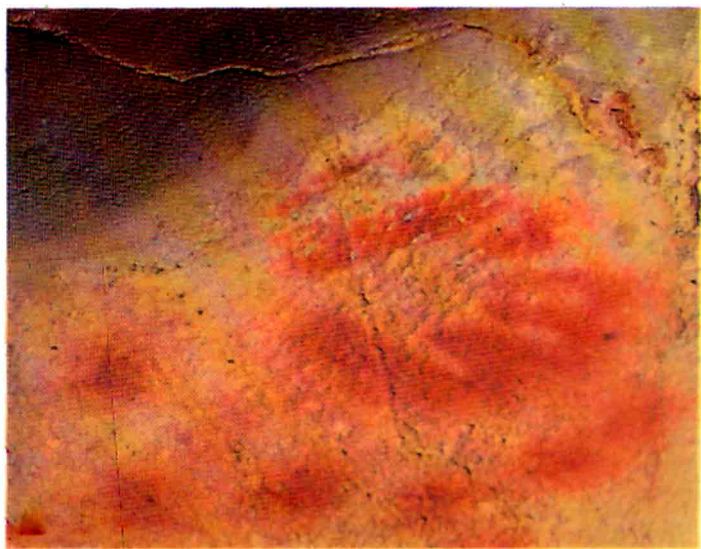


Lévi-Strauss

Viện Hàn Lâm Pháp

Chủng tộc
và Lịch sử



HỘI KHOA HỌC LỊCH SỬ VIỆT NAM

Chủng tộc và Lịch sử

**Được in với sự hỗ trợ của
ĐẠI SỨ QUÁN CỘNG HÒA PHÁP tại Hà Nội.**

CLAUDE LÉVI - STRAUSS
Viện Hàn Lâm Pháp

CHUNG TỘC
VÀ
LỊCH SỬ

Kèm theo
SỰ NGHIỆP của CLAUDE LÉVI - STRAUSS
của JEAN POUILLON

Người dịch : HUYỀN GIANG

HỘI KHOA HỌC LỊCH SỬ VIỆT NAM
HÀ NỘI - 1996

LỜI GIỚI THIỆU

Lévi-Strauss được các giới nghiên cứu khoa học nhân văn ở Pháp và ở phương Tây coi là một trong những tác giả lớn nhất ở nửa thứ hai của thế kỷ này. Rất đáng tiếc là ở nước ta, chưa mấy người biết rõ những tác phẩm của ông.

Nhà nhân chủng học xuất sắc người Pháp này, sinh năm 1908, đã trải qua cuộc đời của một nhà nhân học đầy sáng tạo. Từ năm 1935, sau khi đỗ thạc sĩ triết học rồi giảng dạy bậc trung học mấy năm, ông sang Braxilia tiến hành cuộc khảo sát đầu tiên về những người bản địa Caduveo và Bororo, khởi đầu một sự nghiệp rất phong phú về nhân học. Ông không dừng lại ở những công việc sưu tầm tư liệu hết sức tỉ mỉ, mà còn phân tích và khái quát những tư liệu ấy theo một phương pháp luận mới gắn liền với tên ông: Chủ nghĩa cấu trúc. Tiếp theo *Những cấu trúc sơ đẳng về hệ thân tộc* (1948) mà người ta coi đó như một cuộc cách mạng về nhân học. Ông đã dùng phương pháp luận ấy để viết nhiều công trình vừa có giá trị khoa học, vừa có giá trị văn chương, như *Nhiệt đới buồn* (1955), *Nhân học cấu trúc* (1958), bốn tập *Nghiên cứu huyền thoại của các tộc người* v.v... Đối với ông các nền văn minh và văn hóa đều có

những giá trị lớn, ngang nhau, nói lên tính thống nhất của loài người, trong khi mỗi tộc người vẫn mang sâu đậm những bản sắc của mình. Người ta phê phán chủ nghĩa cấu trúc của ông là rơi vào một sự trừu tượng hóa quá mức, nhưng đối với ông, việc đi tìm một thứ logic xã hội, mà trước hết đó là logic tinh thần, là một mục tiêu không thay đổi, với những sửa đổi, điều chỉnh về phương pháp luận khi cần thiết. Ông không phải là một người Mác-xít, nhưng ông thừa nhận ảnh hưởng to lớn của chủ nghĩa Mác đối với ông.

Bài phát biểu dưới nhan đề *Chung tộc và Lịch sử*, mà chúng tôi cho dịch và giới thiệu với bạn đọc lần này, có thể được coi như một bản tổng kết của chính ông về những quan niệm của mình. Tất nhiên, để hiểu đầy đủ về Lévi-Strauss, còn phải giới thiệu những tác phẩm khác của ông. Nhưng khi điều đó chưa làm được, bài phát biểu này cũng cho thấy phần nào tầm vóc đích thực của Lévi-Strauss.

Nhân đây xin chân thành cảm ơn Đại sứ quán Pháp tại Hà nội đã cung cấp sách, bảo hộ quyền tác giả và đóng góp về tài chính cho việc xuất bản bằng tiếng Việt tác phẩm *Chung tộc và Lịch sử* của Lévi-Strauss.

HỘI KHOA HỌC LỊCH SỬ VIỆT NAM

LỜI NÓI ĐẦU

Năm 1952, UNESCO công bố một loạt tập sách mỏng dành cho vấn đề chủ nghĩa chủng tộc trên thế giới. Trong số đó, Claude Lévi-Strauss, với "*Chủng tộc và Lịch sử*", đã trình bày một tiểu luận ngắn vượt xa chủ đề của nó để đưa ra một sự suy nghĩ mới về văn hoá phương Tây, ý nghĩa của văn minh, tính chất bất bình của thời gian lịch sử, v.v... Thật vậy, đó là một vài nguyên lý tư duy hiện nay của tác giả đã được nêu ra, không mang tính chất kỹ thuật quá mức và với một ngôn ngữ luôn luôn sáng sủa và chính xác. Nhưng, vào thời đó, Lévi-Strauss chỉ mới được các chuyên gia biết tới, tuy đã cho công bố "*Các cấu trúc sơ đẳng của thân tộc*" ba năm trước đó; ông mới chỉ là "Giáo sư" Claude Lévi-Strauss. Ngày nay, ông đã trở thành bậc thầy của chủ nghĩa cấu trúc mà tên tuổi đã được công chúng rộng rãi biết tới.

NHÀ XUẤT BẢN DENOEL (1987)

1. CHUNG TỘC VÀ VĂN HOÁ

Nói tới sự đóng góp của các chủng tộc người vào nền văn minh thế giới, điều đó có thể làm cho người ta ngạc nhiên phần nào khi đặt nó vào loạt sách nhằm mục đích đấu tranh chống lại thành kiến chủng tộc. Thật vô ích khi dành nhiều tài năng và nhiều nỗ lực đến thế để chứng minh rằng, trong tình trạng khoa học hiện thời, chẳng có gì cho phép khẳng định sự vượt trội hoặc sự thua kém về trí tuệ của một chủng tộc này đối với một chủng tộc khác, ngoại trừ muốn khôi phục lên lút giá trị của khái niệm chủng tộc, bằng cách chứng minh rằng các nhóm tộc người lớn của loài người, với *tư cách như thế*, đã có những đóng góp riêng vào di sản chung.

Nhưng chẳng có gì xa lạ với ý định của chúng ta hơn một công việc chỉ dẫn tới chỗ nêu ra học thuyết chủng tộc chủ nghĩa lộn ngược như vậy. Khi người ta tìm cách xác định các chủng tộc sinh học

bằng những thuộc tính tâm lý riêng biệt, thì người ta đã tách khỏi chân lý khoa học bằng cách xác định chúng theo lối tích cực hay tiêu cực. Không được quên rằng Gobineau, người mà lịch sử đã coi như cha đẻ của các lý thuyết chủng tộc chủ nghĩa, cũng nghĩ rằng "sự bất bình đẳng của các chủng tộc người" là về số lượng mà không phải là về chất lượng : đối với ông, các chủng tộc nguyên thủy hợp thành loài người vào buổi đầu - trắng, vàng, đen - chỉ bất bình đẳng về những khả năng riêng biệt hơn là về giá trị tuyệt đối. Đối với ông, sự thoái hoá tệ hại gắn liền với hiện tượng lai trước hết là do vị trí mỗi chủng tộc nằm trong một thang giá trị chung cho tất cả các chủng tộc ; do đó, tình trạng đó đụng chạm tới toàn thể loài người đang bị đẩy vào sự lai giống ngày càng tăng, không phân biệt chủng tộc nào cả. Nhưng cái tội tổ tông của nhân học là ở sự lẫn lộn khái niệm thuần tuý sinh học về chủng tộc (dù cho trên lĩnh vực hạn chế này, người ta giả định thêm rằng khái niệm này có thể được coi là có tính khách quan, điều mà di truyền học hiện đại phản bác) với những sản phẩm xã hội học và tâm lý học của những nền văn hoá con người khác nhau. Chỉ cần Gobineau phạm phải sự lầm lẫn đó là đã bị nhốt vào vòng luẩn quẩn, đưa một sai lầm về tri tuệ.

mặc dù có thiện chí, tới một sự hợp thức hoá không chú ý cho tất cả mọi ý đồ phân biệt đối xử và bóc lột.

Vì thế, trong việc nghiên cứu này, khi chúng ta nói tới sự đóng góp của các chủng tộc người vào nền văn minh, thì không phải chúng ta muốn nói rằng những cống hiến văn hoá của châu Á hay châu Âu, châu Phi hay châu Mỹ sở dĩ có tính độc đáo nào đó là do những lục địa ấy, về đại thể, được những người dân thuộc những nguồn gốc chủng tộc khác nhau tạo nên. Nếu như tính độc đáo ấy là có thật - và điều này không có gì đáng nghi ngờ cả - thì đó là do những hoàn cảnh địa lý, lịch sử và xã hội, mà không phải là do những khả năng khác nhau gắn liền với cấu tạo thân thể hay tâm lý của người da đen, da vàng hay da trắng mà có. Nhưng trong phạm vi mà loạt sách mỏng này cố gắng đương đầu với quan điểm tiêu cực ấy, thì chúng ta cũng dễ gặp nguy cơ đẩy lùi xuống hàng thứ yếu một mặt cũng rất quan trọng của đời sống loài người : đó là đời sống loài người không phát triển theo một sự đơn điệu giống hệt nhau, mà là qua những phương thức đa dạng đến lạ lùng của các xã hội và các nền văn minh : tính đa dạng về trí tuệ, thẩm mỹ, xã hội học

ấy không được thống nhất bằng một mối liên hệ nhân quả nào với mối liên hệ hiện có về mặt sinh học giữa một số mặt đã được quan sát ở các nhóm người : mối liên hệ này chỉ là song hành với mối liên hệ kia, trên một lĩnh vực khác. Nhưng, đồng thời, nó khác với mối liên hệ kia ở hai tính chất quan trọng. Trước hết, nó nằm trong một loại đại lượng khác. Có nhiều nền văn hoá con người hơn là những chủng tộc người, vì văn hoá con người có tới hàng nghìn, còn chủng tộc người thì chỉ có vài đơn vị : hai nền văn hoá do những người thuộc cùng một chủng tộc xây dựng có thể khác nhau như hai nền văn hoá của các nhóm xa cách nhau về chủng tộc, hoặc thậm chí còn khác nhau nhiều hơn. Thứ hai, ngược lại với tính đa dạng giữa các chủng tộc chỉ được quan tâm về nguồn gốc lịch sử và về sự phân bố của chúng trong không gian, tính đa dạng giữa các nền văn hoá đặt ra nhiều vấn đề, vì người ta có thể tự hỏi liệu tính đa dạng này là một lợi thế hay một mối bất lợi đối với loài người, câu hỏi chung ấy tất nhiên lại còn được chia nhỏ ra thành nhiều câu hỏi khác nữa.

Cuối cùng, và nhất là, người ta phải tự hỏi xem tính đa dạng ấy nằm ở chỗ nào, và như vậy để gặp nguy cơ nhìn thấy những thành kiến chủng tộc vừa

mới bị nhổ bật ra khỏi cơ sở sinh học của chúng, thì đã lại xuất hiện trên một mảnh đất mới. Vì thật vô ích khi muốn cho những người bình thường từ bỏ việc gán một tầm quan trọng trí tuệ hay tinh thần cho màu da đen hay trắng, tóc thẳng hay tóc xoắn, nhưng lại làm thình trức một câu hỏi khác mà kinh nghiệm cho thấy họ bám vào ngay tức khắc : nếu không có những năng lực chủng tộc bẩm sinh, thì làm thế nào giải thích được rằng nền văn minh do người da trắng phát triển đã đạt được những bước tiến vô cùng lớn như người ta đã biết, trong khi những nền văn minh của những dân da màu thì lại lạc hậu, số này dừng lại nửa đường, số kia thì bị lạc hậu tới hàng nghìn hay hàng chục nghìn năm? Vì thế, không thể có tham vọng giải quyết được theo lối tiêu cực vấn đề bất bình đẳng của của *các chủng tộc người*, nếu không đồng thời chú ý tới vấn đề bất bình đẳng - hay tính đa dạng - của *những nền văn hoá* con người, mà trên thực tế đó là vấn đề nếu không có liên quan trực tiếp, thì trong đầu óc công chúng, cũng có liên quan chặt chẽ với vấn đề trên.

2. TÍNH ĐA DẠNG CỦA CÁC NỀN VĂN HOÁ

Để hiểu được những nền văn hoá con người khác nhau như thế nào và ở mức độ nào, xem những sự khác nhau ấy loại bỏ lẫn nhau hay mâu thuẫn lẫn nhau, hoặc xem chúng có đi tới tạo ra một tập hợp hài hoà hay không, thì trước hết cần thử dựng lên một bản liệt kê đã. Nhưng những khó khăn bắt đầu chính ở đây, vì chúng ta phải thấy rõ rằng những nền văn hoá con người không phải khác nhau theo cùng một cách hay trên cùng một bình diện. Chúng ta trước hết đứng trước những xã hội ở cạnh nhau trong không gian, hoặc gần hoặc xa nhau, nhưng đều là đương thời với nhau. Sau nữa, chúng ta phải tính đến những hình thức xã hội kế tiếp nhau trong thời gian và chúng ta không thể biết được bằng kinh nghiệm trực tiếp. Mỗi người đều có thể tự biến mình thành nhà tộc người học và đi xem xét tại chỗ sự tồn tại của một xã hội mình quan tâm ; trái lại,

dù cho người đó có trở thành nhà sử học hay nhà khảo cổ học đi nữa, thì vẫn không bao giờ tiếp xúc trực tiếp được với một nền văn minh đã biến mất, mà chỉ thông qua những tài liệu viết hay những tượng đài hữu hình mà xã hội đó - hoặc những xã hội khác nữa - còn để lại cho mình. Cuối cùng, không được quên rằng các xã hội hiện nay vẫn còn chưa có chữ viết, như những xã hội mà chúng ta gọi là "dã man" hay "nguyên thủy", thì chính chúng cũng có những hình thức khác trước đó, mà việc tìm hiểu chúng trên thực tế là không thể làm được, dù theo lối gián tiếp; một bản liệt kê nghiêm túc phải dành những ô trống cho chúng, và những ô trống này có lẽ vô cùng nhiều hơn những ô mà chúng ta thấy có thể ghi vào đó một điều gì. Một nhận xét đầu tiên phải rút ra : tính đa dạng của các nền văn hoá con người, có thật trong hiện tại và cũng có thật trong quá khứ, là lớn hơn và phong phú hơn nhiều so với những gì mà chúng ta đã biết tới.

Nhưng, dù đã tự thấy xấu hổ và biết rõ sự hạn chế đó, chúng ta còn gặp phải những vấn đề khác nữa. Những nền văn hoá khác nhau là thế nào? Một số nền văn hoá dường như khác nhau thật, nhưng nếu như chúng cùng nảy sinh ra từ một thân cây chung, chúng cũng không khác nhau theo kiểu như

hai xã hội chưa hề có quan hệ với nhau vào một thời điểm phát triển nào cả. Chẳng hạn, đế chế cũ của người Incas ở Pérou và đế chế cũ của Dahomey ở châu Phi khác nhau một cách tuyệt đối hơn sự khác nhau của Anh và Mỹ hiện nay, tuy rằng hai xã hội này cũng phải được xem xét như những xã hội khác nhau. Ngược lại, những xã hội mới tiếp xúc rất mật thiết với nhau gần đây có vẻ như thuộc cùng một nền văn minh giống nhau, trong khi thật ra chúng đạt tới nền văn minh này bằng những con đường khác nhau mà người ta không thể coi nhẹ. Trong các xã hội con người, có sự tác động đồng thời của những sức mạnh tác động theo những hướng ngược nhau : những xã hội này thì có xu hướng duy trì và thậm chí tăng thêm những tính riêng biệt của chúng ; những xã hội khác thì vận động theo hướng hội tụ và gần gũi nhau. Việc nghiên cứu về ngôn ngữ đã đưa lại những ví dụ nổi bật của các hiện tượng như vậy : chẳng hạn, trong khi những ngôn ngữ thuộc cùng một nguồn gốc có xu hướng khác nhau (như : tiếng Nga, tiếng Pháp, tiếng Anh), thì những ngôn ngữ có những nguồn gốc khác nhau, nhưng được nói ở những lãnh thổ gần kề nhau, lại phát triển những tính chất giống nhau : chẳng hạn, về một số mặt, tiếng Nga khác với những ngôn ngữ

slave khác để xích gần lại với những ngôn ngữ Phần Lan - Cugrien và Thổ Nhĩ Kỳ được nói ở những nơi láng giềng trực tiếp về mặt địa lý, ít nhất về một số nét ngữ âm nào đó.

Khi người ta nghiên cứu những thực tế đó - và những lĩnh vực khác của văn minh, như các thể chế xã hội, nghệ thuật, tôn giáo đã cho thấy những điều tương tự một cách dễ dàng - thì người ta phải tự hỏi xem phải chăng các xã hội con người đã tự xác định, về mặt những liên hệ qua lại của chúng, bằng một *optimum* (mức độ tối ưu) nào đó của tính đa dạng, mà vượt quá mức đó chúng không thể hoạt động bình thường được, nhưng ở dưới mức đó thì chúng cũng không thể xuống dốc mà không nguy hiểm. Mức tối ưu này thay đổi theo con số các xã hội, theo tầm quan trọng về số lượng của chúng, theo sự cách xa địa lý của chúng và theo những phương tiện liên lạc (vật chất và trí tuệ) mà chúng có được. Thật vậy, vấn đề tính đa dạng không chỉ đặt ra đối với những nền văn hoá được xem xét trong những quan hệ qua lại của chúng ; vấn đề này cũng đặt ra bên trong mỗi xã hội, trong tất cả các nhóm tạo thành xã hội đó : các đẳng cấp, các giai cấp, các giới nghề nghiệp hay tín ngưỡng, v.v..., với sự phát triển của những sự khác nhau mà mỗi nhóm đó coi là hết sức

quan trọng. Người ta tự hỏi phải chăng *sự đa dạng hoá* bên trong ấy có xu hướng tăng lên, khi xã hội trở nên lớn hơn và thuần nhất hơn về những mặt khác; có lẽ đó là trường hợp Ấn Độ thời cổ, với hệ thống đẳng cấp phát triển sau khi thiết lập sự bá quyền của người Aryen.

Như vậy, khái niệm tính đa dạng của những nền văn hoá con người không thể được hiểu theo lối tĩnh. Tính đa dạng ấy không phải là tính đa dạng của một sự chọn mẫu cứng nhắc hay một bảng danh mục khô héo. Có lẽ người ta đã tạo dựng nên những nền văn hoá khác nhau do sự cách xa về địa lý, do những thuộc tính riêng của môi trường và do không biết phần còn lại của loài người ở những đâu ; nhưng điều đó chỉ đúng nếu mỗi nền văn hoá hay mỗi xã hội bị trói buộc và phát triển trong sự cô lập đối với tất cả các nền văn hoá hay các xã hội khác. Nhưng điều đó không bao giờ xảy ra cả, có lẽ trừ những ví dụ đặc biệt như trường hợp người Tasmaniens (và cả ở đó nữa, cũng chỉ trong một thời kỳ hạn chế). Các xã hội con người không bao giờ sống đơn độc ; khi chúng có vẻ tách nhau ra hơn cả, thì cũng chỉ là dưới hình thức từng nhóm hay từng bó. Do đó, không có gì quá đáng khi giả định

rằng các nền văn hoá Bắc Mỹ và Nam Mỹ đã bị cắt đứt hầu hết mọi tiếp xúc với phần còn lại của thế giới trong một thời kỳ kéo dài từ mười nghìn đến hai mươi lăm nghìn năm. Nhưng cái mảng lớn của loài người bị tách ra ấy bao gồm rất nhiều xã hội, lớn và nhỏ, có những tiếp xúc với nhau khá chặt chẽ. Và bên cạnh những sự khác nhau do sự cô lập tạo ra ấy, có những sự khác nhau cũng hết sức quan trọng do sự gần gũi nhau : ý muốn đối lập nhau, phân biệt nhau, được là mình. Nhiều tập quán đã nảy sinh không phải từ một sự cần thiết nội tại hay một sự cố thuận lợi nào đó, mà chỉ là từ ý muốn không phụ thuộc vào một nhóm bên cạnh, nhóm này thường đặt một lĩnh vực nào đó một quán thế, tuy không nghĩ tới việc đưa ra các qui tắc đối với nó. Do đó, tính đa dạng của các nền văn hoá con người không cho phép chúng ta quan sát một cách manh mún. Tính đa dạng ấy tùy thuộc vào sự cô lập của các nhóm ít hơn vào những mối liên hệ thống nhất chúng lại.

3. THUYẾT TỘC NGƯỜI LÀ TRUNG TÂM

Thế nhưng, dường như tính đa dạng của các nền văn hoá hiếm khi được người ta chú ý như nó vốn có : một hiện tượng tự nhiên, kết quả của những quan hệ trực tiếp hay gián tiếp giữa các xã hội ; người ta thích coi đó như một thứ kỳ quái rắc rối hơn ; về những điều vừa nói, tiến bộ của nhận thức không phải là ở chỗ đánh tan ảo tưởng ấy để có một cái nhìn đúng hơn, mà là ở chỗ chấp nhận nó hay tìm cách chịu đựng nó.

Thái độ cũ kỹ nhất, có lẽ dựa vào những cơ sở tâm lý vững chắc vì nó có xu hướng lại xuất hiện ở mỗi chúng ta khi chúng ta bị đặt vào một tình huống bất ngờ, là gạt bỏ hết một cách đơn giản các hình thức văn hoá : đạo đức, tôn giáo, xã hội, thẩm mỹ, đó là những hình thức cách xa nhất với những hình thức mà theo đó chúng ta tự nhận biết.

"Nhưng thói quen của người dã man", "điều đó không có ở chúng ta", "không được cho phép điều đó" v.v..., bấy nhiêu phản ứng thô thiển thể hiện một sự run sợ, một sự ghê tởm đối với những lối sống, lối tin và lối nghĩ xa lạ của chúng ta. Vì thế, thời cổ đại đã đặt tất cả những gì không có trong nền văn hoá Hy Lạp (rồi Hy Lạp - La Mã) vào tên gọi dã man ; về sau nền văn minh phương Tây đã dùng từ dã man cũng theo nghĩa này. Thế nhưng, đằng sau những tính ngữ ấy, một sự phán xét giống nhau được che đậy : có thể vì từ dã man về mặt từ nguyên đã bắt nguồn từ một sự lẫn lộn hay không rõ âm tiết của tiếng chim hót ; và dã man (sauvage) có nghĩa là "thuộc về rừng rú", cũng gọi lên một lối sống động vật, ngược lại với văn hoá con người. Trong cả hai trường hợp, người ta từ chối không chấp nhận chính cái thực tế của tính đa dạng văn hoá ; người ta thích vất vào tự nhiên, ngoài văn hoá, tất cả những gì không phù hợp với chuẩn mực mà người ta đang sống theo nó.

Quan điểm ngây thơ, nhưng đã cắm sâu vào phần lớn người ta ấy, không đáng phải tranh cãi, vì tập sách mỏng này chính là để bác bỏ nó. Ở đây, chỉ cần nhận xét rằng nó chứa đựng một nghịch lý

đáng kể. Thái độ tự duy ấy, mà nhân danh nó người ta vất những người "dã man" (hoặc tất cả những ai bị coi là như thế) ra khỏi loài người ; đúng là thái độ rõ rệt nhất và nổi bật nhất của chính những người dã man ấy. Thật vậy, người ta biết rằng khái niệm loài người bao trùm tất cả các hình thức của giống người, không phân biệt chủng tộc và văn minh, và giống người thì xuất hiện khá muộn và với mức độ bành trướng hạn chế. Ngay cả ở nơi nào nó có vẻ như đạt tới sự phát triển cao nhất, thì cũng không có gì chắc chắn - lịch sử gần đây đã chứng tỏ như vậy - rằng nó đã tránh khỏi được những trạng thái nhập nhằng và thoái hoá. Nhưng đối với những bộ phận rộng lớn của giống người và trong hàng vạn năm, khái niệm loài người vẫn hoàn toàn chưa có. Loài người dừng lại ở biên giới của bộ lạc, của nhóm ngôn ngữ, thậm chí đôi khi của làng ; đến mức một số lớn những dân cư gọi là nguyên thủy tự gọi mình bằng một cái tên có nghĩa là "người" (hay đôi khi - xin nói một sự thận trọng hơn - những "người tốt", những "người tuyệt vời", những "người đầy đủ"), bao hàm cả những bộ lạc, những nhóm và những làng khác không có những đức tính - hay thậm chí bản tính - của con người, nhưng nhiều lắm cũng chỉ bao hàm những "người xấu", những "kẻ

hung ác", những con "khi đất" hay những "trúng rận". Đôi khi họ đi tới chỗ tước mất *tính hiện thực* cuối cùng của người lạ bằng cách biến họ thành một "con ma" hay một "bóng ma hiện hình". Vì thế đã xảy ra những tình huống lạ lùng khi hai nhóm người đối xử với nhau một cách tàn tệ. Ở Grandes Antilles, vài năm sau khi phát hiện ra châu Mỹ, khi người Tây Ban Nha gửi những phái đoàn điều tra sang tìm hiểu xem những người bản xứ có một linh hồn hay không, thì người bản xứ cũng cố tìm cách chìm xuống nước những tù binh da trắng để xem thủ xác chết của họ sau một sự theo dõi khá dài có bị thối rữa hay không.

Giai đoạn vừa thô thiển vừa bi thảm này đã chứng minh khá rõ nghịch lý của chủ nghĩa tương đối văn hoá (mà chúng ta còn tìm thấy dưới những hình thức khác nữa) : chính khi người ta cho rằng đã thiết lập được một sự phân biệt giữa các nền văn hoá và các tập quán, thì người ta lại càng tự đồng nhất đầy đủ nhất với những thứ mà người ta cố phủ định. Trong khi không thừa nhận là loài người nhưng ai có vẻ "dã man" nhất hay "man rợ", thì người ta chỉ làm một việc là vay mượn một trong

những thái độ tiêu biểu của họ. Người dã man, đó trước hết là người tin vào trạng thái dã man.

Có lẽ các hệ thống triết học và tôn giáo lớn của loài người - dù là Phật giáo, Kitô giáo hay Hồi giáo, các học thuyết khắc kỷ, Kant hay mác-xít - đều thường xuyên lên tiếng chống lại sự lệch lạc ấy. Nhưng chỉ riêng việc tuyên bố về sự bình đẳng tự nhiên giữa tất cả mọi người và tình hữu ái cần có để đoàn kết nhau lại, không phân biệt về chủng tộc và văn hoá, đã có một cái gì đó gây thất vọng cho người ta, vì nó coi nhẹ tính đa dạng trong thực tế mà sự quan sát phải thừa nhận, và điều đó cũng không đủ để dung tới cơ sở của vấn đề khiến người ta có thể coi là không có tính đa dạng ấy về lý thuyết cũng như về thực tiễn. Vì thế, lời mở đầu bản tuyên bố thứ hai của UNESCO về vấn đề chủng tộc đã chú trọng một cách đúng đắn tới điều làm cho mọi người bình thường tin chắc vào sự tồn tại của các chủng tộc, đó là "những cảm nhận trực tiếp hiển nhiên của họ khi họ nhìn thấy một người châu Phi, châu Âu, châu Á hay một người Indien châu Mỹ".

Các bản tuyên bố lớn về các quyền con người cũng có những chỗ mạnh và chỗ yếu ấy khi nêu lên một thứ lý tưởng thường bị quên lãng vì con người

nhận rõ được bản chất của mình không phải trong một loài người trừu tượng, mà là trong những nền văn hoá truyền thống, ở đó những biến đổi cách mạng nhất vẫn còn để lại cả nhiều mảng lớn của chúng và chính những biến đổi cách mạng ấy cũng được hiểu theo một hoàn cảnh xác định thật chặt chẽ trong thời gian và trong không gian. Bị mắc kẹt giữa hai ý định : lên án những kinh nghiệm mà con người vấp phải về mặt tình cảm và phủ định những sự khác nhau mà con người không hiểu được về mặt trí tuệ, con người hiện đại đã sử dụng hàng trăm sự tu biện triết học và xã hội học để tạo ra những sự thoả hiệp vô ích giữa các cực mâu thuẫn ấy, và tuy có tính đến tính đa dạng của các nền văn hoá nhưng vẫn tìm cách xoá bỏ những gì nó coi là xấu xa và khó chịu trong tính đa dạng ấy.

Nhưng, dù tất cả những sự tu biện ấy thật khác nhau và đôi khi cũng thật lạ lùng đi nữa, thì trên thực tế chúng cũng dẫn tới một phương cách mà có lẽ thuật ngữ *chủ nghĩa tiến hoá giả* (faux évolutionnisme) là thích hợp nhất để xác định nó. Phương cách ấy là thế nào? Nói một cách rất chính xác, đó là ý định xoá bỏ tính đa dạng của các nền văn hoá, trong khi làm ra vẻ thừa nhận nó một cách hoàn toàn. Bởi vì, nếu người ta bàn tới những trạng

thái khác nhau của các xã hội con người, cổ xưa hay xa xôi, như những *chặng* hay những *giai đoạn* của một sự phát triển thống nhất, xuất phát cùng một điểm và phải hội tụ ở cùng một mục đích, thì rõ ràng tính đa dạng ấy chỉ còn là bề ngoài mà thôi. Loài người trở thành một và tự đồng nhất với chính nó ; có điều là sự thống nhất và sự đồng nhất ấy chỉ có thể thực hiện dần dần và tính đa dạng của các nền văn hoá chỉ chứng minh cho những thời điểm của một quá trình che giấu một hiện thực sâu hơn hoặc làm cho hiện thực đó chậm được biểu hiện.

Định nghĩa ấy có thể là quá sơ lược khi người ta nghĩ tới những thành quả vô cùng to lớn của chủ nghĩa Darwin. Nhưng chúng ta không bàn tới nó, vì chủ nghĩa tiến hoá sinh học và chủ nghĩa tiến hoá giả (pseudo-évolutionnisme) mà chúng ta nói ở đây là hai học thuyết rất khác nhau. Học thuyết thứ nhất nảy sinh ra như một giả thuyết nghiên cứu rộng lớn, dựa vào những quan sát mà phần có thể lý giải được của chúng là khá nhỏ bé. Chẳng hạn, những loại hình khác nhau tạo nên phả hệ của ngựa có thể được xếp vào một chuỗi tiến hoá vì hai lẽ : thứ nhất là phải có một con ngựa đẻ ra một con ngựa khác ; thứ hai, các lớp đất chồng chất nhau, do đó ngày càng xưa về mặt lịch sử, phải chứa đựng

những bộ xương khác nhau dần dần từ hình thức gần đây nhất đến hình thức cổ xưa nhất. Như vậy, rất có thể *Hipparion* là tổ tiên thật sự của *Equus caballus*. Cùng một lý lẽ ấy có lẽ cũng áp dụng được cho tộc loại con người và những chủng tộc của nó. Nhưng khi người ta chuyển từ những sự kiện sinh học sang những sự kiện văn hoá thì mọi cái trở nên đặc biệt phức tạp. Có thể thu nhặt dưới mặt đất những đồ vật và nhận xét rằng hình thức hoặc kỹ thuật chế tạo một loại đồ vật nào đó dần dần khác đi, tùy theo chiều sâu của lớp địa chất. Thế nhưng một lưỡi rìu lại không thể đẻ ra một lưỡi rìu khác về mặt vật chất được, theo lối của một động vật. Trong trường hợp vừa rồi, nói rằng một lưỡi rìu đã tiến hoá từ một lưỡi rìu khác thì đó chỉ là một cách nói ẩn dụ và gần sát, không có giá trị khoa học như trong cách nói tương tự đối với những hiện tượng sinh học. Điều gì đúng với những đồ vật mà sự tồn tại vật chất của chúng được xác nhận dưới mặt đất, với những thời đại có thể xác định được, thì điều đó lại càng đúng đối với những thể chế, những tín ngưỡng, những sở thích mà quá khứ của chúng nói chung chúng ta không biết rõ. Khái niệm tiến hoá sinh học phù hợp với một giả thuyết có hệ số xác suất cao nhất có thể gặp thấy trong lĩnh vực khoa

học và tự nhiên ; còn khái niệm tiến hoá xã hội hay văn hoá thì nhiều lắm cũng chỉ đem lại một phương cách hấp dẫn, nhưng tiện lợi một cách nguy hiểm, cho việc trình bày các sự kiện.

Hơn nữa, sự khác nhau rất thường bị coi nhẹ ấy giữa chủ nghĩa tiến hoá thật và chủ nghĩa tiến hoá giả cũng là do những thời điểm xuất hiện tương ứng của chúng mà có. Có lẽ chủ nghĩa tiến hoá xã hội học đã nhận được một sức đẩy mãnh liệt từ chủ nghĩa tiến hoá sinh học ; nhưng thật ra nó có từ trước đó nữa. Không cần đi ngược lên những quan niệm cổ đại, được Pascal lấy lại, đồng nhất loài người với một thực thể sống trải qua những giai đoạn nối tiếp nhau của tuổi thơ ấu, tuổi niên thiếu và tuổi trưởng thành, chính là vào thế kỷ XVIII người ta thấy nảy nở những sơ đồ căn bản mà sau đó trở thành đối tượng của nhiều lối vận dụng : các "vòng tròn ốc" của Vico, "ba kỳ nguyên" nói lên "ba trạng thái" của Comte, "nấc thang" của Condorcet. Hai nhà sáng lập ra chủ nghĩa tiến hoá xã hội, Spencer và Taylor, đã xây dựng và công bố học thuyết của mình trước *"Nguồn gốc các loài"*, hoặc chưa đọc tác phẩm đó. Có trước chủ nghĩa tiến hoá sinh học như một lý thuyết khoa học, chủ nghĩa tiến hoá xã hội rất thường khi chỉ là một sự hoá trang

giả khoa học đối với một vấn đề khoa học cũ mà không hề có gì chắc chắn rằng sự quan sát cũng như sự qui nạp đến một ngày nào đó có thể trở thành chìa khoá.

4. CÁC NỀN VĂN HOÁ CỔ XƯA VÀ CÁC NỀN VĂN HOÁ NGUYÊN THỦY

Chúng tôi đã gợi ý rằng mỗi xã hội, theo quan điểm của nó, có thể phân chia các nền văn hoá thành ba loại : các nền văn hoá đương thời với nó nhưng nằm ở một nơi khác trên địa cầu ; các nền văn hoá được biểu hiện gần như trong cùng một không gian, nhưng lại có trước trong thời gian ; cuối cùng, các nền văn hoá đã tồn tại trong một thời gian trước nó, lại vừa trong một không gian khác với vị trí của nó.

Người ta thấy rằng ba nhóm này được nhận thức một cách rất không ngang nhau. Trong trường hợp sau cùng, và khi nói tới những nền văn hoá không có chữ viết, không có kiến trúc và với những kỹ thuật thô sơ (như trường hợp đối với một nửa trái đất có người ở và đối với 90 đến 99%, thời gian trôi qua từ buổi đầu văn minh tùy theo từng vùng), có thể nói rằng chúng ta có thể chẳng biết gì về chúng cả và tất cả những gì người ta thử hình dung

ra về những nền văn hoá ấy đều chỉ là những giả thuyết không có bằng chứng.

Trái lại, thật cực kỳ hấp dẫn khi tìm cách xác lập những mối liên hệ giữa các nền văn hoá của nhóm thú nhất theo một thứ tự nối tiếp nhau trong thời gian. Làm sao các xã hội đương thời, chưa biết tới điện và máy hơi nước, lại không gọi lên giai đoạn phát triển tương ứng của nó trong văn minh phương Tây được? Làm sao lại không thể so sánh những bộ lạc bản xứ, không có chữ viết cũng không có ngành luyện kim, nhưng lại biết khắc các hình vẽ lên vách đá và chế tạo được các công cụ bằng đá, với những hình thức cổ xưa của nền văn minh phương Tây, mà những tàn tích được tìm thấy trong các hang động ở Pháp và Tây Ban Nha chúng tỏ một sự tương đồng được? Và đó chính là nơi chủ nghĩa tiến hoá giả đã mặc sức hoành hành trước hết. Thế nhưng cái trò chơi hấp dẫn mà chúng ta thường lao vào gần như không thể cưỡng được mỗi một lần chúng ta có cơ hội ấy (du khách phương Tây chẳng phải đã lấy làm thích thú khi tìm thấy lại thời "trung đại" ở phương Đông, "thế kỷ của Louis XIV" ở Bắc Kinh trước chiến tranh thế giới thứ nhất, "thời đồ đá" trong những người bản xứ ở Australie hay Nouvelle-Guinée, đó sao?), lại thật tai hại một cách khác thường. Từ những nền văn

minh đã biến mất, chúng ta chỉ biết có một số mặt, và những mặt đó lại còn ít hơn so với nền văn minh được coi là xưa hơn nữa vì những mặt đã được biết chỉ là những mặt có thể sống sót qua sự tàn phá của thời gian. Do đó, phải dùng đến phương cách lấy một bộ phận làm toàn thể, và đi tới kết luận về sự giống nhau của *tất cả* các mặt, do *một số* mặt của hai nền văn minh (một nền văn minh hiện thời, còn nền văn minh kia đã biến mất) cho thấy những sự giống nhau. Thế nhưng, không những cách lập luận ấy là không có cơ sở về mặt logic, mà trong nhiều trường hợp nó đã bị các sự kiện bác bỏ.

Cho đến một thời tương đối gần đây, người Tasmanien, người Patagon đã có những công cụ bằng đá đẽo, và một số bộ lạc ở Australie và châu Mỹ hiện vẫn còn chế tạo chúng, nhưng việc nghiên cứu những công cụ ấy giúp chúng ta không được bao nhiêu để tìm hiểu cách dùng công cụ vào thời đồ đá cũ. Người ta đã dùng những "năm đăm" khét tiếng như thế nào, khi mà việc sử dụng ấy phải thật chuẩn xác vì hình thức và kỹ thuật chế tạo của chúng được qui cách hoá chặt chẽ trong một hay hai trăm nghìn năm, và trên một vùng lãnh thổ trải rộng từ nước Anh đến Nam Phi, từ Pháp đến Trung Quốc? Những vật kỳ lạ tìm thấy ở Levallois, hình tam giác và bẹp, có tới hàng trăm cái nằm trong các

mỏ và một không giả thuyết nào có thể giúp hiểu rõ được, những vật đó dùng để làm gì? Rồi những cái được gọi là những "chiếc gậy chì huy" bằng xương nai xú lạnh là cái gì? Rồi công nghệ của các nền văn hoá Tardenois đã để lại vô số những mẫu đá đeo theo những hình kỳ hà vô cùng khác nhau, nhưng rất ít công cụ vừa với tầm bàn tay con người, công nghệ đó là thế nào? Tất cả những điều không chắc chắn ấy cho thấy rằng, giữa các xã hội đồ đá cũ và một số xã hội bản xứ hiện nay bao giờ cũng có một sự giống nhau : các xã hội ấy đều sử dụng những công cụ đá đeo. Nhưng, ngay cả trên bình diện công nghệ, thật khó mà đi xa hơn : việc dùng vật liệu, các kiểu công cụ, do đó, mục đích của chúng, thật khác nhau, và những đồ vật này không cho chúng ta biết được bao nhiêu về những đồ vật khác. Như vậy, làm thế nào chúng lại có thể cho chúng ta biết cả về ngôn ngữ, về các thể chế xã hội hay các tín ngưỡng tôn giáo được?

Một trong những cách lý giải thường gặp nhất, trong số những cách lý giải bắt nguồn từ chủ nghĩa tiến hoá văn hoá, là coi những bức vẽ trên vách đá do các xã hội đồ đá cũ ở trình độ trung bình để lại như những hình ảnh ma thuật gắn liền với nghi lễ săn bắn. Tiến trình của lập luận này là như sau : các cư dân nguyên thủy hiện thời có những nghi lễ

săn bắn ; những nghi lễ này thường không có giá trị ích dụng ; những bức tranh trên vách đá thời tiền sử, về số lượng cũng như về vị trí của chúng ở tận trong những hang động sâu, dường như của không có giá trị ích dụng ; tác giả của chúng là những người săn bắn : vậy là những bức vẽ đó được dùng vào các nghi lễ săn bắn. Chỉ cần nói lên luận cú ngầm ẩn ấy cũng đủ thấy sự không nhất quán rồi. Và lại, đó chủ yếu là luận cú của những người không phải chuyên gia, vì các nhà tộc người học đã có kinh nghiệm về những cư dân nguyên thủy thường bị tùy tiện đối xử theo đủ cách bởi một thói tàn bạo giả khoa học, ít tôn trọng tính toàn vẹn của các nền văn hoá con người ấy, họ thường đồng ý với nhau là chẳng có gì cho phép - qua những sự kiện đã được quan sát - đưa ra một giả thuyết nào đó về những tài liệu vừa nói cả. Và vì ở đây chúng ta đang nói tới những bức vẽ trên vách đá, chúng tôi xin nhấn mạnh rằng, ngoại trừ những bức vẽ trên vách đá ở Nam Phi ra (mà một số người coi đó là tác phẩm của những người bản xứ mới đây), thì những thú nghệ thuật "nguyên thủy" cũng xa cách với nghệ thuật magdalénien và nghệ thuật aurignacien giống như với nghệ thuật châu Âu hiện đại vậy. Bởi vì những thú nghệ thuật ấy mang một mức độ cách điệu hoá rất cao, thậm chí đi tới những biến dạng

quá mức, trong khi nghệ thuật tiền sử thì lại cho thấy một thứ chủ nghĩa hiện thực nổi bật. Người ta muốn nhìn thấy nguồn gốc của nghệ thuật châu Âu ở chặng thời gian sau cùng này ; nhưng điều đó cũng sẽ không chính xác, vì trên cùng một lãnh thổ, nghệ thuật đồ đá cũ được tiếp nối bằng những hình thức khác không có tính chất giống nhau ; tính liên tục về vị trí địa lý không hề làm thay đổi gì cả, vì trên cùng một mảnh đất đã có sự nối tiếp nhau của những cư dân khác nhau, không biết và cũng không quan tâm tới tác phẩm của những người trước họ và mỗi cư dân mang lại những tín ngưỡng, những kỹ thuật và những phong cách đối lập nhau. Xét về trạng thái những nền văn minh của mình, châu Mỹ trước Colombo, ngay trước khi phát hiện ra nó, gợi nhớ tới thời kỳ đồ đá mới ở châu Âu. Nhưng sự giống nhau ấy không đứng vững trước sự xem xét : ở châu Âu, nông nghiệp và việc thuần hoá các động vật đi đôi với nhau, còn ở châu Mỹ, một sự phát triển đặc biệt mạnh mẽ của nông nghiệp lại kèm theo một tình trạng gần như hoàn toàn không biết tới việc thuần hoá động vật (hay, ít ra, cũng kèm theo một sự hạn chế cực độ của việc này). Ở châu Mỹ, công cụ bằng đá vẫn tồn tại dai dẳng trong một nền kinh tế nông nghiệp, còn ở châu Âu, nền kinh tế nông nghiệp lại gắn vào buổi đầu của sự luyện kim.

Thật vô ích khi nêu lên nhiều ví dụ khác nữa. Vì những ý định nhằm tìm hiểu sự phong phú và tính độc đáo của các nền văn hoá con người, và nhằm quy những nền văn hoá này thành những bản sao của nền văn minh châu Âu thời còn lạc hậu một cách khác nhau, đang vấp phải một khó khăn khác, sâu sắc hơn nhiều : về đại thể (ngoại trừ châu Mỹ mà chúng tôi sẽ trở lại với nó), tất cả các xã hội con người đều để lại sau lưng mình một quá khứ gần như cùng một hệ đại lượng. Để coi một số xã hội như những "giai đoạn" phát triển của một số xã hội khác, thì phải chấp nhận rằng, đối với những xã hội sau đã có một cái gì trải qua rồi, còn đối với những xã hội trước thì chẳng có gì đã trải qua cả - hoặc rất ít. Và như vậy, có thể nói đó là những "dân không có lịch sử" (để đôi khi nói rằng đó là những dân sung sướng nhất). Công thức tính lược ấy chỉ có nghĩa là lịch sử của họ hiện vẫn còn bí ẩn, chứ không phải là không có. Trong hàng chục và thậm chí cả hàng trăm ngàn năm, ở đó cũng thế, đã có những người từng yêu, ghét, đau khổ, từng phát minh và từng chiến đấu. Thật ra, không có những dân trẻ con ; tất cả đều là người lớn, ngay cả những người không ghi nhật ký về tuổi thơ ấu và niên thiếu của mình.

Có lẽ người ta có thể nói rằng các xã hội con người đã sử dụng không ngang nhau một thời gian quá khứ, mà đối với một số xã hội nào đó, thời gian ấy thậm chí cũng đã mất đi ; xã hội này thì ăn ngập miệng, còn xã hội kia thì nhón nhơ dọc đường đi của mình. Thành ra, có thể phân biệt hai loại lịch sử : một lịch sử tiến dần lên, thành đạt, tích lũy được những tìm tòi và những phát minh để tạo dựng lên những nền văn minh lớn, và một thứ lịch sử khác, có thể cũng tích cực và thực hiện được nhiều tài năng như vậy, nhưng lại thiếu mất năng khiếu tổng hợp là cái đặc quyền của thứ lịch sử đầu. Mỗi một sự cách tân, thay vì thêm vào những sự cách tân trước kia và đi theo cùng một hướng, đã hoà vào một dòng chảy gọn sóng, không làm sao có thể tự tách ra khỏi hướng ban đầu một cách vững bền được.

Quan niệm ấy có vẻ uyển chuyển và tinh tế hơn nhiều so với những quan điểm đơn giản mà người ta từng biện minh như đã nói trong những đoạn trên đây. Chúng tôi có thể dành cho chúng một vị trí trong tiểu luận nhằm lý giải về tính đa dạng của các nền văn hoá của mình và như vậy, không đem lại sự bất công cho một quan niệm nào cả. Nhưng trước khi đi tới chỗ đó, cần phải xem xét nhiều vấn đề nữa.

5. Ý TƯỞNG VỀ SỰ TIẾN BỘ

Trước hết, chúng ta phải xem xét các nền văn hoá thuộc nhóm thứ hai trong những nhóm đã được phân biệt trên đây : những nền văn hoá về mặt lịch sử đã có trước nền văn hoá hiện đang được người ta tự đặt mình theo quan điểm của nó, dù đó là nền văn hoá nào. Tình huống của nó phức tạp hơn trong những trường hợp đã xem xét trên đây nhiều. Vì giả thuyết về một sự tiến hoá có vẻ hấp bĩnh và mong manh được dùng để sắp xếp thứ bậc của các xã hội đương thời ở xa cách nhau về không gian, giả thuyết ấy ở đây có thể như không thể bác bỏ được, và thậm chí còn được các sự kiện xác nhận trực tiếp. Những bằng chứng ăn khớp nhau của khảo cổ học, tiền cổ học và cổ sinh vật học cho chúng ta biết rằng châu Âu hiện nay thoát đầu được cư trú bởi những tộc loại Homo khác nhau từng sử dụng những công cụ bằng đá lửa dẻo gọt ; rằng tiếp theo những nền văn hoá ấy có những nền văn hoá khác, với việc đào đá

tinh tế hơn, rồi tới chỗ mài nhẵn đá và chế tác xương và ngà ; rằng nghề gốm, nghề dệt, nghề nông và nghề chăn nuôi xuất hiện sau đó, dần dần liên kết với ngành luyện kim, mà chúng ta có thể phân biệt các giai đoạn của nó. Như vậy, những hình thức nối tiếp nhau ấy được sắp xếp theo hướng cùng một sự tiến hoá và một sự tiến bộ : hình thức này cao hơn, còn hình thức kia thì thấp hơn. Nhưng nếu tất cả những điều đó là đúng thì tại sao những sự phân biệt ấy lại không hề tác động trở lại đối với cái cách chúng ta xem xét những hình thức tuy đương thời với nhau song lại có những khoảng cách tương tự. Những kết luận trước kia của chúng ta, vì vậy, phải được xem xét lại, theo lối gián tiếp mới này.

Những bước tiến loài người đạt được từ những buổi đầu của nó là hiển nhiên và sáng rõ đến mức mọi ý định bàn cãi về chúng đều trở thành một bài tập tu từ mà thôi. Thế nhưng không dễ gì tưởng rằng có thể sắp xếp những tiến bộ ấy theo một chuỗi đều đặn và liên tục. Cách đây khoảng năm mươi năm, các nhà bác học đã sử dụng sơ đồ đơn giản đến kinh ngạc để trình bày chúng : thời đá đẽo, thời đá mài, thời đồ đồng, thời đồ thau, thời đồ sắt. Tất cả những cái đó thật quá tiện lợi. Ngày nay chúng ta ngỡ rằng việc mài đá và đẽo đôi khi

đã tồn tại bên cạnh nhau ; khi kỹ thuật thứ hai hoàn toàn đẩy lùi kỹ thuật thứ nhất, thì đó không phải như là kết quả của một tiến bộ kỹ thuật nảy sinh một cách tự phát từ giai đoạn trước, mà như một ý định sao lại bằng đá những thứ vũ khí và những công cụ bằng kim loại đã được các nền văn minh nắm được, những nền văn minh này có lẽ tiên tiến hơn, nhưng thật ra cũng là đương thời với những người bắt chước chúng. Ngược lại, nghề gốm mà người ta thường gắn với "thời đá mài" lại gắn với việc dẻo đá ở một số vùng phía Bắc châu Âu.

Để chỉ nói tới thời đá dẻo, gọi là đồ đá cũ, chỉ mới cách đây vài năm, người ta nghĩ rằng những hình thức khác nhau của kỹ thuật này - được dùng để xác định một cách tương ứng công nghiệp khác nhau - phù hợp với một sự tiến bộ lịch sử qua ba giai đoạn được gọi là đồ đá cũ thấp, đồ đá cũ giữa và đồ đá cũ cao. Ngày nay người ta thừa nhận rằng ba hình thức ấy cùng tồn tại với nhau, tạo nên không phải những giai đoạn của sự tiến bộ theo một hướng duy nhất, mà là những mặt, hay như người ta nói, những "diện mạo" của một hiện thực chắc chắn không phải nằm trong trạng thái tĩnh, mà chịu những thay đổi và biến đổi khá phức tạp. Trên thực tế, người Lavallois đã nói trên đây, với sự phồn

thịnh kéo dài từ thiên niên kỷ 250 đến thiên niên kỷ 70 trước công nguyên, đã đạt tới một sự hoàn thiện về kỹ thuật dẻo mà người ta chỉ thấy lạ vào cuối thời đồ đá mới, sau đó hai trăm bốn mươi đến sáu mươi lăm nghìn năm, và chúng ta cũng thật khó lòng tái tạo lại ngày nay.

Tất cả những gì là đúng đối với các nền văn hoá cũng đúng về mặt chủng tộc, tuy rằng người ta không thể thiết lập (vì những hệ đại lượng khác nhau) một sự tương quan nào giữa hai quá trình đó : ở châu Âu, đã không có người Neanderthal trước những hình thức xưa nhất của *Homo sapiens* ; những hình thức này là đương thời, thậm chí có trước người Néanderthal. Không loại trừ những loại hình người khác nhau nhất đã cùng tồn tại trong thời gian, nếu không phải là trong không gian : người "chim chích" ở Nam Phi, người "khổng lồ" ở Trung Quốc và ở Indônêxia v.v...

Một lần nữa, tất cả những điều đó không nhằm để phủ nhận tính hiện thực của một sự tiến bộ của loài người, mà chỉ gọi cho chúng ta phải xem xét sự tiến bộ đó một cách thận trọng hơn. Sự phát triển của những hiểu biết và thời tiền sử và về khảo cổ học hướng tới chỗ *trải ra trong không gian* những

hình thức văn minh mà chúng ta thường nghĩ như *nằm thành từng điểm mốc trong thời gian*. Điều đó có nghĩa là có hai điều : trước hết , sự "tiến bộ" (nếu thuật ngữ này còn thích hợp để chỉ một hiện thực rất khác với hiện thực mà lúc đầu người ta dành cho nó) không phải là tất yếu, cũng không phải là liên tục ; nó diễn ra bằng những bước nhảy, bằng những bước nhảy vọt, hay như các nhà sinh học nói, bằng những đột biến. Những bước nhảy và nhảy vọt ấy không phải bao giờ cũng đi xa hơn cùng một hướng, chúng kèm theo những thay đổi về định hướng, phần nào giống như người chơi cờ luôn luôn có sẵn nhiều nước đi, nhưng không bao giờ theo cùng một hướng cả. Loài người trong sự tiến bộ tuyệt nhiên không giống với một kẻ leo thang, cứ mỗi sự vận động của mình là thêm một bước đi mới để cho tất cả các bước đi tạo thành một sự chinh phục phải đạt tới ; nói đúng hơn, loài người giống như một kẻ chơi cờ mà cơ may được phân đều cho tất cả các quân cờ và, cứ mỗi lần anh ta đi, lại thấy chúng nằm rải rác trên tấm thảm, với những tính toán khác nhau. Khi ăn một quân, người ta bao giờ cũng bị người khác ăn lại một quân khác, và chỉ thỉnh thoảng lịch sử mới làm những lũy tích, nghĩa là tính toán cộng với nhau để tạo nên sự kết hợp thuận lợi.

Lịch sử mang tính chất lũy tích ấy không phải là đặc quyền của một nền văn minh hay một thời kỳ lịch sử nào, ví dụ châu Mỹ cho thấy điều đó một cách thuyết phục. Lục địa mệnh mông này chứng kiến con người đến đây, có lẽ thành từng nhóm nhỏ những người du mục đi qua eo biển Behring nhờ những lần đóng băng cuối cùng, vào một thời điểm có lẽ không trước thiên niên kỷ thứ 20 bao nhiêu. Trong hai mươi hay hai mươi lăm nghìn năm, những con người ấy đã làm được một trong những sự chứng minh đáng kinh ngạc nhất về lịch sử lũy tích trên thế giới : thăm dò toàn bộ tài nguyên giữa một môi trường tự nhiên mới mẻ, thuần dưỡng (bên cạnh một số loài động vật) những loài thực vật hết sức khác nhau để làm thức ăn, làm thuốc và làm thuốc độc, và - điều chưa từng thấy - đưa những chất độc hại - như sẵn lên vai trò thức ăn cơ sở, hay biến những chất độc hại khác thành chất kích thích hoặc thuốc gây mê ; thu nhập một số chất độc hay chất ma túy, và tùy theo từng loài động vật mà dùng thứ nào theo tác dụng chọn lọc ; cuối cùng, đẩy một số công nghiệp như dệt, sứ và chế tác kim loại quý đến mức hoàn thiện. Để đánh giá sự nghiệp vô cùng lớn lao ấy, chỉ cần tính đến mức độ cống hiến của châu Mỹ cho những nền văn minh của Cựu Thế giới.

Đầu tiên là khoai tây, cao su, thuốc lá và cô ca (cơ sở khoa gây mê hiện đại), mà với những đóng góp rõ ràng là khác nhau, đã tạo thành bốn cột trụ của văn hoá phương Tây ; ngô và lạc đã cách mạng hoá nền kinh tế châu Phi có lẽ trước khi được phổ biến trong chế độ ăn của châu Âu ; sau đó, cacao, vani, cà chua, dưa, ớt, nhiều loại đậu, bông và bầu bí. Cuối cùng, con số không, cơ sở của số học và, một cách gián tiếp, của toán học hiện đại, đã được người Mayas biết tới và sử dụng ít ra khoảng năm trăm năm trước việc các nhà bác học Ấn Độ phát hiện ra nó, để sau đó châu Âu nhận được qua trung gian người Arabes. Vì lẽ đó, lịch của người Mayas hẳn đó có lẽ chính xác hơn lịch của Cựu Thế giới. Vấn đề cần tìm hiểu xem chế độ chính trị của người Incas là xã hội chủ nghĩa hay toàn trị đã từng làm chày nhiều mực. Dù sao thì nó cũng đã từng cho thấy những công thức hiện đại nhất và đi trước những hiện tượng cùng kiểu đó của châu Âu nhiều thế kỷ. Sự chờ đợi tìm thấy lại chất curar⁽¹⁾ trong thời gian gần đây đã nhắc nhở rằng, nếu điều này là cần thiết , thì những tri thức khoa học của các

(1) Curare : một chất độc gây mê chiết từ một thứ cây ở Nam Mỹ.

thổ dân châu Mỹ - họ đã cố tìm bao nhiêu chất thực vật chưa được sử dụng ở phần còn lại của thế giới - còn có thể đem lại những cống hiến quan trọng cho những nơi khác.

6. LỊCH SỬ ĐỨNG YÊN VÀ LỊCH SỬ LUYẾT TÍCH

Việc thảo luận về ví dụ châu Mỹ nói trên chắc hẳn đầy xa hơn sự suy nghĩ của chúng ta về sự khác nhau giữa "lịch sử đứng yên" (*histoire stationnaire*) và "lịch sử luyết tích" (*histoire cumulative*). Nếu chúng ta coi châu Mỹ có đặc quyền về lịch sử luyết tích, thì trên thực tế, phải chăng đó chỉ là vì chúng ta thừa nhận tư cách tác giả của nó về một số cống hiến nào đó mà chúng ta đã vay mượn của nó, hoặc đó là những cống hiến giống với những cống hiến của chúng ta? Nhưng đứng trước một nền văn minh cổ từng phát triển những giá trị riêng của nó, mà không một giá trị nào gây được sự quan tâm của nền văn minh của chúng ta cả, thì vị trí của chúng ta là thế nào? Phải chăng chúng ta sẽ coi nền văn minh này là đứng yên? Nói cách khác, sự phân biệt giữa hai hình thức lịch sử phụ thuộc vào bản chất cố hữu của những nền văn hoá được xem xét ấy, hay đó là kết quả của cách nhìn lấy tộc người làm trung

tâm mà chúng ta luôn luôn noi theo để đánh giá một nền văn hoá khác? Bằng cách đó, chúng ta sẽ coi mọi nền văn hoá phát triển theo một hướng giống với nền văn hoá chúng ta là lũy tích, tức là sự phát triển ấy *có ý nghĩa* đối với chúng ta. Còn những nền văn hoá khác thì lại được chúng ta coi là đứng yên, không phải chỉ vì chúng là như thế, mà là vì đường hướng phát triển của nó chẳng có ý nghĩa gì đối với chúng ta cả, và chúng ta không thể đo nó theo những chuẩn mực của hệ thống quy chiếu do chúng ta sử dụng.

Nếu đúng là như thế, thì điều đó là kết quả của một sự xem xét, dù sơ lược, về những điều kiện được chúng ta dùng để phân biệt hai thứ lịch sử đó, không phải để xác định những xã hội khác với xã hội chúng ta, mà là để phân biệt như vậy bên trong xã hội chúng ta. Việc áp dụng này thường xảy ra nhiều hơn người ta tưởng. Những người có tuổi nói chung thường coi lịch sử diễn ra trong tuổi già của mình là đứng yên, đối lập với lịch sử lũy tích mà họ chúng kiến vào những năm tháng trẻ tuổi. Một thời đại trong đó họ không tham dự tích cực nữa, không đóng vai trò gì nữa, thời đại đó không còn ý nghĩa gì nữa : chẳng có gì xảy ra hết, hay những gì đang diễn ra thì trong con mắt họ chỉ có tính chất tiêu

cực ; còn con cháu họ thì đang sống trong thời kỳ ấy với tất cả sự nhiệt tâm lại đã quên đi ông cha mình. Những đối thủ của một chế độ chính trị thường dễ dàng không chịu thừa nhận rằng nó đang tiến triển ; họ lên án nó toàn bộ, vứt nó ra khỏi lịch sử như một thời gian tạm dừng kỳ quái mà cuộc sống chỉ được tiếp tục khi thời gian đó kết thúc. Quan niệm của những người ủng hộ chế độ đó thì lại hoàn toàn khác, hơn nữa, họ tham gia một cách mật thiết, ở một địa vị cao, vào hoạt động của bộ máy. Tính lịch sử, hay nói đúng hơn, *tính sự kiện* (évenementialité) của một nền văn hoá hay của một quá trình văn hoá, vì thế, không phụ thuộc vào những thuộc tính vốn có của chúng, mà là vào vị thế của chúng ta đối với chúng, vào con số những lợi ích khác nhau mà chúng ta đã cuộc vào đó.

Sự đối lập giữa những nền văn hoá tiến bước và những nền văn hoá trở lại dường như trước hết là kết quả của một sự định vị khác nhau. Đối với người quan sát qua kính hiển vi, thường "chỉnh đầu ngắm" theo một khoảng cách ước lượng từ ống kính đến những vật thể nằm ở chỗ này hay chỗ khác, thì chỉ chệch đi vài phần trăm milimet cũng đủ làm cho không rõ hoặc rối loạn, thậm chí không nhìn thấy gì : người ta nhìn những vật thể đó vào chỗ chính giữa khoảng cách của chúng. Một sự so sánh khác

cho phép thấy rõ ảo ảnh này. Đó là sự so sánh đã được dùng để giải thích những khái niệm cơ sở của lý thuyết về tính tương đối. Để chứng tỏ rằng kích thước và tốc độ di chuyển của các vật thể không phải là những giá trị tuyệt đối, mà là những hàm số của vị trí người quan sát. người ta nhắc lại rằng, đối với một hành khách ngồi cạnh cửa sổ một chiếc xe lửa, thì tốc độ và chiều dài của những xe lửa khác thay đổi theo việc chúng di chuyển theo cùng một hướng hay theo hướng ngược lại. Thế mà, mọi thành viên của một nền văn hoá đều nhất trí với nhau rằng người hành khách kia đang ngồi trên chiếc xe lửa của anh ta. Bởi vì, từ khi chúng ta sinh ra, môi trường xung quanh đã đưa vào chúng ta, bằng hàng nghìn cách hữu thức và vô thức, cả một hệ thống quy chiếu phức tạp, thể hiện ở những xét đoán về giá trị, động cơ, trung tâm chú ý, kể cả lối nhìn phản xạ do sự giáo dục áp đặt lên chúng ta về sự sinh thành lịch sử của nền văn minh chúng ta, mà không có nó thì không thể hiểu được nền văn minh ấy, hoặc nền văn minh ấy hiện lên ngược lại với những hành vi hiện thực. Đúng là chúng ta đang di chuyển với hệ thống quy chiếu này, và những hiện thực văn hoá của bên ngoài chỉ có thể được quan sát qua những biến dạng do hệ quy chiếu ấy áp đặt, nếu nó chưa đi tới chỗ làm cho chúng ta

không thể nhận ra được bất cứ một hiện thực văn hoá nào cả.

Ở một mức độ rất rộng lớn, sự phân biệt giữa "những nền văn hoá đang chuyển động" và "những nền văn hoá đứng yên" là do sự khác nhau về vị trí mà có, chính vị trí này khiến cho người hành khách kia nhìn thấy một chiếc xe lửa đang chuyển động hay đang đứng yên. Đúng thế, với một sự khác nhau mà tầm quan trọng của nó sẽ xuất hiện đầy đủ vào cái ngày người ta sẽ tìm cách nêu lên được một lý thuyết về tính tương đối khái quát hoá theo một hướng ngược lại với hướng của Einstein - và chúng ta cũng đã nhìn thấy cái ngày ấy đang đến từ xa - lý thuyết mới ấy được áp dụng vào các khoa học tự nhiên cũng như vào các khoa học xã hội : trong cả hai trường hợp, mọi cái dường như diễn ra một cách đối xứng, nhưng đảo ngược. Đối với người quan sát thế giới tự nhiên (như ví dụ người hành khách kia cho thấy), những hệ thống nào tiến hoá theo cùng một hướng với anh ta thì có vẻ như đứng yên, còn những hệ thống nào tiến hoá theo những hướng khác thì có vẻ như tiến hoá nhanh nhất. Điều này trái ngược với các nền văn hoá, vì chúng có vẻ hoạt động hơn khi chúng di chuyển theo cùng một hướng với chúng ta, và có vẻ đứng yên khi theo hướng

ngược lại. Nhưng, trong trường hợp của các khoa học về con người, nhân tố *tốc độ* chỉ có một giá trị ẩn dụ. Để làm cho sự so sánh này có giá trị, phải thay nhân tố ấy bằng nhân tố *thông tin* và *ý nghĩa*. Thế mà chúng ta biết rằng, có thể tích lũy nhiều thông tin về một chiếc xe lửa đang chuyển động song song với chiếc xe lửa của chúng ta, với một tốc độ gần ngang nhau (như xem xét những cái đầu của hành khách, đếm những cái đầu đó, v.v...) hơn là về một chiếc tàu vượt lên chúng ta hay bị chúng ta vượt lên với một tốc độ lớn, hoặc nếu đó là một chiếc xe lửa đi ngược chiều, thì nó có vẻ gần hơn. Nó chạy nhanh đến nỗi chúng ta chỉ giữ được một ấn tượng lơ mờ mà ngay cả những dấu hiệu của tốc độ cũng không có ; nó chỉ còn là một đám nhiễu chốc lát của trường nhìn : đó không còn là một chiếc xe lửa nữa, nó không có *ý nghĩa* gì hết. Như vậy, dường như có một mối liên hệ giữa khái niệm vật lý về *vận động bề ngoài* và một khái niệm khác, có dựa vào vật lý, tâm lý học và xã hội học : khái niệm *số lượng thông tin* có thể "truyền đi" giữa hai cá nhân hay nhóm, tùy theo tính đa dạng của những nền văn hoá tương ứng của họ nhiều hay ít.

Mỗi lần chúng ta phải đánh giá một nền văn hoá con người là trở lại hay đứng yên, chúng ta lại phải tự hỏi xem sự bất động bề ngoài ấy có phải là

do không hiểu về những lợi ích thật sự của nó, một cách hữu thức hay vô thức, hay không, và phải chăng nền văn hoá ấy, theo cách nhìn của chúng ta, là nạn nhân của một ảo ảnh giống như thế, do nó có những tiêu chuẩn khác với những tiêu chuẩn của chúng ta. Nói cách khác, cả nền văn hoá ấy lẫn nền văn hoá chúng ta dường như chẳng thích thú gì nhau cả, chỉ vì chúng không giống nhau.

Nền văn minh phương Tây, từ hai hoặc ba thế kỷ nay, đã hoàn toàn hướng tới chỗ làm cho con người sử dụng được những phương tiện cơ giới ngày càng mạnh mẽ. Nếu theo tiêu chuẩn ấy, người ta sẽ lấy số lượng năng lượng được sử dụng theo đầu người làm biểu hiện cho trình độ phát triển cao hơn hay thấp hơn của các xã hội con người. Dưới hình thức Bắc Mỹ, văn minh phương Tây sẽ chiếm hàng đầu, sau đó là các xã hội châu Âu và tiếp theo đó là cả một đống những xã hội châu Á và châu Phi rồi cũng sẽ nhanh chóng trở thành giống thế. Thế nhưng, hàng trăm hay thậm chí hàng nghìn xã hội mà người ta gọi là "phát triển chưa đầy đủ" hay "nguyên thủy" ấy, những xã hội hoà thành một tập hợp lơ mơ theo cách nhìn vừa nói của chúng ta (và không thể dùng cách nhìn đó để đánh giá chúng, vì đường hướng phát triển ấy không có hoặc chỉ chiếm

một vị trí rất thú yếu ở chúng), vì thế chính những xã hội ấy lại hoàn toàn ngược nhau ; và tùy theo quan điểm được lựa chọn, người ta đi tới những sự xếp loại khác nhau.

Nếu tiêu chuẩn nói trên nói lên mức độ khả năng chiến thắng các môi trường địa lý hết sức nghiệt ngã, thì chắc chắn rằng người Eskimos cũng như người Bédouins sẽ đứng hàng đầu. Hơn bất cứ một nền văn minh nào khác. Ấn Độ đã dựng lên được một hệ thống triết học - tôn giáo, còn Trung Quốc thì dựng lên được một lối sống, cả hai đã có thể giảm bớt được những hậu quả tâm lý của một sự mất cân bằng dân số. Đã mười ba thế kỷ nay, Hồi giáo nêu ra một lý thuyết cố kết tất cả các hình thức của đời sống con người : kỹ thuật, kinh tế, xã hội, tinh thần, mà phương Tây mới tìm thấy lại gần đây. với một số mặt của các tư tưởng mác - xít và sự ra đời của tộc người học hiện đại. Người ta đã biết cách nhìn tiên tri ấy đã cho phép người Arabes chiếm giữ một vị trí ưu thắng như thế nào trong đời sống trí tuệ thời trung đại. Phương Tây, bậc thầy về máy móc, chứng tỏ có những hiểu biết rất sơ đẳng về việc sử dụng những nguồn lực của cổ máy cao nhất là thân thể con người. Trái lại, trong lĩnh vực này, cũng như trong lĩnh vực có liên quan chặt chẽ

với nó của những quan hệ giữa yếu tố thể chất và yếu tố tinh thần, thì phương Đông và Viễn Đông lại đi trước châu Âu nhiều thiên niên kỷ ; họ đã tạo ra được những giá trị lý thuyết và thực tiễn rộng lớn như yoga của Ấn Độ, những kỹ thuật khí công của Trung Quốc hoặc thể dục nội tạng của người Maoris cổ. Nền nông nghiệp không dùng đất đai, được đưa vào chương trình nghị sự mới đây, thật ra đã được thực hiện trong nhiều thế kỷ bởi một số dân Polynésie là những người cũng có thể dạy cho thế giới nghệ thuật đi biển và, vào thế kỷ XVIII, đã làm đảo lộn thế giới một cách sâu sắc bằng cách để cho thấy một loại hình đời sống xã hội và tinh thần tự do hơn và hào phóng hơn người ta có thể tưởng.

Về tất cả những gì dụng tới cách tổ chức gia đình và sự hoà hợp các quan hệ giữa nhóm gia đình và nhóm xã hội, người Australie tuy lạc hậu về mặt kinh tế nhưng lại chiếm một vị trí tiên tiến so với phần còn lại của loài người, đến mức cần phải dùng tới những hình thức tinh vi nhất của toán học hiện đại để hiểu được những hệ thống qui tắc do họ dựng lên một cách có ý thức và có nghiên ngẫm. Chính họ đã thật sự phát hiện ra rằng, những mối liên hệ hôn nhân tạo thành một tấm vải mọc, trên đó các thể chế xã hội chỉ là những miếng thêu ; vì

ngay cả trong các xã hội hiện đại, trong đó vai trò của gia đình có xu hướng thu hẹp lại, thì cường độ của những liên hệ gia đình cũng không giảm đi : nó chỉ thu hẹp vào một phạm vi chặt chẽ hơn, mà ở ranh giới của nó đã có những mối liên hệ khác, có liên quan với những gia đình khác, đến thay thế ngay. Việc liên kết các gia đình bằng những cuộc hôn nhân qua lại với nhau có thể dẫn tới sự hình thành những bản lề rộng lớn giữ được toàn bộ toà nhà xã hội và đem lại sự uyển chuyển cho nó. Với một sự sáng suốt đáng ngạc nhiên, người Australie đã tạo ra được một thứ lý thuyết về cơ chế ấy và đã nêu lên được những phương pháp chính cho phép thực hiện nó, với những cái lợi và những cái bất lợi gắn với mỗi phương pháp. Như vậy, họ đã vượt quá bình diện quan sát kinh nghiệm để tự nâng lên tới nhận thức về các định luật toán học điều tiết hệ thống. Đến mức không có gì quá đáng khi đón chào họ không chỉ như những người sáng lập ra mọi thứ xã hội học đại cương, mà còn như những người thật sự đưa phương pháp đo lường vào các khoa học xã hội.

Sự phong phú và sự táo bạo về phát minh thẩm mỹ của người Mélanésie, tài năng của họ về việc hợp nhất vào đời sống xã hội tất cả những sản phẩm khó hiểu nhất của hoạt động vô thức của tinh thần, là một trong những đỉnh cao mà con người đạt được

về các hướng đó. Cống hiến của châu Phi còn phức tạp hơn, nhưng cũng âm thầm hơn, vì chỉ gần đây người ta mới bắt đầu nghĩ tới vai trò quan trọng của nó như một *melting pot* (lò nung) văn hoá cho Cựu Thế giới : đó là nơi mà tất cả những ảnh hưởng tự hội để hoà trộn lẫn nhau trước khi khởi hành trở lại hay tự biến thành dự trữ, nhưng bao giờ cũng biến đổi theo những hướng mới. Nền văn minh Ai Cập mà người ta từng biết tầm quan trọng của nó đối với loài người chỉ có thể trở nên dễ hiểu như một công trình chung của châu Á và châu Phi, và những hệ thống chính trị lớn của châu Phi cổ, những cấu trúc pháp lý của nó, những học thuyết triết học từ lâu bị che giấu đối với người phương Tây, các nghệ thuật tạo hình và âm nhạc của nó - những thú nghệ thuật đã khai thác một cách có hệ thống tất cả các khả năng do mỗi phương tiện biểu hiện đem lại - đó là bấy nhiêu chỉ dẫn của một quá khứ phong phú đến lạ thường. Hơn nữa, quá khứ ấy còn được trực tiếp xác nhận bởi sự hoàn thiện của những kỹ thuật cổ về đồng thau và ngà voi, vượt xa tất cả những gì phương Tây đã làm được trong những lĩnh vực ấy vào thời đó. Chúng tôi đã nhắc tới cống hiến của châu Mỹ, khỏi cần phải trở lại ở đây.

Và lại, đó không phải là những cống hiến tán mạn cần được chú trọng, vì như vậy dễ làm cho chúng ta nghĩ rất sai về một nền văn minh thế giới gồm nhiều bộ phận, như một chiếc áo của Arlequin. Người ta đã quá đề cao tất cả các đặc tính : của Phénicie về văn tự ; của Trung Quốc về giấy, thuốc súng và địa bàn ; của Ấn Độ về thủy tinh và thép... Thật ra những yếu tố đó ít quan trọng hơn cái cách thu nhập, duy trì hay loại trừ chúng ở mỗi nền văn hoá. Và cái làm nên tính độc đáo của mỗi nền văn hoá chủ yếu nằm ở cái cách giải quyết các vấn đề của riêng nó, cái cách làm nổi bật lên các giá trị thật ra đều giống nhau đối với tất cả mọi người : vì tất cả mọi người, không có ngoại lệ, đều có một ngôn ngữ, các kỹ thuật, một nền nghệ thuật, những tri thức kiểu khoa học, những tín ngưỡng tôn giáo, một tổ chức xã hội, kinh tế và chính trị. Tuy nhiên, việc định liều lượng ấy không bao giờ giống nhau đối với mỗi nền văn hoá, và tộc người học hiện đại ngày càng cố khám phá ra những nguồn gốc bí ẩn của những sự lựa chọn ấy, hơn là đi lập một bảng danh mục về những nét riêng biệt.

7. VỊ TRÍ CỦA VĂN MINH PHƯƠNG TÂY

Có thể người ta sẽ đưa ra những sự phản bác đối với một lối lập luận như vậy vì tính chất lý thuyết của nó. Người ta sẽ nói rằng, trên bình diện một logic trừu tượng, có thể là mỗi nền văn hoá không thể đưa ra một sự phán xét đúng về một nền văn hoá khác, vì một nền văn hoá không thể tự mình thoát ra ngoài vòng và, do đó, sự đánh giá nó vẫn bị một thứ chủ nghĩa tương đối cầm tù một cách triệt để. Nhưng hãy nhìn xung quanh các bạn mà xem ; hãy chú ý tới những gì diễn ra trên thế giới từ một thế kỷ nay, và tất cả những sự tư biện của các bạn sẽ sụp đổ cả. Không hề tự khép kín vào bản thân mình, các nền văn minh đều lần lượt thừa nhận tính ưu việt của một nền văn minh nào đó, và hiện nay đó là nền văn minh phương Tây. Chẳng phải là toàn thể giới đang vay mượn dần dần ở nó

những kỹ thuật, lối sống, những cách giải trí cho đến cả cách ăn mặc của nó đó sao? Giống như Diogène vừa đi vừa chứng minh sự vận động, chính hành trình của các nền văn hoá con người, từ những khối rộng lớn của châu Á đến những bộ lạc hẻo lánh trong rừng rậm Brésil hay châu Phi, bằng một sự tham dự nhất trí chưa từng có vào lịch sử, đang chứng tỏ rằng có một trong những hình thức của nền văn minh con người hơn hẳn tất cả những hình thức văn minh khác : điều mà các nước "phát triển chưa đầy đủ" trách cứ các nước khác tại các hội nghị quốc tế không phải là vì đã phương Tây hoá họ, mà là đã không đem lại cho họ những phương tiện để phương Tây hoá thật nhanh.

Ồ đó, chúng ta đừng tới điểm nhạy cảm nhất của cuộc tranh luận này ; chẳng để làm gì cả khi muốn bảo vệ tính độc đáo của các nền văn hoá con người chống lại chính các nền văn hoá ấy. Hơn nữa, thật hết sức khó khăn cho tộc người học khi phải đưa ra một sự đánh giá đúng đắn về một hiện tượng như sự phổ biến hoá nền văn minh phương Tây, mà điều đó có nhiều lý do. Trước hết, sự tồn tại của một nền văn minh thế giới là một thực tế chắc chắn là duy nhất trong lịch sử, và phải đi tìm các tiền lệ

của nó trong một thời tiền sử xa xôi mà chúng ta gần như chẳng hề biết gì cả. Sau nữa, một tình trạng bấp bênh lớn đang chi phối độ vững chắc của hiện tượng này. Đúng là từ một thế kỷ rưỡi đến nay, văn minh phương Tây có xu hướng lan rộng ra cả thế giới, hoặc là toàn bộ, hoặc là một số yếu tố then chốt của nó, như công nghiệp hoá ; và, nếu như những nền văn hoá khác tìm cách bảo tồn một cái gì đó trong di sản truyền thống của nó, thì ý định ấy nói chung cũng chỉ thu hẹp vào các cấu trúc thượng tầng, tức là vào những mặt mong manh nhất và có thể giả định là những mặt đó sẽ bị những biến đổi sâu sắc đang diễn ra quét sạch đi. Nhưng vì hiện tượng đó đang diễn ra nên chúng ta vẫn chưa biết được kết quả. Liệu nó có kết thúc với một sự phương Tây hoá toàn bộ hành tinh, với những biến thể Mỹ hay Nga không? Liệu những hình thức hỗn hợp, như người ta thấy có thể ở thế giới Hồi giáo, ở Ấn Độ và Trung Quốc, có xuất hiện không? Hay là dòng chảy đã đến lúc chấm dứt và, vì thế giới phương Tây đã gần sụp đổ, như những quái vật tiền sử kia, nó sẽ tiêu tan vào một sự bành trướng vật lý không thể đi đôi với những cơ chế bên trong đang bảo đảm sự tồn tại của nó? Chính vì những sự dè dặt ấy mà chúng tôi sẽ cố gắng đánh giá quá trình

đang diễn ra trước mắt và, có ý thức hay không, chúng ta đều là những tác nhân, những trợ thủ hay những nạn nhân của nó.

Thoạt đầu, người ta sẽ thấy rằng sự hưởng ứng lối sống phương Tây hay một số mặt nào đó của lối sống ấy không phải là tự phát như người phương Tây vẫn tưởng. Nó là kết quả của tình trạng không có sự lựa chọn, hơn là của một quyết định tự do. Nền văn minh phương Tây đã đặt binh lính của nó, những chi nhánh ngân hàng và thương mại của nó, những đồn điền và những người truyền giáo của nó trên toàn thế giới ; trực tiếp hay gián tiếp, nó tham dự vào đời sống của các cư dân da màu ; nó đã làm đảo lộn hoàn toàn phương thức tồn tại truyền thống của họ, hoặc bằng cách áp đặt phương thức tồn tại của mình, hoặc tạo ra những điều kiện đưa tới sự sụp đổ của những khuôn khổ hiện có nhưng không thay thế bằng cái gì khác cả. Những cư dân bị chinh phục hay bị tan rã, vì thế, chỉ có thể chấp nhận những giải pháp thay thế mà người ta đem lại cho họ, hoặc, nếu không phải như thế thì cũng hy vọng tiến gần tới chỗ đó ở mức độ vừa đủ để có thể chống lại những giải pháp ấy trên mảnh đất của mình. Do ngang nhau về tương quan lực lượng, các

xã hội không tự nộp mình một cách dễ dàng như vậy ; Weltanschauung của họ gần với các bộ lạc nghèo khổ kia ở miền Đông Brésil hơn, nơi mà nhà tộc người học Cart Nimuendaju đã chấp nhận số phận ấy và cứ mỗi lần ông ta trở về với người bản xứ sau một thời gian lưu trú tại các trung tâm văn minh, họ lại khóc nức nở vì thương xót ông ta, do nghĩ rằng ông ta vừa gánh chịu những đau khổ ở xa một nơi duy nhất - làng họ - mà họ cho rằng cuộc sống ở đó mới thật đáng sống.

Tuy vậy, khi nêu lên sự dè dặt ấy, chúng ta chỉ làm cho vấn đề khác đi. Nếu không phải là lấy sự đồng tình làm cơ sở cho tính hơn hẳn của phương Tây, thì phải chăng cơ sở đó là cái nghị lực lớn hơn ấy của nó, khiến cho nó có thể bắt buộc người ta phải đồng tình? Ở đây, chúng ta đã vấp phải một điều hắc húa. Vì tình trạng không ngang nhau về sức mạnh ấy không còn là do tính chủ quan tập thể nữa, như những sự hưởng ứng mà chúng ta vừa nhắc tới hồi nãy. Đó là một hiện tượng khách quan chỉ có thể giải thích theo những nguyên nhân khách quan mà thôi.

Đây không phải là làm một sự nghiên cứu triết học về các nền văn minh ; người ta có thể tranh

luận bằng nhiều tập sách lớn về bản chất của những giá trị được nền văn minh phương Tây rao giảng. Chúng ta chỉ nêu lên những giá trị rõ rệt nhất, những giá trị ít được bàn cãi nhất. Đường như những giá trị ấy chỉ có hai cái : một mặt, nền văn minh phương Tây, theo cách nói của M.Leslie White, tìm cách liên tục tăng lên số lượng năng lượng sử dụng tính theo đầu người ; mặt khác, tìm cách bảo vệ và kéo dài cuộc sống con người, và nếu muốn nói thật vắn tắt, thì mặt thứ hai ấy chỉ là một dạng thức của mặt thứ nhất, vì số lượng năng lượng sử dụng, tính theo giá trị tuyệt đối, tăng lên cùng với độ dài và sự hứng thú của sự tồn tại cá nhân. Để tránh mọi sự tranh luận, người ta cũng có thể chấp nhận ngay tức khắc rằng những tính chất kia có thể kèm theo những hiện tượng bù lại giống như một thú hãm : chẳng hạn, những cuộc tàn sát lớn trong các cuộc chiến tranh thế giới, và sự bất bình đẳng trong sự phân phối năng lượng sử dụng giữa các cá nhân và các giai cấp.

Một khi đã đặt ra như vậy rồi, người ta liền thấy ra rằng nếu thật ra nền văn minh phương Tây mãi mê với những nhiệm vụ ấy với một tính biệt lệ có thể là chỗ yếu của nó, thì chắc chắn rằng nó

không phải là duy nhất. Tất cả các xã hội con người từ những thời xa xưa nhất đều hành động theo hướng đó ; và chính những xã hội rất xa xôi và rất cổ xưa, mà ngày nay chúng ta dễ dàng coi đó đều là những dân "dã man", chính những xã hội ấy đã thực hiện những tiến bộ quyết định trong lĩnh vực này. Hiện nay, những xã hội đó vẫn là bộ phận chủ yếu của cái mà chúng ta gọi là văn minh. Chúng ta vẫn còn phụ thuộc vào những phát hiện vô cùng to lớn từng đánh dấu cái được chúng ta gọi là cuộc cách mạng đồ đá mới, không chút cường điệu nào : nông nghiệp, chăn nuôi, nghề gốm nghề dệt... Từ tám hay mười nghìn năm nay, chúng ta chỉ có đem lại những sự hoàn thiện cho những "nghề văn minh" ấy mà thôi.

Đúng là một số người có xu hướng đáng buồn là chỉ dành vị trí hàng đầu cho những phát hiện gần đây bằng nỗ lực, trí tuệ và trí tưởng tượng của mình, còn những phát hiện đã được loài người thực hiện trong thời kỳ "dã man" của nó chỉ được nói tới một cách ngẫu nhiên vì, nói tóm lại, thời kỳ ấy chẳng đáng gì. Chúng tôi cho rằng sự lệch lạc này thật nghiêm trọng và cũng thật phổ biến, và nó mang một bản chất sâu sắc đến mức không cho phép có

một cái nhìn chính xác về mối quan hệ giữa các nền văn hoá, mà chúng tôi thấy cần thiết phải đánh tan hoàn toàn nó đi.

8. NGẪU NHIÊN VÀ VĂN MINH

Trong những luận văn về tộc người học - ít ra là thế - có thể đọc thấy rằng con người biết tới lửa là do sự ngẫu nhiên của một cái sét hay một đám cháy rừng ; rằng việc tìm thấy ngẫu nhiên một con mồi bị quay trong những điều kiện ấy làm cho con người biết nấu nướng thức ăn ; rằng sự phát minh ra nghề gốm là do để quên một cục đất sét ở gần bếp lửa. Người ta nói rằng con người lúc đầu đã sống qua một thời hoàng kim nào đó về công nghệ, khi mà những phát minh cũng được hái một cách dễ dàng như hái quả, hái hoa. Những khó nhọc về làm lụng cực khổ và những tia loé thiên tài chỉ dành cho con người hiện đại mà thôi.

Cách nhìn ngây thơ ấy là kết quả của một sự ngu dốt hoàn toàn về tính phức tạp và tính đa dạng của những thao tác nằm ngay trong những kỹ thuật sơ đẳng nhất. Để chế tạo một công cụ đá đẽo có hiệu quả, không chỉ đập một hòn đá cho tới lúc nó vỡ ra là đủ : người ta sẽ thấy rõ điều đó khi thử tái

tạo những loại công cụ chỉnh thời tiền sử. Khi đó - hoặc có thể quan sát kỹ thuật ấy ở những người bản xứ vẫn còn nắm được nó - người ta sẽ thấy ra sự rắc rối của những phương pháp cần thiết, và đôi khi phải chế tạo ra những "máy đẽo" thật sự trước đã : những chiếc búa có đối trọng để kiểm soát tác động và phương hướng của nó ; những thiết bị giảm xóc để tránh làm cho độ rung khỏi làm cho hòn đá vỡ ra. Còn phải có cả một tập hợp khái niệm rộng lớn về nguồn gốc địa phương, về những cách thức khai thác, về độ bền và cấu trúc của những vật liệu sử dụng, một sự luyện tập cơ bắp thích hợp, những sự "khéo tay", v.v... ; tóm lại, cả một "nghệ thức" thật sự tương ứng *mutatis mutandis* (một cách thích đáng) với những mục khác nhau của nghề luyện kim.

Cũng vậy, những đám cháy tự nhiên đôi khi có thể làm cho thịt bị nướng hay bị quay ; nhưng rất khó quan niệm được (trừ trường hợp có những hiện tượng núi lửa mà sự phân bố về mặt địa lý thật hạn chế) rằng những đám cháy ấy có thể làm sôi hay chín bằng hơi nước. Thế mà những phương pháp nấu chín này không kém phổ biến hơn những phương pháp khác. Vì thế, không có lý do nào để loại trừ hành vi phát minh chắc chắn phải có đối với những phương pháp khác nhau một khi muốn giải thích chúng.

Nghề gốm là một ví dụ rất tốt, vì rất nhiều người tin rằng chẳng có gì đơn giản hơn việc đào lên một cục đất sét rồi làm cho nó cứng lại bằng lửa cả. Cứ thử mà xem. Trước hết, phải khám phá ra những thứ đất sét thích hợp với việc nấu ; thế nhưng, nếu như cần phải có rất nhiều điều kiện tự nhiên cho mục đích này thì lại không có một điều kiện nào đủ cả, vì không một thứ đất sét nào mà không được pha trộn với một vật thể tro được chọn theo những đặc trưng riêng của nó lại có thể cho một đồ chứa có thể dùng được sau khi nấu chín nó cả. Phải tạo ra những kỹ thuật khuôn cho phép thực hiện công việc phi thường là vừa giữ cân bằng vừa làm biến đổi một vật đàn hồi không "ngoan ngoan" gì trong một thời gian cần thiết ; cuối cùng, phải khám phá ra thứ nhiên liệu riêng, hình thù lò nung, loại nhiệt lượng và thời gian nấu để cho nó trở thành rắn chắc và không thấm nước, qua tất cả những nguy hiểm như bị vỡ, bị mủn và bị biến dạng đi. Có thể đưa ra nhiều ví dụ như thế nữa.

Tất cả những thao tác ấy là quá nhiều và quá phức tạp để cho ngẫu nhiên có thể được tính đến. Mỗi thao tác, tách riêng ra, chẳng có nghĩa gì hết, chỉ có sự phối hợp chúng trong đầu, theo ý muốn, được tìm kiếm và được thi nghiệm mới đưa tới thành công. Có lẽ có ngẫu nhiên thật, nhưng tự nó

không đem lại một kết quả nào. Trong khoảng hai nghìn năm trăm năm, thế giới phương Tây đã biết tới sự tồn tại của điện - có lẽ được phát hiện một cách ngẫu nhiên - nhưng sự ngẫu nhiên ấy không đem lại kết quả nào, cho tới khi có những nỗ lực có chủ ý và được các giả thuyết của những Ampère và những Faraday hướng dẫn. Ngẫu nhiên không đóng một vai trò lớn nào trong việc phát minh ra chiếc cung, boomerang⁽¹⁾ hay ống xì đồng, trong sự ra đời của nông nghiệp và chăn nuôi, cũng như trong sự phát hiện ra penicilline - mặc dầu như người ta biết - không phải không có sự ngẫu nhiên. Vì thế, phải phân biệt cẩn thận sự truyền thụ một kỹ thuật từ thế hệ này sang thế hệ khác, sự truyền thụ ấy bao giờ cũng tương đối dễ dàng nhờ ở sự quan sát và tập luyện hàng ngày, với sự sáng tạo hay cải tiến những kỹ thuật ngay trong mỗi thế hệ. Công việc này bao giờ cũng đòi hỏi một sức mạnh tưởng tượng và những nỗ lực hằng hái giống nhau ở một số cá nhân, bất kể đó là thứ kỹ thuật riêng biệt nào được nhìn thấy trước mắt mình. Các xã hội mà chúng ta

(1) Thứ vũ khí của người Australiens để ném dĩa thú, chế bằng một khúc gỗ cong, ném nó tới đích rồi nó lại trở về chỗ người ném.

gọi là "nguy thủy" không thiếu những Pasteur hay Palissy hơn những xã hội khác.

Một lát nữa chúng ta sẽ lại bàn tới ngẫu nhiên và xác suất, nhưng ở một vị trí khác và với một vai trò khác. Chúng tôi sẽ không dùng những điều đó để giải thích một cách dễ dãi ra đời của những phát minh đã có, mà là để lý giải một hiện tượng nằm ở một trình độ khác của hiện thực : đó là, tuy có một liều lượng tương đương, phát minh, nỗ lực sáng tạo mà bao giờ chúng ta cũng giả định nó gần như là thường xuyên qua toàn bộ lịch sử loài người, nhưng sự phối hợp ấy chỉ quyết định những đột biến văn hoá quan trọng vào một số thời kỳ và ở một số nơi. Bởi vì, để đi tới kết quả đó, những nhân tố thuần túy tâm lý không đủ : trước hết chúng phải có ở một số cá nhân - với một định hướng giống nhau - đủ để cho người sáng tạo được bảo đảm có một công chúng ; và chính điều kiện này lại phụ thuộc vào một số lớn nhân tố khác, có tính lịch sử, kinh tế và xã hội học. Do đó, để giải thích những sự khác nhau trong tiến trình các nền văn minh, người ta phải nói tới những tập hợp nguyên nhân phức tạp và dút quãng đến mức không thể nhận ra chúng được, hoặc vì những lý do thực tiễn hoặc cả về những lý do lý thuyết, như sự xuất hiện không thể tránh khỏi của những nhiễu loạn gắn liền với các kỹ thuật quan

sát. Thật vậy, để gỡ một cuộn chỉ to và mảnh bị rối, như vậy, phải đặt xã hội đó (cũng như thế giới xung quanh nó) vào một sự nghiên cứu tộc người học toàn bộ và trong mọi lúc. Chưa nói tới mức độ to lớn của công việc đó, người ta đều biết rằng các nhà tộc người học - họ thường làm việc ở một qui mô nhỏ hơn rất nhiều - thường khi bị hạn chế ngay trong những quan sát của mình bởi những thay đổi tinh vi mà họ phải có mặt trong nhóm người được nghiên cứu, mới nhận ra được những thay đổi đó. Ở trình độ những xã hội hiện đại, người ta cũng biết rằng các Polls (cuộc thăm dò) dư luận, một trong những phương tiện thăm dò có hiệu quả nhất, làm thay đổi cả định hướng của dư luận do cách sử dụng những cuộc thăm dò này, đã đưa vào dân cư một nhân tố suy nghĩ về bản thân mình mà trước đó chưa có.

Tình hình đó biện minh cho việc đưa vào các khoa học xã hội khái niệm xác suất, một khái niệm đã có từ lâu trong một số ngành vật lý, như nhiệt động học chẳng hạn. Chúng ta sẽ trở lại vấn đề này. Còn bây giờ, chỉ cần nhớ rằng tính phức tạp của những phát hiện hiện đại không phải là kết quả của một tần số lớn hơn hay một khả năng tốt hơn về thiên tài ở những người đương thời với chúng ta.

Trái hẳn lại, vì chúng ta đã thừa nhận rằng qua nhiều thế kỷ, để tiến lên, mỗi thế hệ phải bỏ thêm một khoản tiết kiệm thường xuyên vào cái vốn do các thế hệ trước để lại. Chín phần mười của cái hiện nay có từ đó ; thậm chí nhiều hơn, nếu tính tới thời điểm xuất hiện những phát hiện chính, như người ta thích làm, so với thời điểm xấp xỉ với buổi đầu của nền văn minh. Người ta thấy rằng nông nghiệp xuất hiện trong một giai đoạn mới đây, tương ứng với 2% thời gian có ; luyện kim tương ứng với 0,7%, chữ viết với 0,35%, vật lý Galilée - với 0,05% và chủ nghĩa Darwin - với 0,009%⁽¹⁾. Cuộc cách mạng khoa học và công nghiệp phương Tây chỉ nằm trong một thời kỳ bằng khoảng một phần mười nghìn của sự sống đã qua của loài người. Vì thế, nên tỏ ra thận trọng trước khi khẳng định rằng cuộc cách mạng này là nhằm làm biến đổi hoàn toàn ý nghĩa của sự sống đó.

Về mặt các cách tân kỹ thuật và tư duy khoa học làm cho chúng có thể có - đây là cách diễn đạt dứt khoát mà chúng tôi tưởng có thể đem lại cho vấn đề của chúng ta - cũng đúng là nền văn minh phương Tây tỏ ra có tính lũy tích hơn những nền

(1) Leslie A. White, *The science of culture*, New York, 1949, tr.196.

văn minh khác ; sau khi nắm được vốn liếng đồ đá mới lúc đầu giống nhau, nó đã biết áp dụng những sự cải tiến (văn tự chữ cái, số học và hình học) mà một số cũng đã bị nó quên lãng đi ; nhưng sau một sự trì trệ đại thể kéo dài khoảng hai nghìn hay hai nghìn năm trăm năm (từ thiên niên kỷ I trước công nguyên đến khoảng thế kỷ XVIII), nó bỗng nhiên tự bộc lộ như quê hương của một cuộc cách mạng công nghiệp mà, xét theo qui mô của nó, tính phổ biến và những hậu quả quan trọng của nó, chỉ có cuộc cách mạng đồ đá mới ngày xưa mới sánh ngang được.

Như vậy, hai lần trong lịch sử của mình, với khoảng cách khoảng hai nghìn năm, loài người đã biết tích lũy được rất nhiều phát minh theo cùng một hướng ; và, một mặt, con số đó và, mặt khác, tính liên tục đó đã tập trung vào một khoảng thời gian khá ngắn để cho những sự tổng hợp kỹ thuật cao có thể được thực hiện ; những sự tổng hợp này đã đem lại những thay đổi quan trọng trong các quan hệ của con người với tự nhiên và, đến lượt chúng, làm cho những thay đổi khác có thể xảy ra được. Hình ảnh một sự phản ứng dây chuyền do các vật xúc tác khởi động cho phép minh họa quá trình này, mà trong lịch sử loài người cho đến nay cũng chỉ mới thấy có hai lần như vậy. Điều đó xảy ra như thế nào?

Trước hết, không được quên rằng những cuộc cách mạng khác, cũng mang những tính chất lũy tích giống như thế, đã có thể diễn ra nơi khác và vào những thời điểm khác, nhưng là trong những lĩnh vực khác của hoạt động con người. Trên đây chúng tôi đã giải thích tại sao cuộc cách mạng công nghiệp của chúng ta, cùng với cuộc cách mạng đồ đá mới (diễn ra trước đó nhưng cũng dựa vào những mối bận tâm giống nhau), là những cuộc cách mạng duy nhất được chúng ta tiếp nhận như vốn thế, vì hệ qui chiếu của chúng ta cho phép đo chúng. Tất cả những thay đổi khác, chần chẫn đã xảy ra, chỉ bộc lộ như những mảnh vỡ hoặc bị biến dạng sâu sắc. Chúng không thể *đem lại một ý nghĩa* cho con người phương Tây hiện đại (dù sao cũng không phải là toàn bộ ý nghĩa của chúng) ; thậm chí đối với họ chúng có thể là chưa bao giờ tồn tại cả.

Thứ hai, ví dụ về cuộc cách mạng đồ đá mới (cuộc cách mạng duy nhất mà người phương Tây hiện đại có thể hình dung khá rõ) phải gây ra cho họ một sự khiêm tốn nào đó về sự vượt trội mà họ có thể muốn đòi riêng cho một chủng tộc, một vùng hay một nước. Cuộc cách mạng công nghiệp phát sinh ở Tây Âu ; rồi xuất hiện ở nước Mỹ, sau đó ở Nhật Bản ; từ năm 1917 nó được đẩy nhanh ở Liên Xô, ngày mai có lẽ nó còn xuất hiện ở nơi khác

nữa ; từ nửa thế kỷ này đến nửa thế kỷ khác nó ánh lên ngọn lửa sáng chói nhiều hơn hay ít hơn ở trung tâm này hay trung tâm khác của nó. Trên qui mô nhiều thiên niên kỷ, những vấn đề ưu tiên, mà chúng ta từng huênh hoang về chúng, sẽ là những gì đây?

Trong khoảng một nghìn hay hai nghìn năm, cuộc cách mạng đồ đá mới được khởi động đồng thời ở lưu vực Égée, Ai Cập, Cận Đông, lưu vực Ineus và Trung Quốc ; và từ khi dùng cáchon phóng xạ để xác định những thời kỳ khảo cổ học, chúng ta ngỡ rằng thời đồ đá mới của châu Mỹ, xưa hơn người ta tưởng trước kia, chắc không khởi đầu muộn hơn ở Cựu Thế giới. Trong cuộc sát hạch ấy, có lẽ ba hay bốn lưu vực nhỏ có thể coi mình đi trước vài thế kỷ. Còn bây giờ, chúng ta biết gì về những điều đó đâu? Trái lại, chúng ta tin chắc rằng vấn đề thú tự trước sau chẳng quan trọng gì, chính vì sự xuất hiện đồng thời của những đảo lộn công nghệ giống nhau (tiếp theo sát ngay đó là những đảo lộn xã hội) trên những lãnh thổ rộng lớn và những vùng cách biệt nhau cho thấy rằng vấn đề đó không phụ thuộc vào tài năng của một chủng tộc hay một nền văn hoá, mà là vào những điều kiện có tính chất chung đến mức chúng nằm bên ngoài ý

thức của con người. Vì thế, hãy tin chắc rằng nếu cuộc cách mạng công nghiệp đã không xuất hiện trước tiên ở châu Âu phía tây và phía bắc, thì nó cũng sẽ xuất hiện một ngày nào đó ở một điểm khác trên địa cầu. Và nếu dường như nó phải lan rộng ra toàn bộ những vùng đất có người ở, thì mỗi nền văn hoá sẽ đưa vào đó nhiều cống hiến riêng mà nhà sử học của những thiên niên kỷ tương lai sẽ có quyền coi vấn đề tìm hiểu xem ai có thể đòi quyền đi trước tất cả, một hay hai thế kỷ gì đó, là một vấn đề vô bổ.

Đặt vấn đề như thế rồi, cần phải áp dụng một giới hạn mới nếu không phải cho giá trị, thì ít ra cũng cho tính chặt chẽ của sự phân biệt giữa lịch sử đúng yên và lịch sử lũy tích. Không những sự phân biệt ấy là tương đối đối với những sự quan tâm của chúng ta, như đã nói trên đây, mà nó không bao giờ rõ rệt cả. Trong trường hợp những phát minh kỹ thuật, chắc chắn rằng không một thời kỳ nào, không một nền văn hoá nào là tuyệt đối đúng yên cả. Tất cả các cư dân đều nắm được và biến đổi được, đều cải tiến được hay quên mất đi những kỹ thuật khá phức tạp để có thể chi phối môi trường của mình. Nếu không thì họ đã biến mất từ lâu rồi. Như vậy, sự khác nhau không bao giờ là giữa lịch sử lũy tích với lịch sử không lũy tích ; mọi lịch sử

đều là lũy tích, với những mức độ khác nhau. Chẳng hạn, người ta biết rằng những người Trung Quốc cổ, người Eskimos đã đẩy tới rất xa các nghề cơ giới ; và chỉ cần một ít nữa thôi là họ đạt tới chỗ gây ra "sự phản ứng dây chuyền" quyết định việc chuyển từ kiểu văn minh này sang kiểu văn minh khác. Người ta biết rõ ví dụ về thuốc súng : người Trung Quốc, nói về mặt kỹ thuật, đã giải quyết được tất cả các vấn đề nó đặt ra, chỉ trừ việc sử dụng nó vào những kết quả rộng lớn mà thôi. Người Mêhicô ngày xưa đã biết tới bánh xe, như người ta thường nói : họ đã biết rất rõ bánh xe để chế tạo ra được những con vật kéo bánh lăn cho trẻ con chơi, chỉ cần nó đi thêm một bước nữa là họ đã có chiếc xe có súc vật kéo rồi.

Trong những điều kiện ấy, vấn đề về tính hiếm hoi tương đối (đối với mỗi hệ qui chiếu) của những nền văn hoá "lũy tích hơn" so với những nền văn hoá "kim lũy tích" chỉ còn là vấn đề giống như bài toán xác suất mà thôi. Chính đó là vấn đề xác định xác suất tương đối của một sự kết hợp phức tạp so với những sự kết hợp khác cùng kiểu, nhưng ít phức tạp hơn. Chẳng hạn ở bàn cờ quay, ít khi có một số có hai số liền nhau (7 và 8, 12 và 13, 30 và 31 chẳng hạn) ; một trên ba đã là hiếm rồi, một trên bốn càng hiếm hơn nhiều. Chỉ một lần trong vô số lần

ném mồi có thể tạo ra được một dãy sáu, bảy hay tám số phù hợp với trật tự tự nhiên của các số. Nếu sự chú ý của chúng ta chỉ tập trung vào những chuỗi số dài (chẳng hạn, nếu chúng ta đánh được vào năm số liền nhau), thì chúng ta sẽ có những chuỗi số ngắn nhất, tương đương với những chuỗi số không đánh. Như vậy là quên mất rằng những chuỗi số đó chỉ khác với những chuỗi số của chúng ta ở giá trị một phân số, và nếu như chúng được tính theo một góc nhìn khác thì có thể chúng lại xuất hiện ở những tần số lớn. Ta hãy đẩy xa hơn sự so sánh của chúng ta. Một kẻ đánh bạc cú chuyển tất cả những khoản ăn được vào những chuỗi mỗi lúc một dài hơn, anh ta có thể nản lòng sau hàng nghìn hay hàng triệu lần đánh, vì không bao giờ thấy xuất hiện một chuỗi chín con số liên tiếp cả, và nghĩ rằng tốt nhất là đứng chơi nữa. Nhưng, như vậy không có nghĩa là một kẻ đánh bạc khá cũng theo công thức đánh đó, nhưng là vào những chuỗi thuộc kiểu khác (chẳng hạn, theo một nhịp độ thay thế nhau giữa đỏ và đen, hay giữa chẵn và lẻ), lại không thích chơi những sự kết hợp quan trọng khác mà người kia chỉ nhìn thấy đó là một sự hỗn loạn. Loài người không tiến hoá theo một hướng độc nhất. Và nếu như, trên một bình diện nào đó, nó dường như đứng yên hay thậm chí thụt lùi đi nữa, điều đó cũng

không có nghĩa là, xét theo một quan điểm khác, nó không phải là nơi xảy ra những biến đổi quan trọng.

Nhà triết học lớn của nước Anh ở thế kỷ XVIII, Hume, một hôm đã cố đánh tan một vấn đề sai lạc do nhiều người đặt ra, khi họ tự hỏi rằng tại sao tất cả những người đàn bà đều không phải là đẹp cả, mà chỉ có một số ít đẹp thôi. Chẳng có gì khó khăn khi chứng minh câu hỏi đó không có một ý nghĩa nào cả. Nếu tất cả những người đàn bà cũng đều đẹp ít ra bằng với người đẹp nhất, thì chúng ta thấy họ đều tầm thường hết và sẽ dành tính từ đẹp ấy cho một số rất ít vượt ra khỏi khuôn mẫu chung. Cũng vậy, khi chúng ta quan tâm tới một kiểu tiến bộ nào đó, chúng ta sẽ dành giá trị tiến bộ cho những nền văn hoá thực hiện được kiểu tiến bộ ấy đến điểm cao nhất và sẽ dừng dừng trước những nền văn hoá khác. Như vậy, tiến bộ bao giờ cũng chỉ là mức tiến bộ tối đa theo một hướng do sở thích từng người qui định sẵn.

9. SỰ CỘNG TÁC CỦA CÁC NỀN VĂN HÓA

Sau cùng, chúng ta còn phải xem xét vấn đề này theo một mặt cuối cùng nữa. Một kẻ đánh bạc, như đã nói tới đoạn trên, nếu chỉ đặt cược vào những chuỗi dài nhất (theo quan niệm của anh ta về những chuỗi đó) thì hết sức dễ bị khuynh gia bại sản. Một nhóm đánh cò quay thì không như vậy, vì họ cũng chơi những chuỗi giá trị tuyệt đối ấy nhưng ở nhiều bàn quay khác nhau và đồng ý với nhau là ăn chung những kết quả phù hợp với những sự kết hợp của mỗi người. Bởi vì, nếu chỉ một mình đánh vào hai số 21 và 22, mà tôi lại cần có số 23 để cho chuỗi của tôi được tiếp tục, thì hiển nhiên là để có cơ may khi phối hợp giữa mười bàn với nhau hơn là chỉ đánh một bàn.

Tình hình ấy rất giống với tình hình của các nền văn hoá đã đạt tới chỗ thực hiện được những

hình thức lũy tích nhất của lịch sử. Những hình thức cực độ ấy không bao giờ là công việc của những nền văn hoá cô lập, mà chính là công việc của những nền văn hoá phối hợp được những trò chơi tương ứng, một cách tự nguyện hay không tự nguyện, và thực hiện được những sự *liên hợp* mà chúng ta vừa hình dung ra khuôn mẫu, bằng những phương tiện khác nhau (du cư, vay mượn, trao đổi thương mại, chiến tranh). Và chính ở đây chúng ta đụng tới sự vô lý của những ai tuyên bố rằng nền văn hoá này cao hơn nền văn hoá kia. Bởi vì, khi nó chỉ có một mình, một nền văn hoá không bao giờ có thể là "cao hơn" cả ; giống như người đánh bạc cô lập kia, nó bao giờ cũng chỉ đạt tới những chuỗi nhỏ của một vài yếu tố, và xác suất để cho một chuỗi dài "đi vào" lịch sử của nó (về mặt lý thuyết, không loại trừ điều này) nhỏ đến mức phải có một thời gian vô cùng dài hơn thời gian của toàn bộ sự phát triển loài người để cho xác suất ấy được thực hiện. Nhưng - như chúng tôi đã nói trên đây - không một nền văn hóa nào đứng một mình cả; bao giờ nó cũng liên kết với những nền văn hoá khác, và điều đó cho phép nó dựng lên những chuỗi lũy tích. Xác suất cho phép mỗi chuỗi dài trong số những chuỗi ấy xuất hiện tất nhiên là phải phụ thuộc vào độ rộng lớn không

gian, độ dài thời gian và độ khác nhau của chế độ liên hợp.

Từ những nhận xét ấy, hai hậu quả được rút ra.

Trong bài nghiên cứu này, nhiều lần chúng ta đã tự hỏi làm thế nào mà loài người lại đứng yên trong chín phần mười lịch sử của mình, thậm chí hơn nữa : những nền văn minh đầu tiên đã già cũ từ hai trăm nghìn đến năm trăm nghìn năm, những điều kiện sống chỉ biến đổi trong vòng mười nghìn năm vừa qua. Nếu sự phân tích của chúng ta là đúng, thì nó không phải là con người đồ đá cũ kém thông minh hơn, kém tài năng hơn con người đồ đá mới kể tục nó, chỉ đơn giản là vì, trong lịch sử con người, một kết hợp ở độ N phải có một độ dài thời gian T mới có kết quả được ; sự kết hợp ấy có thể xảy ra sớm hơn nhiều, hoặc muộn hơn nhiều. Điều đó chẳng có nghĩa gì hơn số lần đánh của một kẻ đánh bạc phải đợi xem sự kết hợp của mình có xảy ra không : sự kết hợp ấy có thể xảy ra ngay lần đánh đầu tiên, lần đánh thứ một nghìn, lần đánh thứ một triệu hoặc chẳng bao giờ xảy ra cả. Nhưng trong cả thời gian đó, giống như người đánh bạc kia, loài người không ngừng tư biện. Không phải bao giờ cũng muốn thế, và không phải bao giờ cũng hiểu

được đúng như thế, nhưng loài người cứ "dụng lên các vụ việc" văn hoá, lao vào những "thao tác văn minh", mà mỗi thao tác đem lại một thành công khác nhau. Khi thì nó tưởng đã sờ thấy thành công, khi thì nó làm tổn hại những thành quả trước đó. Những sự đơn giản hoá quá mức do chúng ta không hiểu được phần lớn các mặt của xã hội tiền sử, lại cho phép hình dung hành trình bấp bênh và toả nhiều nhánh ấy, vì chẳng có gì hiển nhiên hơn những sự hồi hận từng đưa chúng ta đi từ đỉnh cao Levallois đến sự thấp kém Moustérien, từ những sự huy hoàng Aurignacienne và Solutréenne đến sự thô lậu Magdalénien, rồi đi tới những sự tương phản cùng cực do những mặt khác nhau của thời đồ đá mới cho thấy.

Cái gì đúng về mặt thời gian, cũng đúng cả về mặt không gian, nhưng thể hiện một cách khác. Có may mà một nền văn hoá có thể nắm được toàn bộ tập hợp phức tạp của những phát minh đủ mọi loại - mà chúng ta gọi đó là một nền văn minh - phụ thuộc vào số lượng và tính đa dạng của các nền văn hoá mà nó đã dùng để tham gia xây dựng một chiếc lược chung, thường là không chủ ý. Xin nhắc lại, số lượng và tính đa dạng. Việc so sánh giữa Cựu Thế

giới và Tân Thế giới trước khi phát hiện ra châu Mỹ đã minh hoạ rõ cho hai sự tất yếu ấy.

Châu Âu vào lúc khởi đầu Phục Hưng là nơi gặp gỡ và hoà lẫn nhau của những ảnh hưởng hết sức khác nhau : các truyền thống Hy Lạp, La mã, Đức và Anglo-saxon ; các ảnh hưởng Arabe và Trung Quốc. Châu Mỹ trước Colombo, nói về mặt số lượng, không kém về những tiếp xúc văn hoá vì hai phần châu Mỹ cùng tạo ra một bán cầu rộng lớn. Nhưng, trong khi những nền văn hoá làm phong phú lẫn nhau trên đất châu Âu là sản phẩm của một sự phân hoá đã diễn ra từ hàng vạn năm, thì những nền văn hoá châu Mỹ, do cư dân mới đến ở gần đây, lịt ít có thời gian để phân hoá hơn ; chúng cho thấy một bức tranh thuần nhất hơn. Tàn nhẫn, dù không thể nói rằng trình độ văn hoá của Méhicô hay của Pérou, vào thời điểm phát hiện ra châu Mỹ, là thấp kém hơn trình độ văn hoá của châu Âu (chúng ta thấy về một số mặt, nó còn cao hơn), nhưng những mặt văn hoá khác nhau ở đó có thể kém phân hoá hơn. Bên cạnh những thành công đáng ngạc nhiên, các nền văn minh trước Colombo đầy rẫy những kẻ hờ, có thể nói, đầy những "lỗ hổng". Chúng cho thấy một quang cảnh dường như

ít mâu thuẫn nhau hơn về sự cùng tồn tại của những hình thức phát triển sớm và những hình thức bị sa sầy. Cách tổ chức ít uyển chuyển và ít phân hoá của chúng có thể giải thích được sự sụp đổ của chúng trước một nhóm những kẻ chinh phục. Và có thể đi tìm nguyên nhân sâu xa ở sự "liên hợp" văn hoá của châu Mỹ được thiết lập giữa những đối tác không khác nhau mấy, so với sự liên hợp giữa những đối tác ở Cựu Thế giới.

Như vậy, không có một xã hội lũy tích tự nó và bởi nó. Lịch sử lũy tích không phải là sản phẩm của một số chủng tộc và một số nền văn hoá nào đó, khác với những chủng tộc và những nền văn hoá khác. Nó là kết quả *hành vi* của chúng hơn là *bản chất* của chúng. Nó thể hiện một dạng thức tồn tại nào đó của các nền văn hoá, mà dạng thức tồn tại ấy chẳng phải cái gì khác ngoài *cách cùng nhau tồn tại*. Theo nghĩa đó, có thể nói rằng lịch sử lũy tích là hình thức lịch sử đặc trưng của những siêu cơ thể xã hội do các nhóm xã hội tạo nên, còn lịch sử đúng yên - nếu quả là nó đã tồn tại - thì đó là dấu hiệu của lối sống thấp kém của những xã hội đơn độc.

Tai hoạ đặc biệt, khuyết tật duy nhất có hại cho một nhóm người và ngăn cản nó thực hiện đầy đủ bản chất của nó, đó là tồn tại một mình.

Vì thế mà người ta thấy có sự vụng về và ít thoả đáng trong những ý định nói chung nhằm biện minh cống hiến của các chủng tộc và các nền văn đề con người cho văn minh. Người ta liệt kê ra những nét riêng, người ta cố lấy ra những vấn đề về nguồn gốc, người ta đưa những thứ tự trước sau. Dù thật có ý tốt đi nữa, những cố gắng ấy đều vô bổ, bởi vì thiếu mục đích cả về ba mặt. Trước hết, giá trị của một phát minh được gán cho một nền văn hoá này hay nền văn hoá khác không bao giờ là chắc chắn cả. Trong một thế kỷ nay, người ta tin chắc rằng ngô được tạo ra bằng sự lai ghép các giống hoang dại bởi người thổ dân châu Mỹ, và người ta vẫn tạm thời chấp nhận điều này nhưng với một sự hoài nghi ngày càng tăng, vì xét cho cùng, có thể là ngô đã từ Đông Nam Á đến châu Mỹ (không biết rõ bao giờ và như thế nào).

Thứ hai, những cống hiến văn hoá bao giờ cũng có thể chia làm hai nhóm. Một mặt, chúng ta thấy có những đặc điểm, những thành quả tách biệt mà tầm quan trọng của chúng được đánh giá một

cách dễ dàng, nhưng cũng mang một tính chất hạn chế. Thuốc lá đến từ châu Mỹ là một sự thật, nhưng rút cuộc, bất chấp mọi thiện chí của các cơ quan quốc tế dành cho mục đích tìm hiểu này, chúng ta cũng không thể cảm thấy chừa chan lòng biết ơn đối với thổ dân châu Mỹ mỗi lần hút một điếu thuốc lá. Thuốc lá là một chất phụ gia trang nhà cho nghệ thuật sống, cũng như những chất khác có ích (chẳng hạn cao su) ; chúng ta nhờ chúng mà có thêm những thích thú và những tiện lợi, nhưng nếu không có chúng thì gốc rễ của nền văn minh chúng ta cũng không vì thế mà bị lung lay ; và trong trường hợp cần thiết bức bách, chúng ta cũng sẽ tìm được những thú đó hoặc dùng những thú khác thay vào.

Ở cực ngược lại (tất nhiên, với cả một loạt những hình thức trung gian), có những cống hiến mang một tính chất hệ thống, tức là phù hợp với cách thức riêng mà mỗi xã hội đã chọn lựa để thể hiện và để thoả mãn toàn bộ những khát vọng của con người. Tính độc đáo và bản chất không thể thay thế của những phong cách sống ấy, hay như người Anglo-saxon nói, của những *patterns* (khuôn mẫu) ấy, là không thể phủ nhận được, nhưng vì đó là

những sự lựa chọn đặc biệt nên người ta thật khó hiểu được một nền văn minh có thể hy vọng lợi dụng phong cách sống của một nền văn minh khác, mà vẫn không từ bỏ việc sống như chính mình, như thế nào. Thật vậy, những ý định thoả hiệp chỉ có thể dẫn tới hai kết quả : hoặc là một sự hỗn loạn hay một sự sụp đổ của *pattern* ở một trong những nhóm đó ; hoặc là một sự tổng hợp độc đáo, nhưng khi đó sẽ xuất hiện một *pattern* thứ ba, và khuôn mẫu này không thể quy thành hai khuôn mẫu kia được. Thậm chí, vấn đề cũng không phải là xem một xã hội có thể học được phong cách sống của những xã hội lân cận hay không, mà là xem nó có thể hiểu được, thậm chí quen được các xã hội kia đến mức nào. Chúng ta đã thấy rằng câu hỏi này không có một câu trả lời rành mạch nào.

Cuối cùng, không có cống hiến nào mà không có hưởng lợi. Nhưng nếu có những nền văn hoá cụ thể mà người ta có thể khuôn chung vào thời gian và không gian thật, và người ta có thể nói rằng chúng đã có "cống hiến" và vẫn tiếp tục làm điều đó, thì nền "văn minh thế giới" được giả định đã hưởng lợi từ tất cả những cống hiến ấy là như thế nào ? Đó không phải là một nền văn minh khác hẳn với

tất cả những nền văn minh khác, tuy có cùng một hệ số hiện thực giống nhau. Khi chúng ta nói tới nền văn minh thế giới, chúng ta không chỉ nói tới một thời đại hay một nhóm người : chúng ta đã sử dụng một khái niệm trừu tượng mà chúng ta đem lại cho nó một giá trị, hoặc về mặt tinh thần, hoặc về mặt logic : là tinh thần, khi đó là nói tới mục đích do chúng ta đặt cho các xã hội hiện có : là logic, khi chúng ta muốn tập hợp các tên gọi ấy những yếu tố chung mà chúng ta có thể rút ra từ sự phân tích những nền văn hoá khác nhau. Trong cả hai trường hợp, không thể tự che giấu rằng khái niệm văn minh thế giới là khá nghèo nàn, sơ lược, và nội dung trí tuệ cũng như tình cảm của nó chẳng có gì đậm đặc lắm. Muốn đánh giá những cống hiến to lớn của một lịch sử ngàn năm, và toàn bộ sức nặng của những tư tưởng, những đau khổ, những ham muốn và sự khó nhọc của những người đã làm cho chúng tồn tại, mà chỉ bằng cách qui chúng vào tiêu chuẩn của một nền văn minh thế giới đang còn là một hình thức rỗng, thì điều đó chỉ làm cho những thứ đó nghèo đi, làm cho chúng bị rút hết thực chất đi và chỉ còn giữ lại một thân thể xương xẩu mà thôi.

Trái lại, chúng tôi đã tìm cách chứng minh rằng cố gắng hiển thật sự của các nền văn hoá không phải là ở bản danh mục về những phát minh riêng của chúng, mà là ở *khoảng cách sai biệt* (*écart différentiel*) giữa các nền văn hoá đó. Ý thức về sự biết ơn hay sự khiêm nhường mà mỗi thành viên của một nền văn hoá nhất định có thể và phải cảm thấy đối với tất cả các nền văn hóa khác chỉ có thể dựa trên một niềm tin chắc chắn duy nhất : đó là những nền văn hoá khác đều khác với nền văn hoá của mình, theo một lối hết sức khác nhau ; và điều đó là như vậy, dù cho bản chất cuối cùng của những sự khác nhau ấy mình không thấy được, hay dù cho mình không đi sâu một cách đầy đủ vào bản chất đó, bất chấp mọi cố gắng bỏ ra.

Mặt khác, chúng tôi đã coi khái niệm nền văn minh thế giới như một loại khái niệm có giới hạn, hoặc như một cách nói tóm tắt để chỉ một quá trình phức tạp. Bởi vì, nếu như sự chứng minh của chúng tôi là có giá trị, thì không có và không thể có một nền văn minh thế giới theo nghĩa tuyệt đối mà người ta thường mang lại cho thuật ngữ này, vì văn minh đòi hỏi phải có sự cùng tồn tại của các nền văn hoá khác nhau đến mức cao nhất và thậm chí

nằm ở sự cùng tồn tại đó. Nền văn minh thế giới sẽ không phải là cái gì khác hơn sự liên hợp, trên qui mô thế giới, của những nền văn hoá mà mỗi nền văn hoá giữ được tính độc đáo của mình.

10. Ý NGHĨ HAI MẶT CỦA SỰ TIẾN BỘ

Vậy thì phải chăng chúng ta đang đứng trước một nghịch lý kỳ lạ? Cứ hiểu các thuật ngữ theo cái nghĩa mà chúng ta từng đem lại cho chúng, thì người ta cũng thấy rằng mọi *tiến bộ* văn hoá đều phụ thuộc vào một sự *liên hợp* giữa các nền văn hoá. Sự liên hợp ấy là ở chỗ cùng nhau sử dụng (vô thức hoặc hữu thức có chủ ý hay ngẫu nhiên, tự nguyện hay không tự nguyện, tìm kiếm hay bắt buộc) những *cơ may* mà mỗi nền văn hoá gặp được trong sự phát triển lịch sử của mình ; cuối cùng, chúng ta đã chấp nhận rằng sự liên hợp ấy càng có hiệu quả khi nó được xây dựng giữa các nền văn hoá đa dạng nhất. Hiểu như vậy rồi, dường như chúng ta vẫn cứ đứng trước những điều kiện mâu thuẫn. Bởi vì *trò chơi chung* đem lại mọi tiến bộ ấy phải đưa tới kết quả là, trong

một thời hạn tương đối ngắn, những nguồn lực của mỗi người chơi được *thuần hoá nhất*. Và nếu như tính đa dạng là một điều kiện ban đầu, thì phải thừa nhận rằng các cơ may thắng cuộc càng yếu đi nếu cuộc chơi càng kéo dài.

Đối với hậu quả không thể tránh khỏi ấy, dường như chỉ có hai phương thuốc. Một phương thuốc là, đối với mỗi người chơi, tạo ra những *khoảng cách sai biệt* trong lối chơi của người đó ; điều đó có thể làm được vì mỗi xã hội ("người chơi" trong mô hình lý thuyết của chúng ta) gồm một sự liên hợp của các nhóm : tin ngưỡng, nghề nghiệp và kinh tế, và việc đặt cược về mặt xã hội bao gồm những việc đặc cược tất cả các thành tố ấy. Những sự bất công xã hội là ví dụ nổi bật nhất của giải pháp này. Các cuộc cách mạng lớn mà chúng ta chọn làm minh hoạ : đồ đá mới và công nghiệp, không những đều kèm theo một sự đa dạng hoá cơ thể xã hội như Spencer từng thấy rõ, mà còn kèm theo sự thiết lập những địa vị sai biệt giữa các nhóm, nhất là về mặt kinh tế. Từ lâu người ta đã nhận thấy rằng các phát hiện thời đồ đá mới đã nhanh chóng kéo theo một sự phân hoá xã hội, với sự ra đời ở phương Đông cổ của những

nơi tập trung đô thị lớn, sự xuất hiện của các Nhà nước, các đẳng cấp và các giai cấp. Cũng thấy rõ như vậy trong cuộc cách mạng công nghiệp, với sự xuất hiện của một giai cấp vô sản và những hình thức mới, rõ rệt hơn của sự bóc lột lao động con người. Cho đến nay, người ta có xu hướng coi những biến đổi xã hội ấy như là hậu quả của những biến đổi kỹ thuật, và thiết lập một mối quan hệ nhân quả giữa những biến đổi này với những biến đổi kia. Nếu sự lý giải của chúng ta là đúng, thì mối liên hệ nhân quả (với trình tự thời gian phải có của nó) phải bị từ bỏ - như khoa học hiện đại nói chung cũng đang làm như vậy - để thiết lập một mối tương quan chức năng giữa hai hiện tượng. Nhân đây xin nói rằng sự thừa nhận một thực tế là tiến bộ kỹ thuật có mối tương quan lịch sử với sự phát triển của tình trạng người bóc lột người và điều đó có thể gây ra cho chúng ta một sự thận trọng nào đó khi biểu lộ niềm kiêu căng mà chúng ta thường cảm thấy vì mình là kẻ đầu tiên chứng kiến hai hiện tượng ấy.

Phương thuốc thứ hai, ở một mức độ rộng lớn, bị phương thuốc thứ nhất qui định : đó là

đưa vào sự liên hợp, theo lối tự nguyện hay bắt buộc, những đối tác mới, bên ngoài, mà những sự "đặt cược" của chúng rất khác với những sự "đặt cược" để có sự liên kết ban đầu. Giải pháp này cũng đã được thử nghiệm, và nếu như, về đại thể, thuật ngữ chủ nghĩa tư bản cho phép đồng nhất với giải pháp thứ nhất, thì những thuật ngữ chủ nghĩa đế quốc hay chủ nghĩa thực dân lại giúp minh hoạ cho giải pháp thứ hai. Sự bành trướng thuộc địa ở thế kỷ XIX đã cho phép châu Âu dễ dàng tạo ra lại một đà phát triển (và chắc chắn không phải chỉ có lợi cho nó), mà nếu không đưa được các dân thuộc địa vào vòng đua thì đà phát triển ấy đã bị cạn kiệt đi nhanh hơn nhiều.

Trong cả hai trường hợp, người ta thấy rằng phương thuốc này nhằm mở rộng sự liên hợp, hoặc bằng sự đa dạng hoá bên trong, hoặc bằng sự kết nạp những đối tác mới ; rốt cuộc, bao giờ đó cũng là tăng thêm số người chơi, nghĩa là quay lại với tính phức tạp và tính đa dạng của tình huống ban đầu. Nhưng người ta cũng thấy rằng những giải pháp ấy chỉ có thể làm chậm lại quá trình một cách tạm thời. Không thể có sự bóc lột bên trong một sự liên hợp : giữa hai nhóm, thống

trị và bị trị, có những tiếp xúc và những trao đổi. Đến lượt mình, và bất chấp mối liên hệ đơn phương thống nhất họ về bề ngoài, cả hai nhóm đều phải - có ý thức hay vô thức - có những sự đặt cược chung, và dần dần những sự khác nhau từng làm họ đối lập nhau có xu hướng giảm bớt đi. Một mặt, những sự cải thiện xã hội và, mặt khác, sự thăng tiến dần dần của các dân thuộc địa tới nền độc lập, đang làm cho chúng ta tham dự vào diễn biến của hiện tượng này ; và dù còn một chặng đường dài phải vượt nữa theo hai hướng đó, chúng ta cũng biết rằng tình hình chắc chắn sẽ đi theo hướng đó. Thật ra, có lẽ cũng cần phải lý giải sự xuất hiện trên thế giới của những chế độ chính trị và xã hội đối kháng như một giải pháp thứ ba; người ta có thấy rằng một sự đa dạng hoá, mỗi lần lại diễn ra trên một bình diện khác, cho phép duy trì đến vô hạn trạng thái mất cân bằng chi phối sự tồn tại sinh học và văn hoá của loài người, qua những hình thức thay đổi và không bao giờ thôi làm cho người ta ngạc nhiên cả.

Dù sao đi nữa, thật khó lòng hình dung một cách khác đi về một quá trình mâu thuẫn có thể

tóm tắt như sau : để tiến bộ, con người phải cộng tác với nhau ; và trong tiến trình cộng tác ấy, họ dần dần thấy những cống hiến của mình trở nên giống nhau, mà chính sự khác nhau ban đầu của những cống hiến ấy đúng là điều làm cho sự cộng tác của họ có hiệu quả và cần thiết.

Ngay cả mâu thuẫn ấy không thể giải quyết được, thì nghĩa vụ thiêng liêng của loài người cũng là phải duy trì hai thuật ngữ hiện có trong đầu óc⁽¹⁾, đừng bao giờ quên rằng thuật ngữ này đặc biệt có lợi cho thuật ngữ kia; và không nghi ngờ gì nữa, phải đề phòng một thứ chủ nghĩa riêng biệt mù quáng muốn dành ưu thế của loài người cho một chủng tộc, một nền văn hoá hay một xã hội ; nhưng cũng đừng bao giờ được quên rằng không một bộ phận nào của loài người nắm được những công thức có thể áp dụng cho tất cả, và không thể quan niệm được một loài người bị lẫn lộn với một lối sống duy nhất, vì đó sẽ là một loài người bị hoá thành xương.

(1) Theo sự trình bày trước đó của tác giả, chúng tôi hiểu hai thuật ngữ này có lẽ là "tính đa dạng" (khác nhau) và "sự cộng tác". - *Người dịch.*

Về mặt này, các tổ chức quốc tế đang đứng trước một nhiệm vụ vô cùng to lớn, và các tổ chức này đang gánh những trách nhiệm nặng nề. Cả các tổ chức quốc tế lẫn những trách nhiệm của họ phức tạp hơn người ta tưởng. Vì các tổ chức quốc tế có hai sứ mệnh : một mặt là để xoá bỏ, mặt khác là để thúc tỉnh. Trước tiên, họ phải giúp đỡ cho loài người, làm cho sự tiêu tan của những sự khác nhau đã chết rồi, những căn bã không có giá trị của những phương thức cộng tác trước đây diễn ra càng ít đau đớn và nguy hiểm càng tốt, vì những thứ đó hiện tồn tại như những tàn tích thối rữa, tạo ra một mối nguy cơ nhiễm trùng thường xuyên đối với cơ thể quốc tế. Các tổ chức quốc tế phải tía tốt, phải cắt bỏ nếu cần, và phải làm cho sự sinh nở của những hình thức thích nghi khác được dễ dàng hơn.

Nhưng, đồng thời, họ cũng phải chú ý một cách say mê tới điều này : để có được giá trị chức năng giống như những phương thức trước đây, các phương thức mới ấy không thể tái tạo ra chúng, hoặc không thể được quan niệm theo cùng một mô hình giống nhau, mà không rơi vào những giải pháp vô vi và cuối cùng trở thành bất lực.

Trái lại, các tổ chức quốc tế phải biết rằng loài người có nhiều khả năng bất ngờ, mà mỗi khả năng đó, một khi nó xuất hiện, bao giờ cũng làm cho người ta kinh ngạc, rằng tiến bộ không phải được tạo nên theo hình ảnh tiện lợi của sự "giống nhau được cải tiến" để chúng ta có được một sự nghi ngại lười biếng kia, mà tiến bộ bao giờ cũng mang đầy những phiêu lưu, những đoạn tuyệt và những rắc rối. Loài người thường xuyên nằm giữa hai quá trình mâu thuẫn nhau, một quá trình hướng tới thiết lập sự thống nhất, còn quá trình kia thì nhằm duy trì hoặc khôi phục sự khác nhau. Vị trí của mỗi thời đại hay của mỗi nền văn hoá trong hệ thống, định hướng mà mỗi thời đại hay mỗi nền văn hoá noi theo, đó chỉ là một trong hai quá trình có vẻ có một ý nghĩa nào đó đối với nó, còn quá trình kia thì dường như là sự phủ định quá trình thứ nhất. Nhưng nếu nói rằng - như người ta có thể có xu hướng như vậy - loài người bị thất bại trong khi nó mạnh lên, thì lại càng rơi vào một cái nhìn thiếu sót nữa. Bởi vì, trên hai bình diện và hai trình độ đối lập nhau, đây chính là hai cách *mạnh lên* khác nhau.

Sự cần thiết phải bảo toàn tính đa dạng của các nền văn hoá trong một thế giới bị sự đơn điệu và sự giống nhau đe dọa chắc hẳn không nằm ngoài sự chú ý của các tổ chức quốc tế. Các tổ chức này cũng đang hiểu rằng, để đạt tới mục đích ấy, chỉ chăm chú tới những truyền thống địa phương và coi trọng những thời đã qua là không đủ. Chính là phải cứu lấy tính đa dạng, mà không phải là cứu lấy nội dung lịch sử do mỗi thời đại mang lại cho nó, và không một tính đa dạng nào có thể kéo dài mãi ra ngoài chính bản thân nó. Vì thế, cần phải lắng nghe cây lúa mì đang mọc lên, phải khuyến khích những tiềm năng bí ẩn, phải đánh thức tất cả những thiên hướng sống cùng với nhau mà lịch sử vẫn còn giữ được ; cũng cần phải sẵn sàng hình dung mà không ngạc nhiên, không thấy khó chịu và không bức bối rằng tất cả những hình thức biểu hiện xã hội ấy sẽ không thiếu điều la lăm. Sự khoan dung không phải là một lối suy tưởng ban phát những sự xá tội cho những gì đã có và đang có. Đó là một thái độ năng động nhằm tiên đoán, hiểu biết và đề xướng những gì muốn tồn tại. Tính đa dạng của các nền văn hoá còn người nằm ở đằng sau lưng chúng ta, nằm xung quanh chúng ta và nằm trước mặt chúng ta. Yêu

cầu duy nhất mà chúng ta có thể đặt ra (yêu cầu sáng tạo để cho mỗi cá nhân có những bốn phần tương ứng) là tính đa dạng ấy phải được thực hiện dưới nhiều hình thức mà mỗi hình thức là một sự góp phần tạo ra tính độ lượng lớn hơn của những người khác.

SỰ NGHIỆP CỦA CLAUDE LÉVI-STRAUSS

JEAN POUILLON

**Bài nghiên cứu này được viết vào
tháng bảy 1956. Nó được công bố trong tạp
chí Temps modernes số 126**

"Làm thế nào để trở thành một người Ba Tư đây?" sự mỉa mai của câu hỏi gợi ra một câu trả lời hiển nhiên : "Thì anh đã là một người Ba Tư rồi kia mà !" Giống như trong những hài kịch cổ điển, sự ngạc nhiên đối với nhau đưa tới một sự thừa nhận : con người, đó là tôi, là kẻ đang sống với tôi và giống tôi, thế nhưng vẫn là một kẻ khác, khác với tôi đến mức có thể. Sự thừa nhận này, dựa vào kinh nghiệm hơn là vào lý trí, và ngay cả bạo lực của chủ nghĩa chủng tộc cũng không xoá bỏ được - vì nó bao hàm một sự thú nhận mà nó lên tiếng chống lại - chỉ là một điểm xuất phát mà thôi : còn phải xác định ý nghĩa của cái "cũng là" ấy để có thể hiểu được sự khác nhau được giả định cũng như sự giống nhau được khẳng định giữa người với người trong ý nghĩa đó. Sự phát hiện ra tính khác biệt (altérité) là phát hiện ra một quan hệ mà không phải là một vật chứng ngại. Nó có thể làm rối những cách nhìn, nhưng nó lại mở rộng các chân trời. Và nếu như nó đặt lại vấn đề ý niệm của người ta về bản thân mình và về nền văn hoá của mình, thì đó chính là vì nó đưa chúng ta ra khỏi cái vòng chật hẹp của những người giống với chúng ta. Sự phản bác mà người ta có thể rút ra từ việc một số người "nguyên thủy" nào đó vẫn giữ riêng cho họ tên gọi con người và không chịu để cho những người khác có tên gọi đó, sự phản bác ấy chẳng có ảnh hưởng gì. Trước tiên, vì sự không chịu ấy biểu hiện sự cô lập của họ hơn là một sự phản bác thật sự đối với tính người của người khác ; sau nữa, vì bằng mọi cách, nó cứ gán một qui chế riêng biệt cho những

ai là đối tượng của nó và hoàn toàn không xếp họ một cách đơn giản vào các động vật hay các đồ vật ; cuối cùng, và nhất là, vì một kinh nghiệm nhỏ nhất về tộc người học cũng đủ coi mối quan hệ kia là không thể có được. Trên thực tế, kẻ khác bao giờ cũng là một con người khác. Không nên coi đó là một sự định nghĩa logic, một trò chơi khái niệm đơn giản hay một sự khẳng định tinh thần ; đó là một sự ghi nhận đã trải qua, và người ta không thể đọc *Tristes Tropiques*⁽¹⁾ (Những miền nhiệt đới buồn) mà không thường xuyên bị xúc động ; kẻ khác là kẻ mà tôi biết mình phải hiểu anh ta trong một mối liên hệ mà tôi cũng biết là có đi có lại, điều đó tất nhiên không có nghĩa là mối liên hệ ấy sẽ thành công. Tính khác biệt, vì thế, không ngăn cản sự thông hiểu, trái hẳn thế⁽²⁾.

Phải xuất phát chính từ chỗ đó. Nhưng những sự hiểu lầm cũng bắt đầu từ đó. Hiểu, thật ra, nghĩa là gì (?) Quan niệm "tiêu hoá" mà người ta thường dùng và không dễ dàng thoát ra, đặt sự thành công vào cái trên thực tế là thất bại. Hiểu là đồng hoá - theo nghĩa đen của động từ này : làm cho giống với mình - những gì lúc đầu hiện ra như một cái khác, là biến sự khác nhau thành sự giống nhau. Chẳng hạn, khi Montesquieu đưa người Ba Tư tưởng tượng của ông đến Paris, thì đó không phải là để

(1) Nhà xuất bản Plon.

(2) Thậm chí có thể phải nói rằng tính khác biệt là cơ sở của sự thông hiểu, nhưng đó là một vấn đề khác.

đem anh ta đối lập với người Pháp, mà là để gọi lên ở họ một sự tương đương làm nhạt đi những sự khác nhau của họ : cả hai bên đều là con người, không phải ở những gì họ khác nhau, mà bởi vì họ giống nhau, hay ít ra coi trọng nhau. Có lẽ mục đích của Montesquieu không phải là để hiểu người Ba Tư mà là để bác bỏ cái hình ảnh xã hội Paris tự tạo ra cho mình, nhưng đó chính là bằng chứng của việc một nền văn hoá tự phê phán mình - một sự phê phán có ý nghĩa luôn luôn cập nhật, không được đánh giá thấp - mà không phải là một sự đối địch thật sự giữa con người với nhau. Nói đúng ra, một sự đối địch như vậy đã bị chủ nghĩa nhân văn cổ điển loại trừ, dù đó là chủ nghĩa nhân văn sinh học "con người là một động vật hai chân, không có lông vũ..." - hay là chủ nghĩa nhân văn tâm linh - "... là kẻ có một linh hồn". Theo cách nhìn nhân văn chủ nghĩa, thật vậy, sự giống nhau là chủ yếu, và điều đó đã được chứng minh ở chỗ ngay cả sự thông hiểu cũng được quan niệm như một quá trình đồng nhất hoá ; trái lại, những sự khác nhau chỉ là thứ yếu, nếu không phải là ảo ảnh. Kẻ khác cũng là một con người, không phải là *trong* mà là *bất chấp* sự khác nhau của nó. Thành thử, người ta bị dẫn tới một nghịch lý lạ lùng : loài người được đặt ra bên ngoài và bên trên các nền văn hoá, khiến cho người ta không còn biết được nữa tính khác biệt nghĩa là gì. Nếu như người ta không đề phòng sự kỳ cục ấy, thì hoặc là vì người ta đặt nó một cách công khai hay giấu ngấm trên nền tảng một thứ siêu hình học có nguồn gốc tôn giáo, hoặc vì người ta

đánh giá kẻ khác mà không hiểu được nền văn hoá của mình là thế nào và, do đó, rơi vào tính khác biệt ngẫu nhiên của các hệ thống văn hoá khác. Giá trị hiển nhiên của quan niệm ấy là ở chỗ bao giờ cũng nhằm khẳng định khả năng giao tiếp giữa con người với nhau, và - ít ra về nguyên tắc - bác bỏ mọi đặc quyền làm cho con người đối lập nhau, đấu tranh chống lại chủ nghĩa số-vanh và chủ nghĩa chủng tộc. Nhưng sai lầm của nó là tưởng rằng, để phủ nhận đặc quyền, lại phải coi nhẹ sự khác nhau mà người ta thường bám vào một cách không đáng có, và phải khẳng định một bản chất con người bao giờ cũng thế. Sai lầm này trực tiếp dẫn tới một sự lẫn lộn giữa đồng nhất hoá (identification) hay đồng hoá (assimilation) và thông hiểu (compréhension). Chính sai lầm ấy đã bắt buộc phải coi sự khác nhau như một tấm mạng che một sự giống nhau : tính khác biệt chỉ là một ảo ảnh, một bề ngoài lừa phỉnh của một sự giống nhau sâu hơn. Rút cục, sự thông hiểu dẫn tới chỗ làm cho đối tượng ban đầu của nó tan biến đi.

Sự thông hiểu đích thực, trái lại, phải xem xét đối tượng ấy trong tính đặc thù của nó. Thông hiểu không xoá bỏ khoảng cách giữa chủ thể và đối tượng, nó cho phép vượt qua khoảng cách đó mà không xoá bỏ, không hoà tan khoảng cách đó vào một thiện cảm mơ hồ. Thiện cảm này, với lý do khám phá ra tính người sâu xa, sẽ làm mờ nhạt tất cả những gì làm cho con người như vốn có, nghĩa là những thực thể hết sức khác nhau. Chính kẻ khác phải

được xem xét với tư cách kẻ khác là chủ yếu. Công lao đầu tiên của tộc người học là đã biến qui tắc mang vẻ ngoài logic ấy thành một đòi hỏi thực tiễn. Nếu Montesquieu có thể coi người Ba Tư của mình là một người không khác mấy với một người Paris, thì đó là vì ông đã bày đặt ra người Ba Tư ấy. Nhưng tưởng tượng là thấp hơn hiện thực : một người Bororo hiện thực xa cách với chúng ta hơn một người Ba Tư văn học nhiều, và nhất là khác một cách đáng ngạc nhiên, vì chính ở sự xa cách ấy mà nhà tộc người học đã đến với anh ta và sống với anh ta bằng cách làm một sự thể nghiệm mâu thuẫn giữa tính xa lạ và tính quen thuộc. Nhà tộc người học không bao giờ được quên mặt thứ nhất để chỉ chú trọng vào mặt thứ hai. Đối với anh ta, cái chủ yếu là sự khác nhau mà anh ta phải hiểu, không nhường bước cho ý định thu hẹp nó đi. Đó có lẽ không phải là điều dễ dàng, vì một nhà tộc người học như Malinowski, người từng dành bao nhiêu cố gắng cho sự quan sát và phân tích các nhóm người trong tính riêng biệt của họ, cũng không ngần ngại viết về các qui tắc hôn nhân rằng : "Nói thẳng thắn ra, tôi xin nói rằng những nội dung tượng trưng, biểu tượng hay nghi lễ của hôn nhân, đối với nhà tộc người học, chỉ có một tầm quan trọng thứ yếu... Thực chất thật sự của hôn nhân là ở chỗ nhờ một nghi lễ rất đơn giản hoặc rất phức tạp, nó đem lại một sự biểu hiện công khai, được tập thể thừa nhận, cho việc hai cá nhân bước vào trạng thái kết hôn. Hoặc nữa : "Những nhu cầu hữu cơ của con người đặt ra những đòi hỏi cần

bản đưa tới sự phát triển của đời sống xã hội"⁽¹⁾. Nhưng, Lévi-Strauss liền phản bác : "Thế thì tại sao lại cứ phải tới những bộ lạc xa xôi ? và việc phải đọc 603 trang của cuốn sách *Sexual life of savages of North Western Melanesia*. (Đời sống tính dục của người dã man ở tây bắc Melanesie) liệu có nghĩa lý gì, nếu toàn bộ bài học của họ đã có trong đó rồi?... Điều đó làm cho nhà tộc người học thích thú, đó không phải là tính phổ biến của chức năng - điều đó chưa phải đã chắc chắn và không thể được khẳng định mà không nghiên cứu kỹ tất cả các tập quán về mặt này, cũng như sự phát triển lịch sử của chúng - mà chính là ở những tập quán rất khác nhau ấy. Thế nhưng, đúng là có một bộ môn khoa học mà mục đích đầu tiên, nếu không phải là duy nhất, là phân tích và lý giải những sự khác nhau, gạt bỏ tất cả mọi vấn đề chỉ cốt để chú trọng những sự giống nhau thật. Nhưng ngay lập tức, nó đánh mất đi mọi phương tiện phân biệt cái chung mà nó muốn đi tới cái tầm thường mà nó tự bằng lòng".⁽²⁾

Tuy nhiên, mối quan tâm của Malinowski thật rõ ràng và Lévi-Strauss không phải là không tán thành nó. Lévi-Strauss chỉ sợ cái được ông gọi là "hérodote" tức là sự tò mò đối với "những tính kỳ quái nguyên thủy của con

(1) Do Lévi-Strauss trích dẫn trong "Sử học và Tộc người học" *Revue de métaphysique et de Morale*, tháng Bảy - tháng Mười.

(2) Lévi-Strauss, như trên.

người", thói chuộng của lạ dễ dãi mà ông đã chế riếu khi mở đầu *Tristes Tropiques* của mình. Đối với cả Malinowski cũng như Lévi-Strauss, vấn đề khoa học đích thực - tức là một vấn đề mà dù trải qua kinh nghiệm, dù quan trọng đến mấy, cũng không thể giải quyết được - vẫn là đạt tới cái phổ biến. Chỉ có điều, sai lầm của Malinowski và của nhiều nhà tộc người học là tưởng rằng, để sửa lại những gì có thể gây thất vọng do một sự điều tra đơn điệu về những tính riêng biệt đem lại, chỉ cần dựa vào những điều sáo mòn của chủ nghĩa nhân văn là đủ. Để những sự khác nhau bên cạnh nhau hay xoá nhoà chúng bằng những sự giống nhau mơ hồ hay bằng một ý niệm tiên tri về con người, đó là hai khuyết điểm cần tránh. Chác chán là không thể đạt tới cái phổ biến bằng cách tích dồn lại những sự giống nhau ấy ! Thế nhưng, người ta thường vẫn làm như thế này : sau khi thu thập những nét riêng làm cho những nền văn hoá khác nhau đối lập nhau, người ta đi tới một kết luận lạc quan rằng, rốt cuộc, con người ở khắp nơi đều giống nhau, bởi vì những thể chế xã hội ở khắp nơi đều "vận hành" gần giống nhau, bất kể những sự khác nhau như thế nào. Cách làm vô lý ấy quả là được biện minh bằng những định nghĩa truyền thống của môn mô tả tộc người (*ethnographie*) và của tộc người học (*ethnologie*): môn thứ nhất "quan sát và phân tích các nhóm người trong tính riêng biệt của chúng", còn môn thứ hai thì sau đó sử dụng những tài liệu do người mô tả tộc người cung cấp theo lối so

sánh⁽¹⁾. Nhưng chỉ nói tới phương pháp so sánh, như thế nó chỉ đặt ra những vấn đề khác với những tập tục (về sự tế nhị, về sự phân định), như thế tộc người học được hình thành riêng một mình nó, không có đau đớn, chỉ bằng cách đối chiếu những kết quả thu được trong các cuộc điều tra tộc người, chỉ nói như thế là không đủ. Thật ra, sai lầm là ở chỗ tưởng rằng, trong việc đi tìm tính chung sự so sánh là bước đi đầu tiên. Nếu làm như thế, người ta dễ mang so sánh bất cứ cái gì, vì tưởng rằng chỉ có việc đặt các hệ thống văn hoá khác nhau vào mối quan hệ nào đó là đủ để cho qui luật chung hay chức năng chung xuất hiện : sự so sánh dường như là cơ sở của sự khái quát hoá. Thế là người ta đi tới những loại suy đơn giản, từ đó chỉ có thể rút ra một tính chung trống rỗng và lý tưởng, mà đối với nó thì tất cả những sự khác nhau đã điều tra được, nói thật ra, đều là *không có ý nghĩa gì* : con người là thế này, rồi là thế này, rồi lại thế này, và điều đó bao giờ cũng chỉ là thế. Đó là cái người ta có thể gọi là chủ nghĩa tương đối văn hoá. Chủ nghĩa tương đối này lại kèm theo một thứ chủ nghĩa tự nhiên. Thật ra, làm thế nào để coi những sự khác nhau như những sự khác nhau? Người ta không thể giải thích chúng bằng tính chung mà người ta tưởng đã tìm ra được, bởi vì tính chung ấy giả định tính tương đối của những sự khác nhau và nó không hề mang

(1) Lévi-Strauss, như trên. Nhưng ông đã nhận ra khi nói rằng đó là những định nghĩa sơ lược và tạm thời.

trong bản thân nó một nguyên tắc phân biệt nào cả. Vậy chỉ còn một lối thoát : qui những sự khác nhau ấy vào tính khác nhau của những điều kiện tự nhiên. Điều đó có hai nghĩa : trước hết là phải đánh giá, đến mức có thể được, những sự giải thích bằng môi trường, thậm chí nêu lên những lẽ đương nhiên⁽¹⁾, sau đó, và nhất là, coi mỗi nền văn hoá riêng biệt chỉ như một dữ kiện đã đo được. Sự quan sát có thể thật tinh tế và tỉ mỉ, nhưng nó không đạt tới - hay nếu đạt tới thì không phải theo một phương pháp có cân nhắc kỹ - trình độ phân tích cấu trúc. Một lần nữa, con người là "thế đó" và tuy phải mô tả họ rất cẩn thận, nhưng chẳng phải tìm kiếm gì xa hơn nữa. Do đó, một mặt, là tự nhiên và, mặt kia, là một ý niệm chung về con người, và giữa hai cái đó, là những tập quán muôn màu muôn vẻ khác nhau.

Chính Lévi-Strauss đã lên tiếng chống lại chủ nghĩa tương đối tự nhiên chủ nghĩa (relativisme naturaliste) ấy. Ông có ý thức rất mạnh về sự chia nhỏ loài người thành những nền văn hoá khác nhau, và đồng thời, ông cũng rất quan tâm tới sự hệ thống hoá khoa học hơn là thoả mãn với lối tổng hợp sai lạc kia. Nếu sự khác nhau đúng là phải vượt qua, thì điều đó không thể là vì một tính chung nằm

(1) Trong bài viết đã dẫn ra trên đây, Lévi-Strauss lại một lần nữa mượn ở Malinowski một ví dụ nói rằng thế chế làm vườn "có mặt ở khắp những nơi nào mà môi trường thuận lợi cho sự khai thác đất đai, và trình độ xã hội ở đó đủ cao để cho thế chế đó tồn tại".

bên ngoài nó. Còn nếu có thể đạt tới một tính chung, thì chính ở sự khác nhau mà người ta tìm thấy được tính chung ấy trước khi làm mọi sự so sánh, và như vậy, sẽ làm cho mọi sự so sánh dựa được vào một cơ sở vững chắc. Để làm như vậy, phải chấp nhận rằng sự khác nhau, hay toàn bộ những sự khác nhau tạo nên một nền văn hoá riêng biệt, không phải là một dữ kiện tự nhiên chỉ cần gặt hái lấy, mà đó là một hệ thống tổ chức mà chỉ có một sự phân tích cấu trúc mới cho phép hiểu được. Như vậy, hai câu hỏi mà chủ nghĩa tương đối tự nhiên chủ nghĩa đã lẫn lộn phải được tách ra : trước hết, thế nào là một nền văn hoá?

Sau đó, nếu như đây đúng là một cấu trúc thật, thì liệu người ta có thể dựng lên một "cấu trúc chung của các cấu trúc", tức là một hệ thống những sự khác nhau mà không đưa tới một sự đặt cạnh nhau đơn giản hay một sự xoá nhoà giả tạo những sự khác nhau ấy không ?

Ngày nay, người ta không còn coi sự phân biệt giữa cái được gọi là trạng thái tự nhiên và trạng thái xã hội hay văn hoá là có ý nghĩa lịch sử nữa. Người ta đã biết rằng thật vô ích về mặt thực tế và thật không đúng về mặt luật pháp, khi đi tìm một giai đoạn tiền văn hoá, trong đó con người, "tuy chưa có mọi tổ chức xã hội, nhưng vẫn phát triển được những hình thức hoạt động vốn là một bộ phận hợp thành của văn hoá"⁽¹⁾. Đó là lẽ tại sao mà, khốn thay, người ta thường đã "tự nhiên hoá" xã hội và văn hoá : do

(1) *Lévi-Strauss. Các cấu trúc sơ đẳng của thân tộc, P.U.F.*

không thể cắt nghĩa được xã hội bằng cách đưa nó ra khỏi thời tiền xã hội, nên người ta cho rằng xã hội tự nó là "tự nhiên", rằng đời sống xã hội là một thực tế đầu tiên chẳng cần phải thắc mắc gì cả. Thế nhưng, người ta không thể biết được gì về những hiện tượng xã hội nếu bắt đầu bằng việc phủ nhận sự đối lập, ít ra về mặt logic, giữa giới tự nhiên và giới văn hoá. Sự đối lập này là giữa qui tắc và tính phổ biến, giữa sự bắt buộc và sự cần thiết. Nó đáp ứng với một sự phân biệt các lĩnh vực : "Tính thường hằng và tính đều đặn đúng là tồn tại trong tự nhiên cũng như trong văn hoá. Nhưng, bên trong tự nhiên, chúng hiện lên đúng vào lĩnh vực mà, trong văn hoá, chúng bộc lộ yếu nhất, và ngược lại. Trong trường hợp trên, đó là lĩnh vực di truyền sinh học, còn trong trường hợp dưới, đó là lĩnh vực truyền thống bên ngoài"⁽¹⁾. Như vậy, có một tiêu chuẩn : "Bất cứ đâu có quy tắc bộc lộ ra, thì chắc chắn đó là tầng văn hoá"⁽²⁾, tức là của cái tương đối và cái riêng biệt. Nhưng tiêu chuẩn ấy không nói cho chúng ta biết rằng, trên thực tế, tự nhiên và văn hoá kết hợp với nhau ngay cả trong sự đối lập của chúng như thế nào. Nghịch lý về việc cấm đoán loạn luân cho thấy cách giải quyết vấn đề ấy. Thật vậy, nghịch lý đó nói lên "hai tính chất mà chúng ta thừa nhận đó là những thuộc tính mâu thuẫn của hai giới riêng biệt được kết hợp với nhau không một chút

(1) *Như trên.*

(2) *Như trên.*

mơ hồ và hết sức chặt chẽ : nó là một quy tắc, nhưng là một quy tắc duy nhất trong tất cả các quy tắc xã hội cũng mang một tính chất phổ biến⁽¹⁾. Như vậy, nó là "quy tắc chính cống, quy tắc phổ biến duy nhất bảo đảm cho văn hoá vượt lên tự nhiên... Theo một nghĩa nào đó, nó thuộc về tự nhiên, vì nó là một điều kiện chung của văn hoá ; và do đó, không nên ngạc nhiên khi thấy nó lấy từ tự nhiên ra tính chất hình thức của nó, tức là tính phổ biến. Nhưng cũng theo một nghĩa khác, nó đã là văn hóa vì nó tác động và áp đặt quy tắc của nó vào những hiện tượng mà thoát tiên không phụ thuộc vào văn hoá... Việc cấm đoán loạn luân đúng là đã tạo ra một mối liên hệ thống nhất mật này với mật kia⁽²⁾, sự tồn tại sinh học với sự tồn tại xã hội. Bước nhảy từ giới này sang giới kia trên mảnh đất tĩnh dục không có gì đáng ngạc nhiên cả, và từ đó người ta thấy rằng tộc người học và phân tâm học không thể không biết đến nhau : đời sống tính dục thật ra là sự khởi đầu của đời sống xã hội, "vì... bản năng tính dục là bản năng duy nhất cần tới một sự kích thích của kẻ khác để tự xác định"⁽³⁾. Mặt khác, "tự nhiên bắt buộc phải có sự liên kết nhưng lại không quyết định nó"⁽⁴⁾. Vì thế, người ta hiểu tại sao việc

(1) *Như trên.*

(2) *Như trên.*

(3) *Như trên.*

(4) *S.de Beauvoir, bút ký về Các cấu trúc sơ đẳng của thân tộc, Temps modernes, tháng Mười một 1949.*

cấm đoán loạn luân vừa cấm con người vào tự nhiên, lại vừa làm cho con người tách khỏi tự nhiên : nó là "quy tắc bó chặt lấy những gì xa lạ nhất với con người trong xã hội ; nhưng đồng thời là quy tắc xã hội giữ lại những gì có thể vượt quá tự nhiên trong tự nhiên... Nó có hiệu lực và, bằng chính bản thân nó, tạo ra sự xuất hiện của một giới mới"⁽¹⁾.

Thật vậy, người ta sẽ thật lầm lẫn khi chỉ chú ý tới mặt tiêu cực của nó (có lẽ điều đó giải thích tại sao người ta từ lâu vẫn cho rằng nó đặt ra một vấn đề không thể giải quyết được). Việc cấm đoán ấy đòi hỏi trực tiếp một sự tổ chức tích cực và có hệ thống. Chính vì thế nó có thể được gọi là "quy tắc của các quy tắc : nó đặt ra tính quy định phổ biến và mở đường cho sự xây dựng những chuẩn mực riêng biệt để xác định mỗi xã hội, mỗi nền văn hoá, vì cấm một kiểu hôn nhân nào đó cũng tức là quy định những hôn nhân nào được dung thứ hay được ưa thích, và tạo ra những chuẩn mực trao đổi và hỗ tương ở bên trong một nhóm. Do đó, việc cấm đoán loạn luân là sự tổng hợp cái riêng và cái chung : *Các cấu trúc sơ đẳng của thân tộc* đã nêu lên nguyên tắc chung đồng thời với hệ thống rất đa dạng của nguyên tắc đó, mà không đặc biệt chú trọng tới nguyên tắc hay tính riêng, bởi vì mỗi bầu trời xã hội vừa biểu hiện đầy đủ nguyên tắc, vừa rõ ràng là không quy định được hết tất cả những dạng thức có thể có.

(1) *Các cấu trúc sơ đẳng của thân tộc.*

Tất nhiên, các quy tắc hôn nhân trong một xã hội nhất định không bao hàm toàn bộ các thể chế, nhưng bao giờ chúng cũng biểu hiện một kiểu cấu trúc nào đó dựa vào cách tổ chức của xã hội đó. Một xã hội hay một nền văn hoá không phải được làm bằng các mảnh và các mẫu vụn, nó là một thể giới các quy tắc có hệ thống trong các lĩnh vực và ở các trình độ khác nhau. Nhưng đúng là các quy tắc hôn nhân thường chiếm một vị trí hàng đầu trong xã hội, vì chúng quy định một số dạng thức trao đổi và, xét đến cùng, mọi xã hội đều có thể tự xác định bằng kiểu giao tiếp mà nó thiết lập ra giữa các thành viên của nó. Cũng chính vì lý do đó mà nó chủ yếu là một cấu trúc, vì một cấu trúc chính là cái trái ngược với một tấm ghép các yếu tố có thể tách nhau ra. Về căn bản, có thể định nghĩa văn hoá như sự giao tiếp có quy tắc, và xã hội học như lý luận chung về giao tiếp, một lý luận mà Lévi - Strauss đã phác vẽ ra trong bài viết của mình về *Cấu trúc xã hội*⁽¹⁾. Sự giao tiếp giữa các cá nhân hay các nhóm, thật ra, không phải là hậu quả của cuộc sống thành xã hội, nó chính là cuộc sống đó, tất nhiên với điều kiện đừng giới hạn nó chỉ vào sự giao tiếp bằng miệng hay bằng chữ viết. "Trong mỗi xã hội, sự giao tiếp diễn ra trên ba trình độ khác nhau : giao tiếp về phụ nữ, giao tiếp về của cải và dịch vụ, giao tiếp về các thông điệp. Vì thế, việc nghiên cứu về thân tộc, về kinh tế và về ngôn ngữ đều đụng tới những vấn đề rõ

(1) Bulletin de Psychologie, 5 tháng năm 1953.

ràng cùng một kiểu loại, tuy rằng ở những trình độ... khác nhau" ⁽¹⁾. Hôn nhân là một sự giao tiếp chậm rãi về những hiện thực cùng một bản chất và cùng một hệ giá trị mà các chủ thể dựa vào để giao tiếp với nhau ; phụ nữ là những cá nhân và những giá trị. Ngôn ngữ là một sự giao tiếp nhanh chóng về những dấu hiệu thuần túy - nhưng lúc đầu có thể là những giá trị ⁽²⁾ - khác nhau của các chủ thể. Kinh tế nằm ở một trình độ trung gian : "Tuy không phải là tượng trưng hay là dấu hiệu, (của cái và dịch vụ) cũng đòi hỏi phải có những tượng trưng hay những dấu hiệu để sự trao đổi của chúng có thể thực hiện được, khi mà sự trao đổi đạt tới một mức độ phức tạp nào đó" ⁽³⁾.

Lévi-Strauss chắc hẳn không phải là người đầu tiên, cũng không phải là người duy nhất nhấn mạnh tới tính chất cấu trúc của các hiện tượng xã hội, nhưng tính độc đáo của ông là ở chỗ coi tính chất ấy là một cái gì nghiêm túc và kiên trì rút ra từ đó tất cả mọi hậu quả. Đối với nhiều người, nói tới cấu trúc là để biện minh một cách tiện lợi cho sự lẫn lộn tương đối rõ rệt : người ta nói mọi cái về bất cứ cái gì và, lấy cơ xã hội là một hệ thống, người ta đặt các hiện tượng thuộc những loại khác nhau vào mối quan hệ, mà không tìm hiểu xem về sự so sánh ấy có cơ sở không ; nhiều lắm, khái niệm cấu trúc cũng chỉ cho phép

(1) *Như trên.*

(2) *Các cấu trúc sơ đẳng của thân tộc*, tr.615.

(3) *Bulletin de Psychologie*, bài đã dẫn.

làm cho sự mô tả hiện tượng trở nên uyển chuyển hơn mà thôi. Đối với Lévi-Strauss, trái lại, sự quan tâm căn bản của ông là cho phép vượt lên sự mô tả thuần túy, từ cái cảm nhận được và cái đã trải nghiệm tới cái hợp lý, tức là tới những quan hệ có thể toán học hoá được. Khi bình luận *Tiểu luận về quà tặng* của Marcel Mauss, mà ông coi đó đúng là cố gắng đầu tiên để "vượt qua sự quan sát kinh nghiệm và đạt tới những hiện thực sâu hơn", ông viết : "Lần đầu tiên, cái xã hội không còn thuộc về lĩnh vực chất lượng thuần túy nữa... và trở thành một hệ thống mà giữa các bộ phận của nó người ta có thể khám phá ra những liên hệ, những sự tương đương và những sự cố kết. Đó trước tiên là những sản phẩm của hoạt động xã hội... có thể đem so sánh với nhau bằng tính chất chung mà mọi cái đều có thể chuyển giao được... Hơn nữa, những sản phẩm đó không chỉ có thể sánh với nhau, mà còn có thể thay thế nhau, khi những giá trị khác nhau có thể được thay thế bằng cùng một thao tác. Và chủ yếu đó là chính bản thân các thao tác, khác nhau đến mức chúng có thể hiện ra qua những sự kiện của đời sống xã hội... và cũng tùy tiện về số lượng và sự phân bố của các cá nhân có liên quan với những thao tác ấy..., chính những thao tác ấy bao giờ cũng cho phép giảm xuống tới một số lượng thao tác nhỏ nhất, các nhóm hay những cá nhân, mà rốt cuộc, người ta chỉ còn tìm thấy những điều kiện căn bản của một sự cân bằng được biểu một cách khác nhau cũng như được thực hiện một cách khác nhau tùy theo kiểu xã hội được

xem xét. Như vậy, các kiểu xã hội trở thành có thể xác định được bằng những tính chất cố hữu ấy ; và chúng có thể được so sánh với nhau vì những tính chất ấy không còn nằm trong phạm vi chất lượng nữa, mà là nằm trong số lượng và sự sắp xếp của các yếu tố thường hàng trong tất cả các kiểu xã hội... (Chẳng hạn) những chuỗi vô tận của các lễ hội và các quà tặng kèm theo hôn nhân ở Polynésie, có liên quan tới hàng chục, nếu không phải hàng trăm, con người, và dường như rất khó mô tả theo lối kinh nghiệm, những chuỗi ấy có thể được phân tích thành ba mươi hay ba mươi lăm thứ cống nộp được xếp thành năm dãy có quan hệ cố định với nhau, và có thể được phân giải ra thành bốn chu kỳ hỗ tương giữa các dãy A và B, A và C, A và D, A và E; toàn bộ những cái đó biểu hiện một kiểu cấu trúc xã hội nào đó, khiến cho chẳng hạn, những chu kỳ giữa B và C, hay giữa E và B hay D hoặc cuối cùng giữa E và C bị loại trừ, trong khi một hình thức xã hội khác lại đặt chúng lên hàng đầu. Phương pháp này được áp dụng chặt chẽ đến mức chỉ cần một sai lầm xuất hiện trong lời giải các phương trình đã có cũng đủ làm cho nó không còn có thể tránh được khuyết điểm trong việc tìm hiểu các thể chế bản xứ, do một phép tính làm sai. Do đó, trong ví dụ vừa mới dẫn ra, người ta thấy rằng chu kỳ giữa A và B không phải do một thứ cống vật mở ra mà không có cái thay vào ; điều đó khiến cho người ta phải đi tìm ngay sự có mặt của một tác động đơn phương, có trước các lễ kết hôn, nhưng có liên hệ trực tiếp với các lễ đó, nếu

người ta chưa biết cái thay thế ấy là gì. Đó chính là vai trò của việc rước dâu trong xã hội được bàn tới... *Do đó, người ta có thể suy diễn ra xem điều đó có được tuân thủ không*⁽¹⁾. Chúng tôi phải nhấn mạnh câu cuối cùng ấy : nó có nghĩa là một nhà tộc người học như Leverrier vẫn có thể tồn tại.

Nếu chúng tôi chọn văn bản ấy - chúng tôi cũng có thể dẫn ra những văn bản khác, chẳng hạn, đoạn bình luận về "một sự nghiên cứu theo lối đại số về một số kiểu luật hôn nhân" trong *Các cấu trúc sơ đẳng của thân tộc* - là vì nó bị Claude Lefort⁽²⁾ phê phán kịch liệt, và sự phê phán ấy cho phép cụ thể hoá vấn đề vừa có tính phương pháp luận, vừa có tính triết học của sự phân tích cấu trúc như Lévi-Strauss quan niệm. Ta hãy nói tới sự phê phán chủ nghĩa hình thức chẳng quan trọng gì mấy : thật ra, vấn đề không là phải từ bỏ việc xử lý toán học đối với các hiện tượng vì tính chất hình thức rõ rệt của nó hay không, mà là việc xử lý đó có giúp hiểu được các sự kiện hay không. Thế nhưng, về điểm này, ít ra là trong những sự áp dụng của Lévi-Strauss, câu trả lời dường như không có gì đáng nghi ngờ cả. Liệu cách làm ấy có thể được áp dụng trong tất cả các trường hợp không? Lévi-Strauss cho là có thể ;

(1) *Giới thiệu tác phẩm của Marcel Mauss, trong Sociologie et anthropologie, P.U.F.*

(2) *Trao đổi và đấu tranh của con người với nhau, Temps Modernes, tháng Hai 1951.*

nhưng đó không phải là điều khó khăn về nguyên tắc, mà là do hoàn cảnh lịch sử của nhân học : "Tuy không phải là khuyết điểm của mình, chúng ta cũng thấy rằng chúng ta ứng xử như những nhà thực vật học nghiệp dư, nhặt nhạnh đây đó những mẫu hỗn tạp đã bị biến dạng và cắt xén sau đó để giữ lại trong tập mẫu cây của chúng ta... Phần nào giống như khoa học vật lý phải nghiên cứu theo những quan sát đại quy mô. Rủi thay, các thiên thể bao giờ cũng ở đó, còn những nền văn hoá bản xứ mà chúng ta thường đi tìm tài liệu thì lại đang biến mất nhanh chóng, và những gì thay thế chúng chỉ có thể cung cấp những dữ kiện thuộc một kiểu khác hẳn. Điều chỉnh các kỹ thuật quan sát của chúng ta cho vừa với một khuôn khổ lý thuyết có trước khá lâu, đó là một tình huống nghịch lý trái ngược với tình huống nói chung thường có nhiều hơn trong lịch sử các khoa học. Thế nhưng đó chính là thách thức đối với nhân học hiện đại"⁽¹⁾.

Cuộc tranh luận, do đó, phải biện minh cho tình huống ấy về mặt lý thuyết : tình huống ấy có tính hình thức và tất cả các sự kiện có thể được ghép vào đó hay không, đó là điều thứ yếu. Sự phê phán chủ yếu của Lefort cũng là về "mối liên hệ của hệ thống toán học với kinh nghiệm" mà, theo ông, Lévi-Strauss coi đó như "kinh nghiệm về hiện thực bề ngoài"⁽²⁾. Ông trách cứ Lévi-Strauss đã đặt ý nghĩa của kinh nghiệm ra bên ngoài

(1) *Bulletin de Psychologie*, Bài đã dẫn.

(2) Lefort. Bài đã dẫn

kinh nghiệm. Ông nói : "Kinh nghiệm đó (ở Lévi-Strauss) chỉ có *giá trị* để xây dựng một thứ logic tượng trưng. Trái lại, chúng ta lại thấy rằng logic ấy chỉ có thể được thiết lập vì nó chỉ một *hiện thực* khác với nó và ý nghĩa của hiện thực đó đối với chúng ta *cũng khác đi*... Tóm lại, điều người ta trách cứ Lévi-Strauss là ông nắm lấy xã hội của các *quy tắc* hơn là xã hội của các ứng xử... là rơi vào tính duy lý hoàn toàn một cách giả tạo, từ đó các nhóm và các cá nhân bị quy thành một chức năng trừu tượng, mà đáng lẽ phải đặt chức năng đó trên cơ sở những mối liên hệ cụ thể do các nhóm và các cá nhân thiết lập với nhau"⁽¹⁾.

Sự phê phán ấy chỉ đúng⁽²⁾ đối với Lévi-Strauss trong hai trường hợp : ông có lẫn lộn sự đánh giá hiện thực với cách diễn đạt nó bằng toán học, lấy cái này làm cái kia, hay không, hay ngược lại, bằng cách tách hai cái đó ra, ông coi cái thứ nhất chỉ là một vế bên ngoài và coi cái thứ hai như sự xác định cái hiện thực. Trên thực tế, ông không phạm vào một sai lầm nào trong hai sai lầm đó cả. Rõ ràng, trong đoạn trích dẫn trên đây từ *Giới thiệu tác phẩm của Mauss*, ông nói tới việc đạt tới "những hiện thực sâu hơn". Cách diễn đạt ấy đúng là không rõ nghĩa. Nhưng, nếu căn cứ vào những văn bản khác thì điều Lévi-Strauss muốn nói đúng là thế này : không phải việc toán học hoá

(1) *Như trên. Tác giả gạch dưới.*

(2) *Tầm quan trọng thật sự của nó sẽ trình bày sau đây, khi bàn tới các quan hệ giữa sử học và tộc người học.*

làm cho chúng ta đạt tới một trình độ sâu hơn của hiện thực, mà việc toán học hoá ấy chỉ có thể làm được - với tất cả những ưu thế của nó đối với sự hoàn thiện tri thức - khi sự phân tích về chính cái hiện thực được đẩy đủ xa để làm việc đó. Sự diễn đạt cái hiện thực bằng toán học không bao giờ bị lẫn lộn với cái hiện thực. Sự lẫn lộn ấy, trái lại, là điều được thấy ở Lefort, vì ông coi các từ ngữ "cấu trúc xã hội" và "tổ chức xã hội" là tương đương với nhau, như vậy, Lefort tưởng rằng Lévi- Strauss khi thể hiện cấu trúc bằng toán học là đã toán học hoá chính bản thân tổ chức có tính kinh nghiệm. Thế nhưng Lévi-Strauss đã phân biệt rất rõ : "Từ ngữ cấu trúc xã hội không có liên quan với hiện thực có tính kinh nghiệm mà có liên quan với những mô hình được xây dựng theo hiện thực đó... Những liên hệ xã hội là thứ nguyên liệu để từ đó người ta xây dựng những mô hình tạo thành cấu trúc xã hội, còn cấu trúc xã hội thì không bao giờ có thể được quy thành toàn bộ những liên hệ xã hội đã mô tả của một xã hội nhất định"⁽¹⁾. Khái niệm chủ chốt ở đây là khái niệm "mô hình". Thế nhưng, khái niệm ấy có tính chất công cụ mà không có tính chất bản thể luận : mô hình không phải là đối tượng tìm hiểu mà là phương tiện tìm hiểu. Do đó, vấn đề không phải là xem mô hình có phải là bảng chỉ dẫn hiện thực hay không, mà là xem nó có phải là phương tiện tốt nhất để hiểu hiện thực hay không. Khốn thay - vì thật không đủ khi nói rằng những nghiên cứu được tiến hành theo

(1) Bulletin de Psychologie. Bài đã dẫn

phương pháp này đã giải quyết được vấn đề - câu trả lời của Lévi-Strauss vừa vững chắc, nhưng lại vừa ít sáng rõ về mặt triết học. Trong *Nhiệt đới buồn*, ông biện minh cho phương pháp này bằng cách khẳng định một sự đứt quãng giữa cái đã trải nghiệm với cái hiện thực: "Để đạt tới cái hiện thực, trước hết cần phải gạt bỏ cái trải nghiệm đi, sau đó lại đưa nó vào một sự tổng hợp khách quan không hề bị ảnh hưởng của mọi tình cảm"⁽¹⁾. Nhưng những lý lẽ của ông chủ yếu lại là những động cơ rút ra từ lịch sử riêng về tư tưởng cá nhân của ông⁽²⁾. Ý nghĩa của sự đứt quãng ấy là thế nào? Tại sao "hiện thực thật vậy không bao giờ là cái biểu hiện rõ nhất?" Chỉ nhắc tới bài học của địa chất học, phân tâm học và chủ nghĩa Marx thì không đủ. Tuy nhiên, đối với cuộc tranh luận hiện nay, điều chủ yếu là sự đứt quãng không phải là không cứu vãn được: nó đòi hỏi một sự tổng hợp của cái trải nghiệm và cái hợp lý, mà sự tổng hợp ấy phải được thực hiện bằng việc xây dựng các mô hình. Đúng là sự tổng hợp ấy chưa làm được, và người ta đã thấy rõ những lý do thực tiễn làm cho nó trở lên khó khăn, nhưng không phải vì thế mà Lefort có quyền dồn Lévi-Strauss vào thế lưỡng nan này: hoặc không được nói tới sự đứt quãng

(1) *Tristes Tropiques*, trang 50.

(2) *Đặc biệt, ông đã có một ý niệm nông cạn về hiện tượng luận, khi dường như ông quy nó thành sự mô tả kinh nghiệm, điều đó thật đáng ngạc nhiên khi nghĩ tới Husserl.*

nữa, hoặc đặt cái hợp lý lên trên cái trải nghiệm một cách trái lẽ.

Tại sao Lévi-Strauss tin vào khả năng tổng hợp cái trải nghiệm và cái hợp lý, cách duy nhất cho chúng ta thấy được ý nghĩa của cái hiện thực ấy? Đó là do thành công đã được chứng minh một cách thật sự của phương pháp ấy trong ngôn ngữ học, ở đó sự phân tích âm vị học đúng là đã cho phép "xác định một ngôn ngữ bằng một số ít những liên hệ cố định, mà tính khác biệt và tính phức tạp bề ngoài của hệ thống âm vị chỉ minh họa cho một phạm vi có thể có của những sự kết cho phép"⁽¹⁾. Ví dụ về ngôn ngữ học cấu trúc cho thấy rằng một khoa học xã hội có thể đạt tới những quy luật, vừa vượt qua tài liệu thuần túy hiện tượng học, vừa tính đến đầy đủ tài liệu đó. Chỉ còn một việc là chứng minh thành công ấy ở chỗ nào và xem nó có ích lợi như thế nào đối với nhân học mà thôi.

Những lý do thường được viện ra để gạt bỏ khả năng nêu lên các quy luật đối với các khoa học xã hội đều được rút ra từ mối liên hệ chặt chẽ giữa người quan sát và đối tượng được quan sát. Tất nhiên, trong tất cả các khoa học, đối tượng đều bị ảnh hưởng bởi sự can thiệp của người quan sát ở một mức độ nào đó, nhưng khi con người nghiên cứu con người thì những thay đổi do sự quan sát gây ra ở đối tượng cũng ở ngang mức độ về bản thân đối tượng. Việc người quan sát thuộc về một nền văn hoá riêng biệt đúng là có ảnh

(1) *Giới thiệu tác phẩm của Mauss.*

hường tới cách anh ta nghiên cứu những nền văn hoá khác, và người ta không hiểu được anh ta làm thế nào để có thể gạt bỏ những hứng thú cá nhân của mình về mặt khoa học được. Thế nhưng, ngôn ngữ học đã thoát được những sự phản bác ấy. Lý do chủ yếu là một phần quan trọng "của ứng xử ngôn ngữ học là nằm ở trình độ tư duy vô thức"⁽¹⁾. Hơn thế nữa, tính chất vô thức ấy của ứng xử ngôn ngữ học vẫn tồn tại dai dẳng ở người đã biết âm vị học. Nhà khoa học vẫn tách được mình khỏi chủ thể đang nói, và ảnh hưởng của người quan sát đối với người được quan sát chẳng có gì đáng sợ cả.

Chính nhờ thế, và cũng nhờ tính cổ xưa của ngôn ngữ và một số lượng tài liệu lớn có thể nắm được, mà ngôn ngữ học đã có thể được xây dựng một cách khoa học. Để cho nhân học cũng được như thế, cần phải trả lời một cách tích cực hai câu hỏi sau đây : sự so sánh giữa những hiện tượng của ngôn ngữ và những hiện tượng xã hội khác có cơ sở vững chắc không? Phải chăng tất cả các hình thức của đời sống xã hội "đều nằm ở các hệ thống ứng xử, như sự phóng chiếu các quy luật phổ biến chi phối những hoạt động vô thức của tinh thần, ở trình độ tư duy hữu thức và xã hội hoá"⁽²⁾.

(1) Language and the analysis of social laws, in *American Anthropologist*, tháng Tư - tháng Sáu 1951.

(2) Language and the analysis of social laws, in *American Anthropologist*, tháng Tư - tháng Sáu 1951.

Điểm thứ nhất có thể dễ dàng được đồng ý : những sự kiện xã hội là những sự kiện giao tiếp. Durkheim từng nói rằng cần phải đối xử với các sự kiện xã hội như với các sự vật. Đôi khi người ta đã phê phán quy tắc ấy một cách khá ngu ngốc bằng cách giả định rằng chữ "như" bao hàm một sự đồng hoá, điều đó rõ ràng là phi lý vì chữ đó vẫn mang một sự phân biệt cần thiết chính vì các sự kiện xã hội không phải là các sự vật nên mới có thể có ích khi đối xử với chúng như với các sự vật. Chúng không phải là các sự vật, nhưng người ta cũng không thể quy chúng thành những quá trình hữu thức và cá nhân đơn giản. Do thế, nói theo Durkheim, phải đối xử với chúng như với những từ, chính vì các từ không phải là các sự vật đối với những ai sử dụng chúng. Trên đây, đã nói tới tính song hành giữa các quy tắc thân tộc và ngôn ngữ : "Những phụ nữ cùng nhóm" được trao đổi giữa các thị tộc, các dòng họ và các gia đình với nhau, giống như "những từ cùng nhóm" được trao đổi giữa các cá nhân. Không những ngôn ngữ học giúp soi sáng những vấn đề thân tộc, mà việc nghiên cứu về thân tộc cũng cho phép gợi ra một giải pháp cho vấn đề nguồn gốc của ngôn ngữ, và tính hỗ tương ấy nói lên khá rõ tính chất vững chắc của sự so sánh. Coi phụ nữ như những đồ vật, như những yếu tố đơn giản của một hệ thống biểu đạt, điều đó có thể có vẻ quá đáng thật. Trên thực tế, phụ nữ là những giá trị - và đó là những giá trị quan trọng nhất - không thể bị quy thành những dấu hiệu thuần túy, "vì các từ không nói, còn phụ nữ thì nói"⁽¹⁾. Nhưng như

thế phải chăng có nghĩa là sự giao tiếp của phụ nữ và sự giao tiếp của các từ rốt cuộc là không thể so sánh được? Trái lại, vì các từ trước khi trở thành những dấu hiệu đều là giá trị. Chính vì thế mà có thể có thơ. Nhưng sự trao đổi phụ nữ không bao giờ có thể rơi xuống trình độ giao tế văn xuôi. "Chính vì thế mà vị trí của phụ nữ, như hiện nay được thấy trong hệ thống giao tiếp giữa người với người... có thể đem lại cho chúng ta một hình ảnh có thể sử dụng được về kiểu liên hệ đã có thể tồn tại vào một thời kỳ cổ xưa nhất trong sự phát triển của ngôn ngữ giữa con người và các từ... Thật vậy, bởi vì một số từ ngữ có thể đồng thời được hiểu như có một giá trị đối với người nói cũng như đối với người nghe, nên cách giải quyết mâu thuẫn duy nhất là ở sự trao đổi những giá trị bổ sung, mà toàn bộ sự tồn tại xã hội đều dẫn tới sự trao đổi ấy"⁽¹⁾. Chính theo tinh thần đó mà khi kết luận bài viết - những trích dẫn trên đây được rút từ đó ra -, Lévi-Strauss đã phác vẽ ra một sự so sánh giữa các ngôn ngữ được nói ở những vùng khác nhau trên thế giới và các hệ thống thân tộc vẫn còn hiệu lực.

Điểm thứ hai gây ra những vấn đề phức tạp hơn. Nếu sự giải thích các hiện tượng xã hội phải được tìm thấy ở trình độ "những quy luật phổ biến chi phối các hoạt động

(5) Language and the analysis of social laws, in *American Anthropologist*, tháng Tư - tháng Sáu 1961.

(1) Như trên.

vô thức của tinh thần", thì người ta dễ rơi vào chỗ không hiểu biết cụ thể, vì rốt cuộc, sự hiểu biết cụ thể bao giờ cũng có tính chất cá nhân : mục đích của nó là hiểu được một xã hội nào đó được định vị trong không gian và thời gian, và hơn nữa, "một cá nhân nào đó của một xã hội nào đó trong các xã hội ấy"⁽¹⁾. Nói cách khác, đây không phải là loại trừ tính chủ quan của một sự phân tích lịch sử hay so sánh, đây là việc chứng minh rằng những sự phân tích ấy bổ sung lẫn nhau. Lévi-Strauss không hề giấu giếm vấn đề mà rốt cuộc đó là vấn đề giao tiếp giữa tôi và người khác, giữa nhà tộc người học và người bản xứ. Thế nhưng làm thế nào để bảo đảm rằng sự giao tiếp ấy là có thật, mà không phải là dựa vào một sự hiểu lầm? Nhưng mặt khác, cũng không thể thoái thác được, dù cho người ta chưa tìm được một sự bảo đảm cho nó. "Khó khăn ấy không thể giải quyết được, vì các tính chủ quan, theo giả thuyết là không thể so sánh và không thể giao tiếp với nhau được, nếu sự đối lập giữa tôi và người khác không được vượt qua trên một lĩnh vực nào đó, cũng là lĩnh vực mà cái khách quan và cái chủ quan gặp nhau ở đó, chúng tôi muốn nói đó là cái vô thức... Như vậy, cái vô thức là khâu trung gian giữa tôi và người khác. Đi sâu vào những dữ kiện của nó, chúng ta vẫn không tiếp tục đi theo hướng của chính mình, có thể nói như vậy : chúng ta đạt tới một bình diện không xa lạ đối với chúng ta , vì nó chứa đựng cái tôi bí ẩn nhất

(1) *Giới thiệu tác phẩm của Mauss.*

của chúng ta ; nhưng (rất thường thấy như thế) vì, không cần thoát ra khỏi chính bản thân chúng ta , nó đặt chúng ta vào một sự trùng hợp với những hình thức hoạt động vừa là của chúng ta, vừa là của người khác tức là những điều kiện của tất cả mọi đời sống tinh thần của tất cả mọi người và mọi thời đại. Do đó, việc hiểu được (chỉ có thể mang tính khách quan) những hình thức vô thức của hoạt động tinh thần vẫn đưa tới sự chủ quan hoá, vì rốt cuộc, đó là một thao tác cùng một kiểu mà, trong phân tâm học, nó cho phép chính chúng ta chiếm lĩnh lại cái tôi xa lạ nhất của chúng ta , và trong điều tra tộc người học, nó làm cho chúng ta hiểu được cái xa lạ nhất của người khác, như hiểu được một cái chúng ta khác. Trong cả hai trường hợp, cùng một vấn đề được đặt ra, đó là vấn đề đi tìm một sự giao tiếp, khi thì giữa một cái tôi chủ quan và một cái tôi khách quan hóa, khi thì giữa một cái tôi khách quan và một cái tính chủ quan khác. Và cũng trong cả hai trường hợp điều kiện thành công là tìm được một cách tích cực nhất các hành trình vô thức của sự gặp gỡ ấy, các hành trình này được vạch ra một lần cho mãi mãi trong cấu trúc bất biến của tinh thần con người, cũng như trong lịch sử riêng biệt và không thể đảo ngược của cá nhân và các nhóm⁽¹⁾, Lévi-Strauss xác định thành công ấy bằng lời lẽ sau đây: "Nếu, như chúng ta vẫn tưởng, hoạt động vô thức của tinh thần là ở chỗ áp đặt các hình thức cho một nội dung, và

(1) Như trên.

nếu những hình thức đó về căn bản là giống nhau đối với tất cả các tinh thần, cổ xưa và hiện đại, nguyên thủy và văn minh, thì cần phải và chỉ cần phải đạt tới cấu trúc vô thức, nằm bên dưới mỗi thể chế hay mỗi tập quán, để nắm được một nguyên lý lý giải có giá trị đối với những thể chế và những tập quán khác, tất nhiên với điều kiện đẩy sự phân tích ấy đủ sâu⁽¹⁾.

Ích lợi của quan niệm ấy là giải quyết được hai vấn đề đã đặt ra trong phần đầu của bài này : vấn đề giữ và hiểu được những sự khác nhau như vốn có, và vấn đề hội nhập chúng vào một hệ thống toàn bộ. Như Lévi-Strauss chủ trương, sự phân tích đòi hỏi mô tả càng kỹ càng tốt mỗi nền văn hoá được xem xét đối với bản thân nó, và sau đó dù sự phân tích ấy được đẩy tới khá xa thì nó cũng chỉ có giá trị nếu như nó cho phép quay trở lại với những sự kiện kinh nghiệm. Chắc chắn cấu trúc vô thức, khi đạt tới được, phải là chung cho những nền văn hoá khác nhau. Nhưng sự giống nhau ấy hoàn toàn không xoá bỏ tính khác biệt: hai điều đó không nằm cùng một trình độ. Chính vì sự giống nhau ấy phải thật tuyệt đối và một sự loại suy không còn cần thiết nữa, nên không cần phải thu nhỏ những sự khác nhau lại. Thật vậy, chính sự loại suy làm giảm bớt những sự đối lập ngay ở trên bình diện người ta thấy có những sự đối lập ấy ; trái lại, sự giống nhau lại duy trì chúng

(1) *Sử học và Tộc người học* (Revue de métaphysique et de morale).

bằng cách hệ thống hóa chúng. Hơn nữa, đó không phải là sự giống nhau về một thực chất con người thật sự mà các nền văn hoá là những biểu hiện thứ yếu của thực chất đó : nó chỉ là sự giống nhau về một cấu trúc chung, khách quan và, có thể nói, bị lệch tâm. Đồng thời, chủ nghĩa tương đối cũng bị lỗi thời ; các nền văn hoá không còn ở cạnh nhau nữa, chúng tạo thành một hệ thống rộng lớn nhưng vẫn còn chờ đợi được xây dựng. Nhưng lý tưởng ấy không còn là không thể đạt tới nữa ; đó là lý tưởng mà Lévi-Strauss đặt ra cho tộc người học : "Mục đích của nó là đạt tới... một bản kê những khả năng vô thức không phải là vô hạn về số lượng; mà danh mục cũng như những quan hệ có thể tính và không thể tính được do mỗi nền văn hoá thực hiện với tất cả các nền văn hoá khác sẽ đem lại một thứ kiến trúc logic cho những sự phát triển lịch sử, những sự phát triển ấy có thể là bất ngờ nhưng không bao giờ là tùy tiện"⁽¹⁾.

Nghịch lý của câu này - cũng như của toàn bộ bài viết mà câu này được rút ra - là muốn hoà giải tộc người học và sử học, đúng vào lúc trên thực tế, quan niệm của Lévi-Strauss làm cho tộc người học đi tới chỗ làm giám giá sử học. Xin nói ngay rằng, thật vô lý nếu trách cứ ông về điều đó, vì, trừ phi muốn lập luận luẩn quẩn ra, sự quy chiếu vào sử học không thể được coi là có tính chất quyết định một cách tức khắc được. Ở đây người ta đang là đi

(1) *Như trên.*

tới vấn đề khó khăn nhất, đó là ai có thể làm sáng tỏ tốt hơn cảm hứng của chính bản thân tác phẩm. Việc Lévi-Strauss muốn thực hiện một sự hoà giải như vậy chứng tỏ rằng ông hiểu được điều đó. Nhưng giải pháp do ông đưa ra trong bài viết này lại bỏ qua một bên điểm quan trọng nhất. Về đại thể, giải pháp đó muốn nói rằng nhà tộc người học không thể bỏ qua việc tìm hiểu quá khứ của cái xã hội mình đang nghiên cứu, và ngược lại, nhà sử học cũng không được khinh thường những tài liệu do nhà tộc người học cung cấp ; sự khác nhau giữa hai môn khoa học này là về định hướng hơn là về đối tượng : "Chúng khác nhau chủ yếu ở sự lựa chọn những cách nhìn bổ sung : sử học thì tổ chức những dữ kiện của nó đối với những biểu hiện hữu thức, còn tộc người học thì làm điều đó đối với những điều kiện vô thức, của đời sống xã hội"⁽¹⁾. Nhưng "cả hai đều nghiên cứu những xã hội khác với xã hội chúng ta đang sống. Tính khác biệt ấy là do sự xa cách về thời gian hay do sự xa cách về không gian, hay do tính đa dạng văn hoá, điều đó chỉ có một tính chất thứ yếu so với sự giống nhau về vị trí"⁽²⁾. Điều mà Lévi-Strauss có vẻ không nhìn thấy là, trong những điều kiện ấy, tính lịch sử trở thành thứ yếu : nó chỉ nằm ở chỗ xác định năm tháng của xã hội để rồi sau đó nghiên cứu vì bản thân tính lịch sử đó. Sử học - mà không hề khó khăn gì khi hoà giải nó với

(1) *Như trên.*

(2) *Như trên.*

tộc người học - là việc dựng lại một "quá khứ" bao giờ cũng bị coi là "xa vời", chứ không phải là nắm bắt một tính thời điểm, một sự vận động lịch sử đích thực, đúng là với tư cách vận động, tự đem lại một ý nghĩa cho nó. Hai quan niệm về lịch sử, như vậy, là đối lập nhau, có thể ví như sự đối lập của các môn đánh brigde và đánh cờ, trong cả hai môn ấy người ta đều không thể đánh một cách tùy tiện được. "Trong một ván cờ, bất cứ vị trí của một quân cờ nào cũng có tính chất riêng của nó là phải được giải thoát khỏi những quân cờ trước đó ; đi tới vị trí đó bằng con đường này hay con đường khác, điều đó hoàn toàn không quan trọng ; kẻ theo dõi cả ván cờ cũng không hơn gì mấy một kẻ tò mò mới tới xem vào lúc ván cờ đang gay go"⁽¹⁾. Trong một ván brigde, trái lại, điều quan trọng hàng đầu bao giờ cũng là biết xem cái gì đã xảy ra trước một nước đi ; người ta sẽ không hiểu tại sao, chẳng hạn, vào trước nước đi thứ mười, ván bài lại hiện ra như thế, nếu không theo dõi chín nước đi trước. Thứ tự của brigde là thứ tự lịch đại, còn thứ tự chơi cờ là thứ tự đồng đại. Không thể giảm bớt sự đối lập đó ; và sự đối lập ấy dù sao cũng không thể vượt qua được như Lévi-Strauss tưởng trong bài dẫn. Chắc chắn ông sẽ nói - và đúng là thế - rằng ông không coi thường tầm quan trọng của thứ tự lịch đại, nhưng những đoạn trích dẫn trên đây chứng tỏ ông đặt nó phụ thuộc vào thứ tự đồng đại.

- (1) *F. de Saussure chỉ muốn nhấn mạnh sự độc lập theo quan điểm đồng đại trong ngôn ngữ học. Giáo trình ngôn ngữ học đại cương, tr. 126.*

Sự phụ thuộc này của sử học đối với sự phân tích đồng đại về các cấu trúc đã bộc lộ trong nhiều chủ đề, mà nếu trong những cuốn sách khác của ông những chủ đề này còn ngầm ẩn, thì chúng lại trở lại với sự nhấn mạnh trong *Nhiệt đới buồn*. Ở đó, trước hết có vấn đề giống nhau mà con người luôn luôn đặt ra : tạo nên một xã hội trong suốt đời với chính bản thân nó, trong đó tính hỗ tương được thực hiện hoàn toàn ăn khớp nhau. "Quan điểm của chúng tôi là con người ở bất cứ lúc nào và bất cứ ở đâu đều làm một nhiệm vụ giống nhau đối với một đối tượng giống nhau và chỉ có những phương tiện là khác nhau trong tiến trình sinh thành của con người. Tôi thừa nhận rằng thái độ ấy không làm cho tôi lo ngại ; nó dường như là thái độ có hiệu quả nhất... Nếu con người bao giờ cũng chỉ làm một nhiệm vụ giống nhau là làm cho xã hội có thể sống được, thì những sức mạnh thúc đẩy tổ tiên xa vời của chúng ta vẫn đang có trong chúng ta. Không có gì mất đi hết ; chúng ta có thể lấy lại được tất cả. Cái gì đã được làm và chưa làm được có thể sẽ được làm lại"⁽¹⁾. Sẽ làm lần lớn, nếu đi tìm trong hai câu sau cùng quan niệm cho rằng có thể có một sự phiêu lưu của con người. Đây chỉ là lập lại một ý định mà ý nghĩa của nó đã được quy định sẵn bởi hai mối quan hệ của con người với tự nhiên, một quan hệ trao đổi tích cực trong trường hợp thứ nhất và một quan hệ chiếm đoạt tiêu cực trong trường hợp thứ hai : đây chỉ là

(1) *Tristes Tropiques*, tr.424.

lập lại ý định đó, không có gì hơn, vì tất cả những gì thật sự đáng kể đều đã có từ buổi đầu, trong sự vận động ban đầu, mà qua đó con người đã thiết lập nên giới văn hoá. "Trong bất cứ lĩnh vực nào, chỉ có bước đi đầu tiên mới có giá trị toàn vẹn". Và đây là chủ đề thứ hai : chủ đề về "tính vĩ đại không thể xác định được của những sự bắt đầu"⁽¹⁾. Văn hoá, đó là sự gạt bỏ bóng tối dày đặc của tự nhiên, tự từ chối tồn tại theo lối tự nhiên. Theo giả thuyết, sự gạt bỏ ấy chỉ có thể là mở đầu. Không có một tiến bộ nào có thể quan niệm được cả. Trái lại, những gì được thấy không khó khăn lắm thì đó là một sự thoái hoá, một sự quay về với cái tự nhiên trong cái văn hoá : mọi xã hội đều gây kinh ngạc, đều mất đi sự trong suốt của nó, trong đó xảy ra những sự lạc điệu liệt mà các thành viên của nó phải chịu đựng mà không hiểu thế nào cả. Như vậy, sử học chỉ là một môn học về entropi : chủ nghĩa Hégel lật ngược ! Nhưng ngay cả như vậy nữa, xã hội cũng không thể hiểu được : trên thực tế, tính vĩ đại của những sự bắt đầu chỉ là được phỏng đoán, không thể nắm được nó một cách cụ thể ; những nền văn hoá gọi là "nguyên thủy" đều rất cổ xưa. Tuy nhiên, tình trạng không thể thoát ra khỏi sử học ấy cũng không dẫn Lévi-Strauss, ít ra là trong cuốn sách đó, tới chỗ đi tìm trong đó một hứng thú tích cực. Hứng thú duy nhất của ông là tiêu cực : đó là phải khám phá ra cấu trúc bướng bỉnh của nó, tuy nó không đi tới sự phân giải đến mức không thể hiểu được. Hiểu một xã hội đã chìm

(1) *Tristes Tropiques*. tr.424.

sâu vào lịch sử, đó là khám phá ra ở nó cái cấu trúc đã bị biến dạng nhưng có thể nhận ra được, vì nó dựa vào thực chất của sự bắt đầu của nó, và hình dung ra những điều kiện lý tưởng có thể duy trì nó một cách vô hạn trong buổi đầu của nó. Vì thế người ta thấy rằng vị trí hàng đầu về mặt lý luận của cái ban đầu, trong sự nghiên cứu cụ thể, được thể hiện ở vị trí hàng đầu của cấu trúc đồng đại đối với sự kiện lịch sử. Kết luận vẫn là thế, khi mà đáng lẽ phải xem xét lịch sử riêng biệt của một xã hội, Lévi-Strauss⁽¹⁾ lại cố ôm trùm toàn bộ sự tiến hoá của con người và đặt nền văn minh phương Tây của chúng ta vào đó : "Điều làm cho tôi thấy khiếp sợ ở châu Á, đó là hình ảnh của tương lai chúng ta, vì nó đi trước. Với châu Mỹ của người thổ dân, tôi thích thú sự phản chiếu, dù chỉ là thoáng qua, của một kỷ nguyên mà giống loài con người còn phù hợp với vũ trụ của nó và ở đó vẫn còn một mối quan hệ có hiệu lực giữa việc thực hiện tự do và những dấu hiệu của nó"⁽²⁾. Lịch sử dường như trải ra trước mắt ta ngay lập tức về mặt địa lý, có thể nói như vậy. Người ta liền hiểu được niềm say

- (1) *Khi rời khỏi người Nambikwara, Lévi-Strauss viết :*
"Tôi đã đi tới tận cùng trời cuối đất để tìm kiếm cái mà Rousseau gọi là những tiến bộ vô tình của những sự bắt đầu... tôi đã đi tìm một xã hội thu nhỏ lại thành biểu hiện đơn giản nhất của nó. Xã hội của người Nambikwara là một xã hội như vậy, đến mức tôi chỉ thấy có con người ở đó". Tristes tropiques, tr.339.

- (2) *Như trên, tr.151, 48.*

mê của Lévi-Strauss đối với địa chất học, vì sự nghiên cứu nó cho phép đôi khi được tham dự vào "phép lạ" này : "bồng nhiên, không gian và thời gian hoà lẫn nhau"⁽¹⁾. Nhưng trong lịch sử, phép lạ trở thành nghịch lý, nếu đó không phải là trò ảo thuật : kích thước thời gian biến mất !

Chính ở đây sự phê phán của Lefort mới có ý nghĩa. Càng thấy không đúng khi trách cứ Lévi-Strauss đã hợp lý hoá kinh nghiệm một cách giả tạo, đã không hiểu đúng kinh nghiệm và cuối cùng đã che giấu ý nghĩa của nó, thì chúng ta càng thấy là bình thường khi thấy rằng sự phân tích cấu trúc, như ông đã thực hiện nó, đã không cho phép ông hiểu được biến chứng lịch sử. Tuy nhiên, ý nghĩa phê phán của nhận xét ấy phụ thuộc vào ý nghĩa của sử học, mà việc không hiểu được nó dù sao cũng không phải là nghiêm trọng lắm, hay ít ra cũng có thể được giải thích và sửa chữa mà không cần xem xét lại những kết quả đã thu được trước đây. Hiển nhiên là, nếu nghĩ như Lefort trong bài viết của ông trên *Temps modernes* rằng tính lịch sử là tính chất căn bản của loài người, cần được chú trọng trước hết để hiểu được loài người một cách đầy đủ, thì việc đặt tính lịch đại phụ thuộc vào tính đồng đại là một sai lầm không cứu chữa được. Trái lại, nếu - vẫn như Lefort đã làm, nhưng lần này là trong một bài viết sau đó trên *Carnets internationaux de sociologie* - người ta nghĩ rằng "lịch sử không sinh ra cùng với sự cùng tồn tại"⁽²⁾,

(1) Như trên, tr.151, 48.

rằng nó "nảy sinh trên nền tảng những liên hệ con người, nhưng những liên hệ đó cũng không nhất thiết làm nền tảng cho nó", thì cách nhìn lại hoàn toàn thay đổi. Thật vậy, trong bài viết ấy, Lefort làm giảm nhẹ quan điểm của mình : lịch sử vẫn là những gì phải được giải thích trước hết, nhưng đó không phải vì nó là dấu hiệu chủ yếu của loài người, mà trái lại, vì nó hiện ra như một nghịch lý, một cuộc cách mạng thật sự về thân phận con người, như một "cuộc phiêu lưu"⁽¹⁾. Nhưng như vậy thì sự phân tích cấu trúc vẫn giữ nguyên giá trị cơ sở của nó; những sự phê phán trước đó chỉ giới hạn những tham vọng giải thích của nó vào tất cả những gì là của con người, nhưng nó vẫn là một bộ môn căn bản: chính là tùy theo những kết quả nó cho phép đạt được, mà phải đặt ra lại vấn đề về lịch sử.

Điều đó chắc chắn không dễ dàng và *Nhiệt đới buồn*, tác phẩm mới nhất của ông, như đã thấy, cho chúng ta biết Lévi-Strauss vẫn giữ luận điểm ban đầu của mình đến mức nào, và dù ông muốn nói gì đi nữa thì luận điểm đó cũng là một sự đánh thấp hẳn giá trị của sử học. Thế nhưng, trong một cuốn sách nhỏ đề năm 1952 và trong cuộc luận chiến của ông với Roger Caillois⁽²⁾, ông đã mở ra một con

(5) *Claude Lefort, Xã hội không có lịch sử và tính lịch sử, Cahiers internationaux de Sociologie, tập XII, năm thứ 7, 1952.*

(1) *Như trên..*

(2) *Diogène đã nằm xuống, Temps Modernes, tháng ba*

đường đi tới giải pháp có thể có. Thật vậy, trong những văn bản này ông đã đề cập vấn đề tiến bộ, tức là vấn đề lịch sử lũy tích. Ông đi tìm sự giải thích vấn đề đó trong sự phân hoá của các nền văn hoá cũng như trong những sự tiếp xúc của chúng với nhau, trong cái mà ông gọi là sự "liên hợp", tuy rằng từ này không nhất thiết bao hàm ý tưởng về một sự cộng tác hài hoà và êm thấm. Người ta dễ dàng thấy rằng giải pháp này đã có thể cảm dỗ Lévi-Strauss như thế nào : về bản chất, nó có thể biện minh cho một cách nhìn lịch đại nhưng không gạt bỏ cấu trúc chung của các nền văn hoá mà những sự tiếp xúc của chúng không làm tổn hại tới sự hệ thống hoá đồng đại. Tuy vậy, giải pháp này vấp phải một khó khăn nghiêm trọng mà không phải ông không biết vì ông viết rằng : "để tiến bộ, con người phải cộng tác với nhau ; và trong tiến trình cộng tác ấy, họ dần dần thấy những cống hiến của họ là giống nhau, mà tính khác biệt ban đầu chính là điều ~~điều~~ làm cho sự cộng tác của họ có hiệu quả và cần thiết⁽¹⁾". Nói cách khác, tiến bộ tự nó trở thành không sinh đẻ, và nó chỉ có thể tiếp tục được bằng những sự khác biệt mới. Như vậy, có hai khả năng : hoặc trên thực tế sẽ có một sự kết thúc của lịch sử và lịch sử chỉ hiện ra như một biểu hiện đồng đại và phụ thuộc vào tính khác biệt lịch đại ban đầu, mà hệ thống của nó, nếu được dựng lên một

1955.

(1) Như trên.

cách chính xác, sẽ cho phép dự đoán trước diễn tiến lịch sử; hoặc là những sự gặp gỡ giữa các nền văn hoá sẽ lần lượt tạo ra những sự khác biệt, và những sự khác biệt này sẽ được tổ chức theo những cấu trúc thật sự mới mẻ, mà sự nghiên cứu đồng đại rõ ràng là vẫn có thể thực hiện được nhưng không loại trừ việc lập ra một thứ tự lịch đại độc lập, và việc hiểu thứ tự này không thể được quy định trước. Vấn đề là làm thế nào để thống nhất sự phân tích cấu trúc và sự phân tích lịch sử, làm thế nào để cùng một lúc hiểu rõ được một thứ tự đồng đại và một thứ tự lịch đại, vấn đề đó vì thế vẫn còn để ngỏ. Vấn đề đó được đặt ra đối với chủ nghĩa Marx theo lối tương tự về mặt hình thức. Thật vậy, chủ nghĩa Marx coi lịch sử như biểu hiện năng động của một cấu trúc xã hội tuyệt đối có tính chất chung - các quan hệ giai cấp - và đồng thời như một sự vận động độc lập tự nó có ý nghĩa. Người ta nhấn mạnh lúc thì vào khía cạnh này, lúc thì vào khía cạnh khác, không muốn từ bỏ khía cạnh này cũng như khía cạnh kia - và chắc chắn điều đó có lý. Nhưng thực tế cho thấy là sự tổng hợp của họ chưa được thật sự thực hiện⁽¹⁾. Chính vì thế người ta chờ đợi đầy quan tâm tới tiểu luận đã được báo trước của Lévi-Strauss dưới nhan đề *Tộc người học và chủ nghĩa Marx*.

(1) *Chính vì thế, thật vô lý khi muốn "vượt lên" hay "suy nghĩ lại" về chủ nghĩa Marx; vấn đề là phải phát triển nó.*

Như vậy, nhà tộc người học này không gặp may mắn : với tư cách một nhà lý luận, cũng như với tư cách một con người. Chắc hẳn phải nhấn mạnh hơn nữa tới những khó khăn của nhà lý luận, mà thái độ lạc quan rõ rệt và phần nào sắc bén của ông đã bị đặc biệt phản bác bởi sự thất vọng của con người đã viết *Nhiệt đới buồn*. Khi đi tìm hiểu các nền văn hoá, ông đã tự tách ra khỏi tất cả những nền văn hoá ông đã có thể biết, và giữa những nền văn hoá ấy ông đã đi đi lại lại như một bóng ma, mà không thể tự thoả mãn với một thứ chủ nghĩa chiết trung nào đó quá tiện lợi. Nhưng ông không phải là người duy nhất bị xâu xé giữa các nền văn hoá riêng biệt mà ông cũng không biết mình đang làm việc để làm cho chúng biến mất hay để làm cho chúng được bảo tồn nữa. Sự đối lập căn bản giữa văn hoá và tự nhiên, mà ông nhìn thấy rõ mối liên hệ không thể gỡ ra được của chúng, đã gây ra ở ông những tình cảm ngược nhau một cách dữ dội. Tự nhiên tồn tại trong văn hoá và làm cho nó biến thành một cái gì khác hơn là một bộ xương quy tắc nghiêm ngặt, điều đó khiến cho ông phải dằn dặt và gây ra sự nhạy cảm ở ông. Nhưng tự nhiên cũng tồn tại dưới văn hoá như bóng tối mịt mù mà văn hoá phải thoát ra nhưng bao giờ cũng lại có nguy cơ rơi vào lại và bị tê liệt đi, và điều đó gây ra sự khủng khiếp của ông. Ông phải quyết định sự lựa chọn của mình từ sự xâu xé ấy. Đó là quả báo của những hiểu biết mà ông đã giành được. Người ta thường nói rằng sự quan sát làm thay đổi hiện thực được quan sát. Nó cũng làm thay đổi

cả người quan sát. Nhà tộc người học hiểu điều đó bằng cái giá về sức khoẻ của mình, chắc chắn thế, và cũng bằng cả cái giá về sự yên ổn tinh thần của mình.

MỤC LỤC

Lời giới thiệu	5
Lời nói đầu	7
1. Chủng tộc và văn hoá	8
2. Tính khác biệt của các nền văn hoá	13
3. Thuyết lấy tộc người làm trung tâm	19
4. Những nền văn hoá cổ xưa và những nền văn hoá nguyên thủy	29
5. Ý niệm về tiến bộ	37
6. Lịch sử đứng yên và lịch sử lũy tích	45
7. Vị trí của nền văn minh phương Tây	57
8. Ngẫu nhiên và văn minh	65
9. Sự cộng tác của các nền văn hoá	79
10. Ý nghĩa hai mặt của tiến bộ	91
Sự nghiệp của Claude Lévi-Strauss của Jean Pouillon	101

CHÙNG TỘC và LỊCH SỬ

Chịu trách nhiệm xuất bản :

DƯƠNG TRUNG QUỐC

Biên tập : HUYỀN GIANG

Sửa bản in : KHẮC KỶ

Chế bản điện tử tại Trung tâm truyền bá kiến thức văn hóa & Lịch sử thuộc Hội KHLS VN - 16 Phan Huy Chú, Hà nội
In 500 cuốn khổ 13 x 19 tại Xưởng in Viện Thông tin
Giấy phép xuất bản số 58/CXB do Cục Xuất bản Bộ Văn hóa -
Thông tin cấp ngày 29/4/1996. In xong và nộp lưu chiểu tháng
10 năm 1996.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS sinh tại

Bruxelles ngày 28 tháng 1 năm 1908, vừa là nhà triết học, vừa là nhà tộc người học. Sau khi học xong ở Paris với bằng cấp Thạc sĩ triết học, đầu tiên ông làm công việc giảng dạy, rồi năm 1935 sang Brésil để giữ chức giáo sư xã hội học ở trường Đại học Tổng hợp São Paulo. Chính vào lúc đó, nhà triết học chuyển thành nhà tộc người học và lãnh đạo nhiều cuộc thám hiểm khoa học ở Matto Grosso và ở nam Amazonie.

Từ năm 1942 đến năm 1945, ông là giáo sư ở New York School for Social Research (Trường nghiên cứu xã hội New York). Năm 1950, ông được bổ nhiệm làm giám đốc nghiên cứu ở Trường thực hành Cao học (giữ chức giáo sư về các tôn giáo so sánh của những dân không có chữ viết) ; từ năm 1959 đến 1982, giữ chức giáo sư Nhân học xã hội tại Collège de France.

Những công trình của Claude Lévi-Strauss đã làm cho ông trở thành một gương mặt nổi bật nhất của tộc người học và tư duy hiện đại. Tộc người học - ông thích nói - đối với các khoa học nhân văn lúc đầu có phần giống như thiên văn học đối với các khoa học vật lý đang ra đời. Các xã hội mà chúng ta nghiên cứu giống như những đối tượng nằm cách chúng ta rất xa trong thời gian và không gian. Vì thế chúng ta chỉ có thể nhận ra được những thuộc tính căn bản của chúng. Tuy phải nghiên cứu từ xa một số lớn những xã hội đó, tôi tin rằng chúng ta có thể thấy rõ hơn một số tính chất căn bản của xã hội loài người nói chung.