

REMO BODEI

TRIẾT HỌC THẾ KỶ XX

NHÀ XUẤT BẢN THỜI ĐẠI

VAN LANG CULTURE JSC

Remo Bodei

Biên dịch
Phan Quang Định

TRIẾT HỌC THẾ KỶ HAI MƯƠI

TRƯỜNG ĐẠI HỌC NHA TRANG
THƯ VIỆN

30035711

NHÀ XUẤT BẢN THỜI ĐẠI

LỜI NÓI ĐẦU

Quyển sách này mong muốn mang lại những chất liệu và công cụ để suy tư về một thế kỷ đầy ắp những biến đổi bất ngờ, tái phối trí những kinh tuyến và vĩ tuyến để thử định vị các tọa độ của những cảnh giới tinh thần của chúng ta và vạch ra những hành trình mà dọc theo đó, triết học đã gặp gỡ những kiến thức lớn lao của thời đại. Khi nắm bắt những tư tưởng trong tiến trình vận động, người ta sẽ nhận ra rõ hơn những tinh hoa của diễn từ triết học, được khảo sát từ các suối nguồn chính. Thay vì hai kiểu mẫu thông dụng nhất là kiểu trình bày tuyến tính – giới thiệu những chuỗi ý kiến được nối kết bởi sợi chỉ mong manh của thời gian – và kiểu mô tả, bên ngoài mọi khung cảnh, những hệ thống được thu gọn và tách rời (được giả định là có một tồn tại độc lập và phi thời), chúng tôi thích kiểu tự sự hơn: trình bày những phân cảnh lý thuyết được chia thành những phác thảo khái niệm trong đó đan xen và đối chứng những lập luận mong muốn giải minh các vấn đề trọng đại, nhưng cũng thiết thân đối với chúng ta.

Los Angeles-Pise, thu đông 1996-1997

R. B

ĐÔI LỜI CỦA NGƯỜI DỊCH



Triết lý đi về đâu, ở ngưỡng cửa của thế kỷ XXI? Triết lý đã kinh qua cuộc hành trình như thế nào trong suốt thế kỷ hai mươi, một thế kỷ phong phú và sôi động với những cuộc phiêu lưu lớn của tinh thần, không chỉ giới hạn trong cõi tịch nhiên của chữ nghĩa và của tư duy trừu tượng mà nhiều khi còn hóa thân vào những cuộc đấu tranh khốc liệt?

Quyển sách này – như tác giả Remo Bodei giải trình trong *Lời nói đầu* - "mong muốn mang lại những chất liệu và công cụ để suy tư về một thế kỷ đầy ắp những biến đổi bất ngờ, tái phối trí những kinh tuyến và vĩ tuyến để thử định vị các tọa độ của những cảnh giới tinh thần của chúng ta và vạch ra những hành trình mà dọc theo đó triết học đã gặp gỡ những kiến thức lớn lao của thời đại. Khi nắm bắt những tư tưởng trong tiến trình vận động, người ta sẽ nhận ra rõ hơn những tinh hoa của diễn từ triết học, được khảo sát từ các suối nguồn chính".

Và thế kỷ hai mươi vừa mới trôi qua hay đã vĩnh viễn trôi qua? Đấy không phải là một câu hỏi theo kiểu lạm dụng mỹ từ pháp, mà là một cách đặt vấn đề khơi mở suy tư, nhất là trong lãnh vực triết học. Câu hỏi đó thúc giục người ta xem xét lại thế kỷ này đã tiếp thu như thế nào

những thành quả tư tưởng từ bao thế kỷ trước, đã sáng tạo nên những gì đáng kể và để lại những di sản tinh thần nào cho thế kỷ đang tới.

Thế kỷ hai mươi đã từng quay cuồng qua bao điên đảo vọng tưởng và cũng đã từng nhìn ra những sự thật thâm nghiêm. Nó đã có những bước khởi đầu đầy hứa hẹn. Và ngay cả, giữa những năm 1880 đến 1914, nó còn đem lại những lý do nghiêm túc để lạc quan.

Châu Âu đã chẳng trải qua, trong ba mươi năm trước Đệ nhất Thế chiến, một thời hoàng kim đó sao? Nhờ vào những tiến bộ của công nghệ, của y học và của giáo dục, nó tưởng như đang nghe vang khúc khải hoàn của những tư tưởng thời Khai sáng. Và cuối cùng, được dẫn đầu bởi nhóm tiền phong gồm những người sáng tạo, nó bước vào một kỷ nguyên mới – thời hiện đại – mà những thay đổi sâu xa trong lãnh vực văn hóa đã tiên báo.

Để đánh giá hết tầm quan trọng của những thay đổi này, cần nhớ lại rằng từ thời Phục hưng cho đến cuối thế kỷ XIX, những sản phẩm của nghệ thuật và của tri thức được xem như, không phải chỉ là những công trình tinh thần thuần túy, mà là những biểu thị trung thực (des représentations fidèles) của một thực tại hiện hữu. Có lẽ cái cơ chế theo đó những biểu thị này sinh ra sẽ là đối tượng cho những phân tích rất khác nhau, đôi khi phủ nhận tính tự nhiên của những biểu tượng này. Tuy nhiên, những ý tưởng hoài nghi chỉ là đơn lẻ và rời rạc. Đối với đa số những ai truy vấn về chúng, thì những ký hiệu của chúng ta là đáng tin cậy, ngôn ngữ của chúng ta là trung thực và tinh thần chúng ta giao hòa mỹ mãn với thế giới.

Thống trị trong thời gian dài, những xác tín này dần dần đánh mất địa vị thống trị kể từ 1880. Những vấn đề, cho tới lúc đó, bị đè nén, lại nổi lên mạnh mẽ. Những ký hiệu, có chăng một nền tảng bên ngoài tinh thần của chúng ta? Những định luật chủ trì sự bài trí (agencement) của chúng phải chăng là những định luật duy nhất khả hữu? Liệu chúng có phản ánh điều gì khác hơn những lựa chọn chủ quan hay những qui phạm văn hoá? Vì nhiều lý do khác nhau, các triết gia bắt đầu hoài nghi điều đó. Nhưng nếu nhiều người bác bỏ kỳ vọng nói lên sự thật của ngôn ngữ, thì trái lại, họ đâm ra mê mẩn chính những ký hiệu – trong khi mất đi sự trong suốt, chúng lại được lợi về chiều kích huyền nhiệm. Cơ chế của các biểu tượng, giờ đây đã trở thành đối tượng của những suy tư đầy tính khuynh đảo.

Đó là một cuộc khủng hoảng. Nhưng là một cuộc khủng hoảng được xem như một tiến trình phong phú hóa, và trong tầm mức rộng rãi, như một cuộc giải phóng. Hay, nói một cách khác, như ta có thể hy vọng, đó là một cuộc khủng hoảng để trưởng thành?

Tác phẩm này của Remo Bodei là một *Toàn cảnh,* tương đối đầy đủ về hành trình tư tưởng của nhân loại trong thế kỉ hai mươi. Tất nhiên, một công trình loại này thì không bao giờ thực sự đầy đủ được. Thế nên Bodei đã bỏ qua một số tên tuổi lớn như Karl Popper, Raymond Aron, Max Scheler, Gabriel Marcel... Để bổ khuyết và để tránh cho bạn đọc khỏi ngỡ ngàng, người dịch mạo muội trích bổ sung từ những nguồn khác, tất nhiên là cũng vắn tắt, để nguyên tác được hoàn chỉnh hơn. Ngoài ra, ở cuối mỗi chương, để bớt đi vẻ khô khan của những

diễn đạt thuần lý thuyết, người dịch cũng đưa vào một ít triết văn minh họa, tiêu biểu nhất mà cũng giản ước nhất.

Biên dịch tác phẩm này, chúng tôi mong muốn chia sẻ với các độc giả, nhất là đối với các bạn trẻ, cơ hội nhận thấy rằng động từ "suy tư" có thể được chia ở các ngôi, các thì, các cách khác nhau như thế nào. Và để chúng ta, với Pascal, cùng khám phá lại cái phẩm giá bất khả chuyển nhượng của cây sậy suy tư rất đỗi diệu kỳ này.



Chương 1

NHỮNG NỀN TRIẾT HỌC VỀ ĐÀ SỐNG

(les philosophies de l'élan)

1. Thời gian tìm lại

Đôi khi, như nhà văn Marcel Proust nói, bất chợt thức giấc giữa đêm khuya, người ta không biết mình đang ở đâu và thậm chí chẳng biết mình là ai nữa. Tinh thần, được thư giãn bởi giấc ngủ, đã xóa mờ mọi biên giới không thời gian. Khi thức giấc chỉ còn một cảm thức sơ đẳng và mơ hồ về tồn tại, như điều đó có thể "máy động" nơi tầng sâu của một sinh vật hay một con người hang động. Để tự định vị, người ta phải định hướng lại, sắp xếp lại hệ thống đường kinh, đường vĩ và những nét riêng tư của bản ngã, vượt qua, chỉ trong vài thoáng chốc "những thế kỷ của văn minh". Như thế, lấy lại ý thức về mình (tự thức - reprendre conscience de soi) cũng có nghĩa là lập lại trật tự sự vật. Và trước tiên, chính thân xác, trong bóng đêm, tới cứu giúp chúng ta. Chính hồi ức về hai bên hông, đôi đầu gối, đôi vai... của mình giới thiệu cho Proust loại giường mà ông nằm ngủ và định vị những đồ đạc và tình huống sống, giúp cho việc nhận thức ra vị trí con người đang tồn tại.

Để thực sự chiếm hữu lại chính mình và sự vật, chúng ta phải hoàn tất trong im lặng và trong cô đơn một thứ kiểm nghiệm: tái tạo không gian thuần túy trong khi hòa tan những kết thể cứng rắn của hiện tại, bằng cách khai triển trực quan vượt xa tư duy bất động và ngôn ngữ phân loại. Xa rời đám đông nhốn nháo, tránh những sức ép thô bạo của một thời đại thích thú với việc phổ cập mọi thứ, những kích thích quá mạnh của các thành phố lớn, và sự cùn mòn những khởi sự tiềm năng mà nó kích thích, được giải thoát khỏi sự kiềm tỏa hành động cụ thể đối với sự vật, ta có thể gợi ra một đời sống nội tâm phong phú, phức hợp, nhiều màu sắc, chuyển dịch không gian tính vào thời gian của ý thức, để minh chứng cho một nhân tính tinh tế và đầy cảm xúc gần như biến mất.

Trong niềm cô đơn đó, ta có thể cho tái hiện những tầng xa xưa nhất của chính mình, những bản ngã khác nhau đã từng kế tiếp nhau và nằm chồng lên nhau tại những địa tầng sâu thẳm bị đè bẹp bởi trọng lượng của nhân cách hiện tại của chúng ta. Những chấn động mạnh đó lần lượt chôn vùi chúng, tạo ra những vùng hoang hóa, buộc chúng ta phải tái tạo chính mình. Vả chăng, số mệnh còn cung cấp dồi dào những "bản ngã hoán vị" mà bên trong đó tái hợp những đam mê và tư tưởng của chính chúng ta. Và, đối với những bản ngã bị bỏ rơi lại đằng sau, cuối cùng chúng ta chỉ còn cảm thấy một sự dịu dàng vay mượn. Nhưng, may mắn là, vì không thể đồng hóa chúng hoàn toàn, chúng ta không thể hoàn toàn ép duyên chúng với bản ngã hiện tại của mình, nên đôi khi chúng tái hiện từ cõi xa mờ. Chúng ta ngạc nhiên thích thú khám phá nó

trong khoảnh khắc mà, dưới hiệu ứng của một tia lửa ngẫu nhiên phóng ra từ hiện tại, một hoài niệm mà chúng ta từng nghĩ là mình chẳng còn lưu giữ vết tích nào, lại hiện ra. Lúc đó, như bởi phép lạ, chúng ta tìm lại, nguyên vẹn, một trong những cái tôi của ngày xưa, một cái tôi mà những biến đổi tâm linh về sau không làm cho cùn mằn đi, mà cái hộp đựng châu báu của ký ức đã chắt chiu bảo vệ. Khi hai cái tôi cách biệt nhau trong thời gian - từ tôi ngày trước đến tôi bây giờ - chạm nhau theo kiểu hai cực điện giải, khi cảm xúc không còn cách ly với tri thức "vì sự bất đẳng thời thường ngăn cản chuỗi sự kiện trùng hợp với diễn biến tình cảm", chúng ta hít thở một mùi hương dường như đến từ cõi vĩnh hằng. Chúng ta chợt nhận ra rằng dẫu thời gian có phàm ăn ngốn ngấu vẫn còn chừa lại một chút gì đó. Hình như chúng ta giải quyết được điều bí nhiệm của hạnh phúc (l'énigme du bonheur) ẩn mình nơi trung tâm đồng thời nhận ra sự đồng dạng của cái tôi, bởi vì, chúng ta vẫn là thế, qua bao biến đổi, độc nhất và song trùng. Lạ lùng thay, chính những biến cố thoạt nhìn có vẻ như vô nghĩa, lại làm chúng ta xúc động sâu sắc, khi một hồi ức vô tình làm chúng sống lại. Điều này có phải do trí thông minh xua đuổi như thể những thứ vô dụng, mà chúng thoát khỏi sự hội nhập vào viễn tượng hiện tại?

Đúng thế, nếu như kỷ niệm nhờ vào ký ức, không thể bắc một nhịp cầu nào giữa nó và giây phút hiện tại, nếu nó vẫn đứng yên tại địa điểm và ngày tháng của nó, nếu nó vẫn giữ khoảng cách, sự cô lập của nó nơi thung lũng sâu hay trên chót vót đỉnh cao, thì bất chợt nó cho ta hít thở một làn không khí mới, thật ra đó là làn không khí

mà ta từng hít thở thời xưa, làn không khí tinh tuyền hơn mà các nhà thơ đã hoài công cho ngự trị nơi thiên đường và chỉ có thể đem lại cảm giác sâu sắc về sự làm mới nếu như nó đã từng được hít thở, bởi vì thiên đường đích thực là thiên đường mà ta đã trót để lỡ hay đã đánh mất.

Chúng ta có thể níu kéo vào những khoảnh khắc hiếm hoi này để chạy trốn tính đơn điệu phẳng lì của một trí thông minh tước đoạt của chúng ta cảm xúc và sắc thái, xô đẩy chúng ta về một thứ thông lệ nhàm chán làm ta quên đi sự cứu rỗi mà thời gian có thể cung hiến.

2. Những vết sẹo tăng trưởng

Như vậy, những thế kỉ văn minh và sức ép khắc nghiệt của những tất yếu thực dụng đã thông đồng để tán trợ cho khuynh hướng đơn nhất và việc định dạng những tư tưởng và những sự vật mà chúng nắm bắt. Đó cũng là điều – dưới một hình thức mang tính lập luận hơn – Henri Bergson, một thân quyến trí tuệ của Proust, đã khẳng định. Ông cũng chứng minh rằng những đường viền rõ ràng được gán cho sự vật chẳng gì khác hơn là cái sơ đồ ảnh hưởng mà chúng ta có thể tác động lên chúng, những chương trình sử dụng khả thi. Trí thông minh và tri giác bất động hóa (la perception immobilisante) là những công cụ của một sự can thiệp vào thế giới nhằm phục vụ sự sống còn của chủng loại. Để trở nên hiệu quả, hành động phải "cắt hình" (découper) thế giới theo những đường viền của một sự can thiệp khả thi. Để sử dụng nó, hành động còn phải đo lường và tiên liệu, chế tác thành những công cụ và máy móc, bành trướng quyền lực của

mình đến những hiện tượng rời rạc và khác biệt. Như vậy, trí thông minh và những khoa học, trong khả năng chế tác những đồ vật nhân tạo với sự hoàn hảo ngày càng tăng, là sự nối dài của hành động.

Bergson đã suy nghĩ về kỳ gian / tồn tục (la durée) phân biệt với thời gian biên niên (le temps chronologique), phân biệt tính trừu tượng của thời gian biên niên với tính cụ thể của kỳ gian / tồn tục vốn là một sự sáng tạo liên tục, một sự phóng vọt không ngừng của những điều tân kỳ không ai có thể tiên liệu... Trong khi thời gian biên niên được giả định là tuyến tính và duy nhất, thì kỳ gian lại phức hợp, đa biệt, đàn hồi và đa tiết điệu.

Tuy nhiên, từ thế giới của hành động và của công việc, người ta có thể thoát ra để hướng về thế giới của tồn tục thuần túy, của tự do - phơi mở bên kia hành động thực tiễn, bên kia những bộn bề công việc thường ngày. Ai sẽ có thể hưởng đặc ân đó, thuộc về thiểu số những người được miễn trừ khỏi trở thành "hữu thể bị tác động" (l'être agi)? Ai sẽ có thể tránh được sự xuống cấp – kinh tế, trí thức, cảm xúc – của tồn sinh? Bergson có sự phản kháng mặc nhiên chống lại tình trạng suy thoái của sự sống, chống lại cái ấn tượng u ám rằng khoa học đã trở thành đồng minh của tiến trình vật hóa (la réification) và của phi tự do.

Đối diện nguy cơ này, ông khai triển hai chiến lược. Trước tiên, ông đặt dấu nhấn lên đà hướng về phía trước, phủ nhận mọi tình trạng bất động, bác bỏ mọi giản qui vào hiện tại hay vào những điều đã xảy ra, mà vẫn không cả quyết về một tiến bộ thực sự: quá trình tiến hóa là bất khả tiên liệu, người ta chỉ có thể đặt niềm tin vào biến

dịch. Thực tế là, sự tương tự giữa ý thức con người và đời sống của thiên nhiên trong toàn bộ của nó mang lại sự bảo đảm cho kỳ gian. Cả hai đều là sáng tạo liên tục, là tự sản sinh. Đời sống tâm linh là phóng vọt thường trực, là cuộc ngẫu sinh luôn đổi mới, là vĩnh viễn bất khả tiên liệu. Đà sống đó gắn liền với sự thúc đẩy duy nhất là sự sống nói chung, nó tự đa dạng hóa qua những hình thái thiên sai vạn biệt của động thực vật, có những lúc chững lại hạy chệch hướng, những thoái trào, nhưng cũng làm lành những vết thương của nó và tiến về phía trước. Hơn là thời gian tìm lại, trong *Tiến hóa sáng tạo* (L'évolution créatrice), dấu nhấn được đặt trên sự phóng chiếu vào tương lai, trường hợp đặc thù của sự thúc đẩy của vũ trụ đến sự hóa thân liên tục.

Chiến lược thứ nhì là ẩn mình trong pháo đài cuối cùng của ý thức cá nhân, nơi tích tụ những gì đã có thể được cứu vãn khỏi sự vật hóa. Ở đó, người ta cử hành nghi lễ thêm sức của hoài niệm về cái tôi, và người ta hy vọng, một ngày kia, đủ tầm để thực hiện cuộc xuất kích đem lại thêm một chút phức tính và chiều sâu cho không gian bên ngoài. Đổi lại tính hiệu quả của các khoa học là chân lý của triết học – nữ thần hộ mệnh của một đời sống mãnh liệt hơn. Việc thực hành triết học cho phép ý thức cá nhân tự tái tạo thành một đơn vị sống động, tự kết hợp, vượt qua sự phân tiết và phi nhân vị hóa. Bản ngã tự tái tạo và tự tái cơ cấu không ngừng trong khi vẫn duy trì tính đồng nhất và tính toàn vẹn.

Trong vũ trụ biến dịch không ngừng này, thực tại cần được vẽ lại và giải thích lại thường xuyên. Khái niệm "những dữ kiện khả giác" có tính thực chứng một cách

cứng nhắc cần được tháo gỡ (đối vật hữu hình được phức hóa thành những đốm sắc màu, được hình dung thành những đường cong, đường thẳng hay những mặt phẳng không còn tuân theo những qui phạm kỷ hà học, các âm sắc pha lẫn, xóa mờ đi, những hòa âm trở nên táo bạo hơn, thường là nghịch, chói, thậm chí chọc tức thính quan). Ngôn ngữ và các sơ đồ tư tưởng cũng cần phải thay đổi, tháo gỡ rồi tái hợp ở những cấp độ khác nhau và bất đối xứng, để thêm tính uyển chuyển, tính đàn hồi, để tương ứng hơn với những trạng thái ý thức và những dự phóng can thiệp vào thế giới biến dịch, chúng có một hệ số suy tàn cao. Chúng phải luôn luôn vượt quá khả năng tiếp thu của đông đảo quần chúng vốn đại diện cho khuynh hướng quay về với sức ì, tính thụ động và sự vật hóa (réification) vẫn thường được tái sinh nhanh chóng sau mỗi tiến bộ mới.

3. Những ngoại vi của đời sống

Di động, lưu hoạt, dễ tạo mẫu, cá nhân hiện đại cũng là thế trong nhãn quan của Georg Simmel, nhưng theo một nghĩa khác: nó là nơi chốn đan xen, theo nhiều biến cách, những thực tại được ban tặng và những khả tính được tạo dựng. Nó phỏng theo hình ảnh một cái két sắt được tạo thành bởi những yếu tố chung cho mọi kết hợp khác, nhưng được chế tác theo cách nào đó để tạo ra một công thức chính xác và duy nhất trong loại của nó. Con người, trong quá khứ, được bao bọc bởi một số cầu thể ít nhiều đồng tâm (gia đình, thân tộc, nghiệp đoàn, nhà nước, nhà thờ). Khi bỏ đi cái trật tự đó và đặt cá nhân vào giao điểm của những

vòng tròn lệch tâm, xã hội hiện đại hướng đến một sự đa biệt hóa đậm nét.

[Xem Georg Simmel, *Über soziale Differenzierung: sociologische und psychologische Untersuchungen* – Về sự đa biệt hóa xã hội: Nghiên cứu xã hội học và tâm lý học] Như thế cá nhân càng trở nên chính mình nếu nó càng bao hàm nhiều nét chung với người khác và nếu nó càng nới rộng hơn những kết hợp khả hữu. Mỗi người, dao động giữa những tiến trình xã hội hóa và nhân vị hóa, từ nay có cơ hội để "thể hiện tự thân" (se réaliser).

Sự viên mãn và ý nghĩa của đời sống được tìm thấy lại trong thời gian và trong những không gian tiềm mặc, trong một nơi chốn chẳng liên quan gì với chuỗi biến cố và những nơi chốn của một chuyển động có vẻ phiêu lưu khi chỉ nhìn bên ngoài, hướng đến những sự vật tương lai và những nơi xa lạ. Trong thực tế, chúng ta khám phá chúng trong hiện tại và bản thân mình, trong những vùng nội quan của tồn sinh. Cái gì thoạt đầu hiện ra như là xa lạ thì đã có sẵn nơi ta. Hơn thế nữa, đó là chính ta. Trong động tác giả này, Simmel khám phá cái cốt yếu trong cái không cốt yếu, xác định trung tâm của những hứng thú của chúng ta đối với ngoại vi của đời sống thường ngày: trong cái biên tế (le marginal), trong cái lệch tâm (l'excentrique), trong những khả tính chưa bão hòa được cung hiến cho chúng ta như một sự ban tặng hay như kết quả của một hoạt động không hoàn toàn là của chúng ta, không hoàn toàn theo mong muốn (phiêu lưu, những giấc mộng, những tác phẩm nghệ thuật).

Đi qua những không gian mà xét theo logic là không thể xuyên qua, trên đôi cánh của khát vọng, chúng ta vượt

qua tấm gương ngăn cách thực tại với tưởng tượng và thâm nhập một thế giới không có bề dày nhưng có vẻ phong phú ý nghĩa hơn là cái vũ trụ ba chiều mà chúng ta đang sống. Một trò chơi được bày ra giữa cái gần và cái xa. Và chúng ta bị đẩy về một vùng phi thực đích thực hay phi thực hóa làm chúng ta hài lòng, về một ảo tượng thực hơn mọi thực tại bao quanh chúng ta (thực ra, không phải theo nghĩa tri giác hay logic nhưng trong mức độ thân thiết hơn với chúng ta bởi vì chúng ta cảm thấy ở đó những khả tính vượt khỏi tầm của thế giới thực được thực hiện). Và như thế mở ra những cửa sổ giác quan, những thế giới huyền hoặc, bất khả tiên liệu được hưởng cái qui chế "ngoài hành tinh" (extraterritorialité) so với thực tại và thời gian biên niên, chúng nói với chúng ta về một tồn sinh đáng sống hơn, một viên ngọc được cẩn chìm vào trong cái tầm thường của đời sống hàng ngày, một vĩnh cửu được quan niệm như sự cáo chung của mọi quan hệ thời gian.

[Trích từ *Rembrant, Ein Kunstphilosophischer Versuch*, của Georg Simmel]

4. Đặt hy vọng vào bi kịch

Đụng độ với Simmel, Lukács từ chối sự lãng du của phiêu lưu và của cái biên tế để tìm trong tính dứt khoát của khoảnh khắc điểm trục của đời sống. Phải dựa trên một nguyên lý Archimède được miễn trừ khỏi biến dịch, trên một tất yếu bi kịch, bất khả đảo hồi, sẽ không tan thành những khả thể thuần túy: "Ngày nay, lại có thể hy vọng sự đăng quang của bi kịch bởi chưa bao giờ như

hôm nay, thiên nhiên và số mệnh lại vô hồn một cách khủng khiếp đến thế, chưa bao giờ như hôm nay, tinh thần con người lại phải đơn độc như thế trên những nẻo đường đã bị bỏ rơi; ta có thể hy vọng vào sự quay về của bi kịch, khi đã hoàn toàn tan biến những ảo tưởng mơ hồ của một thứ trật tự thuận lợi mà do tính khiếp nhược, những giấc mơ của chúng ta đã phóng chiếu vào thiên nhiên để tự cho mình một ảo tưởng an toàn". Như vậy là, không phải sự phiêu lưu, mà chính là bi kịch mang ta đến trung tâm của đời sống. Sự phiêu lưu chỉ khuếch đại tính bất định trong đời sống hiện đại. Tồn tại và đời sống đối nghịch nhau như tương đối với tuyệt đối. Bi kịch bỗng nhiên đặt chúng ta đối diện với vực thẳm những khoảnh khắc lớn. Lúc đó mở ra trước chúng ta khoảng trống của những vực sâu "huyền chi hựu huyền" và một cõi hốt nhiên tịch mịch bao trùm. Chỉ khi đó chúng ta mới thành công trong việc đem lại một định hướng cho đời sống vẫn "lang thang không mục đích". Trong những khoảnh khắc đó, cái biến dịch trở thành cố kết, cái ngẫu nhiên trở thành tất yếu. Thời gian tự giải phóng chính mình khi dường như mở ra khả năng thoáng thấy, trong chính tính phù du của nó, những luồng sáng của vĩnh cửu: "Có thể nào khiến cho những sắc màu, mùi hương và phấn hoa của những khoảnh khắc mà ngày mai có lẽ sẽ không còn hiện diện trên đời nữa, lại một lần nữa thoát khỏi sự suy tàn, thoái hóa, có thể nào nắm bắt cái bản chất thân thiết của tính bất biến kia, mà chính ta vẫn không biết"?

[Trích từ *Die Seele und die Formen*
– Tâm hồn và các hình thể – của Georg Lukács].

Trong những thời đoạn ưu đãi đó, năng lượng con người tập trung và đối nghịch lại sự phân tán, đi vào "thời đại anh hùng của suy tàn". Chẳng còn có thể chọn lựa để nhẩn nha chờ thời hay vội vàng tranh thủ; chúng ta phải ngưng lại tiến trình suy tàn và chấp nhận nó một cách dũng cảm và đi ra khỏi ngõ cụt: "Khi những nguyên nhân vốn chống lại cảm thức sống, những sự kiện được cảm nhận như đối nghịch và những cảm thức khác xung đột nhau không thể hòa giải đến độ kháng cự lại với một sức mạnh tương đương, lúc đó sự suy tàn thực sự diễn ra. Từ đó, bắt đầu thời đại anh hùng của sự suy tàn, thời đại mà người ta không còn có thể đánh giá đức hạnh theo tinh thần khoái lạc chủ nghĩa, nhìn đời sống theo tinh thần đức hạnh phải được tưởng thưởng, tội lỗi phải bị trừng phạt, và một thời đại mà, dẫu sao, năng lượng của đời sống cũ vẫn tiếp tục kháng cự, một năng lượng không chấp nhận sự thỏa hiệp với thực tại đã thay đổi... Đó là những thời đại do sự kiện là nó tự đặt thành vấn đề, đời sống không còn tồn tại như một giá trị trung tâm đối với con người đức lý. Người ta nhận thấy "sự suy tàn bi thảm của kinh nghiệm cá nhân" và người ta tự đặt ra câu hỏi làm thế nào miễn trừ cho nó tình trạng quân bình làm tê liệt những quyết định và phân tán mọi năng lượng, tạo thuận lợi cho trạng thái "tranh tối tranh sáng" của tồn sinh. Dĩ nhiên, con người thường ky cái bi đát. Con người khao khát khoái lạc của cái bất định, cái vị tri và tất cả những gì mang tính phiêu lưu. Đối với họ, sau bức tường đá mà họ sẽ không bao giờ chinh phục được, là những thiên đường không hề bị nghi ngờ nhưng mãi mãi ở ngoài tầm với. Đối với họ, đời sống là khao khát và hy vọng,

những gì mà định mệnh ngăn trở biến thành sự phong phú nội tâm. Con người không bao giờ biết được đâu là cửa khẩu tồn sinh của những dòng sông tâm hồn, nơi đâu không có gì hoàn tất và mọi sự đều khả hữu. Tuy nhiên, sự hoàn thành tạo nên phép lạ.

Trái lại, trong quyết định bi kịch, chỉ trong một thoáng, tước bỏ đi thời tính, ý nghĩa của đời sống tập trung và thành hình. Lúc đó mỗi người gặp gỡ chính mình, tìm thấy lại chính mình. Trong cuộc trùng phùng "ta lại gặp ta" này – *Selbstbegegnung,* như cách gọi của Ernst Bloch, cái trung tâm bất động phi thường của đời sống được thoáng thấy trong ánh sáng của một tia chớp xuyên qua tồn sinh, được cảm nhận như một trôi chảy vô tình. Sự chết, giới hạn, trở thành những yếu tố của sự kết tinh dứt khoát, đem lại một ý nghĩa cho đời sống, định dạng nó một lần cho tất cả. Chính kinh nghiệm này về những giới hạn sẽ khai mở tâm hồn cho tự tính (l'égoté), cho tự ý thức (la conscience de soi), ngăn cản nó bốc hơi trong không khí, phân tán thành vô vàn khe nhỏ rồi biệt mù tăm tích đến nơi nao chẳng ai biết.

Bi kịch tách ra những mép rìa của tự thân để dẫn dắt ta vào trung tâm: "Trong đời sống thường ngày, con người chỉ trải nghiệm vùng ngoại vi của chính mình". Bi kịch là phép lạ đưa ta đi vào trong đời sống, tránh phân tán hoàn toàn thành những biến thể. Nó can thiệp vào lúc mà những năng lượng huyền bí trích xuất yếu tính từ con người, buộc con người trở về cái cốt yếu; tiến trình bi kịch diễn ra qua biểu thị tăng dần của hữu thể đích thực duy nhất này".

[Trích từ *Die Seele und die Formen* của G.Lukács]

Trong bi kịch, đỉnh cao của đời sống được đạt tới trong sự tan rã và trong cái chết. Điều cốt yếu ở đây là đời sống thủ đắc sự biểu hiện của nó trong hoàng hôn, trong điêu tàn, rằng cùng cực của đời sống chỉ có thể đạt tới trong cái chết và thời điểm này phải đại diện cho cuộc sống điển hình... Bi kịch giúp cho con người ý thức được những tiến trình về sự sống đến độ người ta cảm thấy niềm vui say sưa khi thành công trong việc nhìn thấy chúng qua sự trong suốt và hiểu được tính tất yếu của nó.

[Trích từ *A modérn dráma* - Bi kịch thời hiện đại của G.Lukács]

Ngược hẳn với hy vọng, bi kịch minh nhiên từ chối, bi kịch giản qui những khai mở và những bất định của tồn sinh vào một tính đơn nghĩa bất khả vãn hồi, vào kinh nghiệm của một giới hạn không thể vượt qua. Phải biết phủ định tồn tại để đạt đến đời sống, phải có thể ruồng bỏ thực tại kinh nghiệm để theo đuổi cái gì là bất biến và khép kín trong những giới hạn của nó. "Những gì con người yêu thích nơi tồn tại, đó là bầu khí của nó, sự bất định của nó, sự dao động thường xuyên như quả lắc đồng hồ không bao giờ chạm vào các cực; họ yêu thích sự bất định như một điệu ru đều đều, buồn ngủ... Con người ghét và sợ cái đơn nghĩa. Sự yếu lòng và tính khiếp nhược thúc đẩy họ tránh né mọi rối ren đến từ bên ngoài, mọi chướng ngại trên đường đi".

[Trích từ *Die Seele und die Formen* của G.Lukács]

5. Ghê sợ sự tù đọng

Bergson, Simmel và chàng trai trẻ Lukács đăng ký vào một chương trình nghiên cứu rộng lớn nhằm thảo ra

những ngôn ngữ mới và, một cách gián tiếp, nhằm đem lại sức sống mới cho nền văn minh. Là những thân tộc tinh thần của Rimbaud, Verlaine, của Debussy, Stravinsky, của những người sáng tạo nghệ thuật mới, họ chia sẻ phần cấp tiến nhất của những trí thức, những nghệ sĩ tiền phong, mỗi người trên một mặt trận, bảo vệ chủ nghĩa cá nhân và tính liên tục đang bị đe dọa; họ đều cảm thấy ghê sợ sự tù đọng, một căn bệnh chết người đối với một đời sống luôn phải tiến lên để không bị tụt hậu và quỵ ngã. Họ không phải là những người duy nhất chứng tỏ sự ưu thời mẫn thế sâu sắc.

Sau Công xã, sau cuộc "đại suy thoái", một ý tưởng đang mở đường len lỏi vào những đầu óc đương thời của họ: sự tự điều chỉnh của thị trường theo luật cung cầu đã đi hết tầm đạn tối đa và chính quyền của đám đông đang báo hiệu. Trong một số trường hợp, sự phân cực sẽ đưa đến những chế độ độc tài hà khắc hoặc tình trạng hỗn loạn vô chính phủ. "Bàn tay bí ẩn" mà Smith vẫn tin cậy, dường như đã chán không muốn can thiệp để chữa trị cái ác, cái xấu nữa.

Hãy để yên cho Thượng đế giải quyết chuyện trên trời còn con người hãy cố xử lý chuyện nhân gian! Và than ôi, đâu còn nữa sự hài hòa giữa hành động tự do của các cá nhân và các tầng lớp, với tiến bộ của sinh thành xã hội (le devenir social). Các tiến trình trở nên mờ đục: giữa hành động và hậu quả đã chen vào cái ngẫu nhiên, cái bất khả tiên liệu, và độ rủi ro khá lớn. Chỉ có hậu quả sẽ quyết định, sau đó, xem những phương tiện có tương thích với cứu cánh được tìm kiếm hay không. Tính hiệu quả tiền giả định một hiệu lực *a posteriori* được diễn tả bằng ngôn

ngữ nhận thức luận: không còn sự tương ứng giữa tư tưởng và những đối tượng của nó nữa; chân lý không còn có thể được quan niệm như là *adaequatio* (sự tương ứng) của sự vật với trí tuệ. Hơn nữa, hiểu biết có thể mang ý nghĩa thống trị, sử dụng, tổ chức thế giới cho những cứu cánh thực tiễn, như huấn lệnh hay sự sống còn. Đối với nhiều tầng lớp xã hội thì Thượng đế đã chết – chẳng cần đến khoa Thượng đế học và cũng chẳng cần phải biện minh cho hiện hữu của Ngài bằng trật tự vũ trụ nữa.

Làm gì đây? Cần gấp rút thảo ra những kiểu can thiệp mới. Người ta có thể hành động trên hai âm vực (tách biệt, hay tốt hơn, phối hợp với nhau và với những kỹ thuật khác). Vắn tắt, người ta có thể:

1. Siết chặt sự kiểm soát xã hội, cứng rắn hơn và cũng tinh vi hơn, tăng cường kỷ cương không chỉ bên ngoài mà cả bên trong (nhờ vào những vận hành nội tâm hóa đức lý, chính trị hay khủng bố, các qui tắc và cưỡng chế nhất định).
2. Khuyến khích phát triển những lực lượng sản xuất, huy động những năng lượng cá nhân của các tầng lớp tinh hoa và kêu gọi những lực lượng dự bị của ý thức đến hỗ trợ.

Trong trường hợp thứ nhất, người ta nhờ đến một thứ kế hoạch hóa tổng quan, phi nhân vị hóa, không gian hóa. Trong trường hợp thứ hai, ý thức được coi là đã đánh mất tính hồn nhiên xã hội của nó và được phép tự suy tư, tìm kiếm nơi chính nó một tính hồn nhiên bình phương, một phát triển lũy thừa mà khởi điểm là việc cập nhật hóa nền tảng nhân thân của nó. Tính hồn

nhiên này, mạnh hơn và đồng nghĩa với sự sáng tạo ra cái mới, tìm thấy đối xứng của nó trong một lãnh vực thoạt trông rất cách xa, nhưng tuân theo cùng những tuyến lực của một dự phóng xã hội toàn bộ: quyển *Lý thuyết về tiến hóa kinh tế* (Theorie der Wirtschaftlichen Entwicklung – Théorie de l'évolution économique) của Schumpeter (1911). Đối nghịch với các lý thuyết gia về thăng bằng kinh tế tổng quát (như Walras, Pareto), Schumpeter công bố tính tất yếu của phát triển, đặt nền tảng trên những cách tân mà những con người có tài năng lớn như những nhà kinh doanh và những nhà công nghiệp hàng đầu, trong niềm vui sáng tạo, với tính chiến đấu và ý chí thành công của họ, đã truyền bá. Những con người này bẻ gãy vòng tròn luẩn quẩn, các lối mòn kinh tế để thay thế bằng tính năng động của phát triển. Rất thường khi con người, để tiết kiệm năng lượng, sống như những người máy, trong một thế giới lặp đi lặp lại các thói quen. Song những con người có tài năng lớn, có chí phiêu lưu mạo hiểm và tính năng động lại làm nên đối trọng cho thái độ này.

Đổi mới để tránh tù đọng và suy thoái, để tạo đà cho ý thức và giữ cho nó tinh nhạy, để không bị níu kéo trở lại bởi sức ì và sự phân tán. Đó là những tiêu lệnh đưa ra nhằm trừ khử nguy cơ đang lấn tới: những gì mang tính tạm bợ và ý thức mà người ta thấy trước mắt. Ý thức và văn minh là những hiện tượng chập chờn: một rối loạn tâm lý hay một cuộc xung đột chí tử cũng có thể tạm thời đặt chúng vào trong dấu ngoặc. Cũng chính bằng những ngôn từ này mà Freud diễn đạt trong *Những nhận định thực tiễn về chiến tranh và cái chết* (1915).

Người ta cảm nhận trong những khẳng định đó nhận thức lịch sử gián tiếp về cuộc khủng hoảng và trạng thái quân bình tạm bợ, không phải của nền văn minh nói chung, mà của một trong những hình thức đặc thù của nó: cho rằng sự mờ tối của ý thức đã nằm sẵn nơi mỗi người chúng ta, ở trạng thái tiềm tàng, hoàn toàn giống như điều chúng ta có thể gọi là "kẻ hoang dã xấu xa" (*le mauvais sauvage* – đối lập với ý niệm *le bon sauvage* của Jean Jacques Rousseau), con người nguyên thủy ẩn mình trong những hang sâu của ý thức và sẵn sàng vùng lên chiếm thế thượng phong bất kỳ lúc nào chúng ta lơ là mất cảnh giác. Người ta cảm nhận, càng lúc càng rõ ràng hơn, từ nhiều phía, ý tưởng về khả năng rơi trở lại sự man rợ, rằng tiến bộ và những thói quen về tính thuần lý vẫn lưu hành trước đây không còn được bảo đảm nữa và có lẽ cũng không còn được mong ước nữa.

Chính vì thế mà George Sorel đã đi tới việc trầm tư, theo gương Vico, về những vòng tuần hoàn và những qui luật của lịch sử và khảo sát – sau khi nhìn thấy sự sa lầy vào giải pháp cải lương của cuộc đấu tranh giai cấp – một sự quay về xã hội tư sản đã từng rơi vào hỗn loạn qua bao cuộc khủng hoảng kinh tế, xã hội, chính trị. Nếu không cầu cứu đến những huyền thoại nâng cao một cách giả tạo mức độ của cuộc chạm trán, thì sẽ có sự ngưng trệ, sự tù đọng, chứ không có quá độ sang một nền văn minh cao hơn. Trong nền siêu hình học mới của thời hiện đại, một thời đại không còn có thể tự cho mình là phản ảnh của những cơ cấu được tiền giả định là khách quan, về thế giới, huyền thoại sinh ra từ ý chí muốn tin, nó là một cỗ máy thâu nạp những năng lượng vô thức và những xúc

động của con người và bài liệt chúng vào những phối hợp luôn mới mẻ nhằm vào những tác động xã hội. Nó không hề lệ thuộc vào tính tất yếu của sự mạch lạc lý thuyết cũng không lệ thuộc vào thử thách của thực tại, mà chỉ vào tính mạch lạc tưởng tượng, vào việc tôn trọng những khát vọng cứu chuộc, những đam mê, những khát vọng, và những cuộc đấu tranh của các đám đông trong sự bức thiết của những thay đổi cơ bản. "Những người tham dự vào các trào lưu xã hội lớn biểu thị hành động tương lai của họ dưới hình thức những cuộc chiến, mà từ đó chính nghĩa của họ sẽ đi ra hát khúc khải hoàn [...]. Theo nghĩa này, cuộc tổng đình công của những nghiệp đoàn và cuộc cách mạng đại học của Marx là những huyền thoại (George Sorel, *Nhận định về bạo lực*, 1908).

Sự lớn mạnh của giai cấp thứ tư, sự phổ cập học vấn và sự gia tăng số lượng trí thức, ý chí của những đám đông quần chúng mới nổi lên muốn chủ động tham dự vào việc tổ chức xã hội, hiện ra, đối với nhiều người, như một sự cào bằng tai hại, sự bùng nổ của tình trạng vô chính phủ không rõ mặt. Về phần mình, Le Bon thông báo một kỷ nguyên mới của sự lộn xộn và bất an: "Sự đăng quang của những đám đông có lẽ sẽ đánh dấu một trong những giai đoạn chính của nền văn minh Tây phương, một sự quay về những thời kỳ hỗn loạn vô chính phủ thường đi trước mùa nở hoa của những nền văn minh mới". May mắn cho những ai biết xoay xở, đó là đám đông lại dễ sai khiến (Mussolini từng tuyên bố đã đọc đến rách gáy không biết bao nhiêu lần quyển *Psychologie des foules* – Tâm lý đám đông – của Gustave Le Bon)". Những đám đông hầu như ở trong trạng thái

mê ngủ, mà những khả năng tư duy thuần lý tạm thời bị treo lửng, để nẩy sinh trong đầu óc những hình ảnh cực kỳ mãnh liệt mà nếu sự phản tư can thiệp vào thì chúng sẽ nhanh chóng tan biến" (Gustave Le Bon, *La Psychologie des foules*). Những lãnh tụ, những kẻ dụ dỗ đám đông có một bí quyết để lôi cuốn quần chúng đi theo, mặc dù hình như họ chỉ tuôn ra toàn những ảo tưởng và dối trá. Thực tế là họ rao bán thứ quí giá nhất: niềm hy vọng. Hồi tưởng thời thơ ấu của mình, Le Bon tìm thấy ở đó suối nguồn của những xác tín mà sự ưu thắng của những gợi ý phi lý so với những lập luận thuần lý và nguyên lý thực tại vốn gắn liền với nó. Ông nhớ lại khi còn nhỏ, có một tay bán thuốc dạo đến làng quê ông, một vị "phương sĩ" với trang phục lóng lánh những kim tuyến, ngân tuyến, đội mũ đạo sĩ chóp nhọn, tất cả toát ra vẻ huyền bí từ xứ Ai Cập xa xăm hay Ba Tư thần thoại nghìn lẻ một đêm... Ông ta rao bán, với giá rất hời, một thứ thần dược trị bá bệnh, hơn thế nữa, lại còn bảo đảm hạnh phúc cho kẻ nào dùng thuốc đó. Ông dược sĩ chủ tiệm thuốc tây duy nhất trong làng – một con người gầy gò khắc khổ – phí công nói với mọi người rằng thứ thần dược kia chẳng qua chỉ là bột mì ngào đường song chẳng ai chịu tin. Bởi vì ai mà thèm tin những lời "vu khống" của lão chủ tiệm bách hóa ganh tị với những khẳng quyết hùng hồn, lôi cuốn của một vị phương sĩ phủ đầy vàng bạc, có quyền năng điều khiển âm binh thần tướng? Nếu có ai cắc cớ hỏi: Thần dược linh nghiệm như thế sao ông ta lại bán với giá bèo đến vậy? – Ồ, ông ta chỉ nhằm mục đích cứu đời thôi mà! – Vậy sao ông ta chẳng phát

không? – À, "vô vật bất linh". Chút đỉnh bà con bỏ ra để bày tỏ lòng thành, thần thánh mới chứng cho!... Thế là bà con rào rào mua thuốc. Và chẳng bao lâu thần dược bán hết veo, khiến nhiều người chưa mua kịp phải ấm ức...

Ở đây những gì vị phương sĩ bán, là yếu tố phi vật chất vẫn dẫn dắt thế giới và cái đó là bất diệt: niềm hy vọng. Các tu sĩ của mọi tín ngưỡng, các chính trị gia của mọi thời đại, họ đã từng bán thứ gì khác hơn? (Gustave le Bon, *La psychologie politique* – Tâm lý học chính trị).

Người ta đi từ việc sử dụng đồ vật đến việc hành khiển con người một cách khoa học; dùng mưu thuật xảo trá để sử dụng năng lượng đầy tiềm lực khuynh đảo của đám đông cho những cứu cánh rất xa lạ với họ. Trí thông minh, ý chí, khả năng tổ chức và tiên liệu của những thành phần ưu tú phải được tập trung và cường hóa để có thể định hướng năng lực còn mù quáng này và biến nó thành công cụ theo ý mình, nó phải duy trì một khoảng cách thường xuyên giữa chính nó và nền văn hóa với những thủ đắc của đám đông, phải thúc đẩy bước tiến. Tiến bộ, một khi được xiển dương, thường được thể hiện dưới một hình thức cực điểm hay gắn liền với sự phá hoại, với cái chết để tái sinh. Chính dưới khía cạnh này mà tiến bộ xuất hiện trong những lời ca tụng tà mị nhưng cũng mang đầy tính mặc khải (révélateur) mà Marinetti dành cho tốc độ, máy móc và chiến tranh. Tiến bộ không còn là, như lời Bergson, sản phẩm của một trí thông minh phân biệt, mà là kiểu mẫu của con người tương lai và là cô bạn gái đầy nhục cảm của con người hiện tại...

Vì vậy phải chuẩn bị việc đồng hóa, bức thiết và không thể tránh, con người với động cơ, bằng cách tán trợ và đưa đến hoàn mỹ một cuộc trao đổi không ngừng trực quan, tiết điệu, bản năng với máy móc mà đa số con người không hề có chút ý niệm nhỏ nào và chỉ có những đầu óc ưu mẫn nhất mới tiên cảm được.

✧ TRIẾT VĂN MINH HỌA

Kỳ gian/ tồn tục (*La durée*)

Bergson đã kể cho chúng ta nghe rằng bằng cách nào, qua suy tư về triết lý tiến hóa, ông được dẫn dắt tới triết lý về tồn tục của ông.

Spencer vì quá gắn bó với chi tiết của sự vật, đã nhìn sự vật bằng con mắt của nhà cơ giới. Trong khi muốn giải thích sự tiến hóa bằng những vận động lượng tính thuần túy, đã để vuột mất tính lưu hoạt của sự sinh thành (le dynamisme de la genèse). Nền tảng của tiến hóa là thời gian cụ thể, vậy mà cái này lại không giữ vai trò nào trong cơ học. Và tuy thế, ý thức chúng ta cảm nhận chính kỳ gian sống thực này (cette durée vécue).

Như vậy phải quay về với việc mô tả đích thực đời sống nội tâm đã bị bỏ rơi cho sự khảo sát khoa học và bị biến dạng bởi những tập quán tinh thần mang tính không gian lây nhiễm từ việc thao tác với những đồ vật. Lúc đó, ý thức hiện ra như là tồn tục, nghĩa là như một biến đổi không ngừng, nhưng lại đồng thời vừa bảo lưu vừa sáng tạo.

Tồn tại mà chúng ta chắc chắn và biết rõ nhất hẳn là sự tồn tại của chúng ta, không có gì phải tranh cãi, bởi vì từ mọi đối vật khác, chúng ta có khái niệm được phán

đoán là ở bên ngoài và nông cạn, trong khi chúng ta tự tri giác từ bên trong, một cách sâu xa. Chúng ta nhận thấy điều gì? Trong trường hợp ưu đãi này, ý nghĩa chính xác của từ tồn tại (exister) là gì? Xin nhắc lại những kết luận của một công trình trước đây[1].

Trước tiên tôi nhận thấy rằng mình đi từ trạng thái này đến trạng thái kia. Tôi nóng hay lạnh, tôi vui vẻ hay buồn rầu, tôi làm việc hay chẳng làm gì cả, tôi nhìn những gì quanh tôi hay tôi nghĩ đến cái gì khác. Những cảm giác, tình cảm, ý muốn, biểu tượng v.v... là những biến thái mà tồn tại của tôi đong đưa qua lại và chúng lần lượt nhuộm sắc màu cho cuộc sống. Vậy là tôi thay đổi không ngừng nhưng nói thế là chưa đủ. Sự thay đổi còn triệt để hơn thoạt nghĩ lúc đầu.

Thực tế tôi nói về từng tâm trạng của mình như là nó tạo thành một khối. Tôi bảo rằng tôi thay đổi, nhưng sự thay đổi đối với tôi có vẻ nằm trong sự trải qua từ trạng thái này đến trạng thái khác: về mỗi trạng thái, xét cách riêng, tôi thích tin rằng nó vẫn thế suốt thời gian nó diễn ra. Tuy nhiên, một cố gắng chú ý nhẹ nhàng sẽ cho tôi thấy rằng không có một tình cảm, biểu tượng hay ý muốn nào lại không thay đổi vào mọi lúc; nếu một tâm trạng ngưng thay đổi, tức khắc tồn tục của nó ngưng trôi chảy [...].

Tồn tục của chúng ta không phải là khoảnh khắc này thay thế khoảnh khắc khác: nếu vậy lúc đó sẽ chỉ có mãi mãi một hiện tại, không có sự kéo dài quá khứ trong hiện

---

[1] Ông muốn chỉ đến tác phẩm Những dữ kiện trực tiếp của ý thức.

tại, không có tiến hóa, không có kỳ gian cụ thể. Kỳ gian là tiến bộ liên tục của quá khứ vươn đến tương lai và nó vừa tiến tới vừa căng phồng lên [...]

Như thế nhân cách của chúng ta sinh ra, lớn lên, trưởng thành không ngừng. Mỗi một thời đoạn của nó là cái mới thêm vào cái có trước. Chúng ta hãy đi xa hơn nữa: đó không chỉ là cái mới, mà còn là cái bất khả tiên liệu...

Henri BERGSON, ***Tiến hóa sáng tạo***, t.1-6.

Thời gian sống thực hay kỳ gian cụ thể

(Le temps vécu ou la durée concrète)

Pascal đã phân biệt thời gian đo lường và không gian sống thực. Ông viết trong tác phẩm Tư tưởng: "một người nói: "Đã hai giờ rồi"; người khác nói: "Mới có ba khắc đồng hồ"; Tôi xem đồng hồ và tôi nói với người thứ nhất: "Anh đang chán"; và với người kia: "Đối với anh, thời giờ không đi lâu mấy", đã một giờ rưỡi trôi qua, và tôi bất kể là ai bảo thời gian đi lâu cho tôi, và tôi xét đoán theo tưởng tượng: khi tôi không biết tôi phán đoán theo đồng hồ". Bergson còn đối chiếu triệt để hơn nữa kỳ gian cụ thể với thời gian đồng tính, một khái niệm lai tạo do sự truyền nhiễm không gian và kỳ gian.

Như thế ở đây Bergson tự đặt mình trong một vị thế song lập, đối đãi (une position dualiste). Có hai thực tế: bên trong tôi là một tồn tục – phẩm tính (une durée – qualité), bên ngoài tôi là một không gian – lượng tính (un espace-quantité) nhưng chúng nối kết nhau. Thế là sẽ tạo ra một thời gian đồng tính (un temps homogène), thực ra cũng chỉ là "chiều thứ tư của không gian".

Có thể nói hai quan niệm về kỳ gian, một thuần túy không pha trộn, và một có ý tưởng không gian kín đáo can thiệp vào. Kỳ gian thuần túy là hình thức của sự kế tiếp các trạng thái của tâm thức, khi bản ngã vô tư để mình sống, khi nó tránh không thiết lập sự chia rẽ giữa trạng thái hiện thời với các trạng thái về trước. Muốn thế, nó không cần phải chìm ngập hoàn toàn vào cảm giác trong ý tưởng đang qua vì khi ấy, trái lại, nó không tồn tại nữa. Nó cũng không phải quên đi các trạng thái về trước: chỉ cần là khi nhớ lại trạng thái ấy, nó không đặt chúng kế tiếp trạng thái hiện tại như một dấu chấm cạnh một dấu chấm khác, nhưng hòa hợp với nó, như khi ta nhớ lại các nốt nhạc của một giai điệu, như thể dung hợp tất cả lại với nhau.

Chẳng phải ta có thể nói là mặc dầu các nốt nhạc nối tiếp nhau, nhưng ta vẫn thấy chúng lồng trong nhau, và toàn thể chúng có thể so sánh với một sinh vật mà các thành phần mặc dầu phân biệt, vẫn thâm nhập lẫn nhau do chính tính cách liên đới của chúng? Bằng chứng cho điều ấy là nếu ta phá nhịp điệu bằng cách nhấn mạnh quá lâu một nốt trong nhạc khúc, với độ dài quá đáng, nó báo động cho ta biết sự sai lạc, nhưng là sự thay đổi phẩm tính tự nó dựa vào toàn thể nhạc khúc. Do đó, ta có khái niệm sự kế tiếp mà không có sự phân biệt, ví như một sự thâm nhập lẫn nhau, một liên đới, một tổ chức nội tâm những yếu tố, mà mỗi yếu tố tiêu biểu cho toàn bộ, chỉ có thể phân biệt và cô lập đối với một tư tưởng trừu tượng mà thôi. Chắc chắn đó là cách tượng trưng về kỳ gian của một thực thể vừa đồng nhất vừa thay đổi, mà không có một ý tưởng gì về không gian. Nhưng vì quen thuộc với ý

tưởng ấy, lại bị nó ám ảnh, nên ta vô tình đưa nó vào ý tưởng sự kế tiếp thuần túy, đặt cạnh nhau các tâm trạng của ta để thấy chúng cùng một lúc, không phải cái này trong cái kia, mà cái này cạnh cái kia; tóm lại ta phóng chiếu thời gian vào không gian, ta diễn tả kỳ gian bằng khoảng gian, và sự tiếp nối đối với ta có hình thức một đường liên tục hay một dây xích mà các phần tiếp giáp nhau, nhưng không thâm nhập nhau... (Nói tóm lại), có một không gian thực sự không có kỳ gian, ở đó các hiện tượng xuất hiện và biến mất một lượt với các tâm trạng của ta. Có một kỳ gian thực sự mà các thời điểm khác nhau thâm nhập lẫn nhau, nhưng mỗi thời điểm có thể liên hệ với một trạng thái ngoại giới, đồng thời với nó và do hậu quả của liên hệ ấy có thể chia rẽ với các thời điểm khác. Do sự so sánh hai thực tế này phát sinh một cách tượng trưng kỳ gian do không gian, nên kỳ gian khoác lấy hình thức huyền ảo, một trung gian đồng tính, và cái gạch nối giữa hai hạn từ không gian và kỳ gian ấy là sự đồng thời mà người ta có thể định nghĩa là giao điểm của không gian với thời gian.

Henri BERGSON,
***Khảo luận về những dữ kiện trực tiếp của ý thức*, t.76 – 77.**

Chương 2

HƯỚNG VỀ NHỮNG CHỨNG CỨ MỚI: TRIẾT HỌC VÀ TRI THỨC KHOA HỌC

(Vers de nouvelles évidences: Philosophie et savoir scientifique)

1. Tư tưởng toán học

Đối lại với chiến lược lý thuyết làm hòa tan và bốc hơi thế giới, nó đặt dấu nhấn lên kỳ gian, tốc độ, hiển thể thuần túy, nó ưu đãi thời đoạn tâm lý, chủ quan, xây dựng, thì cùng lúc xuất hiện một chiến lược đặt nền tảng trên sự mô tả rõ ràng và chính xác những hiện tượng trong cơ cấu và biểu thị không gian hay xã hội của chúng và trên sự lệ thuộc của chủ thể đối với những trạng thái bất động của sự kiện, chúng tự ấn định với sức mạnh của sự hiển nhiên tự thân hay của tính tất yếu ngoại tại. Với cách đối chiếu này, ta có thể nhìn thấy rõ hơn sự khác biệt giữa hai định hướng lý thuyết bổ túc cho nhau.

Trong trường hợp thứ nhất, người ta gắn bó với những chức năng của chuyển động, với những chuỗi mắt xích các sự kiện, những tầng lớp chồng lấn lên nhau và với tất cả những kỹ xảo chủ quan của một cuốn phim về thực tại; trong trường hợp thứ hai, người ta dừng lại trên

mỗi hình ảnh để phân tích tỉ mỉ và để tự hỏi về những phương cách đặc thù trong việc cấu tạo chúng. Trong bản chất, có sự lặp lại ở một mức độ cao hơn chủ đề về tính khách quan của tri thức, làm nổi lên tính cách đối tượng của tri thức là tính cách của một vài dữ kiện và một vài mối liên hệ trong tương quan với chủ thể. Chủ nghĩa thực chứng (le positivisme), trong sự ngây thơ, đã từng tìm cách giải quyết vấn đề tính khách quan bằng cách dựa vào khái niệm "dữ kiện" (le concept de donnée): những dữ kiện sẽ được phô bày trước mắt mọi người và từng người chỉ có việc thu nhặt chúng có phương pháp, sắp xếp chung một cách phù hợp, rồi trình bày chúng. Trong phương thức đó, tư tưởng và sự giải thích hiện ra như những thêm thắt không được phép vì có thể làm hoen ố tính thuần khiết trong vắt như pha lê của các sự kiện! Sử tính của những thức dạng tri giác, ngữ học và lý thuyết không hề bị nghi vấn: nó đương nhiên được coi như một điều kiện tự nhiên và vĩnh cửu. Chủ thể là một thứ hải miên (bọt biển) thấm nhập thế giới. Khi người ta nhận ra rằng những dữ kiện và những sự vật là kết quả của những vận trù phức hợp, rằng chính tri giác là một cách thức cơ cấu hóa, rằng có vô số cách tổ chức những sự kiện; khi động năng nội tại của chúng buộc những "khoa học chính xác"(les sciences exactes/ rigoureuses) không kêu gọi đến trực quan nữa và người ta nhận thấy rằng, những dữ kiện lệ thuộc vào những thông số của những hệ thống quan sát được chọn, trong khi hình như kiến thức đã đánh mất mọi điểm ràng buộc trong thực tại, rằng sự xác tín và tính hiển nhiên đã tan biến khỏi chân trời tư tưởng của chúng ta.

Ngay cả những bộ môn như hình học và đại số, không những đã chứng tỏ giá trị qua hàng thiên niên kỷ, mà còn trở thành những kiểu mẫu được ngưỡng mộ đối với những ngành khác của kiến thức, dường như cũng đang trải qua một cuộc khủng hoảng sâu xa. Sự phát triển nhanh chóng của chúng hầu như tham dự vào cái vô trật tự, cái tan biến; không còn có thể giải thích bằng những tiêu chuẩn duy nhất về tính khả niệm. Người ta nhận thấy, như đối với những số ảo (les nombres imaginaires), tính phong phú vận trù của một số được xây dựng mà không thể nhận thức hoàn toàn những lý do của sự thành công. Như thế, sự phủ nhận định đề thứ năm của Euclide – "từ một điểm trên một mặt phẳng, chỉ có một đường song song với một đường thẳng, và chỉ một mà thôi" đã hợp thức hóa, một cách đáng ngạc nhiên, những nền hình học phi–Euclide, khiến tất cả đều có quyền cộng tồn như nhau, ở đó trực quan bình thường bị "rơi vào thế việt vị" (mise hors jeu): trong các kết cấu của Lobatchevski và của Bolyai, từ một điểm ngoài một đường thẳng, có vô số đường song song với đường thẳng đó; trong kết cấu của Rieman, lại chẳng có đường nào.

Từ nay, không còn có hình học nào là đúng thực hơn những hình học khác (nhất là bởi vì người ta đã có thể chứng minh rằng không gian phục tùng những định luật vật lý theo thuyết tương đối tổng quát của Einstein không phải là không gian Euclide) và tất cả phải được cộng tồn trong một thực tại đa nguyên. Ý tưởng về một không gian tự nhiên, có thể được biểu thị theo trực quan đẳng hình với không gian Euclide không còn đứng vững được nữa và đương nhiên khoảng cách giữa kinh nghiệm khả

giác thông thường và khoa học càng rộng thêm ra, một thứ khoa học dường như bay lên những vùng không khí rất loãng và tạo nên một vũ trụ chỉ phục tùng nguyên lý mạch lạc nội tại (le principe de la cohérence interne). Sự hiển nhiên không còn được cung hiến cho tất cả và từng người từ những phương thức tri giác và lý luận tạo thành một di sản chung. Sự hiển nhiên đã thiết lập những cơ sở của nó ở những tầng sâu hơn và bao hàm một bước nhảy về hướng những ngôn ngữ chuyên biệt hóa, cục bộ, gián đoạn, qua đó nó tự khải lộ cho những ai đã được "khai tâm" (initiés) mà thôi. Cũng giống như người ta đòi hỏi những ai đi vào dòng tu phải lìa bỏ tâm mê luyến thế gian, phải cảm nghĩ theo cách khác với người trần tục, cũng thế, từ nay người ta yêu cầu những ai đi vào khoa học phải hy sinh trực quan tức thời và khước từ những thái độ mới hôm qua còn được coi là tự nhiên, anh ta phải có cái nhìn xuyên thấu qua những hiện tượng bên ngoài, một điều mà câu chuyện đạo giáo sau đây đã nêu ra rất linh hoạt. Tần Mục Công nhờ Bá Nhạc tìm cho mình một con tuấn mã phi phàm, nhưng vị mã sư này, vì tuổi đã cao, nên thoái thác và giới thiệu một người bạn của mình là mã sư tài ba nhất hiện nay. Trong vòng ba tháng, mã sư thông báo là đã tìm được một con long câu cực quí. "Đó là loại ngựa gì vậy?", Tần Mục Công hỏi. "Ồ, đó là một con ngựa cái với bộ lông màu nâu xám". Tuy nhiên khi sai người dắt ngựa tới, mọi người đều thấy rõ đó là một con ngựa đực với bộ lông đen nhánh! Tức quá, Tần Mục Công bèn quay qua mắng Bá Nhạc: "A, anh bạn tài giỏi của ngươi mà ta sai kiếm cho ta con ngựa tốt, đã làm được chuyện hay quá! Hắn

chẳng biết phân biệt ngay cả đến bộ lông lẫn giới tính của con ngựa! Như thế mà cũng gọi là mã sư tài ba ư?".

Bá Nhạc thở phào khoan khoái: "Anh ta thực sự có ngôn hành như thế ư? Vậy thì anh ta còn giỏi hơn tôi cả chục lần. Không ai sánh được. Bởi vì điều mà anh ta quan tâm, đó là cái linh cơ (le mécanisme spirituel). Để nắm chắc điểm cốt yếu, anh ta quên đi những chi tiết tầm thường; chú tâm vào những đặc tính bên trong, anh ta không nhìn những gì bên ngoài. Anh ta thấy điều anh ta muốn thấy chứ không phải những gì anh ta không quan tâm. Anh ta nhìn những gì phải nhìn và bỏ qua những gì không quan trọng. Bởi là kẻ xem tướng ngựa cực giỏi nên anh ta có thể nhận định những sự vật cao hơn ngựa nhiều". Và con ngựa mã sư chọn, không còn nghi ngờ gì nữa, đích thực là một báu vật.

Con đường dẫn từ tình trạng dốt nát đến tri thức toán học, xét cho kỹ, không còn dễ dàng như trong đối thoại Ménon của Platon, ở đó một cậu thiếu niên nô lệ đã có thể, một khi được hướng dẫn đúng đắn, đi đến chỗ chứng minh được định lý về nhị bội bình phương (théorème de la duplication du carré). Những hữu thể toán học đã bội nhân và những tương quan giao hỗ của chúng đã phức hóa. Người ta có thể theo những con đường khác nhau để đi đến chỗ hiểu được tình huống mới, nhưng tất cả đều tiền giả định hoặc là sự tăng cường những tiến trình thành công trên bình diện logic, hoặc là đặt lại công thức những khái niệm trực quan, hiển nhiên và sự kiện – những con đường nhiều khi giao cắt chồng chéo nhau. Việc tìm kiếm những nền tảng chung cho tất cả các môn toán diễn ra qua những toan tính cực kỳ phức tạp theo ba chiều

hướng: quan hệ chặt chẽ giữa toán học với logic học; những chiến lược hình thái hóa trừu xuất chân lý khách quan ra khỏi những hữu thể toán học, những bước đi trực quan mới.

Chính trong chiều hướng đầu tiên mà Cantor, Frege và Russell thời trẻ đã nghiên cứu. Cả ba chủ trương về tính khách quan của những hữu thể toán học, theo thị kiến của Platon, hiện hữu độc lập với tư tưởng chúng ta. Chính như thế mà, thiết lập một lý thuyết logic về số học, Cantor nối kết khái niệm tập hợp của ông với ý niệm của Platon hoặc cái tổng hợp (le composite) của Philèbe (Xem G.Cantor, *Grundlagen einer allgemeinen Mannifaltigkeitslehre*). Còn Frege, khi luận chiến với những đại diện của khoa logic tâm lý, như Benno Erdman, đã tuyên bố: "Tôi công nhận một lãnh vực của cái khách quan không thực, trong khi các nhà logic học của trường phái tâm lý chấp thủ ý kiến rằng cái không thực, trong tư cách đó, là chủ quan. Tuy nhiên, người ta không thể nhìn ra vì lý do ảo diệu nào mà cái có một sự xác định độc lập với người phán đoán lại bắt buộc phải là thực và như vậy phải có một tác động phi trung gian hay trung gian lên các giác quan" (G.Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung ber den Begriff der Zahl* – Nền tảng của số học. Một nghiên cứu logic toán học về khái niệm con số).

Một mệnh đề toán học vẫn là đúng khi tôi ngừng suy nghĩ về nó, "cũng như mặt trời vẫn hiện hữu khi tôi nhắm mắt lại" (Frege, sách đã dẫn). Russell, người cũng tin như Frege vào thực tại của những con số cư trú nơi "vương quốc phi thời của hữu thể" (Bertrand Russell, *Principles*

of Mathematics – Những nguyên lý toán học), tỏ ra rất dứt khoát khi phải khẳng định hiện hữu thực sự, theo nghĩa Platon, của những con số. "Số học phải được khám phá đúng theo cái nghĩa là Christophe Colomb đã khám phá ra châu Mỹ"; chúng ta không thể tạo ra những con số cũng như Colomb đã không thể tạo ra những người "Indian". Thông qua các môn toán học, tính khách quan của kiến thức lại vuột thoát khỏi sự hủy hoại của niềm xác tín giác quan xưa cũ, khỏi sự võ đoán của tính chủ quan và cả của công ước nhưng nó buộc phải di trú vào một vùng lãnh thổ, nơi đó con người không còn có thể can thiệp cũng chẳng có quyền phê phán. Nhà toán học là người chuyển tải trung thành những định luật phi nhân văn và ý niệm *vô hạn hữu hiệu* (infini effectif) của Cantor được đặt trong tương quan với cái *vô hạn sáng tạo* (infinitum creatum) của truyền thống Cơ Đốc giáo (G.Cantor, *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts* – Tổng luận về các nội dung toán học và triết học). Con người phải chấp nhận những chân lý phi giác quan và phi tâm lý này, chúng tự xác định minh nhiên, bên ngoài trường tư duy cụ thể, bên ngoài cả kinh nghiệm lẫn lịch sử.

Tuy nhiên, muốn đặt cơ sở toán học trên những nền tảng logic chẳng phải là không có vấn đề. Một khi bỏ đi mọi qui chiếu đến trực quan, đến kinh nghiệm và đến tâm lý học, thì lý tính toán học, chạm trán với thử thách duy nhất của tính mạch lạc nội tại (la cohérence interne) dường như sa lầy trong những nghịch lý không lối thoát, tương tự như nghịch lý đặt ra bởi kẻ nói dối Eubulide khi anh ta nói "tôi nói dối" (khẳng quyết này là đúng hay

sai?). Từ năm 1895, Cantor đã nhận thấy rằng lý thuyết tập hợp của ông chứa một nghịch lý nhưng chính Russell đã chỉ ra, trong định luật thứ năm của những *Grundgesetze* (Những định luật cơ bản) của Frege một mâu thuẫn làm tê liệt, được gọi là "nghịch lý của Russell" hay nghịch lý về lớp của tất cả các lớp không phải là những yếu tố. Ba năm sau, năm 1905, Julius Kunig chứng minh rằng lý thuyết của Cantor về sự dung hóa thành một aleph của sự khảo sát theo số đếm và theo số thứ tự những tập hợp không còn đáng tin cậy nữa. Chính là tương quan giữa logic học và toán học có nguy cơ bị đặt thành vấn đề. Phải thoát ra khỏi ngõ cụt này và nhiều cuộc phản tư đã không phải là vô ích. Chúng đã đưa Russell tới việc hình thành "lý thuyết về các tiêu thức" (la théorie des types): để tránh những nghịch lý gây ra bởi sự tự qui chiếu (autoréférence) hay tính tự phản hồi (réflexivité) của các mệnh đề, những hữu thể logic phải được đưa vào hệ thống có thứ bậc tôn ti khiến cho mỗi chức năng tỉ lệ phải thuộc về một trật tự logic cao hơn những lập luận của nó và mỗi lớp tiêu thức logic phải cao hơn những yếu tố của nó. Trong quyển *Principia mathematica* (Nguyên lý toán học) viết chung với Whitehead giữa những năm 1910 và 1913, Russell đạt đến chỗ hợp nhất mọi nguyên lý của toàn bộ toán học thành một văn tập mạch lạc.

Toán học, tiếp theo sau đó, đã biết đến những phát triển cực kỳ phong phú, vừa bằng những cách đặt vấn đề lý thuyết vừa bằng sự khai mở những lãnh vực nghiên cứu hãy còn rất bất ngờ. Như nhóm Bourbaki, được thành lập bởi André Weil, Jean Dieudonné và những ấn bản tập thể kể từ năm 1939, nhìn nhận sự đối lập giữa chủ

nghĩa hình thức và chủ nghĩa trực quan, nhấn mạnh về sự cần thiết thay thế những ý niệm vào các phép tính và không chỉ bám trụ vào đòi hỏi về tính nghiêm xác: "Nếu như logic học – Dieudonné khẳng định – là môn vệ sinh cho toán học, thì ngược lại, nó chẳng cung cấp cho toán học một thứ thực phẩm nào cả". Trong số nhiều kết quả đạt được trong những năm vừa qua, người ta có thể nhắc tới, xét vì ảnh hưởng của nó trên tư duy nhận thức luận, sự tiến bộ của những môn toán học thuần túy trong các lãnh vực của cái gián đoạn và cái phức hợp, với lý thuyết về các thảm họa của René Thom, lý thuyết này phân tích sự đổ vỡ bất ngờ những cấu trúc quân bình, hay sự nghiên cứu những hình vỡ (fractales) là những hình thể kỷ hà bất qui tắc, do Benoit Mandelbrot đề xuất. Trong khung cảnh của toán học ứng dụng hay liên quan đến những nghiên cứu ngoài toán học, người ta ngạc nhiên vì hiện tượng phồn thực của những ngành mới, một phản chấn đối với sự phát triển ồ ạt của công nghệ thông tin và sự ra đời của trí thông minh nhân tạo (một ngành học có tham vọng tạo ra những máy móc thông minh có khả năng mô phỏng những tiến trình nhận thức của trí tuệ con người, hoặc ngược lại, nghiên cứu tư tưởng con người bằng loại suy với các phương thức hiệu quả, với thuật toán, với máy móc). Ngoài nhiều ngôn ngữ hình thức, đã xuất hiện lý thuyết toán học về truyền thông, khởi xướng bởi Claude Shannon và gắn liền với môn toán xác suất, và lý thuyết máy tính đã chế giễu khái niệm cổ điển về chứng minh. Ảnh hưởng lên triết học và lên những động năng xã hội của những công cụ khởi thảo thông tin và mô phỏng những khả năng của con

người và những vận động của cơ thể là rất rõ; tác động của chúng còn lâu mới cạn nguồn.

2. Thuyết tương đối

Dưới những nỗ lực của các môn toán học để định nghĩa lại tình trạng khoa học của chúng hiện ra những khát vọng sâu xa của một xã hội đang quằn quại chuyển mình, bị giằng xé bởi ước muốn xây dựng lại những hệ thống kinh vĩ tuyến cho phép giải thích thực tại, những mạng tương quan mà những điểm nối kết sẽ được tạo thành bởi những điều hiển nhiên (évidences), nói cách khác, những điểm tương đối cố định, như những mỏ neo ném vào những làn sóng của biến dịch. Trong nhọc nhằn gian khó, những ngữ pháp của tia nhìn, những liên hệ cú pháp, những trường chỉ định, những hình thức của tính thuần lý, những thực tiễn vận hành được cơ cấu theo cách mới. Thị kiến, rất thuận tiện, theo đó ta luôn có sẵn những qui phạm cố định, tự nhiên, mà tri thức và những hành vi của con người phải qui chiếu về, đã bị tháo tung. Bỗng dưng thế giới dường như kém mạch lạc hơn, chẳng còn dễ qui về sự đơn giản như trước nữa. Thực tế là, những qui phạm trước đây chính là sản phẩm của một công trình phức hợp về cơ cấu hóa thực tại, nhưng quá dài và quá chậm nên chúng có thể dường như bất động, xét về mặt thực tiễn, theo nghĩa thông thường, và điều đó là nhỏ nhoi xét theo sự tiến hóa khái niệm. Từ nay, những thay đổi tự phô bày, trên tầm vĩ mô, dưới mắt mọi người. Khoa học đảm nhận chúng một cách trực tiếp hơn và can thiệp, trên vị thế ưu đãi, trong cái tấn tuồng tái phân phối và tái định nghĩa các vai trò và

các chức năng xã hội. Nó truyền đạt cho con người đường phố không chỉ những kết quả được đơn giản hóa của các công trình nghiên cứu khoa học, mà còn cảm thức về tính bất ổn định, về tính luôn tồn nghi của thực tại. Những cực xa xưa, của sự hội tụ siêu hình về cái toàn thể (Thượng đế, con người, vũ trụ) đã từng cung cấp những đề mục lớn cho sự mô tả thực tại, đã bị phân kỳ từ bên trong. Xã hội xóa đi những cơ chế cắm mốc và đặt tương quan cho sự vật. Mọi ngành khoa học, cùng với các môn toán học, chung sức để đặt chúng lại vào đúng vị trí và thích nghi chúng với những tình huống mới. Như thế, vật lý học cống hiến một hình ảnh về thế giới gây sửng sốt cho cảm thức thông thường, lật đổ ý tưởng về một vũ trụ luôn luôn bình đẳng với chính mình, độc lập với hệ thống qui chiếu được chọn để đóng khung nó, và độc lập với sự can thiệp của người quan sát. Hình ảnh mới này thường được đo cắt trong tấm vải của nhiều thế giới khả hữu khác ta có quyền nghĩ đến mà không bị mâu thuẫn và chúng (những thế giới khả hữu khác) được dùng để đo lường tính tương đối của những giả thuyết khởi điểm của bất kỳ công cuộc nghiên cứu nào. Giống như trong cái vũ trụ được khảo sát bởi Poincaré: "Chúng ta hãy giả thiết, chẳng hạn thế, một thế giới được đóng kín trong một khối cầu khổng lồ và tuân theo những định luật sau: nhiệt độ không đồng đều; nhiệt độ tối đa ở trung tâm và giảm dần theo khoảng cách, để giảm trừ dần đến độ không tuyệt đối khi chạm đến vỏ khối cầu nơi thế giới đó bị vây kín. Cho R là bán kính của khối cầu giới hạn; cho r là khoảng cách từ điểm được khảo sát đến tâm của khối cầu. Nhiệt độ tối đa sẽ theo tỉ lệ

$R^2 - r^2$. Tôi lại giả thiết thêm rằng trong thế giới đó, mọi vật thể có cùng hệ số giãn nở, khiến chiều dài của một cái thước kẻ bất kỳ sẽ tỉ lệ với nhiệt độ tuyệt đối của nó. Cuối cùng tôi giả thiết rằng một vật được chuyển dịch từ điểm này đến điểm khác, mà nhiệt độ tại hai điểm lại khác nhau, bỗng lập tức đạt đến quân bình nhiệt lượng (équilibre calorifique) với môi trường mới. Không có cái nào trong số những giả thuyết này là mâu thuẫn. Lúc đó, một động tử sẽ trở nên càng lúc càng nhỏ theo khoảng cách tiến gần đến khối cầu. Trước tiên, chúng ta hãy quan sát, nếu thế giới này là hữu hạn xét theo quan điểm của môn hình học quen thuộc của chúng ta (tức hình học Euclide), thì nó lại có vẻ là vô hạn đối với những cư dân của nó. Thực vậy, khi những cư dân này muốn tiến gần đến giới hạn khối cầu, họ sẽ lạnh dần và càng lúc càng bé lại. Vậy là những bước đi của họ cũng càng lúc càng nhỏ lại, khiến họ không bao giờ có thể đạt đến giới hạn khối cầu". (Henri Poincaré, *la Science et L'Hypothèse* – Khoa học và Giả thuyết).

Vào năm 1902, khi Poincaré đề xuất lý thuyết này, nó chỉ có một giá trị giả thuyết, phải thêm sức cho những luận đề chủ ước lệ (ses thèses conventionnalistes). Tuy nhiên, người ta không thể giản qui tri thức luận của Poincaré vào chủ nghĩa ước lệ (conventionnalisme), như những tác phẩm phổ cập của Le Roy đã làm, bởi vì những "thủ thuật khoa học" (les recettes scientifiques) cũng có một ý nghĩa lý thuyết để tiên liệu và, dầu sao đi nữa, ước lệ cũng không hề đồng nghĩa với võ đoán.

Vài năm sau, với thuyết tương đối giới hạn (1905) và tương đối tổng quát (1916) của Einstein, thì những biến

cách này, lúc đầu hình như chỉ có giá trị đối với những thế giới tưởng tượng, bây giờ lại áp dụng vào thế giới của chúng ta. Những khái niệm về sự co rút của độ dài và sự giãn nở của thời gian tương đối hóa ý tưởng về một sự đồng dạng tuyệt đối của những lần đo lường và sự tồn tại những hệ qui chiếu tuyệt đối. Không chỉ không gian mà cả thời gian và cả khái niệm "đồng hiện" (simultanéité) cũng mất đi tính tuyệt đối mà chúng đã có trong vật lý học cổ điển.

Đúng là Galilée, trong *Các đối thoại về hai hệ thống thế giới chính* đã đưa ra ví dụ về một con tàu khởi hành từ Venise đến Alep để giải thích tính tương đối của các chuyển động: mọi hàng hóa - các kiện, các thùng, các bành... nằm trong khoang chứa đồ, di chuyển về hướng Syrie khi đối chiếu với cảng xuất phát, nhưng lại không như thế khi đối chiếu với con tàu. Trong cái gọi là "tính tương đối theo Galilée", mọi chuyển động đều tương đối theo hệ qui chiếu được chọn. Tuy nhiên, đó lại là một quan niệm thuần túy động học chứ không mang tính động về chuyển động (une conception purement cinématique et non dynamique du mouvement). Galilée không tự hỏi về những nguyên nhân gây ra chuyển động, cản trở hay làm thay đổi chuyển động.

Trái lại, đó chính là vấn đề mà Newton tự đặt ra: xác định bản chất của những lực mà, vào mỗi khoảnh khắc, làm thay đổi chuyển động (thẳng đều) mà mọi vật thể, để tự nó, lẽ ra sẽ có. Điểm đặc trưng của vật lý học Newton đó là noạ lực / sức ì (la force d'inertie) được gắn kết với những khái niệm không thời gian tuyệt đối. Ở đó, không gian tác động lên mọi vật - chứ không phải điều ngược lại - và hiện

hữu độc lập với mọi vật. Thời gian *đích thực và theo toán học* (le temps *verum et mathematicum*) đo lường một cách tuyệt đối mọi biến cố bằng cách thiết định tính đồng thời hay tính kế tiếp. Mach có lẽ sẽ cho rằng lập trường của Newton về thời gian tuyệt đối là thuần túy mang tính siêu hình: "Người ta có cảm tưởng rằng Newton còn chịu ảnh hưởng của triết học Trung cổ". Thực vậy, khẳng định rằng một cái gì đó thay đổi với thời gian đơn giản chỉ là "nói rằng các trạng thái của một vật A phụ thuộc vào các trạng thái của một vật B". Nhưng do có thể chọn lựa hệ qui chiếu, chúng ta có ảo tưởng lầm lạc rằng sự qui chiếu này không phải là cốt yếu. Do đó nảy sinh ý niệm thời gian tuyệt đối; một sự trừu xuất siêu hình lại được coi như là thực tại: "Chúng ta không thể đo lường những thay đổi của các sự vật bằng cách liên hệ chúng với thời gian. Trái lại, thời gian là một sự trừu xuất mà chúng ta đi đến, chính nhờ quan sát sự biến đổi và bởi sự kiện là chúng ta buộc phải dùng - do sự phụ thuộc lẫn nhau của mọi sự - một bản vị / nguyên cớ xác định (Ernst Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt* - Cơ học được trình bày theo tính lịch sử phê phán trong sự phát triển của nó).

Lý thuyết của Einstein, như vậy, không phân biệt với các lý thuyết cổ điển ở chỗ đã đưa vào ý tưởng tương đối mà ở chỗ đã tổng quát hóa ý tưởng này, làm phức tạp hơn, được lồng vào những kết cấu khái niệm nhằm thống nhất các trường kiến thức cho đến lúc đó vẫn còn cách biệt nhau. Những trực cảm vĩ đại của Einstein đã chỉ ra rằng nọa lực / sức ì và trọng lực trùng hợp nhau và người ta có thể (hay phải) bỏ qua những khái niệm không-thời

gian tuyệt đối. Theo gương mọi mô hình khoa học, thuyết tương đối, thực vậy, cũng là một lý thuyết về những cái bất biến (une théorie d'invariants). Tốc độ ánh sáng trong chân không, theo phương trình Maxwell năm 1878, vẫn còn là hằng số tự nhiên duy nhất, có giá trị cho mọi hệ qui chiếu. Mệnh đề này phản biện các định luật của vật lý học cổ điển, rằng tốc độ của hai vật thể di chuyển theo những hướng khác nhau sẽ cộng trừ nhau, khiến cho ánh sáng đến từ những vì sao mà trái đất đang tiến lại gần phải có một tốc độ lớn hơn so với ánh sáng đến từ những vì sao mà trái đất đang rời xa. Nếu tốc độ của ánh sáng là thường hằng thì chính những hệ qui chiếu lại biến thiên. Giống như trong một số bức tranh của Salvador Dali, những cái đồng hồ và những thước đo dường như có thể thay hình đổi dạng, mềm nhão và đang tan chảy ra (đó là cách họa sĩ diễn tả bằng hình tượng ẩn dụ những ý tưởng phức tạp của các thiên tài vật lí).

Ngay từ 1908, Hermann Minkowski đã đem ứng dụng vào lý thuyết tương đối hẹp cái tổ hợp trứ danh "không-thời gian", một không gian hầu như là theo Euclide, bốn chiều, được tạo thành bởi toàn thể những biến cố (một biến cố được kiểm chứng trong thời gian tại điểm P của không gian được cho những tọa độ Descartes [x,y,z], khi coi thời gian như là chiều thứ tư, với các tọa độ [x,y,z,t]. Rồi Einstein sẽ phối hợp, trong thuyết tương đối rộng, hệ thống không - thời gian với không gian Riemann (một không gian hình cầu). Và rồi, để kết thúc, sự khác biệt giữa vật chất và năng lượng cũng có khuynh hướng tiêu vong, ở Einstein, trong sự biến thiên giữa những mật độ khác nhau của trường.

Thuyết tương đối biểu thị, cùng với cơ học lượng tử, một trong những đỉnh cao của tư tưởng khoa học (và, từ những vọng âm của nó, của suy tư triết lí) trong thế kỉ hai mươi. Dầu sao đi nữa, nguyên lý bất định, do Werner Heisenberg đề xướng, cũng không thích hợp lắm để quyến rũ Einstein, bởi nguyên lý này dường như "đặt lại luật chơi" cái tính cách hoàn toàn có thể tính toán được của vũ trụ vật lí. Thực ra, ông chỉ phủ nhận cái "võng tưởng tầm kiện học" (le fantasme heuristique) về một mô hình tĩnh tại và cứng nhắc của thế giới vật lí, một kiểu mô tả vắt cạn kiệt thực tại mà người ta muốn loại trừ người quan sát nhằm lôi ra chân lý tự thân (la vérité en soi). Ông tự hạn chế vào việc khẳng định phải lựa chọn cách mô tả. Thực vậy, Heisenberg thiết lập tính bất khả của việc xác định - một cách nghiêm xác và đồng thời - vị trí của một hạt hạ nguyên tử và năng lượng của nó. Hoặc người ta xác định cái thứ nhất (còn cái thứ hai bất định) hoặc người ta xác định cái thứ hai (còn cái thứ nhất bất định). Người quan sát tất yếu sẽ gây nhiễu, dầu là chỉ trong một mức độ rất nhỏ, đối tượng mà anh ta đang tiến hành thực nghiệm hay đo đạc. Viện dẫn một thí dụ cổ điển, điều đó giống như là chúng ta muốn xác lập, với sự chính xác hoàn toàn, nhiệt độ của nước trong một bồn tắm. Chúng ta sẽ chẳng có phương tiện nào để làm được điều đó, bởi vì nhiệt kế làm giảm sức nóng và do vậy làm biến đổi - dầu chỉ ở mức rất tế vi, khó nhận thấy - nhiệt độ của khối nước. Điều ấy không hề mặc hàm rằng các định luật vật lý trở nên bất định hay là người ta đã lén đưa "con ngựa thành Troie của phi lý tính" (le cheval de Troie de l'irrationalité) vào trong đô

thành khoa học. Mà điều đó chỉ có nghĩa là những quá trình nhận thức thật ra phức tạp hơn là người ta vẫn tưởng.

Gần đây hơn, Ilya Prigorine đã muốn giải minh tình trạng đa đoan này. Mô phỏng các thuyết cổ điển và các thuyết lượng tử và động tính bất khả đảo của chúng, ông chỉ ra rằng vũ trụ cũng có một lịch sử và thời gian của thế giới cùng chia sẻ với thời gian của con người yếu tố nền tảng của tính bất khả đảo (l'irréversibilité). Những hiện tượng bất khả đảo - như những hiện tượng mà khoa nhiệt động học nghiên cứu - không tất yếu dẫn đến một sự gia tăng tình trạng hồi qui (l'entropie), tình trạng hỗn loạn vô trật tự, đến cái chết của vũ trụ - rất nổi tiếng - vì nguội lạnh dần. Thực ra, những hiện tượng này không diễn ra trong một hệ thống khép kín, không thu nạp năng lượng từ bên ngoài cũng không để thoát ra năng lượng, mà là trong một hệ thống mở, có tính hô ứng. Những dao động trong lòng hệ thống, những sự xâm phạm đến tình trạng cân bằng sẽ tạo ra một trật tự mới, không thể tiên liệu, nhưng có thể phân tích một cách nghiêm xác, một trật tự xuất hiện chính từ tình trạng vô trật tự kia.

Một sự xác định lập trường lý thuyết như thế đánh dấu ngày tàn của thuyết tất định, sự kết thúc cuộc khải hoàn của tính tất yếu, như Laplace từng nghĩ vào thế kỷ mười chín. "Không phải là, nếu như chúng ta hiểu biết hoàn toàn tình trạng của thế giới vào một thời điểm nào đấy, chúng ta sẽ có thể tiên đoán, với một sự chính xác hoàn toàn, những tình trạng sắp đến của nó" Trong quan niệm cổ điển, thuyết tất định là nền tảng và tính xác

suất (probabilité) chỉ là một cách tiếp cận sự mô tả theo kiểu tất định. Ngày nay, tình trạng đảo ngược: các cơ cấu của thiên nhiên buộc chúng ta giới thiệu xác suất một cách độc lập với thông tin mà chúng ta sở hữu. Thực vậy, kiểu mô tả tất định chỉ ứng dụng vào những hoàn cảnh đơn giản, được lý tưởng hóa, không đại diện cho thực tại vật lý chung quanh chúng ta" (I. Prigorine, *Temps à devenir: à propos de l'histoire du temps*, Saint - Laurent/ Fides, Berlin, Verlag der Koeniglichen Akademie der Wissenchaften).

Khoảng cách giữa cái được giả định là tính cố định nghiệt ngã của những định luật tự nhiên và tính bất định không thể nắm bắt của nhân giới cũng có khuynh hướng giảm đi nhiều. Tính bất định và sự phun trào bất ngờ của cái không lường trước được là chung cho cả hai, nhiên giới và nhân giới, ở những cấp độ khác nhau. Như thế mở ra viễn tượng cho một liên minh mới giữa con người và nhiên giới, giữa vật lý với siêu hình: có lẽ chúng ta đang hướng về một ngành học mới sẽ kế thừa từ vật lý học mối bận tâm về thế giới, về cách mô tả định lương, và từ siêu hình học cổ điển tham vọng đạt đến một quan niệm mạch lạc và toàn diện bao hàm tất cả (I. Prigorine và I.Stenger, *La Nouvelle Alliance*, Gallimard, 1979).

3. Không gian nội tâm

Chủ thể và khách thể không còn đối mặt nhau theo kiểu hai thực thể dày đặc thách thức nhau như chúng từng như thế, trong vật lý học và siêu hình học cổ điển. Từ đấy, hai cực truyền thống phát triển một cách đa phức và linh động hơn. Đã chấm dứt những va đập trực diện.

Những kẻ đối đầu liên tục thay đổi khuôn mặt và vị thế. Họ được nhân bản lên rất nhiều, mà lại luôn thay hình đổi dạng và hóa trang tinh vi. Họ bỏ đi tính đơn giản vận trù (la simplicité opérationnelle) của hiện tượng mà Sartre gọi là "những thứ triết học thực phẩm" (philosophies alimentaires) trong đó chủ thể nuốt sống khách thể, hay ngược lại. Điều đó, không chỉ liên quan đến phía khách thể đã được xem xét – cơ cấu của thế giới vật lí, của bầu trời lấp lánh "ở trên đầu" chúng ta – mà còn liên quan đến cái "ở bên trong" chúng ta mà tâm lý học và khoa tâm bệnh học mới thăm dò đến những khía cạnh gây nhiễu loạn nhất. Trong phân tâm học của Freud, sự khác biệt giữa chủ thể và khách thể nơi con người, giữa *res cogitans* (vật suy tư) và *res extensa* (vật khả trương) giữa tâm hồn và thân xác đã được giảm thiểu rõ rệt trong bộ máy tâm lý được quan niệm theo từ ngữ vật lí, năng lượng.

Áp dụng vào tâm linh con người kiểu mẫu của Helmholt về "hệ thống đóng kín", Freud nhận định rằng có một lượng cố định năng lượng tâm linh mà trong trường hợp tốt nhất, được phân phối một cách quân bình, điều hòa và có thể tuần hoàn dễ dàng, nhưng đôi khi – lúc vận động của nó bị kìm hãm, bị phong tỏa, mất quân bình, nó sẽ dừng lại và tập trung vào một vài vùng, gây đau đớn và những hiện tượng bệnh lí. Chính vì sự quá tải áp lực không thể được chuyển ra bên ngoài, nên cần phải phân phối những tích hợp năng lượng một cách khác nhau, chuyển hướng chúng về những vùng khác để giảm nhẹ những điểm bị va chạm mạnh nhất. Như vậy, những xung lực, không thể bị tẩy xóa, phải được khơi dòng qua những kênh khác nhau (sự ức chế, sự thăng

hoa, sự phủ nhận v.v...) những điều này, xét trên quan điểm năng lượng, tương đương với những chuyển vị điện tích (déplacements de charges). Đó là lý do tại sao trị liệu phân tâm học không chỉ đơn thuần tác động bằng cách giúp cho người bệnh ý thức được nguồn gốc căn bệnh của mình, mà còn tạo ra một sự phân tán năng lượng, bằng cách loại trừ áp lực năng lượng, dưới những hình thức như ức chế chẳng hạn, sẽ che khuất tính trong suốt của những xung đột. Vào lúc bắt đầu chẩn trị thì sự hiểu biết, chẳng những không phải là một trợ lực, mà đúng hơn còn là một nguồn gây ưu tư. Khởi động cuộc chiến, nó huy động mọi kháng lực: "Đó là một ý tưởng lỗi thời (dù mới thoạt nhìn có vẻ tương ứng với thực tại) khi nghĩ rằng người bệnh đau khổ vì thiếu hiểu biết và anh ta sẽ được chữa khỏi nếu người ta chấm dứt sự thiếu hiểu biết kia bằng cách thông báo cho anh ta (trên tương quan nhân quả giữa bệnh hoạn và cuộc sống của anh ta, trên những biến cố trong thời ấu thơ của anh ta...). Không phải bản thân sự thiếu hiểu biết tạo thành yếu tố gây bệnh, nhưng chính những gì ở tận căn nguyên: những kháng lực nội tại từ lúc đầu đã gây nên sự thiếu hiểu biết đó và cho đến bây giờ vẫn duy trì điều đó. Chính cuộc tranh đấu chống lại những kháng lực này là nhiệm vụ của việc trị liệu. Sự truyền thông về những gì mà người bệnh chưa biết bởi vì anh ta đã ức chế nó, chỉ là một trong những phương tiện cần thiết đầu tiên cho việc trị liệu. Nếu sự hiểu biết về vô thức cũng công hiệu như những ai chưa từng thực hành phân tâm học lầm tưởng – thì có lẽ, để khỏi bệnh, người bệnh chỉ cần theo những bài học hay đọc một quyển sách. Nhưng

tính hiệu quả của những hoạt động loại đó trên bệnh trạng của những bệnh nhân tâm thần cũng tương tự như hiệu quả của việc đọc những món ăn khoái khẩu cho một người đang đói cồn cào trong thời lương thực khan hiếm. Chẳng những không có tác dụng giảm đói hay giảm bệnh mà còn làm cho xung đột thêm gay gắt và gia tăng những rối loạn (*Sigmund Freud, Uber wild Psychanalyse, bản tiếng Pháp, Dela psychanalyse sauvage* – Về khoa phân tâm học hoang dã, 1910).

Để giải thích những xung đột này và tìm cách giải quyết, ngành phân tâm học đã nhắm đến hành vi tồn tại, trong cơ cấu tâm linh, của những logic và không gian nội tâm khác: cái ấy (das Es – le Ça) trong bản ngã không biết đến thời gian cũng không biết đến sự phủ nhận. Sự vắng mặt của chiều kích thời gian trong vô thức kéo theo một tình trạng gần như bất tử của những xung lực, một khuynh hướng lặp lại, sự phong tỏa ở tuổi thơ ấu của những xung đột đầu đời đã tạo ra cái đáy sông, trong đó những dòng tiếp theo sẽ chảy.

Thời gian tâm lý của chúng ta quả là phức tạp, đầy những chênh vênh, nghiêng lệch và những hỗn giao thời gian do tình trạng đồng hiện diện của hai phương thức thời gian: phi thời tính của cái ấy và thời tính của ý thức (l'atemporalité du Ça et la temporalité de la conscience), sự cộng tồn và sự kế tục mà trong truyền thống triết lí, hai chiều kích này vẫn thường được cách ly. Nếu theo lập trường rất tiêu biểu của Leibniz, chúng ta thấy rõ rằng ở ông thời gian là lãnh vực của sự kế tục, trong khi không gian là lãnh vực của sự cộng tồn. Ở Freud, trái lại, thời gian vừa sở hữu những đặc tính

của cả thời gian lẫn không gian: "Sự kế tục cũng hàm chứa sự cộng tồn" (Sigmund Freud, Zeitgemsses uber Krieg und Tod – *Nhận định hiện thời về chiến tranh và cái chết*). Trước tiên, như vậy là quá khứ cộng cư với hiện tại; cái đã xảy ra, đã trở thành bất động cộng tồn với cái đang xảy ra, khiến cho thời gian tâm lý là sự cộng tồn của cộng tồn và kế tục, của một quá khứ không đi mất và một hiện tại vừa đi qua vừa dự phóng đến tương lai hay vừa tự lão hóa, nghĩa là sự cộng tồn của cái gì lưu cữu và cái gì đang sinh thành. Thứ nhì là, trong thời gian có sự hiện diện liên kết giữa tiến hóa và bất động, giữa phát triển và bảo toàn. Điều đó cắt nghĩa rằng có thể có thoái hóa (régression). Trong đà sinh thành của thời gian tâm lí, tất cả đều được bảo toàn ở tiềm thế. Người ta nhận thấy rằng "trong đời sống tâm linh không có gì đã một lần được tạo ra mà lại biến mất đi, rằng mọi thứ được bảo toàn cách này hay cách khác và có thể, trong những tình huống thích nghi, chẳng hạn một cuộc hồi tưởng khá xa, có thể được lôi ra ánh sáng (S.Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* - Sự bất ổn trong văn hóa, 1930). Nếu cơ thể không đau yếu, thì mọi vết tích ký ức sẽ được bảo toàn, ngay cả nếu chúng có liên tục bị khởi thảo lại và giải thích lại, được chuyển tải hay chuyển dịch theo từ vựng và cú pháp đương đại.

Như vậy là bên trong bộ máy tâm lí, những vận hành xung lực và những kế hoạch logic khác nhau đan xen nhau và va đập nhau, từ đó tồn tại những vặn vẹo méo mó, những khối bình hành tứ biên, những vùng bóng mờ. Có lẽ ta có thể nói rằng, nơi con người, những không gian

phi–Euclide cộng tồn bên cạnh những không gian Euclide vốn dễ nhìn thấy hơn – những không gian của cái ấy được cai quản bởi những công lý khác với những công lý của cái Tôi và cái trên – tôi (Ngã và Siêu-ngã) dẫu rằng cái Tôi cũng có một phần là vô thức, rằng nó không sở hữu tính thuần khiết trong suốt như pha lê của cái Tôi suy tư (Le Cogito) vẫn được gán cho nó, từ Descartes đến Husserl. Và điều ấy chẳng phải là độc quyền của những người bệnh tâm thần mà nó có giá trị cho mỗi người. Có một thứ "tâm trị liệu" (psychopathologie) của đời sống thường ngày chỉ ra những vi xung đột (microconflits) đang hình thành ở mọi người và cố gắng cá nhân và xã hội được trang trải nhằm duy trì tính bình thường hay cả phần năng lượng thường xuyên được dùng để chứa đựng cái bị ức chế (le refoulé) và để thăng tiến văn minh. Thế là kết thúc ý tưởng về một tính bình thường cứng nhắc và đương nhiên, cũng như hủy bỏ khái niệm về "chuẩn mực" (la notion de norme) trong các lĩnh vực khác. Từ đấy, cái bệnh lý (le pathologique) len lỏi vào tận tâm can cái bình thường (le normal); xung đột và ngoại lệ thẩm thấu vào cái chuẩn mực, trong cuộc giao phối những mã ngữ học và hành vi lai tạp, trong sự đối địch giữa cái chung và cái riêng, của cái gì có thể khải lộ và cái gì phải được ẩn tàng. Tính bình thường là một cuộc chinh phục liên miên, một trạng thái chẳng bao giờ được bảo đảm chắc chắn vì cái bệnh lý nằm ngay trong chúng ta.

Nếu Freud không tin vào khả tính của một đời sống tâm linh rạng rỡ (theo ông, người ta trải qua – trong trường hợp may mắn nhất – từ một nỗi bất hạnh bệnh lý đến một nỗi bất hạnh bình thường) thì trái lại đó là đích

nhắm của Carl Gustav Jung. Qua một kiến tạo lý thuyết táo bạo, ông minh họa những giai đoạn của tiến trình cá nhân hóa lý tưởng nó đạt đến đỉnh điểm trong Tự ngã (Le Soi), nó dẫn dắt từng cấp độ đến tri thức về những năng lực và những giới hạn của chính mình. Ở nền móng của tòa lâu đài là vô thức tập thể (l'inconscient collectif) và những nguyên mẫu (archétypes) mê hoặc mà khủng khiếp của nó. Có tính phổ quát, những nguyên mẫu này được tìm thấy ở tất cả mọi dân tộc, và mọi thời đại, ở mọi con người, lành mạnh hay bệnh hoạn. Không kém kích thích cũng như nguy hiểm, chúng thêm sức cho cá nhân, nhưng cũng có nguy cơ hủy diệt cá nhân bằng cách đưa nó trở về tình trạng vô danh và tạo ra sự căng phồng / lạm phát bản ngã. Jung công nhận chúng có gốc rễ hữu cơ. Quả thực là không có gì ngạc nhiên về chuyện một vài chức năng tâm linh cũng được lưu truyền dọc theo thời gian tiến hóa: "Giống như cơ thể chúng ta vẫn bảo toàn trong một số cơ quan, những vết tích của những chức năng rất xa xưa, tinh thần chúng ta, trong cuộc tiến hóa của nó – theo vẻ ngoài, tưởng như đã vượt qua những khuynh hướng bản năng cổ sơ này – vẫn còn lưu giữ những biểu hiện đặc trưng từ hành trình tình tiến hóa và lặp lại quá khứ xa xăm ít ra là trong những giấc mộng và sức sáng tạo của tưởng tượng" (Carl Gustav Jung, *Wandlungen und symbole der libido* – Bản tiếng Pháp, Métamorphoses de l'âme et ses symboles – *Những hóa thân và những biểu tượng của tâm hồn, 1912*). Nguyên mẫu, trong viễn tượng đó, không tạo thành một biểu thị thụ nhận từ di sản, không phải những nội dung được lưu truyền, mà chính là khả năng biểu thị. Nguyên mẫu

mượn một vài con đường được lưu truyền như di sản, nhắc lại "cái cách bẩm sinh mà con gà con biết mổ vỏ trứng để chui ra, cách những con chim làm tổ, cách những con ong biết dùng kim đâm chính xác vào hạch vận động của con sâu và cách những con cá chình biết tìm đường trở về vùng biển Bermuda" (C.G.Jung, *Frauer – Mysterien*, 1949). Tuy nhiên khác với cái nguyên mẫu sinh học đó, nguyên mẫu mà tâm lý học của Jung đề cập hiện ra như một hình thức *"ưu tiên"* (tương tự những phạm trù của Kant), một cái khuôn rỗng có thể tổ chức kinh nghiệm và bài trí những biểu tượng (C.G.Jung, *Theoretische Uberlegungen zum Wesen des Psychischen* – Suy tư lý thuyết về thể tính của tâm linh, 1946-1954). Cái khuôn này được đổ đầy bằng dữ kiện được cung cấp bởi tồn tại cá nhân, chúng có khi mang tính huyền thoại, sự khải lộ một cái gì bao la vô hạn dẫu thiêng liêng hay ma quỉ. Tuy nguy hiểm nhưng thị kiến về những nguyên mẫu mở ra, một cách không chối cãi, cho cá nhân những chân trời của linh giác (prémonition) và của cảm xúc trong mức độ mà nó huy động cả tư tưởng lẫn cảm thức. Người ta nhận thấy điều đó trong những tác phẩm nghệ thuật hay trong những giấc mộng lớn: "Mọi liên hệ với nguyên mẫu, sống thực hay chỉ được diễn tả, đều gây xúc động, nói cách khác, nó tác động vì nó giải phóng ở chúng ta một tiếng nói mạnh mẽ hơn cả tiếng nói của chúng ta. Kẻ nào nói với những hình tượng nguyên sơ thì giống như nói với cả ngàn giọng nói; kẻ ấy nắm bắt và chế ngự và đồng thời nâng cao cái mà kẻ ấy đã chỉ tên từ trạng thái bị loại bỏ vào cõi miền vĩnh cửu; kẻ ấy nâng số mệnh riêng tư lên tầm cao của số mệnh nhân loại, thoát

khỏi mọi nguy cơ và sống sót ngay cả trong những đêm trường của lịch sử (C.G.Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart* – Vấn đề tâm hồn hiện nay, 1931).

Tâm bệnh học hậu thực chứng, được khai mở bởi Karl Jaspers năm 1913 với bộ *Allgemein Psychologie* (Tâm lý học tổng quát), lại theo một định hướng rất khác – Khi, giữ khoảng cách với thầy mình là Max Webner – ông khẳng định rằng mọi hành động và ý tưởng đều có một ý nghĩa. Tránh việc giản quy những rối loạn tâm thần khác nhau vào những yếu tố hữu cơ, và những nhãn hiệu khiên cưỡng, tâm bệnh học mới của Jaspers khai mào việc tiếp cận với những nền triết học mới, hướng về Dilthey, Bergson và Max Scheler trước khi tham cứu Husserl, Heidegger và Sartre. Với tư cách kép của ông – vừa là nhà tâm bệnh học vừa là triết gia, Japers là một khuôn mặt giàu tính biểu tượng của khúc quanh trong lịch sử tư tưởng thời kỳ đó. Tầm nhìn khách quan có tính giản qui mạnh mẽ; hướng đến việc đưa các hiện tượng về một nền tảng tự nhiên, hữu cơ, bất động từ căn bản, tưởng rằng đã cung cấp một giải thích theo phạm trù khoa học nguyên nhân nào đã đổi một nụ cười thành một sự điên cuồng, mê sảng chỉ là một phủ định đối với lý trí và diễn từ có ý nghĩa, một tha tính bất khả thâm nhập (une altérité impénétrable). Hướng đến lãnh vực khoa học tinh thần, tâm bệnh học mới lại nhận định thái độ khó hiểu của người bệnh tâm thần trong những tương quan liên nhân vị như một hình ảnh phóng lớn của tính bất khả hội thông chung của chúng ta và tính mờ đục đối với nhau và tìm cách thăm dò, không phải là tính xa lạ tuyệt đối của nó, mà là cái dự phóng hiện sinh

(le projet d'existence) mà nó mang trong mình. Thâm nhập vào những thế giới gây kinh hoàng của chứng cuồng điên, quan sát những khuôn mặt gớm ghiếc hay những cấu tạo quái dị của cơn mê sảng không có ý nghĩa nào khác hơn là thám hiểm những nếp gấp của chính lý tính, khám phá những vùng còn hoang vu nhất của nó. Cũng giống như một khối thủy tinh, khi rơi xuống và vỡ ra theo những định luật chính xác, hiện ra những mãnh vỡ tiềm tàng trong toàn khối, người điên khải lộ, dưới một hình thức công khai, sự tồn tại phân biệt của thời đoạn hoài bão và dự phóng vẫn hiện diện ở mọi người và ít nhiều nhập thể vào những nội dung thực sự – thời đoạn không chỉ hàm tàng lý tính, mà còn cả tri giác, giác quan và âm sắc cảm tính. Như thế, người bệnh tâm thần khải lộ – trong khi cho nó sự hiển nhiên rõ ràng hơn – tính cách cấu tạo, theo những dự phóng nền tảng, mà mọi đời sống đều sở hữu và biểu lộ. Người bệnh cho thấy những vết rách hiện diện ở mọi người, nhưng được phóng đại quá khổ, những sa ngã có thể xảy ra, tiềm tàng ở mọi kiếp nhân sinh. Bên lề những thăng bằng tạm bợ giữa thời đoạn "chung", giữa việc thuộc về một thế giới và một ngôn ngữ chung, và thời đoạn "riêng" lúc mà cái dự phóng nền tảng của một cuộc đời tách rời khỏi hệ thống tri giác và truyền thông chung – những thứ thăng bằng tạo nên gam màu của tính bình thường – vẫn có những phun trào hỗn loạn của yếu tố dự phóng đã không còn hòa theo âm xích (diapason) của thực tại hay của những tiêu chuẩn khác mà trở thành tự trị. Chính lúc đó, người ta nghe ra những tiếng nói mà chẳng ai khác thấy, lúc những diễn từ vụt thoát khỏi những sơ

đồ giải mã thông thường nhất. Và không chỉ lý tính bị va chạm, còn có một thứ cuồng loạn của các giác quan: Thời gian có khuynh hướng đông cứng lại hay đảo dòng, không gian hình như co cụm lại, thế giới như muốn thu mình.

Đối với Eugène Minkowski – người phát triển triết học của Bergson – bệnh tâm thần là kinh nghiệm về một tương lai bị ngăn lối, một đà hướng đến tương lai nhưng luôn bị bẻ cong, một nỗi đau khi đối diện với thực tại được nhìn như bị phong tỏa. Lúc đó ở tầm mức của tri giác, thời gian như rắn lại hoặc người bệnh thấy những chiếc kim đồng hồ quay ngược hay đảo vòng lung tung, hoặc là không gian tri giác siết chặt lại, phỏng theo không gian nội tâm bị ngăn trở và chủ thể tâm thần, một khi được dắt ra bên ngoài, sẽ hành động theo kiểu sao chép và như bị ám ảnh: bước tới vài bước, bước lùi vài bước hay thu mình lại, co rúm như thể chỉ muốn chiếm càng ít không gian càng tốt, như thể muốn hư vô hóa chính mình. Người ta còn nói rằng, trong những biến dị tri giác này và trong tình trạng không thể hướng đến tương lai này, lý tính vẫn nguyên vẹn và nó diễn tả chính xác cái tâm cảnh và ngoại cảnh được tri giác như là bị tàn phá. Một ý tưởng mê sảng, xét cho cùng, chẳng gì khác hơn là toan tính của tư tưởng, vẫn còn nguyên vẹn, muốn thiết lập mối liên hệ logic giữa những tảng đá khác nhau của tòa lâu đài đã sụp đổ hoang tàn (Euggène Minkowski, *Étude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophrénique* – Nghiên cứu tâm lý học và phân tích hiện tượng luận một trường hợp ưu sầu tảo điên, 1922).

Như vậy là những cơn mê sảng có một ý nghĩa, có thể giải mã nếu người ta biết kiến tạo lại sự hình thành và cơ cấu của những tâm cảnh tương tự, chuyển dịch lại những hình thức của sự khiếm khuyết ngôn ngữ và hiện sinh này bằng thuật ngữ của một thứ logic học và một thế giới quan rộng rãi hơn và đa phức hơn. Tâm bệnh học mới, với nội hàm hiện sinh, mang một âm hưởng xã hội và chính trị rõ rệt.

✧ TRIẾT VĂN MINH HỌA

Những đặc tính lạ lùng của chân lý *(Étranges propriétés de la vérité)*

Trong bản văn này, trích xuất từ Những nghiên cứu logic (Recherches Logiques) Frege nêu ra nghịch lý khi định nghĩa chân lý bằng những từ ngữ nói lên sự tương thích (en termes d'adéquation) giữa biểu tượng và sự vật. Trong bài viết di tác của ông, Frege đưa ra định thức sau đây về điều đó: "Hãy chấp nhận rằng người ta muốn nói: "Một biểu tượng là đúng khi nó tương thích với thực tại", lúc đó người ta chẳng được gì. Bởi vì, để áp dụng tiêu chuẩn này, thì trong mỗi trường hợp nhất định, ta phải quyết định vấn đề là xét một biểu tượng nào đó có đúng là tương thích với thực tại hay không. Nói cách khác; có đúng là biểu tượng tương thích với thực tại hay không. Như vậy ở đó có một cái vòng luẩn quẩn. Giải pháp cho nghịch lý này, theo Frege, hệ tại chỗ chấp nhận rằng chân lý của những hình ảnh và những biểu tượng đơn giản phải nhường bước cho chân lý theo nghĩa chặt chẽ: chân lý của những mệnh đề phát biểu về chúng. Còn về các mệnh đề, lúc đó chỉ là vấn đề tìm hiểu xem ý nghĩa

của chúng, có hay không cái đúng là hàm thị (nó là đối tượng duy nhất trong loại của nó).

Từ "đúng" dưới góc cạnh ngữ học, là một từ định tính (qualificatif). Điều này mời gọi chúng ta hạn định sít sao hơn phạm vi của những gì người ta có thể phát biểu chân lý và ở đó, nói chung, có thể đặt vấn đề chân lý. Chân lý được nói lên bằng hình ảnh, bằng biểu tượng, bằng những mệnh đề và tư tưởng. Điều đáng lưu ý là bảng liệt kê này tập hợp những sự vật nhận ra được và cả những sự vật không thể được nhận ra bởi các giác quan. Và người ta dễ dàng kiểm chứng điều ấy. Một bức tranh trong tư cách nó là một vật được nhận ra bởi thị giác hay xúc giác, nói cho chính xác, nó có đúng hay không? Và một hòn đá, một chiếc lá, chúng chẳng đúng sao? Hiển nhiên, người ta không gọi một bức tranh là đúng nếu không có một ý hướng ở đó. Bức tranh phải biểu thị một cái gì. Sự biểu thị cũng không được gọi là đúng ở chính nó, nhưng nó phù hợp với một cái gì. Vậy người ta có thể phỏng chừng rằng chân lý là sự hòa hợp giữa bức tranh với đối tượng của nó. Một hòa hợp là một tương quan. Nhưng việc dùng từ "đúng" mâu thuẫn ở chỗ; đấy không phải là một từ tương quan (1) và nó không cho ta một dấu chỉ nào về vật nào khác mà một đối tượng nhất định phải hòa hợp. Nếu tôi không biết rằng một bức tranh nào đó được coi là biểu thị cho nhà thờ lớn ở Cologne, tôi không biết phải so sánh nó với cái gì để quyết định tính chân lý của nó. Một sự hòa hợp chỉ có thể toàn diện nếu những sự vật phải hòa hợp tương trùng, vậy là không có bản chất khác nhau. Nhưng điều cốt yếu ta cần nhận ra là sự vật thực và biểu thị là khác nhau về bản chất (2). Xét như thế không thể có hòa hợp

hoàn hảo, và làm sao có được chân lý hoàn hảo. Như vậy tuyệt đối sẽ không có cái gì đúng, bởi vì cái gì chỉ mới đúng một nửa thì chưa phải là đúng. Chân lý không chấp nhận hơn hay kém. Tuy nhiên người ta lại không thể bảo là có chân lý khi sự hòa hợp diễn ra dưới một quan điểm nào đó hay sao? Nhưng là quan điểm nào? Cần những gì để quyết định là một vật nào đó là đúng? Chẳng hạn phải tìm hiểu xem có đúng là một biểu tượng và một vật thực hòa hợp với nhau dưới quan điểm đang được nói đến. Người ta sẽ lại chạm trán một lần nữa với một vấn đề cùng loại với vấn đề trước và trò chơi có thể tái diễn. Thế là người ta thất bại trong toan tính giải thích chân lý như là một sự hòa hợp. Nhưng mọi toan tính khác để định nghĩa sẽ đề xuất vài nét đặc trưng của cái đúng và một sự vận dụng đặc thù vấn đề luôn tìm hiểu liệu có đúng là những nét đặc thù kia có được khảo sát đúng mức (3). Người ta lại quay vòng. Thế thì, dường như là nội hàm của từ "đúng" là duy nhất trong loại của nó và không thể định nghĩa.

Khi người ta bảo một bức tranh là đúng, ta không phát biểu, nói cho chính xác, một đặc tính phù hợp với bức tranh này, tách riêng khỏi phần còn lại của sự vật. Trái lại, người ta luôn có một vật gì khác trong tầm nhìn, và họ muốn nói rằng bức tranh này hòa hợp một cách nào đó, với vật đó. "Biểu thị của tôi hòa hợp với nhà thờ lớn ở Cologne" là một mệnh đề và vấn đề là chân lý của những bức tranh và những biểu tượng, như thế được qui về chân lý của những mệnh đề. Nhưng mệnh đề là gì? Khi định tính một mệnh đề là đúng, là đã nghĩ đến ý nghĩa của nó. Vậy dường như đây, điều người ta đòi hỏi là đúng hay sai,

là ý nghĩa của mệnh đề. Ý nghĩa của một mệnh đề phải chăng là một biểu tượng? (4) Trong mọi trường hợp, đặc tính của chân lý không nằm trong sự hòa hợp của ý nghĩa với cái gì khác nếu không phải là vấn đề biệt tính (le caractère distunctif) của hữu thể đúng được lặp lại đến vô tận (5).

GOTTLOB FREGE,
***Những bài viết logic* - *triết học*, t.171 – 173.**

---

[1] Nghĩa à một hạn từ tương quan giữa hai hay nhiều đối tượng.

[2] Platon nhấn mạnh trên đặc tính cốt yếu này của hình ảnh (chẳng hạn trong các đối thoại Cratyle hay Cộng hòa).

[3] Điều này là tiền giả định sự khảo sát về một sự thích hợp tiên quyết.

[4] Frege cho rằng không!

[5] Như vậy chân lý phải có thể được đọc bất kể ý nghĩa của mệnh đề!

CÁC VẤN ĐỀ TRIẾT HỌC

(Problems of philosophy)

✧ Bề ngoài và thực tại

Có tri thức nào trong thế giới chắc chắn đến độ không một người có lý trí nào có thể nghi ngờ nó không? Câu hỏi này thoạt đầu xem ra không khó, nhưng trong thực tế lại là một trong những câu hỏi khó nhất có thể đặt ra. Khi chúng ta đã nhận ra những trở ngại trong một câu trả lời thẳng thắn và tự tin, chúng ta sẽ được đưa vào việc nghiên cứu triết học – vì triết học chỉ cố gắng để trả lời những câu hỏi cơ bản như thế, không phải trả lời một cách cẩu thả và giáo điều, như chúng ta thường làm trong đời sống thường ngày và thậm chí trong lãnh vực khoa học, sau khi đã phân tích tất cả những gì làm cho các câu hỏi như thế trở thành hóc búa, và sau khi nhận ra mọi sự mơ hồ lẫn lộn ẩn bên dưới các ý niệm của chúng ta.

Trong đời sống hằng ngày, có rất nhiều điều chúng ta tưởng là chắc chắn, nhưng khi suy xét kỹ, những điều ấy lại đầy những mâu thuẫn hiển nhiên mà chỉ có tư tưởng mới giúp chúng ta biết được điều gì thực sự đáng tin. Trong việc tìm kiếm sự chắc chắn, điều tự nhiên là chúng ta bắt đầu với các kinh nghiệm hiện tại, và theo một nghĩa nào đó, tri thức phải được rút ra từ các kinh nghiệm này. Nhưng mọi phát biểu về những gì mà kinh nghiệm

trực tiếp cho chúng ta biết thường là sai. Tôi thấy có vẻ như bây giờ mình đang ngồi trên một chiếc ghế, ở một cái bàn có một hình thù nào đó, trên bàn tôi thấy các tờ giấy viết hay in. Khi quay đầu đi, tôi nhìn ra cửa sổ và trông thấy các ngôi nhà, các đám mây và mặt trời. Tôi tin rằng mặt trời ở cách xa trái đất 93 triệu dặm; nó là một quả cầu nóng bỏng lớn hơn trái đất nhiều lần, và do trái đất quay, mặt trời mọc lên mỗi buổi sáng, và sẽ tiếp tục mãi như thế một thời gian vô hạn trong tương lai. Tôi tin rằng nếu một người bình thường khác bước vào phòng của tôi, họ cũng sẽ thấy chiếc ghế ấy, cái bàn ấy và những cuốn sách ấy như tôi thấy, và cái bàn tôi thấy cũng là cái bàn tôi cảm thấy tôi đang tỳ tay lên. Tất cả những điều này có vẻ quá hiển nhiên đến độ không đáng nói ra, trừ phi tôi phải trả lời câu hỏi là tôi có biết gì không. Thế nhưng tất cả những điều này có thể bị nghi ngờ một cách chính đáng, và tất cả điều này đòi hỏi phải thảo luận rất kỹ trước khi có thể chắc chắn rằng chúng ta đã phát biểu nó một cách hoàn toàn đúng.

Để làm cho những khó khăn của chúng ta trở nên rõ ràng, chúng ta hãy tập trung chú ý vào cái bàn. Đối với con mắt, cái bàn thì dài, nâu và bóng; đối với xúc giác, nó nhẵn, mát và cứng; khi tôi đập tay lên mặt bàn, nó phát ra âm thanh của gỗ. Bất cứ ai khác nhìn thấy cái bàn khi cảm thấy và nghe tiếng của nó đều sẽ đồng ý khi chúng ta muốn chính xác hơn, chúng ta bắt đầu gặp rắc rối. Mặc dù tôi tin rằng cả cái bàn "thực sự" có cùng một màu, các phần phản chiếu ánh sáng xem ra sáng hơn các phần khác, và một vài phần xem ra là trắng do ánh sáng phản chiếu. Tôi biết rằng, nếu tôi dời chỗ ngồi, các phần phản

chiếu ánh sáng sẽ khác đi, khiến cho sự phân phối rõ ràng về màu sắc cũng thay đổi. Kết quả là nếu nhiều người nhìn cái bàn cùng một lúc, thì không có hai người nào có thể nhìn thấy nó có cùng một sự phân phối màu sắc y hệt nhau, bởi vì không có hai người nào có thể nhìn thấy nó từ cùng một góc nhìn y như nhau, và mọi sự thay đổi góc nhìn đều tạo ra một sự thay đổi tùy theo cách phản chiếu của ánh sáng.

Đối với phần lớn các mục đích thực tiễn, các sự khác biệt này không quan trọng, nhưng đối với họa sĩ, chúng vô cùng quan trọng: họa sĩ phải phá bỏ thói quen nghĩ rằng các sự vật có vẻ có màu sắc mà nhận thức thông thường nói là nó có "thực sự", để học thói quen nhìn các sự vật như chúng xuất hiện. Ở đây chúng ta đã bắt đầu một trong những sự phân biệt vốn gây nhiều rắc rối nhất trong triết học – sự phân biệt giữa "dáng vẻ" và "thực tại" giữa sự vật có vẻ là và chúng thực sự là. Họa sĩ muốn biết chúng thực sự là gì; nhưng ước muốn hiểu biết của các nhà triết học thì mạnh hơn con người thực tế, và bị phiền toái hơn bởi sự hiểu biết về những khó khăn để trả lời câu hỏi này.

Trở lại cái bàn: Từ những điều chúng ta đã tìm ra, rõ ràng là không có một màu nào có ưu thế trong bảng màu của cái bàn, hay thậm chí của một phần đặc thù nào của cái bàn - cái bàn xuất hiện với những màu khác nhau từ những góc nhìn khác nhau, và không có lý do nào để nói rằng một số những màu này thì thực hơn một số màu khác của nó. và chúng ta biết rằng ngay cả từ một góc nhìn nhất định, màu của cái bàn hình như khác đi do ánh sáng, hay đối với một người loạn màu sắc, hay đối

với một người đeo kính xanh, trong khi trong bóng tối, nó chẳng có màu nào cả, tuy rằng đối với xúc giác và thính giác của ta, cái bàn sẽ không thay đổi. Màu này của cái bàn không phải là cái gì nội tại trong cái bàn, nhưng là một cái gì tùy thuộc cái bàn và người quan sát nó, và cách thức mà ánh sáng chiếu trên nó. Trong đời sống hàng ngày, khi chúng ta nói đến màu của cái bàn, chúng ta chỉ hiểu nó như là màu mà nó có đối với một người quan sát bình thường từ một góc nhìn bình thường và trong điều kiện ánh sáng bình thường. Nhưng các màu khác xuất hiện trong các điều kiện khác cũng có thể coi một cách chính đáng là các màu thực sự; và vì thế, để tránh thiên vị, chúng ta buộc phải phủ nhận rằng, tự nó, cái bàn chẳng có một màu nhất định nào.

Điều này cũng được áp dụng tương tự đối với sự kết cấu của cái bàn. Với mắt thường, chúng ta có thể thấy cái bàn nhẵn và phẳng. Nếu nhìn cái bàn qua kính hiển vi, chúng ta sẽ thấy những chỗ gồ ghề và lồi lõm, và mọi thứ khác biệt mà mắt thường không thấy được. Trong số những điều ấy, đâu là cái bàn "thực"? Thường chúng ta có khuynh hướng cho rằng cái bàn nhìn dưới kính hiển vi là thực hơn, thì điều đó lại thay đổi. Vậy, nếu chúng ta không thể tin tưởng cái chúng ta thấy bằng mắt thường, thì tại sao chúng ta lại phải tin tưởng cái chúng ta thấy qua kính hiển vi? Cho nên, một lần nữa, chúng ta lại không còn tin tưởng vào các giác quan mà chúng ta đã dùng để nhận thức.

Hình thù cái bàn cũng không khá gì hơn. Tất cả chúng ta có thói quen phán đoán về các hình thù "thực" của các sự vật, và chúng ta đang làm điều này mà không

suy nghĩ, khiến chúng ta nghĩ rằng mình đang thấy các hình thù thực sự. Nhưng trong thực tế, như tất cả chúng ta đều phải học nếu chúng ta muốn vẽ, một vật nhất định nào đó có hình thù khác nhau từ mỗi góc nhìn khác nhau. Nếu cái bàn là hình chữ nhật "thực sự", nó sẽ được nhìn thấy từ hầu hết các góc nhìn như là nó có hai góc nhọn và hai góc tù. Nếu các cạnh đối nhau song song, chúng sẽ trông như đồng qui tại một điểm xa dần người quan sát; nếu chúng có cùng chiều dài, cạnh ở gần người quan sát sẽ trông như dài hơn cạnh kia. Tất cả những điều này chúng ta thường không nhận ra khi nhìn cái bàn, vì kinh nghiệm đã dạy chúng ta xây dựng hình thù "thực" từ hình thù hiển hiện, và hình thù "thực" là hình thù mà con người thực tế quan tâm. Nhưng hình thù "thật" không phải cái chúng ta nhìn thấy; nó là một cái gì được chúng ta suy ra từ cái chúng ta nhìn thấy. Và cái chúng ta nhìn thấy thì thay đổi liên tục về hình thù khi chúng ta di chuyển; cho nên, ở đây cũng vậy, có vẻ như giác quan không cho chúng ta chân lý về chính cái bàn, mà chỉ về hình dáng của cái bàn.

Các khó khăn tương tự cũng phát sinh khi chúng ta xét đến xúc giác. Đúng là cái bàn luôn cho chúng ta cảm giác nó cứng, và chúng ta cảm thấy nó dội lại sức ép. Nhưng cảm giác chúng ta có thể thay đổi tùy theo chúng ta ấn vào cái bàn mạnh bao nhiêu và cũng tùy thuộc phần cơ thể của chúng ta tỳ vào cái bàn; như thế các cảm giác khác nhau của chúng ta không thể được coi là bộc lộ trực tiếp một thuộc tính nhất định nào của cái bàn, cùng lắm chúng chỉ là những dấu hiệu về một thuộc tính nào đó mà có lẽ đã gây ra mọi cảm giác, nhưng

thuộc tính ấy không thực sự hiển hiện trong bất cứ cảm giác nào. Cùng điều này được áp dụng một cách hiển nhiên hơn đối với các âm thanh được tạo ra khi chúng ta gõ vào cái bàn.

Như thế, ta thấy rõ rằng cái bàn thực, nếu có, thì không phải là cái bàn như chúng ta kinh nghiệm trực tiếp bằng thị giác hay xúc giác hay thính giác. Cái bàn thật, nếu có, hoàn toàn không được chúng ta biết một cách trực tiếp, nhưng phải là điều chúng ta suy ra từ những cái biết trực tiếp. Do đó, phái sinh ngay lập tức hai câu hỏi rất khó: (1) Có một cái bàn thực sự hay không? (2) Nếu có, nó có thể là loại vật thể gì?

Khi xem xét những câu hỏi này, dùng một ít thuật ngữ đơn sơ nhưng có nghĩa nhất định và rõ ràng sẽ giúp rất nhiều. Chúng ta hãy lấy tên "dữ kiện cảm giác" để gọi những sự vật được biết trực tiếp trong cảm giác. Chúng ta sẽ dùng từ "cảm giác" để gọi kinh nghiệm ý thức trực tiếp về những sự vật này. Như mỗi khi thấy màu sắc, chúng ta có một cảm giác về màu, nhưng màu tự nó là một dữ kiện cảm giác, không phải là cảm giác. Màu là thực thể mà chúng ta ý thức trực tiếp về nó, và sự ý thức này là cảm giác. Rõ ràng là nếu muốn biết được điều gì về cái bàn, chúng ta phải nhờ đến các dữ kiện cảm giác, màu nâu, hình dài, mặt nhẵn... - mà chúng ta gán cho cái bàn; nhưng vì những lý do đã nói ở trên, chúng ta không thể nói cái bàn là các dữ kiện cảm giác, hay thậm chí không thể nói các dữ kiện cảm giác là các thuộc tính trực tiếp của cái bàn. Như thế phát sinh một vấn đề về tương quan giữa các dữ kiện cảm giác với cái bàn thực, giả sử có một cái bàn thực.

Cái bàn thực, nếu có, chúng ta sẽ gọi là một "đồ vật". Như vậy, chúng ta phải xét đến tương quan giữa các dữ kiện cảm giác và các đồ vật. Tập hợp của mọi đồ vật được gọi là "vật chất". Như vậy, hai câu hỏi chúng ta có thể nêu lên như sau: (1) Có cái gì là vật chất hay không? (2) Nếu có, bản chất của nó là gì?

Giám mục Berkeley (1685 - 1753) là nhà triết học đầu tiên nêu lên một cách xuất sắc các lý do để coi các đối tượng trực tiếp của giác quan chúng ta như là không tồn tại độc lập với chúng ta. Tác phẩm *Ba đối thoại giữa Hylas và Philonous, đối lập các triết gia Hoài nghi và Vô thần*, cố gắng chứng minh rằng hoàn toàn không có gì gọi là vật chất, và thế giới chỉ là trí tuệ và các ý niệm. Trước đó, Hylas từng tin có vật chất, nhưng ông không đối lại được với Philonous khi ông này dứt khoát đẩy ông vào chỗ mâu thuẫn và nghịch lý, và rốt cuộc làm cho việc ông phủ nhận vật chất trở thành hầu như là nhận thức thông thường. Các lý luận mà Berkeley sử dụng có những giá trị rất khác nhau: một số là quan trọng và đúng đắn, số khác lẫn lộn hay ngụy biện. Nhưng Berkeley vẫn có công rất lớn trong việc chứng minh rằng ta có thể phủ nhận vật chất mà không rơi vào vô lý, và nếu có gì tồn tại độc lập với chúng ta, chúng không thể là các đối tượng trực tiếp qua cảm giác của chúng ta..

Ông nhìn nhận phải có cái gì đó tiếp tục tồn tại khi chúng ta ra khỏi căn phòng hay nhắm mắt lại, và cái chúng ta gọi là thấy cái bàn thực sự cho chúng ta lý do để tin là có một cái gì đó còn tồn tại, ngay khi chúng ta không thấy cái bàn. Nhưng ông nghĩ rằng cái gì đó này cơ

bản không thể khác về bản chất với cái chúng ta thấy, và không thể hoàn toàn độc lập với việc nhìn thấy, mặc dù nó phải độc lập với việc *chúng ta* nhìn thấy. Như vậy, ông đi tới chỗ coi cái bàn "thật" như là một ý niệm trong trí tuệ của Thượng đế.

Cũng nên suy nghĩ một lát xem chúng ta đã khám phá được gì cho tới lúc này. Có vẻ như là, nếu chúng ta xét về bất cứ một đồ vật thông thường nào được coi là biết được nhờ các giác quan, thì cái mà giác quan biết *trực tiếp* không phải là sự thật về đồ vật ấy như thể nó độc lập với chúng ta, mà chỉ là sự thật về một số dữ kiện cảm giác mà, như chúng ta có thể thấy, tùy thuộc vào các tương quan giữa chúng và đồ vật ấy. Như vậy cái chúng ta trực tiếp thấy và cảm giác thì chỉ là "hình dáng" mà chúng ta tin là dấu chỉ về một "thực tại" nào đó ẩn đàng sau.

Khi chúng ta hỏi không biết vật chất có hiện hữu hay không, thì câu hỏi này liên quan đến hai vấn nạn khác nhau, và điều quan trọng là giữ cho chúng được rõ ràng. Nói chung, chúng ta muốn nói "vật chất" là thứ tương phản với "trí tuệ" là điều gì đó mà chúng ta nghĩ là nó chiếm chỗ trong không gian, và cơ bản, nó không có khả năng đối với bất cứ loại tư tưởng hoặc ý thức nào. Chủ yếu Berkeley phủ nhận vật chất theo nghĩa này; nghĩa là ông không phủ nhận dữ kiện – giác quan mà nói chung, ông coi những dấu hiệu về sự hiện hữu của cái bàn như là những dấu hiệu thực sự về sự hiện hữu của điều gì đó độc lập đối với chúng ta, nhưng ông phủ nhận rằng thứ không thuộc về tinh thần này không phải là trí tuệ cũng như ý niệm mà trí tuệ ấp ủ. Ông thừa nhận rằng chắc hẳn phải

có điều gì đó vẫn tiếp tục hiện hữu khi chúng ta ra khỏi phòng hoặc nhắm mắt lại, và sự việc chúng ta gọi là nhìn vào cái bàn không đem đến cho chúng ta lý do để tin tưởng vào điều gì đó vẫn tồn tại ngay cả khi chúng ta không nhìn thấy nó. Nhưng ông nghĩ rằng về bản chất, điều này không thể khác biệt một cách cơ bản với vật chúng ta nhìn thấy và không thể độc lập với việc cùng nhau nhìn thấy, mặc dù nó phải độc lập với cái nhìn *của chúng ta*. Từ đó, ông đưa đến việc coi cái bàn "thực sự" như là một ý niệm trong trí tuệ của Thượng đế. Một ý niệm như vậy có được sự bền vững như đòi hỏi, và độc lập đối với chính chúng ta, mà không là điều gì đó không thể nhận biết được – như vật chất sẽ như vậy theo cách khác -, trong ý nghĩa mà chúng ta chỉ có thể suy luận, và có thể không bao giờ chúng ta trực tiếp hoặc ngay tức khắc ý thức được nó.

Những triết gia khác từ thời Berkeley cũng cho rằng mặc dù cái bàn không tùy thuộc vào việc tôi nhìn thấy nó, nhưng nó vẫn tùy thuộc vào việc nó được trí tuệ nào đó thấy (hoặc được thấu hiểu trong cảm giác theo cách khác), không nhất thiết là trí tuệ của Thượng đế, nhưng thông thường hơn, đó là trí tuệ của vũ trụ. Giống như Berkeley, họ cho là như vậy chủ yếu bởi vì họ nghĩ rằng không thể có điều gì đó thực sự – hoặc không gì được biết như là có thật – ngoại trừ trí tuệ, những tư tưởng và cảm giác của họ. Chúng ta có thể nêu lên những lý lẽ mà nhờ đó, họ củng cố quan điểm của họ theo cách này, đó là: "*bất cứ điều gì có thể được nghĩ đến đều là một ý niệm trong trí tuệ của người đang nghĩ đến điều đó; như vật, không gì có thể được nghĩ đến, ngoại trừ những ý*

niệm trong trí tuệ; do đó, bất cứ điều gì khác không thể nhận thức được đều không hiện hữu".

Theo ý tôi, lý luận như vậy là sai lầm; và tất nhiên những người đưa ra lý luận này đều không đưa ra nó một cách quá vắn tắt hoặc quá sơ sài. Nhưng cho dù lý luận có giá trị hay không, nó vẫn được đưa ra một cách rộng rãi dưới hình thức này hay hình thức khác; và rất nhiều triết gia, có lẽ là đa số, đã cho rằng không gì có thật, ngoại trừ trí tuệ và những ý niệm của họ. Các triết gia như vậy đều được gọi là những người theo "*chủ nghĩa duy tâm*". Khi họ giải thích về vật chất, giống như Berkeley, hoặc họ nói rằng vật chất thực sự không là gì cả, mà chỉ là một tập hợp những ý niệm, hoặc giống như Leibniz (1646 – 1716), họ nói rằng điều gì xuất hiện như là vật chất thực sự là một tập hợp những linh giác ít nhiều mang tính cách thô sơ.

Mặc dù các triết gia này phủ nhận vật chất như là đối kháng với trí tuệ, nhưng trong một nghĩa khác, họ vẫn thừa nhận vật chất. Chúng ta sẽ phải nhớ rằng mình đã đặt ra hai câu hỏi, đó là: (1) Liệu có một cái bàn thực sự không? (2) Nếu có, thì có thể là loại vật thể nào? Bây giờ, cả Berkeley lẫn Leibniz đều thừa nhận rằng có một cái bàn thực sự, nhưng Berkeley nói rằng đây là ý niệm nào đó trong trí tuệ của Thượng đế, còn Leibniz lại nói rằng đây là một tập hợp những linh giác. Như vậy, cả hai triết gia này đều trả lời câu hỏi đầu tiên trong sự xác định, và chỉ thay đổi quan niệm của những người bình thường trong câu trả lời của họ đối với câu hỏi thứ hai. Trên thực tế, dường như hầu hết các triết gia đều đồng ý rằng có một cái bàn thực sự; hầu hết họ đều đồng ý rằng bất chấp

nhiều dữ kiện giác quan – màu sắc, hình dạng, sự nhẵn bóng v.v... - có thể tùy thuộc vào chúng ta, ý tưởng chợt lóe lên của họ là một dấu hiệu của điều gì đó đang hiện hữu một cách độc lập đối với chúng ta, có lẽ đây là điều gì hoàn toàn khác với những dữ kiện giác quan của chúng ta, tuy nhiên, điều này được coi như gây ra các dữ kiện giác quan đó, bất cứ khi nào chúng ta đang ở trong mối quan hệ phù hợp với cái bàn thực sự.

Bây giờ, rõ ràng điều mà các triết gia đều đồng ý – quan điểm cho rằng có một cái bàn thực sự, với bất cứ bản chất nào mà nó có thể có – đây là điều cực kỳ quan trọng, và điều này sẽ có giá trị để thừa nhận rằng có lý do nào đó trong việc chấp nhận quan điểm này, trước khi chúng ta tiến sang một câu hỏi xa hơn như là bản chất của cái bàn thực sự. Do đó, chương kế tiếp của chúng ta sẽ liên quan đến những nguyên nhân để giả thiết rằng có một cái bàn thực sự.

Trước khi đi xa hơn, chúng ta nên xem xét đôi chút về điều đã phát hiện được tới mức độ như vậy là gì. Đã xảy ra tình trạng nếu chúng ta lấy bất cứ đối tượng phổ biến nào thuộc loại được giả thiết là các giác quan của chúng ta đều biết, điều mà các giác quan ngay tức khắc nói với chúng ta không phải là sự thật về đối tượng như thể nó ở cách xa chúng ta, nhưng chỉ là sự thật về các dữ kiện giác quan nào đó tùy thuộc vào những mối quan hệ giữa chúng ta và đối tượng, miễn là chúng ta có thể nhìn thấy. Như vậy, vật thể chúng ta trực tiếp nhìn được và cảm thấy chỉ là "vẻ bên ngoài" mà chúng ta tin rằng đó là một dấu hiệu của "thực tại" nào đó ở phía sau. Nhưng nếu thực tại không phải là vật thể xuất hiện, thì liệu chúng ta có bất

cứ phương tiện nào để nhận biết rằng có thực tại hay không? Và nếu vậy, liệu chúng ta có bất cứ phương tiện nào để khám phá thực tại đó không?

Những câu hỏi như vậy gây bối rối và thật khó nhận biết rằng ngay cả những giả thiết kỳ lạ nhất vẫn có thể không đúng. Như vậy cho đến nay, cái bàn quen thuộc của chúng ta đã xuất hiện, nhưng chỉ là những ý niệm sơ sài nhất nơi chúng ta, cái bàn này đã trở thành một vấn đề đầy những khả năng gây ngạc nhiên. Điều chúng ta biết về nó không phải là điều dường như nó là. Đến mức độ như vậy, ngoài kết quả khiêm tốn nhất, chúng ta vẫn có tự do đầy đủ để phỏng đoán. Khoa học đúng đắn, hầu như không kém phần đáng ngạc nhiên, nói với chúng ta rằng đây là một tập hợp lớn điện tích được nạp trong sự chuyển động mạnh mẽ.

Giữa những khả thể đáng ngạc nhiên này, sự hoài nghi xác nhận rằng có lẽ không hề có cái bàn nào cả. Nếu triết học không thể *giải đáp* được quá nhiều câu hỏi như chúng ta có thể mong ước, thì ít nhất, triết học vẫn có quyền giải đáp những câu hỏi nào làm gia tăng sự quan tâm đến thế giới, và chứng tỏ được sự kỳ lạ và đáng ngạc nhiên chỉ nằm bên dưới lớp bề mặt, ngay cả trong những điều phổ biến nhất của cuộc sống hàng ngày.

Bertrand RUSSELL, *Những vấn đề triết học*, Ch.I

Chương 3

CƠN MÊ CUỒNG KHÁCH QUAN HÓA

(La Rage de L'Objectivation)

1. Durkheim và Weber

Nếu tâm bệnh học và tâm lý học phi khách quan hóa (non objectivantes) đã xói mòn ý niệm về qui phạm và tính hợp thức cứng nhắc của các hiện tượng, nếu chúng đặt dấu nhấn trên những biến dạng chủ quan và tính đa phức của những dự phóng cá nhân, nếu đẩy đến giới hạn, thì không thể lặp lại giống hệt cũng không thể đo lường so sánh với những dự phóng khác, song những môn khoa học khác thì không vì thế mà có thể khước từ những định luật. Do vậy, ở Durkheim, xã hội học, thoát thai từ cái khuôn thực chứng mà nó chưa từng phủ nhận, đã khoanh vùng hiệu lực của tâm lý học, và bằng động tác đó, cũng đồng thời định vị lãnh thổ của riêng mình, và tái lập đòi hỏi về tính khách quan không phụ thuộc vào những khúc xạ và sự bẻ cong của cá nhân. Mỗi cá nhân có thể hành động một cách chủ quan vì những nguyên do khác nhau, song kết quả những hành vi của họ – cái sự kiện xã hội tuân theo logic riêng của nó – vẫn có một quyền lực cưỡng chế đặc thù. "Là sự kiện xã hội, mọi cách làm, cố định

hay không, có thể áp đặt lên cá nhân sự cưỡng chế bên ngoài; hoặc là nó có tính tổng quát trong bề rộng của một xã hội nhất định trong khi vẫn có một tồn tại riêng, độc lập với những biểu hiện cá nhân của nó". (Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* – Những qui tắc của phương pháp xã hội học). Điều đó có nghĩa là vận động của những nguyên tử xã hội này – tức là những cá nhân – không hẳn đã hoàn toàn độc lập, cũng không sai biệt đến độ bất định như nó có vẻ là thế xét theo phương diện tâm lý, mà trái lại, nó phục tùng một hình thức có hơi giảm nhẹ của tính tất yếu: giống như qui luật phân phối mạt sắt dọc theo những đường sức của một từ trường, nó cơ cấu hành động cá nhân theo những qui tắc, khiến cho những sự kiện xã hội giống như là những cái khuôn trong đó chúng ta tất yếu phải nặn đúc những hành động của chúng ta (É. Durkheim, *Sách đã dẫn*).

Do vậy, lãnh vực xã hội có khuynh hướng có một qui chế khác với lãnh vực tâm lý – đối với Durkheim, nó phải được khảo sát như một sưu tập những đồ vật (une collection des choses) chứ không phải như một hình thức di động – và đó là dấu hiệu của một tình trạng căng thẳng trong những tương quan giữa các cá nhân và tập thể. Một đằng, cá nhân tính, bị ném trả lại trong cô đơn và sự vô nghĩa xã hội bên trong một thế giới càng ngày càng được tổ chức chặt chẽ hơn trong đó mỗi người trở thành tương hoán (interchangeable), khám phá lại phức tính của riêng mình và tất cả những gì bất khả dung (inabsorbable) nơi cá nhân trong toàn bộ xã hội và bất tương thích với xã hội, tiếp đó nó nêu bật lên, không thiếu phần khoa trương, vai trò không thể thay thế và

giá trị sinh động của sự đa dạng và sự vi phạm qui tắc. Mặt khác, xã hội tuyên bố không lệ thuộc, trong toàn bộ, vào sự bồi đắp của những cá nhân xét riêng từng người, những đóng góp đặc thù của những kẻ yêu sách nhiều nhất trong bọn họ: nó khẳng định mình tự trị, tuyên bố rằng nó – chính nó, chứ không phải những cá nhân – có những phương tiện cưỡng chế, nhắc nhở rằng nó là cái toàn thể có khả năng và trọng trách hướng dẫn các thành phần, chứ không phải được hướng dẫn. Nếu những quan niệm tương tự – nghiêng về việc tách rời toàn thể xã hội với các cá nhân – đã có thể, về sau, đưa đến những ý thức hệ chuyên chế hay trên sự sùng bái ngẫu tượng đối với Nhà nước, thì ở Durkheim (cũng như ở Weber hay Croce), vấn đề không phải là giảm trừ đến số không sự đóng góp của cá nhân, mà là đưa nó vào kỷ luật, thiết lập những thỏa hiệp với những cá thể mới và phức hợp đang nổi lên. Dưới khía cạnh này, tương quan của xã hội học với tâm lý học có thể xuất hiện như tương quan giữa mặt lồi với mặt lõm, bởi sự phân bố những trường thám sát (des champs d'investigation) và bởi tính bổ túc của chúng đụng chạm đến việc phân tích những chức năng xã hội và cá nhân. Và cũng ở Durkheim, bởi sự nhấn mạnh đến yếu tố hợp tác – một chiều kích được thiết lập trên sự phân công và một cách thân thiết hơn, trên tính cách xã hội, của "biểu thị tập thể" (représentation collective) mà những khái niệm sở hữu. Tư tưởng – cơ năng của hình thức truyền thông cao nhất giữa con người – không phải là một sản phẩm cá nhân, nó có phản ứng hóa học trên những sản phẩm cá nhân khác, nhưng trong sự hình

thành của nó là một yếu tố xã hội mà các cá nhân chiếm dụng và thích nghi, làm phong phú thêm (và chỉ vào thời đoạn đó, khi nghiên cứu những tiến trình này mà tâm lý học mới chinh phục lại quyền lực của mình).

Trong văn hóa châu Âu những năm đó, một yêu cầu hiện ra – luân lưu dưới rất nhiều tầng trời và trong những câu lạc bộ rất đông đảo để có thể còn là một ngẫu nhiên: yêu cầu đánh đổ thuyết duy sinh tâm lý (le vitalisme psychologique) bằng cách chỉ định cho cá nhân như là điểm neo, hành động, sự kiện xã hội, thời đoạn mà nó tự khách thể hóa, mà nó chủ động hơn cả với thế giới và tạo ra những hiệu ứng quan sát được. Bằng cách đó mà hành động con người, ở Weber, ban tặng ý nghĩa cho một vũ trụ mà tự thân nó không có, ủy nhiệm cho thực tại những giá trị, được coi như cứu cánh, và rèn đúc những công cụ giúp đạt đến những cứu cánh kia. Chỉ có khoa học về các giá trị mà bên cạnh chúng luôn ngự trị một thứ "đa thần giáo" vô phương cứu vãn. Những hình thức hành động khác nhau được ban ý nghĩa (thuần lý so với một mục đích, thuần lý so với những giá trị, đam mê, cảm xúc, truyền thống), chủ nghĩa tư bản chỉ phát triển trọn vẹn cái thứ nhất, còn ném vào lãnh vực riêng tư và trừng phạt mọi cái khác. Tính thuần lý tư bản chủ nghĩa chỉ thuần túy là công cụ, đặt nền tảng trên tính hiệu quả, trên sự hủy diệt những xác tín truyền thống ngay khi chúng tạo thành những cái thắng, trên sự kiểm soát và sự nguội lạnh của cảm xúc, đặt vào dấu ngoặc ý nghĩa tổng quát của những giá trị khác. Nhà nước và xã hội được tổ chức theo cùng những tiêu chuẩn như xí nghiệp tư bản, thế giới đã bị vỡ mộng, bị tước mất những ẩn đồ ma thuật, được

làm cho vững chãi hơn, có trật tự hơn, dễ tính toán và khoa học hơn. Tôn giáo – một thế lực, hơn tất cả mọi thế lực khác, có quyền năng ban phát ý nghĩa cho thế giới, hình như, một khi sứ mạng khai hóa văn minh của nó đã hoàn tất, rút lui khỏi đời sống công cộng để chỉ còn ban cấp một niềm an ủi đầy xao xuyến.

Trong sự phủ nhận chủ nghĩa tương đối, chủ trương bao dung thái quá, chủ nghĩa huyền nhiệm của mình, Weber đề xướng – ngoài những lập luận thuộc bình diện đức lý – rằng tri thức và hành động của chúng ta trong thế giới có một tính cách không phải là bất định. Những khái niệm mà chúng ta dùng để giải thích thực tại, chỉ đưa ra ánh sáng một vài phương diện, là kết quả của những chọn lựa gắt gao, những xây dựng ảo, những đồ bản huyền hoặc, chỉ hữu dụng để tìm hiểu và chế ngự (chứ không phải để phản ánh) thế giới, những sự sản xuất ra các cơ cấu qui phạm có tính logic, thoát khỏi những phán đoán giá trị. Nhưng chúng không phải là võ đoán; trái lại, chúng là khách quan do có tính liên chủ thể và vận hành một cách khoa học vì được thực hiện bằng phương tiện của mối dây nhân quả. Trong cuộc luận chiến chống lại những người theo thuyết tất định (les déterministes), Weber hẳn nhiên phủ nhận sự tồn tại của một thứ nhân quả tuyệt đối, một sự nối kết cứng nhắc, các sự kiện điển hình cho một vài quan niệm thực chứng hoặc của thuyết tất định kinh tế, nhưng đồng thời ông cũng từ chối thuyết bất định tuyệt đối của Eduard Meyer, thuyết này gán một vai trò ưu thế cho ngẫu nhiên, cho cái bất khả tiên liệu, cho quyết định cá nhân và cho sự tự do hành động. Giữa ngẫu nhiên và tất yếu, vẫn có

không gian cho cái khả hữu. Dựa trên những mô hình của phép tính xác suất, đặc biệt là những mô hình của Johannes von Kries, Weber khởi thảo một lý thuyết về lịch sử và của hành động con người được soi sáng bởi thí dụ do chính ông đề xuất: nếu chúng ta ném con xúc xắc thật nhiều lần thì ta không thể biết một cách chắc chắn mặt nào trong sáu mặt sẽ hiện ra ở mỗi lần ném; xác suất được chia đều trong tần số từ 1 đến 6 cho từng mặt của con xúc xắc. Nhưng nếu chúng ta chuyển trọng tâm của con xúc xắc lệch qua chỗ khác, nếu chúng ta dùng một con xúc xắc bịp, thế là chúng ta có thể ít nhiều tạo thuận lợi cho việc ra của một mặt nào đó. Việc chuyển dịch trọng tâm của con xúc xắc, như vậy, là một "nguyên nhân thích hợp" cho bước chuyển từ ngẫu nhiên tuyệt đối đến chỗ có thể thấy trước, đến ý nghĩa. Hành động của con người được ban cho ý nghĩa là một sự hoán cải tương tự của ngẫu nhiên. Để hiểu một hành động cá nhân hay một biến cố lịch sử, chúng ta phải tiến hành những "sung đương nhân quả" (des imputations causales), tháo rời các hiện tượng, và tưởng tượng chúng với hoặc không có một vài tiền đề, sử dụng tính ảo của những cái "nếu như" và những cái "nhưng mà" để giải thích thực tại, để thiết định, một yếu tố được tán trợ trong một toàn bộ ở mức độ nào.

2. Từ Croce đến Gramsci

Ngược với những gì diễn ra ở Weber, những chữ "nếu" và những chữ "nhưng" không tạo nên ở Croce một tiêu chuẩn giải thích lịch sử. Chính bởi vì sự khách quan hóa và ghi khắc, vững chắc và dứt khoát những hành vi của

chúng ta vào trong thế giới có tính nguyên thủy nơi Croce, nên ông thấy có vẻ như lẩn thẩn khi đặt câu hỏi điều gì sẽ xảy ra nếu những sự kiện đã diễn ra theo một cách khác. Một câu hỏi kiểu đó là một "trò chơi nho nhỏ mà chúng ta thường có thói quen đắm mình vào tự ngã, trong những lúc nhàn rỗi hay lười biếng, mơ màng không biết dòng đời của chúng ta lẽ ra đã trôi về hướng khác, nếu chúng ta đã không gặp một nhân vật mà chúng ta đã gặp, hoặc nếu chúng ta đã không phạm cái lỗi mà chúng ta đã phạm; làm điều ấy rồi, chúng ta tự coi mình với tư thái thật ung dung, như là nguyên tố thường hằng và tất yếu, và chẳng hề nghĩ đến việc thay đổi tinh thần chính cái ta đó, cái đang hiện hữu, với những trải nghiệm, những tiếc nuối và những mơ mộng của nó. Chính vì lúc đó, nó đã gặp nhân vật đó và phạm phải lỗi lầm đó; nếu đó chỉ là để tái hội nhập thực tại của sự kiện, cái trò chơi nho nhỏ kia chắc chắn sẽ bị ngắt mạch và sẽ tan biến". (Benedicto Croce, *La storia comme pensiero e comme azione* – Lịch sử như tư tưởng và như hành động). Sự không thể định hình những tiên liệu cho tương lai, sự tận cùng được công bố của mọi thứ viễn đích luận (téléologie) và của mọi triết học lịch sử, lòng kính trọng được gợi ra bởi sức đề kháng của các sự kiện và tác động của những sức mạnh nội tại và xuyên cá nhân, sự kiện là hành động cá nhân được kêu gọi đi vào khuôn khổ trong những vận động lớn của Toàn thể, lao nhanh đến và trở thành bất khả vãn hồi, chỉ còn chừa chỗ cho sự thừa nhận quá khứ. Điều này không có nghĩa là chấp nhận, cho hiện tại và tương lai, tính tất yếu không thể tránh của dòng lịch sử. Tuy nhiên, dù bị thúc đẩy bởi

những nhu cầu thực tiễn luôn luôn mới, xuất hiện vào mọi lúc, bởi ước muốn loại trừ những điều ám muội và những huyễn tượng cản trở hành động, bởi ước muốn giải thoát chúng ta ra khỏi sức nặng của quá khứ, tháo gỡ cái ách của nó, chúng ta tra vấn dòng lịch sử và biến nó thành sinh động, hiện đại.

Suy tư triết lý – vốn là một thứ "phương pháp luận của đồ thị lịch sử" (méthodologie de l'historiographie), tri thức về cái "phổ quát cụ thể" hiện diện trong mọi biến cố – giúp chúng ta hiểu được đâu là ý nghĩa của việc nghiên cứu lịch sử, của sự công nhận khách quan, thông qua những tư liệu và những chứng từ, của những gì đã tồn tại. Cuộc tra vấn lịch sử của các sử gia và cuộc tra vấn mà mỗi người thực hiện để xây dựng lại ý nghĩa những hành vi của chính mình, mở ra con đường của tự do – hiểu như ý thức về tính tất yếu, tri thức về những khả tính thực sự của hành động. Một thứ tự do loại trừ cả sự chấp nhận thụ động những biến cố cũng như mối cám dỗ muốn tránh né những tác động điều kiện hóa và những rào cản của thực tại. Hoán cải quá khứ thành tri thức, hiểu biết tất cả những gì lay động một cách tối tăm nơi chúng ta và trong thế giới, và chúng ta sẽ sẵn sàng trở nên những kẻ sáng tạo lịch sử, sẵn sàng thể hiện tự thân trong khung cảnh của một "tôn giáo của những công trình", nó nhắc nhở đến khái niệm thiên hướng hay sứ mạng của Weber. Chỉ những ai tự khách quan hóa, những ai đi vào trong tương quan với hoạt động của người khác trong khi để lại một dấu vết nào đấy, là có một giá trị trường cửu, chứ không phải những nhát gươm chém nước, những kiểu vênh váo huênh hoang, những lời tầm phào nhảm nhí, những hình

thức tạp dị của tình trạng tê liệt ý chí làm cho bao dũng khí mềm đi.

Đó là lý do tại sao nghệ thuật phải là sự biểu hiện chứ không phải là yêu sách về một nội tại tính mơ hồ được coi là quá cao quí và quá sâu xa để có thể được diễn đạt qua ngôn ngữ; nghệ thuật phải là giao cảm và truyền thông tri thức chứ không phải là duy cảm phàm tục, lại càng không thể là công cụ tuyên truyền tôn giáo hay chính trị. Đó là lý do tại sao triết học phải là tri thức hiệu lực về cái phổ quát cụ thể chứ không phải là bộ sưu tập những điều trừu tượng hữu ích hay những nghi thức lễ tân – chính như thế mà Croce, đơn giản hóa những lập trường chủ qui ước (conventionnalistes) được nhiều nhà khoa học chấp nhận, đã đi đến chỗ nhận định về công việc của họ như vậy.

Đời sống của Tinh thần chính là sự thực hiện không ngừng cái vận động của Toàn thể thông qua những công trình của từng cá nhân, vốn chỉ là những "chức năng tùy thuộc cái toàn thể, và trở thành bất tử, và chỉ có giá trị nếu như họ chấp nhận với đầy đủ ý thức, làm những vật liệu xây dựng của một lịch sử vượt qua họ và vượt qua cả những ý hướng của họ.

"Vừa mới hoàn tất, thì mỗi hành vi của chúng ta đã tách rời khỏi chúng ta và sống một cuộc đời bất tử, và chính chúng ta cũng là bất tử, bởi vì đã sống nghĩa là sống mãi mãi" (Benedicto Croce, *Religione e serenità* – Tôn giáo và sự thanh thản). Chúng ta là những cỗ xe, những tia lửa của tiềm lực vô biên là Toàn thể, có khuynh hướng thoát khỏi chúng ta, mà chúng ta không thể phán đoán, nhưng chúng [illegible] phải nhận lãnh theo cách của sự

huyền nhiệm. Chúng ta buộc phải uốn mình theo những con quái vật *Léviathans* mà chúng ta gọi là Nhà nước, vào những sinh vật không lồ với nội tạng bằng đồng, mà chúng ta phải phục tùng và phụng sự. Về phần chúng, chúng có đủ lý do sâu xa và chính đáng để nhìn nhau như những con chó, để cắn nhau, để xâu xé lẫn nhau, bởi vì, đã cùng cho rằng chính vì thế mà lịch sử thế giới đã tiến hóa và sẽ còn luôn tiến hóa" (B.Croce, *Per la serietà del sentimento politico* – Vì tính nghiêm túc của cảm thức chính trị).

Tuy nhiên, thế giới này là xứ sở duy nhất mà chúng ta có được. Có lẽ nơi đây chúng ta chịu nhiều đau khổ, nhưng lại gồm đủ mọi đối vật cho mọi dục vọng, mọi đam mê, mọi hứng thú và mọi tri thức của chúng ta. Trong thực tế, chúng ta đâu muốn một thế giới nào khác. Chúng ta không muốn cái thế giới mà các tôn giáo hứa hẹn cho chúng ta. Chúng ta bị gắn chặt vào cõi trần gian này, vào sự nội tại này (đó là ý nghĩa của thành ngữ "duy lịch sử tuyệt đối", và đó là một trong những chủ đề mà Gramsci sẽ lấy lại từ Croce). Chúng ta phải dũng cảm trầm mình vào đó, chấp nhận nguy cơ, đau khổ, những vỡ mộng và bao nỗi cay đắng chán chường.

Triết lý của Croce, trước tiên là một khoa sư phạm chính trị, là ý đồ đem lại cho nước Ý một tầng lớp lãnh đạo ngang với tầm cao của trọng trách và biên độ của châu Âu. Lời mời của ông đến sự tiết độ, đến lao động, đến nghiêm túc, về phương diện chính trị, là một lời mời từ bỏ những giấc mộng lỗi thời về vinh quang quốc gia và tham vọng thuộc địa, là lời kêu gọi hy sinh khoa tu từ hụt hơi và chủ nghĩa cải lương nhỏ giọt mà giai cấp

tư sản Ý kéo theo đàng sau nó từ nhiều thế kỷ, kêu gọi loại trừ những cặn bã ra khỏi ý thức trong lành, những phiếm luận tầm phào và sự thiếu vắng tính cởi mở ra bên ngoài, để chủ động trầm mình vào dòng sinh hóa bất tuyệt của vạn pháp trùng trùng duyên khởi; tiếp nhận một số đòi hỏi của phong trào thợ thuyền, miễn rằng nó thích nghi với tính thuần lý tư sản. Giai cấp vô sản nếu thực sự muốn bắt chước giai cấp tư sản khi phá đổ một xã hội cũ, phải có sức mạnh và khả năng bắt chước nó những phương pháp khắt khe về đập phá và tái thiết. Đó là những điều kiện mà lịch sử đặt ra, và một chủ nghĩa xã hội biết nhận thức rõ những điều kiện này thì không có gì đáng phải ngại mà còn đáng được hoan nghênh. Tiếc là, một cuộc đấu tranh giai cấp kết thúc bằng sự biến mất của mọi giai cấp – theo dự kiến của Marx – than ôi, chỉ là một ảo tưởng đức lý, theo cách nhìn của Croce. Đó là rơi vào những lời quyến rũ của nữ thần Công chính, cũng không kém phỉnh phờ như những lời ngọt ngào của nữ thần Mê hoặc.

Trái lại, mô hình triết lý về "biệt loại" (le modèle philosophique des distincts) muốn duy trì một thế giới quân bình giữa các giai cấp và các khối quyền lợi đối địch, tránh những đảo lộn triệt để và bạo tàn. Ý tưởng về một thứ tự do như là vật bảo đảm rằng không có giai cấp nào sẽ chiếm thế thượng phong tuyệt đối trên các giai cấp khác bằng bạo lực, hiển nhiên sẽ tán trợ – để lấy lại lời của Gramsci – "cuộc cách mạng thụ động" (la révolution passive), một sự hợp lý hóa đơn thuần cho sự thống trị hiện hữu và sự thỏa hiệp với những lực lượng tiền tư bản chủ nghĩa, thí dụ như Nhà thờ.

Với tư cách là người đối thoại của Croce, Gramsci sẽ tìm cách lật đổ cái sơ đồ này. Mục tiêu đã được đặt ra là làm sao cho tất cả tham dự, như là những diễn viên trọn vai, vào lịch sử và vào sự khởi thảo những định chế. Chuyện còn lại là tìm ra những phương tiện để đạt được cứu cánh kia. Giai cấp tư sản, nhất là sau năm 1917, trải qua một thời kỳ khủng hoảng sâu sắc. Bá quyền của nó bị thử thách, những tương quan lực lượng đã thay đổi có lợi cho giai cấp lao động. Từ nay, giai cấp lao động đủ tầm để điều khiển những lực lượng sản xuất và hướng dẫn Nhà nước, vì về phương diện chính trị, nó đã trở thành đa số. Để thực hiện bước quá độ, chỉ cần một ý chí tập thể gắn bó với nhau, để chấm dứt khoảng cách giữa những khối quần chúng lớn với khoa học hay với những hình thức hiện đại của đời sống, cần có một "lương thức thông thường mới" (un nouveau sens commun). Chủ nghĩa duy lịch sử của Gramsci muốn là bộ máy lý thuyết cho phép đương đầu với tình huống lịch sử này – được định nghĩa như một thời kỳ đấu tranh và quá độ – đầy những mất quân bình và căng thẳng, với những trạm tiền phương và những hậu cứ kháng cự thụ động. Tình huống buộc phải tìm một trung gian giữa Bắc bán cầu công nghiệp và Nam bán cầu nông nghiệp, giữa nền văn hóa của truyền thống tư sản và những tín ngưỡng ma thuật cùng văn hóa dân gian của các tầng lớp dưới, giữa triết học và thần thoại, sự phát triển những lực lượng sản xuất, kể cả việc áp dụng hệ thống làm việc dây chuyền, và những tương quan sản xuất đã lỗi thời, trở thành cổ lỗ sĩ, đã thất bại.

Tuy nhiên, người ta sẽ sai lầm khi nhìn thấy ở đó một thứ duy lịch sử nhẹ nhàng hay một thứ tả khuynh theo

Croce, ngay cả nếu Gramsci có mượn rất nhiều ở Croce (và ở Gentile), cũng như Marx mượn ở Hegel: lịch sử không phải để chiêm nghiệm và để ngưỡng vọng như một huyền nhiệm bất khả thâm nhập trong yếu tính đời đời của nó, mà là để biến đổi theo một dự án giải phóng tập thể, bằng cách vận dụng sự mất quân bình, bằng sự lưu ý đến dòng chảy cụ thể của các sự kiện và bằng nỗ lực chấm dứt sự phân chia giữa kẻ cai trị và kẻ bị trị. Chủ nghĩa duy lịch sử này triệt để đến độ cái gì đúng ngày hôm nay, trong tình huống xác định của cưỡng chế lịch sử sẽ có thể trở thành sai và cái gì sai, thì ít ra trong một mức độ nào đó, sẽ có thể trở thành đúng. "Người ta có thể đi đến chỗ khẳng định rằng, trong khi tất cả hệ thống triết học về hành động thực tiễn (philosophie de la praxis) có thể trở thành xưa cũ trong một hệ thống thế giới hợp nhất, thì một số những quan niệm duy tâm, vốn là không tưởng bao lâu sự tất yếu còn ngự trị, sẽ có thể, ít ra trong một số phương diện của chúng, trở thành đúng sau thời kỳ quá độ, v.v..." (A.Gramsci, *Quaderni del Carcere* – Bút ký trong tù).

Chủ nghĩa duy lịch sử (l'historicisme) – trong phiên bản mà Palmiro Togliatti đưa ra – đã giữ một vai trò quan trọng trong văn hóa hậu chiến của Ý. Nó là cây cầu cho phép đi từ chủ nghĩa duy tâm đến một hình thức của chủ nghĩa Marx, trong một xứ sở mà chủ nghĩa Marx đã bị cấm lưu trú, suốt một thế hệ. Xa rời sự trừu tượng mơ hồ, ông đưa ra ánh sáng tính đặc thù và cụ thể của mọi tình huống lịch sử, những rào cản và những chướng ngại trước mắt, sự cần thiết phải đo lường tư tưởng bằng thước đo của thực tại, phải nhận rõ những tương quan lực lượng đặt

ra bởi tình huống quốc tế. Giá trị mà người ta hầu như gọi là "tân hiện thực", sự nhận thức cái cụ thể, mối liên lạc với những tình huống lịch sử và kinh tế nhất định, trở thành trung tâm. Phải nhìn nhận những quyền hạn và những khắc nghiệt của thời đại mình, tránh kiểu co ro sợ rét ẩn mình vào trường ý thức khép kín của tự ngã hay của chiều kích riêng tư. Phản ứng lại chủ nghĩa duy tâm, chủ nghĩa duy linh và thứ hùng biện phát xít, người ta đồng ý rằng từ nay triết lý sẽ lại từ bầu trời của những ý niệm thuần túy bước xuống đời sống trần gian, đi vào nhà mọi người.

Thực tế là trong sự kiện người ta có thể gọi là "con đường tiếp cận thuần lý tính" theo kiểu Ý, có sự nghiên cứu mối liên hệ, dưới lá chắn của chính trị, giữa lịch sử và không tưởng. Chính hai yếu tố này, sau đó đã bị tách rời ra, rút mất mục tiêu của lịch sử, trong những nền triết học "hậu hiện đại", và rút mất, từ không tưởng, sức nặng của những điều kiện lịch sử, khiến cho sử học có khuynh hướng trở lại thành một thể loại văn chương.

✧ TRIẾT VĂN MINH HỌA

Thuyết duy tâm xã hội *(L'idéalisme social)*

Ngược lại với quan niệm duy vật, Auguste Comte cho rằng: "Chính ý tưởng thống trị và đảo lộn thế giới". Nói cách khác, "cả cơ cấu xã hội chung qui xây dựng trên ý kiến". Theo thuyết duy tâm thực nghiệm ấy, Durkheim định nghĩa đời sống xã hội như "một cuộc sinh hoạt tinh thần siêu việt". Ông nhắc lại những "thời kỳ sôi nổi", "luôn luôn là những thời kỳ cấu tạo các lý tưởng trọng đại làm căn bản cho các nền văn minh".

Giữa những lúc ấy, người ta sống cuộc đời xã hội cao hơn, mãnh liệt hơn, độc chiếm đến nỗi nó tràn ngập hầu hết ý thức của mọi người, xua đuổi hầu hết các thắc mắc ích kỷ, thông thường. Lý tưởng có khuynh hướng hợp nhất với thực tại; vì thế người ta có cảm tưởng là đã sắp tới thời kỳ mà các lý tưởng thành sự thực và Thiên quốc sắp được thực hiện trên địa cầu. Những ảo tưởng không bao giờ lâu bền, vì chính sự phấn khởi cũng không thể lâu bền, bởi lẽ nó làm tiêu hao nhiều tinh lực. Một khi cơn nguy kịch đã qua, những dây liên lạc xã hội thành lỏng lẻo, những cuộc giao tiếp trí thức và tình cảm chậm lại, mọi người rơi xuống trình độ bình thường. Bấy giờ tất cả các lời nói, hành vi, tư tưởng, cảm tình trong thời kỳ biến loạn phong phú, chỉ còn là những kỷ niệm, cố nhiên là còn uy thế, như cái thực tại được ghi nhớ, nhưng không còn sống động như cái thực tại kia đã từng sống động.

Tuy nhiên, con người vẫn còn những quan niệm lý tưởng, là vì con người sống trong xã hội thúc đẩy hay bó buộc con người vượt lên trên trình độ của mình, và chính xã hội cung cấp phương tiện. Nhờ thế, xã hội ý thức được tầm quan trọng của mình, bứt cá nhân ra khỏi đời sống vị kỷ và đưa con người vào sinh hoạt thượng đẳng. Xã hội không thể tự cấu thành mà không sáng tạo ra lý tưởng. Lý tưởng, tức là những ý tưởng để tô điểm, kết tinh đời sống xã hội vào những điểm cao nhất trong cuộc tiến triển xã hội. Người ta giảm giá xã hội khi người ta coi nó như một cơ thể làm tròn cơ năng sinh tồn. Trong cơ thể ấy, một tâm hồn đang sống: đó là toàn bộ lý tưởng của xã hội.

Émile DURKHEIM.
Phán đoán giá trị và phán đoán thực tại

Xã hội học và triết học

(La Sociologie et La Philosophie)

Trong thực tế là Durkheim đã thành lập một triết học trong đó xã hội sẽ giữ vai trò tiền thiên (l'a priori) khi cung cấp những phạm trù và những giá trị, khi đặt ra các nghĩa vụ và lý tưởng.

(a) Xã hội kéo cá nhân ra khỏi chính nó và hướng nó vào trong một vòng sống cao hơn. (b) Xã hội không thể được tạo thành mà không sáng tạo lý tưởng... Người ta giảm giá xã hội không chỉ thấy nơi nó một cơ thể có tổ chức nhắm đến một số chức năng sinh hoạt nào đấy. (c) Trong cái cơ thể này có một linh hồn đang sống: linh hồn đó là toàn bộ những lý tưởng tập thể.

Émile DURKHEIM,
***Xã hội học và triết học*, t.136.**

---

a. Những biểu tượng tập thể đối với chúng ta vừa là ở bên ngoài – do chúng được ấn định cho chúng ta – lại vừa ở bên trong – do chúng tất yếu phải được nhập thể trong những ý thức cá nhân – nhưng chúng ở bên trên do chúng tạo ra các lý tưởng và giá trị. Vậy là tất cả những hình thức cao nhất của đời sống riêng tư của chúng ta tìm thấy cội nguồn của chúng trong xã hội, tổ ấm của những giá trị.

b. Xã hội không phải là một sinh thể tự vệ và tự khẳng định, như những người theo thuyết hữu cơ (organicistes) nghĩ. Như thế Durkheim đã xác định đặc tính của xã hội học; nó không thể được đồng hóa với tâm lý học hay sinh vật học.

c. Trong số những lý tưởng thì lý tưởng đạo đức giữ vị trí trước tiên.

Chương 4

TÌNH TRẠNG CHÊNH VÊNH CỦA LỊCH SỬ

(Les dénivellations de L'histoire)

1. Chủ nghĩa duy lịch sử (L'historicisme) của Dilthey

Chủ nghĩa duy lịch sử của Dilthey, mà Weber và Croce đã chống lại bằng nhiều phê phán mạnh mẽ nhưng đồng thời nó cũng đã nuôi dưỡng những suy tư của họ, rất khác biệt với tư tưởng của hai người này trong cái khung lý thuyết của nó. Tuy nhiên, điểm nhấn lại rơi vào cùng một chỗ: hoạt động của mỗi người tự khách thể hóa trong một thế giới được ban tặng ý nghĩa, nó là sản phẩm từ hành động của con người đồng thời tạo kiểu mẫu cho nó và hiện tượng bên trong nó để hành động trở thành có thể hiểu được. Tất cả những gì tinh thần sản sinh ra đều mang dấu ấn sử tính. Chúng ta được nuôi dưỡng, ngay thuở còn thơ, từ cái tinh thần khách quan này, từ sử tính này, ngay trước khi ta học nói. Chúng ta đồng hóa những tập tục của gia đình và của tập thể, trật tự của sự vật, những dấu hiệu và những biểu cảm của khuôn mặt. Càng nhiều tuổi hơn, khi đã làm chủ được ngôn ngữ, hiểu được ý nghĩa của rất nhiều thái độ, nhiều tư tưởng, nhiều định chế khác nhau, chúng ta thành công trong việc định hướng

mình trong thế giới này – một thế giới mà chúng ta đang góp phần, cùng bao thế hệ đi trước đã bồi đắp. Sử học và những khoa học tinh thần khác vì lý do này – vì mối dây liên lạc này, vì cái cộng đồng hiện hữu giữa kẻ đã biểu lộ một điều gì và kẻ có thể hiểu được điều đó – có một qui chế khác biệt với qui chế của những khoa học tự nhiên. Thiên nhiên, chúng ta không hề tạo ra nó, nó xa lạ với chúng ta, đó là một vật bên ngoài mà ta có thể ứng dụng cách giải thích nhân quả. Ở lịch sử, lại là công trình của chúng ta. Nơi lịch sử đối tượng sở tri cũng đồng nhất với chủ thể năng tri. Ở đó, chúng ta có thể lãnh hội những biến cố trong một hệ thống những nối kết năng động, liên quan đến những cứu cánh và những biến cố thông qua kinh nghiệm nội tâm sống lại chúng, làm chúng trở thành những "*biến cố được trải nghiệm*" (Erlebnis – *Evénement vécu*) và sự thông diễn để giải mã và xây dựng lại chúng. Chẳng quan trọng chuyện chúng ta có sống trực tiếp hay không cái kinh nghiệm hay cảm xúc cần phải lãnh hội. Hơn thế nữa, sử học và những khoa học khác của tinh thần giúp cho trí tuệ chúng ta thêm phong phú và nâng tầm hiểu biết của chúng ta lên mức độ phổ quát, chính bởi vì chúng làm cho chúng ta tham gia vào những kinh nghiệm và những kết hợp vô hạn, mà những giới hạn gắn liền với mọi đời sống cá nhân khiến chúng trở thành không thể đạt tới đối với bản thân chúng ta.

"Màn nhung mở ra: Richard xuất hiện, và một trí tuệ mẫn nhuệ có thể, trong khi theo dõi những lời thoại, những cử chỉ và những hoạt động tác của nhân vật ấy, sống lại một cái gì vốn ở ngoài tầm với của cuộc đời thực

của mình. Khu rừng huyền hoặc trong vở kịch *As you like it* (Comme il vous plaira – *Như ý ngài muốn*) chuyển sang một kích thước nội tâm, cho phép chúng ta tái tạo lại bất cứ sự kỳ quặc nào. Những sự vật tinh thần được thủ đắc phần lớn nhờ vào khả tính sống lại này, mà chúng ta mang nợ đối với sử gia và nhà thơ. Đời sống, trong dòng chảy của nó, luôn tạo ra, nơi mọi người, một hạn định, bởi đó là một khả tính chứa đựng giới hạn [...]. Việc lãnh hội mở ra cho nó một trường rộng lớn những khả thể mà hạn định của một cuộc đời thực khép kín đối với nó. Khả năng sống tức khắc, ngay trong đời mình, những kinh nghiệm tôn giáo đối với tôi, cũng như đối với phần lớn con người hiện nay, là rất giới hạn. Nhưng khi tôi đọc những bức thư và những bài viết của Luther, những câu chuyện từ những người đương thời của ông, những ký lục về các giáo nghị hội cũng như những câu chuyện chính thức, tôi thấy lại cả một tiến trình tôn giáo với sức mạnh bùng nổ tuôn trào cuồn cuộn của dòng dung nham núi lửa nóng hổi, một nguồn năng lượng dồi dào mà, trong đời sống và trong nỗi chết, đều vượt qua mọi khả tính của biến cố sống trải (Erlebnis) đối với bất kỳ người nào trong thời đại chúng ta "(Wilhem Dilthey, *Plan der Fortsetzung Zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geistewissenchaften*. Kế hoạch tiếp tục xây dựng thế giới lịch sử trong các khoa học tinh thần)".

Dilthey e ngại sự ngạnh hóa và sự thạch hóa của thế giới lịch sử. Ông sợ rằng những văn mạch ý nghĩa không còn có thể được giải mã bởi cá nhân, và kinh nghiệm lịch sử có khuynh hướng trở thành một sự vật, một quá khứ bất khả lý hội, một đối vật mất ý nghĩa đối với chúng ta,

hững hờ, vô cảm. Tính cố định làm cho nó mất đi chiều kích hữu thể (Sa dimension d'être), thay đổi theo những nguyên nhân có thể chứng minh. Lịch sử phải được dùng để thế năng hóa đời sống và xây dựng lại truyền thống. Dường như nó cũng phải làm tròn vai trò trị liệu: vai trò tái hoạt hóa một kinh nghiệm vô khí lực, đem lại sinh khí cho một cá thể cảm thấy bị ngạt thở bởi những cơ chế khách quan và bởi phức tính, và nó, đồng thời không còn tin vào những hứa hẹn của một vài triết lý lịch sử, chẳng hạn quan điểm cho rằng sự tiến hóa của các sự vật sẽ bảo đảm sự tiến hóa của chủ thể, như được sóng cuốn theo. Sự phát triển mãnh liệt qua những mâu thuẫn như được mô tả bởi biện chứng pháp, được đưa lên hàng tiến hóa. Tính liên tục và tính trơn nhẵy của vận động lịch sử, sự thiếu những chỗ ngắt hơi của nó, đã được chấp nhận. Vấn đề bây giờ là làm cho cá nhân – với sự hấp dẫn bổ sung của việc kích thích biến cố sống trải – hướng đến việc duy trì trong đời sống và việc tái sản xuất những vũ trụ tượng trưng và ý nghĩa, và do vậy, vào sự bảo tồn sinh lực xã hội. Tinh thần khách quan cần được vận dụng để phục vụ lợi ích kép của cá nhân và của tập thể. Qua trung gian của lịch sử, hiện tại mang dấu vết của một âm hưởng đời sống mạnh hơn. Cái gì xuất hiện giữa lòng vũ trụ tượng trưng bất động phải được tái kích hoạt bởi việc lãnh hội điển hình của "vòng thông diễn học" (Le cercle herméneutique), một trò chơi mở dự kiến toàn bộ ý nghĩa của vấn đề, trở lại không ngừng trên chính mình và điều chỉnh dần dần sự lãnh đạo bằng sự tái định vị và tái khảo sát những thành phần. Nhờ vào khả năng lãnh hội (Verstehen) mỗi người có thể sống nhiều cuộc đời song song với cuộc đời

mình, nó bội hóa những khả tính của cuộc đời đó và tự ban cho mình nhiều tiểu sử. Không hề là đơn khối, bản ngã được dệt nên từ hàng ngàn sợi chỉ, tạo ra một tấm vải càng bền chắc khi chỉ càng nhiều: nói cách khác, nó tỏ ra càng cường kiện khi càng rút được nhiều ý nghĩa từ những cái khác hơn. Từ đấy lịch sử không chỉ còn nhiệm vụ tường thuật những gì đã thực sự xảy ra, mà còn mở ra những vũ trụ ý nghĩa có nguy cơ luôn câm nín trong khuôn khổ của tinh thần khách quan. Nó là phương thuốc chữa trị những hạn chế ngẫu nhiên cũng như những hạn chế tất yếu của đời sống. Nó kích hoạt cái gì sống ở nơi chúng ta trong trạng thái những mầm mống rải rác. Vượt qua những giới hạn chật hẹp, nó mở ra cho đời sống vô vàn khả thể – sự lãnh hội là thuốc giải độc đối với sự khép kín và sự cô lập của các cá nhân. Sử học và nghệ thuật là những công cụ chính cho sự phổ quát hóa cá nhân mà không xóa mất dấu vết của cá nhân tính.

Dilthey muốn tránh hai tảng đá ngầm: một là của thuyết duy sinh (Le vitalisme), của một thứ biến cố sống trải (Erlebnis – Evénement vécu) không qua trung gian của lịch sử, và hai là của lịch sử như là khách quan tính, vận động khách quan nghiêm khắc không qua trung gian của ý thức, của việc gán ghép ý nghĩa và việc giải minh ý nghĩa của các cá nhân. Do vậy, ông muốn duy trì sao cho tâm lý học và sử học, tính chủ quan và tính khách quan, tính cá thể và tính phổ quát vẫn gắn bó với nhau. Tâm lý học cá nhân là khởi điểm và đích điểm của tiến trình lãnh hội: tri thức lịch sử là tri thức về tính cá thể, ngay cả nếu tri thức này tất yếu phải đi qua con đường tổng quát hóa, điển hình hóa.

Cá nhân là ngã tư của lịch sử thế giới, kẻ gánh vác duy nhất và người sáng tạo sinh động của những tương quan lưu hoạt tạo thành lịch sử. Lí tưởng của nó, Dilthey diễn tả bằng sự tham chiếu không ngừng đến nền văn hóa Đức trước năm 1948 (đến Schleiermacher, đến Holderlin, đến Goethe, đến Hegel, đến giai đoạn mà người ta tìm một trạng thái quân bình giữa tính chủ thể và tính khách thể, giữa cá nhân và Nhà nước, thời kỳ mà những quái vật Léviathans không ngự trị với sự hà khắc như dưới thời của Bismarck và Guillaume Đệ nhị, cũng không được xiển dương quá đáng như bởi Treitschke, Weber và nhất là Meinecke. Sản phẩm của hành động lâu dài từ những chủ thể tính nhân văn, tinh thần khách quan không được trình bày như một thực thể xa lạ và thù địch với chúng: có thể làm chủ nó, ngăn cản bằng sự lãnh hội để nó không tự trị hóa và tự dựng lên dưới những hình thức đầy đe dọa. Dilthey vạch ra một dự án tương tự như dự án của Bergson: một tiến trình phi phóng thể hóa (désaliénation) và lưu hoạt hóa (fluidification) những ngưng kết và những vật hóa xã hội (des concrétions et des réifications sociales) một tiến trình không qua sự thay đổi định chế, chính trị, tập thể mà bởi vô số sáng kiến cá nhân nhắm đến tái hoạt hóa và ban tặng ý nghĩa cho một nền văn minh đang trên đà ngạnh hóa trong những hình thức tổ chức Nhà nước và kinh tế luôn có tính dung hóa và cưỡng chế nhiều hơn. Một tiếng kêu báo động và một lời kêu gọi trở mũi tàu, triết học của Dilthey toan tính xoay hướng khỏi con đường đã dẫn dắt các quốc gia châu Âu đến cuộc đụng độ đẫm máu, bắt đầu từ tháng tám năm 1914.

Tầm quan trọng ngày càng lớn mà tri thức của con người, kể cả trên bình diện chính trị, mang tầm vóc, trong đời sống cá nhân và sự liên quan đến những kẻ khác, và song song đó, cuộc khủng hoảng về nền tảng mà những khoa học về thiên nhiên trải qua, đã làm nổi lên từ trong bóng tối những "khoa học về tinh thần" (Geisteswissenchaften – *Les Sciences de L'Esprit*) mà những nét biệt loại còn cần được định nghĩa. Bởi vì phải biết người để thống trị người cũng như để thoát khỏi sự thống trị, vậy là phải nhìn con người, không phải như một yếu tính vĩnh cửu, tự nhiên, mà như những hữu thể liên tục bị biến cải bởi lịch sử, cũng có nghĩa là bởi chính họ.

Con người là "tạo vật của thời gian": hành động của nó chỉ hiểu được ở bên trong một lịch sử thế giới đặc thù vây bọc nó mà nó nên nắm rõ những qui luật. Trong việc nhìn nhận chiều kích lịch sử này, không chỉ có ước muốn lấy lại quyền tự chủ trên một quá trình dường như do những sức mạnh tối tăm và xa lạ dẫn dắt. Sự nhìn nhận này, theo Dilthey, còn có một ý nghĩa giải phóng. Chứng minh tính tương đối và tính lão suy của mọi biểu hiện đời sống lịch sử, của mọi cơ cấu xã hội và của mọi giá trị, đó là đi bước cuối trong chiều hướng giải phóng con người. Trong một chủ nghĩa tương đối duy sử như thế, tính liên tục của lực sáng tạo tồn tại như là căn tố lịch sử trọng yếu nhất. Lịch sử được trình bày như một công xưởng mở rộng, ở đó không tồn tai bất kỳ chân lý có sẵn nào, mà chính là *verum ipsum factum* (chân lý dựa trên sự kiện). Mỗi người có thể, theo tỉ lệ tài sức của mình, đóng góp viên gạch, tảng đá hay cây đà, cây cột để xây nên căn nhà chung.

Dưới khía cạnh này, chủ nghĩa duy sử thúc lên hồi trống huy động nhân tài vật lực, khẳng định rằng lịch sử không còn là đặc quyền của những cường quốc nữa.

Một lần nữa, cũng như ở Bergson, mọi thứ được chuyển dịch bằng lực sáng tạo bất định: còn lại là tính vĩnh cửu của biến dịch, nhưng người ta không phân biệt từ đó những định hướng, những tác nhân, cũng không có tính năng động đặc thù. Vả chăng, chính trên tính sáng tạo này của vận động lịch sử, trái ngược với tính qui tắc, tính chu kỳ, tính lặp lại của thiên nhiên mà những sự phân chia giữa khoa học về tinh thần và khoa học về thiên nhiên, giữa "lãnh hội" và "giải thích", giữa "liên kết sinh động" với "nhân quả" được đặt nền tảng. Khi làm cho những khoa học về tinh thần lột bỏ được cái mặc cảm tự ti đã bám rễ từ lâu, khi trả lại cho chúng phẩm giá vốn có, khi công bố, chống lại ý kiến của chủ nghĩa thực chứng, tuyên ngôn độc lập của chúng đối với những tiền bối may mắn hơn, Dithey góp phần xác định sự ngăn cách giữa "hai nền văn hoá" vào lúc những khoa học thiên nhiên khước từ khái niệm cổ điển về nhân quả một cách cứng nhắc và vào lúc những khoa học về tinh thần (với Weber, Durkheim hay Freud) tách rời khỏi chủ thuyết duy sinh hay duy tâm lý để yêu cầu một khái niệm nhân quả tinh tế hơn, hoàn chỉnh hơn. Thật thế, ở ông không hề có chút kiêu ngạo nào, cũng không hề có chút óc phục thù nào đối với những khoa học thiên nhiên đang gặp lúc khó khăn. Ông không thuộc về những người, vì không biết rằng khủng hoảng đó cũng là khủng hoảng tăng trưởng, nên cho là đã đến lúc phản công và tái lập triết học trở lại địa vị "nữ hoàng của mọi khoa học". Dilthey tự hạn chế vào việc phân chia

lãnh vực tri thức, chấp thuận một số ý nghĩa lý thuyết, chứ không phải kinh tế – thực tiễn, cho các khoa học về thiên nhiên. Ý ông còn cho là những khoa học này có một nội dung thường hằng hơn về chân lý vì được thử sức với một thực tại ít di động hơn và ít biến đổi hơn trong thời gian so với những đối tượng nghiên cứu của các khoa hoc về tinh thần.

2. Những môn khoa học nhân văn khác: Triết lý của nhân loại học

Chính vào lúc chủ nghĩa duy sử đem lại cho văn hóa châu Âu cái cảm thức sắc bén là văn hóa tách rời khỏi thiên nhiên, cắt đứt cái cuống rốn nối liền với người mẹ thiên nhiên và biến con người thành con đẻ của một lịch sử được tạo dáng và xây dựng nên, vào lúc nó mang tính tương đối trong thời gian và trong không gian – giới hạn nó vào những lãnh vực thu hẹp – sự thay đổi những giá trị và những kinh nghiệm cần được chế ngự, khoa nhân học mới (ethnologie) có khuynh hướng kiểm chứng phức tính của những tương quan hiện hữu giữa thiên nhiên và văn hóa và tương đối trong không gian những giá trị và những kinh nghiệm. Sự chú tâm của khoa nhân học mới hướng về mối tương quan dị biệt (le rapport différentiel) giữa văn hóa và chủ nghĩa duy lý châu Âu và phức tính bất khả giản qui vào một hệ thống duy nhất của những nền văn minh khác. Việc phân tích đối chiếu tình trạng của tư tưởng hoang dã (la pensée sauvage) đã tương đối hóa và vô hình trung, đã tấn công niềm tin vào tính vĩnh cửu siêu lịch sử của năng lực logic, nơi con người và tính vô sở bất tại (l'ubiquité) của năng lực đó.

Trong cuộc tranh cãi về mối tương quan giữa tư tưởng Tây phương và những tư tưởng khác, vai trò quyết định được dành cho phạm trù nhân quả. Khái niệm nền tảng này của chủ nghĩa duy lý châu Au, được liên kết một cách tự phụ với những tiến bộ của khoa học (châu Âu), hầu như không bao giờ được gán với trọn vẹn ý nghĩa cho những người sơ khai và bán khai hay ngay cả cho những xã hội châu Á đã tiến hóa cao. Đối với Frazer, ma thuật – giai đoạn nguyên sơ của tâm thức nhân loại, "người chị em con hoang của khoa học" mà những dân tộc bán khai vẫn còn lưu luyến – đã áp dụng sai lệch cùng những nguyên lý liên kết, nếu được vận dụng đúng đắn, sẽ đưa đến kiến thức đặt nền tảng trên những tương quan nhân quả.

Quả thật là, những người man dã vận dụng hai nguyên lí: đầu tiên là, *cái đồng kêu gọi cái đồng*, hay một hiệu quả thì cũng giống với nguyên nhân của nó, nguyên lý thứ nhì là, *hai vật đã từng tiếp xúc với nhau vào một lúc nào đó, vẫn tiếp tục tác động lẫn nhau, ngay cả khi sự tiếp xúc đã chấm dứt*. Chúng tôi gọi nguyên lý đầu tiên *là định luật tương tự* (loi de similitude), nguyên lý thứ nhì là *định luật tiếp xúc hay lan truyền* (loi de contact ou de contagion) [IJ.G.Frazer, Cành vàng – *The Golden Bough*; bản tiếng Pháp, *Le Rameau d'or*].

Còn *Lucien Lévy-Bruhl,* mặc dầu lúc đầu đặt dấu nhấn trên tính cách tiền-logic của tâm thức sơ khai (la mentalité primitive) song không hề có ý chứng minh tính hạ đẳng của loại tâm thức đó. Điều ông muốn là tạo ra một hiệu ứng cách biệt (effet de distanciation) cắt đứt sự phóng chiếu hồn nhiên tâm thức chúng ta và những tập quán của chúng ta lên tâm thức và tập quán của người khác. Trong

những cơ hành ở chiều sâu của nó, tâm thức người sơ khai cũng chẳng khác của chúng ta: chỉ có những tiền giả định và những nhu cầu đặt biệt là khác nhau và chỉ ở bên trong cái toàn khối những tương quan giữa môi trường, nhu cầu và những biểu tượng tập thể mà ta mới có thể hiểu tâm thức đó.

Như thế, "hoạt động tinh thần của người sơ khai sẽ không còn bị giải thích theo định kiến từ đầu như là một hình thức thô thiển của hoạt động tinh thần chúng ta, như là ấu trĩ và hầu như là bệnh lí. Trái lại, nó sẽ hiện ra như là bình thường trong những điều kiện mà nó vận trù, như là phức tạp và phát triển, theo cách của nó" [Lucien Lévy Bruhl, *Tâm thức sơ khai* – La mentalité primitive, n22]

Người sơ khai tuân theo những qui tắc vô thức của "sự hội thông huyền bí" (la participation mystique), sống với kinh nghiệm của tình trạng bất an và luôn phải cảnh giác trước những nguy cơ và những điều kỳ lạ của thế giới, trong khi chúng ta sống trong một vũ trụ với lòng tin cậy vào tính ổn định với sự tổ chức trí tuệ của mình, dẫu có đôi khi tạm thời bị khủng hoảng.

Như thế, thiên nhiên mà chúng ta sống trong đó có thể nói là đã được trí tuệ hóa từ trước. Nó là trật tự và lý tính, giống như tinh thần suy tư và vận động trong đó. Sinh hoạt thường ngày của chúng ta, ngay cả trong cả chi tiết nhỏ nhặt nhất, vẫn hàm chứa một sự tin cậy thầm lặng và hoàn toàn vào tính không thay đổi của những định luật tự nhiên.

Thái độ tinh thần của người sơ khai lại rất khác. Mọi sự vật ở họ đều được hàm chứa trong một hệ thống huyền

bí của hội thông và loại trừ (un réseau de participations et d'exclusions mystiques)

Trong sự cộng sinh với những huyền lực, những biểu tượng của người sơ khai có thể không tuân theo những phạm trù logic của chúng ta, những nguyên lý cổ điển về đồng nhất và phi mâu thuẫn. Chúng có thể đồng thời mang những tính cách đối nghịch, cô đọng những thực thể khác nhau. Chỉ khi nào cái nguy cơ được biểu thị bởi một thiên nhiên quá mạnh (so với sức người) giảm đi, chỉ từ lúc đó hình như sự kết hợp những biểu tượng xã hội, nó buộc chặt cá nhân vào đoàn nhóm, cũng giảm nhẹ dần và lúc đó logic và nguyên tắc phi mâu thuẫn mới bước lên trong những biểu tượng được biến thành những khái niệm.

2(b). Cơ cấu luận với ngôn ngữ học và nhân học

Cơ cấu luận là một trào lưu tư tưởng đa dạng đã phát triển, chủ yếu ở Pháp, trên những phế tích hoang tàn của chủ nghĩa hiện sinh. Từ cơ cấu luận (Structuralisme) – mặc dầu mang hậu tố *isme* - nhưng không chỉ, một cách chính danh, một học thuyết, mà đúng hơn là một phương pháp, phương pháp của cơ cấu luận ngữ học (Structuralisme Linguistique), kế thừa những công trình của Fredinand de Saussure vào đầu thế kỷ này, sau đó được áp dụng vào những lãnh vực khác, và nhất là vào các khoa học về con người (nhân học, xã hội học, phân tâm học, phê bình văn học v.v...).

Ngôn ngữ học cổ điển chọn nhận - trong việc nghiên cứu một ngôn ngữ - viễn tượng thuần lịch sử: từ nguyên

học (étymologie) và lịch sử các từ được coi là tạo thành một giải thích thỏa đáng cho hiện trạng của một ngôn ngữ (ưu thế của quan điểm *lịch đại*). Nhưng Ferdinand de Saussure đã thiết định rằng ngôn ngữ còn hơn là một sự đặt bên nhau những đơn vị tiến hóa với thời gian: ngôn ngữ tạo thành một *hệ thống, giống như một ván cờ trong đó giá trị của mỗi quân cờ được tạo ra bởi toàn bộ những tương quan của nó với những quân cờ khác trên bàn cờ. Cũng thế, các từ và các âm thanh của ngôn ngữ được tổ chức trong tương quan với nhau và chính cái hệ thống những tương tác của chúng sẽ ấn định giá trị đối chiếu của chúng (ưu thế của quan điểm đồng đại).*

Khái niệm cơ cấu (structure), được quan niệm như một toàn thể được tổ chức theo những định luật riêng, đã có, từ thập niên 1960, một hạnh vận đáng mong ước. Đầu tiên chỉ hạn chế trong lãnh vực nghiên cứu ngữ học, mô hình cơ cấu dần dà chiếm lĩnh khắp nơi - những nơi nào mà cách tiếp cận thuần túy lịch sử hay nguyên tử luận (approche atomiste - một cách tiếp cận, trái lại, nhận định một toàn bộ phức hợp chỉ như là một sự đặt kề bên nhau của những yếu tố, hay những *nguyên tử*).

Các tác giả mà chúng ta sắp nghiên cứu ở đây đều thuộc về "đám tinh vân cơ cấu luận" (la nébuleuse structuraliste) - dù họ có thừa nhận hay chối từ cái danh xưng đó. Những góc tiếp cận của họ đa phần khác nhau, cũng như đối tượng ưu ái của họ cũng khác. Tuy nhiên, như đôi khi người ta phát biểu trong chính trị, những gì tập hợp họ lại thì mạnh hơn những gì chia rẽ họ: thật thế, tất cả cái tập thể đó đều được kích hoạt bởi ý chí muốn dứt điểm, một lần cho tất cả, với cái chủ thể tự do

và có lý tính - như là truyền thống Descartes đã di tặng lại cho chúng ta. Thực vậy, trong viễn tượng của chủ nghĩa duy lý cổ điển, thì chính chủ thể đem lại ý nghĩa cho những hoạt động của nó và nó soi sáng thế giới bằng lý tính mạnh mẽ. Ngay đến trong hiện tượng luận, chủ thể cũng được tung hô như là trung tâm, như ngọn đèn pha sáng rực tỏa ánh hào quang lên toàn thể vũ trụ, nó sắp xếp, hành khiển, hệ thống hóa, cơ cấu hóa, chỉnh lý... Song, nếu ngược lại thì sao? Và nếu trật tự kia, thay vì được ban bố bởi chủ thể, lại ban tặng chủ thể? Và nếu những cơ cấu, thay vì được thiết chế bởi con người, lại thiết chế con người? Chính trong con đường này, nó dẫn dắt "sự phân rã chủ thể" (la dissolution du sujet) dưới tác động hạ tầng và chưa được nghĩ đến của những cơ cấu mà các nhà cơ cấu luận, cùng những thân tộc của họ, chìm đắm.

3. Tư tưởng cách mạng

Ngay khi sự hiện diện của một tư tưởng hoang dã, nơi những dân tộc văn minh và những thực hành trị liệu hay phân loại hữu hiệu, nơi những người sơ khai được xác chứng, thì mô hình về cuộc tiến hóa lịch sử tuyến tính sụp đổ. Khi những cuộc chiến tranh trên qui mô toàn cầu và những cuộc cách mạng không ngừng thay đổi các tương quan quyền lực và những bản đồ địa lí, thế giới không còn có thể được lãnh hội từ những sơ đồ đơn giản, trong đó sự thống trị đơn khối và sự lệ thuộc nhẫn nhục đối đáp nhau.

Những châu lục bị lôi cuốn vào trong một tiến trình thay đổi toàn diện và những nền văn minh từng trải qua

nhiều thiên niên kỷ, dưới áp lực bên ngoài, đã phải nếm mùi những hình thức hội nhập văn hóa cấp tốc và bạo liệt. Hình thái chiến tranh tổng lực, huy động sự đóng góp của toàn dân, gây ra hiện tượng đông đảo phụ nữ tham gia vào hoạt động sản xuất và đánh dấu cho họ sự cáo chung của một đời sống chỉ tập trung vào chuyện bếp núc, chuyện tề gia nội trợ, đó là khúc dạo đầu cho sự suy yếu của kiểu gia đình phụ hệ. Do bản tính của nó, hiện tượng này dẫn tới những biến đổi sâu xa trong tâm lý và đời sống của hàng triệu cá nhân đã trải nghiệm điều này nơi chính mình, thường là qua những xung đột riêng tư, sức ảnh hưởng của những biến cố tập thể.

Với cuộc Cách mạng Tháng Mười Nga, tiến trình lịch sử càng thêm phức tạp. Lénine đã chứng minh rằng trong thực tiễn, tiến trình này không tất yếu là tuyến tính, rằng trong một vài giai đoạn phát triển – như sự khai triển của chủ nghĩa tư bản trong một quốc gia nào đấy – có thể được nhảy qua, rằng những nhóm tương đối giới hạn gồm những "nhà cách mạng chuyên nghiệp" hành động với tư cách là "nhóm tiền phong bên ngoài" của giai cấp vô sản có thể khơi mào cho một phong trào mà hàng triệu người sẽ trở thành diễn viên. Sau năm 1917, chủ nghĩa Marx, sinh ra như một lý thuyết khoa học phức tạp và như vũ khí chính trị của giai cấp vô sản nhanh chóng bén rễ và lan tràn ở Liên bang Xô Viết, nơi đó chủ yếu nó nhằm tạo ra - *a posteriori* - sự giác ngộ ý thức giai cấp mà diễn biến của lịch sử Nga đã không cho phép và nơi đó, nó có khuynh hướng trở thành, dưới thời Staline, một thứ quốc giáo, một hệ tư tưởng nhằm nhổ bật gốc rễ những quan niệm tôn giáo và ma thuật xưa cũ

của nước Nga. Nhiệm vụ của Lénine, trong tư cách là lý thuyết gia và thủ lĩnh chính trị, trong giai đoạn xây dựng quyền lực Xô Viết, thật lớn lao: Những cuộc luận chiến trong *Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán* (Matérialisme et Empirico - Criticisme) từ 1909 nhằm chống lại Bogdanov và những đồ đệ của Mach ở Nga – đó là sự tái khẳng định một tri thức khách quan, một sự tiến gần liên tục đến chân lí, về một thực tại vật chất ở bên ngoài mà chúng ta phản ánh – những vấn đề đó không còn có tính thời sự nữa, cuộc chạm trán với Hegel và biện chứng pháp xảy ra giữa năm 1914 và 1915 trong thời gian lưu trú ở Berne (Thụy Sĩ) mà những kết quả được ghi lại trong *Bút ký triết học* (Cahiers Philosophiques), xuất bản năm 1933, cho người ta cảm nhận những hiệu quả của ông trong việc phân tích nóng những sự kiện. Vấn đề cấp thiết nhất lúc đó là kết hợp những thành phần tiến bộ về ý thức giai cấp và về sự phát triển công nghiệp với sự lạc hậu của tâm thức nông dân và nền kinh tế ruộng đồng. Tiến bước, trong khi kéo theo đằng sau sức nặng của một quá khứ tiền tư sản, bằng cách tiếp hợp những giai đoạn lịch sử khác nhau, trong khi tiếp thu và vận dụng những khoa học kỹ thuật tiên tiến nhất, đồng hóa tinh hoa trong di sản văn hóa của các địch thủ giai cấp, đó là thông điệp của Lénine – một thông điệp sẽ được nghe và lặp lại, trong những mức độ khác nhau và dưới những hình thức khác nhau, bởi Bloch, Gramsci và Lukacs.

Tuy nhiên, trong cuộc đấu tranh này, những cơ quan của một nền dân chủ cơ sở dần dần mất đi quyền lực thực sự của chúng, những thói quan liêu hách dịch cửa

quyền lần lần ló dạng, không thể tránh khỏi. Nền dân chủ và chủ nghĩa xã hội chỉ mới ở khởi điểm của chúng và nhiệt tình cách mạng có khuynh hướng nguội lạnh do những mệnh lệnh thường ngày của tổ chức và việc khởi công xây dựng xã hội mới. Đám đông quần chúng, mất đi một phần sự kiểm soát những công cụ tự quản của họ – những Xô Viết – bắt đầu bị trả về những hình thức thụ động. Đối với Rosa Luxemboung, sự chuyên chế của đảng cách mạng và những hạn chế tự do đều có hại cho cách mạng, phong tỏa hoạt động phong phú của cái phòng thí nghiệm chính trị tập thể đã bắt đầu vận hành: "Tự do cho chỉ những đảng viên cầm quyền, cho chỉ những thành viên của một đảng – dẫu đông đảo đến đâu – cũng không phải là tự do. Để có tự do, phải luôn có tự do cho những người nghĩ khác. Tự do trở thành vô nghĩa khi nó trở thành đặc quyền của riêng một số người".

"Chủ nghĩa xã hội không thể được xây dựng chỉ bằng những sắc lệnh, mà phải trong trường học của kinh nghiệm cho tất cả – người ta có thể ra sắc lệnh đối với cái tiêu cực, đối với sự phá bỏ. Nhưng với cái tích cực, sự xây dựng thì không. Đó là vùng đất còn mới nguyên. Ngổn ngang trăm ngàn vấn đề. Chỉ có kinh nghiệm là đủ tầm để sửa chữa và mở ra những con đường mới. Chỉ một đời sống lên men không gặp chướng ngại, mới tưởng tượng ra muôn vàn hình thức mới mẻ, mới ngẫu tác và giải phóng lực sáng tạo, sửa sai mọi ngộ nhận. Chính đó là lý do tại sao mà đời sống công cộng của những quốc gia bị hạn chế tự do lại nghèo nàn, bệ rạc, cứng nhắc và khô cằn đến thế: bởi vì loại trừ nền dân chủ là tự tước đi cái suối nguồn đầy hoạt lực của mọi sự phong phú tinh thần,

của mọi tiến bộ. Về kinh tế, về xã hội hay về chính trị cũng thế. Tất cả quần chúng nhân dân đều phải dự phần nào đó, nếu không, chủ nghĩa xã hội chỉ còn được ra lệnh, được ban hành từ văn phòng của vài người lãnh đạo. Cần có sự kiểm soát công khai, vô điều kiện. Nếu không, sự trao đổi kinh nghiệm sẽ ngưng đọng lại trong cái vòng khép kín của những viên chức [...]. Hành động xã hội chủ nghĩa đòi hỏi một sự thay đổi tinh thần toàn bộ trong những đám quần chúng đã bị xuống cấp bởi hàng bao thế kỷ thống trị của các tầng lớp phong kiến và tư sản...

"Những bản năng xã hội thay vì những bản năng vị kỷ, sáng kiến của quần chúng thay vì sự thờ ơ buông xuôi, một chủ nghĩa lý tưởng nâng tâm hồn con người lên trên mọi đau khổ... Không ai biết điều đó rõ hơn, không ai mô tả điều đó hiệu quả hơn, và kiên trì lặp lại điều đó hơn là Lénine. Chắc là ông không thể hoàn toàn lầm về các phương tiện. Những sắc lệnh, quyền lực chuyên chính của các thanh tra, những hình phạt nghiêm khắc, sự ngự trị của khủng bố... phải là tạm thời. Con đường duy nhất hướng đến sự phục hưng là trường học của chính đời sống công cộng, nền dân chủ của rộng rãi và ý kiến công khai không giới hạn. Điều làm cho toàn dân mất tinh thần, đất nước hết sinh khí, chính là sự ngự trị của khủng bố". (Rosa Luxemburg, Die Russische Revolution – *Cuộc cách mạng Nga*).

Tư tưởng của Lénine và Rosa Luxemburg là khởi điểm cho "Chủ nghĩa Marx không tưởng" của Ernst Bloch. Bloch nhận định rằng dưới thời Stalin, "dòng lạnh" đã thắng thế so với "dòng nóng", chủ nghĩa duy kinh tế và thứ

chính trị thực tiễn thắng thế so với đà hứng khởi hướng về một xã hội không giai cấp. Ông nhấn mạnh trên phương diện sáng tạo của chủ nghĩa Marx, người kế thừa một toan tính giải phóng lịch sử, của mọi nỗ lực đem lại phẩm giá cho con người.

Là "khoa học của hy vọng", chủ nghĩa Marx tà thuyết (Le Marxisme hérétique) của Bloch có khuynh hướng, kể cả sau Cách mạng tháng Mười Nga, cứu chuộc lại tất cả những gì nơi con người từ xưa nay từng bị trấn áp, cắt xén, sỉ nhục. Nó tái kích hoạt cái bất khả cưỡng chế, những hình thức thặng dư của khát vọng hướng đến một đời sống tốt đẹp hơn mà những kẻ đương quyền đã không thể dung hóa, cũng không thể uốn nắn theo sự sử dụng của họ. Ông nắm bắt lại cái thế giới ngầm rộng lớn gồm những dục vọng, những dự phóng và những cuộc đấu tranh luôn bị thất bại hay bị ngộ nhận. Định hướng cho việc tìm kiếm cái mới đó là tất cả quá khứ không được cứu chuộc kia đang ép vào những cánh cửa của tương lai, những hy vọng của kẻ bại, tất cả những gì mà nhân loại đã khước từ nhân danh một thực tại đó là thực tại của sự bóc lột, của sự phân chia giai cấp, của sự cưỡng đoạt thiên nhiên. Những mong chờ của chư vị ngôn sứ trong Cựu ước, những thị kiến của Joachim de Fiore, các cuộc phản kháng của những kẻ bị áp bức... là những dịch trạm trên con đường dài đầy trắc trở sẽ dẫn đến một xã hội không giai cấp, chúng là những thời đoạn của một giấc mơ khôn nguôi mà chưa thỏa.

Trong quá khứ, nhiệm vụ chính của tôn giáo là đem lại một ý nghĩa cho tồn tại và cung cấp cho con người hình ảnh một cuộc đời toàn mãn hơn, xứng đáng hơn. Cái

không gian từ xưa đến nay tôn giáo độc chiếm, giờ đây ta phải chinh phục lại, làm cho nó lành mạnh bằng cách loại trừ những yếu tố hoang đường và phản động. Hiện tượng tôn giáo vẫn sống sót dai dẳng ngay cả sau khi đã bị vén màn bí mật để lộ tính ảo tưởng phóng chiếu của nó (son caractère d'illusion projective) chứng tỏ khá đủ rằng những nhu cầu thúc đẩy con người đến với tôn giáo, không thể tìm được ở nơi nào khác sự thỏa mãn tốt hơn. Không có cách nào hủy bỏ tôn giáo thuyết phục hơn là thực hiện tôn giáo trong cuộc đời này.

Tư tưởng của Bloch ở đây giao thoa với tư tưởng của những nhà thần học chính trong thế kỷ XX. Ông chia sẻ với Karl Barth trong Thư gửi các tín hữu La Mã, sự từ khước một "đấng Cơ Đốc người, quá người" như thứ thần học tự do (la théologie libérale) đã nghĩ về Chúa bằng một hình ảnh tầm thường hóa, với Rudolf Bultmann, ý tưởng về một tôn giáo phi huyền thoại hóa (une religion démythifiée), ý chí đổi mới và nhận thức rằng biến cố tận thế (l'événement eschatologique) sự mặc khải những điều tối hậu (la révélation des choses ultimes) không còn nằm trong một tương lai xa xăm mà nó hiện diện, ở đây và bây giờ, và cuối cùng với Jurgen Moltmann, hình ảnh Thượng đế như là hứa hẹn và sức mạnh của tương lai. Do vậy, đối với Bloch nếu như Cơ Đốc giáo chỉ được thực hiện trong thế giới này (một chấm hỏi lớn còn để lửng đối với Siêu việt), thì những lý tưởng tư sản về tự do, bình đẳng, bác ái cũng thế. Cách mạng Pháp đã khẳng định chúng nhưng lại chưa thực hiện. Chúng sẽ chỉ có thể trở nên hiện thực với điều kiện là người ta lần lượt nhận định: tự do như là sự chấm dứt sự cưỡng bức xã hội và tự nhiên không tất

yếu một cách nghiệt ngã và có thể chấp nhận được, sự bình đẳng không phải như sự cào bằng tẻ nhạt mọi cá nhân mà như sự phong phú được khai triển đa dạng của khả năng con người, bác ái như sự liên đới không bị vẩn đục bởi những đối kháng của xã hội, nơi mà nhu cầu và những quyền lợi ngăn cách con người với con người không thể hòa giải. Dưới khía cạnh này, cuộc cách mạng vô sản kéo dài tuyến dân chủ và giải phóng đã hiện diện trong cách mạng tư sản: "Không có nền dân chủ nào mà không có chủ nghĩa xã hội, không có chủ nghĩa xã hội nào mà lại không có dân chủ".

Bloch, nhạy cảm với bài học của Rosa Luxemburg, bênh vực cho chủ nghĩa Marx hiểu như một cuộc thực nghiệm liên tục, sự tham dự của mọi người vào việc xây dựng chủ nghĩa cộng sản. Tính không tưởng là thuốc giải độc cho tình trạng xơ cứng, quan liêu của những nhà nước xã hội chủ nghĩa, cũng như sự lấy lại khái niệm công bằng tự nhiên về phẩm giá con người phải là phương thuốc giải độc cho những lệch lạc cảnh sát trị và quyền lực không giới hạn của một đảng Anh Cả. Nhưng tôn giáo, những lý tưởng tự do, bình đẳng, bác ái, nhân phẩm chỉ là những địa phương của "lục địa hy vọng" (le continent espoir), không gian của tất cả những gì đang sinh thành và có khuynh hướng "hiện thân" cho không tưởng.

Tuy nhiên, không nên ban cho cái từ "hy vọng" một ý nghĩa tâm lý hay chỉ thuần là thần học. Trong "nguyên lý hy vọng "(Das Prinzip Hoffnung) có một thứ logic của ước muốn không chỉ cắt ngang bình diện thuần lý và còn nối kết với bình diện của giấc mơ tỉnh thức (le rêve éveillé). Nguy cơ của tình trạng vật hóa, người ta cũng có thể

tránh bằng sự đắm mình vào chiều kích tâm linh này. Niềm hy vọng không bắt buộc phải gắn liền với những kịch cảnh hùng vĩ, Bloch không đưa ra những phán đoán giá trị về những dục vọng của xã hội đám đông. Đối với chúng, ông không biểu thị thái độ nghi ngờ và lên án của Heidegger, cũng chẳng đồng tình với thái độ thời thượng (snobisme) của Adorno. Dục vọng tố cáo "cái vỏ ốc tạm thời" đang khép lại trên những tiềm năng thật sự hay có thể thực hiện của cá nhân: "Những dục vọng chẳng làm gì, nhưng chúng mô tả cái gì phải được thực hiện và lưu giữ trung thành hình ảnh đó. Cô thanh nữ muốn mình đẹp lộng lẫy và được ngưỡng mộ, chàng thanh niên mơ đến những kỳ công vĩ nghiệp trong tương lai, chịu đựng sự nghèo khó và cuộc sống hiện tại như một vỏ ốc tạm thời. Khốn khổ thay cho kẻ nào đàn áp những dục vọng của mình, vì ngay khi bị dồn nén (refoulés), chúng sẽ trầm tích xuống đáy ý thức và tiềm thức – khốn khổ thay cho kẻ nào khinh rẻ chúng bởi vì những dục vọng bề ngoài trông phù phiếm nhất vẫn ẩn tàng, ở nơi sâu kín của chúng, khả tính của một cuộc gặp gỡ giữa ta với ta: "Son phấn và những đồ trang sức khác có thể nói, giúp thực hiện giấc mộng của tự ngã muốn thoát ra khỏi chốn ẩn mình" (Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung – *Nguyên lý hy vọng*). Những dục vọng này, ở mức độ của chúng, không chỉ là chính đáng. Chúng còn có khả năng rút ra từ chúng ta những tiềm năng ưu việt nhất. Nếu như có những người nuôi dưỡng những tham vọng hạn hẹp như thế, người ta cũng không thể trách họ điều đó. Thái độ của họ đến từ chỗ chúng ta đã không biết hoặc từ chỗ chính trị, lịch sử, xã hội đã không biết, đề xuất với họ cái gì tốt hơn. Trong

cuộc tái thẩm định sự mơ mộng đó, Bloch vô hình trung lại gần gũi với Bachelard, vị này nhìn thấy trong sự mất đi tạm thời của việc hiện diện trọn vẹn với chính chúng ta, của sự sáng suốt và của tính liên tục của ý thức, một sự khuếch đại đầy hân hoan của kinh nghiệm giác quan. Trong lúc mơ màng, chúng ta tự tước đi nguyên lý cá nhân hóa, mà do tiện lợi, cuộc sống người trưởng thành của chúng ta đã phải tuân phục bằng cách tự qui định. Chúng ta bắt gặp lại nhiều bản ngã mà lẽ ra chúng ta đã có thể là, những cái bóng của thời thơ ấu bập bềnh chung quanh chúng ta. Chúng ta góp nhặt mọi hữu thế của chúng ta chung quanh nhất tính của tên họ mình (Gaston Bachelard, *La Poétique de la Rêverie* – Thi tính của mơ mộng). Mơ mộng biểu thị một trạng thái trung gian, dao động và bất định, giữa tri giác và tưởng tượng, giữa cảm giác và hoài niệm, ở giữa đường của logic của người thức và logic của người đang ngủ. Đó là một "thế giới trung gian" nằm giữa ý thức và vô thức. Một ánh sáng di động, một luồng sáng lung linh dẫn dắt đến một thực tại trong mờ: một khiếm khuyết hữu thể (un moins d'être) đang vạch lối tiến về hữu thể (l'être). Tình trạng mơ mộng đó, ánh lửa của ngọn nến tạo thuận lợi cho nó, tác động như một máy phóng ảnh hiệu quả và những tấm vải tâm linh. Nó tách rời khỏi thế giới và phóng lớn thế giới của kẻ mơ mộng, biến đổi thế giới đó, theo thuật ngữ của Paracelse, thành một *exaltatio utriusque mundi* (một thế giới đầy rẫy lời tán tụng). Trong cái khối cầu ma thuật của ánh sáng bị vây bọc bởi những vùng tối càng lúc càng dày đặc hơn, những tư tưởng mất dần những vỏ bọc gò bó, như những loại củ tròn có vỏ lụa (Gaston Bachelard, *La Flamme d'une*

chandelle – Ánh lửa ngọn nến). Chính như thế mà, nghịch lý thay, một hiện tượng bội nhân những ý nghĩa được tạo ra, cho đến lúc đó hãy còn khép kín và nén chặt, bởi vì, với sự mất mát này, những trường trọng lực được tạo ra, có khả năng hấp dẫn từ rất xa ý tưởng nào đi ngang qua. Và như thế trí tưởng tượng, luôn luôn trẻ trung, vẫn giữ trọn vẹn sự tươi mát của nó.

Đối với Bloch, tuy vậy, ước vọng không tưởng lại trải ra vượt xa bên kia những giấc mộng người ta có với đôi mắt vẫn mở, bởi vì đây là những dự phóng về một xã hội hoàn hảo với chiến thắng không nghĩ ra nổi đối với cái chết.

Một đằng, hy vọng giống như không khí – không mùi, không vị, vô hình, bất khả xúc. Chẳng sao: không có nó chúng ta chẳng thể thở được. Chuyện đó đối với chúng ta cũng như con bồ câu trắng của Kant tưởng rằng mình sẽ bay tốt hơn nếu không gặp phải sức cản của không khí: hy vọng cho phép lý trí của chúng ta tiến bước chính bởi vì nó nâng đỡ lý trí đi theo dòng hướng thượng. Đằng khác, nó thường hay biến hình và có thể giữ một vai trò tà ác, như trong chủ thuyết quốc xã nơi mà nhu cầu về tổ quốc, về tính đồng nhất, về an ninh hòa trộn với những quan niệm cổ xưa và man rợ. Bloch không quan niệm thời gian lịch sử như một tuyến duy nhất, có thể phân chia thành những phần bằng nhau theo hình ảnh của thời gian biên niên, nhưng như sự chồng lên nhau theo kiểu đối âm (superposition contrapuntiste) của những thời gian khác nhau và đa phức tính của các mặt phẳng không đều (giữa các cá nhân, các giai cấp, các dân tộc) – chúng làm cho lịch sử

trở thành phức tạp đàn hồi, biến dạng, theo hình ảnh của không gian Rieman, dưới tác động của những biến cố. Trong cái vũ trụ này, mọi thứ đều vặn vẹo, méo mó và mở phơi cho cái mới, chính vật chất cũng không phải thuần lượng tính hay trương độ ù lì, mà là "tại thể trong dạng khả thể" (étant en possibilité) vận động có trước, mà con người được kêu gọi cộng tác. Chủ nghĩa cộng sản – theo thị kiến của Marx – được quan niệm như quá trình "nhiên hóa con người và nhân hóa thiên nhiên" (naturalisation de l'homme et humanisation de la nature) tạo thành, đối với Bloch, tổng hợp đề cao nhất có thể nghĩ ra giữa thiên nhiên và xã hội là một thứ "không tưởng cụ thể" (l'utopie concrète) định hướng cho lịch sử. Chủ nghĩa quốc xã mà Bloch, trong những năm bị lưu đầy, có bàn tới trong một vài luận văn sâu sắc, phát sinh từ những bất đương đại trong lịch sử (Ungleichzeitigkeit – *La non – contemporanéité dans le temps historique*) của các giai cấp xã hội ở Đức: bên cạnh hai giai cấp cơ bản sống ở đầu sóng ngọn gió của hiện tại lịch sử, còn có những giai tầng nông dân đông đảo và lớp tiểu tư sản lạc hậu bị cắt đứt với một hiện tại mà họ không thể không hiểu một cách thuần lý cái động năng và chiều hướng của nó. Như vậy, do thiếu sự lãnh hội thuần lí, vì xa cách với động cơ phát triển kinh tế, vì vỡ mộng đối với những mong đợi của mình, bị lạc hướng bởi những xáo trộn hậu chiến và bởi nạn lạm phát hoang dã, bị đẩy đến tuyệt vọng, những tầng lớp này sống trong tương quan với chính trị dưới hình thức huyền thoại, mơ đến chuyện phục thù, chuyện trung hưng quyền lực, chuyện hạn chế khắt khe quyền lợi của giai cấp thợ

thuyền chuyên "ăn trên ngồi trốc" của nước Đức và tính thượng đẳng của dòng giống Aryen – một thứ chủ nghĩa cực đoan của huyền thoại, chủ nghĩa quốc xã đã thành công trong việc biến những tầng lớp này thành một công cụ khổng lồ và đưa chúng, một cách hữu cơ, vào trong một chiến tuyến quyền lợi rộng lớn bao gồm giới đại doanh nghiệp, quân đội, giới hành chánh văn phòng, dưới sự kiểm soát của đảng và của vị lãnh tụ.

Những nét hãy còn phong kiến, chúng phản ánh thời đại lịch sử của những tầng lớp lạc hậu, những lý tưởng phục hưng của họ (huyền thoại) được kết hợp với tính hiệu quả kỹ trị (l'efficacité technocratique) và với tính thuần lý hình thức của những bộ máy công nghiệp, quân sự và quan liêu bàn giấy, toàn bộ đã đem lại cho hiện tượng quốc xã cái vẻ đa hình đa dạng.

4. Huyền thoại và lý tính công cụ trong chủ nghĩa quốc xã

Nhưng trong chủ nghĩa tự nhiên, trong chủ nghĩa Darwin xã hội và trong cuộc chiến đấu chống lại những nguyên lý tự do, bình đẳng, bác ái, ý thức hệ quốc xã đảm nhận mọi sự mất quân bình khác. Khoa học và thiên nhiên được kêu gọi để làm chứng có lợi cho tôn ti trật tự xã hội, những sự mất quân bình lành mạnh, và chống lại sự tù đọng của những khả năng con người và những dân tộc được coi là đã đưa vào chủ nghĩa bình đẳng dân chủ và xã hội. Thủy lực học, nhiệt động học, điện học chẳng dạy rằng sẽ không có bất kỳ chuyển động nào cũng như sẽ không có bất kỳ sự cung ứng năng lượng nào mà không có sự khác biệt về nhiệt hay về thế

năng, hay không có độ chệnh lệch mặt bằng giữa các khối nước đó sao? Rằng nếu không có những bất bình đẳng tốt lành này, thì những dòng sông, những chất lỏng trong các bình thông nhau, những đầu máy xe lửa và những dòng điện sẽ không thể chuyển động – cũng thế – người ta thêm vào – những xã hội loài người: nếu những tông đồ bạc nhược rao truyền sự bình đẳng và lòng thương xót đối với những kẻ yếu đuối, mà lại thắng thế, thì nhân loại sẽ đi đến chỗ suy tàn. Bóng ma của sự gia tăng nội lực của vũ trụ vật lý – sẽ làm cho vũ trụ nguội lạnh dần do mất năng lượng – tiếp tục chập chờn trước thế giới xã hội, được quan niệm như hệ thống đóng kín. Thu chứa năng lượng, sử dụng thế năng cao của các đám đông như một công cụ, trong khi tăng cường điện tích ở cực đối lập của những thành phần ưu tú và bằng cách lên án khoảng cách giữa đằng này và đằng kia, đó là – xét từ phía một cấu trúc xã hội cảm thấy bị đe dọa bởi sự ngưng trệ và bởi sự tiến bộ của những đám đông – một câu trả lời và một cách tự vệ thông thường nhất.

Nietzsche cũng đã nhận định rằng kéo dài nấc thang hệ thống là cần thiết: "Ôi những kẻ mê hoặc đáng thương, những kẻ với hoa quả từ trái cây tri thức đã hủy hoại trạng thái hồn nhiên vô tội của tên nô lệ!" (Friedrich Nietzsche, *Die geßrt der Tragedie. Der Griechlische Staat* – Sự khai sinh của bi kịch. Nhà nước Hy Lạp).

Cần có thêm nhiều kiến thức và ý thức về phía những người điều khiển, nhưng nên bớt đi về phía những kẻ phải tuân phục. Bởi từ nay người ta không thể kìm hãm quảng đại quần chúng trong sự dốt nát, chỉ còn cách phối hợp giữa "kỷ luật sắt" và việc kiểm soát giáo dục, văn

hóa, thông tin và nói chung, toàn bộ xã hội. Sự kiện là rất khó – không chỉ đối với đại đa số – để có một cái nhìn toàn diện về tất cả những gì xảy ra và đạt đến những ngôn ngữ khoa học để tạo thuận lợi cho việc kiểm soát này. Từ nay, các biến cố nối kết hợp với nhau trên nấc thang hành trình. Do tính phức hợp, tính đa dạng và tính liên lập (l'interdépendance) của chúng, những dữ kiện, trên thực tế là không có thước đo chung với khả năng của những cá nhân để thấu hiểu và làm chủ chúng. Ý thức chung phải vất vả để định hướng giữa sự phát triển nhanh chóng, không bằng nhau, đầy biến động của những khoa học khác chúng khiến cho người ta phải giữ "cự li khả kính" bởi những cách diễn đạt thâm trầm, ẩn giấu, gián cách, đầy tính kỹ thuật của chúng. Những điều ảo diệu của khoa học và tri thức vận trù, có khuynh hướng trở nên tài sản sở hữu của một số hạn chế những hào phú trí tuệ, được trợ thủ bởi những kỹ thuật gia thường liên kết với một quan niệm trung lập về hành động, kết hợp lại ở mức độ chính trị và nhà nước những phần rải rác của các khoa học, các kỹ thuật và các thực hành xã hội. Để cho sự phát triển kỹ thuật sản xuất và sự kiểm soát các đám đông có thể được duy trì, khoa học, cộng sinh với huyền thoại, kỹ thuật với chủ thuyết duy sinh, thế giới không có ma thuật với sự quyến rũ huyền hoặc, ma mị của những vị lãnh tụ.

Trong chế độ quốc xã, chính thế, chỉ có lãnh tụ nắm giữ kiến thức thực sự, quảng bá những huyền thoại xã hội mà ông ta biết là dối trá và đưa ra luận thuyết về chân lý hai mặt, về chức năng công cụ của một vài ý tưởng. Vì thế Hitler đã tuyên bố với Rauschning là hắn ta chẳng tin

vào "huyền thoại của thế kỷ 20" vào dòng giống: "Tôi cũng biết chứ, như quý vị trí thức học nhiều hiểu rộng kia, rằng không có giống theo nghĩa khoa học của từ này. Nhưng ông là một nhà nông và nhà chăn nuôi, hẳn ông buộc phải đặt cơ sở trên khái niệm dòng giống, một khái niệm mà nếu không có nó thì mọi chuyện chăn nuôi không thể thực hiện. Mà này, là một chính trị gia, tôi cũng cần một khái niệm nó cho phép tôi làm trái lại cái trật tự đã bám rễ trong thế giới và đem sự hủy diệt lịch sử để đối lập lại lịch sử. Ông hiểu tôi nói gì chứ? Tôi phải giải phóng thế giới khỏi cái quá khứ lịch sử của nó. Với khái niệm dòng giống, chủ nghĩa quốc xã sẽ đẩy mạnh cuộc cách mạng cho đến khi thiết lập được một trật tự mới trên thế giới" (H. Rauschning, *Gesprach Mit Hitler* – Nói chuyện với Hitler).

Vả lại quần chúng, theo người ta đánh giá, từ bản chất, vốn không mấy thích suy nghĩ: "Quả là một sự may mắn đáng giá cho những người cầm quyền, đó là quần chúng không suy nghĩ gì nhiều. Người ta chỉ suy nghĩ khi phải ra lệnh hay phải bảo đảm việc thi hành lệnh. Nếu mọi chuyện khác đi, xã hội loài người sẽ không thể tồn tại". Như vậy là, vì không được phép ra lệnh, mà chỉ có thể nhận lệnh, nên quần chúng không gặp nguy cơ phải suy tư... Và cũng thế, sự phê bình chỉ trích và tư tưởng không nằm trong khuôn khổ bị coi là gây mất ổn định, trong khi những diễn từ thuần túy kỹ thuật và có tính cục bộ được coi là hợp pháp chính đáng, thậm chí được tuyên dương. Người ta còn bày tỏ một sự bất khoan dung dứt khoát đối với những ai biểu lộ một ý chí ham hiểu biết quá lớn, muốn hái lấy trái cây tri thức, mà người ta biểu

thị như là những quí ông buồn chán bị mắc bệnh phì đại trí thức. Điều đó cũng làm cho người ta khuyến khích những cách cư xử kiểu quần chúng, bầy đàn, theo cung cách huyền bí hay kỹ thuật, những đức tính của thuộc cấp đối với thượng cấp, những đức tính được cô đọng trong tiêu ngữ của những người lính SS *"danh dự của tôi mang tên lòng trung thành"* và trong chế độ phát xít Ý, với lệnh ngữ *"tin tưởng, phục tùng và chiến đấu"*.

Qua sự khai thác lũy tiến sức lao động quốc nội và quốc ngoại, bằng bạo động, sử dụng những phương tiện truyền thông đại chúng mới, một dự án khổng lồ về biến đổi gen tập thể – nhằm tạo ra những con người ưu việt, được thành hình khi mối dây liên đới giai cấp, bằng hữu, gia đình đã bị chặt đứt, khi cá nhân đã bị cô lập và bị kìm chế trong bộ giáp siết chặt của một sự giám thị chặt chẽ, đặt dưới những làn đạn bắn chéo của những ánh mắt quan sát không khi nào lơi lỏng, lúc đó người ta ban cho hắn ngay từ thuở ấu thơ, chốn ẩn trú an toàn trong tình đồng chí đồng đội, cảm thức "anh hùng" vì thuộc về một dân tộc cao quí dưới sự dẫn dắt anh minh của lãnh tụ vĩ đại – người gồm đủ mọi phẩm tính ưu việt mà các cá nhân đã bị tước mất và bây giờ lãnh tụ truyền lại lửa thiêng cho họ như là những tia phản quang trong những cuộc diễu hành, những cuộc mít tinh khổng lồ, hay qua radio, ti vi..., huy động mọi giai tầng xã hội, cả những giai tầng trước đây vốn rất phản động với chính trị hoặc rất ù lì trì trệ, hay thích đứng bên lề... Truyền thanh, truyền hình, phim ảnh, thuật hùng biện của "sếp" huấn luyện, theo nhịp cưỡng bách, những vùng lớn của xã hội mà cho đến lúc đó vẫn do tập quán và những xác tín rời rạc dẫn dắt,

tác động đến những yếu tố nghịch hành của thông điệp truyền đi cảm xúc tính, mật độ của những hình ảnh và những hình thức mỹ từ pháp, cái cảm động duy lý (le pathos rationaliste), máu và đất một thế phẩm của sự sống với mùi vị nồng đậm, một cuộc phiến loạn, kiểu tuồng bộ / kịch câm và được giám sát chống lại những tước đoạt, sự phục tùng và sự khai thác bủn xỉn. Đằng khác, (và thiên nhiên, "nữ chúa bạo tàn của mọi cuộc khai trí sẽ chứng minh điều đó") sinh tồn cũng là cuộc cạnh tranh kinh hoàng: "Sinh vật này uống máu những sinh vật khác. Sinh vật này nuôi thân bằng cái chết của sinh vật kia. Hãy im đi, thôi đừng lải nhải những lời từ bi, bác ái vô nghĩa! Chúng tôi đã nghe chán tai rồi! Cuộc chiến hãy còn dài...". (Adolf Hitler, Mein Kampf – *Cuộc chiến đấu của tôi*).

"Bản tính thứ nhì", nền văn minh, và trên đó lý tính của triết học Khai sáng và của chủ nghĩa duy tâm Đức đặt nền tảng, đã đánh mất bản chất của nó đến độ giảm trừ thành... chẳng còn gì cả! Đó là bản tính đệ nhất đẳng, trong những biểu hiện tàn nhẫn nhất của nó, là trí khôn của các loài động vật, bây giờ thay thế cho kiểu mẫu, biện minh cho những hành vi càn rỡ, sai trái của nó.

Thống chế Goering thường nói: "Tôi không có lương tâm – lương tâm của tôi, chính là Fuhrer" (Lãnh tụ). Quang cảnh của thực tại, đối với nhiều người đã trở nên không thể chịu nổi, khiến tinh thần phải tê liệt đi, chờ đợi kẻ nào có khả năng siêu phàm hiểu thay mình. Theo một thứ "luật thép", mỗi người được ban cho khẩu phần ý thức và văn hóa vừa đủ để hoàn thành một cách hiệu quả nhiệm vụ mà nó đã được trao – sự lệ thuộc càng lớn thì người ta

càng phải biết ít đi, như chương trình giáo dục kiểu ngu dân mà Himmler đã đề ra cho các dân tộc lệ thuộc ở Đông Âu: "Đối với những sắc dân không thuộc dòng giống Đức ở Đông Âu, không nên có trường học nào quá trình độ trường tiểu học 4 năm. Mục đích của loại trường này chỉ là dạy đếm cho đến tối đa là 500, biết viết tên và họ của mình và nhất là dạy cho chúng biết phục tùng người Đức, biết trung thực, chăm chỉ và thành khẩn, đó là những lời răn thiêng liêng. Tôi nghĩ không cần thiết phải dạy chúng biết đọc làm gì" (Himmler, về việc giáo dục dân ngoại ở Đông Âu).

5. Những nhà tư tưởng của chủ nghĩa tự do: Karl Popper và Raymond Aron.

1945 là một năm lạ lùng. Trong vòng vài ba tháng, một cuộc thế chiến kết thúc – một cuộc chiến kéo dài sáu năm trong khi một cuộc chiến khác bắt đầu và sẽ kéo dài trong vòng bốn mươi bốn năm. Tại giao điểm của chúng, có hai ngày định mệnh: ngày 6 và 9 tháng tám (1945).

Vào những ngày đó, máy bay Mỹ, bằng cách sử dụng vũ khí nguyên tử lần đầu tiên, đã hủy diệt hai thành phố Hiroshima và Nagasaki của Nhật. Hai quả bom đã giết chết hơn một trăm hai chục ngàn người trong tích tắc và còn làm bị thương một số lớn hơn nữa. Chúng tạo ra những tổn hại không thể cứu vãn về môi trường. Và nhất là chúng gây ra một chấn động kinh hoàng cho tất cả thế giới. Từ đấy nhân loại sẽ sống trong cái bóng của một nỗi đe dọa mới: sự đe dọa về một cuộc tận thế bởi vũ khí hạt nhân.

Thế là từ năm 1945, chủ nghĩa phát xít Ý, chủ nghĩa quốc xã Đức và chủ nghĩa quân phiệt Nhật đều không còn là kẻ thù của "thế giới tự do" nữa. Chúng đã được thay thế bởi chủ nghĩa cộng sản – một chủ nghĩa cộng sản phương Đông nhập thể vào Liên bang Xô Viết và xa hơn nữa về phương Đông, những lực lượng cách mạng đang làm rung chuyển Trung Quốc. Và như thế quả bom bỏ xuống Hiroshima vừa là động tác cuối cùng của cuộc chiến tranh chống lại phe trục vừa là động tác đầu tiên của một cuộc xung đột mới mà chẳng bao lâu sau, người ta mệnh danh là "chiến tranh lạnh".

Đây sẽ là một cuộc chiến toàn cầu. Tuy nhiên, nó lại sẽ chấm dứt không kèn không trống, vào ngày 9 tháng chín, năm 1989 khi bức tường Berlin, biểu tượng của việc chia đôi nước Đức, chia đôi châu Âu và nói rộng ra, cả hành tinh này thành hai vùng đối chiến, tư bản và cộng sản, sụp đổ. Nhờ vào cuộc chia phần thế giới này mà châu Âu đã được hưởng trong vòng nửa thế kỉ, một thứ hòa bình có vũ trang: thực tế là, bằng một thỏa thuận ngầm, hai siêu cường – Mỹ và Liên Xô – sẽ tránh đối đầu về quân sự trên lãnh vực "nhạy cảm" này. Trái lại, hai bên sẽ không ngần ngại làm chuyện ấy ở Triều Tiên, ở Việt Nam, ở châu Phi, ở châu Mỹ Latin – cuộc chiến tranh sẽ gọi là "lạnh" nhưng sẽ chẳng phải ở nơi nào cũng lạnh. Nó giết chết rất nhiều người trong những xứ đang phát triển, khi xảy ra các cuộc xung đột địa phương với hậu quả khó lường và chẳng có lợi gì cả. Chẳng gì cả, nếu không phải là duy trì sức ép một đằng và đằng khác, hoàn tất việc tàn phá những quốc gia lâm chiến, bằng cách tước đoạt những phương tiện để thành công trong quá trình cất

cánh kinh tế. Là một bảo đảm về hòa bình và an ninh cho một châu Âu bị chia cắt làm đôi, chiến tranh lạnh lại là một bi kịch thực sự cho phần còn lại của địa cầu, bị bỏ mặc cho những cuộc đối đầu chính trị phi lí, cho cùng khổ và cho những chế độ độc tài.

Nhìn từ phương Tây, nơi mà trong những thập niên sáu mươi, bảy mươi của thế kỉ qua, "xã hội tiêu thụ" thắng thế, bi kịch này sẽ rất khó hiểu. Trong các triết gia, có người sẽ chọn cách lờ nó đi, hoặc vì nó không làm rộn gì đến họ, hoặc vì do họ nhận định rằng triết lý chẳng việc gì phải xen vào lịch sử hay những trò rắc rối sự đời, những chuyện thị phi xã hội. Làm như thể tương lai duy nhất khả hữu cho triết học nằm trong việc khám phá những uẩn khúc quanh co của chủ thể tính, hoặc trong việc khám phá những thủ tục hình thức của diễn từ khoa học. Dường như thời đại thật yên bình đối với một số những người kế thừa của hiện tượng luận và vài môn đồ của việc phân tích logic ngữ học. Những vị đầu thỉnh thoảng sẽ luận chiến với những vị sau. Những người này hay người kia, ít ra cũng sẽ thống nhất ở ngay điểm này: sự cần thiết, theo họ, phải gìn giữ cho "suy tư chuyên nghiệp" của mình khỏi tiếp xúc với đời thường.

Trái lại có những người khác quyết định biểu hiện lập trường. Họ chọn chiến tuyến, không chỉ với tư cách những con người hành động, mà còn với tư cách triết gia thành thật tin rằng lập trường lý thuyết của mình về bản chất tinh thần hay về chức năng khoa học – điều khiển những dấn thân nhất định trong lãnh vực đức lý và chính trị.

Trong số những người này, chúng ta gặp những người bảo vệ cho chủ nghĩa tự do, kiểu Tây phương (Popper, Aron) nhưng còn có cả một triết gia khác coi tự do còn quan trọng hơn cả chủ nghĩa tự do (Sartre), một người khác dâng hiến đời mình cho việc tìm kiếm một "con đường thứ ba" (Marcuse) và cuối cùng, một người khác tin rằng còn có thể cứu vãn chủ nghĩa Marx bằng cách đem lại cho nó một ý nghĩa mới (Althusser). Tuy nhiên, tất cả sẽ phải vào lúc này hay lúc khác, chạm trán với sự cải chính mà thực tại – ở những mức độ nghiêm trọng khác nhau – sẽ giáng xuống niềm hy vọng và những lý thuyết của họ.

Chuyện đời nhiều khi quả là trớ trêu một cách kỳ lạ: bậc thầy chính trong chiến tuyến Tây phương để giương cao ngọn cờ tư tưởng của chủ nghĩa tự do, huân tước (Sir) Karl Popper lại nguyên là một người cộng sản. Theo một nghĩa nào đấy, cái nguyên mẫu "người cộng sản hối hận" này khuôn mặt kể từ cuộc khởi nghĩa ở Hungary vào năm 1956, trở thành ngày càng thường thấy nơi các nhà trí thức.

Để hiểu rõ hơn hành trình chính trị của vị này, chỉ cần trở lại với những câu chuyện mà chính ông đã để lại cho chúng ta, hoặc trong thiên tự truyện của ông, *Cuộc truy cầu dang dở* (La quête inachevée 1974) hoặc trong những trang đầu của quyển *Bài học của thế kỷ* (La leçon de ce siècle, 1992) là bản văn ghi lại cuộc đàm đạo mà triết gia dành cho nhà báo Ý, Giancarlo Bosetti, hai năm trước khi ông mất.

Theo chính lời ông, Popper lớn lên trong một gia đình trí thức tiến bộ ở Vienne Là một luật gia say mê lịch sử

xã hội, bố ông có trong tủ sách những tác phẩm của Marx, Lassalle, Kautsky, Bernstein. Chàng trai trẻ Karl chỉ chừng mười hai tuổi khi đọc một quyển sách về chủ nghĩa xã hội lần đầu (1914). Khi Đệ nhất Thế chiến bùng nổ, đương nhiên chàng về phe chủ hòa vì chàng và cả gia đình đều cho rằng cái "chính nghĩa" của liên minh Áo – Đức không đứng vững.

Sau sự sụp đổ của Đế quốc Áo – Hung, vào đầu năm 1919, chàng tiếp cận một nhóm cộng sản mà những xác tín chủ hòa của họ lôi cuốn chàng. Chẳng phải chính những người bôn-sê-vích là những người đầu tiên, bằng hiệp ước Brest – Litovsk, chấm dứt chiến tranh đó sao? Do vậy, trong vòng mấy tháng, Popper tự coi mình là người cộng sản rồi vào tháng Bảy năm 1919 trong một cuộc biểu tình của phái tả mà ông cũng tham dự, cảnh sát Áo bắn vào đám đông. Sáu người bạn của ông bị giết.

Popper phản ứng theo cảm tính đối với biến cố nầy. Bỗng dưng ý thức được sự kiện rằng ý tưởng cách mạng mặc nhiên bao hàm việc sử dụng bạo lực, ông quyết định – do thù ghét bạo lực – phá hủy mọi cây cầu với chủ nghĩa cộng sản. Như vậy ông trở thành chống Mác vì lập trường chủ hòa – một lập trường, cũng như Russell, ông luôn gắn bó vững chắc.

Sau đó, đắm mình vào việc đọc bộ *Tư bản luận*, Popper khám phá ra ở đấy hai luận đề căn bản của Marx mà ông chưa từng thực sự nắm được tầm quan trọng. Theo luận đề thứ nhất, chủ nghĩa tư bản không thể thay thế bằng những cải cách mà phải bị tiêu diệt trước khi được thay thế bởi một hệ thống hoàn toàn khác. Theo luận đề thứ nhì, sự

hủy diệt này là không thể tránh, theo chính những định luật chi phối sự phát triển của nền kinh tế tư bản. Tin chắc rằng hai luận đề này tạo thành sự biện minh tối hậu của việc sử dụng bạo lực bởi phong trào Cộng sản, Popper từ đấy sẽ dùng phần còn lại của đời mình để đánh đổ hai luận đề này. Ít ra trong những lúc rảnh rỗi mà ông có được sau bao nhiêu công việc nghiên cứu khoa học và tri thức luận – bởi vì cũng như Russell, Popper đi từ tranh đấu chính trị sang nghiên cứu tri thức, và ngược lại, cùng với sự dễ dàng như nhau:

Trên con đường thập tự chinh chống chủ nghĩa Mác này, có hai quyển sách gây xôn xao dư luận. Nhan đề của quyển thứ nhất. *Nỗi khốn cùng của chủ nghĩa duy sử* (Misère de L'historicisme, 1935), tên học thuyết sẽ trở thành "con thú đen" của Popper. Đối với ông, "chủ nghĩa duy sử" không những chỉ - như ở Husserl - khuynh hướng giản lược nội dung một ý niệm vào cái gì được khải lộ bởi việc nghiên cứu sự sinh thành lịch sử của nó mà, một cách cơ bản hơn, chính lịch sử tuân theo những định luật mà nếu được hiểu đúng, sẽ cho phép, một phần nào, dự phóng tương lai.

Lạ thay là Popper lại nhìn thấy trong niềm tin này – được chia sẻ không những bởi Hegel và Marx, mà còn bởi rất nhiều sử gia chuyên nghiệp, kể cả các sử gia dứt khoát chọn chế độ tự do – sự biểu lộ một niềm tin phi lí, bất tương thích với một thái độ thực sự khoa học. Đối với ông, lịch sử không thể tuân theo những định luật, ngay cả ý tưởng "định luật lịch sử" ông cũng thấy dường như là một mâu thuẫn ngôn từ. Tiếc thay là những lập luận đưa ra để biện minh cho luận đề cuối cùng này lại không đủ

sức thuyết phục và mưu toan mà Popper – trong một bài báo vào năm 1950 (*Indeterminism in quantum physics and in classical physics*, Thuyết bất định trong vật lý lượng tử và trong vật lý cổ điển) – đưa ra nhằm diễn dịch chúng từ thuyết bất định của vật lý lượng tử, lại càng ít thuyết phục hơn. Vả lại có đúng đắn không, cho dù những khó khăn mà việc áp dụng khái niệm định luật vào các khoa học xã hội làm nảy sinh, khi tuyên bố rằng việc áp dụng này là không nằm trong diện ưu tiên, và do đó tước mất đi của môn sử học mọi cơ may để trở thành một môn khoa học?

Xã hội mở và những kẻ thù của nó (Open Society and its Ennemies - 1945) là một công trình với một tầm cỡ khác, mặc dầu quyển sách này – đã từng thành công vang dội – cũng đã lỗi thời. Lấy lại – để áp dụng vào các xã hội – sự phân biệt do Bergson đưa ra, giữa "đạo đức đóng kín" (morale close) được đặt nền tảng trên nghĩa vụ và "đạo đức cởi mở" (morale ouverte) gắn liền với những khát vọng lý tưởng của cá nhân.

Popper khởi đi từ giả thuyết khá phiêu lưu, theo đó chủ nghĩa duy sử – hạt nhân của mọi tư tưởng biện chứng – tất yếu đi đôi với ý chí muốn trở lại một xã hội khép kín, nghĩa là với sự khinh thường mọi đòi hỏi về tự do cá nhân. Tác phẩm cố gắng thiết lập sự tồn tại thực nghiệm của một mối dây liên lạc như thế bên trong vài nền triết học lớn: Héraclite, Platon, Aristotle, Hegel, Marx – tất cả đều là những nhà tư tưởng biện chứng, hẳn nhiên rồi.

Sự phân tích của Popper về những nguy cơ của chủ nghĩa quốc gia Đức – tiêu biểu bởi Fichte – tỏ ra sáng suốt

hơn. Còn Marx lại được hưởng một sự đối xử ưu ái hơn so với những tiền bối. Trên đại thể, Popper công nhận nên đặt Marx vào hàng "những người giải phóng nhân loại". Thừa nhận không hạn chế tính chính đáng trong sự phản kháng của Marx chống lại những bất công xã hội, Popper còn khẳng định: "Chủ nghĩa Marx đức lý nên sống mãi". Điều đó không hề ngăn cản ông – mà trái hẳn lại – cố gắng phá hủy đến tận gốc chủ nghĩa Marx khoa học.

Thực vậy, theo ông, cao vọng của chủ nghĩa Marx muốn đặt nền móng cho một khoa học về lịch sử không đủ sức kháng cự lại một khảo sát nghiêm túc. Bởi lịch sử không chỉ chẳng có ý nghĩa gì mà nó cũng không tuân theo bất kỳ một định luật đặc thù nào và không thể trở thành đối tượng khoa học. Khi chủ trương điều ngược lại, Marx đã lẫn lộn giữa tiên đoán khoa học với dự ngôn bói toán. Ông đã tự biến mình thành ngụy tiên tri / giả ngôn sứ (faux prophète). Mọi mưu toan nhằm biến đổi xã hội tư bản để thực hiện những lời tiên tri của Marx, như vậy chỉ có thể được trả giá bằng sự thoái hóa – chủ nghĩa tập thể, nói đúng ra, cũng chỉ là một hình thức "tân bộ lạc" (néo – tribalisme).

Thái độ thuần lí, trái lại, là công nhận nền dân chủ tự do như là chế độ tốt nhất có thể. Và tìm cách cải thiện hệ thống tư bản chủ nghĩa từng bước một, bằng "những can thiệp hạn chế" nhằm làm cho nó trở nên công bình hơn, một cách tiệm tiến và hòa bình. Lập trường này, từ cảm hứng xã hội dân chủ, rất gần với chương trình chính trị của Russell hay Schlick. Nhưng Popper chẳng mấy chốc mà sẽ lìa xa nó, để xếp hàng, trong những năm của thập niên 50, vào một chủ nghĩa tự do không giới hạn, chống

quan liêu và chống nhà nước, chủ xướng việc tư hữu hóa các dịch vụ công cộng và các đại học – trước khi trở về, vào cuối đời ông, với một quan niệm uyển sắc hơn (une conception plus nuancée), tin cậy ủy thác cho nhà nước tự do sứ mệnh làm cho những quyền của công dân được tôn trọng và bảo vệ chúng chống lại mọi hình thức bạo lực.

Quyển *Xã hội mở* kết thúc với lời ca tụng chủ thuyết duy lí, kèm theo lời cảnh báo chống lại những nguy cơ của "chủ nghĩa huyền bí trí thức" (mysticisme intellectuel) mà người ta chỉ có thể thừa nhận. Vả chăng, dường như quả là khó khăn để không đồng ý với Popper mỗi khi ông bám víu vào cái "minh trí muôn đời của các quốc gia" – như khi ông nhận định bằng một giọng vỡ mộng chán chường rằng: "Mong muốn hạnh phúc cho toàn dân có lẽ là một trong những lý tưởng chính trị đáng ngại nhất" – những cái lẽ đương nhiên này chẳng có gì phải tranh cãi. Bởi Popper muốn tố cáo không phải hình thức này hay hình thức kia của sự độc tài chuyên chế, mà là sự chuyên chế nói chung, dầu khuynh tả hay khuynh hữu, dưới mắt ông, đều đáng ghê sợ cả, dầu có thể mang những biểu hiện khác nhau.

Tuy nhiên, Popper đã không tránh khỏi sự đơn giản hóa quá đáng khi chỉ dùng một từ chung để chỉ những thực thể chính trị có nhiều mặt rất khác nhau. Tất cả lý thuyết chính trị của ông xét cho cùng đều dựa trên một ý tưởng chính – một thứ lưỡng nguyên luận quá sơ sài đến ngạc nhiên – theo đó, trên đại thể, chỉ có hai kiểu chế độ: những chế độ tốt (tự do, dân chủ) và những chế độ xấu (độc tài, chuyên chế, bạo chúa). Hẳn nhiên, tiêu chuẩn phân tuyến quả là giản lược đến cực kỳ. Những chế độ

độc tài là những chế độ mà người ta không thể loại bỏ mà không gây đổ máu, trong khi chỉ một cơ chế bầu cử đơn giản cũng đủ cho phép những công dân trong một quốc gia dân chủ thay đổi những người cầm đầu, bằng phương tiện hòa bình.

Một sự phân đôi giới tuyến rạch ròi và quá đơn giản như thế, so với thực tế, không khỏi gây cười. Có lẽ Popper đã quên rằng chế độ quốc xã được thiết lập ở Đức chính là nhờ vào những cuộc bầu phiếu dân chủ – chế độ phát xít ở Ý cũng thế. Và rất nhiều nhà nước chuyên chế ở châu Mỹ Latin cũng đều thông qua các cuộc bầu phiếu dân chủ mà nắm quyền. Thế nhưng sau đó, dân chúng không thể bằng phương tiện hòa bình mà thay đổi những chế độ đó được, nếu không nhờ đến sự can thiệp của vũ khí. Trong khi sự tan rã của Liên Xô và sự sụp đổ của khối Đông Âu lại không hề phải đổ máu mà chỉ thông qua diễn tiến hòa bình theo một cách gần như "đồng thuận".

Vậy mà, từ tháng Bảy năm 1919 cho đến khi mất, Popper vẫn luôn trung thành với triết lý cơ bản của mình. Sau quyển *Xã hội mở*, ông còn tái khẳng định, qua nhiều cơ hội, sự thù địch của ông đối với mọi phê bình triệt để chủ nghĩa tư bản, đặc biệt là sự phê bình do trường phái Francfort dẫn dắt. Ong tấn công quyết liệt Adorno trong lần gặp gỡ ở Tubingen (1961), lặp lại những cuộc tấn công trong bản văn vào năm 1970 "Vernunft Oder Revolution? "(Lý tính hay cách mạng) và lại công bố một lần nữa những lập trường cải cách của mình trong một cuộc đàm đạo với Marcuse, "Revolution Oder Reform?" (Cách mạng hay cải cách) ấn hành năm 1971. Không có điều nào trong các bản văn này mang lại sự thay đổi cốt yếu cho việc

trình bày các luận đề của ông. Chỉ có cuộc đàm đạo sau cùng "*Laleçon de ce siècle*" (Bài học của thế kỷ) này làm chứng cho mối ưu tư muộn màng của ông đối với một vài hình thức bạo lực riêng biệt trong những nền dân chủ được mệnh danh là tự do – bắt đầu là thứ bạo lực mà những phương tiện truyền thông đại chúng len lỏi tác động vào đầu óc mọi người.

Như vậy, xét cho cùng, tư tưởng chính trị của Popper có phần nông cạn. Nhưng dầu ngắn hơi, tư tưởng này không vì thế mà kém phần ấn tượng – vẻ sáng sủa và sự xác tín mà qua đó, được diễn tả đã đem lại một số lượng công chúng thính giả rộng lớn, nếu không phải ở Hoa Kỳ – nơi chủ nghĩa tự do dẫu sao cũng đã cắm neo vững vàng trong mọi đầu óc, ít ra cũng là ở Tây Âu – nơi chủ thuyết của ông cuối cùng đã trở thành kinh nhật tụng của phái hữu truyền thống và hơn nữa, của những nhà trí thức không cộng sản.

Anh hưởng của Popper – cùng với ảnh hưởng của Leo Strauss và Hannah Arendt – thấy rõ nơi nhiều người khác, chẳng hạn trong các tác phẩm của triết gia và nhà xã hội Pháp *Raymond Aron* (1905-1983). Sau khi thi đậu vào trường Cao đẳng Sư phạm (Ecole Normale Supérieure – một trường đại học danh giá của Pháp mà những sinh viên hầu hết là thành phần ưu tú) vào năm 1924 rồi đậu thạc sĩ triết học năm 1928, Aron qua Đức, học ở Cologne và Berlin (1930 - 1933). Ở đó, ông cùng lúc khám phá hiện tượng luận của Husserl, hiện sinh của Heidegger, tư tưởng xã hội học của Max Weber và cái thực tại nặng nề của chủ nghĩa quốc xã đang thắng thế. Trở về Pháp, ông bảo vệ thành công luận án tiến sĩ *Introduction à la Philosophie*

de L'histoire (Nhập môn triết học lịch sử - 1983). Được gợi cảm hứng từ xã hội học Đức, luận án của ông cố gắng tái thẩm định ý thức con người về một sử tính đa nguyên, khai mở và đôi khi bi đát, trong lúc tranh đấu với những học thuyết chủ tương đối (les doctrines relativistes, khác với thuyết tương đối, la théoríe de la relativité) cũng như với thuyết tất định tiến hóa (le déterminisme évolutionniste).

Sự bại trận của Pháp vào năm 1940 khiến Aron đến London để gặp tướng De Gaulle – đang lập chính phủ kháng chiến lưu vong ở đó – và sau đó ở lại Anh. Quay về Paris năm 1945, sau một thời gian ngắn làm việc với André Malraux, ông lao vào báo chí chính trị. Mặc dầu cộng tác từ những số đầu của tạp chí *Temps modernes* (Thời hiện đại – do Sartre và Merleau-Ponty chủ biên) nhưng những cơn co giật của cuộc chiến tranh lạnh đưa ông đến chỗ đoạn giao, từ năm 1946, với Sartre, người bạn đồng khóa ở Cao đẳng Sư phạm. Cùng năm 1946, ông làm chủ bút cho tờ nhật báo bảo thủ *Le Figaro*. Từ đó, ông không ngừng đấu tranh chống lại những ý tưởng xã hội chủ nghĩa.

Một trong những phách mạnh của cuộc đấu tranh này, quyển *L' Opium des intellectuels* (Thuốc phiện của trí thức - 1955), một cuốn sách mà Aron viết để tố cáo vai trò của Sartre và các trí thức khuynh tả. Được soạn thảo trong một văn phong có tính chua cay, khắc bạc, tác phẩm cốt yếu nhằm tuyên bố rằng sự đối nghịch và hữu là chuyện xưa lắm rồi, rằng những ý tưởng về tất yếu lịch sử, về đấu tranh giai cấp và cách mạng sẽ chỉ là những huyền thoại của một thời sắp qua và sẽ qua đi

vĩnh viễn, rằng "sự cáo chung của thời đại ý thức hệ" (la fin de l'âge idéologique) đã đến gần, rất gần. Tuy nhiên, có lẽ cũng thích hợp để nói thêm rằng Aron đã không đợi đến lượt Poppper lên án mọi hình thức tư tưởng biện chứng, bởi vì luận án tiến sĩ của ông đã dứt khoát bài bác chủ nghĩa Hegel và những học thuyết – như học thuyết Marx – phát sinh từ đó.

Hai mươi năm sau quyển *Thuốc phiện của trí thức*, sự tan rã từ bên trong của những chế độ theo Staline, đà phát triển của một cuộc ly khai ở Đông Âu và những khải lộ của Alexandre Soljenitsyne về những tàn khốc ở quần đảo ngục tù Goulag cung cấp những lập luận bổ sung cho chủ trương chống chủ nghĩa Marx của Popper và Aron mà các tác phẩm của họ sẽ khơi nguồn cảm hứng cho cuộc tấn công chống chủ nghĩa xã hội của một vài triết gia mới nổi của Pháp (André Glucksman, Bernard-Henri Lévy). Cuối cùng, sự sụp đổ của bức tường Berlin dường như dứt khoát đem lại sự hữu lý cho những người theo chủ nghĩa tự do và sự biện minh cho những lời tiên tri và của Popper và Aron.

Trong thực tế, chủ nghĩa tự do kinh tế chưa bao giờ mạnh khỏe bằng ở những thập niên cuối của thế kỷ XX. Nhưng với cái giá nào – nếu xét về tình trạng thất nghiệp, sự tương khắc, tình trạng kém phát triển và sự phung phí nguồn tài nguyên trên hành tinh? Từ khi chấm dứt chiến tranh lạnh, tính vững chắc và hiệu lực của những lý tưởng dân chủ không còn bị ai phủ nhận một cách nghiêm túc nữa, đến nỗi một nhà chính trị học ngây thơ người Mỹ – Francis Fukuyama – đã tưởng rằng có thể kết luận – từ những thực tại chính trị đã diễn ra trong hơn ba mươi

thập niên qua, và từ việc đọc lại Hegel – về một sự cáo chung của lịch sử (Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, bản tiếng Pháp, *La Finde L'Histoire et Le Dernier Homme*, 1992). Nhưng trong bao nhiêu xứ sở, những lý tưởng này thực sự được tôn trọng? Popper và Aron chẳng hề mang lại lời đáp nào cho những câu hỏi này.

Hơn nữa, họ cũng không chịu nhìn nhận rằng có lẽ họ đã hơi cường điệu, trong suốt gần nửa thế kỷ, thực tại của mối đe dọa cộng sản, trong khi họ đã đánh giá thấp một cách nguy hiểm mối đe dọa đối với nền hòa bình thế giới về một sự trở lại rất có thể của những học thuyết quốc xã. Vậy mà ngày nay chúng ta đang chứng kiến một cuộc trở lại như thế, hoặc dưới hình thức của những phong trào quốc gia nhuốm màu phân biệt chủng tộc khá đậm nét.

Tóm lại, hình như Popper và Aron đã nhìn lầm kẻ thù. Nếu sự kết thúc chiến tranh lạnh, sự tan rã của Liên Xô và sự sụp đổ khối Đông Au một mặt chứng minh cho sự đúng đắn trong những tiên đoán của họ, thì mặt khác cũng chứng tỏ rằng những tiên đoán đó đã lỗi thời. Vấn đề bây giờ là nhìn vào những nguy cơ đang nảy sinh trong thực tại để tìm hiểu những giải pháp cho tương lai.

Trong những thập niên đầy sôi động của thế kỉ vừa qua, những xung đột gay gắt của thời cuộc đã đặt ra vấn đề dấn thân của người tri thức một cách cấp thiết và khiến cho nhiều triết gia đã không thể thoái thác việc tham dự vào tấn tuồng lịch sử. Trong số những nhà tư tưởng lớn luôn tích cực bày tỏ thái độ trước các vấn đề chính trị xã hội, ngoài những nhân vật vừa nêu, còn có

những khuôn mặt lớn khác như Russell, Sartre, Merleau-Ponty, Camus, Marcuse... mà chúng ta đã gặp hay sẽ gặp ở những chương khác.

✧ TRIẾT VĂN MINH HOA

Thế Giới Tinh Thần *(Le Monde de l'Esprit) – 1911*

Wilhelm Dilthey đã tập hợp dưới tựa đề này, vào năm cuối của đời mình, phần cốt yếu từ những khảo luận của ông liên quan đến triết lý về những khoa học tinh thần (Geisteswissenschaften), được nhận định trong sự khác biệt cốt yếu mà chúng phải yêu sách đối với những môn học thuộc về những khoa học tự nhiên (Naturwissenschaften). Trong số những khảo luận quan trọng nhất: những quyển liên quan đến nền tảng của các khoa học đạo đức và xã hội, như *Những ý tưởng về tâm lý học mô tả và phân tích* (1894) hay *Góp phần nghiên cứu cá nhân tính* (1895 - 1896), khảo luận về *Nguồn gốc và sự phát triển của thông diễn học* (1900); cuối cùng là khảo luận về *Tinh yếu của triết lý*, đưa nó vào bên trong một "tầm nhìn thế giới" nào đấy. Những khảo luận khác bàn về mỹ học, thi pháp, ngữ học, sư phạm v.v... Trong thế giới của tinh thần, vấn đề là lãnh hội một cách trung thành nhất có thể, chính vận động của sự sống trong tiến trình kiến giải nó.

Lý hội, kiến giải và thông diễn học
(Compréhension, interprétation et herméneutique).

Đời sống tinh thần nói chung – ý nghĩa lịch sử và ngữ học cần thiết cho việc hiểu quá khứ và cả cho việc hiểu những trạng thái tâm hồn xa lạ với những tâm trạng

của chúng ta, hiểu cái đặc thù và kinh nghiệm nội tại dưới mọi hình thức – không thể thuộc về phương pháp giải thích hay những giả thuyết liên quan đến một tiến trình nhân quả nào. Mà nó thuộc về – như mọi sự vật của đời sống – sự lý hội; nghĩa là cũng thuộc về sự kiến giải trong một hướng đi chỉ có thể là theo cách "thông diễn" để sánh bước với vận động của đời sống.

Chúng tôi gọi là lý hội tiến trình, qua đó biết được cái bên trong nhờ vào những dấu hiệu được các giác quan chúng ta tri giác từ bên ngoài. Đó là sự quen dùng của ngôn ngữ, và bộ từ vựng tâm lý học cố định mà chúng ta rất cần, chỉ có thể được xác lập nếu mọi tác giả bảo lưu đều đặn tất cả những thành ngữ được xác lập một cách vững chắc, phân minh và thích đáng để phục vụ đúng yêu cầu. Việc lý hội thiên nhiên – interpretatio naturae (1) - là một thành ngữ bóng bẩy. Còn lý hội đúng nghĩa là tiến trình qua đó chúng ta biết được cái gì về tâm linh nhờ vào những dấu hiệu khả cảm là sự biểu thị của tâm linh (2).

Sự lý hội này đi từ việc hiểu được những tiếng bập bẹ của trẻ con cho đến hiểu được vở kịch *Hamlet* của Shakeaspeare hay tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy* của Kant. Qua những khối đá cẩm thạch hay hoa cẩm chướng, qua âm nhạc, cử chỉ, lời nói và chữ viết, qua hành động, qua những cách quản lý kinh tế và những hiến chế, đó là một tinh thần nhân loại trao gởi đến chúng ta và đòi hỏi được diễn giải; và, trong mức độ mà nó tùy thuộc vào những điều kiện và những tài nguyên tổng quát của cách tri thức này, tiến trình lý hội phải trình bày khắp mọi nơi những tính cách chung. Nó phải là đồng nhất xét

về những nét căn bản. Chẳng hạn nếu tôi muốn hiểu Léonard de Vinci, tôi phải diễn giải những hành động, những bức tranh, những hình ảnh và những tác phẩm viết, và làm điều này một cách đồng nhất và tổng hợp.

Sự lý hội có những cấp độ khác nhau, chúng tùy thuộc trước tiên vào sự hứng thú. Nếu sự hứng thú có giới hạn thì việc lý hội cũng bị hạn chế. Chúng ta từng nghe nhiều lời giải thích với sự thiếu nhẫn nại! Chúng ta chỉ giữ lại từ đấy một điểm có tầm quan trọng thực tiễn và chẳng cần quan tâm đến đời sống nội tâm của người nói. Trái lại, trong nhiều trường hợp khác, chúng ta lưu tâm quan sát từng biểu hiện nhỏ nhặt trên khuôn mặt hay toàn thân của người đối thoại, hay bất kỳ một lời nào cho phép ta đi vào bên trong tâm hồn họ. Nhưng ngay cả sự chú ý kiên trì nhất cũng chỉ có thể trở thành một phương thức bình thường bảo đảm một mức độ khách quan kiểm soát được (3) khi sự biểu hiện đời sống được xác định và luôn luôn chúng ta có thể quay về chỗ đó.

Chúng tôi gọi là diễn giải một nghệ thuật như thế để thấu hiểu những biểu hiện đời sống được xác định một cách lâu bền.

Wilhelm DILTHEY, Những nguồn gốc và sự phát triển của thông diễn học (1900).

---

1. Thành ngữ này ngược về đến thời Trung cổ và còn được dùng ở thế kỷ XVII. Song song với việc diễn giải Kinh Thánh (interpretatio Sanctae Scripturae) thì phần diễn giải thiên nhiên (interpretatio naturae) giải thích những gì mà Galilée gọi là "quyển sách lớn của thiên nhiên".

2. Như vậy chiều kích của dấu hiệu và của thành ngữ là cốt yếu cho việc lý hội.

3. Sự đối lập mà Dilthey đưa ra giữa "lý hội" và "giải thích" không hề có nghĩa là bỏ qua yêu cầu khách quan.

"Chúng ta giải thích thiên nhiên, chúng ta lãnh hội đời sống tâm lý".

*(Nous expliquons la nature, nous comprenons la vie psychique).**

Bản văn này giải thích sự phân biệt nổi tiếng mà Dilthey đưa vào, giữa phương pháp mà những khoa học về thiên nhiên đòi hỏi, nghĩa là giải thích (Erklren) và phương pháp duy nhất thích hợp cho các khoa học về tinh thần, cho vũ trụ của ý nghĩa là thế giới tinh thần – là phương pháp lý hội (Verstehen). Như vậy, tâm lý học phải cố tránh những giả thuyết giải thích, phải cẩn trọng trước mọi khuếch trương lạm dụng những phương pháp của các khoa học vật lý vào lãnh vực đời sống tâm linh và lịch sử.

"Khoa học về tinh thần" có quyền xác định phương pháp của nó tùy theo đối tượng mang ra nghiên cứu. Những khoa học ấy phải đi từ các ý niệm phổ quát nhất trong phương pháp luận, rồi thử đem áp dụng các đối tượng riêng biệt và dần dần cấu tạo trong phạm vi cũng riêng biệt những phương pháp và nguyên tắc chính xác hơn, như trong trường hợp khoa học về thiên nhiên. Không phải vì ta đưa vào phạm vi kia những phương pháp của các nhà bác học đại danh mà ta tỏ ra là môn đồ chính tông của họ, nhưng vì ta thích nghi hóa cuộc khảo sát cùng đối tượng của nó và xử sự đối với khoa học tinh thần như các nhà bác học đối với khoa học về thiên nhiên. Trước hết khoa học về tinh thần khác khoa học về thiên nhiên là đối tượng của khoa học này là các sự kiện xuất hiện trước ý thức như những sự kiện cô lập và ở bên ngoài, còn đối tượng của khoa học kia là các sự kiện trình diễn từ bên trong như một thực tại và một toàn bộ sống

động. Thành ra trong lý hóa và vạn vật học, sở dĩ có một hệ thống thiên nhiên, là nhờ những suy luận bổ túc các dữ kiện của kinh nghiệm bằng sự tổng hợp giả thuyết. Trái lại, trong khoa học về tinh thần, toàn bộ đời sống tâm lý đâu đâu cũng câu tạo từ một dữ kiện nguyên thủy và căn bản. Về thiên nhiên, thì chúng ta giải thích; về đời sống tâm lý, thì chúng ta hiểu biết. Vì những tác động thu hoạch, vì những cách biệt theo đó những cơ năng tâm lý, tức là những yếu tố riêng biệt của đời sống tâm lý, tổ hợp thành một toàn bộ, đều là những dữ kiện mà chúng ta biết được nhờ kinh nghiệm nội tâm. Ở đây, cái toàn bộ là cái nguyên thủy; chỉ sau này người ta mới phân biệt những phần cấu thành cái toàn bộ ấy. Thành thử những phương pháp nghiên cứu đời sống tâm thần, lịch sử, và xã hội, rất khác những phương pháp đưa đến sự hiểu biết thiên nhiên. Do sự khác biệt này, những giả thuyết không đóng một vai trò giống nhau trong tâm lý học và trong việc nghiên cứu thiên nhiên. Trong thiên nhiên, bất cứ hệ thống nào cũng phát sinh ở giả thuyết; trong tâm lý học, chính hệ thống ấy là một dữ kiện nguyên thủy và bất biến của kinh nghiệm: đời sống chỉ xuất hiện như một toàn bộ (1). Vậy tâm lý học không cần dựa trên những ý niệm của suy luận để thiết lập một liên hệ tổng quát giữa những nhóm sự kiện tâm thần chính yếu.

Có khi cả một loại hiệu quả (2) xuất hiện như được xác định bởi tác động của những nguyên nhân bên trong thoát khỏi tầm ý thức. Đó là trường hợp khi những quá trình ý thức bị tái tạo hay chịu ảnh hưởng của toàn bộ tâm thần đã thu hoạch được mà ý thức không biết tới. Ngay cả khi đó, tâm lý học vẫn có thể để việc miêu tả và việc phân

tích những quá trình ấy phụ thuộc hệ thống nhân quả trọng đại, tổng quát, mà kinh nghiệm bên trong cho phép thiết lập. Cho nên khi đề xuất một giả thuyết về nguyên nhân của những sự kiện tương tự, tâm lý học cũng không cần phải sáp nhập giả thuyết ấy vào nền tảng của nó (3). Phương pháp của tâm lý học hoàn toàn khác biệt phương pháp của các môn lý hóa.

Wilhelm DILTHEY, ***Ý tưởng về một tâm lý học mô tả và phân tích, t.149 – 150.***

---

* Đức ngữ: Die Natur erklren win, das seelenleben verstehen win.

1. Ở đây nảy ra một câu hỏi: Vậy tại sao sinh vật học lại không có thể theo cùng một quan niệm? Mặt khác, ngay trong vật lý học, phải chăng điều chúng ta được biết trước nhất, chính là một mớ hiện tượng đủ loại (cơ học, điện học, nhiệt học..). tương chế lẫn nhau, mà chỉ sau này chúng ta mới cô lập, bằng sự trừu tượng hoá? Đã thế, điều khác biệt cốt yếu ở chỗ nào?

2. Effet có khi là tác dụng: ở đây dịch là hiệu quả.

3. Ý nói: giả thuyết, suy luận, ý niệm không nên coi là nền tảng của tâm lý học. Một trong những nguyên tắc căn bản của tâm lý học, là trước hết sống và xem xét đời sống bên trong; đời sống này chỉ xuất hiện như một toàn bộ.

a. Những cơ cấu truyền thông
(les structures de communication)

Một xã hội được tạo thành bởi những cá nhân và những nhóm truyền thông với nhau. Tuy nhiên, sự có mặt hay vắng mặt của truyền thông không thể định nghĩa một cách tuyệt đối. Truyền thông không dừng lại ở những bên giới của xã hội. Thay vì những biên giới cứng nhắc là những cái ngưỡng được đánh dấu bởi tình trạng yếu dần hay lệch lạc truyền thông và nơi đó, dẫu không biến mất, truyền thông chỉ đi qua ở mức tối thiểu. Tình huống này

có ý nghĩa đủ để cho cư dân (bên ngoài cũng như bên trong) ý thức được điều đó. Tuy nhiên, việc định giới xã hội không bao hàm rằng ý thức này phải minh nhiên, một điều kiện chỉ được thực hiện trong những trường có đủ tính chính xác và độ ổn định.

Trong mọi xã hội, truyền thông được mở ra ít nhất ở ba cấp độ: truyền thông phụ nữ; truyền thông tài vật và dịch vụ; truyền thông những thông điệp. Do vậy, việc nghiên cứu hệ thống ngữ học có nhiều điểm tương tự. Cả ba đều thuộc về cùng một phương pháp; chúng chỉ khác nhau bởi cấp độ chiến lược và mỗi việc nghiên cứu chọn lựa để tự định vị giữa lòng một không gian chung. Người ta còn có thể thêm rằng những qui tắc về thân tộc và hôn nhân định nghĩa một loại hình truyền thông thứ tư: loại hình những gen giữa các phénotypes (phénotype: toàn bộ những đặc tính cá thể phát sinh từ di truyền). Như vậy, văn hóa không chỉ gồm những hình thức truyền thông thuộc riêng nó (như ngôn ngữ) mà còn - và có lẽ nhất là - những qui tắc có thể ứng dụng cho mọi loại "trò chơi truyền thông", dù diễn ra trên bình diện thiên nhiên hay trên bình diện văn hóa.

LÉVI-STRAUSS
Nhân loại học cơ cấu, 1958

b. Tư tưởng huyền thoại là phác đồ xây dựng

(La pensée mythique est bricolage)

Suy tư huyền thoại xuất hiện như một hình thức trí tuệ của phác đồ xây dựng. Tất cả khoa học được xây dựng trên sự phân biệt giữa cái ngẫu nhiên (le contingent) và cái tất yếu (le nécessaire), nó cũng là sự phân biệt giữa

biến cố (l'événement) với cơ cấu (la structure). Những đặc tính từ lúc mới sinh ra, khoa học đã yêu sách là của mình chính là những đặc tính - không là thành phần của kinh nghiệm sống - vẫn ở bên ngoài và dường như xa lạ với những biến cố: đó là ý nghĩa của khái niệm "những đặc tính nhất đẳng". Vậy mà, đặc điểm của tư tưởng huyền thoại, cũng như của phác đồ xây dựng trên bình diện thực hành, là khởi công những toàn bộ được cơ cấu hóa (des ensembles structurés), không phải trực tiếp với những toàn bộ được cơ cấu hóa khác, mà bằng cách sử dụng những thặng phẩm và những phế phẩm của các biến cố: những thứ đầu thừa đuôi thẹo (*odds and ends*, theo tiếng Anh, hay *des bribes et des morceaux*, theo tiếng Pháp), những chứng tích hóa thạch từ lịch sử của một cá nhân hay của một xã hội.

Theo một nghĩa nào đó, thì tương quan giữa lịch đại (diachronie) và đồng đại (synchronie)* bị đảo ngược: tư tưởng huyền thoại khởi thảo những cơ cấu bằng cách bài trí những biến cố, hay đúng hơn là những thặng phẩm của các biến cố, trong khi khoa học tiến bước, tạo ra - dưới hình thức những biến cố - những phương tiện và những kết quả của nó, nhờ vào những cơ cấu mà nó tạo ra không ngừng nghỉ, và đó là những giả thuyết và những lý thuyết của nó. Nhưng chúng ta chớ vội lầm: đấy không phải là hai giai đoạn trong quá trình tiến hóa của kiến thức, bởi

---

* Nghĩa là tương quan giữa một kiểu giải thích dành ưu tiên cho quá trình tiến hóa của những sự kiện theo thời gian (tính lịch đại) và kiểu giải thích trước tiên nhận xét về hệ thống mà các sự kiện tạo thành vào một thời đoạn nhất định trong quá trình tiến hóa (tính đồng đại)

vì cả hai phương cách đều hiệu quả như nhau. Vật lý và hóa học cũng đã khát khao trở lại có tính định phẩm, nghĩa là cũng quan tâm đến những phẩm tính nhị đẳng mà khi được giải thích, sẽ lại trở thành những phương tiện giải thích; và có lẽ môn sinh học sẽ ghi dấu chân trong khi chờ đợi thành tựu này để chính nó có thể giải thích sự sống. Về phần mình, tư tưởng huyền thoại không chỉ là tù nhân của những biến cố và những kinh nghiệm mà nó sắp xếp và tái sắp xếp không chán để khám phá một ý nghĩa từ chúng; tư tưởng huyền thoại cũng là người giải phóng, bởi sự phản kháng mà nó nêu lên chống lại sự vô nghĩa, mà khoa học lúc đầu đã nhẫn nại chịu thỏa hiệp.

LÉVI-STRAUSS,
Tư tưởng hoang dã, 1962.

Chương 5

CUỘC HỘI NGỘ CỦA NHỮNG NỀN TRIẾT HỌC VÀ TRI THỨC LUẬN MỚI

(La Rencontre des Philosophies et la Nouvelle Épistémologie).

1. Từ bờ này đến bờ kia (D'une rive à l'autre)

Cuộc đăng quang của chủ nghĩa quốc xã ở Đức và những khủng hoảng chính trị và kinh tế của một vài quốc gia châu Âu đã gây ra, trong lòng những quốc gia phát triển, một trong những tác dụng thẩm thấu văn hóa (osmose culturelle) quan trọng nhất từng được tạo ra giữa những vùng lãnh thổ có truyền thống khác nhau.

Những cuộc bạo hành chủng tộc và chính trị đẩy vào con đường lưu đày hàng ngàn trí thức (phần lớn là người Đức / Áo gốc Do Thái) mà trong đó nhiều người có trình độ rất cao. Người ta chứng kiến, với cộng đồng di dân mới này, một tác dụng thụ tinh văn hóa (pollinisation culturelle) mà những hậu quả có lẽ còn vượt qua cả những hậu quả của cuộc đào thoát sang Ý của các nhà thông thái Byzantins sau khi kinh đô Constantinople của Đế quốc La Mã phương Đông (tức đế quốc Byzantine) thất thủ. Tùy theo khuynh

hướng chính trị hay những thuận lợi về việc làm hay cho công cuộc nghiên cứu, những người này lánh nạn ở đây hay ở kia. Nhưng chính là ở Mỹ mà họ đến với số lượng đông nhất và thành nhóm dày đặc nhất – danh sách này quả là dài và chúng ta hãy tạm bằng lòng để chỉ nêu ra những cái tên của Einstein, Thomas Mann, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Erikson, Fermi, Salvemini, Lamg, Schonberg và Neuman. Những nhà tri thức này sẽ đem lại một đóng góp nền tảng, rất đặc sắc, nhất là trong những lĩnh vực như vật lí, xã hội học, phân tâm học và điện ảnh.

Đôi khi bị cô lập và nghi ngờ lẫn nhau, những lưu dân này hội nhập khó khăn vào xã hội Mỹ, với một tâm trạng có phần bất đắc dĩ vì những truyền thống và những chuẩn mực văn hóa có nhiều khác biệt, một đằng là thứ văn hóa tinh tế của Trung Âu với cả một bề dày lịch sử phong phú, một đàng là sự tiêu chuẩn hóa đời sống, sự nghèo nàn trong những tương quan nhân bản, thị hiếu chuộng cái khổng lồ và niềm tin ngây thơ vào những sự kiện, những dữ kiện kinh nghiệm...

Cái xã hội đám đông, cái "thế giới được quản trị" với những công cụ nhẹ nhàng nhất của chủ nghĩa công thức (conformisme) và của công nghiệp văn hóa, cái đám đông cô độc (la foule solitaire) của những thành phố lớn gây xao xuyến cho những con người đã trốn chạy chế độ hà khắc, khát máu nhất trong các chế độ toàn trị. Họ ngột ngạt với cảm tưởng đâu đâu cũng phải đối đầu với "một thực tại bị phong tỏa" (une réalité bloquée). Họ mang cảm giác sống trong một nhà tù khổng lồ, ở đó phần lớn mọi người đã khước từ một cuộc sống lẽ ra có thể tốt đẹp hơn

và đã tự thích nghi và uốn mình theo một sự thống trị vô danh, một tình trạng man di mới được thể hiện qua vẻ biểu kiến thuần lý và cho rằng tuân theo sự thống trị đó thì cũng giống như tuân theo những qui luật khách quan, cho dù có nghiệt ngã thì cũng phải chịu. Họ có cảm thức rằng giai cấp thợ thuyền - theo Marx, mang trong mình hứa hẹn về một cuộc giải phóng khỏi mọi áp bức bất công - thì ở Mỹ, giai cấp này đã thỏa hiệp với giới đương quyền và buông lơi vũ khí, trong khi, ở cựu lục địa, nó lại bị kẹp chặt giữa hai gọng kiềm của chủ nghĩa quốc xã và chủ nghĩa Staline, và bị nghiền nát.

Hiện tượng vật hóa và hiện tượng phủ rong rêu của ý thức (réification et émoussement de la conscience), sự xiển dương thực tế khắc nghiệt, sự bác bỏ với thái độ khinh miệt và châm biếm những toan tính giải phóng hay tư tưởng phi ước lệ (pensée non-conformiste) bị gán cho là ý tưởng của những kẻ không tưởng, vớ vẩn, lơ lửng chín tầng mây..., quá trình này như vậy diễn ra trên qui mô toàn cầu.

2. Triết học Mỹ

Triết học Mỹ, mà Alexis de Tocqueville, vào năm 1840, đã tuyên bố là không hề có, thực tế là gắn liền, trong thế kỷ XIX và thế kỷ XX, với những truyền thống châu Âu: với chủ nghĩa duy nghiệm Anh, với triết học Scotland về lương thức chung, với triết học duy tâm cổ điển Đức và với thực chứng luận tiến hóa của Spencer. Tuy nhiên với Pierce, James và Dewey, một truyền thống tự lập đã được khai sinh, được đặc trưng bởi hai nhóm tiêu biểu: một

mặt, tương quan thường trực của nó với lương thức chung, với đời sống thực tiễn, với hành động, với kỹ thuật, mặt khác, một suy tư về quyền năng của tín ngưỡng, của niềm tin và ý chí khởi thảo những bề ngoài của sự thần lý và cách ứng xử cho những tầng lớp ưu tú mới mà trong một quốc gia đang tiến lên bằng những bước lớn trên con đường công nghiệp hóa, đang muốn tách mình ra khỏi tín điều tôn giáo, nhưng trông chờ sẽ được thay thế, ít ra là một phần bởi những xác tín khác – các triết gia này không cung hiến những xác tín có thể từng là những xác tín của siêu hình học, của chủ nghĩa duy tâm hay của chủ nghĩa duy vật châu Âu. Nhưng họ đề xuất những kiến trúc lý thuyết chấp nhận và đồng thời trừ khử nguy cơ, tính tạm bợ, sự sai lầm và thử tìm cách hội nhập những phương pháp của những thực hành khoa học vào lương thức chung.

Chủ nghĩa thực dụng xuất hiện vào cuối thế kỷ XIX như là đóng góp độc đáo nhất của tư tưởng Mỹ cho kho tàng triết học. Phong trào này được hình thành với lý thuyết nguyên thủy của Charles S.Peirce, được truyền bá rộng rãi nhờ các tiểu luận đặc sắc và sáng sủa của William James; và được đưa một cách có phương pháp vào các sinh hoạt hàng ngày của các tổ chức ở Mỹ nhờ công của John Dewey. Mỗi triết gia diễn tả một khía cạnh khác nhau, thậm chí một kiểu loại khác, của thuyết thực dụng. Peiree quan tâm trước tiên đến logic và khoa học, James viết về tâm lý học và tôn giáo, Dewey say sưa với vấn đề đạo đức học và tư tưởng xã hội, được ông diễn tả đặc biệt qua triết lý giáo dục. Cả ba người sống cùng thời, cùng xuất thân từ New England (đông bắc Hoa Kỳ), và tuy cả ba đều quan tâm đến các khía cạnh

thực tế của đời sống hằng ngày, họ đều là những học giả. Cái nối kết họ với nhau là niềm tin của họ rằng có một sự liên hệ mật thiết giữa tư duy và hành động. Khái niệm phổ biến rằng các triết học gia thực dụng đề cao con người "thực tiễn" chỉ thích hành động mà coi nhẹ tư tưởng lý thuyết thì chỉ đúng có một nửa, chắc chắn các triết học gia thực dụng coi rẻ kiểu tư duy không tạo ra sự thay đổi nào trong đời sống hằng ngày. Đồng thời, giống như Socrates là người từng cho rằng "đời sống không suy xét thì không đáng sống," họ kết luận rằng hành động mà không dựa trên tư duy thì thiếu một thành phần quan trọng. Do đó, đối với các nhà triết học thực dụng ban đầu, từ *thực dụng có nghĩa là cách thức mà tư duy thể hiện trong hành động.*

Là một phong trào triết học, thuyết thực dụng được sáng lập nhằm mục đích làm trung gian giữa hai khuynh hướng tư tưởng đối lập của thế kỷ XIX. Một mặt là ảnh hưởng tích lũy của thuyết duy nghiệm, thuyết vị lợi, và khoa học, mà thuyết tiến hóa của Darwin đã cho nó quyền tuyên bố là tư tưởng có thẩm quyền về con người. Sức mạnh của truyền thống này đi theo hướng nhìn thế giới và con người như một tiến trình máy móc và sinh học, trong đó tinh thần con người đóng vai của người quan sát hay tấm gương phản chiếu các quá trình vật lý tự nhiên. Tóm lại, tinh thần được đặt kề ranh giới với sự vật, bị khuôn đúc theo các ảnh hưởng bên ngoài, và không phải là một dụng cụ sáng tạo có khả năng hình thành tư tưởng và định hướng lịch sử. Ngược lại, có truyền thống bắt nguồn từ triết học duy lý của Descartes và tiến triển qua chủ nghĩa duy tâm phê bình của Kant, chủ nghĩa duy tâm

tuyệt đối của Hegel, và chủ nghĩa duy tâm lãng mạn và xét lại của trường phái Hegel mới ở cuối thế kỷ XIX. Trong truyền thống này, tinh thần con người phần lớn được gán cho một sức mạnh ghê gớm, khiến cho các nhà triết học bắt đầu xây dựng các lý thuyết về toàn thể bản chất sự vật, hình khối vũ trụ.

Giữa hai truyền thống này có một vực thẳm ngày càng mở rộng. Trên quan điểm khoa học, phần lớn triết học duy lý và duy tâm bị bác bỏ như là thiếu chứng cứ khách quan. Trên quan điểm duy lý và duy tâm, các giả định của khoa học là mối đe dọa cho các khía cạnh tâm lý đặc trưng của con người, cho các niềm tin đạo đức và tôn giáo, là những điều đã cung cấp cho con người một sự ý thức về mục đích và một lý do để con người tiêu hao sức lực của mình. Thuyết thực dụng tìm cách hòa giải giữa hai truyền thống này và kết hợp những gì có ý nghĩa nhất trong mỗi truyền thống. Với truyền thống duy nghiệm, các nhà thực dụng đồng ý rằng chúng ta không có khái niệm về toàn thể thực tại, chúng ta biết sự vật từ nhiều viễn cảnh khác nhau, và chúng ta phải có một thái độ đa nguyên đối với nhận thức. Với các nhà duy lý và duy tâm, các nhà thực dụng đồng ý rằng đạo đức và tôn giáo cũng như toàn thể lĩnh vực các giá trị tạo thành một khía cạnh có ý nghĩa của kinh nghiệm con người. Nhưng bây giờ, các nhà thực dụng kết luận, các tranh luận về Thượng Đế, cái thiện, ý chí tự do, và các đề tài tương tự phải được tiếp cận không phải từ quan điểm "duy trí", theo đó người ta chỉ lo làm sao cho từ ngữ được mạch lạc nhất quán; ngược lại, *phương châm* thực dụng sẽ hỏi, chấp nhận một lý thuyết này thay vì một lý thuyết khác sẽ tạo ra khác biệt nào, ví dụ, nói

rằng con người có ý chí tự do hay nói rằng con người không có ý chí tự do thì sẽ tạo ra khác biệt nào.

Có thể lý luận rằng thuyết thực dụng biểu thị một cố gắng nhằm biện minh hay cung cấp nền tảng cho tư duy lý thuyết, chỉ cần tư duy kết thúc bằng hành động theo một cách nào đó. Bằng cách này, các tuyên bố hợp pháp của khoa học về chứng cứ thực nghiệm và sự quan sát sự kiện có thể đi đôi với các hoạt động của ý chí tự do và các niềm tin của con người. Người ta sẽ không phải đối mặt với sự chọn lựa khó chịu: hoặc là nhà khoa học và chối bỏ mọi tư duy đạo đức và tôn giáo, coi chúng hoàn toàn là chủ quan, hoặc ngược lại, chấp nhận các tuyên bố của khoa học lẫn đạo đức và tôn giáo nhưng từ chối nhìn nhận các mâu thuẫn giữa chúng. Tóm lại, thuyết thực dụng thống nhất cho con người các lĩnh vực sự kiện và giá trị, làm cho con người có thể sử dụng cả khoa học lẫn triết học một cách gắn bó và sáng tạo.

3. Tri thức luận của tân thực chứng và sự phê bình.

Được khai sinh nơi những xứ sở nói tiếng Đức vào cuối những năm hai mươi của thế kỉ trước, tân thực chứng luận (néopositivisme) được hình thành và được truyền bá từ hai câu lạc bộ thành Vienne (Schlick, Carnap, Gưdel, Waisman, Frank) và thành Berlin (Reichenbach, Hempel, R.von Mises), mà tờ tạp chí *ErKenntnis* (Tri thức), do Carnap và Reichenbach điều hành từ 1930 đến 1938 là chiếc cầu nối.

Câu lạc bộ thành Vienne trong tuyên ngôn thành lập – Wissenschaftliche Weltauffassung der Wienner Kreis

(Thế giới quan khoa học của câu lạc bộ thành Vienne) – viện đến giáo huấn của Peano, Frege, Russell, Whitehead và Match, nhưng những thành viên của nó chịu ảnh hưởng những học thuyết trong quyển *Tractatus logico – philosophicus* (Khảo luận logic – triết học) và một vài cuộc hội thoại với Wittgenstein. Chủ nghĩa kinh nghiệm logic này được đặc trưng bởi sự phân biệt giữa các phán đoán phân tích (jugements analytiques), giữa các mệnh đề liên quan đến ý tưởng (nếu phân tích đến cùng, có thể qui về những trùng phức đề – tautologies) và các mệnh đề liên quan đến sự kiện, có thể kiểm chứng bằng cách nhờ đến các dữ kiện sơ đẳng của quan sát. Ngoài hai dạng thức phát biểu này, vốn có một giá trị khoa học, còn có những khẳng định vô nghĩa của siêu hình học có thể qui cho sự sử dụng bất xứng hợp ngôn ngữ: việc sử dụng những từ không có nghĩa hay là sự liên kết sai, về phương diện cú pháp, những từ có ý nghĩa khi đứng riêng biệt. Trong *Khoa học và siêu hình học đứng trước phân tích logic về ngôn ngữ,* Carnap cho thấy sự sử dụng bất xứng hợp, không nên bắt chước, mà Heidegger đã thực hiện với ngôn ngữ.

Kiểu mẫu tân thực chứng về lý thuyết khoa học được trình bày như một kim tự tháp của những phát biểu (une pyramide d'énoncés), trên đỉnh là những phát biểu tổng quát nhất không được chứng minh, rồi đến vùng trung gian là những phát biểu mà về phương diện logic có thể diễn dịch từ những phát biểu trước đó, và ở đáy là những phát biểu với tính tổng quát tối thiểu, được qui chiếu về những quan sát đặc thù. Việc công lí hóa (axiomatisation) và việc cầu viện đến những dữ kiện quan sát đều là thành

phần của cùng một hình ảnh về khoa học. Nhưng sự cơ cấu hóa lý thuyết của kiểu mẫu biến thiên rất nhiều từ tác giả này đến tác giả khác và nhiều khi cả chính một tác giả. Lấy ví dụ trường hợp Carnap. Năm 1928, trong quyển *Logische Anfbau der Welt* (Cấu tạo logic của thế giới), sự qui chiếu không hướng về cảm giác với tư cách là dữ kiện bất khả giản qui (thật vậy, tâm lý học hình thể đã chứng minh rằng những cảm giác cũng đã là kết quả của quá trình trừu tượng hóa) mà qui chiếu về những "những trải nghiệm sơ đẳng" những thời đoạn tâm lý được liên kết về sau bởi những tương quan thuộc bình diện logic. Chương trình của Carnap lúc đó tiên liệu, một mặt là việc tái xây dựng thuần lý những khái niệm khoa học trên nền tảng một sự qui chiếu đến những dữ kiện phi trung gian, mặt khác là sự đặt nổi lên những tương quan cơ cấu đủ tầm để phát biểu những sự kiện.

Nhưng từ năm 1934, trong quyển *Cú pháp logic của ngôn ngữ*, những trải nghiệm sơ đẳng, từ bản chất thuộc về tâm lý và bất khả khả kiểm chứng, đã được thay thế bằng những nguyên mẫu của quan sát (les protocoles d'observation), thuộc bản chất ngữ học và có thể kiểm soát. Carnap càng lúc càng hướng về việc khảo sát những ngôn ngữ được hình thức hóa cao, có tính qui ước, được diễn tả bởi "nguyên lý khoan dung" (le principe de tolérance), theo đó "mỗi người có thể kiến tạo logic riêng của mình như ý muốn, nghĩa là hình thức ngôn ngữ của riêng mình". Dưới ảnh hưởng của Hilbert và của nhà logic học người Balan là Tarski, Carnap đặt cơ sở cho một thứ "siêu ngôn ngữ" (métalangage) dùng để phân tích ngôn ngữ – đối tượng của các mệnh đề khoa học,

nghĩa là quay về với việc phác thảo một hệ thống diễn dịch công lý (un système déductif axiomatique). Chân lý phân tích, từ nay được định nghĩa bằng từ ngữ cú pháp (en termes syntaxiques), về sau sẽ thủ đắc một khía cạnh chỉ định, ngữ nghĩa (trong quyển *Introduction to semantics* – Nhập môn ngữ nghĩa học, 1942); trong khi mà, đồng ý với Charles Morris – người đã cùng với Carnap và Neurath tạo ra, ở Mỹ năm 1938, bộ *International Encyclopedia of Unified Science* (Bách khoa thư quốc tế về khoa học thống nhất) – ngôn ngữ cũng sẽ được khảo sát dưới khía cạnh thực dụng, nghĩa là trong tương quan với những hành vi mà nó dẫn lưu. Cùng lúc đó, Carnap khước từ sự kiểm chứng cứng nhắc để có lợi cho một sự xác nhận đơn thuần về phát biểu, đặt cơ sở trên mức độ xác suất của nó.

Việc phê bình cách tiếp cận thực chứng thuộc về một di dân khác, định cư ở Anh quốc: Karl Raimund Popper. Triết gia này càng lúc càng rời xa những lập trường của Câu lạc bộ thành Vienne, nghĩa là rời xa kiểu mẫu khoa học đặt nền tảng trên những nguyên mẫu quan sát và trên một hệ thống những phát biểu chắc chắn và dứt khoát. Đối với ông, những vấn đề khoa học không thể giản qui vào việc sử dụng ngữ học đúng hay là việc cấu tạo nên những "vi kiểu mẫu cái này lồng trong cái kia gồm những hệ thống rộng lớn của những vận hành tế vi" (Karl.R.Popper, The logic of Scientific Discovery – *Logic của khám phá khoa học*, 1959). Khoa học có khuynh hướng, qua những lần thử sai, giải quyết những bí ẩn của thế giới; khoa học thì không hoàn hảo, mặc dù vẫn liên tục được làm cho hoàn hảo – Đó là một tập hợp những phỏng

đoán, những thành kiến, những dự tưởng đôi khi hơi quá sớm, và cả những giả thuyết có phần phiêu lưu nhưng may là thường xuyên được đặt vào tầm kiểm soát của cộng đồng khoa học.

Tri thức cũng không nên để bị mê hoặc bởi thần tượng độc hại của tri thức tuyệt đối chắc chắn khách quan: "Cũng vì sự ngưỡng mộ mà chúng ta dành cho thần tượng này đã gây trở ngại không chỉ cho sự táo bạo của những câu hỏi, mà còn cho tính nghiêm xác trong việc kiểm soát. Quan niệm sai lầm về khoa học bị phản bội chính bởi dục vọng vô độ của nó muốn trở thành giải pháp duy nhất đúng. Bởi vì điều làm nên con người khoa học (hay con người triết học) không phải là sự sở hữu tri thức hay một chân lý không thể bác bỏ, mà là cuộc tìm kiếm có phê phán, kiên trì và đầy âu lo về chân lý (Karl.R. Popper, *Sách đã dẫn*) – Người ta nhầm khi tin rằng khoa học có đặc tính đặt nền tảng trên sự quan sát, trong khi siêu hình học lượn trên đôi cánh của tự biện và suy lý thuần túy. Thứ nhất là, bởi vì những lý thuyết khoa học lớn, chẳng hạn thuyết tương đối, căn cứ rất ít trên những dữ kiện kinh nghiệm, thứ nhì là bởi vì siêu hình học chẳng những không giản qui vào một thứ vô nghĩa thuần túy như những nhà tân thực chứng muốn thế – mà lại định hướng chính công trình khoa học (chính nền siêu hình học gây ảnh hưởng, có nguồn gốc tân-Platon, về sự tôn thờ ánh sáng đã đưa Copernic đến việc biểu minh những giả thuyết thiên văn học của ông). Đường phân giới giữa khoa học và siêu hình học hay giữa khoa học và ngụy khoa học không còn đi qua biên giới của ý nghĩa và vô nghĩa, mà nằm giữa cái có thể pha trộn (falsifiable) và cái không thể pha trộn

(non-falsifiable). Nói cách khác, một lý thuyết khoa học không thể được thêm sức bởi những kiểm chứng, bằng cách tích lũy những bằng chứng xác nhận nó, bằng cách cầu viện đến phương pháp qui nạp (l'induction). Không có qui tắc nào bảo đảm rằng sự tổng quát hóa rút ra từ những quan sát đúng, dẫu có được lặp lại bao nhiêu lần đi nữa và trong một thời gian bao lâu đi nữa, là tất nhiên đúng. Tuy vậy lại có một sự bất đối xứng giữa tính có thể kiểm chứng (vérificabilité) với tính có thể pha trộn (falsifiabilité): thực tế là những khẳng định phổ quát của khoa học không bao giờ có thể phát sinh từ những khẳng định đặc thù, nhưng ngược lại, chúng có thể bị phản biện bởi những cái sau. Như vậy, những mệnh đề căn bản có thể pha trộn một lý thuyết chứ không thiết lập được nó. Chẳng khoa học lý thuyết nào mà hình thức logic có thể pha trộn bởi những khẳng định thực nghiệm, bởi một experimentum crucis (thí nghiệm quyết định); cũng chẳng khoa học siêu hình hay ngụy khoa học lý thuyết nào mà, trên nguyên tắc là không thể bác bỏ.

Phân tâm học và chủ nghĩa Marx, theo Popper, thuộc về phạm trù thứ hai, trong tầm mức mà chúng có cao vọng đưa ra những giải thích toàn diện và minh bạch (trong khi khoa học giải thích là "đi từ cái đã biết đến cái chưa biết", đến những cấp độ cao của cái tổng quát) và tìm thấy những xác nhận liên tục cho các mệnh đề: "Một người duy vật không thể giở tờ báo mà không tìm thấy ở mỗi trang một chứng từ để xác nhận sự giải thích của anh ta về lịch sử... Những người theo phân tâm học của Freud nhấn mạnh rằng lý thuyết của họ thường xuyên được kiểm chứng bởi những quan sát lâm sàng (Karl R.Poper,

Conjectures and Refutations – Phỏng đoán và phản biện, 1963). Nhưng chính vì chúng không phải là kết quả của những tiên đoán xác suất, vì chúng không loại trừ trước một vài biến cố, vì chúng sử dụng những khẳng định phụ và tự miễn trừ khỏi mọi phản biện, nên những học thuyết này không thực sự khoa học.

Đối với Popper, chủ nghĩa Marx dựa trên hai tiền đề sai: chủ nghĩa duy sử và biện chứng pháp. Với "chủ nghĩa duy sử", ông hiểu đó là một "niềm tin cũ kỹ" theo đó, có những lực bất khả cưỡng đẩy chúng ta về phía trước và chính đáng hóa những lời tiên tri được tô vẽ thành những dự báo khoa học, những mơ ước theo nguyện vọng cách (optatif) được ngụy trang thành thời tương lai của trực thuyết cách. Điều đó có khác nào thần thánh hóa lịch sử, biến lịch sử thành tòa án của thế giới, biện minh cho mọi hình thức chuyên chế. Những "ngụy ngôn sứ" (faux prophètes) đã xây dựng một thứ chủ nghĩa tập thể bộ lạc, chứ không phải là một xã hội mở, nơi có chỗ cho tranh luận, phê bình, khả năng phỏng tạo những lập trường của người khác, khả năng bất đồng ý kiến. Xã hội mở – hay nền dân chủ – hẳn là không hoàn hảo: đó chỉ là chế độ trong đó quyền lực chính trị – được đặt dưới sự kiểm soát chặt chẽ nhất hầu tránh tình trạng chuyên chế – gây ra ít tai hại nhất. Biện chứng pháp gắn liền với chủ nghĩa duy sử, trong tầm mức mà những mâu thuẫn được xiển dương đến độ trở thành động cơ của lịch sử. Nhưng khoa học không thể kham chịu những mâu thuẫn, nó phải loại trừ chúng, và đó là sức mạnh duy nhất đẩy sự phát triển biện chứng tiến về phía trước: "Cái làm thăng tiến sự phát triển không phải là

một lực huyền bí, nội tại trong hai ý tưởng này (chính đề và phản đề), mà chỉ có quyết định của chúng ta không chịu chấp nhận những mâu thuẫn khiến chúng ta cố công tìm kiếm một quan điểm mới cho phép chúng ta tránh được mâu thuẫn". (Karl Raymund Popper, *Conjectures and Refutations).*

Theo dòng những cuộc tranh luận gần đây nhất về tri thức luận, những luận đề pha trộn (lesthèses falsificationistes) đã được xác định và hiệu chỉnh bởi Popper và những hậu bối của ông như Agassi và Watkins, nhưng cũng bị phản bác bởi Kuhn, Lakatos và Feyerabend. Kuhn nhận định rằng Popper lẫn lộn bước đi của khoa học trong toàn bộ của nó với những thời đoạn cách mạng hiếm hoi. Thực vậy, trong những thời kỳ bình thường thái độ phê phán và pha trộn ít được phổ biến. Chỉ trong những giai đoạn cách tân mạnh mẽ, khi kiểu mẫu về một lý thuyết khoa học biến đổi bất thình lình và những cách đặt vấn đề xưa cũ bị mất giá, chỉ trong những thời đoạn đó, sự nghiên cứu mới được tiến hành theo những kiểu thức giống như những kiểu thức mà Popper đề ra.

Lakatos (được đào tạo từ trường phái của Hegel, Marx, Lénine và Lukacs – nhà nghiên cứu người Hungary này, di trú sang Anh quốc sau năm 1956, trở thành một đối trọng phi chính thống của Popper), trái lại, rút ra những hậu quả từ một trực quan của Popper, nêu lên rằng tính khoa học hay phi khoa học không thể qui cho một lý thuyết đặc thù, nhưng cho một loạt lý thuyết, cho một chương trình nghiên cứu được xác định nơi chính hạt nhân của nó bởi những khẳng định tiền phân tích (les assertions préanalytiques) theo kiểu siêu hình và do vậy, không thể

pha trộn. Đối với Feyerabend, một người theo tri thức luận "vô chính phủ" và đối nghịch với mọi sự lập qui cứng nhắc, với mọi phương pháp nghiên cứu khoa học là không thể thấy trước, phong phú về tìm tòi và mưu thuật, không tuân theo một điển lệ danh dự (un code d'honneur) nào. Khoa học không vận hành theo những tiêu chuẩn có tính "cảnh sát trị" về các định luật và trật tự, mà hoàn toàn ngược lại nhờ vào sự xâm phạm có hệ thống mọi qui tắc và mọi lý thuyết, ngay cả những lý thuyết dường như đã được xác chứng bởi những kết quả thực nghiệm vững chắc. Tiêu chuẩn *"tất cả đồng tiến"* (anything goes – tout fait L'affaire) khuyến khích sáng tạo, nhất là vì nó cho phép các lý thuyết tự do sinh sôi nẩy nở, giải phóng những năng lượng trí tuệ và sáng tạo ở tình trạng bị đè nén hay tê liệt. Thật thú vị khi quan sát thấy rằng, trong các công trình nghiên cứu của những năm sáu mươi đối mặt với những vấn đề đặt ra bởi sự thay đổi khái niệm, bởi sự kế tiếp nhau của các lý thuyết khoa học, chúng cùng lúc tiến bước bằng bao hàm và phủ định những cái đi trước, triết học Hegel và biện chứng pháp – bị coi thường bởi những nhà tân thực chứng và cả Popper – lại trở nên thịnh hành, với Lakatos, Feyerabend và một số người khác, trong tư cách là kiểu mẫu cần nghiên cứu để hiểu được mối liên quan giữa tính liên tục và tính bất liên tục dưới hình thức của Aufhebung (nâng cao / vượt qua). Một mặt, người ta từ chối quan niệm truyền thống theo đó khoa học có tính tích lũy, liên tục đi từ chinh phục này đến chinh phục khác, mặt khác người ta có khuynh hướng hạn chế tính bất liên tục lộ liễu, ở Bachelard hay ở Kuhn trong tác phẩm *Cơ cấu những cuộc cách mạng khoa học* (La structure

des révolutions scientifiques). Song song với những gợi ý do biện chứng pháp mang lại, người ta tìm cách cứu vãn khái niệm tiến bộ trong tư tưởng khoa học và xác định bằng cách nào khoa học có thể tăng trưởng trong lúc phủ nhận những giới hạn của chính mình.

Ở Hoa Kỳ - nơi mà vị thế của Carnap, Neurath, Tarski và về sau của những lý thuyết gia của triết học về ngôn ngữ được hưởng một thế giới rộng mở – quả là khá nặng lòng để dứt tình với triết học phân tích. Chính trong khoảng hai mươi năm gần đây, bá quyền của nó đã bị lung lay nhiều năm dưới những cú đập của "triết học lục địa" (ở đây là Tây Âu) của Foucault, Derrida, Gadamer, hay Habermas, được du nhập bởi khoa học ngữ văn Pháp hay văn học đối chiếu ở bờ Đông (nước Mỹ) và ở bang California. Tuy nhiên, những dấu hiệu đầu tiên của cuộc nội loạn từ trong lòng tân thực chứng xuất hiện vào đầu những năm năm mươi, với việc ấn hành cuốn *Two Dogmas of Empiricism* (Hai tín điều của chủ nghĩa kinh nghiệm – 1951) của Willard van Orman Quine.

Triết gia này khẳng định rằng sự phân biệt – giữa các phát biểu phân tích (có tính trùng phức như kiểu độc thân nghĩa là "chưa vợ / chưa chồng" đặt cơ sở trên ý nghĩa của các từ và có giá trị một cách độc lập đối với những dữ kiện kinh nghiệm) và các phát biểu tổng hợp (có tính chủ nghiệm, không được diễn dịch từ lý luận thuần túy, mà từ sự quan sát ngẫu nhiên), giữa chân lý của lý tính và chân lý của thực tế – là không thể giữ vững. Những phát biểu đầu quay quanh chính chúng; trong cái vòng lẩn quẩn của những hồi qui hỗ tương không thể tháo gỡ kiểu "độc thân" và "chưa vợ / chưa chồng", còn những phát biểu sau không

thể diễn giải bằng cách qui chiếu trực tiếp vào những dữ kiện tri giác thuần túy. Thực vậy, không một phát biểu nào có thể được xác định một cách riêng rẽ, bên ngoài ngữ cảnh của nó. Thế là cả khả năng giản qui mọi phát biểu có ý nghĩa vào kinh nghiệm trực tiếp lẫn khái niệm "cái được biểu nghĩa" (trong tư cách là khái niệm cứng nhắc qui chiếu về một cái gì ở bên ngoài, một sự kiện thô, câm lặng, chưa được giải thích) đều biến mất. Một lập trường như thế mở đường cho ý tưởng có nhiều dạng thức (paradigmes) trong mức độ mà mọi quan sát đều mang dấu vết của lý thuyết, hay nhiều "phiên bản của thế giới" (plusierrs versions du monde) trong mức độ mà những sơ đồ khái niệm khác nhau làm phát sinh những cách thức khác nhau để xây dựng thực tại.

Chẳng hạn, Nordwood Russell Hanson tự đặt câu hỏi: "Kepler và Tycho Brahé có nhìn thấy cùng một vật không khi họ quan sát mặt trời mọc?" nghĩa là khi người này thấy mặt trời đứng yên với trái đất quay chung quanh và người kia lại thấy mặt trời quay chung quanh hành tinh của chúng ta? (N.R.Hamson, Patterns of Discovery – *Những kiểu thức khám phá*, 1958). Và Nelson Goodman tự hỏi: "Nếu không còn có mối dây liên hệ nào giữa những phát biểu của chúng ta và thực tại tri giác, thì từ đó khoa học có được phép hay không để tạo ra, theo kiểu của nghệ thuật, nhiều thế giới cùng có tính mạch lạc, bền vững nội tại? (Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (1978) – *Những cách nhìn thế giới* – 1992).

Chủ nghĩa đa nguyên này bị nhà logic học Saul Kripke và nhất là Donald Davidson bác bỏ. Chống lại thái độ của Kant, quan niệm về một thế giới vị tri còn chờ ta giải

thích. Kripke, theo kiểu hiện thực, bảo vệ ý tưởng về những sự vật cần được đặt tên nhờ vào những tên gọi và những chỉ định nghiêm ngặt. Còn Davidson lại chỉ ra rằng đem đối lập với thực tại một lô sơ đồ khái niệm không thể thông ước và cạnh tranh nhau, mà chúng lại tổ chức kinh nghiệm, là một chuyện vô nghĩa. Thực tế là, chính khái niệm "sơ đồ khái niệm" (schéma conceptuel) là không khả thi, dù ở số ít hay ở số nhiều. Không một thực tại nào lại tự hiến trong trạng thái thô sơ, trước những sơ đồ nhờ đó chúng ta thử lãnh hội nó. Chúng ta không đối diện một luân đề (alternative) được tóm tắt trong những từ sau: hoặc những sơ đồ (hay những ngôn ngữ diễn tả chúng) hoàn toàn không thể dịch được, hoặc những sơ đồ hoàn toàn đồng qui, cho phép tiếp cận một thế giới duy nhất mà chúng chia phần sở hữu, tạm nói như thế! Sau khi loại bỏ tình trạng nhị nguyên đối đãi giữa sơ đồ và nội dung, đều được coi như "tín điều thứ ba của chủ nghĩa kinh nghiệm" (cũng giống như người đồng sự ở Harvard của ông, Hilary Putnam đã loại bỏ tình trạng nhị nguyên giữa sự kiện và giá trị), Davidson chỉ chấp nhận những bản dịch các phát biểu để đối chiếu giữa chúng với nhau, nhờ đó tìm được ý nghĩa của những gì mà người ta nói trong tương quan với những biến cố ngoài ngôn ngữ, chung cho xã hội. Nếu chúng ta khẳng định tình trạng đa nguyên, chúng ta phải chứng minh tính cách không thể dịch của những sơ đồ khái niệm. Mà dầu chúng ta có muốn thế đi nữa, chúng ta cũng sẽ không đủ sức làm việc đó – cho dầu sự thiếu khả năng để dịch hoàn toàn hay chỉ một phần. Bất kể "nguyên lý bác ái" (principe de charité) mời gọi chúng ta chọn lựa cách giải

thích mạch lạc nhất và phải chăng nhất về những khẳng định của người khác, được biểu thị trong một ngôn ngữ xa lạ, chúng ta vẫn có thể cho những khẳng định này cách giải thích mới mà không vì thế lại có thể thành công trong việc chặn đứng ý nghĩa chính xác của chúng. Trong trường hợp hoàn toàn không hiểu, thì việc nghi ngờ chúng có tạo thành một ngôn ngữ hay không là điều chính đáng, có quyền nghi ngờ chúng có tương ứng với một hành vi ngữ học (uncomportement linguistique) hay không, theo cái nghĩa là "đằng sau chúng" có những trạng thái tinh thần của những chủ thể có ý định giao tiếp. Bởi vì "đồng ý và không đồng ý chỉ có thể được hiểu trên nền của sự đồng ý rộng rãi và vững chắc" (Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* – Truy cứu chân lý và sự giải thích, 984. Cũng nên đọc thêm của tác giả này, *Essays on Action and Events* – Những tiểu luận về hành động và các biến cố, 1980).

✧ TRIẾT VĂN MINH HỌA

Thuyết thực dụng là gì?

Cách đây vài năm, đang lúc cùng đi với một đoàn cắm trại ở miền núi, thay vì ngao du một mình, tôi đã quay về để tham gia vào một cuộc thảo luận siêu hình học. Tiêu đề của cuộc thảo luận là một con sóc – con sóc đang bám vào phía này của thân cây, trong khi có một người đang đứng tựa vào phía bên kia của thân cây đó. Người này cố nhìn thấy con sóc bằng cách chạy thật nhanh quanh cái cây nhưng mặc dầu người này có chạy nhanh đến đâu, con sóc vẫn chạy nhanh như thế theo hướng đối diện và luôn giữ cái

cây ở giữa nó và người kia. Vấn đề siêu hình bây giờ là: Người kia có chạy quanh con sóc hay không? *Người đó chạy quanh cái cây, đúng rồi, và con sóc thì lại ở trên cái cây; vậy là người ấy chạy quanh con sóc chứ gì? Trong lúc nhàn rỗi giữa chốn rừng hoang, cuộc tranh luận đã diễn ra nhàm chán. Mọi người chia làm hai phe, và phe nào cũng 'khăng khăng' bảo vệ quan điểm; và số người cả hai phe đều cân bằng. Cho đến khi tôi xuất hiện, mỗi phe đều nài tôi ngả theo họ để làm nên đa số. Nhớ đến một ngạn ngữ kinh viện dạy rằng bất cứ khi nào phải đương đầu với mâu thuẫn, chúng ta cần biết phân biệt rõ ràng, ngay tức khắc tôi chọn lấy một cách, như sau: "Phe nào đúng còn tùy thuộc vào cách các ông hiểu trong thực tiễn thế nào là 'chạy quanh' con sóc. Nếu các ông có ý nói là chạy từ phía bắc con sóc rồi sang phía đông, rồi xuống phía nam, và rồi lại lên phía bắc của con sóc một lần nữa, thì rõ ràng là người ấy chạy quanh con sóc vì người ấy đã chiếm lĩnh những vị trí liên tiếp này. Nhưng trái lại, nếu các ông có ý nói là đầu tiên người ấy xuất hiện đằng trước con sóc, rồi ở bên phải con sóc, rồi đằng sau, rồi bên trái, và sau cùng trở lại đằng trước con sóc, thì khá rõ là người kia đã không chạy quanh con sóc, vì do những chuyển động bù trừ của nó, con sóc đã luôn giữ cái bụng của nó hướng về phía người kia, và lưng của nó thì luôn quay ra ngoài. Cả hai phe đều đúng, cả hai phe đều sai tùy quan niệm động từ 'chạy quanh' theo cách thực dụng này hay theo cách thực dụng khác".*

Mặc dầu một hay hai người tranh luận 'nóng nảy hơn' đã gọi những lời lẽ của tôi là lập lờ, lảng tránh, và bảo rằng họ chẳng thích cái kiểu 'nói nước đôi' như thế mà chỉ

muốn hiểu ý nghĩa đơn giản thẳng thắn của từ ngữ "vòng quanh", nhưng đa số mọi người hình như đều nghĩ rằng sự phân biệt này cũng làm nguôi ngoai cuộc tranh luận.

Tôi kể lại câu chuyện tầm phào này vì nó là một ví dụ đơn giản nhưng kỳ quặc về những điều bây giờ tôi muốn nói về *phương pháp thực dụng*. Phương pháp thực dụng này ban đầu chỉ là một phương pháp 'hạ nhiệt' cho những cuộc tranh luận siêu hình vốn chẳng thể nào có điểm dừng. *Thế giới này đơn hay đa? Là định mệnh hay là tự do? Vật chất hay tinh thần?* Bất cứ ý niệm nào cũng có thể hay không thể đem lại tốt lành cho thế giới, và những cuộc tranh luận về những ý niệm này thì vô tận. Phương pháp thực dụng trong những trường hợp như thế chính là nỗ lực cắt nghĩa mỗi ý niệm bằng cách theo sát dấu vết của những kết quả thực hành tương ứng. Nếu ý niệm này chứ không phải là ý niệm kia là đúng, thì thực tế sẽ có gì khác biệt đối với bất cứ ai đâu? Nếu không thấy có khác biệt thực tế nào, thì thực tế những cái khác cũng đều như thế, và mọi tranh luận trở thành không đi đến đâu. Bất cứ khi nào tranh luận trở nên nghiêm túc, chúng ta phải có khả năng cho thấy rằng một số những khác biệt thực tế nào đó phát xuất từ phía này hay phía kia là đúng.

Nhìn qua lịch sử, ý tưởng sẽ cho bạn thấy rõ về chủ nghĩa thực dụng nghĩa là gì. Từ ngữ này phát xuất từ tiếng Hy Lạp *pragma,* nghĩa là *hành động,* từ đây xuất hiện những từ practice (thực hành) và practical (thực hành, thực tiễn) trong tiếng Anh. Nó được dùng lần đầu trong triết học do Charles Peirce vào năm 1878. Trong một bài báo cáo có tựa đề là "*Làm thế nào để minh giải những ý tưởng của chúng ta*" trong tờ *The*

Popular Science Monthly số 12, phát hành vào tháng Giêng năm đó (1978), Peirce, sau khi đã chứng minh rằng niềm tin của chúng ta cũng thật sự là luật lệ cho hành động, đã tuyên bố rằng để phát triển ý nghĩa của ý tưởng, chúng ta chỉ cần xác định ý tưởng ấy phù hợp với việc tạo ra cung cách cư xử nào; mà đối với chúng ta, mỗi cung cách cư xử đều có một ý nghĩa riêng. Và cái sự kiện rõ ràng ngay tại gốc rễ của những phân biệt tư tưởng, tuy mơ hồ, nhưng lại là chuyện không có cái nào trong số những phân biệt ấy rõ ràng, tinh tế đến nỗi không thể có điều gì ngoài sự khác biệt trong thực hành. Để đạt được sự rõ ràng hoàn hảo trong tư tưởng về vật chất, chúng ta chỉ cần xét xem người ta có thể hình dung ra được những hiệu quả nào của loại hình thức thực dụng nào mà vật thể có thể có liên quan – những cảm giác nào chúng ta hy vọng sẽ có, những phản ứng nào chúng ta sẽ chuẩn bị. Vì thế, quan niệm về những hiệu quả này, cho dù là hiệu quả gần hay xa, đối với chúng ta là toàn bộ quan niệm về sự vật đến nỗi quan niệm ấy có ý nghĩa tích cực đến tất cả mọi thứ.

Thật đáng ngạc nhiên khi thấy biết bao nhiêu cuộc tranh luận triết học lại rơi vào tình trạng vô nghĩa ngay lúc bạn đem chúng ra thử nghiệm để truy tìm dấu vết của một kết quả cụ thể. Không thể có sự khác biệt ở bất cứ nơi nào đó mà không *tạo ra* sự khác biệt ở nơi nào khác - không có sự khác biệt nào trong chân lý trừu tượng mà không *tự bộc lộ* qua một số khác biệt trong một sự kiện cụ thể và trong những hành vi theo sau sự kiện đó, áp đặt vào người nào đó, một cách nào đó, ở một nơi nào đó và vào một lúc nào đó. Toàn bộ nhiệm vụ của triết học là

phải tìm cho ra sự khác biệt nhất định mà nó đem lại cho bạn và cho tôi vào những khoảnh khắc nhất định của cuộc đời chúng ta, nếu thế giới này hay thế giới kia là thế giới đích thực.

Chủ nghĩa thực dụng là một thái độ thực nghiệm rất quen thuộc trong triết học; nhưng đối với tôi, hình như nó còn là một hình thức căn bản hơn và ít bị chống đối hơn trước đây. Một triết gia theo chủ nghĩa thực dụng thường dứt khoát quay lưng lại với tất cả những thói quen lâu đời mà các triết gia chuyên nghiệp ưa chuộng. Một triết gia theo chủ nghĩa thực dụng cũng quay lưng lại sự trừu tượng và bất túc, những giải pháp nói suông, những lý do tiên nghiệm giả tạo, những nguyên lý cố định, những hệ thống khép kín, những nguồn gốc ngụy tạo. Một triết gia theo chủ nghĩa thực dụng luôn hướng đến những cái cụ thể và quân bình, về phía những sự kiện, hành động và sức mạnh. Điều đó có nghĩa là có không khí cởi mở và khả năng tự nhiên, chống lại những tín điều, sự giả tạo nơi cứu cánh của chân lý.

Đồng thời, nó không thay thế cho bất cứ kết quả đặc biệt nào. Nó chỉ là một phương pháp. Nhưng cái thăng thế của phương pháp này lại có nghĩa là một sự thay đổi to lớn về "khí chất" của triết học.

Siêu hình thường theo sau một thứ truy tìm rất sơ khai. Bạn cũng biết những lời phù phép đóng một vai trò quan trọng như thế nào. Vua Solomon biết danh xưng các thần linh, và làm chủ các danh xưng ấy, nhà vua đã bắt các vị ấy phục tùng ý muốn của ông. Vũ trụ luôn xuất hiện trước lý trí tự nhiên, dưới hình thức một huyền bí, mà chìa khóa khai mở huyền bí ấy phải được tìm kiếm dưới hình thức

một từ ngữ hay một danh xưng nào đó có sức soi sáng hay đầy quyền năng. Từ ngữ đó gọi là *nguyên lý của vũ trụ,* và nắm được nó là nắm được chính vũ trụ. Bạn có thể yên tâm khi đã nắm được chúng trong tay. Bạn đang đến cuối con đường truy tìm siêu hình.

Nhưng nếu theo phương pháp thực tiễn này, bạn có thể dựa trên những từ ngữ như thế để kết thúc việc truy tìm của bạn. Bạn phải tìm cho ra giá trị cụ thể thực hành của từng từ ngữ, áp dụng chúng trong trải nghiệm của bạn. Vậy là nó xuất hiện với tư cách là một giải pháp thì ít, mà đúng hơn là một chương trình hành động thì nhiều, và đặc biệt hơn, là một chỉ dẫn cho thấy cách thức hiện hữu của những thực tại có thể thay đổi.

Vì thế những lý thuyết này trở thành công cụ, chứ không phải là những đáp án cho những bí ẩn, mà chúng ta thường tìm đến để yên lòng. Chúng ta không ngủ yên trên những lý thuyết ấy mà tiến về phía trước và thỉnh thoảng nhờ những lý thuyết ấy làm khuấy đảo cõi tự nhiên. Chủ nghĩa thực dụng khai thông tất cả các lý thuyết của chúng ta, khởi động và tạo điều kiện cho từng lý thuyết hoạt động...

Không có kết quả đặc thù nào, ngoài một thái độ định hướng chính là những gì phương pháp thực dụng này mang lại: *Thái độ tránh nhìn vào những điều đầu tiên, (những nguyên lý đầu tiên, những phạm trù đầu tiên, những điều kiện cần đầu tiên); để hướng về những điều cuối cùng, (những kết quả, hậu quả, sự kiện cuối cùng).*

Bạn có thể nói rằng tôi đang ca ngợi phương pháp này hơn là giải thích cho bạn. Bây giờ tôi sẽ giải thích

thật đầy đủ bằng cách cho thấy cách thức hoạt động của nó trong một số vấn đề quen thuộc. Trong khi từ ngữ *chủ nghĩa thực dụng* lâu nay được dùng với một ý nghĩa rộng rãi, nó cũng có nghĩa là một lý thuyết tri thức nào đó...

Bây giờ là lúc Schiller và Dewey lại xuất hiện với nghiên cứu thực dụng về sự thực ở mọi nơi có ý nghĩa gì. Họ nói, ở mọi nơi, "*chân lý*" trong những ý tưởng và niềm tin của chúng ta có cùng một ý nghĩa như trong khoa học. Họ bảo rằng: *Những ý tưởng (mà bản thân chúng chỉ là những thành phần kinh nghiệm của chúng ta) sẽ trở nên đúng đến mức chúng giúp chúng ta tạo được mối liên hệ mỹ mãn với những thành phần khác của kinh nghiệm,* để tổng quát hóa chúng, cũng như để len lỏi vào giữa chúng bằng những lối đi tắt thay vì phải theo sát đầy đủ những hiện tượng đặc thù nối tiếp nhau đến vô tận. Bất cứ ý tưởng nào chúng ta có thể rong ruổi với nó, nghĩa là bất cứ ý tưởng nào sẽ đưa chúng ta đi từ một lãnh vực kinh nghiệm này đến một lãnh vực kinh nghiệm khác một cách thuận lợi, nghĩa là liên kết mọi sự một cách đầy đủ, đảm bảo tính chắc chắn, giản dị và tiết kiệm công sức thì ý tưởng đó trở nên đúng một cách hợp lý, một cách cơ bản.

Để đến được khái niệm tổng quát về tất cả những sự thực này, Schiller, Dewey và các đồng minh đã theo gương các nhà địa chất học, sinh học và ngữ học. Khi thiết lập các khoa học khác, giai đoạn thành công luôn là lúc chấp nhận một tiến trình đơn giản nào đó thực sự có thể quan sát được trong lúc đang vận hành, chẳng hạn như hiện tượng xói mòn do thời tiết, hay sự biến đổi chủng loại,

hay sự thay đổi một ngôn ngữ bằng cách kết tập những từ mới và những cách phát âm mới, và rồi tổng quát hóa nó, đem nó ra ứng dụng vào mọi lúc, tạo được những kết quả rõ ràng bằng cách tổng kết những hiệu quả của nó qua thời gian.

Tiến trình có thể quan sát mà Schiller và Dewey đã chọn ra để tổng quát hóa là một tiến trình quen thuộc mà bất cứ ai cũng có thể nhờ đó làm quen với *những khái niệm mới.* Tiến trình ấy luôn y như nhau. Mỗi người đều có sẵn vô số những ý tưởng cũ, nhưng khi gặp kinh nghiệm mới sẽ buộc phải suy nghĩ. Có người nói ngược với những ý tưởng mới ấy, hay trong những lúc suy tư, khám phá ra rằng những ý tưởng ấy mâu thuẫn nhau, hoặc có nghe nói đến những sự kiện không tương thích, trong lòng dấy lên những ước muốn mà những ý tưởng ấy không thể thỏa mãn. Kết quả là xuất hiện một khó khăn nội tại, mà cho đến khi đó, lý trí vẫn còn xa lạ với nó, và người đó tìm đường thoát khỏi tình huống khó khăn bằng cách 'điều hoà' lại toàn khối ý niệm đã có trước đây của mình. Người đó sẽ bảo vệ chúng càng nhiều càng tốt, vì lẽ trong vấn đề niềm tin, chúng ta ai nấy đều cực kỳ bảo thủ. Vì thế người đó sẽ cố thay đổi ý niệm này trước, sau mới đến ý niệm kia (vì mỗi ý niệm đề kháng lại việc thay đổi này một cách khác nhau), cho đến khi một ý niệm mới nào đó vượt trội lên để có thể ghép vào những ý tưởng cũ mà không làm xáo trộn chúng. Đây là một ý niệm làm trung gian giữa những ý niệm cũ và những kinh nghiệm mới, giúp chúng tiếp cận nhau một cách khéo léo và thích hợp.

Rồi ý niệm mới này được thừa nhận là ý niệm đúng. Nó bảo tồn các chân lý cũ mà không phải 'điều hòa thay đổi'

chúng, đồng thời mở rộng chúng tới mức đủ để cho chúng đón nhận những cái mới, nhưng vẫn có thể nghĩ đến chúng một cách hết sức quen thuộc như thường lệ...

Tôi biết chắc điều ấy làm 'chướng tai' một số bạn khi nghe tôi nói rằng ý niệm này kia là đúng, bao lâu chúng ta còn tin là chúng có ích lợi cho đời sống của chúng ta. Vì dù nó có lợi bao nhiêu, bạn vẫn sẽ vui lòng thừa nhận nó *tốt đẹp* bấy nhiêu. Nếu những công việc chúng ta thực hiện được nhờ sự trợ giúp của nó mà *tốt đẹp*, bạn sẽ thừa nhận chính ý niệm ấy là tốt đẹp ở bất cứ mức độ nào, như thế chúng ta mới tốt đẹp hơn khi tiến hành việc đó. Nhưng đấy chẳng phải là một sự lạm dụng từ ngữ "chân lý" khi gọi những ý niệm là "sự thực" chỉ vì lý do này hay sao?

Hoàn toàn không thể trả lời những khó khăn này, tôi chỉ nói đơn giản rằng, chân lý đó cũng là *một thứ loại thiện hảo. 'Cái đúng' là danh xưng để gọi bất cứ điều gì tự chứng minh là tốt đẹp theo quan điểm của niềm tin và cũng là tốt đẹp vì những lý do nhất định và khả nhượng.* Chắc chắn bạn phải thừa nhận là, nếu những ý niệm 'đúng' nhưng không đem lại điều 'tốt đẹp' cho cuộc sống, hay nếu những tri thức về những ý niệm đó lại là những ý niệm hết sức bất lợi và giả dối, chỉ có hữu dụng mà thôi, thì *quan niệm thông thường hiện nay,* cho rằng chân lý là điều linh thiêng và quý giá, và sống theo chân lý là cả một bổn phận, *cũng chẳng bao giờ phát triển trở thành tín điều.* Trong một thế giới như thế đó, bổn phận của chúng ta là xa lánh chân lý mới phải. Nhưng trong thế giới này, y như một số thực phẩm không chỉ hợp với khẩu vị của chúng ta, mà còn tốt cho cơ thể của chúng ta; thì cũng thế, một số những ý niệm không chỉ làm cho chúng ta dễ chịu,

thư thái khi nghĩ đến, hay nâng đỡ những ý tưởng khác chúng ta yêu mến, mà còn hữu ích cho chúng ta trong cuộc đời đầy phấn đấu này. Nếu như có cuộc sống nào thực sự tốt đẹp hơn để cho chúng ta sống, và nếu như có một ý niệm nào, hay nếu *chúng ta tin vào* một ý niệm nào thực sự giúp chúng ta sống cuộc sống đó, thì việc tin tưởng vào ý niệm ấy mới thực sự là điều tốt đẹp hơn cho chúng ta. Thực vậy, nếu không được như thế, thì niềm tin vào nó đã phải ngẫu nhiên đụng chạm với những lợi ích sống còn khác lớn lao hơn.

"Tin tưởng có đem lại điều gì tốt đẹp hơn cho chúng ta?". Điều này nghe giống như một định nghĩa về chân lý, nó cũng gần như nói rằng "Chúng ta phải tin điều gì đây?" – và không ai sẽ thấy định nghĩa kia là kỳ cục. Chúng ta chưa bao giờ phải tin vào những gì mà nếu tin thì sẽ tốt đẹp hơn cho chúng ta hay sao? Và liệu chúng ta có thể giữ ý niệm cho rằng những gì tốt đẹp hơn cho chúng ta luôn tách bạch với những gì là đúng đối với chúng ta hay không?

Chủ nghĩa thực dụng nói là 'không' và tôi hoàn toàn đồng ý. Có lẽ bạn cũng đồng ý rằng nếu về phương diện thực hành, chúng ta cứ tin mọi sự đem lại thiện hảo cho cuộc sống của riêng mình, chúng ta sẽ đâm ra ưa chuộng đủ thứ tưởng tượng về mọi sự nơi trần thế này, và đủ loại mê tín ảo tưởng về thế giới bên kia. Sự hoài nghi của bạn ở đây chắc chắn là có cơ sở, và hiển nhiên là đã có điều gì xảy ra khi bạn vượt qua chốn trừu tượng để đến với cái cụ thể, thường làm cho vấn đề trở nên phức tạp.

Tôi vừa nói rằng những ý niệm nào ***mà tin tưởng vào chúng, chúng ta sẽ được tốt đẹp hơn*** *thì mới là những*

ý niệm đúng, ***nếu không thì niềm tin vào nó sẽ phải ngẫu nhiên dụng chạm với lợi ích sống còn khác.*** *Bây giờ trong đời sống thực tế, niềm tin đặc thù nào đó trong số những điều đáng tin cậy nhất sẽ phải dụng chạm với lợi ích sống còn nào đây? Ngoài những lợi ích sống còn do những niềm tin khác phát sinh ra thực sự còn có gì khi những niềm tin này chứng tỏ là không tương hợp với những lợi ích kia? Nói cách khác, kẻ thù lớn nhất của bất cứ sự thật nào trong số những sự thật mà chúng ta đang ôm ấp có thể là phần còn lại trong số những sự thật. Những sự thật mãi mãi duy trì bản năng mạnh mẽ là tự bảo tồn và ước muốn tận diệt bất cứ điều gì mâu thuẫn với chúng.*

William James
Pragmatism, A New Name For Some Old Ways Of Thinking

Giới tuyến giữa khoa học và phi khoa học:
(La démarcation entre science et non-science).

Bản văn sau đây, trích từ chương nói về sự phân tuyến giữa khoa học và siêu hình học, tranh luận về ý tưởng cho rằng khoa học chỉ được đặt nền tảng trên sự quan sát và phương pháp quy nạp. Popper cho những phản thí dụ trước khi đề xuất tiêu chuẩn sau đây: một lý thuyết là khoa học nếu nó có thể trắc nghiệm và cuối cùng, có thể bị phản bác. Popper không chỉ chống lại chủ nghĩa kinh nghiệm cổ điển (Locke, Berkeley, Hume) mà còn chống lại chủ nghĩa tân thực chứng (le néo-positivisme) của Câu lạc bộ thành Vienne, trường phái này cho rằng tính khả chứng thực nghiệm (la vérifiabilité empirique) là điều kiện tất yếu có một ý nghĩa và có thể có một phận vị khoa học (un statut scientifique).

Vào năm 1919, lần đầu tiên, tôi gặp vấn đề phải *vạch ra một giới tuyến* giữa những phát biểu và những hệ thống phát biểu mà người ta có thể, một cách chính đáng, quy chiếu về khoa học thực nghiệm và những phát biểu mà người ta có thể định tính là "ngụy khoa học" (pseudo-scientifiques) hay, trong một số bản văn là "siêu hình" hay là thuộc về logic học và toán học thuần túy.

Vấn đề này đã làm động não nhiều triết gia từ thời Bacon, nhưng tôi chưa thấy nó được định thức một cách hiển ngôn. Ý tưởng được quảng bá rộng rãi nhất là khoa học được đặc trưng bởi *cơ sở quan sát* và bởi *phương pháp quy nạp,* trong khi những thứ ngụy khoa học và siêu hình học được định nghĩa bởi phương pháp tư biện hay, như Bacon nói, bởi sự kiện chúng cho phép những *dự phóng tinh thần* (anticipations mentales) can thiệp, nghĩa là một loại yếu tố giống như giả thuyết.

Tôi không bao giờ có thể thừa nhận một biểu thị như vậy. Những lý thuyết vật lý hiện đại, nhất là lý thuyết của Einstein thì cực kỳ tư biện và trừu tượng và chúng có một tương quan rất xa với "cơ sở quan sát" mà người ta có thể gán cho chúng. Có những toan tính khác nhau nhằm chỉ ra rằng những lý thuyết này, ít hay nhiều đều được xây dựng trực tiếp trên những quan sát. Và Bacon từng đưa ra những phản biện chống lại hệ thống Copernic, dưới lý do là "hệ thống đó bạo hành với các giác quan của chúng ta một cách vô ích". Vậy mà, nói chung, những lý thuyết vật lý, ngay cả những lý thuyết thỏa đáng nhất, vẫn luôn giống với "những dự tưởng của tinh thần" mà Bacon bác bỏ.

Mặt khác, nhiều loại mê tín và những phương thuật bình dân được tập hợp trong những quyển almanach, lại có

tương quan nhiều hơn với sự quan sát và thường phát sinh từ, một cách không thể phủ nhận, những tiến trình gần với những phương pháp quy nạp. Nhất là những chiêm tinh gia vẫn luôn viện cớ rằng "khoa học" của họ dựa trên những cứ liệu quy nạp dồi dào. Có lẽ những cao vọng đó thiếu cơ sở, nhưng chưa bao giờ người ta nghĩ đến việc làm mất giá khoa chiêm tinh bằng cách tiến hành một cuộc khảo sát phê phán những cứ liệu quy nạp được nói đến. Vậy mà bộ môn này vẫn không vì thế mà không bị bác bỏ bởi khoa học hiện đại, bởi vì nó không đáp ứng các lý thuyết và các phương cách được chấp nhận.

Vậy là hình như cần vận dụng một tiêu chuẩn phân tuyến khác. Và tôi đã đề xuất về chuyện này, nên coi là tiêu chuẩn, đối với một hệ thống lý thuyết, *khả tính bị bác bỏ hay vô hiệu hóa.* Theo quan niệm này, một hệ thống chỉ được coi là khoa học nếu nó công thức hóa những khẳng định có thể đi vào xung đột với một vài quan sát. Những toan tính nhằm gây ra những xung đột loại này, nghĩa là nhằm phản biện hệ thống, thực ra cho phép trắc nghiệm nó. Có thể được trắc nghiệm, nghĩa là có thể bị phản biện, và đặc tính này vậy là có thể dùng, theo cùng cách, làm tiêu chuẩn phân tuyến.

Quan niệm này nhìn thấy trong *vận động phê phán* (la démarche critique) đặc tính cốt yếu của khoa học. Như vậy, nhà bác học phải nghiên cứu những lý thuyết dưới khía cạnh chúng có thể được khảo sát theo cách phê phán: phải tự hỏi những lý thuyết này có sẵn sàng để chịu phê phán theo mọi cách và, trong trường hợp đó, chúng có đủ sức đề kháng lại hay không. Chẳng hạn, về lý thuyết của Newton, tiên đoán một vài khía cạnh trong

tương quan với những định luật của Képler (về sự tương tác giữa các hành tinh) trong khi những khía cạnh này chưa từng được quan sát. Do vậy, lý thuyết này bị phơi bày cho những mưu toan phản biện mà sự thất bại của chúng sẽ có nghĩa là sự thành công của lý thuyết này. Lý thuyết của Einstein cũng từng được trắc nghiệm theo cách tương tự. Và thực tế là mọi trắc nghiệm hiệu quả xuất phát từ những mưu toan phản biện. Chỉ khi một lý thuyết chịu đựng được những thử thách này, người ta mới có thể khẳng định rằng nó đã được xác nhận hay trở nên vững chắc bởi kinh nghiệm [...].

Những nhận định này chỉ ra rằng tiêu chuẩn phân tuyến không thể xác định rạch ròi, dứt khoát, và phải chấp nhận nhiều mức độ khác nhau. Trong các lý thuyết thì một số có thể được trắc nghiệm kỹ lưỡng, số khác rất khó để có thể được trắc nghiệm tinh tường, số khác nữa sẽ bất khả trắc nghiệm. Những lý thuyết sau cùng này không gây hứng thú cho những nhà nghiên cứu các khoa học thực nghiệm. Ta có thể cho là chúng thuộc về lãnh vực siêu hình.

Karl POPPER,
Phỏng đoán và phản biện, tr.376-378

Chương 6

TƯ TƯỞNG BIỆN CHỨNG

(La Pensée dialectique)

1. Ý thức và toán thể tính (Conscience et Totalité)

Triết học Hegel – và những khái niệm về biện chứng và toàn thể tính gắn liền với nó – từ lâu đã mang lại những hoa trái với một trong những người thầy của Lakatos là Gyorgy Lukács. Vào năm 1919, sau thất bại của nền cộng hòa do Bela Kun lãnh đạo ở Hungari, Lukacs cũng bị buộc phải theo con đường lưu đày: từ Vienne đến Berlin, và cuối cùng là Moscow, nơi, trong mười hai năm liền, ông có điều kiện để quan sát tận mắt chế độ Staline. Khuôn mặt của Hegel (sau một thời gian dài bị che khuất, lại quay về rọi bóng lên nhiều nền triết học của thế kỉ XX, từ Dilthey đến chủ nghĩa hiện sinh, từ Adorno đến Lakatos, mọi nơi nào mà người ta đấu tranh chống lại hiện tượng "vật hóa" (la réification – về phương diện xã hội, bàn giấy hay khoa học) không chỉ tìm thấy nơi Lukács một trong những người kiến giải chăm chú và thông minh nhất, mà còn là một lý thuyết gia, người đã – bằng cách để khuôn mặt này gần với Marx – đưa nó vào trọng điểm của cuộc tranh luận chính trị trong những thập niên vừa qua. Với sự bùng nổ những hy vọng cách mạng ở Tây Âu, sau thế

chiến thứ nhất, chủ nghĩa Marx phân ra làm hai ngành: đã dị biệt do nguồn gốc lịch sử và quốc gia, hai ngành này hội nhập những trải nghiệm khác nhau của kẻ đang trong phe chống đối và kẻ đang nắm quyền. Trong khi ở Liên Xô, dấu nhấn được đặt trên tính tất yếu, chủ nghĩa hiện thực, tính khách quan, cả sự khắc nghiệt của cuộc đấu tranh đang tiến hành và những nỗ lực cống hiến để đem lại cho chủ nghĩa xã hội một nền tảng kinh tế vững chắc, thì ở phương Tây, nơi chủ nghĩa phát xít bắt đầu cai trị trong một vài xứ sở và nơi mà thời kỳ quá độ tỏ ra còn lâu dài, suy tư Marxist có khuynh hướng mang giọng điệu không tưởng hơn, cực đoan hơn, mang chiều kích triết lý hơn là kinh tế, một dự phóng dựa trên sự ý thức về những khó khăn và những tử điểm cần phải vượt qua. Đúng là nội dung câu chuyện của lịch sử và ý thức giai cấp (Lukács – 1923).

Lukács trong thời trẻ đã hội nhập những ý tưởng của Simmel và Weber, triết học giá trị, chủ nghĩa duy sử của Dilthey. Từ đó phát sinh những giả định còn cần được kiểm nghiệm trong những luận văn làm thành tác phẩm này: sự phân biệt theo Dilthey giữa khoa học về thiên nhiên và khoa học về tinh thần, cũng như sự phân tích hiện tượng vật hóa và chủ nghĩa tư bản được cung cấp bởi quyển *Triết lý tiền bạc* của Simmel và những bài viết của Weber (kể cả những văn bản di tác mà Lukács biết một phần nội dung vì đã đến thăm Max Weber nhiều lần ở Heidelberg. Trong mắt ông, biện chứng pháp không thể được đem áp dụng vào thiên nhiên, vốn được cai quản bởi những định luật của các khoa học tự nhiên – tính đồng dạng siêu lịch sử, những dữ kiện tách rời và

vĩnh cửu, có thể tính toán và lượng hóa – mà chủ nghĩa tư bản cũng có tham vọng đem áp dụng vào những xã hội loài người (Lukács vẫn tiếp tục, vào lúc mà các khoa học đang thay đổi bộ mặt, có một cách nhìn còn xưa cũ hơn cả Dilthey). Chủ nghĩa tư bản và những khoa học tự nhiên như vậy là gắn kết với nhau. Nói tóm lại, khẳng định của Weber, theo đó "khoa học là kế sách duy nhất của giai cấp tư sản" đã được hiểu theo nghĩa nghiêm chỉnh. Nhưng đấy chưa phải là tất cả: chủ nghĩa tư bản và sự vật hóa cũng gắn liền. Trong thế giới hàng hóa, con người cũng có khuynh hướng muốn được coi và đối xử như một đồ vật và được giản qui thành một phụ kiện đơn giản của sản xuất.

Tuy nhiên, có một vũ khí cho phép chiến thắng hiện tượng vật hóa này và ý thức hệ biện minh cho nó: biện chứng pháp với ý tưởng của nó về toàn thể tính. Biện chứng pháp tái lập những tương quan sống động và tiến hóa của thực tại, đưa lịch sử vào những dữ kiện, nối kết lý thuyết và thực tiễn trong sự lãnh hội và biến đổi thế giới, liên kết chủ thể với khách thể, giúp ta đạt đến một tầm nhìn toàn cầu trong một thời kỳ mà mọi sự biến động không ngừng trên bàn cờ thế giới. Sự hiểu biết về toàn - thể - tính - không - tự - mâu - thuẫn chỉ khả thi đối với ý thức giai cấp của tầng lớp vô sản. Với sự lên ngôi của tầng lớp tư sản, sự hình thành những giai cấp hiện đại và sự tự trị hóa của lãnh vực kinh tế, những thế giới quan và sự nhận thức những xung đột quyền lợi trở thành toàn diện, "ý thức giai cấp đi vào trong giai đoạn mà nó *có thể trở thành có ý thức*" (Gyurgy Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein. Studienüber Marxistiche Dialektik

– *Lịch sử và ý thức giai cấp. Nghiên cứu về biện chứng pháp Marxist*). Hẳn là tầng lớp tư sản có một tầm nhìn biện chứng về thực tại, nhưng đó là một tầm nhìn bi thảm và mâu thuẫn: "Trên ý thức tư sản – cũng như trên những nhân vật mà Lukács đã nghiên cứu trong tâm hồn và những hình thể và trong tiến hóa của kịch hiện đại – đè nặng một lời nguyền bi thảm khiến cho nó, khi vừa đạt đến điểm phát triển cao nhất, thì liền rơi vào trong một mâu thuẫn không thể hóa giải với chính mình và, do đó, sẽ tự hủy diệt. Tình huống bi thảm đó của tầng lớp tư sản được phản chiếu, về phương diện lịch sử, trong sự kiện là nó còn đang bận rộn để đập nát tiền bối của nó – chế độ phong kiến – khi đã xuất hiện kẻ thù mới của nó, giai cấp vô sản" (G.Lukács, sách đã dẫn). Giai cấp tư sản không thể chịu đựng cái nhìn về tính toàn thể, nó bao hàm cái nhìn về những giới hạn của chính nó và sự biến mất tất yếu của mình; vì vậy nó buộc phải đứng vào thế phòng thủ và che mờ những liên hệ lịch sử làm sao cho chính nó và người khác chỉ còn một tầm nhìn mù mờ, lộn xộn về lịch sử. Giai cấp công nhân, trái lại, do được hưởng lợi thế là nhận định xã hội từ trung tâm của nó, từ động cơ của sản xuất, chẳng những không sợ tính toàn thể xã hội, mà còn có hứng thú muốn tìm hiểu điều đó để có thể hướng dẫn tiến trình quá độ và tự hủy bỏ trong một xã hội không giai cấp. Với khoảng cách sau rất nhiều năm, trong lời nói đầu cho bản dịch tiếng Ý năm 1967, Lukács sẽ nhìn nhận đã phạm nhiều sai lầm trong lịch sử và ý thức giai cấp: đã lẫn lộn hiện tượng "khách thể hóa" (l'objectivation), không thể loại trừ trong hoạt động của con người, và hiện tượng"vong thân" (l'aliénation) có thể

thủ tiêu qua lịch sử, đã làm mất đi của lao động cái đặc tính mà Marx đã gán cho nó, trong mọi xã hội, đó là bảo đảm sự trao đổi hữu cơ của xã hội với thiên nhiên và đặc biệt là đã rơi vào trong một cực đoan (kiểu Hegel) khi đem tính trung tâm phương pháp luận của tính toàn thể (lacentralité méthodologique de la totalité) đối lập với tính ưu tiên của lãnh vực kinh tế (la priorité de la sphère économique) [G.Lukács, *Lịch sử và ý thức giai cấp*, bản tiếng Ý, trang XXI].

Tuy nhiên, trong suốt tác phẩm của mình không bao giờ Lukács phế bỏ Hegel, biện chứng pháp và phạm trù tính toàn thể.

Staline sau khi đề ra chính sách mặt trận bình dân, công khai khởi thảo một đường hướng chiến lược có qui mô lớn nó tiên liệu – như là hệ luận của sự đồng minh giữa tư sản tiến bộ và vô sản – việc nối lại với nền văn hóa đã từng là văn hóa của tư sản tiến bộ. Hegel, Goethe và Ricardo tạo thành những điểm qui chiếu chính. Đó là di sản lành mạnh, có tính biện chứng nhất của truyền thống tư sản. Đó là ví dụ về những cá tính mạnh mẽ mà giai cấp vô sản cố gắng tạo ra nơi mỗi người. Nhưng sau đó, chủ nghĩa phi lý (l'irrationalisme) đã làm hỏng triết học, nghệ thuật và kinh tế chính trị tư sản. Những ý tưởng này của Lukács sẽ rất có trọng lượng ở Ý trong thời kỳ "phi địa hạt hóa" (la période de déprovincialisation) của những năm năm mươi và sáu mươi (thế kỉ XX). Khi những ý tưởng này được ghép vào chủ nghĩa duy sử Marxist tồn tại trước đó và vào viễn tượng chính trị của một liên minh giữa giai cấp công nhân và các giai cấp trung lưu dân chủ, lúc đó chúng sẽ góp phần vào việc hình thành một chủ nghĩa nhân văn Marxist, không

loại trừ những yếu tố cố điển hóa, có thể nói là "tròn trịa" và được cấu tạo hài hòa. Sẽ còn có những suy tư tối hậu (và là những suy tư chín chắn nhất) của triết gia Hungary này, trong bộ sách đồ sộ *Mỹ học* (Esthétique) và *Hữu thể học về tồn tại xã hội* (Ontologie de L'être Social), trong đó là những vấn đề về việc phản ánh đời sống thường ngày trong nghệ thuật, tính đặc thù của sự mô phỏng trong nghệ thuật và của những phương pháp "ký hiệu hóa" cũng như tri thức trực tiếp về một "hữu thể tự thân" (étant en soi) được phân tầng thành nhiều cấp độ qua trung gian của lao động và được lịch sử biến thành khả niệm cho chúng ta.

2. Biện chứng pháp phủ định (La dialectique négative)

Quan niệm về một thứ biện chứng thông qua những mâu thuẫn giằng xé nhất, tái hợp lại với sự vững mạnh và hòa điệu lại thế giới không được sự đồng ý của Benjamin và Adorno, cũng như ý tưởng rằng người ta có thể đạt đến một tính toàn thể. Hòa giọng với định hướng bi đát trong triết học của Kierkegaard và của Rosenzweig và với ý tưởng tân chủ Kant về tính vô biên của thành phần so với toàn thể, về tính toàn thể chỉ là *focus imaginarius* (tiêu điểm tưởng tượng), những triết gia này tái thẩm định logic của sự phân rã đang khai triển trong nghệ thuật và trong những nguyên lý của những phong trào tiền phong của thế kỉ XX. Theo Adorno, người ta phải sống cho đến tận cùng những giằng xé của thời kỳ lịch sử này mà với sự tiến bước của xã hội hóa, tính toàn thể chuyển biến thành chuyên chế. Một hệ thống mà sự đơn nhất trở thành luật lệ và áp đặt sự phế bỏ cái dị biệt, cái bất tương thích với sự thống trị. Từ đó, vấn đề không còn là tìm kiếm một sự

hòa giải gượng ép – như Lukács đã làm – không phải là thay đổi khuôn mặt của thực tại gớm ghiếc hiện nay trong những hình thức bề ngoài có vẻ được bình ổn, mà ngược hẳn lại, làm cho ý thức nhận rõ những cắt xén, những phân li, sự xuống cấp mà đời sống phải chịu và được hình dung trong nghệ thuật của Kafka, Trakl, Picasso, Schonberg v.v... cuộc hòa giải chỉ có thể được quan niệm ở bên lề của sự điên cuồng, trong những gì ngày nay còn bị chà đạp, áp bức, bất lực, cá nhân, vô ích, không thể dung hòa trong một thế giới được quản lý bởi cái giao hỗ khả hoán (l'interchangeable), bởi nguyên lý tương đương và đồng nhất (le principe d'équivalence et d'identité) [T.W. Adorno, *Philosophie derneuen Musik* – Triết lý của nền âm nhạc mới, 1949]. Thông qua sự tích lũy đau khổ này, chúng ta sẽ có thể thoáng thấy – bằng cách tự phóng chiếu vào một thời gian không phải là thời gian của chúng ta – sự biến mất của tính toàn thể thù nghịch, sự phục hồi của cái đặc thù, một nền hòa bình được quan niệm như tình trạng biệt hóa không quyền lực trong đó cái gì đã biệt hóa tham dự hỗ tương vào cái khác [T.W.Adorno, Modèles critiques – *Những kiểu mẫu phê phán*]. Lúc đó sẽ chấm dứt "thời kỳ tiền sử của nhân loại" – để mượn lại những từ ngữ của chính Marx.

Trong tính phủ định của nó, biện chứng pháp không thụ động tiếp nhận những dữ kiện cảm giác hay những mệnh đề trùng phức như là chính chân lí, nó còn tôn trọng đời sống và những mâu thuẫn nơi khách thể hơn cả những quan niệm tân thực chứng hay duy khoa học vốn bị biện chứng pháp coi thường, nhưng đối lại, chúng lại coi biện chứng pháp như là một chuỗi những chuyện phù

phiếm, cầu kỳ hoa mỹ nhưng rỗng tuếch. "Theo một nghĩa nào đấy, logic biện chứng còn có tính thực chứng hơn chính chủ nghĩa thực chứng mà nó coi thường: nó tôn trọng – với tư cách là tư tưởng cái gì phải tư duy, tức đối tượng / khách thể – ngay cả nơi nào mà nó không tuân theo những qui tắc của tư tưởng. Sự phân tích của nó chạm đến những quy tắc của tư tưởng. Tư tưởng không bị bắt buộc phải hài lòng với tính quy phạm của chính nó. Nó đủ tầm để tư duy chống lại chính mình, mà không khước từ chính mình. Có lẽ đó là định nghĩa nên đề xuất cho biện chứng pháp [T.W.Adorno, *Negative Dialektik* Biện chứng phủ định, 1966]. Tư tưởng biện chứng thử tư duy "lịch sử cứng đọng lại trong các sự vật" cái hạt nhân của sinh thành mà những người duy khoa học tự che giấu và nó vượt khỏi mọi ý thức hệ, vang lên trong nghệ thuật và trong tư tưởng phi quy tắc, đột khởi bất ngờ và vươn đến "cái chưa xảy ra".

Sự cứng nhắc, trên thực tế, không phải là bất khả vãn hồi: "Nguồn gốc của âm nhạc, cũng như cứu cánh của nó, vượt quá sự thống trị của những ý hướng qua vương quốc của cảm giác và tính chủ quan, nó gần với cử chỉ, phô bày những đồng cảm chặt chẽ với những giọt lệ" [T.W.Adorno, *Philosophie der neuen Musik*].

Theo nhận định của Adorno, âm nhạc, theo gương của nghệ thuật nói chung và của những nền triết học lớn, đem lại tiếng nói cho những gì mà sự thống trị và ý thức hệ che khuất dưới lớp áo giáp của tính đồng nhất hoặc trục xuất vì coi như vô nghĩa hay độc hại. Để tự bảo tồn, lúc đầu nhân loại tất yếu đã phải kháng cự lại tính cách hỗn mang và gây kinh hoàng của thiên nhiên. Đối mặt với tiếng hát mê

hồn của các mỹ nhân ngư, Ulysse ra lệnh cho những người đồng hành phải dùng sáp để bịt đôi tai lại và hết sức chèo để nhanh chóng vượt qua đoạn hải trình nguy hiểm, trong khi chàng bị trói vào cột buồm của con tàu, có thể ung dung thưởng thức tiếng hát kia – Đó là "thời tiền sử của chủ thể" (la préhistoire du sujet) được tạo thành bởi sự cách biệt do sợ hãi, giữa nội giới và ngoại giới và sự thành lập, nơi chính nó và trong xã hội, một cực tập trung hóa, nhưng nó luôn cảm thấy niềm hoài hương về giai đoạn khởi thủy, mong muốn quay về nguồn.

Cái tôi càng yếu thì nó càng có khuynh hướng chịu khuất phục thiên nhiên; tư tưởng và ưu thế logic của đồng nhất tính chỉ là tương quan lệ thuộc, đòi hỏi nơi mỗi người bởi tính đồng nhất xã hội. Trong cuộc đấu tranh khắc nghiệt chống lại một thiên nhiên thù địch và áp đảo, cho đến hiện nay, tất cả đều bị buộc phải gán cho chủng loại một quyền năng cưỡng chế và dính kết, nó hy sinh cá thể một cách không tránh khỏi. Sự dày dặc của tính toàn thể xã hội và sự tăng cường của tính đồng nhất cá nhân bảo đảm sự sống còn của chủng loại và của những cá nhân trong một thế giới hãy còn xung đột – nhưng với cái giá của một "đời sống thoái hóa" và sự khước từ lạc phúc mà nghệ thuật và tư tưởng sáng tạo cung hiến như một thế phẩm dù chỉ trong thoáng chốc. Sự viên mãn của đời sống, có thể vượt qua những cơ hành lưu truyền xã hội và sự thống trị, sẽ được chấp thuận, với điều kiện người ta tuyên bố rằng nó vô hiệu. Một ảo tưởng thuần túy không hề có cao vọng làm rối tính đúng đắn của thực tại.

Có một thời kỳ – từ Phục hưng và trong suốt giai đoạn chủ nghĩa tư bản cạnh tranh – trong đó cá nhân có một

phần được miễn trừ khỏi quyền lực của tính toàn thể đồng nhất. Hơn thế nữa, sự cân bằng với thiên nhiên bị đứt đoạn vì lợi ích của nó, chính tính toàn thể của xã hội đã có thể khoan dung ngay trong lòng nó một tình trạng xung đột gay gắt hơn và hợp pháp hóa nó. Điểm cực thịnh của thời kỳ lịch sử này được đánh dấu, trên phạm vi thực tiễn, bởi sự phát triển của "tiểu xí nghiệp tâm lý" của cá nhân và sự phát triển của những lực lượng sản xuất; trên phạm vi lý thuyết, bởi biện chứng pháp của Hegel và của Marx và nghệ thuật lớn của thế kỷ XIX.

Với sự xuất hiện của chủ nghĩa tư bản độc quyền, do sự tăng trưởng của những căng thẳng kinh tế, chính trị và xã hội, tính toàn thể co cụm lại, trừng phạt những lệch lạc, tìm cách trung lập hóa tiến trình cá nhân hóa, trong niềm hy vọng rằng sự hủy bỏ tính hồn nhiên trong cư xử của các cá nhân sẽ góp phần tăng cường những chiến lược chống khủng hoảng. Đó là sự phá sản của "tiểu xí nghiệp tâm lí" được thay thế bởi "đại doanh nghiệp" của ý thức được vận dụng (M.Horkheimer, TW.Adorno, *Dialettica del l'illuminismo* – Biện chứng pháp của chủ nghĩa khai sáng, 1947). Trong khí hậu của sự man rợ thông thái (la docte barbarie) hiện nay, cách mạng còn phải bị hoãn lại, cho đến ngày nào chưa thể xác định được.

Chỉ có những nhóm thiểu số nhỏ có thể đi ngược lại áp bức nhưng sự đề kháng của họ, dẫu yếu về số lượng, vẫn không hề là chỉ có tính tượng trưng. Adorno đối lại ý tưởng đấu tranh giai cấp bằng ý tưởng đề kháng lại sự thống trị, đối lại cuộc đấu tranh tập thể và có tổ chức bằng cuộc đấu tranh của những cá nhân và những nhóm giới hạn, đối lại vận động chiến (guerre de mouvement)

bằng phương vị chiến (guerre de position), trong những chiến hào phân tán mỏng. Cái thực tại bị phong tỏa (la réalité bloquée) chỉ có thể dần dà được uyển chuyển hóa bởi tác động của một số người – những kẻ bị coi là dị giáo / tà thuyết (hérétiques) những kẻ bị áp bức, đọa đày: "Những kẻ yếu, những kẻ bị coi là bất lực, vô dụng mà lịch sử đã ném vào một góc và hủy diệt đi, theo phán quyết của Spengler, nhân cách hóa một cách tiêu cực, trong tính tiêu cực của nền văn minh này, cái cho phép, dầu rất yếu ớt đi nữa, bẻ gãy sự thống trị và chấm dứt nỗi kinh hoàng của thời tiền sử. Trong sự phản kháng của họ, có niềm hy vọng duy nhất rằng định mệnh và quyền lực không phải luôn luôn có tiếng nói cuối cùng". (Adorno, *Spengler nach dem Untergang* – Spengler bàn về sự suy tàn của văn minh Tây phương – trong quyển Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft – *Những lăng kính: Phê bình văn hóa và xã hội*, 1955).

Sự xuống cấp của đời sống được biểu hiện qua muôn ngàn cách – thường thì mọi vật đang sinh thành cũng đều có vẻ đau yếu – sự đau yếu trong quá trình tăng trưởng. Đó là vì, giữa những rào cản và chướng ngại, giữa những khuôn mòn lối cũ chẳng dẫn đến đâu, thì cái mới luôn phải cực nhọc để vạch đường đi cho mình. Trong một thứ hiện tượng luận không biết đến xót thương và đầy tính khuynh đảo về đời sống thường ngày, Adorno cho hiện ra tất cả những khốn cùng và tất cả những trống rỗng, được ngụy trang bởi nhiều tự do hơn và nhiều tính trực tiếp hơn cái logic tư bản chủ nghĩa len lỏi vào tận trong những biểu hiện thân thiết nhất của ý thức cá nhân và của hành vi xã hội.

Triết học và nghệ thuật có thể tạo thành những thuốc giải độc chống lại sự tan biến tiềm năng và tình trạng làm cùn nhụt của kinh nghiệm. Đến với triết lí, con người tự "tạo miễn nhiễm" chống lại sức mạnh vạn năng của sự ám thị. Còn với nghệ thuật hiện ra như "người đại diện" của chủ thể tập thể đích thực còn chưa xuất hiện. Triết học và nghệ thuật phải làm nổ tung vẻ hiển nhiên biểu kiến của thực tại và tính bất biểu kiến của nó, chỉ ra những đường gãy khúc tiềm ẩn hay lộ rõ của nó cho thấy cái hình hài bị cày nát bởi những mâu thuẫn không thể hòa giải hiện nay. Ngay từ những năm tháng thanh xuân, Adorno đã vận dụng một ý tưởng, theo ông rất cơ bản: ý tưởng về một thứ "logic của phân li" mà ông từng có cơ hội nhìn thấy, không những trong những kỹ thuật mười hai cung của các nhóm âm nhạc tiền phong ở Vienne mà còn trong những triết học phi âm thể (philosophies atonales) của Benjamin hoặc Bloch, hay trong hội họa của Picasso.

Như vậy, "biện chứng phủ định", khước từ sự hòa giải hiện hành, là công cụ đủ khả năng lay động cái gọi là tính không thể xuyên thấu và tính không thể biến đổi của thực tại, có khả năng khải lộ, dẫu chỉ cho một số rất ít người – quả là đáng tiếc – rằng sự thống trị là một tên khống lồ chân đất sét mà tuổi thọ của nó tùy thuộc vào sự chấp nhận thụ động của kẻ bị áp bức dẫu không tự nguyện nhưng vẫn cam tâm chịu đựng. Về phương diện lý thuyết, biện chứng pháp phủ định là "ý thức phù hợp với chính mình của phi đồng nhất tính" nhưng là "hy vọng về sự hòa giải đi kèm tư tưởng không thể hòa giải". Biện chứng phủ định phải sửa sai tình trạng cái không đồng nhất bị loại trừ khỏi tính toàn thể hiện tại, dựa trên cái gì còn kháng

cự trong vòng thực tại hay tranh đấu chống lại nó, trên "cái phi khái niệm cá nhân và đặc thù" (l'a-conceptuel individuel et particulier), để diễn tả "lịch sử đông cứng trong các sinh vật" bằng cách dùng thứ axít ăn mòn của những mâu thuẫn để hòa tan tính đồng nhất, tính toàn thể và hiện tượng vật hóa xã hội. Dầu không đem lại cấu hình cụ thể, những thặng dư của xã hội hiện tại là chất men làm dậy lên xã hội tương lai. Cuộc đấu tranh để cho buổi bình minh này ló dạng thành hình tượng cụ thể, chẳng những không phải là không tưởng một cách tầm thường hay bị dâng hiến cho thất bại không tránh khỏi, mà đầy năng động.

✧ TRIẾT VĂN MINH HỌA

Lịch Sử Và Ý Thức Giai Cấp *(Geschicte und Klassenbewusstsein – Studien uber Marxistiche Dialectik – Bản tiếng Pháp Histoire et Conscience de Classe) – 1923*

Cơ cấu xã hội tư sản ngăn cách những cá nhân, biến họ thành những sự vật (hiện tượng vật hóa - réification), phục tùng những quy luật của việc trao đổi hàng hóa theo kiểu tư bản chủ nghĩa, cũng như những quy luật tự nhiên. Chủ nghĩa Marx suy tư về họ trong những tương quan và ngược lại những chuyên biệt hóa khoa học nghiên cứu xã hội như là toàn thể. Biện chứng những yếu tố của toàn thể cho phép lãnh hội sự nổi lên của ý thức vô sản, vừa là hậu quả của tất định kinh tế và theo quan điểm sự biến hóa của nó, là cơ sở đức lý mới của chủ nghĩa xã hội. Quyển sách này đã gây ra những cuộc tranh luận sôi nổi và quảng bá tên tuổi của Lukács trong giới tư tưởng châu Âu.

Chủ thể / khách thể và sự biến đổi thực tại
(Sujet / Objet et transformation de la réalité)

Biện chứng pháp không phải chỉ là một tư tưởng về chuyển động giữa các mặt của thực tại, mà là nó hướng về sự biến đổi thực tại. Nó soi sáng tương quan giữa chủ thể và khách thể bởi đó đối tượng không còn là bất biến. Cần luôn luôn canh thức để giữ cho nó cái chiều kích cách mạng (cette dimension révolutionnaire).

Việc làm sáng tỏ chức năng này (1) của lý thuyết vừa đồng thời mở ra con đường tìm hiểu yếu tính lý thuyết của nó: nghĩa là đến phương pháp biện chứng. Sự kiện đã bỏ qua điểm quyết định quá đơn giản này đem đến nhiều lẫn lộn trong những cuộc tranh luận về phương pháp biện chứng; bởi vì, cho dầu người ta có phê bình những triển khai của Engels trong quyển *Chống-Duhring* (có tính quyết định đối với tiến hóa về sau của lý thuyết) (2), dầu là người ta coi chúng còn bất cập đi nữa, hay coi chúng như là cổ điển, dầu sao phải thừa nhận chúng còn thiếu chính chiều kích. Quả thật, Engels mô tả việc khái niệm hóa của phương pháp biện chứng khi đem đối lập nó với khái niệm hóa "siêu hình"; ông nêu lên, với sự am hiểu sâu sắc, sự kiện là trong phương pháp biện chứng, tính cứng nhắc của những khái niệm (la rigidité des concepts) – và của những đối tượng tương ứng với chúng – tan hòa đi, rằng biện chứng là một tiến trình thường hằng của chuyển hóa lưu hoạt (3) từ một xác định này vào trong một xác định khác, một vượt qua thường trực của những đối thể, rằng biện chứng là sự chuyển hóa của chúng từ cái này thành cái kia (và ngược lại); bởi

vậy, tính nhân quả đơn phương và cứng nhắc (la causalité unilatérale et rigide) phải được thay thế bởi tác động hỗ tương. Nhưng khía cạnh cốt yếu nhất của tác động hỗ tương này, tương quan biện chứng giữa chủ thể và khách thể trong tiến trình lịch sử (la relation dialectique du sujet et de l'objet dans le processus de l'histoire) chẳng hề được nhắc đến, lại càng ít được đặt vào trung tâm (như lẽ ra nó đáng được như thế) của những nhận định phương pháp luận. Vậy mà, bị tước đi sự xác định này, phương pháp biện chứng (cho dầu có còn giữ lại, một cách thuần túy biểu kiến, thực thế, những khái niệm "lưu hoạt") hết còn là một phương pháp cách mạng. Lúc đó sự khác biệt với siêu hình học không còn được tìm kiếm trong sự kiện là nơi mọi nghiên cứu siêu hình, đối tượng của việc nghiên cứu vẫn phải là không chạm đến và không thay đổi, do vậy, việc nghiên cứu vẫn còn trong một viễn tượng thuần túy trực quan (4) và không trở thành thực tiễn trong khi đối với phương pháp biện chứng, việc biến đổi thực tại (la transformation de la réalité) trở thành vấn đề trung tâm. Nếu người ta bỏ qua chức năng trọng tâm đó của lý thuyết, thì lợi thế của việc khái niệm hóa lưu hoạt trở thành vô cùng mong manh. Điều đó trở thành một công việc thuần túy "khoa học". Phương pháp có thể bị bác bỏ hay chấp nhận, tùy theo tình trạng của khoa học, mà thái độ căn bản đối với thực tại và với tính cách có thể chuyển đổi hay bất biến của nó không chịu một chút thay đổi nào. Tính bất khả thám sát (l'impénétrabilité), tính cách định mệnh và bất biến của thực tại, sự phù hợp của nó với những định luật theo nghĩa của chủ nghĩa duy vật tư sản và

trực quan và của kinh tế học cổ điển rất gần gũi với nó, còn có thể được tăng cường, như điều đó đã xảy ra nơi những môn đồ của chủ nghĩa Marx, nhưng rồi lại chạy theo làm học trò của Mach (5).

Georg LUKÀCS, *Lịch sử và ý thức giai cấp*, t.20 – 21.

---

1. Chức năng là sự biểu hiện có tư duy về chính quá trình cách mạng.

2. Ở chương I, phần Tổng quát. Quyển sách này đã trở thành một thứ "kinh bổn triết học" đối với những người Marxist.

3. Hạn từ thông dụng của biện chứng pháp kể từ Hegel (Xem Lời nói đầu quyển Hiện tượng học tinh thần) chống lại những phân biệt cứng nhắc.

4. Theo nghĩa trực quan cảm giác (l'intuition sensible).

5. Xem phần phê bình của Lénine trong "Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán".

Chương 7

THẾ GIỚI VÀ CÁI NHÌN

(Le Monde et le Regard)

1. Husserl: Tầm nhìn về sự vật (La vision de la chose)

Bây giờ chúng ta hãy ngược về dĩ vãng một chút để xem bằng cách nào các triết gia thuần túy (les philosophes purs) đã chạm trán cái tương quan chủ thể – khách thể (le rapport sujet- objet) – cái nhìn và sự vật – và toan tính thiết lập những xác tín mới. Chúng ta hãy khởi hành lại từ Husserl.

Sự vượt qua thuyết duy tâm lý (Psychologisme), thuyết duy tương đối chủ lịch sử (Relativisme Hisristoriciste) và sự đối địch chủ thể - khách thể nhận được từ đó, nhờ vào một chiến lược nhận thức phức tạp, nó giới thiệu ý thức thông thường với tri thức khoa học, hướng dẫn nó đến những quan điểm cao hơn, bằng cách buộc nó từ bỏ thái độ hồn nhiên vốn có: một lập trường tự nhiên coi thực tại chỉ đơn giản ở trước mắt chúng ta và chỉ cần được phản ánh. Thực ra, "một thực tại tuyệt đối thì tương đương chính xác với... một hình vuông tròn. Thực tại và thế giới ở đây chính là một danh vị tổng quát để chỉ một vài *đơn vị ý nghĩa* có được tính hiệu lực, đó là những đơn vị ý nghĩa qui về một số những liên kết trong lòng ý thức

tuyệt đối và thuần tuý, do yếu tính của chúng, ban cho ý nghĩa này chứ không phải ý nghĩa khác và hợp thức hóa tính hiệu lực của ý nghĩa" (Edmund Husserl, Ideen zu einer reinem Phịnomeno – logie phịnomenologischen Philosophie – *Ý hướng dẫn đạo cho một hiện tượng luận thuần túy và một triết lý hiện tượng luận*, 1954).

Không phải như thế là rơi vào một chủ nghĩa duy tâm theo kiểu Berkeley, cũng không phải tuyên bố rằng thế giới là sản phẩm của ý thức, điều đó chỉ có nghĩa là ý thức "ý hướng tính" (la conscience est intentionalité), rằng ý thức luôn là ý thức về một cái gì (la conscience est toujours conscience de quelque chose), theo cách không còn phải một mặt là ý thức và mặt kia là sự vật, một mặt là chủ thể và mặt kia là khách thể, mà luôn luôn có một tương quan lưỡng cực bất khả phân và tương thành (une relation bipolaire indivisible et constitutive). Chúng ta không chỉ có tri giác về những dữ kiện cá nhân mà còn có tri giác trực tiếp về những phổ quát thể, trực quán các yếu tính (la vision des essences) mà chúng ta nhận được khi suy tư. Trong hành vi suy tư như vậy, chúng ta thụ động. Chúng ta không tham dự vào việc xây dựng những khái niệm của logic thuần túy, nhưng chúng ta chấp nhận những dữ kiện của nó.

Đối với Husserl vấn đề là nhìn xem, là tự để cho thế giới thâm nhập, bằng cách bỏ lửng phán đoán của mình, bằng cách để cho khách thể lên tiếng, bằng cách tái khám phá ý nghĩa và trật tự những sự vật, mà sự biến đổi liên tục của những hệ thống qui chiếu đã làm cho trở nên bất định và có vấn đề. Sự phân tích yếu tính tái tạo ở mức độ khả niệm cao hơn trật tự mà épochè (việc đặt

vào trong dấu ngoặc) đã bỏ lửng. Vậy là phương pháp hiện tượng luận xuất hiện như một sự gán ghép ý nghĩa liên tục cho một kinh nghiệm câm nín hay có khuynh hướng trở thành như thế trong ý thức thông thường. Theo gương Orphée, ý thức có thể từ địa ngục của trải nghiệm (l'enfer du vécu) đi lên vương quốc rạng ngời của các yếu tính (le lumineux royaume des essences) với điều kiện phải biết đừng quay trở lại, đừng để rơi vào lại trong thái độ tự nhiên. Nếu như nó cố gắng xa lìa tính hồn nhiên của những thói quen, thì nó sẽ thấy rõ ràng là các sự vật không tồn tại từ bản chất, rằng chúng là những đơn vị có ý hướng, những giao điểm của hệ thống các tọa độ bởi đó, thế giới được cơ cấu. Nhưng làm thế nào định hướng trong thế giới này? Làm thế nào tách rời ý hướng nhận thức (l'intention cognitive) với những phương thức quy chiếu khác về thế giới? Và làm thế nào tìm lại, dưới bao tầng văn hóa và lịch sử, nền tảng vật chất của sự vật? Thế giới chung quanh có nhiều giá trị khác nhau, kể cả những giá trị thực tiễn: "Thế giới không ngừng hiện diện cho tôi và tôi cũng nhập thể vào trong đó. Bởi vậy, thế giới này không tồn tại ở đó cho tôi đơn giản chỉ như một thế giới những sự vật mà còn như thế giới những giá trị, như thế giới những điều thiện, và như thế giới thực tiễn. Cùng lúc tôi khám phá những sự vật đằng trước tôi có những đặc tính vật chất, và cả những tính cách giá trị: chúng đẹp hay xấu, làm vui thích hay gây khó chịu, đáng yêu hay đáng ghét.

Là một cơ thể sống, con người lệ thuộc vào những nhu cầu – Nó đắm mình trong một hệ thống những lệ thuộc khiến nó phải hành động nhằm một mục đích phải đạt

được. Nó được vây bọc bởi những vật hữu ích có tính cách "hàng hóa".

Nhưng nếu tôi muốn biết sự cấu thành vật chất của sự vật, tôi phải đào sâu xuống bên dưới những giá trị cá nhân và xã hội để đạt đến tầng vật chất tính (la couche de matérialité) phân biệt nó với ảo tưởng thuần túy.

Việc người ta đã không hiểu, về phía những khoa học tự nhiên, tính cách tạo thành của những sự vật, việc người ta đã hiểu chúng theo kiểu tự nhiên đã khiến cho ý nghĩa của tính thuần lý châu Âu bị tối đi. *Quyển Cuộc khủng hoảng của khoa học châu Âu* (của Husserl) mô tả chính xác sự lạc lối này, sự đánh mất đà viễn đích luận (l'élan téléologique). Nếu trong những thời đại bi đát, những chế độ độc tài thắng thế và nếu tính thuần lý dường như chỉ phục vụ cho những mục đích hủy hoại hay đưa vào tầm sử dụng của quyền lực, thì khoa học cũng phải gánh một phần trách nhiệm, trong mức độ mà nó đã góp phần vào việc khiến chính con người cũng bị đối xử như một đồ vật. Các triết gia, những "công chức của nhân loại", có bổn phận phải hiểu lý do của cuộc khủng hoảng và góp phần giải quyết nó bằng cách chỉ ra trong cái "thế giới của đời sống" (Lebenswelt) cái nền tảng bị quên lãng của các khoa học. Đến lúc đó, triết lý không còn được Husserl coi như một "khoa học nghiêm xác" nữa mà như một công cụ cho sự vượt qua thực tiễn chủ nghĩa tự nhiên" [Edmund Husserl, *Der Krisis der Europaischen Wissenchaften und die transzendantale Phnomenologie* – Cuộc khủng hoảng của khoa học Âu châu và hiện tượng luận siêu nghiệm, 1936].

Ngay cái sự kiện đơn giản là Husserl, vào năm 1917, đạ tạo ra từ mới *Lebenwelt* (thế giới của đời sống) đã đầy tính điềm triệu. Thực vậy, ông đã khải lộ vết nứt gãy ở tầng sâu, trên bình diện lý thuyết, giữa những gì hướng về "thế giới", toàn thể thực tại, và những ai, trái lại, tự định vị trong "thế giới của đời sống", nói cách khác, nơi trung tâm của một chân trời sự vật, chúng không chỉ là những vật thể đơn giản mà còn là những giá trị". Thái độ đầu thắng lướt chủ thể với cách nhìn chủ thể từ xa, như một đối tượng khác. Thái độ sau dệt lại không mệt mỏi tấm vải kinh luân dày đặc những tương quan nhận thức và cảm tính mà bên trong đó chủ thể dấn thân vào thế giới. Một bên được đặt cơ sở trên phạm trù nguyên nhân và cố gắng gán một ý nghĩa đích xác cho các hiện tượng đặc thù. Một bên dựa trên tiêu chuẩn của "động cơ thúc đẩy" (motivation) và tra vấn những yếu tố đã thúc đẩy chủ thể "suy tư, đánh giá, ước ao và hành động". Thái độ của những ai vận trù trên bình diện khách quan hóa thế giới, có khuynh hướng nhốt kín mọi thực tại và mọi yếu tính trong khuôn khổ của tính đơn nhất (univocité). Trái lại, hành vi của những ai cảm thấy chìm ngập trong "thế giới của đời sống" nhắm đến duy trì một lối mở liên quan đến tính đa nghĩa của kinh nghiệm, đến những cấp độ khác nhau của thực tại. Trên đại thể, đó cũng chính là những người tỏ ra có khả năng truyền thông theo cách phi nghi thức mà không đặt ra quá nhiều vấn đề cũng không tự khoanh vùng trong chiều kích của bất khả ngôn, những ai đau khổ và hành động trong liên hệ trực tiếp với một môi trường luôn thay đổi và những ai, trong những nền văn

hóa và những tình huống nhất định, chấp nhận những thành kiến thông thường của chủ nghĩa khoa học duy nhiên (le scientisme naturaliste) và do vậy tin rằng đã nâng tư tưởng của họ lên trên tính mờ đục của kinh nghiệm không được phản tư. Một câu hỏi đã được khởi thảo nơi Husserl: Thái độ lý thuyết khách quan hóa phải chăng là thái độ duy nhất được cho phép đối với kiến thức nhân loại, hay là người ta có thể xem xét một kiểu tri thức cũng hiệu quả như thế nhưng không thể giản qui vào sự khách quan hóa và vào những trực quan lờ mờ của thuyết duy sinh hay vào những ánh sáng mơ hồ, chủ quan của Erlebnis (cái trải nghiệm – le vécu)? Vấn đề quả là hiểm hóc và công trình này hẳn là phải chịu số phận dở dang như đã chứng tỏ bởi chặng đường dài đã dẫn dắt Husserl đến *Cuộc khủng hoảng của khoa học châu Âu* cũng như định chế ưu đãi dành cho chính cái từ *Lebenswelt* - một từ ngữ mà, trước khi nhận được quyền công dân ngữ học đầy đủ (plein droit de citoyenneté linguistique) hẳn đã hiện ra với nhiều người như một con thú lai tạp quái đản, một thứ "nhân mã khái niệm" (un centaure conceptuel), được tạo thành bởi từ Welt – qui chiếu về toàn thể tính dày đặc, vững chắc, với đà ngang cột dọc gắn kết nhau kiên cố của thế giới và từ Leben – gợi ra tính hữu hạn hay biến hình, phù du, mong manh của sự sống.

Khi tạm thời khước từ những lợi thế được bảo đảm bởi vũ trụ có trật tự của khoa học, Husserl có nguy cơ trôi vào trong chủ nghĩa tương đối hay trong những nền triết học trực quan mơ hồ - những hình thái tư tưởng mà ông vẫn luôn úy kị. Cách ly với nhau, mọi nền văn hóa nhân loại –

theo các học thuyết của Spengler và Toynbee – đều có khuynh hướng đưa ra những tham vọng giống nhau về tính chính đáng. Do vậy, không có khuôn mẫu vững chắc nào để dựa trên cơ sở đó ta có thể đo lường mức độ có thể tán thành của những định kiến, những ý kiến và những giá trị hay tranh luận về những ý tưởng, những tập tục và những trạng thái tinh thần. Khi triết học dấn mình quá sâu vào trong thế giới của đời sống – và đó là nguy cơ mà Husserl trải qua trong cuộc khủng hoảng của những khoa học Âu châu – tất cả những gì tạo nên cái phần bất tất và võ đoán của trải nghiệm lại phục hồi sức mạnh và uy tín mà khoa học, bằng đấu tranh cam go, đã tước đi của nó.

Tính phổ quát của ý thức siêu nghiệm có nguy cơ biến mất cho lợi ích của tính đa phức thường nghiệm của những chủ thể tâm lý không có mối liên quan nào với nhau và của những nền văn minh tự tuyên xưng là hoàn toàn không có điểm nào chung. Từ đó chỉ còn sự kiện chia sẻ một vài trải nghiệm và những truyền thống đặc thù cho phép diễn từ và sự truyền thông. Sự giản qui hiện tượng luận (la réduction phénoménologique) xuất hiện như công cụ cho phép Husserl ra khỏi những khó khăn này. Nó còn để lại cho ông một hy vọng, được diễn tả trong một câu phỏng theo Phúc âm: "Kẻ nào đánh mất đời sống, sẽ cứu vãn nó", sự đánh mất thế giới đời sống – hay đặt nó trong dấu ngoặc bằng épochè – đã trở thành tiền đề cho cuộc tái chinh phục nó. Chủ thể siêu nghiệm phản tư về chính mình một cách triệt để và khi làm như thế, phô bày những hình thái và những con đường gán ghép ý nghĩa, tích lũy một di sản phổ quát nhằm soi sáng thế giới đời sống và cứu chuộc nó. Khi tạm bỏ lửng phán đoán, nó làm cho cái hiển nhiên thành nghi án. Épochè

cho phép ta nghe với một thính quan mới những âm thanh đan xen vươn lên từ dàn đồng ca kép của chủ thể và đối vật, và hiệp thương lại ý nghĩa, cách xa những ràng buộc của sự hiển nhiên.

2. Max Scheler: Tinh thần mở ra hướng về thế giới (L'Esprit capable de s'ouvrir au monde).

Từ hiện tượng luận, Max Scheler giữ lại sự cần thiết của một phản tư về các trực quan mà chân lý chỉ được khải lộ nếu như tinh thần, được giải phóng khỏi ý muốn và tầm nhìn thực dụng về thiên nhiên, lại trở nên có khả năng mở ra hướng về thế giới và thám sát mọi vật trong phương thức hiện hữu đặc thù của chúng. Tri thức tối hậu trùng hợp với tình yêu Thượng đế và tạo dựng sự đồng cảm giữa các nhân vị.

Scheler phê phán cách giải thích của Kant về bổn phận, mà ông coi là quá duy hình thức, trong tác phẩm *Chủ nghĩa hình thức trong đạo đức học và đức lý về các giá trị*, 1916. Ông nhận định rằng những trạng thái cảm tính – có ý hướng nơi chính chúng – lãnh hội những giá trị độc lập với chủ thể tính. Những giá trị này đem lại ý nghĩa cho hành động cũng như cho các đối vật và được tổ chức có hệ thống, từ cặp khả ái – khả ố (agréable – désagréable) đến những giá trị tôn giáo, đi qua những giá trị đời sống và những giá trị tâm linh. Những giá trị đạo đức độc lập với hệ thống này: ở mỗi cấp độ, chính chúng cho phép nhận ra cái gì là cao quí nhất. Scheler mô tả rất tinh tế những kinh nghiệm đạo đức đa dạng, tuy thế vẫn gần gũi những giá trị xã hội hay văn hóa.

Trong quyển *Thiên nhiên và các hình thức của sự đồng cảm* (1923), ông chỉ ra bằng cách nào những trải nghiệm sống của người khác trở thành đối tượng: hiểu biết về người khác không được tạo thành trên sự tương tự với cái tôi, bởi vì sự đồng cảm (hay tình yêu hoặc thù hận) cho phép hội thông sáng suốt về một chủ thể bên ngoài. Nó cũng cho phép hiểu được những cộng đồng, cũng như những cá nhân: Scheler, khẳng định một tương quan cơ bản giữa nhân vị và cộng đồng, nơi nó khai triển trong một tình liên đới với những người khác, tìm cách phân tích những ý tưởng cũng như những biểu lộ của giai cấp hay của những thời kì, và hiện ra như một trong những người tiên phong của xã hội học về tri thức.

3. Jaspers: Một thế giới đa nguyên văn hóa (Un monde de la pluralité des cultures)

Với Jaspers, hiện hữu không thể được định nghĩa hay thấu hiểu mà chỉ có thể, trong trường hợp tối ưu, được soi sáng bởi cuộc tìm kiếm triết học giải phóng chủ thể khỏi mọi tiền định hướng (préorientation) trong thế giới. Sự tự do đó dẫn tới nguồn gốc của ý nghĩa mà Jaspers định danh là "Siêu việt thể" (Transcendance); tuy nhiên siêu việt thể luôn ở ngoài tầm với, bởi vì chủ thể hiện hữu rõ ràng là bị gắn vào trong những giới hạn không thể vượt qua (sinh, tử). Từ đó chân lý chỉ có thể được kiến tạo bởi một "cuộc truyền thông không giới hạn", đưa vào tài sản chung những tài nguyên của mọi thiện chí; nếu thiếu vắng công trình liên chủ thể này – nó phụ thuộc vào lý tính và tạo thành sự hiện thể hóa đích thực – chân lý sẽ biến mất.

Tương đối với một khung cảnh như thế, cuộc xung đột toàn cầu ném trở lại câu hỏi về khả tính của đối thoại xây dựng. Điều này chỉ có thể được tạo thành sau khi thừa nhận những lỗi lầm hay sai lạc (của bản thân, của phe phái và cả của dân tộc mình) và mở ra một suy tư về tính vị định (éventualité) của hướng đi lịch sử. Từ đó, tư tưởng của Jaspers trù liệu việc xác định những gì mà một nền hòa bình đích thực giữa con người cần đến, những con người từ nay bị đặt dưới sự đe dọa của một cuộc tự hủy diệt hoàn toàn của nhân loại. Không có gì bảo đảm rằng những điều kiện này (sự luân lưu thông tin, việc bảo vệ quyền con người ở khắp mọi nơi bởi một thẩm quyền quốc tế có hiệu lực...) là thực sự khả thi, nhưng chỉ bằng cách tìm kiếm để làm cho chúng thành hiệu lực, lúc đó người ta mới có thể hy vọng một nền hòa bình trường cửu.

Sự hòa hợp này không nên có ý nghĩa là giản qui nhân loại vào một định nghĩa tối thiểu: ngược lại, nhân loại được tạo thành bởi tính đa nguyên văn hóa, chúng làm phong phú lẫn nhau. Trên quan điểm này, tác phẩm *Die Grossen Philosophen* (Các triết gia lớn) của Jaspers mang ý nghĩa sự thường trực của một nỗ lực để đạt đến ngưỡng của một chân lý siêu việt trên tính đa dạng của những hệ thống lịch sử.

4. Schutz: Cuộc thiên di của các giác quan (Schutz: Migration des sens).

Ở nhà xã hội học và triết gia người Áo Alfred Schutz, thế giới của sự sống duy nhất và vị phân (le monde de la vie unitaire et indifférencié), lên tiếng và tự biệt hóa.

Thế giới đó không mang dáng vẻ của "hạ vũ trụ thực tại" (sub-univers de réalité) như ở William James, mà là những "địa hạt hữu hạn của ý nghĩa" (provinces finies de significations), có tính tự trị. Mỗi một địa hạt tạo thành một vũ trụ tượng trưng có tiềm năng tự túc, trong đó người ta sống bình yên cho đến khi một chấn thương vượt qua mọi giới hạn, mọi "ngưỡng chịu đựng", một cuộc "quá cảnh" đường đột và bạo liệt, một "bước nhảy theo kiểu Kierkegaard" vào một cảnh giới khác hẳn của những "thực tại đa tầng" (les réalités multiples) hay những mê cung trùng mộng (le labyrinthe des rêves superposés).

Bên trong những thế giới này, mọi trải nghiệm đều mạch lạc và tương thích. Tình trạng *bỏ lửng* (épochè) chỉ ra biên giới giữa các địa hạt khác nhau: chúng ta không ngừng thiên di đến những cảnh giới xa lạ và chúng ta cũng không ngừng quay về với những lối cũ đường xưa. Kinh nghiệm của chúng ta phân bổ trên những mã vùng ý nghĩa khiến những thế giới khác nhau được tạo thành bởi những quần thể ý nghĩa chứ không phải bởi vô số những yếu tố tạp dị được tập hợp lại một cách ngẫu nhiên mà sự tổng hợp chỉ qui về cái Tôi ý thức. Quả thực là, xã hội - trong tiềm năng - đã sở hữu những cái khuôn tái sản xuất những thế giới tâm lý và định chế có nhiệm vụ thanh lọc những biến cố. Điều đó diễn ra theo những qui tắc thu nhiếp sự phong phú của các ý nghĩa được khai mở bởi phức tính nơi những cảnh giới của thực tại. Duy chỉ thế giới sống hàng ngày là thành công trong việc áp đặt sự thống trị trên những địa hạt khác của cảm giác, nhân danh "tính thực tại tối thượng" (suprême réalité / paramount reality). Khoa học, đối với Schutz, là một trong

những địa hạt đông đảo của ý nghĩa, không hề có tính ưu đẳng tuyệt đối so với những địa hạt khác, nhưng nó bảo đảm cho chúng ta chống lại sự biến thiên của những lợi ích hay của những tiêu chuẩn thích đáng. Bước quá cảnh từ những thế giới sống khác nhau đến chiều kích của khoa học không phải là đường đi từ những vật quen thuộc đến tri thức, từ cảm giác đến chân lý mà là một sự khai mở, từ cái gì ít nhiều quen thuộc đến cái gì chưa quen thuộc nhưng có thể trở nên như thế.

Âm sắc của thực tại chuyển vị từ một địa hạt hữu hạn của cảm giác đến một địa hạt khác. Mỗi địa hạt tương ứng với một sự căng trương đặc biệt của ý thức, một cách thức đặc biệt trong tri giác về tự ngã, một xã hội tính đặc biệt và một thời tính đặc biệt thiết lập tính kế tục hay tính đồng thời của các hiện tượng.

Lí thuyết những thế giới sống khác nhau, đặt ra, một cách gián tiếp, những vấn đề triết học mang tầm quan trọng quyết định. Khi phủ nhận sự hiện hữu của một thực tại duy nhất và chủ trương rằng có nhiều thực tại khác nhau, mỗi thực tại chiếm lĩnh một địa hạt ý nghĩa đặc thù, người ta đã bẻ gãy những giả thuyết và những giải pháp vốn từ lâu đã hợp thức hóa những phương cách tư tưởng thông thường và những cách hành xử chính trị và tôn giáo rất đa dạng. Khi thế giới không còn biểu thị một toàn thể mạch lạc, được phát biểu theo một trật tự đáng ngưỡng mộ, được phú cho một vẻ đẹp và một tính thuần lý nội tại (nghĩa là khi nó mất đi những đặc tính làm cho nó thành *kosmos* hay *mundus* như trong hình dung của người Hy Lạp và người La Mã về vũ trụ), những đối kháng kinh điển giữa tự nhiên và nhân tạo,

giữa chân lý như sự phù hợp với những cơ cấu cưỡng chế một cách khách quan và chân lý như sự xây dựng của tinh thần, thì chúng cũng mất đi lý do hiện hữu. Vấn đề không còn có thể được đặt ra theo kiểu một chọn lựa đơn thuần giữa nhiều thế giới và một thế giới đơn nhất, giữa những cuộc đời song hành và một cuộc đời duy nhất, giữa một tính đồng nhất tuyệt đối và sự kiện là "một, không hai và hàng trăm ngàn", giữa chủ nghĩa hiện thực và không tưởng. Tất cả trở nên không thể so sánh và không thể hội thông. Thiếu một thực tại độc đáo để kính ngưỡng, phản ánh và siêu việt, chuyển động duy nhất khả thi là sự hoán vị theo chiều ngang từ một thế giới sống này đến một thế giới sống khác. Cuộc tìm kiếm những cội rễ hiện ra như một phương thuốc đầy cảm động chống lại cái ấn tượng ngày càng lớn là đã đánh mất một nơi trú ẩn - một sự đánh mất đôi khi được cảm nhận, theo kiểu hư vô chủ nghĩa, như một cái tang, đôi khi, theo kiểu trong sáng hơn, như là không thể tránh.

5. Heidegger: Vén mở hữu thể (Le dévoilement de l'être)

Nơi Heidegger – đặc biệt là ở giai đoạn sau – tri thức về sự vật không còn hiện diện như một tầm nhìn, một thứ chính kiến (juste vision) như nó từng xuất hiện với "siêu hình học Tây phương" từ Platon – lý thuyết dạo đầu cho sự biến đổi tương lai của thế giới thành hình tượng và biến con người thành chủ thể cấu tạo và sản xuất. Vào thời hoàng kim – tương ứng với các nhà tư tưởng trước Socrate, trong khi siêu hình học còn chưa được khai sinh, "đúng hơn là chính con người được nhìn bởi tại thể (l'étant), bởi cái gì tự mở ra cho hữu thể hiện diện (l'être – présent)

bị giam giữ trong nó. Được nhìn bởi tại thể, được nâng đỡ và bị lôi cuốn vào trong những đối kháng và bị đánh dấu bởi sự bất hòa của nó: đó là yếu tính của con người trong thời đại Hy Lạp huy hoàng [...]. Con người Hy Lạp tồn tại trong mức độ mà nó nhận ra tại thể, do vậy, thế giới của tinh thần Hy Lạp không thể trở thành hình tượng. Ngược lại, ở Platon, thực thể của tại thể (l'entité de l'étant) được định nghĩa như là eidos (phương diện, cái nhìn); đó là cái tiền giả định lịch sử xa xa khiến cho, ở lối thoát của một sự trung gian bí mật lâu dài, thế giới trở thành hình tượng". (Martin Heidegger, Holzwege, bản tiếng Pháp Chemins qui ne mènent nulle part – *Những con đường không đưa tới đâu*, 1950).

Siêu hình học trong thực tế là một thứ vật lý học, một cuộc phiếm du qua miền tại thể, lãng quên hữu thể và chân lý vốn chẳng phải là sự chính xác của biểu tượng, sự tính toán và làm chủ những tại thể, như thời đại kỹ thuật quan niệm như thế, mà là sự vén mở (a-letheia) và sự khải lộ (Offenbarkeit) của hữu thể qua ngôn ngữ cho tại thể đặc thù là con người, kẻ có khả năng lãnh hội hữu thể – Ngôn ngữ là ngôi nhà của hữu thể (le langage est la demeure de l'être), nơi hữu thể tự khải lộ cho ai đắm mình vào nó và mãi mãi chúng ta vẫn hướng về nó, tương quan của mọi tương quan nó không chỉ là truyền thông. Yếu tính của ngôn ngữ không bị vét cạn trong hành vi phát ra ý nghĩa, và đó không phải là cái gì chỉ gắn liền với những ký hiệu và những tượng số. Vì ngôn ngữ là ngôi nhà của hữu thể, chúng ta chỉ có thể đạt đến tại thể bằng cách thường xuyên đi qua chốn cư trú này. Nếu chúng ta đi đến con suối, nếu chúng ta băng qua khu rừng, chúng ta đã đi qua,

cái từ "con suối", cái từ "khu rừng" ngay cả nếu chúng ta không phát âm những từ này và chẳng qui chiếu những gì liên quan đến ngữ học [...] Chỉ duy trong lãnh vực này mới có thể xảy ra – nếu như có lúc chuyện đó xảy ra ở một nơi nào đó – sự thống trị của những đồ vật và của biểu tượng về chúng sẽ bị đảo lộn nơi đáy thẳm tâm hồn (M.Heidegger, *Sách đã dẫn*).

Từ quyền ưu tiên của thị quan vốn là đặc điểm của siêu hình học, người ta tiến tới – trong tư tưởng "vượt siêu hình" (la pensée ultramétaphysique), bắt đầu rụt rè mở lối và Heidegger tự làm kẻ tiên phong – quyền ưu tiên của thính quan và của ngôn từ. Con đường từ siêu hình học, từ sự lãng quên hữu thể (seinvergessenheit – L'Oubli de l'Être) đến giai đoạn sau này của tư tưởng – được thực hiện bằng cách dứt bỏ những liên hệ cú pháp của ngôn ngữ bằng cách làm cho nó nhạy cảm hơn với âm vang của hữu thể, bằng cách lục soát trong những nếp gấp của nó và bằng cách khai mở những tầng lớp của nó – con đường ấy hẳn sẽ là còn dài. Ngược lại, trong ngôn ngữ, quyền sở hữu ý nghĩa của hữu thể và của những cái được ban phát ý nghĩa (des signifies) sẽ tốn thời gian không kém khoảng thời gian mà chính siêu hình học đã trải qua (nguyên cả thời kỳ từ Platon đến Nietzsche) và đó sẽ là công trình của hữu thể: "siêu hình học không thể bị gạt ra rìa như một ý kiến vớ vẩn. Người ta không thể bỏ nó lại đằng sau như một học thuyết đã không còn tin tưởng nên cũng chẳng buồn bênh vực nữa. Con người cảm thấy, với tư cách là animal rationale (con vật có lý trí) – nghĩa là, ngày nay với tư cách là một tại thể đang sống và làm việc – đang lang thang qua những hoang mạc điêu tàn. Và điều

này có thể là một dấu hiệu cho thấy rằng siêu hình học xuất hiện từ chính hữu thể và sự vượt qua siêu hình học xảy đến như là Verwindung (chấp nhận – thâm cứu) hữu thể [...]. Nếu sự thể là như vậy, chúng ta không thể tưởng tượng rằng mình ở bên ngoài siêu hình học chỉ do bởi sự kiện là chúng ta linh cảm sự cáo chung của nó. Siêu hình học, dẫu bị vượt qua, cũng không vì thế mà biến mất. Nó vẫn trở lại dưới một hình thức khác và duy trì uy lực của mình như là sự phân biệt thường trực hữu thể với tại thể (distinction permanente de l'être par rapport à l'étant). Hoàng hôn của chân lý về tại thể có nghĩa là thế này: Sự khai mở (Offenbarkeit – tiếng Pháp: l'évidence) của tại thể và chỉ duy tại thể mất đi tính độc quyền mà cho đến nay nó ấn định như là tiêu chí căn bản (Martin Heidegger, Vortrage und Aufsätze, *Những tiểu luận và hội thảo*, 1954).

Trong giai đoạn thứ hai của triết học Heidegger, tiếp theo quyển *Erläuterungen zu Holderlin Dichtung* (Giảng luận thi ca Holderlin), tác phẩm bước ngoặt, hữu thể nằm ở trung tâm những suy tư của triết gia, còn Dasein, tức "hữu tại thể" (con người) chỉ còn là mục đồng của hữu thể (l'homme n'étant que le berger de l'être). Những phân tích trong *Sein und Zeit* (Hữu thể và thời gian) về nỗi xao xuyến (sorge – l'angoisse), sự khắc khoải (la déréliction), hiện hữu đích thực và không thực, tính thường ngày và tính ước lệ được trải nghiệm như là chốn ẩn mình cầu an đối diện với sự lựa chọn tạo ra ý nghĩa cho hữu-thể-tử-vong (Sein-zum-Tod – L'être-pour-la-mort), tính hữu hạn và thời tính của hữu thể (những chủ đề sẽ gây ảnh hưởng quyết định lên Sartre, Binswanger, và những trào lưu hiện sinh khác nhau), tất cả dường như hoàn toàn bị bỏ

quên hay ít được coi trọng trong giai đoạn sau của tư tưởng Heidegger. Trái lại một vấn đề chỉ được lướt qua trong hữu thể và thời gian, lại được đào sâu ở đây: vấn đề sử dụng những sự vật, vấn đề kỹ thuật và yếu tính của những khoa học về thiên nhiên. Kỹ thuật hiện đại, xuất hiện vào "thời đại hình ảnh về thế giới", không phải chỉ thuần là một thứ kiến thức công cụ. Đó là một cách thức khai mở chân lí, một hình thức biểu hiện của hữu thể, nơi những tài nguyên và những năng lượng thiên nhiên được uốn nắn cho phù hợp với những nhu cầu của con người.

Đích nhắm là sự sử dụng tối đa, với chi phí tối thiểu, những năng lượng của thiên nhiên được cập nhật, biến đổi, nhập kho rồi tái phân phối (những cách thức khai mở). Chính thiên nhiên cũng xếp hàng vào một dự án của con người và được bao gồm trong dự án đó.

Nhưng kỹ thuật hiện đại, với tính cách là khai mở chân lí, không phải là một công trình thuần túy nhân văn. Chính hữu thể biểu thị với con người bản chất như là "toàn bộ những lực có thể tính toán được".

Hữu thể cũng được khải lộ dưới những hình thức khác và nguy cơ là coi kỹ thuật như cách thức duy nhất khải lộ hữu thể, và không hiểu yếu tính của nó, vốn không có gì là kỹ thuật cả. Ý chí được diễn tả trong kỹ thuật và trong những hậu quả không thể khoanh vòng của nó (Nhà nước chuyên chế, sự phân ly con người và thế giới thành chủ thể và khách thể, thành lập một thị trường thế giới buôn bán cả yếu tính của hữu thể) – định đoạt hoàn toàn cả thiên nhiên lẫn con người: "Đối với ý chí đó, tất cả trở thành một cách không cưỡng được, một nguyên liệu cho sản xuất tự ấn định qua và chống lại tất cả. Trái đất và

bầu không khí trở thành những nguyên liệu thô. Chính con người cũng trở thành "tài nguyên nhân lực", được sử dụng theo những mục đích xác định trước. Việc đưa vào hành động một cách vô điều kiện sự sản xuất được lập trình tất cả, theo ý chí của con người, là một tiến trình phóng vọt ra từ yếu tính còn tàng ẩn của kỹ thuật" (M.Heidegger, *Wozu die Dichter?* - Tại sao có những nhà thơ, trong Holswege).

Bỏ qua một số trò chơi chữ và những khái niệm có phần cường điệu, khoa trương, ý nghĩa của diễn từ Heidegger là rất rõ: mọi sự, mọi vật đều đa nghĩa, nhập thể những tương quan xã hội và tự nhiên, mang một sắc màu huyền thoại, một giá trị tượng trưng không thể giản qui vào giá trị sử dụng hay vào những lược đồ nhận thức.

Theo gương Bachelard trong quyển *Psychanalyse du feu* (Phân tâm học về lửa) hay quyển *La Flamme d'une chandelle* (Ánh lửa ngọn nến), Heidegger tìm kiếm trong những đồ vật thân thuộc những ý nghĩa bị ức chế từ đó bởi tư tưởng khoa học kỹ thuật ưa xâm lăng, và chúng được lưu giữ dưới một hình thức tiềm tàng và suy yếu, trong huyền thoại (những giá trị tượng trưng của lửa, niềm vui thanh thoát lung linh nhuốm chút sắc màu huyền bí khi chiêm ngưỡng ngọn lửa ngời lên soi sáng bóng đêm, hơi ấm tỏa ra từ đống lửa trại như vuốt ve mơn man da thịt, khác xa với sức nóng chế ngự tỏa ra từ lò sưởi điện...) Với Heidegger, vấn đề là phải giải cứu các đồ vật khỏi sự quên lãng của siêu hình học, mở phơi chúng trở lại đối với đối thoại, ban tiếng nói cho tha tính của chúng, xây dựng lại nền tảng ý nghĩa, bằng ngôn ngữ tạo nên giao lộ những

tương quan, những hậu thuẫn của một kinh nghiệm khác, không qua thao tác sử dụng.

6. Wittgenstein: Ngôn ngữ và thế giới (Le langage et le monde)

Giống như những nghiên cứu sau cùng của Heidegger, tất cả triết học của Wittgenstein xoay quanh ngôn ngữ và mối tương quan hiện hữu giữa ngôn ngữ và thế giới. Trong tác phẩm thời danh *Tractatus logico-philosophicus* - nơi hội tụ một cách độc đáo các kết quả từ những suy tư của ông về các tác phẩm của Frege, Russell, Whitehead và Moore - thế giới là "toàn thể những sự kiện" được tạo thành từ những sự kiện khác, sơ đẳng hơn, hay là những "trạng thái của sự vật" đến lượt chúng lại được tạo thành từ những đối vật, những thực thể và những đồ vật không thể phân tích. Ngôn ngữ là toàn thể những mệnh đề, và mệnh đề là biểu thị của một trạng thái sự vật, nó chia sẻ với trạng thái sự vật một tương quan cơ cấu, một trong những hình thái phối hợp khả hữu của những sự vật. Như vậy là, có một tình trạng đẳng hình (isomorphisme) giữa ngôn ngữ và thế giới và mô thể còn mãi qua những biến hình và những phóng chiếu khả hữu.

Ngôn ngữ, như vậy, giống như một thứ chữ viết tượng hình biểu thị bằng hình tượng những sự kiện mà nó mô tả và nó vẫn là như thế, theo nghĩa bóng, ngay cả khi nó mang hình thức các chữ cái alphabet. Tuy nhiên, các hình tượng không phải là bản sao chép một sự kiện mà tự thân chúng đã là sự kiện. Các sự kiện độc lập với nhau đến mức mọi qui nạp đều bất khả thi mà ngay cả việc tin vào tương quan nhân quả còn là một thứ *mê tín*. Từ cảnh giới những sự kiện, của hiện hữu thuần túy, đến cảnh giới

logic học không có thông lộ. Các mệnh đề logic học, cũng như các mệnh đề toán học, đều tất yếu (nécessaires) trong khi "bên ngoài logic học tất cả đều là ngẫu nhiên", nhưng nếu chúng là tất yếu chẳng qua vì chúng là những mệnh đề trùng phức (tautologiques), vì chúng chẳng nói lên được cái quái gì về thế giới! Phát biểu "Trời mưa hay là trời không mưa" là đúng một cách vô điều kiện, trong khi một phát biểu bao hàm một mâu thuẫn logic (chẳng hạn, "mọi chàng độc thân đều có vợ") thì sai một cách vô điều kiện. Nhưng cả hình thức logic của ngôn ngữ lẫn tính đồng hình của nó với thế giới đều không thể diễn tả. Chỉ có thể hướng về chúng như là những điều kiện tất yếu một cách hình thức cho ngôn ngữ chúng ta, một ngôn ngữ mà chúng ta không thể vượt qua những giới hạn.

Vậy là có cái "bất khả tư nghị", cái "huyền nhiệm" (l'ineffable, le mystique), cái vượt qua những sự kiện (vốn chỉ liên quan đến "cái như thế nào" của thế giới). Điều huyền nhiệm không phải là chuyện thế giới trông như thế nào mà là chuyện thế giới đang có đó (Ce qui est mystique, ce n'est pas comment est le monde, mais le fait qu'il est). Nói bất kỳ cái gì về nó cũng là bất khả (Il est impossible d'en rien dire), và theo câu kết thời danh của *Tractatus:* "Cái gì mà người ta không thể nói thì người ta phải giữ yên lặng" (Ce dont on ne peut parler, il faut le taire). Những gì còn lại chúng ta có bổn phận phải nói, và nói cho đúng. Nếu không chúng ta chỉ làm rối tung những qui tắc của ngôn ngữ, chúng ta lẫn lộn lung tung và định thức những mệnh đề vô nghĩa. Hay nếu người ta thích hơn, theo khẳng định của Wittgenstein (ở đây khai triển một sự phân biệt truyền thống: giữa chân lý của lý tính

và chân lý của sự kiện theo Leibniz, tương quan giữa các ý tưởng và tương quan giữa các sự kiện theo Hume, những phán đoán phân tích và những phán đoán tổng hợp nơi Kant), những mệnh đề không phải là trùng phức cũng chẳng có thể được kiểm chứng theo kinh nghiệm. Triết học trở nên, trong những điều kiện này, một hoạt động có nhiệm vụ định giới trường sở của ngôn ngữ có ý nghĩa và thanh lọc logic học của tư tưởng bằng cách loại trừ những thành ngữ mơ hồ, vô nghĩa.

Sau khi xuất bản *Tractatus,* Wittgenstein tự qui ẩn trong một trạng thái trầm mặc triết lý kéo dài, tin rằng mình không còn gì để nói và đã chạm đến những giới hạn của ngôn ngữ và của thế giới riêng. Ông dạy nhiều năm ở một trường tiểu học nơi vùng sâu và còn tình nguyện xin phụ làm vườn trong một nhà tu kín. Nhưng việc hoạt động giữa đám trẻ em và những cuộc tranh luận với nhà logic học người Anh Ramsey khiến ông thay đổi, trong cơ cấu lý thuyết của mình, cách giải thích về ngôn ngữ và tương quan giữa ngôn ngữ với thế giới. Việc dạy học giúp ông tái khám phá ngôn ngữ thường ngày trong những cơ chế đơn giản nhất của nó, ở bình diện sử dụng cũng như ở bình diện luyện tập, trong khi những cuộc đàm luận với Ramsey cho ông thấy rằng ngôn ngữ, về mặt thực dụng, được nối kết với những khung cảnh ngoại ngôn ngữ (des contextes extralinguistiques) như những hành vi, niềm tin và chờ đợi. Kể từ tác phẩm *Philosophische Untersuchungen* (Những thám sát triết học, 1929-30), Wittgenstein quay lưng lại với việc nghiên cứu một ngôn ngữ hoàn toàn có ý nghĩa nơi chính nó để hướng đến việc nghiên cứu những trò chơi

ngữ học, những thực hành ngôn ngữ khác nhau được thủ đắc từ tập quán hay được ghi khắc và được tổ chức theo những qui tắc uyển chuyển, được viền quanh bởi một vòng hào quang bất định nhưng có thể biến cách, theo tiềm năng, thành vô hạn cách. Đặc biệt là trong *Những thám sát triết học* ông tìm cách phân biệt những trò chơi ngôn ngữ khác nhau, (chẳng hạn: "Tạo dựng một giả thuyết và đưa nó vào thử thách - Biểu thị những kết quả của một thí nghiệm nhờ vào những bảng, biểu - Phát minh ra một câu chuyện rồi đọc lên - Chơi trò diễn kịch - Hát những luân khúc - Giải những câu đố - Nói ra những lời dí dỏm, hóm hỉnh - Giải một bài toán số học ứng dụng - Dịch từ ngôn ngữ này sang những ngôn ngữ khác - Yêu cầu, cám ơn, chửi rủa, chào hỏi, nài nỉ...) mà không giản qui chúng vào một đơn vị huyền thoại nào, mà coi chúng như chỉ là được nối kết bởi những tương tự:

"Thay vì chỉ ra cái chung trong tất cả những gì chúng ta gọi là ngôn ngữ, tôi nói rằng những hiện tượng này thực ra không có một điểm chung nào mà trên cơ sở đó chúng ta sử dụng cùng một từ, nhưng chúng tương tự nhau theo nhiều cách khác nhau. Và nhờ vào sự tương tự hay những tương tự này mà chúng ta gọi chúng là "những ngôn ngữ".

Tính khiêm tốn tự nguyện trong công cuộc nghiên cứu của Wittgenstein, thường chỉ hạn chế trong thế giới thường ngày, trong việc khảo sát những tình huống cụ thể của cuộc sống trong xã hội, cho thấy ông không tin vào sự tồn tại của một thứ logic chính xác một cách cứng nhắc, một chất được "chưng cất" đến độ tinh ròng từ ngôn ngữ hay

một qui tắc của mọi qui tắc, một "siêu trật tự" (super-ordre) có khả năng bao nhiếp (subsumer) tất cả mọi trật tự. Nếu ngôn ngữ không phải là một toàn thể đồng chất (un tout homogène) và nếu việc gọi tên - có thể nói như thế là "làm lễ rửa tội" cho đối vật - không phải là chức năng duy nhất của ngôn ngữ, nếu ý nghĩa không được gắn kết vào ký hiệu theo kiểu duy nhiên (naturaliste) bởi một sợi dây bí mật nào đấy (có liên hệ với một trò chơi ngữ học, một thực hành xã hội, một hình thức sống), như vậy logic không phải là cái gì ẩn sau ngôn ngữ và tạo thành - hơi giống như nền lục địa - nền tảng của ngôn ngữ, mà chỉ là một chuỗi những hệ hình (une série de paradigmes), những kiểu mẫu ngữ pháp có liên hệ hỗ tương và nội tại ở các trò chơi ngôn ngữ. Đó là lý do tại sao trong logic học không có gì để xây dựng, cũng không có gì mới để học hỏi, bởi vì tất cả đều đã có sẵn trước mắt chúng ta. Hegel cũng từng nói, trong một viễn tượng hoàn toàn khác, rằng vấn đề chính là hiểu biết về phương diện lý thuyết là điều đã từng quen thuộc, từng được biết trong thực tiễn.

Nhưng nếu không có một logic vững chắc thì mọi lý luận sẽ chẳng mất đi tính nghiêm xác hay sao? Ồ, không đâu, vì "tính thuần túy như pha lê" của logic là một định kiến "chỉ có thể bị loại trừ bằng cách xoay tròn mọi quan niệm của chúng ta (người ta có thể nói: quan niệm phải xoay tròn, nhưng chung quanh cái trục của nhu cầu thực tế của chúng ta). Vậy mà, nhu cầu thực tế và những đòi hỏi của chúng ta biến thiên theo mục đích mà ta xác lập. Thông thường, chúng ta có thể hài lòng với một hạn mức bất định nào đó nhưng có một số hoàn cảnh đòi hỏi một sự chính xác lớn hơn. Lúc đó nảy sinh yêu cầu về tính

đúng, tính chính xác, tính logic. Lại còn vấn đề này: "không đúng" biểu thị một lời chê và "đúng" biểu thị một lời khen. Chuyện này có nghĩa là: cái không đúng không đạt đến mục đích của nó một cách toàn vẹn như là cái đúng nhất. Như vậy, tất cả còn tùy thuộc vào hiện tượng chúng ta gọi là "mục đích".

Khi đẩy quá xa yêu cầu chặt chẽ, chính xác này, bằng cách linh vật hóa nó (fétichisant), chúng ta đạt đến logic thuần tuý, duy yếu tính (la logique pure, essentialiste), nó mê hoặc trí tuệ của chúng ta và dẫn dắt trí tuệ đến sai lầm: "Chúng ta đã dấn bước trên một tảng băng trơn trợt, không có lực ma sát, nghĩa là một nơi mà mọi điều kiện đều thật lý tưởng theo một nghĩa nào đó, nhưng là nơi mà, ngược lại, cũng chính vì điều đó, chúng ta không thể tiến bước. Thế nhưng, chúng ta lại muốn tiến bước, cho nên chúng ta cần có sự ma sát. Muốn thế, chúng ta hãy quay lại với vùng địa hình lởm chởm, gồ ghề!". Nếu logic không thể tách rời khỏi những qui tắc của vô số những trò chơi ngữ học, nếu ngôn ngữ bình thường không phải là một nguyên lý bị cách li khỏi ngôn ngữ khoa học, thì về phía chúng, những dữ kiện quan sát cũng không tách rời khỏi tư tưởng. Bằng một phản tư về những chủ đề của tâm lý học hình thức, Wittgenstein chứng tỏ rằng không hề có tri giác trinh nguyên, trung tính và thụ động, sự tương quan giữa đối vật và cái nhìn không giống như tương quan giữa bản gốc với bản sao, mà trong hành vi tri giác có một tư tưởng đang tự khuất chiết / tự khúc xạ trong cái nhìn, một cái nhìn nặng trĩu lý thuyết (une pensée qui se réfracte dans le voir, un voir chargé de théorie).

7. Gabriel Marcel: Hiện hữu và sở hữu (Etre et Avoir)

Là địch thủ dứt khoát của chủ nghĩa duy lý và mọi triết học về cái-tôi-suy-tư xuất thể (le Cogito désincarné), Gabriel Marcel không muốn triết lý về trải nghiệm làm người (philosopher sur l'expérience humaine) mà ông muốn "phục hồi sức mạnh hữu thể học" (restituer son poids ontologique). Như vậy, ông có thể được coi như một triết gia hiện sinh điển hình. Tuy nhiên, vì tất cả những ồn ào chung quanh cái từ đầy tai tiếng "chủ nghĩa hiện sinh" và cũng vì một hiện tượng luận đích thực về hiện hữu người dứt khoát hướng theo chiều ngược lại với bất kỳ chủ nghĩa nào, "Marcel công khai khước từ nhãn hiệu này. Nếu buộc phải nhận một nhãn hiệu, có lẽ ông sẽ chấp nhận cái nhãn hiệu "chủ nghĩa Socrate mới" hay "chủ nghĩa Socrate Cơ Đốc giáo".

Người ta nhớ lại rằng Socrate phản đối gay gắt các biện giả (les sophistes), vốn là những kỹ thuật gia không có tâm hồn. Gabriel Marcel khước từ cả chủ nghĩa duy khoa học (le scientisme) yếu lòng trước cám dỗ giải thích con người như một sự vật và khuynh hướng kỹ trị (la technocratie) muốn sử dụng con người như một đồ vật. Trong thực tế, hiện hữu và tính khách quan, đối với Marcel, là hai chủ đề đối nghịch. Đối tượng (hay khách thể) hiện diện ở đấy, trước mặt tôi; tôi có thể khảo sát nó từ bên ngoài, phân tích nó. Đối tượng tạo thành một vấn đề (từ Hy Lạp problèma và từ Latinh *objectum* đều có cùng một nghĩa: "cái gì được ném ra trước mặt"): tôi có những đối tượng / những khách thể trước mặt tôi. Trái lại, những tương quan của tôi với chính tôi không còn là những tương quan sở hữu, nhưng là một hoàn cảnh hiện hữu. Tôi sở

hữu chiếc đồng hồ này, nhưng tôi là ý thức này, là thân xác này. Trong khi một sự lệch lạc của chiếc đồng hồ là một vấn đề có thể tiếp cận và xử lý bằng kỹ thuật (chiếc đồng hồ là một đồ vật trước người thợ đồng hồ xem nó, tháo nó ra, thay thế một vài linh kiện, rồi lắp ráp nó trở lại, sau đó chỉnh giờ, phút, giây v.v..). Còn lỗi lầm của tôi đưa cả bản thân tôi dấn thân vào là một huyền nhiệm (un mystère). Huyền nhiệm không phải là cái bất khả tri (l'inconnaissable) vốn thuộc về lãnh vực của nghi án (l'orde du problématique) như là giới hạn của nó, hay hủy thể của nó. Huyền nhiệm là siêu nghi án (le mystère est métaproblématique), là cái chính tôi cũng hàm chứa trong đó, chồng chéo trong đó. Nó là cái gì mà tôi không thể biểu thị trước mặt tôi (bởi vì nó cũng là tôi); nó là cái gì tôi không thể khách quan hóa bởi vì nó thuộc về lãnh vực của chủ thể.

Trong ngôn ngữ của Marcel, người ta có thể nói rằng ở Bergson, không gian thuộc nghi án giới còn kỳ gian sống thực thuộc huyền nhiệm giới. Chính trong huyền nhiệm giới mà những giá trị phi khách quan như tự do, niềm tin có được ý nghĩa. Do đó, chúng ta thấy sự nghiêm khắc của Gabriel Marcel đối với kỹ thuật vốn phi nhân từ bản chất. Không có gì đụng chạm trực tiếp đến nhân vị của tôi lại lệ thuộc về những kỹ thuật khách quan. Tội lỗi của kỹ thuật gia là khách quan hóa nhân vị, coi nhân vị như một yếu tố trong một toàn thể.

8. Sartre: Cái nhìn của tha nhân (Le regard de l'autre)

Ở Sartre, chủ đề duy tâm lý kiểu Pháp (từ Ribot đến Janet và Bergson) và những bồi đắp từ hiện tượng luận

Husserl và của Heidegger thời kỳ đầu, gặp gỡ những nền triết học của Hegel và của Marx để tạo ra một trong những lai ghép văn hóa tiêu biểu nhất của thế kỉ này. Sự khám phá của Husserl về ý thức như một thặng phẩm bất khả giản qui, siêu việt, bất khả vật hóa (un résidu irréductible, transcendant, non réifiable) đã trở thành tương đối. Sartre đã theo học ở Paris những bài giảng của Kojève về *Hiện tượng học tinh thần* của Hegel – đặc biệt là về cuộc đấu tranh cho sự thừa nhận và tương quan chủ nô – đã đưa vào trong khuôn khổ của ý thức và của tầm nhìn một yếu tố xung đột. Chỉ có một ý thức khác, cái nhìn của một cá nhân khác là có thể vật hóa (réifier) ý thức, làm đông cứng dòng chảy của nó.

Dẫu mỗi cá nhân đều có tự do, nhưng tự do đó không ngừng bị đe dọa. Và nguy cơ trước tiên đến từ tha nhân, từ tha thể làm cho tôi tồn tại tia nhìn mà y đặt lên tôi. Kéo dài "biện chứng chủ nô" của Hegel, Sartre chỉ ra rằng con người, về cơ bản là một hữu-thể-hướng-tha (être-pour-autrui). Tha nhân là điều kiện và phương tiện cho sự thừa nhận chính tôi; nó là "trung gian không thể thiếu giữa tôi và chính tôi". Nhưng trong khi kiến lập tôi thành chủ thể, cái nhìn của tha nhân làm đông cứng tôi lại và "vật-hóa" tôi (le regard de l'autre me fige et me réifie). Ngay tia nhìn đầu tiên, tha nhân thẩm định tôi, phán xét tôi, nhốt tôi vào một cái khung yếu tính (essence) – một thứ yếu tính trong đó, tôi có nguy cơ rất lớn là bị dính chặt vào đó, nếu tôi không phản ứng lại, nếu tôi không khẳng định dứt khoát ưu thế hiện hữu của tôi. Khi nhìn thế giới, tôi buông mình vào đó, tôi để mình bị đồng hóa bởi sự vật, "như mực bị ngấm vào giấy thấm". Nhưng bỗng

nhiên tôi thấy tha nhân đánh cắp thế giới của tôi (le regard de l'autre me vole le monde) tôi có thể lãnh hội màu xanh mượt mà của thảm cỏ mà tôi thấy, nhưng tôi không thấy được cái màu xanh như nó hiện ra với tha nhân. Có cái gì đó vụt khỏi tôi, một cái gì đó gây e ngại hạn chế tự do của tôi. Dường như thế giới bị khoan thủng một lỗ, ngay giữa hữu thể của nó, và nó cứ tuôn chảy mãi qua cái lỗ đó (J.P. Sartre, *Hữu thể và Hư vô* – L'Etre et le Néamt – trang 295). Tha nhân luôn được trải nghiệm, ở Sartre, như một kẻ đối kháng, biểu tượng của nguy hiểm, địa ngục, kẻ – bằng cách kháng thể hóa tôi với chính tôi – lại trả tôi về với chính tôi (celui qui, en m'objectivant à moi-même, me renvoice à moi-même).

Như thế cuộc hội ngộ với tha nhân luôn diễn ra, nơi Sartre, theo thể thức xung đột. Ngay khi tôi bị nhìn bởi tha nhân, tôi bị đánh đồng xuống hàng sự vật: "Sự sa đọa nguyên thủy của tôi đó là hiện hữu của tha nhân" (Ma chute originelle c'est l'existence de l'autre). Kẻ nào tự để cho sa đọa sẽ đi vào trong biểu thị; đi trước những chờ đợi của tha nhân, hắn sẽ đóng cái vai trò mà bao người khác muốn hắn là. Đó chính là sự "ngụy tín" (la mauvaise foi) của anh bồi bàn cà phê mà Sartre mô tả trong *L'Etre et le Néant* – kẻ nào từ khước đảm nhiệm tự do của mình và chạy trốn trách nhiệm thì bị buộc phải hành xử như một người máy – một sự vật giữa những sự vật.

9. Laing và Bateson: Những nút thắt rối ren (inextricables nuds)

Tất cả những chủ đề theo kiểu Sartre đó đã tìm thấy những vọng âm bên ngoài lãnh vực triết học: trong *Le Nègre et l'autre* của Frantz Fanon và trong *Le cas Peter*

của Laing, về những điều liên quan đến hiện tượng khách thể hóa qua cái nhìn; ở Laing, Cooper, Esterson và trong khoa phản tâm bệnh học (anti-psychiatrie) nói chung, đối với những gì thuộc về suy nguyên luận gia tộc đối với chứng tảo điên (l'étiologie familiale de la schizophrénie), ở đó những phạm trù theo kiểu Sartre về "tính đồng nhất biến vị" (l'identitée altérée), về "ngụy tín" (la mauvaise foi), về sự "hàng loạt hóa" (la sérialisation) và về "nhóm gia tộc" (groupe familial). Cũng khá thú vị để lưu ý rằng cách đề vấn hiện sinh chủ nghĩa (la problématique existentialiste) mà trong khoảng giữa hai cuộc chiến và trong những năm sau Đệ nhị Thế chiến đã kích thích những đầu óc nhạy cảm nhất, đem lại những công cụ cho nền chính trị của các cựu thuộc địa và cho tâm bệnh học, tiếp tục tác động ở nơi nào mà con người bị tàn phá nhất.

Điên cuồng là một lối thoát khỏi cuộc tìm kiếm vô vọng những giải pháp khả thủ, đó là chiến lược đặc biệt mà một người phát minh nhằm sống sót trong một tình huống mà người ta thấy là không thể sống nổi. Người bệnh tâm thần, như vậy, hiện ra như một "kẻ lưu đày của hữu thể" (un exilé de l'étre) một lữ khách tiền phương dấn sâu vào những miền hoang địa chưa có dấu chân người mà khi đến gần ranh giới đó, nhiều người hãi hùng, vội vã tháo lui. Đó là nói chung, người ta che giấu chính mình sự kiện đời sống có thể khủng khiếp, tàn bạo, vô nghĩa và đau đớn không còn gì để nói nữa. Laing, người từng có thời gian làm việc rất lâu trong các bệnh viện, mang lại nhiều chứng từ gây choáng váng về những kinh nghiệm lâm sàng của ông.

Người ta chỉ có thể thoát ra những tình huống đó bằng cách phát minh, bằng cách tạo khuôn khổ mới cho các tình huống, bằng cách tìm phương tiện để bẻ gãy nó, nghĩa là dỡ bỏ hay đi vòng quanh các chướng ngại mà bình thường dường như là không thể vượt qua.

10. Merleau- Ponty: Tấm khăn trắng (La nappe blanche)

Sự chú tâm dành cho cái nhìn, cho không gian, cho thân xác – nỗi ám ảnh, như người ta có thể nói – đã biệt hóa hiện tượng luận Husserl, càng tự thể hiện rõ hơn trong một vài lãnh vực của văn hóa Pháp, nhất là để phản ứng lại Bergson và chủ nghĩa duy linh (spiritualisme), những nơi mà thời tính và nội tâm tính được ưu đãi. Người ta nhận thấy rằng cái *res ectensa* (vật khả trương) là bất khả phân li với cái *res cogitans* (vật suy tư), và rằng nó không biểu thị nơi chính nó một cái ác hay một cái phản giá trị; rằng thân xác không phải là nhà tù của linh hồn, mà hoàn toàn ngược lại, linh hồn lại là nhà tù của thân xác. Đó là một khuynh hướng mà Merleau Ponty và Foucault đeo đuổi, dẫu với những tư cách khác nhau. Nơi Merleau-Ponty có ý chí đem lại – bằng sự khảo sát thân xác và những mối quan hệ của nó – một sự tươi mát mới mẻ đối với đời sống tri giác, một chiều sâu môi trường và tình trạng đa nghĩa mà chủ trương giản lược kiểu duy cơ khí và duy nhiên đã đánh mất. *Nhìn một cách khác. Nhìn xuống tận đáy sâu.* Khám phá sự giao hội của những cơ thể, những hình thái, những sắc màu, vượt qua những kiểu rập khuôn quán tính. Đó là cái đích mà tác phẩm *Hiện tượng học tri giác* (Phénoménologie de la perception) của Merleau-Ponty có tham vọng đưa tới. Đó cũng là đích

nhắm của nghệ thuật, như được đề ra trong tiểu luận *Mối nghi ngờ của Cézanne* (Le doute de Cézanne). Người nghệ sĩ kể lại rằng, suốt đời mình, ông đã mong ước vẽ hình ảnh mà nhà văn Balzac mô tả trong tác phẩm *Miếng da lừa*: "Một tấm khăn trắng như một lớp tuyết tinh khiết vừa rơi xuống và trên đó nổi lên một cách cân đối những vòng bánh mì màu vàng". Tuy nhiên, làm thế nào thể hiện? Nếu người ta viền quanh những đồ vật bằng một nét rõ, người ta trung thành với kỷ hà học nhưng không đúng với thế giới khả giác ở đó những đường viền là biên giới lý tưởng mà các góc cạnh của sự vật chạy theo chiều sâu hướng đến. Nhưng nếu không tạo đường viền nào, mà cho sự vật một "lớp phủ rạng ngời" như cách thể hiện của các họa sĩ ấn tượng, bằng cách chỉ dùng bảy màu của lăng kính, sẽ đánh mất trọng lực và tính vật thể của nó.

Đích nhắm của Merleau-Ponty chính là tạo ra khắp nơi cái ấn tượng "sinh thành kéo dài" (impression de naissance prolongée) của một thế giới nổi lên từ những đống đổ nát hoang tàn của sự hiển nhiên tri giác, muốn quên đi những điều kiện của nó, và những sơ đồ và do đó đoạn tuyệt với quán tính của *cái đã thấy* (l'inertie du déjàvu). Một thế giới như thế đã mất đi tính khách quan tiền giả định mà họa sĩ được cho là phải tự hạn chế vào việc tái sản xuất theo cách mô phỏng, thụ động, như một tấm ảnh vừa mới được in sang từ phim.

Hội họa đưa ta tiếp xúc với thực tại, với "Hữu thể yên lặng", với "cái hữu hình", với tính nội tại của những sự vật, bằng cách khải lộ cái vô hình, cái siêu việt bất khả lãnh hội (l'insaisissable Transcendance), cái "bên ngoài" của cái "bên trong". Hội họa tiếp xúc với "một thế giới

gần như điên rồ, bởi vì thế giới ấy là toàn bộ, tuy rằng thật ra chỉ là một phần... Nó đánh thức và đẩy đến năng lực tối hậu một cơn mê sảng nó là chính tầm nhìn, bởi vì nhìn là *sở hữu ở khoảng cách* (voir c'est *avoir à distance)* và bởi vì hội họa nới rộng sự sở hữu kỳ quặc này đến mọi phương diện của hữu thể, chúng phải – một cách nào đó – tự biến thành hữu hình để đi vào trong nó". (Merleau-Ponty, Con mắt và tinh thần – *L'Oeil et l'Esprit*, 1964). Qua trung gian của nó, không gian giam hãm và định vị thời gian trong triều lưu của nó, sai biệt hóa, tiết điệu hóa và liệt cử hữu thể bất phân và vô hình thái. Như thế, mọi bức tranh trở thành "một hiện tượng kết tinh thời gian, một tượng số của siêu việt thể – *Tout tableau devient ainsi une cristallisation du temps, un chiffre de la transcendence*" (Merleau-Ponty, cái hữu hình và cái vô hình – *Le Visible et l'Invisible*, 1964).

11. Foucault: Cái nhìn của quyền lực và những kỹ thuật của "tôi" (Le regard du pouvoir et les techniques du "je").

Cách nhìn của Foucault lại khác hẳn khi ông xử lý tính thân xác (la corporéité)và tính không gian (la spatialité). Trong quá trình đào tạo, ông đã giao thoa những ý tưởng và những kinh nghiệm đến từ những chân trời rất khác biệt: từ triết học của Nietzsche, Heidegger, Bataille, Blanchot và Klossowski đến lịch sử y học và những định chế trị liệu tâm thần và việc giam giữ cải tạo, từ văn học và ký hiệu học cho đến chiến tranh học (la polémologie) và chính trị kinh tế học, từ địa lý học đến sử học (nhất là loại sử *biên niên* ít quan tâm đến những biến cố thường được xem là trọng đại,

chính thức, như chiến tranh hay hòa bình - mà hướng tới những phương diện cộng đồng và vào những hiện tượng trường kỳ như: lịch sử các tâm thức và cảm tính, lịch sử những trận dịch bệnh, những biến đổi địa lí, khí hậu, đất đai canh tác, trang phục, thực phẩm...). Bằng kiến văn thông thái, bằng cách tiếp cận "sục sạo", lưu ý đến những biến cố thường được coi như có tính biên tế (marginaux), Foucault dụng công tìm lại lịch sử của quyền lực trong những phân nhánh vô hạn của nó (l'histoire du pouvoir dans ses ramifications infinies) - một đề tài khi thì được thăm dò dưới hình thức "cai quản" người khác, khi thì dưới hình thức "tự quản", một đề tài xuyên suốt toàn bộ trường nghiên cứu của ông và dần dần công khai đảm nhiệm tính thống nhất cho nó.

Quyền lực phân biệt, giám thị, trừng trị, hình sự hóa những ai chống lại nó. Quyền lực được thực thi trong những nơi khiêm tốn hơn là trong vẻ lộng lẫy huy hoàng của những tòa nhà Quốc hội hay Tòa án: trong những căn phòng ảm đạm của các nhà thương điên, trong những trại lính, trong những phòng ngủ và lớp học của các trường nội trú, các chủng viện, nhà tu... Những đại diện của quyền lực không ở nơi một vài nhân vật vĩ đại, trọng yếu, mà nơi vô số những người ở tầng lớp trung gian, ngay cả ở những địa vị khiêm tốn như tiểu công chức, hạ sĩ quan, giám thị, quản giáo trại giam... Quyền lực không bay lượn bên trên xã hội mà tự cuộn mình trong lòng nó, không chỉ được phân phối bằng con đường ý thức hệ hay sự đồng thuận, mà bằng muôn ngàn cách thực hành chạm đến thân xác và không gian. Nó phân chia thật tỉ mỉ vùng lãnh thổ và các môi trường, qui định khoảng cách giữa các

cá nhân, len lỏi bằng đường chéo của kỷ luật và dục tính vào trong thân xác của từng cá nhân.

Cuộc khám phá con người, hữu thể mới mẻ này, có thân xác, được khuôn đúc bởi quyền lực và tri thức, đã bắt đầu như thế (với kinh tế chính trị học, với y học, với các khoa học nhân văn...). Thực tế, quyền lực, đối với Foucault, không được thiết lập trên sự đàn áp thuần túy, trên sự cấm chỉ, trên ý thức hệ hay trên ý thức trá ngụy. Chống lại truyền thống, chống lại ý kiến của Reich và Althusser, Foucault chấp nhận rằng quyền lực có chức năng sản xuất, có tính tích cực, có khả năng sản sinh chân lí, tri thức và khoa học. Hơn thế nữa, tri thức, dưới mắt ông, là không thể tách rời khỏi quyền lực; chúng tương hợp tương sinh: "chân lý không ở bên ngoài quyền lực, cũng không thể không cần đến quyền lực. Chân lý là của thế giới này, nó là sản phẩm của nhiều trói buộc. Và có những hiệu quả bắt buộc của quyền lực. Mỗi xã hội có một chế độ chân lí, một chính sách tổng quát về chân lý: những kiểu diễn từ mà nó chào đón và cho vận hành như là đúng, là thật; những cơ chế và những thẩm định cho phép phân biệt những phát biểu đúng hay sai, cách mà những phát biểu này hay những phát biểu kia được thừa nhận; những kỹ thuật và những phương cách được coi là có giá trị để đạt đến chân lý; qui chế của những ai có trách nhiệm chỉ định cái gì vận hành như là đúng.

Cho đến hiện nay, con người Tây phương chỉ chinh phục được nhân thân của mình bằng cách xung đối tha thể - mà chính ra là con người bị dồn nén, con người tiêu cực nơi chính mình (en s'opposant à l'autre, au refoulé, au négatif de lui-même): người điên, kẻ tội lỗi, kẻ phạm

pháp, để rồi sau đó trở về với chính mình, mạnh lên nhờ cuộc chiến đấu này và được miễn nhiễm chống lại sức cuốn hút tỏa ra từ chính những tha tính (altérités) mà hắn chiến đấu chống lại. Biện chứng pháp, như thế, là tượng số lý thuyết của một thực tiễn xã hội phổ biến tại châu Âu từ hàng bao thế kỉ, một thứ nghi lễ khai tâm (rite initiatique) để trở nên người trưởng thành trong một thế giới đầy xung đột, để sống hài hoà, dưới kích thích của quyền lực và sau nhiều khúc đoạn thăng trầm, với thực tại và với chính mình. Ngày nay sự hòa giải, nhìn chung, không còn khả thi cũng không còn đáng mong ước, và ân huệ dành cho cái đặc thù lấn át cái phổ quát, cho kinh nghiệm trực tiếp và từng phần lấn át những trung gian và toàn thể, cho một đa nguyên tính của các lý lẽ lấn át lý tính duy nhất, hình như đúng là những triệu chứng của hiện tượng tan rã được báo trước bởi kiểu mẫu biện chứng, của việc thu nhiếp nhất tính (la récupération de l'unité) qua con đường chéo của đối kháng và đa phức. (Có nên coi sự yếu đi của ý tưởng biện chứng như là quá trình phát triển thông qua những mâu thuẫn trong tương quan với khung cảnh khủng hoảng của quá trình phát triển thực tại, một cách làm tắt tiếng những mâu thuẫn đang gào thét trong một thế giới bị đe dọa bởi sự hủy diệt hạt nhân, sự sụp đổ của cái dự án vĩ đại kinh điển muốn tái hợp nhất nhân loại dưới lệnh kỳ của một lý tính duy nhất nhưng vẫn đủ tầm để đón nhận phức tính, trong tình huống căng thẳng).

Một cuộc đổi hướng diễn ra trong tư tưởng của Foucault vào thập niên cuối trước khi triết gia từ giã cõi đời, năm 1984. Tiếp theo việc phân tích những phương thức biến

đổi con người thành đối vật là việc phân tích cuộc biến đổi họ thành chủ thể. Cá nhân có khả năng tổ chức cuộc sinh tồn của mình và mang lại cho nó một ý nghĩa từ nay tự định vị nơi trung tâm những suy tư của mình, điều này không có nghĩa là nhượng bộ cho một tầm nhìn cá nhân chủ nghĩa, tân tự do hay vô chính phủ phóng túng (une vision individualiste, néolibérale ou anarchico-libertaire). Và chăng nhà nước hiện đại phương Tây biết rất rõ vấn đề của cá nhân, bởi vì nó không ngừng tạo ra vấn đề đó, bằng cách liên kết vấn đề này một cách không thể tháo gỡ hay tách rời với những hình thức toàn thể hóa. Sau đó, nhà nước lại hội nhập những kỹ thuật xa xưa hơn để kiểm soát các cá nhân, mà nguồn gốc ngược về đến "quyền lực linh hướng" của giáo hội, có bổn phận cứu giúp những con cừu yếu đuối nhất trong đàn, cho dù phải trả giá bằng sự hy sinh của chính mục tử. Nhà thờ và nhà nước hiện đại cần biết đến nội tâm tính của các cá nhân và tổ chức chân lý của mỗi bên *từng cái một, tách biệt hẳn*. Đương nhiên, cơ quan phụ trách an sinh xã hội của Nhà nước không hơi đâu mà bận tâm đến chuyện cứu rỗi linh hồn các công dân. Chuyện đó để nhà thờ lo. Còn việc của an sinh xã hội là để ý đến chuyện ăn ở, sức khỏe... và bảo vệ các công dân trước những giông tố cuộc đời. Và như thế là cho phép họ dành công sức và thời gian, nhiều hơn và tốt hơn, cho những mục tiêu riêng tư của họ.

Bằng những con đường nào mà chủ thể hiện tại có thể vừa thoát khỏi nghịch lý của hiện tượng cá nhân hóa toàn thể hóa (l'individuation totalisante) đồng thời khước từ chỗ trú ẩn ảo tưởng "gấp lên chính mình" (le refuge illusoire du repliement sur soi) và trầm tư chiêm nghiệm được

diễn tả qua câu "Hãy tự biết mình"? Làm thế nào để đạt đến lãnh vực thực tiễn của "Hãy tự quản chính mình"? Câu trả lời có thể được tìm thấy trong thế giới xa xưa, trong một thời đại nào được nhận thức như là có thể so sánh với thời đại chúng ta. Trong những thời kỳ mà các chuẩn mực đạo đức được hợp thức hóa bởi truyền thống đã mất đi thế giá và uy tín khiến cá nhân không còn sự cầu viện nào khác hơn là "tự lo cho mình". Vắng mặt những qui phạm được cả xã hội chia sẻ, từng cá nhân phải tự rèn đúc chính mình, như người ta điêu khắc một pho tượng tự họa, tự làm nhà lập pháp của đời mình. Lí tưởng của bậc hiền nhân khắc kỉ La Mã cổ đại (Sénèque, Musonius Rufus, Marc Aurèle) muốn tự biến mình thành một tác phẩm nghệ thuật bằng những thực tập tâm linh hàng ngày, tìm được trong giai đoạn này một giá trị điển hình. Mỹ học của cuộc đời (l'esthétique de l'existence) được giới thiệu như là nền đạo đức duy nhất xứng đáng với tên gọi đó. Công quả được thực hiện bởi mỗi người trên chính mình. Một biện pháp khác cũng được tìm kiếm - như triết học Hy Lạp trong thế kỉ thứ tư trước Công nguyên đã dạy - trong việc sử dụng các lạc thú. Vấn đề không còn phải là áp đặt một kỷ luật lên người khác bởi con đường chéo của những nhà thương điên, những nhà tù, những nhà máy hay những trường học mà là mỗi cá nhân tự nguyện phục tùng những nguyên lý được chấp nhận tự do sau khi đã được nghiền ngẫm lâu dài. Cơ Đốc giáo hoàn tất thêm một bước nữa - mà tư tưởng hiện đại sắp ghi nhận. Việc tu thân của những triết gia khắc kỉ, việc dò xét lương tâm nhằm hoàn thiện đời mình đã biến đổi thành "định chế tu viện" (monaschisme) của những

thế kỉ đầu sau Công nguyên thành một tập hợp những kỹ thuật nhằm ép buộc thân xác phải thú nhận những tội lỗi của nó, và nhằm trích xuất từ những miền sâu thẳm của linh hồn những sự thật u ẩn nhất và định thức chúng một cách rõ ràng bằng cách tự kết tội trước Chúa - Đấng Thấy Tất Cả và Hiểu Tất Cả. Để siêu việt lên chính mình bằng cách thanh tẩy khỏi những uế tạp của thế gian, người Cơ Đốc phải tự thăm dò để nhận biết mình là ai, điều gì đã và đang diễn ra bên trong mình, những sai lầm mà mình đã phạm phải, những cám dỗ mà minh từng bị phơi bày. Nhưng điều quan trong hơn là mỗi người phải nói những chuyện này ra cho những người khác nghe và như vậy là làm chứng chống lại chính mình. Tự phô bày trước cái nhìn của Thượng đế là làm cho yếu tính của chủ thể và những cơ chế ẩn danh nơi cơ cấu của nó trở nên trong suốt.

12. Parfit hay đường hầm thủy tinh của nhân dạng (Le tunnel de verre de l'identité)

Nhưng có thật tầm quan trọng phải tự kiến lập dưới dấu hiệu của nhân dạng, của sự mạch lạc, của sự cảnh giới nghiêm ngặt và của ý thức tối ưu? Triết gia Anh Derek Parfit nghi ngờ điều đó, tuy rằng ông kêu gọi đến một dạng thao tác tinh thần khác. Trong viễn tượng chủ giản qui (réductionniste) của ông thì nhân dạng cá nhân không quan trọng và không nên bận tâm thái quá: *Identity does not matter:* (nhân dạng không thành vấn đề). Nó chỉ làm tôi quan tâm với tư cách là phương tiện nhằm tới một cứu cánh: bảo đảm, dưới một hình thức nào đó, tính liên tục tâm lý của tôi trong tương lai (không chỉ như một nhân vị

thể lí, mà còn như kỷ niệm lồng vào trong ký ức tha nhân). Theo ý Parfit, khi ta không còn lo lắng về nhân dạng của mình nữa thì điều ấy tương đương với việc tự giải phóng khỏi nỗi ưu tư xao xuyến đối diện với cái chết cùng cái đám rước ảm đạm của biết bao phiền muộn. Nếu chúng ta không còn suy nghĩ rằng điều quan trọng là nhân dạng của chúng ta, điều đó sẽ có thể ảnh hưởng lên những cảm xúc của chúng ta, lên thái độ của chúng ta đối diện với tuổi già và chết chóc. Nếu như – Parfit tiếp nối dòng suy tư bằng cách đề xuất một thứ an ủi khắc kỷ – thay vì nghĩ rằng "tôi sẽ chết" tôi lại tự nhủ "sẽ chẳng có bất kỳ kinh nghiệm tương lai nào, dính líu bằng cách nào với những kinh nghiệm hiện tại của tôi", một kiểu tái định thức (reformulation) tư tưởng và tu chính thái độ như vậy "trong khi nhắc nhở cho tôi cái chết bao hàm điều gì, lại làm cho nó trở nên ít kinh khủng hơn đối với tôi". Suy nghĩ về nhân dạng không phải theo từ ngữ thường hằng của tôi, mà theo những kinh nghiệm có thể đưa đến một giải pháp về liên tục tính tâm lí, sẽ làm cho mọi sự trở thành đơn giản hơn rất nhiều.

Vào một thời đại mà những tiến bộ của kỹ thuật sinh học, của việc cấy ghép các cơ quan nội tạng, của việc sinh sản vô tính có thể biến đổi thành khoa học tinh xác những gì mà chỉ mới hôm qua thôi hãy còn là viễn tưởng (science fiction), thì nhân dạng cá nhân không còn gắn kết với tiêu chuẩn của liên tục tính vật lý hay tâm lý của cá nhân bảo lưu tính trọn vẹn của nó qua thời gian. Có lẽ Locke sẽ phản bác: "Cắt đi ngón tay áp út của tôi, cũng chưa làm hề hấn gì đến nhân dạng của tôi". Đúng thế. Nhưng liệu chuyện gì sẽ xảy ra nếu bộ não của tôi,

hay một phần bộ não của tôi di thực / cấy ghép vào cơ thể một người khác hoặc ngược lại? Chuyện gì sẽ xảy ra nếu do những công năng của một cỗ máy giả thuyết được đặt tên là *teletransporter* (viễn tải cơ), mà một bản sao hoàn hảo của chính tôi được tạo ra trên sao Hỏa (đồng nhất đến độ nó không thiếu cả cái vết xước nhỏ trên mặt mà tôi tự gây ra sáng nay khi cạo râu)? Và nếu, chẳng may, chính cái tôi ở trên mặt đất lại chết đi trong khi bản sao của nó trên sao Hỏa vẫn sống sót? Trong hai con người ấy, kẻ nào thực sự là tôi? Những kinh nghiệm này, hiện nay mới chỉ là trong tinh thần, về bản sao và việc sản xuất hàng loạt bản sao của một cái tôi (gọi là *token persons),* dẫn dắt chúng ta, theo Parfit, đến chỗ thừa nhận rằng cái có một giá trị không phải là sự thường hằng của tính cá nhân với tính cách là một thể bất khả phân nhưng chính là tính liên tục tâm lý đạt đến qua trạm chuyển đổi hay không, của những trung gian. Kiểu tính liên tục này (tương quan R) như vậy là thay thế cho tiêu chuẩn nhân dạng cá nhân. "Cái đáng kể, đó là tương quan R.R và mối liên hệ hay tính liên tục tâm lý do chính kiểu nguyên nhân".

Việc từ bỏ một cách thanh thản nhân dạng cá nhân khiến cho người ta vượt qua những nỗi sợ hãi bởi vì – thôi không còn nhằm đến sự bất tử – người ta đạt được sự viên mãn ý nghĩa *(on gagne une plénitude de sens).* Điều đó giống với một hệ thống nghịch lý của Thiền (các công án Thiền) để tìm lại chân ngã thực tướng. Và, chính xác hơn, với mũi tên bắn trúng đích, bởi vì xạ thủ, thay vì tập trung chú ý, lại hoàn toàn buông xả, được giải thoát khỏi cái dục vọng ám ảnh phải thành công

bằng mọi giá. Nói cách khác nữa, người ta có thể cho là: không nghĩ đến nhân dạng thì nhân dạng lại hết lòng nghĩ đến bạn. Một thái độ như thế cho phép chúng ta bước ra khỏi cơn ác mộng dài: "Khi tôi tin rằng hiện hữu của tôi hệ tại nơi sự kiện tương lai này, tôi cảm thấy mình bị cầm tù nơi chính mình. Đời tôi cho tôi ấn tượng một đường hầm bằng thủy tinh trong đó, năm này qua năm khác, tôi tiến bước, luôn nhanh hơn, và ở cuối đường hầm chỉ toàn là bóng tối, là đêm đen hun hút. Khi tôi thay đổi cách nhìn, những bức tường của đường hầm thủy tinh kia biến mất. Bây giờ, tôi ở ngoài không khí thoáng đãng. Vẫn còn đó một sự khác biệt giữa cuộc đời tôi và cuộc đời những người khác, nhưng là một khác biệt nhỏ. Những người khác trở nên gần gũi hơn với tôi. Tôi ít chú tâm hơn đến cái gì đời sống dành cho tôi và quan tâm nhiều hơn đến cuộc đời của những người khác.

✧ TRIẾT VĂN MINH HỌA

Mục từ "Hiện tượng học" do Husserl viết cho bộ Bách khoa thư Anh.

Vào đầu những năm ba mươi của thế kỷ XX, những người chủ biên bộ *Bách khoa thư Anh* (Encyclopaedia Britannica) đã mời Husserl viết mục từ Phenomenology cho bộ bách khoa thư uy tín này nhằm trình bày những điểm cốt yếu nhất của hiện tượng học, một cách khái quát, cho đông đảo công chúng độc giả không chuyên.

Husserl giải thích rằng người ta có thể áp dụng phương pháp hiện tượng học không chỉ đối với những *đối tượng* của ý thức, nhưng đối với chính ý thức. Khi chúng ta thực hiện *epochè* (bỏ lửng phán đoán) đối với ý thức, chúng ta phát

hiện được một cấu trúc bất biến: siêu ngã. Chúng ta cảm thấy rõ cái "tôi" và "chúng ta", giả thử cái "tôi" và "chúng ta" bị che đậy đối với người nào mà chúng hiện diện.

Tư tưởng của Husserl tiếp tục gây ảnh hưởng, Martin Heidegger đã sử dụng phương pháp hiện tượng học để khai triển hữu thể học của ông, và Jean-Paul Sartre còn sử dụng phương pháp này để khai triển lối giải thích mang tính cách "hiện sinh" riêng về ý thức. Maurice Merleau-Ponty tiếp thu và vận dụng sáng tạo phương pháp hiện tượng học nhiều hơn nữa. Husserl vẫn sống mãi.

HIỆN TƯỢNG HỌC

Hiện tượng học là một phương pháp triết học mô tả mới, mà từ những năm cuối cùng của thế kỷ trước, nó đã thiết lập được (1) một bộ môn triết học *a priori* (tiên nghiệm), có khả năng cung cấp nền tảng chắc chắn duy nhất để có thể xây dựng trên đó một khoa tâm lý học thực nghiệm, và (2) một nền triết học phổ quát, có thể cung cấp một hệ thống để duyệt lại một cách có phương pháp mọi khoa học.

1. Tâm lý học hiện tượng luận

Với tư cách là khoa học về "tâm linh" trong mối tương quan cụ thể của nó với thực tại không gian – thời gian,

tâm lý học ngày nay có nội dung là bất cứ cái gì hiện diện trong thế giới như là "vị ngã"; nghĩa là "sống", nhận thức, suy nghĩ, mong ước v.v... hiện thể, tiềm thể và tập quán. Và khi tâm linh được biết đến như một giai tầng nào đó của sự hiện hữu, phù hợp với con người và loài vật thì có thể coi tâm lý học như một ngành của nhân loại học và động vật học. Nhưng loài vật trong thiên nhiên là một phần của thực tại vật chất, và khoa học tự nhiên lại liên quan đến thực tại vật chất. Do đó, phải chăng đã đủ rõ khi phân cách tâm linh khỏi vật chất để thiết lập một một tâm lý học song song với khoa học tự nhiên? Vậy để có được những khái niệm căn bản về tâm linh và hầu hết những khái niệm thuộc về tâm-sinh lý, chúng ta buộc phải thực hành nghiên cứu tâm lý thuần túy bên trong những giới hạn.

Nhưng trước khi xác định vấn đề thuộc về tâm lý học vô hạn, chúng ta phải biết chắc những đặc điểm của kinh nghiệm tâm lý và dữ kiện tâm linh mà kinh nghiệm đó cung cấp. Tự nhiên chúng ta chuyển sang những sự kiện ngay trước mắt mình. Nhưng chúng ta không thể khám phá được tâm linh trong bất cứ sự kiện nào, ngoại trừ một "suy tư", hoặc xuyên tạc về thái độ bình thường. Chúng ta có thói quen tập trung vào các vấn đề, tư tưởng và giá trị của tầm quan trọng, và không tập trung vào "*tác động của kinh nghiệm*" tâm linh mà qua đó, chúng ta thấu hiểu được những yếu tố đó. "Tác động" này được bộc lộ nhờ một "suy tư"; và chúng ta có thể thực hành suy tư dựa trên từng kinh nghiệm. Thay vì quan tâm đến tự thân các vấn đề, giá trị, mục đích, tính thiết thực..., chúng ta quan tâm, đến những kinh nghiệm chủ quan mà trong đó chúng

"xuất hiện". Những "sự xuất hiện" này chính là các hiện tượng, mà bản chất là"ý thức về" đối tượng của chúng, thật hoặc không thật. Ngôn ngữ chung nắm bắt ý nghĩa này của "thực tại", nghĩa là tôi *suy nghĩ* về điều gì đó, tôi sợ hãi điều gì đó v.v... Tâm lý học hiện tượng được đặt tên từ "hiện tượng", liên quan đến khía cạnh tâm lý, và người ta mượn chữ "cố ý" từ kinh viện để biểu thị đặc điểm của hiện tượng chủ yếu "có liên quan". Tất cả ý thức đều "cố ý"/ "có ý hướng".

Trong ý thức không suy tư, chúng ta "nhằm đến" các đối tượng, chúng ta "ý muốn nói" tới chúng, và suy tư bộc lộ đây là một quá trình đặc thù nội tại của mọi kinh nghiệm, mặc dù chúng biến đổi vô tận về hình thái. Ý thức về điều gì đó chính là có điều đó trong ý thức một cách có ý nghĩa. Mỗi hiện tượng đều có cấu trúc cố ý riêng của nó, sự phân tích tỏ ra là một hệ thống luôn luôn mở rộng của những thành phần cố ý và vô tình có liên quan đến nột cách riêng biệt. Chẳng hạn, nhận thức về hình khối bộc lộ một khái niệm phức tạp và tổng hợp: một sự biến đổi liên tục trong "vẻ bên ngoài" của hình khối, tùy theo những sự khác biệt về quan điểm mà từ đó chúng ta nhìn thấy nó, và những khác biệt tương ứng trong "phối cảnh", và tất cả những khác biệt giữa "mặt trước" chúng ta thực sự nhìn thấy và "mặt sau" mà chúng ta không nhìn thấy, do đó, nó vẫn còn tương đối *"không xác định được"*, tuy nhiên, người ta cũng vẫn cho rằng nó hiện hữu. Việc quan sát "hướng chuyển động" của những *"khía cạnh bên ngoài"* này và cách thức tổng hợp của chúng chứng tỏ rằng tự thân mỗi giai đoạn và khoảng cách đã là một sự "ý thức về" điều gì đó, tuy nhiên, theo

cách này, với những giai đoạn mới liên tục mở ra, vào bất cứ lúc nào, toàn bộ ý thức không bị thiếu đi tính đơn nhất tổng hợp, và trên thực tế, đó là sự ý thức về một và cùng một đối tượng. Cấu trúc cố ý của một chuỗi nhận thức phải phù hợp với một kiểu nào đó, nếu phải nhận thức bất cứ đối tượng vật chất nào như thể nó ở đó! Và, nếu chúng ta trực giác thấy cùng một đối tượng theo những dạng thức khác, nếu nó được tưởng tượng, ghi nhớ, hoặc sao chép, thì tất cả những hình thái cố ý của nó tái hiện, mặc dù đã được thay đổi đặc điểm từ những hình thái trong nhận thức cho phù hợp với những dạng thức mới của chúng. Sự thật tương tự như vậy đối với từng loại kinh nghiệm tâm linh. Phán đoán, đánh giá, theo đuổi, đây cũng là những kinh nghiệm có ý nghĩa trong ý thức về những phán đoán, giá trị, mục đích và ý nghĩa, nhưng cũng vậy, đây là những sự kiện hòa lẫn với một hướng chuyển động cố ý, mỗi sự kiện phù hợp với kiểu chuyển động nhanh của riêng nó.

Công việc tìm hiểu tâm lý học hiện tượng là sự quan sát có hệ thống với các kiểu cách và hình thái của kinh nghiệm cố ý, và biến đổi cấu trúc của chúng thành những ý định yếu tính, do đó chúng ta học hỏi được thế nào là bản chất của tâm linh, và hiểu biết được hữu thể của tâm hồn.

Rõ ràng giá trị của những nghiên cứu này sẽ mở rộng ra bên ngoài nét đặc thù của nhà tâm lý. Bởi vì đời sống tâm linh có thể bộc lộ cho chúng ta không chỉ trong ý thức về bản ngã, nhưng cũng bộc lộ trong ý thức của chúng ta về tha ngã, và chính nguồn kinh nghiệm sau này dành cho chúng ta còn nhiều hơn cả một sự lặp lại về

điều mà chúng ta tìm thấy trong ý thức của mình về bản ngã, bởi vì nó thiết lập được sự khác biệt giữa "bản ngã" và "tha ngã" mà chúng ta cảm nghiệm được, và bày tỏ cho chúng ta những đặc điểm của "cuộc sống - xã hội". Và hơn nữa từ đó, nhiệm vụ đổ dồn vào tâm lý học trong việc bộc lộ những ý định bao gồm "cuộc sống - xã hội".

Các cách giản lược hiện tượng luận về tâm lý và yếu tính: Tâm lý học hiện tượng phải quan sát kinh nghiệm của bản ngã về chính mình, và từ đó đưa đến kinh nghiệm về các hữu thể khác và xã hội; khi làm như vậy, bản ngã có thể được giải thoát khỏi mọi sự pha trộn tâm-sinh lý, nhưng dù sao điều này vẫn chưa rõ ràng. Liệu người ta có thể tiếp cận được một kinh nghiệm thực sự thuần túy cả bản ngã và những dữ kiện thuần túy tâm linh? Điều này thật khó, ngay cả từ khi khám phá của Brentano về sự cố ý, với tư cách là đặc điểm cơ bản của tâm linh, đã làm cho các nhà tâm lý không nhận ra được những khả năng của tâm lý học hiện tượng. Nhà tâm lý nhận thấy rằng ở khắp mọi nơi, ý thức của mình về bản ngã hòa lẫn với kinh nghiệm "bên ngoài" và những thực tại không thuộc về tâm linh. Bởi vì điều chúng ta cảm nghiệm như là từ bên ngoài không thuộc về "nội tại" cố ý, mặc dù kinh nghiệm của chúng ta về nó lại tùy thuộc vào điều đó như là một kinh nghiệm từ bên ngoài. Nhà hiện tượng học sẽ chỉ ghi nhận những hiện tượng và thuần túy hiểu biết về "đời sống" của riêng mình, nên phải thực hành *epochè*, phải ức chế từng "luận điểm" khách quan bình thường, và không cùng chia sẻ bất kỳ phán đoán nào liên quan đến thế giới khách quan. Tự thân kinh nghiệm sẽ giữ lại được điều gì là kinh nghiệm về một cái nhà, về cơ thể, về thế

giới nói chung, trong dạng thức đặc trưng của nó. Bởi vì người ta không thể diễn tả được bất cứ kinh nghiệm cố ý nào, ngay cả mặc dù kinh nghiệm đó "viển vông", một phán đoán thuộc loại như vậy, mà không mô tả yếu tố có trong kinh nghiệm, theo đúng nghĩa đen của từ này, chính là đối tượng của ý thức.

Như chúng ta nói, sự bỏ lửng (*epochè*) toàn diện của chúng ta đặt thế giới vào trong ngoặc, loại trừ thế giới khỏi phạm vi của chủ thể, bằng cách trình bày thay vào đó cái thế giới nào đó mà chúng ta đã cảm nghiệm, nhận thức, ghi nhớ, phán đoán, suy nghĩ, đánh giá..., cái thế giới được "đặt trong ngoặc". Không phải là thế giới hoặc bất cứ thành phần nào của thế giới xuất hiện, nhưng là "cảm thức" về thế giới. Để hưởng được kinh nghiệm thuộc về hiện tượng, chúng ta phải rút lui từ những đối tượng đã được thừa nhận trong trạng thái tự nhiên, đến nhiều dạng thức thuộc về "vẻ bên ngoài" của chúng, đến những đối tượng đã được "đặt trong ngoặc".

Sự biến đổi thuộc về hiện tượng học thành những hiện tượng, thành tâm linh thuần túy được thúc đẩy nhờ hai bước: (1) *epochè* mang tính cách hệ thống và căn bản của từng "luận điểm" được khách quan hóa trong một kinh nghiệm, đã thực hành cả hai dựa trên sự quan tâm đến những đối tượng đặc trưng và dựa trên toàn bộ não trạng, (2) sự nhận ra, hiểu biết và diễn tả thành thạo những "vẻ bên ngoài" đa dạng của đối tượng không còn là những "đối tượng", nhưng là những "tính đơn nhất" của "cảm thức" sao cho cách diễn tả theo hiện tượng học sẽ bao gồm hai phần, diễn tả thuộc về "*noe*" hoặc "đang trải qua" và diễn tả thuộc về "*noema*" hoặc "đã trải qua". Kinh

nghiệm theo hiện tượng học là kinh nghiệm duy nhất có thể được gọi một cách chính xác là "thuộc về nội tại" và không có giới hạn nào cho việc thực hành kinh nghiệm. Và như một sự "đóng ngoặc" cái khách quan tương tự, việc diễn tả điều này "xuất hiện" ("*noema*" trong "*noesis*"), chúng ta có thể thực hiện việc diễn tả đó dựa trên "cuộc sống" của tha ngã mà chúng ta cho là chính bản thân mình, phương pháp "biến đổi" có thể được mở rộng từ kinh nghiệm của con người về người khác. Hơn nữa, xã hội mà chúng ta cảm nghiệm trong ý thức nói chung có thể được biến đổi không chỉ thành những phạm vi cố ý của ý thức cá nhân, nhưng nhờ phương tiện là một sự biến đổi nhận thức nội tại, xã hội còn được biến đổi thành những phạm vi cố ý liên kết với những phương tiện này, nghĩa là tính đơn nhất thuộc về hiện tượng học của cuộc sống xã hội. Từ đó, khi đã mở rộng, khái niệm tâm lý về kinh nghiệm nội tại tiếp cận được phạm vi đầy đủ của nó.

Nhưng để tạo nên một "tâm hồn", người ta còn sử dụng nhiều hơn cả tính đơn nhất của "*cuộc sống có mục đích*" đa dạng, với phần bổ sung không thể tách rời thuộc về "cảm thức" – những tính đơn nhất của cuộc sống. Bởi vì từ cuộc sống cá nhân, "bản ngã – chủ thể" không thể phân cách được, nó tồn tại với tư cách là bản ngã đồng nhất hoặc "điểm cực" đối với những mục đích đặc trưng, và những "thói quen" phát xuất từ những mục đích cụ thể, thì "*nhận thức nội tại*" được coi như một "xã hội" của "các bản vị", những người chia sẻ một cuộc sống có ý thức.

Tâm lý hiện tượng học có thể được thanh lọc khỏi từng yếu tố tâm-sinh lý và tâm lý theo từng kinh nghiệm, nhưng khi được thanh lọc như vậy, tâm lý hiện tượng học

vẫn không thể giải quyết được "*những vấn đề của thực tế*". Bất cứ phạm vi gần gũi nào đều có thể được coi như có liên quan đến "yếu tính" (*eidos*) của tâm lý hiện tượng học, chúng ta có thể coi nhẹ mặt thực sự của các hiện tượng, và sử dụng chúng chỉ như là những "ví dụ". Chúng ta sẽ bỏ qua các cá thể và xã hội, để học hỏi *tiền đề* những hình thái "khả hữu" của chúng. Luận đề của chúng ta sẽ mang tính cách "lý thuyết", khi quan sát sự bất biến thông qua sự hay thay đổi, khi vạch trần lãnh vực tiêu biểu của thuyết tiên nghiệm. Sẽ không có "kiểu" hiện hữu nào thuộc tâm linh mà chúng ta không biết. Hiện tượng học tâm lý phải dựa vào hiện tượng học yếu tính.

Chẳng hạn, hiện tượng học về tri giác các vật thể sẽ không giải thích về những nhận thức đang thực sự xảy ra, hoặc những nhận thức mà có thể chúng ta mong đợi xảy ra, những giải thích về "cấu trúc bất biến", từ đó, không một nhận thức nào đối với vật thể, một lần hoặc kéo dài, có thể thấu hiểu được. Sự giản quy hiện tượng học bộc lộ những hiện tượng của kinh nghiệm nội tại hiện thực; sự giản quy yếu tính bộc lộ những hiện tượng của các hình thái cơ bản đang chế ngự sự hiện hữu của tâm linh.

Ngày nay, con người đòi hỏi rằng tâm lý theo kinh nghiệm sẽ phải phù hợp với tính chính xác mà khoa học tự nhiên hiện đại yêu cầu. Do đã từng dựa trên kinh nghiệm diễn dịch quy nạp, nên khoa học tự nhiên có được đặc tính hiện đại đối với hệ thống các hình thái *tiên nghiệm*, người ta có thể "nhận thức" được tự nhiên, mà những bộ môn riêng biệt của nó, hình học thuần túy, những quy luật của sự chuyển động, thời gian v.v... đã

đóng góp vào. Những phương pháp của khoa học tự nhiên và tâm lý học khá rõ ràng, nhưng giống như khoa học tự nhiên, tâm lý học chỉ có thể tiếp cận được "tính chính xác" nhờ sự hợp lý hóa đối với "yếu tính".

Với tính chất *tiên nghiệm*, bất cứ tâm lý học đầy đủ nào cũng phải nghiên cứu về tâm-sinh lý, tính cách *tiên nghiệm* này không thuộc về hiện tượng học, bởi vì nó tùy thuộc không ít vào yếu tính của sinh lý, hoặc tùy thuộc nhiều hơn vào bản chất hữu cơ riêng biệt.

2. Hiện tượng học siêu nghiệm

Có thể nói hiện tượng học siêu nghiệm phát xuất từ Descartes, và tâm lý học hiện tượng phát xuất từ Locke, Berkeley và Hume, mặc dù ban đầu, tâm lý học hiện tượng không phát triển như một phương pháp hoặc một bộ môn để phục vụ tâm lý học, nhưng để đóng góp vào việc giải quyết vấn đề tiên nghiệm mà Descartes đã đặt ra. Luận đề được lời xác nhận trong tác phẩm *Méditations* (*Các suy niệm*) vẫn còn thống trị nền triết học mà luận đề đã khởi xướng. Có thể nói rằng tất cả thực tại, như đã tiếp diễn, và toàn thể thế giới mà chúng ta nhận thức là hiện hữu, chỉ hiện hữu như là nội dung những lời phản kháng của chúng ta, đã bị phê phán qua những lời phê phán của chúng ta, hoặc may mắn lắm, đã được chứng tỏ nhờ sự hiểu biết của chúng ta. Chúng ta biết rằng chúng đủ xung lực để kích động tất cả những vấn đề hợp lý hoặc bất hợp lý thuộc về sự siêu nghiệm. Trước hết, "Hoài nghi" của Descartes vạch trần "chủ thể siêu nghiệm", và "*Ego Cogito*" (Tôi suy tư) của ông là cách trình bày đầu tiên của công trình này về nhận

thức. Nhưng *Mens* (Tinh thần) siêu nghiệm của Descartes đã trở thành "*Tinh thần Con người*" mà Locke thực hiện để khai thác; và sự khai thác của Locke lại biến thành một tâm lý học thuộc về kinh nghiệm nội tại. Từ khi Locke nghĩ rằng tâm lý học của ông có thể bao quát được những vấn đề siêu nghiệm, ông đã bắt đầu công trình của mình với sự thích thú, ông trở thành người sáng lập ra một nền triết học tâm lý nguỵ tạo vẫn còn tồn tại, bởi vì con người không phân tích được nhận thức của họ về "*tính cách chủ quan*" thành ý nghĩa hai mặt của tính cách này. Một khi vấn đề siêu nghiệm đã thực sự được nêu lên, thì lưỡng ý của sự "chủ quan" lại trở nên rõ ràng, và thiết lập được tâm lý học hiện tượng để giải quyết một nghĩa của từ này, và hiện tượng học siêu nghiệm giải quyết nghĩa kia.

Tâm lý học hiện tượng đã được đưa ra trong mục này, bởi vì nó phần nào tạo ra một bàn đạp đối với triết học, và so với triết học siêu nghiệm, tâm lý học hiện tượng còn gần gũi hơn với thái độ chung. Ở cả hai lãnh vực yếu tính và kinh nghiệm của nó, tâm lý học là một khoa học "thực chứng" trong "thái độ tự nhiên" đối với thế giới và trước thế giới, tâm lý học đã cổ vũ vì nền tảng của tất cả những luận đề thuộc tâm lý học, trong khi kinh nghiệm siêu nghiệm lại khó nhận ra, bởi vì nó "siêu việt" và hoàn toàn "*không thuộc về thế giới*". Chúng ta vẫn có thể tiếp cận được tâm lý học hiện tượng từ bất cứ ngành khoa học chính xác nào, mặc dù bộ môn này tương đối mới, và hoàn toàn mới khi nó sử dụng phép phân tích ý niệm; và một khi đã tiếp cận được bộ môn này, nó chỉ đòi hỏi phải sử dụng

lại cơ cấu chính thức của một dạng thức chặt chẽ hơn, để đề cập những hiện tượng siêu việt.

Nhưng người ta không hoài nghi rằng có thể triển khai hiện tượng học siêu nghiệm một cách độc lập với toàn bộ tâm lý học. Sự phát hiện ra hai tính cách tương đối của ý thức xác nhận việc thực hành cả hai sự biến đổi. Nơi những thực tại sinh vật, sự biến đổi tâm lý không đạt tới mức vượt quá tâm linh, bởi vì tâm lý học phục vụ sự hiện hữu đích thực, và ngay cả lãnh vực yếu tính, tâm lý học vẫn bị hạn chế những khả năng đối với các thế giới đích thực. Nhưng vấn đề siêu nghiệm sẽ bao gồm toàn bộ thế giới và mọi khoa học, để "hoài nghi" tất cả. Thế giới "phát xuất từ" chúng ta, và Descartes hướng dẫn con người nhận ra và đạt được tầm ảnh hưởng quen thuộc của nó. Ý nghĩa tổng quát của thế giới, và ý nghĩa rõ ràng của những sự kiện trong thế giới, là điều gì đó mà chúng ta ý thức được bên trong cuộc sống nhận thức, trình bày, suy nghĩ, đánh giá, và vì thế, đây là điều gì đó "được hình thành" trong một số nguồn gốc chủ quan.

Thế giới và thuộc tính của nó tồn tại như nó vẫn tồn tại, "*trong nó và vì chính nó*", cho dù xảy đến là tôi hoặc chúng ta ý thức được nó hay không. Nhưng bạn hãy một lần để cho thế giới tổng quát này bộc lộ "vẻ bề ngoài" của nó trong ý thức với tư cách là thế giới. Từ đó, một khi thế giới, sự hiện hữu của nó và cách thức nó hiện hữu liên quan đến tính cách chủ quan, thì thế giới mang một chiều kích mới, nó trở nên hoàn toàn không thể thấu hiểu được, "có vấn đề". Vì thế, đây là vấn đề siêu nghiệm; sự kiện thế giới "tạo nên diện mạo của nó", sự kiện thế giới "*tồn tại vì chúng ta*" chỉ có thể đạt được ý

nghĩa của nó một cách "chủ quan", đó là sự kiện gì? Chúng ta có thể gọi thế giới là "nội tại", bởi vì nó liên quan đến ý thức, nhưng làm thế nào mà thế giới "tổng quát" này, hữu thể "nội tại" của nó lại lờ mờ như thể ý thức trong đó nó "hiện hữu" được sắp xếp để xuất hiện trước mặt chúng ta trong sự đa dạng của những khía cạnh "đặc biệt", kinh nghiệm nào đảm bảo với chúng ta rằng đây là những khía cạnh của một thế giới độc lập, tự hiện hữu? Vấn đề này cũng đụng chạm đến từng thế giới "lý tưởng", chẳng hạn như thế giới của con số thuần túy, và thế giới của "*những chân lý tự thân*"? Và không một sự hiện hữu, hoặc cách thức hiện hữu nào, lại ít khả năng hoàn toàn nhận thức được so với sự hiện hữu của bản thân chúng ta. Tự thân mỗi người, trong ý thức của mỗi người, thế giới có giá trị, và chúng ta, với tư cách là con người trong xã hội, tự thân chúng ta tùy thuộc vào thế giới. Vậy phải chăng chúng ta phải tự đề cập đến bản thân mình, để đạt được một ý nghĩa thực tế, một hữu thể thực tế? Về mặt tâm lý học, để được gọi là con người, phải chăng chúng ta là chủ thể của cuộc sống tâm linh, và trở thành những chủ thể của một cuộc sống tạo nên một thế giới siêu việt, mặc dù chúng ta trở nên siêu việt đối với chính mình và đối với toàn thể thế giới? Khi có thể cảm nhận được tính cách chủ quan tâm linh như chính tự thân tính cách này dưới sự biến đổi theo tâm lý học – hiện tượng học, và được xử lý một cách thấu hiểu, thì cái "tôi" và "chúng ta" thuộc về mục tiêu hằng ngày có thể thiết lập được một nền tâm lý học hiện tượng. Vì thiếu từ ngữ, một lần nữa, chúng ta chỉ có thể gọi chủ thể tính siêu nghiệm là "bản thân tôi", "bản thân chúng

ta", nên chúng ta không thể tìm thấy chủ thể tính siêu nghiệm này bằng thái độ tâm lý hoặc khoa học tự nhiên. Vì chủ thể tính siêu nghiệm không hề góp phần vào thế giới khách quan, nhưng tự thân cuộc sống ý thức chủ quan này, mà trong đó có thế giới và tất cả những gì thuộc về thế giới, đều được tạo nên vì "chúng ta", vì "tôi". Thật vậy, vì là con người, nên chúng ta đang hiện hữu trong thế giới, do đó chúng ta là những "diện mạo" đối với chính mình, "chúng ta" đã tạo nên một phần diện mạo đó, "chúng ta" đã làm nên những bộ phận của ý nghĩa. "Tôi" và "chúng ta" mà chúng ta hiểu rõ hàm ý tiềm ẩn là "tôi" và "chúng ta" mà những diện mạo đó "hiện diện".

Đối với tính cách chủ quan siêu nghiệm, kinh nghiệm siêu nghiệm đem lại cho chúng ta phương pháp trực tiếp. Giống như kinh nghiệm tâm linh, kinh nghiệm siêu nghiệm đã được thanh lọc nhờ một sự biến đổi. Có thể coi sự biến đổi siêu nghiệm như là một sự thanh lọc thuộc về tầm quan trọng của tâm lý học. Vũ trụ được mở ra đến một phạm vi xa hơn nữa. Do đó, "đóng ngoặc" không chỉ bao gồm thế giới, mà còn bao gồm cả những "tâm hồn" trong thế giới. Nhà tâm lý học biến đổi thế giới có giá trị bình thường thành chủ thể tính của "các tâm hồn", đây là một phần của thế giới mà các tâm hồn cư ngụ. Về mặt tâm lý, nhà hiện tượng học siêu nghiệm biến đổi thế giới đã được thanh lọc thành thế giới siêu nghiệm, mà hầu hết chủ thể tính thông thường đều tạo nên và củng cố thế giới với "các tâm hồn" của nó.

Tôi không còn nghiên cứu những kinh nghiệm nhận thức của mình nữa, đó là những kinh nghiệm tưởng tượng,

những dữ kiện tâm lý mà kinh nghiệm của tôi bộc lộ; tôi học hỏi cách nghiên cứu kinh nghiệm. Tôi không còn quan tâm đến sự hiện hữu của mình nữa. Tôi quan tâm đến cuộc sống có mục đích, thuần túy, trong đó những kinh nghiệm thực sự về mặt tâm linh của tôi đã xảy ra. Bước này gây ra vấn đề siêu nghiệm tới mức độ thực sự của nó (hữu thể siêu nghiệm được định nghĩa như là phẩm chất của ý thức). Chúng ta phải nhận ra rằng tương đối tính đối với ý thức không chỉ là một phẩm chất thực sự thuộc về thế giới của chúng ta, nhưng từ nhu cầu thấu hiểu, đây còn là phẩm chất của mỗi thế giới mà chúng ta có thể nhận thức được. Với sự tự do tưởng tượng, chúng ta có thể biến đổi thế giới thực của mình và chuyển hóa nó thành bất cứ thế giới nào khác mà chúng ta có thể tưởng tượng, nhưng cùng với thế giới, chúng ta cũng buộc phải biến đổi chính mình và chúng ta không thể biến đổi chính mình, trừ phi bên trong những giới hạn được mô tả cho chúng ta nhờ bản chất của chủ thể tính. Mỗi người phải mãi mãi trở nên một thế giới như mình có thể cảm nghiệm được, hãy thay đổi thế giới khi chúng ta có thể chứng tỏ dựa trên bằng chứng thuộc về lý thuyết và sống bằng thực tiễn. Chúng ta có thể thấu hiểu được vấn đề siêu nghiệm. Những kinh nghiệm tâm lý, những nhận thức, tưởng tượng của tôi và những thứ tương tự như vậy vẫn còn là như vậy về mặt hình thức và nội dung, nhưng bây giờ, tôi lại nhận thấy chúng như là những "cấu trúc" bởi vì cuối cùng, tôi đang đối diện với cấu trúc cơ bản của ý thức.

Giống như từng vấn đề khác có thể hiểu được, rõ ràng vấn đề siêu nghiệm phát xuất từ phương tiện là giải pháp của nó ở một giai tầng hiện hữu, bao hàm và ở bên ngoài

phạm vi điều tra của nó. Lãnh vực này không là gì khác ngoài chủ thể tính trần trụi của ý thức nói chung, trong khi lãnh vực điều tra vẫn còn nằm trong từng phạm vi có thể được gọi là "khách quan", mà chúng ta có thể xem xét trong tổng thể, và ở căn nguyên của nó, đó là lãnh vực cuộc sống ý thức. Vậy thì không ai có thể đưa ra cách giải quyết đúng đắn đối với vấn đề siêu nghiệm bằng tâm lý học hiện tượng – thấu hiểu, mà không sa vào điệp nguyên luận (*petitio principiti*) bởi vì "chủ thể tính" và "ý thức" của tâm lý học không phải là chủ thể tính và ý thức mà chúng ta sẽ nghiên cứu. Sự biến đổi siêu nghiệm đã thay thế cho sự biến đổi theo tâm lý học. Trong vị trí của "tôi" và "chúng ta", siêu nghiệm bao hàm trong tính cách cụ thể thuộc ý thức siêu nghiệm. Nhưng mặc dù cái "tôi" siêu nghiệm không phải là cái "tôi" của tôi theo tâm lý học nhưng nó vẫn không được coi như một cái "tôi" thứ hai, bởi vì nó không tách rời khỏi cái "tôi" của tôi theo tâm lý học, theo ý nghĩa thông thường của sự phân cách, hơn là nó liên kết với cái tôi đó theo ý nghĩa thông thường của sự liên kết.

Nhờ sự thay đổi thái độ, bất cứ lúc nào kinh nghiệm siêu nghiệm về bản ngã đều có thể được chuyển thành kinh nghiệm về bản ngã theo tâm lý học. Do đó, khi chuyển từ thái độ này sang thái độ kia, chúng ta ghi nhận được một sự "đồng nhất" nào đó về bản ngã. Điều mà tôi nhìn thấy nhờ sự phản ánh tâm lý như là sự cụ thể hóa - bản ngã, hoặc chúng ta cũng có thể nói, như là được sụ thể hóa nhờ cái "tôi" siêu nghiệm. Chúng ta chỉ có thể nhận ra rằng điều làm cho các lãnh vực kinh nghiệm thuộc về siêu nghiệm và tâm lý trở nên song song chính

là sự "đồng nhất" về mặt ý nghĩa của chúng, và điều giúp phân biệt được chúng chỉ là sự thay đổi thái độ, để nhận ra rằng hiện tượng học siêu nghiệm và tâm lý cũng sẽ song song với nhau. Dưới *epochè* chặt chẽ hơn, chủ thể tính tâm lý được biến đổi thành chủ thể tính siêu nghiệm, và chủ thể tính – nội tại tâm lý biến thành chủ thể tính nội tại siêu nghiệm. Chính chủ thể tính nội tại siêu nghiệm là nền tảng cụ thể, cuối cùng, từ đó, tất cả ý thức siêu nghiệm, bao gồm tất cả những gì thực tại trong thế giới, phát xuất từ ý nghĩa hiện hữu của nó. Bởi vì tất cả sự hiện hữu khách quan đều chủ yếu "tương đối", và có được bản chất của nó nhờ ở tính đơn nhất của mục tiêu, được thiết lập tùy thuộc vào những quy luật siêu nghiệm, tạo ra ý thức với thói quen thuộc về niềm tin và sức thuyết phục của nó.

Edmund HUSSERL, ***Mục từ Phenomenology trong Encyclopaedia Britannica*, 1932.**

NHẬP MÔN SIÊU HÌNH HỌC

(Einführung in die Metaphysik
- Introduction à la Métaphysique) 1953

Câu hỏi cơ bản về Siêu hình học

Tại sao có những hiện thể thay vì không có gì? Đó là câu hỏi. Rõ ràng đây không phải là một câu hỏi bình thường. *"Tại sao có những hiện thể này, tại sao phải có cái gì đó thay vì không có gì cả?" (1)* rõ ràng đây là câu hỏi đầu tiên trong số tất cả các câu hỏi, tuy không phải đầu tiên tính theo thời gian. Các cá nhân và con người đặt ra rất nhiều câu hỏi trong quá trình lịch sử của họ thông qua thời gian. Họ quan sát, khám phá, và thử nghiệm rất nhiều điều trước khi đưa ra câu hỏi: *"Tại sao lại có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?"*. Nhiều người không bao giờ bắt gặp câu hỏi này, nếu có bắt gặp, chúng ta không chỉ có ý muốn nghe hoặc đọc về nó như là một công thức đặt vấn đề, nhưng là đưa ra một câu hỏi, nghĩa là mang lại, đề xuất, cảm thấy tính cách chắc chắn của nó.

Mặc dù mỗi người chúng ta đều ít nhất một lần, có lẽ hơn một lần, bị sức mạnh tiềm ẩn của câu hỏi này lướt qua, ngay cả nếu người đó không ý thức được điều gì đang xảy đến với mình. Có những lúc câu hỏi lờ mờ hiện ra về thất vọng nặng nề, khi các sự việc có khuynh hướng đánh mất tất cả sức nặng của chúng, và toàn bộ ý nghĩa đều trở nên tối tăm. Có thể câu hỏi này vẫn còn

đánh động, nhưng nó đã từng giống như một tiếng chuông bị bóp nghẹt đang vang lên trong cuộc đời chúng ta và dần dần bị tắt ngấm. Có những lúc câu hỏi này hiện diện trong niềm vui, khi mọi sự việc chung quanh chúng ta đều được biến đổi và dường như lần đầu tiên tồn tại ở đó, như thể khi suy nghĩ rằng các sự việc không tồn tại thì có thể lại dễ dàng hơn khi chúng tồn tại. Câu hỏi này tác động trên chúng ta trong sự chán chường, khi chúng ta cũng chuyển từ nỗi thất vọng và niềm vui, và dường như mọi việc chung quanh chúng ta lại quá tầm thường một cách thất vọng, đến nỗi chúng ta không còn quan tâm xem bất cứ điều gì có tồn tại hay không – và với tình trạng này, câu hỏi: "*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả*" lại được gợi lên dưới một hình thức đặc biệt.

Nhưng câu hỏi này có thể được đặt ra một cách rõ ràng, hoặc không được thừa nhận như là một câu hỏi, có thể nó chỉ đi qua cuộc đời chúng ta tựa như một cơn gió thoảng; có thể câu hỏi này lại đè nặng trên chúng ta, hoặc trong một bối cảnh này hay bối cảnh khác, có thể chúng ta đẩy lùi nó và lãng quên nó. Trong bất cứ trường hợp nào, đây không bao giờ là câu hỏi mà chúng ta đặt ra trong một thời điểm đặc biệt.

Nhưng đây là một câu hỏi dẫn nhập theo một nghĩa khác - câu hỏi về mặt thứ loại. Thứ loại này có thể được giải thích theo ba cách. Câu hỏi "*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả*" thuộc vào loại đầu tiên đối với chúng ta, trước hết, bởi vì nó ở xa tầm tay nhất, thứ hai, bởi vì nó sâu xa nhất, và cuối cùng, bởi vì nó là câu hỏi cơ bản nhất trong số tất cả các câu hỏi.

Đây là câu hỏi rộng lớn nhất trong số tất cả các câu hỏi. Nó không tự hạn chế trong hiện thể riêng biệt thuộc bất cứ loại nào. Câu hỏi này bao gồm tất cả mọi sự, và không chỉ có nghĩa là mọi sự đang tồn tại theo nghĩa rộng nhất, nhưng còn là mọi sự đã và sẽ tồn tại. Thứ loại của câu hỏi này chỉ tìm thấy giới hạn của nó ở hư vô, ở điều gì đơn giản là không tồn tại và không bao giờ tồn tại. Câu hỏi này bao hàm mọi sự không phải là hư vô, và cuối cùng, ngay cả chính hư vô; không phải bởi vì đây là *điều gì đó*, từ khi chúng ta nói về nó sau hết, nhưng bởi vì đó là hư vô. Câu hỏi của chúng ta đạt tới mức độ quá xa mà không bao giờ chúng ta có thể đi xa hơn. Chúng ta không thẩm vấn điều này và điều kia, hoặc lần lượt thẩm vấn từng hiện thể, nhưng chính từ bước đầu, chúng ta thẩm vấn toàn bộ hiện thể, hoặc như chúng ta nói về những nguyên nhân cần được thảo luận dưới đây: chúng ta thẩm vấn hiện thể, hiểu theo nghĩa hẹp trong tính cách toàn bộ của nó.

Câu hỏi rộng lớn nhất này cũng là câu hỏi sâu xa nhất: *Tại sao có hiện thể...?* Tại sao nghĩa là nói rằng dựa trên nền tảng nào? Hiện thể phát xuất từ nguồn gốc nào? Nó đứng trên nền tảng nào? Câu hỏi này không liên quan đến các đặc thù, không liên quan đến các hiện thể là gì và thuộc loại nào, chỗ này hay chỗ kia, có thể thay đổi chúng bằng cách nào, và có thể sử dụng chúng để làm gì v.v... Câu hỏi này nhắm đến nền tảng của cái gì xa hơn mức độ tồn tại. Tìm kiếm nền tảng là cố gắng đi đến cùng; như vậy, điều gì đặt thành vấn đề liên quan đến nền tảng. Tuy nhiên, bởi vì đây là một câu hỏi, nên chúng ta vẫn phải xét xem nền tảng có đạt được điều gì thực sự

là một nền tảng hay không, nghĩa là xét xem nó có cung cấp một cơ sở hay không; xét xem nó có phải là một nền tảng cơ bản (*Ur-grund*) hay không; hoặc xét xem nó có thất bại trong việc cung cấp một cơ sở và có phải là một vực thẳm (*Ab-grund*) hay không; hoặc xét xem có đúng nền tảng không phải là cơ sở này hoặc cơ sở khác hay không, nhưng nó chỉ bộc lộ một vẻ bề ngoài có lẽ cần thiết đối với cơ sở – nói cách khác, đây là một nền tảng không-nền-tảng (*Ungrund*). Khi có thể được, nền tảng trong câu hỏi này phải giải thích cho hữu thể của hiện thể theo đúng nghĩa của từ này. Câu hỏi "tại sao" không tìm kiếm những nguyên nhân thuộc cùng một loại và cùng một mức độ như chính hiện thể. Câu hỏi "tại sao" này không chuyển sang bất cứ mức độ nào, nhưng thấm nhập vào tận những lãnh vực "bên dưới" ("*zu-grunde"liegend*) và quả thật thấm nhập vào đến tận cùng, đến giới hạn của những lãnh vực này; khi lật từ bề mặt, từ toàn bộ tính chất nông cạn, câu hỏi này cố gắng hướng đến những độ sâu; việc mở rộng tất cả các câu hỏi cũng chính là câu hỏi sâu xa nhất.

Cuối cùng, câu hỏi rộng và sâu nhất này cũng chính là câu hỏi cơ bản nhất. Chúng ta có ý muốn nói gì qua câu hỏi này? Nếu chúng ta đưa ra câu hỏi với đầy đủ tầm mức của nó, nghĩa là hiện thể theo đúng tính cách toàn bộ của nó thì điều dễ dàng xảy ra sau đó là khi đặt ra vấn đề này, chúng ta vẫn giữ lại khoảng cách của mình từ mỗi cá nhân và hiện thể thuộc về cá nhân, từ hiện thể này và hiện thể kia. Bởi vì chúng ta ý muốn nói hiện thể với tư cách như một toàn thể, không có bất cứ sự thiên vị đặc biệt nào. Tuy nhiên, điều đáng chú ý là trong câu hỏi này,

một loại hiện thể vẫn tồn tại đến mức độ nổi bật, đó là người đặt ra vấn đề. Nhưng tự thân câu hỏi không nên liên quan đến bất cứ hiện thể đặc trưng nào. Trong tinh thần thuộc về những mục tiêu không hạn chế của nó, thì mọi hiện thể đều có cùng giá trị. Một con voi trong một khu rừng nhiệt đới Ấn Độ hoàn toàn đúng như "là" quá trình đốt cháy hóa học nào đó đang tiến hành trên sao Hỏa, v.v...

Nếu câu hỏi của chúng ta: *"Tại sao lại có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?"* được hiểu một cách phù hợp theo nghĩa đầy đủ nhất của nó, thì chúng ta phải chọn lựa bất cứ hiện thể đặc biệt, riêng tư nào, kể cả con người. Bởi vì cái gì thực sự là con người? Chúng ta hãy quan sát trái đất với cảnh tối tăm bất tận của không gian trong vũ trụ. Bằng cách so sánh, đây là một hạt cát; giữa hạt cát này và một hạt cát bên cạnh có cùng kích thước với nó; trên bề mặt của hạt cát này, một đám sinh vật được giả thiết là thông minh đang hiện hữu, một lúc nào đó, đám sinh vật này đã khám phá ra tri thức. Và sự mở rộng về thời gian của cuộc sống con người trong hàng triệu năm là gì? Bên trong hiện thể với tư cách là một toàn thể, không hề có nền tảng nào hợp lý để chọn lựa hiện thể này, vốn được gọi là nhân loại, và chuyện xảy đến là chính chúng ta lại lệ thuộc vào hiện thể đó.

Nhưng với tư cách là một toàn thể, bất cứ khi nào hiện thể đi vào câu hỏi này, thì một mối quan hệ duy nhất, bí mật xuất hiện giữa nó và hành động đặt ra vấn đề. Bởi vì thông qua câu hỏi này, lần đầu tiên hiện thể với tư cách là một toàn thể mở ra một tầm nhìn *theo đúng nghĩa của từ này*, cho đến nền tảng có thể được của nó, và trong

hành động đặt vấn đề, nó vẫn giữ tư thế mở. Như vậy, trong mối quan hệ với hiện thể nơi tính cách toàn vẹn của nó, việc đặt vấn đề hoàn toàn không phải là bất cứ sự kiện nào bên trong phạm vi của hiện thể, chẳng hạn giống như những giọt mưa rơi xuống. Câu hỏi "tại sao" có thể được đặt ra để tương phản với hiện thể với tư cách là một toàn thể, để thoát khỏi nó, mặc dù không bao giờ hoàn toàn. Nhưng chính xác đây là lý do khiến hành động đặt vấn đề được đặc quyền. Bởi vì nó tương phản với hiện thể như là một toàn thể, nhưng vẫn không thoát khỏi nó, nên nội dung của câu hỏi tác động trở lại trên chính câu hỏi. Tại sao lại là tại sao? Câu hỏi "tại sao" được cho là hỏi về hiện thể với tư cách là một toàn thể, nền tảng của câu hỏi này là gì? Phải chăng nền tảng được hỏi trong từ tại sao này không chỉ là một nền tảng nổi bật – sẽ bao hàm rằng một lần nữa, nền tảng tìm kiếm lại là một hiện thể? Tuy nhiên, phải chăng câu hỏi "đầu tiên" không xảy đến trước hết vì thứ loại mang tính cách bản chất của câu hỏi về hữu thể và vì những sự biến đổi của nó?

Chắc chắn những hiện thể, các sự vật tồn tại trên thế giới, không có cách nào chịu ảnh hưởng từ việc chúng ta đặt ra vấn đề: "*Tại sao có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?*" cho dù chúng ta có đặt vấn đề này hay không, thì các hành tinh vẫn quay chung quanh những qũy đạo của chúng, nhựa sống vẫn tuôn chảy qua cây cối và sinh vật.

Nhưng *nếu* câu hỏi này được đặt ra và nếu quả thật hành động đặt vấn đề được thực hiện, thì không tránh được tình trạng nội dung và đối tượng của câu hỏi lại tác động trở lại trên chính hành động đặt vấn đề. Câu hỏi

này không phải chỉ ra bất cứ sự kiện nào, nhưng là một sự kiện có đặc quyền mà chúng ta gọi là biến cố.

Câu hỏi này và tất cả những câu hỏi trực tiếp phát xuất từ nó, những câu hỏi mà trong đó nó bộc lộ – không thể so sánh câu hỏi "tại sao" với bất cứ câu hỏi nào khác. Câu hỏi này bắt gặp sự tìm kiếm câu hỏi tại sao của chính nó. Thoạt nhìn, câu hỏi *"Tại sao lại tại sao?"* có vẻ như một sự lặp đi lặp lại không đáng kể của cùng một công thức đặt vấn đề, tựa như một mớ từ ngữ trống rỗng và vô giá trị. Vâng, ngoài sự hoài nghi, câu hỏi này có vẻ như thế. Câu hỏi này hoặc do chúng ta mong ước nắm bắt được nhờ nhìn vào bề ngoài và như vậy, coi như đã giải quyết toàn bộ vấn đề, hoặc do chúng ta có thể tìm được một biến cố có ý nghĩa, trong việc câu hỏi tác động trở lại trên chính nó.

Nhưng nếu chúng ta có khuynh hướng nắm bắt được nhờ những vẻ bề ngoài thì chúng ta sẽ nhận thấy rằng câu hỏi "tại sao" này vượt ra ngoài bất cứ lối chơi chữ nào, miễn là chúng ta có đủ năng lực tri thức, để làm cho câu hỏi thực sự tác động trở lại trên từ "tại sao" – bởi vì câu hỏi này sẽ không làm như vậy bằng chính sự phù hợp riêng. Đây là câu hỏi về những hiện thể, theo đúng nghĩa của từ này, trong tính cách toàn vẹn của nó. Khi làm như vậy, chúng ta nhận thấy rằng câu hỏi "tại sao" có nền tảng của nó nhờ một sự biến đổi đột ngột mà qua đó, con người liên tục xô đẩy mọi trạng thái an toàn trước đây trong cuộc đời họ, cho dù đó là sự an toàn thật hay tưởng tượng. Câu hỏi này được đặt ra chỉ nhờ sự biến đổi đột ngột đây là một sự biến đổi đột ngột; mà nếu không có nó, thì không có việc đặt ra vấn đề. Chúng ta sẽ giải

thích rõ "*sự biến đổi đột ngột*" có nghĩa gì. Việc chúng ta đặt ra vấn đề chưa phải là sự biến đổi đột ngột; vì vậy, câu hỏi phải trải qua một sự biến đổi; thật khó hiểu khi nó vẫn còn ở trên bề mặt của hiện thể. Ở đây, đủ để nói rằng sự biến đổi đột ngột trong việc đặt vấn đề mở ra nguồn gốc của nó – với sự biến đổi đột ngột này, câu hỏi đạt tới nền tảng riêng. Chúng ta gọi sự biến đổi đột ngột mở ra nguồn gốc của nó là cơ bản hoặc uyên thuyên (*Ur-sprung*), là sự phát hiện ra nền tảng của mình. Chính vì câu hỏi *"Tại sao có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?"* thoát khỏi nền tảng của tất cả các câu hỏi đích thực, do đó, nó ở ngay chính nguồn gốc (*Ur-sprung*) của tất cả các câu hỏi, mà chúng ta phải nhận ra rằng đó là câu hỏi cơ bản nhất của mọi câu hỏi.

Martin HEIEDEGGER,
Nhập môn Siêu hình học

---

1. Xin ghi lại đây câu hỏi cơ bản này của siêu hình học bằng ba ngôn ngữ Đức, Pháp, Anh để bạn đọc đối chiếu:

Đ. Warum ist überhaupt Seiendes und nich vielmehr Nichts?

P. Pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien?

A. Why is there something rather than nothing?

CHỦ NGHĨA HIỆN SINH LÀ MỘT CHỦ NGHĨA NHÂN BẢN

(L'Existentialisme est un Humanisme)

Trào lưu hiện sinh, nhất là thuyết hiện sinh của Sartre, đã trở thành một thời thượng trí thức lôi cuốn suốt những thập niên bốn mươi, năm mươi, sáu mươi của thế kỷ trước. Nhưng đồng thời nó cũng chịu nhiều lời buộc tội từ nhiều phía, nhất là từ những người Kitô giáo và những người Marxist. Để bảo vệ học thuyết của mình, năm 1946 Sartre đã cho ra mắt quyển *Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân bản* nhằm trình bày những luận điểm chính của triết học hiện sinh một cách tương đối sáng sủa dễ hiểu hơn cho đông đảo công chúng. Chúng tôi trích dịch lại chương đầu.

Thuyết hiện sinh là gì?

(Qu'est ce que l'existentialisme?)

Đa số những người sử dụng từ này thường khá bối rối khi họ phải cắt nghĩa nó, bởi vì bây giờ nó phổ biến trong mọi lãnh vực, có mặt khắp nơi và mang những nghĩa quá rộng, đến nỗi không còn có nghĩa gì nữa. Có vẻ như vì thiếu một lý thuyết tiên phong tương tự như thuyết siêu thực, nên nhiều loại người thích ồn ào tìm đến triết học này nhưng về những phương diện khác nó hoàn toàn không phục vụ các mục đích của họ.

Thực ra, nó là học thuyết ít ồn ào nhất, là học thuyết nghiêm khắc nhất. Nó hoàn toàn dành cho các nhà chuyên môn nhưng lại có thể định nghĩa dễ dàng. Điều phức tạp là có hai loại triết gia hiện sinh; loại thứ nhất gồm các nhà hiện sinh Kitô giáo, như Jasper và Gabriel Marcel, cả hai đều là Công giáo; và loại thứ hai là các nhà hiện sinh vô thần, như Heidegger, rồi các nhà hiện sinh Pháp. Họ có chung một điểm là nghĩ rằng hiện hữu có trước yếu tính, hay chủ thể tính phải là điểm xuất phát.

Chính xác thì điều đó có nghĩa là gì? Chúng ta hãy xem một đồ vật nào đó được chế tạo, ví dụ, một quyển sách hay một con dao xén giấy: đây là một đồ vật đã được chế tạo bởi một người thợ lấy ý tưởng từ một khái niệm. Anh ta nghĩ tới khái niệm một con dao xén giấy là gì, và cũng nghĩ tới một phương pháp chế tạo đã biết, là một phần của khái niệm, một cái gì đã trở thành quy trình phổ biến. Như thế con dao xén giấy vừa là một đồ vật được sản xuất theo một cách nào đó, vừa là một đồ vật có một công dụng đặc biệt; và không thể có một người làm ra con dao xén giấy mà không biết nó dùng để làm gì. Vì vậy, chúng ta hãy nói rằng đối với con dao xén giấy, yếu tính nghĩa là tập hợp cả quy trình sản xuất lẫn các thuộc tính làm cho nó vừa được sản xuất vừa được xác định trước hiện hữu. Như thế, sự hiện diện của con dao xén giấy hay quyển sách ở trước mặt tôi được xác định. Do đó, chúng ta có ở đây một quan niệm về thế giới, theo đó có thể nói là xác định đi trước hiện hữu.

Khi chúng ta quan niệm Thượng đế như là Tạo hóa, chúng ta thường nghĩ về Ngài như một người thợ thủ công

tài nghệ cao siêu. Dù là theo học thuyết của Descartes hay Leibniz, chúng ta luôn giả thiết rằng *ý muốn* hầu như theo sau *nhận thức,* hay ít là đi cùng nhận thức, và khi Thượng đế tạo dựng, Ngài biết đích xác Ngài đang tạo dựng cái gì. Như thế, khái niệm về con người trong trí tuệ của Thượng đế cũng giống như khái niệm về con dao xén giấy trong trí tuệ người chế tạo nó, và theo một số kỹ thuật và khái niệm, Thượng đế tạo ra con người, giống như người thợ thủ công, theo một định nghĩa và một kỹ thuật, làm ra con dao xén giấy. Như thế, cá nhân mỗi người là sự thể hiện của một khái niệm nhất định trong trí tuệ Thượng đế.

Vào thế kỷ XVIII, thuyết vô thần của các triết gia Pháp gạt bỏ ý tưởng về Thượng đế, nhưng không phải vì khái niệm yếu tính đi trước hiện hữu. Ở một mức nào đó, ý tưởng này có ở khắp nơi; chúng ta thấy nó trong Diderot, trong Voltaire, và thậm chí trong Kant. Con người có một bản tính người; bản tính người này, là khái niệm về người, có ở mọi nơi, nghĩa là mỗi người là một ví dụ đặc biệt về một khái niệm phổ quát, *con người*. Trong Kant, kết quả của tính phổ quát này là con người hoang sơ, con người tự nhiên, cũng như con người tư sản, đều được xác định bởi cùng một định nghĩa và có những tính chất cơ bản giống nhau. Ở đây cũng thế, yếu tính của con người đi trước sự hiện hữu lịch sử mà chúng ta thấy trong tự nhiên.

Thuyết hiện sinh vô thần thì mạch lạc hơn. Nó phát biểu rằng nếu Thượng đế không hiện hữu, thì ít ra là có một hữu thể mà ở đó hiện hữu đi trước yếu tính, một hữu thể hiện hữu trước khi nó có thể được định nghĩa bởi một khái niệm, và hữu thể này là con người, như Heidegger

nói, thực tại con người... Nói hiện hữu đi trước yếu tính ở đây có nghĩa là gì? Nó có nghĩa là, trước hết, con người hiện hữu, gặp gỡ, xuất hiện trong thế giới, và chỉ sau đó mới định nghĩa chính mình.

Nếu con người, như nhà triết học hiện sinh quan niệm, là không định nghĩa được, đó là vì ban đầu nó không là gì cả. Chỉ sau đó nó mới sẽ là một cái gì, và tự nó sẽ làm nó thành cái gì. Như thế, không có bản tính người, vì không có Thượng đế để quan niệm về nó. Không những con người chỉ là cái mà nó quan niệm về mình, nhưng nó cũng chỉ là cái mà nó muốn trở thành sau nỗ lực hướng tới hiện hữu của nó.

Con người không là gì khác ngoài cái mà tự nó làm thành chính mình. Đó là nguyên tắc thứ nhất của thuyết hiện sinh. Đó cũng là cái được gọi là chủ thể tính, là tên gọi được dán vào chúng ta khi chúng ta bị cáo buộc tội gì đó. Chúng ta muốn nói gì, nếu không phải nói rằng con người có phẩm giá cao hơn một hòn đá hay một cái bàn? Vì chúng ta muốn nói rằng, trước tiên con người hiện hữu, nghĩa là con người trước hết là một hữu thể ném mình tới một tương lai và là hữu thể ý thức về việc dự phóng mình vào trong tương lai.

Con người là khởi điểm của một quá trình tự ý thức về mình, hơn là một mảng rêu, một mớ rác, hay một cây cải; không có gì hiện hữu trước dự phóng này; không có gì ở trên cõi trời khả niệm cả. Con người sẽ là cái mà nó dự định trở thành – không phải cái mà nó sẽ *muốn* trở thành, vì với từ "muốn" chúng ta thường hiểu là một quyết định ý thức, theo sau hiện thể mà chúng ta đã làm cho mình trở thành. Tôi có thể muốn thuộc về một đảng chính

trị, viết một cuốn sách, lập gia đình; nhưng tất cả những điều đó chỉ là sự biểu hiện một chọn lựa có trước và tự nhiên hơn, được gọi là "ý chí". Nhưng nếu hiện hữu thực sự đi trước yếu tính, thì con người có trách nhiệm về việc mình là gì. Như thế bước đầu tiên của thuyết hiện sinh là làm mỗi con người ý thức mình là gì và có trách nhiệm hoàn toàn về hiện hữu của mình. Và khi chúng ta nói rằng một người chịu trách nhiệm về chính mình, chúng ta không chỉ muốn nói người ấy chịu trách nhiệm về cá nhân họ, mà về mọi người.

Từ "chủ thể tính", một mặt có nghĩa là một cá nhân chọn và làm thành chính mình; và mặt khác, nó có nghĩa là một người không thể vượt qua chủ thể tính của con người. Ý nghĩa thứ hai này là ý nghĩa sâu xa của thuyết hiện sinh. Khi chúng ta nói con người chọn bản ngã của mình, chúng ta muốn nói rằng, mọi người chúng ta đều làm giống như thế; nhưng chúng ta cũng muốn nói rằng khi làm sự chọn lựa này, họ cũng chọn lựa mọi người. Thực vậy, khi tạo ra con người như chúng ta muốn, không có một hành vi nào mà không đồng thời tạo ra một hình ảnh của con người như chúng ta muốn nó phải như thế. Chọn là thế này hay thế khác, tức là khẳng định đồng thời giá trị của cái chúng ta chọn, vì chúng ta không bao giờ chọn cái xấu. Chúng ta luôn luôn chọn cái tốt, và không có cái gì tốt với chúng ta mà không tốt đối với mọi người.

Mặt khác, nếu hiện hữu đi trước yếu tính, và nếu chúng ta cho rằng chúng ta tồn tại và đồng thời làm thành hình ảnh của mình, thì hình ảnh này có giá trị cho mọi người và cho cả thời đại. Như thế, trách nhiệm của

chúng ta lớn hơn chúng ta tưởng, vì nó bao gồm toàn thể loài người. Ví dụ, nếu tôi là một người lao động và chọn gia nhập cộng đoàn Kitô giáo, tôi muốn chứng tỏ rằng điều tốt nhất cho con người là sự nhẫn nhục, rằng vương quốc của con người không ở trần gian này, tôi không chỉ liên quan tới bản thân tôi – tôi muốn chịu nhẫn nhục vì mọi người. Kết quả là, hành động của tôi đã bao gồm toàn thể nhân loại. Lấy một ví dụ có tính cá nhân hơn, nếu tôi muốn lập gia đình, có con; tuy cuộc hôn nhân này chỉ lệ thuộc những hoàn cảnh hay đam mê hay ước muốn của riêng mình, tôi vẫn bao gồm toàn thể nhân loại trong chế độ hôn nhân một vợ một chồng và không chỉ riêng mình tôi. Vì thế, tôi chịu trách nhiệm về chính mình và về mọi người khác. Tôi đang tạo ra một hình ảnh nào đó về con người theo chọn lựa riêng của tôi. Khi chọn bản thân mình, tôi chọn loài người.

Khi chúng ta nói về sự cô đơn, một từ mà Heidegger rất thích, chúng ta chỉ muốn nói rằng Thượng đế không hiện hữu và chúng ta phải đối diện với mọi hậu quả của điều này... Người hiện sinh nghĩ rằng, việc Thượng đế không hiện hữu quả là điều đáng lo ngại, bởi vì mọi khả năng tìm ra các giá trị trong một bầu trời ý tưởng đều biến mất cùng với Ngài: không còn có thể có cái Thiện *a priori*, vì không có một trí tuệ vô hạn và hoàn hảo để nghĩ về nó. Không ở đâu thấy viết rằng cái Thiện tồn tại, rằng chúng ta phải thành thật, rằng chúng ta không được nói dối – bởi vì sự kiện là, chúng ta đang ở trên một bình diện chỉ có con người mà thôi. Dostoievsky nói, "Nếu Thượng đế không hiện hữu thì mọi sự đều được phép". Đó chính là khởi điểm của chủ nghĩa hiện

sinh. Thực vậy, mọi sự đều được phép nếu Thượng đế không hiện hữu, và hậu quả là con người trở thành cô đơn, vì họ không tìm thấy điều gì cả trong lẫn ngoài họ để bám víu. Họ không thể bắt đầu bào chữa cho chính mình.

Nếu hiện hữu thực sự đi trước yếu tính, thì không có việc trốn tránh giải thích sự việc bằng cách viện dẫn tới một bản tính con người có sẵn và cố định. Nói cách khác, không có tính tất định: Con người là tự do. Mặt khác, nếu Thượng đế không hiện hữu, chúng ta không tìm thấy các giá trị hay lệnh truyền nào để dựa vào đó mà biện minh cho các hành vi của mình. Thế nên, trong lãnh vực các giá trị, chúng ta không có sự bào chữa phía sau, cũng không có sự biện minh phía trước. Chúng ta chỉ có một mình, không có sự bào chữa nào hết.

Đấy chính là ý tưởng khi nói rằng con người bị kết án phải sống tự do, bị kết án vì con người không tự tạo ra chính mình; nhưng về phương diện khác thì tự do vì một khi bị ném vào thế giới, nó chịu trách nhiệm về mọi việc nó làm. Người hiện sinh không tin vào sức mạnh của đam mê. Họ không bao giờ chấp nhận rằng, một đam mê toàn diện là một dòng thác tàn phá, dẫn con người tới những hành vi nào đó, và vì thế là một lý do để bào chữa. Họ nghĩ rằng con người chịu trách nhiệm về đam mê của mình...

Khi nhà hiện sinh viết về một kẻ hèn nhát, rằng kẻ hèn nhát phải chịu trách nhiệm về sự hèn nhát của mình. Anh ta như thế không phải vì anh ta có trái tim hay bộ não hèn nhát, không phải vì cấu tạo sinh lý của anh ta, mà anh ta biến mình thành kẻ hèn nhát vì hành vi của

anh ta. Không có cái gọi là thể tạng hèn nhát. Một thể tạng không phải là một hành vi, và kẻ hèn nhát được xác định trên cơ sở các hành vi được thực hiện. Điều người ta thường nghĩ là một kẻ hèn nhát hay một anh hùng sinh ra đã như vậy. Còn nhà hiện sinh nói rằng một kẻ hèn nhát làm cho mình trở thành hèn nhát, và một anh hùng làm cho mình trở thành anh hùng. Luôn luôn tồn tại khả năng một kẻ hèn nhát không còn là hèn nhát và một anh hùng không còn là anh hùng nữa...

Thuyết hiện sinh định nghĩa con người theo hành động... Không có học thuyết nào lạc quan hơn, vì số phận một con người là ở trong chính bản thân mình, nó bảo rằng hy vọng duy nhất là ở trong hành động và hành động là cái duy nhất tạo ra con người sống trên đời.

Jean Paul SARTRE, ***Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân bản***, **Ch. I**

Chương 8

NHỮNG LIÊN LẠC VỚI TRUYỀN THỐNG

(Les liens de la tradition)

1. Du hành qua đời sống: Blumenberg và những ẩn dụ (Le voyage de la vie: Blumenberg et les métaphores).

Cái ẩn dụ kích động về đường hầm của Parfit mời gọi chúng ta tìm đến một loạt vấn đề. Theo truyền thống, những ẩn dụ được coi như hoặc là một kiểu trang trí tu từ học, một thứ trang sức hoa mỹ của ngôn ngữ, hoặc là cái tiền sảnh của tư tưởng khái niệm. Từ "ẩn dụ" (métaphore – từ tiếng Hy Lạp metaphorè nghĩa là hoán vị, chuyển di) qui chiếu về sự kiện liên kết, bằng chuyển giao, những yếu tố cách xa nhau. Có những ẩn dụ chết, được biến thành khái niệm chúng ta vẫn sử dụng mà không nhận ra và những ẩn dụ sống – những kết quả được cách tân không ngừng của ngôn ngữ thường ngày hay thi ca đã tạo một chiếc cầu giữa những khái niệm mà chúng ta không có thói quen thấy chúng kết hợp.

Vả chăng, nếu đưa nó vào vấn đề nhận thức thì ẩn dụ lại lập tức bị coi như một hình thức tư duy hạ đẳng hay một thứ con ngoại hôn, chỉ nhằm để mở đường cho khái niệm thuần túy. Vậy mà, Hans Blumenberg đặt lại vấn đề

về mối tương quan đã được thiếp lập giữa tư tưởng phi khái niệm và tư tưởng khái niệm và từ đó, ý tưởng về ẩn dụ như là một dạo khúc (introibo) đến tính thuần lý, một thứ giàn giáo tạm thời nhằm xây dựng lên những khái niệm (H.Blumenberg, *Paradigmen einer Metaphorologie* – Các thức dạng của một ẩn dụ học và *LesbarKeit der Welt* – Tính khả độc của thế giới). Ông trả lại tính tự chủ cho ẩn dụ, bằng cách đặt nó trong tương quan với cái "thế giới đời sống" (Lebenwelt) của Husserl – một cái khung được tạo ra bởi những cơ cấu tư tưởng, những cách cảm nhận và những niềm tin thủ đắc – không bị sàng lọc bởi phản tư, được dùng làm tấm vải nền cho ý thức của chúng ta. Thế giới đời sống, đó là tổ thành của những gì không được minh nhiên chủ đề hóa, của những gì nằm lại nơi hậu trường, vô sở ngôn hay vô sở tư, trên đó thoát ra những gì chúng ta nói hay chúng ta nghĩ. Vấn đề là, mỗi một trong những khẳng định của chúng ta đều có một ý nghĩa, bởi vì nó cắt trên nền của một vũ trụ tượng trưng đơn thuần được tiền giả định. Trong khi những khái niệm thuộc về ý thức tuyển chọn, đóng khung và điều chỉnh, thì những ẩn dụ lại qui chiếu về thế giới đời sống, soi sáng bằng một ánh sáng nghiêng chói chang những tương quan ý nghĩa không thể phân tích một cách trực tiếp. Chúng diễn tả những định hướng, những cách chúng ta hướng về kinh nghiệm không nhằm trở thành những mảnh thủy tinh khái niệm. Đánh mất phức tính ý nghĩa của thế giới đời sống là cái giá phải trả cho sự sáng sủa và tính đơn nghĩa tương đối của những khái niệm thuần túy.

Mỗi lần mà chúng ta tư duy điều gì với sự chính xác, chúng ta hưởng được lợi thế là thấy điều ấy rõ ràng, sắc

nét với đôi mắt của tinh thần, nhưng đồng thời chúng ta lại cắt đứt mọi tương quan ý nghĩa khả hữu với những gì còn lại dưới đáy sâu. Ẩn dụ, trái lại, hưởng được ưu quyền – có thể là khả nghi xét trên quan điểm tri thức – là có một trường qui chiếu (champ de référence) cực rộng, và xét đến cùng, có thể đi vào tiếp xúc với thế giới đời sống trong tất cả trương độ của nó, và đối trọng lại, đánh mất tính chính xác. Đó là lý do tại sao người ta có khuynh hướng trục xuất nó khỏi triết học, có khuynh hướng nhận định rằng phải bỏ qua nó, làm như thể là nó làm vấy bẩn cái vũ trụ trong ngần như kim cương của những ý niệm. Trong thực tế, mặc dầu không giản qui vào ẩn dụ, song tư duy trừu tượng nhất cũng không thể bỏ qua nó. Quả thực, có những điều Blumenberg mệnh danh là những ẩn dụ tuyệt đối, không thể diễn dịch từ, mà không thể thể tái hợp với, những ẩn dụ hay ý tưởng khác, và những ẩn dụ phái sinh.

Những ẩn dụ tuyệt đối diễn tả những định hướng không thể phân tích, như hành vi mà mỗi người phát triển trong cuộc du hành đầy bất trắc của kinh nghiệm. Ẩn dụ về chuyến hải hành cuộc đời (La métaphore de la *navigatio vitae*) bao hàm rằng một số người chọn cách làm diễn viên của đời mình, trong khi một số khác, thận trọng hơn trong việc đối đầu với hiểm nguy, lại thích tham dự với tư cách là khán giả hơn (H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuchauer. Paradigma einer Dasein metapher* – Cuộc đắm tàu với những khán giả. Thức dạng của một ẩn dụ tại thế, 1979). Vì cái vị tri, điều gì chờ đợi chúng ta, nguy cơ, đúng là yếu tố chủ chốt của ẩn dụ này, cũng như của sự đột khởi của huyền thoại. Bởi vì mỗi người có một con đường trước mặt mình

không bao giờ có thể biết trước, một ý tưởng hiện rõ ra đó là chính con đường, chính cuộc hải hành kia mang trong nó lời khuyên nhờ đó mà một kinh nghiệm được tạo thành. Theo quan điểm này thì từ tiếng Đức Erfahrung, được tạo thành từ ngữ căn fahren (du hành) nói lên được nhiều hơn là các từ experience của tiếng Pháp và tiếng Anh. Như vậy, trải qua một kinh nghiệm có nghĩa là du hành và dùng rộng ra là hải hành (naviguer). Và ẩn dụ này quy về tấm gương chàng Ulysse, người anh hùng đã du hành nhiều và trải nhiều gian khổ, nên biết tìm được con đường cho mình giữa những tảng đá ngầm, những cạm bẫy mà con người và thần linh giăng ra trên đường đi.

Ngày xưa, kinh nghiệm được tích lũy thêm mãi. Nhưng tình thế hiện đại lại khác xa: mọi sự biến chuyển quá nhanh khiến lời dạy của quá khứ mất đi giá trị làm cho những tiên liệu và chờ đợi về tương lai trở nên bất trắc. Thời hiện đại, được đánh dấu sự xuất hiện của con người *copernician*, đánh dấu sự cáo chung những xác tín thần học đặt nền tảng trên Kinh thánh. Đó là thời kỳ nổi loạn của con người, thời kỳ tự khẳng định của nó, thời kỳ con người từ chối phục tòng những uy quyền dựa vào siêu nhiên. Thời đại mà lòng khao khát cái mới bùng cháy, khiến con người bị thôi thúc khám phá những miền đất còn xa lạ, phóng chiếu về thế giới vô cùng bé, thế giới những tinh tú và thế giới của những vi khuẩn.

Huyền thoại, đối với Blumenberg cũng tạo thành một chiến lược để đối mặt với cái vị trí, để đề kháng nỗi lo âu xao xuyến, không rõ mặt cũng chẳng rõ tên, mà sức mạnh vạn năng của thực tại gây ra nơi con người – huyền thoại giảm trừ tính tuyệt đối của thực tại bằng cách phát minh

những cách giải thích cho cái không thể giải thích, với ý đồ làm cho thế giới thân mật hơn. Vì thế, phản đề giữa huyền thoại và lý tính không hiện ra tức thì. Đó là "một phát minh độc ác muộn màng, bởi vì phát minh đó từ chối nhận định chức năng của huyền thoại trong công cuộc vượt qua cái vẻ xa lạ từ xưa nay của thế giới; chức năng này cũng thuần lý trong giai đoạn của nó... Chính huyền thoại cũng là một phương diện trong công cuộc không thể so sánh của Logos" (H.Blumenberg, Arbeit-am Mythos, *Khởi thảo của huyền thoại*, 1979).

Chúng ta công nhận rằng một cái gì đó là huyền thoại khi chúng ta không còn tin vào đó nữa, khi những con đường còn che giấu của thế giới đời sống không còn nuôi dưỡng tư tưởng chúng ta một cách đầy đủ.

2. "Không ai tự biết mình": Gadamer và thông diễn học (Personne ne se connait lui-même: Gadamer et l'herméneutique)

Blumenberg là một địch thủ của "thế tục hóa" (la sécularisation); ông không tin là tư tưởng hiện đại được đăng ký vào trong tính liên tục của tư tưởng Trung cổ, theo nghĩa rằng những ý tưởng thế tục được khởi thảo trong khung cảnh của nó sẽ là một bản dịch hay bản phóng tác của những giáo điều thần học hay siêu hình học trước đó. Theo cách hiểu của ông, con người "copernician" đã giới thiệu những điều tân kỳ đặc dị và, cắt đứt với truyền thống, đã thực sự để cho quá khứ được tự do qua đi, đã mở ra những thời đại mới. Thế nhưng, đối với Gadamer, người ta không bao giờ có thể hoàn toàn thoát khỏi truyền thống. Bởi vì ý thức của cá nhân không tạo

thành một trung tâm tự túc, cách biệt với thực tại lịch sử chung quanh: ý thức đó là thành phần của thế giới mà nó giao tiếp, qua những phương tiện ngôn ngữ. Cách kiến giải của chúng ta về các biến cố bắt buộc phải được định vị bên trong một chân trời nào đó, được xác định bởi truyền thống mà chúng ta thuộc về với những tiền giả định (présupposés) đặc thù và không được giải thích của nó, ở khởi điểm. Như vậy, sự lãnh hội của chúng ta không bao giờ là thuần túy, trung tính. Đối với Gadamer, cũng như đối với Wittgenstein, tưởng tượng rằng tinh thần chúng ta như một *tấm bảng trắng* (tabula rasa) được miễn trừ điều kiện hóa hay những xác tín có sẵn, là ảo tưởng: "Ai muốn nghi ngờ mọi chuyện sẽ không còn có thể nghi ngờ. Trò chơi hoài nghi tiền giả định niềm tin... Đứa bé học hỏi bởi vì nó tin vào người lớn. Hoài nghi đến sau niềm tin" (*Ludwig Wittgenstein, Uber Gewissheit – Về niềm tin, 1950-1951).*

Chúng ta hiểu một điều, bởi vì chúng ta đã sẵn có một "tiền lí hội" (précompréhension) nghĩa là một ý tưởng được tiếp thu đánh dấu và định hướng chúng ta, ít ra là cho đến lúc mà khái niệm này trở thành có tính nghi án và bất túc, chúng ta bị thôi thúc tìm kiếm xa hơn, thâm cứu sâu hơn. Vòng tròn thông diễn học (le cercle herméneutique) chính là chỉ ra cái công trình tiền lí hội này về toàn thể, trong tính cách là dự phóng tạm thời của tri thức về các thành phần mà một khi xảy đến, sẽ biến đổi hình ảnh của toàn bộ, thành một tiến trình qui hồi không bao giờ kết thúc, của những hiệu chính và biến đổi liên tiếp.

Sử tính (historicité) bao hàm trước nhất rằng mọi tiền lí hội đều là một tiền phán đoán / một định kiến (toute

précompréhension est un préjugé) và, nếu tổng quát hóa thì truyền thống chính là hệ thống những định kiến. Những "định kiến" không có nghĩa là phán đoán sai, là yếu tố tiêu cực nội tại. Một cách tất yếu, người ta luôn phán đoán từ quan điểm giới hạn của mình, ngay cả trước khi hiểu cặn kẽ vấn đề. Không ai được miễn trừ định kiến cả: "Kẻ nào – dựa trên tính khách quan của phương pháp mình sử dụng và phủ nhận sự điều kiện hóa lịch sử của mình – tưởng rằng mình thoát khỏi mọi thành kiến, sẽ chịu ngay sau đó, uy thế của chúng một cách vô thức và không kiểm soát được. Ai không muốn công nhận những phán đoán qui định mình, thì cũng sẽ không có thể nhìn thấy được ngay cả những sự vật hiện ra với mình qua ánh sáng của những phán đoán này" (*G.Gadamer, Warheit und Methode - Chân lý và phương pháp, 1960. Bản dịch tiếng Pháp: Vérité et Méthode - Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique).*

Các nhà tư tưởng Khai sáng, say mê sự trong suốt, đã hạ giá ý tưởng định kiến và đã tuyên chiến với nó. "Khi hành động như thế, hẳn là họ đã hoàn tất một thứ giải phóng – giải trừ thành kiến – cho trí tuệ. Tuy nhiên, nếu từ đó người ta lại rút ra kết luận rằng người ta có thể trở nên trong suốt với chính mình, làm chủ hoàn toàn tư tưởng và hành động của mình, thì người ta đã lầm. Không ai "tri kỷ tự thân" cả. Chúng ta luôn mang một dấu vết in sâu trong mình. Không ai là một tờ giấy trắng tinh khôi cả". G.Gadamer trong tập *Dialogando con Gadamer* – Nói chuyện với Gadamer, NXB Dutt, Milan, Cortina, 1995).

Tất cả chúng ta đều được đánh dấu một cách khó phai bởi những gì chúng ta đã nhận từ di sản truyền

thống đã hấp thu. Dầu chúng ta có muốn thế nào đi nữa, chúng ta cũng không thể gột rửa hết mọi thành kiến và những tiền điều kiện hóa lịch sử, không thể xóa mờ đi những gì lịch sử đã viết trên trang đời của chúng ta. Chúng ta chỉ có thể viết lại và khởi thảo lại không ngừng. Những định kiến sẽ chỉ bốc hơi nếu chúng ta không múc từ suối nguồn những chân lý vĩnh cửu: chúng ta mới chỉ chạm đến khoảng chân không tinh thần – loại bỏ mọi dấu vết, làm biến mất những vết tích của truyền thống, sẽ chẳng còn lại gì. Điều quan trọng là không bám chặt vào định kiến một cách ương ngạnh, cao ngạo. "Diễn từ không phải chỉ là sự phô bày đơn thuần những định kiến của chúng ta; trái lại nó đưa chúng vào cuộc chơi, phơi bày chúng cho những nỗi hoài nghi của chúng ta cũng như cho sự đáp trả của tha nhân. Ngay trước khi mở lời đáp trả, kẻ đối thoại với chúng ta, chỉ bằng sự hiện diện của họ, đã giúp chúng ta khám phá những định kiến và sự thiên vị của chúng ta và giúp chúng ta tự cởi trói khỏi chúng" (G.Gadamer, Text und Interpretation Eine deutsche-franzusische Debatte - *Văn bản và kiến giải. Một cuộc tranh luận Đức – Pháp*, Munich, 1984).

Vả chăng còn có những định kiến chính đáng, phải được yêu sách như những định kiến thuộc về thế giá hay thuộc về truyền thống và nhất là giữa lý tính và truyền thống không hề có sự cừu thù như những nhà Khai sáng từng muốn làm cho chúng ta tin như thế, khi họ đồng hóa truyền thống với sự phục tùng mù quáng những uy quyền thiếu nền tảng và võ đoán: "Một truyền thống, dẫu là đích thực nhất và vững chắc nhất, không tự phát triển

một cách tự nhiên, vì sức mạnh diên trì của cái đã một lần được xác chứng, nhưng cần được chấp nhận, thu nạp và vun trồng. Truyền thống chủ yếu là sự bảo toàn, chính sự bảo toàn vẫn vận hành bên lề và trong lòng mọi đột biến lịch sử... Kể cả ở nơi nào mà đời sống biến động sục sôi, như trong những thời cách mạng, thì trong sự biến đổi toàn bộ kia, quá khứ vẫn còn được bảo lưu nhiều hơn là người ta tưởng, và quá khứ hàn gắn với hiện tại trong lúc thủ đắc thêm một hiệu lực được cách tân" (G.Gadamer, *Sách đã dẫn*).

Thay vì cứ cố tìm cách thoát khỏi truyền thống như muốn dứt bỏ một gánh nặng, tốt hơn chúng ta nên khai phá sự phong phú ở tầng sâu của nó, vì truyền thống không bao giờ là đơn nghĩa, cũng không khép kín: "Ý thức lịch sử của chúng ta luôn luôn được đong đầy bởi rất nhiều giọng điệu trong đó quá khứ âm vang. Quá khứ chỉ có thể được tạo thành từ đa phức tính của những giọng điệu kia: đó là yếu tính của truyền thống mà chúng ta chia sẻ và muốn chia sẻ" (G. Gadamer, Warheit und Methode - *Chân lý và truyền thống*, Tubingen J.C.B. Mohr, 1960). Cảm thức thuộc về một lịch sử giả thiết sự nhìn nhận những lịch sử khác và những nhân vị khác, nhìn nhận tự do dành cho những âm điệu khác nhau và chỏi nhau được quyền đối kháng nơi chúng ta và như thế, định giới chúng ta. Bởi vì chỉ bằng cách tự đặt mình vào thử thách, bằng cách hiểu được tha tính (altérité) của chính chúng ta thì chúng ta mới mở rộng được chân trời và mặt khác, tự định nghĩa và tự cá nhân hóa chúng ta. Chân trời của chúng ta phải được khoanh vùng để sau đó có thể mở rộng. Hiểu biết và tạo ra một "cuộc dung hợp các chân

trời", bởi chân lý không phải là độc thoại mà là đối thoại: chân lý không phải là sự khải lộ cái gì tồn tại từ trước mà là kết quả của hành vi lãnh hội và kiến giải. Trong lăng kính đó, lịch sử và nghệ thuật, mặc dù không có được tính nghiêm xác của phương pháp khoa học, đem lại những tri thức rất giá trị. Gần gũi hơn với trò chơi (mà các luật chơi ấn định cho những người tham dự những vẫn không cấm chế khả năng cách tân của họ trong nhưng khung cảnh khác nhau), lịch sử và nghệ thuật cho phép lãnh hội thế giới như là sự tái khởi thảo bất liên tục những trải nghiệm trong đó chính hoạt động của nó đi vào trong khi tự coi như một thành phần của "lịch sử những hiệu quả" (Wirkungsgeschiste) Tổng quát hơn, nó không bàn đến những sự kiện thô, mà là những biến cố đã được kiến giải bởi người khác, những đối tượng được kết hợp với chủ thể tính và chủ thể tính được tác động bởi khách thể tính.

3. Huyền thoại trắng của Derrida (La mythologie blanche de Derrida).

Dẫu qua một góc nhìn rất khác, Jacques Derrida cũng không phán đoán rằng phải tháo gỡ những sự điều kiện hóa của truyền thống nhằm đạt đến cái Đích thực (l'Authentique) và cái Nguyên thủy (l'Originaire) ẩn đằng sau tính tạp dị của các hiện tượng. Nhưng không vì thế mà chúng ta có thể tìm thấy các "ẩn dụ tuyệt đối" có trước khái niệm. Thực tế, không một ẩn dụ nào đủ tầm để thoát ra khỏi vòng tròn ma thuật của siêu hình học, của huyền thoại trắng tái tạo và phản ánh văn hóa Tây phương (thứ huyền thoại trong đó người da trắng coi tư tưởng của mình là hình thức phổ quát của tính thuần lý).

Ẩn dụ không thể thoát ra khỏi khái niệm. Nó bắt buộc bị rơi vào trong cái đám rước của những cặp tương phản siêu hình (des antinomies métaphysiques): nghĩa đen và nghĩa bóng, bản thể và tùy thể, tư tưởng và ngôn ngữ, cái khả niệm và cái khả giác... Và vậy là chẳng xa lạ gì với tư tưởng triết học trong hành trình luôn dở dang của nó từ nghĩa bóng đến nghĩa đen, vẫn không bao giờ vượt quá huyền thoại để vén màn, để chỉ ra sự thật trần truồng. Mọi mặc khải đều phủ lên một tấm màn mới (toute révélation voile d'un voile nouveau). Vì không hiểu điều đó và vì muốn chộp bắt cái nghĩa đen ẩn đằng sau nghĩa bóng, người ta rơi lại vào thứ "siêu hình học của sự hiện diện" (métaphysique de la présence) và từ đó người ta lại quay về tin tưởng vào những biểu thị của "đích thân" chân lí. Sự hao mòn của những ẩn dụ không đi theo chiều hướng của một sự hòa tan cuối cùng trong khái niệm được đền bù bởi tiến trình phóng vọt ra không ngừng của những ẩn dụ sinh động và mạnh mẽ – mà theo chiều hướng một quá trình tích lũy và vay mượn liên tục lẫn nhau. Trong vòng tròn, chúng đi vào và đi ra khỏi trường thị giác của tư tưởng, biểu thị tha thể bất khả loại trừ của khái niệm tính (l'autre impossible à éliminer de la conceptualité). Chiều kích khái niệm không vì thế mà biến mất đi, nếu không phải là theo cách quá độ trong ẩn dụ, kho dự phòng thường trực những ý nghĩa (J.Derrida, *La mythologie blanche* – Huyền thoại trắng).

"Siêu hình học" - từ khởi thủy triết học Tây phương đến Husserl - liên kết chân lý với sự hiện diện trực tiếp của hữu thể trước ý thức, với tính cách là ý nghĩa được khải lộ cho chủ thể dưới hình thức ưu đãi của lời nói (La

métaphysique – des origines de la philosophie occidentale à Husserl- associe la vérité à la présence immédiate de l'être à la conscience, en tant que sens qui se révèle au sujet sous la forme privilégiée de la parole). Chủ thuyết "âm-lời-trung-tâm" (le phono-logo-centrisme) đang ca khúc khải hoàn đã làm cho chữ viết thành một thứ tử ngữ, một hiện tượng xuống cấp của tiếng nói (Tham khảo Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Seuil, 1967; *De la Grammatologie*, Éd. De Minuit, 1967; *La Dissémination*, Seuil, 1972). Người ta có thể nêu lên vài phản biện tầm thường: chữ viết chẳng "thường xuyên hiện diện" hơn là lời nói - vốn nhanh chóng tan biến chẳng bao lâu sau khi được phát âm, hay sao? Tại sao chữ viết, "văn bản nguyên thủy" (l'architexte) lại phải đi trước lời nói?

Trong một thế giới mà những thông tin và những văn bản sưu tập được tạo thành một khối khổng lồ đến nỗi không một giải thích nào có thể làm cạn kiệt, cũng không một trải nghiệm nào có thể bão hoà. Từ bỏ mọi ý đồ tái xây dựng theo hệ thống và hợp nhất ý nghĩa, người ta có thể "giải cấu trúc" văn bản (déconstruire le texte), mọi văn bản, nhằm làm xuất hiện một hệ thống tinh tế những qui chiếu và những sai biệt, tuy thế, lại không dẫn đến một bản gốc nào, một hữu thể nào như là hiện diện thuần túy. Gadamer nhắc lại rằng đối thoại, với ông, là lối thoát dự phòng cho phép ông tránh khỏi sự tan rã của biện chứng pháp.

Derrida đã đi theo con đường giải cấu trúc (la voie de la déconstruction) ở đó nhất tính của ý nghĩa không tan rã trong hội thoại sống động mà trong cái khung những

tương quan ý nghĩa vốn nằm nơi cơ sở của mọi lời nói (Xem Hans George Gadamer, *Destruktion und Deconstruktion*, bài phát biểu tại cuộc Hội thảo Turin, 1985). Cái từ "giải cấu trúc", từ đó đã trở thành thời thượng trí thức, nhất là trong văn hóa Mỹ, song chúng ta không nên để bị đánh lừa. Không nên nhìn từ đó, ở Derrida, như một ước muốn báng bổ mang tính phá hoại, vả chăng là bất khả, đối với Logos, mà đúng ra là ý chí tháo rời hệ thống những qui chiếu, muốn "mở nút thắt nhất tính ngôn từ" đã bị xơ cứng nhằm làm cho nó uyển chuyển hơn và ý thức rõ hơn về những hạn chế điều kiện hóa của nó, nghĩa là tất cả những gì ngăn cản nó đạt đến chân lý và tính xác thực tuyệt đối. Những quan tâm của Derrida gần đây được mở rộng ra hơn, theo hướng xây dựng hơn và nhuốm màu chính trị hơn. Chẳng hạn, ông bận tâm tìm hiểu những duyên cớ nào đã khiến Heidegger tham gia chủ nghĩa quốc xã, hay tìm kiếm ý nghĩa của tư tưởng Marx trong một thời kỳ mà tư tưởng này dường như bị đặt thành vấn đề do sự sụp đổ của hệ thống xã hội chủ nghĩa Đông Âu, về vai trò của châu Âu vào thời điểm mà nó dự phóng đến một nền văn minh toàn thế giới, của tình hữu nghị và lòng mến khách (Xem Jacques Derrida, *De l'Esprit. Heidegger et la question,* Galilée, 1987; *Aujourd'hui, l'Europe,* 1991; *Les Spectres de Marx*, Galilée, 1993 và *Politique de l'amitié,* Galilée 1994).

Giống như trong truyện ngắn "Bức thư bị đánh cắp" của Edgar Allan Poe (mà Derrida khảo luận, theo sau Lacan, trong tập tiểu luận *Le Facteur de la Vérité*, xuất bản năm 1975), sự hiển nhiên là điều được che giấu kỹ

nhất, bởi vì quá đỗi hiển nhiên lại làm mù quáng (l'évidence est la chose la mieux cachée, car l'excès d'évidence aveugle). Bóng tối sẽ không bao giờ tan biến hẳn, nhất là bởi vì "sức mạnh chói chang của ánh sáng không tạo nên khúc khải hoàn" (la violence de la lumière ne constituerait pas une victoire). Trong ánh sáng thuần túy người ta cũng ít thấy được gì, chẳng khác nào trong bóng tối hoàn toàn, điều mà Platon và Hegel đều biết rõ. Chỉ có những sai biệt, những sắc thái, những tỉ giảo cho phép ta thấy và hiểu. Siêu hình học đã tiến hành theo kiểu "xóa dấu vết", bây giờ vấn đề là tiến hành một cuộc vượt qua siêu hình học (procéder à l'outrepassement de la métaphysique). Chuyện này không thể được thực hiện bởi một bước nhảy. Những lời vĩnh biệt quyết liệt, những câu giã từ dài dòng gửi cho siêu hình học vẫn chưa hủy diệt được nó. Chúng vẫn bảo lưu siêu hình học nơi căn để, bằng cách chỉ ra những phân nhánh vô tận trong những cách suy nghĩ, cảm nhận và hành xử của chúng ta. Không thể đạt đến một hình ảnh về thế giới trung thực hơn - bất khả giản qui vào sự hiện diện thuần túy, triết học rơi vào tình trạng ký sinh đối với truyền thống siêu hình. Triết học chỉ đang ở mức chỉ ra những do dự, những lưỡng lự, những phản ánh và những biến vị từ truyền thống đó.

✧ TRIẾT VĂN MINH HỌA

Lý tính và truyền thống *(Raison et Tradition)*

Có chăng - như những người lãng mạn Đức từng tưởng như thế - một sự đối lập không thể hòa giải giữa truyền thống và lý tính? Ở đây tác giả muốn chỉ ra bản thân

truyền thống "yêu cầu được xác định, lãnh hội và duy trì" ở điểm nào để lưu truyền ý nghĩa của nó. Với tính cách là lưu truyền một ý nghĩa, truyền thống còn là sự dự phòng (chứ không đơn thuần chỉ là sự bảo tồn thụ động).

Mọi khoa học về tinh thần, nhất là sử học, đều có một nhu cầu sinh tử về truyền thống, hiểu theo nghĩa đó: một sự tạo thành ý nghĩa (với văn bản, tác phẩm, tư liệu, phong tục v.v...) như vậy chỉ đến với chúng trước mặt người diễn giải. Chính như thế, hiệu ứng của truyền thống luôn sống động và hiệu ứng của việc tham cứu lịch sử tạo thành một sự hợp nhất những hiệu ứng (une unité d'effets) và một tổ sức những tác đông hỗ tương (un entrelacs d'actions réciproques) mà thông diễn học phải tìm cách gỡ rối.

Chính một sự đối lập trừu tượng với nguyên lý của Aufklärung (1) đã quyết định quan niệm lãng mạn về truyền thống. Chủ nghĩa lãng mạn quan niệm truyền thống như là đối thể của tự do thuần lý và nhìn thấy ở truyền thống một dữ kiện lịch sử thuộc loại thiên nhiên. Và cho dù người ta đánh đổ nó trong tinh thần cách mạng hay kiên quyết bảo lưu nó, thì trong cả hai trường hợp, truyền thống vẫn hiện ra (cho chủ nghĩa lãng mạn) như là đối thể trừu tượng của việc phối trí tự do bản thân, bởi vì tính hiệu lực của nó, trong khi bất cần nền tảng thuần lý, lại qui định chúng ta một cách không thể nghi ngờ. Hẳn nhiên, sự phê phán lãng mạn Aufklärung không thể có giá trị như một điển hình do sự kiện là truyền thống tự ấn định theo cách không thể bàn cãi khiến cho cả nghi ngờ lẫn phê phán đều không bao giờ đạt đến sự bồi đắp của quá khứ. Ở đây đúng hơn vấn đề là một sự phản tư

phê phán đặc biệt, lần đầu tiên, quay về với chân lý của truyền thống nhằm toan tính đổi mới nó và người ta có thể gọi là chủ nghĩa truyền thống (2).

Tuy nhiên, tôi thấy hình như là sự đối chọi giữa truyền thống với lý tính không tuyệt đối đến thế. Sự phục hưng có ý thức những truyền thống hay sự sáng tạo có ý thức những truyền thống mới đáng ngờ bao nhiêu thì các thành kiến càng nhiều bấy nhiêu, và trong cái nền tảng trung thành với Aufklärung, niềm tin lãng mạn vào những truyền thống đã lập thành càng buộc mọi lý tính phải câm lặng. Trong thực tế, truyền thống không những là một yếu tố của tự do mà còn của chính lịch sử. Truyền thống, ngay cả truyền thống đích thực và khả kính nhất không chỉ được hoàn thành một cách tự nhiên do sức mạnh kiên trì của cái gì hiện hữu: nhưng nó đòi hỏi được khẳng định, lãnh hội và duy trì. Cốt yếu nó là sự bảo tồn. Trong tư cách đó, người ta gặp lại nó đang tác nghiệp trong mọi biến đổi lịch sử. Nhưng sự bảo tồn là một hành vi của lý tính, một trong số những hành vi diễn ra mà không được nhận thấy, đúng vậy. Đó là lý do tại sao sự cách tân, dự án có lý luận được coi là phương cách duy nhất để hành động, để vận trù của lý tính, nhưng đó chỉ là biểu kiến mà thôi. Ngay cả khi đời sống rơi vào những đảo lộn ghê gớm, chẳng hạn trong thời kỳ cách mạng, người ta vẫn thấy, dưới sự thay đổi tất cả, một phần quá khứ vẫn được duy trì, thích hợp với cái mới để có được một hiệu lực mới. Dẫu sao thì sự bảo tồn cũng chẳng hề kém là một hành vi tự do so với đảo lộn và cách tân. Đó là lý do tại sao sự phê phán truyền thống bởi Aufklärung và sự phục hồi phẩm giá cho truyền

thống bởi trào lưu lãng mạn, cả cái này và cái kia, đều nằm bên trong hiện thể lịch sử đích thực.

H.G.GADAMER, ***Chân lý và phương pháp,***
Những nét lớn của thông diễn học triết lý, tr.120-121.

---

1. Aufklärung là trào lưu khai sáng ở Đức

2. Traditionalisme, ở đây hoàn toàn không có nghĩa xấu.

* Hoàn cảnh thông diễn học (situation herméneutique): Tình huống từ đó chúng ta cảm thấy nhu cầu giải thích một hiện tượng lịch sử.

Ký hiệu, sự kiện, bối cảnh
(Signature, fait, contexte)

Bài trích dưới đây phô bày những chủ đề giải cơ cấu. Derrida bắt đầu bằng cách giải cơ cấu từ biểu thị "truyền thông", bằng cách cho thấy bối cảnh sẽ không giúp làm sáng tỏ ý nghĩa của từ này như thế nào. Kế đến, ông khai thác khái niệm của Austin về một hành vi lời nói, và ông đồng ý với rất nhiều điểm trong đó. Nhưng sau cùng, ông lý luận rằng Austin vẫn chỉ đang hoạt động trong lãnh vực siêu hình học về sự hiện diện, cần một ký hiệu hay một sự hiện diện liên tục nào khác để đảm bảo hành vi lời nói.

Derrida kết luận phần trích này bằng cách chủ trương rằng, sự đảo lộn vị trí cấp bậc – lời nói trên chữ viết, giống như sự đảo lộn của triết học trên văn học – là một phần của thuyết giải cơ cấu của ông về các cặp từ vốn đã từng định hình truyền thống siêu hình học phương Tây. Triết học đã luôn làm việc với các cặp từ, trong đó từ thứ nhất luôn được coi là gốc hay cơ sở của từ thứ hai: chân lý/

hư cấu, thực tại / bề ngoài, tư tưởng / ngôn ngữ, cái được biểu thị / cái biểu thị, trung tâm / ngoại vi, nam / nữ, khách quan / chủ quan, cơ bản / phụ thuộc. Derrida không chỉ muốn đảo lộn các đối cực này để tạo ra một hệ thống đối lập mới, ngược lại, ông "phá bỏ tính ổn định" của các cặp từ này để chứng minh rằng bất cứ vị trí ưu tiên của một từ nào trên một từ khác đều chỉ là một cấu trúc tùy tiện, thường do động cơ chính trị, cần phải được giải cơ cấu. Theo ông, "*Giải cơ cấu không hệ tại vào việc là đi từ khái niệm này sang một khái niệm khác, mà là đảo lộn và thay thế một trật tự khái niệm, cũng như trật tự phi* khái niệm *mà trong đó trật tự khái niệm được diễn tả*".

Có chắc là từ *truyền thông* (*communication*) tương ứng với một khái niệm độc nhất, đơn nghĩa, có thể kiểm soát một cách chặt chẽ và có thể truyền đạt: nói tóm lại, có thể *truyền thông* không? Chẳng hạn, để hợp với một kiểu nói lạ, người ta trước tiên phải tự hỏi mình xem từ biểu ý "truyền thông" có truyền đạt một nội dung xác định, một ý nghĩa có thể biết được, hay một giá trị có thể mô tả được hay không. Tuy nhiên, ngay cả việc làm sáng tỏ và đề nghị câu hỏi này, tôi cũng đã phải dự kiến trước ý nghĩa của từ *truyền thông* như một phương tiện chuyển tải hay một môi trường chuyển tiếp về một *ý nghĩa*, và hơn nữa, về một ý nghĩa *thống nhất*. Nếu *truyền thông* có những ý nghĩa khác nhau và nếu sự đa nghĩa này phải cho thấy là không thể rút gọn được, thì không được phép định nghĩa truyền thông một cách *a priori* như là sự truyền đi một ý nghĩa, cho dù giả sử chúng ta có thể nhất trí về cái mà mỗi từ này (truyền đi, ý nghĩa...) bao hàm. Thế nhưng chúng ta không được phép để bỏ qua *truyền thông* như là

một từ, hay để làm nghèo các khía cạnh đa nghĩa của nó; thực vậy, từ này mở ra một lãnh vực ngữ nghĩa không tự giới hạn vào ngữ nghĩa học, ký hiệu học, và ngôn ngữ học. Bởi vì, một nét đặc trưng của lãnh vực ngữ nghĩa của từ *truyền thông* là nó cũng chỉ về cách chuyển động không thuộc ngữ nghĩa học. Ở đây, chỉ cần sử dụng tạm thời ngôn ngữ thường ngày và sự lưỡng nghĩa của ngôn ngữ tự nhiên cũng dạy cho chúng ta rằng người ta có thể *truyền đạt* một *chuyển động* hay một sự rung động (*ébranlement*), một chấn động, một sự thay đổi lực cũng có thể được truyền thông – nghĩa là truyền bá, lan truyền. Chúng ta cũng nói về các địa chỉ khác nhau hay xa xôi truyền thông cho nhau bằng phương tiện một con đường hay một cửa mở. Điều xảy ra, theo nghĩa này, điều được lan truyền, được truyền thông, không bao hàm hiện tượng ý nghĩa. Trong những trường hợp ấy, chúng ta không có một nội dung ngữ nghĩa học hay khái niệm, cũng không có một hoạt động ký hiệu học, và lại càng không có một trao đổi ngôn ngữ.

Tuy nhiên, chúng ta sẽ không khẳng định rằng ý nghĩa phi ký hiệu này của từ *truyền thông*, như nó hoạt động trong ngôn ngữ thông thường, trong một hay nhiều cái gọi là ngôn ngữ tự nhiên, tạo nên ý nghĩa *từ ngữ* hay nghĩa *cơ bản* và do đó, ý nghĩa ngữ nghĩa học, ký hiệu học, hay ngôn ngữ học tương ứng với một sự phát sinh, mở rộng, hay giản lược, một sự thay đổi ẩn dụ. Chúng ta sẽ không khẳng định rằng sự truyền thông ngôn ngữ – ký hiệu có được danh hiệu của nó theo kiểu ẩn dụ (*more metaphorico*), bằng sự loại suy với sự truyền thông "vật lý" hay "hiện thực", theo nghĩa là nó cũng dùng làm một đường đi, vận

chuyển và lan truyền một cái gì đó, làm cho nó trở thành có thể tiếp cận được. Chúng ta sẽ không khẳng định điều này vì các lý do sau:

1. Vì giá trị của khái niệm *nghĩa chữ* (*nghĩa đen*) tỏ ra có vấn đề hơn bao giờ, và
2. Vì giá trị của sự chuyển đổi, của sự vận chuyển, v.v... chính là yếu tố tạo thành khái niệm về ẩn dụ mà nhờ đó người ta tuyên bố là hiểu được sự chuyển đổi được thực hiện từ *truyền thông* như là một hiện tượng ngôn ngữ phi ký hiệu, đến *truyền thông* như là một hiện tượng ngôn ngữ ký hiệu.

Có vẻ rõ ràng rằng lãnh vực mơ hồ của từ "truyền thông" có thể được thu nhỏ rất nhiều nhờ các giới hạn của cái được gọi là một bối cảnh (và tôi xin lưu ý rằng sự truyền thông đặc thù này sẽ liên quan đến vấn đề bối cảnh và với vấn đề xác định chính xác xem chữ viết tương quan với bối cảnh như thế nào). Ví dụ, trong một cuộc *mạn đàm* triết học về triết học trong *tiếng Pháp*, một bối cảnh quy ước – được sản xuất bởi một kiểu ưng thuận mặc nhiên nhưng có cấu trúc mơ hồ – có vẻ như đòi hỏi rằng người ta đề nghị "*các hành động truyền thông*" liên quan đến truyền thông, các hành động truyền thông trong hình thức suy luận, các hành động truyền thông trong trò chuyện, các hành động truyền thông bằng miệng có mục đích cho người ta nghe, và đi vào các cuộc đối thoại trong bối cảnh của một sự hiểu biết và sự thật có ý nghĩa, khiến cho cuối cùng người ta có thể đạt tới sự đồng tình chung. Các hành động truyền thông này được giả thiết tự giới hạn vào yếu tố của một ngôn ngữ "tự nhiên" xác định, ở đây là tiếng Pháp, ngôn ngữ này đòi hỏi một số cách sử

dụng rất đặc thù về từ *truyền thông*. Trên hết, đối tượng của các hành động truyền thông như thế được giả thiết, bằng sự ưu tiên hay đặc quyền, để tự tổ chức xoay quanh sự truyền thông bằng lý luận, hay trong mọi trường hợp, bằng ý nghĩa. Tuy không nói hết mọi hệ quả và cơ cấu toàn diện của một "sự kiện" như thế, một cố gắng đòi hỏi sự phân tích sơ bộ mở rộng, các điều kiện mà tôi vừa nhắc lại có vẻ là hiển nhiên; và những ai còn nghi ngờ điều này chỉ cần tham khảo chương trình của chúng tôi để có thể xác tín.

Jacques DERRIDA, *Về ngữ pháp học*

Chương 9

ĐỜI SỐNG HOẠT ĐỘNG

(Vie active)

1. Arendt: Suy nghĩ, ước muốn, phán đoán (penser, vouloir, juger)

Hannah Arendt trầm tư về những tai họa gây ra bởi các chế độ toàn trị (totalitarismes) trong thế kỉ chúng ta và sự xuống cấp ngày càng trầm trọng nối tiếp nhau chỉ ra những cỗi rễ sâu xa trong sự đảo lộn đời sống tinh thần, trong sự lệch lạc giữa ba chức năng cơ bản của chúng ta: tư tưởng, ý chí và phán đoán. Sự phân cách hiện đại giữa lý thuyết và hành động nằm tại nền tảng của tai họa lịch sử. Theo đó, hành động được coi như sự áp dụng đơn thuần một ý tưởng hay một dự phóng được khởi thảo bởi lý thuyết, trong sự tự trị hoàn toàn. Được biến thành cánh tay thế tục của tư tưởng, ý chí cuối cùng trở thành mù quáng. Sự chiêm nghiệm thuần tuý, sau khi khẳng định ưu quyền trong nhiều thiên niên kỉ, cuối cùng buộc phải tự thú nhận rằng mình bất lực. Niềm xác tín hiện đại cho rằng con người chỉ biết những gì mình làm dẫn đến việc dành ưu tiên cho hành động và giảm giá mọi hình thức tư tưởng nào không được "phiên dịch"

tức thời ra hành động. Khi khẳng định, trong luận đề thứ mười một về Feuerbach, rằng "*Các triết gia cho đến nay, chỉ lo giải thích thế giới, nhưng vấn đề bây giờ là thay đổi thế giới*", Marx đã hợp thức hóa - dầu là rất bất đắc dĩ - cả một núi thành kiến. Ông đã khiến người ta lầm tưởng rằng việc giải thích thế giới là chuyện xa xỉ, rằng tư duy chỉ là... ký sinh trùng và hành động cách mạng đủ để làm hiện ra một thế giới mới còn nằm trong tổ kén của thế giới cũ. Khi đặt dấu nhấn mạnh mẽ lên giá trị của lao động, được hiểu như công trình biến đổi thế giới và tự biến đổi bản thân con người, Marx đã góp phần xóa bỏ sự phân biệt, rất rõ ràng đối với người xưa, giữa ***poiêsis*** và ***praxis***, giữa tạo tác (oeuvrer, faire) nghĩa là tạo ra một thế giới nhân tạo của những sự vật (produire un monde artificiel de choses) và hành động (agir), là hành vi duy nhất đặt con người trong tương quan trực tiếp không qua trung gian của vật thể). Tạo tác sản sinh ra *homo faber* có khả năng kiểm soát thực tại bằng kỹ thuật; hành động làm nên đời sống chính trị, hay *đời hoạt động* (vita activa) như cách gọi của người Latin. Còn hành động, tức *praxis*, vẫn được coi, từ Aristotle đến Hegel, như một hình thức của tri thức; một tri thức đảm trách việc tìm hiểu những biến cố nhân văn và tự nhiên trong tính khả biến của chúng, vốn không thể được nhận biết chỉ bằng những định luật và những sơ đồ cứng nhắc, thuần túy *a priori*. Khoa học thì lo về những sự vật vốn không thể khác với những gì mà chúng đang là. Các thực thể của toán học hay thiên văn học có thể trở thành những đối tượng lý thuyết vì chúng bất động và vĩnh cửu.

Bằng cách tái khẳng định vai trò của chính trị, Hannah Arendt lấy lại truyền thống Cicéron vốn dứt khoát đặt đời hoạt động lên trên đời chiêm niệm (vie contemplative). Vả chăng người La Mã dùng từ *vivere* (sống) và thành ngữ *inter homines esse* (ở giữa những con người) như là đồng nghĩa (Xem Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1958). Vậy, nếu chính trị hệ tại ở *inter homines esse* thì yếu tính của nó nằm trong sự tương tác trong sự tối ưu hóa tương quan giao hỗ giữa các cá nhân và các nhóm có những quyền lợi và những dự tính khác nhau. Quả vậy, chính trị cũng như hành động, có tính số đông, luôn tiền giả định những người khác: "Chính trị được thiết lập trên dữ kiện thực tế là số đông con người, nó xử lý tình trạng cộng sinh của cái khác biệt - *la cohabitation du différent* (Xem Hannah Arendt, *Was ist Politiks?*, Munich, Piper, 1993). Xét dưới trắc diện này, chính trị phải tôn trọng tính đa phức của những quan điểm, không phải lúc nào cũng có thể hòa giải, khước từ sự độc tài áp chế của cái tự cho là chân lý vô điều kiện, nó cào bằng mọi ý kiến bằng cách loại trừ những gì gọi là mang tính thiên vị lệch lạc nơi chúng. Như vậy, chính trị, từ cơ cấu nền tảng, cần đến tự do, đến hành động tự trị của các cá nhânvới tính cách là khả năng khai trương những điều mới mẻ, không bị lập trình bởi các cơ chế nhân quả của thế giới. Tự do, để lặp lại chính những lời của Kant, là "phép lạ của thế giới hiện tượng, nó dẫn nhập cái phi hiện hữu vào cái hiện hữu" (La liberté, c'est ce miracle du monde phénoménal qui introduit le non-existant dans l'existant). Tuy nhiên, tự do không chỉ nằm trong hành động: "Ngược lại với những gì người

ta thường nghĩ liên quan đến tính độc lập, từ trong tháp ngà của các nhà tư tưởng, thế nhưng, không một khả năng nào lại dễ tổn thương đến thế. Quả thật là, dưới các chế độ chuyên chế, hành động dễ hơn suy tư rất nhiều!" (Xem Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1958).

Dầu sao đi nữa, ý chí, trong thời hiện đại, vẫn giữ một vai trò ưu thế, đảm nhận việc chủ động hình dung trước một tương lai càng ngày càng cởi mở hơn. Nhu cầu xác định những mục tiêu chính yếu và hiển thị chúng dưới những hình thức có thể được mọi người nhận ra dễ dàng càng tăng tiến với cảm thức về một sự bất định ngày càng lớn của tương lai. Điều tạo thuận lợi cho sự xuất hiện của những ý thức hệ và những điều không tưởng triệt để, huy động càng đông đảo dân chúng hơn nếu những mục tiêu càng thiếu chắc chắn và càng khó đạt tới. Nỗi cô đơn sâu xa mà vô số cá nhân phải chịu đựng và sự bất lực của họ để khởi thảo những dự phóng cuộc sống có ý nghĩa giải thích sự hấp dẫn của những chế độ toàn trị đối với họ mà họ có khuynh hướng phục tùng không dè dặt. Một quyền lực như thế dường như có thể cứu chuộc chính trong mức độ mà nó giúp ta quên đi những khác biệt vốn cốt yếu trong chính trị. Dưới cái nắp đậy của tình đoàn kết sắc tộc, dân tộc hay giai cấp, các chế độ độc tài dùng khủng bố để cưỡng bức lòng trung thành vô điều kiện đối với tổ chức, của những cá nhân đã bị tước đoạt mọi liên lạc thân thuộc: "Đặc tính chính yếu ở con người của đám đông không phải là tính tàn bạo hay thô lỗ mà là sự cô độc và thiếu những tương giao xã hội bình thường". Đạo đức về sự hy sinh, được đề ra trước và được áp đặt không kêu gọi sự xả thân như một đức hạnh nhưng như một cảm thức

nhận thấy chính mình là chẳng có gì quan trọng và có thể hy sinh dễ dàng (Hannah Arendt, *The origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace and Co. 1951). Người ta đòi hỏi các cá nhân phải phục tùng như người máy, sống đời sống thuần túy sinh vật, lùi về tình trạng mà dây chuyền mệnh lệnh còn vững chắc và không bị tranh cãi, chỉ có nhận lệnh và triệt để thi hành, không được quyền thắc mắc khiếu nại.

Chế độ toàn trị và sự đánh mất ý nghĩa của tồn sinh trong những chế độ dân chủ đương thời phát sinh từ sự suy yếu của ba khả năng nơi con người bị giản qui thành tính thụ động ngày càng lớn và thành những cơ chế tự động: của tư tưởng không hiểu nổi những biến cố; của hành động thất bại trong cuộc chạm trán tập thể những quan điểm đối lập nhau trong định nghĩa về "đời sống tốt"; và của óc phán đoán mà sự yếu đuối tự biểu lộ bởi sự thiếu sâu sắc, thiếu khả năng biện biệt.

Óc phán đoán là căn số chung của tư tưởng và hành động, khả năng bắc một chiếc cầu giữa chúng. Nó biểu thị "tài năng huyền bí của tinh thần nhờ đó cái tổng quát, vốn luôn là một xây dựng của tinh thần và cái đặc thù, vốn luôn được đem lại bởi các giác quan, đi vào cuộc gặp gỡ. Theo gương của "thị hiếu" hay "khẩu vị thưởng ngoạn" trong lãnh vực nghệ thuật được khẳng định vào lúc những tiêu chuẩn khách quan về cái đẹp bị chao đảo, óc phán đoán, để xác định đối tượng của mình, không thể cầu viện đến những công cụ và những phương pháp được thiết lập sẵn và đang thông dụng. Theo gương phán đoán phản tư của Kant (đánh giá những chi tiết mà không bao trùm chúng bằng những khái niệm tổng quát), trong phán đoán

chính trị như Hannah Arendt quan niệm, sự phản tư, bảo toàn ý nghĩa quang học nguyên thủy của nó, được trình bày, theo thực tiễn, như là bước nhảy trở lại của phán đoán về với chính mình để sau đó được trả lại với đối tượng. Khác với "vòng tròn thông diễn học' (cercle hermeneutique), hình thức này của phán đoán tuy vậy lại không được miễn trừ trách nhiệm lựa chọn lập trường. Để bù trừ, sự sẵn sàng điều chỉnh trước những lập luận thuyết phục được dùng làm liều thuốc giải cho những sai lầm luôn có thể vấp phải. Không có phán đoán, tư tưởng chỉ là chiêm niệm tĩnh tại và trơ ì. "Biểu thị cho linh khí của tư tưởng không phải là tri thức mà là khả năng phân biệt thiện ác, đẹp xấu". Khi óc phán đoán bị phủ rong rêu thì tự do và quyền uy đều trở thành không thể biện minh. Con người không còn đủ khả năng để kiến tạo những tương quan hợp tác thỏa đáng. Sự dối trá và tính tầm thường của cái ác (the Banality of Evil / la banalité du mal) thắng thế mà không bị phản bác.

2. Habermas: Sa mạc lan dần (Le désert avance)

"Tương tác được trung gian một cách tượng trưng" (Interaction symboliquement médiatisée), "hành động liên thông" (l'agir communicationel) được trình bày, ở Habermas, như một phương tiện để nối kết những tương quan giữa lý thuyết và hành động và để điều phối những hành vi của con người trong các xã hội "hậu truyền thống". Những tiến trình được khơi động bởi các phương tiện truyền thông – tiền bạc, quyền lực và tổ chức bàn giấy - cuối cùng, trong các xã hội đó, đã gắn chặt các cá nhân vào chức năng của họ, siết lại những biên tế tự trị của ho. Một

"lý tính công cụ" thống trị, nó chỉ quan tâm đến những phương tiện cần thiết để theo đuổi những mục tiêu không thể biện minh theo cách thuần lí. Cái truyền thống từng định hướng và liên tục tiếp dưỡng chất cho tư tưởng và hành động đã bị giản qui thành... không còn gì, bây giờ đến lượt cái mô liên kết trừu tượng của "thế giới sự sống", vũ trụ tượng trưng chung cũng bị tấn công.

Vũ trụ đó đã bị suy yếu bởi "căn bệnh truyền thống" bất trị mà cuộc cách mạng công nghiệp đã gây ra khi bứt khỏi ruộng đồng hàng triệu và hàng triệu con người, khi làm cho đàn bà lẫn con trẻ ra khỏi tổ ấm của họ, khi biến đổi cách suy nghĩ và cảm nhận của tất cả. Những điển lệ đạo đức, từ lâu được bảo vệ bởi sự biệt lập, nay bị lai tạp. Những hành vi mới được phát triển trong đó, việc chờ đợi những thời đại tốt đẹp hơn thắng thế so với những lý tưởng từng được thánh hóa trong quá khứ. Những thế giá ngày xưa nắm quyền diễn giải các qui tắc đạo đức, nay có khuynh hướng đùn đẩy trách nhiệm chọn lựa lên các cá nhân. Thực tế là người ta chứng kiến, ít ra là từ hai thế kỉ nay, một hiện tượng phi qui định hóa đạo đức (dérégulation éthique), một tình trạng đa đoan những chuẩn mực với những nguồn gốc phức tạp và thường cộng sinh mà không có sự điều phối. Thông lệ và tập quán không còn là nền tảng của hành vi đạo đức mà cả cộng đồng chấp nhận và công bố như là những kiểu mẫu để noi theo. Người ta tiến từ, theo phân tích của Alasdair MacIntyre, hệ thống những đức hạnh - những hành vi tập thể đồng chất và tương đối thường hằng, được khích động bởi một truyền thống có suy nghĩ, như chúng được trình bày trong *Đạo đức học cho Nicomaque* của Aristotle - đến một hệ thống những qui

chiếu cá nhân. Chủ quan, di động, tự qui chiếu, không lệ thuộc vào luận chứng, những qui chiếu này thuộc về nguyên lý "người tiêu dùng là vua", giống như người ta nói trong kinh tế học. Trong khuôn khổ đó, quyết định hoàn toàn phụ thuộc những trực quan và những khuynh hướng cảm xúc của tác nhân. Bởi vì tập quán không còn dẫn dắt chúng ta nữa và việc quay về với một đạo đức học tạo thành bởi những giá trị được chia sẻ rộng rãi có vẻ mơ hồ, nên điều tốt nhất theo MacIntyre, là noi gương thánh Benoit: nghĩa là, trong những thời buổi hư hỏng như vào giai đoạn cuối của Đế chế La Mã, thì ta nên rút lui thành những nhóm nhỏ để cùng hành trì một thứ đạo lý công đồng trong khi chờ đợi mặt trời của một nền văn minh tốt đẹp hơn sẽ mọc lên (Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, London, Duckworth, 1979).

Trong các xã hội hậu truyền thống, chính thông diễn học cũng không còn khả năng đem lại sức sống mới cho kinh nghiệm bằng cách cho nó thêm bề dày, như Dilthey, Gadamer, Rorty đã tưởng như thế. Nó có nguy cơ làm khô cạn nguồn chung những dòng ý nghĩa và dòng ý thức của các cá nhân, đe dọa tính hiệu quả của những cơ chế xây dựng đồng nhất tính cá nhân và tập thể. Các phương tiện truyền thông đã tạo ra một sa mạc và gọi đó là lý tính. Lí thuyết của Habermas là một toan tính kiên cường hóa những thế giới sống bằng *Diskurs*, bằng hành động liên thông, nó sẽ lại không ngừng tấm vải tượng trưng đã bị tưa ra. Dầu có bị hao mòn đến thế nào bởi "tính thuần lý công cụ" (la rationalité instrumentale) và dẫu từng bị chao đảo đến thế nào bởi những trận động đất xảy ra trong cái lãnh vực bao la của những thế giới đời sống, nó vẫn được

xây dựng lại một cách thuần lí. Bị chuyển đổi bởi những biến cố bên ngoài ý thức, các thế giới đời sống này mang vào một tính cách nghi vấn, chúng chao đảo, chúng sụp đổ từng phần, vậy mà tri giác của chúng ta về thực tại không vì thế bị đảo lộn hoàn toàn: "Chỉ một trận động đất may ra mới lôi kéo sự chú ý của chúng ta đến sự kiện mà chúng ta đánh giá là chắc chắn cái vùng đất, trên đó chúng ta đang sinh sống và đi lại hàng ngày. Ngay cả trong những tình huống đó, đấy cũng mới chỉ là một mảnh nhỏ của tấm vải màn kiến thức trở nên bất trắc, tách rời khỏi hệ thống những truyền thống phức tạp, những tương quan liên kết và những thẩm quyền trong đó nó được lồng vào" (J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handels*, Frankfurt-aim-Main, Suhrkamp, 1981).

Habermas biểu lộ một niềm tin vững chắc vào sự quảng bá những chuẩn mực phổ quát, dẫu mang bản chất đạo đức hay trí thức, qua con đường chéo những quá trình tiến hóa của việc tập sự. Dường như đó là con đường duy nhất, nhờ đó nhân loại có thể tự giải phóng khỏi xiềng xích của những chủ nghĩa đặc thù bóp nghẹt các tiềm năng. Duy nhất có khả năng tạo ra những hòa hợp rộng rãi trên một cơ sở thuần lí là hành động liên thông tái kích hoạt những năng lượng bị phong tỏa và bị dồn nén bởi một tính hiện đại giản qui thành lý tính công cụ thuần túy. Nó đem lại ý nghĩa trọn vẹn cho tiến trình dở dang của phong trào Khai sáng, bằng cách giảm trừ, không chỉ những hiệu ứng có hại của tình trạng bất ổn thường xuyên mà còn cho phép nó tháo gỡ khỏi khuynh hướng "phi lý tính thần thoại" (l'irrationalité mythologique) mà Adorno và Horkheimer vẫn nghi ngại. Theo Habermas (ở đây ông

dựa vào các kết quả của tâm lý học Piaget và Kohlberg), ta phải hướng đến một *Aufklarung* (phong trào Khai sáng) không chỉ về tri thức mà còn có tính đạo đức và thực tiễn. Những xã hội con người cũng như những cá nhân đi qua, trong quá trình giáo dục của họ, những giai đoạn tiến hóa khác nhau. Tiến trình đó không thể đảo ngược, nhất là trong những xã hội dân chủ. Một khi đã đạt đến giai đoạn cao đẳng thì không thể quay trở về giai đoạn thấp hơn. Điều đó chẳng khác nào bắt một người trưởng thành đã tốt nghiệp đại học lại phải quay về trường tiểu học để học bốn phép tính cộng trừ nhân chia và những bài khoa học thường thức. Adorno, người đã sống thời kỳ quá độ từ nền cộng hòa Weimar đến chủ nghĩa quốc xã, hẳn sẽ không hoan nghênh những cách nhìn lạc quan này.

3. Rawls: "Xổ số tự nhiên" và công bằng (Loterie naturelle et justice)

Việc nhấn mạnh vào những tiêu chuẩn qui phạm có tính phổ quát của chúng giúp cho một tương tác không bạo lực và không có tính áp đặt trở thành khả thi, gắn với việc tìm kiếm những kiểu mẫu xã hội để trên cơ sở đó đánh giá tổ chức của những cộng đồng lịch sử cụ thể. Sự sụp đổ của Liên Xô và sự kết thúc của ba thập niên phồn vinh (1960-1990) mà phương Tây đã hưởng một cuộc sống sung túc thoải mái chưa từng có, đã khởi đầu cho những thời kỳ mà các đòi hỏi được kêu gọi nên tự biết tiết giảm. Bởi vì những lý tưởng công bằng hoàn toàn từ nay dường như quá ư phi hiện thực, nếu không muốn nói là... ngây thơ đến tội nghiệp và rằng Nhà nước Quan phòng (l'État-Providence) dường như không còn đủ tầm để phân phối

sự phồn vinh cho mọi công dân mà không có sự phân biệt, cần đề ra một cách chính xác những tiêu chuẩn cho một sự phân chia công bằng hơn những thu chi. Việc tái định thức khế ước xã hội (la reformulation du pacte social) theo những sơ đồ mới về hợp tác có vẻ càng khẩn cấp hơn bởi vì cùng lúc đó, việc làm đầy đủ cho mọi người có vẻ như một ảo ảnh xa vời trong khi các biên giới của những xứ sở giàu có nhất tỏ ra dễ bị xâm nhập bởi những làn sóng người nhập cư lậu để lao động chui trong những điều kiện tồi tệ nhất, từ những vùng kém may mắn hơn của địa cầu.

Việc công nhận tính mong manh của nhà nước quan phòng và cảnh khốn cùng ngày càng tăng ở cấp độ hành tinh đã nhanh chóng đặt triết lý chính trị của Mỹ đối mặt với một lựa chọn lưỡng nan. Có nên gán những bất công vào sự ngẫu nhiên, như Robert Nozick khẳng định hay là nên bác bỏ chuyện xổ số tự nhiên để tuyên bố ủng hộ một nền công lý bảo vệ cho những tầng lớp và những cá nhân yếu đuối nhất, bị thiệt thòi nhất, như John Rawls chủ trương?

Theo Nozick, tất cả chúng ta đều là những đứa con của ngẫu nhiên và điều này là ngay từ khi mới đầu thai, bởi vì chỉ có một trong ba tỉ tinh trùng đã kết hợp với một cái trứng nào đó (Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974). Vậy là chúng ta nên giữ mình đừng đem ra tranh luận vai trò của ngẫu nhiên, bởi nếu không chúng ta sẽ xóa bỏ ngay từ nền tảng chính tính hợp lệ của tồn sinh. Cũng đầy nguy cơ khi kêu gọi đến những tiêu chuẩn tái quân bình và công lý đặt cơ sở trên tính cách có thể đối chiếu những cá nhân khác nhau trong

tương quan với cái được giả định là "điều thiện chung" (le bien commun). Trong thực tế, các cá nhân là không thể đối chiếu với nhau và điều thiện chung chỉ là một ảo mộng: Hy sinh một cá nhân vì lợi ích của những người khác xét cho cùng hóa ra cũng chỉ là làm hại người này để làm lợi cho người khác mà thôi.

Chiến đấu trên cả hai mặt trận chống lại những phiên bản tự do của chủ nghĩa cá nhân sở hữu và chống lại chủ nghĩa công lợi trong những phiên bản mới hay cũ của nó (từ Bentham cho đến Harsanyi), John Rawls tự coi mình là người bảo vệ cho một truyền thống khế ước đổi mới, kế thừa quyền tự nhiên hiện đại. Truyền thống này vừa chống lại chuyện xổ số tự nhiên vốn biện minh cho những chuẩn mực về công lý từ những khuôn khổ sự kiện hay lịch sử và cũng chống lại cả việc hy sinh cá nhân nhân danh hạnh phúc của số đông. Theo Rawls, để cân nhắc những biến cố, ta phải dùng một thước đo ở bên ngoài chúng, bởi vì đơn vị đo lường không thể tự đo lường chính nó. Để khởi thảo một nền đạo đức và một nền chính trị đặt nền tảng trên những nguyên lý được chia sẻ, có giá trị phổ quát, thì không thể không cầu viện đến những mô hình siêu nghiệm có nguồn gốc từ Kant, nghĩa là những hình thái không phái sinh từ kinh nghiệm và làm cho chính kinh nghiệm thành khả niệm. Đứng bên ngoài lịch sử, ngẫu nhiên có nghĩa là trừu xuất đa phức tính vô hạn của những tình huống, theo cùng cách mà nhà vật lý, khi nêu ra những định luật về chuyển động sẽ không xét đến ma sát thực tế.

Khi nhận định rằng công lý phải làm việc với cái vô lượng, những qui tắc để xác lập xem một xã hội có công

bằng hay không có thể được khởi thảo bằng sự đồng thuận hợp lý giữa các con người. Chúng ta hãy hoàn tất một kinh nghiệm tinh thần và tưởng tượng rằng mỗi người phải chọn lựa *một tiên thức,* dưới một bức màn vô minh che giấu chỗ đứng sắp đến trong xã hội, một mô hình xã hội. Giả sử số phận có thể sẽ dành cho vị trí thấp kém nhất trong nấc thang xã hội, thì mỗi người, theo đúng logic, sẽ có khuynh hướng giảm đến tối thiểu nguy cơ và sẽ thích thú hơn một xã hội trong đó người bị bất lợi nhất sẽ được hưởng, như một sự bù trừ, những lợi thế lớn nhất. Điều đó có nghĩa là khi đặt mình vào lăng kính của khán giả không thiên vị và khi tổng quát hóa chọn lựa của chính mình, sẽ vẫn hữu ích và công bằng, đối với mỗi người và với tất cả, một tổ chức xã hội mà những bất bình đẳng có thể được khai thác theo hướng có lợi cho những người chịu thiệt thòi nhiều nhất. Những tiêu chuẩn công lý tương tự như thế không biểu thị cho những định luật tự nhiên cứng nhắc và nghiệt ngã. Chúng chỉ tạo ra không gì hơn là kết quả một minh ước khả thi giữa các cá nhân, một hợp đồng có khả năng hòa giải quyền lợi cá nhân với quyền lợi tập thể.

Nhưng người ta có thể nói, trên đại thể, rằng biểu thị đầu tiên của công lý nằm trong sự phân phối tự do, điều kiện nền tảng của mọi cái khác. Nếu công bằng đã thôi không còn là mục tiêu tối hậu của công lý xã hội, thì nó không thể thích nghi với việc duy trì những bất bình đẳng đang tồn tại và sự ổn định của ngẫu nhiên. Rawls không chỉ nghi ngờ sức ì của những xã hội quá coi trọng công bằng. Ông cho rằng những xã hội này chịu trách nhiệm về những hiệu ứng đồi bại dẫn đến việc vi phạm tự do mà

không thực sự làm giảm bớt những bất bình đẳng. Vắn tắt là "nguyên lý khác biệt" biểu thị một giải pháp khả hoán ôn hòa cho cuộc đấu tranh giai cấp, sự khước từ đảo lộn cách mạng đối với mọi bất bình đẳng hiện hữu.

Dự phóng của Rawls nằm trong số những toan tính hoàn bị nhất để suy nghĩ về tổ chức những xã hội dân chủ, để xác định một điểm cân bằng giữa truyền thống tự do muốn bảo vệ những tự do cá nhân và truyền thống dân chủ triệt để muốn "thăng tiến cơ hội" của những người chịu nhiều thiệt thòi nhất. Rawls tin là, "những bất bình đẳng có thể, trong một số trường hợp, giữ vai trò tích cực, tạo nên những kích thích, nếu như qua con đường chéo này, những nguồn tài nguyên nằm trong tay những người có khả năng sử dụng chúng một cách tốt nhất cho xã hội". Tuy nhiên công lý được gắn liền với nguyên tắc liên đới và tình hữu nghị, với sự sửa sai xã hội đối với những nhầm lẫn và bù trừ cho những người khuyết tật, mạnh mẽ đến mức Rawls từ chối để cho những năng khiếu tự nhiên trở thành nguồn lợi thế xã hội. Không chỉ các tài năng của cá nhân được coi như sự giàu có tập thể cần được tái phân phối bên trong cộng đồng mà việc định giá trị chúng cũng không được có tính ưu tiên đối với tập thể. Như thế trong lãnh vực giáo dục, công lý đòi hỏi rằng không nên giúp những trẻ thông minh nhất, lanh lợi nhất mà phải ưu tiên giúp những trẻ thiểu năng hơn, chậm lụt hơn, và như vậy điều chỉnh được bao nhiêu hay bấy nhiêu, cả những bất bình đẳng tự nhiên lẫn những bất bình đẳng do môi trường gia đình.

Được như thế rồi, làm thế nào duy trì tình liên đới trong những chế độ dân chủ được đặc trưng hóa bởi chủ

nghĩa đa nguyên và chủ nghĩa cá nhân, trong đó mỗi công dân và mỗi nhóm người được phép theo đuổi, theo cách của mình, điều mà họ tin là tốt cho họ? Làm thế nào để xác lập những qui phạm tôn trọng tính đa phức của các giá trị và của các dự phóng đời sống trong khi quan tâm "tính trung lập tự do" (neutralité libérale) đối với những khác biệt được nhận thấy, song không vì thế mà phá hủy mối liên lạc xã hội và xô đẩy cả thế giới vào cõi hỗn mang? Làm thế nào một nhà nước có thể giữ được ổn định trong khi vắng mặt những giá trị cụ thể có khả năng qui nhân tâm về một mối? Những chủ đề về tính vĩnh hằng của các định chế và về hình thức công lý mà các thế hệ tương lai sẽ có thể biết, song hành, trong các khảo luận cuối cùng của Rawls, với việc khởi thảo một sơ đồ cộng tồn trong khác biệt (cohabitation dans la différence) nhờ vào một "đồng thuận bởi giao thoa" (consensus par intersection). Các bản văn gần đây nhất của Rawls, do đó, cố gắng trả lời cùng một câu hỏi sau: "Làm thế nào một xã hội công chính và ổn định gồm những công dân tự do và bình đẳng vốn vẫn bị chia rẽ sâu xa bởi các học thuyết tôn giáo, triết học và đạo đức hợp lý có thể duy trì vững chắc trong thời gian?" (John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia Univ. Press, New York, 1993).

✧ TRIẾT VĂN MINH HỌA

Chống lại nhận thức chính trị như kẻ cai trị và kẻ bị cai trị

Lịch sử đầy dẫy các thí dụ về sự bất lực của con người mạnh mẽ và siêu việt, loại người không biết làm thế nào tranh thủ sự giúp đỡ, hay hành động phối hợp với đồng

bào mình. Thất bại của người đó thường xuyên bị khiển trách dựa trên vị trí thấp hơn được tiền định của quần chúng và sự oán giận mà mỗi người nổi bật truyền vào những người tầm thường. Nhưng khi các quan sát như thế chắc chắn là thật, thì chúng cũng không đụng tới trung tâm của vấn đề.

Do đó, vai trò của người bắt đầu và người lãnh đạo (đối với trường hợp của Homer là, một vua giữa các vua), đã thay đổi thành vai trò của một nhà cai trị; sự phụ thuộc lẫn nhau nguyên thủy của hành động, tính phụ thuộc của người khởi xướng và người lãnh đạo dựa vào kẻ khác để có sự giúp đỡ và tính phụ thuộc của những kẻ đi theo dựa vào người đó để có được cơ hội tự hành động, đã phân chia thành hai chức năng hoàn toàn khác nhau: chức năng ra lệnh, trở thành đặc quyền của người cai trị, và chức năng chấp hành mệnh lệnh, trở thành bổn phận của các thần dân. Người cai trị này một mình chống lại những người khác bằng quyền lực, giống như người khởi xướng bị cô lập qua sự khởi xướng của mình, trước khi thấy kẻ khác theo mình. Nhưng sức mạnh của người khởi xướng và người lãnh đạo tự phô bày chỉ trong sự khởi xướng và sự rủi ro gặp phải, không phải trong thành tích thực sự. Trong trường hợp thành công, nhà cai trị có thể xác nhận cho chính mình những gì thực ra là thành tích của quần chúng – một điều mà Agamennon, một người làm vua nhưng không phải là nhà cai trị – không bao giờ được thừa nhận. Qua xác nhận này, nhà cai trị giữ độc quyền, có thể nói là sức mạnh của những kẻ mà nếu không có sự giúp đỡ của họ, nhà cai trị không bao giờ có thể đạt được bất kỳ điều gì. Do đó, ảo tưởng về sức mạnh khác thường

phát sinh và với nó, ảo tưởng về con người mạnh mẽ có quyền lực là do nhà cai trị chỉ có một mình.

Vì người hành động luôn luôn di chuyển ở giữa và trong mối quan hệ với những người đang hành động khác, nên người hành động không bao giờ chỉ là "người làm" nhưng luôn luôn và đồng thời là người chịu đựng. Làm và chịu đựng giống như hai mặt trái ngược nhau của một đồng tiền, và câu chuyện mà một hành động bắt đầu bao gồm các hành vi và những nỗi đau khổ là hậu quả của nó. Các hậu quả này là vô hạn, vì hành động, có thể nói là mặc dù nó có thể không xuất phát từ nơi nào hết, sẽ hành động trong điểm chiết trung, là nơi mỗi phản ứng trở thành một phản ứng dây chuyền và là nơi mỗi quá trình là nguyên nhân của các quá trình mới. Vì hành động dựa vào các bản thể có khả năng có các hành động của riêng mình, nên phản ứng ngoài việc là một sự đối phó lại, còn luôn luôn là một hành động mới nhằm vào chính mình và ảnh hưởng tới các người khác. Do đó, hành động và phản ứng giữa con người không bao giờ chuyển động trong một vòng tròn khép kín và có thể không bao giờ bị giới hạn chắc chắn vào hai đối tác. Tính vô hạn này là đặc tính không phải chỉ riêng của hành động chính trị, theo ý nghĩa hẹp hơn của từ này, như thể tính vô hạn của sự tương quan lẫn nhau chỉ là kết quả của vô số người có dính líu, điều này có thể được giải thoát bằng cách cam chịu hành động trong phạm vi một cơ cấu hoàn cảnh giới hạn có thể nắm được; hành động nhỏ nhất trong hoàn cảnh giới hạn nhất chịu đựng hành vi của cùng một tính vô hạn, vì một hành vi, và đôi khi một lời nói, đủ để thay đổi cả một nhóm người giống nhau.

Việc thoát khỏi tình trạng yếu đuối của các hành xử của con người để đi vào trong trạng thái vững chắc của sự thanh thản và trật tự, thực tế có quá nhiều để nghị đến nỗi phần triết học chính trị lớn hơn từ thời Plato dễ dàng được giải thích như nhiều nỗ lực khác nhau để tìm ra các nền tảng lý thuyết và các đường lối thực hành để hoàn toàn thoát khỏi chính trị. Dấu xác nhận tiêu chuẩn trong mọi lối thoát như thế là chấp nhận sự cai trị, nghĩa là khái niệm cho rằng con người có thể sống với nhau đúng luật khi một số người được quyền ra lệnh và các người khác bị buộc phải vâng lời. Khái niệm cũ rích đã được tìm thấy nơi Plato và Aristotle là, mỗi cộng đồng chính trị đều bao gồm những người cai trị và những người bị cai trị (các định nghĩa hiện hành về các hình thức chính quyền lần lượt được dựa vào sự thừa nhận đó – quyền lực của một người hay chế độ quân chủ, quyền lực của một người hay một tập đoàn, quyền lực của dân chúng hay chế độ dân chủ dựa trên sự nghi ngờ hành động hơn là dựa trên sự coi thường con người, và phát sinh từ ước muốn tha thiết nhất để tìm ra một vật thay thế cho hành động hơn là từ bất kỳ ý định vô trách nhiệm hay bạo ngược nào đối với quyền lực.

Theo lý thuyết, một lối thoát ngắn nhất và nền tảng nhất từ hành động đối với luật pháp xảy ra nơi *chính khách*, nơi mà Plato mở ra một hố sâu ngăn cách giữa hai cách thức hành động, *archein và prattein* ("bắt đầu / beginning" và "đạt được / achieving"), mà theo sự hiểu biết của người Hy Lạp là được nối liền với nhau. Vấn đề, như Plato đã thấy, là chắc chắn rằng người khởi xướng vẫn hoàn toàn là chủ nhân của điều người đó đã khởi

xướng, không cần sự giúp đỡ của người khác để hoàn thành nó. Trong lĩnh vực hành động, ngôi vị chủ nhân cô lập có thể đạt được nếu những người khác không còn cần thiết gia nhập sự nghiệp của riêng họ nữa, với các động cơ và mục đích của riêng họ, nhưng được sử dụng để chấp hành các mệnh lệnh, và nếu, nói một cách khác, người khởi xướng không cho phép mình bị dính líu vào chính hành động. Do đó, khởi xướng *(archein)* và hành động *(prattein)* có thể trở thành hai hoạt động hoàn toàn khác nhau, và người khởi xướng trở thành người cai trị (một *quan chấp chính* [archon] trong ý nghĩa hai mặt của từ ngữ), là người "không phải hành động chút nào (prattein), nhưng cai trị (archein) những kẻ có khả năng chấp hành. Trong các hoàn cảnh này, bản chất của chính trị là "biết cách bắt đầu và cai trị trong các vấn đề nghiêm trọng nhất về tính chất hợp thời và tính chất không thích hợp"; hành động như thế bị loại bỏ hoàn toàn và chỉ trở thành là "sự chấp hành các mệnh lệnh". Plato là người đầu tiên giới thiệu sự phân chia giữa những người biết nhưng không hành động với những người hành động nhưng không biết, thay cho sự ăn khớp của hành động vào việc khởi xướng và việc đạt được, để việc biết phải làm gì và việc làm điều đó sẽ trở thành hai sự thể hiện hoàn toàn khác nhau.

... Theo sự hiểu biết của người Hy Lạp, mối quan hệ giữa cai trị và bị cai trị, giữa ra lệnh và phục tùng, là do sự định nghĩa giống y hệt với mối quan hệ giữa chủ nhân và nô lệ và do đó ngăn ngừa được mọi khả năng hành động. Do vậy, luận điểm của Plato, cho rằng các nguyên tắc hành vi đạo đức trong các vấn đề công cộng phải

được rút ra từ mối quan hệ chủ nhân và nô lệ, thực sự mang ý nghĩa hành động không nên đóng bất kỳ vai trò nào trong các công việc của con người.

Hiển nhiên là ý đồ của Plato cung cấp nhiều cơ hội dành cho một trật tự cố định trong công việc của con người lớn hơn các nỗ lực loại bỏ mọi người ngoại trừ chính mình của tên bạo chúa từ lĩnh vực công cộng. Mặc dù mỗi công dân giữ lại một vai trò nào đó trong quá trình tiến hành công việc công cộng, họ thực sự "hành động" giống như một người không có ngay cả khả năng bất đồng trong thâm tâm, bỏ mặc sự xung đột bè phái, qui luật, "quần chúng trở nên một trong mọi phương diện" ngoại trừ diện mạo thể xác. Về mặt lịch sử, khái niệm luật pháp, qua việc hình thành trong một hộ hay lĩnh vực gia đình, đã đóng vai trò quyết định trong sự tổ chức các vấn đề công cộng đối với chúng ta lúc nào cũng có quan hệ với chính trị. Điều này không làm cho chúng ta bỏ qua sự kiện mà đối với Plato là một phạm trù phổ quát hơn nhiều. Plato nhìn thấy trong nó cơ cấu chủ yếu để ra lệnh và phân xử công việc của con người về mọi phương diện. Đây không phải là bằng chứng duy nhất từ sự nhấn mạnh rằng một xứ sở độc lập và có chủ quyền như một nước phải được xem xét là "con người hiển nhiên" và từ sự giải thích về một trật tự tâm lý có khả năng thực sự theo đuổi trật tự công cộng của "đô thị quốc gia" không tưởng, nhưng thậm chí hiển nhiên hơn trong tính kiên định lớn lao mà với nó, Plato đưa nguyên tắc thống trị vào sự giao thiệp giữa con người. Tiêu chuẩn cao nhất phù hợp với việc ra lệnh cho người khác, theo Plato và theo truyền thống quý tộc phương Tây, là khả năng chế ngự cái tôi của mình. Giống

như vị vua là triết gia chỉ huy xứ sở, linh hồn chỉ huy thân xác và lý trí chỉ huy các đam mê. Theo Plato, tính hợp pháp của chính thể chuyên chế này nằm trong mọi thứ liên quan đến con người, tư cách đạo đức hướng tới chính mình không ít hơn tư cách đạo đức hướng tới người khác, vẫn được bén rễ chắc chắn trong ý nghĩa không rõ rệt của từ ngữ *archein,* vừa có nghĩa là bắt đầu vừa có nghĩa là cai trị, đối với Plato thì chỉ sự bắt đầu *(arche)* mới được quyền cai trị *(archein)* là dứt khoát, được đề cập rõ ràng nơi phần cuối tác phẩm *Luật pháp*. Trong truyền thống tư tưởng của Plato, đặc tính nguyên thủy, được định trước về mặt ngôn ngữ, về việc cai trị và việc bắt đầu có các hậu quả mà mọi sự khởi đầu được hiểu như tính hợp pháp dành cho sự thống trị, cho tới khi cuối cùng yếu tố của sự khởi xướng hoàn toàn biến mất khỏi khái niệm thống trị. Cùng với nó, sự hiểu biết cơ bản nhất và đích thực nhất về tự do của con người biến mất khỏi triết học chính trị.

Việc Plato phân biệt giữa hiểu biết và thực hiện vẫn còn là gốc của mọi lý thuyết về sự thống trị, không chỉ là các sự thừa nhận về một ý chí không thể giảm bớt và vô trách nhiệm đối với quyền lực. Bằng sức mạnh tuyệt đối của tính khái niệm hóa và tính sáng tỏ của triết học việc Plato đồng nhất tri thức với mệnh lệnh và sự thống trị, đồng nhất hành động với sự phục tùng và chấp hành đã gạt bỏ mọi kinh nghiệm và phát biểu trước kia trong lĩnh vực chính trị và trở thành có quyền lực đối với toàn bộ truyền thống tư tưởng chính trị.

Hannah Aremdt -
Những nguồn gốc của chủ nghĩatoàn trị

CÔNG BẰNG NHƯ LÀ KHÔNG THIÊN VỊ

(La justice comme équité)

1. Ý tưởng chính của lý thuyết về công bằng

Mục tiêu của tôi là trình bày một khái niệm về công bằng tổng quát hóa lý thuyết cổ điển về khế ước xã hội và nâng nó lên mức trừu tượng cao hơn... Để làm điều này, chúng ta không được hiểu về khế ước ban đầu như là một khế ước đưa người ta đi vào một xã hội nhất định hay thiết lập một hình thức chính quyền nhất định. Đúng hơn, ý tưởng hướng dẫn là: Các nguyên tắc của công bằng cho cơ cấu cơ bản của xã hội là đối tượng của một sự thỏa thuận ban đầu. Chúng là những nguyên tắc mà những con người tự do và có lý trí quan tâm tới việc đẩy mạnh các quyền của mình sẽ chấp nhận trong một vị trí bình đẳng ban đầu như là xác định các điều kiện cơ bản của việc liên kết với nhau. Các nguyên tắc này sẽ phải quy định mọi sự thỏa thuận xa hơn; xác định rõ những loại hợp tác xã hội mà người ta có thể thực hiện và những hình thức chính quyền mà người ta có thể thiết lập. Cách quan niệm về các nguyên tắc công bằng này tôi gọi là *công bằng như là không thiên vị*.

Như thế chúng ta sẽ phải hình dung ra rằng những người thực hiện sự hợp tác xã hội thì cùng nhau chọn, trong một động tác chung, các nguyên tắc nào phải ấn định các quyền lợi và bổn phận cơ bản và xác định sự

phân chia các phúc lợi xã hội, phải quyết định trước sẽ điều hòa như thế nào các đòi hỏi đối với nhau và hiến chương nền tảng của xã hội là gì. Cũng như mỗi người phải quyết định bằng suy tư hợp lý xem lợi ích của mình nằm ở đâu, nghĩa là, hệ thống các mục đích hợp lý để mình theo đuổi, thì cũng thế, một tập thể con người phải quyết định dứt khoát một lần điều gì phải được coi là công bằng và bất công giữa họ. Sự chọn lựa mà những con người có lý trí sẽ làm trong tình huống giả thiết có quyền tự do như nhau này, là điều quyết định các nguyên tắc của công bằng, với giả thiết tạm thời rằng vấn đề chọn lựa này có một giải pháp.

Trong học thuyết công bằng như là không thiên vị, vị trí bình đẳng ban đầu tương ứng với tình trạng tự nhiên trong lý thuyết truyền thống về khế ước xã hội. Vị trí ban đầu này tất nhiên không được hiểu như là một hoàn cảnh lịch sử hiện thực, càng không phải như là một hình thức văn hóa sơ khởi. Nên hiểu đó như là một tình huống thuần túy giả thuyết mang những tính chất có thể dẫn đến một khái niệm nào đó về công bằng. Giữa các đặc tính cơ bản của tình huống này là việc không ai biết vị trí của mình trong xã hội, vị trí giai cấp hay địa vị xã hội của mình, cũng không ai biết cơ may của mình trong việc phân phối các năng khiếu và khả năng tự nhiên, trí thông minh, sức mạnh của mình... Thậm chí tôi sẽ giả thiết rằng các bên không biết các quan niệm về điều thiện hay các xu hướng tâm lý đặc biệt của mình. Những nguyên lý của công bằng được lựa chọn sau một bức màn vô minh (un voile d'ignorance). Điều này bảo đảm rằng không ai sẽ có lợi thế hay bất lợi trong việc lựa chọn các nguyên tắc nhờ

kết quả của sự may rủi tự nhiên hay sự ngẫu nhiên của các hoàn cảnh xã hội. Vì mọi người ở một vị trí như nhau và không ai có thể làm ra những nguyên tắc để tạo thuận lợi cho hoàn cảnh riêng của mình, nên các nguyên tắc của công bằng là kết quả của một sự thỏa thuận hay hợp đồng không thiên vị.

Công bằng như là không thiên vị có một đặc điểm là nghĩ về các bên ở tình trạng ban đầu như là những con người hợp lý và không vụ lợi đối với nhau. Điều này không có nghĩa là các bên giữ thái độ ích kỷ, nghĩa là, các cá nhân chỉ quan tâm tới một số chuyện như giàu sang, thanh thế và quyền lực. Nhưng các bên phải được hiểu như là không để ý tới những mối quan tâm của nhau. Phải giả thiết rằng thậm chí các mục tiêu thiêng liêng rằng có thể đối chọi nhau, theo nghĩa là các mục tiêu của các bên theo các tôn giáo khác nhau có thể đối chọi nhau. Hơn nữa, khái niệm về sự hợp lý phải được cắt nghĩa theo nghĩa càng hẹp càng tốt, nghĩa là sử dụng các phương tiện hữu hiệu nhất để đạt các mục đích nhất định, là tiêu chuẩn trong lý thuyết kinh tế...

Tôi cho rằng những người trong tình huống ban đầu nên chọn hai nguyên tắc khác nhau: nguyên tắc thứ nhất đòi hỏi sự bình đẳng trong việc qui định các quyền lợi và bổn phận cơ bản trong khi nguyên tắc thứ hai cho rằng các bất bình đẳng về của cải và quyền lực, chỉ là chính đáng nếu chúng dẫn tới sự bù trừ các lợi ích cho mỗi người, đặc biệt cho những người kém lợi thế nhất trong xã hội. Các nguyên tắc này loại trừ việc biện minh cho các cơ chế dựa trên lý do là những khó khăn của một số người được bù đắp bởi một lợi ích lớn hơn trong tập thể.

Có thể là thích hợp nhưng không công bằng việc một số người nên có ít hơn để những người khác có thể phát đạt. Nhưng không có bất công trong những lợi ích lớn hơn mà một số ít người kiếm được, miễn là nhờ đó mà những người kém may mắn hơn có thể được cải thiện. Ý tưởng sáng suốt là, vì hạnh phúc của mỗi người tùy thuộc một hệ thống hợp tác mà không có nó thì không thể có một đời sống thỏa mãn, nên việc phân chia các lợi ích phải được thực hiện thế nào để khơi dậy một sự hợp tác tự nguyện của mọi người dự phần trong đó, bao gồm những người có ít điều kiện hơn. Thế nhưng chỉ có thể mong đợi điều này nếu các điều kiện hợp lý được đề nghị. Hai nguyên tắc nêu trên có vẻ là một sự thỏa thuận công bằng mà trên cơ sở đó, những người có khả năng hơn, hay may mắn hơn trong địa vị xã hội của họ, cả hai trường hợp đều không do công lao của họ có thể mong đợi sự hợp tác tự nguyện của các người khác khi một số hệ thống khả thi là một điều kiện cần để mang lại hạnh phúc cho mọi người....

2. Hai nguyên tắc của công bằng

Bây giờ tôi sẽ phát biểu bằng một hình thức tạm thời hai nguyên tắc của công bằng mà tôi tin sẽ được chọn trong tình trạng ban đầu.

Phát biểu thứ nhất về hai nguyên tắc này như sau:

Một là: Mỗi người phải có quyền ngang nhau về tự do cơ bản rộng nhất phù hợp với quyền tự do như thế của những người khác.

Hai là: Các bất bình đẳng kinh tế và xã hội phải được

sắp đặt thế nào để chúng vừa (a) được mong đợi một cách hợp lý là có lợi cho mọi người, và vừa (b) gắn liền với những địa vị và chức vụ mở rộng cho mọi người. Có hai cụm từ mơ hồ trong nguyên tắc thứ hai, đó là "có lợi cho mọi người" và "mở rộng cho mọi người".

Cắt nghĩa một cách chung chung, các nguyên tắc này áp dụng chủ yếu cho cấu trúc cơ bản của xã hội. Chúng phải chi phối việc qui định các lợi ích xã hội và kinh tế. Như hình thức phát biểu của chúng gợi ý, các nguyên tắc này giả thiết rằng cấu trúc xã hội có thể được chia thành hai phần hơn kém phân biệt nhau, nguyên tắc thứ nhất áp dụng cho một phần, nguyên tắc thứ hai áp dụng cho phần kia. Chúng phân biệt giữa các khía cạnh của xã hội xác định và bảo đảm các quyền tự do công dân và các khía cạnh của xã hội định rõ và thiết lập các bất bình đẳng xã hội và kinh tế. Một cách khái quát, các quyền tự do công dân gồm quyền tự do chính trị (quyền bầu cử và ứng cử vào các chức vụ công cộng) cùng với quyền tự do ngôn luận và tự do hội họp: quyền tự do lương tâm và tự do tư tưởng, quyền tự do cá nhân cùng với quyền tự do không bị bắt giữ tùy tiện như được định nghĩa bởi khái niệm về quy tắc của pháp luật. Tất cả các quyền tự do này đều cần thiết để có sự bình đẳng bởi nguyên tắc thứ nhất, vì các công dân của một xã hội công bằng phải có các lợi ích cơ bản như nhau.

Một cách khái quát, nguyên tắc thứ hai áp dụng cho việc phân phối thu nhận của cải và việc tạo ra các tổ chức sử dụng những sự khác biệt về quyền lực và trách nhiệm hay các cấp bậc chỉ huy. Trong khi việc phân phối của cải

và thu nhập không cần đồng đều, nó phải có lợi cho mọi người, và đồng thời các địa vị quyền lực và các chức vụ chỉ huy phải mở rộng cho mọi người.

Rõ ràng, các nguyên tắc này khá chuyên biệt về nội dung, và việc chấp nhận chúng dựa trên một số giả định mà sau cùng tôi phải cố gắng giải thích và biện minh. Một lý thuyết về công bằng tùy thuộc vào một lý thuyết về xã hội theo những cách thức sẽ trở nên rõ ràng khi chúng ta bắt đầu tiến hành. Tạm thời trong lúc này, cần nhìn nhận rằng hai nguyên tắc này là một trường hợp đặc biệt của một khái niệm tổng quát hơn về công bằng mà chúng ta có thể diễn tả như sau.

Mọi giá trị xã hội – tự do và cơ hội, thu nhập và của cải, và các cơ sở của sự tự trọng – phải được phân phối đồng đều, trừ khi một sự phân phối không đồng đều của một hay tất cả các giá trị này là có lợi chung cho mọi người. Cho nên, sự bất công chỉ là những bất công không có lợi chung cho mọi người. Tất nhiên, khái niệm này vô cùng mơ hồ và cần được giải thích.

Bước thứ nhất, giả sử cấu trúc cơ bản của xã hội phân phối một số điều thiện sơ đẳng, nghĩa là những vật mà mọi con người có lý trí cần có. Những vật này thông thường có một công dụng bất kể kế hoạch đời sống hợp lý của một người là gì. Nói một cách đơn giản, giả sử các điều kiện cơ bản chính yếu có trong xã hội là các quyền lợi và các quyền tự do, vị thế và cơ hội, thu nhập và của cải. Đó là các điều kiện sơ đẳng của xã hội. Các điều kiện khác như sức mạnh, trí thông minh và trí tưởng tượng, là những điều kiện tự nhiên; mặc dù việc sở hữu những điều kiện này chịu ảnh hưởng bởi cấu trúc cơ bản, chúng không

chịu sự kiểm soát trực tiếp của cấu trúc cơ bản. Vậy, thử tưởng tượng một sự sắp xếp giả thuyết ban đầu, trong đó mọi điều kiện sơ đẳng được phân phối đồng đều: mọi người có cùng các quyền lợi và bổn phận như nhau, và thu nhập và của cải được phân chia đồng đều. Tình trạng này cho ta một tiêu chuẩn để đánh giá sự tiến bộ. Nếu một số bất bình đẳng về của cải và quyền lực làm cho mọi người trong tình huống giả thiết ban đầu này hạnh phúc hơn, thì chúng phù hợp với khái niệm chung về công bằng.

Ít ra là trên lý thuyết, có thể rằng nhờ việc từ bỏ một số quyền tự do cơ bản mà người ta được đền bù thỏa đáng bằng cách đạt được những lợi ích về xã hội và kinh tế. Khái niệm chung về công bằng không đặt ra những sự hạn chế về loại bất bình đẳng nào là được phép; nó chỉ đòi hỏi rằng vị trí của mọi người được cải thiện. Chúng ta không cần giả thiết một điều gì cực đoan như chấp nhận tình trạng nô lệ. Ngược lại, giả sử người ta từ bỏ một số quyền tự do chính trị khi họ được bù lại bằng các lợi ích kinh tế đáng kể và việc thi hành các quyền này trong mọi trường hợp đều có ảnh hưởng chính trị không đáng kể. Đây là loại trao đổi mà hai nguyên tắc phát biểu trên đây loại trừ; xét theo trật tự trên dưới, các nguyên tắc này không cho phép các trao đổi giữa các quyền tự do cơ bản và các lợi lộc kinh tế và xã hội. Trật tự trên dưới của các nguyên tắc này diễn tả một sự ưu tiên cần nhấn mạnh giữa các điều kiện xã hội sơ đẳng. Khi sự ưu tiên này là hợp lý, thì sự chọn lựa của các nguyên tắc này theo trật tự ưu tiên này cũng là hợp lý.

John Rawls -
Một học thuyết về công bằng

Chương 10

NHÌN VỀ PHÍA TRƯỚC

(En regardant devant)

1. Chân trời của mặt đất (L'horizon de la terre)

Chuyển vị dần dần từ bình diện công bằng trong từng quốc gia đến bình diện những tương quan giữa các dân tộc và các nền văn hóa khác biệt trên hành tinh này, những phê bình của Rawls lại khiến cho những tiền giả định (présupposés) khởi đầu trong học thuyết của ông trở thành nghi án. 'Tình huống nguyên thủy' của khế ước xã hội, trong đó dường như chẳng có tất định lịch sử nào áp đặt lên các cá nhân chỉ bị vận động bởi ý tưởng tối thiểu hóa những nguy cơ, lại chẳng tiền giả định những chủ thể mà người ta coi sự cá nhân hóa là đã có, và như vậy quá trình cá nhân hóa đã diễn ra trong cõi trừu tượng, bên ngoài mọi quan hệ xã hội? Và những cá nhân này, tiền hiên hữu đối với mọi hình thức cộng đồng, do vậy sẽ có khả năng hòa hợp trên cơ sở những quy tắc được đóng dấu bởi một tính thuần lý không thiên vị, mà người ta không biết rõ chúng được tạo thành như thế nào. Đó chính là sự phản bác mà những người chủ xướng thuyết cộng đồng (les communitarians) chống

lại thuyết nguyên tử (l'atomisme) của những người theo thuyết tự do (liberals), hay với chủ nghĩa cá nhân phương pháp luận (l'individualisme méthodologique) của những ai nhận định rằng người ta phải đi từ cá nhân để tiến đến lợi ích xã hội, được hiểu như một đại tập hợp những lợi ích cá nhân. 'Cuộc sống xã hội là một điều kiện cần thiết cho sự phát triển của tính thuần lý và để cho một cá nhân trở thành 'một hữu thể đầy trách nhiệm và tự trị'. Vậy là không thể tách rời sự kiện sở hữu quyền hạn và lo vun vén cho những lợi ích riêng với tình trạng phụ thuộc bắt buộc vào một cộng đồng. (*Charles Taylor*, 'Thuyết nguyên tử'- Atomism, trong hợp tập *Philosophical Papers II: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985). Cuộc 'đối thoại giữa những người điếc', diễn ra giữa một bên là những *communitarians* (Michael Sandel, Alasdair Mac Intyre, Charles Taylor và trong một mức độ nào đó, Michael Walzer) và những *liberals* hay còn gọi là những người theo thuyết toàn năng (John Rawls, Jurgen Habermas, Ronald Dworkin) trước nhất hướng về điểm này: những quyền hạn có nên được gắn liền với những xã hội nhất định, nêu lên một cách đặc thù những khả năng và những mong muốn khác nhau của các cá nhân, hay với nhân loại trong tư cách là nhân loại. Vấn đề mở rộng ra và sau đó biến đổi, trong thực tiễn là từ chính nó, thành vấn đề "chủ nghĩa đa văn hóa", những tiêu chuẩn để lựa chọn trong khuôn khổ sự cộng cư (cohabitation) giữa các nền văn hóa và các nhóm sắc tộc khác nhau mà mỗi nền văn hóa, mỗi nhóm sắc tộc đều có những giá trị riêng, thường là mâu thuẫn nhau và nhất thời không thể hòa

giải. Thế là các vấn đề được tái định thức (reformulés) thành từng chùm: làm thế nào bảo lưu sự bình đẳng và sự đồng đẳng để đạt đến những quyền hạn giữa những thành viên của các dân tộc và các nền văn hóa khác nhau? Có nên bảo vệ những nhóm thiểu số và tổng quát hơn, tất cả những ai bị bất lợi bởi quyền lực của một nhóm thống trị nào đó, bằng cách dành cho họ những lợi thế bù trừ? Và cuối cùng, một xã hội tự do - nghĩa là một xã hội quan tâm đến tính trung lập tối đa đối với những xung đột giá trị - có cần phải tôn trọng những nhóm sắc tộc hay những nền văn hóa không chịu thừa nhận quyền của những người khác?

Trên bình diện logic, một tình trạng căng thẳng ghê gớm nảy sinh giữa những thái cực tuy là trong thực nghiệm lại không hiện hữu: *sự khác biệt không có liên hệ* (la différence sans relations) và *chủ nghĩa phổ quát độc khối* (l'universalisme monolithique).

Thực vậy, thực tại phô bày một gam màu rộng của những giải pháp trung gian, được tạo thành bởi những liều lượng tinh tế, những tái cân bằng và hiệu chỉnh biến chuyển giữa những thái cực này (trong tương quan bổ sung, theo hình ảnh gương lồi gương lõm) vốn không thể chấp nhận một cách tổng quát. Để dưa ra một ví dụ, khuynh hướng của các xã hội tự do muốn cứu vãn những khác biệt trong một tinh thần khoan dung và tôn trọng người khác sẽ làm nảy sinh, không tránh khỏi, giữa lòng những xã hội đó, yêu cầu về những hạn chế. Vấn đề là thế này: khoan dung (kính trọng, hiếu khách, hữu nghị quốc tế) đến mức độ nào? Với sự cân đối của hình ảnh phản chiếu trong gương, những xã hội khép kín nhất, chọn những giá trị nhất định như là

những cái tuyệt đối, cũng sẽ đi đến chỗ tự hỏi: không khoan nhượng (bài ngoại, quốc gia cực đoan, quá khích về tín ngưỡng) đến mức độ nào?

Câu hỏi này nổi lên trên nền của tiến trình toàn cầu hóa đang tiếp tục diễn ra, thay đổi cách sống, cách nghĩ của chúng ta. Tuy nhiên, tiến trình đó không nhanh và với một ảnh hưởng tâm lý ít hơn là người ta tưởng. Thế giới thu nhỏ lại, trong mức độ mà hệ thống liên lạc giữa các chân lục và các đại dương ngày càng siết chặt; xã hội bị "McDonald hóa" bởi việc tạo ra những tiêu chuẩn tiêu thụ được chia sẻ ở mọi nơi. Những thành phần ưu tú xuyên quốc gia càng ngày càng đông. Nhưng cùng lúc, nhiều dân tộc, nhiều nền văn hóa và cận văn hóa (subcultures), trái lại, biểu lộ một ý chí, càng lúc càng triệt để hơn, muốn tách biệt khỏi khung cảnh toàn cầu. Những phong cách sống cộng đồng cũ và những tâm thức kiểu xưa tan rã dần trong khi những cái mới hơn không trầm tích theo cùng một nhịp. Việc chấp nhận những thói quen hay những ý tưởng có nguồn gốc nước ngoài chẳng có tác động gì nhiều trên những cơ cấu sâu xa của bản sắc dân tộc, ít ra là trong nhất thời. Uống Coca-Cola không làm cho một người Nhật trở thành Mỹ hơn; còn ăn sushi cũng chẳng làm cho một người Mỹ trở thành Nhật hơn.

Vắn tắt là, người ta chứng kiến (và tham dự) hai vận động đồng hiện nhưng dị ứng, một ly tâm, một hướng tâm; một vận động toàn cầu hóa (globalisation) và một vận động biệt phương hóa (fragmentation) một đằng thế giới hóa, một đằng cô lập hóa - cả hai đều đang tăng trưởng. Trong khi mà sự hội nhập giữa các châu lục và các dân tộc đang tiến triển, thì một số quốc gia lại gắng sức

để tự giải phóng khỏi vòng ôm siết ngạt thở. Và thế là tạo ra một hỗn hợp bùng nổ mà trong đó nhiều yếu tố hòa trộn: mối hiềm khích đối với những cường quốc bá quyền, lòng tự tôn sắc tộc, sự cuồng tín tôn giáo, việc xiển dương những truyền thống vẻ vang, sự tìm kiếm những giá trị thay thế cho những cái được coi là giá trị toàn cầu của tiến bộ không ngừng, của xã hội tiêu thụ hay của chủ nghĩa cá nhân. Nhiều nền văn minh chịu cú sốc chấn thương của tình trạng mất gốc, của tình trạng "bị bứng ra khỏi đất", mất liên lạc với những truyền thuyết từng hoàn toàn lập qui cho chúng chỉ mới vài thế hệ trước đây. Người ta có thể, một cách chính đáng, tự hỏi xem sự hồi sinh của những cái gọi là chủ nghĩa phân trị (particularismes) lại chẳng tạo nên, ít ra là một phần, một hiện tượng phản ứng lại việc lồng những cá nhân, những giai cấp, và những dân tộc vào những cái áo giáp càng ngày càng chật chội hơn của những tương quan hành tinh liên thuộc (des relations planétaires d'interdépendance) mà đối với một số người là có tính chất áp chế. Kế hoạch mới này nuôi dưỡng, nơi những người ít được trang bị nhất hay ít thích nghi nhất với một hệ thống được điều phối như thế, một cảm thức tự ti đau đớn, khêu gợi sự bài bác đối với hiện tượng đồng loạt hóa bắt buộc (homogénéisation imposée), nỗi lo sợ về một sự thoái cấp bất công, ý nghĩ mình đang đánh mất chủ quyền và vai trò trên đấu trường quốc tế. Trong một vận động gay gắt của sự phòng vệ chính đáng bản sắc riêng, được coi là bị đe dọa hay khinh thường, đã được tăng cường một cách quá quắt. Từ đó nảy sinh ý chí xây rào cản, cái thái độ "khải hoàn ca" ồn ào kệch cỡm đối với những giá trị của mình, những tín ngưỡng và tập quán

của mình, sự tôn vinh khoa đại những nguồn gốc chủng tộc và tôn giáo của mình. Người ta nhận thấy, nơi một số dân tộc - giống như thứ tình yêu bị hất hủi hay bị phản bội - một cảm thức pha trộn giữa buồn thương và ghét giận vì đã không được các quốc gia phú cường nhất mời mọc tham dự, với tư cách bình đẳng, vào những dự án lớn về hiện đại hóa.

Liệu có thể khởi thảo một bộ luật đạo đức cho phép những qui tắc và những tiêu chuẩn phán đoán rất khác nhau trở thành tương dung và phát ngôn theo kiểu cách tân? Giả thuyết về một nền đức lý hành tinh (une éthique planétaire) có đứng vững trong thực tế? Những người theo thuyết duy cộng đồng thường có khuynh hướng trả lời phủ định đối với hai câu hỏi này; những người theo thuyết toàn năng thì lại đưa ra câu trả lời khẳng định, ít ra là trong viễn tượng của một quá trình tiếp cận vô tận. Một nền đức lý như thế phải tương ứng với một sự phát triển hiện thực (un développement effectif) của ý thức đạo đức và dân sự xuyên quốc gia, được nặn ra trên những kinh nghiệm đối đầu nhau và được chia sẻ. Tuy nhiên dường như cực khó để hòa giải những qui tắc đạo đức và pháp lý có lẽ là phổ quát và có thể chấp nhận, nhưng lại thiếu sự hậu thuẫn của các tục lệ đã bén rễ sâu với nhu cầu bản sắc và tự trọng - những điều hiếm khi có thể thương lượng - được diễn tả bởi nhiều cộng đồng. Cũng không chắc là hiện nay đang có những sơ đồ hội tụ và tương dung (des schémas de convergence et de compatibilité) giữa những nền văn hóa khác biệt. Dầu sao đi nữa, chướng ngại chính vẫn nằm trong sự kiện là những nền văn minh lớn của thế giới tiếp tục đi theo con đường của chúng, tìm kiếm -

được chăng hay chớ - những điểm gặp gỡ và đồng thuận sâu xa hơn. Và điều đó diễn ra, mặc dầu rằng chúng ta đã sống, theo một công thức của Edgar Morin, ở "thế kỷ thứ năm của thời đại toàn cầu" được mở ra từ một ngày của năm 1492, ngày mà Cựu và Tân thế giới bắt đầu biết đến nhau.

Một nền đức lý hành tinh tối thiểu (une éthique planétaire minimum) đặt cơ sở trên một số hạn chế những qui phạm được lưu truyền một cách phổ quát và có thể bảo vệ một cách hợp lý sẽ đáng được ưu ái hơn là những tập hợp giá trị loại trừ nhau hoặc không biết gì về nhau. Thực tế là; cái phổ quát, trên nguyên tắc, có thể hiểu cái đặc thù; còn điều ngược lại không bao giờ xảy ra.

Nhưng người ta nói về chủ nghĩa phổ quát nào? Phải chăng là cái chủ nghĩa được đặt nền tảng trên những qui luật cứng nhắc và bất biến đòi hỏi phải được thừa nhận bởi tất cả những con người thiện chí? Trong trường hợp này, có lẽ người ta sẽ theo qui tắc của Aristotle, theo đó *contra principia negantes non est disputandum* nghĩa là từ chối mọi hình thức đối thoại với những ai phủ nhận những nguyên lý theo chúng ta là có cơ sở một cách thuần lý hay tự chúng đã hiển nhiên.

Tuy nhiên, ta phải chắc rằng những nguyên lý như thế thực sự biểu thị những tiền đề được sự đồng thuận phổ quát chứ không phải là sự thăng hoa của những thành kiến sắc tộc trung tâm (des préjugés ethnocentriques). Mặt khác, sẽ là phi hiện thực khi nhận định rằng đại đa số con người có thể chịu để bị thuyết phục bởi những lý luận đơn giản - dẫu là chúng đặt trên một "nền tảng tối hậu" của những qui phạm đạo đức, trên hành động liên

thông thuần túy hay trên những mô thức khế ước của xã hội công bình. Có lẽ là hợp lý hơn khi tin rằng cuộc hội ngộ giữa những con người và những nền văn hóa khác nhau bao hàm một cuộc "tranh đấu cho sự nhìn nhận" (*Kampf um Anerkennung* - Lutte pour la reconnaissance).

Nói cách khác là trên thực tế, những bản sắc cá nhân và tập thể là kết quả không chỉ của những tương tác thuần lí, hơn là một hỗn hợp, theo nhiều liều lượng khác nhau, giữa bạo lực và sự đồng thuận, hoặc giữa bạo lực tự hợp lý hóa thành sự đồng thuận và sự thỏa hiệp, phản chiếu những tương quan lực lượng khả biến. Điều đó không loại trừ, từ quan điểm triết lý và dân sự, người ta phải nhờ đến những lập luận của trí tuệ và xua đuổi những lập luận của bạo lực hay gian kế.

Dầu thế nào đi nữa, để cuộc tranh luận tiến triển, điều cần thiết là hiểu rõ hơn sự hình thành những "cây cầu ý nghĩa" giữa cái đặc thù và cái phổ quát hay giữa "tôi" và "chúng ta". Những khái niệm "nhân loại" hay "nhân bản", ngày nay trở thành đối tượng của nghi ngờ, chúng còn có thể chào đón dưới cái bảng hiệu tự do tất cả những sự khác biệt hay chúng lại lẫn lộn một cách vô phương cứu vãn yếu tính của con người với một trong những biểu hiện lịch sử đặc thù của nó?

Lúc đó, người ta sẽ coi là một thứ phổ quát thực sự những giá trị thực ra là có tính địa phương, được áp đặt bởi người Âu châu cho phần còn lại của thế giới qua nhiều thế kỷ thực dân và khai thác thuộc địa. Thách thức quả là nghiêm trọng và phải có can đảm, một mặt, không bị dọa nạt bởi thái độ của những nhóm thiểu số trang bị áo giáp, đặt chướng ngại vật, xù lông nhím tua tủa đầy hiếu chiến,

của những kẻ biết mình yếu thế nên phải làm ra vẻ cứng, vừa để phòng vệ, vừa để dọa nạt. Mặt khác, phải để ý tới cái mảng tối trong chủ nghĩa phổ quát của chúng ta, bằng cách tự hỏi nó có thể sai lầm ở chỗ nào, bằng cách nghe tiếng nói của những người khác. Những chủ nghĩa đặc thù (particularismes) và những chủ nghĩa nền tảng (fondamentalismes), trên thực tế, nảy sinh nhiều nhất nơi những dân tộc và những nhóm người bị loại ra khỏi bữa tiệc của chủ nghĩa phổ quát và họ, bằng phản ứng phòng vệ, từ chối cuộc chơi mà quá thường xuyên họ là những kẻ thua cuộc. Một nhiệm vụ, thực sự là hoành tráng, được đặt ra: kiên nhẫn đan dệt mối liên lạc nhân loại bằng cách dung hòa mọi khác biệt, thay vì phớt lờ chúng hay tiêu diệt chúng.

Một công trình bị hiến dâng cho thất bại không thể tránh khỏi, theo ý của nhiều người. Phần lớn những công cụ khái niệm mà triết học có được từ truyền thống chẳng giúp được gì, đúng thế. Quả thực là, những tiêu chuẩn của chủ nghĩa phổ quát dựa trên những tiền giả định siêu hình (des présupposés métaphysiques) mà sự yếu đi của chúng đã dẫn đến một thứ tương đối luận ít nhiều mang tính hài hước tùy theo những biến thể của nó. Ngày nay bị lột sạch mọi uy thế, những nền triết học thường tìm cách phát ngôn cho thực tại và cho kiến thức trên cơ sở của một lý tính phổ quát duy nhất, không khoan nhượng, đời đời, có khả năng tạo dựng một tri thức vững chắc đã nhường bước cho một thứ chủ nghĩa hoài nghi vỡ mộng. Người ta đặt dấu nhấn trên tính đa phức và tính độc lập của các nền văn hóa nhân loại. Người ta nêu bật lên tất cả những gì hiện ra như là khác biệt, bất qui tắc, hỗn

mang, không thể qui về nhất tính hay qui về trật tự của thứ ảo tượng đặc trưng này của xã hội tiêu thụ và những phương tiện truyền thông đại chúng (Jean Bandrillard, *L'Echange symbolique et la mort* – 1976; *Simlacres et simulation,* Galilée, 1981).

Đằng sau ý tưởng nhất tính của lý trí, ngày nay người ta nghi ngờ một ý chí cường quyền, ước muốn ngăn cản bước tiến hóa khác hướng của những biểu lộ khác của tư tưởng hay của văn minh. Hoặc với nhiều thiện chí hơn, người ta nhìn thấy ở ý tưởng đó như một vì sao đã tắt ở cuối trời xa nhưng ánh sáng của nó vẫn tiếp tục được nhìn thấy từ trái đất một thời gian lâu sau khi nó đã biến mất. Người ta khám phá ở đó, nơi nào mà người ta chờ đợi những con người bằng xương bằng thịt – những sinh vật lịch sử trọn vẹn, gắn liền vào những tín ngưỡng, những khát vọng và những định kiến học hỏi từ bên trong những cộng đồng nhất định, một thứ phù chú của nàng tiên Morgane: một ý thức cá nhân ngoài thời gian và không gian, là hội sở của chân lý và đạo đức. Trong khi đa số những nền triết học của quá khứ tập trung nỗ lực vào việc cập nhật hóa những cơ cấu bất biến, phi lịch sử của tư tưởng nhân loại hoặc vào việc phân định một vùng lãnh thổ chung để gặp gỡ gọi là lý trí, thì văn hóa triết học hiện nay dường như lại đặt dấu nhấn trên tính bất khả thi trong việc đề xuất bất kỳ một sơ đồ thống nhất nào. Sự đối chiếu chặt chẽ giữa các ý tưởng và các nền văn hóa như vậy, giản qui thành một "cuộc đối thoại trường kỳ của nhân loại", không đính ước với cái gì, và trong cuộc đối thoại đó, mỗi người có thể tham dự một cách sáng tạo bằng cách phát minh hay đề xuất những ý kiến, trong khi

vẫn ý thức rõ rằng mọi nhận thức cũng có thể là một ngộ nhận. Theo cách này, tranh luận trở thành, một mặt, dễ dàng hơn, bởi vì những dị biệt được kết hợp lại với sự tế nhị và khoan dung; mặt khác, cẩn thận tránh đào sâu những vấn đề, đơn giản coi là "điên" tất cả những cái mà người ta không có ý muốn coi trọng vì sự kiện đơn giản là những chủ đề của họ thoát ra từ những gì được quy định bởi nền giáo dục và bởi hoàn cảnh lịch sử (Richard Rorty, *The priority of Democracy over Philosophy* – Ưu thế của nền dân chủ đối với triết học, 1983).

2. Từ nước Ý

Đi từ bình diện toàn bộ sang một bình diện tiếp cận hơn, chúng ta hãy quan sát trong chốc lát cảnh giới tinh thần nước Ý để có một cái nhìn về cách mà xứ sở này hội nhập và phân biệt trong toàn cảnh tổng quát (hay ít nhất trong toàn cảnh Âu – Mỹ). Gắn bó lại với những đề tài lớn khởi đầu từ những năm sáu mươi, triết học Ý đến với cuộc tranh luận quốc tế rộng lớn bằng những tiếng nói độc đáo và đồng thời đi theo những hành trình đặc thù. Sự suy tàn của nhiều trào lưu cùng viện đến biện chứng pháp và chủ nghiã duy sử đặc biệt rất mạnh nơi bán đảo này, đánh dấu khúc quanh lớn. Vào lúc này, một thay đổi triệt để về viễn tượng mở ra. Nỗi đam mê lịch sử và niềm tin, nơi giá trị cứu chuộc của chính trị lại chuyển đổi thành tâm trạng vỡ mộng chán chường nhuốm màu hư vô chủ nghiã. Đồng thời, ở cấp độ xã hội học, triết học và các hệ tư tưởng Ý chấp thuận cho ý kiến quần chúng và các phương tiện truyền thông đại chúng cái vị trí ưu đãi mà trước kia chúng đã dành cho những quan niệm đức lí.

Những nhà tư tưởng một thời từng bị lên án như là phản động hay phi lý (Nietzsche, Wittgenstein, Schmitt, Heidegger) được phục hồi phẩm giá và cung cấp những vũ khí để tái chiếm các vị trí cũ dưới làn đạn bắn chéo. Đối lại những quan niệm – mà người ta có thể qui là bi đát, mặc dầu những lối thoát hạnh phúc được thông báo – theo đó nhân loại, sau nhiều khúc quanh nguy hiểm, sẽ đến bến bờ của vương quốc tự do hay xã hội không còn giai cấp, Massimo Cacciari đưa ra ý tưởng *Krisis* tức "sự lộ xuất thường trực" (émergence permanente). Nó không bảo đảm sẽ đem lại cứu rỗi nào. Nhưng nó mở ra những khả tính trí thức mới và thiết kế những phong cách ứng xử tiêu biểu, cần khám phá nơi những bậc thầy lớn của thời kỳ *suy đồi* ở Vienne. Tư tưởng phủ định (la pense'e négative) không có cao vọng nắm bắt chân lý ngay cả nếu, với thời gian, nó mang những âm sắc càng lúc càng đậm nét tân – Platon, ở Cacciari. Đúng hơn là nó muốn duy trì sự hiện diện của cái không thể biểu thị trong cái có thể biểu thị, của cái vô hình trong cái hữu hình. Đối lại với những lý thuyết triết học muốn tìm trong những phương thức khoa học một mẫu mực của sự nghiêm xác tuyệt đối, là một thứ tri thức không nền tảng, nó tố cáo trong những nghi lễ nhận thức luận, những thực hành có tính an ủi nhằm bóp chết những sự bất xác không thể tránh khỏi mà về sau cuộc khủng hoảng của lý trí đã nêu thành hiển nhiên.

Cơ cấu của lịch sử, được hiểu theo cách biện chứng như là sinh thành thông qua những mâu thuẫn, chia tách ra. Một mặt, có những người như Emanuele Severino, phủ nhận ngay cả sự tồn tại của sinh thành, coi sự dao động giữa hữu thể và hư vô như là một sự phi lý logic. Các thực

thể (entités) là vĩnh cửu, nói thế chẳng khác nào bảo rằng chúng không sinh không diệt. Không biến mất khỏi chân trời của hữu thể, chúng đi ra khỏi trường khả kiến của cái xuất hiện (champ de visibilité de l'apparaitre) để rồi lại quay về đó theo chu kỳ. Nghịch lý thay, chúng ta trừ khử bóng ma của sinh thành, do chính chúng ta tạo ra, bằng cách kêu gọi đến những thực thể giả tạo khác: những sản phẩm bất biến của khoa học và của tôn giáo, chẳng hạn những định luật vật lý hay Thượng đế. Những thứ này bám chặt vào tim óc chúng ta bởi vì chúng thỏa mãn một cách gián tiếp ước muốn của chúng ta giải trừ khỏi cái quá độ và nỗi chết. Mặt khác, Gianni Vattimo, nhờ đến thông diễn học để vô hiệu hóa mọi dự phóng lấy lại sở hữu tự thân hay ra đi khỏi thực tại bị phóng thể (la réalité alienée), nêu bật lên sự bất khả thi của việc tìm một ý nghĩa hoàn tất cho lịch sử, một lịch sử bị đe dọa bởi một sinh thành có vẻ rất mong manh, phù du với Verwindung của Heidegger, lời vĩnh biệt được nói ra cho những ý tưởng và những giá trị mạnh mẽ của truyền thống siêu hình, và như thế nó vừa đối nghịch lại Aufhebung của Hegel và của Marx cũng như Berwindung của những ai nghĩ rằng có thể vượt qua siêu hình học. Như thế, nếu bộ sách *Crisi della ragione* (Khủng hoảng của lý tính) từng là một toan tính tối hậu để cứu vãn khả năng tổng hợp của lý tính bên trong cấu tạo tượng trưng, thì quyển *Il pensiero debole* lại đánh dấu sự bỏ rơi mục tiêu này – Với tất cả những sự tự phụ thái quá của chúng, những dấu vết bất biến và mờ nhạt của lý tính độc tôn tuy vậy lại tỏ ra là không thể thay thế. Thay vì xổ toẹt chúng, ta phải cứu vãn và lưu giữ chúng trong ký ức, biểu lộ lòng tín mộ mà

người ta nên có đối với tất cả những gì bị dâng hiến, trong tính hữu hạn của chúng, để âm thầm rơi vào chiếc hộp hư vô, lặng lẽ chìm đắm xuống đáy hồ cô tịch... (Gianni Vattimo, *La fin de la modernite'. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne.* Sự cáo chung của tính hiện đại. Chủ nghĩa hư vô và thông diễn học trong văn hóa hiện đại, 1987).

3. Rorty: Cộng đồng và chân lý (Communauté et vérité)

Richard Rorty nằm trong số người chiến đấu chống siêu hình học và làm nổi bật vai trò của khung cảnh xã hội. Trung thành với chủ nghĩa thực dụng Mỹ (theo đó, chân lý là sản phẩm của những qui tắc và những phương thức được chấp nhận bên trong một cộng đồng nào đó), Rorty bác bỏ những tiền giả định hàng mấy ngàn năm của tư tưởng Tây phương nhằm bảo đảm cho nó tính chất tuyệt đối và vô điều kiện, bất chấp tính ngẫu nhiên không thể vượt qua của những tình huống nhân văn. Chính vì thế, ông từ chối ý tưởng về một thực tại có thể tái tạo mà không bị sự biến dạng nào bởi tấm gương hay con mắt của tinh thần cũng như ý tưởng về một sự mạch lạc thuần logic của lý luận và hành động (Richard Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, Princeton Univ. Press, 1979). Rorty, không muốn đắm mình vào cuộc tìm kiếm sự chắc chắn theo kiểu Descartes và thích một nền triết học đủ tầm để cung hiến vài chỉ dẫn về cách mà cuộc đời chúng ta có thể thay đổi, đã định nghĩa hai lập trường tiêu biểu khi đối mặt với chân lí. Lập trường thứ nhất, mà ông truy ngược về đến Platon, nối kết chân lý với một chiều kích siêu nhân, với "yếu tính thủy tinh" của chúng ta vốn lãnh hội,

bởi sự trong suốt, một khách quan tính bên trên những tiêu chuẩn đang lưu hành nơi các nhóm người cụ thể; lập trường thứ hai, mà nguồn cội được qui về William James và John Dewey, trái lại, nối kết chân lý với những thực tiễn xã hội được chia sẻ bởi sự biện minh và sự kiểm soát (Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism,* Brighton, Harvester, 1982).

Platon đã khởi thảo một lý thuyết về chân lý hoàn toàn độc lập với cộng đồng những người đối thoại thực sự. Nhằm mục đích đó, ông phát minh một cộng đồng giả tạo gồm toàn những triết gia làm luật trên những qui tắc hiệu lực của diễn từ mà họ nối kết vào những yếu tính (essences) hay những ý niệm / linh tượng (idées), một khi được thoáng thấy, sẽ áp đặt vào con người bởi tính hiển nhiên quá rõ và không thể chối cãi của chúng. Như vậy, chân lý được đặt nền tảng trên những phương thức tự phản, thích hợp cho một nhóm người hạn chế tự cho mình có quyền đại diện cho toàn thể nhân loại (không có những phân biệt về địa lý hay thời gian). Tuy nhiên, người ta có thể phản biện lại những phê bình của Rorty rằng Platon chính ra đã tìm cách xây dựng chân lý bằng con đường chéo của một nghiên cứu chung. Mọi người, kể cả kẻ nô lệ ngu dốt, cũng có thể, nhờ vào *Logos*, đạt đến một kiến thức chắc chắn, khi được hướng dẫn đúng cách. Quả vậy, *Đối thoại Ménon* (của Platon) đặt vào thử thách những quan điểm khác nhau, chỉ ra rằng có một số ý kiến thì không đưa đến đâu, tỏ ra vô sinh vô hiệu, rằng chúng giống với những con đường không đi lại được và không lối thoát, trong khi có những ý kiến khác cho phép những luồng luận chứng khác nhau hợp lưu, cuối

cùng đưa đến những giải pháp thuyết phục cho tất cả. Như thế người ta đạt được một chân lý mà, về phương diện chủ quan, là một điểm đến, luôn luôn là tạm thời, nhưng vẫn có tính khách quan riêng, độc lập với những nền văn hóa khác nhau và những quan điểm riêng tư. Chân lý tối thượng thì giống như mặt trời; người ta không thể nhìn lâu mà không mất đi thị lực. Nhưng lý tính chiêm ngưỡng chân lý tối thượng, kể cả trong những phản ánh của nó, trở thành truyền thống chung của nhân loại. Tư tưởng Tây phương, trong cách biểu lộ thường xuyên nhất của nó, đã diễu hành trên con đường uy nghi này, nơi chân lý dường như chắc chắn bởi vì được đặt nền tảng không phải trên những bãi cát di động của những ý kiến chủ quan, mà trên tảng đá kiên cố của *Épistémè*, của khoa học.

Rorty đối nghịch viễn tượng đó bằng cách biến đổi tính khách quan thành tính liên đới vốn định nghĩa cái đúng trong tương quan với những gì mà một cộng đồng đặc thù tin tưởng và đưa ra làm luận chứng, cái "chúng ta" của những người hội thoại đang hiện diện. Theo nghĩa này, chân lý là cái gì được chấp nhận với ít ẩn ý nhất bởi những ai đi theo những qui tắc lịch sử xác định về kiểm chứng; còn hư ngụy là cái gì khơi gợi nhiều ẩn ý nhất (Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity*? trong *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge Univ. Press, 1983). Triết học phải kháng cự lại cám dỗ tìm kiếm những nền tảng tối hậu của thực tại và của tư tưởng, và tự giới hạn trong việc tạo ra những diễn từ "xây dựng" (theo cả hai nghĩa kiến trúc và đạo đức). Vậy là những diễn từ này phải kiến lập những chỗ ở sẵn sàng chào đón (les demeures

accueillantes), ở đó, con người có thể sống với nhau một cách tốt nhất mà không phải cầu viện đến những thực hành truyền thông khô cứng trong những sơ đồ định sẵn. Mục đích của triết học, trong thời đại hậu triết học (une époque "post-philosophique"), vốn không còn cần đến những thực hành lập nền tảng, hệ tại ở chỗ duy trì sinh động tính sáng tạo của những hình thức đối thoại không tiền giả định bất kỳ một "ngữ vựng cho sẵn nào".

Đối với Rorty, vấn đề không phải là phủ nhận sự hợp lệ của tính thuần lý hay của đạo đức. Thực tế là vì rất gắn bó với hy vọng xã hội nên ông nhận định rằng những giá trị duy phổ quát một cách trừu tượng làm giảm sinh khí những cộng đồng lịch sử khác nhau, ngăn cản họ giải quyết những vấn đề cấp thiết và cụ thể. Vả chăng, theo ông, thật đáng mong ước giải thoát khỏi nhu cầu, khỏi sự áp chế và sự tàn ác, rằng mọi biện minh là thừa. Cái đáng kể đối với những cư dân của phương Tây, những con người ưa châm biếm, là một nền dân chủ có khả năng bất cần đến cả nền tảng tôn giáo lẫn sự biện minh triết lí. "Quyền uy được tạo thành bởi sự hòa hợp đạt đến thành công giữa các cá nhân tự khám phá thấy mình là những người kế thừa của những truyền thống lịch sử và bị đặt đối diện với cùng những vấn đề", thế là đủ. Hình thức dân chủ này quí giá đến nỗi nếu có khi nào "cá nhân đánh dấu trong ý thức những niềm tin kiên định đối với chính trị công, nhưng lại không thể bảo vệ trên cơ sở những niềm tin được chia sẻ bởi các đồng công dân của mình, thì nó phải hy sinh ý thức của mình trên bàn thờ của điều thiện chung" (Richard Rorty, *The Priority of Democracy over Philosophy*, in trong

Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers, vol.1, Cambridge Univ. Press, 1983).

Từ đó, làm thế nào để tránh tính vô đoán của những ý kiến và sự ưu ái dành cho những giá trị của riêng nó dưới hình thức những thành kiến sắc tộc trung tâm (préjugés ethnocentriques)? Chủ nghĩa bi quan của Rorty liên quan đến khả năng bắc những nhịp cầu giữa các thành viên từ những nền văn hóa khác nhau không ngừng tăng lên. Trong *Philosophy and Mirror of Nature* (Triết học và tấm gương của thiên nhiên), Princeton Univ. Press, 1979, ông tin rằng cho đến hôm nay vẫn còn hiện hữu, dưới góc độ lý thuyết, tình trạng có bao nhiêu nền văn hóa là có bấy nhiêu tiêu chuẩn về chân lý và biện minh Không có ai trong chúng ta thực sự có khả năng cởi bỏ cái ách của những truyền thống và của những định kiến, và vượt qua hàng rào chắn của tha tính (la barrière de l'altérité). Chúng ta đã bị điều kiện hóa bởi những qui tắc được học hỏi và được tập cho quen bởi cộng đồng đến độ tâm trí chúng ta bị gắn chặt vào chủ nghĩa chủng tộc trung tâm một cách không thể nào tránh khỏi. Phỏng theo cách nói của Hegel, *chúng ta không thể thoát khỏi những sự điều kiện hóa lịch sử – văn hóa cũng như chúng ta không thể ra khỏi lớp da của chúng ta* (Nous ne pouvons pas plus échapper à nos conditionements historico-culturels que nous ne pouvons sortir de notre peau). Vả chăng, lý tưởng thống nhất các hình thức tư tưởng dưới lệnh kỳ của một chân lý và một thuần lý tính siêu cộng đồng (une rationalité supracommunautaire) lại tuân theo một định kiến vô thức: lịch sử của nhân loại hướng, không thể đảo ngược, về một cuộc hội tụ những nền văn minh khác biệt nhau.

Rorty, trái lại, dựa chủ yếu trên Feyerabend (tham khảo P.K. Feyerabend, *Science in a Free Society*, London: New Left Reviews, 1978), chủ trương phải đặt cược vào ý tưởng một nhân loại tiến hóa theo những hướng phân kỳ, dành ưu tiên cho sự sai biệt hóa hơn là nhất thể hóa. Điều tốt nhất nên làm là ý thức về trọng lượng của những truyền thống và lưu ý đến điều đó khi người ta chạm trán với tha nhân, bằng cách cầu viện đến, nếu có thể, sự hài hước và sự sáng suốt, bằng cách luôn giữ trong tâm trí hiện tượng ngẫu nhiên (la contingence) để tương đối hóa mọi ý đồ tự phụ muốn chiếm lĩnh tuyệt đối. Tuy thế, vẫn có một vài tiêu chuẩn tổng quát. Nghĩa vụ đặt ra là đấu tranh chống lại sự độc ác đối với mọi sinh vật hữu giác (tout être doté de sens), là biết không quá đặt nặng những truyền thống khác nhau (của sắc tộc, của tôn giáo, của thói quen sử dụng và những điều tương tự), là khơi dậy cảm thức "đồng bệnh tương lân", cùng sẻ chia khổ đau, tủi nhục, là biết thâu tóm vào trong cảnh giới của chúng ta những con người rất khác biệt với chúng ta (Richard Rorty, *Solidarity*, in trong *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge Univ. Press, 1983).

4. Bất định và giải kết (Incertitude et désengagement)

Hành động liên thông (l'agir communicationnel) của Habermas và lý thuyết về công bằng của Rawls biểu thị, trong những xã hội dân chủ, được đặc trưng bởi nhiều giá trị về quyền lực cạnh tranh nhau, một giải pháp thay thế cho việc dùng đến vũ lực trong trường hợp xảy ra xung đột cũng như thay cho những cuộc thương lượng cầm canh mà trong đó phe nào nắm giữ nhiều quyền lực dự trữ nhất

hay biết khai triển, trong việc bảo vệ cho những quyền lợi của mình, một chiến lược khéo léo hơn, cuối cùng sẽ thắng. Rất thường khi, lúc một khoảng cách không đo lường được ngăn cách những kẻ đối thoại hay những địch thủ, thì thuyết phục không phải là thắng trận mà thắng trận cũng chưa hẳn là thuyết phục (convaincre n'est pas vaincre et vaincre n'est pas. Convaincre). Trong những trường hợp đó, đương nhiên có việc dùng đến mưu kế hay bạo lực, được ngụy trang ít nhiều.

Vì thế Jean-Francois Lyotard đề xuất không phải là tìm kiếm sự đồng thuận mà là thử kết hợp những phân tranh, tìm kiếm những điểm đồng qui, mà không mang quá nhiều ảo tưởng. Theo ý ông, Habermas đã lầm ở điểm là dựa vào hai mệnh đề rất ít tính hiện thực. Thứ nhất, không đúng rằng những người đối thoại có thể thỏa thuận về những qui tắc có hiệu lực phổ quát cho tất cả mọi trò chơi ngôn ngữ khả hữu (những trò chơi này rất dị biệt và bất tương dung: ra lệnh, mô tả, và cầu khẩn thuộc về ba ngữ vực cách biệt nhau). Thứ nhì, không đúng rằng cứu cánh của đối thoại là sự đồng thuận. Sự đồng thuận chỉ tạo thành một trạng thái của các cuộc tranh luận chứ không phải cứu cánh của chúng. Sự đồng thuận biểu thị một chân trời tạm thời và di động, không bao giờ được đạt tới vĩnh viễn. Bằng cách đặt mình vào một viễn tượng giải phóng, Habermas cũng rơi vào – theo Lyotard – trong cái bẫy của những siêu chuyện kể (méta-récits), những lý thuyết phân cực hóa của những đại tự sự (grandes narrations), những huyền thoại kiểu như "chiến thắng cuối cùng của sự tiến bộ" hay như "sự đăng quang của một xã hội không giai cấp". Một số những "chuyện ngụ ngôn

cho người lớn" này ra đời vào thời hiện đại nhằm hợp thức hóa những quyền bính không còn cắm rễ trong quá khứ, trong lớp thổ nhưỡng xưa cũ của truyền thống, chúng cần có những mục tiêu mới, thật hữu hình, để đạt tới trong tương lai và những người hùng tập thể hiện thân cho chúng. Những siêu chuyện kể này ngày nay đã mất đi, trong thân phận hậu hiện đại, tính khả tín của chúng, để lại chúng ta di sản là những xung đột hay những căng thẳng không quản lý được mà chúng ta, tuy thế, ít ra cũng phải biết rõ cấu hình (J.F.Lyotard, *La condition postmoderne* – Thân phận hậu hiện đại, Nxb Minuit, 1979).

Liệu người ta còn có thể, trong những xã hội như thế – nơi mà, theo một thành ngữ của Marx, "tất cả những gì vững chắc đều tan đi trong không khí" – duy trì những hình thức ứng xử được chia sẻ rộng rãi và tương đối ổn định, hiện nay – thời những qui luật đạo đức phát sinh từ những giá trị tuyệt đối đã bị phản bội? Dường như là không, nếu xét theo những hành xử thực sự của các cá nhân. Thực vậy, chúng tự đánh dấu bởi một sự ẩn ước, mặc thuyết (réticence) vừa dai dẳng vừa có tính bản năng trong việc đảm nhận những nghĩa vụ có tính trường kỳ. Khuynh hướng hầu như chỉ thực hiện những kết ước mà chẳng kết ước gì cả (des engagements qui n'engagent à rien), nói cách khác là những kết ước có thể bãi miễn và có thể điều chỉnh bằng mọi cách, đang dần lấn sân. Đó là những *kết ước không ràng buộc (non- binding commitments)* mà Nozick gợi ra khi ông khảo sát khuynh hướng của con người đương đại muốn thay đổi những quyết định quá khứ của mình, để làm thế nào không bao giờ cảm thấy bị ràng buộc vĩnh viễn bởi những quyết định đó – Nozick lập luận

rằng chúng ta không bao giờ có những lựa chọn được khích động bởi những lý do có cái được gọi là sức nặng khách quan đặc biệt, đúng hơn chính chúng ta gán, tùy từng trường hợp, một sức nặng thích nghi những nguyên do của những hành động chúng ta (một sức nặng biến thiên theo khung cảnh và những biện minh mà chúng ta cung ứng). Vậy là chúng ta có thể liên tục tái định thức (reformuler) những lựa chọn của chúng ta tùy theo những đánh giá luôn thay đổi (R. Nozick Philosophical Explanations – Những giải minh triết học, Harvard University Press, 1981). Những *kết ước không ràng buộc* như vậy bao hàm sự yếu đi không chỉ ý nghĩa của sự mạch lạc nhất quán mà còn cả ý nghĩa của trách nhiệm. Nếu người ta không nghĩ đến tầm quan trọng trung tâm mà việc tôn trọng những kết ước và lời hứa đảm đương trong những nấc thang giá trị truyền thống, người ta không thể lỡ dịp để thấy rằng khả năng xét lại những quyết định của mình đã tương đối hóa và phi kịch tính hóa nhiều lựa chọn đến như thế nào, giải phóng cá nhân khỏi một lý lịch cứng nhắc được tạo thành bởi tính thường trực, giải thoát khỏi cái bản ngã xưa cũ. Nền đức lý của sự nhất quán và tính trách nhiệm – dầu không phải luôn luôn bị minh nhiên từ bỏ – bị dung hóa để có lợi cho một sự biến đổi nội sinh (modification endogène) những ưu ái cá nhân và một quan niệm đã được chỉnh đốn về lý lịch cá nhân, không còn bị hạn hẹp vào tính liên tục tâm lý của cá nhân. Kẻ này không còn cảm thấy bị ràng buộc vào những lựa chọn quá khứ của mình hay bị phong tỏa bởi chúng nữa: giống như thể là những quyết định trước đây của y đã được quyết định bởi... một người khác!

Nhát cắt sắc nét với quá khứ cá nhân được thực hiện bởi tính có thể bãi miễn của những kết ước, sự bất trung với chính mình do Nozick đã làm chứng cho – đồng thời với một tự do lớn hơn và một sự uyển chuyển lớn hơn trong hành động – sự cách biệt tiếp diễn của cá nhân, sự đánh mất cái vỏ bọc xã hội, sự buông chùng những sợi dây liên lạc với tha nhân. Vì không được bao hàm trọn vẹn một cách hữu cơ trong những "cơ thể trung gian" ngày xưa từng bảo bọc (gia đình, làng xóm, giai cấp), cá nhân được đặt vào trong tương quan trực tiếp với đồng loại và với những định chế, cùng lúc được tự do hơn và cũng cô đơn hơn. Bởi việc đặt cá nhân vào liên hệ trực tiếp với xã hội đã không giúp nó đưa dự phóng cá nhân vào trong chiều kích công cộng mà lại khiến nó rút lui vào trong lãnh vực riêng tư. Christopher Lasen minh định những điều kiện phát sinh của thân phận này khi phân tích bằng cách nào mà những mối dây liên đới trong một cơ chế trung gian cổ điển: gia đình, đã buông chùng và biến thể. Theo ông, trong một thế giới không có trái tim (a heartless world), gia đình đã không còn là một bến cảng bình yên, nơi mà người đàn ông lấy lại sức lực trong cuộc tranh đấu nhọc nhằn với thực tế và những điều kiện ngoại tại, là cái tổ kén bảo vệ phụ nữ và trẻ em. Ngày nay, gia đình chẳng còn bảo vệ, dù là người lớn hay trẻ con, đầy đủ được nữa. Sự tan rã định chế gia đình ngoài ra còn đi kèm một sự phi hoạt hóa cảm xúc (désaction émotive) những sợi dây liên hệ trong đó hòa trộn tình yêu và quyền lực, tình cảm và định chế. Gia đình trở nên dễ thẩm thấu hơn đối với những thay đổi bên ngoài, ít cô lập hơn, giống với xã hội chung quanh hơn. Người ta chứng kiến trong gia đình, uy quyền theo hàng

dọc yếu đi thấy rõ và song song đó, một sự hợp thức hóa gia tăng những tương quan theo hàng ngang, bình đẳng hơn (từ đó phát sinh quan niệm hôn nhân như là companionship - tình bạn đồng hành - hoặc khoảng cách được rút ngắn giữa cha mẹ và con cái) trong khi những vai trò trở nên thường xuyên có thể thương lượng được. Các bậc làm cha mẹ, bị bắt buộc phải bảo vệ những tàn tích của một thứ uy quyền không còn được bảo đảm trước như xưa kia nữa, thường thoái vị các khuôn mặt song thân truyền thống, nhờ đến những thương lượng, điều đình hay những dàn xếp bí mật (Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World* – Chỗ trú ẩn trong một thế giới không có trái tim, NewYork, Basic Books. 1979).

Nhưng không chỉ cơ cấu của gia đình hay của xã hội thay đổi, mà cả cơ cấu của từng cá nhân. Từ "hiện đại", cơ cấu này đã trở thành "hậu hiện đại" ít ra là trong một vài khu vực của hành tinh. Cá nhân hiện đại, được đặc trưng bởi một lý lịch vững chắc và lâu bền, được tạo thành bởi "vôi trộn cát"; cá nhân hậu hiện đại bởi một lý lịch mềm dẻo, di động, có thể xóa đi như một cuộn băng video và có thể tái chế. Ngoài ra, con người hiện đại xuất hiện như những kẻ hành hương trong thời gian, mà những vận động tương ứng với một dự phóng và một mục tiêu, đến nỗi lý lịch của họ là xây dựng, tiên liệu và hành trình. Con người hậu hiện đại, trái lại, tự thích nghi với sa mạc, làm quen với việc sống kinh nghiệm của việc phân đoạn thời gian và nhận thức rõ ràng về khoảng cách không thể vượt qua giữa những lý tưởng của tự ngã và việc thực hiện chúng. Vậy là họ không tự ấn định nhiệm vụ xây dựng cái gì vững chắc, mà lưu trú trong một loạt những lý lịch tạm

thời, luôn dao động và biến đổi. Nhất là ở phương Tây, tính di động - xưa kia là điển hình của những nhóm sắc tộc biên tế (người Di-gan, người Bô-hê-miên) - ngày nay lại được chuyển thành kiểu du lịch đại chúng. Như thế lý lịch không còn có một giá trị tuyệt đối. Trong phản ứng phòng vệ đối với quá nhiều kinh nghiệm về mất gốc, lý lịch trở thành vô cảm (Z.Bauman, Intimations of post modernity - *Thông báo của hậu hiện đại*, Routledge, London, 1992).

Tuy nhiên, người ta có quyền nghi ngờ vấn đề lý lịch đi qua những giai đoạn đối lập rõ ràng đến thế. Cuộc chinh phục lý lịch luôn khó khăn. Chuyển động đong đưa (và làm mất quân bình) trong việc duy trì nhân cách qua thời gian chắc chắn không phải là nét đặc trưng riêng của thế giới hậu hiện đại. Và vả chăng chúng ta có hậu hiện đại, di động, du mục và thù địch với sự ổn định đến mức đó không? Hay đúng hơn là trong thời buổi hiện nay, người ta chẳng nhận thấy những phản ứng từ chối khi đối diện hiện tượng mất gốc, những dấu hiệu của một phản vận động còn cần được phân tích, nó đang cộng cư, với những gì mà nó tranh đấu, cả hai khuynh hướng nâng đỡ nhau trong một sự thông đồng ngoài ý muốn (une involontaire connivence). Hai tuyến lực đối nghịch dường như đồng thời được vẽ ra: trong một số vùng được ưu đãi về kinh tế và xã hội của thế giới, con số những cá nhân "dao động tự do" và có khuynh hướng tự giải phóng khỏi những sự điều khiển của truyền thống ngày càng tăng lên; còn ở những nơi khác lại phát triển song song những kiểu nhân cách muốn rèn đúc lại lý lịch của họ bằng cách gắn kết vào những định chế và những thực thể truyền

thống (xưa kia bị coi là "tiền hiện đại", và bị loại trừ bởi triết lý Khai sáng, bởi khoa học và sự tiến bộ, và bị khinh miệt trong tư cách đó).

Các nhóm sắc tộc và các nền tôn giáo độc thần lớn dường như tìm lại được vai trò cũ như là những người thợ cả và người coi sóc cho việc gìn giữ rễ sâu gốc bền. Đằng sau những chủ nghĩa nền tảng tôn giáo, những chủ nghĩa biệt trị, những chủ nghĩa quốc gia mới xuất hiện gần đây - dẫu cho người ta có gán cho chúng ý nghĩa nào đi nữa - đều có cái nhu cầu bén rễ sâu bền, được làm mới lại và không hề lập lờ. Và cái nhu cầu đó cho thấy, theo cách của một lăng kính phóng đại, một yếu tố cơ cấu có thể không được nhận ra rằng lý lịch cá nhân luôn phát sinh từ lý lịch tập thể, dính dáng vào đấy bằng hàng ngàn sợi dây, thậm chí còn tỏ ra rằng không thể suy nghĩ mà không có nó. Như thế, ảo tưởng của chúng ta về việc không giữ một tương quan phụ thuộc nào với những định chế tập thể về ý nghĩa và nguồn gốc, đã bị vạch trần. Sự phóng túng mà cá nhân đã yêu sách, trong suốt những thế kỉ vừa qua, tính tự trị đối với những sợi dây siết ngạt thở của quá khứ, ý muốn thoát khỏi sự độc đoán của người khác (vì ý tưởng tự do, trước khi trở thành mỹ từ pháp, đã chứa đựng một cái gì rất cụ thể: sự khước từ thân phận nô lệ và sự lệ thuộc cá nhân). Nếu người ta muốn tự tái định nghĩa bằng sự cắm rễ trong những lý lịch mạnh bên ngoài (như giáo hội hay những cộng đồng quốc gia, được gán cho cái nhãn "tiền hiện đại" bởi vì người ta tưởng chúng đã biến thái, đã được tiêu hóa, để rồi cuối cùng khám phá ra rằng sự thể lại diễn ra theo cách khác), cho thấy sự ràng buộc vào chiều kích tập thể

đã thay đổi, không phải do chúng ta không có những ràng buộc; rằng những đồ dằn định chế (les lests constitutionnels) của chúng ta đã dịch chuyển trọng tâm của chúng ta, chứ không phải chúng không từng hiện hữu trước đó.

5. Quay về với trách nhiệm (Le retour à la responsabilité).

Đối mặt với sự bành trướng của những kết ước không ràng buộc (non-binding commitments), có những tiếng nói vang lên để nhắc nhở thường xuyên hơn nghĩa vụ mà mỗi người cảm thấy cần nhận thức về một vài hình thức ứng xử có thể qui cho chủ thể.

Và như thế, Paul Ricoeur đặt lý lịch cá nhân trong tương quan, trên bình diện đạo đức, không phải với cái "tôi" (le "je" - một từ trống rỗng, một thực thể không có bến đậu), nhưng là với "tự thân" (le "soi"- tính phản tư hội nhập vào trong một tertium datur, đồng nhất tính và tha tính) - "tự thân" không phải là *Idem*, được đặc trưng bởi tính thường trực trong thời gian và gắn kết với việc đối chiếu những giai đoạn khác nhau của chủ thể, mà là *Ipse*, nhân cách tự duy trì bằng dự phóng về lời nói đã thốt ra, bằng sự trung thành với lời hứa của mình. *Ipse* vẫn nhất quán với chính mình bằng cách liên kết đồng thời món nợ ngày qua với sự kết ước ngày mai vào hiện tại (Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, tự thân như một tha nhân, 1990). Trực tiếp hơn, Hans Jonas lập thuyết về một "nguyên lý trách nhiệm" (Das Prinzip Verantwortung) đối nghịch lại "nguyên lý hy vọng" (Das Prinzip Hoffnung) của những ý niệm không tưởng hay những thái độ kiểu người hùng huyền thoại Prométhée muốn chế ngự thiên nhiên và tiến bộ không giới hạn. Những người này đã không nhận

ra rằng, thay vì tạo ra những biến đổi tích cực lớn, họ lại đi đến chỗ đe dọa sự sống còn của nhân loại và toàn bộ hành tinh vì đã coi những ảo tưởng là chuyện đứng đắn và đã biến những trò chơi văn chương và triết học vô hại thành những cương lĩnh nguy hiểm để đảo lộn thế giới (Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung- Versuch einer Ethik Für die technologische Zivilisation*- Nguyên lý trách nhiệm. Thử tìm một nền đức lý cho nền văn minh công nghệ. Bản tiếng Pháp: *Le Principe Responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, 1979). Thái độ của Jonas (đặt cơ sở trên một thứ "tầm qui học về sự sợ hãi" - heuristique de la peur - nghĩa là trên sự lựa chọn tránh điều xấu ác tối thượng (le mal suprême) - đó là sự tự hủy diệt của con người (l'autodestruction de l'homme) - bởi vì không thể tìm thấy và cũng sẽ sai lầm khi muốn đi tìm một sự đồng nhất tổng quát về cái gì là điều thiện tối thượng và phương cách để đạt đến nó) đi đến chỗ, gặp gỡ những lập trường của lý thuyết gia lớn cuối cùng của trách nhiệm: Max Weber, thực vậy, đã chủ trương rằng "cái khả hữu sẽ không được đạt tới nếu, trong cuộc đời, người ta luôn luôn thử toan tính cái bất khả" (Max Weber, *Politik als Beruf* - Chính trị như là một nghề. Bản tiếng Pháp: *Le métier et la vocation d'homme politique*, 1929). Và Max Weber đã ca ngợi một trí tuệ thấu thị tương lai được nuôi dưỡng bởi đam mê. Khi con người đã trở thành một sinh vật độc hại, không còn khả năng đánh giá đúng kết quả phối hợp của những hành động của mọi người và của mỗi người, với nguy cơ, không gì kém hơn là tưởng tượng, làm thay đổi những thế quân bình tế vi đôi khi không ngờ; khi mỗi người góp phần vào sự xuống cấp của

môi trường và sự cạn kiệt nhanh chóng những nguồn tài nguyên, thì trách nhiệm, tính thận trọng, sự phản tư tạo thành một nghĩa vụ mà người ta không thể lảng tránh. Huống nữa là những tiềm năng tàn phá của loài người càng gia tăng với thời gian, ngay cả những giai đoạn mà khả năng dự kiến và kiểm soát những tiến trình tự vĩnh tồn (des processus d'autoperpétuation) của họ giảm sút. Nghịch lý thay, mối đe dọa của đại họa phái sinh không phải từ thất bại, mà lại chính từ "thành công quá cỡ" của kỹ thuật và chính vì lãnh vực những hiệu ứng ngoài mong đợi của mọi hành động đã mở rộng đến không ngờ, mà người ta phải mở rộng với tỉ lệ tương ứng phạm vi của trách nhiệm cá nhân, trước khi quá muộn. Từ đó, ta thấy cần làm giảm nhẹ ảnh hưởng trên những gì tồn tại những dự phóng biến đổi lớn, bằng cách nào để cho chúng thâm nhập dần dần vào thế giới mà không gây ra những phản ứng bạo liệt. Thực vậy, mỗi người trong chúng ta đều có trách nhiệm đối với trái đất và những cư dân của nó, đặc biệt là tầng sinh quyển, một lớp mỏng chỉ độ ba mươi kilômét bề dày bọc quanh hành tinh.

Mệnh lệnh mới về sinh thái của Jonas, được công thức hóa theo kiểu Kant, vang lên: "Hãy hành động sao cho những hậu quả của hành vi bạn tương thích với sự thường trực của sự sống đích thực trên mặt địa cầu". Nếu đúng là sự tồn tại của nhân loại là "mệnh lệnh đầu tiên", thì chúng ta cần phải bảo vệ sự sống trong toàn bộ trọn vẹn của nó. Còn đối với câu hỏi trứ danh khác của Kant "Chúng ta có thể hy vọng điều gì?" thì dường như câu hỏi này thay thế: "Hy vọng có còn chính đáng không?". Hay chăng, phải là ảo tưởng và ức chế khi buông mình

vào hy vọng, khi để cho hy vọng ru ngủ, thay vì tỉnh mộng từ đó và dũng cảm đảm nhận những trách nhiệm của mình?

Viễn tượng của Jonas - cũng như của Rawls, nhưng trong một lãnh vực khác - đặt nền tảng trên sự tối thiểu hóa nguy cơ. Trong lăng kính này, ta cần kìm hãm nơi người khác và ức chế nơi chính mình cái khuynh hướng nghiêng về ảo tưởng, đặt cơ sở trên những cao vọng quá quắt và những ước muốn không khả thi - hay là quá đắt giá đối với con người - về sự toàn hảo, không kém hơn là trên ý tưởng về những đảo lộn triệt để mà thế giới, trong sự mong manh hiện nay của nó, không còn đủ sức chịu đựng. Hơn nữa, phần lớn con người ngày nay dường như thiên về cách nghĩ bằng từ ngữ chờ đợi ở tiết nhịp ngắn hơn so với tiết nhịp kế tục của các thế hệ. Trong mắt Jonas, chúng ta có trách nhiệm về một tương lai bao gồm cả chúng ta và những thế hệ tiếp theo, nhưng điều này tuyệt đối không được xâm hại đến sự tồn tại và những hy vọng của những thế hệ hiện tại. Dầu sao đi nữa, "nguyên lý trách nhiệm" cũng hiện ra như một toan tính mới để tước đi tính chính đáng của những ảo tưởng. Đó là triệu chứng tình trạng kiệt lực của cú đẩy tới trước đã từng biện minh cho chúng. Những ảo tưởng dường như mất đi sức mạnh và quyền lực hấp dẫn từng có của chúng vào những thời kỳ mà chúng thành công trong việc huy động những toàn khối dân tộc, truyền vào họ những niềm hy vọng vô độ, liên kết họ lại với nhau – nhân danh cuộc chinh phục chắc chắn một tương lai tươi đẹp hơn cho toàn nhân loại – vào những chính nghĩa, đòi hỏi những hy sinh cá nhân và đi đến thất bại.

Càng bị lên án hơn nữa là những triết học lịch sử đã trương lên ngọn cờ những điều không tưởng hiện đại, gán cho chúng cái bản chất ảo tưởng của điều "gần như thấy trước" (quasi-prévision) và khẳng định rằng một cứu cánh xa xa sẽ được đạt đến từ thời đoạn mà những người chủ xướng sẽ theo đuổi nó một cách nhất quán, sẽ huy động mọi năng lực, sẽ gắng sức để chuẩn bị cho thành công. Ở đó xảy ra một loạt những sự cố "nổ cầu chì" lý thuyết (court-circuits théoriques): một mục tiêu được cho là "không thoát đi đâu được" (immanquable) nhưng, người ta lại nói thêm, đòi hỏi sự can thiệp trực tiếp của những cá nhân, sự nhất quán đối với mục tiêu của hành động cá nhân được tuyên bố là mang tầm quan trọng cốt yếu, và tuy nhiên, lịch sử có thể tiến bước theo hướng đúng trong khi cố tình lờ đi những ý đồ của các cá nhân; trách nhiệm cá nhân đối với nhân loại được xiển dương như là giá trị đức lý và chính trị tối thượng, và cùng lúc, một tiến trình của những vận hành tự động lại không tỏ ra là không thể thiếu đối với toàn bộ.

Như vậy, ở buổi bình minh của thiên niên kỷ mới, suy tư triết lý hình như là kết luận trên một âm vang khiêm tốn và tiết độ, với lời kêu gọi trách nhiệm trong tương quan với một tương lai bất trắc và sự khẩn cấp phải suy tư lại những giá trị và những giới hạn của chính những truyền thống của chúng ta trong khung cảnh ở tầm thế giới. Sự rút lui của tư tưởng trên những tiền đề của nó có là khúc dạo đầu cho việc quay lại những sơ đồ lý thuyết lớn như một công việc khai quật, kiểm kê và dọn dẹp từng đi theo việc mở ra những nhà xưởng khái niệm mới. Điều đó cũng khó nói. Dẫu sao đi nữa, triết lý cũng

chưa hề chết đi, cũng như nghệ thuật, dẫu cho những thông báo lặp đi lặp lại về sự mờ khuất của chúng. Triết học vẫn sống lại sau mỗi mùa, bởi vì nó tương ứng với những nhu cầu về ý nghĩa vẫn thường xuyên được tái định thức. Đối với những nghi vấn, thầm lặng hay hiển ngôn này, triết học tìm kiếm những câu trả lời, đo lường và thăm dò sự phái sinh, hình thể và những mạch đất của những lục địa tượng trưng mà trên đó tư tưởng và cách cảm nhận chung của chúng ta dựa vào.

✧ TRIẾT VĂN MINH HỌA

Thượng đế nào cho phép làm điều đó?

Trước câu hỏi này, về phương diện thần học, người Do Thái gặp phải một tình huống nan giải hơn là người Ki tô giáo. Bởi vì đối với người Kitô giáo, vốn chờ đợi sự cứu rỗi thực sự nơi thế giới bên kia, thì thế giới này, xét cho cạn lẽ, thuộc về ma quỉ nhiều hơn, và vẫn luôn là một đối tượng cho sự nghi ngờ, đặc biệt là thế giới của con người vì tội tổ tông. Nhưng đối với người Do Thái, họ nhìn thấy nơi tính nội tại (l'immanence) là môi trường của sáng tạo, của công lý và của sự cứu chuộc thiêng liêng, Thượng đế là chủ nhân tối cao của lịch sử, và do đó, những trại tập trung diệt chủng như Auschwits hay Buchenwald đã đặt lại vấn đề, kể cả đối với người ngoan đạo, tất cả khái niệm truyền thống về Thượng đế. Đối với sự trải nghiệm Do Thái về lịch sử, Auschwits đã thêm vào một cái gì chưa từng được "xuất bản" mà những phạm trù thần học cũ chưa thể xét rốt ráo. Và khi người ta không muốn ngăn cách với khái niệm về Thượng đế - như chính triết gia có quyền đó - người ta bắt buộc, để không bỏ rơi Ngài, phải

nghĩ mới về Ngài và tìm một câu trả lời, cũng mới, cho câu hỏi xưa cũ về Job. Từ lúc đó, chắc chắn người ta sẽ phải cho "vị chủ nhân của lịch sử" nghỉ việc. Vậy là: Thượng đế nào đã có thể để điều đó xảy ra?

Hans Jonas -
Khái niệm Thượng đế sau Auchwits, 1994



LỜI BẠT

✧ Triết học: Một thánh đường còn dang dở...

Dựng lên bảng tổng kết một thế kỉ triết học quả là một công cuộc mạo hiểm. Hơn thế nữa, trong thế kỉ này, giữa các chuyên gia trong ngành cũng chưa hẳn có được sự thống nhất về ý nghĩa của từ "triết học" cũng như về những ranh giới của lãnh vực mà từ này bao hàm. Từ đó, mọi toan tính đánh giá dường như đã bị kết án: làm thế nào biết rằng một khoa học nào đó có tiến bộ khi người ta không biết được chính xác đâu là mục đích mà nó tìm kiếm?

Vậy là người ta sẽ tự giới hạn, để kết thúc hành trình, trong một vài nhận định ngắn gọn. Nếu những nhận định này – có cần phải xin lỗi về điều ấy không? – không hề có ý gợi lên một tâm trạng lạc quan quá mức, chính vì diễn từ của chúng đơn giản chỉ nhằm cung cấp cho độc giả những yếu tố có thể kích thích suy tư cá nhân, chứ không nhằm duy trì một tầm nhìn "khải hoàn" (me vision triomphaliste), vừa sáo rỗng vừa ảo tưởng về những quyền năng của tinh thần.

Ghi nhận bước đầu: có tính trung tâm đối với triết học đương đại, cuộc tranh luận giữa chủ thuyết duy lý

(rationalisme) với chủ thuyết tương đối (relativisme) còn xa mới là một cuộc tranh luận thuần túy tư biện (purement spéculatif).

Chúng ta hãy nhớ lại những ngôn từ của cuộc tranh luận đó: vấn đề là tìm một nền tảng vững chắc cho lý trí chẳng qua chỉ là một mô hình văn hóa giữa bao nhiêu mô hình khác, cũng chỉ có một tính thượng đẳng tương đối mà thôi, và ngay cả chẳng có chút thượng đẳng nào cả, so với những mô hình khả hữu trong lịch sử. Hãy thêm vào rằng, cuộc tranh luận này được phát triển đồng thời trong hai lãnh vực có liên quan với nhau: lãnh vực của khoa học và của chính trị. Trong lãnh vực đầu, tiền đặt cược (l'enjeu) là vấn đề tri thức nghĩa là tìm xem liệu khoa học có cho chúng ta biết chút gì về thực tại, hay khoa học chỉ là một cấu trúc ngữ học chẳng liên quan gì đến thực tại. Trong lãnh vực thứ hai, vật tranh giành là vấn đề nền dân chủ – nói cách khác là liệu hình thức được cho là 'hợp lý nhất' của chính quyền là một chế độ đề xuất thiết lập công bằng xã hội trong sự tôn trọng một cách nghiêm túc những quyền tự do cá nhân, hay là những hình thức chính quyền khác, nhằm đến những mục tiêu khác, cũng tốt như thế?

Ghi nhận thứ nhì: Cuộc tranh luận này có một nguồn gốc lịch sử được xác định, mà ta không nên để mất dấu. Nó đã xuất hiện do sự kiện từ thời Khai sáng, tính thuần lý (la rationalité) đã không ngừng vươn rộng ảnh hưởng của nó trên nền văn hóa Tây phương, kéo theo một đà tiến phi thường của khoa học, kỹ thuật và sự phú cường vật chất, trong khi, song song đó, sự khai thác tàn nhẫn con người bởi con người làm dấy lên những mối nghi ngờ

đối với huyền thoại tiến bộ và sự phi lý của Đệ nhất Thế chiến đã gieo hoang mang vào đầu óc con người. Cuối cùng, tính bạo tàn của Shoah (thảm họa diệt chủng người Do Thái do bọn Quốc xã gây ra) trong khi cho thấy sự đồng hóa của chính tính thuần lý này với những tội ác ghê tởm nhất con người từng phạm phải, có thể dẫn đến đâu, để tạo nên một điểm không còn chỗ lùi (point de non-retour). Từ đó, không có gì đáng ngạc nhiên, nếu như sự phê bình của chủ nghĩa duy lý – mà những tiền đề đã được đặt ra, giữa hai cuộc chiến, bởi các tác phẩm của Wittgenstein, Rosenzweig, Benjamin và Heidegger – đã mang một hình thức vừa triệt để và có hệ thống sau Đệ nhị Thế chiến, mà trong cốt lõi, là sự phản kích.

Cuối cùng, ghi nhận thứ ba, nếu cuộc tranh luận về tri thức và cuộc tranh luận về nền dân chủ thuộc về những tập hợp vấn đề bên ngoài có vẻ khác nhau, nhưng lại không thể hoàn toàn tách rời nhạu. Có lẽ sự ưu ái đối với nền dân chủ không bao hàm, *a priori*, rằng người ta phải khước từ chủ nghĩa tương đối nhận thức luận (le relativisme épistémologiqne). Đó cũng là lập trường của Richard Rorty, người không phải lúc nào cũng tự nhận ra mình trong những mô tả mà người khác đưa ra về chủ nghĩa tương đối của ông, và ông thích tự coi mình như một môn đệ "thực dụng cực đoan" (ultra - pragmatiste) của Donald Davidson hơn. Nhưng ngược lại chủ nghĩa này, trong mức độ mà nó tuyên bố – trong lúc tước đi nền tảng khách quan của chúng – rằng mọi chọn lựa trí thức của chúng ta đều có giá trị ngang nhau, có nguy cơ phá hoại từ nền tảng những toan tính thành thật nhất nhằm biện minh cho sự ưu ái đối với nền dân chủ.

Thật vậy, nếu người ta từ bỏ tham vọng thiết lập lý trí, thì khả năng chấp nhận rằng có những lập luận vững chắc hơn là những lập luận khác cũng tan biến đi. Vả chăng đó cũng là lý do khiến một số nhà tương đối luận nhận định rằng sở đắc chính yếu của triết học trong thế kỷ XX chính là đã tự giải phóng ra khỏi lý tính, nói vắn tắt là đã sản sinh ra "cuộc vượt qua" chính nó. Dầu người ta có hiểu điều này theo nghĩa của Heidegger hay theo nghĩa của Rorty thì kết quả vẫn như nhau: trong mọi trường hợp, triết học đều bị giản qui vào những thực hành văn hóa đơn giản, mà cuối cùng người ta có thể đắm mình vào mục đích thẩm mỹ nhưng về lợi ích xã hội thì rất hạn chế.

Một lập trường như thế chỉ phô bày một lợi điểm là dành chỗ, trên những hoang tàn đổ nát của triết học, cho những hình thức mới của tính sáng tạo trí thức – mà ngay cả những nhà tương đối luận cũng phải thừa nhận rằng họ vẫn chưa thấy chúng ra đời.

Trái lại những điều bất tiện của lập trường này là rất đáng kể. Ngoài sự kiện là dường như võ đoán khi thông báo sự cáo chung của triết học cũng như tuyên cáo ồn ào trong các tạp chí về sự cáo chung của lịch sử, của hội họa hay của hôn nhân, thì sự từ khước mọi quan niệm khách quan về lý tính sẽ kéo theo vô số nguy cơ cho tương lai của nhân loại. Những nguy cơ càng trở nên thấy rõ hơn vì những giá trị đạo đức ít bị tranh cãi nhất dường như, vào cuối thế kỉ hai mươi, càng ngày càng bị đe dọa.

Sự trỗi dậy, khắp bốn phương, của chủ nghĩa phân biệt chủng tộc (racisme) và của chủ nghĩa quốc gia sắc tộc

- vốn là những thành phần chính của chủ nghĩa quốc xã – và của mọi thứ quá khích tôn giáo, từ định nghĩa, là thù địch với tự do tư tưởng, sự sinh sôi nẩy nở vô số tông phái kỳ dị, sự bùng nổ khắp nơi của chủ nghĩa phi lí, chưa nói đến nguy cơ tạo ra bởi việc phổ biến, qua những phương tiện nghe nhìn, những ý tưởng được "chuẩn hoá" hầu làm tê liệt đầu óc phê bình.

Tất cả những hiện tượng này chẳng phải là từ bản chất làm cho ta phải e ngại sự đăng quang, ở tầm mức toàn cầu một cuộc thoái bộ thực sự trở về chủ nghĩa ngu dân?

Để chống lại một thoái bộ kiểu đó, thì cái đập ngăn duy nhất khả thi vẫn là – mặc dầu tính mong manh của nó – sự quay về với những lý tưởng của phong trào Khai sáng – tất nhiên là cần được xét lại và hiệu chỉnh cho thích nghi với thời đại - cũng như việc thực hành tranh luận trên cơ sở thuần lí. Đó là sự thực hành và những lý tưởng mà, trong lịch sử, tạo thành hạt nhân của cái gọi là "triết học". Và chỉ có chúng mới có thể đem lại cho cuộc tranh đấu cần thiết, vì sự tôn trọng con người, cái nền tảng phổ quát mà dường như nó còn thiếu.

Những xác tín đức lí, mà trong đó vấn đề tương lai của các giá trị dân chủ xuất hiện như có tính quyết định trong tương quan với vấn đề qui chế của tri thức, sẽ dẫn dắt chúng ta tới chỗ lựa chọn chủ nghĩa duy lí, kể cả trên quan điểm nhận thức luận.

Một sự lựa chọn như vậy, đến lượt nó, cho phép ta đọc lại, theo một cách ít bi quan hơn, lịch sử triết học thế kỉ hai mươi. Và nhận thấy rằng lịch sử triết học,

thay vì rời rạc hay thuần túy tiêu cực, đã cho phép ghi nhận một số tiến bộ – còn hạn chế, nhưng có thực – cũng như là đã tạo ra, trong những vấn đề triết lý xa xưa nhất, những hoán vị bất khả đảo (des déplacements irréversibles).

Trong những tiến bộ, trước tiên ta phải ghi nhận như là tích cực, sự biến mất của một số vấn đề hay chính xác hơn, việc chuyển giao chúng vào những môn học khác được trang bị tốt hơn để giải quyết chúng. Như thế, nền tảng của toán học đã trở lại thành một vấn đề toán học, trong khi mà những vấn đề liên quan đến bản chất của vật chất hay sự sống đã trở về với vật lí, hóa học và sinh học, một cách chính danh. Cũng vậy, từ nay nhiệm vụ thuộc về các khoa học nhận thức – trong tầm mức những phương tiện của chúng – rọi một tia sáng trên vận hành của tinh thần và môn ngữ học thì đảm nhận việc soi sáng sự vận hành của ngôn ngữ.

Mặt khác, nếu như dự phóng về một nền triết học, hiểu theo nghĩa của Husserl hay của Russell, như là "khoa học nghiêm xác" (science rigoureuse), ngày nay chỉ còn là một giấc mộng, thì trái lại, cái "khúc quanh ngữ học" khởi xướng bởi Frege, Moore, Russell, và Wittgenstein đã giúp tư tưởng tự trang bị những công cụ phân tích mới: hữu ích cho việc cải thiện những chiến lược lập luận của nó, những công cụ này đã cho phép tinh luyện những khái niệm như "tri thức", "ý nghĩa" và "chân lí". Chúng chỉ còn có việc phát huy tầm cỡ trong những lãnh vực gắn kết nhau chặt chẽ, của đạo đức và chính trị, vốn đã từng biết đến những đột biến sâu xa dọc theo chiều dài thế kỉ này.

Trong số những đột biến, người ta sẽ nêu bật, trong lãnh vực chính trị, những đột biến đã tác động đến ý tưởng về một "lý thuyết phê phán" về từng xã hội (une théorie critique du champ social). Được thừa hưởng từ Marx, được định thức sau đó bởi nhiều nhà tư tưởng, từ Lukács và Horkheimer đến Foucault và Habermas, ý tưởng này đã dần dần được thoát ra khỏi những trọng lực ý thức hệ, giữa những yếu tố khác, đã gây ra sự sụp đổ của Liên Xô và khối Đông Âu. Xa rời mọi chủ nghĩa giáo điều duy vật hay biện chứng, giờ đây người ta có thể khảo sát một cách thực dụng những biến đổi triệt để mà các xã hội của chúng ta đang rất cần.

Cuối cùng, song song với yêu cầu của nhiệm vụ này mà những kẻ bị áp bức vẫn hàng ngày nhắc nhở chúng ta tính khẩn cấp, các triết gia như Adorno, Sartre và Putman đã đề xuất những đường lối độc đáo để xây dựng lại đức lý trên những cơ sở tự trị, độc lập khỏi mọi tiền giả định tôn giáo. Một cuộc tái xây dựng khó khăn nhưng không hề bất khả thi, và trong mọi trường hợp đều là không thể thiếu đối với mọi xã hội – bởi vì tất cả đều hàng ngày phải đối mặt với những đợt sóng của bạo lực và hận thù.

Ngay cả nếu những tiến độ như vậy chỉ mới ở giai đoạn khởi đầu, chúng vẫn có tầm quan trọng. Chúng tạo thành những bước tới trước trên con đường dài mà lý trí còn phải trải qua hầu định nghĩa lại những mục tiêu và những phương tiện của mình. Tất nhiên là còn phải xét đến những thất bại nặng nề mà nó đã phải chịu trong thế kỉ hai mươi. Và cả những phê bình, thường là được biện minh, đã được đưa ra đối với "chủ nghĩa đế quốc" của phong trào Khai sáng, nói cách khác là đối với sự tôn thờ

vô độ cái "lý tính kỹ thuật" (La raison technicienne) - mà quá khứ gần đây của chúng ta đã chỉ ra những hiệu quả tiêu cực.

Không có gì được diễn ra một lần dứt khoát trên sân khấu lịch sử – cả trên sân khấu của lịch sử triết học lẫn những sân khấu khác.

Áp lực mà sự quay lại của chủ nghĩa ngu dân tác động, những mất mát ký ức mà phương Tây dường như bị va đập, với những khoảng cách đều đặn, liên quan đến những sai lầm hay những tội ác của nó, cái khuynh hướng tai hại khi nhận định rằng sự chấm dứt chiến tranh lạnh, đã cất đi cho nó cái tai họa tệ nhất, trong khi hiển nhiên là những vấn đề thực sự còn ở nơi khác – tất cả những yếu tố này có thể gây e ngại rằng lại thêm một lần nữa triết học không xứng tầm với những sứ mệnh cao cả đang chờ đợi nó.

Một vương cung thánh đường còn đang được xây dựng dở dang, một công trường vô tận mà không ai nhìn thấy kết thúc, vì thế ngày nay triết học vẫn không phải là khoảng không gian duy nhất của lập luận thuần lý mà trong đó, các xã hội của chúng ta có thể xây dựng tương lai.

Miễn là những xã hội đó phải đảm nhận trọn vẹn quá khứ của mình. Và bớt đi ảo tưởng về thực tế hiện trạng của mình.

Mục lục

LỜI NÓI ĐẦU 3

ĐÔI LỜI CỦA NGƯỜI DỊCH 4

NHỮNG NỀN TRIẾT HỌC VỀ ĐÀ SỐNG 9

HƯỚNG VỀ NHỮNG CHỨNG CỨ MỚI: TRIẾT HỌC VÀ TRI THỨC KHOA HỌC ...34

CƠN MÊ CUỒNG KHÁCH QUAN HÓA 78

TÌNH TRẠNG CHÊNH VÊNH CỦA LỊCH SỬ 94

CUỘC HỘI NGỘ CỦA NHỮNG NỀN TRIẾT HỌC VÀ TRI THỨC LUẬN MỚI 148

TƯ TƯỞNG BIỆN CHỨNG 180

THẾ GIỚI VÀ CÁI NHÌN 196

NHỮNG LIÊN LẠC VỚI TRUYỀN THỐNG 269

ĐỜI SỐNG HOẠT ĐỘNG 290

NHÌN VỀ PHÍA TRƯỚC 318

TRIẾT HỌC THẾ KỶ HAI MƯƠI

Remo Bodei

NHÀ XUẤT BẢN THỜI ĐẠI
Nhà B15, Lô 2, Mỹ Đình I, Từ Liêm, Hà Nội
ĐT: 04.628.72633 - 04.628.72348
Fax: 04.628.71730

Chịu trách nhiệm xuất bản : **NGUYỄN THANH**
Biên tập : **Nguyễn Thế Vinh**
Trình bày : **Thanh Lan**
Vẽ bìa : **Nguyễn Tuấn**
Sửa bản in : **Phan Quân**

CÔNG TY CP VĂN HÓA VĂN LANG
40 - 42 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.I, TP.HCM
ĐT : 3.8.242157 - 3.8.233022 - Fax : 84.8.235079

In 2000 cuốn khổ 13.5x21cm tại Xưởng in Cty CP VH Văn Lang
KHXB số 506-2011/CXB/26 - 09/TĐ.
QĐXB số 460/QĐ-TĐ ngày 03.06.2011.
In xong và nộp lưu chiểu quý 4 năm 2011.