

G.S. LÊ THÀNH TRỊ

HIỆN TƯỢNG
LUẬN
VỀ HIỆN SINH

TRUNG TÂM HỌC LIỆU
BỘ VĂN HÓA GIÁO DỤC VÀ THANH NIÊN
1974

NHẬN ĐỊNH

Do Phù Quốc Vụ Khanh Đặc Trách Văn Hóa xuất bản vào cuối năm 1969, Hiện Tượng Luận về Hiện Sinh đồng lè phải kịp thời tái bản cách đây chừng ba năm. Kầu idm tiếp tục đáp ứng đòi hỏi thịnh tình của quý độc giả.

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

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

Cháng tôi không sửa chữa hoặc thêm bớt gì trong nguyên văn đã xuất bản lần thứ nhất, ngoại trừ một số lỗi làm ảnh hưởng.

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

Saigon, ngày 01-3-1974

Tác giả

Lời nói đầu

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

Không riêng gì ở Việt-nam mà hầu như khắp nơi trên thế-giới hai chữ Hiện-sinh thường được hiểu như là một lối sống kỳ-di, đam-mê, buông trôi, thác loạn, bất chấp dư-luận và đạo-đức. Một cách tông-quát, bất luận nam hay nữ mà trong cách phục sức, đứng ngồi, trò truyện, đi lại và trao đổi tinh linh với nhau, tỏ ra tự-do phóng-tung, đều bị liệt vào loại hiện-sinh. Có người còn cho rằng hiện-sinh đang giật gân kích-dộng-nhạc, đang điều-dộng Tát quái, đang nuôì-dưỡng Hip-py và Bi-ton. Và dưới những bộ mặt ấy hiện-sinh đang bị Đạo-đức và Truyền-thống dàn-tộc ngó nhìn với những cặp mắt nghi-ngò, khinh-miệt...

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

Thực vậg Hiện-Sinh trước hết là một triết-lý. Triết-lý của những cá-nhan lối-lạc ở thế-kỷ nay mươi đã tiếng súi hú

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

Viết cuốn sách này, chúng tôi không có hoài-vọng nào khác hơn là giúp một số người muốn tìm hiểu ý-nghĩa đích thực của triết-thuyết hiện-sinh. Triết-lý hiện-sinh có gì khác hơn những nếp sống hằng ngày đang phơi bày trước mắt chúng ta, hoặc những tâm-tình, tư-tưởng, ý-m Nghĩa, trắc-át, bí-quan, phóng-tung, nhiều ít mờ-tá trong các ấn-phẩm Việt-nam gần đây? Hiện-sinh như là triết-học có phải là một hệ-thống suy-tư toàn-diện và nghiêm-chỉnh chặt-chẽ khả-dị dâng cho ta lưỡng-pà nghiên-cứu như những công-trình văn-hóa của nhân-logi không? Hiện-sinh có phải là một triết-lý có tinh-cách khoa-học, *mathesis universalis*, khả-dị làm nồng-cốt cho mọi suy-tư con-người trong tương-lai, và giải-thích được giòng lịch-sử nhân-logi đã qua không? Độc-giả có thể phản-xét những giòng-chic sắp đoc đã có những tác-dụng nào trong việc làm sảng-tỏ những văn-cđe trên đây.

Dẫu sao chúng tôi cũng muôn-hy vọng rằng từ ý-thức về các sắc-thái đa-tập của triết-thuyết hiện-sinh, con người sẽ thấy rõ hơn thè-nao là người-dời và thè-nao là dời-người, với tất cả những kích-thúc khă-thè của mình, của nhân-logi, trong tương-quan sùng-tạo với Thiên-nhiên, và để nhìn-dò con người sẽ bớt trieu-tuyng hơn, bớt ảo-tưởng hơn, bớt kiêu-căng, hung-hỗn hơn, hận-cùng với tha-nhân chung-lòng-dầu-cut tài-lực và kiến-toàn một cuộc sống cộng-dồng cự-thè hơn, khoan-dung và cởi-mở hơn, cùng-lý và thanh-bình hơn. Phải chăng triết-nhan-lúc triết-là như vậy?

Chỉ tiếc rằng tài-nang của người biên-sogn đã không tương-ứng với hoài-vọng trên. Thật-vậy, người đoc lại bùn-thảo trước khi đưa tới nhà-in, chúng tôi không khỏi ái-ngại cho việc-làm của mình, khi thấy mình đã vò-tinh-huống hồn-ý bỏ qua nhiều điều-khá quan-yếu, dâng-lê vẫn đoc được ở-cấp-tối, dùn là một cách đại-cương, cũng như khi thấy mình chưa điều-làm đúng mức mong-muốn những gì mình đã viết-ra. Vả lại mình là người-phản, các triết-gia là những nhâc-tai xuât-chung. Quod Jupiter, non bovi. Họ có thẩm-quyền nói những gì mình không đoc-nó hoặc không nói-được. Thành-ras-nhiều lần chúng tôi tự hỏi không-biết đã điều-làm đúng-mức tư-tưởng và chủ-trương của các triết-gia hiện-sinh chưa.

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

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

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

Mùa Hè 1969

L.T.T

MỤC LỤC

	TRANG
<i>Lời nói đầu</i>	9
<i>Mục lục</i>	13
1 Ý-nghĩa tổng-quát của Triết-lý hiện-sinh	19
Từ kinh-nghiệm đến triết-lý	19
Bất-lực của khoa-học chủ-nghĩa	20
Khủng-hoảng triết-lý	22
Hai ngả đường của thuyết hiện-sinh	23
Phương-pháp của triết-lý hiện-sinh	24
Hữu-thể-huận	28
2 Kierkegaard và Vinh nhục của Tin-ngưỡng	35
Cha ăn mặn con khát nước	36
Mỗi tinh dang dở	40
Chống thuyết Hegel	46
Tôi và tin-ngưỡng	52
Ba giai-tieng	55
3 Nietzsche một nỗi buồn của «Bát Tử» hay là Ông Hoàng bất-mẫn của Siêu-nhân	63
Quan-diểm siêu-hình của Nietzsche	68
Một tần giá-trị	76
Bình-luận	83

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

Ý-thức là tự hủy	
<i>Tinh-chất của ý-thức</i>	223
Đồng sàng dị mộng	224
Kiên-tính và siêu-hướng	225
Nhị-phân, căn-bản	227
<i>Tự-nghĩ và vị-ngã</i>	
Tự-nghĩ là gì	229
Vị-ngã của người	230
Tương-quan giữa tự-nghĩ và vị-ngã	231
Tự-nghĩ-hư-vô-vị-ngã	231
Tự-nghĩ-ý-thức-vị-ngã	233
Tự-nghĩ-thời-tính-vị-ngã	235
Một vài nhận-định	242
7 Dưới mắt Sartre	
<i>Tự-Do, Tha-Nhân</i>	
và Thượng-Đế	251
Người đi trong Tự-Do	
Điều-kiện của tự-do	251
Nền-tảng của tự-do	253
Tự-do và chọn-lựa cụ-thì	257
Một vài nhận-định	261
Người đi trên băng tuyết	
Tinh-chất của hữu-vị-tha-nhân	268
Tương-quan giữa ngã và tha-nhân	271
Bình-luận	279
Sartre và vấn-dề Thượng-Đế	
Mâu-thuẫn của ý-niệm Thượng-Đế	282
Thượng-Đế hoặc tự-do	291
Nếu Thượng-Đế hiện-hữu thì người là hư-vô	293
Nhận-định	295
Thay vì kết-luận	301
8 Martin Heidegger	
<i>một cố-gắng hòa-hợp</i>	
<i>Tín-ngưỡng và Triết-lý</i>	319
Triết-lý hiện-sinh hay triết-lý Hữu	
Khởi-diểm và phương-pháp	318
Khởi-diểm	321
Phá hủy triết-sử	322
Hiện-tượng-luận	329
Những luận-dề chính-yếu	
Người là hữu-tại-thể	333
Người là vật bị bỏ rơi	338

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



**NHẬP MÔN
Ý NGHĨA TỔNG-QUAT
và
TRIẾT - LÝ HIỆN - SINH**

1

Ý NGHĨA TỔNG QUÁT của TRIẾT-LÝ HIỆN-SINH

Từ kinh-nghiệm đến triết-lý.

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

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

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

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

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

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

Bút-ký của khoa-học chủ-nghĩa :

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

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

VỀ HIỆN-SINH

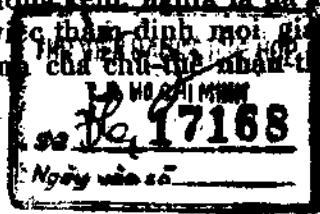
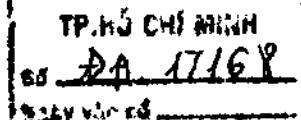
khỏi sắc với Condorcet (trong cuốn *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain*, 1794). Từ-trào ấy đã gây được một niềm tin-tưởng trong dân-gian: người ta ngưỡng-mộ khoa-học và nhìn nhận đó là thần cứu-tinh của nhân-loại. Auguste Comte trảng như muốn chấm dứt lịch-sử nhân-loại ở giai-doan này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

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

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

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

Lý-trí khoa-học bị lịch-sử tố-cáo nhưo-diêm, bị những người đại-diện tên tuồi của nó miệt-thị và sùa sai. Lý-do chính yếu là vì lý-trí ấy đã nhìn con người như một hiện-tượng vật-lý không hơn không kém. nghĩa là ~~đã~~ không thấy vai trò của con người trong việc xác định mọi giá-trị. Phải trả về ~~những~~ ~~những~~ ~~những~~ già, lý-tính của chủ-tiến-nhân-tực khoa-học.



Khung-hoàng triết-lý :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hai ngà đường của thuyết hiện-sinh :

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

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

Tại sao gọi đời là một kiếp sống ? Từ-ngữ kiếp ở đây không đồng-nghĩa với dành-từ kiếp theo nghĩa luân-hồi. Một cách chung, « kiếp » nới lên một quãng sinh sống trong thời gian. Nhưng chữ « kiếp » ngữ ý rằng đời với người sự sinh ra dưới ánh-sáng mặt trời, là một sự *bút-đắc-dì*. Hiện-sinh là một sa-ngã, một bò-roi. Cho nên hiện-sinh là một đau khổ từ khởi-thùy. Đã mang tiếng khóc ban đầu mà ra... Phật-sinh trong hoàn-cảnh chiến-tranh, triết-lý hiện-sinh khởi-sắc bằng một nhận-dịnh yểm-thể, tương-tự như quan-diêm sinh, bệnh, lão, tử trong Phật-học.

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

Phương-phép của triết-lý hiện-sinh :

Cả hai đều khai-thác hàm-súc hiện-sinh theo chiều hướng của mình. Trong sự khai-thác ấy, *hiện-tượng-luận* được xử-dụng một cách ganh-tị. Thân-phận làm người được nhân-tách mồ-xè, quay lật đủ chiều và về mọi phương-diện.

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

Người là ai ? Muốn trả lời, trước hết ta phải *cho vào ngoài* tất cả những quan-niệm trứu-tượng, nhận-tạo, duy-lý, trên ba bình-diện liên-hệ đến người : lịch-sử, khoa-học và triết-lý. Đầu dầu và suốt hàng bao thế-kỷ — nhất là từ sau Descartes — người và những gì của người, do người, những gì định-nghĩa người trên ba bình-diện ấy, đã đến với nhau loại, như những bộ xương lột da, như những bóng ma, hình nón, không sao nhận được là con người cụ-thể bằng xương, bằng thịt của địa-phương, của thời-cuộc. Hiện-sinh đã bị lý-tưởng-hóa, hoặc giàn-lược thành những ý-niệm trứu-tượng toàn-học, những bộ-phận lý-hóa-sinh dè rỗi cuối cùng phả giả kinh-khung như ta thấy ngày nay trong các chế-dộ bài giấy vô-doản, độc-tài, tàn-bạo. Hãy trở về với con người cụ-thể, lịch-sử của nó, dè biết nó là gì, là ai, là con người với tất cả tâm-tư có-hữu, cá-hiệu của nó. Hãy trở về với bản-ngã dè thấy rằng người không phải là đồ vật, trái lại, người là trọng-tâm xuất-phát mọi thầm-giá dối với ngoại giới, là đầu tiên và căn-bản trên đó mọi xây-dựng lý-trí sẽ được hình-thành.

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

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

Ta đừng ngờ-nhận rằng trò về tình-trạng nguyên-úy có nghĩa là lòi ra hiền-nhiên cái gì cõ-so nhất nơi người, theo nghĩa nhân-chủng-học, nhân-loại-học hoặc tâm-lý-học khai-triều cá-nhân hay chủng-loại. Mô-tả hiện-tượng-luận không quan-tâm đến ý-nghĩa trò về ấy. Trò về là trò về với tình-trạng sống, được coi như là tất-yếu đi trước và chống-dở cho mọi kinh-nghiệm. Nói khác đi, bắt cứ một kinh-nghiệm nào hiện tại đều bắt nguồn ở những *cái lý hiện-sinh* có trước ý nghĩa một tư-tưởng, một hành-dộng nào của người; ý nghĩa ấy diễn tả dưới bất-cứ biểu-tượng nào, đều đã được *như vậy* là nhờ có những tiền ngu (presuppositions) có thực, không chối-cãi hay hủy-diệt đi được. Từ tiền-ngu này đến tiền-ngu khác, người ta tiến dần đến tận cùng cõi-rẽ của mọi kinh-nghiệm nhau-loại. Tận cùng cõi-rẽ ấy là *toàn bộ vị-trí và luận-dề* làm nên cái lý-hiện-sinh mà duy-ly cõi-diễn không ngờ tới hoặc không đặt ra. Chính những vị-trí và luận-dề ấy định-nghĩa cho hành-dộng nhau-loại, chứ không phải chỉ có một mảnh lý-trí suy-luận về sau.

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

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

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

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

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

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

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

Hữu-thể-luận.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

Trở về với lục-dịa người ta không thể bỏ qua Kant, ở thế-kỷ 18. Quan-diểm của ông về tầm-hạn của lý-trí, về ý-nghĩa kinh-nghiệm, đã đánh dấu và quyết-dịnh chuyền-hướng

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

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

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

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

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

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

5.— Cái phân-biệt triết-lý hiện-sinh chính là dấn thân hăng say dương-dâu với thử-thách của cuộc sống với một ý-thức thẩm-thia về những phiêu-lưu, những thất-bại, những chân-chường cao-độ, do thiện-chí giải-quyet vẫn-dè nhân-sinh sẽ đặt ra một cách cần-thiết và cấp-thời.

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

(1) Ngoài ra một số tư-tưởng hiện-sinh còn được tiêu-báo trong các học-thuyết như của J. G. Fichte, F. G. J. Schelling hay Hegel và K. Marx trr. (xem A. B. Fallico, *The Quest for Authentic Existence*, Stockton, California : College of the Pacific Publication in Philosophy, 1938).

KIERKEGAARD

và

VỊNH NHỤC CỦA TÍN-NGƯỞNG

2 KIERKEGAARD và VINH NHỤC CỦA TÍN-NGƯỜNG

HAI TRIẾT NHÂN TIỀN PHONG

Những ý-kết với mục-xe-xưa-duzer giống-lịch-sử-thần-tóm và đúc-kết thành hai con người tên-khởi cho phong-trào hiện-sinh : Kierkegaard và Nietzsche. Đọc triết-lý hiện-sinh về sau, người ta thấy hình-ảnh của hai nhà tư-tưởng này chập-chờn, ẩn-hiện qua tiếng-trang có khi lung-giông, trong các tác-phẩm chính-yếu của tư-trào. Vọng-ám của họ nhiều khẽ mảnh-litet chen-lên với tiếng-nói của những triết-gia khác thuộc phong-trào, đến nỗi nhiều lần người ta nghe đó là những ý-kiện độc-dáo của những triết-gia này. Hơn nữa, trong nhiều chi-tiết, hai triết-gia tiên-phong đã vượt những người kế-tiếp, mặc dù phong-leo được kề là những cố gắng tông-quát-hóa tư-tưởng của hai triết-gia ấy.

Soren Kierkegaard (1813-1855).

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

đã đi đến kết-luận : Chủ-thể-tinh là chán-lý. Ngay từ đầu, trong *Nhật-ký* của ông, mồng 1 tháng 4 năm 1835 ông đã ghi : *vẫn-dè trọng-dai* cho ông là « tìm một chán-lý, nhưng là một chán-lý *cho tôi*, tìm một ý-niệm tôi có thể sống và chết cho ý-niệm ấy ». Đặc-trung của ý-niệm ấy, vun vặt, rải rác, sống động như cuộc đời, là kinh-nghiệm thâu lượm dần dà theo nhấp diệu thời gian, và không bắt đầu bằng một già-thuyết hoặc một thành kiến nào cả. Nói khác đi, người ta sẽ không gặp được một hệ-thống-hóa hình-thức nào của tư-tưởng ông trong các tác-phẩm ông viết ra. Hoặc có hệ-thống, thì đó là một thứ hệ-thống của một bức họa mà đề-tài chính-yếu là bản-ngã, là cái *tôi* của ông, một cái tôi màu-thuần, phức-tập, vừa sống vừa chết, vừa tinh-thần vừa vật-chất, vừa trữ-tượng vừa cù-thè, vừa là thực-chất vừa là tượng-trưng, không khác gì một hi-họa hay một nét vẽ của Picasso, hoặc Van Gogh.

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

Cha én mặn con khát nước.

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

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

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

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

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

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

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

Lời tiên-doán của Nielsen không hoàn-toàn đúng. Ngày 30 tháng 9 năm 1830, Kierkegaard biến tên vào Đại-học. Ông tỏ ra là một người xuất-sắc nhưng độc-dáo, độc-dáo trong thắc mắc và bắt mẫn trí tuệ, đặc-biệt đối với văn-dè, tiền-dịnh. Đồng thời ông còn cảm thấy đến cao độ minh không được một ai khác thấu hiểu: «Bi-ai nhất, Nhất-ký ông ghi đầu năm 1834, là không ngờ đến việc không ai hiểu minh». Tâm-trạng ấy đã làm cho ông một thời gian đi tìm an-ủi trong nhộn nhịp, say xưa chốn cao lầu tiều-quán, trong nhạc điệu ồn ào, hoặc trong vuốt ve của các nữ chiêu dài viễn, trong mối tám-giao với lao-nhàn mặc-khách... Nhưng rồi tất cả không làm cho ông vui lên được: nỗi buồn man mác nhiều khi đến kinh-hoàng không sao thắng nổi. Phải chăng

cuộc đời chỉ là tạm bợ vô nghĩa? Phải chăng lý-tưởng là « chơi cho liêu chan hoa hè, cho lán loc đà, cho mè mẫn đời », để nói như một thi-báo Việt-Nam?

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

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

(1) Trích dịch của Marguerite Grimaud, *La Mélanolie de Kierkegaard*, Aubier Montaigne, Paris, 1969, trang 26-27.

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

Mối tình dang dở.

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

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

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

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

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

Kierkegaard vinh-biệt Regina theo nghĩa ông không cưới nàng làm vợ. Nhưng ông vẫn định-ninh rằng nếu phải lập gia-dinh thì Regina là vợ ông. Vì thế khi ông bay tin nàng trở lại với mối tình đầu, làm lễ cưới với giáo-sư Frédéric Schlegel, ông liền cảm thấy như bị europe đụt một hòn vát nhất trên đời. Và để chứng tỏ với lòng minh, để chứng tỏ với Regina cũng như với mọi người, trước khi chết ông đã hoan-hỷ làm chúc-thur lỗi lại cho Regina tất cả những gì còn lại, như gia-tài của ông, sau khi ông đã khuất. Gia-tài ấy, thực ra, thuộc thứ hạng tinh-thần hơn là vật-chất, vì ông đã tiêu-pha khánh-kịt tiền bạc, chỉ còn lại những gì ông viết ra. Bà Regina Schlegel từ chối không tiếp-nhận gia-sản ấy, nhưng vẫn vui lòng đứng lên thi-hành chúc-thur theo ý muốn của người quâ-cố.

Phân-tách mối tình anh-hùng trên đây, nhiều nhà tâm-lý đã nhìn thấy dò những động-cơ phân-têm-học, thần-kinh-học. Chúng tôi nhắc đến một vài giải-thich.

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

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

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

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

Có nhà phê-bình cho rằng Kierkegaard là nam nhàn của khờ-dâm. Theo họ, thì vì thấy mình bị nghịch cảnh hất-hủi, bị số phận dày vò, ông dám ra bi-quan và tự rút lui vào hòng tối ám-u của bản-ngã, cố tim ở đây những gì khả dĩ tự yên ủi, nói khác đi, ông cố tim trong bệnh u-sầu của ông những khoái-lạc dâm-dục. U-sầu và eo-dọc dã trồ nén người bạn đồng-hành của Kierkegaard: « Tôi nói về nỗi buồn của tôi như người Anh nói về nhà của họ: nỗi buồn của tôi là is my castle ... Tôi chỉ có một người bạn — ấy là vọng-ām không làm cho tôi mất nỗi buồn ấy. Tôi chỉ có một tâm-giao — đó là sự im-lặng của đêm tối. Và tại sao là bạn tâm-giao của tôi? Vì hắn không nói gì cả ».

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

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

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

(1) Xem Marguerite Grimaud, Le Médecin de Kierkegaard, trang 79-90.

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

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

(1) Xem đoạn "Thát-vọng thám-ting" trong "Hoặc có tôi, hoặc không có tôi".

(2) Rudolf Friedmann, Kierkegaard. The analysis of the Psychological personality (London, 1949); Docteur Marcel Eck, *l'Homme et l'Angoisse*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1954.

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

Friemann đã nhận-dịnh đúng khi ông nói Kierkegaard là một người con có nghĩa dối với cha. Thực vậy Kierkegaard đã không bao giờ quên công ơn sinh thành, luôn luôn nghĩ đến hình-ảnh cha như một cái gì tối đẹp nhất trên đời, và có sức an ủi ông. Học trong Nhất-ký ta thấy những giòng như: « Tôi hãy làm hoan-hỷ được nhờ đến cha tôi luôn ». Vì nói theo nhau-tinh thì tôi chịu ơn cha tôi nhiều về hết mọi sự (...) và tôi đã và còn thương tiếc người đến nỗi không một ngày nào qua đi mà tôi không nhớ đến người conm tôi ».

« Tôi nhớ người mỗi ngày từ cái ngày mồng 9 tháng 8 và tôi sẽ tưởng nhớ đến người cho đến khi đoàn-tu vĩnh-phúc trên cõi trường-sinh ». Đó là những lời chân-thật, không thể nghĩ ngờ được. Những lời ấy và những lời trong-tự, sẽ là những tiếng cãi-chính hùng-hỗn đối với những giải-thích phán-tâp-học quá khích trên đây, kè-cá giải-thích của Friemann.

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

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

Chống thuyết Hégel.

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

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

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

Dưới mái trường Đại-học Berlin, tư-tưởng của Kierkegaard gần như đã được định-hướng. Ông quay lưng lại với học-thuyết Hégel và hướng thẳng về hiện-hữu. Lập-trường ấy càng ngày càng được khích-lý, khai-triển cao-dộ vào năm 1843 « đó là năm tuyệt-định hoạt-động của tôi » ông viết, là năm phong-phú và hiệu-quá nhất tôi đã sống ; năm làm tôi quên quai theo một ý-nghĩa khác, năm đã tăng giá mọi khả-năng của tôi ».

Kinh-nghiệm sống và hiện-chứng Hégel làm cho ông nhứt quyết ra tay đánh đổ thuyết duy-lý của đoàn của triết-gia này. Hégel là người đầu tiên đòi quyền công-khai cho hiện-hữu của con người trong cuốn « Hiệu-lượng-hiện về tinh-thần ». Chuyên ông chủ và người nô-lệ là một bằng chứng trước tự-thần người nói thủy-ninh sống và ý-nghĩa cuộc sống, sự sống và nói ròng ra, cuộc đời được định-nghĩa bằng sự enết. Nhưng định-nghĩa ấy là một kinh-nghiệm cá nhân hơn là một ý-niệm suy-luận. Đối với Kierkegaard, đó là ý-kiến độc-đáo của Hégel trẻ tuổi. Ý-kiến ấy làm cho Kierkegaard cảm động và chấp nhận như một chân-lý. Nhưng ông phản đối tham-vọng duy-lý-hóa toàn diện của học-thuyết Hégel già.

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

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

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

2.— Đó là học-thuyết *phò-biến cù-thè* của Hegel. Học-thuyết ấy dựa trên hai ý-tưởng căn-bản này :

a) Toàn-thè có tinh-chất eo-thè.

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

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

Ngoài lai, Kierkegaard khẳng-dịnh rằng chân-lý có tinh-chất : *chủ-thè* — *đặc-thù* — *riêng phần*.

Duy-lý, trong cố gắng chứng-minh khách thè của chân-lý, đã quên mất điểm căn-bản này là *hiện-hữu* của người nhận chân. Như duy-lý đã tự phủ-nhận thì làm sao đạt tới khách-thè nghĩa là đạt tới chân-lý ? Phủ-nhận hay không điểm-xia đến chủ-thè trong nhận-thức, tức là đồng thời hủy-diệt khách-thè, hay it ra làm què quắt khách-thè. Kierkegaard đã dần dần từ quan-niệm chân-lý trong chủ-thè di đến kết-luận, như đã nói trước đây, chủ-thè là chân-lý, vì chỉ có chủ-thè ý-thức được chân-lý. Ta đừng vời cho đó là một duy-tâm chủ-quan như kiều của L. Brunschvieg sau này. Vì ông đã nói rằng nếu làm nhà duy-tâm bằng tưởng-tượng là dễ, thì phải sống làm nhà duy-tâm là một việc khác, và ông giải-thich rằng đó là « một nhiệm-vụ cho cả cuộc đời và một nhiệm-vụ cực-kỹ khó nhọc, vì hiện-hữu nằm sẵn đó như một chướng ngại vật. Sống tu-cách người hiện-hữu mà phát-biểu điều minh đã tự-hiểu nhất-định không phải là khôi-hài, nhưng kiều tất cả, trù minh ra, mới hoàn toàn khôi-hài ». (1)

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

(1) P. S. trang 237.

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

Kierkegaard lưu ý rằng sự chắc chắn và nội-tinh của chân-lý có tinh cách chủ-quan, nhưng chủ-quan không hiểu theo nghĩa trứu-tượng như kiển Descartes, hoặc Hegel. Chủ-tinh trứu-tượng cũng như khách-tinh, cả hai không phải là chắc thực, vì thiếu nội-tinh. Nói khác đi, chủ-tinh trứu-tượng thiếu nội-dung (1). Nhưng thể nào là chắc thực và nội-tinh? Câu trả lời thực là khó chính xác, ông nói, nhưng có thể nói rằng: đó là sự nghiêm-trọng (*c'est le sérieux*). Đè cù-thê-hoa ý-kiến ấy, ông miopyn tâm-hồn Macbeth (của Shakespeare) sau khi đã hạ sát nhà vua :

Tử dày dời hết trang-nghiêm.

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

Hay gì số kiếp bèo mày.

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

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

Tương-ứng với nghiêm-trọng là «tâm-hồn». Tâm-hồn của những kẻ hảo-hiệp, rộng rãi, những kẻ có «lòng», chủ-tâm. Có chủ-tâm mới thấy nghiêm-trọng. Đã mấy lần chân-lý đến với ta như nước đầm dầu vịt hoặc đàn gáy tai trâu!

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

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

Alles ist Tand, gestorben Ruhen und Grade !

Der Lebenswein ist ausgeschenkt,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) P.S., 132.

được tư-tưởng Socrate và con người Socrate, vì Socrate là một cá-nhân, một chủ-thể, nói văn-lai, là một hiện-sinh, không liên-hệ, không thuộc-tự, một hiện-sinh không đối-tượng của phán-doán lý-học. Không hiểu nói ông, không do hướng được ông, vì ông không thể biến thành một công-thière, một ý-niệm liên-hệ. Socrate lại là một người dam-mê, nhờ đó không bao giờ ông đã bằng lòng với chân-lý. Vì dam-mê chuyễn-dộng trong vô-tàn. Mỗi người chúng ta là một Socrate. Chúng ta chỉ có thể thấy chân-lý khi trở về với chúng ta : « Người hussy biết mình ». Mỗi cá-nhân là một cải-chính đối với thuyết Hegel. Lịch-sử không miễn-lực, mà là một giòng nước trên đó xuất-hiện từng hòn-dảo... Lịch-sử triết-học, đặc biệt với Hegel và Socrate, và, mỗi người theo một ý nghĩa, đã chứng-minh cho quan-điểm độc-thể cá-nhân của ông.

Tội và tin-ngưỡng.

Trong tư-tưởng Kierkegaard, tội và tin-ngưỡng là bằng chứng hùng-hỗn nhất khă-dị xô-dung để phi-bắc thuyết Hegel (1). Thực vậy, chỉ có thể lý-tinh-hóa tất cả những gì « có », những gì tích-cực. Tội có phải là cái gì có không ? Bản chất của tội như thế nào ? Nói tội là nói đến tương-quan, nhưng tương-quan ấy như thế nào ?

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

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

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

(1) Xem L. Wahl, *Etudes Kierkegaardgiennes* — Paris, Aubier, 1938, trang 219, v.v...

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

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

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

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

Quan-dièmes thần-học này, Kierkegaard chịu ảnh-hưởng của Giáo-Phái Luther. Là người tin-hữu tự coi mình như người vượt biển, mà coi một mình, không biết nương-tựa vào đâu. Sự trạng áy làm cho *tin-hữu run và sợ* (1).

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

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

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

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

én, «vì Thượng-Đế là một chủ-thể, và vì vậy chỉ hiện-hữu đối với chủ-thể nói-tâm» (1). Cái gì của César hãy trả lại cho César. Nước-trời là nước-của-tâm-hồn, không thể là «chứng-nhận cho chán-lý» khi người ta mở cửa lồng đòn tiếc nhộn nhịp của xã-hội, khi người ta hướng về xã-hội vô-trách-nhiệm. Ý-kiện này về sau được Heidegger khai-triển trong quan-niệm «người ta» diễn-hình hiện-thân của tinh-thần duy-lý thế-kỷ 20.

Ba giai-trình.

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

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

1. — Hiện-sinh theo kiểu Don Juan:

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

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

(1) Postscript, Điều-kiện-hóa khoa-học, trang 176.

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

2.— *Hiện-sinh của hiền-triết, nhì đạo-học:*

Danh-tử đạo-học hiểu theo nghĩa rộng. Đạo làm người dạy ta vượt lên những cảm đê của chốc lát, dùng đê tâm-hồn vẫn-dục hỏi cái bụi, của hoán-cảnh. Như đã nói, hiện-sinh chính là động-tác lựa chọn. Tuy nhiên, đó mới là một định-nghĩa đầu tiên và mờ hờ. Cái làm nên hiện-sinh không phải là đối-tượng lựa chọn, nghĩa là không phải *điều ta chọn lựa*, lập già-dịnh, di tò, Lọc y-khoa, học làm nhà giáo, sung vào quên ngã, v.v... những cái đó không hề-trọng. Điều quyết-định là chọn lựa *nhiều thê nào?* Nghĩa là những động-cơ nào khiếu ta chọn lựa và xác-dịnh thái-lộ chọn lựa ấy. Nói theo từ-ngữ trung-cô, thì hình-thức (forme) (chứ không phải chất-liệu) của sự lựa chọn, hay đê dùng danh-tử hiện-tượng-luận, ý-hướng của lựa chọn mới là quan-trọng.

Nhà ý-hướng ấy, ta thoát ra ngoài vòng cương-tòa của thời cuộc, của hoàn-cảnh. Dĩ nhiên sự quyết-định của ta là do thời cuộc gây ra, là một quyết-định thời cuộc, nhưng theo hâm-sở của những cái nhìn vĩnh-cửu, Kierkegaard gọi sự quyết-định ấy là quyết-định đạo-dire (décision éthique). Quyết-định ấy là chỗ gấp gô giữa thời-gian và vĩnh-cửu (1), giữa hữu-hạn và vô-hạn, trong đó quá-khứ, hiện-tại và tương-lai như thu gọn và kết-tinh lại thành một « hiện-dai-tinh hiện-sinh » (contemporanéité existentielle).

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

(1) *Sự gấp gô ấy giải-thích tại sao ta có ý-niệm về thời-gian :*

« L'instant est cette équivoque où le temps et l'éternité se touchent, et c'est ce contact qui pose le concept du temporel où le temps ne cesse de rejeter l'éternité et où l'éternité ne cesse de pénétrer le temps. Seulement alors prend son sens notre division : le temps présent, le temps passé, le temps à venir ». *Le Concept de l'Angoisse*, trang 130.

(2) « L'éternel, on en parle souvent de nos jours pour le rejeter ou pour l'admettre, et l'un et l'autre point de vue (à regarder la manière dont cela se passe) montrent le manque d'intériorité. Mais ne pas comprendre comme il faut l'éternel, c'est-à-dire tout à fait concrètement, c'est manque d'intériorité et de sérieux ». *Le Concept de l'Angoisse*, trang 218.

bốn thái-dộ khác nhau: phủ-nhận vĩnh-cửu trong con người, sự phủ-nhận ấy phát-hiện dưới nhiều hình-thức hoặc thái-dộ, nhưng càng phủ-nhận vĩnh-cửu, người ta càng bi ám-ánh, dần vặt bỏ vĩnh-cửu. Có triết-gia quan-niệm vĩnh-cửu một cách triều-tượng. VĨNH-CỬU như dây núi chầu xanh thăm giới hạn của thời gian, người dùn có cố gắng trong thời gian cũng không bao giờ đạt tới vĩnh-cửu. Triết-gia vô tình tự biến thành một tên lính trú biên-cương của ý-niệm vĩnh-cửu ngoài thời gian. Thái độ thứ ba lại bê công vĩnh-cửu vào thời gian, như chiếc cầu vòng bắc ngang chân trời, như ánh trăng mờ xuyên qua rừng rậm, huyền ảo, không biết chân hư thê mộng thế nào nữa! Đó là thái-dộ của Dante trong «Divina Comedia». Sau hết là quan-niệm siêu-hình, siêu-hình đã dồn cột vĩnh-cửu, làm cho vĩnh-cửu trở thành khôi-bại. Người ta cố-gắng chứng minh vĩnh-cửu, nhưng chỉ là công-dã-tràng, vì một lẽ rất giản-dị này: siêu-hình thuần-túy không làm cho ai bất-tù, cũng chẳng làm cho ai chae tháo mình bất-tù (1). Vậy triết-gia là người phải thấy được vĩnh-cửu trong những quyết định hiện-sinh theo nghĩa trên đây. Biên-hình cho biên-triết hiện-sinh, theo ông, là Socrate: «Socrate với hướng sự chấp-chém ánh sáng và bóng tối. Ông đã kết hợp đêm tối nhất và ngày sáng nhất, thời gian và tuyệt-dối, thành duy-nhất của một mènh-dè ly-tiếp, ông thấy chúng nối kết với nhau như ông thấy, đầu cuồn Phedon, dẽ chịu và khó chịu nối kết với nhau».

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

3.— Hiện-sinh của tin-hữu :

Về sau G. Marcel gọi đó là hữu-thè-luân cù-thè. VĨNH-CỬU bắt-ly với hiện-sinh. Kierkegaard không bằng lòng với hiện-sinh hiền-triết. Ông muốn nâng hiện-sinh lên một giai-tầng cao cả hơn: ông đã vươn lên với Thượng-Đế,

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

Le Concept de l'Angoisse, trang 221.

(2) J. Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, trang 261 và các trang sau.

do sự hiện-hữu của tin-ngưỡng. Tin-ngưỡng là một nhảy vọt từ hữu-hình đến vô-hình, từ người đến Thượng-Dế. Một lần nữa, người ta không sinh ra làm tin-dò Thiên-Chúa-Giao, mà người ta *trở thành* tin-dò Thiên-Chúa-Giao. Vì Thượng-Dế là tối-cực của hiện-sinh, là chủ-thể tối-hậu hiện-chính cho tin-ngưỡng của Người, cho nên hiện-sinh thiết-yếu và sau cùng là hiện-sinh trước Thượng-Dế, vì Thượng-Dế. Thượng-Dế là lý *tuyệt-dối* của mọi hiện-sinh *tương-dối*. Người tin-hữu tránh được cám-bẫy của cảm-giác, của lý-trí. Phải chăng Kierkegaard muốn vượt giặc-quan thực-nghiêm chủ-nghĩa cũng như duy-lý chủ-nghĩa? Điều-kiện sự vượt ấy là tin-ngưỡng. Điều-kiện ấy có dè thực-biên không? Theo ông, không có gì khó khăn cả. Một khi người ta sống gấp gô giữa thời gian và vĩnh-cửu thì người ta sẽ dè có tâm-tinh về tuyệt-dối, và từ đó, tâm-tinh tin-ngưỡng. Cũng như khi người ta ý-thức được thế nào là tội, thì tự nhiên, Thượng-Dế xuất hiện.

Kierkegaard là hiện-thân của bí-quan, dan khô, của quán-quai, kinh-hoảng, trước cuộc sống. Ông đã từng cảm thấy đời vô-vị, vô-nghĩa, buồn nôn, và đã từng chết đứng đi với những cảm-nghĩ ấy. Tự-tuồng chịu được nữa, đời làm cho tôi rộn-mê. Đời như nhả, không mím mà, vô-nghĩa. Dan-có đời khát hơn Pierrot dì-nữa, thì tôi cũng sẽ không muốn được muối-tuynh bằng sự giật-thích người ta có thể rung-cấp cho tôi. Người ta cảm-ngón tay xuống đất, dè tìm biết ở xù-nào, cũng vậy, tôi cảm-ngón tay tôi vào enge đời: đời vô-vị. Tôi ở đâu? Vũ-trụ là cái gì? Từ-ngữ ấy nghĩa là gì? Ai đã chơi xó tôi và ném tôi vào đó, và hổ tôi ở đó bảy giờ đây? Tôi là ai? Tôi đã vào đời như thế nào? Tại sao người ta đã không cho tôi bay trước các tục-lệ và đã bắt tôi đứng vào hàng ngũ như một kẻ đã bị tên mò-binh đồn tra mua-chuộc? Với tư-cách nho tôi được đưa vào cái doanh-nghiệp rộng-lon này mà người ta gọi là thợ-tai? Tại sao tôi phải đưa vào đó, phải chăng là một chuyện tự ý? » (1). Chứng ta

(1) Nguyễn-Du của Việt-Nam đã khócко sô-phát đa-doan-ninh, nhưng vẫn hy-vọng sẽ cùng haju-thé mãi mãi khóc cho ai là tình-thê sự. Bất-tri tam-bach dư-niên-hậu, thiên-hà hà-nhân khắp Tô-nhu. Kierkegaard cũng đã khóc cho quê-hương ông, đã chết đi trong sự lạnh-lạt của đồng-bảo-ong, nhưng ông tin rằng ông sẽ sống mãi trong lòng đất Đan-mạch cũng như trong tâm-hồn đau-khô của kẻ-làm/người: "Nếu tôi phải xin, ông viết, người ta khắc ien mõ tôi, thì tôi sẽ không muốn những hàng chữ nào khác hơn mấy chữ này: Ông đã là ca-tán". Nếu lời này không được hiểu thì một ngày kia sẽ được hiểu.

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

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

(1) Trong Tráng Của Quá Tim, 1847.

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

NIETZSCHE
MỘT NỖI BUỒN CỦA BÁT-TỬ,
hay là
ÔNG HOÀNG BÁT-MĀN CỦA SIÊU-NHÂN

3

NIETZSCHE

MỘT NƠI BUỒN CỦA « BẤT-TỬ »

hay là

ÔNG HOÀNG BẤT-MÃN CỦA SIÊU-NHÂN

Nhân-vật thứ hai trực tiếp khai đường mở lối cho triết-lý hiện-sinh là Friedrich Nietzsche. Ông là một nhà văn có ngôi bút sắc bén, linh-hoạt, một nhà tâm-lý nhén tận vào gian-manh và ý-thức của tình người, một nhà triết-lý tha-thiết với hạnh-phúc nhân-loại, và sau hết là một người tiên-trí cõi-doke và nhân-nhục. Sinh thời, ông đã phải vượt nước mắt, vật lộn với thử o-lanh-dạm của đồng-hảo ông. Người ta không muốn ông thành-công trong sứ-mạng làm văn. Tư-tưởng của ông như từng đốm đèn trong không trung triết-lý tự-mãnh lúc bấy giờ, không ai buồn để ý. Ngay sau khi tác-phẩm đầu tay chào đời, ông mới khám-phá ra rằng : « Chỉ cần làm được một cái gì hay và mới, thi đã đủ để thấy thế nào là ý nghĩa cho i xấu nơi bạn bè của mình ». Kinh-nghiệm đau buồn ấy vẫn không tha thứ cho ông suốt hàng chục năm trời. Ông im-thầm làm việc, nghiên-cứu, tìm kiêm, luôn luôn nhìn về tương-lai với hy-vọng dân-tộc Đức-quốc sẽ tinh-ngò, nhưng dè rồi hai năm trước khi ông nhắm mắt vĩnh-biệt cõi đời, trong một bức thư cuối tháng 7 năm 1888 gởi người bạn cố-tri, cô De Meysenbug, ông nghẹn ngào ghi thêm vào sổ doan-trường : « Trống rỗng đã vây quanh tôi. Tôi trăng ra là không một ai nghĩ đến hoàn-cảnh của tôi. Bi-dát nhất là từ mười năm nay tôi không được nghe một lời an-ủi, và, tôi mới hiểu rõ ràng nhân-tình thế-thái phải là như vậy .. Quả tim tôi bị

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

Nietzsche không được người đời biết đến khi ông còn sống. Vì ông không thuộc loại triết-gia làm phát-ngôn-viên cho thời-dai, đại-diện cho thời-dai, vì ông không là lãnh-tu do thời thế tạo ra để hướng-dẫn họ. Ông thuộc về loại người phải làm vật hy-sinh cho hiện-tại, để sống lại trong mai-hậu, hạng người anh-hùng. Ông có chết đi mới nói được nên lời, ẩn-tiếng ông mới lên men và tác-dụng manh-mẽ trong hơi thở văn-nghệ học-thuật của thế-kỷ 20. Và giờ đây, quay cuồng trên trục xe thời gian hất-diệt, hẳn thiêng ông sẽ hoan-hỷ alán thấy *Rang-dòng* của lối tiền-trí xa xưa ông đã gởi cho giông người qua miềng Zarathoustra: « Các người đã chưa tìm thấy tôi khi các người gặp tôi... », « Ngày giờ tôi truyền cho các người phải quên tôi đi, để các người gặp được chính các người, và chỉ khi nào các người đã chối bỏ tôi thì tôi sẽ đến bên cạnh các người ».



Friedrich Nietzsche sinh ngày 15 tháng 10 năm 1844, ở Rocken gần Leipzig, một ngôi làng thuộc miền Saxe Phò-quše. Cha ông làm Mục-sư, giống họ trưởng-giả Ba-Lan. Mẹ là người Đức, bà nội ông là hội-viện hội thi-hảo Goethe ở Wemar. Khi Nietzsche lên năm, thì cha ông chết sau một cơn bệnh đằng dai (ngày 30-9-1849). Một tuần sau, Joseph Nietzsche, người anh duy-nhất, cũng chết theo. Đầu năm 1850, gia-dinh dọn về Naumburg, nơi đây bé Nietzsche sống tam năm tròn trong một gia-dinh gồm toàn đàn bà: mẹ, bà, haidì và chị tên là Elizabeth. Thủ không khí nhẹ nhàng âu-yếm ấy, cậu bé đàn làm thơ và nhạc. Tháng 10 năm 1858, được học-hồng sáu năm nội-trú tại trường trung-học danh-liêng Pforta. Trang-trọng và nghiêm nghị, cậu là-chire hội văn-chương, làm thơ, nhạc, với các bạn đồng lớp, và được gọi là « Mục-sư ». Năm hai mươi tuổi, cậu đã bằng « Trưởng-Thành » (Maturität), trong dương với tú-tài toàn phần, và ghi tên vào Đại-hoc-

đường Bonn. Ngày mồng 7 tháng 9 năm 1864, nhiệm-ý thàn-học và ngữ-học cõ-diển, dưới sự hướng dẫn đặc-biệt của giáo-sư Hy-ngữ, Bitsch. Sau đó, cậu theo Bitsch sang Đại-học Leipzig. Hai năm ở Đại-học này có tinh-cách quyết-dịnh: Nietzsche tình cờ khám phá ra Schopenhauer. Một luận-án về triết-gia này được hoàn-thành nhưng bị từ chối.

Năm 1868, Nietzsche di làm nhiệm-vụ quân-dịch, bị té ngửa, điêu-tri lún ngày mòn khói. Trở lại Leipzig, vui đầu vào việc học. Ngày 8 tháng 11 năm 1868, ông được giới-thiệu với nhạc-sĩ Wagner, một biến-cố quan-trọng thứ hai trên đường sự-nghiệp của ông. Tháng 2 năm 1869, mặc dầu không có bằng Tiến-sĩ nhưng nhờ đề-nghị nồng-nhiệt của Bitsch, ông được bồi-lên ghế giáo-sor ngữ-học cõ-diển tại Đại-học-đường Bâ-lô Thụy-sĩ. Ngày nhậm chức, ông đọc bài khai mạc Homer về ngữ-học cõ-diển, rất được tán-thưởng. Ông tỏ ra rất sú-phẩm, và được các đồng-nghiệp mến-phục, đặc-hiệu giáo-sư sử-học Burckhardt. Thầy thế, phẩm-khoa Leipzig cấp cho ông cấp tiến-i, không khảo-hạch và không luận-án. Đồng thời ông được Đại-học Bâle thăng lên ngạch giáo-sư thạc-thu. Thời gian ở đây, ông có dịp làm thân với gia-dinh Wagner ở Luecae gần đó.

Ông xin gia-nhập quõe-lịch Thụy-sĩ, và năm sau, ông xin xung vào đoàn cõa-thuong để rồi thấy mình mắc bệnh tâ-ly, sức khỏe suy giảm. Trở về Bâle, tiếp tục dì-lại với Burckhardt và Wagner.

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

Từ 1873-1876, ông viết và cho xuất-bản liên tiếp bốn nhận-dịnh phi-hiện-lại, đó là những tuyên-ngôn này lừa chổng tinh-thần ý-lại và sa-dọa của đời sống trướng-giả. Và tư-tưởng của Schopenhauer và Wagner vẫn được Nietzsche xem như là phương-diurge trị bệnh thời-dai.

Nhưng trớ trên thay, năm 1876, sau khi chứng kiến sự thành-công ồn-ao, báu-chú của bản nhạc Chiếc Nhẫn Nibelungen của Wagner, trình-diễn đầu tiên ở Bayreuth, ông dám ra hoài-nghi giá-trị cõi sống của Wagner. Ông tự ý bỏ đi Ý, và từ đó mối thân-tình giữa ông và gia-dinh Wagner chấm

dirt. Về sau, trong cuốn cuối cùng của ông, *Ý-chí của Séc mạnh*, ông đã mô-tả tình-trạng hối-an tri-thức trong giai-doạn đó như sau :

« ... Tôi sợ phải thấy những gì là ý muốn của tôi ket vào thế dung-hòa. Lúc đó tôi hiểu ra được con đường của Wagner mà tôi thì đã mảnh-liệt liên-kết với ông bằng mọi đường giày của một sự hợp nhất quan-diểm, bằng sự biêt on đổi với ông, ông là tất cả cho tôi, không thay thế được trước cảnh tuyệt-dối cù-dot của tôi. Cũng vào thời kỳ đó, tôi cảm thấy bị gián luon mãi trong từ ngục mòn ngữ-học và giáo-chức của tôi — một tinh cờ và một buồng thả của đời tôi — tôi không biêt làm cách nào thoát ra được, tôi sẽ mệt nhọc, hao mòn, kiệt sicc. Thế là tôi hiểu rằng bần-năng của tôi muôn ngược chiều với điều Schopenhauer mong muôn, nghĩa là làm thế nào để biện-chứng được cho cuộc đời, ngay cả trong những khùng-khiếp nhất, mập mờ nhất, đổi-trá nhất. — Để làm việc đó, lúc bấy giờ tôi đang nắm trong tay phutong-thức Dionysien ».

Năm 1878, ông bỏ hẳn Đại-Học Bâle và từ biệt nhà giáo. Cho xuất-bản cuốn « Nhân-dạo, quá nhân-dạo », rồi phiêu-lưu sang cao-nghuyên Ý. Đây là một tác-phẩm nhằm giải-thoát cho nhà tư-tưởng, cho chính ông, một vở mộng Wagner. But pháp rất tinh-vi, khái-quan, quả-cầm và trào-lòng đanh-thép của châm-ngôn, biều-ngữ gọn gàng và vẫn tắt nhưng sâu rộng và thâm thia, không cần đực bởi những thành-kiến hoặc dung-hòa. Ông muốn bằng ngồi bùi dập phá và hạ bệ tất cả mọi thần tượng. Voltaire đã dẫn dắt ông.

Năm 1880, hai tác-phẩm khác lần lượt ra đời, tiếp nối cho cuốn trên đây : « Người khách viễn-phuơng » và « Bóng đèn của hân », « Rạng-dong », cảm nghĩ về thành-kiến luân-lý. Trong cuốn tự thuật « Nay là người », ông đã viết về hai tác-phẩm ấy như sau : « Suốt cả mùa đông, tôi sống như một bóng đèn, ở Saint Moritz, và mùa đông năm sau, một mùa đông thiếu mặt trời nhất trong đời tôi, sống ở Naumbourg, tôi lại giống bóng hồn nra. Đó là điểm tối đè của tôi. Vào tuổi ba mươi sáu, sinh-lực của tôi đã xuống thấp nhất. Còn sống mà vẫn không thấy xa ba bước trước mặt tôi, lúc đó là lúc « người khách viễn-phuơng » và « bóng đèn của hân » ra đời. Dĩ nhiên là tôi định nói đến những bóng đèn. Mùa đông sau, mùa đông đầu tiên tôi ở Gênes, cảm thấy ém-diu và thiêng-liêng, nhờ quá nghèo mâu và gàn, tôi cho ra đời

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

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

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

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

Nietzsche muốn dึง lên chống đối mọi thứ thần tượng do lý-trí tạo ra, bằng cách chứng-minh sự bất-lực của lý-trí trước những phi-lý của cuộc đời. Hegel xây-dựng hiện-chứng trên nguyên-lý mâu-thuẫn chống lại nguyên-lý không mâu-thuẫn của Aristotle. Nietzsche làm một cuộc đảo ngược học-thuyết Hegel, bằng cách đem mâu-thuẫn từ trời trùm-tượng của lý-học xuống những miền dày đặc, dòng kim của tình

người và của nhiên-lực vò-thức trong vũ-trụ (1). Có thể nói rằng *mẫu-thuần vira là bản-chất, vira là phương-pháp của học-thuyết Nietzsche* (2).

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

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

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

Quan-diểm siêu-hình của Nietzsche :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La Nascence de la Tragédie, trang 200.

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

La Nascence de la Tragédie, trang 98.

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

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

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

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

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

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

(2) Hình ảnh của Beaudelaire.

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

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

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

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

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

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

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

Có cần phải chiếu lại cho các ông xem thế-giới ấy không? Thế-giới ấy là một quái-lực vô-thủy vô-chung, một lực-lượng danh thép không thể nhỏ hơn mà cũng không bao giờ to lớn, không làm tiêu hao mà chỉ xé-dụng, bất-hiện trong toàn bộ của nó, một ngõi nhà không chỉ tiêu hoặt mất mát, mà cũng không thu hoạch và không tăng thêm, chung quanh là hư-vô làm như biến giới. Thế-giới ấy không phải là cái gì mung-lung và tự phung-phì, không phải cái gì bao la vò-tan, nhưng, là một lực xác-định, nó được đặt vào một không-gian xác-định và không phải trong một không-gian trống rỗng ở một nơi nào đó. Là lực khắp nơi, nó là ba động và giao-khoa của các lực, vừa một vừa nhiều, tăng chồ này giảm chồ kia, một biến lực xao động mà chính nó là phong-ha, vĩnh-viễn biến-đồi trong một đi lại vĩnh-viễn, với những năm không-lồ trả về, với lần sóng không ngừng đổi mới, từ đơn-giản nhất đến phức-tap nhất, từ yên lặng nhất, cùng cỏi nhất và lạnh lùng nhất đến nồng nảy nhất, rực rỡ nhất, màu-thuần nhất, để rồi lại sau đó đi từ đa-phức đến đơn-giản-nhất, trò chơi màu-thuần đến hoan-hỉ hòa-diệu, tự khẳng-định, ngay trong cái dòng hình không thay đổi qua năm tháng, tự chúc phúc vì nó là cái chính phải trả về vĩnh-viễn, là một thành-hình không chán, không nhòm, không mệt — : thế-giới ấy, thế-giới như tôi đang thấy, cái thế-giới dio-ny-siêng của sự tự sáng-tạo vĩnh-viễn, tự hủy-diệt vĩnh-viễn, cái thế-giới huyền-bí của khoái-lạc hai mắt, thế-giới « bên kia thiện và ác » của tôi không mục đích, trừ một mục đích nằm trong hạnh-phúc của vòng tròn, không ý-chí, trừ một vòng tròn có thiện-chí, đi theo con đường cũ của mình, luân luân đi quanh chính mình và chỉ đi quanh mình : thế-giới ấy, như tôi quan-niệm : ai có tri-tuệ dù sáng-suốt đẽ nhìn ngắm mà không muốn lòi mắt? Ai mạnh đù đẽ đưa tâm-hồn mình đến trước tấm gương ấy? Tấm gương bàn thân mình trước tấm gương của Di-o-ny-sôt? Và nếu có ai có khả năng đó, thì không nên làm *hơn nữa* hay *sao*? Tự hứa chính mình cho « vòng xích của các vòng xích »? Với nguyện ước chính mình sẽ trả về? Với vòng xích của chúc phúc vĩnh-viễn mình làm cho mình, của mình tự khẳng-định mình một cách vĩnh-viễn? Với ý-chí muốn luân và một lần nữa? Muốn về lại đây sau, muốn tất cả những gì đã có? Muốn tiến lên trước mặt, muốn tất cả những gì sẽ có? Bay giờ các ông biết thế-giới đỗi với tôi là gì chưa? Và đã biết

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

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

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

Người và luật bạo-dòng:

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

(1) Ý-chí của Sức-Mạnh, II, Aph. 385.

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

J. Wahl, sách đã dẫn, trang 67

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

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

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

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

Bạo-dòng trong nhận-thức. Kiến-thức, như đã nói, bắt đầu và giới-hạn ở giác-quan. Nhưng nhở đâu có kiến-thức?

Chính là nhở sự thô-dày của bạo-dòng, khiến chúng ta tự rời bỏ bản thân để vươn mình đến ngoại vật. Chán-lý đến với ta do áp-lực của bạo-dòng. Như Kha-Luân-Bô đã từng bạo-bọng các thủy-thù để tìm ra Tân-thể-giới. Nietzsche đã có kinh-nghiệm bản thân về đau khổ nhận-thức: « Tôi viết sách với chính máu tôi », ông nói. Về sau, ông còn tổng-quát hơn: « Mọi cố gắng đi sâu đến nền tảng sự vật, làm sáng tỏ các huyền-bi, đã là một bạo-dòng rồi, một ý-chí làm cho mình đau khổ, ý-chí cốt yếu của tri-tuệ luôn luôn căng thẳng trong

(Tiếp theo trang 73)

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

Nhưng Nietzsche đã từng chửi thề đau khổ như con chó tung thành nhưng « khó chịu ». « J'ai donné un nom à ma souffrance : Je l'appelle "chien"... Elle est aussi fidèle, aussi importune, imprudente, et distayante et avisée que tout autre chien. Je peux l'apostropher sur un ton tyranique et passer sur elle mes humeurs ; comme d'autres sur leurs chiens, leur valets et leurs femmes ». La Gai Savoir, trang 254.

phiêu diệu và hời hợt — trong mọi ý-chí tìm biết có một giọt nước độc-ác (1). Bạo-động là một vĩnh-cửu của trời đất, một phần nào giáng-sinh trong mỗi cá-nhân. Chính động-lực ấy ngăn cấm chúng ta dừng lại ở những ý-niệm tông-quát-hoa và bằng lòng với những kiến-thức thủ-dắc. Luôn luôn phải hướng về cái mới. Nhật nhật tàn, đó là mènh trời đã được phú-bàm cho nhân-tri.

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

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

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

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

xây-cung xã-hội ; và san cùng đã đưa quần-chúng lên võ-dài chinh-trị, bằng những học-thuyết dàn-chủ vò-sản, v.v... Người ta tưởng rằng làm như thế, nhân-loại sẽ nhân-đạo hơn, công-binh hơn, hạnh-phúc hơn.

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

Một tân-glé-trí :

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

Giai-doạn thứ hai, là giai-doạn của « băng-giá tinh-thầu tự-do ». Sau khi đã « mũi tục-luy lưỡi té tân-khổ », ông thấy cần phải chấp nhận tự-về, khinh-dời, ngao-mạn. Thái độ này đưa ông đến chủ-nghĩa cá-nhân qui-phai (individualisme aristocratique). Tư-tưởng ông được trình-bày trong nhất là hai cuốn « Nhân-đạo quả nhân-đạo » (1878), và cuốn « Vui Biết » (1882).

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

Tuy nhiên, đến dày ông « bò » Schopenhauer, cũng như

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

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

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

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

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

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

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

Thế nào là Siêu-nhân? Siêu-nhân đối-lập với tiên-nhân. Tiên-nhân là sản-phẩm của văn-hóa cũ. Do đó, con người cao thượng, con người siêu-quần bát-chung, vì được thẩm-dịnh đề-cao, theo tiêu-chuẩn của nền văn-hóa hư-vô, truyền thừa, phải được liệt vào hàng tiên-nhân bì-đi. Chính những họn người đó là một ảo-tưởng, mè-hoặc và ngẫu cản sự xuất hiện của Siêu-nhân (1). Siêu-nhân là lý-tưởng của Nietzsche, cha đẻ ra kiến-thức hoan-hỷ (Gai Savoir). Siêu-nhân là người không ngần ngại dập lên trên những xác chết hoặc còn hấp-hối của nhân-loại ngày hôm qua, để tiến lên viễn-tượng huy-hoàng của những chấn trời mới. Trong cuốn «Vui hiết», Nietzsche đã nhận định rằng :

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

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

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

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

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

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

Như đã nói, khi người căn-bản là bảo-dộng và quay cuồng trong định-luật danh-thép bất-khả giải-thích của một cuộc trót về không ngừng, thì người, đã dành phải chấp nhận số phận của kiếp người, sẽ không có lý-do gì mà tu-thần khóc-lóc, trái-lai, phải tỏ ra biết yêu-chuộng số phận mình. Cũng như từ nhân chung thản, phải biết biến bại thành thắng, tìm cách yêu-lấy ngue-thất, để sống và sống hạnh-phúc.

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

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

Trên bình-diện luân-lý, không còn có vân-dè Thiện, Ác. Thiện Ác là do triết-lý Socrate tạo ra, và nhất là hậu-quả của một lòng tin vào đồng Tôn-Thiện. Giờ đây cá-nhân đã tự lãnh trách-nhiệm đáp đỗ tất cả những cõi-hủ, già-dao-dứ, thì phải tìm một căn-bản mới cho luân-lý mới, luân-lý hay đạo-dứ của siêu-nhân (1).

Siêu-nhân có thay-tiến được không? Siêu-nhân không phải là một ảo-tưởng, một huyền-nhiệm. Đó là kết-quả sẽ phải đến cho những người thiện-chí, có can-dam dám lèn nền văn-hóa lỗi thời, những người đã tự giải-phóng khỏi những ràng buộc luân-lý hiện tại để trở về tòi-huyện trong nguồn nghị-lực của nhân-loại буди сор-хай. Trở về nguồn nghị-lực cõi-hữu của người, tức là bước qua thiện và ác theo quan-niệm ngày nay. Nói khác đi, cuốn « Bên kia Thiện Ác » không nhằm mục-dich nào khác hơn là định nghĩa lại thế nào là Thiện và thế nào là Ác. Nietzsche kết tội Thiền-Chúa-giáo đã ám-mưu với lý-trí Socrate để đưa nhân-loại vào vực thẳm; bằng cách « làm cho nô-lệ khởi-ignhra trong phạm-vi luân-lý ». Thiện là hùng, là mạnh, là gân guốc, là võ-lực. Cái đẹp của một võ-sĩ vì thế đồng thời là cái Thiện. Thiện nói tóm lại là thích hợp với cuộc đời tranh-dấu. Còn Ác là cái gì như-

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

nham, thiếu nghị-lực, ốm đau, bệnh-hoạn, khiến ta thất-trận, nay-nhân của ngoại-giới. Nhưng Juân-ly Thiền-Chúa-giáo đã cõi-võ cho sự khiêm-tốn, hiền-tù, và kết-án kẻ mạnh như là những tội-nhân! Không thể được. Con người hôm nay chỉ là còn khỉ trước con người Siêu-nhân ngày mai! Âm vang của Darwin mặc dầu ông này nhiều lần bị Nietzsche chỉ-trích tàn-nhẫn!

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

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

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

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

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

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

(1) « Misérable race des hommes, enfants du hasard et de la peine. Pourquoi veux-tu entendre ce qui ne te profitera guère ? Ce bien suprême, sache que tu ne peux l'atteindre : c'est de n'être pas né, de n'être pas, de n'être rien. Mais, le bien qui vient ensuite n'est pas hors de ta portée : c'est de mourir bientôt ». La Naissance de la Tragédie, trang 28.

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

Nietzsche nhận chán rằng con người không thể không tin tưởng vào một cái gì. Ông đã có những phân-tích khá thâm viễn thế nào là chân-tưởng của lòng tin (croissance). Tin mà vẫn hóng « không tin » thì không phải là tin chân-thực. Một giọng điệu *tương-tự* như của Kierkegaard hay của G. Marcel : không tin mà thiếu lòng tin là một thất-vọng tuyệt-dối. Thay vì tin vào Thượng-Đế hay vào xã-hội Nietzsche (cũng như Sartre), tin vào tự-do của người, của cá-nhân. Vì còn chút lòng tin, ông đã cố gắng đi tìm một cái gì lắp vào chỗ hống do chủ-trương hư-vô của ông dào ra trong lòng người và trong xã-hội. « Mặc dầu triết-de theo thuyết hư-vô, Nietzsche viết năm 1888, tôi không thối-chỉ tìm bằng được cảnh cừa ra, lối thông đưa đến một cái gì ». Lối ra, mà Nietzsche đã tìm được và gắn liền với tên-tuổi của ông, là hình-hình của con người siêu-nhân, ta đã họa lại bằng một vài nét-thủy-mạc trên-day.

Bình-luận :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(3) « Nous n'avons pas à accepter mais à créer. Nous ne sommes pas nées pour avoir besoin de l'autorité des dieux ! » (Le Gal de Roche).

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

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

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

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

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

Và đoạn sau gần với học-thuyết Đại-thừa canh-tân : "... celui qui sera touché par l'idée de l'éternel retour ne reculera devant aucune action. Il n'y aura pas extinction passive mais une volonté d'extinction de ce qui est à ce degré sans aucun sens et dans aucun but, bien que ce moment ne soit aussi qu'un spasme et qu'une fureur aveugle". J. Wahl, sách đã dẫn, trang 295.

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

Vui là vui gượng kẽo mà,
Ai tri-Âm đó mặn mà với ai.

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

« Giờ đây ta gởi tôi ông lời vĩnh-biệt hoặc tái-ngộ, không ngờ rằng ông đã không thỏa-mản chung ta là bao lăm, lòng những lo âu, rất lo âu khi nhìn thấy cái đầu ông, một trong những đầu thông-minh nhất, tể-nhi nhất, mạnh bạo nhất, bị mắt hút vào những kh้อง trống oái-oăm, chống lại với nền đạo-ly ngàn đời, dè lèp một đạo-ly ngược chiều kh้อง tốt đẹp gì hơn, và nền đạo-ly đã vô-tinh hay hữu ý được đặt trên nền tảng lý thuyết đạo-hạnh. Ông đã múa may với tư-tưởng :

(1) Moi-même, dans l'ensemble, je ne fais souvent l'effet d'un griffonnage qu'une puissance inconnue tracerait sur le papier pour essayer une nouvelle plume» (1889). Xem thêm Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trang 93, số 99 : La Plume griffonnée.

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

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

(1) La Pensée Philosophique de Nietzsche. Cours de Sorbonne 1959, trang 161-162.

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

J. Wahl, sách đã dẫn, trang 161-162.

KARL JASPER

với

BÓNG GIÁNG CỦA SIÊU VƯỢT

4

KARL JASPER

với

SÓNG GIÁNG CỦA SIÊU VƯỢT

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

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

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

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

thuật, thơ, khoa-học » và đi du-lịch (1), ham ca-kịch, cờ tướng, và « khoa xem bói chì tay (2).

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

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

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

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

(1) Sđd, trang 12.

(2) Sđd, trang 19.

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

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

Những suy-niệm tiên khởi :

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

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

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

mà thuộc loại động, nghĩa là ông không mô-tả vì mô-tả theo kiểu những tay vẽ bẩn-dò chuyên-mòn. Theo ông, đó là những mô-tả theo sự điều-khiển của đòi hỏi nhân-quả theo nghĩa khoa-học vật-ly. Tâm-ly người không thể giản-lược vào một gãy-nghĩa khoa-học thiên-nhiên. Vì thế ông phân-biệt tâm-ly giải-nghĩa với tâm-ly lãnh-hội (1). Tâm-ly lãnh-hội là tâm-ly khai-diễn, ngược qua-trình hình-thành sự-kiện tâm-ly hẫu khâm-phâ ra những yếu-tố góp phần tạo-tác ra hiện-trạng tâm-linh. Có những kích-thước chiềng sâu mới thật là hệ-trọng. Do đó, phương-pháp của Jaspers không phải là nội-quan như tâm-ly cõi-diền xù-dung. Bởi vì nội-quan hàm-ngo ý-niệm cho rằng giòng tâm-linh là một đối-tượng, và vì thế bị vật-ly-hóa như một sự-vật. Nhưng tâm-ly không phải là một sự-vật Bergson đã từng chứng-minh. Theo sau Bergson, Jaspers nhìn-nhận trực-giác mới là « quan nồng », thích-ứng và cân-bằng cho sự lãnh-hội tâm-ly biến-dộng và thâm-de. Ý-thức không phải là cái gì tự cõi-lập-hóa trong thái-dộ tự-ngầm. Làm gì có một ý-thức như vậy : một ý-niệm về ý-thức tự-thí tuyệt-đối dù sạch lién-hệ với ngoại-giới là một mâu-thuẫn ngay cả trong từ-ngữ. Nhưng cũng không phải là một ý-thức hiều theo nghĩa đã-dược-biểu-lộ, cõi-dộng, vật-hóa trong những ý-nghĩa khách-quan do chính ý-thức kiến-tạo ra. Ý-thức, để dùng danh-từ của Jaspers, là một Erscheinung, một xuất-hiện. Xuất-hiện là một động-tác, một thái-dộ. Xuất-hiện đòi hỏi động-nhán, hình-thức xuất-hiện — và ý-thức xuất-hiện bằng những biểu-hiệu bản-thân (expression de soi). Nhưng những biểu-hiệu ấy không bao giờ nói lên đầy đủ ý-tưởng của ý-thức. Ý-thức tự nó vô cùng phong-phù, mà hình-thức tự biểu-hiệu thì hạn-hữu. Jaspers còn nhấn mạnh rằng ý-thức chỉ là ý-thức khi sự xuất-hiện (bằng biểu-hiệu) của nó được người khác thừa nhận. Cho nên ý-thức tự hình-thành trong lién-hệ với « đối-tượng » và với tha-nhân.

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

(1) Jaspers cung cấp ảnh-hưởng của Dilthey : « A la Psychologie des explications théoriques, Dilthey avait opposé une autre psychologie, descriptive et analytique. Je transposai cette conception en l'appelant psychologie compréhensive » K. J. AP, trang 95.

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

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

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

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

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

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

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

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

1.— Con người xét theo tâm-lý-học trên bình-diện cá-nhan và trong lãnh-vực y-khoa.

2.— Con người từ bình-diện lập-thể và trong các lãnh-vực văn-hóa.

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

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

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

của ông về cá-tính đặc-thù của mỗi người, dường như ông thấy đã bị chiến-cuộc (đã nhất thế-chiến) và văn-minh co-khi (phát-triển mạnh nhất là sau chiến-tranh) cải-chỉnh, phủ-nhân. Đến độ độc-tiểu của người như tan-biến trong trao-hưu chuẩn-thực-hóa (standardisation) và duy-thực-hóa (formalisation) được áp-dụng ở các tổ-chức xí-nghiệp vò-danh, độc-tài. Người trở thành nan-nhau sản-phẩm của chính mình. Nói như Karl Marx, người bị tha-hóa với sự vô ngã-hóa nhân-tinh. Nhưng người không thấy rằng mọi hiện-thực khoa-học hay kỹ-thuật chỉ là những *trung-gian*, mặc dầu nói là vật-tinh (mediation objective). Nghĩa là tự nó, trung-gian vật-tinh không có ý-nghĩa gì, ý-nghĩa của trung-gian là do người tiếp-xúc với vật mà có. Không lý nào lại hy-sinh người cho trung-gian của nó. Nhưng phải chăng sự hứa-lý của kỹ-thuật trong việc tự giải-thích và tệ hơn nữa, sự lạm-dụng khoa-học, là những dấu-hiệu lối đi dẫn đến những viễn-anity trác-viết và hứa hẹn hơn?

Những đề-tài chinh-yếu:

Triết-gia chúng ta không thời tuyên-xưng một thái-dộ đối-kháng với mọi lập-trường hệ-thống trong tru-trường. Vì óc hệ-thống tỏ ra chất hép, cỗ-chấp, khép kín, nhất là trong tham-vọng « làm chủ » được chún-ly toàn-diện, cho rằng không một hệ-thống nào khác có giá-trị, hay chủ giá-trị tương-đối. Do đó, khác với truyền-thống của triết-gia, Jaspers không nuôi ý-dịnh dì vào con đường một hệ-thống triết-ly nào của tiền-nhân. Có lẽ sir khiêm-tốn ấy, một phần do sự thiếu chuẩn-bị đại-học của riêng ông trong lãnh-vực. Nhưng mặt khác, hướng đi của ông, như đã nói, đã được điều-khiên bởi những kinh-nghiệm sống ta đã nói.

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

1.— Philosophie, gồm ba quyển (1932) :

- Quyển I : Philosophische Weltorientierung.
Thám bière triết-ly về vũ-trụ.

- Quyển II : Existenzherstellung
Soi sáng hiện-sinh

- Quyển III : Metaphysik

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

3.— Nietzsche und das Christentum.

4.— Von der Wahrheit (1917) (1).

5.— Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (1919).

Như có thể dễ dàng thấy được, tất cả triết-lý của Jaspers thu gọn vào cả bộ triết-lý, các tác-phẩm đến sau làm công việc khai-triển tư-tưởng của ông nói chung, và nhấn mạnh đến tiếng phượng-diện như lý-trí, hiện-sinh, chân-lý. Có một thứ tự trong bộ triết-lý : từ vũ-trụ nói chung ông rút gọn vào văn-dề hiện-hữu và vươn lên với siêu-hình. Như đã nói, ông muốn triết-lý là công-việc của kẻ thám do dè giở-thiệu. Điều quan-trọng không phải là chân-lý được khám-phá, mà chính là thái-dộ cần có trong cố-gắng khám-phá. Thám-hiểm từ con đường chọn lựa, hướng về chân-lý chứ chưa phải là chân-lý. Một ý-nghĩa khác của Weltorientierung là : tìm ra vũ-trụ trong ý-nghĩa khái-thể của những sự-vật trong vũ-trụ. Sự-vật được coi như là dấu-hiệu dẫn đường. Thứ tự của bộ triết-lý con nối đến sự-liên-hệ Jaspers cho là có tinh-chất thiết-yếu và quyết-dịnh cho hướng đi-của triết-lý. Sự-liên-hệ của hiện-sinh với vũ-trụ một bên, và với siêu-hình một bên. Ta có thể nói ngay là trong học-thuyết Jaspers có hai kích-thước siêu-vượt, siêu-vượt theo chiều ngang (của vũ-trụ) và siêu-vượt theo chiều sâu (Thượng-Đế). Nhưng cả hai thứ siêu-vượt ấy, chỉ còn là một ô tuyêt-đối, được hướng tới bằng hiện-sinh.

Sự bát-liên-tục của kiến-thức :

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

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

tương-tác với ba quan-năng : Tri, Hành và Tâm. Tựu-trung vẫn-dè duy nhất là, trong mọi động-tác, tinh-thần, tinh-cảm hay luân-lý, làm thế nào dè khôi lệch đường chán-lý.

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

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

Toàn thể tinh, hon tất cả, là điều-kiện tối-lậu bao-dâm cho chán-lý từng phần. Một hiện-tượng tương-liên với tất cả vũ-trụ. Không thấy được liên-hệ của toàn bộ, thì mọi quyết-doản chỉ là mơ hồ, phỏng-dịnh. Cho đến nay, khoa-học chỉ là những giả-thuyết chồng đối lầu nhau. Điểm này đúng cho mỗi khoa-học riêng-bié特. Chưa có ngành nào thống-nhất được mọi quan-diểm khă-thể. Và ngành nào cũng như đang mới khởi đầu, viễn-ảnh còn tối-tăm, bí-nhiệm, bất-ngờ. Còn nói chí đến sự liên-hệ giữa các lãnh-vực nghiên-cứu. Một cách rộng rãi, đối-tượng kiến-thức giải-trú vào bốn loại : vật-chất,

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

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

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

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

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

(1) K. Jaspers, AP, trang 99.

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

(3) Ibidem, trang 75.

Tìm triết-lý trong hiện-sinh:

Vậy triết-lý của Jaspers theo hướng nào? Nền-tảng và viễn-tượng của triết-lý là những gì? Như đã nói, Jaspers không muôn tư dát mình dưới đề-quốc của lý-trí hiện-luận, theo vết chân người xưa. Triết-lý đã thất-bại, it ra đã không thành-công, dưới sự thông-trí ấy. Bố-tắc của lý-trí gọi là khoa-học, ở đây không kém.

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

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

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

sang vượt kiến-thức hùn-thò-hữu (xét như là định-tường triết-lý trong vũ-tâm), từ-tường ấy kêu gọi đến tự-do của nó (như là làm sang to hiện-sinh), và mở một khoảng trống cho động-tắc tuyết-diệu, bằng cách nhầm tội siêu-vượt (xét theo siêu-hình (1)).

Với thype bài, người ta cũng không thấy được sự thiết-yếu-tiền-bị giao với ngành hoạt-dòng như nghệ-thuật, khoa-học, tôn-giáo, v.v...

Thype này, bùn-chùm emtung ta là, có tinh-cach da-diện. Trước hết là Dasein, cái co-dô (2), trước mặt chúng ta. Cò-dô là gì? Là thân-thể, với tất cả những gì thuộc bản-chất của nó. Là những gì đổi-taygiao cho các khoa-học theo-nghiệm về người từ sinh-vật-học đến tâm-tý-học. Cò-dô là những vần-tlong cơ-thể, là những phản-tung duei. Đó và khái-lạc tự-nhiên của thân xác trước kích-thích của người-giỏi. Là những tần-tinh yêu-thiêng, cảm-thể... Là những hoạt-dòng của tri-tuệ, nói-tóm-bu, là tất cả những gì làm nêu - anh-hùng hay vua-minh nhân-dei chúng ta nghe-nóp thấy được. Không phải Dasein của tôi là hiện-sinh, nhưng người là hiện-sinh khă-thề trong Dasein, nghĩa là như Dasein môt hiện-sinh. Dasein có tinh-chất thực-nghiệm, hiện-sinh cbi là tự-do, Dasein khép kín, hiện-sinh rồi-mở (3).

Như vậy, thì ở mức-dộ này, Cò-dô hay bùn-chùm ta

(1) Ibidem, trang 79. Jaspers cho biết, đoạn trên đây được trình-bày phân-minh trong hậu-diện (postface) năm 1935 in lần thứ ba của tác-phẩm (quyển I, trang XV-LV), "Tinh-trạng tinh-thần thời-dai chúng ta".

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

vốn đã là phong-phù, vô-hạn-định rồi. Thứ đến bùn chúng ta là ý-thức nói tông-quát (*conscience en général*) như Descartes đã quan-niệm, với tinh-cách phô-biển, triền-tượng và bất-khả-nghi-luân-lý của nó. Ý-thức này là nguồn-gốc « luân-lý của nhàn-thức », là « cái lý chia đồng-dều cho mọi người ». Đó cũng là tri-thông-minh cõi-diện « phân-biệt » người với sinh-vật khác. Các phán-tích của Jaspers về thân-thề musing nhiều điểm giống với quan-diểm của Merleau Ponty (1) và ý-thức tông-quát làm cho ta nghĩ tới ý-hướng của Husserl. Một khuynh-hướng thứ ba là tri-luệ theo nghĩa Hegel, nhằm tông-hop-hóa mọi kiến-thức và dựa trên ý-niệm. Nói khác đi, đó là ý-nghĩa của toàn-thề-tinh chi-phối bởi ý-niệm. Khuynh-hướng này thể-hiện đòi-hỏi luân-lý của toàn-diện : theo nguyên-tắc cái có là cái toàn-diện và ngược lại. Tuyết-dỗi-hóa Dasein đưa đến thuyết duy-nghiệm giác-quan thuần-tuy, của Holbach chẳng hạn. Tuyết-dỗi-hóa ý-thức tông-quát làm tan ra sương khói cá-tính của mỗi người. Một Brentano hay một Husserl đã cố gắng lấp vực thăm giửa duy-nghiệm và duy-lý. Nhưng Husserl cũng còn mắc kẹt ở cái thế Tôi siêu-vượt, chưa nói len được ý-nghĩa căn-bản hưu là tôi. Cần phải vượt và bỏ-túc cho Husserl. Ta sẽ thấy Heidegger và Max Scheler đã vượt Husserl như thế nào. Còn Jaspers thì muốn nhấn mạnh rằng ba cái tôi vừa nói chỉ là một thứ thương tùng kiến-thiết (nếu ta được giải thích như vậy) mà nền-tảng là hiện-sinh của tôi (hiểu theo nghĩa chán-thức của danh-tử). Hơn nữa, hiện-sinh như là nhựa sống xuyên qua, và, it-ra-ít-rà điều-dộng mọi hoạt-dộng của ba cái tôi trên kia. Không một cái tôi nào trong ta có thể đứng ra ngoài hiện-sinh. Dù-nhiên cả ba cái tôi ấy làm thành hiện-sinh là tôi, nhưng hiện-sinh của tôi không phải là tông-số của ba phương-diện ấy, mà còn là một cái gì *hơn* thế và *bản-chất khác* thế.

Phải nói rõ hơn về đặc-diểm của hiện-sinh theo nghĩa chán-chinh này.

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

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

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

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

Vậy, ngôn-ngữ chỉ làm công-vụ ghi lại những quan-niệm thiết-yếu thiểu sốt, không cân-bằng về hiện-sinh. Nói khác đi, những quan-niệm diễn-tả bằng ngôn-ngữ nhằm không phải giải-nghĩa mà gọi ra, bèn kia bức rèm ngôn-ngữ và những ý-niệm phô-hiển, những khă-dĩ cụ-thè của hiện-sinh mỗi cá-nhan.

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

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

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

Tự-do là gì ?

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

Thực ra, Jaspers khudong muôn tryc-tiếp đặt và giải-quyết vấn-dề nguồn gốc của người. Ông chỉ muốn bằng con đường phân-tách hàm-ngu khà-thè của hiện-sinh để gọi ra những ý-niệm về hiện-sinh trong mọi kinh-thức của nó. Vì thế, ông đồng-nhất hiện-sinh như là nguyên-tinh với tự-do. Nói hiện-sinh là nguồn-gốc của chính mình sẽ chẳng khác gì nói tự-do là nguyên-ûy mọi đặc-hữu cấu-tạo ra hiện-sinh. Trong ý-niệm tự-do hàm-ngu ý-niệm thiết-yếu. Tự-do và thiết-yếu tương-liên hổ-tạo. Đó là nghịch-lý của tự-do. Trước hết, tự-do bị hạn giới bởi Dasein, thân-thè. Như bị kẹt vào tù ngục thè-chất người không làm được như ý-muốn. Sự yếu-hèn, mong-mạnh của hình hài luôn luôn đem tự-do về với thực-tại.

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

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

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

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

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

Tự-do không phải là lựa chọn. Nói khác đi, lựa chọn chỉ là một thái-dộ nhờ đó hướng đến chán-lý. Tự-do chỉ có thể có trong tương-quan với chán-lý cần đạt tới. Người tự-do là người có can-dam hướng về chán-lý, hiếu-thân phoc-vy chán-lý. Can-dam ấy không già-tạo, mà tự nó đã có như một khuynh-hướng, ta chỉ cần hỏi đáp và lắng-euồng. Có hiểu như vậy, thì mới hiểu vấn-dề trách-nhiệm. Nhiều người muốn tìm an-ủi trong tất-dịnh, trong khi đó, nhiều người khác lại băn-khoăn với luân-lý. Băn-khoăn vì thực-chất của tự-do là đạt tới chán-lý. Một khi biết mình nắm được chán-lý, hoặc đi trên đường chán-lý, thì băn-khoăn không còn nữa, trong-tâm sẽ thanh-thản. Trái lại, người không quyết-dịnh đáp lại tiếng gọi của chán-lý, thì người đó không còn tự-do, không

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

có tự-do (1).

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

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

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

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

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

Tự-do siêu-vượt « transzendentale Freiheit » mới là tự-do chính-dáng bởi vì tự-do ấy chính là tôi : « Diese, die transzendentale Freiheit, in der ich durch Geborensein gegen geltende Normen mich frei als mich selbst finde, ist aktive Freiheit gegenüber dem bloßen passiven Wissen, und ist geprägt von einer Notwendigkeit gegenüber der relativen Beliebigkeit in der Willkür ». (Ph. II, trang 178). Xem thêm « Freiheit und Notwendigkeit » (Ph. II, trang 191-196).

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

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

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

Tự-do là chống lại những lôi kéo nguy-hại của những thế-lực quá-khứ và phản-động, của những gì đóng cẩn thành-nợa-lực, lười biếng, hiếu-tinh, vô-trách-nhiệm. Nhưng tự-do cũng là biết đánh giá những gì hiện-tại, trường-cửu trong truyền-thống và lịch-sử.

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

Thời-gian và vĩnh-cửu :

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

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

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

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

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

Có một diễn-triển của ý-thực-sứ. Tuy nhiên, đừng vi

(1) Ph. II, trang 121.

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

Ph. II, trang 122.

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

Sú-tinh còn như là nơi gặp gỡ giữa thời-gian và vĩnh-cửu. Hiện-sinh không là phi-thời-gian mà cũng chẳng là thời-gian. Hiện-sinh là cả hai. Trong hiện-sinh, thời-gian không có, nếu không có vĩnh-cửu và ngược lại. Hiện-sinh là thâm-dế-hóa những cái nhìn nhạy mắt (Augenblicks). Cái nhìn này được xem như là đồng-nhất-tinh giữa thời-gian và phi-thời-gian, đồng-nhất-tinh trong sự qui-hương về hiện-diện vĩnh-cửu (zur ewigen Gegenwart). Trong ý-thức-sú, tôi ý-thức được sự phù-vân của biếu-hiệu, và qua sự phù-vân ấy, một duy-nhất vĩnh-cửu. « VĨNH-CỬU NÀY TUYỆT-ĐỐI LIÊN-KẾT VỚI CÁI NHÌN ẤY » (2). Không phải rằng cái nhìn này cái nhìn kia, xét theo là một cái nhìn, nhưng là cái nhìn thượng-thặng (hohe Augenblick) như một nỗi-kết trong quá-trình hiện-sinh. Một cái nhìn vươn lên và chờ đợi. Một cái nhìn trút-tù, như thoáng thấy một cuộc sống bền vững (im nachhaltigen Leben aus dem hohen Augenblick).

Sau hết, sú-tinh có tính-chất liên-tục. Liên-tục không phải đối với quá-khá, mà đối với tương-lai. Ta đã nói sú-tinh không từ trước mặt, mà từ trong tôi, điều đó có nghĩa hiện-sinh là một dự-tính phìu-bru, liều mạng. Thực vậy, nói đến sú-tinh, là nói đến lở-tàu, hỏng-cuộc, việc xảy ra không đáp-ứng với mong chờ. Trong cuộc sống thường nhật, cũng như trong phán-vi khoa-hoc kỹ-thuật, hiện-sinh được quan-niệm như là một dự-liệu.

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

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

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

(3) Ph. II, trang 191.

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

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

(1) Ph. II, trang 187-192.

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

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

Tham-thông :

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

(1) Ph. I, trang 16.

(2) Ph. II, trang 126.

(3) Ph. III, trang 102.

(4) Ph. III, trang 218.

(5) Ph. II, trang 209.

(6) "Tôi sẽ không là gì cả, nếu tôi chỉ là tôi" (Ich selbst bin nichts, wenn ich nur bin). (Ph. II, trang 49). "... khi tôi không thể ở đó mà không có vũ-trí, cũng vậy, tôi không thể là mình mà không có siêu-vực" (Wie ich nicht da bin ohne Welt, so bin ich nicht ich selbst ohne Transzendenz) (Ph. II, trang 49). "Tự-do không phải là siêu-vực, nhưng siêu-vực & trong tự-do" cho nên "wo ich zwar ich selbst bin, bin ich nicht mehr dar ich selbst" (Ph. II, trang 199).

(7) "Dieser Entschluss in der Wahl ist ursprünglich kommunikativ. Wahl meiner selbst ist spät der Wahl des Anderen" (Ph. II, trang 181).

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

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

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

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

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

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

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

Những ý-khiển trong-tự về cộng-dồng của tri-thức, Jaspers chịu ảnh-hưởng của Max Weber.

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

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

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

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

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

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

tác tạo thành hạnh-phúc cho người mình yêu. Do đó, yêu-tình là khăng-dịnh tự-lập-tinh của bản-ngã trong sự trao đổi tham-thòng. Muốn yêu và được yêu, không thể thu-động mà phải chiến-dấu. Tham-thòng của yêu-đương là kết-quá của chiến-dấu yêu-đương (combat d'amour) (1). Với những gì đã nói về tham-thòng và kiến-thức, ta kết luận rằng tham-thòng đưa tới chán-lý, nhưng là chán-lý mỗi cá-nhân tuyệt-dối thấy và sống cho mình. Theo nghĩa đó, chán-lý khách-quan phô-biến là già-ho, ảo-ánh. Trái lại, chán-lý hiện-sinh của tham-thòng là chán-lý mỗi người cùng cảm thấy nhưng bằng những cách-thì dị-biéet và cho mình. Đồng ý với Jaspers rằng có tham-thòng mới có chán-lý. Nhưng, nếu chán-lý hoàn-toàn chủ-quan, thì làm sao thấy được kẻ khác cũng đạt tới những chán-lý dị-biéet trong một thòng-dat nào đó? Đã không đồng ý về định-nghĩa chán-lý thì còn nói gì được về dị-biéet chán-lý giữa anh và tôi? Nhất là khi ông cho rằng thính-lặng cũng là một hình-thức tích-cực của tham-thòng (1). Người ta có thể hoan-hỉ trước những phân-tách hiện-tượng-luận của tham-thòng, nhưng ít ai chấp-nhận quan-niệm về chán-lý tham-thòng của ông.

Mặt khác, Jaspers đã di từ một quan-niệm bản-thì về tham-thòng đến những hình-diện tâm-lý và đạo-đức của danh-tử. Thực vậy, ông phân-biéet giữa tham-thòng vững-bền và tham-thòng phù-du, giữa tham-thòng chính-danh và tham-thòng suy-dòi. Tham-thòng thuần-tùy vật-chất, nhục-duc, chỉ dựa dến hau-quả là ly-khai, dò-vờ. Sau hết, để dung-hòa tất-dịnh và tự-ý trong tham-thòng, Jaspers nhấn mạnh đến vai-trò tinh-cờ của những động-lực huyền-bí, từ đời nào chung dúc-lại, khiến phát-sinh ra sự tham-thòng của tôi. Vì thế, mà mặc dầu như tiền-dịnh, sự tham-thòng của tôi vẫn là một động-tác của tôi, do tôi. Tôi chịu trách-nhiệm trong sự nô-trách-nhiệm. Ý-niệm tiền-dịnh hoặc tinh-cờ được đem vào để làm sáng tỏ hai ý-niệm liên-hệ: siêu-vượt và thất-bại.

Hoàn-cảnh biến-cương :

Với ý-hướng chiến-thắng bằng tham-thòng, tự-do đã gặp thấy trong tham-thòng kinh-nghiệm của thất-bại. Thất-bại vì sở-doản của tự-do, của lý-trí, của thân-phận làm người, của hiện-sinh. Người sinh ra để thấy mình bị bao vây, mắc kẹt trong một tình-thế bất-khả-kháng do mảnh-lực vật-lý, xã-hội, văn-

(1) Ph. II, trang 63-67.

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

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

Nhâp-cảnh nói được là hoàn-cảnh biến-cương tòng-

(1) Ph. II, trang 200.

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

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

(4) « Ich liebe es wie ich mich liebe, da ich nur in dem einiger existentiell gewisse Worte ». (Ph. II, trang 215).

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

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

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

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

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

(2) Xem tâm-phân-học, giảng-khoa của Lê-thanh-Trí, chung-chi Tâm-lý, niên-khoa 1969-1964.

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

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

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

(1) Ph. II, trang 26-28.

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

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

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

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

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

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

Đã mang tiếng trong trời đất.

Phải có danh gi với núi sông.

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

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

Số mã và đọc số mã :

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

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

(1) Ph. III, trang 92.

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

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

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

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

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

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

d) Người (1)

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

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

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

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

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

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

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

Lịch-sử thể-hiện như số mã trong ý-thức giác-quan, ý-thức suy-luận, và hiện-sinh. Tại sao có một tiến-trình của kiến-thức giác-quan? Tại sao ý-thức phải suy-luận? Tại sao hiện-sinh phải tuân-tу thể-hiện? Vì tất cả chỉ là số mã. Số mã này được giải-thích bằng cách qui-chiểu với số mã kia. Có một biến-chứng của số mã (1) hướng về siêu-vượt. Biến-chứng ấy giải-thích sự dirt đoạn giữa tinh-lý, giữa các mức độ hiện-sinh. Nhưng biến-chứng ấy cũng có tham-vọng thâu tất cả hiện-sinh vào trong một cái biếu-nhất-lâm.

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

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

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

(1) Ph. III, trang 137.

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

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

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

Thấy mình là tất cả, nhưng đồng thời không là gì cả, thấy mình hướng về vò cung, về hoàn-thiện, nhưng lại thấy mình hạn-hữu và khuyết-diểm, thấy mình chán đạp đất, không hơn gì sinh-vật, nhưng dẫu ốc hướng về trời, người không còn «danh vân» được những mâu-thuẫn hiện-sinh ấy, nhưng chính vì mâu-thuẫn ấy, mà người là số mă. Người nói *chung* là số mă trùn-trọng, Thành François d'Assie là số mă cu-thê!

Qui-phép ban ngày và đam-mê ban đêm:

Thực-chất lưỡng-óng của người như là số mă được Jaspers mô-tả dưới hình-ảnh «qui-phép ban ngày và đam-mê ban đêm». Ban ngày tượng-trưng cho minh-bạch, trát-tý, thủy-chung, thành-tin. Cái gì xuất-hiện dưới ánh thái-đương, là cái đẹp vào mắt, vào tai chúng ta, không để gì hoài-nghĩ, phủ-nhận. Trong khi đó, vạn-vật như bị biến hinh, mờ hờ, nôn thực nứa hứ, có khi bị xóa nhòa hoặc vò hinh, trong đêm tối. Con người không thấy sợ-vật, hoặc thấy eđi thường thành con rắn đã đánh, mà chính bản-thân mình cũng xuất-hiện như bóng ma, phiêu-lưu và cõi-đục. Đêm tối là hình-ảnh của những hoạt-dộng vô kỷ-luat, phi-pháp, trộm-vung, là đế-quốc của những lực-lượng phá-hoại, vô trách-nhiệm. Lý-trí là ban ngày, đam-mê là ban đêm. «Đối với đam-mê, nhiệm-vụ và mục-dịch không là gì cả ; đam-mê là thiê-thức sự tự

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

Qui-pháp ban ngày là tất cả những gì bắt buộc chúng ta kiến-tạo và tổ-chức cuộc sống theo đòi hỏi luận-lý hoặc tri-tuệ, là các nguyên-tắc suy-luận, là các tin-diều đạo-đức hoặc tôn-giáo, là các luật-lệ của phong-tục, tập-quán, truyền-thống, là dư-luận nghiêm-khắc và trịnh-trọng. Trái lại, dam-mê ban đêm là những ham muốn thác-loạn, phỏng-tung, mù lòa, cầm-diếc, tự-động xô đẩy nhau dâng lên, tràn ngập lòng người, vắng bóng của thần lý-trí. Dam-mê bất-chấp trật-tự, ưa sống những nơi tối tăm. Dam-mê cầm buộc chán người ở những thành-kiện cổ-chấp, ở những tâm-tinh địa-phương, giao-cấp, nghề-nghiệp, chủng-tộc, ở những kỳ-thị cá-nhân và xã-hội, quốc-gia và chủng-tộc, văn-hóa và tín-ngrõng.

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

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

giáo, ta thấy gì? Phải chăng huyền-thoại còn đó là nói với ta rằng lịch-sử vũ-trụ là lịch-sử của cuộc trahi-cuáp không ngừng giữa Thần ánh-sáng và Thần tối-tăm, và giữa các Thần vốn đầy đầy trong khắp hoàn-vũ. Ngày cả đến Thành-kinh, trong Cựu-testr cũng như Tân-testr, đã không quên dạy cho ta những bài học kinh-nghiệm về sự tranh-chấp giữa thiện ác, giữa thánh Michael và quỉ Satan, giữa Thiên-Chúa và bô vàng, giữa Đức Cơ-Đốc và quỉ sứ. Mặt khác, Thượng-Đế đã được tôn thờ không những trong tình-thương cao-cả, mà còn trong cơn thịnh-nở của Người. Vũ-trụ là sản-phẩm của tình-yêu bao-lu, nhưng nhiều khi lại được diễn-khiển bởi những chiếc roi Catila, những trận động đất kinh-khủng, những vụ cháy thành rùng rợn, nói tóm lại, làng chươn-trinh của Thiên-Chúa. Leibniz đã nói đến một Hòa-diệu đã được tiền-dịnh. Jaspers cho rằng đó là kết-quả của con lối định của Thượng-Đế. Dĩ nhiên, con lối định ấy không thể hiểu theo nội-dung ngôn-ngữ của người. Tôi là sản-phẩm của con lối định Thượng-Đế, Jaspers nói. Điều đó làm cho ta nhớ đến ý-niệm bạo-lực trong học-thuyết Nietzscht.

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

Liên-hệ đến dam-mê và lý-trí, và do đó, đến tội lỗi, là trách-nhiệm của tự-do. Đì trong ánh-sáng giả-tạo, lừa phỉnh hoặc phiến-diện của han ngày, cũng như những lúc ngop lặc trong đêm trường của dam-mê, con người phải tự quyết-định lấy số phận. Sự quyết-định ấy gặp nhiều khó khăn không thẳng-noni, thế là con người đâm ra chèi-thề, chống lại với định-

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

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

Hữu-siêu-vượt :

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

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

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

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

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

Jaspers đã thực sự đặt vấn-dề hữu, hơn nữa, hữu là trọng-tâm triết-lý. Nhưng người ta có quyền tự hỏi cái mà ông gọi là số mă phải chăng là những cách thể hữu của hữu ? Chúng ta không còn nói đến hữu-mă-toi là nữa. Vì hữu ấy là hiện-sinh của tôi. Ma, Jaspers không ngớt ngang nhau mạnh nhiều lần, hiện-sinh, tự nó đã là số mă, thì tức là không phải Siêu-

(1) *Introduction à la Philosophie*, Karl Jaspers, bản dịch của Jeanne Marach, Pion, 1950, trang 57.

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

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

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

1.— Cái làm nên hữu siêu-vượt.

2.— Đặc-hữu của hữu siêu-vượt.

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) Đối với Gabriel Marcel, Hữu tuyết-dối là Tri tuyết-dối.

(2) Ph. III, trang 120: «Bewusstsein, Selbst-bewusstsein und Persönlichkeit sind die Erscheinungen, die wir seitens kennen, die aber als Gegenstand nicht mehr logisch adequate zu denken ist».

Ta dừng hiều tinh-yếu của siêu-vượt như là của một ngã-vị, hoặc tệ hơn, của một nhân-vị. Nói đến ngôi-vị, là nói đến tương-quan giữa cá-nhân và cá-nhân, là phân-biệt ngã và tha. Ngôi-vị là việc của hiện-sinh. Siêu-vượt không phải là hiện-sinh, thì tại sao lại cứ nói đến Ngôi-vị trong siêu-vượt. Nói như vậy tức là giàm già Siêu-vượt (1).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Đọc Jaspers cũng như đọc Heidegger, ta thấy vẫn-dè

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

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

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

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

Triết-tín :

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

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

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

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

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

« Vấn-dề không phải là biết tất cả, mà phải: anh hãy văn-tắt những đề-luận thiết-yếu của quan-niệm sử-học và cụ-thè-hoa những đề-luận ấy bằng những tí da có ý-nghĩa ;

(x) *Autobiographie Philosophique*, trang 165.

(a) *Autobiographie Philosophique*, trang 164.

cần phải đánh thức ý-nghĩa của hiểu biết lịch-sử, làm một dảng cấp giữa cái cao-cả và cái không cao-cả, làm cho người ta biết những triết-gia cao-cả thực thi không có mẩy, phải hướng đến những gì là yếu-tinh của các thời-đại, của các vấn đề thực, của các lực hoạt-dộng trong tư-tưởng; phải diễn-lù được những nguồn-gốc tự-lập cao-cả ở Trung-quốc, Ấn-dộ, Càn-dong và Âu-Châu; phải nói rõ cái gì là lịch-sử thật và cái gì là trứu-tượng phô-biến của nó » (1).

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

Văn-de Chân-lý :

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

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

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

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

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

(1) *Autobiographie Philosophique*, trang 189-190.

(2) *Autobiographie Philosophique*, trang 188.

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

(*Autobiographie Philosophique*, trang 213-216).

Chương-trình kè là vĩ-dai. Đến nay, ta mới có cuốn thứ nhất, nhan-dè là *Bản về chán-lý* (Von der Wahrheit, Philosophische Logik I), in năm 1945, xuất-bản lần thứ hai năm 1958.

Có chắc chắn về chán-lý và về khả năng của người đạt tới chán-lý, thì triết-gia mới được biện-chính trong hoạt-động suy-tâm tra-cứu của mình. Nhưng chán-lý là gì? Chán-lý không phải là hư-vô. Chán-lý trước hết là cái có, là Hữu. Do đó, đặt vấn-dề chán-lý, đồng thời là đặt vấn-dề Hữu.

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

Sở dĩ có sự phân loại ấy, vì Jaspers di từ quan-diểm căn-bản này, trái với lập trường cõi-diển: chán-lý có trước phán-doán. Phán-doán là việc của lý-trí suy-luân. Nhưng suy luận trên những tiền-giả-định, trên phản-ứng tự-phát của tư thần, của tâm-tinh, của hiện-sinh. Những phản-ứng này cũng là những thè-thức biếu-hiệu chán-lý. Bởi vì nếu chán-lý là hữu và ngược lại, thì mỗi thè-cách-hữu là một thè-cách của chán-lý.

Trong sáu loại chán-lý, bốn liền-hệ đến hữu-mà-tôi-là, và hai, chán-lý của vũ-trụ và chán-lý của siêu-vượt, là những chán-lý của tha-hữu liền-hệ đến hữu của tôi.

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

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

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

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

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

về phương diện nhân chán. Không có nó, vẫn-dè chán-lý không đặt ra. Cho nên, xét theo một nghĩa, chính nó là «người» khỏi xưởng và định-nghĩa thế nào là chán-lý.

Jaspers có thể nói rằng ý-thức nói chung là điều-kiện cần cho vẫn-dè chán-lý, nhưng không đủ đưa ta đến chán-lý. Mặt khác, ý-thức ấy dường như được giao phó trách-nhiệm đặt định điều-kiện cho chán-lý và đạt tới hữu-dắc-thù. Hiểu-mà-tôi-là còn mang sẵn hoài-bão thống-nhất tràn-torrent và cu-thè, kết-nối ý-tưởng với thực-tại, lý với linh, linh-thần với vật-chất, làm thế nào để đem tất cả về một mối. Công việc trọng-dai ấy thiên-nhiên đã dành cho tri-tuệ hiếu theo nghĩa Hegel. Thực ra, từ khi có triết-lý, các nhà tư-tưởng đã làm công việc phối-hop và thống-nhất ấy. Phải chờ đến Hegel, người ta mới thấy được khả-năng kinh-khung và huyền-diệu của nó. Nhưng, theo Jaspers, cũng như các vị tiên-phong Kierkegaard hoặc Nietzsche, v.v... giá-trị hệ-thống của Hegel chỉ là lý-thuyết. Nói khác đi, hai nhược điểm của Hegel là: qui tất cả vào sự vận-động có tinh-cách tòng-hop của tri-tuệ dựa vào ý-niệm nhưng tri-tuệ không bao giờ làm xong sự tòng-hop ấy. Kết-quả là ý-thức đau khổ.

Tại sao lại đau khổ ? Tại sao không bao giờ làm xong sự tòng-hop ấy ? Bởi vì công-trình của Hegel có tinh-cách già-tạo, nhau-vi, phù-phiếm. Bởi vì Hegel như hơi lội trong môi-trường khă-tri do ý-thức tòng-quát tạo ra. Tệ hơn nữa là ông đã tuyệt-dối-hoa môi-trường ấy. Thành ra kỵ-diệu một phương-diện, học-thuyết của ông đã phản-bội thực-tại, nhất là hiện-sinh, căn-bản của mọi thái-dộ tri-thức. Vậy chán-lý của tri-tuệ đã không toàn-diện như tham-vọng. Chán-lý của tri-tuệ cũng riêng phần, cũng thiển sót, cũng dứt đoạn, như chán-lý của ý-thức tòng-quát.

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

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

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

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

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

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

Jaspers phân-biệt hai thè-cách thực-hiện chân-lý hoặc đạt tới chân-lý. Có chân-lý của ly-khai. Có chân-lý của hợp-nhất. Cách thè thứ nhất là của phạm-vi Dasein, của ý-thức tông-quát, của tri-tuệ tông-hợp. Trong ba phạm-vi này, người nhận-thức như tự mình tách khỏi căn-bản hiện-sinh cõi-hữu để dẫn thân vào những xây-dựng của tư-thân, của tri-tuệ. Đó là thái-dộ nhận-thức của người hùng-quang. Tuy có vẻ vô-tu, khách-quan nhưng một phần vô-ngã, không hiện-sinh. Bản-ngã đã vò tinh tròn nên một đối-tượng cõng nhắc, vật-hòa, cõi-dộng, một đối-tượng mà xé của khoa-học, hay phân-tách của luận-lý siêu-hình. Nói là chân-lý, vì, theo một nghĩa, nhờ tách rời khỏi chính mình, người nhận thức mới ý-thức được mình là gì so với tha-hữu. Quãng cách là điều-kiện tối thiểu cho chân-lý ly-khai. Tuy nhiên, nhận-thức là vượt quãng cách ấy. Chân-lý là sự hòa-dồng giữa chủ và khách. Jaspers nhận-định rằng có sự hòa-dồng giữa chủ-tử và thuộc-tử trong câu phán-loán, và hòa-dồng giữa phán-doán mình với phán-doán của người. Nói hòa-dồng là nói đến ý-thức giữa chân và hư, thực và giả, đúng và sai. Trước khi hòa-dồng, chúng ta chưa nắm được chân-lý, chưa ở trên con đường chân-lý. Từ đó, Jaspers quả-quyết như một định-dề cho nhận-thức rằng chân-lý chỉ có nơi nào có thè có sai lầm. Càng như liên-hệ giữa tất-định và tự-do, liên-hệ chân hư, thực giả, có tính cách tương-tạo và bỗ-túc lẫn nhau. Jaspers đã gấp ý-kiến cho rằng chân-lý bắt đầu bằng sai lầm. Tương-tự như quan-diểm của tập-quán trọng học-thuyết Hume, hay phương-pháp Thủ và Sai trong tâm-lý-học.

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

Thấy được sự cần thiết trả về nguyên-quán hiện-sinh, ngoài mới có cơ-hội quyết định đồng-nhất với hiện-sinh bằng một thái-dộ hào-higraph. Ý-chỉ là đồng-cơ của sự tài-hợp. « Ý-chỉ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.— Lịch-sử-tinh của hiện-sinh chứng-tỏ người không bao giờ kiện toàn trong thời gian. Chân-lý được biều-lộ bằng sử-tinh. Chân-lý toàn-diện ở tận chân trời xa thẳm, mù mịt. Người như con thuyền trên biển vô-tận (mer de l'infini). Bi-thẳm thay, con thuyền ấy phải đương đầu với phong-ba, với gió bão phuơng, với nghịch-cảnh của thiên-nhiên và của những người trên thuyền. Nhưng nghịch-cảnh lại là điều-kiện

(1) Madhyamika là phái Trung-Đạo, và Vijuanavada là phái duy-thức-luận trong Thủ-đại-kiến Ấn-Độ.

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

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

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

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

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

Có được như vậy thì nền triết-học của ông mới không phản-bội kinh-nghiêm sống mà tin-ngưỡng là một thành-phần. Có như vậy, thì ông mới biện-hộ cho sự phân-biệt tê-nhị và « nguy-hiem » giữa hệ-thống (système) theo nghĩa cõi-diễn và hệ-thống-tinh (systématique) theo quan-niệm của ông.

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

Đại-học và Triết-lý :

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

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

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

(2) Heidegger, *Le principe de Raison* (*Der Satz vom Grunde*), bản dịch của André Prœau, NRF, Gallimard, 1962, từ trang 64 trở đi.

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

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

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

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

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

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

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

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

Quan-diểm Chính-trị:

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

(1) K. Jaspers, Autob. Phi. trang 205.

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

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

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

(1) « Depuis, j'interroge chaque philosophe sur sa pensée et sur son action politique et je contemple leur trace grandiose, glorieuse et stérile à travers toute l'histoire de l'esprit philosophique » Autob. Phù, trang 159.

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

Chính-trị đã là do sự quyết-tịnh của mỗi cá-nhan, thi chính-trị phải trả lại phục-vụ tự-do cá-nhan. Tự-do là trọng-yếu. Trong cuốn «*Tự-do và sự Thống-nhất*» Đức-quốc, lập-trường của ông là: thống-nhất dia-ly và hành-chất không quan-trọng, nhất là khi sự đời hỏi thống-nhất có thể tạo cơ-hội cho Nga-sò vi-phạm hơn nữa tự-do của đồng-bảo ông ở Đông-Đức, hoặc tệ-hai hơn, gây chiến-tranh toàn-diện...

Cuốn sách đã gặp nhiều phản-ứng thuận nghịch. Dù-nhiên các nhà cầm-quyền liên-bang Tây-Đức xem Jaspers như là một người quá lý-tưởng, nếu không là không-tưởng. Công-bằng mà nói, thi chính-trí là một ván-dề và cũng phate-tập. Nó bao trùm mọi khía-cạnh của cuộc đời, hay it ra liên-hệ đến mọi sinh-hoạt quốc-gia, tinh-thần và vật-chất. Chính-trí không phải chỉ là tư-tưởng triết-lý, chỉ là luận-lý hoặc tin-ngưỡng. Chính-trí còn là kinh-tế, còn là sức mạnh, còn là tò-chức, còn là cản-bộ, v.v... Chính-trí vừa là một khoa-học, một tam-lý, một luận-lý, một nghệ-thuật. Không một tiếng nói nào có toàn-quyền đại-diện cho chính-trí. Đọc Jaspers người ta rất cảm-phục ông đã có thiện-chi đề-cao tự-do, nhưng đồng thời nhận-định rằng ông đã đơn-giản-hoa vấn-dề.

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

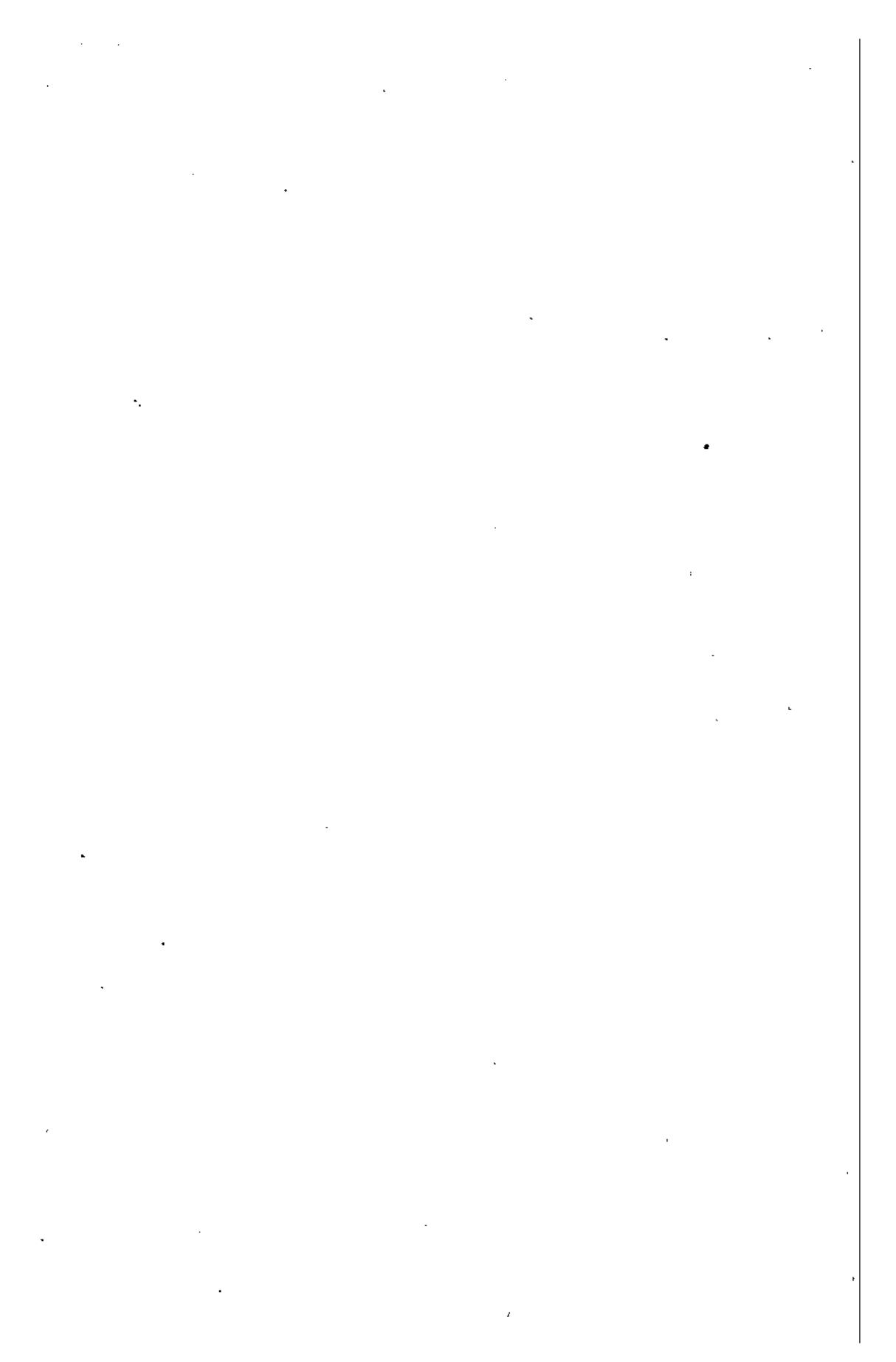
(1) «J'avais l'impression que, seul, mon socié politique profond me permettait d'accéder à une pleine conscience de moi et me faisait déboucher sur la métaphysique». Autob. Phil. trang 153.

— Xem thêm *La Culpabilité allemande*, trad. par Jeanne Hensch (Paris, Ed. de Minuit, 1948).

JASPER

và

ĐƯỜNG VỀ LỊCH-SỬ



5 JASPERs và ĐƯỜNG VỀ LỊCH-SỬ

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

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

DUY-NHẤT CỦA LỊCH-SỬ

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

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

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

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

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

Gọi là thời trục, vì, một cách tông-quát, lịch-sử có kim của toàn-thể nhân-loại như xoay quanh thời đó, vì dường như không có thời đó làm trụ cột, thì lịch-sử đã không tiếp diễn như ta thấy ngày nay. Jaspers đã đưa ra như những sự-kiện mấy đặc-trưng sau đây của thời trục. Trước hết, là những biến-cố hết sức trọng-dại. Các vĩ-nhân lần lượt xuất-hiện, từ Đông sang Tây : ở Trung-Quốc, Khổng-Tử và các đồ-dệ Mạnh-tử, Trang-tử, thành-lập nền-tảng cho Nho-gia. Ở Ấn-dộ, với ánh đạo-vàng dâng lên từ Upanishad và con người Phật-Thích-Ca, các triết-thuyết cực-doan nhất đã làm say mê chúng sinh. Ở Iran, Zarathustra tự-nguyên làm chứng-nhân cho cuộc tranh-chấp hất tận giữa ông Thiện và ông Ác. Ở Pa-les-tin là thời kỳ của các Tiên-tri từ Elia đến Deutero-Isaia. Hy-lạp hánh-diện với Homere thi-sĩ, với Parmenide, Heraclitus và Platon; triết-gia, với Thucydides và Archimedes, sứ-gia và toán-gia... Nói tóm lại, thế-giới như gấp múa-hoa nở, nhất loạt kê trước người sau trong giai-doạn đó, thi nhau chào đời và dạy đời, mặc dầu không ai là láng giềng gần gũi với ai cả. Một điều cần nói rõ thêm là chỉ có ba khu vực và ba khu vực thời, được trời đất dành cho những vinh-dự nói trên, đó là Trung-quốc, là Ấn-dộ, là Hy-lạp. Còn thi tất cả phần nhân-loại còn dư vẫn tiếp tục sống những en-hoc sống mới rợ, bẩn khai.

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

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

Phong-trào linh-hóa chạy tràn khắp khu vực theo đòi hỏi nhau-linh-tr-vạn-vật. Linh-hóa là giải-phóng khỏi xiềng xiềng các thế-lực vật-chất, dam-mè, giác-duc, là tự khẳng-dịnh mình trong thái-dộ đối-tập ý-thức với ngoại-giới, là đi tìm tân-tâm-khám những bí-quyết cho phép thực-hiện sự giải-phóng ấy. Trò vè với tâm-tư, con người đã theo chán triết-giả dè say mê với tư-tưởng suy-niệm (pensée spéculative); di vào vòng tròn trùu-tưởng, hoặc thực-hiện những biện-pháp tham-thiền nhập-định, hầu đạt tới tuyệt-dối của Thượng-Đế, hoặc Chân-không nơi Niết-bàn. Ý-thức người là một thành phần của vũ-trú, người chìm đắm trong đại-dương của Nhất-thề, người là một hữu trong Hữu... Xuất-phát từ trong thời kỳ quan-yếu này ý-thức sì dã sớm khiến người can-dảm hơn lên trong việc đập vỡ cái vỏ cá-nhân ích-kỷ, hép hời, dè thanh-thoát, hòa minh vào toàn-thể. Cho nên ta không lấy làm lạ, tại sao thời trục cũng là thời kỳ của những nhà tu-hành gương-mẫu, lấy sòng núi làm nhà, lấy thửa rường làm bạn, lấy cây cỏ, tuyêt-băng làm áo, miễn sao gần gũi với thần-linh hoặc chân-lý thì thôi. Chúng ta cũng không lạ khi thấy một Không-tử hay một Phật-thích-ca hoặc một Jérémiah, rao bước không quản ngày đêm trên khắp mọi nẻo đường xứ sở, rao giảng Đạo trời và Đạo người. Thiên, Địa, Nhân, đó là thuyết tam-tài trong Không-tử, và đó cũng là quan-diểm, dì-nhiều theo những giải-thích dị-biệt, của Phật hay Do-thái-giáo.

Ngoài ra, cả ba khu vực còn có những điểm tương-tự hiên-nhiên trong cố gắng xã-hội-hóa cuộc sống tập-thể. Đây là thời kỳ Trung-quốc bị phân ra thành tiều-quốc (dời Chu), cũng như ở Hy-lạp và Cận-dòng, và Ấn-dộ, có những phần đất, hoặc lãnh-thổ đặt dưới quyền thống-trị của các Tiều-vương-quốc. Sự phân-hóa được thực-hiện với việc tập-trung quyền-hành. Do đó, mà nảy sinh hiện-tượng dể-quốc. Cũng cần phải nói thêm rằng thực-thể dể-quốc thời trục còn là kết-quả của tập-quản tư-hữu và ý-thức tranh-dấu, chiếm-hữu, nhiều ít liên-hệ đến óc thống-trị. Khi con người đạt đến cao độ linh-hóa đối với quá-khứ, thì cũng từ đây, con người đã cảm thấy tất cả tai-hoa khả-thể từ phía thu-nhân và ngoại-bang, và cũng từ đây, chiến-tranh diên-biên theo một nhịp liệu càng lâu càng hồi-thúc hơn. Không biêt có phải, đó là kết-quả của việc ăn phải trái cay biêt hành biêt dù nói trong

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

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

Đến đây, ta có thè hỏi : từ ngàn năm trước thời trục và hơn hai ngàn năm sau, lịch-sử đã được tổ-chức như thế nào đè luân-dè thời trục có thè chấp-nhận được ? Jaspers đã tóm lược như sau cơ-cấu lịch-sử chung quanh thời trục :

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

chờ đến Khổng-tử hay Platon, tiêu-chuẩn gương mẫu mới được đặt ra một cách lý-thuyết và hệ-thống. Trên hình-diện xã-hội và chính-trị, các tò-chức mới được thực-hiện và thẩm-dịnh trên những nguyên-tắc trứu-tượng và phô-biển, lý-học. Nói khác đi, con người thời trục như tinh-dây đê đánh giá người xưa và san-dịnh di-sản cõi-truyền : không có thời-trục, cái hay, cái dẹp của người xưa đã bị chôn vùi trong quên-lãng. Thời-trục đã làm sống lại một quãng đường lịch-sử nhân-loại vậy.

2.-- Từ trên hai ngàn năm nay, nhân-loại như quay về thời-trục, không ngừng cảm-thấy như mất đi một cái gì trong quá-khứ. Người ta không ngừng nài-dền vạn-biều thế-sự, người ta không chán dần-chứng Sociale, Platon, người ta không quên cầu-cứu đến những thuyết-pháp chính-thống của Phật. Càng xa mờ thời-trục, nhân-loại càng cảm-thấy phải phục-hưng tinh-thần của trục. Thời-trục cơ-hồ đã trở-nên đối-tượng nhô-nhung và circa-rồi, hoặc ít-rà, đã trở-nên một chỗ-dữ hoặc động-lực thúc-dẩy cuộc hành-trình phiêu-lưu của nhân-loại.

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

4.-- Ba khu-vực chính của thời-trục, một khi tiếp-xúc với nhau đã tỏ ra dễ cảm-thông với nhau. Mặc dù ngôn-ngữ và phong-tục bất-dồng, con người ở trong ba khu-vực ấy đã thấy mình cũng đối-diện với những văn-dê nhân-sinh giống-nhau.

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

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

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

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

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

(1) Lacauft, *Neuer Versuch einer Philosophie der Geschichte*, München 1895 : « Sự hòa-hợp kỳ-lạ này chỉ có thể tìm thấy trong bản-chất bên trong của sự sống nhân-loại và đời sống của các dân-thể... »

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

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

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

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

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

Với những ý-nghĩa ấy, lịch-sử đã tiếp-tục, mặc dù quanh-co uốn khuất, nhưng, như trăm ngàn sông lạch, theo chiều Đại-đường vô-tận của Duy-nhất-thè.

THẾ-KỶ 20 VÀ THỜI TRỤC

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

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

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

nhỏ hồn lại, nhỏ và hẹp hơn để quay La-mã xưa kia. Nhân-loại đã thực sự trở nên một thực-thể duy-nhất. Nhưng đồng thời với sự hợp-nhất, mộng-vàng của thời trục, hơn bao giờ hết, chúng ta đang chứng-khiến những nguy-nan và những xung-khổ tần-ký, vô cùng pháo-tập. Một lột xác toàn-diện của lịch-sử. Phải chăng có một nút rạn hay một đoạn-tuyệt với quá-khứ? Phải chăng có một sự trả-thù đối với thực-hiện sự hợp-nhất nói trên?

Trước khi trả lời câu hỏi đó, Jaspers muốn dàn chúng ta rảo qua một vòng tinh-thể hiện tại của thế-giới chúng ta đang sống. Có hai sự-khiển tối quan-ý-ếu và chưa-từng xảy ra trong quá-khứ, với những hậu-quả trầm-trọng đến thế: vai-trò của khôi người và sự tan-biến của những giá-trị cõi truyền.

Val-trò quyết-định của khôi người:

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

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

Cần phải phân-biệt giữa khôi dân và nhân-dân, khôi và công-chúng. Khôi dân không đồng nghĩa với nhân-dân. Theo Jaspers thì nhân-dân có trật-trí, đẳng-cấp, có văn-hóa và truyền-thống, cùng sống trong một không khí chung, trong đó cá-nhân hành-diện về tư-cách và về sự bảo-tồn cũng phát-huy tư-cách ấy. Trái lại, khôi dân không phân chia ra thành-phân riêng biệt, không ý-thức về sự đồng-dảo của mình. Khôi dân là một khôi-lực lượng về người, mà lòi, trống rỗng.

Khối dân sống không cội rễ, không bám vào một cái gì vững chãi, như tảng băng dào dạt, bènh hòng trên đại-dương vậy. Khối dân là một khà-dụng và khà-thè trao đổi. Cái nhìn của khối dân vốn chật hẹp, không thoát ra khỏi khối-lượng của mình. Làm thì hi hục, làm như trâu ngựa, chơi thì chơi thả cửa. Bàn chất hay dat gân, động một tí thì nhảy chồm lên, nhưng lại hay thất-vọng, và khi đã thất-vọng, thì ủ-li, bất-dộng, cứng cỏi, lạnh như tiền. Do đó mà khối dân lại hơn ai và, tỏ ra trung-thanh, tin-tưởng, nhưng cũng chính vì thế mà phản-trắc hết chỗ nói. Khối dân nói tóm lại, dễ nóng, dễ lạnh, nhạy bén nhưng không kém cùm-diếc lúc cần, đó là một đồng cát.

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

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

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

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

Sự tan-biến của giá-trị cổ-truyền :

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

Không những thế, khối-dàn còn được tuyên-chọn để tìm kiếm những anh-hùng của cõi-don, của vô-tin-ngưỡng : chịu đựng được một cuộc sống không copi-rẽ, không hy-vọng, giữa phi-ly tuyêt-dối của cuộc đời, đó-mỗi-là người, mỗi-là vinh-dụ và giá-trị của đời-người. Con người là tất-cả: nền-nhân-bản vô-thần khởi-sự từ đó. Như lời tiên-doán của Nietzsche. Nhưng khác với tác-giả Zarathustra, khối-dàn không cảm-thấy một cảng-thẳng nào trong cố-gắng vượt-nổi cõi-don lạnh-lùng của những kẻ chỉ-biết-có-hu-vô. Con người bình-dàn đi vào không-khí chủ-nghĩa hu-vô, một cách bình-thần, tiệm-tiến, không-thắc-mắc, không-boài-nghi, không-nhờ-tắc. Rồi trên cái đà ấy khối-dàn được dẫn-dắt vào những nẻo đường lý-thuyết của Mác-xít, của tâm-phán-học, của chủ-nghĩa chủng-tộc.

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

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

Con người ý-thức-hệ sẽ là chiến-sĩ của mưu-mô, sẽ là một mưu-sĩ thượng-thặng: tất cả cho sự chiến-thắng của ý-thức-hệ bởi vì đó là chiến-thắng của chân-lý. Không còn nguy-biện hay tất cả là nguy-biện cũng thế. Dưới sức ép buộc vô hình của ý-thức-hệ, cá-nhận khôi dàn sẽ không mệt nhọc thi-dua để làm thành từ-dạo cho xảo-quyết, cho độc-kế trong cuộc tranh-chấp sánh-tử với các ý-thức-hệ khác. Ý-thức-hệ là nguyên-nhân chính của phân-tán và chia rẽ của nhân-loại ngày ngay, là vi như thế đó.

2.— Giản-lược-hóa. Người ta liền-kết ý-thức-hệ với khoa-học, cho nên lý-tưởng là đúc-kết các giáo-diều ý-thức-hệ lại thành những công-thức càng ngắn, càng gọn, càng tốt, và càng có hiệu-năng tác-dộng trên khôi dàn. Cho nên không có gì lạ cả, khi thế-kỷ của chúng ta là thế-kỷ của khâu-hiệu, châm-ngòn, của những lý-thuyết đúc-sẵn, thách-dối, của những câu nói tượng-trưng nhưng không kém thán-bí. Nhưng người ta không thấy rằng đó là khoa-học nguy-lạo, giả-hiệu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.— So-sánh với thời-trục, thì thời-trục là viễn-mãn, ta là trong rồng. Thời-trục có Socrate, Khổng-tử, Phật-thích-ca. Chúng ta như đang ở thời-kỳ sula soạn lèn đường...



Ngược dòng lịch-sử, Heidegger không nhằm mục-dich nào khác hơn là vẽ lại chân-dung của Hữu-thề đã từ măc-khai qua các thời-dai triết-lý. Nhưng Heidegger có vẻ lý-thuyết và triết-lý quá. Phải chăng vì lý-do ấy mà Jaspers muốn tỏ ra cù-thề hơn, lịch-sử hơn, và hiện-sinh hơn ? Điều cần ghi-chú là Heidegger trong cố gắng trả về nguồn của lịch-sử, đã không đi xa hơn thời-trục của Jaspers. Theo thứ tự thời gian, độc-giả có thè nghĩ rằng Jaspers đã « lèn đường hời-huống » sau Heidegger, nhưng mỗi người đứng trên mỗi hành-diện suy-tư và nghiên-cứu. Cũng như Heidegger, ông quan-niệm Hữu đang tự giới-thiệu qua từng con người cá-nhan và theo quá-trình lịch-sử nhân-loại, và triết-lý là tìm về sự giới-thiệu ấy của Hữu như là cùng-dịch của mình ; mặt khác, Hữu của Heidegger chính là Thương-Đế Siêu-vượt của Jaspers :

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

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

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

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

... VÀ VÀO THẾ-GIỚI TRIẾT-GIA

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

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

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

Triết-gia là ai ?

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

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

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

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

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

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

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

trong một hoàn-cảnh cù-lập bèn trong. Nhưng lại không vì thế, mà triết-gia khép kín cõi lòng, trái lại luôn luôn cõi mở, hào-hiệp, độ-lượng với bất cứ một người nào khác. Nói tóm lại, triết-gia chỉ biết tung-phục lý-trí, tôn-thờ lý-trí trong mớ-uộc độc-lập và lè-thuộc, và không bao giờ tự-cao, tự-dại về thái-độ của mình, vì biết rằng đó là việc của tiêu-nhân.

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

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

Có cần tìm đến triết-gia không?

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

CÁ-TINH TRIẾT-GIA

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

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

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

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

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

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

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

Vấn nạn 3.— Mỗi thời-dai có một tinh-thần khác nhau. Cá-nhan không thoát được ra ngoài tác-dộng của tinh-thần ấy được. Thời-thè tạo nên triết-gia, triết-gia là hòn-sỏi lịch-sử diễn-biến của tinh-thần ấy. Tư-tưởng gấp môi-trường thuận-

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

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

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

niệm của Tây-phương và không có giá-trị cho Đông-phương, nơi mà cá-tinh cá-nhan chỉ là một hình-thái lịch-sử, không có giá-trị phô-hiển.

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

Vấn nạn 5.— Triển-diễn của lịch-sử là do ý-lực và sự đáp-ứng lại ý-lực ấy. Lịch-sử ngày nay là lịch-sử phản-ứng của dân-chúng. Từng khôi dàn không cần biết lắc-giả của những ý-trưởng có tinh-chất khích-dòng và lôi cuốn. Tư-tưởng hoặc tâm-tinh nào đáp ứng được với quyền-lợi kinh-tế, chính-trị, xã-hội, chủng-tộc, đều có giá-trị quyết-định, dùi những tâm-tư ấy do ai cũng vậy. Hơn nữa, làm cho tư-tưởng lên men, dây động thường là việc của những lập-thê nhỏ hẹp, vô danh, của những cán-bộ. Trong lãnh-vực tôn-giao, không phải Phật hay Chúa Cơ-Đốc là quan-yếu, mà tung tò-chức đờ đê, tăng ni, linh-mục, v.v... mới là những người trực-tiếp duy-trí và phát-huy Đạo-lý của các vị sáng-lập tôn-giao. Cũng vậy, quần-chúng được cải-tiến, quần-chúng đứng lên làm cách-mạng... không phải vì Platon, Thánh Augustin, hay K. Marx. Do đó, đối với họ, chỉ cần tư-tưởng đáp thành công-thức, biều-ngữ.

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

Vấn nạn 6.— Đè cao triết-gia mà bỏ quên những cá-nhan khác, phải chăng là một bất-công đối với sự gop-sác của mọi người trong việc thực-hiện chân-lý? Bởi vì không phải triết-gia này hay người vò học kia, làm sáng tỏ chân-lý, mà chính nhau-tinh trong mọi người tham-gia vào công-trình ấy.

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

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

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

1.— Sự kế-tiếp của các triết-gia lớn không phải là một chuỗi khai-triều tiêm-tiến. Mỗi triết-gia là một ngọn núi cao, không một ai khác sê di lên đó được.

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

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

THÀNH-THỰC CỦA TRIẾT-GIA

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

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

những kẻ nhẹ dạ đến độ thà họ dừng biết gì thi hơn. Thật là nhục nhã cho một triết-gia, nếu không chu-toản được hồn-phận mà ông là thầy dạy cho người khác, và nến ông cài-chính sự khôn-ngoan mà ông muốn kẻ khác tin là ông có ». Jaspers có những cái nhìn khác hơn: theo ông, triết-gia có thể cũng sai lầm, cũng xuyêng-tac, cũng hiếu-chiến, hiếu-thắng, đố thừa, vu-khổng như bất cứ một người nào khác. Tuy nhiên, đó là việc của «thắng người» trong triết-gia. Trong việc thẩm-dịnh một triết-gia, ta cần phân-biệt thiện-chí hướng thượng của ông với những sai lầm hoặc nhược-diểm tinh-cảm của ông một đàng, đàng khác, cần hiểu thế nào là trách-nhiệm của một người với công-trình của người ấy.

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

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

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

những chuyện là lung, khiến mọi người thán-thusal. Tri-tuệ là chỗ phát-xuất từ-tưởng. Nếu biết gắn liền với cù-thè hiện-sinh, với sự sống, thì đó là một lý-tưởng. Bởi vì từ hiện-sinh, tri-tuệ sẽ đưa đến những ánh-sáng rực-rỡ của Siêu-vượt như đã nhiều lần trình-bày trước đây. Tuy nhiên, tri-tuệ cũng có thể như chiếc diều được gió, bay mãi vào trời-tưởng, vào chầu-không của không-khi, vào hư-vô. Hư-vô là không gì cả, không thiện, không ác, không uần-tặng, không trách-nhiệm, không lý-tưởng; nói tóm lại, hư-vô là thủ-dịch tuyêt-dối của hiện-sinh, và do đó, của lịch-sử, của sáng-tạo.

Con người có thể đi lên chiều tích-cực của hiện-sinh cũng như đi xuống lồng liêu-eye của hiện-sinh, là hư-vô, với sức sáng-tạo và cùng phong-phú của tri-tuệ; trong cả hai chiều-dối nghịch ấy, con người có thể trở nên một phủ-thủy đối với kẻ khác. Cho nên không lạ gì, trong mọi lãnh-vực, những gì sa-dọa nhất, xấu-xa nhất, vô-nhân-dao nhất, vẫn có thể mang những bộ mặt quyến-rũ và mè-hoặc người khác. Do đó mà có những cái đẹp trong cái không đẹp, cái tốt trong cái xấu. Một tình-trạng thực-nghiêm của luồng-ứng trong văn-nghệ và hành-tòng của con người. Lập-trường Jaspers rất đứt-khoát ở điểm này: sự mè-hoặc phủ-chú của những hình-thức bay bướm mè-ly... gõi-ghém những gì sa-dọa, độc-ác, già-dối, có thể làm say mê con người, nhưng không có sức nuối-duyng con người, đó là những bợt xà-phòng sẽ tan vỡ. Mắc vào móng nhíp của hư-vô, con người ta sẽ là nạn-nhân của một ảo-giác về viễn-mãn: thảm họa là do chỗ đó, thả mồi bắt hóng!

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

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

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

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

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

Sau nữa, có những chân-lý do bệnh-hoạn, bất thường làm mồi-giời, cũng như có những chân-lý đạt được bởi những bộ óc lành-mạnh, và những thần-thè cường-tráng. Bệnh-hoạn mà tiết ra những tư-tưởng tân-kỳ thú-vi, hoặc những văn thơ tuyệt-diệu, thì có Nietzsche, Kierkegaard, Verlaine, Hán-mặc-Tứ... Theo một số nhà bình-luận thì bệnh-hoạn là «vết thương thơm ngon» (blessure délicieuse), vì «những sò ốc lành-mạnh không bao giờ làm nên ngọc quý, mà chỉ có những con nào ghê lò, tật-nguyễn mới sản-xuất ra được những báu vật ấy». Jaspers không mong muốn như vậy. Ông muốn chúng ta có «một sức khỏe không sờn của Socrate» như Platon đã nói : «Điền-hình lý-tưởng của triết-gia, chính là con người có được một sức khỏe tuyệt-dối». Có sức khỏe lành mạnh và dồi dào, thì tư-tưởng mới cứng-cắt manh-mẽ và phong-phú. Jaspers chấp nhận chân-lý của câu «hồn lành trong xác mạnh». Ông muốn những hạt trai do những con sò lành mạnh sản xuất, nói tóm lại, những «lập-dị» của Kierkegaard, của Dostoevski, có nhiều ý-nghĩa hay, đẹp, có thể giúp được phượng-hường cho chúng ta, nhưng không thể là những gurong mẫu nén theo. Trong mọi trường-hop, chúng ta có thể xét đoán theo người, nhưng không nên kết-án con người của tác-phẩm. Bởi vì có một đồng-nhất giữa tác-phẩm và triết-gia, nhưng cũng có một siêu-vượt của con người triết-gia đối với tác-phẩm của ông.

Những ai là triết-gia ?

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

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

hơn là viết. Theo Jaspers, không thể có một người thứ năm, vì chưa có ai khác đã đạt tới caođộ uy-thể như họ. Tuy không phải triết-gia, nhưng họ là nền-tảng cho tất cả các trào-luú triết-ly cõ-kim. Họ đã đi trước và đứng ngoại häng đối với các triết-gia.

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

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

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

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

Cuốn thứ nhất :

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

Cuốn thứ hai :

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

3.— Nhũng kĩ-trúc-sư hệ-thống : Aristote, Thánh Thomas, Hegel.

Cuốn thứ ba :

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

2.— Nghiên-cứu :

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

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

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

Phê-bình chính-trị : Rousseau, Marx.

4.— Văn-hóa và phê-bình văn-học :

- * Nhân-bản : Ciceron, Erasme, Voltaire.

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

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

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

5.— Hiền-triết :

- * Tinh-tu : Epictète, Boece.

- * Văn-nhân : Senèque, Trang-tử.

- * Vui sống : Epicure, Lucrece.

- * Hoài-nghi : Montaigne.

6.— Thực-hành :

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

- * Tu-sĩ : Thánh François Assise.

- * Nghề-nghiệp : Hippocrate, Paracelse.

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

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

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



NHÌN VỀ TƯƠNG-LAI

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

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

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

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

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

Ta thấy từ ý-nghĩa số mã thông-thường, Siêu-vượt, trong không-kì ám-áp vật-linh, đã trở nên một Huyền-thoại tôn-giáo. Tin-ngrõng là việc của tinh-tinh, và do đó là của Huyền-thoại. Bởi vì, theo Jaspers, thi, xét về tin-diều, tôn-giáo không phải là

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

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

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

(1) Ph. III, trang 194.

(2) Ph. III, trang 195.

hoặc tư-tưởng, được xem như là ngôn-ngữ thứ ba của Siêu-vượt. Nghệ-thuật là một hình-thức của suy-tư, nhưng là một hình-thức sống động. Nghệ-thuật cũng là Huyền-thoại cao độ, khi Huyền-thoại thâm nhuần toàn thể thực tại. Do đó, nghệ-thuật là một triết-lý và ngược lại, (*Kunstphilosophie*). Cũng như Merleau Ponty hoặc Gabriel Marcel, Jaspers gặp thấy ở một Van Gogh, một Cézanne, những bức tranh tuyệt-diệu của sự phối-hợp giữa huyền-thoại và siêu-hình. Theo nghĩa đó, nghệ thuật không ly-khai với thực-tại, nhưng cũng không thuần-tùy tưởng-tượng. Điều thiết-yếu là làm thế nào để tránh được những phiêu-lưu vô-trách-nhiệm của nghệ-thuật, vì nghệ-thuật, khi nghệ-thuật nhận lấy sứ-mệnh làm trung-gian giữa thần-bí giải-thoại và nghĩa-vụ chิง-nhận đổi với cuộc đời vừa ô-trọc, bần-thầu, tú ngục, vừa là lò tòi luyện chí-khi và trắc-nghiệm thiện-tâm. Nói như vậy cũng là nói rằng « Thực-tại hơn nghệ-thuật, vì thực-tại bao hàm sự hiện-diện sống động của hiện-sinh đối với chính mình, trong nghiêm-nghi của quyết-dịnh; nhưng thực-tại kém hơn nghệ-thuật, vì thực-tại được lôi kéo ra khỏi tinh trạng hôn-dộn, và được đem lên chặng vị ngôn-ngữ là nhờ âm-vang vay mượn hén số mã mà nghệ-thuật đã chinh-phục được ». Dĩ nhiên, không phải bất cứ nghệ-thuật nào cũng mang tính chất số mã, mà chỉ có những thứ nghệ-thuật tỏa lên thực-tại một ánh-sáng huyền-bí, khiến cho thực-tại trở nên trong sáng. Như vậy thì những nghệ-thuật mô-tả hoặc diêu-khắc thần thánh chưa tắt nhiều được xếp vào hàng những công-trình « nghệ-thuật thần-bí » (1).

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

(1) Ph. III, trang 196.

(2) Ph. III, trang 241.

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

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

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

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

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

JEAN PAUL SARTRE

hay là

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

6

JEAN PAUL SARTRE

hay là

TỪ TIẾNG SÉT TRONG ĐÊM TRƯỜNG
ĐẾN GIẤC MƠ ĐẠI ĐỒNG CHO NHÂN LOẠI

NGƯỜI HÀNH-KHÁCH KHÔNG LẤY VỀ

Tìm hiểu một người đã là khó. Tìm hiểu một người mà trong cuộc sống, làm-tinh, tư-tưởng, nhất quyết không muốn giống một ai khác, thì lại càng là một việc liều lĩnh nếu không là ảo-tưởng. Đó là trường hợp Jean Paul Sartre. Ông đã không ngần ngại phủ-nhận mọi liên-hệ đạo-đức với gia-dinh và xã-hội, tự coi mình như một sản-phẩm tinh-cờ thiêu-nhiên hoặc như trò chơi tất-dịnh của hu-vô. Ông chỉ muốn trọn vẹn hưởng-thụ tất cả những cay đắng của một cuộc đời ghê lạnh, cô-don, trời giật theo chiều gió bốn phương. Ông không bao giờ bằng lòng với cái gì đã hình-thành, hoàn-tất, luôn luôn đề cao và thực-hiện thái-độ phủ-dịnh màu-thuần, luôn luôn bị ám-ảnh bởi cảm hẫy cung-nhắc, phản-liền-hóa, luôn luôn tồn thapor chủ-nghĩa nhặt-nhặt-tân.

Tư-tưởng của ông, ông muốn được không ngừng thay hình đổi dạng trắng đen, trong dục không thành vẫn-dẽ, miễn sao theo kịp đà biến đổi của tự-do. Cuộc đời của ông phải được nhìn theo hình ảnh của một tiếng sét chưa xuất-hiện đã vội tan vỡ trong đêm tối của thời-gian. Ông không muốn người ta gọi tên ông, gắn cho ông một nhân-hiệu nào.

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

Nhân-loại chưa sáng-chẽ ra được một kỹ-thuật nào có tinh-chất biến-chứng để tương-tứng với tư-tưởng và hoài-hảo của ông. Những tinh-xảo hiện tại trong nghề điện-ảnh, cũng như những nhạy bén của các phương-pháp đo lường tâm-lý thực-nghiệm hiện tại, dưới mắt ông chỉ là những phản-bội đối với con người nói chung, đặc-biệt đối với thân-thể và sự-nghiệp ông. Ngôn-ngữ, trong khuôn-khổ hoặc hình-thái cò-dọng, trúu-tượng và biều-tượng của nó, cũng chỉ là những «tiếng», những «chữ» không nói lên được đầy đủ những gì ẩn-nấp, nọa-tinh hồn trong tinh người hoặc của sự-vật.

Con người của Sartre sẽ qua đi, như sấm sét. Điểm quan-trọng đối với chúng ta là tìm bắt lấy phần nào tư-tưởng của Sartre, ít ra trong hình-thể đã sáng chẽ ra dưới ngòi bút của ông và đã được đem chung bày trên thị-trường văn-hóa nhân-loại. Sản-phẩm tinh-thần của Sartre đã trở thành một «món hàng» trao đổi. Chúng ta có thể đánh giá món hàng ấy. Công cuộc phê-bình đó dĩ nhiên sẽ tùy thuộc vào quan-diểm của độc-giả, vào đời hỏi nghề-nghiệp hoặc tinh-cảm của những người này.

Người con hoang-dàng:

Trước khi đề-cập đến những gì trong học-thuyết của Sartre như là một triết-gia hiên-sinh, chúng tôi thấy cần sơ-phác cuộc đời niêng-thieu của ông.

Jean Paul Sartre sinh ở Ba-le, ngày 21 tháng 6 năm 1900. Cha là Jean Baptiste Sartre, con đầu của một y-sĩ đồng-quê. Mẹ là Anne-Marie Schweitzer, người con gái út của ông Charles Schweitzer và bà Louise Guillemin. Như vậy bên họ ngoại Sartre là cháu nội của mục-sư Albert Schweitzer, một người Alsace thuộc giòng máu Đức nhưng mang thẻ công-dân và quốc-tịch Pháp.

Theo Sartre trong cuốn tự-truyện mang tên là «Những Tiếng» (*Les Mots*) (1), thi-Charles Schweitzer và Louise Guillemin

(1) Jean Paul Sartre, *les Mots*, Gallimard, 1964.

là một cặp vợ chồng ông nói già bà nói vặt trong tin-ngưỡng và tư-tưởng (cette femme vivre et malicieuse mais froide pensait droit et mal, parce que son mari pensait bien de travers). Sinh-trưởng từ một gia-dinh Công-Giáo, bà Louise đã sớm tỏ ra vò tin-ngưỡng, da-nghi, danh dâ kề cả với chồng con. Trong khi đó thì không-khi gia-dinh ông nói không kém nặng-nề khó thở. Ngay sau ngày lê cưới Bác-sĩ Sartre đã tỏ ra lạnh nhạt với vợ, và lý-do duy-nhất là vì thấy gia-dinh vợ không có của hồi-mòn, nghèo khổ. Sự lạnh nhạt ấy kéo dài 40 năm trưởng. Cuộc sống hằng ngày, kề cả trong bữa ăn, ông chỉ biết ra dấu-hiệu cho vợ mà không thèm nói nửa lời. Và Jean Paul Sartre không ngần-ngại nói rằng ba đứa con của cặp vợ chồng bắt đầu dì ấy là những đứa con của trầm-lặng (enfants du silence).

Một năm sau khi Sartre chào đời, thì cha ông chết vì bệnh sốt rét mang từ Đông-dương về. Mẹ ông phải làm vào cảnh góa-huia, dối-khổ, dành phải bế con về bên ngoại, sống cảnh ăn cơm nguội nằm nhà ngoài, không hơn gì số phận của con son đứa ô. Trong tình-trạng ấy, tháng bé Sartre đã sớm sống những cảm nghĩ phực-lập khổ tật : sung-sướng trước cái chết của cha cũng như trước thân-phận góa-huia của người mẹ. Điều với Sartre cái chết của cha nó là một biến-cố vô-cùng trọng-dại, vì cái chết ấy có hiệu-lực giải-thoát thẳng bé, mặc dầu làm cho mẹ nó phải làm vào cảnh tù ngục. Sartre viết : « Cái chết của Jean Baptiste là một việc lớn của đời tôi : cái chết ấy đã đem mẹ tôi cột vào xiềng-xích và trả tự-do cho tôi » (1). Từ nhỏ, Sartre đã biết nhảy mangle trên đau-khổ của người khác, miễn là điều đó không làm trồ-ngại tự-do của nó. Sartre đã giải-thich sự vui mừng do cái chết của cha ông như sau : « Nếu còn sống thì cha tôi sẽ nằm dài trên tôi và đè hép tôi » (2). Cha Sartre chưa có thi giờ vuốt ve còn nói gì đến chuyện thị oai với người con qui-tử duy-nhất, thế thì tại sao Sartre lại sớm có những tâm-tình bất-hiểu, kỳ-dị như vậy? Phải chăng là một hoan-hỉ, giứ-tạo, tư-tưởng-tưởng của Sartre sau khi đã chịu ảnh-hưởng của phản-tâm-học ? Freud nói, rằng cha là tượng-trưng cho uy-quyền, và là người tạo nên Siêu-ngã, cha là lý-tưởng vừa là địch-thủ của con, kề cả trong vẫn-de yêu thương nam-nữ. Luật tạo-hoa muốn con yêu mẹ, một mối tình mẫu-tử cao-dep nhất. Mỗi ẩn-uh ấy

(1) Ibid, trang 11.

(2) Ibidem.

là nguồn-gốc của lòng hiếu-thảo, của việc báo đáp ơn sinh thành. Sartre không cảm thấy hay ít cảm thấy tâm-tinh ấy. Chịu ảnh-hưởng của phán-tâm-học, ông đã muốn bắt gặp trong cái chết của người cha một co-hội để ông thỏa-mãn phần nào mặc-cảm Aedipe của ông. Cụn bê Sartre muốn chiếm trọn thân-thề của chính mẹ ông, muốn là chủ nhân đối với mẹ ông. Tình mẹ con đã được Sartre biến thành mối tình nam-nữ giữa Sartre và người đàn bà bất-bạnh. Mỗi khi nghe mẹ kêu lè tâm-tinh, Sartre có cảm tưởng như nghe lời thô-thê của một tinh nhân : « Bà kêu cho tôi nghe những khốn-khổ của bà, và làm cho tôi động lòng trắc-ân : sau này tôi sẽ cưới bà làm vợ để hành-vực bà. Tôi hứa với bà : tôi sẽ trông nom bà, tôi sẽ đem tuổi thanh-niên tôi phung-sự bà » (1). Nhiều khi Sartre mơ trước phải chi mẹ là chị cả để hắn giờ trả loạn-luân. « Dùn là em, tôi sẽ là kẽ phạm-luân. Tôi trước mơ như vậy » (2). Độc-giả có thể tự hỏi lên năm lên bảy liệu có những tâm-tinh ấy không. Nhưng điều chắc-chắn rằng ông già Sartre 50 tuổi, mỗi khi hồi tưởng lại những ngày thơ ấu bên cạnh mẹ, ông chỉ muốn nhìn nhận người đàn bà ấy như là một người chị, nói khác đi, ông già Sartre không có mẹ. « Lúc đó tôi có một người chị, mẹ tôi, và tôi trước mong đó là người em gái út. Ngày nay vẫn thế — 1963 — đó chỉ là sợi dây thon thuộc độc nhắt làm tôi xúc-dòng » (3).

Sinh-trường trong môi-trường ấy và với những tâm-tinh thời-dai ấy, dưới mắt Sartre tất cả chỉ là hỗn-loạn, mâu-thuẫn, tất cả chỉ là băng-giá, lạnh-lùng, tất cả chỉ là băng-quang, ngoại nhau, không ai là thân-nhau với ai cả. Charles Schweitzer chỉ là một ông già ngáo-óp, hay hắt鼻 trễ con, Louise tượng-trưng cho một bà già buông thả, bất chấp dư luận, thản-thẫu. Anne-Marie là thiển-phụ-trầm lăng, nنان nhàn của phong-tue và tin-ingưỡng, nhưng hơn tất cả, họ đã để nặng lên tuổi thiển, niên của Sartre cho đến lúc lên mươi. « Cho đến lúc lên mươi, tôi ở giữa ông già và hai người đàn bà » (4). Sartre là một thằng con hoang-dưỡng không hối-cái, một ra di không bao giờ trở lại dưới mái nhà tổ-tiền.

Ấu đó cũng là số phận. Từ tuổi thơ-ấu, Sartre đã cảm thấy lâm vào cảnh trời đất, phiêu-lưu, trên giới này không có gì là vững chắc, "n-định ; tất cả chỉ là trời chảy, tất cả

(1) Sđd, trang 13.

(2) Sđd, trang 41.

(3) Ibidem, trang 41.

(4) Sđd, trang 66.

chí là phủ-dịnh. Tâm-tinh ấy đã trở lại với ông, tác động mạnh-mẽ trên tư-tưởng ông, và về sau ông đã tìm thấy nguồn-gốc của sự chống đối bản-thể trong kinh-nghiệm đau thương ấy. Năm lên sáu, Sartre theo mẹ và gia-dinh bên ngoài bờ Mèdon về Ba-Je, cư ngụ số 1 đường Le Goff, biến tên vào trường trung-học Montaigne để rồi mấy ngày sau bị đuổi, học tư với ông Lievin. Khi gia-dinh đơn về Areachon, Sartre lại được giao phó cho một hương-sư tên là Barrault, để rồi mùa thu năm sau, được mẹ dắt đến trường Poupon.

Tháng mười năm 1919, ông ngoại nhất định giải-phóng cho Sartre bằng cách gửi cháu vào trường trung-học Henri IV, với tư-cách ngoại-trú. Dưới mái trường tự-do trưởng-giả của trung-học này, Sartre đã gặp được một mảnh đất tốt để nảy nở. Trong chốn bằng-hữu của Sartre phải kể đến nhất là Paul Ives Nizan, một học-sinh thông-minh, tinh-quái, và theo Sartre, là hiện-thân của quỉ-sứ, của già-doi. Nhưng đối với Sartre, sự gặp-gỡ với Nizan là một biến-cố trong đời ông. Nguyên đầu tiên Sartre say mê một học-sinh xuất-sắc và gương-mẫu của hiền-tử, lịch-sự, của nhã-nhận, dẹp-trai và dẽ-thương, như con gà con, tên là Bernard. Không may Bernard chết sớm, để lại cho đồng bạn Đề-ngũ-Al, một mối sầu không quên. Chỗ của Bernard được dành cho Nizan. Không biết Nizan mắt mũi như thế nào mà Sartre lầm-tưởng là Bernard sống-lại, tỏ ngay cảm-tình và kết-thân luôn với cậu học-trò mới, để mấy ngày sau đó mới khám phá ra Nizan mắt hiếc. Nhưng Sartre đã trót làm thân-mất rồi! Rồi từ chỗ yêu-bộ-mặt Nizan mà những giây-phút đầu của bắt-gặp, Sartre tưởng là hình-ánh của Bernard, nghĩa là tượng-trưng cho thiện-mỹ. Sartre không ngần ngại tỏ lòng trù-mến đối với cả những gì là hiện-thân của ma-quái trong Nizan. Bi với ma thì mặc áo giấy «Nhưng một chi tiết làm cho tôi tiếc cảm rằng hắn không phải là Bernard mà là hình-ánh ma-quái của Bernard, Nizan mắt hiếc. Chảm qua mất rồi: tôi đã yêu-hiện-thân của Thiên-trong bộ-mặt ấy, để rồi yêu-luôn bộ-mặt ấy vì nó. Tôi bị mắc bẫy, bản-tinh yêu quí đạo-hạnh đã đưa tôi đến việc mến-chuộng ma-quái». Ta có thể thấy trong lời nói ấy một giọng điệu hài-hước, châm-biếm đối với quan-niệm đạo-đức của nhân-loại. Nhưng đâu sao thì đó cũng là một biến-cố chứng tỏ định-luật đồng-thanh tượng-ứng đồng-khi-tương-cử.

Sau khi bà mẹ tái-giả với một người thợ làm việc tại xưởng đóng-tàu thủy ở Rochelle, Sartre theo mẹ và cha ghe

về đó. Đến năm 1921, lại trở về Ba-lé tiếp tục học trung-học và các lớp trên ở Lycée Louis-le-Grand. Trúng tuyển vào Cao-học Sư-Pharm (Ecole Normale Supérieure) năm 1924. Đậu cử-nhân văn-chương năm 1927, hỏng thi Thạc-sĩ khóa năm 1928 (E. Mounier trung-tuyễn), nhưng đã rời đứng đầu khóa thi năm sau. Được bô giáo-sư triết-ly tại Havre (1931-1933). Tùy-viên văn-hoa tại Ba-Linh, nơi đây Sartre có cơ-hội nghiên ngâm Husserl và Heidegger. Một năm sau, và từ năm 1934 đến 1939 dạy triết-ly ở Havre, Laon và Neuilly. Bị động-viện năm 1949 và bị bắt làm tù binh ngày 21 tháng 6 năm 1940. Qua năm 1941, được thả và với nhiều nhân-viên khác trong Hồng-thập-tự Pháp-quốc. Sartre lại tiếp tục hoạt-dộng giáo-sư ở Neuilly rồi ở Lycé Condorcet. Tích-cực tham-gia kháng-chiến. Từ giũ nhà giáo năm 1945 và sáng-lập tạp-chí Les Temps Modernes, từ đó chuyên viết về triết-ly, văn-chương và kịch.

Tính-tình và nhân-cách :

Ngày hôm nay Sartre về già ở kinh thành Ba-lé, có lẽ trong bốn bức tường lạnh-lẽ của một căn phòng thanh vắng ở tầng thứ sáu hay thứ mười thuộc ngoại-ô. Hồi-tưởng lại thời niên-thiếu, ông như cảm thấy, mặc dầu xa mờ trong dĩ-vãng, những kỷ-niệm sống của tuổi thơ-ấu vẫn còn phảng-phất hoặc có-dạng đâu đó trong con người suy-yếu của ông, trong mái tóc hoa râm, trong sản-phẩm ngồi bút của ông. Sartre cảm thấy mình đang còn là trẻ con hay một ông già trẻ con (*puer centum annorum*), như ngày nào ông đã cảm thấy ông là một người lớn thu gọn ở tuổi lên năm. Paul Claudel viết : « Tùn tôi là của một con trẻ nhưng tôi có giọng nói trầm nặng của một người lớn, tay, chân, gân bắp của một người lớn. Rắn, lồng hắt dầu mọc trên hai gò má, nhưng, như một đứa bé tí hon, đôi khi tôi đòi ăn một bánh ngọt, một cục kẹo ». Đã quá ngũ-tuần, Sartre không còn muốn mút kẹo bò-cói và thở không-khi có-dộc dưới mũi nhà ông ngoại. Nhưng chất bò-cói đã như cò-dọng, như hóa thành xương cốt của ông, cho nên một nỗi nhớ nhung, luyến-tiếc vò-thức còn quyện lấy tâm-tư và thân-xác ông. Hiện nay ông sống trong cõi-sơ, đó là một định-mệnh không thích-thú làm đổi với ông, và ông đang cố gắng biến hoàn-cảnh ấy thành dễ chịu hơn cho những ngày về già.

Biểu chung tôi muốn nhấn mạnh ở đây là tâm-hồn Sartre nhiều chỗ còn mang dấu vết của thời thơ-ấu. Dấu vết

ấy, như đã nói, tác động mạnh-mẽ trên tinh-tinh và do đó trên sự-nghiệp của ông. Beigbeder tìm thấy trong học-thuyết Sartre không những là kinh-nghiệm kết-quả của ông (*Issue de son expérience*), mà còn là phản-ứng tự-vệ và bài-tiết (*Réaction de défense, sécretion*) (1). Về sau đường như dè hiện-chính cho nhân-xét ấy, Sartre viết: « Bị hao mòn, xoa bỏ, xi-nhục, lẩn-ẩn, quen-lãng, tất cả những nét của thằng bé còn ở lại nơi ông già năm mươi » (2). Bài học về vò-thức của phản-tâm-học đã dội vào tư-tưởng triết-gia chúng ta những tia sảng phứ-hộ và phù-thủy. Nhưng dầu sao cũng có một phần sự thật.

Đọc Sartre, người ta có thể chứng tỏ được hai tư-cách bồ-tắc hoặc mâu-thẫun lẫn nhau: con người của Sartre và tư-tưởng, tâm-tinh của Sartre.

Về con người, Sartre không mấy biến đổi trong thực chất, mặc dầu ông rất muôn. Như chúng ta đã thấy phần nào trong mấy giòng trước đây, Sartre thiếu-thời là một em bé nay-nhan của gia-dinh. Sartre rất được chiều chuộng, cả gia-dinh nội ngoại hướng về cậu, nhưng oái-oăm thay, càng được nâng niu Sartre càng thấy cùa-độc và càng thầm thua số phần chó má, đe bắn của mình. Bè ngoài vui vẻ nhưng bén trong trông rồng. Tương-tự như tinh-cảnh nàng Kiều: Vui là vui gượng kéo mà. Người mẹ khốn nạn của Sartre đã không hiểu nổi niềm của Sartre. Một đứa trẻ, được chiều chuộng không huồn, nhưng chán, chán như một ông vua, như một con chó. Sartre viết: « Tôi là một con chó: tôi ngáp, nước mắt lăn xuống, muỗi lấy. Tôi là một cây, giờ quyền vào cành và lay động bằng quơ. Tôi là một con ruồi, tôi bò đêc một cửa kính, tôi trượt chân lăn ngã, tôi lại cố leo lên » (3). Buồn nản sớm làm cho bé Sartre mang bệnh thần kinh. Như con dè của Séguin, Sartre rất sợ những thủ-tục, những nghi-lễ, giả-tạo của gia-dinh. Sartre sợ mất tự-do, sợ thấy mình là cái gì thừa thãi trong đó. Khi một em bé được chiều-chuộng, lại phông-tung, thì sớm muộn sẽ là mồi ngon cho những tư-tưởng bi-quan, những tâm-tinh đâm-dặt, những hành-dộng thiếu quán-bình. Tuy nhiên Sartre đã tìm thấy trong sách vở và trong viết lách, một lối thoát cho những bế-tắc nguy-hiểm ấy. Cậu đã dồn mọi nghị-lực của tuổi thanh xuân vào hồn bức-tường của gia-dinh bên ngoài.

(1) M. Beigbeder, *L'Homme Sartre*, Paris 1947 trang 143.

(2) *Les Mots*.

(3) *Les mots*, trang 73.

Cậu ham thích, say mê với bụi bặm của những chồng sách cũ, với mùi mực nát từ các kệ sách xông ra. Cậu đã vui với những văn-thơ hào hùng của Corneille, những giọng chàmbiérm ngao-mạn của Voltaire, những bài học cách-trí trong cuốn Larousse. Ngoài ra thì chỉ bắt mẹ mua những chuyện bảng luân như Cri-Cri, l'Epatant, Les Vacances, Les trois-Boys-Scouts de Jean de la Hire, Le tour du Monde en Aérophane của Arnould Galopin, hoặc những tập sách Hồng như Les Enfants du Capitaine Grant, Les Cinq sous de Lavarèse... Những khi có dịp, Sartre lại bắt mẹ đưa đi xem xiếc, kịch, chǎng hụt như kịch Zigomar et Fantomas, Les Exploits de Macis, Les Mystères de New-York.... Sartre càng làm thân với những anh-hùng ca của Michel Strogoff, của Michel Zévaco, đồng thời không quên thường thire những nhạc phẩm của Chopin, Schumann, Franck... Có thể nói rằng đầu còn hè, Sartre đã ném vào hương-vị, và một cách say sưa, của tất cả thể-văn và của mọi thứ văn-nghệ. Tâm-hồn ông đã sớm biến thành noi hoi-ngô của tất cả khuynh-hưởng văn-chương, từ tú sang hữu, từ thục đến mộng.

Văn-nghệ của Sartre :

Con tám án đầu có ngày nhả to. Sartre đã không dì ngược lại thông-lệ ấy. Nếu Sartre đã vui sống với thú đọc sách, vì đọc sách đối với ông là những ngày lễ, ngày tết, thi viết lách lại càng là một nguồn an ủi, sướng khoái. Ông muốn sinh ra để mà viết. Ông muốn tên ông gắn liền với còng-trinh trước tác của ông. « Nhờ viết, tôi sống (hiện-hữu), tôi thoát khỏi những người lớn, nhưng tôi chỉ hiện hữu để mà viết và nếu tôi nói : tôi, thi có nghĩa là kẻ viết lách » (1). Sartre viết và thích viết vì có hồn văn-chương (*« il a la bosse de la littérature »*). Ông cho rằng không phải vì ông hơn người trong nghệ-thuật viết văn. Ông làm văn chỉ vì ông thích, vì trời đất sinh ra ông như vậy, thế thôi... Mặc dầu đời vỏ nghĩa, mặc dầu viết cũng như làm, cũng như suy nghĩ, tất cả chỉ là phi-ly, hư-vô tuyêt-dối, Sartre vẫn thấy phải viết, viết mãi. Ông cho đó là một cái nghiệp. « Tôi đã thỏa-hiệp với Thánh-Thần : « Con sẽ viết, người nói với tôi. Và tôi đã vo tay ; « Lạy Chúa, tôi có gì đâu mà Chúa chọn tôi ? » — « Không có gì đặc-biệt cả » — « Vậy tại sao bị con » — « Không có tại

(1) *Les Mots*, trang 137.

sao cả » — « Ít ra là con có vài dẽ dài của ngòi bút ? » — « Không có dẽ dài nào cả. » — « Con có tin rằng những tác-phẩm dc những ngòi bút dẽ dàng mà ra không ? » — « Lay Chúa, con có gì đâu, làm sao con làm được một cuốn sách ? » — « Bằng cõ-gắng » — « Vậy thì bắt cứ ai cũng viết được sao ? » — « Phải, bắt cứ ai, nburg Ta đã chọn con » (1). Sartre đã nghe theo tiếng gọi không dung ấy và đã viết. Ông đã viết từ nhỏ chí lớn, từ trong bóng tối ra ngoài ánh-sáng, từ dưới ngọn đèn dầu hỏa, đến trước ngọn đèn neon.

Ông đã viết những gì, viết cho ai, và viết thè nào ? Ba câu hỏi ấy ông đã trả lời trong cuốn « Qu'est ce que la Littérature ? ». Tuy nhiên, ta phản-biệt rằng, theo thời-gian, thi trước hết ông viết dc thỏa-mản sự ngứa ngày hồn-nhiên của một thiếu-niên thích đọc và thích viết. Thứ đến ông viết vì ông cho là có sứ-mệnh nói lên tất cả phi-ly của con người ngay cả trong việc viết lách. « Về sau tôi đã trình bày vui-vé rằng con người ta thật lù bẽ-tắc, tôi dày cùng bẽ-tắc, nhưng tôi khác người ở chỗ tôi có Sứ-Điệp tuyên-hỗ sự bẽ-tắc ấy ra, nhờ đó, sự bẽ-tắc này tự biến hình, trở thành khà-thè thảm-sâu nhất của tôi, đối-tượng sứ-mệnh của tôi, bàn đạp cho vinh-dự của tôi » (2). Viết dc theo duỗi mục-dich nào ? Không có mục-dich nào cả, ngoài mục-dich phản-chiếu những gì của con người, những gì là nhân-loại. Đó là con đường cứu rỗi của Sartre và theo ông là con đường cứu rỗi của con người. Đừng tìm một lý-chứng hay biện-hộ nào khác.

Tên tuổi của Sartre bắt đầu trong giới học-sinh Ba-lé với một bài thuật-truyện, nhan-de « L'Ange morbide », đăng trong tập-san « Revue sans titre » do Sartre và một nhóm bạn hữu thuộc các lớp đệ Nhất cao-đẳng (Première Supérieure). Trong câu chuyện « học-sinh ấy », người ta đã tiên-cảm được đường hướng của Sartre, đường hướng phóng-tung và phản Đạo. Nhưng cuốn sách làm cho các giới tri-thức và đại-chủng, bắt đầu chú ý và theo dõi Sartre là tiểu-thuyết La Nausée, mô-tả cuộc sống nhà quê bằng những nét độc đáo, báo hiệu những sáng-tạo hiện-sinh về sau. Nhưng trước đó Sartre cho ra đời quyển « L'Imagination » (1936), và sau đó liền hai cuốn; một là « Esquisse d'une théorie des émotions » (1939), và một mang tên « L'Imaginaire » (1940). Nếu quyển La Nausée nhằm

(1) Les Mots, trang 154-155.

(2) Les Mots, trang 210.

mạnh đến ý-nghĩa cuộc đời, thì ba quyền này có tinh-chất giáo-khoa và cõi-diền hơn, mặc dù trong đó Sartre đã khéo áp-dụng phương-pháp hiện-tượng-luận để nhập-cảng vào Pháp-quốc những ý-niệm của Husserl về ý-thức. Phương-pháp-luận được thử thách trong những tác-phẩm ấy, đã chứng tỏ hiệu-lực của nó khi Sartre trở lại những luận đề của La Nausée trong cuốn « L'Être et le Néant », một tác-phẩm triết-lý chính-yếu của nhà triết-học hiện-sinh chúng ta. Có thể nói rằng, ngoại trừ La Nausée ra, tất cả các công-trình, triết-lý, văn-nghệ về sau đều có mục-dịch quảng-diễn bằng lý-thuyết hoặc chứng minh, sửa chữa, bằng thực tại sống, những gì Sartre đã viết trong tác-phẩm đó là ấy.

Theo thứ tự thời gian, người ta đã lần lượt đọc :

L'Imagination (1963).

La Nausée (1938) (Roman).

Le Mur 1939 (Nouvelle).

Esquisse d'une théorie des émotions 1939.

L'Imaginaire 1940.

L'Être et le Néant 1940.

Les chemins de la Liberté.

1.— <i>L'âge de raison</i> 1945	}	Roman
2.— <i>Le Sursis</i> 1945		

L'existentialisme est une humanisme 1946.

Reflexion sur la question juive 1946.

Baudelaire 1947.

Situation I 1947 (Littérature).

Les Mouches, Huis clos, Morts sans sépulture, la P. respectueuse (1947) (Théâtre).

Situation II 1948.

Les Mains sales 1948 (Théâtre).

Situation III 1949 (Littérature).

La Mort dans l'âme 1949.

Entretien sur la Politique 1949.

Le Diable et la Bon Dieu 1951.

Réponse à A. Camus 1952.

Les Communistes et la paix 1952-1954.

Situation IV.

Matiéralism and Revolution 1955.

Critique de la raison dialectique 1960.

Les Mots 1961, Situations V, VI, VII, 1964.

Bè hiền Sartre qua những tác-phẩm trên đây, chúng ta cần tìm đến với Simone de Beauvoir, một đồ-dệ trung-thành của học-thuyết Sartre và là người bạn thân-thì nhất nếu không là tâm-tinh nhất của ông. Nhà nữ triết-gia này đã cống-hiến cho Sartre và cho ta hai tài-liệu hùng-hồn về Sartre : *La Force de l'age et la Force des choses*, và *Pour une morale de l'ambiguité*.

Hiện nay Sartre hướng về lý-tưởng của năm lén bảy, nghĩa là không lý-tưởng nào cả. « Je suis redevenu le voyageur sans billet que j'étais à sept ans » (1). Một người hành-khách không lấy vé, hay nói như Pierre Henri Simon, một con thuyền vượt biển không trăng sao (2). Người hành-khách không tên tuối, không xuất-xứ, không biết từ đâu lên, mà cũng chẳng biết sẽ xuống ga nào, vô-định, bất cần... Một chiếc thuyền không ánh-sáng, mặc cho giòng nước tự-do dưa đầy, mặc cho bão đảo dưa giòn, sống chết bất thành vắn-đè. Lý-tưởng duy-nhất của Sartre như đã nói, là còn sống còn viết, còn làm việc còn tin-tưởng. Tin-tưởng vào chính mình. Descartes nói : « Nếu tất cả đáng hoài-nghi, thì ít ra còn một cái gì không hoài-nghi được, đó là cái tôi hoài-nghi ». Sartre muốn nói : Khi tất cả là phi-lý không đáng tin-tưởng, thì còn một cái có thể tin-tưởng được, đó là chính bản-thân Sartre. Sự tin-tưởng ấy đã trở nên trêu-tượng hơn, phô-biến hơn, nhân-hán hơn. « Tôi đã xếp sự cùu rỗi không thể có vào tủ đồ phụ-tang, bây giờ còn gì nữa ? Còn cả một con người, do tất cả mọi người làm nên và đáng giá bằng mọi người và bất-cứ ai cũng đáng giá bằng nó » (3). Sự tin-tưởng ấy cũng đã được Mác-xít hóa, bằng một Mác-xít tạm gọi là « Mác-xít sáu-triền ». Sartre Mác-xít và Sartre hiện-sinh có mâu-thuẫn hay bô-túc lẫn nhau. Chúng tôi sẽ đề-cập đến trong một dịp khác. Và sau

(1) Sđd, trang 211.

(2) Pierre-Henri Simon, *L'Homme en Proofs*, Petite Bibliothèque Payot, 1965, trang 51.

(3) Les Mots, trang 213.

dày chúng tôi chỉ giới-hạn ở những đường nét hiện-sinh trong toàn bộ học-thuyết Sartre.

Trên bước đường vô-định của kiếp người, J. P. Sartre đã mang theo một định-kiến do giáo-duc già-dinh và học-đường hồn-đức trong con người ông : không có Thượng-Đế. Định-kiến ấy, theo chúng tôi, vừa là khởi điểm, vừa là cùu-cánh cho tất cả mọi nỗ-lực hoạt-động tư-tưởng và hành-động của ông. Nếu triết-ly là đi tìm một ý-nghĩa cho cuộc đời, và nếu triết-gia là người được lựa chọn để thể-hiện ý-nghĩa ấy, thì Sartre đã tìm được cho ông (?) một ý-nghĩa và đã tận-lực truyền-bá cùng chiến-dấu cho ý-nghĩa ấy : ý-nghĩa của vô-nghĩa, của phi-ly, của hư-vô. Chúng ta có thể tự hỏi đã hư-vô thì còn nói gì đến ý-nghĩa, tại sao lại tìm gặp ý-nghĩa cuộn đời trong hư-vô ? Và nghĩa ấy diện-mạo như thế nào, có được công-luận đón chào như một ánh-sáng cách-mạng làm biến-dổi cuộc đời của con người hay không, nói khác đi, số-phận của tư-tưởng Sartre đã được lịch-sử phè-phán như thế nào và đã đặt vào vị-trí nào trong quá-trình suy-tư của nhân-loại.

Vấn-dề rất phức-t tạp và nguy-hiểm. Vì cần phải nhắc lại rằng triết-ly hiện-sinh thiết-yếu là một kinh-nghiệm sống, là một dấn-thân thực sự vào thăng-trầm phiêu-lưu của nhân-mệnh, không thể thầm-dịnh bằng những ý-niệm trứ-tượng, và trách-nhiệm của kẻ bàng-quang. Trường-hợp Sartre như đã nói, càng tê-nhị và khó-khăn hơn. Tuy nhiên, để sửa soạn một câu trả lời, trước hết chúng ta sẽ đi theo Sartre vào khu rừng dày đặc và huyền-nhiệm của hữu-thể-luận, và tìm hiểu thái-dộ phản-ứng của triết-gia ta đối với nhận-định của những người đi trước.

Điều cần nhấn mạnh một lần nữa là chủ-tâm của ta không gạt bỏ những tác-phẩm văn-nghệ của Sartre. Tuy nhiên, vì văn-nghệ, mặc dù được tác-giả xử-dung như là lý-chứng cu-thể (*vérification*) cho tư-tưởng triết-ly, cũng chỉ là những cảm-nghĩ sống và viết, mang nhiều tinh-chất cá-nhan chủ-quan, nên ta sẽ chỉ muôn đi vào những đường nét suy-diễn có tinh-chất khái-quát, có tham-vọng nới-lên những sự thực của mọi người và mọi người phải theo. Cái làm cho ta chú-ý là tinh-chất phò-biến ước muôn ấy của Sartre.



TRÊN CON TÀU HƯ-VÔ

Người ta thường phân-biệt hai thứ chán-lý ; chán-lý hứa-thề-luận và chán-lý luận-lý. Sự phân-biệt ấy là thành-quả của những cố-gắng tri-thức của con người đối-diện với ngoại-giới. Sinh ra làm người và làm con người thông-minh như Aristote nói, người tự nhiên hướng đến việc tìm hiểu những gì xuất-hiện trước cặp mắt. Con người không thỏa mãn với những cung-cấp' của giác-quan, con người còn muốn di sâu vào những gì sâu xa hơn là những cảm-giác phiến-diện, phù-vân. Trong viễn-tượng đó, tri-tuệ không thể bỏ qua vấn-dề thực-tại phải chẳng chỉ là những điều tai nghe mắt thấy. Những tại sao lại người có thể nghe và có thể thấy ngoại-giới. Những điều đó, những vật, những hiện-tượng đó, phải chẳng chỉ là ảo-mộng, hay là những thực-chất thực sự có ngoài chúng ta. Xa hơn một bước nữa, tại sao những vật ấy có, nguồn-gốc như thế nào, quá-trình diễn-tiễn sẽ như thế nào... Một trong những vấn-dề đặt ra là ta không thể quay lưng lại với tiếng kêu tự nhiên của giác-quan và của lý-trí. Hai quan-năng này it ra đã từng nói với ta rằng ngoại-giới đang bao vây chúng ta, và chúng ta đang đối diện với yết-trụ trong đó ta sống. Không thể làm ngơ trước những tài-liệu ấy, con người đã dù từ giải-thích này đến giải-thích khác trong việc khai tháck iển-thức. Đó là chưa nói nhu cầu hành-động cũng đòi hỏi phải tìm hiểu thế-giới trong đó mình sống, con người không thể nhắm mắt hoạt-động mà không biết rằng hành-động ấy sẽ cần đến những yếu-tố ngoại-lai nào, và sẽ đưa mình đến đâu.

Triết-học đã diễn ra như một quá-trình bắt-tận, trong đó các tư-tưởng tố-cáo, hủy-diệt lẫn nhau. Không muốn ngược giòng thời-gian quá xa, gần đây, một Kant, đã nêu cao ngọn

cờ cách-mạng trong tư-tưởng giới triết-lý, bằng cách phủ-niệm tất cả các hệ-thống siêu-hình cờ-diện, và dè thay vào, lập ra một siêu-hình mệnh-danh là siêu-hình phê-phán. Dưới mắt Kant, chúng ta chỉ có một thái-độ triết-lý, đó là phê-phán tầm-hạn và năng-lực lý-trí, hoặc nói rộng ra, tìm diều-kiện tiên-thiên và hậu-thiên cho hoạt-dộng của lý-trí trong lãnh-vực kinh-nghiệm vật-lý. Nói khác đi, chỉ có phê-phán nhận-thức mới là đối-tượng chính-yếu của triết-lý, còn các lãnh-vực nghiên-cứu khác sẽ dành cho khoa-học thực-nghiệm. Thái-độ dè-cao và đồng-thời giới-hạn lý-trí ấy là nguồn-gốc của Duy-tâm-luận, và đã gây nhiều phản-ứng từ bốn phía. Một trong những phản-ứng quan-trọng nhất của thời chúng ta là học-thuyết Heidegger, mà chúng ta sẽ trình-bày. Vốn là bạn học một năm của Heidegger, Sartre cũng muốn nêu tên tuổi trong làng triết-học. Và cũng như bao nhiêu đại-triết-gia khác, Sartre muốn làm một cuộc cách-mạng xung danh. Và dĩ nhiên ông không thể bỏ qua vấn-dè siêu-hình cũng như vấn-dè nhận-thức, là hai vấn-dè mật-thiết tương-liên với nhau, quen lây nhau, như ngày đêm, như tối sáng, như âm-dương, như là những yếu-tố trong-tạo.

Dưới nhãn-hiệu Hữu và Hư-vô, ông đã thừa nhận trong-quan giữa hai thứ chân-lý chúng ta đã nói, khi ông viết : « Thực vậy, nếu nói Siêu-hình là nói nhận-thức-luận, thì ngược lại, mọi nhận-thức-luận đòi có một Siêu-hình » (1). Sartre không muốn không làm Siêu-hình, nhưng cũng không muốn không nói đến nhận-thức của người. Điểm nút quan-trọng là làm thế nào dè giải-quyết bế-tắc nhị-nguyên đã từng làm chia rẽ tư-tưởng và xã-hội Tây-phương qua bao nhiêu thế-kỷ từ Heraclite. Theo ông thì trong lịch-sử Tây-phương có bốn loại lưỡng-phản. Đó là : 1.— Lưỡng-phản bản-thề, đối-lập tinh-thần và vật-chất, và đưa đến hai lập-trường trung-phản, duy-tâm và duy-vật, cả hai đều nhất quyết đứng trong phạm-vi các phạm-trù của mình dè nhìn ngầm và giải-quyết nhân-sinh ; 2.— Lưỡng-phản nhận-thức, phản-chia thay-tại với ngoại-diện, nội-tại với hiện-tượng, đối-tượng vật-lý-học với diều-kiện cảm-giác... ; 3.— Lưỡng-phản nhân-loại-học, đưa đến việc cắt chia con người thành hai phần, hồn xác, thân-thề và tâm-linh, xác thì chịu chi-phối bởi các định-luật vật-lý, tất-định, hồn thì tự-do phóng-khoáng... ; 4.— Sau hết là

(1) *L'Être et le Néant*, trang 16.

lưỡng-phản phuong-pháp-luận xử-dụng thuyết duy-lý hoặc thuyết phi-lý như là con đường đưa tới chán-lý, và do đó, gây nên một tranh-chấp không lối thoát giữa đòi hỏi luận-lý và đòi hỏi của cảm-xúc hoặc tâm-tinh. Lịch-sử triết-học có thể được quan-niệm như là một nỗ-lực không ngừng để dung-hòa, liên-kết hoặc bắc một nhịp cầu thông-cảm giữa hai thành-tổ của lưỡng-phản. Nhưng, không một giải-pháp nào đã thỏa mãn Sartre. Sartre đã giải-quyết vấn-dề nhị-nguyên ra sao, bằng cách nào, ông đã muốn đem tất cả về một mối, và ông có thành-công như lòng sở-nguyên không?

I.— Ý-THỨC LÀ KHỐI-ĐIỂM

Những ngày làm văn-hóa ở Ba-linh đã đưa Sartre đến một chán-trời mới trong triết-học, chán-trời của Hiện-tượng-luận. Ông đã gặp được ở nơi học-thuyết mới này một hi-quyết và một phuong-thức giúp ông cố thực-hiện sự hòa-dồng chán-lý siêu-hình và chán-lý nhàn-thức. Thực vậy, nguyên-lý căn-bản của hiện-tượng-luận là, như ta đã nói, ý-hướng-tinh được quan-niệm như một ý-thức nè. Với quan-niệm này, Husserl đã trưởng chừng như giải-quyết được mọi khó khăn do các khuynh-hướng nhị-nguyên gây ra từ trước. Nhưng ông ta Hiện-tượng-luận đã không tránh khỏi đi vào con đường duy-tüm với ý-niệm « tôi-siêu-vượt », và do đó, không đặt được mối liên-hệ chính xác giữa ý-thức và đòi hỏi trả về nguyên-quán sự-vật. Heidegger đã cảm thấy hình bóng duy-tâm đó nơi Thầy nên đã sớm phản-ứng lại bằng học-thuyết Hữu và Thời, một học-thuyết đặt trên căn-bản Hữu-thì-luận cu-thì. Nhưng vì Heidegger đã không làm thỏa mãn Sartre khi đem ra một phân-biệt giữa hữu-thì-luận căn-bản và một hữu-thì-luận khai-quát, hữu-thì-luận trước là khởi-điểm và môi-trường nghiên-cứu hữu-thì-luận sau, nhưng lý hữu của nó do hữu-thì-luận sau mà vỡ. Nói khác đi, Heidegger đã lấy con đường cá-nhân làm chỗ nghiên-cứu thế nào là hữu của người để vươn lên mục-tiêu tối-hậu là Hữu khai-quát của vũ-trụ và của thời-gian. Sartre không chấp-nhận viễn-tượng Hữu-khai-quát của Heidegger, và chỉ hoan-hỉ theo chán Heidegger trong con đường khai-thác thế nào là người. Nhưng, như vừa nói, Sartre đã gặp nơi sự phân-tách Hữu của người hai kết-luận : Hữu-vô của vũ-trụ, không làm gì có vấn-dề hàn-thì siêu-hình theo nghĩa cõi-diền, chỉ có người là đáng kể, và tất cả

triết-lý, nếu có thì sẽ phải lấy người làm Alpha và Oméga cho mọi công-trình nghiên-cứu. Ngoài ra không có gì khác.

Những nhận-dịnh ấy khiến cho Sartre đã quả quyết ngay từ đầu lập-trường phương-pháp-luận của mình : « Vậy việc đầu tiên của một triết-lý là phải làm thế nào để tổng-khử sự-vật ra khỏi ý-thức và tái-lập tương-quan thực với thế-giới, làm thế nào để ý-thức là ý-thức đặt-dịnh thế-giới » (1). Ý-thức đây là ý-thức cá-nhân, chứ không phải ý-thức tông-quát trùa-tượng, ta thấy *chương-trình* của Sartre được vạch ra trong câu tuyên-bô ấy và gồm hai phần : đã phá những quan-niệm vật-hóa của triết-học và tâm-lý cõi-diền, đồng thời thiết-tạo một vũ-trụ-quan trên căn-bản ý-thức cá-nhân.

Cần phải nói ngay rằng, thái-độ lý-học của Sartre đã đưa ông vào con đường Hư-vô của vũ-trụ-luận nói chung, nên ông đã không kiến-tạo được gì khái-quan và tích-cực trong đó, và ông dành phải quay lại với thân-phận con người, tự đóng khung trong giới-hạn hiện-sinh của con người. Vì thế mà triết-lý của ông là triết-lý về con người, là một *nhân-bản thuyết hiện-sinh*, như ông đã tuyên-bô. Tuy-nhiên, dè biết tại sao Sartre sớm bỏ chiều-hướng vũ-trụ-luận và sớm đi vào phân-tách nhân-sinh, chúng ta phải nhẫn-nhục và kiên-tâm theo ông qua những mè-lộ được ngồi bút thiên-tài ông vạch ra trong những tài-liệu phác-tập và phong-phú ông đã cho xuất-bản. Ở đây chúng tôi chỉ hạn-giới ở một vài quan-diểm, theo chúng tôi, có tính-chất quyết-định hơn cả cho đường hướng suy-tư của triết-gia ta đang nghiên-cứu.

II.— THỜI HƯ-VÔ VÀO VŨ-TRỤ HAY Ý-THỨC LÀ TỰ-HỦY

Ý-thức tiền phán-tinh :

Do ảnh-hưởng của học-thuyết ý-hướng-tinh Husserl, Sartre thừa nhận như một tiền-đề sự hiện-hữu của một ý-thức bên kia hiện-tượng cũng như của một thực-tại bên kia hiện-tượng của sự-vật. Thế nào là bên kia, chúng tôi sẽ nói sau. Giờ đây,

(1) E. N., trang 18

ta cần ghi nhận rằng sự thừa nhận thực-tại ý-thức siêu-hiện-tượng ấy, và như nhận-định của Henri Lefèvre, siêu-hình ấy, là điểm-tựa cho mọi phân-tách hiện-tượng-luận về ý-thức. Chúng ta đã nói rằng, theo Sartre và các nhà hiện-tượng-luận, ý-thức là ý-thức về. Vậy tất cả những gì gọi là thấy, bắt cứ ở mức-degree nào, cảm-giác hay suy-tư, vô-thức hay ý-thức, đều là một sự hướng về ngoại-giới, đều do sự thức-bách hướng-ngoại của con người. Sự hướng-ngoại ấy không những là một khuynh-năng, mà còn hơn thế nữa, là một thể hiện sống-dộng của con người. Hướng-ngoại không phải là khả-năng, mà là một thực-chất thường-xuyên, thiết-yếu tự cu-thè-hoa cách này hay cách khác. Người không ý-hướng là người chết, là không phải người.

Ý-thức là nhận-thức, và nhờ nhận-thức, ta mới có kiến-thức. Chúng ta thường hiểu như vậy. Nhưng triết-học cổ-diễn đã một dảng đem đối-lập chủ-thể nhận-thức với đối-tượng nhận-thức, một dảng đã duy-tâm-hóa đối-tượng nhận-thức, nghĩa là biến đổi tượng ngoại-giới thành một ý-nghĩa của người nhận-thức, hoặc đã duy-vật-hóa ngoại-giới, nghĩa là bắt ý-thức tuân theo ý-nghĩa đã ghi sẵn trong ngoại-giới. Nói khác đi, người ta đã dùng ý-thức để đặt thành vấn-dề thực-tại của vũ-trụ hoặc của người nhận-thức. Theo Sartre đó là một hứ-dề. Vì rằng khi chúng ta quan-niệm ý-thức như là một ý-thức về, thì vấn-dề nội-ngoại không thể đặt ra, không còn lý-do đặt ra. Thực vậy, vẫn theo Sartre, chử nè, đó là tất cả bí-quyết của học-thuyết ý-hướng-tinh. Ý-thức không phải là một quan-năng bẩm-sinh, có sẵn. Thực-chất của ý-thức là *đặt-vị-trí* cho một cái gì, một hữu-thể không phải là mình. Không có một vật khác mình thì sẽ không bao giờ có ý-thức. Tuy-nhiên, đừng tưởng rằng ý-thức dừng một bên và ngoại-giới dừng một bên, và ý-thức là người thân hành đến đón nhận ngoại-giới như một ông khách quý để làm thân hoặc cầu cứu một điều gì. Đặt vị-trí cho một sự-vật, đó là ý-thức, như vậy nói đến ý-thức là nói đến thực-tại của một cái gì không phải là ý-thức. Mặt khác, ý-thức được định-nghĩa bởi sự đặt vị-trí ấy trong hình-thức cũng như nội-dung của ý-thức: « Ý-thức là ý-thức về một cái gì : siêu-vượt là co-cầu kiến-tạo ý-thức ; nghĩa là ý-thức ngay khi phát-sinh đã hướng về một vật không phải là nó. Chính điều đó chúng tôi gọi là « chứng-cứ hữu-thể-luận » (1). Không có hình bóng hoài-nghi nào về thực-tại nói chung

(1) E. N., trang 28.

nói Sartre. Ông là một triết-gia duy-thực. Trái với lập-trường của Descartes, ông không nói tôi suy-tư tức là tôi có, mà ông nói tôi tôi ý-thực tức là tôi và sự-vật, chúng tôi có.

Tuy nhiên, vấn-dề không hẳn đơn giản. Ý-thức là nhận thức sự-vật khác với mình. Sartre gọi đó là ý-thức biết (conscience connaissance), nhờ biết mới đặt vị-trí cho ngoại vật. Nhưng khi đặt vị-trí cho ngoại vật, ý-thức có đồng thời thấy mình đang đặt vị-trí không? Nói khác đi, có gì khác biệt giữa ý-thức nhận-thức và ý-thức phản-tỉnh không? Có gì ưu tiên giữa các ý-thức ấy không? Ý-thức phản-tỉnh là ý-thức về ý-thức, là biết hoặc thấy mình đang ý-thức, đang làm công việc ý-thức. Vậy ý-thức về ý-thức có được ý-thức không, và trong trường-hop khẳng-quyết thì phải chăng là một lui dần về vô-hạn? Không có hiện-tượng lùi dần, bởi vì đối với chính mình trong động-tác nhận-thức sự-vật, ý-thức là ý-thức phi-trung-gian, trực-tiếp (conscience immédiate). Nói cách khác, có một tương-quan phi-trung-gian, và không phải có tính chất nhận-thức, giữa ý-thức với chính mình. Vì thế, để diễn-tả tương-quan ấy, Sartre viết: « Tất cả mọi ý-thức đặt vị-trí cho sự-vật là đồng thời ý-thức không đặt vị-trí cho chính mình » (1), (toute conscience positionnelle d'object est en même temps conscience non positionnelle d'elle-même). Thành ra nói ông, ta gặp được ý-thức nhận-thức hay có tính chất phản ánh, (conscience réflexive), và ý-thức phản-tỉnh (conscience réfléchie), ý-thức trực-tiếp hay phi-trung-gian. Trong mọi trường-hop ý-thức là thực tại siêu-hiện-tượng, hoặc nói như Husserl, có tính cách vô-danh (anonymat). Do đó, ý-thức không phải là một cách thể nhận-thức đặc-thù, gọi là ý-nghĩa thâm-sâu hoặc nhận-thức về mình, ý-thức chính là kích-thước hữu siêu-hiện-tượng của chủ-thể: « La conscience n'est pas un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, c'est la dimension d'être transphénoménale du sujet » (2). Đó là ý-thức tiền phản-tỉnh, suy-tư tiền phản-tỉnh (cogito préréflexif) điều kiện của suy-tư Descartes.

Chúng ta công-nhận người là một sinh-vật hiểu biết. Hiểu biết được Heidegger gọi là thực chất căn bản và quyết định nhất trong ba tính-chất cấu-tạo nên người. Nhưng, theo Sartre hiểu biết là gì nếu không phải là ý-thức, và trước hết

(1) E.N., trang 19.

(2) E.N., trang 17.

là ý-thức tiền-phản-tỉnh. Nhờ ý-thức này, người mới có thể thành người. Nhờ ý-thức này ta mới nhận-thức, từ nhận-thức cảm-giác, cảm-tinh đến suy-luân. Nói tóm lại, một khi đã thừa nhận và phải thừa nhận — người là ý-thức, thì phải nói rằng : « Mọi hiện-hữu ý-thức thì hiện-hữu như là ý-thức hiện-hữu » (toute existence consciente existe comme conscience d'exister) (1). Nghĩa là phải đồng nhất hiện-hữu với ý-thức thì ta mới giải-thích được thế nào là nhận-thức, và nhận-thức về ngoại vật là ý-thức và ý-thức là hiện-hữu của người. Nếu có người mới có triết-lý, thì ta hiểu tại sao Sartre đã muốn đặt công-trình nghiên-cứu của ông trên nền tảng ý-thức hiện-hữu, và khởi đầu công-trình ấy từ việc khai-thác ý-nghĩa ý-thức. Sự đồng nhất ấy còn có nghĩa là ý-thức không phải là một cái gì chiếm một chỗ đứng trong không-gian, làm như đối-tượng của nhận-thức theo kiểu sự vật bên ngoài. Khi chúng ta tri-giác một sự-vật, thì tri-giác là ý-thức và ý-thức về tri-giác cũng là chính ý-thức tri-giác. Nói khác đi, trong cùng một việc làm, ý-thức được xác định vừa như là tri-giác vừa là ý-thức về tri-giác. Không có tri-giác không có ý-thức. Tuy nhiên, ta đừng lầm tưởng rằng tri-giác sinh ra ý-thức hoặc có ý-thức rồi mới có tri-giác. Bởi vì ý-thức là tri-giác, và tri-giác là ý-thức, không có ưu tiên cho bên nào cả, bởi vì tri-giác có nghĩa là ý-thức, và ngược lại ý-thức có nghĩa là tri-giác, cả hai là một trong việc xác-định thế nào là ý-thức và thế nào là tri-giác. Thực-vậy, nếu chúng ta thừa nhận sống hoặc hiện-hữu là ý-thức, thì tri-giác là một hình-thức thế-hiện hiện-hữu, cho nên tri-giác là ý-thức.

Đến đây, ta hiểu tại sao, dưới mắt Sartre, cuộc sống là ý-thức, và ý-thức là hiện-hữu, hiện-hữu không có nghĩa nào khác hơn là ý-thức và hiện-hữu tuyệt-đối do ý-thức xác-định và cấu-tạo. Một lần nữa, theo nghĩa ấy, tất cả mọi nhận-thức dào-thù chỉ có thể có được trên căn-bản của cái gọi là ý-thức tiền-phản-tỉnh.

Ý-thức và phô-quyết :

Thế-giới dung-cụ.

Người là một Hữu tài thế. Sinh vào thế-giới này, người

(1) R. N., trang 20.

phải tìm cách thích ứng với ngoại-cảnh. Ngoại-cảnh bao giờ cũng bày lâm trù thuận nghịch đối với bản-thân của con người tại thế. Heidegger đã đặt thành vấn-dề tìm sống của con người và sự tìm sống ấy bắt nguồn từ ý-nghĩa hiều biết căn-cơ của người. Đặc-tính lâm-hội hiện-sinh ấy đã khiến con người triết đê khai-thác cái mà Kant gọi là kinh-nghiệm. Nhờ kinh-nghiệm người mới xây-dựng được kiến-thức. Đối với Sartre, muôn hiều ý-nghĩa khai-thác kinh-nghiệm, điều-kiện trước tiên là xác-định tương-quan giữa người với vũ-trụ, nghĩa là phải tìm hiều một mặt *tương-quan tông-hop* trong cái gọi là hữu tại thế, mặt khác, thực chất của người và của vũ-trụ như thế nào đê có thể có tương-quan ấy. Trước hết, chúng ta thấy Sartre chấp nhận lập-trường của Heidegger nhìn nhận thế-giới sống là thế-giới liên-hệ đến sự sinh-lòn của con người. Người trước tiên đối-diện với một thế-giới của nó, thế-giới của người mẹ hiền, hoặc thế-giới của những lực-lượng thù-dịch. Trong ý-hướng vươn lên với đời sống, con người không ngừng đương đầu với nghịch hay thuận cảnh. Do đó này sinh ra hiện-tượng cảm-xúc.

Cảm-xúc vì người đối-diện với ngoại giới, vì ý-thức được thế-giới trong đó mình sống. Tuy-nhiên, cảm-xúc không phải là việc của suy-tư phản-tỉnh, cũng chẳng phải là thành quả của tập-quán, hoặc của tưởng-tượng thuần-túy. Người, trái lại, sở dĩ có cảm-xúc là vì người tự thấy mình gắn liền với ngoại-giới nói chung, và sự vật gây cảm-xúc nói riêng. Chạy trốn trước một thú dữ hay một bóng ma trong đêm tối, không phải do hình-ảnh hăm dọa của thú dữ hoặc bóng ma đe dọa hoặc kích-thích chúng ta. Chúng ta sợ là vì sự hiện-diện không ly-khai của đối-tượng gây sợ. Chúng ta và đối-tượng ấy là một với nhau. Vì sự bắt ly khai ấy cho nên chúng ta tìm cách biến đổi thế-giới đang làm cho ta sợ. Biến đổi bằng cách nào? Đã nói rằng sợ, vì vật gây sợ luôn luôn hiện-diện, thế-giới còn đó không thay đổi, cho nên sự biến đổi chỉ có thể do chính người sợ thực-thi. Sợ có nghĩa là trong sự bắt-lực đương đầu với sự-vật, chúng ta cố-gắng mặc cho sự vật một ý-nghĩa khác với ý-nghĩa ta đang phải đối-phó. Sợ sẽ không xuất-hiện khi ta chấp-nhận ý-nghĩa sự vật như sự vật xuất-hiện đầu tiên đối với ta. Sự thay đổi ý-hướng trong cảm-xúc lôi kéo theo sự thay đổi cơ-cấu của thân-thể. Vì lý-do đó, khi ta cảm-xúc, mặt ta tái mét, hoặc đờ bừng lên, chân tay run rẩy, miệng nói không nên lời... tất cả những hiện-tượng ấy là hiện ý-thức mới của ta đối với sự vật, ý-thức

bíển-dồi sự vật theo một chiều hướng mong muốn. Sartre đưa ra một ví-du « đơn-giản » sau đây : « Tôi giờ tay hái một chùm nho. Tôi không với tôi, vì ngoài tầm tay tôi. Tôi nhún vai, hất mạnh tay xuống, làm bầm « nho xanh quá » và tôi ra đi... » Ông giải-thích tất cả những cử-chì, thái-độ hoặc lời nói, trước và sau, từ chừng không thể tự giải-thích được. Trước khi thất-bại, tôi cho việc hái nho là cấp-thiết, là phải làm, sau khi thất-bại, sự cấp-thiết đó trở nên khó chịu đối với tôi. Và để giải-quyết tình-thể căng thẳng giữa phải ăn nho và không thể ăn được, tôi đã nghĩ ra được một kế : nho xanh quá. Nho tự nó xanh hay không, đó là việc của nhà hóa-học quyết-định. Tôi không thể biến nho chín thành xanh. Nhưng trong một giây phút ý-thức được sự chán nản, hất khủ kháng của tôi, tôi đã biến nho chín thành xanh. Sartre gọi sự biến-dồi ấy có tinh-chất phù-chú (magique) để kết-luận một cách tổng-quát rằng : « Nhưng, tình thể tỏ ra thực khẩn-cấp, và sự đổi xứ phù-chú được hoàn-tất một cách nghiêm-nghị, thì đó là xúc-dộng ».

Cảm-xúc không phải là một phu-tinh, trái lại là một cách thể hiều biết của con người trong vũ-trụ. Cách thể hiều biết ấy do nhu-cầu sinh sống của người. Heidegger gọi đó là sự hiều-biết có tinh-chất dung-cu. Sartre gọi đó là một cách thể hiện-hữu của ý-thức, và có tinh-chất phù-chú. Có ý-thức phù-chú vì có vũ-trụ được ý-thức, như là liên-hệ đến hiện-hữu của người.

Thế-giới ảo-tưởng.

Trong cảm-xúc không có sự hiện-diện thiết-yếu của ý-thức phản-tinh. Chúng ta có thể suy-tư trên cảm-xúc, hoặc có một ý-thức phản-tinh về cảm-xúc. Nhưng khi suy-tư về cảm-xúc, chúng ta sẽ không còn cảm-xúc nữa, it ra lúc này và ở đây, khi xảy ra cảm-xúc. Với sự phân-tách cảm-xúc, Sartre muốn chứng minh rằng từ đầu ý-thức tự nó đã là tra vấn và thám-giá thế-giới sống rồi. Một lý-chứng khác được ông gặp thấy trong ảnh-tượng và tưởng-tượng.

Ảnh-tượng là mò-phỏng một sự vật hoặc một sinh-vật hay một cảnh-vật cụ-thể, thực-biểu nào đó. Ảnh-tượng cũng có thể là ý-nghĩa của một ý-niệm hoặc một tâm-linh. Trong mọi trường-hợp, ảnh-tượng được quan-niệm như là thay thế cho một cái gì khác, sự thay thế ấy nhiều ít trung-thành, toàn-diện, tùy theo trường-hợp. Đó là quan-diệm thông-thường,

Đưa vào lãnh vực tâm-lý hay nhận-thức, ảnh-tượng đã được giải-thích như là một yếu-tố hoặc giải-tổng của nhận-thức. Đối-diện với ngoại-giới, trong tri-giác chẳng hạn, người sẽ gặp một sự vật cụ-thể, ví-du cái bàn. Tri-tuệ chúng ta không thể hiểu được hoặc thấy được cái bàn nếu không được giác-quan trình lên một hình-ảnh đầu tiên về hình-thù và các đặc-tính khác của cái bàn. Tri-tuệ sẽ căn-cứ vào bức tranh ấy mà nhận xét có phù-hợp với sự vật được mô-tả bởi giác-quan không. Các nhà tâm-lý kinh-viện cho rằng khi tri-tuệ khẳng-dịnh được sự cân-bằng giữa ảnh-tượng và sự-vật do ảnh-tượng đại-diện, thì có nhận-thức, nghĩa là ta đạt tới chân-lý. Về sau Kant cho rằng hình-ảnh của giác-quan chỉ là chất-liệu, tự nó không có nghĩa gì, và chỉ trở nên kiến-thức sau khi đã được đóng khung bởi những yếu-tố tiên thiền mà ông gọi là phạm-trù. Nhưng, như ta đã biết, tất cả những giải-thích ấy, chẳng những không lấp bỗng được vực thâm-nhi-nguyên, mà còn công-khai biện-chính cho sự phản-cách bất khả-kháng giữa chủ-thể nhận-thức và sự-vật được nhận-thức, kết quả là thực-chất của kiến-thức nhận-loại không được chứng-minh một cách xác-đáng và khoa-học. Kíp đến Husserl với học-thuyết ý-hướng-tinh đã tưởng chừng như hủy-bỏ được ngộ-nhận về vai trò ảnh hưởng, nhưng thực ra ông đã thay thế ảnh-tượng, bằng ý-niệm chất-niệm (noème). Nói khác đi, Husserl đã thất bại trong việc tìm một sợi dây nối kết giữa chất-niệm và hoạt-niệm (noëse) vì ông đã đổi-lập ý-thức như là hoạt-dộng của tôi siêu-vượt với ngoại-giới như là đối-tượng tìm đến của ý-thức.

Sartre muốn chứng-minh rằng, một khi đã quan-niệm ý-thức là ý-thức về, thì chỉ có thể đặt ngoại-vật như là một yếu-tố cấu-tạo nên tri-thức. Khi chúng ta giao-thiệp với sự-vật, thì ý-thức trực tiếp với chính sự-vật không qua trung-gian một thực-thể nào cả, kè cả giác-quan, nếu hiểu giác-quan như là thành phần riêng biệt của con người nhận-thức. Dĩ nhiên chúng ta có thể cầu cứu đến suy-tư phản-tinh để thuyết lý về thực tại theo kiều khoa-học hay hình-học cõi-diễn. Nhưng điều Sartre muốn nhấn mạnh ở đây, là ở mọi cấp bậc, ý-thức con người vốn hiện-diện trước ngoại-giới, và mọi ý-thức riêng biệt đặc-thù đều hoạt-dộng trên một căn-bản duy-nhất là ý-thức tiên phán-tinh ta đã nói. Tuy nhiên, trong mọi ý-thức đặc-thù, con người cũng vẫn giao-thiệp thẳng với sự-vật, chứ không qua trung-gian một ảnh-tượng đại-diện nào

cả. Vậy vấn-dề đặt ra tại sao các triết-gia, cõ-diều lại nói đến ảnh-tượng, tại sao lại có hiện-tượng mờ-mộng, ảo-tưởng, hoặc thông-thường hơn, tại sao lại có việc tri khôn-tưởng-tượng?

Không có gì phức tạp cả. Việc người xưa chủ-trương lấy ảnh-tượng làm nhịp cầu nối kẽm giữa ý-thức và ngoại-vật, bắt nguồn ở ý-niệm cho rằng ý-thức là tinh-thần và sự-vật là vật-chất, sự mộc nỗi ấy cần được thực-hiện bằng một thực-thể vừa tinh-thần vừa vật-chất, vừa cảm-giác, vừa tri-tuệ, đó là ảnh-tượng. Nhưng, theo Sartre, người ta đã không thấy được trọn vẹn ý-niệm ý-thức, nói ròng ra, người ta đã không thấy được ý-niệm căn-bản của người là một hữu-tại-thể, và hữu ấy thiết yếu là ý-thức. Sartre không phủ nhận hiện diện của ảnh-tượng, như một Alain chủ-trương. Sartre trái lại xem ảnh-tượng như một lý-chứng cho quan-diểm về ý-thức của ông.

Quan-diểm ấy như thế nào, Sartre đã đưa ra rất nhiều ví-dụ cụ-thể, sống-dộng, để làm sáng tỏ quan-diểm của ông. Nhưng sau đây là một ví-dụ, ông mượn của Alain với lời giải-thích của riêng ông: « Giả-thứ ý-thức tạo ảnh-tượng của tôi nhầm điện Panthéon. Ý-thức là biết, nên nó nhầm điện ấy trong tinh-chất cảm-giác của điện, nghĩa là nhầm điện như một đèn thờ Hy-lạp, màu xám, với một số cột và một mặt tiền tam-giác. Đáng khóc, khi được nhầm, điện Panthéon có hiện diện một cách nào đó: nghĩa là nó tự dâng hiến trong việc nó thực sự động đến tinh cảm của ta. Ý-hướng-tinh tìm biêt của tôi trực-chỉ đến sự hiện-diện sinh-tinh ấy và bắt lấy những đặc-tính đã kẽ. Như thế là tôi đã nghĩ rằng: « Cái vật đang đối-diện với tôi, tôi biết nó có cột, có mặt tiền, có màu xám, tất cả những điều ấy đang hiện-diện dưới một hình-thức nào đó: điều mà tôi cảm thấy ở đó, chính là điện Panthéon; với các cột, mặt tiền màu xám của nó: Nhưng điện Panthéon hiện hữu ở nơi khác và rõ ràng là nó tự dâng hiến như là nó có ở nơi khác: cái hiện-diện nói được chính là sự vắng mặt của nó.

Như vậy, trong một ít chót lát tôi như đứng trước Panthéon, nhưng mà Panthéon đã không có ở đó: chúng ta đã mô-tả hiện-tượng chiếm-hữu. Nhưng cố-gắng tái-lập ảnh-tượng ấy một cách lý-học phải chăng là không tự nhiên, và phải chăng là phi-lý khi nói rằng lúc bấy giờ tôi đứng trước

Panthéon khiêm-diện ? Hiện-diện vắng mặt, chói tai lý-trí quá ! Sao lại không nói rằng có một vật hiện-diện, giống với điện Panthéon và vật ấy là hình-ánh ? Đề cho cái khiêm-diện vẫn được khiêm-diện, cái hiện-diện vẫn giữ được đầy đủ tư-thể hiện-diện của nó ? Theo tính-chất, thì hình-ánh, bao giờ cũng là tự-vật (*analogon*). Nó diễn lại những đặc-tính cảm-giác của vật khiêm-diện mà không là chủ-nhán của những đặc-tính ấy. Người ta nói rằng, nó có những đặc-tính ấy mà không phải là vật vắng mặt. Rõ ràng là ảo-tưởng và không gì được tò-vẽ hay hơn ảo-tưởng ấy : vì tái-diễn màu xám úy có nghĩa là làm đầy đủ ý-nghĩa hướng đến màu xám, mà không thỏa mãn được nó, phải chăng là đem cho nó một màu xám kém hơn, một màu xám không ngoại-tinh, mờ-hồ, không xác-dịnh được bản-chất của giác-vật ? Đó là nguyên-lai của nội-tại : vì khi chuyển đến tự-vật những phàm-tinh của sự-vật được tái-diễn, người ta đã tạo cho ý-thức tạo ảnh một Panthéon tí hon và ý-nghĩa phản-tinh sản xuất ra ý-thức tạo ảnh như là ý-thức về cái tí hon ấy. Kết quả của sự kiến-tạo ấy chỉ là một ảo-ảnh : tôi tưởng rằng đối-tượng của ý-thức tôi là một phức-tập những giác-phàm có thực và có thực ở ngoài tôi, nhưng thật ra, thì ngoại-tinh của những giác-phàm ấy là do ngộ-nhận của tôi, vì thế, đó là những phàm-tinh *tưởng-tượng*. Tôi tưởng rằng tôi có thể đối diện với phức-tập giác-phàm ấy như là với bất cứ một sự vật cảm-giác nào, tôi tưởng có thể đọc một trang chữ in đến với tôi bằng ảnh-tượng, dấy các cột điện Panthéon, mờ-tâ, quan-sát. Tôi đã lại rơi vào cái ảo-tưởng làm nên ảnh-tượng ảo mặc dù tin tưởng của tôi kém mẫn-liệt hơn và kém dai dẻo hơn : cái vật mà tôi hình dung cho tôi như là có thể mô-tả, tìm hiều, phân-tách, tôi không thể làm gì được đối với nó. Đối-tượng khả-thị còn đó, nhưng tôi không thể nhìn xem nó — khà-xúc, và tôi không thể sờ mó nó — khà-thính, và tôi không thể nghe nó... » (1)

Đoạn văn trích dẫn trên đây, chúng ta thấy Sartre đã chứng-minh : 1. Ảnh-tượng theo nghĩa cõi-diễn, chỉ là một ảo-ảnh, không nói lên được thực tại bên ngoài. 2. Vì là ảo-ảnh nên ảnh-tượng ấy không tạo được gì độc đáo, cá-biệt, trái lại bao giờ cũng rời rạc, hỗn độn, xa mờ. 3. Ảnh-tượng không diễn-tả được sống động của sự vật. 4. Nói tóm lại, ảnh-tượng có mà như không, ta không thể xây dựng được gì trên căn-

(1) *L'Imaginaire*, Gallimard, 1940, trang 115-117.

bản của ảnh-tượng. Đề ra bối nhược điểm ấy, Sartre muốn nói rằng, nếu không may tri-tuệ ta chỉ có thể dừng lại mức độ ảnh-tượng để nhận định ngoại giới, thì không bao giờ chúng ta có được kiến-thức chân-thực, không bao giờ ta hoạt động thích-ứng với hoàn cảnh sống. Nhưng kinh-nghiệm đã cho ta thấy ngược lại. Vì thế cần phải nói rằng: trong nhận-thức, ý-thức trực-tiếp với sự vật không qua trung-gian nào cả, kèc cả giác-quan, nếu hiểu giác-quan như là thành phần riêng biệt của con người nhận-thức. Nếu cần phải nói đến ảnh-tượng, thì đó là một *kiểu ý-thức* (mà trong *L'Imaginaire* ông còn phân-biệt với ảnh-tượng tri-giác), vì ảnh-tượng không gì khác hơn là một tượng-quan, nghĩa là «một cách-thì sự vật xuất-hiện trước ý-thức, hoặc một cách thì ý thức tìm cho mình một đối-tượng». Ý-thức ấy là ý-thức tạo-ảnh (*conscience imageante*) và đối-tượng của ý-thức ấy là sự vật bằng ảnh-tượng (*objet en image*). Như vậy Sartre không phủ nhận ảnh-tượng, nhưng ảnh-tượng ở đây không còn là một mô-phỏng nôa-tinh của ngoại-vật, mà đã trở nên đồng-nhất với chính ý-thức. Ông phân-biệt sự-vật bằng ảnh-tượng với ảnh-tượng, vì ý-thức về một sự-vật bằng ảnh-tượng khác với ý-thức về ảnh-tượng. Đừng vội cho rằng sự vật bằng ảnh-tượng là sự vật đã được ảnh-tượng-hóa, mà phải hiểu đó chính là sự vật được nhìn dưới hình-thức ảnh-tượng. Một cách nôm na, ý-thức tưởng-tượng một sự vật đã có lần trực-tiếp với ý-thức, tưởng-tượng ấy là một động-tác nhìn thẳng vào sự vật, mặc dầu không còn hiện-diện thực sự dưới mắt ý-thức. Nếu đã không thấy trước sự vật, thì tưởng-tượng sẽ không xảy ra: *dans l'acte même qui me donne l'objet en image se trouve incluse la connaissance de ce qu'il est*. Nói khác đi, trong ảnh-tượng, có một động-tác đặt vị-trí cho sự-vật được tưởng-tượng.

Sartre phân-biệt bốn hình-thức đặt vị-trí cho sự-vật trong ảnh-tượng: (1) đặt đối-tượng như không có, không hiện-hữu, (2) đặc sự-vật như vắng mặt, (3) đặt sự-vật như ở một nơi khác, (4) hoàn viêc đặt vị-trí cho sự-vật hay ý-thức tự khoắc cho mình một thái độ trung-lập không phân-định gì cả. Cả bốn thái độ ấy của ý-thức đều gặp nhau ở một yếu-tố chung: tiêu-cực hoặc phủ-quyết đối với sự-vật được tưởng-tượng. Do đó, điều kiện thiết-yếu để ý-thức có thể tạo-ảnh là: «Ý-thức phải có

khả-thể đặt định một luận-đè về phi-thực» (1).

Thế-giới bị phủ-quyết.

Phân-tách cảm-xúc và ảnh-tượng khiến Sartre thấy được ý-nghĩa hữu-tại-thể của Heidegger. Nhưng Sartre nhấn mạnh đến sự-kiện này: hữu-tại-thể không phải là hữu ở giữa thế-giới. Bởi vì hữu-tại-thể chính là người, người hiện-hữu như là ý-thức, cho nên nếu cho người ở giữa các vật khác, thì chẳng hóa ra đồng nhất ý-thức với sự-vật, cho ý-thức là một sự-vật, điều đó không thể chấp nhận được. Hữu-tại-thể là hữu gắn liền với thế giới, nhưng đồng thời không phải là thế giới, xa cách thế-giới. Nhờ hưng-tinh ấy, ý-thức mới gọi là ý-thức, nghĩa là người mới ý-thức được. Ta thấy ý-nghĩa căn-bản của ý-thức: không tự đồng-hoa với ngoại-vật. Nói khác đi, ý-thức là phủ nhận sự đồng nhất giữa mình và thế-giới. Đặc-tính ấy làm cho người biết cảm-xúc và tạo ảnh-tượng. Và cũng vì thế cảm-xúc là phủ-chú, ảnh-tượng là ý-thức phi-thực.

Tôi thấy một con thú dữ đang tiến về phía tôi: chân tôi như rung xuống, tim tôi đập nhẹ dần, mặt tôi tái xanh, tôi ngã lăn ra, bất tỉnh... Hiện-tượng tâm-ly kinh-khủng ấy, dưới mắt Sartre, là một hiện-tượng sống, và bắt nguồn ở ý-thức thoát-vượt (*conscience d'évasion*). Vì ý-thức tự thấy mình đang đối diện với một thực tại bất-khả-kháng, vì không thể hủy-diệt được mỗi hiềm họa đang đè nặng lên bản thân, nên ý-thức đã áp-dụng chiến-thuật thoát-ly bằng cách lư-vô-hoa hiềm-họa trong thái-dộ bất-tỉnh của mình. Trong thế bất-dộng ấy ý-thức sẽ không còn phải thấy mình đương đầu với thế-giới như là nghịch-cảnh nữa. Một cách tòrg-quát, thế-giới đã bị chướng phủ-thủy của ý-thức làm tiêu tan ra mây khói đối với chính ý-thức. Trong các hiện-tượng khác như vui, buồn, sướng, khổ... chúng ta cũng chứng-kiến được cái trò ảo-thuật ấy của ý-thức: biến-hoa thế-giới theo nhu-cầu sống của *cả-nhan hiện-sinh* (2).

Cần minh-bạch hơn. Tôi vào một quán cà-phê tìm Pierre. Tất cả những gì trong quán, từ cái ly nước, cái bàn, khách hàng,... đều tự động biến thành cái nén trên đó Pierre sẽ phải xuất-hiện trước mắt tôi. Nói kiều khác, mọi sự vật trong quán được kẽ nhir không có dưới cặp mắt tìm-kiếm của tôi, và sự biến thành lư-vô của chúng, Sartre gọi là *điều-kiện xuất-hiện*

(1) L'Imaginaire, trang 232.

(2) Phải hàng đó là lý-lo khuyên cô Kiều bất tỉnh dưới chân Văn?

của Pierre. Nếu Pierre thực sự hiện-diện, và được tôi bắt gặp thì không nói làm gì. Trong trường-hợp Pierre không có ở đó, thì gian phòng cà-phê vẫn còn đó, nhưng tiếp tục công cuộc tự-hủy nó dưới con mắt tò-mò của tôi. Tôi không thấy Pierre. Hắn như chạy trốn, chạy trốn luôn mãi như một hư-vô. Tuy nhiên, sở dĩ tôi thấy hắn không có là nhờ và trên hiện-tượng hư-vô-hóa của toàn thể quán cà-phê. Sartre gọi sự vắng mặt của Pierre là một sự-kiện thực hữu (réel), và là điều-kiện đẽ cho gian phòng trở nên một tổ-chức có tính cách hư-vô-hóa mọi sự vật trong đó. Thành ra có một hư-vô-hóa nhị-bội: tất cả tự xóa nhòa thành nền cho Pierre được thấy là vắng mặt. Cả hai hiện-tượng hư-vô ấy đặt điều-kiện cho nhau. « Đặt định (chụp) một ảnh-tượng tức là tạo một đối-tượng thành ảnh-tượng của toàn thể thực-tại, tức là giữ thực-tại ở cách xa, tự cởi thảo khỏi nó, là phủ nhận nó. Hoặc nếu cần, thi ta nói rằng phủ-nhận việc một đối-tượng là của thực-tại, tức là phủ-nhận thực-tại khi người ta đặt định đối-tượng, cả hai phủ-nhận bỗ-túc lẫn nhau và cái này là điều-kiện của cái kia » (1).

Pierre là đối-tượng của ý-thực tạo ảnh. Quán cà-phê là thế-giới thu gọn, có tính-chất tông-hợp, trên đó ý-thực hoạt động. Từ sự hư-vô-hóa của quán cà-phê, Sartre suy rộng ra toàn-thể vũ-trụ, và ông cho rằng ý-thực ấy chỉ có thể xuất hiện với hai điều-kiện: đặt thế-giới trong toàn-thể tông-hợp của nó, và đặt sự-vật được tường-tượng ngoài tầm hạn đối với cục bộ tông-hợp ấy, nghĩa là đặt thế-giới như là hư-vô đối với ảnh-tượng. Như vậy đặt định thế-giới và hư-vô-hóa thế-giới, cả hai công việc là một đối với ý-taucht tạo ảnh. Theo nghĩa đó ảnh-tượng là thế-giới bị hư-vô-hóa. Tuy nhiên không phải rằng ảnh-tượng là hư-vô, vì nếu thế, hóa ra có sự mâu-thuẫn trong ý-niệm và danh-từ. Chúng ta đã nói, trong vấn-dề ảnh-tượng, chính ý-thực vừa là nguyên-nhận tạo ảnh, vừa chính là ảnh-tượng do chính nó tạo ra, và đối-tượng của ý-thực là sự-vật bằng ảnh-tượng, chứ không phải ảnh-tượng theo nghĩa cõi-diễn. Khi thế-giới bị hư-vô-hóa đẽ cho sự-vật đến bằng ảnh-tượng, thì đó là một hư-vô-hóa theo một phương-diện và dưới một góc cạnh nào đó. Vì thế Sartre viết: « Bởi vì một ảnh-tượng không phải là thế-giới bị phủ-nhận một cách suông tinh, mà nó luôn luôn là thế-giới bị phủ-nhận ở một

phương-diện nào đó, cái thế-giới cho phép đặt định sự vắng mặt hoặc sự không hiệu-hữu của sự-vật mà người ta sẽ làm cho hiện-diện bằng ảnh-tượng » (1).

Như vậy, ảnh-tượng bao giờ cũng là một nỗi kinh phi-thực với hữu-thực. Thế-giới vẫn thực-hữu, nhưng đã được ý-thực tưởng-tượng phủ-nhận và vượt qua, theo chiều hướng một phi thực nào đó vốn là đối-tượng ở đây và bây giờ của nó. Nói kiêng khác, khi ảnh-tượng phủ-nhận thế-giới về một phương-diện nào đó, tức là ảnh-tượng không thể không là thành quả của sự thừa nhận một thế-giới nó đang phải đối-diện nhưng muôn vượt lên. Thế-giới thực-hữu bao giờ cũng là một cái nền cho mọi động-tác của ý-thực tạo ảnh hoặc tưởng-tượng.

Là hữu-tại-thể, ý-thực có thể tự thực hiện tại thế bằng hai cách : thừa nhận và khai thác thế-giới như một công-trường có lợi cho cuộc sống, và đồng thời phủ-nhận mọi tinh-chất công-cụ của thế-giới sống. Trong trường-hop thứ nhất, ý-thực nỗ lực tìm kiếm lề sống trong mỗi sự-vật và trong liên-hệ phức-tạp của thế-giới, ý-thực không phủ nhau vì thực-tại ấy là thực-tại ích-dụng giúp ý-thực thể hiện mọi khả-thể của nó. Nhưng cũng có những lúc, ý-thực không chủ-y đến khía cạnh ích dụng ấy, và vươn lên một thái-dộ tuyệt-đối : thái-dộ phủ-nhận toàn-diện ý-nghĩa của thế-giới. Cả hai thái-dộ, mà phần nào ta ghi nhận trong cảm-xúc và tưởng-tượng, đều do cùng một khả-thể chung của ý-thực : đó là phép màu phủ-chùi biến-hóa của nó. Nhờ phép màu đặc hữu ấy mà ý-thực không những thoát được số kiếp bị trói buộc bất lực, dành riêng cho sự-vật vô-ý-thực, mà còn tự biến thành một chủ-nhân của thế-giới sống, với tất cả uy-quyền vạn năng của kẻ làm người. Nhờ phép màu ấy, mà con người nhảy lên địa-vị chúa-tể, cầm quyền « sinh-tử », của tất thảy vạn-vật, và nếu cần nói đến sống, đến hiện-sinh, thì chỉ có con người là hiện-sinh, vì chỉ có người là ý-thực. Ý-thực và hiện-sinh là một.

Hữu và hư-vô :

Thế-giới tràn đầy sự-vật, không có một nơi nào mà không có hiện-hữu của sự-vật. Thế-giới, dưới mắt Sartre, đầy đặc như thế-giới của Parmenide. Người ta không thể tìm đâu ra một chỗ hở cho phi-hữu. Hơn nữa một ý-niệm về

phi-hữu là mâu-thuẫn, nhất là khi phi-hữu được quan-niệm như là một thực-thể hữu-thể-luận. Vậy thì phi-hữu hoặc hư-vô do đâu mà có? Phi-hữu hoặc hư-vô có thể quan-niệm được không và theo nghĩa nào?

Chúng ta nhớ lại Sartre đã chủ-trương đi tìm một tương-quan-tổng-hợp trong cái gọi là hữu-tại-thể, và ông đã đồng-nhất hữu-tại-thể với ý-thức để giải-quyết vấn-dề kinh-nghiệm do Kant đặt ra. Tuy nhiên, kinh-nghiệm cho ta thấy gì? Kinh-nghiệm đã đưa Sartre đến kết-luận rằng: 1. Kiến-thức con người vốn thiếu sót, riêng phần, không hoàn-hì, nói khác đi, có một phi-hữu trong kiến-thức con người. 2. Ngoại vật không bao giờ phô bày tất cả mọi đặc trưng của nó, chán trời thế-giới như luôn luôn lùi dần trước cõi-gắng của con người, đó là phi-hữu của ngoại giới siêu-vượt. 3. Sở dĩ nhận-thức của ta không đạt tới toàn thể ngoại giới, vì con người tự nó là giới hạn, và đó là phi-hữu của con người. Như vậy chúng ta từ đầu đã đối-diện với phi-hữu và phi-hữu xuất-hiện đồng-thời với hữu. Không có hữu không có phi-hữu. Nhưng như ta vừa nói, phi-hữu không thể là con đẻ của hữu, hữu không là nguyên-nhân của phi-hữu. Tuy nhiên, chính sự kiện phi-hữu ấy khiến ta đặt vấn-dề liên-hệ đến thực-tại thế-giới. Phi-hữu là điều-kiện mọi tra-vấn siêu-hình.

Sartre không chia sẻ quan-diêm của Hégel theo đó hữu và phi-hữu vốn đồng-nhất trong trạng-thái thuần-tùy bất-dịnh của hữu. Hữu thuần-tùy là trùm-tượng thuần-tùy. Vạn-vật từ đầu do hữu thuần-tùy khai sinh, thì vạn-vật đều mang tinh-chất hữu và phi-hữu trong thực-thể của chúng. Có một đồng-thời-tinh lý-học giữa hữu và phi-hữu. Nhưng theo Sartre, thì học-thuyết Hégel vẫn phải hai khó khăn này: liệu thuần-tùy bất-dịnh hoặc hư-vô có khai-sinh ra được hiện-hữu cụ-thể của vạn-vật không, và thử đến, phải chẳng có một mâu-thuẫn khi nói rằng hư-vô có, hư-vô là hữu? Do đó, Sartre quả quyết: « Nói vẫn lại, diễn-trái với Hégel cần nhắc lại đây, chính là hữu-thể có và hư-vô không có » (1). Chúng ta không thể quan-niệm có một biêt-chứng giữa hữu và hư-vô và hiện-chứng ấy làm nảy sinh ra ý-trä.

(1) E. N., trang 52.

Ông cũng muốn bồ-túc và hoàn-bì quan-niệm của Heidegger về hư-vô. Thực vậy, tác-giả cuốn Was ist Metaphysik đã đặt và giải-quyết vấn-dề: tại sao lại có Hữu hơn là Hư-vô, xem hư-vô như là một cơ-cấu đầu tiên của ngoại-hướng ý-thức. Chính sự ngoại-hướng ấy giải-thích tại sao có hư-vô, có phi-hữu, và con người, ngay trong giai-tầng Dasein của nó, đã là một đặt định cho phi-hữu rồi. Nhưng sự giải-quyết ấy chưa phải là tuyệt-diệu, mà theo Sartre cần phải triệt-dè hơn, nghĩa là đặt nền-tảng cho ngoại-hướng ý-thức, nền-tảng ấy chính là thái-độ phủ-quyết của ý-thức, chính là ý-thức phủ-quyết. Phủ-quyết là cơ-cấu uyên-nguyên của ngoại-hướng: vì thiếu sót, vì thấy mình không có một cái gì đó, cho nên mới vươn ra ngoài mình, tìm kiếm cái ấy. Không có là căn-bản vậy.

« Thấy mình không có », bốn tiếng này có một ý-nghĩa quyết-định trong học-thuyết Sartre. Trước hết, thấy mình, tức là thừa nhận hiện-hữu của mình, mình là một thực-tại, mình có. Nhưng cái có ấy, thực-tại ấy là một thiếu sót, một hư-vô. Ý-thức mình có, tức là ý-thức cái không có của mình. Không phải rằng mình có một phần và còn thiếu sót một phần. Điều đó chỉ đúng cho sự-vật, và không đúng cho ý-thức. Khi nói rằng ý-thức vươn ra ngoài vật, vì ý-thức tự thấy mình thiếu sót, hư-vô, tức là có nghĩa rằng tự nó, và từ đầu, ý-thức là một hư-vô, không có gì cả, hoặc có thì đó là có như là hư-vô. Phải quan-niệm như vậy thì ý-thức mới là ý-thức, vì ý-thức, không phải là một khả-thể (khả-thể không phải là ý-thức), cũng không phải là một vật đê chứa đựng. Một khác, sự vươn ra của ý-thức, chứng tỏ rằng ý-thức là một cái gì thắc mắc, muốn hiểu, muốn hiểu. Hiểu ngoại-vật đã dành, mà còn hiểu mình. Không hiểu mình làm sao hiểu ngoại-vật. Đến đây, ta thấy nếu ý-thức là phủ-nhận vũ-trụ, xem ngoại giới là hư-vô, thì dòng thời ý-thức chính là hư-vô. Vậy thay vì nói như Heidegger: tại sao có hữu mà không có hư-vô, thì ta phải hỏi: tại sao hữu lại là hư-vô, và hư-vô lại là ý-thức? « L'Être par qui le Néant arrive dans la monde est un être en qui, dans son Être, il est question du Néant de son Être : l'être par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant » (1). Không phải bắt cứ một hữu nào đều mang hư-vô thời vào vũ-trụ, mà chỉ có một hữu thấy mình đối

diễn với thế-giới dung-cụ phản-dộng, thấy mình cần vượt thế-giới nghịch-cảnh, thấy mình cần biến đổi thế-giới bằng chiêu dỗa thần phù-chú, hữu ẩy chính là ý-thức của người, chính là con người. Người và chỉ có người mới đem hư-vô choàng lên vũ trụ : « *L'homme est l'être par qui le Néant vient au monde* » (1).

Ý-thức là tự hủy :

Khi phải đương đầu với một thù dữ đang xông tới và tôi không tìm được cách nào để hủy-diệt nó và cũng chẳng làm sao để trốn thoát, thì ý-thức phù-thủy hay thế-giới phù-chú cũng vậy, sẽ lôi cuốn theo sự cung lạnh hoặc bất-dộng của thân-thể. Do đó, càng chạy trước nguy-hiểm tôi càng sợ, càng kinh-hoảng. Nghià là càng đi sâu vào thế-giới phù-chú, tôi càng kinh sợ, và sự gia-tăng của kinh sợ tăng lên với ý-thức phù-thủy đến độ thế-giới sẽ như không còn nữa, sẽ là một hư-vô an-toàn cho tôi. Tuy-nhiên, thế-giới chỉ có thể đạt tới tuyệt đối hư-vô, khi chính ý-thức tôi đạt đến chỗ bị quên hoặc không còn biết đến mình nữa. Nói kiểu khác, cao độ của ý-thức phù-chú là hủy diệt hoàn-toàn đối-tượng của chính ý-thức, nhưng điều-kiện để đạt đến giới-hạn lý-tưởng ấy, là ý-thức phải được tự hủy, phải được trở thành hư-vô. Sự tự hủy của ý-thức chính là nguyên-nhận của kinh-hoảng, bất-tịnh. Cũng vậy, ý-thức phù-chú làm cho con người xa rời thế-giới thực-hữu để vươn lên những miền ảo-tưởng của ẩn-h-tượng, của mơ-mộng, hoặc hối-thức con người tìm quên lãng cuộc đời đen tối trong thanh-thản và ý-thức của một giấc ngủ cùa rồi và giải-thoát. Trong mọi trường hợp, khi ý-thức tạo ảnh hoạt-dộng, tức là con người di vào hai thế-giới phi-thực của phi-ngã và của ngũ. Tôi và ngoại vật đều trở nên một hiện-lưu.

Nói tóm lại, không có vấn-dề phủ-nhận thế-giới như là một thực-tại. Sartre, theo nghĩa đó, là một triết-gia duy-thực. Hơn nữa, thực-tại ấy là điều-kiện hiện-sinh của con người, là lẽ sinh tồn của ý-thức, là lý-do có của ý-thức. Không có thế-giới, không có ý-thức và không có người. Thế-giới là hoàn-cảnh (*Situation*) sống của ý-thức, và ý-thức là cái gì được kiến-tạo trong hoàn-cảnh. Ý-thức tự kiến-tạo bằng cách hoàn-cải hoàn-cảnh, và sự hoàn-cải ấy thiết-yếu bắt đầu bằng tư cách

(1) E. N., trang 60.

phù-quyết của ý-thức : phù-quyết trong thái-dộ vươn ra với thực-tai, di tìm thực-tai, phù-quyết trong phản-ứng đối với thực-tai một khi đã bắt gặp. Trên căn-bản của phù-quyết, ý-thức chỉ muốn biến-dổi tương-quan giữa người và vật, và cũng có thể làm công việc ấy khi con người thấy mình bị vò cờ ném vào đó. Biến-dổi tương-quan người vật là một cách thè hiện-tượng-luân, là cho vào ngoặc hoặc đặt ngoài mạch một hiện-hữu đặc-thù nào đó, nghĩa là ý-thức tự đặt mình ngoài mạch tiếp nối của hiện-hữu đặc-thù ấy. Tự đặt ra ngoài mạch với hiện-hữu đặc-thù, là thoát ra ngoài vòng cương-tỏa của hiện-hữu ấy, là di tìm lẩn tránh bên kia một hứ-vô. Đó là ý-nghĩa tự hủy của ý-thức : hứ-vô là tận điểm của phù-chú.

III.— DUY-NHẤT-TÍNH CỦA Ý-THỨC VÀ VĂN-ĐỀ NGUY-TÍN.

Chúng ta đã thấy rằng, vì muốn trốn thoát nghịch-cánh nên ta rơi vào sợ hãi, kinh-hoảng, nhưng càng chạy trốn trước hiểm-họa, chúng ta càng thấy mình run lèn, hoảng sợ. Phản-tác kinh-hoảng, Sartre di đến nhận-dịnh rằng, nếu người là hữu-tai-thể, người không thể nào hủy-diệt ngoại giới mà không đồng-thời tự hủy-diệt, nhưng người có thể hủy-diệt ngoại giới một cách phù-chú bằng cách tự hủy-diệt mình cũng một cách phù-chú, thì sự kiện nhân-loại ấy phải được giải-thích như thế nào nếu không phải là bằng ý-niệm về một nhị phân nội-tai của chính nhân-hữu ? Thực vậy, người vừa là ngoại giới, người lại muốn chạy trốn hoặc không muốn biết đến ngoại giới, tức là người muốn tự chạy trốn trước chính mình, muốn tự quên hoặc không nhìn nhận sự hiện diện mình như là một thực-tai vật-lý trong vũ-trụ. Người chính là kinh-hoảng, nhưng người lại muốn lẩn trốn kinh-hoảng, nói khác đi, người trốn kinh-hoảng vì chính người là kinh-hoảng, vì người là hữu-tai-thể : không là hữu-tai-thể, thì không có kinh-hoảng, và sẽ không có ý-hướng chạy trốn kinh-hoảng. Đó là thân phận của người : mình tự muốn hủy diệt mình. Mình muốn như vậy, vì mình thấy rằng từ bên ngoài nhìn vào, mình không phải là mình, mình là cái gì khác với mình, hoặc hơn nữa mình là một sự-vật.

Đành rằng, sở dĩ thấy được mình như vậy là vì mình vừa là hữu-tai-thể, vừa không phải là hữu-tai-thể, nhưng, như vậy phải chăng con người là một thực hữu nhì-diện trong

nguyễn-lai của nó? Tính-chất nhị-diện hay nhị-phân ấy, tôi không thể bưng bit hoặc tránh được. Nói khác đi, và một cách cụ thể hơn⁽¹⁾, tránh kinh-hoàng vì con người là kinh-hoàng, nhưng cả hai hiện-tượng ấy không phải là một. Cái khă-thè tránh lánh kinh-hoàng trong lòng kinh-hoàng, đó là cái làm nên bản chất của người, và được Sartre gọi là *nguy-tin* (1).

Nguy-tin liên-hệ đến *tự-do thực-nghiêm*, nghĩa là thái độ phủ-nhận thế-giới dung-cu trong thời-gian chính là tự-do thực-nghiêm, và tự-do ấy là điều-kiện nhận-thức những phủ-dịnh-tính trong thế-giới. Tự-do và hiện-tượng nguy-tin là thuộc về nội-giới, có tính-chất nội-tại, và cũng theo ý-nghĩa đó, nền tảng của mọi phủ-quyết trong một hư-vô hòa phải được tìm ngay trong ý-thức và trong tự-do.

Nguy-tin là một nội-tai nhưng nội-tai ấy có tính-chất thực-hữu và do đó là một khách-tính sự-kiện. Vậy vấn-dề đặt ra cho Sartre là: nếu nguy-tin là một sự-kiện khách-quan, nếu trong nguy-tin chúng ta sẽ thấy sự chia đôi của ý-thức, thì tại sao lại có sự nhị-phân ấy của ý-thức, tại sao ý-thức lại từ mình tách ra khỏi mình để trở thành cái không phải mình, và nhất là làm thế nào quan-niệm được duy-nhất-tính của một ý-thức bỗn-chất là tự hùy, nghĩa là duy-nhất giữa hữu và không phải là hữu, duy-nhất của hữu-de-thanh-phi-hữu (*l'Être-pour-n'être-pas*) (2). Để giải đáp vấn-dề duy-nhất của ý-thức, Sartre trước hết mô-tả chính nguy-tin mà ông đã thừa nhận như là một lý chứng cho sự nhị-phân của ý-thức.

Đồng sàng dị-mộng

Người nguy-tin là người đối-trá, nhưng cũng không phải là nam-nhân của đối-trá. Là người nói đối, vì cũng như nói đối, người nguy-tin cần có một người thứ hai để lừa đối, nhưng khác với nói đối, vì trong trường hợp nguy-tin, người bị lừa đối chính là người nguy-tin. Khi chúng ta là nạn-chán của lừa đối, thì chúng ta không biết chân-lý của kẻ đánh lừa

(1) E. N., trang 8a: « Ce pouvoir n'étaisent admisit l'angoisse en tant que je la fuis et s'assautit lui-même en tant que je la suis pour le faire. C'est ce qu'on nomme la mauvaise foi ».

(2) E. N., trang 82.

ta đem ra, nghĩa là kẻ dối ta nói một d่าง mà nghĩ một nẻo. Cái chúng ta tưởng là thực thì người dối ta cho là sai, nhưng lại muốn cho ta nhận đó là thực. Thành ra kẻ dối ta thấy chân của ta là giả và ta lấy giả của hắn làm chân. Trái lại, người nguy-tìn vốn thấy điều mình suy-tưởng hoặc mơ-ước là chân, là đúng, nhưng không thấy rằng chính trong sự mơ-ước hoặc suy-tưởng ấy mình đã bị lừa, bởi chính mình. Trong nói dối cần có hai người, ta và kẻ ta lừa dối. Ở đây, trong nguy-tìn chỉ có một mình ta vừa là kẻ lừa, vừa là kẻ bị lừa.

Nhưng phải chăng sự ngộ-niệm ấy bắt nguồn từ một vô-ý-thức như Freud đã muốn chứng-minh ? Sartre không tin như thế. Bởi vì, theo Sartre, những ý-niệm về trả hình của những tâm tinh ẩn áp hoặc ý-niệm về kiềm-soát, canh chừng trước ngưỡng cửa, phân ranh giữa ý-thức và vô-thức, là những ngôn-từ mâu-thuẫn trong học thuyết Freud. Thực vậy, tại sao lại trả hình, nếu ý-thức không thấy được lý do của công việc ấy, tại sao lại kiềm-duyet, và kiềm-duyet theo tiêu-chuẩn nào, nếu chính việc kiềm-duyet và tiêu-chuẩn kiềm-duyet đã không thấy trước bởi chính ý-thức. Thành ra, vẫn theo Sartre, những đặc tính mà Freud mặc cho tam thê: ấy, ngũ, siêu ngũ, chỉ là do tưởng-tượng của ông tờ phản-tâm-học, không giải thích được những sự-kiện tâm-lý. Cần phải nhờ đến hiện-tượng-luận.

Thực vậy, đối với những người đàn bà mà Steckel gọi là lạnh-nhạt, không phải rằng họ không cảm thấy sướng khoái khi giao-hoan, nhưng họ vẫn không ngừng cố gắng nghĩ đến những chuyện khác, chuyện chợ húa, bếp núc, ... ngay khi giao-cầu, với ý-thức rằng họ không muốn thêm những sướng khoái mà họ đang cảm thấy. Đó là, theo Sartre, một thoát-ly có ý-thức, và thoát-ly vì cảm thấy điều mình muốn thoát-ly. Một trường-hợp khác rõ rệt hơn. Một phụ-nữ lần đầu tiên nhận đến một chô hẹn với người đàn ông. Trước khi đến, nàng cảm thấy hân-hoan, chờ đợi những cảm-giác mới lạ, nhưng đồng thời muốn được thấy thực-hiện cảm-giác ấy qua những cử-chi đứng-dắn, ngoại-giao của chàng thanh niên. Nhưng, rồi việc phải đến đã đến. Người thanh niên bất thần nắm lấy tay nàng. Trong hoàn-cảnh mới lạ và bất ngờ đó, nàng như bị đặt vào một thế tiến thoái lưỡng nan. Dứt tay ra, thì làm sao ấy, chẳng những không còn được tiếp tục vui hưởng những cảm-giác hoặc những tâm-tình thân-yêu, mà có khi còn làm cho cuộc gặp gỡ trở

nên vô-nghĩa đối với chính mình. Mà không phản-ứng thì hóa ra đã ưng-thuận với tất cả những hậu-quả của việc làm. Đứng trước tình thế đó, và để biến đổi tình thế đó, người phụ-nữ đã để mặc kệ, biến bàn tay mình thành một đồ vật, như không có, đồng thời bắt sang những chuyện mưa gió, thời tiết, cuộc đời, nhàn-phàm...

Kiện-tính và Siêu-hướng:

Sartre gọi người phụ-nữ ấy là nguy-tìn. Nguy-tìn vì đã tự lừa dối mình, tự hạ mình xuống hàng sự-vật, tự mình ly-khai với mình, tự phủ nhận mình, nhưng đồng thời vẫn ý-thức được mình đang hiện-diện trong cái mình đã ly-khai hoặc bị phủ-nhận. Nguy-tìn vì những gì mình nói đến như là thuộc thứ hạng đạo-đức, nhân-cách, những gì mình muốn cho người khác và chính mình xem như là thực-chất của mình, đồng nhất với mình, những điều đó, thực ra chỉ là một lối siêu-thoát trên nền-tảng của những sự-kiện bên dưới. Không có những sự-kiện tự-nhiên, do hoàn-cảnh gây ra, không có hoàn-cảnh trong đó mình sống, thì những tư-trưởng, những tình-cảm siêu-dâng không thể xuất hiện được. Tuy nhiên, cái làm nên nguy-tìn, chính là việc ý-thức vừa công nhận sự đồng-nhất giữa cái tôi sự-kiện và cái tôi siêu-hướng, vừa biện-hộ cho sự dị-biệt giữa hai cái tôi ấy.

Có lẽ chúng ta đã có cảm-trưởng là Sartre chỉ làm những phân-tách tam-ý thông thường. Không. Từ những phân-tách ấy, ông đã đi đến những lập-trường triết-học như sau :

- a) Cái gì thuộc siêu-dâng chẳng qua cũng chính là kiện-tính của cuộc đời, bởi vì kiện-tính xuất hiện như một vươn lên từ nội-tai đến những miền gọi là xa-xăm nhưng tựu-trung vẫn không ngoài ý-thức.
- b) Kiện-tính và siêu-hướng là hai mặt của một... người
- c) Theo nghĩa đó, người hoặc ý-thức có nghĩa là có đè không có, hữu đè không phải là hữu.

Nhị-phân căn-bản :

Không có hoặc không phải, là một thực-trạng làm nên bản thân mình. Mình không thể có và không thể hiểu được, nếu không tự đặt trong tương-quan với tha-hữu. Chúng

ta sẽ trả lại vấn-dề này. Trên bình-diện hữu-thể-luận, ta còn ghi nhận với Sartre rằng: thực-tại nhân-loại là thành quả của những phủ-nhân, những hư-vô-hóa qua lại, giữa người và tha-hữu, đồng thời, với sự hư-vô-hóa ấy, là một siêu-thoát-hóa qua lại, nghĩa là một siêu-thoát-hóa theo chiều này đến chiều hướng khác. Tinh-chất nhị-phân ấy đặt nền-tảng cho việc kiến-tạo con người trong thời gian: « Vấn-dề là kiến-tạo thực-tại con người, như một hữu-thể đồng nhất với cái mà nó không phải và dị-biệt với cái mà nó đồng-nhất (1).

Đến đây, ta có thể hỏi do đâu mà có sự nhị-phân trong thân-phận con người như vậy? Tại sao ý-thức lại vừa khẳng định, vừa phủ-định, vừa hữu và vừa không hữu; tại sao ý-thức có nghĩa là *đã* hữu, *đã* thành phi-hữu, tại sao kiện-tính lại mang theo siêu-hướng. Sartre trả lời rằng, điều đó nằm trong bản-chuẩn của ý-thức. Ý-thức vốn duy-nhất, nhưng mang trong mình một *nghệ-thuật* kiến-tạo những quan-niệm: mâu-thuẫn và nối-kết những mâu-thuẫn ấy lại với nhau. Tuy nhiên, ta đừng cho đó là quan-diểm của Hégel. Bởi vì Hégel chấp-nhận một Logos phi-ngã, phò-biển, ý-niệm. Còn Sartre thì cho rằng không phải mâu-thuẫn nằm trong thực-tại theo nghĩa « đồng-thời ly-học » chúng ta đã thấy, mà nằm ngay trong ý-thức *cá-nhân*, với tư-thể phò-chú của nó. Chúng ta thấy rằng Sartre đã quả-quyết một lập-trường tín-diều không chứng-minh và không kém lý-học như của Hégel.

Có điều cần nhấn mạnh ở đây là: con người luôn luôn ở trong thế nguy-tin, vì tinh-chất nhị-diện của nó: kiện-tính và siêu-hướng. Vì nguy-tin mà gã chiều dãi trong quán cà-phê không ngừng cố-gắng diễn đúng vai-trò chiều-dãi của nó, mặc dầu nó không phải là gã chiều-dãi từ tinh-thần đến thè-xác. Cũng vậy, trong xã-hội, tất cả chúng ta, ai ai cũng diễn tuồng nguy-tin ấy, và mỗi người tùy theo sở thích hoặc địa-vị của mình. Nói vẫn lại, nguy-tin là vì chúng ta mang trong mình một mâu-thuẫn nội-tại, và mâu-thuẫn ấy bắt nguồn từ ý-nghĩa người là một hữu-tại-thể và một hữu-vị-tha: « Điều kiện khả thi của nguy-tin chính là việc thực-tại con người phải là cái mà nó không phải và không phải là cái nó phải trong hữu-thể cận tiếp nhất của nó, trong hạ tầng cơ-sở của

(1) E. N., trang 97.

Cogito tiền phản-tinh » (1).

IV.— TỰ-NGÃ VÀ VI-NGÃ VÀ VĂN-ĐÈ NGUỒN-GỐC CỦA Ý-THỨC

Nguy-tìn cần được làm sáng tỏ trong mô-tả tự-do cụ-thì (2). Nhưng chúng tôi thấy không cần-thiết cho chương-trình đã đề ra. Và chẳng, chúng ta đã có một ý-niệm căn-bản thế nào là nguy-tìn. Nhìn kỹ thì chúng ta thấy rằng nguy-tìn là một sự trốn tránh tự-do trước trách-nhiệm của chính tự-do, một khuynh-hướng thực-thi và chứng-minh tự-do của mình bằng cách phủ-nhận hành-dộng tự-do của chính mình. Đó cũng là do hiện-hữu của kiện-tính và siêu-hường. Tất cả những phân-tách trước đây về ý-thức nhằm sửa-soạn cho những ý-niệm mà đối với Sartre là những khám-phá mới trong lịch-sử triết-học : ý-niệm về tự-ngã và vi-ngã. Chúng ta sẽ không ngạc-nại đồng-ý rằng đó là những khám phá «mới» của Sartre, và nếu mỗi triết-gia cần được nghiên-cứu trong những nét chính yếu của mình, thi Sartre cần được đánh giá trước hết và thiết-yếu trong hai ý-niệm ấy, các suy-niệm khác chỉ là thứ yếu hoặc do hai ý-niệm ấy chi-phối và điều-hành.

Tự-ngã là gì ?

Nói ý-thức hay là ý-thức về, tức là ngữ ý một đối-tượng bất khả giảm thành ý-thức. Như vậy, một triết-lý bắt đầu bằng ý-thức, không có nghĩa là *dè chừng-minh* hiện-hữu của sự-vật vì sự chứng-minh ấy là thừa, nếu không là vô-nghĩa hoặc mâu-thuẫn.

a) Tự-ngã (3) của ngoại vật :

Thực-hữu của sự-vật như thế nào ? Có những đặc-tính gì ? Sartre trả lời rằng tất cả mọi đối-tượng của ý-thức đều có tinh-chất hiện-tượng, nghĩa là những gì hiện ra cho hoặc trước ý-thức. Ý-thức là ý-thức về sự-vật như là hiện-tượng,

(1) E. N., trang 108.

(2) Sartre đã mô-tả nguy-tìn trong nhiều tác-phẩm : tiểu-thuyết và kịch bản...

(3) Như mọi người biết, tự-ngã áp-dụng cho sự-vật thì không chính, nhưng chúng tôi chưa tìm được chữ đê dịch en-soi của Sartre. Có người dè-nghỉ tự-ngã, nhưng không đúng ở đây.

và vì sự-vật *hiện ra* cho ý-thức, nên ý-thức được gọi là *vị-
ngã* (pour-soi). Ngoại vật là hiện-tượng. Vật-như-là-hiện-
tượng là đối-tượng của tri-thức. Vì lẽ đó, chúng ta chỉ có
có thể nói đến hữu của hiện ra, hữu của hiện-tượng. Và cũng
vì lẽ đó, hữu bên kia hiện-tượng là cái gì vượt chung ta, vượt
ý-thức, không được ánh sáng ý-thức chiếu dọi, cho nên đó
là một hữu dày đặc, đen tối, không một khe hở, không một
nứt rạn, tự mình là mình. Đó là tự-*ngã* của vật : « Tự-*ngã* là
dày mình và người ta không thể tưởng-tượng được một cái
giá khác dày đặc toàn-diện hơn cân bằng trọn vẹn hơn là
giữa cái được chứa và cái chứa : không có sự hở nhỏ nhất
nào trong hữu-thì, không có sự nứt rạn nào nhỏ nhất để
hư-vô có thể lách mình vào được ».

b) *Tự-*ngã* của người.*

Nhìn về người, đứng trước tất cả những sự-kiện vật-lý
và tâm-lý, nội và ngoại giới, ý-thức cũng thấy mình đối-diện
với những phân-tách hiện-tượng không hơn không kém. Người
cũng là một sự-vật, bên cạnh các sự-vật khác, cùng chung
một số-phận như các sự-vật khác, nghĩa là cùng chịu sự
chi-phối của các động-lực vật-lý trong vũ-trụ. Cho nên nơi
người, ý-thức cũng đối-diện với một hữu bên kia hiện-tượng
và hữu ấy cũng được gọi là *hữu-tự-*ngã**.

*Vị-*ngã* của người :*

Tuy nhiên, người đồng thời thấy mình là ý-thức,
một ý-thức khác với sự-vật được ý-thức. Người không nhầm
hiện-diện trong vũ-trụ. Nói khác đi, ý-thức thấy sự-vật, kể
cả thân-thì con người, như là hiện-tượng trước sự-vật. Không
những thế, hiện-tượng chỉ là hiện-tượng cho ý-thức, như đã
nói, vì thế nói đến tự-*ngã* của sự-vật là nói đến *vị-*ngã** của
người. Người không những tự thấy mình khác với ngoại-vật,
mà còn khác với chính mình. Phủ-nhận sự đồng nhất ấy có
nghĩa là đặt một *quãng cách* giữa mình với sự-vật, và giữa
mình với mình. Quãng cách ấy nói lên một hiện-diện của
hữu-*vị-*ngã** khác với *hữu-tự-*ngã** ngay trong bản thân mình.
Tuy nhiên, quãng cách ấy không phải là một thực-tại vật-lý
giữa mình với mình, bởi vì, như ta đã biết, thực-tại nhân-
loại là một cái gì duy-nhất. Do đó, đó là một « *quãng cách*
không có » (distance nulle), một *hư-vô*. Không có quãng cách
không có ý-thức, ý-thức được định nghĩa bằng quãng cách
ấy lại là *hư-vô*, cho nên ý-thức là *hư-vô*. Vậy *hư-vô-tinh*
của ý-thức nói lên *hư-vô-tinh* của *vị-*ngã** đối với *tự-*ngã**. Sau

hết, vị-nghã còn được thấy trong ham muốn, ước-vọng, kinh-hoàng, trong tự-do chọn lựa của con người, nhất là đối với các giá-trị cu-thè và đặc-thù. Tất cả những hiện-tượng ấy chứng tỏ rằng con người là hư-vô trong vị-nghã, hoặc hưu của ý-thức, là vì người là một khuyết-hữu (défaut d'être), hoặc cần đến hưu cũng thế.

Nói tóm lại, Sartre đặt vấn-dề hưu-vi-nghã vì Sartre thấy rằng sự đặt vấn-dề nói chung của con người tri-thức có nghĩa là người tự-thấy mình thiếu-thốn, và vì thế, muốn tìm kiếm một cái gì khác cho mình. Nói cách khác, *nguồn-gốc* của ý-thức là hư-vô, ý-thức là hư-vô, vị-nghã là hư-vô, và hư-vô liên-hệ đến cả ba ý-niệm đó.

Tương-quan giữa tự-nghã và vị-nghã :

Chúng ta cần giải-thích thêm những ý-niệm đầu tiên trên đây về tự-nghã và vị-nghã. Nhưng vì, như ta có thể thấy, đó là hai ý-niệm, hoặc hai thực-thể của thực-tai người, không thể nói đến phương-diện này mà không nói đến phương-diện kia: Nên tốt hơn hết là tìm hiểu thêm hai ý-niệm ấy trong tương-quan của chúng.

Ta sẽ phân-tách tương-quan ấy lần lượt theo ba liên-hệ sau đây :

- Tự-nghã-hư-vô-vi-nghã,
- Tự-nghã-ý-thức-vi-nghã,
- Tự-nghã-thời-tịnh-vi-nghã.

Tự-nghã-hư-vô-vi-nghã :

Chúng ta đã nói rằng, dưới mắt Sartre, vũ-trụ này là một khối dày đặc, duy-nhất, tất cả làm nên một Hữu-dộc-nhất, trong đó không có chỗ cho hư-vô, và do đó, hư-vô xuất-hiện với sự xuất-hiện của ý-thức. Ý-thức đem hư-vô thổi vào vũ-trụ như là hoàn-cảnh sống của con người. Vũ-trụ không thể bị hủy-diệt trong ý-nghĩa vật-lý của nó, nhưng có thể bị ý-thức phủ-nhận một cách thản-chủ, và sự phủ-nhận phủ-phép ấy tùy thuộc vào từng trường-hợp đặc-thù của cá-nhan tại thế. Theo nghĩa đó, vũ-trụ sống của con người bao giờ cũng là một vũ-trụ được nhìn đến qua các hiện-tượng của nó trước ý-thức. Hiện-tượng là vũ-trụ, là ngoại giới, nhưng không phải là tất cả vũ-trụ, tất cả thế-giới. Chúng ta chỉ có thể đối-diện với từng hiện-tượng và một số hiện-tượng giới-hạn nào đó,

và không bao giờ nắm được toàn-thể hiện-tượng. Ngoài giới thiền-nhiên, trong cái nhìn phủ-chú ấy, xuất-hiện như một cái gì thiếu sót, một cái gì không phải là chính những hiện-tượng được ý-thức trông thấy, và một cái gì bị ý-thức không thừa nhận là chính vũ-trụ trong ý-nghĩa toàn vẹn của nó. Một cách đơn-giản, chúng ta đã biết vũ-trụ qua hiện-tượng, cho nên cái hữu bên kia hiện-tượng hay là tự-ngã của vũ-trụ, chúng ta không bao giờ biết tới. Tự-ngã đã đến với ý-thức nhờ thái-độ phủ-nhận của ý-thức không muốn liều hiện-tượng của vũ-trụ chính là vũ-trụ.

Như vậy, nhờ có vị-ngã, nhờ hiện-tượng là hiện-tượng cho ngã của ta, nên mới có ý-niệm về tự-ngã. Nhưng đổi lại, không có tự-ngã thì làm gì có hiện-tượng cho vị-ngã, làm gì có vị-ngã được tạo-tác bởi chính hiện-tượng. Không có tự-ngã nơi ngoại giới, thì không làm gì có hiện-tượng, bởi vì hiện-tượng có nghĩa là một cái gì sáng tỏ từ chỗ âm-u, tối-tăm, đen đặc. Nói tóm lại, không có tự-ngã, thì vị-ngã cũng không quan niệm được, và ngược lại không có vị-ngã thì làm sao trông thấy hiện-tượng và nói đến tự-ngã qua hiện-tượng, nhưng sự trông thấy tự-ngã ấy là kết-quả của một hư-vô của vị-ngã. Tuy nhiên, nếu ta không làm thì tự-ngã của vũ-trụ chỉ là một kết-luận lý-học, và không là một hư-vô hữu-thể-luận. Cũng vậy, vị-ngã là một hữu của hiện-tượng, nhưng là một hư-vô hữu-thể-luận.

Đối với tự-ngã chung, của sự-vật là như vậy. Nhưng nếu ta đi vào tự-ngã nội giới, thì tình thế càng trở nên phức-tap hơn. Con người không phải là hư-vô. Con người là một hữu-hiện-tượng, và được hiện-tượng-hóa trong thể-xác, cơ-cấu vật-lý, và hiện-tượng-hóa trong tình-ý tâm-lý, hiện-tượng trước ý-thức. Chúng ta thấy chúng ta xuyên qua hiện-tượng, qua những nhận-dịnh của ý-thức, nghĩa là qua vị-ngã. Nói kiều khác, đối-tượng đầu tiên của ý-thức là hiện-tượng, và vì thế, chúng ta thấy ta như là vị-ngã, trước khi thấy tự-ngã; tại sao lại phải nói đến tự-ngã khi mà bao giờ chúng ta cũng chỉ có thể đối-diện với vị-ngã, khi mà đối-tượng của ý-thức không gì khác hơn là hiện-tượng và sự đối-diện với hiện-tượng là cái làm nên vị-ngã. Tự-ngã bởi đâu mà ra, và vị-ngã đối-diện với hiện-tượng hay là tự-ngã đối-diện với hiện-tượng.

Theo Sartre thì tự-ngã là dày đặc, là đen tối, trong đó không có khe hở, nghĩa là không có gì là không, là hư-vô cả. Trái lại, vị-ngã theo định-nghĩa là hư-vô. Cho nên tự-ngã

không phải là nền-tảng của vị-ngã. Nói theo danh-từ Aristotle thì tự-ngã bao giờ cũng là Actus, mà vị-ngã là Potentia. Actus không sinh ra Potentia. Nhưng nếu là hư-vô, nếu là hiện-tượng, thì vị-ngã bởi đâu mà ra? Con người như là hiện-tượng hoặc vị-ngã, nếu không xuất-phát từ tự-ngã, thì xuất-phát từ đâu? Sartre trả lời rằng tự-ngã của người là sự hiện-hữu của nó trên mặt đất này, tự-ngã ấy đồng nghĩa với tự-ngã của vũ-trụ mà nó là một thành-phần. Tương-tự như Dasein trong học-thuyết Heidegger. Chúng ta sinh ra, và nhất là trước khi thấy mình, thi đã có tự-ngã rồi. Tuy nhiên, thực-chất của người khác mọi sinh-vật khác ở chỗ người là sinh-vật biết *tự-vấn* về sự hiện-diện của mình trong vũ-trụ. Tự tra-vấn, tức là tìm hiểu mình trong kẽ tơ chân tóc, trong ngọn nguồn phái-nguyên của mình. Cố-gắng tìm mình, đó là vị-ngã, nhưng đó cũng là tự-ngã di tìm cho mình một nền-tảng, một khă-tri về hiện-hữu của mình (1). Trong cố-gắng di tìm mình, tự-ngã đã đánh quên mình di, đã mất mình di, và hướng về một cái khác không phải là mình. Mình tìm hiểu mình, tức là phủ-nhận một đồng-nhất giữa mình với chính mình, tức là thấy mình không phải là mình, tức là giữa mình và chính mình có một quãng cách. Chúng ta không bao giờ bắt được mình một cách càn-bằng, trọn vẹn, tuyệt-dối, vì thế quãng cách ấy, là quãng cách lý-tưởng, vô-hạn. Nhưng như đã nói, quãng cách ấy không phải là cái gì có thực mà chỉ là ý-niệm, chờ nén tự-ngã cũng là vị-ngã, nhưng là vị-ngã như là đối-tượng hướng đến của tự-ngã. Tự-ngã di tìm mình để đặt nền-tảng cho mình, tức là thiết-yếu tự biến thành vị-ngã. Giữa tự-ngã và vị-ngã không có quãng cách nào cả, nói khác di, có một quãng cách không có, nghĩa là một hư-vô hiện-tượng-luận. Chính hư-vô hiện-tượng-luận này, mà ta thấy trong mọi hành-dộng vươn ra của con người, trong nhận-thức cũng như tình-cảm, chính hư-vô ấy giải-thích rằng tự-ngã là cái gì thiếu-thốn là một lỗ hổng của hữu-cần phải lấp đầy, hoặc một sa rời của tự-ngã đến vị-ngã (2).

Tự-ngã-ý-thức-vị-ngã:

Trong ý-niệm hoặc hoạt-dòng của ý-thức chúng ta

(1) E. N., trang 124: "... Le pour-soi c'est l'en-soi se perdant comme en soi pour se fonder comme conscience".

(2) E. N., trang 121: "Le néant est ce trou d'être, cette chute de l'en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour-soi".

cũng thấy được một liên-hệ giữa tự-ngã và vị-ngã. Trước hết, tự-ngã được chứa đựng trong ý-thức hiện-hữu của ta, của Đasein. Là người, ai cũng cảm thấy mình đang hiện-diện trong vũ-trụ. Nhưng ý-thức mình hiện-hữu có nghĩa là không nhận mình là một tự-ngã, và như đã nói, là đem đổi-lập mình như là ý-thức với mình như không phải là ý-thức. Mình không phải ý-thức, tuy nhiên, là tự-ngã được hư-vô-hóa để cho vị-ngã xuất-hiện. Bởi vì, không có tự-ngã thì không có siêu-hướng, mà không có siêu-hướng tức là không có ý-thức, không có ý-thức thì không có vị-ngã. Cho nên vị-ngã chính là tự-ngã bị hư-vô-hóa bởi ý-thức. Vậy, nếu con người được hiểu là một hữu-tại-thể, nghĩa là vươn ra ngoài trong vũ-trụ mình sống, thì ngay từ đầu, người là một tự-ngã để vị-ngã, một tự-ngã-vị-ngã.

Tir thế hữu-tại-thể ấy là nguồn-gốc xuất-hiện cho những liên-hệ tự-ngã-vị-ngã về sau trong các động-tác đánh giá hoặc trong những tâm tình đau khổ. Giá-tri, ở mức độ suy-tư, là đổi-tượng của một luận-dề. Nhưng, chúng ta sống kinh-nghiệm giá-tri trước khi ta đặt giá-tri thành vấn-dề. Từ đầu, từ khi có ý-thức tiền-phản-tinh, chúng ta đồng thời có vị-ngã và thầm giá. Siêu-vượt-tinh hoặc ý-hướng-tinh trong ý-thức là một thầm-định giá-tri. Để tìm giá-tri, chính là đi tìm vị-ngã, và cả hai là đồng-bản-chất với nhau (consubstantiels). Nhưng giá-tri-tuyệt đối lại đồng tinh với tự-ngã. Do đó, vươn lên hoặc cố-gắng thực-hiện giá-tri tức là con đường đi tìm tự-ngã qua ngã vị-ngã. Đối với đau khổ cũng vậy, Sartre cho rằng, sở dĩ mình cảm thấy đau thương, là vì mình chưa được thầm-nhuần đau-thương, tương-tự như người thấy mình bị công lạnh, là vì chưa công lạnh đến mức độ tuyệt-đối của hiện-tượng. Khi con người trở thành băng tuyết thì không còn cảm thấy băng tuyết nữa. Nhưng mặt khác, sở dĩ cảm thấy giá lạnh là vì người vốn là một giá lạnh, từ trong căn-bản. Đầu sảng tự nó đốt cháy được là vì bản-chất là đốt cháy. Cũng vậy, người đau khổ, hoặc một cách笼-quát, đánh giá được mọi giá-tri, là vì người là một giá-tri, một thầm-giá từ trong căn-bản.

Cao hơn một bậc nữa, là suy-tư và ý-thức suy-tư. Ở đây, Sartre thừa nhận với Descartes rằng cần phải tìm một nền tảng cho suy-tư và kiến-thức nhận-loại. Nhưng trong khi Descartes dừng lại ở Cogito, xem Cogito như là nền-tảng

nhận-thức-luận (*épistémologique*), và nhờ đó vươn lên với những ý-niệm thắn-học, thi Sartre lại lấy Cogito như là bước đầu để đi vào những niềm dày đặc của tự-ngã, xem Cogito như là một cách-thե của vị-ngã tìm về với tự-ngã. Thực vậy, dưới mắt Descartes, những ý-niệm về giới-hạn và vô-hạn, về bất-toàn và hoàn-toàn, là những lý-chứng cho một siêu-vượt, cho hiện-hữu của Thượng-Đế. Và Descartes kết-luận rằng Thượng-đế là nền-tảng hữu-thê-luận của Cogito và của *sum, tibi, et tibi dū sum*, mà tôi đã tìm thấy trên con đường hoài-nghi khoa-học. Nhưng, theo Sartre thì nền-tảng hữu-thê-luận ấy không là gì khác hơn chính là vị-ngã. Vẫn với bứu-bối ý-niệm ý-thức như là hư-vô, vì ý-thức là một ngoại-vượt nghĩa là một thiếu-thốn, Sartre cho rằng những gì ta thấy khuyết-diêm nơi ta hoặc nơi sự-vật, chính là vì bản chất ý-thức không ngừng tiến theo hướng toàn-thê, chính là vì ý-thức tự-dòng tiến đến chỗ được hoàn-toàn đồ dày, nghĩa là đến chỗ ý-thức trở thành dòng-dặc, dày, lắc, đồng-nhất với tự-ngã. Do đó, tự-ngã hay toàn-thiện chỉ là một. Và cũng do đó, mọi ý-niệm về toàn-thiện nằm ngay trong ta, do ta, ý-thức bắt-toàn là vị-ngã, và toàn-thiện là tự-ngã (1).

Tự-ngã-thời-tính-vị-ngã :

Sau hết ý-niệm thời-tính được Sartre xử-dụng để làm sáng tỏ liên-hệ giữa tự-ngã và vị-ngã. Ông phân biệt hai thứ thời-tính: thời-tính tâm-trạng và thời-tính uyên-nguyên. Thời-tính tâm-trạng hay nội-tâm như chúng ta thường gọi, là thời-tính tâm-lý cõ-diền hoặc thực-nghiệm. Người ta đã « nhìn vào » nội-tâm hoặc nhìn ra ngoại-vật để do hướng thời gian, xem thời-gian như một thực-thê chủ-quan hoặc một thực-tại khách-quan. Người ta đã nói đến giòng thời-gian, do hướng thời-gian, và những vấn-dề thời-gian liên-tục hoặc dài-dài đã tất-nhiên phải đặt ra để rồi không giải-quyết được gì hết.

Sartre không phủ-nhận sự phân chia thời-gian thành hiện-tại, quá-khứ và tương-lai. Nhưng tại sao lại có sự

(1) E. N., trang 133 : « Le réel humain est dépassement perpétuel vers une coïncidence avec soi qui n'est jamais donnée. Si le Cogito tend vers l'être, c'est que par sa surrexion même il se dépasse vers l'être en se qualifiant dans son être comme l'être à qui la coïncidence avec soi manque pour être ce qu'il est... Mais l'être vers quoi la réalité humaine se dépasse n'est pas un Dieu transcendant : il est au cœur d'elle-même, il n'est qu'elle-même comme totalité ».

phân chia ấy? Đầu là nguồn-gốc sâu xa? Trước hết, Sartre cho rằng sự phân-chia cò diền, trong mọi trường-hợp, đã dựa trên một quan-niệm sai lầm về thời-gian: xem thời-gian như là một sự-vật, và đã không thấy rằng vẫn-dè thời-gian là vẫn-dè của và do vẫn-dè thực-tại nhân-loại. Nói khác đi, chính con người, chính sự hiện-hữu của con người đã làm này ra thời-gian. Thời-gian là một sáng-tạo tất-yếu của nhân-tinh. Thời-gian do co-cấu hữu-thề-luận của người và đồng-thời minh-định thế nào là người. Người là thời-gian và thời-gian là người. Co-cấu hữu-thề-luận ấy, chính là vị-ngã: Sartre ví vị-ngã như dân-tộc Do-Thái, mà hai đặc tính cốt-yếu là: phân-tán và đoàn-kết. Nói vị-ngã là nói đến một cái gì mà lý-do tồn-tại là không ngừng tự ly-tán, giải minh trên mọi nẻo đường nhân-sinh, đi vào trong mọi lãnh-vực, luôn luôn thắc mắc trước bất cứ một hiện-tượng nào của cuộc sống. Tại sao lại có sự ly-tán ấy? Tại vì nguyên-thủy, hư-vô đã lọt vào trong nội-lý của vị-ngã, tại vì, do đó, vị-ngã có nghĩa là phủ-nhận không ngừng phủ-nhận.

Hư-vô không phải là nền-tảng của vị-ngã, nhưng vị-ngã là nền-tảng chính của sự hư-vô của mình. Nói cách khác, ta chỉ biết rằng vị-ngã là hư-vô-hóa mọi hiện-tượng bắt gặp, và ta không thể nói gì khác hơn là hư-vô nằm trong vị-ngã, thế thôi. Nhờ tư-cách, phủ-nhận ấy, mà vị-ngã đã từ đầu trở thành mọi khà-thề vô cùng phong-phú trên đường tự thực-hiện. Người chính là vị-ngã tự thực-hiện theo sự thực-hiện những khà-thề của mình. Tự thực-hiện thiết-yếu đưa đến những ý-niệm hoặc những cảm-nghĩ về quá-khứ hiện-tại và tương-lai. Nhưng đó là những ý-niệm phân tinh, những ảo-tưởng hữu-thề-luận. Thực vậy, theo Sartre không làm gì có quá-khứ, hiện-tại hoặc tương-lai theo nội-dung cò-diền. Một biến-cố, một hình-ảnh, đã qua đi, là những cái không còn nữa, và vì thế không thể nhìn quá-khứ như là cái gì cò-dong hoặc biến-thai ở một chỗ nào trong óc não hoặc tâm-trạng chúng ta. Quá-khứ cần được đặt vào toàn-thể ý-nghĩa hình thành con người của tôi. Có quá khứ, là vì có ngã-tinh (moit ) của tôi, ngã-tinh ấy là tương-quan hữu-thề-luận giữa dĩ-vãng và hiện-tại. Tôi hiện-diện trước cảnh diêu-tàn của đất nước vào những năm 1945 - 1954, thì những ký-niệm thời-gian ấy mới có ý-nghĩa đối với tôi, thì thời-gian ấy mới gọi là quá-khứ. Không có tôi trong

quảng thời-gian ấy, thì những biến-cố ấy không là quá-khứ, cái làm cho những năm tháng ấy thành lịch-sử chính là sự trường-tồn của ngũ-tinh tôi. Tuy nhiên, tại sao quá-khứ lại sống lại trong ký-ức tôi, lại trở về với tôi *bây giờ*, khi mà tôi không còn chứng-kien những biến-cố xa xưa nữa? Tại sao sống trong hiện-tại mà lại thấy quá-khứ? Cái gì làm cho quá-khứ thành hiện-tại? Đó là, như đã nói, ngũ-tinh của tôi trong ý-nghĩa toàn-diện của nó. Nhưng không phải là một ngũ-tinh bất-dộng, đã hình thành, mà là một ngũ-tinh luôn luôn biến-dộng theo sự thúc-bách của chính những khả-thể của nó, nói vẫn lại, của vị-ngã. Vị-ngã bao giờ cũng phải được nhìn đến như là hiện-tại. Chúng ta không giải quyết được gì, nếu chúng ta đi từ quá-khứ để tìm một sợi dây nối kết với hiện-tại. Chúng ta chỉ có thể nói đến quá-khứ từ hiện-tại ta sống, nghĩa là từ vi-ngã. Vị-ngã là một chấm hỏi toàn-diện. Quá-khứ là quá-khứ trước một vị-ngã *đang* thắc-mắc và đặt vấn-de. Một cách tông-quát, đối với thực-tại nhân-loại (cá-nhân), thì có quá-khứ khi con người còn phải tự-tạo và theo nghĩa đó, quá-khứ sở-dĩ gọi như thế là vì sức sáng-tạo hiện-tại của vị-ngã. Quá-khứ đến trong thế-giới nhờ vị-ngã của tôi (1). Quá-khứ từ nó không có là-thuật nào để trả về với hiện-tại. Quá-khứ là quá-khứ, vì nó đã hoàn-tất mọi khả-thể của nó rồi. Nói khác đi, quá-khứ là một tự-ngã, bất-lực và bất-dộng, một xác chết không hồn, không có vị-ngã thổi sinh-lực vào thì không làm gì động đây được. Cho nên cuộc đời con người diễn ra như một cố gắng không ngừng làm sống lại để vượt xa hơn quá-khứ, (cố-gắng ấy sẽ chấm dứt bên kia năm mươi nơi đây đoàn thể quá-khứ của cuộc đời sẽ tuyệt-dối, nghĩa là không còn là quá-khứ nữa. Cho nên đời một người không có nghĩa nào khác hơn là di tìm một hư-vô tuyệt-dối trong sự đồng-nhất giữa vị-ngã và tự-ngã, vị-ngã thuyết-yếu hướng về tự-ngã là như vậy).

Tuy nhiên, ta đừng tưởng vị-ngã đồng hướng về tự-ngã như một tận-diêm đã cho sẵn. Trái lại, có vị-ngã, là vì có tự-ngã : vị-ngã xuất-hiện trên nền-tảng quá-khứ như là tự-ngã. Một phần nữa, ta thấy vị-ngã chỉ có thể như là nền-tảng của hư-vô, của chính mình, và nền-tảng ấy không

(1) E. N., trang 157 : « C'est par le pour-soi que je passe active dans le monde parce que son "je suis" est sous la forme d'un "je me suis". »

phải là cho mình. Một cách nôm-na, thì vị-ngã quyết-dịnh thái-độ phù-nhận đối với mọi hiện-tượng, nhưng không thể tự quyết-dịnh đối với lý-đo tồn-tại của mình. Lý-do tồn-tại ấy phải tìm trong tự-ngã của quá-khứ. Thành ra đời người như bị giằng-co bắt-dắc-dĩ giữa hai thế-lực : một bên là nụa-tinh của quá-khứ bắt-lực, một bên là an-toàn của chính nụa-tinh ấy. Chúng ta hướng về « hạnh-phúc » bắt-diệt của một ý-thức bị hư-vô-hóa tuyệt-đối trong tự-ngã tuyệt-đối của một xác chết không hồn, nhưng đồng-thời lại kinh-hoàng trước sự hủy-diệt kinh-khủng vô-tiền khoáng-hậu ấy. Theo Sartre thì thân phận con người sẽ thiết-yếu hướng về Tự-ngã tuyệt-đối trong những điều-kiện sống mâu-thuẫn như vậy. « Vị-ngã được tự-ngã chống đỡ mới có được, lý-do tồn-tại của nó không còn vì nó là vị-ngã : bởi nó trở thành tự-ngã, và, từ đó, một ngẫu-nhiên thuần-thành. Quá-khứ của Ta không có lý để làm như thế này hoặc như thế kia : trong toàn-bộ của nó, quá-khứ xuất-hiện như một sự-kiện thuần-thành, cần được xem như là sự-kiện, như là vò-cờ. Nói tóm lại, nó là giá-trị đảo-hoán : vị-ngã bị tự-ngã tái chiêm và đóng cứng, bị mật-độ đóng-dặc của tự-ngã tràn ngập và làm mù lòa, bị tự-ngã làm cho dày kin đến độ không còn hiện-hữu như tia sáng phản-chiếu đối với đèn chiếu, cũng không còn như là đèn chiếu đối với tia phản-chiếu, mà trơ-trọi như một dấu chỉ không hơn không kém của đôi đèn-chiếu-tia-phản-chiếu. Chính vì vậy mà quá-khứ, có chăng, chỉ làm đối-tượng nhẹ nhàng cho một vị-ngã muôn thực-hiện giá-trị và trốn-tránh kinh-hoàng do sự vắng mặt vĩnh-viễn của ngã đưa đến » (1).

Có-gắng ấy bắt nguồn ở tr-thể-hữu thế-luận của vị-ngã, nghĩa là ở khái-thể hư-vô-hóa của vị-ngã. Vị-ngã không ngừng tiến-diễn trong thái-độ phù-nhận những gì đã hình thành, đã thành quá-khứ, đã thành tự-ngã. Vị-ngã đến sau và trên cơ-sở của tự-ngã là như vậy. Trong viễn-tượng thời-tinh, vị-ngã sẽ không bao giờ có, nếu không có quá-khứ như là tự-ngã đi trước. Cho nên Sartre nói rằng cái tạo ra vị-ngã chính là tương-quan giữa vị-ngã ý-thức với tự-ngã mù lòa tối-tăm, ý-thức đối ánh-sáng lên quá-khứ tự-ngã để tìm hiểu nó, để xử-dụng nó như một khái-thể xây-dựng vị-ngã : « Cái kiến-tạo, từ nguyên-thủy, hữu của vị-ngã, chính là sự tương-quan với một vật, mà không phải là ý-thức, một vật

(1) E.N., trang 184.

hiện-hữu trong dèm tối toàn-diện của sự đồng-nhất, một vật ở ngoài và đang sau vị-ngã, nhưng vị-ngã bắt buộc phải quay mình lại và vươn tới (1).

Tuy nhiên chính khả-năng vô-hóa ấy là nguồn mạch của một khả-năng khác của vị-ngã, và vì thế mới có *tương-lai*, một thời-tính khác của vị-ngã. Tương-lai là cái chờ đợi tối, chờ đợi tự-ngã. Nhưng tương-lai tự nó không là gì cả, là hư-vô : không có tối, không có vị-ngã, không có tương-lai. Vị-ngã là một cởi mở, là một lỗ hổng hướng về và đón nhận tương-lai. Chính cái lỗ hổng rỗng ấy sẽ tạo ra cái chúng ta gọi là tương-lai. Nhưng chúng ta không bao giờ hướng về cái không có, mà bao giờ cũng hướng về cái gì mà ta chưa có, cái chưa có không tự nó có mà do ta mà có, cho nên hướng về tương-lai là hướng về chính chúng ta. Tuy nhiên không phải là cái ta hiện-tại, bởi vì tương-lai là xứ-sở của những khả-thể chưa thành hình, những khả-thể thuần-túy vượt ra ngoài một ý-nghĩa hiện-tại của vị-ngã hiện-tại. Cho nên hướng về ta trong tương-lai là hướng về khả-thể-hóa những khả-thể hiện-tại của vị-ngã hiện-tại. Khả-thể hiện-tại thiết-yếu là của tự-do. Có những khả-thể hiện-tại được may-mắn hình thành trong tương-lai, mà cũng có những khả-thể hiện-tại không bao giờ hình thành. Theo nghĩa đó, và tóm lại, tương-lai bao giờ cũng là một bắt-khả-thể có thể có của khả-thể hiện-tại trong ý-thức tôi và như tôi mong chờ (2).

Ta có cảm-tưởng vị-ngã là một thực-thể hiện-tại, và tất cả thời-gian-tính thiết-yếu móc nối vào hiện-tại, hiện-tại như sợi dây nối kết quá-khứ và tương-lai. Điều đó rất đúng, miễn là đừng hiểu hiện-tại như một lúc thời-gian khách-quan, ngoài ý-thức vị-ngã. Thực vậy, nếu ta nhìn thời-gian theo kiểu Zenon d'Elée thì không bao giờ có hiện-tại cả, vì cái chưa đến không phải là hiện-tại, và cái đã đến sẽ chỉ còn là quá-khứ, hiện-tại sẽ chỉ là con số zéro. Cho nên có hiện-tại là vì có ngã của tôi, nhưng không phải là một ngã tĩnh, mà là một ngã động, luôn luôn trong thể phủ-nhận bởi vì ngã động ấy là kết-quả của tự-ngã bị vị-ngã phủ-nhận trong cuộc sống của cá-nhân. Hiện-tại do đó là một chay

(1) E.N., trang 184.

(2) E.N., trang 174 : « En un mot, je suis mon futur dans la perspectiva constante de la possibilité de ne l'être pas ».

trốn trước hồn của mình và trước hồn của vũ-trụ trong đó tôi sống. Có hiện-tại là vì có tôi, tôi đưa hiện-tại vào trong thế-giới này:

Tuy-nhiên, hiện-tại tôi và hiện-tại của thời-gian đều diễn ra trên sự phủ-nhận quá-khứ và hướng về khứ-thề tương-lai, cho nên ta thấy rằng quá-khứ, tương-lai và hiện-tại là ba xuất-thần của vị-ngã, của con người. Thời-tinh trong học-thuyết Sartre không có nghĩa nào khác hơn là một sản-phẩm của tự-do cá-nhân muốn đạt đến chỗ hoàn-tất của tự-do, của đời người. Sartre không ngần-ngại trả lời rằng đời người sẽ thiết-yếu hoàn-tất khi người ta nhắm mắt lia trán. Chết là tận-diêm của một người, thi chết cũng là sự hủy-diệt tuyệt-đối của ý-thức. Người có ý-thức nên người mới có tự-do. Một khi người không còn là ý-thức nữa thì tự-do cũng sẽ tiêu tan, và người sẽ không bao giờ tạo thời-gian nữa, không thể nghĩ đến quá-khứ hoặc tương-lai, người sẽ không còn xuất-thần. Bởi vì nguồn-gốc của thời-gian là ý-thức, nên thời-gian sẽ không còn đặt ra khi ý-thức không hiện-hữu. Cho nên đời người là một cõi-gắng không ngừng của tự-do, nhưng là một cõi-gắng thiết-yếu hướng về vực-thẳm của hư-vô tuyệt-đối, nghĩa là hướng về sự đồng-nhất toàn-diện giữa vị-ngã và tự-ngã. Cứ mỗi giây phút qua đi trong cuộcđời là một đợt sóng động thành tự-ngã. Chết đến làm cho đời người thành một toàn-thề tự-ngã tuyệt-đối, chết sẽ chấm dứt mọi khứ-thề của vị-ngã hay hoàn-tất tự-ngã, hai ý-nghĩa là một. Người sẽ trở thành bất-dộng, một nắm xương tàn, để cuối cùng chỉ còn là cát bụi... Đứng trên bình-diện tranh đấu của tự-do đối diện với cuộc sống, thi vị-ngã như một chiến-sĩ không ngừng nỗ-lực vật-lon với xiềng xích hoặc hăm-dọa của tự-ngã, để rồi đau xót thấy mình dần dần kiệt sức, tàn ta dưới hùa riu của tự-ngã, đồng-thời ý-thức rằng chỉ có sự thất-bại hoàn-toàn ấy mới làm đầy ý-nghĩa của cuộc đời, chỉ có tử-thần mới đủ uy-quyền tặng một phát súng thi ân sau cùng cho thân-phận của ý-thức phi-lý và cho tự-do vô-nghĩa. Chúng ta có thể trích-dẫn câu nói này của Sartre làm như ý-nghĩa sau cùng của tương-quan tổng-hop của thực-chất con người là hữu-tại-thể, nói khác đi, tương-quan giữa tự-ngã và vị-ngã trong ý-nghĩa thời-gian: «Một vị-ngã đã giải bày tất cả hư-vô của mình, được tự-ngã vồ-lại và tự-hòa tan vào thế-giới, đó là quá-khứ sẽ làm nên tôi, đó là giáng thế của vị-ngã. Nhưng sự giáng thế này có nghĩa là sự xuất-hiện một vị-ngã không còn nhìn nhận (tự hư-vô-hòa như

Bà hiện diện) minh hiện-diện ở thế-giới nữa và chấp nhận minh là quá-khứ dè rồi vượt qua-khứ ấy. Ý-nghĩa của sự xuất-hiện ấy như thế nào? Đừng xem đó là sự xuất-hiện của một hữu-mới. Tất cả xảy ra như thế hiện-tại đã làm một cái lô hổng vĩnh-viễn của hữu, vừa lắp đầy đó lại vừa rỗng tuynh đó, cứ vậy mãi; như thế hiện-tại đã làm một chạy trốn vĩnh-viễn trước sự cứng-dong thành tự-ngã không ngừng hâm-dọa nó cho đến chiến-thắng cuối cùng của tự-ngã sẽ lôi cuốn nó vào một quá-khứ không còn là quá-khứ của vị-ngã nào cả. Chính sự chết là chiến-thắng úy, vì sự chết là sự ngưng-triệt dè của thời-tím, hoặc nói kiêu-khắc là việc tự-ngã giành giựt được hoàn-thể con người » (1).

Suy-tư triết-lý của Sartre không cùng một kích-thước như suy-tư của Kant. Ông không đặt vấn-dề nguồn-gốc vũ-trụ. Ông đã nhìn những vấn-dề ấy một cách giản-tiếp qua lầm-gương ý-thức ông đã sáng-chép ra một cách độc-đáo. Nói khác đi, thay vì đặt con người trong vũ-trụ như một Kant hoặc một Heidegger, ông đã biến con người làm trung-tâm vũ-trụ, hay hơn nữa, ông đã quan-niệm con người theo kiểu Protagoras: con người là thước do vạn-vật. Nhưng con người của Sartre là con người ý-thức, là chính ý-thức. Những phân-tách hiện-tượng-luận đã đưa ông đến quả-quyết ý-thức là một hiện-tượng với tất cả những hàm ý lý-học của nó, hiện-tượng úy ta không phủ-nhận được, nhưng là một hiện-tượng phải được khai-thác nơi nó và không thể qui-chiểu theo một hiện-tượng nào ngoài nó. Tự nó, ý-thức là ý-thức. Một hiện-tượng không do ai sáng-tạo ra, hơn nữa, là nguồn-gốc mọi sáng-tạo của con người. Nhiệm-vụ của triết-gia là đi vào những miền sáng-chói của ý-thức, làm cho tất cả ý-nghĩa của ý-thức thành ý-nghĩa của cuộc đời. Căn-hản của ý-nghĩa ấy là khả-thể sáng-tạo trong khả-thể phủ-dịnh và chối bỏ của ý-thức. Những khả-thể ấy là một ngẫu-nhiên, hơn nữa, là một phi-lý tuyêt-dối, phi-lý trong nguồn-gốc cũng như trong mục-dịch và cứu-cánh của nó. Tự-ngã, vị-ngã, ý-thức, cuộc đời, tất cả chỉ là một và là hư-vô. Chúng ta thấy như vậy và chúng ta cũng chỉ có thể thấy như vậy. Đó là thân-phận của con người, và đó cũng là thân-phận của triết-gia.



(1) E. N., trang 193.

MỘT VÀI NHẬN-DỊNH

Bến đây, chúng ta có thể dừng lại chốc lát để có một nhận-xét phê-phán về lập-trường triết-học căn-bản của Sartre. Chúng ta biết rằng từ quan-diễn người là một hữu-lại-thể theo nghĩa Heidegger, Sartre đã tìm thấy trong phân-tách tương-quan tông-hop của hữu-ý một nhân-tổ quyết-định cho tất cả ý-nghĩa làm người : ý-thức hư-vô-hóa.

Từ trước, khi viết *Hữu và Hư-vô* ông đã nghiệm thấy cuộc đời là một nhầy-nhuя, phi-lý, thừa-thãi, trong cuốn *Buồn nôn*. Thế-giới này tự nó không nghĩa lý gì : « tất cả là ngẫu-nhiên, mảnh vườn này, thành phố này, và cả bản thân tôi » (*tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même*). Người cũng như vạn-vật, không có lý do nội-tại nào để sinh sống : «Comme les autres hommes, ils n'ont pas le droit d'exister, ils sont apparus par hasard, ils existent comme une pierre, une plante; un microbe» (1). Tuy-nhiên lý do sâu xa làm cho ta cảm thấy đời vô-nghĩa nằm ngay trong tự-do chọn lựa do hành-vi hư-vô-hóa của ý-thức tạo ra. Ta có thể nói tiêu-thuyết *Buồn nôn* đã tạo ra một không-khí tâm-lý, từ đó nảy ra cuốn *Hữu-thể và Hư-vô*. Ta cũng có thể thêm rằng tư-tưởng Sartre di từ những kinh-nghiệm tâm-lý cá-nhan đến những kiến-tạo thuần lý-thuyết trong *Hữu-thể và Hư-vô*. Kinh-nghiệm cá-nhan năng màu sắc chủ-quan ấy vốn tiềm-tàng và tác-động bên dưới tư-tưởng của ông, *một bên dưới kiệu Pascal* (really Pascalian under-tone) như Robert Campbell đã nhận-dịnh. Nói khác đi, mặc dầu trong tham vọng di lên theo con đường suy-lý của một Descartes, một Alain hoặc một Husserl, Sartre đã không vì thế dirt tình với những

(1) La Nausée, trang 114.

tiếng nói cá-nhan ông, một tiếng nói đã được nhiều nhà phán-tâm-học và ngay cả Sartre, đã không phủ-nhận sự hiện-diện trong các tác-phẩm của ông. Âu đó cũng là đặc-chất của triết-lý hiện-sinh và nhất là của triết-gia chúng ta. Chúng ta không thể tách rời lý-thuyết Sartre với con người của Sartre được. Tuy-nhiên, khác với Goethe chẳng hạn đã không bao giờ tin vào giá-trị của triết-lý, mà chỉ biết sống bằng những kinh-nghiệm cu-thể, Sartre đã sớm xây-dựng một lý-thuyết, để sau đó, tìm cách chứng-minh trong cuộc sống, vì lý-do đó ta có thể suy-tư về những điểm căn-bản đã trình-bày trên đây.

Buồn nôn trong La Nausée đã trở thành ý-niệm phủ-quyết trong *Hữu-thể và Hư-vô*. Phủ-quyết, do đó, không phải là đặc-tính của một loài nào ngoài con người. Có người mới có phủ-quyết. Cho nên về sau Sartre đã không ngừng chủ-trương rằng tư-tưởng con người bắt đầu bằng nguyên-lý màu-thuần chứ không phải bằng nguyên-lý không màu-thuần như Aristote quan-niệm. Nhưng khác với Hegel, hoặc Engel, màu-thuần đến với người, không từ sự-vật bên ngoài mà là từ trung-tâm của con người, từ ý-thức của con người cá-nhan. Sartre phản-biệt ý-thức như là một hiện-tượng và như là một động-tác. Khi ta nhìn ý-thức dưới hình-diện hiện-tượng thì ý-thức là vị-ngã, và khi được nhìn như là một khả-thể phủ-quyết, thì ý-thức là động-tác không nội-dung, hay để nói theo danh-từ của Valery là một « chân không âm-vang (vide sonore) ».

Nhưng Sartre không trả lời nguồn-gốc của ý-thức. Ông ghi nhận hiện-hữu của ý-thức như là một sự-kiện nhân-loại thế thôi, và đó là « đại phiêu-lưu của tự-ngã » (*la grande aventure de l'en-soi*). Như vậy, độc-giả có thể cảm-tưởng là ý-thức do tự-ngã mà có. Tuy-nhiên, như ta đã biết, tự-ngã là một động đặc, kín mít, không liên-hệ hoặc tương-quan nào với bất-cứ một cái gì khác, nó là nó, nó không có một thuộc từ nào hết, vậy thì danh-từ phiêu-lưu, dấu hiệu theo nghĩa nào đi nữa, liệu có lý-do đứng vững không ? Hơn nữa, Sartre đã nhiều lần khẳng-dịnh rằng tự-ngã không làm nền-tảng cho vị-ngã và cho ý-thức, cho nên ta không thể nói tự-ngã khai-sinh ra ý-thức.

Mặt khác, ý-niệm ý-thức hoặc vị-ngã, không thể tách khỏi ý-niệm hư-vô được, bởi vì tất cả ý-nghĩa của ý-thức bắt đầu và nằm trong ý-niệm hư-vô. Vậy người ta có thể hỏi

thêm hư-vô bởi đâu mà có? Nói rằng hư-vô như con sâu nấp sẵn trong con người, phải chăng đó chỉ là một hình-ảnh thơ văn hoặc một phủ-quyết siêu-hình không có nền-tảng và không biện-minh được.

Thứ ba, phải nghĩ thế nào về cái gọi là tự-ngã. Đó à một kết-luận có tinh-chất lý-học thuần-tùy theo nghĩa vật tự tại của Kant hay là một biên-giới cuối cùng của trực-giác tri-tuệ hoặc của tâm-tinh? Chúng ta thấy Sartre đã bối rối giữa nhiều giọng tư-tưởng triết-ly. Đối với ông, không có vấn-dề thích-ứng với ngoại-giới, sống theo ngoại-giới, mà, i tra trong buổi đầu tư-tưởng của ông, chỉ có vấn-dề làm thế nào để tự tách mình ra khỏi thế-giới nham-nhở và đầy tràn nước mắt này. Hữu-tại-thể của Heidegger căn-bản là hiểu biết thế-giới sống, nhưng đối với Sartre hiểu biết là phủ-quyết. Phủ-quyết bởi vì ý-thức con người chỉ chơi-vơi trong biển hiện-tượng, bởi vì, nhờ hiện-diện của ý-thức, thế-giới mới xuất-hiện như là đối-tượng của nhận-thức. Thế-giới là thế-giới của ý-thức: cái gì không lọt vào « chiếc lưới của ý-thức » (G. Marceel), cái đó kẽ như không có. Trong khi Heidegger hướng về miền hữu-thè-luận tổng-quát qua tấm gương hữu-thè-luận nhân-loại, thì Sartre tự đóng khung, giới-hạn trong hữu-thè-luận nhân-loại, nói đúng hơn, hữu-thè-luận cụ-thè của hữu-cá-nhân. Heidegger đặt vấn-dề tại sao có hiện-hữu mà không có hư-vô, Sartre lại nghĩ đến một hư-vô đồng nhât với khả-năng hư-vô của ý-thức. Nhưng, phân-tách về ý-thức và hiện-tượng đối-tượng của ý-thức dĩ-nhiên đã đưa Sartre đến gần với quan-diểm Kant. Nhưng điều cần nhấn mạnh ở đây là hiện-tượng-luận, mặc dù là của Sartre, cũng không thể không đề cập đến hữu-thè-luận tổng-quát. Nhưng Sartre đã lẩn tránh điều đó. Thành ra, những danh-từ tự-ngã, mà ông gán cho ý-nghĩa đồng kin khác với Monad Leibniz, và danh-từ hư-vô mà ông cho là một thực-tại bên kia hiện-tượng, đã trở thành những huyền-thoại, nếu không phải là ảo-tưởng, hoặc giả-tạo.

Tại sao Sartre lại trốn tránh vấn-dề hữu-thè-luận tổng-quát? Trước hết vì ông không muốn theo gương Heidegger nhìn hữu của người là hình-ảnh của một Hữu. Hai là, vì ông không phải là triết-gia của tất cả vấn-dề trọng-đại của triết-ly: ông muốn đóng khung trong một giới-hạn, ông muốn làm một triết-gia nhân-bản như ta sẽ thấy sau. Cho nên ông đã lướt qua ngoại-giới để dì mau vào « nội-giới ». Ở đây, ông gặp Bergson nhưng đề rồi bỏ lại cái *Tôi nội-tại*

của Bergson, vì cái tôi ấy « vật-chất » quá, đè vươn lên cái « không » của bản-nhân, của ý-thức. Đem hư-vô thời vào vũ-trụ và vào lòng người, Sartre muốn phủ-nhận tất cả mọi ý-niệm về tồn-thể (substance) Aristote, và sau đó, mọi ý-niệm về bản-thể (essence) của triết-ly. Ông không nhận có bản-thể như là toàn bộ đặc-tính chung cho các hữu-thể đặc-thù. Đối với sự-vật vô-trí, thì hiện-hữu (existence) là toàn-thể hiện-tượng, hay nói theo kiêm B. Russell, là thành-quả của những lực-lượng giao-thoa của thiên-nhiên. Còn đối với con người thì hiện-hữu, nhờ khả-năng vô-lượng của của ý-thức, sẽ tự-tạo cho mình một bản-thể trong thời-gian. Do đó, không làm gì có một khuôn mẫu nào của nhân-tính sẽ « phân chia đồng đều cho mọi người ». Người là gì, mỗi cá-nhân sẽ tự-tạo và tự-định cho chính mình, không cầu đến sự trợ giúp hay can-thiệp của một thần-lực hay một ngoại-nhân nào khác. Nếu cần nói đến bản-thể như là cái gì đã có sẵn, thì chính là tự-ngã. Theo nghĩa đó, thì vị-ngã sẽ là hiện-hữu của người, hiện-hữu ấy gọi là hiện-sinh.

Như đã nói, vị-ngã là ý-thức hiện-tượng, là ý-thức như là hiện-tượng, và đó là chủ-thể hiện-sinh. Cũng như tự-ngã, vị-ngã không phải là tồn-thể (substance), mà là ý-thức về mình hoặc trên mình, trong khi ý-thức về sự-vật. Ý-thức về mình là thấy rằng mình không phải là chính sự-vật được nhận thấy, nhưng không có sự-vật được ý-thức thì ý-thức cũng không xác-dịnh được. Thành ra, vị-ngã là ý-thức về cái không thực-hữu của mình, đó chỉ là một hữu hiện-tượng-luận. Con người không thể không thấy vị-ngã, đó là một « cần-thiết » sự-kiện (nécessité de facto). Vị-ngã là đối-tượng chính-yếu và sau cùng của trực-giác, tương-tự như Cogito Descartes. Nhưng trong khi triết-gia này đưa Cogito lên Thượng-Đế qua con đường ác thắn, thì Sartre nhận chìm vị-ngã của ông vào vực thẳm của hư-vô ý-thức, và vì thế vị-ngã là cái gì ngẫu-nhiên, thừa-thãi, vô duyên hết chỗ nói. Không bám vào một cái gì cả, không dựa trên tự-ngã như là nền-tảng, vị-ngã lung lung giữa trời thời-gian do chính mình tạo ra, đau khổ và đói khát trong suốt cuộc đời. Như một gã điên-cuồng, vị-ngã chạy từ ngã đường này qua nẻo đường khác, đi vào trong mọi ngõ cụt của cuộc đời, nhưng đau đớn cũng thấy mình trơ-trọi; bị ruồng bỏ, không bao giờ đạt đến sốnguyễn. Tình cảnh đau thương ấy lại càng bi-dát hơn nữa, khi thấy rằng hạnh-phúc tuyệt-dối chỉ có thể tìm thấy trong một sự đồng-nhất tuyệt-dối với tự-ngã, nhưng lý-tưởng ấy

luôn luôn chạy trốn trước mọi cố-gắng của cá-nhân, để cuối cùng thất-bại hoàn-toàn trước tử-thần. Thật là mía-mai, thật là đau khổ. Đó là ý-khiến của Sartre về cái mà Hegel gọi là ý-thức đau khổ (conscience douloureuse).

Một thái-dộ khẳng-dịnh về tương-quan giữa tự-ngã, vị-ngã và ý-thức, như thái-dộ của Sartre thật là độc-dáo, nhưng cũng thật là vô-bằng (gratuit) như thực-chất của những sự-kiện ấy. Chúng ta chỉ có thể thán-phục ông trong những phân-tách hiện-tượng-luận về ý-thức, nhưng chúng ta thiền hâm những chỉ dẫn về nguồn-gốc và tương-quan của những sự-kiện hiện-sinh ấy. Chúng ta sẽ thấy rõ hơn khuyết-diểm trầm-trọng ấy : giờ đây chúng ta nói rằng nếu phải gán cho Sartre một chủ-thuyết nào (isme) thì ta có thể nói rằng ý-niệm về ý-thức của ông đã đưa ông đến một duy-tâm-luận nhị-diện. Thứ nhất, là duy-tâm khách-thể của tự-ngã, công-nhận rằng thực-tại bên ngoài và ngã siêu-vượt có fit ra một giá-trị nào đó. Lập-trường này chống lại thuyết duy-linh chủ-thể của Berkeley và nhắc nhở đến ý-giới của Platon. Nhưng ta đã nói rằng với quan-diểm đó Sartre không mắc phải những khò khăc của Kant hoặc đi vào con đường huyền-nhiệm của Platon. Thứ đến, là duy-tâm chủ-thể (idéalisme subjectif) của vị-ngã, khiến Sartre biến đổi tự-ngã bên kia hiện-tượng và chủ-thể vô-ngã của duy-tâm khách-thể thành một chủ-thể hiện-sinh. Chúng ta thấy ông đi theo con đường của Brunschwig, có khác chăng là ông khoác cho chủ-thể Brunschwig tinh-tự hiện-sinh với ngu-ý rằng ông muốn vượt nhị-nghuyên truyền-thống khách chủ và đi đến một duy-nhất-thuyết (monisme) hiện-tượng-luận. Tham-vọng ấy thực-hiện được không ? Chủ-trường rằng có tự-ngã, nhưng không do dự nhấn mạnh đến tinh-chất hiện-tượng của thế-giới bên ngoài, phải chăng Sartre đã từ bỏ duy-tâm khách-thể của tự-ngã, và do đó, vứt tự-ngã vào sọt rác. Mặt khác, duy-tâm chủ-thể cũng bị phủ-nhận khi ông móc nối hiện-tượng vào chủ-thể nhận-thức một dạng, và vào chủ-thể siêu-thức dạng kia. Nói khác đi, hiện-tượng-luận Sartre là một thuyết tương-đối hoàn-toàn. Tương-đối có nghĩa là phi-tồn-thể, không có gì vĩnh-cửu, tự-tại : một lần nữa, ý-niệm tự-ngã của ông tan thành mây khói. Thực ra, ta có thể thấy thái-dộ lý-học siêu-dâng của Sartre trong quan-niệm hư-vô của ông. Dưới mắt ông chỉ có một con đường duy-nhất khiến ta lẩn tránh những cạm bẫy của tất cả mọi hệ-thống nhị-nghuyên, đó là xô đẩy tất cả vào vực thẳm của hư-vô ; nơi đây, mọi sự phân-biệt

bên-cương nội-ngoại, tinh-thần vật-chất, sẽ trở nên ý-nghĩa. Cho nên ta nói rằng học-thuyết Sartre là một hữu-thể-luận của hư-vô, nghĩa là một học-thuyết không có nội-dung thiết-yếu và căn-bản. Sống trong thế-giới vẫn-cầu hời-họt phù-phíem đó, mọi chủ-trương duy-tâm hay duy-vật đều có thể phần nào có ý-nghĩa, nhưng là ý-nghĩa của hiện-tượng chứ không phải ý-nghĩa thực-chất, vì nền-tảng của tất cả là hư-vô. Sau hết, ta tự hỏi, nếu tất cả là hư-vô thì hư-vô ấy phải chăng là nguồn-gốc của vũ-trụ, trong đó có con người. Và theo nghĩa đó, ý-thức con người vì đã với con người từ hư-vô mà đến, cho nên phải chăng đã mang theo con sâu hư-vô vào mình và vào cuộc đời, để rồi, xú-dung con sâu ấy như một khi-giới nhầm gãm cuộc đời cho đến lúc tất cả trở về với lòng mẹ hư-vô?

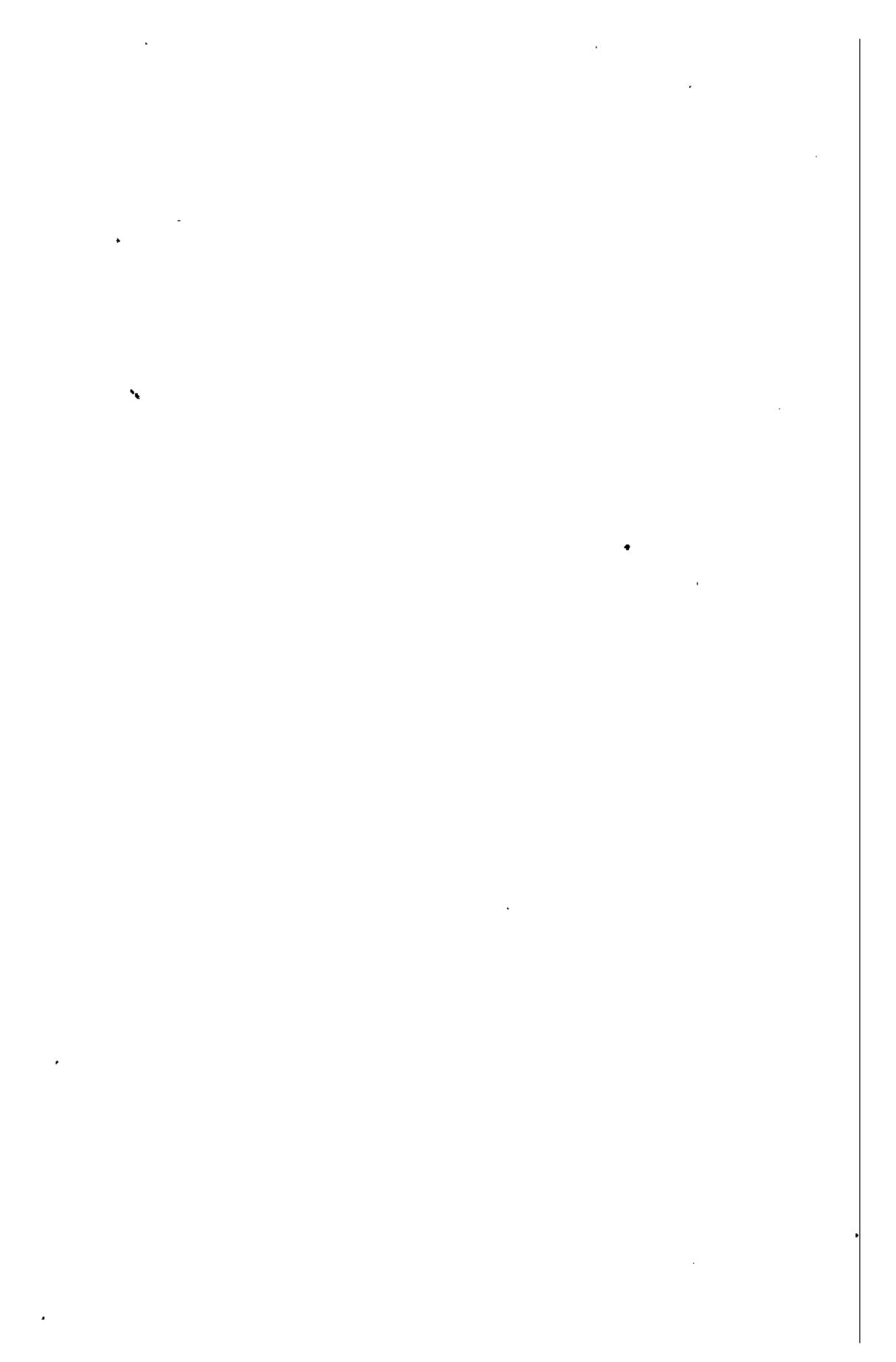
Hư-vô và nguy-tìn có một liên-hệ hữu-thể-luận. Chúng tôi nghĩ rằng, ngoài những kinh-nghiệm trực-giác tâm-lý, chính ý-niệm hư-vô đã khiến cho Sartre xây-dựng học-thuyết nguy-tìn của ông. Người không nói dối, nếu không mang sẵn trong mình nguyễn-lý siêu-hình của nói dối : nguyễn-lý mâu-thuẫn hoặc khả-năng phủ-quyết. Nhưng chính khả-năng phủ-quyết ấy là đầu mối của vị-ngã, của khả-năng giải minh ra trên nhiều ngã đường cuộc sống cùng một lúc. Đó là dấu hiệu và cũng là thể-hiện của tự-do vị-ngã. Nhưng điều đó chứng-tỏ nguy-tìn cũng là một thái-độ của vị-ngã, đầu thái-độ đó là chạy trốn mình, chạy trốn trước trách-nhiệm của mình. Nói khác đi, khi tất-cả hành-dòng của con người được thực-thi theo sự đòi-hỏi của nguyễn-tắc phân-tán thiết-yếu, thì cái gì sẽ được gọi là chân-tìn và cái gì sẽ là nguy-tìn, cái gì là chạy trốn và cái gì không là chạy trốn, cái gì là trách-nhiệm và cái gì không là trách-nhiệm ?

Đè nói theo H. Lefèvre, tác-giả cuốn *La Métaphilosophie* (1), Sartre đã tạo ra một ý-thức trong suốt quá (*transparence*) sáng-chói quá, hình-học quá, và do đó, đã hy-sinh quá nhiều lanh-vực tâm-tinh vốn không kém quyết-dịnh cho giá-trị của một người. Chúng tôi thêm rằng ý-thức Sartre sở-dĩ đòi-hỏi cao-độ trong sáng, bởi vì, đến độ lý-tưởng, ý-

(1) Editions de Minuit, Paris.

thứ ấy sẽ rơi vào hư-vô tuyệt-đối. Sự đòi-hỏi ấy không thể gọi là hy-sinh tâm-tinh được, bởi vì, dầu muốn dầu không, chúng ta sẽ đi đến hư-vô theo như Sartre nhận-định. Sự trong sáng cần có của ý-thức cũng là một đòi-hỏi của Hegel trong quan-niệm Logos của ông, nhưng trong khi tác-giả *Hiện-tượng-luận về tinh-thần* mặc cho Logos một giá-trị tích-cực, thì Sartre mặc cho ý-thức một giá-trị tuyệt-đối tiêu-cực của hư-vô. Đó là vấn-dề.

DƯỚI MẮT SARTRE
TỰ-DO, THA-NHÂN
và
THƯƠNG-ĐÉ



7

DƯỚI MẮT SARTRE TỰ-DO, THA-NHÂN và THƯỢNG-ĐÉ

NGƯỜI ĐI TRONG TỰ-DO

Chúng ta đã nhiều lần nói đến tự-do trong những trang trước. Vậy tự-do là gì theo quan-diểm Sartre ? Ông đã đề-cập đến vấn-dề này trên hai bình-diện : hiện-tượng-luận và nhân-bản-luận. Sau đây chúng tôi chỉ giới-hạn ở bình-diện thứ nhất, và sẽ bàn đến diem thứ hai ở chỗ khác ?

Tư-tưởng Sartre không mấy minh-xác về thế nào là tự-do, nhất là đối với nền-tảng của nó, nhưng ta có thể tìm hiểu tư-tưởng ấy trong những diem này :

- 1.— Đặc-tính của tự-do
- 2.— Điều-kiện của tự-do
- 3.— Nền-tảng của tự-do
- 4.— Tự-do và sự chọn lựa cụ-thể
- 5.— Nhận-định luận-bình của chúng ta.

Đặc-tính của tự-do :

Sartre phủ-nhận tất-cả các ý-niệm đã có về tự-do, bởi vì những ý-niệm ấy không nói lên được thực-chất của tự-do. Theo ông, tự-do không đồng nhau với ham-muốn hoặc nguyện-

vọng tâm-lý. Không phải là người tự-do khi một tu nhân chung thân ngày đêm ao tròng thoát khỏi ngục thất và về với vợ con. Theo nghĩa đó, người chạy sau thú vui trác-tang không phải là người tự-do thực, nói vẫn lại, dục-vọng không làm nên tự-do. Nhưng ý-chí cũng không phải thyc-chất của tự-do, bởi vì kinh-nghiệm triết-sử cho biết, nói đến ý-chí là nói đến khả-thể, là đem đối-lập hoặc nói kết hai ý-niệm muốn và có thể (*vouloir* và *pouvoir*). Không thể tìm tự-do trong tương-quan giữa ý-chí và hành-dộng, vì người ta không thể thấy được ý-chí ngoài hành-dộng, cũng như không thấy tự-tưởng ngoài ngòn-ngõe dùng dè diễn-tả ý-tưởng. Sau hết, tự-do không phải là một khả-năng bất-dịnh (*pouvoir indéterminé*), ý-niệm này sẽ làm cho tự-do rơi vào thế tự-ngã, bởi vì chỉ có tự-ngã mới là cái bất-dịnh, mà tự-ngã tự nó không thể trở nên khả-dịnh được, do đó, nếu hiểu tự-do như vậy, tức là không nhìn nhận có tự-do, kể tự-do như không có (1).

Vậy thi đặc-trung tích-cực thứ nhất của tự-do là khả-năng tự mình thảo-luận với mình, tự mình bàn luân với mình (*délibération*). Mathieu trong cuốn Tri-Hoãn (*Sursis*), khi bị đặt trước tự-do, tự hỏi mình có nên trầm mình trong giòng nước sông Seine hay không, đã « lý-luận » như sau : « An nghỉ ? Sao lại không ? Sự tự-vận đến tối nay, đó cũng là một tuyệt-dối. Cả một định-luat, cả một lya-chọn, cả một đạo-dire. Chỉ cần nghiêng mình thêm chút nữa, là tự chọn mình vào vĩnh-cửu... Trước mặt, trên nước đen, dòng-tác là ở đó, tương-lai ở đó. Tất-cả mối dây liên-hệ đã cắt đứt, không một sự gì ở tràn-gian có thể giữ được nữa : đó là kinh-khổng, tự-do kinh-khổng... Nước, tương-lai của nó. Bây giờ đây, phải rồi, tôi phải tự-vận. Bỗng nhiên nó quyết-dịnh không tự-vận. Nó quyết-dịnh : đó chẳng qua là một thử-thách. Nó đứng dậy, đi, tha gót trên mặt nham-nhở của một tinh-tú đã tắt. Hẹn lần sau » (2).

Quyết-dịnh của Mathieu là một sự lya-chọn, nhưng là

(1) E. N., trang 363.

(2) Le repos ? Pourquoi pas ? Ce suicide obscur, ce serait aussi un absolu. Toute une loi, tout un choix, toute une morale. Il suffirait de se pencher un peu plus, et il serait choisi pour l'éternité... L'acte était là, devant lui, sur l'eau noire, il lui dessinait son avenir. Toutes les amarres étaient tranchées, rien au monde ne pouvait la retenir : c'était ça l'horrible, horrible liberté... L'eau, son avenir. À présent, c'est vrai, je vais me tuer. Tout à coup il décida de ne pas le faire. Il décida : ce ne sera qu'une épreuve. Il se retrouva debout, en marche, glissant sur la croûte d'un astre mort. Ce sera pour la prochaine fois ».

một chọn-lựa tự phát, nghĩa là không bị ảnh-hưởng bởi một nguyễn-nhân ngoại-lai nào cả. Sartre gọi đó là một « Tự-quyết của chọn lựa » (autonomie du choix) (1). Tuy-nhiên, ta đừng lầm tưởng rằng muốn chọn-lựa hay không cũng được. Chọn cái này hay chọn cái kia, điều đó tùy ý ta, nhưng ta không thể không chọn-lựa. Vì thế, theo Sartre, vì là một cần-thiết cho nên chọn-lựa là một tự phát và ngược lại. Sống là chọn-lựa, và chọn-lựa là sống, đó là định-luat của Sartre. Cũng đừng tưởng rằng chọn-lựa chỉ là một khả-năng trứ-tượng, nghĩa là tự-do trước hết là một khả-năng chọn-lựa và nhờ thế ta mới chọn-lựa trong thực-tế. Sartre quả-quyết rằng thực-chất của chọn-lựa, do đó của tự-do, là tự-thể-hiện trong từng trường-hop cụ-thể. Nói tóm lại tự-phát, cần-thiết và cụ-thể, là ba đặc-tính của tự-do. Ta có thể thấy quan-diểm đó trong đoạn văn này : « Nếu không, thi hóa ra khả-thể được tự-do và khả-thể không được tự-do cũng có bằng nhau trước khi có sự tự-do chọn-lựa một trong hai, nghĩa là trước sự chọn-lựa tự-do của tự-do. Nhưng như vậy thì phải có một tự-do có sẵn để chọn tự-do nghĩa là, nói cho cùng, một tự-do đã trước đe lựa chọn được tự-do như chính nó : một công việc vô-lận, vì chúng ta cần đến một tự-do trước đe chọn tự-do sau, và cứ như thế mãi. Thực sự, thi chúng ta là một tự-do chọn-lựa, nhưng chúng ta không chọn lựa làm tự-do : chúng ta bị kết-án phải tự-do » (2). Mấy dòng trên đây là vọng-ám khò-khan của những hình-ảnh sống-dộng chúng ta thấy trong cuốn Sursis, nơi đây, Sartre đã vi tự-do như là án-lệnh, một nhà tù, con người sinh ra là đã đi vào đó : «... La liberté c'est l'exil, et je suis condamné à être libre» (3).

Điều-kiện của tự-do :

Người xưa thường định-nghĩa tự-do trong liên-hệ giữa nó và trù-lực nó cần thăng-vượt. Sartre không phủ-nhận sự-kiện của hiện-diện trù-lực trong hành-dộng của tự-do. Nhưng, theo ông, trù-lực không hề là điều-kiện hữu-thể-luận của tự-do, bởi vì nếu tự-do là vượt trù-lực, thì sự vượt ấy cũng là một sự-kiện,

(1) E. N., trang 569.

(2) E. N., trang 565.

(3) « Le choix est possible dans un sens, mais ce qui n'est pas possible, c'est de ne pas choisir. Je peux toujours choisir mais je dois savoir que si je ne choisis pas, je choisis encore. » (L'existentialisme est un Humanisme, Negel, trang 73).

và không thể đặt một tương-quan định-nghĩa nào giữa hai sự-kiện ấy. Phương chí như đã nói, tự-do là chọn-lựa, và phải chọn-lựa, sự chọn-lựa ấy đồng-thời có tính-chất tự-phát, thi tự-do không thể quyết định bởi những liên-hệ nhân-quả hay ảnh-hưởng vật-chất nào cả. Nói khác đi, ông không đề-cập đến tự-do trên bình-diện hữu-thể-luận theo nghĩa cõi-diễn, ông chỉ muốn tìm hiểu « hoàn-cảnh » của tự-do, nghĩa là ông đặt tự-do trong viễn-ảnh hiện-tượng-luận.

Người sinh ra là để mà chết. Chết là định-mệnh chờ-dợi con người như Heidegger đã nói. Nhưng ít ra, trong khi chờ đợi ngày tận số con người còn có một thời-gian để làm được cái gì. Quãng thời-gian ấy chính là cái làm nên hiện-sinh, và Sartre gọi là cuộc đời được tri-hoãn. Sống là tri-hoãn, tri-hoãn ngày tan-hiện thành tự-nghĩa bên kia nấm mồ. Thứ đến, cuộc đời không phải treo lơ-lửng trên không-trung, mà phải diễn-hành trong thế-giới sống. Người là hữu-tại-thể, với tất-cả những hàm-ngu tương-quan tông-hợp của danh-từ. Người bị lưu-dày, bị ruồng bỏ như Heidegger đã môm cho Sartre. Không phải là một ruồng bỏ theo kiều sự-vật. Nói người bị ruồng bỏ là vì người là tự-do. Ruồng bỏ là con đẻ của tự-do, nhưng không ngược lại (1). Mathieu đứng giữa cầu Pont-neuf, trong đêm trước ngày đến Munich, đã bất-thần thấy mình đối-diện với tự-do trong cảnh lạnh-lùng cõi-dộc của đêm tối : « Ngoài. Tất-cả là ngoài hết : cây trên bến, đối mái nhà lấp-lánh ánh đèn, tiếng vó ngựa cung chờ của Henri IV trên đầu tôi ; tất cả để nặng lên tôi là tất cả ở ngoài. Bên trong, không gì cả, dầu một làn khói, không có bên trong. Không có gì cả. Tôi : Không. Tôi tự-do, nó tự nói với mình trên cắp môi khò héo » (Dehors. Tout est dehors : les arbres sur la quai, les deux maisons du pont qui rosissent la nuit; le galop figé d'Henri IV au-dessus de ma tête ; tout ce qui pèse. Au dedans, rien, pas même une fumée, il n'y a pas de dedans. Il n'y a rien. Moi : rien. Je suis libre, se dit-il la bouche sèche). Chịu ảnh-hưởng của Husserl, và nhất là của Heidegger trong ý-niệm về thế-giới sống như là thế-giới dung-cu, Sartre đã nhìn thế-giới ấy như là điều-kiện tiêu-cực cho tự-do ông hoạt-dộng và thể-hiện một cách cụ-thể. Tuy-nhiên, đọc ông, ta có cảm-tưởng như thế-giới vật-lý hoặc sinh-vật như là không có dưới mắt ông, như là không phải là điều-

(1) E. N., trang 565 : « Ce délaissement n'a d'autre origine que l'existence même de la liberté ».

kiên cho ông suy-lý và xử-dụng tự-do, đúng như Naville đã ghi nhận (1). Thực ra, thì đối với ông, sự-vật đặc-thù trong vũ-trụ không phải là nguyên-nhân mà chính là lý-do (motivation) cho hoạt động của ý-thức và của tự-do. Con người tự-do, vì thế-giới sống mènh-mông vô-hạn, vì chân trời luôn-luôn lui dần trước mọi cố-gắng của tự-do, vì một sự-vật riêng biệt bao giờ cũng được ý-thức nhìn trong tương-quan với toàn-thể, và vũ-trụ này trong đó con người sinh sống, là một toàn-thể cơ-thể bắt phán và duy-nhất.

Cùng theo một nghĩa ấy, thân xác tôi là một thành phần của thế-giới dụng-cụ, là một nhịp cầu giữa ý-thức và ngoại-giới. Tuy nhiên, hình-ảnh này không phải là của Sartre và không làm cho ông hài lòng. Thân xác ta là điều-kiện tự-do, là hiện-thân của tự-do, Sartre không phủ-nhận những kiêu nôì như vậy. Nhưng điều ông muốn nhấn mạnh là thân-th체 ta là *hoàn-cảnh* của vị-ngã, bởi vì hiện-hữu hay là tự đặt vào hoàn-cảnh thân xác, đối với vị-ngã, chỉ là một (2). Phân-tách thêm, Sartre thấy rằng một đảng thi thân xác « là một đặc-tính thiết-yếu của vị-ngã » đảng khác, thân xác chỉ là một cái gì bắt-tắt và « chỉ là bắt-tắt ». Thiết-yếu và bắt-tắt của thân xác cũng là hai thực-chất của tự-do, cho nên ta không thể nói thân xác là điều-kiện của tự-do như quan-diêm cõi-diền chủ-trương. Là hoàn-cảnh hoặc lý-do của vị-ngã, nghĩa là của tự-do, nhưng không là tất cả vị-ngã, không tất cả là tự-do, nên tự-do là chân trời rộng lớn hơn thân xác và tự-do có một khoảng cách vô hạn. Mặt khác, thân xác, vì cùng đồng tinh-chất trong nhiều phương-diện với thế-giới vật-lý, nên thân xác luôn luôn có thể trở thành tự-ngã như toàn-thể vũ-trụ vật-lý hoặc sinh-vật-học. Chính lúc thân xác đạt đến cao độ của tự-ngã như trong hiện-tượng nguy-tin chẳng hạn là lúc tôi tự thấy mình được mình tự-do nhất. Mặt khác, chính lúc thân xác trở thành tự-ngã là lúc tôi đạt đến cao độ của buồn nôn đối với thân xác tôi. Nguy-tin hoặc buồn nôn là những sự kiện chứng tỏ hiện-hữu tự-do của tôi. Nói khác đi,

(1) E. H., trang 124-125 : « L'Univers physique et biologique n'est jamais, à vos yeux, une condition, une source de conditionnements, ce mot n'ayant, dans son sens fort et pratique, pas plus de réalité pour vous que celui de cause ».

(2) E. N., trang 372 : « En tant que tel le corps ne se distingue pas de la situation du pour-soi, puisque, pour le pour-soi, exister ou se situer ne font qu'un et il s'identifie d'autre part au monde tout entier, en tant que le monde est la situation totale du pour-soi et la mesure de son existence ».

thân xác là cái cớ hoặc hoàn-cảnh cho tự-do xuất-hiện một cách cu-thè. Ta đọc sau đây ý-nghĩa mòi-giới của tự-do : « Đến giữa Cầu-Mới, hắn dừng lại, cười to lên ; thì ra, cái tự-do mà tôi đã tìm kiếm tận đâu đâu, nó ở gần tôi quá làm tôi không trông thấy được nó, không sờ mó được nó, nó chỉ vẫn là tôi. Tôi là tự-do của tôi. Hắn vốn đã từng hy vọng rằng một ngày kia, con người hắn sẽ bị sét đánh thủng hết chỗ này đến chỗ khác và hắn sẽ tràn ngập hoan-hỉ. Nhưng rồi không có sét, mà cũng chẳng có hoan-hỉ gì ráo rọi : hắn chợt thấy mình trọc-trọi, rỗng-tuyếch, choáng-váng trước chính mình, hắn dám ra kinh-hoàng cho cái sự trong suốt của hắn, khiến hắn đã không có được kinh-hoàng. Hắn giờ hai bàn tay ra sờ vào đá của lan can... Nhưng chính vì hắn như thấy được hai bàn tay ấy, nếu *chẳng không phải là của hắn*, mà là *nhiều bàn tay của người khác*, ở ngoài, như cây cối, như những phân ánh rung-rinh trong giòng sông Seine, những bàn tay đã bị cắt đứt ». Hai bàn tay của Mathieu không còn là hắn nữa, một khi hắn nhìn chúng như là những đồ vật, một khi hắn đặt chúng nứa là đối-tượng nhìn ngắm giữa muôn vàn sự-vật khác. Nhưng khốn nỗi, một đàng thi, nhờ hai bàn tay, tôi mới sờ mó sự-vật, mới giao-tếp được với ngoại-giới, đàng khác tôi lại cảm thấy nó không phải là tôi mà chỉ là một đồ vật vô-duyên, trơ-trần. Tôi không phải là hai bàn tay, tôi không phải là thân xác tôi, và do đó, tôi không là ngoại vật, tôi không là gì cả, tôi *không có* gì cả. Tôi là như vậy, tôi tự-do trong những điều-kiện ấy và trong hoàn-cảnh ấy, và chỉ có trong hoàn-cảnh ấy tôi mới tự-do, mặc dầu hoàn-cảnh không là nguyên nhân của tự-do. Một lần nữa, tự-do là ngục-thất, người sinh ra là đi vào ngục-thất bắt-đắc-dĩ ấy : « Những bàn tay tôi, đó là khoảng cách bao-la làm cho tôi thấy được sự-vật, và làm cho tôi bao giờ cũng ly-khai với sự-vật. Tôi không là gì cả. Tôi không ly-khai khỏi thế-giới, giống như ánh-sáng chồn vờn trên mặt đá và nước, không một cái gì bám được vào tôi hoặc trát bùn lên tôi. Ở ngoài, ở ngoài, ở ngoài thế-giới, ngoài thế-giới, ngoài quá-khứ, ngoài chính tôi : đó là tự-do, tự-do là lưu-dày, và tôi đã bị kết án phải tự-do ». (Le Sursis).

Con người tự-do của Sartre đi trong ao tù dor bần của trần-ai mà vẫn tinh-khiết ? Gần bùn mà chẳng hồi tanh mùi bùn. Một hiện-thân của Nàng Kiều của Nguyễn-Du. Thực vậy, con người không phải chỉ lăn mãi trên bãi phù-du của

đại-dương vũ-trụ vật-lý, mà còn phải sống trong xã-hội có tò-chức của nhân-loại. Hơn tất cả, như ta thấy trong cuốn « Hiện-Sinh là một chủ-nghĩa nhân-bản », chính xã-hội loài người là nơi dung vỗ của tự-do Sartre, là quê-mẹ của tự-do con người. Như chúng ta đã biết, đối với Sartre, tự-do là tự-do được thể-hiện trong từng trường-hop đặc-thù, và không làm gì có một tự-do trùm-tượng, ý-niệm. Nhưng thực-tại cho biết không phải chỉ có một tự-do, cũng không phải chỉ có một ý-thức hoặc một vị-ngã trên mặt đất này. Xã-hội loài người là nơi sống chung của nhiều ý-thức cá-nhân, và nhiều tự-do, nhiều tự-do dị-bié特. Vì thế, chỉ trong sự đối-diện của các tự-do cá-nhân, người mới thực sự thấy mình có tự-do, người mới là tự-do. Dĩ nhiên, cũng như đối với vị-ngã không phải do tha-hữu làm nên trong ý-nghĩa hữu-thè-luận của nó, tự-do của một người không phải là do tự-do của kẻ khác tạo ra, nhưng tự-do của kẻ khác là lý-do (motivation), là hoàn-cảnh của tự-do mình và ngược lại (1). Chúng ta sẽ thấy rõ hơn tại sao sự hiện-diện của người khác lại, theo Sartre, làm cho ta chứng-minh được mình, là tự-do. Giờ đây, chúng ta chỉ cần nói rằng chính trong sự đối-diện ấy con người cá-nhân mới biết chọn-lựa và khẳng-dịnh tự-do của mình bằng cách phủ-nhận ý-kiến và cách sống của kẻ khác. Bởi vì phủ-nhận một sự-vật vó-trí chống lại với thế-giới dụng-cụ, chưa phải là tự khẳng-dịnh mình là tự-do. Chống lại với sự chống-lai của một ý-thức khác, tự-do chống với tự-do, mới là tự-do chính-thức và cao độ.

Chúng tôi nhắc lại rằng từ-ngữ điều-kiện mà chúng tôi xú-dụng để giải-thích Sartre, là từ-ngữ của chúng tôi và của công-chúng. Sartre không muốn đặt một điều-kiện nhân-quả nào cho tự-do của ông. Ông muốn mặc cho tự-do ấy tinh-chất một chọn-lựa tuyệt-dối, tự-động, và càn-thiết, còn tất cả những gì khác chỉ có ý-nghĩa hoàn-cảnh, thế-thôi.

Nền-tảng của tự-do.

Đến đây, ta thấy tự-do Sartre không dính líu vào một cái gì khác ngoài nó ra, và do đó, là một cái gì thuần tinh-thiết trong thực-chất của nó. Nhưng ta có thể tìm hiểu thêm

(1) E. N., trang 89 : « Nous voulons la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière. Et en voulant la liberté, nous découvrirons qu'elle dépend entièrement de la liberté des autres ».

các kích thước của thực-chất ấy bằng cách đặt vấn-dề nguồn gốc hoặc nền-tảng của tự-do.

Nói rằng tự-do là tự-dộng và cần-thiết, hoặc là một tự-phát cần-thiết, phải chẳng là loại bỏ mọi cùu cánh lôi kéo tự-do? Nói khác đi, phải chẳng tự-do không mục-dịch là tự-do chết, tự-do vô-nghĩa, không thể quan-niệm được? Hơn bắt cứ chỗ nào khác, ở đây cần phải phân-biệt với Sartre cùu cánh theo nghĩa kiến-tạo cùu-diện và mục-dịch vươn tới của tự-do. Ông không nhận có một cùu cánh làm nguyên-nhận cho tự-do, nghĩa là không có một sự-vật nào đứng trước mặt, sẵn có, nhiên hậu khai-sinh ra tự-do con người (1). Nhưng ông thừa-nhận có những mục-dịch tiến tới của tự-do, và mục-dịch ấy ở ngoài con người. Mục-dịch ấy được nhắm tới và có tác-dụng giải-phóng tự-do. Mục-dịch ấy chỉ là lý-do (theo nghĩa đã nói), là hoàn-cảnh không hơn không kém để cho tự-do đạt tới cùu cánh tối-hậu là chính nó. Thành ra, nếu có một cùu cánh nào thì chính là tự-do, không phải cái gì khác (2). Do đó, Sartre viết bỏ mọi ý-niệm giá-trị tối-hậu, khách-quan, bởi vì tất cả đều cuối cùng qui-hướng về chính mình, tất cả nếu có giá-trí nào thì chính là vì sự hiện-diện của tự-do và sự vươn ra của tự-do. Không có nhu cầu vươn tới ấy của tự-do thì tất cả chỉ là tự-ngã vô-nghĩa.

Vậy thì, tự-do bối đâu mà ra? Theo Sartre thì có người tự là có tự-do. Người là tự-do. Tự-do ở trong trung-tâm của người. Nhưng người có phải là nền-tảng của tự-do không? Trước khi trả lời, ta hãy đọc đoạn văn sau đây: « Tự-do, thực ra, là hу-vò àn nấp trong lòng người... Đối với thực-tại con người, thì hiểu-tức là tự-chọn: không có cái gì là từ ngoài hoặc từ trong đến với người, người cũng không đón nhận hoặc chấp nhận. Người hoàn-toàn bị dồn vào thế tự-lực cánh sinh cả trong những chi-tiết nhỏ nhất nhất, không được hưởng một trợ giúp nào cả. Vậy, tự-do không phải là một hữu; tự-do là hữu của người, nghĩa là sự chối hữu của nó. Nếu cho rằng, trước hết người là đầy đặc, rồi tìm nơi người những lúc hoặc những khu vực tâm-tinh, trong đó người

(1) Xem E. N., trang 319 n.

(2) E. H., trang 53-54: « C'est dans le délaissement qu'il décidera de lui-même ; et parce que nous montrons que ça n'est pas en se retournant vers lui, mais toujours en cherchant hors de lui un but qui est telle libération, telle réalisation particulière, que l'homme se réalisera précisément comme humain. »

được tự-do, thì thậm chí phi-lý, bởi vì như vậy là khôi gác gì đi tìm chỗ rỗng trong một cái thùng mà người ta đã dồn nước đầy miệng. Người không thể khi thi tự-do khi thi nô-lệ, cho nên người hoặc hoàn-toàn là luôn luôn tự-do hoặc không tự-do, thế thôi » (1). Như vậy người là tự-do với điều-kiện hiểu rằng người là như là một ý-thức hư-vô-hóa hoặc như một vị-ngã, trong thiếu-thốn của mình, đi tìm được đỗ đầy bằng những siêu-vật ngoại-lai. Chúng ta đã thấy Sartre đồng nhất ý-thức và vị-ngã với hư-vô của hữu (*néant d'être*). Cũng vậy, tự-do được đồng-nhất với một thiếu-thốn của hữu (*trou d'être*) (2). Vì tự-do là con người thiếu-thốn, là lỗ hổng của hữu người, nên tự-do không phải là hư-vô tuyệt-đối, nó cần phải được hiểu như là một siêu-tinh tiêu-cực của hữu người, và vì thế, nó không phải là một hữu độc-lập, bởi vì hư-vô không phải là hữu, cũng không phải là hữu của người. Ý-kiện này đã đưa Sartre đến quan-niệm Platon, theo đó, tự-do là một khuyết-hữu (*moindre être*), nhưng khác với Platon, ông cho rằng khuyết-hữu ấy cần đến một hữu để phù-nhận hữu này. Tương-tự như vị-ngã cần đến tự-ngã để vượt tự-ngã, nhưng tự-ngã không phải là nền-tảng của vị-ngã. Cũng vậy, tự-do là khuyết-hữu của hữu người, nhưng hữu người không phải là nền-tảng của tự-do, bởi vì, không thể quan-niệm rằng thực-tại nhân-hữu có trước rồi mới tự-do sau. Sartre nhất-dịnh tránh không nói đến nền-tảng theo nghĩa lý-học hoặc hữu-thè-luận của danh-từ it ra theo nghĩa cõi-diễn. Một lần nữa, ông chỉ muốn mô-tả một cách hiện-tượng-luận thế nào là tự-do. Vì thế ông chỉ dùng đến những danh-từ như sự nồi lên (*surgissement*) của tự-do, và sự xuất-hiện ấy sở-dĩ có là nhờ thái-dộ hư-vô-hóa của người, đối với mình (tự-ngã) và đối với ngoại-vật (tự-ngã của ngoại-vật) (3).

Sự đồng nhất hiện-tượng-luận ấy giữa ý-thức, tự-do và hư-vô-hữu, khiến cho Sartre lần tránh được những khó khăn mà Kant đã gặp trong những nghịch-ly hữu-thè-luận chẳng hạn

(1) E.N., trang 512.

(2) E.N., trang 566 : « Ainsi la liberté est manque d'être par rapport à un être donné et non pas surgiement d'un être plein. Et si elle est ce trou d'être, ce néant d'être que nous venons de dire, elle suppose tout l'être pour surgir au cœur de l'être comme un trou ».

(3) E.N., trang 566 : « Simplement le surgissement de la liberté se fait par la double néantisation de l'être qu'elle est et de l'être au milieu duquel elle est ».

(antinomies). Nghĩa là ông sẽ tránh được những thảo-luận, theo ông, không có lối thoát về các vấn-dề nguồn-gốc vũ-trụ, sáng-tạo, và co-cấu của vũ-trụ... Chúng ta sẽ trở lại vấn-dề này. Vả tam thời chỉ cần ghi-nhận rằng, đối với Sartre, nếu cần nói đến nguồn-gốc, thì tất-cả chỉ là phi-lý, vô-nghĩa, và hư-vô, ít ra là đối với ý-thức nhân-loại. Do đó, nếu ta đòi ông một quan-diểm hữu-thể-luận như ta thường hiều, về nguồn-gốc hay nền-tảng của tự-do, thì ông có thể trả lời rằng đó là giả dề, nếu không phải là vô nghĩa đối với ông. Tuy nhiên, khi có người hỏi ông về việc con người có tự-do trong sự sinh ra không, con người có chọn lựa để sinh hay không sinh không, thì ông trả lời rằng vấn-dề là con người có chấp-nhận sự đã sinh ra không, và có dấn thân nhận lãnh trách-nhiệm của con người tự-do không, thế thôi; bởi vì chỉ có vấn-dề này mới là quan yếu đối với việc xác định thế nào là người. Người là dự phỏng, và chỉ có dự phỏng là đáng kể, bởi vì dự phỏng nói lên biện chứng của con người. Nhưng, ai đặt vấn-dề người trong ý nghĩa nguồn-gốc của nó, là đã không thấy rằng mình là nạn-nhân của ảo giác nguyên-tắc đồng-nhất, và do đó của vũ-trụ-quan hoặc nhân-loại-học cơ-giới, không thấy rằng đặt như vậy là đi vào thế-giới chết chóc, vô-trí, tự-ngã của đồ vật, chứ không phải của con người biến động trong thời-gian và lịch-sử.

Ta có thể tìm thấy tương-quan tổng-hợp của tự-do Sartre như đã trình-bày về thực-chất, điều-kiện và nền tảng, trong đoạn trích dẫn sau đây : «Nhưng thế nào là tương-quan với dự kiện (tự-ngã) đặt điều-kiện cho tự-do ? Ta hãy nhìn rõ hơn : dự kiện không phải là nguyên-nhân của tự-do (bởi vì nó chỉ có thể làm phát-xuất ra dự kiện), mà cũng chẳng phải là lý-do (bởi vì một « lý-do » đến trên thế-gian này nhờ tự-do mà có). Nó cũng không phải là điều-kiện cần của tự-do, vì chúng ta đang ở trên địa-hạt của ngẫu-nhiên thuần-túy. Nó cũng không phải là vật-liệu thiết-dụng để cho tự-do hoạt-dộng, vì như vậy, tự-do sẽ là một mô-hình theo nghĩa Aristote hoặc là một hơi thở của Khắc-Kỷ, một tự-do đã hoàn-tất và nó tìm cách để mở tháo ra. Không gì khác lọt được vào trong co-cấu của tự-do, vì tự-do tự-rút vào trong như một chồi bỏ bên trong đối với dự kiện. Dự kiện chỉ là ngẫu-nhiên thuần-túy, mà tự-do hoạt-dộng để chồi bỏ bằng cách tự chọn lựa, dự kiện là đầy đặc-hữu mà tự-do tỏ vẻ thành thiếu sót bằng cách chiếu sáng nó bằng ánh sáng của một cung đích không có, nó là chính tự-do khi tự-do hiện-sinh — và khi nó không làm cách nào được

dè khỏi phải hiện-sinh. Độc-giả đã hiểu rằng cái dự kiến ấy là không gì khác hơn tự-ngã bị hư-vô-hóa bởi vì-ngã muốn làm tự-ngã, rằng thàn xác như là chỗ đứng nhìn vào thế-giới, rằng quá-khứ như là bản-thề xưa kia của vì-ngã ; ba cách nói cùng chỉ một thực-tại. Nhờ sự lui bước có tinh-cách hư-vô-hóa, tự-do làm cho một hệ-thống hè-thức được đặt định, về phương-diện cùu cảnh, giữa « các » tự-ngã, nghĩa là giữa *đồng đặc hữu* là thế-giới và hữu-thề mà nó phải vươn tới trong thế-giới đầy đặc ấy, và hữu-thề ấy phải là *một hữu-thề*, một hữu-thề này chứ không phải hữu-thề trừu-tượng » (1).

Tự-do và sự chọn-lựa cụ-thể :

Bởi vì tự-do không xuất-hiện ngoài hoàn-cảnh sống, và do đó là một chọn lựa cái này hay cái kia, chứ không bao giờ là không chọn lựa cả, nên Sartre đã cho ta thấy cái nhìn tòng-quát và *hữu-thề-luận* về thề nào là tự-do như là thề-hiện cụ-thề :

1.— Tự-do là cách thế xử đối trong vũ-trụ. Sự xử thế ấy có tinh-chất duy nhất. Nói khác đi, người và toàn-thề người được biểu lộ ra trong mỗi hành-vi eur-chi của mình. Theo nghĩa đó, Sartre đồng-ý với tất cả những mô-tả của các nhà tâm-ly xử-thế (behaviouriste), với James, trong chủ-trương ích-dụng của hành-động và nhận-thức, với Heidegger trong quan-diểm vô-tu của Dasein... Hữu của người là hành-động.

2.— Vì thế, không thề phân-biệt từng giai-doạn hay từng đặc loại trong tự-do. Tất-cả chỉ là tự-do và tất cả chỉ là hành-động. Tự-do là hành-động, ngay trong cả sự suy-luận, phản-vấn, và quyết-định, của nó. Sartre muốn nói suy-tư, ước vọng, hoài-nghi... nghĩa là tất cả động-tác tâm-ly của người thực-chất là hành-động và là hành-động tự-do.

3.— Động-tác tự-do bao giờ cũng là một *hướng đến* (intention). Hướng đến là cơ-cấu vượt ra ngoài của mọi động-tác tâm-ly, kè cả những động-tác thuộc thứ hạng nam nữ. Tự-do là một ham muốn cần được đỗ đầy. Không phải chỉ là những động-tác có ý-thức phản-tinh, mà cả đến những gì gọi là khuyễn-hướng hay bắn-nắng, bởi vì tất cả là hành-động. Dĩ nhiên nói hướng về hay ham muốn, hay vươn tới, là nói đến cùu-cánh của vươn tới, của hành-động. Nhưng cùu-cánh ấy không phải

(1) E. N., trang 567-568.

tự ngoài vào, mà tự trong ra, do tự-do mà có (1).

4.— Do chọn lựa tự-do, thế-giới này mỗi lúc sẽ thay hình đổi dạng theo nhận-quan ý-thức của tự-do, hoặc theo nhu-cầu của tự-do. Sartre phân-biệt cùu-cánh như là một *trạng-thái* tự-do muốn vươn tới, (trạng-thái do chính tự-do nhìn thấy), và ông nói đến hướng đến như là ý-hướng hoặc ý-thức có dè-tài về cùu-cánh : « L'intention est conscience théâtrique de la fin ». Một bữa cơm thịnh-soán nào đó có thể là cùu-cánh của tự-do. Nhưng cùu-cánh được ước muốn này còn tùy thuộc vào khát-thirst ăn uống của tôi. Nghĩa là tôi đã no rồi chẳng hạn, thì không còn nghĩ gì đến bất cứ một bữa nào. Thành ra ; có hướng đến bữa ăn, thì bữa ăn không phải là cùu-cánh tối-hậu, mà chính tôi mới là tối-hậu.

5.— Nhờ đó, tự-do mới thẩm-dịnh được dữ-kiện bên ngoài. Giữa tự-do và sự-vật có một quãng cách, quãng cách này giải-thích hai điều : tự-do là một thiểu-thốn, một lỗ hổng trong hữu của người, nhờ đó, người mới nghĩ đến việc thu hút ngoại-giới, nhưng cũng nhờ tự-do như là phiếm-hữu hoặc phi-hữu ấy mà sự-vật tự-nghĩa mới được soi sáng. Nói nôm na, thì Sartre quan-niệm rằng, trong căn-bản, kiến-thức là việc của tự-do, chứ không phải chỉ là của trí-tuệ, như triết-học cổ-diều thường chủ-trương (2).

6.— Như đã thấy trong một đoạn trích-dẫn trước đây, Sartre nhắc lại sự đồng-nhất giữa hiện-hữu của ngoại-vật với chính tự-do cá-nhân. Sự đồng-nhất ấy, ông nói thêm, do sự cần-thiết của một phủ-quyết nội-tại. Nhưng, phủ-quyết là gì, nếu không phải đó là một động-tác của vị-ngã đối-diện với vị-ngã của ngoại-vật. Phủ-quyết là lẽ tất-yếu của một vị-ngã dấn thân vào cuộc đời vậy : « La liberté du pour-soi apparaît donc comme son être. Mais comme cette liberté n'est pas un donné, ni une propriété, elle ne peut être qu'en se choisissant. La liberté du pour-soi est toujours engagée ».

7.— Tự-do là chọn lựa hữu của mình, nhưng không phải là nền-tảng hữu của mình, như ta đã thấy. Bất cứ cái gì cũng

(1) E. N., trang 557 : « Si la tendance, ou l'acte, doit s'interpréter par sa fin, c'est que l'intention a pour structure de poser sa fin hors de soi ».

(2) E. N., 558 : « La réalité humaine étant acte ne peut se concevoir que comme rupture avec le donné, dans son être. Elle est l'être qui fait qu'il y a du changement en brisant avec lui et en l'éclairant à la lumière du non-encore existant ».

gọi là chọn-lựa, kể cả việc tự-tử, bởi vì tự-tử là khẳng-dịnh hữu của mình. Câu nói này không biêt Sartre hiểu như thế nào, chúng ta sẽ tham-luận về sau, nhưng ông nói như vậy để nói thêm rằng chọn-lựa là phi-lý và phi-lý không phải sự chọn-lựa không có lý (raison), nhưng vì không thể không chọn-lựa được : « Ce choix est absurde, non pas parce qu'il est sans raison, mais parce qu'il n'y a pas en possibilité de ne pas choisir ». Tự-do không những phi-lý vì không có nền-tảng hữu-thể-luận của nó, hay nói khác đi, vì một nền-tảng như vậy không thể quan-niệm được, mà còn phi-lý ở chỗ tự-do không ngừng tìm cách thoát khỏi sự phi-lý của mình, và sự ngẫu-nhiên tuyệt đối của mình. Sartre cho rằng người ngẫu-nhiên, tức là tham-dự vào sự ngẫu-nhiên phô-hiển của hữu-nói chung và vào phi-lý toàn diện của vũ-trụ. Thành ra, độc-giả có thể nghĩ rằng Sartre đã đặt ngẫu-nhiên và phi-lý của vũ-trụ như là một tiền đề và phi-lý của con người như là kết-luận cho một thành phần đặc-thù.

8.— Sau hết, Sartre khuyến-cáo cần-cứu đến một phương-pháp hiện-tượng-luận đặc loại mà ông gọi là phản-tâm-học hiện-sinh, để đợi ánh-sáng cần thiết lên quá trình hình thành của chọn-lựa trong không-gian và thời-gian, trong vũ-trụ và trong lịch-sử. Chọn-lựa bao giờ cũng chọn-lựa từ một cái gì, và chống lại một cái gì, nếu không thi không gọi là chọn-lựa được (1). Mặt khác, chọn-lựa là việc của cá-nhân, nên ta phải áp-dụng phản-tâm-học hiện-sinh cho một đời sống cá-nhân : « ... il faut consulter l'histoire de chacun pour s'en faire, à propos de chaque pour-soi singulier, une idée singulière ». Sartre đã hoan-hỉ làm gương cho độc-giả khi ông đem lời khuyên-cáo trên đây áp-dụng vào việc viết cuốn tự-thuật của ông là cuốn *Les Mots* chúng ta đã biết.

Trên đây là tám loạt ý-kiện được Sartre đưa ra để làm sáng tỏ cu-thể-tinh và lịch-sử-tinh của ý-niệm tự-do (2). Bi vào đời sống thực-hành, ông đã vò tinh hoắc cố-y từ bỏ mảnh đất hiện-tượng-luận hữu-thể-luận của ông để chuyển sang phản-tâm-học, điều đó có gì quan-yếu không? Nếu tự-do là đối-tượng của phản-tâm-học thì liệu rằng nó có tầm mức triết-lý đâu là triết-lý hiện-tượng-luận nữa không? Ta sẽ nghiên-cứu cố-gắng của Sartre trả lời cho những khó-khăn ấy.

(1) E. N., trang 559.

(2) Xem E. N., từ 553 đến 561.

Một vài nhận-dịnh phê-bình :

Chúng ta đang đối-diện với tự-do theo nghĩa hữu-thề-luận cũ-thì, chứ không phải theo nghĩa đạo-đức-học. Vì vậy chúng ta sẽ giới-hạn ở phương-diện hữu-thề-luận trong nhận-dịnh phê-bình của chúng ta. Học-thuyết tự-do Sartre mà có người cho là trung-tâm triết-học của ông, đã đón nhận rất nhiều phê-phán nghiêm-khắc, ngay từ đầu, khi cuốn *L'Être et le Néant* mới ra đời. Đại-khai có ba ý-kiện của ba triết-gia sau đây là đáng lưu-ý hơn cả :

Ý-kiện của Gabriel Marcel :

Tự-do của Sartre dựa trên hai ý-niệm sai lầm : ý-niệm về hư-vô-hóa và ý-niệm về tương-quan giữa tự-do và ngoại-vật. Sartre nói tự-do là phủ-quyết, là hư-vô-hóa một thực-trạng con người đang đối-diện để tự khẳng-dịnh mình là tự-do trong sự chuyển sang một chọn-lựa khác. Nhưng chọn-lựa không tất-nhiên là phủ-nhận hoặc hư-vô-hóa. Trái lại, rất nhiều khi chọn-lựa là khẳng-dịnh sự hiện-diện của hai sự-vật, khẳng-dịnh tinh-chất liên-hệ giữa hai vật, và khẳng-dịnh mức thang giá-tri giữa hai bên. Nhiều khi chọn-lựa đã đem đến cho ta một quyền-lợi ích thường, chẳng hạn trường hợp của Kierkegaard đối với Olsen (đây là giải-thích của chúng tôi không phải của Marcel). Tự-do phủ-nhận nhiều khi còn có nghĩa là quay lưng hoặc tự rút mình ra khỏi một hoàn-cảnh, chứ không mang ý-nghĩa xem hoàn-cảnh ấy như không có hoặc là không có. Vì thế, Marcel đã gọi sự lạm dụng danh-từ ấy là gian-giảo (malhonnête). Thứ đến, đối với ngoại-vật mà ta vươn tới với mục-dich thỏa-mản đòi hỏi của tự-do, Sartre cho rằng ngoại-vật chỉ là cái cớ, không an-huệ gì đối với it ra sự phỏng-tùng-hóa con người cá. Sartre đã bất-công đối với vũ-trụ, với sự góp phần nuôi dưỡng thân xác ông, và với tự-do ông. Đó là chưa nói trên bình-diện suy-luận, sự ông đã không minh bạch trong những ý-niệm điều-kiện, cơ-hội, hoàn-cảnh mà ông gán cho ngoại-vật. Sau hết, Marcel không chấp-nhận rằng tự-do cuối cùng chỉ là hành-động. Bởi vì, lý-thuyết và kinh-nghiệm cho biết rằng, nhiều khi chúng ta không thể đồng-nhất một người và hành-động của người ấy, cái gọi là nguy-tin chẳng minh chứng điều ấy là gì ?

Ý-kiện của Naville :

Hình-ánh mà Sartre đã vẽ cho mình về cái gọi là tự-

do, bắt nguồn ở một thiên-kiến cho rằng không có liên-hệ nhân-quả trong vũ-trụ vật-lý, và chỉ có vũ-trụ như là hiện-tượng do tương-quan với tự-do của người tạo ra. Quan-niệm ấy đã làm cho tự-do Sartre đóng vai trò tuyệt đối quyết định ý-nghĩa của sự-vật, làm cho tự-do ấy trở nên một ông thầy phù-thủy có io-giác rằng mình là vạn-năng. Sartre dù không thấy rằng dầu sao đi nữa, dầu phủ-nhận mọi ý-niệm mục-dịch hoặc nguyên-nhân cùu cảnh, tự-do cũng là con đẻ phần nào của môi-trường sống, it ra thiết-yếu chịu lè-thuộc những điều-kiện sống (1). Thế rồi, Naville kết án Sartre là duy-tâm và khinh rẻ ngoại-vật : « Je soutiens cependant que votre liberté, votre idéalisme, est fait du mépris arbitraire des choses » (2).

Ý-kiến của J. Wahl :

Trong học-thuyết về tự-do của Sartre người ta thấy ba yếu-tố được đề cập tới : tự-do vô thời-gian (liberté intemporelle) hoàn-cảnh, và tự-do thè-hiện trong hoàn-cảnh (liberté en situation). Về yếu-tố thứ nhất, người ta thấy rõ rằng Sartre quan-niệm một tự-do thực-chất là thuần-tùy, tinh-rõng, bao giờ cũng là nó, không sứt mẻ, nó là nó, và là một noi tất cả mọi người. Theo nghĩa này, tự-do không hề tăng giãm, lên xuống theo thời-gian, và vì vậy không có vấn-dề cường độ hoặc mức độ (degrés) của tự-do và giữa các tự-do cá-nhan. Tương tự ý-niệm tự-do của Platon hoặc một ý-niệm toán học về tự-do. Thứ đến, là hoàn-cảnh, thì cũng như chúng ta đã nói, Wahl thấy rằng hoàn-cảnh là hoàn-cảnh, tự nó không ăn nhầm gì với tự-do cả. Chúng ta cần nói thêm cho lời giải-thich của J. Wahl rằng từ-ngữ hoàn-cảnh ở đây không phải là thế-giới vật-lý như Naville đã dựa vào để công kích Sartre, mà là hoàn-cảnh do chính tự-do tạo ra và có nghĩa là thế-giới dung-cu. Mặc dầu vậy, giữa thế-giới dung-cu ấy và tự-do, vì khả-năng hư-vô-hóa của tự-do, không có một giây liên-hệ bắt buộc và thiết-yếu nào cả. Cái đó mới đau

(1) E. H., trang 121-123 : « Car enfin, si un homme lutte pour la liberté sans savoir, sans se formuler expressément de quelle façon, dans quel but il lutte, cela signifie, que ces actes vont engager une série de conséquences s'inscrivant dans un trame causal dont il ne saisit pas tous les tenants et aboutissants mais qui, tout de même, enserrant son action et lui donnent son sens en fonction de l'activité des autres ; pas seulement des autres hommes, mais du milieu naturel dans lequel ces hommes agissent ».

(2) E. H., trang 124.

dầu, khó hiểu. Thực vậy, theo Sartre thì vì có sự hiện-diện của tự-do, thế-giới mới là hoàn-cảnh, và không bao giờ là không hoàn-cảnh cả, nhưng chính sự hiện-diện ấy, chính vai trò thiết-yếu chủ-động của tự-do, mà hoàn-cảnh chỉ là hoàn-toàn thu-động, vì thế mà Gabriel Marcel và Naville đã nói rằng Sartre là người bắt-công và vò ơn đối với thiên-nhiên. Nhưng tại sao lại đặt tự-do như là dẫn-thân vào hoàn-cảnh? Sartre nói rằng đó là do một chọn-lựa dầu tiên và thiết-yếu của kè làm người, con người không thể không dẫn-thân vào hoàn-cảnh được. Chúng ta cần giải-thích J. Wahl : con người của Sartre không phải là sản-phẩm của liên-hệ nhân-quà mây móc, con người chỉ có thể quan-niệm như là tự-do. Không có tự-do, không phải là người. Cho nên mặc dầu tự-do là chủ-động tạo nên hoàn-cảnh, nhưng muốn thấy tự-do mặt mũi ra sao, dáng diệu thế nào thì lại phải tìm mô-tả nó trong hoàn-cảnh nó tạo ra. Đến đây, chúng ta đối diện với một hình-thức duy-tâm mới, nhưng nội-dung vẫn không có gì mới. Người duy-tâm cổ-diễn dè cao vai trò của suy-tư (Kant), của ngã (Fichte), Sartre dè cao vai trò của ý-thức và của tự-do. Tuy nhiên, nếu Sartre chủ-trương một tự-do tinh-vẹn không vướng bụi trần thì tại sao ông lại nói không thể quan-niệm có một tự-do đúc sẵn rồi mới dẫn-thân vào trần thế? Đầu là trong-quan giữa tự-do ấy và thế-giới hoàn-cảnh.

Nhận-xét của ta :

Theo một phương-diện Sartre đã rất dầu đuối, không màu-thuẫn với hai ý-niệm căn-bản về tự-ngã và vị-ngã. Tự-ngã là dày đặc, tuyệt-đối không tương-quan. Trên sân-khấu cuộc đời, vai-tưởng xáo-dộng duy-nhất là vị-ngã, là ý-thức, là tự-do. Ba danh-từ chỉ cùng một nghĩa. Đó là một duy-tâm lý-học, nếu ta được phép nói như vậy. Nếu chúng ta nghĩ đến, và chắc chắn Sartre cũng đã cố-ý nghĩ đến, tương-quan giữa ông chủ và tên nô-lệ trong học-thuyết Hégel, thì ta nói rằng tự-do là ông chủ Hégel đạt đến tuyệt-đối, và thế-giới là tên nô-lệ bị liệt vào chỗ tận cùng của sự-vật, của đồ vật, vô-trígiá. Tự-do là vị-ngã với ý-thức thông-suốt và trong-suốt, còn ngoại-giới là tự-ngã khép kín và đen tối. Nhưng ở đây cũng như nhiều chỗ khác, người ta không thể bắt được ý-kiến của Sartre khi ông đồng-thời nói rằng thân xác vừa là đồ vật vừa là hiện-thân của ý-thức của tự-do. Nếu người không thân xác, không phải là người, thì tại sao lại quan-niệm thân xác không làm sai lệch và hoen-đawe tự-do, tại sao lại chỉ quan-

niệm tự-do tinh-toàn mới là người... Nhiều câu hỏi có thể đặt ra cho Sartre, và tất cả các câu hỏi chỉ nói lên một khía cạnh của vấn-dề, nhưng liên-hệ đến các câu hỏi khác. Phải chăng đó là thành-công của Sartre ?

Nhà phê-bình cho tự-do của Sartre nhuộm màu sắc tự-do Socrate, và Sartre cảm-thấy, cũng như chủ-trương, tự-do ấy trong thời kháng-chiến của Pháp chống lại Đức-quốc-xã của Hitler. Nhưng chúng tôi nghĩ rằng, chúng ta đang từ giới-hạn ở phương-diện hữu-thể-luận nhất là trong cuốn *l'Être et le Néant*, nên chúng tôi sẽ trả lại vấn-dề đó khi nói về đạo-đức-luận nơi Sartre. Chúng tôi chỉ lưu ý rằng khi mà tự-do được quan-niệm là bất-khả-thương, và trước sau giữ được tinh-chất toàn vẹn bất-khuất của nó ở thế-giới này, thì liệu rằng những mô-tả về kinh-hoàng mà Sartre cho như là dấu hiệu hoặc hiện-thân của tự-do, còn có nghĩa-lý gì nữa không. Phải chăng vì vậy mà Gabriel Marcel đã không ngần ngại nói rằng, Sartre đã vứt ném kinh-hoàng xuống biển. Nếu đúng như nhận-định của Marcel, thì triết-lý của Sartre có còn gọi là hiện-sinh-luận nữa không, bởi vì thực-chất sống động của triết-lý hiện-sinh là kinh-hoàng ?

Khi mà tự-do không bắt rẽ ở một nền-tảng nào cả, khi mà tự-do là tuyệt đối bất-tất như thực-tại nhân-sinh của Sartre, và khi mà tự-do không nương tựa vào một chỗ nào để hành-dộng, thì chúng ta có thể kết-luận rằng tự-do ấy là một ảo-trưởng, vì phi-lý, như Sartre vốn thừa-nhận, hoặc chỉ là tinh-hoa của những tương-quan nhân-quả trong thế-giới vật-lý co-giới mà Sartre phủ-nhận một cách cực ng-quyết.



NGƯỜI ĐI TRÊN BĂNG-TUYẾT hay là SA-MẠC GIỮA RỪNG NGƯỜI

Tinh-chất lưỡng-ứng trong ý-niệm tự-do, khiến Sartre một mặt cố-gắng bão-toàn tự-tính (*ipseité*) trinh-trong của tự-do, một mặt làm cho tự-do trở thành chủ-động trong mọi hoàn-cảnh sống. Nhưng như ta đã thấy, quan-diểm ấy không thỏa-mãn độc-giả. Để hiểu rõ hơn tinh-chất hữu-thề-luận của tự-do Sartre, chúng ta quay sang vấn đề hữu-vị-tha-nhân (*l'être-pour-autrui*).

Cũng như đối với tự-do mà chúng ta vừa đề-cập tới, hữu-vị-tha-nhân của Sartre sẽ được giới-hạn ở ý-nghĩa hữu-thề-luận, mặc dầu là của một hữu-thề-luận hiện-tượng-luận. Chúng ta sẽ tìm hiểu hai khía-cạnh của vấn-de:

- 1.— Tinh-chất của hữu-vị-tha-nhân,
- 2.— Hữu của hữu-vị-tha-nhân.

Cần chú ý thuật-ngữ của Sartre về danh-từ *autre* và *autrui*. Cả hai nhiều khi cùng chỉ *tha-hữu*, một *hữu-thề* khác nói chung và khác với *ngã-hữu*, *hữu* của tôi. Nhưng nhiều khi danh-từ *autrui* được trọng-dụng và chỉ một *nhân-hữu* khác với tôi, *tha-hữu* là ngôi thứ hai hoặc ngôi thứ ba trong tương-giao giữa người và người với nhau.

Tinh-chất của hữu-vị-tha-nhân :

Chúng tôi muốn nói đến *nurse nào là hữu-vị-tha-nhân*, có những đặc-trưng và giáng dấp nào... khiến cho chúng ta nhận thấy đó là người khác, không phải là tôi. Trước hết,

Sartre không chấp-nhận quan-diệm của Husserl, vì theo Sartre cái Husserl gọi là tha-nhân chỉ là những ý-nghĩa (significations) mà tôi siêu-vượt của Husserl tạo ra, do đó, tha-nhân là một quan-niệm theo kiểu Kant, một phạm-trù ở ngoài vũ-trụ, không có thực. Nói khác đi, tha-nhân của Husserl chỉ là « toàn-bộ động-tác có tính-cách thống-nhất và kiến-tạo kinh-nghiệm của tôi » (c'est un ensemble d'opérations d'unification et de constitution de mon expérience). Tha-nhân trong học-thuyết ông tờ hiện-tượng-luận không là một cá-nhân hiện-hữu. Hégel tiễn hơn, với chủ-trương rằng ý-thức về mình có nghĩa là loại bỏ, là đối-lập với người khác. Tha-nhân là trung-gian của ý-thức về mình. Không có tha-nhân không có ý-thức về bản-ngã. Do đó, ý-thức về mình, tức là ý-thức về người khác. Nhưng cũng như trong trường-hợp Husserl, tha-nhân của Hégel trước sau là đối-tượng hoặc sản-phẩm của nhận-thức, trriu-tượng. Hơn nữa, Hégel đã nhận chìm tha-nhân trong toàn-thể: cái có thực không phải là cá-nhân mà là cái toàn-thể. Phản-ứng của Sartre là vọng-âm phản-ứng quyết-liệt của Kierkegaard. Sau hết, Mit-Sein, cộng-hữu của Heidegger là một đòi hỏi lý-học của hữu của tôi, đó là một hữu « chết », một hữu phô-biến, không nói lên được tính-chất độc-đáo, cá-biệt và sống động của con người tha-nhân. Nói tóm lại, vì tính-cách quá ư trriu-tượng và vật-hóa của một đối-tượng nhận-thức, nên các học-thuyết trên đây, vẫn theo Sartre, đã không thoát khỏi chủ-nghĩa độc-thoại (solipsisme), không đặt nỗi tương-quan giữa người và người. Đó là nhận-dịnh của Sartre. Nhưng ông có làm khác được không?

Tha-nhân là một khám-phá tương-đối mới mẻ trong triết-sử, Sartre cho rằng hiện-hữu của tha-nhân, nếu chỉ căn-cứ vào tiếng nói của ngũ thực-nghiệm (ego empirique) thì chỉ có thể là một cái gì khả-thực hoặc tự-chân (probable). Trong khi đó, nếu căn-cứ vào những suy-diễn từ tôi siêu-vượt như Kant hoặc Husserl, hay từ ý-thức về mình như Hégel, thì tha-nhân sẽ chỉ còn là mây khói. Cho nên ông đề nghị một chứng-minh khác cho hiện-hữu của tha-nhân: cái nhìn.

Đi vào thế-giới nhân-loại, người trước hết bắt gặp người như là một sự-vật, như trăm nghìn sự-vật khác. Đó là con người xuất-hiện xa xa dưới đường phố, con người mà Descartes đã thấy như một sự-vật di-chuyễn trong không-gian. Nhưng sự-vật ấy là người, cho nên đó là người-sự-vật, hay

người đối-tượng, hoặc tha-nhân đối-tượng. Đối-tượng cho cái nhìn của tôi. Tôi sống, tôi hiện-sinh, là tôi nhìn. Khi tôi nhìn người khác, tức là người khác trở thành đối-tượng nhìn của tôi. Nhìn là ý-thức : không phải mắt nhìn, nhưng là tôi hoặc ý-thức nhìn. Tôi hướng đến người khác như là một vật khác với tôi và ngoài tôi. Nhưng, người đối-tượng nhìn của tôi có thể nhìn lại tôi. Cho nên hắn không phải là hoàn-toàn đối-tượng như sự-vật thông thường, mà là một kẻ đang nhìn lại tôi. Nói khác đi, khi kẻ khác được trông thấy như là người đang nhìn tôi, thì tôi là đối-tượng nhìn của hắn. Sartre nói rằng tha-nhân không xuất-hiện khi tôi nhìn một người, mà chỉ xuất-hiện khi tôi thấy tôi là đối-tượng nhìn của một người (1). Vậy điều kiện xuất-hiện của tha-nhân như là chủ-thể, là sự-kiện tôi thấy tôi bị nhìn như là một đối-tượng. Thấy mình như là đối-tượng nhìn của một người, đó là lý-chứng hữu-thể-luận về hiện-hữu của người ấy.

« Tha-nhân là kẻ nhìn tôi », định-nghĩa đầu tiên của Sartre (2). Khi một tha-nhân xuất-hiện thì hiện-diện của nó làm đảo lộn và phá tung vũ-trụ sống trước khi hắn xuất-hiện. Cả vũ-trụ như nứt nẻ, như bị hút dần vào cặp mắt của hắn. Hắn như là một lỗ hổng của vũ-trụ sẽ tiêu tan trong đó. Sự hiện-diện của tha-nhân là một « băng-huyết nội-tại » (hémorragie interne) của vũ-trụ. Tại sao lại có hiện-tượng kinh-khủng đến thế ? Tại vì tha-nhân vốn cũng như tôi, mang sẵn một huyền-lực phù-chú hư-vô-hóa ngoại-vật, biến có thành không... Nhưng như đã nói, trước cái nhìn ấy, tôi bị phủ-nhận như là tôi dè trở thành một đối-tượng, tro trân, đồ vật, cái đó mới kỳ-diệu. Và vì thế, cái nhìn của tha-nhân làm tan ra mây khói tất cả cái thế-giới yên lành, trật-tự như đã xuất-hiện trước khi có tha-nhân. Ý-niệm tha-nhân là ý-niệm hư-vô-hóa và bị hư-vô-hóa, đi liền với nhau.

Nhưng ta đừng tưởng chỉ có người đang thực-sự nhìn ta bằng cặp mắt trông thấy mới là tha-nhân, không phải chỉ có tha-nhân đang thấy bằng xương bằng thịt, đang nhìn ta, kẻ ấy mới là tha-nhân. Hơn thế nữa, bởi vì tha-nhân là kẻ nhìn ta, cho nên khi nào ta thấy bất cứ bằng cách nào, bằng tưởng-tượng, hồi tưởng, mơ-mộng, ta bị nhìn đều là có hiện-diện của

(1) E. N., trang 314 : « C'est dans et par la révélation de mon être objet pour autrui que je dois pouvoir assurer la présence de son être sujet ».

(2) E. N., trang 315.

tha-nhân trước ý-thức chúng ta. Một con sóc nhảy sot soat trên cành cây, một tiếng động đâu đó, bên cạnh ta... tất cả có thể khiến ta thấy mình là đối-tượng của một cái nhìn bắt-cần. Nhìn ở khắp nơi, trong phòng riêng, trong phòng tắm, trong nơi tối tăm cũng như giữa chợ húa, ồn ào... Bao lâu ta còn sống trên mặt đất này, bao lâu ta còn mang lấy kiếp hiện-sinh, thì bấy lâu ta còn là đối-tượng của cái nhìn tha-nhân. Aristote định-nghĩa người là con vật có lý-tính, Durkheim cho người là con vật xã-hội, Sartre gọi người là một kẻ bị nhìn bởi người khác. Nhìn là thực-chất của nhân-loại, do đó, sống là thấy mình bị nhìn. Cho nên không phải chỉ có cái nhìn đặc-thù mới gọi là nhìn, mà nhìn là một cái gì *phổ-biến* và *thiết-yếu*. (1)

Nói vắn lại, nhìn là một « thực-tại không sờ mó được, khuynh thoát và ở khắp nơi... » (2).

Trong cái nhìn qua lại giữa người chung sống với nhau, chúng ta thấy được hai sự-kiện : có nhiều ý-thức dị-biệt, dung hơn, có nhiều ý-thức khác, chứ không phải chỉ có một ý-thức của cá-nhân mình mà thôi ; và mỗi ý-thức đều là một cái gì đơn-dộc, một hải-dảo giữa trăm nghìn triệu hải-dảo khác. Sự hiện-hữu vô-hạn-định của những ý-thức nhìn ấy làm nên cái gọi là « người ta ». Danh-từ này không có ý-nghĩa nào khác hơn là một « thực-tại tiền-số-lượng » (*réalité prénumérique*) nhưng cụ-thể.

Tương-quan giữa ngã và tha-nhân :

Tại sao lại gọi ý-thức là một hải-dảo có-dộc ? Muốn thấy rõ quan-niệm của Sartre trong sự khẳng-dịnh này, chúng ta phải tìm tương-quan giữa ngã và tha (tha-nhân).

Ông phân biệt người với vị-ngã. Vị-ngã là người nhưng không phải, dưới mọi khía-cạnh phân-tách, hai ý-niệm ấy đều có một nội-diện và ngoại-trưởng như nhau. Vị-ngã là vị-ngã, hữu-vi-ngã là hữu-vị-ngã không thể lẫn lộn với bất cứ một cái gì khác, mặc dầu có thể là đối-tượng nhìn ngắm của người khác. Thực vậy, chúng ta có thể quan-niệm một vị-ngã tinh-túy

(1) E. N., trang 340 - 341 : « L'épreuve de ma condition d'homme, objet pour tous les autres hommes vivants, jeté dans l'air sous des millions de fois, je la réalise concrètement à l'occasion du surgissement d'un d'objet dans mon univers si cet objet m'indique que je suis probablement objet présentement à titre de ceci différencié pour une conscience. C'est l'ensemble du phénomène que nous appelons regard ».

(2) E. N., trang 341.

này vậy, cũng như chúng ta có thể thấy sự tinh-túy của tự-do. Nhưng vị-nhân, trong thực-tế, là người, và ta đang phân-tách thực-tại người như là hiện-sinh. Vậy xét theo lý-luận, thì vị-nhân không nhận lãnh một yếu-tố nào nơi tha-nhân để kiến-tạo cấu-hữu-thể-luận của nó. Sartre nhấn mạnh điều đó. Nhưng, ông nói thêm, ta đang đứng trên bình-diện phân-tách yếu-tính hiện-tương-luận của vị-nhân và của tha-nhân (*essence phénoménologique*), nên ta không thể không coi mở những liên-hệ hiện-tương giữa ngã và tha, giữa hữu-vị-nhân và hữu-vị-tha-nhân được. Nói khác đi, vẫn-de tương-quan giữa ngã và tha trước hết và căn-bản là vẫn-de liên-lạc giữa hữu-vị-nhân và hữu-vị-tha-nhân.

Hữu-vị-tha-nhân, như danh-từ nói rõ, không phải là hữu của tha-nhân; mà là hữu của ta như là hữu cho kẻ khác, vì kẻ khác. Đó là hữu-vị-nhân xét đến một cách cụ-thể trong tương-quan với tha-nhân. Chúng ta hiểu rằng trong hiện-tương-luận Husserl, ý-thức là một kinh-nghiệm sống, một Erlebnis, mà Erlebnis không phải là một đối-tượng, một cái gì hiện-hữu như là một sự-vật. Erlebnis là *tương-quan* với *đối-tượng*, chỉ có thể thôi, hoặc là *hiện-diện* của *ý-hướng* *đối-tượng* (*relation à un objet, présence intentionnelle d'objet*). Thừa hưởng ý-niệm ấy của Husserl, Sartre quả-quyết rằng cái gọi là hữu-vị-tha-nhân trong tôi là « do ý-thức tôi mà nồi lên » (*mon être-pour-autrui comme surgissement à l'être de ma conscience*). Tôi có ý-thức tức là đồng thời tôi là hữu-vị-tha-nhân. Thực vậy, ý-thức hay hữu-vị-nhân thiết-yếu là phân-tán như ta đã nói, và vì tư-thể ấy bắt nguồn ở hư-vô-hữu (*néant d'être*), ở hữu thiêng thốn, nên nói đến vị-nhân là nói đến thực-thi sự-tinh nội-tai của nó. Sự-tinh ấy khiến người đi với người để tạo ra lịch-sử. Đó là lý do đầu tiên của căn-bản tại sao hữu-vị-nhân đồng thời là hữu-vị-tha-nhân. Thứ đến, trong việc thực-thi đòi hỏi ấy, tôi bao giờ cũng như bắt buộc phải coi chừng, không để tôi bị người khác thôi miên đến độ hư-vô-hóa bản-thân tôi. Nghĩa là nếu tôi là hữu-vị-tha-nhân thì một cách lý-học, trước hết và vì lý-do tôi là hữu-vị-nhân. Tôi chủ-động trong việc xuất-hiện của hữu-vị-tha. Nói tôi là hữu-vị-tha-nhân, là nói rằng tôi không phải là tha-nhân, là phủ nhận sự đồng nhất giữa kẻ khác với mình (1). Có phủ-nhận kẻ khác bằng một veto quyết-

(1) E. N., trang 343 : « S'il y a un autre en général, il faut avant tout que je sois celui qui n'est pas l'autre et c'est dans cette négation même opérée par moi sur moi que je me fais être et qu'autrui surgit comme autre ».

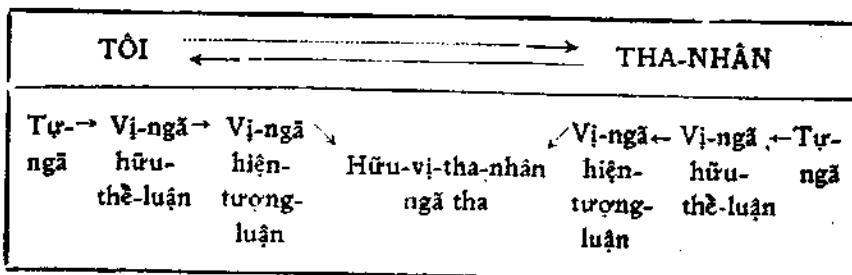
liệt thì tôi mới là tôi, mới xây-dựng hữu-thể của tôi được. Cho nên yếu-chất (essence) của tôi là sản-phẩm của khả-năng hư-vô-hoa của tôi trong giòng lịch-sử, và đó là hiện-sinh, đó là hiện-sinh có trước yếu-tinh.

Phân-tách tương-quan tòng-hợp của hữu-vi-tha-nhân như ta vừa thấy đã khiến Sartre nói rằng tha-nhân, hay cái gì mà tôi gọi là tha-hữu, không phải từ ngoài vào, mà từ trong ra, do ý-thức của tôi mà có. Thành ra, mặc dầu tôi là hữu-vi-tha-nhân, nhưng không vì thế mà tôi là tha-nhân như là chủ-thể. Bởi vì tha-nhân như là chủ-thể cũng là một vị-ngã, cũng là một ý-thức nhìn tôi như là một tha-vật. Khi mà hữu-vi-tha-nhân của tôi bị khép kín trong tôi, không hề cho tôi đạt tới tha-nhân-chủ-thể khác, thì cũng phải nói rằng đối với hữu-tha-nhân của người khác, tôi là một đối-tượng hoặc một chủ-thể khác với hắn và hoàn-toàn không làm nên cơ-cấu hữu-thể-luận của ý-thức hắn. Do đó, giữa tôi và người khác, giữa hai ý-thức thì đúng hơn, có một ly-khai tuyệt đối. Bởi vì nói tha-nhân là nói tôi một phủ-nhận từ hai chiều, từ tôi và từ hắn : tôi phủ-nhận tôi là tha-nhân và tha-nhân phủ-nhận hắn là tôi (1).

Nhưng nếu như vậy thì cái gì làm sợi dây nối-kết giữa tôi và tha-nhân ? giữa ý-thức tôi và ý-thức của tha-nhân ? Sartre trả lời rằng chính là cái ngã của tôi như là đối-tượng nhìn ngắm của người khác, và chính là cái ngã đối-tượng của người khác trước ý-thức tôi. Nói khác đi, nếu có một nhịp cầu nào giữa tôi và người khác, thì đó chính là do ngã-tha-nhân của tôi và ngã-tha-nhân của người khác làm nên. Chúng tôi chỉ có thể đi lại, giao thiệp với nhau trong giới hạn của nhịp cầu ấy, không hơn không kém. Đằng sau hai đầu nhịp cầu ấy là vùng cấm-địa của hai ý-thức, hai vị-ngã, bất-khả xâm-phạm. Đến đây, ta thấy ý-niệm tự-ngã của Sartre vượt lên một giai-tần cao hơn. Không phải chỉ có sự-vật ngoài ý-thức là tự-ngã, không phải chỉ có những biến-cố đã trôi theo giòng thời-gian mới là tự-ngã, mà ngay cả đến những ý-thức cũng là những tự-ngã đối với một ý-thức khác. Tự-ngã là cái gì không thể đứt-tương-quan với tôi. Sartre đã vô tình gấp Kant, cả hai đã cho vào địa-điới bất-khả-tri những gì không phải là hiện-tượng nghiên-cứu cho tôi. Ta có thể

(1) E. N., trang 345 : "... l'autre est un soi-même, il ne peut être pour moi et par moi soi-même refusé qu'en tant qu'il est soi-même qui me refuse".

thấy tương-quan giữa tôi và tha-nhân trong đồ-thị sau đây :



Trong liên-hệ với người khác, chính ngã-tha (moi-autrui) mới là nạn-nhân của hiện-tượng tha-hóa. Cho nên hữu-vị tha-nhân cũng gọi được là ngã-bị-tha-hóa (moi-aliéné). Chính cái ngã này là tấm bình-phong cho tôi được bảo-toàn tinh-chất tinh-toàn của ý-thức, của vị-ngã và của tự-do. Chính cái ngã này là đầu mối của hiện-tượng nguy-tin trong thực-hành. Tuy nhiên ta dừng mõ-mõe sẽ có thể hủy-diệt nó đi được. Không thể diệt được nó, vì diệt nó tức là diệt chúng ta, tức là ý-thức không còn, tự-do sẽ xuống mõ. Sartre viết : « La disparition du moi aliéné entraînerait la disparition d'autrui par effondrement du moi-même » (1). Một khác, sự-kiện của ngã bị tha-hóa một dạng tượng-trung cho sự độc-lập tuyệt đối của hai ý-thức, một dạng là tượng-trung cho khuynh-hướng phán-tán nhầm dì về hướng toàn-thề trong tự-ngã. Ý-thức hay vị-ngã là hướng đến tự-ngã, vị-ngã của tôi cũng như vị-ngã của anh ; chúng ta cùng chung nhau một con đường. Theo nghĩa đó, vị-ngã là cái gì có tinh-chất phò-biển, vì đã là vị-ngã hay ý-thức thì đều vươn ra với toàn-diện, đều hướng đến chỗ toàn-bích của hữu. Nên Sartre nói : « ... mon ipseité et celle d'autrui sont des structures d'une même totalité d'être » (2). Ở điểm này, mà chính Sartre cũng ghi nhận như vậy, ông lại thấy Hegel có lý khi triết-gia này nói chân-lý là toàn-diện, chỉ có toàn-thề mới là chân-lý. Nhưng toàn-diện là gì và chân-lý toàn-diện có thể đạt tới không ? Con người ý-thức như đi trong một vũ-trụ hụi sương của toàn-thề, như con thuyền dào-dạt giữa đại-dương vô bờ bến, chập-chờn theo chiều lèn xuồng, ngược xuôi, của từng lép-sóng vô-định, con người không bao giờ nắm được toàn-diện, nhưng lại không

(1) E. N., trang 345.

(2) E. N., trang 365.

ngừng mơ về toàn-diện. Chỉ có toàn-diện mới là hồn an-toàn, có đến đó thì mới thoát khỏi những thảm cảnh phong ba của cuộc đời. Nhưng con thuyền nhân-sinh sẽ bị đắm chìm trong thất-vọng, sẽ tan tành thành cát bụi trong biển cả của hư-vô. Những « Phạm-nhân thành Altona » đã từng chứng-kiến từng lớp người kế tiếp nhau thach-hoa thành hình của ôc, do những lớp sóng đời chồng-chất hòn lè cuộc sống... Đó là hình-ảnh của con người đã trở thành tự-ngã, sau bao năm xòng-xáo trong viên-ánh của vị-ngã. Con người phải trở về với tự-ngã, bởi vì con người đã đi theo chiều hướng tự-ngã của toàn-thể. Tự-ngã của cá-nhân trước sau là một thành-phần của đại-tự-ngã của vũ-trụ (1).

Ta ghi-nhận có nhiều ý-thức, mặc dầu *nhiều* ở đây không thể hiểu theo nghĩa số-học, bởi vì nói nhiều ý-thức không phải là một tập-hop, mà chính là một *tổng-hop*. Và vì là *tổng-hop*, cho nên không thể nói đến *toàn-thể* (*totalité*) các ý-thức được. Nhưng tại sao lại có ý-thức và có nhiều ý-thức? Sartre trả lời rằng điều đó không giải-thích được. Chúng ta chỉ thấy thế thì nói thế, và không thể nói khác được. Thực là phi-lý khi ta thấy thế, và cũng thực là phi-lý khi ta bắt-buộc phải nói thế mà không nói được tại sao, bởi vì mọi câu trả lời cho tại sao đều phi-lý.

Vở kịch Đông-kín (Huis-Clos) là một trình-diễn văn-nghệ của những ý-kien vừa trình-bày. Tất cả dề-tài, cốt-truyện, nhân-vật, cho đến cả dàn cảnh, đều nói lên lập-trường lý-thuyết của Sartre về người và tha-nhân. Chúng tôi nói Huis-Clos là một trình-diễn quan-diểm lý-thuyết của Sartre, bởi vì tha-nhân ở đây không phải là người dàn-áp hoặc bắt nạt chúng ta, điều đó ta chỉ có thể dề-cập đến trong phần đạo-đức-học. Ở đây Sartre có ý chứng-minh một cách cụ-thể rằng sự hiện-diện của tha-nhân là một phủ-nhận hiện-diện của ta, là một ngọt-ngat khó thở cho sự hiện-diện của người khác.

Màn mở ra, người đi xem thấy mình đối-diện với một căn phòng thấp-thoảng trướng-giá thông-thường, ba ghế trướng-kỷ, một tượng sư đặt trên lò sưởi, một cái rọc giấy, nhưng không có sách vở gì cả, không có một tấm gương soi nào, không một cửa sổ, một cửa ra vào đã khóa trái lại bên

(1) E. N., trang 361 : « Le papillotement d'être en-soi d'une totalité brisée, toujours ailleurs, toujours à l'être par le perpétuel éclatement de cette totalité, tel serait l'être des autres et de moi-même comme autre ».

ngoài, một cái chuông gọi giựt không kêu. Đó là một hình-ảnh tượng-trưng cho chết-chóc, cho sự hờ-hững của vũ-trụ trong đó con người không ngừng kế tiếp nhau đi vào. Một tùng-ngục, trong đó con người sẽ tự-do hành-dộng, nhưng là một tự-do của kẻ tú-tội, một tự-do bất-dắc-dĩ. Tượng-ông sự là hình-ảnh của tự-ngã, tro-trên, bất-dộng, lạc-lõng giữa lòng vũ-trụ, cũng là tự-ngã. Cửa sổ đóng, cửa chính khóa trái lại, hai sự-kiện ấy nới lén sự cô đơn của con người, hoặc thực-chất của tự-ngã không một liên-hệ gì cả với thế-giới chung quanh. Hình-ảnh chết chóc, tự-ngã ấy lại được tô vẽ bởi sự vắng bóng của tấm gương soi: người đi vào tự-ngã là con người đã chết, mình không còn thấy mình trong nǎm mò thời-gian nữa, người không ý-thức nữa, không còn vi-ngã nữa, do đó, thế-giới tự-ngã là thế-giới vắng mọi hình-ảnh nguy-tin.

Vở kịch Huis-Clos còn có tham-vọng giải-quyết một vấn-dề mà Sartre không đề-cập tới trong các tác-phẩm đi trước. Đó là khách-tính của những mô-tả hiện-tượng-luận về cái gọi là vi-ngã hoặc tự-do. Vì thế, nhân-vật của vở kịch này được trình với khán-giả như là những người đã chết, đã đi vào kiếp tự-ngã, nhưng giả-thứ cho họ sống lại thì họ sẽ nhận-dịnh thế nào về kiếp sống vừa qua. Cuộc sống ấy sẽ trở thành một sân khấu để họ nhìn ngắm như là những khán-giả. Tất cả sẽ tái-diễn dưới cặp mắt của chính họ, và họ sẽ nhận thấy cuộc sống trong xã-hội là một đau khổ, một địa-ngục, vì sự hiện-diện của cái nhùn tha-hàn. Nhìn của tha-nhán là cái làm nên duy-nhất-tinh của vở kịch vậy.

Ba nhân vật đứng ngồi bên cạnh nhau, trao-đồi, thảo-luận hoặc tỏ bày tâm-tình với nhau trong căn phòng khép kín đó. Garcin là một quảng-cáo-viên, và là một văn-nhân. Sống trong căn phòng ấy, hắn không còn hoạt-dộng nữa, vi-ngã của hắn không còn đất dụng võ, hắn không giải minh ra bốn phương nữa, và trong những điều-kiện đó, hắn phải quay lại tự mình nhìn ngắm mình, đó là điều làm cho hắn khổ-sở nhất, đó là địa-ngục của hắn.

Inès là một người dàn bà hư hỏng, và đã làm hư hỏng một người bạn, khiến cho ông chồng của người bạn này phải đi đến chỗ tú-tử. Nàng là người có địa-vị nhất trong căn phòng, trong địa-ngục ấy, nhưng dưới mắt nàng, cuộc đời chính là địa-ngục nhất. Nàng thấy mình một cách trong suốt; nàng không còn nguy-tin nữa, nàng là nàng và không phải là

không phải nàng. Đồng thời dưới cặp mắt nàng, người khác không còn gì phải dấu diếm, nàng đã, bằng cái nhìn của mình, thôi-miên người khác, và biến họ thành bất-dộng như một định-luật. Nàng nói :

« Không có hành-hình thân xác, phải không ? Nhưng chúng ta đang ở trong hỏa-ngục. Không ai được đến. Không một ai cả. Chúng ta sẽ cô-dộc với nhau cho đến cùng. Đồng ý không ? Kè ra thì thiếu một kè : đó là người Dao phủ... Chúng nó đã tiết-kiệm nhân-viên » (1). Còn người thứ ba và người sau cùng là Estelle, một phụ-nữ bù-bè, nhí-nhảnh, đẹp gái, nhẹ dạ, và đầy nguy-tin. Nàng có một nhân-tình, sinh hạ được một tí nhau nhưng lại vì xấu-hổ, dang tay bóp mũi đứa con ấy đi. Luôn luôn nàng muốn cho người khác nhìn nàng như một người đàn-bà đứng-dắn, gương-mẫu, nhưng cũng không ngừng đi tìm những thú vui trộm vung...

Đây, cuộc đời dương-thể của ba người là như vậy. Giờ đây, dưới ánh-sáng của căn phòng, bộ mặt thực của họ mới lộ ra, không còn chối cãi. Nhưng nói cho chúng, sự lộ thầy ấy chính là cái làm nên thực-chất của địa-ngục. Nói khác đi, chính cái nhìn là cái làm cho địa-ngục thành địa-ngục. Ở đâu có người nhìn, và thấy được mình, chỗ ấy là địa-ngục. Cuộc đời xã-hội là địa-ngục, vì đó là chỗ thao diễn của trăm nghìn cặp mắt soi bói, sống sượng...

Không phải chỉ có địa-ngục khi mình bị tha-nhân nhìn mình. Mà mỗi người còn deo vào mình một địa-ngục, như là số kiếp, khi mình nhìn mình. Như vậy tha-nhân không phải chỉ là người khác nhìn mình, tha-nhân còn là mình đối với mình. Sống là địa-ngục, tha-nhân là địa-ngục là như vậy.

Sartre đã khai-triển thêm những ý-nghĩ ấy qua các tình-tiết của vở kịch. Thực vậy, số-dì nhìn là nguyên-nhân tạo thành địa-ngục, là vì mình là đối-tượng của cái nhìn tha-nhân. Trong cái nhìn ấy, chúng ta thấy Sartre muốn nói lên ba chủ-đề của tha-nhân :

— Tha-nhân như là một cản kẽ đi (*encombrement*),

(1) « Il n'y a pas de nature physique, n'est-ce-pas ? Et cependant nous sommes en enfer. Personne ne peut venir. Personne. Nous passerons jusqu'au bout seuls ensemble. C'est bien ça ! Mais comme il y a quelqu'un qui manque ici : c'est le boureau... Ils ont réalisée une économie de personnel ».

- Tha-nhau như là một ngộ-nhận, hiểu lầm đối với ta (*malentendu*),
- Tha-nhân như là một phán-đoán (*jugement*).

Inès đã thẳng thắn nói rằng : « Chúng ta là những người khách vào ăn trong một nhà hàng tự đơn lầy của các hợp-tác-xã » (*Ce sont les clients qui font self service eux-mêmes, comme dans les restaurants coopératifs*). Thực-khách của một nhà hàng, là những người từ bốn phương, vào ăn, không ai biết ai, tất cả là những người xa lạ. Không ai biết ai, từ đâu mà đến và rồi sẽ đi về phương-hướng nào. Vì thế, sự hiện-diện của người khách trong khách-sạn, vũ-trụ này là một chen lấn, làm trở ngại đến sự hoạt-động của ta. Sự hiện-diện ấy làm ta khó chịu. Nếu vì một lẽ gì, ta phải suốt đời chấp nhận sự hiện-diện của những người khác là ấy, thì đó là đầu mối địa-ngục. Vừa mở màn, khán-giả nghe Garcin đề nghị : mỗi người chúng ta, ai ngồi chỗ này, và không nói gì cả. Nhưng mười lăm phút sau, không còn chịu nổi kết-quả của lời đề-nghị ấy, sân-khấu trở nên xáo-dộng. Tự-ngã bỗng thành vị-ngã, ý-thức tự dung xuất-hiện trong xã-hội, và do đó mà có hiện-tượng hiểu lầm, ngộ-nhận. Garcin đã hiểu lầm Estelle qua những cử-chỉ thân-mặt của nàng, tưởng muốn yêu mình, thực ra, thi đối với nàng, nàng không thể thấy một người đàn ông mà không yêu : yêu là yêu đàn ông, chứ không phải yêu Garcin. Estelle hiểu lầm Garcin khi được chàng ôm vào lòng, tưởng chàng yêu nàng, nhưng kỳ thực cử chỉ của hắn chỉ là để đỡ buồn trong những giờ phút nhàn rỗi, không có việc làm, Inès hiểu lầm cả hai người đó, tưởng chúng nó yêu nhau thật, cho nên mới dám ra ghen-tuong rộn ràng. Garcin lại hiểu lầm Estelle nên đã bị từ chối khi chàng muốn đỡ đỡ con heo với nàng, làm cho nàng dám ra khinh rẻ chàng... Vì hiểu lầm Garcin, nên Inès đã tìm cách lật tẩy quá-khứ của Garcin, và đây là bước đầu của phán-đoán. Hắn đã bị Inès quyết-đoán như là một gã hèn nhát, vì trước kia thay vì hy-sinh anh-dũng ngoài chiến-trường, hắn đã tìm cách đào ngũ. Thực ra, sự đào ngũ của hắn ai mà biết được, nếu không có cái nhìn tố cáo của Inès. Cái nhìn ác ôn ấy khi không đã làm cho Garcin trở thành một sự vật muôn đời mang dấu hiệu kẻ hèn nhát, cái nhìn của Inès là một phủ-nhận tự-do của Garcin và

bịt nó thành một tự-ngã. Đó là dia-ngục (1).

Điều cần ghi nhận là dia-ngục nói ở trên là một định-mệnh, một hoàn-cảnh, trong đó con người hiện-sinh, và là cái làm nên hiện-sinh. Cho nên, những ý-niệm về dia-ngục đã trình bày, có tính-chất ít ra là hiện-tượng-luận, và chưa phải là lúc hiểu danh-từ ấy theo nghĩa tâm-lý hoặc đạo-đức-học. Dia-ngục ấy liên-hệ đến ngã-vị-tha-nhân, và theo nguyên-tắc không phương hại gì đến vị-ngã như là vị-ngã. Trong ý-nghĩa ấy, nói tóm lại, thực tại nhân-loại là tự-ngã-vị-tha-nhân. Hiện-hữu hiện-tượng-luận của hữu-tha-nhân nơi người nói lên hiện-hữu của tha-nhân, và vì thế giữa hai người chỉ có những liên-hệ giới-hạn ở hữu-tha-nhân, như đồ-thị trên đây cho thấy.

Bình-luận :

Chúng ta nghĩ gì về hữu-tha-nhân và tha-nhân trong học-thuyết Sartre ? Sartre quả-quyết cái gọi là tha-nhân là do ngã-hữu-vị-tha-nhân, do vị-ngã vươn ra ngoài mà có. Tha-nhân như vậy là tự trong ra chứ không phải tự ngoài vào. Tuy nhiên, qua những phân-tích rất dồi-dào của ông, ta thấy và cũng là điều ông quả-quyết không kém, rằng hiện-hữu tha-nhân được chứng thực bởi việc tôi cảm-thấy tôi bị phủ-nhận qua cái nhìn của người khác, và đồng-thời bởi việc người khác cảm-thấy mình bị liệt vào hàng đồ-vật bởi cái nhìn của tôi. Nói vẫn lại, là trong sự bắt gặp của hai cái nhìn, nảy ra một phủ-nhận từ hai chiều, từ hai người nhìn nhau. Nhưng độc-giả ai lại không thấy rằng đó là một phân-tích ý-nghĩa cái nhìn của một sinh-vật mà ta đã biết trước là *người* và là *người khác* đối với ta. Thành ra, không thể gọi nhìn là chứng-minh của biện-hữu tha-nhân, mà phải nói rằng, trước khi nhận đó là cái nhìn của một người, thì đã thấy, đã biết đó là người rồi, và đó là cái nhìn của người ấy. Nhìn được thừa-nhận là nhìn chỉ có thể có trên một sự thừa-nhận dì-trước là có người đang nhìn.

Mặt khác, nếu nhìn chỉ nói lên ý-nghĩa của người nhìn, và nếu tha-nhân là cái nhìn, thì tha-nhân chỉ là những ý-nghĩa

(1) « Tu es un lâche Garcin, mais moi, un lâche parce que je le veux. Je le veux, tu m'entends ? Je le veux... Garcin le lâche tient dans ses bras Estelle l'infanticide... ».— « ... Alors, c'est ça l'enfer. Je n'aurais jamais cru... Vous vous rappelez : le souffre, le bûcher, le gril... Ah ! quelle plaisanterie ! pas besoin de gril, l'enfer c'est les autres ».

(significations) về người khác. Theo nghĩa đó, Sartre không khác với Husserl khi ông nói triết-gia này quan-niệm tha-nhân như là những ý-nghĩa của ý-thức.

Ngay trong danh-từ hữu-vị-tha-nhân, nếu ta hiền tha-nhân như là từ trong ra, thì làm sao gọi là vị-tha-nhân được?

Thứ đến, dùn Sartre quan-niệm ý-thức như là khả-thể hư-vô-hữu, là hư-vô-hoa những gì nó bắt gặp, thi ý-thức cũng là một tương-quan giữa người và người, người và ngoại-vật. Mà nói đến tương-quan là phải nói đến hai tận điểm tạo ra tương-quan ấy, mình và tha-nhân. Người ta không hiểu Sartre vì lý-do nào đã không thấy điểm đó, đã nói tha-nhân tự trong ra, và hơn nữa, giữa hai tha-nhân có một quãng cách tuyệt đối, khiêm cho hai người nhìn nhau, trước sau vẫn là hai hải đảo. Ta không thể nói ý-thức là ý-thức về, hoặc ý-thức là phủ-nhân dì nữa, để rồi lại quả-quyết một cát dứt tuyệt đối giữa hai ý-thức và giam hãm mỗi ý-thức vào lao tù tên tối của tự-ngã. Nhất là khi ý-thức không phải là tự-ngã, như Sartre đã nhấn-mạnh. Phải chăng vì thế mà một Karl Jaspers đã từng nói tới sự thông-thương giữa hai người, mặc dù điều đó không có nghĩa là một hòa-dồng tuyệt đối giữa hai người. Chúng ta thông-thương với người đến tận những miền sâu thẳm nhất của lòng người, nhưng không phải vì thế hủy-diệt cá-ảnh của hai người. Tuy nhiên, cá-tinh ở đây không phải là ý-thức theo nghĩa Sartre.

Mặt khác, người ta khó đồng ý với Sartre khi ông nói tha-nhân không dự phần vào việc thiết-tạo nên cơ-cấu hữu-thể-luận của vi-ngã và của ý-thức. Nhưng ta biết rằng, không có tha-hữu, đặc-biệt tha-nhân, thi không có liên-bệ giữa người và vật; và do đó không có ý-thức, thế thì cái gì làm nên cơ-cấu của ý-thức, cơ-cấu ý-thức không tha-nhân là cái gì, nếu không phải là con số không, hay nói theo lý-học, ý-thức sẽ không có thành phần? Cũng do ý-nghĩa ấy, ta không thể vừa nhìn nhận ý-thức như là tự-ngã trước cái nhìn của người khác, vừa đồng-thời thừa nhận toàn-thể hữu như là lý-tưởng vươn tới của mọi ý-thức. Bởi vì, nếu toàn-thể hữu là lý-tưởng chung của ý-thức như là ý-thức, thi các ý-thức cá-nhân đã gặp nhau ở một điểm chung, đã cùng tham-giòng vào một cứu-cánh tác-thành của ý-thức. Nói khác đi, toàn-thể hữu là lý-hữu (*raison d'être*) của mọi ý-thức, và nếu có đặc-biệt là vì sự hiện-diện của những phụ tinh-vật-lý. Ta sẽ không nói có một ý-thức tổng-quát phản-tán và hiện thân

vào mỗi cá-nhan làm nên con người cá-nhan, nhưng Sartre có thể nói rằng người là ý-thức và cùng hướng về một toàn-thể hữu, cho nên có sự thông-thương thiết-yếu hữu-thể-luận giữa các ý-thức cá-nhan, nhưng Sartre đã không nói như vậy.

Sau hết, chủ-trương sự cõ-lập tuyệt-dối của ý-thức làm sao giải-thích được *duy-nhất-tinh* của con người ? Nếu con người vi-tha-nhan hay ngã-tha-hóa không phải là chính ý-thức tinh-tuyền, thì liệu rằng quan-niệm tha-nhan là địa-ngục có còn đúng vững nữa không ? Đáng khắt, tha-nhan đầu theo quan-dièm Sartre đi nữa, thi không phải chỉ mang họa đến cho chúng ta. Cái nhìn của tha-nhan không phải chỉ là phũ-quyết, cái nhìn đó còn có tác-dụng xây-dựng ý-thức của ta về hản-ngã của ta, làm cho ta biết ta là gì, là ai ? Đó là chưa nói, nó là một khich-lệ lớn lao cho mọi cõ-gắng của con người, tinh-loc con người khỏi sa lầy trong chiêu-hướng nguy-lín. Tha-nhan không phải là địa-ngục. Nhưng tha-nhan là người bạn đường, cùng ta tạo ra cái *chúng ta*. Tôi, người khác, chúng ta, là ba thực-tại đặt điều-kiện lẫn nhau. Ta không thể nhận-thức một trong ba mà không qua trung-gian của hai yếu-tố kia. Bởi vì ba yếu-tố ấy tương-tạo lẫn nhau theo nhịp điệu lèn xuồng của hoàn-cảnh : sự độc-lập tương-dối của mỗi yếu-tố chứng tỏ có những liên-hệ hữu-thể-luận giữa người, tha-nhan và xã-hội.



SARTRE VÀ VĂN-ĐỀ THƯỢNG-ĐẾ

Qua những trình-bày trên đây, chúng ta có thể đoán được phần nào quan-diểm của Sartre về văn-đề Thượng-Đế. Lập-trường ấy là lập-trường vô-thần. Sau đây là hai loạt luân-cử của ông :

- 1.— Tính-chất mâu-thuẫn của ý-niệm Thượng-Đế.
- 2.— Tự-do nhân-loại không chấp-nhận một Thượng-Đế.

Chúng ta sẽ thấy luân-cử thứ nhất thuộc thứ hạng lý-thuyết nhiều hơn.

Mâu-thuẫn của ý-niệm Thượng-Đế :

Cần nhớ lại ý-niệm trọng tâm của Sartre về tự-ngã và vị-ngã, và về tương-quan giữa hai thực-thể này (1).

Vạn-vật tự nó trước hết là những tự-ngã, những vật dày đặc, độc-lập, tuyệt-đối, nhưng đồng-thời phi-lý, không móc nối với bất cứ một nguyên-nhân nào. Và Sartre đã tông-quát-hoa sự phi-lý ấy cho hữu-thể nói chung (2). Thượng-Đế, nếu là một hữu-thể, thì cũng chỉ là một hữu như trăm nghìn hữu khác, nghĩa là cũng cần được quan-niệm như là một hữu-thể tự mình không thể là nguyên-nhân cho mình, và do đó, là một bất-tất tuyệt-đối. Nói kiểu khác, Thượng-Đế không

(1) E. N., trang 124, chàng hạn : « L'en-soi ne peut rien fonder s'il se fonde lui-même c'est en se donnant la modification du pour-soi. Il est fondement de lui-même en tant qu'il n'est déjà plus en-soi, et nous reconnons ici l'origine de tout fondement ni celui des autres êtres, le fondement en général vient au monde par le pour-soi. Non seulement le pour-soi, comme en-soi néantisé se fonde lui-même mais avec lui apparaît le fondement pour la première fois ».

(2) E. N., trang 713 : « L'être est, sans raison, sans cause, sans nécessité ; la définition même de l'être nous livre sa contingence originelle ».

phải là causa sui như triết-học cõi-diễn quan-niệm. Người ta thấy hai ý-niệm dẫn đạo trong học-thuyết của Sartre : sự-vật theo nghĩa triết-lý không thể là đối-tượng nhận-thức của khoa-học. Cái mà khoa-học hiểu như là liên-hệ nhân-quả chỉ có giá-trị trên bình-diện hiện-tượng thực-nghiệm khoa-học hoặc kiến-thức nhân-loại không thể nào đạt tới sự-vật như là sự-vật. Cho nên ta không thể nào đặt vấn-dề nền-tảng cho sự-vật, và ta chỉ có thể nói sự-vật không có nền-tảng, sự-vật là bất-tất. Mọi ý-niệm về tất-yếu gắn cho sự-vật không thể chấp-nhận được. Bởi vì, nói tất-yếu là nói tới nhân-quả, mà theo Sartre không có tương-quan giữa vạn-vật thì làm sao nói đến nhân-quả được. Một khi Thượng-Đế đã là bất-tất, thì sẽ không phải là Thượng-Đế như thường được hiểu. Chúng ta không cần phải và không thể nghĩ đến Thượng-Đế, vì không làm gì có một Thượng-Đế tất-yếu cả. Theo nghĩa đó, Thượng-Đế sẽ là một ý-niệm mâu-thuẫn : Thượng-Đế là một ty-nga
bất-lỗi, nhưng thiết-yếu !

Kant đã đưa Thượng-Đế qua đò dẫu kiu bên kia thế-giới vật-tự-tại (chose-en-soi). Nhưng Kant không phủ-nhận Thượng-Đế. Trong khi đó, chịu ảnh-hưởng những luận-cử của ông tò phè-phán lý-trí, Sartre ngang nhiên phủ-nhận mọi tin-tưởng vào Thượng-Đế, dẫu là Thượng-Đế của tình-cảm hoặc của dao-dire thực-hành.

Khi mà Thượng-Đế là phi-lý, tự mình không có lý-do cho hiện-hữu của mình, thi còn nói gì đến chuyện làm nền-tảng cho vạn-vật. Mặt khác, theo định-nghĩa, mỗi vật là một ty-nga tuyêt-đối độc-lập, nếu nói rằng tất cả mọi vật đều do một Thượng-Đế sáng-tạo thì điều ấy sẽ mâu-thuẫn với ý-niệm ty-nga đã dành, mà Thượng-Đế cũng sẽ không còn là Thượng-Đế sau khi sáng-tạo. Vì vật ty-nga sẽ hoàn-toàn ty-lập, không một tương-quan nào với Thượng-Đế và Thượng-Đế sẽ không bao giờ có một uy-quyền nào đối với thợ tạo. Nhưng, một Thượng-Đế như vậy là vô-nghĩa. Thành ra quan-niệm sáng-tạo là phi-lý và mâu-thuẫn với định-nghĩa ty-nga.

Nhưng tại sao lại có vấn-dề di tìm nền-tảng cho vũ-trụ ? Tại sao lịch-sử triết-lý từ mấy nghìn năm là một cõi-gắng không ngừng vươn lên với Thượng-Đế như là Hữu-tối-thượng giải-trích hiện-hữu của vạn-vật bất-tất ? Hay nói theo Leibniz, tại sao lại phải giải-quyết nguyên-lý túc-lý (principium ratiōnis). Heidegger đưa ý-kiểu rằng sở-dĩ người xưa đã không thoát khỏi bế-tắc « siêu-hình » do nguyên-lý ấy đặt ra, vì

người xưa đã không phân-biệt được hữu-thì (être) và hiện-thì (étant). Còn Sartre cho rằng việc nhận-loại dì tìm Thượng-Đế như là nguyên-nhận và nền-tảng vũ-trụ là do một *tréc-vọng đatl nền-tảng* và khuynh-hướng suy-diễn tự-nhiên của con người muốn « tìm một nỗi kêt giải-thích với một nền-tảng thực-hữu » (*rattachement explicatif à un fondement réel*). Nói khác đi, cái gọi là nền-tảng vũ-trụ chỉ là một ý-niệm bắt nguồn ở *ý-niệm về bắt-tất nói chung*, chứ không làm gì có một nền-tảng nào thực-hữu đối với các vật đơn-thù (singulier) độc-hữu và độc-lập, tự-ngã như đã nói trên.

Từ phủ-nhận Thượng-Đế sáng-tạo, Sartre di đến chỗ nữa mai mọi giải-thích cõi-diễn về một *sáng-tạo từ hư không* (*création ex nihilo*). Sáng-tạo đã không quan-niệm được dâ dành, mà sáng-tạo từ trong hư-vô lại càng thâm ư philly và mâu-thuẫn. Sartre dựa vào hai lập-luận sau đây, một có tinh-chất tâm-lý và nhàn-thực-luận, một mang màu sắc hữu-thì-luận. Trước hết, vũ-trụ hoặc vạn-vật, ông nói, trước khi được sáng-tạo (theo giả-thuyết là có sáng-tạo), thì đã có ở trạng-thái « nội chủ-thì » (*intra-subjectif*) trong Thượng-Đế. Thượng-Đế không cần hình-dung (*représenter*) mà cũng không có thiện-chi sáng-tạo. Bởi vì cái gì có nơi Thượng-Đế, đều là cái có thực-hữu cả rồi, hà tất phải sáng-tạo mới hình thành. Nói khác đi, vũ-trụ không phải là từ hư-không nếu có Thượng-Đế : ý-niệm ấy sẽ mâu-thuẫn với ý-niệm Đáng sáng-tạo. Lý-do thứ hai Sartre đưa ra là : trong trường-hop vũ-trụ được sáng-tạo như người ta thường hiểu, và vũ-trụ là sản-phẩm huy-hoàng của Thượng-Đế, thì phải nói rằng trước khi vũ-trụ hình thành, Thượng-Đế còn là một hữu-khuyết-nhược, không toàn-thiện như Descartes muốn tin-trống, ý-niệm sáng-tạo từ hư-không mâu-thuẫn với Thượng-Đế sáng-tạo là như vậy.

Nói vẫn lại, ý-niệm về bắt-tất tông-quát dã là nguồn-gốc của vấn-de Thượng-Đế, nhưng đồng-thời là sự thất-bại của Thượng-Đế. Thượng-Đế không thể suy-diễn như một thực-hữu từ sự bắt-tất tông-quát ấy, phương chi lại là một Thượng-Đế cần-thiết là điều tối ư nghịch-ly. Chúng ta thấy, theo chân Kant Sartre phủ-nhận mọi luận-cử vũ-trụ-luận (*argument cosmologique*) về Thượng-Đế, nhưng ông phối-hop cả hai quan-niệm của ông về tự-ngã và hiện-tượng để làm công-việc phủ-nhận ấy. Thượng-Đế là một tự-ngã, giá-trị và thực-chất ngang hàng với các tự-ngã khác. Chúng ta không thể đạt đến Thượng-Đế như là một nền-tảng ở ngoài thế-giới hiện-tượng. Chung

qui lại, không có Thượng-Đế trong vũ-trù-luận.

Nhưng liệu chúng ta có gặp được nơi lý-chứng hữu-thè-luận một kết-luận nào khả-dĩ thuyết-phục được lý-trí không? Chúng ta biết rằng lý chứng về khả-thè của một Thượng-Đế là lý-chứng do Leibniz đưa ra. Triết-gia này nói rằng cái gì có thè, cái đó có thè hiện-hữu, khả-thè là khuynh-hướng đến hiện-hữu. Khả-thè càng nhiều, súc tích, thì hiện-hữu càng có cơ-hình thành. Theo nguyên-tắc ấy, Thượng-Đế vì được quan-niệm như là một khả-thè phong-phú nhất, dày-dủ nhất, tuyệt đối nhất, nên Thượng-đế là một hiện-hữu, và sự hiện-hữu ấy là tất yếu. Nói kiêu khát, khả-thè và hiện-hữu là một nơi Thượng-Đế. Trong cuốn Phê-phán Lý-trí thuần-tùy, Kant đã không thấy rõ ý-khiến ấy của Leibniz. Sartre than phiền ông này đã không khai-triển thêm học-thuyết của mình về khả-thè. Tuy nhiên, theo Sartre, sở dĩ Leibniz không khai-triển thêm là vì không khai-triển được. Khả-thè, Sartre nói, không thè có ở ngoài hiện-hữu. Nói khác đi, khả-thè xét theo là khả-thè là một cái không có, và tự nó không dẫn đến một hữu-thè cần-thiết được. Không thè suy-diễn hiện-hữu từ một khả-thè thuần-tùy. Thành ra luận-cử hữu-thè-luận không có giá-trị gì hết (1). Sartre quan-niệm rằng hiện-hữu là chỗ xuất-phát của mọi khả-thè. Do đó, không thè di từ khả-thè hoặc ý-niệm khả-thè đến hiện-hữu, dầu là hiện-hữu của Thượng-Đế.

Chiếu theo quan-diêm ấy, ông phủ-nhận một lần nữa công-trình sáng-tạo của Thượng-Đế, và một cách giản-tiếp, hiện-hữu của Thượng-Đế: «... làm cho khả-thè có khuynh-hướng đến hữu-thè, điều đó có nghĩa rằng hoặc khả-thè vốn đã là của hữu dày-dủ, và nó cũng có một kiêu-hữu như hữu-thè — như khi ta nói nụ hoa có khuynh-hướng trở thành bông hoa — hoặc khả-thè trong trí-tuệ Thượng-Đế đã là một ý-lực và khi tối đa ý-lực được tổ-chức thành hệ-thống thì tự-dộng làm cho ý-chí Thượng-Đế hoạt-động. Nhưng trong trường-hop thứ hai này, chúng ta không thè ra khỏi chủ-quan. Nếu định-nghĩa khả-thè như là không màu-thuần, thì khả-thè chỉ là tư-tưởng của một hữu-thè có trước thế-giới hữu-hình, có trước kiến-thức thuần-tùy về thế-giới như ta thấy bây giờ. Trong cả hai trường-hop, khả-thè mất hết bản-tính khả-thè của nó

(1) E. N., trang 34, 141.

và hòa tan cả vào hữu-chủ-quan của bình-dung » (1). Sartre đã đồng-nhất khă-thề với hiện-hữu một cách, nhưng dường khác nhau mạnh đến hiện-hữu như là điều-kiện khă-thề của khă-thề. Khă-thề tự-nó không có nghĩa gì cả nếu không là khă-thề của một hiện-hữu. Khă-thề cũng không phải là một ý-niệm, bởi vì «khă-thề-tinh, theo bản-chất của nó, không thể đồng-nhất với suy-tưởng thuần-túy về các khă-thề» (Mais précisément la possibilité ne peut, par essence, coïncider avec la pure pensée des possibles) (2).

Khă-thề là một khă-thề của một hiện-hữu. Nhưng không phải bắt-cứ một hiện-hữu nào cũng có khă-thề. Thực vậy, dưới mắt Sartre, danh-từ khă-thề chỉ có thể hiểu về một hiện-hữu duy-nhất; người. Người khă-thề vì người là thời-tinh, sống trong thời-gian, và do thời-gian kiến-tạo. Hơn nữa, cái mà ta gọi là khă-thề cũng như thời-gian nói sự-vật và trong vũ-trụ, là do sự hiện-diện của thực-tại nhân-sinh. « Le possible vient au monde par la réalité humaine » (3). Người đem khă-thề vào thế-giới, vì người chính là khă-thề biến-diễn và hình thành theo hướng-vị-tha. Hướng-vị-tha là hướng của vị-ngã như đã nói. Trong hướng ấy, vị-ngã hoạt-động theo nguyên-lý hư-vô-hóa vạn-vật, và trước hết hư-vô-hóa chính tự-ngã của mình. Cho nên khă-thề là một phương-diện của sự biến-hóa từ tự-ngã đến vị-ngã: «Vậy, để có khă-thề, thì thực-tại người, xét theo bản-chất của nó, phải khác với chính nó. Cái khă-thề ấy là cái yếu-tố của vị-ngã, và theo bản-chất thoát khỏi vị-ngã vì chính nó là vị-ngã. Khă-thề là một bộ mặt mới của sự hư-vô-hóa tự-ngã thành vị-ngã » (4).

Chúng ta vừa nói, người là một khă-thề hướng đến tha-hữu. Sự tha-hướng ấy, như ta đã biết, làm nên cái gọi là hữu-vị-tha. Một cách tổng-quát hơn, tôi vừa là hữu-vị-tha vừa là hữu-vị-ngã, và hữu-vị-tha sở dĩ có là vì hữu-vị-ngã, nhưng hữu-vị-ngã bao giờ cũng hướng đến việc tạo ra hữu-vị-tha. Hữu-vị-tha là một hiện chỉ hiện-hữu như là không phải

(1) E. N., trang 141.

(2) E. N., trang 143.

(3) E. N., trang 142.

(4) "Ainsi, pour qu'il y ait possible, il faut que la réalité humaine en tant qu'elle est elle-même soit autre chose qu'elle-même. Ce possible est cet élément du Pour-soi qui lui échappe après nature en tant qu'il est pour-soi. Le possible est un nouvel aspect de la néantisation de l'En-soi en Pour-soi" (E. N., trang 144).

là sự-vật mà nó đồng-hoa và là sự-vật mà thực ra nó không đồng-nhất được (Le pour-soi nous est apparu comme un être qui existe en tant qu'il n'est pas ce qu'il est et qu'il est ce qu'il n'est pas). Nói một cách khác, sự-vật và vị-ngã tuy hai mà một, và tuy một mà hại.

Tha-hữu nói chung gồm vạn-vật, và đặc-biệt tha-nhân đồng loại với tôi. Vũ-trụ thiên-si vạn-biệt, mènh-mông như trời biển, không bao giờ ý-thức hay vị-ngã tôi mức cạn được. Đó là cả một đại-dương hắt-tận, khiến con thuyền nhân-sinh của tôi không ngừng căng buồm tiến tôi, luôn luôn không thỏa-mãn nhưng luôn luôn hướng về chân trời xa nờ. Hiện-tượng ấy làm nên cái Sartre gọi là phi-hữu ngoại-tinh của tôi (mon non-être d'extériorité), hay chính hữu-vị-tha của tôi cũng thế. Tuy nhiên, mặt khác, tôi đồng-thời là tất cả những gì có trong vũ-trụ, tôi là toàn-thể vũ-trụ trong ý-hướng theo mọi chiều hướng và kích-thước của danh-tử. Cho nên cái mà Descartes gọi là ý-niệm toàn thiện, tựu trung bắt nguồn ở chân trời hiện-sinh của ý-hướng ấy. Và sự-kiện ấy cũng giải-thích thêm rằng tại sao vị-ngã luôn luôn tự kéo mình ra khỏi tinh-thể của tư-ngã để hướng về tha-hữu. Không thể ôm choàng được tất cả vũ-trụ vật-ly đã là một đau khổ, nhưng không thể đi vào biên-giới của một ý-thức khác với ý-thức tôi, lại càng đau khổ hơn nữa. Thêm vào đó, con người không phải đối-diện với một tha-nhân, mà đối-diện với vò sô ý-thức. Bao nhiêu tha-nhân, bấy nhiêu ý-thức đị-biệt. Thành ra tôi là toàn-thể vũ-trụ, nhưng toàn-thể vũ-trụ mà tôi là, không phải là một *tập-hop* vì không bao giờ tôi đếm được cả mà chính là một *tổng-hop*, nhưng là một *tổng-hop* không thể quan-niệm được, không thể tưởng-tượng được. Sartre diễn-tả ý-niệm toàn-thể ấy theo quan-diểm của Kant, nhưng triết-gia này đã đi từ chỗ phủ-nhận khả-năng của lý trí đến kết-luận rằng việc Thượng-Đế là đối-tượng của tin-ngưỡng không những không phi-ly mà còn là một đòi hỏi của tâm-tinh. Trái lại, Sartre dựa vào ý-niệm toàn-thể để đưa ra một song-luân sau đây, mục-dich tăng cường thái-dộ của ông đối với vẫn-de Thượng-Đế. Thượng-Đế, ông viết, hoặc là một ý-thức hoặc là một cái gì hèn kia ý-thức. Nếu là ý-thức, thì Thượng-Đế là thành phần của toàn-thể, không thể tự minh tách khỏi toàn-thể được, không thể hiểu minh nếu không thể hiểu toàn-thể vũ-trụ tư-ngã, đặc-biệt ý-thức của muôn ngàn tha-nhân. Ta biết, dù là ý-thức, thì tất cả là những hải-dảo, đóng kín. Còn nếu Thượng-Đế là ở hèn kia ý-thức, thì toàn-thể vũ-

tru (trong đó cờ ý-thức của con người) sẽ trả nên một đối tượng (objet), một sự-vật tự-ngã cũng không kém hưng-bit đã dành, mà Thượng-Đế cũng sẽ chỉ là một tự-ngã. Hai tự-ngã đối diện nhau. Nói khác đi, Thượng-Đế sẽ không phải là một Chủ-thể. Lý tiếp mạnh này đã đưa Sartre đến kết luận : Thượng-Đế chẳng qua là hình ảnh của chính vi-ngã của ta như là một toàn thể theo nghĩa đã nói trên (1).

Một ảo-giác khác về Thượng-Đế bắt nguồn ở việc cài-nhân lý-tưởng-hóa cái nhìn của tha-nhân. Khi con người sống trong xã-hội thấy mình không thể nào yên thân trước những cái nhìn vung trộm, xoi hỏi, của người khác, thì người sẽ dâng ra có mạc-cảm mình là một đồ vật bất-lực, mặc cho sự phè-phán của người khác. Cái nhìn yô-danh, vô-hình ấy, chính là cái nhìn « người ta » của Heidegger. Sartre nói rằng sự bất-lực hư-vô-hóa tha-nhân chính là điều-kiện hiện-sinh tạo nên ảo-giác về khủ-thể hiện-tuong-luân của Thượng-Đế. Chứ thực ra làm gì có Thượng-Đế. Nếu tôi không bị nhầm ngõ, nếu tôi không mang sẵn khủ-thể xấu hổ trong bản thân, thi vẫn-de Thượng-Đế cũng không đặt ra. Sartre muốn nói Thượng-Đế là sản-phẩm của cuộc sống ngọt-ngát trong xã-hội. Chỉ có thể thôi : « Vậy mà, cái « người ta », chủ-thể trước mặt chủ-thể ấy tôi xấu hổ, nếu tôi quan niệm rằng nó không thể biến thành đối-tượng mà không phản-tàn ra nhiều tha-nhân, nếu tôi đặt định nó như duy nhất tuyệt-đối của chủ-thể bất-khả biến thành đối-tượng thì như vậy tức là tôi đặt định tinh-chất vĩnh-eiru cho hữu-đối-tượng của tôi và tôi sẽ bị xấu hổ vĩnh-viễn. Đó là sự xấu hổ trước Thượng-Đế, đó là sự thừa-nhận vật tinh của tôi trước một chủ-thể không bao giờ biến thành đối-tượng được, đồng-thời tôi làm cho vật-tinh của tôi thành tuyệt-đối và thành một ngòi vị : sự quyết-có Thượng-Đế di kèm với một chủ-trương biến khacle-tinh tôi thành vật-tinh ; nói cho đúng hơn, tôi đặt định cái hữu-đối-tượng-vi-Thượng-Đế của tôi có thực hơn vi-ngã của tôi ; tôi hiện-hữu nhưng bị tha-hóa, và tôi tìm học ở ngoài

(1) B. N., trang 369 : « ... Aucune conscience, fût-ce celle de Dieu, ne peut « voir l'envers », c'est-à-dire saisir la totalité en tant que telle. Car si Dieu est conscience il s'intègre à la totalité. Et si par sa nature, il est un être par delà la conscience, c'est-à-dire un en-soi qui serait fondement de lui-même, la totalité ne peut lui appartenir que comme objet — Alors, il manque sa désagrégation interne comme effort subjectif de resaisissement de soi, ou comme sujet — Alors, il n'est pas ce sujet, il ne peut que l'éprouver sans le connaître ». Nên so-sánh với Séc-Ngô của Freud mà Sartre chịu ảnh-hưởng.

điều mà tôi tự có. Đó là nguồn gốc của sự sợ-hãi trước Thượng-Đế » (1).

Nhưng toàn-thể mà tôi là, theo ý-nghĩa tôi là hữu-vị tha-nhân chẳng qua là hình ảnh hoặc hiện-tượng của tự-ngã. Thực vậy, như ta đã biết, vị-ngã theo định-nghĩa hướng về tự-ngã như là lý-tưởng an-toàn hạnh-phúc, bất-diệt. Tất cả mọi hoạt động của hiện-sinh nhằm đến việc ý-thức tự-diệt trong đồng-nhất hoàn toàn giữa tự-ngã và vị-ngã. Tuy nhiên, sự đồng-nhất ấy sẽ là một tai họa cho cả tự-ngã lẫn vị-ngã. Vị-ngã là ý-thức. Trong ý-hướng vươn về và tiến lên một trạng-thái bản-ngã toàn-diện, toàn-túc, không thiểu-thốn, Sartre thấy rằng trạng-thái ấy không thể có ngoài tự-ngã. Nói khác đi, toàn-thể là một lý-tưởng vượt-ve của ý-thức, nhưng nếu đạt tới toàn-thể ấy thì ý-thức sẽ không còn nữa đè mà thấy mình toàn-diện. Do đó, con người đã sớm Thượng-Đế hóa sự đồng-nhất lý-tưởng không bao giờ thực-hiện được. Và cũng do đó, con người suốt đời đau khổ. Nói tóm lại, Thượng-Đế chỉ là một mố-tưởng của con người thấy mình thiểu-thốn nhưng lại không ngừng cố-gắng diệt trừ sự thiểu-thốn ấy. Thượng-Đế là một ý-niệm mâu-thuẫn nếu ta chấp-nhận với Sartre liên-hệ giữa tự-ngã và vị-ngã, và một vị-ngã-tự-ngã là một bất-khả-thể. Trên bình-diện lý-học Sartre đã suy-diễn trên liên-hệ giữa hai ý-niệm bất-khả-thể và mâu-thuẫn. Để thấy lập-trường ấy, ta đọc : « Vậy cái hằng vắng mặt ám ảnh vị-ngã là chính nó sẽ cứng đờ trong thế tự-ngã. Đó là tổng hợp bất-khả-thể của vị-ngã và tự-ngã bởi vì, nếu có sự tổng hợp, thì nó sẽ là nền-tảng của chính nó, nền-tảng ấy không phải là hư-vô mà là hữu, và vẫn giữ được nơi nó sự trong suốt thiết-yếu của ý-thức đồng-thời với sự trùng hợp của hữu-vị-ngã với chính hữu-tự-ngã. Nó vẫn bảo-tồn được nơi nó sự trớ vè với mình là điều-kiện của mọi tất yếu và mọi nền-tảng. Nhưng sự trớ vè với mình được thực-hiện không khoảng cách, nên nó sẽ không hiện diện với mình, nhưng là đồng-nhất với mình. Nói tóm lại, cái vật ấy sẽ đồng là mình mà chúng ta đã chứng tỏ là chỉ có thể hiện-tiểu như là tương-quan luôn luôn tan biến, nhưng nó chỉ là tương-quan theo tư-thể một vật có bản-thể. Như vậy thực tại con người thấy mình đối diện với toàn-thể-tinh của riêng mình hoặc đối-diện với mình như là thiểu cái toàn-thể-tinh ấy, và từ

(1) E. N., trang 250.

nhiên, thì toàn-thể-tinh ấy không làm gì có được, vì là một toàn-thể hội dù những tinh-cách vốn không hợp nhau của tự-
ngã và vị-
ngã. Và không là gì khi con người tự ý bày đặt ra
một vật như vậy, nghĩa là khi toàn-thể-tinh vốn không có ấy
được trường-tượng đến độ thành một ngôi-vị ở bên kia thế-
giới, thì đó là Thượng-Đế. Thượng-Đế là một vật theo nghĩa
tích-cực, nền-tảng của vũ-trụ, đồng-thời là một vật không
phải là cái nó phải, và là cái nó không phải, nó là ý-thức
về mình và nền-tảng thiết-yếu của mình? Con người vốn đau
khổ, bởi vì từ khi làm người, nó luôn luôn bị ám ảnh bởi
cái toàn-thể-tinh, nó là toàn-thể-tinh trong mơ mèo, nhưng
không thể thực-hiện được toàn-thể-tinh ấy, vì không thể đạt
tự-
ngã mà không tự hủy thành vị-
ngã. Vậy người hàn-chất
là ý-thức đau khổ, không bao giờ vượt khỏi tinh-trạng khốn-
khổ cả » (1).

Đây là suy-diễn lý-thuyết của Sartre về vấn-dề Thượng-
Đế. Đề phô-biến lập-trường ấy, và đề gây một phong-trào vò-
thần hiện-sinh trong quần chúng, Sartre đã cho xuất-bản rất
nhiều tác-phẩm thuộc loại tiêu-thuyết hoặc tuồng kịch, trong
đó ông châm-biếm, mỉa-mai, tất cả mọi quan-diểm hoặc tin-
tưởng hữu-thần. Chẳng hạn trong vở kịch *Le Diable et le Bon Dieu*, Sartre đã nhảy mảng theo bài ca của Nietzsche trong
miệng lưỡi Goetz : « Heinrich, je vais te faire connaître une
espièglerie considérable : Dieu n'existe pas. Il n'existe pas.
Joie, pleura de joie ! Alleluia. Fou ! Ne frappe pas : je vous
délivre. Plus de ciel, plus d'Enfer rien que la Terre ».

Vở kịch *Les Mouches* ghi rõ : « Ngày Oreste, Ta đã tạo
nên con, và Ta đã tạo ra muôn vật : con hãy nhìn. Con hãy
nhìn thấy các tinh-tú kia luân-chuyền không bao giờ dung
nhau. Ta đã phân định đường đi của chúng theo lẽ công-chính.
Con hãy nghe hòa-tấu của các thiên-cầu, ca khúc Ta ăn yí-
đại và bất-diệt, đang vang-dội bốn phương trời. Ta làm cho
các loài vật tồn-tại. Ta đã truyền rằng một người luôn
luôn sinh ra một người, và con của chó là một con chó. Ta
bảo các lưỡi hiền từ của thủy-triều đến liềm vào cát và rút
lui đúng giờ. Ta làm cho các cây cối lớn lên, và hơi thở của
Ta diều-khiên quanh quả đất những ánh mây vàng nhuy »
(Acte III, SC-II). Chúng ta thấy Sartre điều cợt tất cả mọi cỗ-

(1) E. N., trang 133-134.

gắng tìm Thượng-Đế trong trật-tự vũ-trụ hoặc trong nguyên-lý nhân-quả. Tất cả chỉ là bắt-tắt tuyệt-đối.

Thượng-Đế hoặc tự-do :

Luận cứ thứ hai, Sartre muốn đưa ra để chứng-minh phi-hiện-hữu của Thượng-Đế là sự hiện-hữu ấy sẽ có nghĩa là phủ-nhận Tự-do của con người, là bóp-chết Tự-do cá-nhân.

Tự-do là tự-tạo. Chúng ta đã bàn đến thực-chất của tự-do con người. Tự-do ấy là nguồn-gốc hiện-sinh và thiết-yếu hình thành một cách cu-thè trong thời-gian. Tự-do không là sản-phẩm của ai khác ngoài chính chúng ta ra. Mỗi người là một tự-do tuyệt-đối, không lệ-thuộc vào bất cứ một nguyên-nhân nào. Vì thế không được phép quan-niệm tự-do như là một khái-thì hoặc một bản-thì có sẵn khi mới sinh ra, tệ hơn nữa, bản-thì ấy do một Đấng sáng-tạo phủ bùm cho. Nói khác đi, tự-do tự minh tạo cho mình một bản-thì trong thời-gian. Có hiện-sinh rồi mới có bản-thì, và bản-thì ấy thiết-yếu dở giang, không bao giờ hoàn-tất. L'Existence précède l'essence là như vậy. Nói người là nói phi-hữu của Thượng-Đế. Trong cuốn *Hiện-sinh chủ-nghĩa là một nhân-bản*, Sartre viết : «... con người có đã, rồi mới gặp nhau, mới vào đời, và tự xác-dịnh về sau. Con người theo như chủ-nghĩa hiện-sinh quan-niệm, sở-dĩ không định-nghĩa được, là vì đầu tiên nó không là gì cả. Về sau nó mới thành và sẽ thành như nó tự-tạo thành. Vậy không làm gì có nhân-tính vì không có Thượng-Đế để quan-niệm nó. Con người không những như nó tự quan-niệm, mà còn như nó tự muốn, và vì nó tự quan-niệm sau khi hiện-hữu, nên người không là cái gì khác hơn điều nó tự-tạo... ». Chúng ta muốn nói rằng, người hiện-hữu trước, người là trước hết cái gì tự ném mình vào tương-lai, và cái gì ý-thực được cái việc tự phóng vào tương-lai. Người là trước hết một dự phóng... không có gì hiện-hữu trước dự phóng ấy » (1).

Do đó, không làm gì có cái gọi là nhân-tính theo nghĩa cổ-diễn. Mỗi người tự-tạo cho mình một bản-thì riêng, mỗi người tự xác-dịnh lấy cho mình một ý-nghĩa, ý-nghĩa ấy chính là cuộc đời của mình vậy (2).

(1) E. H., trang 21-22.

(2) Huix-Clo, Sc. V : « On sautait toujours trop tôt ou trop tard. Et cepe-
nant la vie est là, terminée, le trait est tiré, il faut faire la somme. Tu n'es rien
d'autre que ta vie ».

Bởi vì tự-do là tuyệt-dối, cho nên tự-do không chịu trách-nhiệm với Thượng-Đế nào cả. Không có Thiện Ác, hoặc có là do sự thiếu-thốn cõ-hữu của con người, thê-thôi. Người ta sở-dĩ đã là nô-lệ cho thiện ác, vì người ta đã bày đặt ra Thượng-Đế. Ảo-giác Thiện Ác ấy được Sartre miêu-mai mô-tả như sau: « Ai cho mày vào, đây không phải nhà mày, mày ở trong thế-giới như gai sát đâm vào thịt, như tên cướp đường chui vào rừng vua chúa : vì thế-giới vốn tốt lành, nên Ta đã tạo-dựng nên mày theo như ý muốn của Ta mà Ta là Thiện. Nhưng mày đã làm bậy, và muôn vật nghẹn-ngào thịnh-lặng tố-cáo mày : Thiện ở khắp mọi nơi, Thiện là túy nhụa rong biển, là mát lành của nguồn-nước, là hòn đá lửa, là trọng-jượng của đá, mày gấp Thiện cả trong tinh-chất của lửa và ánh-sáng, đến như thân xác mày cũng nồi lèn Thiện, vì thân xác mày tuân theo huấn-lệnh Ta. Thiện ở trong mày, ngoài mày : nó như một lưỡi hái đâm vào mày, như một quả nút đẽ bẹp mày, như một biến cản mang mày và lăn tròn mày, chính nó cho phép việc làm xấu của mày có hậu-quả, nó đã là ánh-sáng của cây nến, là sự cứng rắn của lưỡi gươm mày, là sức mạnh của chiếc gươm mày, là sức mạnh của cánh tay mày. Và cái Ác mà mày hành-diện, nó là gì, nếu không là một phản ánh-sáng của hồn-thở, một giả-kế, một hình-ánh của lửa đảo, sở dĩ có được là nhờ Thiện. Nay Oreste, mày hãy trở về trong mày... Hãy tìm biết lỗi mày... Sợ rằng, mày đến biển, biển sẽ lùi, mày đi đâu suối sẽ cạn đó, và hai bên đường mày đi từng hòn đá và tảng đá sẽ vội lăn xa mày và đất sẽ mủn ra dưới bước chân mày » (Les Mouches Act. III).

Nhưng, đó là tưởng tượng thuần-tùy. Hơn nữa, có bao giờ tôi nghe một Thượng-Đế nào nói với tôi đâu. Mà bao giờ cũng chỉ là tiếng nói của lòng tôi, của mơ tưởng bẩn-thân tôi. Thực vậy, Thượng-Đế chỉ là một thay thế cho lý-tưởng deo đuôi của tôi. Nếu chẳng may có Thượng-Đế, thì tôi còn biết xử-dụng tự-do tôi cách nào nữa. Nói khác đi, khi tôi chửi bời, khi tôi hối hận, khi tôi tự tố-cáo, cũng như khi tôi nhảy mừng trong chọn-lựa một việc gì, nghĩa là khi tôi chọn-lựa như là một điều Thiện, thì tất cả là do chọn-lựa, quyết-dịnh của tôi. Tôi tạo ra điều Ác, cũng như tôi làm nên điều Thiện. Thiện Ác là do Tự-do chọn-lựa, chứ không do Thượng-Đế nào cả. Vì vậy, một là chấp nhận có Thượng-Đế, hoặc là phủ-nhận tự-do của tôi, nghĩa là phủ-nhận chính tôi. Sartre đã chọn tự-do : « Tôi vốn nại xin Thượng-Đế, tôi đã xin một dấu hiệu, tôi đã gởi lên trời nhiều thông-diệp : không có trả

lời. Trời không biết đến cả tên tôi. Mỗi phút tôi hằng xin cho biết tôi có thể như thế nào trước mắt Thượng-Đế. Bay giờ thì tôi đã biết câu trả lời: không có gì cả. Thượng-Đế không thấy tôi. Thượng-Đế không nghe tôi. Thượng-Đế không biết tôi. May có thấy rằng cái trống rỗng kia bên trên đầu chúng ta chính là Thượng-Đế? May có thấy cái bọng này trong mặt đất không? Đó cũng là Thượng-Đế nữa. Im lặng, chính là Thượng-Đế. Vắng mặt, chính là Thượng-Đế. Thượng-Đế là cõi-don của người. Chỉ có một mình tôi: tôi đã một mình quyết định lấy sự Ác, một mình bày ra cái Thiện. Chính tôi đã lừa-dảo, chính tôi đã làm nên phép lạ, chính tôi tố cáo tôi hôm nay, tôi một mình giải tội cho tôi, tôi, con người. Nếu Thượng-Đế hiện-hữu, thì con người là hư-vô... » (Le Diable et Le bon Dieu).

Nói tóm lại, có người mới có thường phạt, công tội, tốt xấu. Nhưng tất cả những hiện-tượng hay sự-kiện ấy đều là sản-phẩm của tự-do con người. Người là tác-giả của những cái đó. Người là thàm-phán đầu tiên và cuối cùng trong việc án-dịnh, công tội, tốt xấu.

Nếu Thượng-Đế hiện-hữu thì người là hư-vô :

Chúng ta vừa nói Sartre chọn Tự-do và vứt bỏ Thượng-Đế. Hai ý-niệm ấy không thích-hop với nhau. Khác với những phân-tách trong quan-diêm thứ nhất, ở đây Sartre không xứng dụng nguyên-lý màu-thuần, mà chỉ kêu gọi đến sự bất thích-hop giữa Thượng-Đế và con người. Nói khác đi, trong luận-cứ dựa vào sự màu-thuần của một ý-niệm Thượng-Đế, Sartre đã đứng ở quan-diêm cõi-diễn, quan-diêm của hữu-thè-luận, mà phi-bắc hiện-hữu Thượng-Đế. Còn ở đây, ông chỉ muốn đưa ra những nhận-dịnh hiện-tượng-luận về sự bất thích-hop nói trên. Ông muốn cho con người là tất cả trên, tất cả, ông muốn mỗi người là một Tử-Hài của Nguyễn-Du ở trên mặt đất này.

Đối với ông, Oreste là mẫu người lý-tưởng, là hình-ảnh xa mờ của những ngày tháng thiếu thời của Sartre. Khi còn nhỏ, Oreste không biết rằng Egysthe đã giết cha mình, đã cướp mẹ mình, và nhờ đó Egysthe đã chiếm được ngôi vị Hoàng-đế. Lớn lên, Oreste mới hay mình là con Agamemnon và phải là người kế-vị pháp-lý của xứ Argos. Trở về quê quán, mang theo cả một hành-trang đạo-lý, giáo-diều, đã được nhồi sọ ở ngoại-quốc, Oreste đã không phải chờ đợi lâu

dè nhận thấy sự-mạng của mình đối với quê cha đất-tò. Sau khi tinh-cờ gặp được người chị tên là Electre, và được chị tiết-lộ cho biết sự-tinh-sau trước đã xảy ra cho gia-dinh, nhân-danh tự-do mà hành-dòng. Hắn đã giết Egyste, giết luôn cả người-mẹ, và hành-dòng đó chính là cái định-nghĩa thế nào là Oreste, nghĩa là thế nào là Tự-do. Hắn thành-thực nói với chị hắn như sau : « Nay Electre, em vốn tự-do, tự-do như lân-sét đã đánh-xuống trên mình em... Chị Electre, em đã làm động-tác của em và động-tác ấy tốt... Đến cả hôm qua đây, em còn đi thơ-thần trên mặt đất, em thấy hàng ngàn vạn con đường chạy-trốn dưới bước-chân em, bởi vì những con đường ấy là của kẻ-khác. Em đã mượn dè-di... nhưng không một con đường nào là của em cả. Hôm nay, chỉ còn một con đường và không biết sẽ đưa-tới đâu, nhưng là con đường của em »... (Les Mouches).

Con đường ấy là Tự-do, con đường của một hành-khách không-vé-tàu, không-căn-cước, mà thái-dộ chính-yếu là chống-dối, chống-dối đến-cùng. Cho nên dầu có Thương-Đế đi-nữa, thì Thương-Đế ấy cũng sẽ không-một-máy-may nào ảnh-hưởng đến-tự-do của con-người. Sartre đã chứng-minh điều đó qua cuộc đối-thoại gay-cấn giữa Oreste và Jupiter.

Jupiter : — « Ta không-phải là Vua-mày, con-sau-dơ-bàn-kia.. Vậy-kẻ-nào đã-tạo-nên-mày ?

Oreste : — Thị-chinh Ngài, nhưng chẳng-thà dừng-cho-tôi-tự-do.

Jupiter : — Ta đã-cho-mày-tự-do dè-phụng-sự-Ta.

Oreste : — Có-lẽ, nhưng-tự-do-của-tôi đã-trở-lại-chống-
Ngài, và cả-hai-chúng-ta, Ngài và-tôi, chúng-ta-không-làm-gì-khác-được.

Jupiter : — À, thì-rồi, đó-là-lời-chứa-lỗi ?

Oreste : — Tôi-không-chứa-lỗi-cho-tôi.

Jupiter : — Thật-không ? Mày-có-biết-rằng cái-tự-do-mà
mày-là-nô-lệ, nó-giống-nhiều-lắm với-một-sự
chạy-tôi ?

Oreste : — Thưa Ngài Jupiter, tôi-không-phải-là-ông-chủ,
mà-cũng-chẳng-là-nô-lệ. Tôi-là-tự-do-của-tôi.
Khi Ngài-vừa-dựng-nên-tôi, thì-tôi-dã-không
còn-là-của-Ngài-nữa ».

Một lần nữa, ta trở lại cái nhìn của Sartre. Nếu có Thượng-Đế thì đó là một ý-thức siêu-vượt luôn luôn nhìn thấy tôi và không bao giờ tôi nhìn thấy Thượng-Đế. Vậy đối với và trước cặp mắt Thượng-Đế, tôi sẽ bị dồn vào thế của một đồ vật nhìn ngắm do chính Thượng-Đế. Sartre nói, cái nhìn ấy, cái nhìn của Thượng-Đế là « tinh-túy của tha-nhân » hay là tha-nhân tinh-túy (quintessence d'autrui), và tôi sẽ là một sự-vật không hồn. Đó là một giả-thuyết không thể nào chấp-nhận được, bởi lẽ, tôi không phải là một sự-vật, tôi là một tự-do, tôi là một vị-ngã kia mà. Sự kiện tôi là một vị-ngã tự-do chứng tỏ Thượng-Đế không có. Ta có thể nói vào với Sartre rằng ý-thức bất-khả-thể về sự phi-hữu của tự-do tôi là một điều-kiện khả-thể của phi-hữu Thượng-Đế.

Một vài nhận-dịnh phê-bình :

Đến đây, chúng tôi nghĩ rằng đã dẫn chứng quá nhiều, mặc dùn còn thiếu sót, thái-độ và suy-tư vò-thần của Sartre. Tuy trình-bày vội-vã, mẩy trang trên đây nói được là tạm dù dè đọc giả phản nào thấy được những nét chính-yếu Sartre đưa ra về vấn-dề Thượng-Đế.

Như chúng ta đã nói, triết gia Sartre đã dựa trên hai quan-diểm quan-yếu : ý-niệm Thượng-Đế có tinh-cách mâu-thuẫn và di ngược lại ý-niệm Sartre về tự-do con người. Chúng ta sẽ nghĩ gì về các luận-cử của Sartre ?

Thượng-Đế của Sartre là một chuyên-viên kỹ-thuật.

Trước hết, trong đầu óc Sartre, Thượng-Đế đã được hình dung như là một nhà điêu-khắc, một viên kỹ-sư. Ta hãy nghe ông nói : « Khi ta quan-niệm một Thượng-Đế sáng-tạo, thì thường đó là Thượng-Đế đồng-hòa với một người thủ-công-nghệ thượng-thặng ; và bắt cứ một học-thuyết nào ta nghiên-cứu, học-thuyết Descartes cũng như học-thuyết Leibniz, ta đều thừa nhận rằng ý-chỉ nhiều ít theo sau sự hiểu biết hoặc nhiều ít đi kèm với sự hiểu biết ; và khi Thượng-Đế sáng-tạo, thì biết rõ minh sáng-tạo. Vậy quan-niệm về người trong tri Thượng-Đế được đồng-hòa với quan-niệm con dao cắt giấy trong tri nhà kỹ-nghệ ; và Thượng-Đế sản-xuất ra người theo các kỹ-thuật và một quan-niệm, giống hệt như người thủ-công-nghệ chế-tạo một con dao cắt giấy theo một định-nghĩa và một kỹ-thuật. Vậy con người cá-nhân cũng có được một quan-niệm nào đó có ở trong tri hiều

Thượng-Đế». (*L'Existentialisme est un humanisme*).

Như vậy, Thượng-Đế là một kỹ-sư thượng-thặng, một vĩ-nhân, một thiên-tài vô-tiền-khoáng-hậu. Nhưng tại sao Sartre lại có quan-niệm ấy ?

Thượng-Đế của Sartre là Thần-tượng của Chủ-nghĩa Duy-thần (Déisme).

Để trả lời câu hỏi đó, trước hết ta nói rằng thái-dộ của Sartre là một phản-ứng rất thông-minh chống lại những gì Sartre đã được nhồi sọ trong thời niên-thiếu, và do đó, chống lại những tin-tưởng ngày-thơ của đa số quần chúng xung quanh ông, kè cả những kẻ có trách-nhiệm trong việc truyền đạo. Người ta đã cầu-cứu với Aristote, với Thánh Thomas, và xem các học-thuyết của hai vị này như là những lý-chứng quyết-dịnh cho việc thuyết-phục về hiện-hữu của Thượng-Đế. Rồi từ thái-dộ ấy, người ta đã không ngần ngại đề-cao quan-niệm của một Voltaire, chẳng hạn xem Thượng-Đế như là một bác-thợ đồng-hồ tuyệt-hảo, đã khéo tạo ra vũ-trụ này tinh-vi và diệu-hòa, bốn mùa mưa nắng nhịp-nhàng. Người ta đã cùng với Chateaubriand ca-nợi «Đáng độc-thần muôn đời của các thế-giới» (*Le Célibataire éternel des mondes*) trong cuốn *Le Génie du Christianisme*. Người ta đã bắt Thượng-Đế làm một ông trùm Cảnh-sát chỉ biết ngày đêm biện-phat. Cao hơn một bậc và có vẻ triết-lý hơn, người ta đã đi tìm những đồng-nhất giữa Lý-nhất-quán của Nho-học hoặc chư Đạo huyền-nhiệm của Lão-trang với ý-niệm Thượng-Đế của Thiên-Chúa-giáo. Để chắc chắn hơn, xã-hội Tây-phương đã có những thời kỳ đồng-minh với khoa-học để làm nhân-chứng cho Thượng-Đế.

Do ảnh-hưởng của Fichte, của Schelling, một số triết-gia hữu-thần đề-cao và tuyên-xưng tin-tưởng vào một Thượng-Đế độc-ngôi (unipersonnel), siêu-việt, riêng-biệt với vũ-trụ và sáng-tạo vũ-trụ. Thượng-Đế của họ là một Thượng-Đế được lý-tinh-hoa, không cần-biết đến Thượng-Đế của măc-khai Phúc-Âm. Thái-dộ lý-trí ấy đã khiến cho J. P. Sartre không do dự đà-kịch và mỉa-mai : Thượng-Đế của thuyết hữu-thần là nguồn-gốc những nét hoạt-kê trào-lộng vô-thần trong các tác-phẩm Sartre. Thực-vậy, khi Thượng-Đế được quan-niệm là một ngôi vị độc-nhất, thì Thượng-Đế ấy sẽ được hiểu như là một cá-nhân cõi-dộc và độc-thoại, buồn-tẻ, già-lạnh. Việc sáng-tạo ra vũ-trụ không nhằm mục-dich nào khác

hơn là dè phá tan sự cõi-don ấy, dè tạo nên một vũ-trụ tiêu-khiển, giải-trí. Khi một Thượng-Đế là một cá-nhân, thì dè đưa đến quan-niệm rằng đó là một người cảnh-sát, một ông ngoáo ộp, chỉ biết bắt nạt hoặc biện-phat chung-sinh. Khi một Thượng-Đế là một ngài vị duy-nhất thì không còn phải là tình thương nữa, vì yêu thương là thông-cảm giữa các ngài vị với nhau. Khi một Thượng-Đế là độc-vị thì Thượng-Đế ấy sẽ là chúa tể ghen-tuông với tình yêu giữa người với người. Cho nên chúng ta không lạ khi Oreste hoặc Goetz đã có những lời hoặc thái-độ phản-kháng một Thượng-Đế như vậy.

Thượng-Đế của Sartre là Thượng-Đế bị vật-hóa hoặc nhân-cách-hóa.

Chúng ta cũng không lạ khi thấy Sartre phủ-nhận một Thượng-Đế như vậy và nói rằng vị-ngã không thể đạt tới tự-ngã, không thể trở thành tự-ngã mà không đồng thời tự hủy. Chúng ta đồng ý rằng ý-niệm về một Thượng-Đế kiêu dò là mâu-thuẫn. Thực vậy, khi mà Thượng-Đế đã được quan-niệm như là một người thi người theo một ý-nghĩa là sự căng-thẳng giữa vị-ngã và tự-ngã như Sartre hiểu, và sự đồng-nhất vị-ngã tự-ngã là một bất-khả-thì. Không phải rằng chúng tôi đồng ý với Sartre trong sự phân-biệt giữa cái gọi là tự-ngã và vị-ngã. Chúng tôi đã quả-quyết rằng đó là hai ý-niệm nhiều ít già-tạo, huyền-bi, trong học-thuyết Sartre. Nhưng chúng ta không chối cãi pháp thành lý-học của luận-cử Sartre một khi ta nhận với ông những gì ông gán cho hai ý-niệm ấy, mặc dù là những ý-niệm nhiều khi mâu-thuẫn với nhau.

Hiện-tượng-luận Sartre phải chăng đã bất-lực ?

Suy cho cùng, ngài bút hiện-tượng-luận của Sartre chỉ có giá-trị giới hạn. Ông đã xử-dụng hiện-tượng-luận của Husserl như là một phương-pháp, nhưng phương-pháp ấy đã bị tắc nghẹn bởi thành-kiến tâm-ly cá-nhân ông và xã-hội mà ông chịu ảnh-hưởng. Khi mà một Husserl tin-tưởng vào học-thuyết của ông một cách say-sưa, xem đó như là chìa khóa đì sâu vào mọi ý-nghĩa của cuộc đời, trong đó tin-ngrưỡng và Thượng-Đế không nhất thiết phải gạt ra ngoài, trong khi một Heidegger, cũng với phương-pháp hiện-tượng-luận của Husserl, đã không đóng cửa quay lưng với những ánh-sáng thần linh, đặc-biệt Thượng-Đế, thì Sartre vì những lý-do ta đã

biết, không muốn trông thấy Thượng-Đế, muốn xa rời Thượng-Đế. Đọc ông cẩn thận, ta có thể dễ dàng ghi nhận điều này : ông không mấy tin vào giá-trị thuyết-phục của các luận-cử ông đưa ra để đánh đòn các luận-cử hữu-thể-luận của người xưa, nên ông đã phải cầu-cứu đến khả-năng chọn-lựa của tự-do con người.

Tự-do của Sartre không loại bỏ Thượng-Đế.

Tuy nhiên, với tự-do, Sartre có dứt khoát với Thượng-Đế được không ? Chúng ta đã đọc được khá nhiều lời nói hoặc thái độ cương quyết nơi ông. Nhưng thực ra, Sartre rất yếu đuối. Trước hết, sự chọn-lựa của ông giữa Thượng-Đế và tự-do không loại bỏ hiện-hữu của Thượng-Đế. Đó là chọn lựa của người con bất-mãnh, hoang đường, phóng túng. Cũng như Nietzsche, ông chỉ muốn làm một kẻ giết Thượng-Đế, theo nghĩa cần phải loại Thượng-Đế ra khỏi xã-hội loài người và khỏi tâm-tư con người. Không có hay có Thượng-Đế cũng thế thôi : chúng ta chỉ biết có tự-do : « Chủ-nghĩa hiện-sinh không hẳn là một thuyết vô-thần tìm mọi cách để chứng-minh Thượng-Đế không hiện-hữu. Chủ-nghĩa hiện-sinh tuyên-bố đúng như thế này : cho là Thượng-Đế có đi nữa, thì cái đó sẽ không thay đổi được gì, ấy là quan-diểm của chúng tôi. Không phải rằng chúng tôi tin có Thượng-Đế, nhưng chúng tôi nghĩ rằng vẫn-dẽ không phải là có hay không có Thượng-Đế, con người phải tìm lại chính mình và tự nhẫn-nhủ mình rằng không gì có thể cứu-vãn chính nó, dầu là một lý chứng về hiện-hữu Thượng-Đế » (*l'Existentialisme est un humanisme*). Như vậy, ta thấy Sartre không tin vào lý-chứng lý-thuyết của mình. Vì thế mà nhiều nhà phê-bình đã nhìn thấy nơi Sartre một người chống Thượng-Đế hơn là chối Thượng-Đế.

Ông chống Thượng-Đế của mấy nhà triết-gia theo chủ thuyết hưu-thần đã nói. Nhưng ông hơi lo lắng khi thấy ai đánh động được khuynh-hướng thăm kim hưu-thần nơi ông. Chúng tôi nói khuynh-hướng thăm kim, bởi vì sự nghi-ngờ của Sartre không phải tự nơi ngoài vào như R. Jolivet nghĩ. Thực vậy, khi hay tin Merleau Ponty từ trần, Sartre liền viết một bài khóc bạn, rất tha-thiết, cảm-động nhưng không kém thành thực lo lắng trước những sự thay đổi không ngờ của người bạn hiện-sinh khi còn sống. Chẳng hạn, đoạn sau đây : « Ông sẽ tới đâu trong những năm đen bạc (những năm sau

khi mẹ ông chết) đã biến đổi ông bên trong người ông ? Phải chăng, thỉnh thoảng, Merleau đảo ngược ngôn-nghĩ và quay nhìn sang mặt trái, đã tưởng bắt gặp được trong chúng ta ... một sự-mạng siêu-vượt nào đó tôi không biết (và là sự-mạng, theo Sartre hiểu, dựa Thượng-Đế đến) ? Thượng-Đế, trách vụ của người ? Điều đó Merleau Ponty đã không bao giờ viết và ông cũng đã tự cảm mình nghĩ tôi : tuy nhiên, không có gì nói rằng ông đã không thích mơ màng đến điều đó (1). Chúng ta chú ý đến câu sau hết : Rien ne dit qu'il ne soit pas complu à y rêver, chúng tôi nghĩ rằng sự mơ-tưởng về Thượng-Đế cũng là một nhu cầu mà chính Sartre đã cảm nghiệm trong thân-tâm ông, chứ chẳng phải riêng gì cho Merleau Ponty. Tuy nhiên, Sartre vẫn tự hỏi và tự nhủ : « Thực ra, không nên tự dấu diếm rằng ngài hultz (của Merleau Ponty) đòi khi đã vẽ nên những lời đáng lo ngại » và trong những câu Sartre trích-dẫn để chứng-tỏ thế nào là những lời đáng lo ngại, có câu : « Từ đây, cái phi-tương-đối không phải là bản-tinh, không phải là hệ-thống quan-niệm của ý-thức tuyệt-đối và cũng chẳng phải là con người nữa, mà là cái « cùu-cánh-luận » kia được viết và được suy-tư trong ngoặc kép, — nghĩa là sự móc nối và tinh-cách toàn bộ của hữu-thể đang tự hoàn tất qua con người » (2). Và Sartre có vẻ không bằng lòng những câu nói trong-tự như vậy : « Il est fâcheux qu'un homme puisse écrire aujourd'hui que l'absolu n'est pas l'homme (Temps Modernes, 367). Sartre không bằng lòng vì Merleau đã gián-tiếp phủ-nhậu cái nhìn trọng-tâm của Sartre là tuyệt-đối-tinh của ý-thức nhân-loại. Nhưng không phải chỉ có Merleau Ponty đã cảm thấy và viết ra điều ấy. Như chúng ta đã biết, Heidegger cũng đã và còn đặt con người trong viễn-tưởng môi-giới cho sự phát-huy của hữu,

(1) Temps Modernes, số 184-185 năm 1961 :

« Jusqu'où allait-il en ces sombres années (celles qui suivirent la mort de sa mère) qui le changeaient en lui-même ? N'est-il pas arrivé, de temps en temps, que Merleau, renversant les termes et tournant à l'envers crût apercevoir en nous... je ne sais quel mandat transcendant (et qui serait, tel que Sartre le comprend, de faire advenir Dieu ?) Dieu tâche de l'homme ? Merleau Ponty ne l'a jamais écrit et il n'est interdit de le penser, rien ne dit qu'il ne soit pas complu à y rêver ».

(2) « L'irréelatif désormais, ce n'est pas la nature en soi, ni le système des racines de la conscience absois et pas davantage l'homme, mais cette "téléologie" qui s'écrit et se pense en guiliements, -- jointure et membrure de l'être qui s'accouple à travers l'homme ».

K. Jaspers lại cho người là một số mã ý-nghĩa nhất nói lên siêu-vượt của Thượng-Đế, G. Marcel ca-nghị nhàn-phàm như là lý-chứug của một giá-trị tuyệt-đối.

Đề kết-luận, chúng tôi nghĩ rằng Sartre đã không làm tôn-thương đến Thượng-Đế của Đặng Cơ-Đốc. Nhưng chung-nghĩa vò-thần của Sartre là một bài học vò cùng qui giá cho những ai muốn tuyên xưng và tin-tưởng vào Thượng-Đế của Thánh Kinh. Sartre đã giúp rất nhiều trong việc thanh-lọc quan-niệm và tâm-trí của con người về Thượng-Đế, nếu con người muốn tìm đến Thượng-Đế. Thượng-Đế không thè là một thần-tượng hoặc bất cứ một cái gì con người có thè hình-dung bằng hình-ảnh này hay hình-ảnh khác được... Trên bình-diện nghiên-cứu chúng ta chỉ có thè nói thêm rằng Sartre đã không hiểu Thượng-Đế của những tin-dồ chân-chính, Sartre đã hiểu Thượng-Đế qua những cái nhìn sai lệch hoặc cố-ý hoặc vò-tinh, ngây-thơ, và mờ-tả hiện-tượng-luận của Sartre đã bỏ sót nhiều khía-cạnh của hiện-tượng tin-ngưỡng là như vậy.



THAY VÌ KẾT-LUẬN

Không-khi phỏng-tùng trường-giá đã thăm-như-lần đến xương-tủy con người dẽ dái của J. P. Sartre. Đời hối tinh-cảm được cày cấy, hun đúc ngay khi còn trên ghế các trường Trung-học, nhưng bắt đầu mãnh-liệt vào những năm sau 33 tuổi. Có lẽ tình-ái đối với ông không có gì nghiêm-trọng cả, tình-ái như miếng bánh mì hoặc ly nước lã, đời ăn khát uống, nên ông đã không dà động gì đến những liên-lạc đi lại với những con người dùn bà mà ông có dịp gặp gỡ hoặc quen thân. Nhưng tâm-lý đơn-giản và Don Juan ấy đã làm thất-vọng không biết bao nhiêu pho-nữ ngày-thơ hoặc quá kỳ-vọng vào ông. Ông úp mở, kín đáo, nhưng Simone de Beauvoir đã trình-hàm thay cho ông.

Đọc Beauvoir là đọc Sartre ở phương-diện này. Beauvoir đã kể nhiều chuyện tình của ông : nào là ông yêu Camille, đi lại với Marie Girard, nào là giao-du thân-mật với Olga, hoặc say-mê « nụ cười xinh đẹp » của nàng « M » (1), nào là bị Michelle bỏ rơi (2). Nhưng gần bô nhất mà cũng là hồi hót nhất, là mối tình « văn-nghệ » giữa Sartre và Simone de Beauvoir.

Một ngày cuối xuân 1929, Sartre được Herbaud, một trong những nhân-tình của Simone, đem đến giới-thiệu với nàng, không biết ông đã nghĩ đến « chân-lý » « hỏa-ngục là những người khác » hay chưa, nhưng đối với Simone thì đó

(1) Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge*, trang 71-80, 112-113, 122-123, 196-197, 252-253, 299, 331. *La Force des choses*, trang 81-82, 141-142, 148, 170, 178, 192, 243-244.

(2) *La Force des choses*, trang 277.

là một « ân-huệ » từ lâu mong ước, một *may-mắn* độc-nhất trong đời nàng :

« Tôi mới được một may mắn lớn. Đứng trước tương-lai này, tôi không còn cô đơn nữa... Sartre đã trả lời đúng cho nguyện-ước tuổi trăng tròn của tôi. Chàng là tôi thứ hai mà trong đó tôi gặp lại ở một nhiệt-dộ đến nay lứa, tất cả những xảo-thuật của tôi. Với chàng, tôi có thể luôn luôn chia sẻ tất cả. Khi tôi cáo biệt chàng vào đầu tháng tám, tôi mới hay rằng không bao giờ chàng sẽ ra khỏi đời tôi » (1).

Sartre đã lọt vào tay Simone, như « chim vào lồng như cá cắn câu ». May mắn đó đã kéo dài trên ba mươi bảy năm nay. Lần lượt Sartre là bạn đồng song, là bạn đời của Simone. Nhưng họ không làm hôn-thú. Một cặp vợ chồng ? Một đôi tình-nhân ? Hai người bộ hành ? Anh, em hay chỉ, em ? Ai muốn hiểu sao cũng được. Chỉ biết rằng Simone kém Sartre hai tuổi, kém thông-minh hơn Sartre, nhưng cũng tốt-nghiệp thạc-sĩ triết-lý với nhau một lần. Tại sao họ không lập hôn-thú ? Tại anh thì ít mà tại em thì nhiều. Có những lý-do kinh-tế : hai người không cảm thấy cần nhau để sống. Có những lý-do nghề-nghiệp : hai người không cùng dạy học ở một trường. Có những lý-do siêu-hình và tâm-lý : cả hai đều tha-thiết với tự-do, không ai muốn tự cột cổ vào trong vợ chồng. Thực ra, có lần Sartre sắp đi xa muốn trấn an Simone, nên đã đề nghị chuyện cười xin, nhưng bị Simone từ chối, và lý-do thầm-kín được nàng mô-tả về sau, là :

« Sartre không có ơn kêu gọi của độc hòn, ông ta thích làm bạn với đàn bà, vì đàn bà ít hài hước hơn đàn ông ; năm hai mươi ba tuổi, ông vẫn chưa định từ bỏ sắc đẹp quyến-rũ của phu-nữ. Bằng một ngữ-vựng vốn quen dùng ông cắt nghĩa cho tôi : « Giữa chúng ta cần nói thật, đây là một mối tình cần-thiết, còn thì chúng ta cũng phải biết đến tình yêu ngẫu-nhiên nữa chứ ».

Kết-quả là Sartre đòi ký « một tờ hợp-dồng hai năm » để mỗi người tự-do trao đổi yêu-đương và tự-do làm tình-ái với bất cứ ai khác, để tự-do xa nhau và gần nhau, tùy-ý và tùy-tiện, để — và đây là điều-khoản thứ hai của hợp-dồng — nói với nhau tất cả, không giấu nhau điều gì. Sau hai năm, mặc dầu không tái-ký hợp-dồng, nhưng cả hai đồng ý sống

(1) Mémoires d'une jeune fille rangée, trang 944.

thân-mật với nhau hơn... Như thế nào là sống thân-mật ? Là sống có nhau, bên cạnh nhau, xa mặt không xa lòng, nhưng khi cả hai vì công-vụ hoặc vì Sartre phải nhập-ngũ, tham-gia kháng-chiến, là đồng-tịch đồng-sàng... Một phần ba thế-kỷ sau bản hợp-đồng, Simone thành-thực viết : « Trong đời, tôi có một thành-công chắc chắn : liên-hệ của tôi với Sartre. Trong hơn ba mươi năm, chỉ có một đêm chúng tôi ngủ riêng rẽ với nhau. Sự » song-lập » trường-kỳ này đã không làm phai-nhạt những câu chuyện của chúng tôi »...

Hôn-nhau và gia-dình là những yếu-tố căn-bản trong nền luân-lý cõi-truyền. Sartre phủ-nhận những yếu-tố ấy một cách cu-thè và gượng-mẫu. Ông đã triết-đè sống quan-diểm hồn-thè-huận của ông về thế nào là tự-do của một người trong vần-dè tình-ái. Đừng nói đến chuyện thủy chung, bởi vì chuyện đó làm cút hứng sáng-tạo của tự-do, bởi vì tự-do yêu-tương là thay đổi tình yêu khi cần đến. Tình yêu là một mặc cả, một hợp-đồng tự-do giữa hai cá-nhân, không cần đến chứng-minh của luật-pháp, không nhãn hiệu cầu-tò. Hơn nữa, có như vậy thì tình yêu mới thấm-thiết. Simone đề-cao sự tự-do huyền-ái : « Đó là điều cốt-chặt và cởi-thảo chúng tôi ; và nhờ sự cởi-thảo ấy mà chúng tôi thấy liên-kết được với những gì sâu thẳm nhất của chúng tôi » (La force de choses 672).

Sartre đã tiếp nối khơi nguồn hiện-sinh của Gide, và đã cũng Simone đáp ứng lại tiếng gọi khẩn-trương của nhạc-due được Gide mô-tả : « Xác-thịt này... tôi sẽ chết mất nếu không cạn tàu ráo máng được quyền dù của nó... Tôi sợ... giới hạn điều tôi có thể làm bằng điều tôi đang làm », hoặc dù cũng chào đón hồi âm nơi Camus : « Đến chiều, Marie đến tìm tôi và hỏi tôi có muốn cưới nàng làm vợ không. Tôi nói rằng tôi không quan-tâm đến điều đó... Tôi căt nghĩa cho nàng rằng điều đó không hệ trọng... »

Trong cõi-gắng đứng vào hàng ngũ đồ-de Nietzsche; Sartre..., muốn tái-lập một ý-thức trách-nhiệm mới trên lý-trí của cuộc đời. Một công việc cấp-bach vàn khó-khăn. Sartre đã giải quyết như thế nào ?

Chúng ta đã nghe nói nhiều : Thượng-Đế đã chết, thi cái gì cũng được phép cả. Một luận-cử hàm-ngụ lý-học ! Thiện Ác không còn thành vần-dè. Hay it ra cái gọi là Thiện Ác, là việc của lương-tâm nhân-loại, có tính-chất mô-tả hiện-tượng-luận. Tính-cách ép buộc, phải thế này, và không được như

thế kia..., của tiếng lương-tâm, không bắt nguồn ở một nguyên nhân siêu-hình hay siêu-nhiên, mà là nằm ngay trong cuộc sống và trong ý-nghĩa làm người (1). Sartre không chấp-nhận quan-diễn Kierkegaard, và nói rằng tâm linh tội lỗi vốn do thực-chất vị-ngã muốn dấn thân vào cuộc sống tự-do. Ngay trong những trang cuối cùng cuốn « Hữu và Hư-vô » ông đã cho biết qua tin-diều đó : « Con người... ông viết, chịu trách-nhiệm về thế-giới và về chính mình như là cách-thե hiện-hữu... Trách-nhiệm của Vị-ngã rất nặng nề, vì nó là kẻ làm cho có thế-giới ; và vì nó chính là kẻ tự làm cho mình có, bắt cứ trong hoàn-cảnh nào nó cũng phải hoàn-toàn nhận lấy hoàn-cảnh đó, đầu là nghịch-cảnh mấy đi nữa, và khó chấp-nhận mấy đi nữa ; nó phải chấp-nhận với ý-thức kiêu-căng rằng mình là tác-giả của hoàn-cảnh, vì rằng những trò-trêu ngày-khôn nhất hoặc những hăm-dọa tai ác nhất có thể phương-hại đến bản thân tôi, nếu có được một ý-nghĩa nào, đều nhờ dự phòng của tôi ; và nhờ số-kiếp dấn thân của tôi mới có những trò-trêu hoặc hăm-dọa ấy » (2).

Sartre muốn kiến-tạo một đạo-đức-học không phải trên hữu-thê-luận, vì hữu-thê-luận chỉ nói đến cái có và « không thể rút ra những huấn lệnh từ những mô-tả được », mà trên tâm-phẩm-học hiện-sinh, nghĩa là trên phương-pháp xác-định « sự chọn-lựa uyên-nguyên » (E. N., 657), sự chọn-lựa chủ-quan, lựa-chọn hiện-hữu, một tâm-phân « được hướng-dẫn, từ đầu, đến chỗ lãnh-hội hữu-thê và không đặt ra một mục-tiêu nào khác hơn là tìm gặp hữu-thê và cách thế có của hữu-thê đối-diện với hữu-thê này » (3). Đạo-đức-học này sẽ phủ-nhận tinh-thần nghiêm-trọng cõi-truyền và những quan-niệm giá-trị của quá-khứ, đặc biệt của Thiên-Chúa-giáo.

Nhưng Sartre có thực-hiện được một học-thuyết về đạo-đức như ông đã hứa trong mấy giòng taten cùng của cuốn *l'Être et le Néant* không? Ông đã bắt tay vào việc ấy, và cuốn *Con người* (*l'Homme*) mà ông đã hứa sẽ là cuốn độc-giả chờ đợi. Nhưng mãi đến ngày nay vẫn chưa thấy xuất-bản. Như đề bù lại, Sartre đã có những quyết-dịnh quan-yếu. *Con đường Tự-do* của ông về một khía quanh tranh-dấu thấm mệt.

(1) E. N., trang 720.

(2) E. N., trang 699.

(3) Elle est donne guidée des l'origine vers une compréhension de l'être et ne doit s'assigner d'autre but que de trouver l'être et la manière d'être en face de cet être ».

Đó là con đường thứ ba, con đường của *Tạp-Chí Thời Mới*, con đường của chiến-sĩ cầm bút đứng vào hàng ngũ vô-sản chống tư-bản và độc-tài, con đường của những người « chạy săn ý-nghĩa » của cuộc đời. Con đường thứ nhất là của tự-do cá-nhan, tự-do luyến-ái. Con đường thứ hai là con đường của Oreste và của « *Hiện-sinh là một chủ-nghĩa nhân-bản* ». Sartre không còn mhnón « mắc mưu » của giai-cấp lãnh-dạo cho phép ông tự-do dùng « nghệ-thuật của ông để rèn đức những cái bình kêu vang vô ích », hoặc ngăn cản ông và các bạn ông tham-gia vào các « đạo quân cách-mạng ». Ông không còn bằng lòng với những phán-doán về thẩm-lý của giai-doan *Hiện-sinh là một nhân-bản*, những phán-doán ấy trừu-tượng quá, thấp-ngà quá. Ông không còn muốn lắng tai nghe tiếng gọi từ bên trong : « Cần phải dấn thân », bởi vì lắng tai nghe có nghĩa là con người có thể không dấn thân thực sự. Ông quan-niệm rằng nói người là nói đến thân, và phán-doán về giá-trị phải là một phán-doán của hành-động. Không những phải ra khỏi « tháp ngà », mà tháp ngà không thể được đổi với một triết-gia hiện-sinh (1). Đã đến lúc phải thực-hiện lý-tưởng của *l'Être et le Néant* : không thể vừa say-sưa một mình vừa dấn-dạo các dân-tộc (2). Người ta không thể khi thi làm Thánh Vincent de Paul, khi thi làm Kant, khi lại là Casanova, cũng không thể bàn những vấn-dề chính-trị dưới khía-cạnh *luân-lý*, hoặc khẳng định bệnh và chống bắt cứ một chán-lý lột xác nào (3). Cần phải *Hành-động* để biến-dổi bằng lời nói, bằng văn-nghệ, mà còn phải bằng thái-dộ chính-trị dứt khoát. Sartre đã chấp-nhận lý-tưởng *đấu-tranh giai-cấp* : « La lutte des classes est un fait ; j'y souscris entièrement » (4). Ông đã đi về phía Mác-xít : « Pour nous, le marxisme n'est pas seulement une philosophie. C'est le climat de nos idées, le milieu où elles s'alimentent, c'est le mouvement né de ce que Hegel appelle l'Esprit Objectif ».

Quan-diểm đạo-ly Mác-xít của Sartre như thế nào, chúng tôi hy-vọng sẽ có dịp trình-bày. Đề trở lại vấn-dề đạo-đức-học của Sartre trước ngày gia-nhập giai-cấp vô-sản, ta có thể nói rằng tất cả băn-khoăn của Sartre trong những năm sau

(1) Pouillon, J. Pour ou Contre l'Existentialisme, Paris, A. 1948.

(2) Sartre, E.N. 721.

(3) Merleau-Ponty, Temps Modernes số 4, tháng 2, 1946.

(4) A propos de l'Exist. mise au point, A № 17, 1944.

Giải-phóng là làm thế nào để nối-kết phán-tách tự-do với lập-trường chính-trị, để bắc một nhịp cầu giữa hữu-thể-luôn và chính-trị. Cố lần ông tưởng có thể nghĩ đến tam-phán-học hiện-tượng, để kiêm-thao nhịp cầu ấy. Nhưng đạo-lúc-học là môn học về cái phải có, và phải làm, về huấn-lệnh lý-tưởng, phô-biển, khích-quan, không thể rút từ phán-tâm-học, đều là hiện-sinh, như ông định-nghĩa trước đây. Cố lẽ vì khó khăn ấy mà ông dành bỏ dở cuốn *Lam Người* của ông, và quay về với Lịch-sử, với Biện-chứng, với Hoạt-dòng, với những tác-phẩm như : Critique de la raison dialectique, les Mots... hy vọng rằng với sự tiến-bộ đúng mức của kỹ-thuật sẽ có một *không-khi duy-làm luận-lý* mới : l'Attitude morale apparaît quand les conditions technique et sociale rendent impossibles les conduites positives. La Morale, c'est un ensemble de vues idéalistes pour vous aider à vivre ce que la pénurie des ressources et la carence des techniques vous imposent» (1).

Thực ra thì giai đoạn « đạo-dức » của Sartre đã đạt tới cao-dộ trong cuốn *Le Diable et le bon Dieu*. Tác-phẩm này không phải, như nhiều nhà phê-bình lầm tưởng, là « một cát-tát vào mặt Đáng Kitô » do một tác-giả « bị ám-ảnh bởi xác chết của Thượng-Đế ». Tác phẩm ấy muốn xác định một cái gì nghiêm-chỉnh hơn : khởi thảo một đạo-dức-học và một chính-trị của *con người*. Cốt chuyện như sau : Goetz, người hùng của tác-phẩm, đầu-tiên đi tìm một sự Ác tuyệt đối. Nhưng Ác tuyệt đối là Vô-hữu thuần-tùy, do đó, là một cái gì không thể có được. Goetz bèn muốn làm thành và tìm một Thiện tuyệt-đối. Nhưng « Thiện mà không có Ác là Hữu Parmanide, là sự chết ». Theo Sartre, người ta có thể quan-niệm đạo-dức là một chuyện nhảm-nhí hoặc là một toàn bộ cu-thể, tổng-hop của Thiện và Ác. Tốt và xấu không rời nhau được, và vì thế cần chấp-nhận làm xấu để trở thành tốt. Những kinh-nghiệm ấy khiến Goetz chấp-nhận trách-ubiem trên vai của hành động mình, và từ đó, chấp-nhận dâng vào hàng ngũ của người may để chống với người khác... Sartre chấp-nhận chiến-tranh và khuyển-khích chiến-tranh, khi không làm khác hơn được, nghĩa là khi phải dâng yề phản-dàn-tộc. Chú-ngris duy-thực chính-trị nhì được nói lên qua miêu-tính :

« Đó là khái-sự triều đại của người. Một bước dần đep. Nhì Nasty, chúng ta hãy lên đường, tôi sẽ là dav phu và

(1) P. Sartre, *Œuvres intégrales*, tập 6, trang 14. *Forêe des éditions*, trang 118.

người bán thịt sống... Đừng sợ, tôi sẽ không nao núng. Tôi sẽ làm cho chúng khiếp đảm, vì tôi không có cách nào khác để yêu thương chúng, tôi sẽ truyền lệnh cho chúng, vì tôi không có cách nào khác để vang lời chúng, tôi sẽ đứng một mình với bầu trời trống rỗng trên đầu tôi, vì tôi không có cách nào khác sống với chúng. Chiến-tranh ấy phải làm và tôi sẽ làm ».

Sartre muốn triết đế dấn thân vào lịch-sử, muốn một thực-hành (praxis) cụ-thể của lịch-sử, muốn nhất định vắng theo tất-yếu của lịch-sử bên ngoài. Bởi vì chỉ có lịch-sử mới là chân-lý. Bởi vì chỉ có lịch-sử mới có đủ tu-cách phán xét mỗi người chúng ta. Thay vì tin vào tòa án của Thượng-Đế, Sartre đã viết : Tương-lai có đó, còn hiện-diện hơn hiện-tại... Những con người ăn nắp kia sẽ kế tiếp ta và sẽ chiếu lên tất cả, những ánh-sáng ta không thè ngờ trước, chúng ta cảm thấy họ phán xét chúng ta ; thời đại ta sẽ là đối-tượng cho những con mắt vị lai mà cái nhìn đang ám-ánh chúng ta. Và là đối-tượng có tội. Những con mắt ấy sẽ khám-phá ra sự thất bại của ta và tội phạm của ta. Thời đại mà ta còn phải sống, vốn đã chết, đã là tử-vật, thời đại của ta đứng ngồi một mình trong lịch-sử..., người ta sẽ cười những ngu dốt của ta ; người ta sẽ phản-nội vì những lỗi lầm của ta ».

Người ta là ai ? Là không ai cả, mà là tất cả mọi người, là nhân-loại. Nhưng, đọc già thấy rõ Sartre đã thuyên-chuyễn đế-quốc *người ta* của Heidegger từ hiện tai đến tương-lai vô-dịnh trong thời-gian. Triết gia của chúng ta muốn trở thành hất-tử trong lòng nhân-loại, cái đó là quyền của ông, nhưng có hai điều : một là những công việc ông làm chẳng qua là lẽ tất định của tinh người co-giới, mù lòa, thì còn sợ gì người ta chê cười là ngu dốt, là lỗi lầm ; hai là lỗi lầm ngu dốt của ông chứng thực do cá-nhân ông làm nguyên-nhân, thì « ba trăm năm sau » ông có còn đâu nữa mà sợ lịch-sử phê-phán và vẫn tội ?

Thực ra, Sartre đã làm cho ta nhớ lại những nhận-dịnh của A. Gide : « Faire de sa vie une œuvre d'art... Assurer le plus d'humanité possible... Marier le Ciel et l'Enfer... nous devons essayer d'arriver à l'immortalité supérieure... » Nhưng trong khi Gide mơ về hất-tử của nghệ-thuật, trong khi Camus muốn chấm dứt mọi ảo-tưởng ý-thức hệ mà ông gọi là lồng

mạn chủ-nghĩa (1), thì Sartre sẽ gầy được tin-tưởng nào nói quằn chùng ? Ngoài những phong-phú với lập-trường lịch-sử của ông ? Chừng ta có thể nói rằng quằn chùng là nạn nhân nhiễm độc tư-tưởng và tâm-tình của ông, quằn chùng, khác với Hán-lâm-viện nhà vua Thụy-Điền, sẽ không thấy rằng Sartre có công đặt ra hoặc gợi lên nhiều vấn-de nhân-sinh, kè cả chính-trị, đáng cho thức-giả suy-nghĩ trên giác mơ chàm-lý toàn-diện — : Sartre là người thuộc thế-hệ dò-dẫm (2).



(1) "Ici s'achève le romantisme", trong *L'Homme révolté*, trang 367.

(2) Jean Fourastié, *Idées majeures*, Bibliothèque Méditerranée N° 47, Gonthier 1966, trang 65 :

"Etant la génération de la découverte, nous sommes la génération des essais".

MARTIN HEIDEGGER
MỘT CỔ-GÁNG HÒA-HỢP
TÍN-NGƯỠNG & TRIẾT-LÝ

8

MARTIN HEIDEGGER MỘT CÓ-GÁNG HÒA-HỢP TÍN-NGƯỞNG và TRIẾT-LÝ

MARTIN HEIDEGGER

Sinh ở Messkirch ngày 26. 9. 1889, Martin Heidegger hiện giảng dạy tại Đại-học-dường Freiburg i. Br. Tây-Bắc.

Là một giáo-sư nổi tiếng, Heidegger đồng-thời là một triết-gia. Vốn là cựu học-sinh Dòng Tên, nên ông đã theo ban triết-học tại Đại-học Freiburg dưới sự hướng-dẫn của các Cha thuộc Dòng ấy.

Sau khi đã nghiên-cứu Franz Brentano (1) vào những năm cuối cùng Trung-học, thì mùa hạ 1906, Heidegger quyết định truy vấn ý-nghĩa hữu-thể trong triết-sử, đặc-biệt của Aristote. Thế nào là « hiện-thể được nói bằng nhiều cách » ? Câu hỏi này đã mở đường cho cái nghiệp triết-gia của ông, như ông đã thuật lại về sau (2).

Là một thực-tại, hiện-thể không là « sản-phẩm » đơn-thuần của tâm-trạng như tâm-lý-tuyết muôn chủ-trương. Đành rằng thực-tại ấy do phán-doán mà có, nhưng trong phán-doán bao gồm một tri-thức, tri-thức ấy trực-chí một cái gì có làm đối-tượng nhận-thức, và là một đối-tượng được nhận đúng

(1) Franz Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, (Những ý-nghĩa đa-biệt của hiện-thể theo Aristote), Freiburg i. Br. 1862.

(2) M. Heidegger, *Untersuchungen zur Sprache*, Pfullingen 1923, trang 92.

như trong phán-doán. Cái đúng ấy có giá-trị như một « hiện-tượng tinh », nghĩa là có giá-trị lý-học. Thành ra hiện-thì là đối-tượng có thực cho nhận-thức, và người ta không chứng-minh mà chỉ có thè cho thấy, tương tự như ý-nghĩa làm sáng tỏ của Jaspers.

Đó là quan-diểm triết-lý mạnh nha, trê-trung, và đầu tiên, của Heidegger, và như vậy, ông đã đứng về phía những người bênh vực cho lý-học và cho siêu-hình, trong cuộc tranh-chấp về tâm-lý-thuyết (querelle du psychologisme) rất ồn ào và phô-biến vào những năm đầu của thế-kỷ 20. Lập-trường của ông đã được trình bày trong cuốn *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein Kritisches positiver Beitrag zur Logik* (Bàn về thuyết phán-doán trong tâm-lý chủ-nghĩa. Góp phần phê-phán tích-cực bênh vực lý-học) (1).

Tuy nhiên vấn-dề đặt ra là: tại sao *thật* lại được quan-niệm như là một căn-tinh của hiện-thì, theo nghĩa *ens et verum convertuntur*? Bởi vì hiện-thì chỉ trở nên *thật* khi có một phán-doán do người kiến-tạo ra?

Heidegger đã nghiên-cứu vấn-dề ấy, trước tiên trong công-trình luận án « thạc-sĩ » (một công-trình bắt buộc để được phép giảng dạy) nhan đề là *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* » (lý-thuyết của Dun Scotus về phạm-trù và ý-hiệu) (2). Thật hay chân liên-hệ đến ý hiệu (signification). Nói đến chân là nói đến nghĩa. Nghĩa (sens) và các « yếu-tố tạo nên nó », các ý-hiệu, cả hai cùng thuộc về những khu vực khác hẳn với hiện-thì thực-hữu, đó là khu vực của tiếng nói, của ngôn-ngữ, và của dấu chỉ. Nhưng các mô-hình ngữ-học (âm thanh...) là những dấu chỉ của ý-hiệu, của nghĩa. Nghĩa và ý bao giờ cũng là dấu chỉ những sự vật nào đó mà chúng nói lên. Những phân-biệt trên đây nhắc nhớ đến Husserl trong quan-niệm của ông này về hai loại dấu chỉ, dấu chỉ chỉ dẫn (*Signes indicatifs* và dấu chỉ có ý, nghĩa (*signes signifiants*).

Và từ đó, Heidegger đi lùn đến một loạt phân-biệt thứ hai. Theo ông, ở giai-doạn này, thì mỗi lời nói, mỗi chữ viết, nói lên một khía-cạnh hoặc hình-diện của sự-vật. Cái được nói lên là một ý-nghĩa của hiện-thì, và do hiện-thì xác-định,

(1) Leipzig, 1914.

(2) Tübingen, 1906.

nghĩa là có nền-tảng trong vật-thề. Nhưng muốn nói lên được một ý-nghĩa nào nói sự-vật, thì trước hết phải hiểu được sự-vật ấy đã. Do đó, theo tiến-trình nghiên-cứu và phân-tách, nghĩa là trên bình-diện nhận-thức-luận thì ta sẽ di từ thê-cách ý-nghĩa (*modus significandi*) đến thê-cách hiểu biết (*modus intelligendi*) và sau cùng đến thê-cách bắn-thề (*modus essendi*). Tuy nhiên nếu theo đòi hỏi hữu-thề-luận hoặc siêu-hình thì ta phải di ngược lại, nghĩa là từ thê-cách bắn-thề lên hiểu biết rồi mới tới ý-nghĩa. Con đường đòi của việc nghiên-cứu này, thực ra, không phải là mới lạ. Trung-cô đã thấy. Des-cartes đã áp-dụng.

Heidegger kết-luận với Trung-cô những dưới những hình-thức độc-sáng của riêng ông, rằng hiện-thề (*ens*) là trung-tâm của ván-dè siêu-hình, là « phạm-trù của các phạm-trù », là đầu mối của những liên-hệ giữa khách hoặc vật-tinh, chân-tinh, khà-tri-tinh, áp-dụng cho sự-vật. Đó là học-thuyết phạm-trù cõi-diền, cần được, theo Heidegger, khai-triền, để đặt nền móng vững-chắc cho lý-học, cũng như để giải-quyết ván-dè tại sao ý-nghĩa không sờ-mó được (*irréel*) và siêu-diệt (*transcendant*), lại bảo-dảm được thực-tại và khách-tinh của thực-tai.

Chúng ta có khuynh năng tìm-kiếm. Tìm-kiếm đến hiện-thề. Như vậy có một tương-quan thiết-yếu giữa tri-thức và siêu-hình, nói khác đi giữa ý-thức và sự-vật như sự-vật là. Tuy nhiên, vì ý-thức là vươn đến cái gì không phải nó, cho nên ý-thức có một ý-nghĩa « siêu-hình-viễn-dịch-học » (*métaphysico-téléologique*). Vận hành của ý-thức hướng về ngoại-vật, là vận hành thiết-yếu tùy thuộc vào không và thời gian, do đó có tính-cách lịch-sử. Đề mô-tả quá trình siêu-hình viễn-dịch ấy, Heidegger viết cuốn *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (Quan-niệm về thời-gian trong khoa sử-học) (1).

Ý-thức là « tri-tuệ sống động » lự nhiên cột chặt vào nguồn-gốc siêu-hình, có như vậy thì hữu-thề mới trở thành « chân hữu-thề », được. Tri-tuệ sống động, nên là tri-tuệ lịch-sử. Tuy nhiên, ở thời kỳ này, lịch-sử là lịch-sử của các ván-dè triết-ly. Nói khác đi, tri-tuệ con người, vì sự bất biến của nhân-tinh, nên bao giờ cũng trở lại những ván-dè duy nhất

(1) Đăng trong tạp chí *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, quyển 161, Leipzig 1936, trang 179-288.

đã từng đặt ra trong lịch-sử triết-học. Thời-gian, vì thế, bị đặt ra ngoài các vấn-dề triết-học.

Ta thấy Heidegger còn như tha-thiết với chân-lý lý-học bất-biến và vĩnh-cửu. Nên ông đã định-nghĩa « thời-gian chính là cái tự biến-đổi và tự phân-hóa, còn vĩnh-cửu nhất mục trong đơn-thuần của nó ». Một cách tông-quát chân-lý của ông chịu ảnh-hưởng Hegel qua thần-học lý-thuyết của thần-phái công-giáo ở Tubinge mà cái đại-diện là Möller, Ruhn, Staudenmaier...

Ngoài ra, khuynh-hướng lý-học của Heidegger được khuyến-kích bởi lý-học siêu-vượt của trường-phái Marburg, của Rickert, của Emil Lask, và nhất là của Husserl, tác-giả bộ *Logische Untersuchungen* (Thám-cứu lý-học).

Từ sau đệ nhất thế chiến 1918 đến 1928, trong mươi năm trường, tư-tưởng ông chuyền-hướng mãnh-liệt và có thể nói đây là thời kỳ mang thai một nhoc nhất của ông. Đường như tự thấy quá khò khan với học-thuyết phạm-trù siêu-hình lý-học, ông đã trở về với khoa-học nhân-sinh (*science de la vie*). Ông đã tự hỏi : Siêu-hình có bắt-công với đời sống tình-cảm không ?

Ông đã đi tìm câu trả lời một cách say mê trong những trang chữ hài hước, đổi kháng, của Nietzsche chống lại triết-lý Platon - Aristote, trong thiê-văn huyền-bí của Hölderlin, và trong tâm-tinh bí-quan bất-an, có-dộc, của Kierkegaard. Nhưng nỗi hơn cả là những suy-tư về quan-niệm lịch-sử của Dilthey, về kinh-nghiệm của Kì-tô hữu đối với tạm-bợ của cuộc sống, và sau hết về hiện-tượng-luận như là triết-lý và phương-pháp triết-lý của Husserl.

Theo Dilthey, siêu-hình-học của người xưa đã dành mắt hay, nói đúng hơn, đã quên lãng cuộc đời, sự sống, và lịch-sử. Và thay vì lý-trí biện-luận của Trung-cò, thay vì lý phân-phối của Descartes, thay vì cái lý thuần-tùy của Kant hay Logos của Hegel, ông đề nghị một lý-trí lịch-sử. Lý-trí lịch-sử, đó là nguồn-gốc của mọi kiến-thức nhân-loai. Nhưng phải dựa cái lý-trí ấy lên mức độ một khoa-học theo nghĩa của Kant, nghĩa là cần phè-phản các lý-trí ấy, để nhờ đó ta thấy được « đến mức độ nào con người có khả-năng tự biết mình và biết xã-hội cũng như biết lịch-sử mà nó kiến-tạo ra ». Dilthey đã ướm thử khôn-học kỹ trong cuốn *Kritik der historischen Vernunft* (Phè-phản lý-trí lịch-sử) (1).

(1) Luận đề đầu tiên là : Das Stadium der Erfahrungswissenschaften und der Erkenntnistheorie. Das heutige Problem der Geisteswissenschaften.

Trong viễn-tượng di tìm cái khả-năng ấy Dilthey đã đạt đến Ngã-siêu-vượt. Nhưng Ngã-siêu-vượt của ông không pham-trú như của Kant, mà cũng không thẳn-bí như của Fichte, trái lại đó là một cái ngã dày lắp súc sống khă-sứ (historial). Heidegger cho đó là một khám-phá rất đáng chú ý, nhất là sau khi ông đọc những giải-thích của Paul Yorek von Wartenburg về ý-nghĩa khă-sứ trong học-thuyết Dilthey. Tôi là lịch-sử, cũng như tôi là thiên-nhiên, Paul Yorek viết. Tuy nhiên, tại sao lại có sự đối-diện giữa thiên-nhiên và lịch-sử nơi con người? Lịch-sử như là cuộc sống và thiên-nhiên như là nền-tảng? Phải chăng có một phân-biệt, nơi con người, giữa hai yếu-tố căn-bản động và tĩnh? Nếu vậy thì làm thế nào để đặt định một duy-nhất nơi người được? Với những suy-niệm ấy, Heidegger nhận thấy rằng Dilthey và Yorek đã đem đối-lập hiện-thè (ontique) với lịch-sử, và như vậy, họ đã không thoát khỏi được những bế-tắc nhí-nghuyên-thuyết của triết-ly cõi-diền.

Tại đại-học Freiburg i. Br., Heidegger không những giảng dạy về Dilthey, mà còn di tìm ý-nghĩa cuộc đời nơi thánh Paulo, thánh Augustino, nơi Luther, nơi Kierkegaard. Và đến năm 1923, ông đã đưa ra một giảng khóa có tính-chất tổng-hợp về sự tạm-bợ của cuộc đời, nhan đề là *Ontologie und Hermeneutik der Faktizität* (Hữu-thè-luận và Chủ-giải về tính-chất tạm-bợ). Tư-tưởng của ông chịu ảnh-hưởng mãnh-liệt của Cơ-đốc-giáo.

Nguyên trước đó trong giảng khóa *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, (khóa mùa đông 1920-1921), Heidegger đã phân-tách những khía-cạnh tình-cảm trong các công-diệp của Thánh Phao-lo. Hai bài học lưu-ý ông hơn cả: con người phải sẵn-sàng, vì Chúa sẽ đến bất-thần (1), và việc Chúa muốn Thánh Paulo phải thường-xuyên đau đớn trong xác-thật, để khỏi tự-phủ về ơn nhìn thấy Ngài (2).

Giá-trị của một đời người không tùy thuộc vào thời-gian, mà tùy thuộc vào sự chu-toàn giây phút hiện-tại người đang sống. Đừng nhìn vào thời-gian bên ngoài, thời-gian khách-quan, vì không phải là cơ-cấu của cuộc sống làm người, vì người không làm chủ được thời-gian ấy. Người chỉ làm chủ được có một điều: quyết định bây giờ và ở đây. Sống rày chết mai, con người phải tự-quyết, đừng hoãn sang ngày mai cái gì có thể làm ngày hôm nay. Nếu không, thì người sẽ làm nực

(1) Thánh Paulo, thư gửi giáo hữu Thessaloniciens 4, 13.

(2) Corinthe (12, 1-10).

nhận cho sự tạm-bợ của thời-gian. Nhìn nhận sự tạm-bợ của cuộc đời, cũng là tuyên-xưng sự yếu-kém của mình, nhìn nhận tất cả những cá-tính, đặc-thù của chính-mình, đó là chân-lý, và không thể mồi bắt bóng bằng cách mơ-tưởng đến những trường-cứu trứu-tượng lý-luận. Nói vẫn-lại, con người không những sống trong thời-gian, mà còn phải sống chính thời-gian.

Trong giảng-khoa *Augustinus und der Neuplatonismus* (khóa hè 1921), Heidegger đã đối-lập kinh-nghiệm bản-thân của Thánh Augustin với những kiến-tạo phô-biến của trường Tân-Platon mà Augustin chịu ảnh-hưởng. Theo Augustin, và theo Ông, thì điều quan-trọng không phải là nội-dung của hành-dộng, mà chính là cách-thե hành-dộng, nói-khác-di, chính-thiện chỉ được cu-thè-hoa bằng hành-dộng, mới là đáng-kè. Cũng như Augustin (*Confessions*), Heidegger gấp được ý-nghĩa chân-thực của thời-gian mà Ông sẽ khai-triển về sau, như là tương-liên với hữu-theth.

Sau hết là hiện-tượng-luận. Phong-trào triết-học này đã làm say mê Heidegger, đến độ đã biến Ông trở thành một trong những công-sự viễn, những vận-động viên đầu-tiên, đắc-lực và hiệu-nghiệm nhất của nó. Ông đã xú-dung, như là bực-tiền, triết-học mới này trong các tác-phẩm trên đây, nhưng nhất là trong cuốn *Sein und Zeit*.

Thực-vậy, từ 1927 đến nay, tất cả các bài giảng-thuyết của Ông tại Đại-học Freiburg cũng như các công-trình nghiên-cứu khác đều xoay-quanh hoặc khai-triển, bồ-túc những đề-tài chính-yếu của triết-phẩm ấy. Độc-giả sẽ có cảm-tưởng như đang theo dõi một lữ-khách hay một nhà thám-hiểm tự-chỗ mình đã bắt-gặp được một con đường mới-lạ, vò-tiền-khoảng-hậu, đưa-tới chân-lý.

Tuy-nhiên, đừng-ai-làm-tưởng đó là con đường duy-nhất. Trong ý-hướng kiến-tạo một cái gì, trong triết-ly, khă-dị-đưa Tây-phương đến gần với các nền văn-hóa khác, và nếu có thể, phác-họa một viễn-ảnh vốn đã ngầm-ngầm trong suy-tư nhán-loại, Ông chỉ muốn đóng vai-trò của một người đứng-hèn-lè và từ-dàng-xa, chỉ đường, thế-thời. Cố-khi Ông khiêm-tốn-hơn-nữa: « Tìm đường về với một linh-tú, và (cũng) thế-thời », trong bầu-trời chân-lý bao-la, vò-tiền (1). Ông cũng

(1) Heidegger, Aus der Erfahrung des Deakens Pfullingen 1934, trang 7.

không nghĩ rằng rời ra nhau-loại sẽ đạt tới đích, bởi vì theo gương Lão-Tử, ông nói rằng: « Tất cả là đường » (2). Sau hết, ông cũng không mấy kỳ-vọng con đường của ông sẽ được nhanh chóng hoàn-tất làm nơi tu-hội của Thần và Người: « Chúng ta chỉ có thể sửa-soạn cho một chỗ ở nơi đó chứ không dám xây-cất. Công trình kiến-tạo của chúng ta như vậy cũng không dám nghĩ nhiều đến việc dựng lên một cái nhà cho Thần và nơi trú ngụ cho Người. Công trình kiến-tạo ấy chỉ bằng lòng với việc sửa sang con đường... » (3).

Một con đường dày chông gai, dày cạm-bẫy, ăn nắp dưới lớp sương mù huyền-hoặc, đưa tới những vùng kỳ-diệu nhưng sáng chói của Hữu-thề. Ông tin như vậy. Và ông đang nỗ lực phi-thường, mặc dầu và tại vì tuổi già và dư-luận.

Ngay sau ngày chào đời của Sein und Zeit, ông đã, như bao nhiêu người đi trước, đón nhận những lời khen chê nhiều khi đến hơi quá cảm-tình hoặc bất-công. Những người chủ-trich ông vì tham-vọng « phả đỡ hiện-tượng-luận » của ông thì ít mà vì khả-năng kiến-tạo của ông thì nhiều. Người ta trách ông không mấy quan-tâm đến việc giải thích và làm sáng tỏ những tư-tưởng mà chính ông cũng quan-niệm là có tinh-cách vào đẽ, chuẩn-bị. Ông không thành-công trong việc truyền-thông với học-giả, hay nói cho đúng hơn, sự truyền-thông của ông có vẻ tối-tăm, huyền-bí, khác với kỹ-thuật thông-dat trong sáng của Hegel. Carnap và trường thực-tiễn cho rằng những gì ông nói ra đều vô-nghĩa, trống rỗng. Berdiejew nói rằng những tân-kỳ do ông kiến-tạo quả thực là mơ-hồ, khó hiểu, không thể chấp-nhận được. Heinrich Scholz, tể-nhi hơn, nói đến một « chương-trình tranh tối-tranh sáng » (Plannassiger Zwielichtigkeit), trong khi đó, trước mắt Peter Wust, tác-phẩm đầu tay của Heidegger là một « trò qui-thuật » lớn lao và kỳ-dị nhất (Schaumschlagerei). Nhẹ nhàng hơn, Gabriel Marcel, trong cuốn hài kịch La Dimension de Flrestan, đã hình dung Heidegger như một giáo-sư đã nói những câu như « quả lè đã thành lè » (la poivre poivré) « quả táo đã thành táo » (la pomme pommée). Marcel muốn nói rằng triết-ly của Heidegger là triết-ly của ngôn-ngữ, trong ngôn-ngữ hàm chứa bản-thề của sự-vật, và như vậy triết-ly ấy không nói lên được những ý-niệm xác đáng thế nào là trú vè với sự-vật.

(2) Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, trang 192.

(3) Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt, 1956, trang 26, 42 và ss.

Tuy nhiên, những năm gần đây dư-luận nhất là trong thế-hệ trẻ, đã tìm gặp được ở Heidegger một triết-gia độc-sáng, đầy hứa hẹn cho tương-lai, một tiên-tri tiền-phong của nền triết-lý mới (1).

Triết-lý Hiện-sinh hay Triết-lý Hữu?

Nền triết-lý mới ấy là gì? Cơ-cấu và phong-thái như thế nào để có thể gọi là triết-lý, khác với ý-kiện khắt-khe của dư-luận chống-dối?

Trước hết cần nói ngay rằng chính triết-gia chúng ta đã nhiều lần phủ-nhận nhãn hiệu thuyết hiện-sinh mà người ta đã gán cho tư-tưởng ông. Ông phủ-nhận vì ông không theo lập-trường của một triết-gia hiện-sinh nào, kể cả Sartre hay nhất là Sartre. Trái lại, những người như Sartre, Merleau Ponty, Jaspers đã nhiều lần chịu ảnh-hưởng và, do đó, biến-hóa tư-tưởng của ông. Ông không bao giờ chấp-nhận sự đóng khung cho một ý-niệm, nếu ý-niệm là cái gì nói lên bản-chất sự-vật, nhất là khi sự-vật là căn-bản và linh-dộng như con người chẳng hạn. Vậy mà tất cả những tư-tưởng nào đúc kết hoặc hội-lại dưới tiếp ngữ ismus hoặc isme đều đã là trở thành khô héo, bần-cứng, hẹp-hòi và cõ-chấp do tham-vọng hệ-thống-hóa. Ông phủ-nhận thuyết hay chủ-nghĩa đã dành, ông còn từ chối luôn danh-dự đứng trong hàng ngũ của những ai bàn đến triết-lý hiện-sinh. (2).

Vậy thì tại sao lại đề Heidegger vào trong chương-trình của triết-lý hiện-sinh? Chúng ta đã tự giới-hạn ở sự khảo-cứu triết-lý hiện-sinh, và bỏ ra một bên chủ-nghĩa hiện-sinh. Như vậy, liệu ta còn lý-do nghiên-cứu Heidegger trong khuôn khổ và viễn-ảnh đã vạch sẵn không?

Trong tâm suy-tư của ông là vấn-dề Hữu viết chữ hoa: Vấn-dề căn-bản và độc-nhất của triết-lý. Không phải Hữu đã không được nói đến qua dòng lịch-sir. Bởi vì từ khi có người và có người suy-tư, thi đã suy-tư về hữu, vì suy-tư theo định-

(1) Xem tác-phẩm bàn về Heidegger.

(2) Je dois... redire que mes tendances philosophique... ne peuvent pas être classées comme Existenz Philosophie... La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme, c'est celle de l'être dans son ensemble et en tant que tel.

Heidegger, Bulletin de la Société Française de Philosophie, 37^e année, n° 5, p. 193.

nghĩa là sự dấn thân của hữu, vì hữu nghĩa là dè làm sáng tỏ Hữu : « Suy-tư là sự dấn-thân do Hữu vì Hữu » (*Penser est l'engagement par l'Être pour l'Être*). Nhưng trả-trêu thay, người ta đã đặt sai hoặc lệch vấn-dè và người ta đang quên vấn-dè trọng-dại ấy. Hậu-quả thế nào trên bình-diện « nhân-hàn » nhân-loại đã ghi nhận. Riêng trên địa-bat triết-lý, sự tối tăm hoặc thiển-kiến của loài người đã làm cho triết-lý chẳng những không tiến lên được, mà nhiều khi còn đi giật lùi. Trong ý hướng cirus-văn tinh-trạng đã kéo dài quá lâu ấy, Heidegger cho rằng thái-dộ phản-ứng của ông không có gì là thiển-doán cả. Thái-dộ đó là thái-dộ bắt đầu từ Hữu, *dès* trong Hữu, *nhin về* Hữu và *tất cả cho* Hữu. Hữu là Alpha và Oméga của suy-tư, là con đường của Chân-lý, bởi vì chính Hữu là chân-lý. Chúng ta không suy-tư trên triết-học, mà chúng ta phải suy-tư trong triết-lý : « Khi ta hỏi : triết-lý là gì ? Thì ta nói đến triết-lý. Hỏi như vậy rõ ràng là ta ở bên trên nghĩa là bên ngoài triết-lý. Nhưng câu hỏi của ta lại trái ngược : đi vào triết-lý, lập cư-trú trong đó, xử sự theo sở-thích của nó, đó là « triết-lý » (1). Mà triết-lý là gì ? Như vừa nói, là Đạo, là Đường của Hữu : « Le mot Philosophie, maintenant parle grec. Le mot grec, c'est en tant que mot grec qu'il est un chemin » (2). Chúng ta sẽ thấy có một sự đồng-nhất giữa philosophia và methodus, phương-pháp và triết-lý gặp nhau trong triết-lý của những ai chịu ảnh-hưởng Husserl.

Triết-lý là triết-lý của Hữu và về Hữu. Tuy nhiên, Hữu tự nó không phải là một đối-tượng, đối-tượng hiểu theo nghĩa cổ-diễn của danh-từ. Hữu không hiện-hình cố-định một nơi nào cả. Hữu man-máu và thấp-thoảng trong toàn-thể vũ-trụ, ở bất cứ một sự-vật nào, bất cứ một nơi nào. Do đó Hữu là ý-nghĩa, nói khác đi, vấn-dè Hữu chính là *vấn-dè ý-nghĩa của Hữu*? Ý-nghĩa của Hữu là đối-tượng của Hữu-thè-luận nếu như có một Hữu-thè-luận. Nhưng làm thế nào và bằng cách nào để đạt tới đối-tượng ấy, nghĩa là kiến-tạo một Hữu-thè-học? Điều tìm ý-nghĩa cũng như luận về bản-thè, trước hết và thiết-yếu là việc của không một hiện-hữu nào cả ngoài hiện-hữu của người ta. Chỉ có thể bằng *con đường đó và trên con đường đó* chúng ta mới mong đi về Hữu và xây-dựng được Hữu-thè-học. Cho nên tuy là định-hướng về hữu-luận, nhưng triết-lý

(1) Qu'est-ce-que la philosophie ? Bản dịch của Kostas Anelos và Jean Beaufrère Gallimard, 1997, trang. 10.

(2) Ibid, trang. 158.

của Heidegger lấy hiện-hữu của con người làm môi-trường nghiên-cứu và dò-dẫm thế nào là Hữu. Cho đến nay, công-trình của ông cũng chỉ là ở tình-trạng khởi sự, chuẩn-bị, như ông vẫn nói những năm gần đây, cho những nỗ-lực thực sự tích-cực của các thế-hè đến sau. Lấy người làm dia-bàn hướng-dẫn thì trước hết phải biết người là gì, bản-chất như thế nào v.v... Quan-niệm cũng như những phân-tách của ông về người đã cho phép ta xếp ông vào số những triết-gia hiện-sinh ta dự-định nghiên-cứu. Không có người, không có Hữu nhưng, mặt khác không có Hữu không có người, và tất cả những gì của người trong hành-động cũng như suy-tư, đều là việc của Hữu qua trung-gian và bằng hiện-sinh của người. Đó là tóm-tắt tất cả *lượng-íng-linh* của triết-lý Heidegger, và đó cũng là nguyên-do phát-sinh những khó-khăn mà ông đang gặp phải. Khảo-luận của chúng ta về Heidegger sẽ có tính-cách tổng-quát bàn về ba phần sau đây:

- 1.— Khởi-diểm và phương-pháp của Heidegger.
- 2.— Những luận-de chính-yếu trong cuốn Hữu và Thời (*Sein und Zeit*).
- 3.— Sự gộp phần của các tác-phẩm đến sau.

Sự phân chia này cho ta thấy ngay tầm quan-trọng của cuốn *Sein und Zeit*. Người ta có thể nói rằng triết-lý của Heidegger là triết-lý của cuốn ấy. Các công-trình khác chỉ nhiều ít có tính-cách phụ-họa tò mò một chương-trình đã sơ phác trong tác-phẩm lịch-sử đó. Sự phân chia ấy sẽ một phần nào giúp ta theo dõi sự tiến-triển trong tư-tưởng của ông.

KHỐI-DIỀM VÀ PHƯƠNG-PHÁP

Dĩ nhiên có một khái-dième trong học-thuyết Heidegger ? Nhưng cần phân biệt giữa động-cơ hay ý-hướng của một công-trình và kỹ-thuật bắt đầu thực-hiện ý-hướng ấy. Trong trường-hợp Heidegger ý-dịnh của ông là, như đã nói, *dặt lại* vấn-dề hữu. Nhưng một đàng hữu không phải là cái gì đang hiện nguyên-hình trước mắt chúng ta như một đối-tượng có thể sờ mó, quay lật, đè quan-sát và thẩm-dịnh. Chúng ta chỉ có thể tìm thấy phần nào sự xuất-hiện của Hữu trong suy-tư của người. Người là chỗ bắt đầu của mọi công-trình nghiên-cứu về Hữu, vì Hữu xuất-hiện với hiện-hữu của người. Liên-hệ giữa người và Hữu là liên-hệ thuộc thứ hạng bản-thề-luận. Một khác, người không những là anh và tôi hay chỉ là một cá-nhan nào, mà người là toàn-thề nhân-loại. Người suy-tư về Hữu. Cho nên liên-hệ giữa người và hữu thiết-yếu có tính-cách lịch-sử. Các triết-gia đi trước đã cố-gắng nói lên những bộ mặt của Hữu, nhưng rồi triết-ly đã không sáng-sủa hơn là tại sao, và đâu là những nguyên-do... Bàn về Hữu tức là nghiên-cứu Hữu đã xuất-hiện như thế nào qua thời-gian của *lịch-sử triết-học*, nghiên-hậu mới nhận-dịnh được những thiếu sót cần sửa chữa và những cải-thiện cần phải thực-hiện. Ông-cố tri-tân, Heidegger đã trung-thành với Vạn-thể sự biểu Đông-phương ; do đó, ta có thể nói rằng về phương-diện đó, Heidegger không phải là một tay cách-mạng ngang hàng với Descartes, Kant hay Hegel. Ông chỉ là một nhà cải-cách, và là một nhà cải-cách ôn-hoa, bâng-lòng với sự sửa sai và hoàn-thiện. Ông vẫn thuộc về truyền-thống, là nhà tư-tưởng thuộc hữu-phái vậy. Khi Beaufré ngỏ ý muốn biết ông có phủ-nhận thuyết nhân-bản không, thì ông đã trả lời bằng một bức thư thanh-minh rất tê-nhi, chứng tỏ ông

vẫn theo một đường hướng đã trình bày trong Sein und Zeit: cần phải vượt những ý-niệm siêu-hình để tiến tới bản-thề chinh-tông của con người lịch-sử. Nghĩa là thuyết-nhân-bản cõi-diễn không phải là hoàn-toàn sai-lạc nhưng không cân bằng và đầy đủ.

Vấn-dề Hữu không phải chỉ cần đặt lại một lần mà còn phải đặt lại *nhiều lần*. Vì đặt lại ở đây không có nghĩa là hủy bỏ quá-khứ. Các nhà phê-bình nhận thấy trong quan-diễn đặt lại hay Jắp lại (répétition) ấy vọng-âm của tư-tưởng Kierkegaard. Một ánh-hướng quyết-định khác, nhưng đây là trên bình-diện phuong-pháp. Đó là phuong-pháp-luận của Husserl. Theo Heidegger phuong-pháp-luận ấy chẳng những hợp với mà còn là thiết-yếu cho triết-lý. Ông đã quan-niệm và xú-dụng phuong-pháp-luận như thế nào?

Sau đây, ta sẽ quảng-diễn khởi-diễn triết-học Heidegger và ý-niệm của ông về áp-dụng phuong-pháp-luận.

Khởi-diễn:

Cần phân-biệt hiện-hữu (*étant*) với Hữu (*être*). Hiện-hữu là cái gì đã thành có, đã thành hình một cách nào đó, trứu-tượng hay cu-thè, tinh-thần hay vật-chất. Nói đến thành hình tức là nói đến giới-hạn và cơ-cấu đặc-thù hay riêng biệt, vì thế hiện-hữu chính là hữu *đặc-thù*, *cá-tính* hay *ít ra* không có tinh-cách phò-thông. Do nó, hiện-hữu tự nó không làm nền-tảng cho chính nó vì nó là cái gì đã hình thành: nền-tảng của nó chính là hữu. Có một hữu của hiện-hữu và hữu của hiện-hữu không thể đồng-nhất với hiện-hữu được.

Hiện-hữu là đối-tượng của các công-trình khoa-học riêng biệt. Có nhiều địa-hạt của hiện-hữu, tương-ứng với sự phân chia khoa-học mà ta đã biết: toán-học, vật-lý, sinh-học, sú-học và các khoa-học nhân-văn, sau hết là thần-học. Sự phân loại này không hẳn là giả-tạo, mà trái lại vẫn rất hợp-lý và hữu-ích chẳng những cho nhu-cầu tìm hiểu con người mà còn nói lên được phần nào những bộ mặt thời-gian của hữu, của mỗi thứ hữu. Heidegger chia hữu của hiện-hữu làm nhiều loại tương-ứng với các địa-hạt nghiên-cứu hoặc với sự thiết-lập đề-tài của nghiên-cứu. Đại-khai có mấy hình-thức hữu sau đây: hữu của toán-học, hữu của thiên-nhiên, hữu của dung-cụ, hữu của sinh-vật, hữu của người hay hữu mà tôi là, hữu của lịch-sử, hữu của ngôn-

ngữ... Sự phân chia này làm ta nhớ đến ý-niệm « *bản-thề-luận địa-phương* » của Husserl.

Các hữu ấy, tuy nhiên, chỉ là những biệt-tạo của Hữu tông-quát. Như vậy có ba lớp hay ba giai-tầng cần phân-biệt trong vấn-dè Hữu : hiện-hữu, hữu của hiện-hữu, hữu tông-quát, hữu san hết này là đối-tượng của bản-thề-luận tông-quát (*ontologie générale*). Theo Heidegger, bản-thề-luận cõi-diễn, thực ra chỉ là siêu-hình-học, nghĩa là chỉ nhầm đến hiện-hữu hay ít ra đã ngộ-nhận hữu và hữu-tông-quát như là những hiện-hữu; đã nghiên-cứu hữu như là hiện-hữu. Linh-hồn, tri-tuệ, Thượng-Đế đã bị triết-lý cõi-diễn đồng-nhất và giảm thiểu xuống hàng hiện-hữu. Ngộ-nhận thật là tai hại. Và ông đề-nghị rằng vấn-dè hữu phải được đặt lên hàng đầu và nghiên-cứu trước hết như một khoa-học về các điều-kiện tiên-quyết chẳng những cho các khoa-học riêng biệt mà còn cho các bản-thề-luận địa-phương vốn là nền-tảng của khoa-học này và cũng phải nghiên-cứu trước những khoa-học ấy. Theo thứ tự tru-tiền và tầm quan-trọng, ta có : vấn-dè hữu (hay Hữu tông-quát), bản-thề-luận địa-phương, khoa-học đặc-thù. Có đặt được đúng mức và đúng nghĩa của vấn-dè hữu, nói khác đi, có ít ra là thấy được ý-nghĩa của vấn-dè hữu, thì nhiên-hậu mới chuyển sang bản-thề-luận từng miền khoa-học ; có định-nghĩa được bản-thề-luận địa-phương, thì mới thấy thực-chất và giá-trị nguyên-tông của các khoa-học. Nói tóm lại, thứ tự tru-tiền ấy đúng chẳng những xét theo luận-lý mà cả về phương-diện triết-lý nữa. Vì vậy Heidegger viết một cách quyết-liệt : « Tất cả mọi hữu-thề-luận, dù hệ-thống phạm-trù đặc-dụng có phong-phù và được tổ-chức chặt chẽ mấy đi nữa, thì tôi cũng vẫn mù lòa và làm sai lệch ý-hướng đích-thực của mình, khi mà hữu-thề-luận ấy không bắt đầu làm sáng tỏ đầy đủ ý-nghĩa của hữu-thề và không chịu hiểu rằng sự làm sáng tỏ ấy là trách-vụ căn-bản của mình (1). »

« Sự phân loại hữu như ta thấy trên, phải chẳng đã dựa vào một tiền định rằng có Hữu hay Hữu có ? Heidegger không phủ-nhận điều ấy, mà như đã nói, theo nghĩa đó, ông vẫn không đi ra ngoài truyền-thống triết-lý. Nhiều lần ông trách Platon, Aristote, Saint Thomas, Descartes, Kant, v.v... đã vô tình làm lu mờ hoặc sai lệch ý-niệm tiền-Socrate về

(1) *L'Être et le Temps*, trang 27, bản dịch.

hữu, đã giáng hữu xuống hàng hiện-hữu. Nhiều nhà bình-luận quả-quyết rằng, mặc dầu là một triết-gia khá thông-hiệu triết-sử, nhưng ông cũng đã nhiều lần tỏ ra phiến-diện trong phân-tách và nhận-định các học-thuyết. Đặc biệt, trong văn-dè hữu, ta có thể nói rằng Platon chẳng hạn đã sớm thấy chỗ bế-tắc, nghèo nàn của những quan-niệm bản-thề-luận tiền-Socrate, nên mới đặt ra vấn-dè tương-quan giữa sự-vật cảm-giác, hồn-hình và thế-giới vô-hình của ý-niệm, nhất là mới có vấn-dè biện-chứng Platon. Bởi, thấy Hữu là vấn-dè tru-tiên và quyết-định nên Aristote mới xây-dựng một bản-thề-luận chinh-danh đầu tiên và truyền-thứa qua hàng thế-kỷ trong tư-tưởng giới Âu-Châu, mà Leibniz đã nghĩ đến nguyên-lý túc-lý như Heidegger đã lấy lại sau này trong *Der Satz vom Grund*. Thực vậy, các đại triết-gia đi trước đã thấy được rằng Hữu tự nó không thể là một đối-trượng trực-liếp bắt được và nghiên-cứu được. Chỉ có thể thấy hữu trong vạn-vật và trong tương-quan của chúng. Tuy nhiên, vì chỉ một phần nào bàn đến hữu xét theo là hữu, hay hữu của hiện-hữu, nên công việc ấy chẳng qua cũng chỉ nói lên được một số ý-niệm của vấn-dè. Không khéo thì hữu chỉ còn là những phạm-trù vần-phạm xa vời thực-tại. Người xưa nhiều lần đã đi quá trớn, làm cho bản-thề-luận trở thành khô khan, trừu-tượng và độc-đoán. Kết quả là những quan-niệm lệch-lạc về con người, khi thì chỉ còn là một con vật thuần sinh-lý, khi thì chỉ là một lý-trí trống rỗng. Heidegger đòi phải nghiên-cứu vấn-dè hữu và bản-thề-luận địa-phương trước khi bàn đến khoa-học. Từ-ngữ trước khi ở đây chỉ hiều trên bình-diện luận-lý và triết-học, vì ông vẫn khích-lệ mọi công-trình khoa-học trong phạm-vi giới-hạn của chúng. Tuy nhiên vấn-dè đặt ra không kém gay cấn là làm thế nào và bằng cách nào nghiên-cứu được Hữu và các hữu của hiện-hữu, để nhờ đó ta có những điều-kiện tiên-quyết cho sự hiểu biết đúng mức của khoa-học ? Heidegger đã không trả lời điểm đó. Về sau ông muốn nại đến thời-gian như là một chỗ đứng đê tiến lên với Hữu.

Mặt khác, thực là khó hiều sự phân-biệt giữa hữu và hữu có hiện-hữu. Liệu có những hữu đặc-thù không ? Làm thế nào để nói kết hữu với hữu của hiện-hữu, và hữu với hiện-hữu ? Một khó khăn khác cho Heidegger !

Từ chỗ phân-biệt hữu với hiện-hữu, ông di đến một nhận-định tối quan-trọng. Trong muôn vạn hiện-hữu, người là một hiện-hữu đặc-trù và hữu của hiện-hữu người là một hữu

đặc-đã nhất. Tại sao lại gọi hiện-hữu người là đặc-đã ? Vì ba lý-do. Trước hết, người không phải là một hiện-hữu như các hiện-hữu khác trong thế-giới khoáng-vật hay sinh-vật ; người là một hiện-hữu *ý-thức* được hiện-hữu của mình ; thứ đến, người là một hiện-hữu có khả-năng *tự-vấn* về vấn-dề hiện-hữu ; do đó, và cũng là lý-do thứ ba, người là hiện-hữu *chirachúp Hirsch* một cách ý-thức, được Hirsch chọn làm trung-tâm phát-huy. Không có người, vấn-dề Hirsch không đặt ra, ngay cả vấn-dề hiện-hữu của các vật khác cũng vậy. Heidegger gọi hiện-hữu người là Dasein, tạm dịch là Hữu-đó. Dasein hay Hữu-đó là hiện-hữu hữu-thể-luận hiện-thể (*étant ontologique ontique*).

Có hai nghĩa trong từ-ngữ *hiện-thể* (ontique) : cái gì thuộc về hiện-hữu hoặc những nhận-định liên-hệ đến hiện-hữu ; theo nghĩa này, hiện-hữu chỉ có thể là đối-tượng nghiên-cứu của những cố gắng học hỏi hiện-thể (*études ontiques*). Các khoa-học đặc-thù chỉ có thể vận-động trong giới-hạn của những gì thuộc về hiện-hữu, cho nên có tính-chất hiện-thể. Như ta đã biết, không có hiện-hữu của người, thì không làm gì có hữu-thể-luận. Cho nên có một ưu-tiến của hiện-thể trên hữu-thể-luận. Hiện-thể của người là suy-lư, là tự-vấn, là thực-hiện ý-nghĩa của Hữu, cho nên hiện-thể ấy có tính-chất hữu-thể (*ontiquement, l'homme est un être ontologique*). Hiện-thể còn đồng-nghĩa với *hiện-sinh* (*existential*) và phân-biệt với Existential : bản-hữu, vốn là một tên gọi khác của hữu-thể-luận (*ontologique*). Hiện-sinh chỉ cách-thể hoặc thái-dộ sống của Dasein trong tương-quan với Hữu : « Chúng tôi gọi là Hiện-sinh cái vật mà đối với vật ấy Hữu-đó xử-sự bằng cách này hoặc cách khác, nhưng bao giờ cũng bằng một cách nào đó » (1)... « Chúng tôi gọi là lãnh-hội hiện-sinh, sự lãnh-hội về mình, và khi sự lãnh-hội ấy điều-bành Hữu-đó của mỗi người trong hiện-hữu. Vấn-dề hiện-sinh đối với Hữu-đó là một « việc » hiện-thể » (2). Vấn-dề hiện-sinh là việc của hiện-thể ? Và hiện-hữu của người là hiện-sinh vậy.

Existential hay bản-hữu là những đặc-tính bản-thể của Dasein. Những đặc-tính này làm nên cơ-cấu Dasein. Tuy nhiên, muốn đạt tới bản-hữu phải *đi qua* hiện-sinh, nghĩa là *đi qua* hiện-thể. Gọi bản-hữu là để đối-lập với phạm-trù, danh-từ này dùng để áp-dụng cho sự-vật, cho các hiện-hữu

(1) *Sein und Zeit*, trang 28.

(2) *Sein und Zeit*, trang 28.

khác : « Những tinh-chất hữu của Hữu-dó, sở dĩ chúng tôi gọi là bản-hữu vì được xác định từ bản-hữu-tính. Do đó, cần phân-biệt tinh-chất bản-hữu với những định-tính của hữu-thể vốn không phải là Hữu-dó ; những định-tính ấy gọi là phạm-trù » (1).

Tìm hiểu cơ-cấu của người là bước đầu cần thiết cho mọi công-trình nghiên-cứu của các khoa-học và nhất là cho khoa hữu-thể-luận tông-quát. Hữu xét theo là Hữu chỉ có thể dần dần trở nên chính-xác và phong-phù trong, và qua, phân-tách bản-hữu (*analyse existentielle*) của cái gọi là bản-thể-luận nền-tảng : « C'est pourquoi *l'ontologie fondamentale*, dont toutes les autres ne peuvent que dériver, doit être cherchée dans l'*analytique existentielle* de l'être-là » (2).

Thành ra, vấn-dề Hữu vẫn là viễn-tượng giải-quyết cho Heidegger. Nhưng con đường đi đến đó lại chính là con người. Con người đã trở thành, dưới ngòi bút của Heidegger, đối-tượng của một hữu-thể-luận nền-tảng. Hữu-thể-luận này lại phải được thiết-lập trên sự *tra-vấn triết-lý* được quan-niệm như là một khả-năng hiện-sinh của hữu Dasein.

Ông công-nhận rằng không phải ông là người đầu tiên bàn đến và đề-cao quyền ưu-tiền hiện-thể-hữu-thể-luận của Dasein. Aristotle, và sau đó Saint Thomas cũng đã nhìn thấy. Không may là các triết-gia ấy, như đã nói, đã không biết đặt thành vấn-dề cơ-cấu hữu-thể-luận, nghĩa là đã một phần nào bằng lỏng với những nghiên-cứu hiện-thể, cho hiện-thể-hữu-thể-luận là lãnh-vực sau cùng của triết-học, thành ra không đi sâu vào phán-điều của cơ-cấu hữu-thể-luận Dasein.

Đến đây, ta có thể tự-vấn, tại sao vấn-dề Hữu mà từ đầu Heidegger xem như là chính-yếu của triết-lý, bây giờ lại bị như bỏ quên, nhường chỗ cho vấn-dề Hữu của Dasein ? Chúng ta nhớ lại rằng theo ông, không có người không có vấn-dề Hữu và không có Hữu, và do đó phải đi từ người lên Hữu : có một ưu-tiền hiện-thể trên hữu-thể-luận. Điều đó, không có gì đáng bàn luận. Có chăng là vấn-dề này : khi chủ-trương đi từ Dasein, người, đến Hữu, phải chăng luận đề của ông đã dựa vào một tiền-giả ... về Hữu, phải chăng ông đã

(1) S. Z. trang, 65.

(2) S. Z. trang, 29.

có một ý-niệm xác-định nào đó về cái gọi là Hữu? Như thế tìm Hữu tông-quát trong hữu Dasein đồng-thời quả-quyết rằng Dasein là một biệt-tạo đặc-điểm của Hữu, phải chăng học-thuyết Heidegger lý-luận xoay quanh trong một vòng lẩn-quẩn?

Trước hơn ai cả, triết-gia chúng ta đã ý-thức và đã đặt ra vấn-nạn ấy. Ông viết: « Tuy nhiên, sự phân-tách cơ-cấu của vấn-dề hữu-thể, ngay cả trong việc đặt vấn-dề ấy, đã vấp phải chừ-vụ ưu đài của hữu-dó » (1). Theo ông, đó là một khó khăn, chứ không thể thành vấn-dề của một « lý-luận vòng quanh » (*raisonnement circulaire*) được. Nếu không có tiên-định về Hữu thì không thể có một bǎn-thè-luận nào cả. Tuy nhiên, người xưa đã không thấy rằng vấn-dề Hữu thiết-yếu do người đặt ra, vì vậy tuy thuộc vào người. Không thể thuyết-phép trên Hữu như trên một cái gì hiền-hiện và tuyệt-dối xác-định trước mắt chúng ta. Đành rằng, có tiên-định về Hữu, nhưng Hữu không *hiền-nhiên*, không *tầm thường* (*banal*) mà cũng không phải là không *hoài-nghi* được. Hữu không hiền-nhiên bởi vì, như lịch-sử đã chứng tỏ, mỗi người, mỗi triết-thuyết hiên Hữu mỗi cách, Hữu có thể có nhiều nghĩa. Hữu không tầm thường như ta tưởng vì không có vấn-dề nào được đặt ra mà không ngầm chứa Hữu, không có vấn-dề nào giải-quyết một cách tuyệt-dối, nếu chưa hiểu chăng phải là không hoài-nghi được: các thuyết duy-danh bất-khả-tri, hư-vô, từ đời Gorgias cho đến nay, đã biện-hộ cho ý-kiến của Heidegger. Cho nên Hữu là một vấn-dề và luôn luôn là một vấn-dề. Nói vấn-dề thì phải nói tới ai đặt vấn-dề, ai tra-vấn. Heidegger tin có Hữu. Nhưng vấn-dề Hữu phải là vấn-dề *ý-nghĩa* của Hữu, vì là do người đặt ra để tìm hiểu thế nào là Hữu. Trong mọi trường hợp, sự lãnh-hội Hữu là một cái gì sau cùng thuộc về định-thè của chính Dasein: « ... et qui, pour finie, appartient à la constitution essentielle de l'être-là lui-même » (2).

Định-thè của Dasein không phải đã thành hình, trái lại, đang thành hình trong thời-gian. Ý-nghĩa của Hữu Dasein chính là thời-tính (*temporalité*). Phải tìm hiểu thế nào là thời-tính. Thời-gian của người không phải là một thuộc tính nội-tại theo nghĩa Bergson, cũng chẳng phải là một môi-tường

(1) S. Z. trang 50. « Toutefois, l'analyse de la structure de la question de l'être se heurte, dans la position même de cette question, à la fonction privilégiée de l'être-là ».

(2) S. Z. trang. 29.

trong đó diên-biến cuộc đời và ảuh-hưởng hoặc tác-dộng đến cuộc đời. Những quan-niệm cõi-diễn này về thời-gian không thể chấp-nhận được. Sở dĩ người xưa đã hiểu sai thời-gian chung-qui chỉ vì họ đã nghiên-cứu trên hiện-hữu, đã xem thời-gian như một thực-thì (entité) siêu-hình. Do đó, người ta đã đồng-nhất quan-niệm thời-gian với « trong-thời-gian », trong đó người ta đặt Hữu vào. Và cũng do đó, những từ-ngữ như « vô-thời-gian », « siêu-thời-gian », đều mang bộ mặt của những hiện-hữu. Người ta đã không thấy rằng thời-gian phải là thời-gian của Hữu, và không thể nào hiểu theo nghĩa thời-gian của hiện-hữu. Thời-gian của Hữu là cái làm nên ý-nghĩa của Hữu. Heidegger đề-nghị dùng temporal thay cho temporel và danh-tự của temporal là temporalité. Và ông viết : « Vậy nếu muốn nhờ hữu-thì-luận căn-bản, đưa ra một giải-thích về hữu-thì chính-danh, thì sự giải-thích ấy cũng sẽ như là một khai-triển « thời-tinh » của bản-thè » (1). Nhưng nếu Hữu phải được đến gần trong ý-nghĩa hữu của *Dasein*, thì thời-gian của Hữu cũng không thể bắt được bên ngoài thời-gian của *Dasein* là một hiện-hữu luôn luôn hướng về Hữu.

Vấn-dề đặt ra là thời-gian của hữu *Dasein* tự nó có cho phép ta giải-quyết được vấn-dề hữu tông-quát không. Heidegger trả lời rằng biều-hiệu của thời-gian *Dasein* chỉ là một điều-kiện cần, chứ không phải là điều-kiện đủ. Vậy thì làm thế nào để có « hiện-tượng thời-gian được quan-niệm và diên-tâ » một cách đúng đắn (*phénomène du temps correctement saisis et explicité*) ? Sau cuốn *Sein und Zeit* ông định-dịnh viết thêm *Zeit und Sein*, nhưng đến nay vẫn chưa xuất-hàn. Bé tắc ? Chúng tôi nghĩ rằng, về phuong-diện luận-ly của nội-bình (critique interne), thì đó là một bé-tắc không bao giờ có lối thoát, vì lẽ rằng *Dasein* chỉ là điều-kiện cần chứ không phải là điều-kiện đủ của vấn-dề hữu nói chung, và vấn-dề thời-gian nói riêng (2).

Trở lại thời-gian của *Dasein*, ông quan-niệm rằng thời-gian của *Dasein* vốn xưa như Bành-tồ và sẽ mãi mãi như con người ngâm thuoc trường-sinh. Do đó muốn hiểu *Dasein* là gì, thời-gian *Dasein* là gì, và hữu của *Dasein* là gì, một việc

(1) S. Z. trang 35. « Si donc on veut fournir, par l'ontologie fondamentale, une interprétation de l'être comme tel, celle-ci se présentera comme un développement de la "temporalité" de l'être ».

(2) Nên xem Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, bản dịch của Marianna Simon, Aubier Montaigne, trang 61-89.

làm đầu tiên là ngực giòng thời-gian, làm một cuộc thám-hiểm về nguồn-gốc triết-học để khám-phá những khả-thể người xưa đã chuẩn-bị cho chúng ta, để rồi chúng ta sẽ có một ý-nghĩa chính-thực (*sens authentique*) của lời giải đáp cho vấn-dề Hữu. Như đã nói, sự trả về nguồn triết-học này, đã được phần nào thực-hiện trong cuốn *Der Satz vom Grund, Einführung in die Metaphysik...*

Giờ đây, ta ghi nhận những bước đầu tiên của ông trong cái mà ông gọi là « phá-hủy lịch-sử bản-thể-luận » (*destruction de l'histoire de l'ontologie*).

Phá-hủy triết-sử :

Dasein xuất-hiện trong thời-gian (*temporalité*) : ý-nghĩa của hữu Dasein nằm trong thời-gian. Nhờ ý-nghĩa nguyên-lai ấy mới có việc hiện-hữu diên-biến trong lịch-sử. Nói khác đi, thời-gian tinh qui-dịnh căn-bản của Dasein, là điều-kiện khả-thể của lịch-sử-tính như là một cách-thể thời-gian (*temporel*) của Dasein. Không có thời-gian-tinh không có lịch-sử-tinh và thời-gian. Nhưng lịch-sử-tinh là một sự « hoàn-tất » (*accomplissement*) của Dasein. Thể-hiện không những là khả-năng mà là khả-năng được chứng tỏ ra ngoài bằng cù-thể. Nhờ thể-hiện mới có lịch-sử (*histoire*). Thành ra, nếu được phép hình-dung quan-niệm của Heidegger bằng hình-vẽ thi, theo thứ tự từ ngoài vào, ta có : vòng ngoài chỉ lịch-sử, hiểu theo nghĩa thông thường của sử-học ; vòng thứ hai chỉ sử-tinh, có trước sử của sử-học (*La définition de l'être-là par l'historicité est antérieure à la définition de ce que l'on nomme l'histoire*) (1), vòng trong cùng chỉ nơi qui định của Hữu Dasein, nguyên-lai của hai vòng ngoài :

Triết-học người xưa đã không phân biệt hữu Dasein với Dasein nên cũng đã không thấy sự dị-đồng giữa ba vòng thời-gian trên đây. Tệ hơn nữa, họ tuyệt-đối hóa thời-gian của sử-học. Hậu-quả là chấp-mê vào truyền-thống, xem truyền-thống như Thánh Kinh, nơi chứa đựng mọi khôn-khéo của chư hiền-nhan, liệt-tử. Những truyền-thống đã làm được gì? Trên bình-diện triết-lý, người ta đã nhầm-mắt đón-điều chư là những chân-lý không thể thảo-luận, những quan-

(1) S. Z. trang 36.

niệm, phạm-trù do người xưa đề lại, xem đó như là những hiền-nhiên. Nạn magister dixit, hay nói như Đông-phương, nạn « Tử viết ». Chấp kinh thì tòng quyền. Truyền-thống đề nặng lên tri óc, ngăn cản mọi con đường trở về nguồn-gốc của kiến-thức phủ-phiếm, làm quên mất đất tổ của tư duy là vấn-dề Hữu.

Thay vì nhìn sâu vào đáy vấn-dề, người xưa đã nhìn ra ngoài, thay vì lấy chính Hữu làm trọng-tâm nghiên-cứu, người xưa đã nghiên-cứu Hữu từ ngoài vào, xem Hữu như là hiện-hữu. Sự sa lầy của hữu-thè-luận Hy-lạp trong ngạt khí của thế-giới hiền-hữu, càng ngày càng trở nên trầm-trọng nhất là qua trung-gian thời Trung-cổ, do cố-gắng biến-hóa và hệ-thống-hóa hữu-thè-luận ấy. Thời cận kim cũng không hơn gì. Thỉnh thoảng một vài bộ óc muôn xoay chiều, nhìn về phía Dasein, như Descartes hay Kant chẳng hạn, nhưng rồi kết-quả là dừng lại trước cửa ngõ của cơ-cấu Hữu. Tại sao lại có sự trạng đó ? Tại vì người ta đã nhìn hiền-nhiên dưới ánh sáng của nguyên-lý không màu-thuần. Mà nguyên-lý không màu-thuần bắt nguồn trên những ý-niệm của Aristotle về thực-thè-tính (substantialité), đặc-biệt thực-thè-tính của người. Nhưng thực-thè-tính chẳng qua là sản-phẩm của quan-niệm về hiện-hữu. Biện chứng pháp của Hegel tưởng chừng cứn-văn được tinh-thế, nhưng nói cho cùng, vẫn dựa vào nguyên-lý không màu-thuần của truyền-thống. Triết-sử đã thất bại, vì đã không đạt tới nền-tảng của chính mình, vì đã không giải-quyet được thời-gian là gì.

Ngược giòng triết-sử không phải chỉ là làm công việc của khai-quát quá-khở, hoặc đề chứng-kiến những thất-bại đã đi sâu vào lòng thời-gian. Cần phải có một cái gì tích-cực hơn. Heidegger tóm lược thái-độ tích-cực ấy vào ba điểm : thẳng thắn phê-phán những điểm sai-lầm ; tìm cho kỹ được những khả-thì có tính-cách kiến-tạo trong những kinh-nghiệm sống của triết-sử ; đem tất cả về một mối, nếu có thể được. Ba công-tác ấy được ông gọi chung bằng một biều-ngữ có vẻ cách-mạng : phá hủy lịch-sử của hữu-thè-luận.

Tuy nhiên, trong triết-sử cũng như trong các lãnh-vực khác, chỉ có nhữn g thắc-tượng mới là đáng kể. Phá-hủy được những thắc-tượng ấy tức là có hy-vọng thành-công. Do đó trên ngược giòng triết-sử, ông đã chia ra ba giai-doan chính, hay ông đã cắm ba mốc chính cho công cuộc phá-hủy. Những

giai-doạn ấy ông gọi là những lúc quyết định (*moments décisifs*).

Địch thủ đầu tiên, mà cũng là địch thủ nguy hiểm nhất, là Kant. Thực vậy, nút của vấn đề là thời-gian (*temps*). Heidegger công nhận rằng triết-gia đầu tiên và duy-nhất đã ý-thức được ý-nghĩa của thời-gian, chính là Kant. Theo ông, Kant đã đề-cập đến thời-gian một cách triệt đế. Kant cho rằng thời-gian là tiền-quyết của không-gian, nghĩa là của mọi nhận-thức. Lý do là để biện-chính cho học-thuyết niệm-tưởng (*schematisme*) của mình. Nhưng, vẫn theo Heidegger, nếu niệm-tưởng-luận đòi giải-quyết vấn-de thời-gian, thì cũng chính niệm-tưởng-luận, với tinh-chất pháp-thức (*formalisme*) của nó, đã ngăn cản Kant trông thấy bí-nhiệm của nhân-hồn đã làm phát-sinh ra cơ-cấu của niệm-tưởng-luận. Bí-nhiệm của nhân-hồn không gì khác hơn là ý-nghĩa Hữu của người, của Dasein. Heidegger dự-tính tấn-công quan-diêm thời-gian của Kant trong phần thứ hai cuốn *Sein und Zeit*, đến nay vẫn chưa xuất bản. Và dường như cuốn *Kant und Das Problem der Metaphysik*, chuẩn bị cho phần ấy.

Cuộc tấn-công nhằm tố-cáo hai thiêu sót quan-trọng của Kant và cũng là của truyền-thống : không đặt Hữu thành vấn-de nghiên-cứu trực-tiếp, không phân-tách trước bản-thề chủ-thề-tinh của chủ-thề. Sự bộ sót thứ hai này, Husserl cũng đã trông thấy, nhưng không bình luận Kant một cách nghiêm-khắc như Heidegger đã bình-luận. Chúng tôi nghĩ rằng lời tố-cáo của ông đối với Kant chỉ hợp-lý trong khuôn-khổ và viễn-tượng học-thuyết của ông, nghĩa là trên một tiền-định về Hữu cần khai-thác như là trọng-tâm của triết-lý. Thực vậy, triết-lý đối với Kant không phải là vấn-de Hữu, mà là vấn-de phê-phán nhận-thức. Sự phê-phán ấy đã đưa Kant đến chủ-thề-tinh như là khả-thề tiền-quyết cho mọi nhận-thức (*subjectivité transcendante*). Như vậy đối với Kant một phân-tách bản-thề-luận tiêu-lập về chủ-thề-tinh là một điều không đúng với luận-lý của Kant. Phải thừa nhận rằng Heidegger nhờ Kant mới nghĩ đến vấn-de đặt Hữu cho chủ-thề-tinh. Mặc khác, quan-diêm của Heidegger cho rằng vấn-de Hữu là vấn-de ý-nghĩa của Hữu, nghĩa là trước hết phải tìm trong ý-nghĩa của Dasein thì quan-diêm ấy không khác biệt mấy với học-thuyết Kant cho rằng chủ-thề siêu-vượt phát-sinh ra mọi nhận-thức, kè-cả Hữu.

Sự thiêu sót của Kant, vẫn theo Heidegger, do ảnh-hưởng của Descartes, mà Descartes lại triết-lý trên di-sản của

Aristote. Do đó Descartes Aristote là mục-phiếu của giai-doạn phá hủy thứ hai và ba.

Sau Socrate, Descartes muốn tìm ở người một căn-bản mới cho triết-lý, vốn đã quá bõi hơi trong thương-tảng các chủ-nghĩa bình-thức thời Trung-cổ. Tuy nhiên Cogito ergo sum không triết-de như ông tưởng. Heidegger đưa ra hai luận-cứ chính : một là Descartes không minh-xác ý-nghĩa sum ; hai là đã đồng-nhất chủ-thể suy-tư với sự-vật, với tri-não, với tâm-linh (res cogitans, sive mens, sive animus). *Sự-vật* suy-tư như vậy đã được diễn-tả như là một hiện-hữu trong muôn vạn hiện-hữu thọ-tạo do một hiện-hữu sáng-tạo sinh ra. Như vậy, còn ai không thấy rằng Descartes đã đi trên truyền-thira của triết-học Trung-cổ. Husserl bắt tội tác-giả của Cogito, sum vì đã dừng lại trên bình-diện tâm-lý-học, đã khách-vật-hóa chủ-thể suy-tư. Từ ý-niệm này, mà Heidegger đã học được nơi thầy, ông đã kết-luận tinh-cách hiện-hữu (*élanialité*) của chủ-thể và suy-tư nơi Descartes.

Kè ra, thì không phải rằng Heidegger phủ-nhận công-lao khám-phá của Descartes. Ông tán dương nữa là khác. Thực-vậy, Cogito, sum là một khích-lệ qui-báu và cần-thiết cho những công-trình thám-viễn hơn. Người đến sau, đã biệt tạo khám-phá ấy theo chiều hướng dị-dồng, nhưng tất cả điều diễn ra theo mặt phẳng ngang. Heidegger muốn đi vào chiều sâu, nghiên-cứu đến những nền-tảng mặc-nhiệm của Cogito. Đó là bản-chất của sự-trở về nguồn hiện-tượng-luận. Như ta sẽ thấy, triết-lý của Heidegger là kết-quả của cố-gắng nhị-bội và song hành này : vừa trở về nguồn lịch-sử (theo nghĩa sử-học) vừa trở về nguồn-sự-tinh mục-dịch của sự cố-gắng nhị-bội ấy, là phá-hủy nhị-nguyên-luận cõi-diện, và nối-kết ý-niệm và hữu-hình trong quan-niệm văn-de ý-nghĩa của Hữu.

Không phải bản-thể-học thượng-cõi đã bỏ quên thời-gian. Trái lại, bản-thể-học ấy đã cố-gắng giải-thích Hữu bằng thời-gian và từ thời-gian. Nhưng thời-gian hiều theo nghĩa cái gì có trước *một ta*, như một sự-vật. Vì thế, trong hữu-thể-luận đó, người ta thấy có hai ý-niệm dẫn-dao. Trước hết, Hữu của hiện-hữu là *Ousia*. Ousia có nghĩa là hiện-diện, Heidegger dịch là *Anwesenheit*. Nhưng hiện-diện này lại được quan-niệm như là đối-lập hiện-tại với chủ-nghĩa nhận-thức. Heidegger gọi sự đối-lập hiện-tại ấy là *Gegenwart*. Ma đối-lập hiện-tại

liên-hệ đến thi hiện-tại, một cách-thè-hữu của thời-gian. Thành ra ousia dần dần bị cõi động thành sự-vật hiện-hữu như hiện-hữu của thi hiện-tại. Yếu-tố dẫn đạo thứ hai là hữu-thè-luận phải tìm thấy trong Dasein, trong người. Người là sinh-vật có khả-năng thuyết-ngôn, zoon logon ekon. Tìm hữu-thè hay học bản-thè trong một sinh-vật biết nói lên lời, tức là tìm bản-chất và ý-nghĩa của lời do sinh-vật ấy tạo ra. Platon đã đi đến ý-niệm biện chứng, biện-chứng là đối-thoại giữa người với người, và giữa người với ngoại-giới. Hữu-thè-luận là hiện-chứng-pháp vậy. Kịp đến Aristote suy-luận rằng biện-chứng hay đối-thoại chỉ có thể được giữa những gì không hòa tan hay mất liên-tục và duy-nhất trong giòng thời-gian. Từ đó, ông đi đến ý-niệm thực-thè. Người là một thực-thè có khả-năng thuyết-ly, hay người là một sinh-vật có lý-trí thi cũng vậy. Người đặc-biệt ở chỗ đó. Nói rằng người có lý-trí, tức là người có khả-năng thấy được cái lý, cái bản-thè nơi một hiện-hữu thực-thè khác mà người đối-diện. Thấy bản-thè ấy, bằng cách đem trình-diện vật đối-diện như là hiện-diện trong trí óc mình, đó là ý-nghĩa từ-ngữ gegenwart của Heidegger. Và như ta đã biết, ý-niệm đối-diện này liên-hệ đến cơ-cấu thời-gian được Platon-Aristote xem như là cái gì khách-quan, vật-hóa. Thời-gian là một hiện-hữu vậy. Nhìn sự-vật trong và từ thời-gian theo nghĩa đó, Aristote đã mở đường cho Kant sau này

Quan-diểm Heidegger về hiện-tượng-luận .

Đề thực-hiện chương-trình ấy, Heidegger đã sớm áp-dụng hiện-tượng-luận của Husserl. Nhưng ông đã quan-niệm và áp-dụng như thế nào học-thuyết này của Thầy ?

Nghiên-cứu hữu-thè-luận không còn là nghiêng minh trên Hữu như là đối-tượng của một khoa đã hình-thành. Nói khác đi, khoa hữu-thè-luận của người xưa chỉ là cơ-hội xét lại vấn-dè Hữu như ta đã nói trước. Thực vậy, hữu-thè-luận cõi-diền đã tỏ ra quá hình-thúc, xa lại thực-tại, chỉ vi lấy hiện-hữu làm đối-tượng cho vấn-dè Hữu. Do đó không thể đi theo vết chân của kẻ đi trước, không thể xử-dung phương-phap của họ. Phương-phap mới phải thích-ting với đối-tượng và ý-hướng mới : đó là trở về với chính sự-vật.

Ở đây, chúng ta không có ý trình bày nguồn-gốc hay lịch-sử của hiện-tượng-luận. Danh-từ này đã thấy xuất-hiện

không phải đầu tiên nơi Husserl. Chúng ta chỉ ghi nhận rằng nếu hiện-tượng-luận là trở về với chính sự-vật, thì đó là kết-quả quá-trình suy-tư của Husserl. Thực vậy, từ chỗ tha-thiết với một khoa-học về bản-thể, Husserl trong những năm cuối cùng, đã quan-niệm rằng bản-thể ấy chỉ có thể bắt được trong sự trở về ấy. Quan-diểm này đã gấp quan-diểm của Heidegger, vì khi Husserl còn mãi miết với bản-thể (essence), với thuyết ý-hướng-tinh, với điều-kiện tông-quát theo kiểu Kant, thì Heidegger đã khẳng-dịnh Hera và ý-nghĩa Huru như là một thực-tai tiên-quyết. Một điểm khác, nơi Husserl, hiện-tượng-luận trước sau được quan-niệm như là một thái-dộ duy-nhất trong việc tìm hiểu vũ-trú. Trái lại, đối với Heidegger, đó chỉ là một *quan-niệm tạm-thời* (concept provisoire). Tạm-thời, vì trong tiết thứ hai, đoạn 69b, trang 257 (1) nói rằng ông sẽ khai-triển «một ý-niệm về hiện-tượng-luận khác với quan-niệm tạm-thời trình-bày trong phần nhập-de». Nhưng chúng ta phải chờ xuất-bản phần chia xuất-bản của Sein und Zeit để biết hiện-tượng-luận khác ấy sẽ như thế nào. Dẫu sao, trong khi chờ đợi, ta phân-tách quan-niệm tạm-thời của Heidegger.

Danh-từ Hiện-tượng-luận dịch ở chữ phenoménology. Theo nguyên-nghĩa, từ-ngữ này gồm hai thành-tố phainomenon và logos. Ta sẽ lần lượt khảo-sát các thành-tố ấy và ý-nghĩa sự phối-hợp của chúng.

Hiện-tượng.

Chúng ta sẽ không tìm nguyên nghĩa của hiện-tượng theo ngôn-ngữ-học Trung-Hoa hay Hán-Việt. Vì tiếng Hán-Việt này liên-hệ đến các học-thuyết về tượng đã trình-bày trong Hè-tử, hoặc liên-hệ đến thuyết chính danh của Nho-gia.

Heidegger tìm thấy trong phainomenon hai nguyên nghĩa: trước hết, phainomenon chỉ cái gì tự tỏ mình ra, tự lộ, cái gì sáng tỏ. Đầu ngữ của danh-từ là pha như phaos có nghĩa là ánh sáng. Cái gì tự tỏ mình ra trong nó, Hy ngữ cũng gọi là *ta on ta*, tức là hiện-hữu (*étant*). Nói rằng tự lộ, tức là nói đến nhiều cách thể tự lộ: một vật xuất-hiện dưới nhiều hình-thức, dưới những khía cạnh khác nhau. Một khía-thể thứ hai của tự lộ là *xuất-hiện* khác với chính sự-vật: sự-vật hiện ra dưới một bộ mặt nào đó mà tự nó không phải chỉ là thể. Sự-vật chỉ xuất-hiện như-thể-ld (paralt).

(1) Chính bản.

comme). Vì thế ý-nghĩa thứ hai của phainomenon là *biểu-hiện* (apparence). Tuy biểu-hiện là (một khái-thì) uyên-nguyên của sự-vật, nhưng vẫn do khái-thì tự-lộ mà có, vì rằng nếu không có khái-thì tự-lộ căn-bản, thì làm gì có sự xuất-hiện như-thì là, nghĩa là làm gì có biểu-hiện. Do đó, biểu-hiện là một biến-tinh giảm ý (modification privative) của phainomenon. Heidegger nói rằng từ-ngữ Erscheinung thường dùng để chỉ biểu-hiện thực ra không sát, nhưng Đức-ngữ đã quen dùng, thì ông cũng chấp-nhận như vậy. Nhưng cần phân biệt ba nghĩa trong Erscheinung: *báo-cáo* một cái gì không xuất-dần lộ-diện; *chính* sự báo-cáo ấy; *chính* sự-vật xuất-dần lộ-diện.

Heidegger hiểu phainomenon theo nghĩa thứ ba tức là cái gì tự-làm-cho-mình sáng tỏ. Vì thế ông không chấp-nhận quan-diểm của Kant, theo đó hiện-tượng hoặc là đối-tượng trực-giác kinh-nghiệm hoặc hiện-tượng, là cái gì *ngoại hiện* cho một cái gì khác *thiết-yếu* ẩn-nấp đằng sau, mà Kant gọi là vật tự-tại (chose en-soi). Hiện-tượng của Heidegger là cái tự-lộ, cho nên không dấu-diếm một cái gì đằng sau cả. Hiện-tượng là hiện-hữu, và hiện-hữu là cái nói về Hữu mặc dù hiện-hữu không phải là Hữu (1). Một khác, hiện-tượng không có nghĩa là tiêu-chuẩn hoặc số mã như trong học-thuyết Jaspers. (Về diêm này, người ta tự hỏi không biết ai chịu ảnh-hưởng của ai, Heidegger muốn vượt Jaspers hay Jaspers muốn vượt Heidegger).

Sau hết, hiện-tượng theo nghĩa Heidegger quan-niệm, là nền-tảng của mọi ý-nghĩa khác về hiện-tượng. Nhưng ông nói thêm rằng những quan-niệm thông thường về hiện-tượng không phải là vô-dụng, vì chúng có thể giúp và sửa-soạn cho một cái nhìn hiện-tượng-luận về hiện-tượng.

Ngôn-thuyết.

Người ta hiểu Logos là ngôn-thuyết (discours). Nhưng ngôn-thuyết chính là deloun có nghĩa là *làm sáng tỏ* cái gì nói đến trong ngôn-thuyết. Chức-vụ của ngôn-thuyết, theo Aristotle, là apophainesthai nghĩa là *chỉ trỏ*, khiến ta thấy cái gì chứa-chấp trong ngôn-thuyết. Nói vẫn tắt hơn, chức-vụ của Logos là chỉ trỏ, cho nên ta có thể nói Logos apophantique tạm dịch là *biểu-thuyết*.

Điều cần đặc-biệt lưu-ý là Logos không phải chỉ là lời nói của suy-luận, của lý-trí phán-quyết. Logos có một tầm

(1) Heidegger có hiểu sai Kant không, chúng tôi không bàn đến ở đây.

hạn rất rộng. Cái gì làm cho ta thấy sự-vật, làm sáng tỏ sự-vật, cái đó là Logos. Do đó, cảm-giác, tâm-tinh là những Logos, hơn nữa là những Logos căn-bản. Trong khi đó, Logos của phán-doán với sự tông-hợp thuộc tính của chủ-thể, thực ra là chuyền-hóa của những Logos trên. Tông-hợp của phán-doán có tính-cách trừu-tượng, ý-niệm, qui-kết cho chủ-thể những tính-chất đã bị phân-hóa bởi chính lý-trí. Trước lại, có một tông-hợp mà chính Heidegger gọi là tông-hợp do bản-chất cộng-hữu (*être-avec*) của Dasein.

Sau hết, chính vì Logos có nghĩa là làm thấy rõ (sait voir), và cho phép bắt lấy (laisser apprêhender), cho nên Logos có nghĩa là lý-trí, vernunft, cái gì cho phép bắt lấy, vernehmen. Nói tóm lại, Logos vừa là lý-trí, raison, theo nghĩa vừa rồi, vừa là ratio, nền-tảng của mọi nhận-thức. Phân-tach nguyên-nghĩa của Logos, Heidegger đã cố-gắng giải-quyết vấn-dề bản-chất chân-lý, đặc-biệt trong cuốn Vom Wesen der Wahrheit. Một ý-niệm thiết-yếu trong cuốn đó là: sở-dĩ Logos nói lên chân-lý nhất là Logos của lãnh-hội cảm-giác, apprêhension sensible, là vì con người, Dasein, theo định-nghĩa, vốn đã mang theo với mình khi bị ném xuống ở trần-gian này, một ánh-sáng khiến ta trông thấy sự-vật trong chính ánh-sáng ấy. Tương-tự như sự-vật được trông thấy chùm ánh-sáng của ngọn đèn Pin chiếu trong đêm tối. Người và vật có lý-tinh vậy (1).

Hiện-tượng-luận.

Hiện-tượng-thuyết, hay hiện-tượng-luận, do đó, không phải là một học-thuyết dựa vào suy-luận hình-thức, trừu-tượng. Thuyết về hiện-tượng tức là tìm chân-lý trong sự tồ minh của hiện-hữu. Sự tự-lộ này không thể có, nếu không có ánh-sáng của Logos, của vernunft. Dasein cũng không phải là một lần và tức thời, soi tö mọi hiện-tượng của hữu. Vì thế luôn luôn có cái gì chưa xuất-hiện trong hiện-hữu, nói khác đi, vì chỉ có hữu của hiện-hữu nên hữu bao giờ cũng còn ẩn-nấp, chưa lộ nguyên hình. Nói như vậy không phải rằng, hữu ẩn-nấp sau hiện-hữu, chúng ta không nên quên điều đó. Vậy, hiện-tượng-luận (chữ luận có vẻ trừu-tượng quá) là thực-hiện một cuộc trò về với chính sự-vật, sự trò về ấy, là trò về với bản-thể cụ-thể của sự-vật, và bản-thể ấy không thể tìm đâu khác ngoài chính hiện-tượng. Cho nên, hiện-tượng-luận là hữu-thể-luận. Hai từ-ngữ này, tuy

(1) Xem phần cuối.

dị-biệt, nhưng *tam thời* chỉ một khoa-học, đó là khoa triết-lý. Triết-học là bản-thể-luận hiện-tượng-học vậy (*ontologie phénoménologique*).

Ta nói tạm thời, vì thực ra hiện-tượng-luận cho đến nay, được Heidegger quan-niệm là một cách-thể duy-nhất để đạt đến cái gì có thể làm đê-tài cho hữu-thể-luận. Ông không nói hữu-thể-luận là hiện-tượng-luận, nhưng ông nói : « Hữu-thể-luận chỉ có thể có như là hiện-tượng-luận » (1). Nói khác ông viết : « Hữu-thể-luận và hiện-tượng-luận không phải là hai môn khác nhau của triết-lý. Hai danh xưng ấy nói lên mỗi đặc-tính của chính triết-lý, một dâng là đối-tượng, một dâng là phương-pháp » (2).

Trên kia ta đã ghi nhận rằng Heidegger chưa cho biết quan-diễn sau cùng của ông về hiện-tượng-luận. Nhưng nếu cần xây-dựng một hữu-thể-luận như là một tư-trào triết-lý, nghĩa là một tư-trào không những bao gồm thực-tại mà còn mở rộng ra cho cả những khả-thể bên trên thực-tại, thì hiện-tượng-luận về sau chắc-chắn phải là cái gì khác hẳn với quan-niệm hiện-thời về hiện-tượng-luận. Và người ta tự hỏi không biết Heidegger sẽ trả lại hay không quan-diễn đầu tiên của Husserl (1) mà chính ông đã phủ-niệm ? Vấn-dề chúng ta vừa đặt ra, căn-cứ vào ý-kiến sau đây của Heidegger : « Những nghiên-cứu sau đây số-dĩ có được là nhờ dựa vào nền-tảng do Husserl thiết-lập, bộ *nghiên-cứu lý-học* của ông đã mở đường cho hiện-tượng-luận. Những giải-nghĩa của chúng tôi liên-hệ đến quan-niệm tam-thời về hiện-tượng-luận tỏ rõ rằng hiện-tượng-luận không nhất thiết phải là « phong-trào triết-lý ». Trên đầu thực-tại, còn có khả-thể. Lãnh-hội hiện-tượng-luận có nghĩa là : bắt lấy những khả-thể của nó » (3).



(1) S. Z. trang 53 : « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie ».

(2) S. Z. trang 56 : « L'ontologie et la phénoménologie ne sont pas deux disciplines différentes qui appartiendraient à la philosophie parmi d'autres. Ces deux titres caractérisent la philosophie elle-même selon son objet et sa méthode ».

(3) S. Z. trang 56-57.

NHỮNG LUẬN-ĐỀ CHÍNH-YẾU TRONG SEIN UND ZEIT

Hiện-tượng-luận là luận về hiện-hữu như là làm nên bởi những bộ mặt của Hữu. Tuy nhiên, vấn-dề được nêu lên một cách cẩn-thiết là sự lãnh-hội do hiện-tượng-luận đem lại, phải chẳng đúng (thực) với thực-tại của Hữu ? Sự lãnh-hội ấy có đáng cho ta yên-trí tin-nhiệm, có phải là *chân-lý* không ? Chúng ta sẽ bàn đến vấn-dề này đúng lúc của nó. Giờ đây, ta chỉ cần ghi nhận rằng, theo Heidegger thì vấn-dề ấy thực ra là một hư đè, không cần đặt ra, hoặc tự giải-quyết trong khuôn-khổ vấn-dề Hữu. Thực vậy, *chân-lý* là gì, nếu không phải là cái gì được người xác-định trong sự đối-chiểu với liên-hệ của chính người với Hữu ? Chúng ta vừa nói đến đối-chiểu. Nhưng đừng lầm-tưởng rằng *chân-lý* đứng ngoài sự liên-hệ Người-Hữu. Trái lại, *chân-lý* nằm ngay trong liên-hệ ấy, và phải được xác-định trong và bằng liên-hệ ấy. Xác-định liên-hệ ấy phải đòi xác-định ý-nghĩa và co-cáu của Dasein, nói lóm lại, phải hiểu người, hoặc Dasein là gì. Mà tìm hiểu Dasein tức là nói ra tất cả những gì làm cho người có thể có, nghĩa là làm cho người lãnh-hội được Hữu. Heidegger đi từ một tiên-niệm : hữu của người là lãnh-hội Hữu, điều này đã nói đến trước kia, khi chúng ta đề cập đến khởi-diểm học-thuyết Heidegger. Vậy người là gì, co-cáu kiến-tạo như thế nào ?

NGƯỜI LÀ HỮU-TẠI-THẾ

Như đã nói, không phải Heidegger là người đầu tiên quan-niệm nhân-hữu là trọng-tâm và điều-kiện căn-bản cho việc nghiên-cứu khoa-học và triết-ly. Chủ-nghĩa nhân-bản cù-

truyền đã từng nhấn mạnh đến điều đó. Nhưng chủ-nghĩa này đã nhìn người ở bình-diện hiện-hữu và Dasein. Kết-quả là Descartes đã tha-thiết với suy-tư mà không đặt vấn-dề hữu của sum ; Bergson, Husserl, Scheler đã nghiên-cứu nhân-vị mà không đặt vấn-dề hữu của nhân-vị. Tại sao không tìm hiện-hữu của sum trước khi phân-tách suy-tư của sum ? Không có hữu của sum thì làm gì có những động-tác suy-tư ? Scheler, sau Husserl, đã tiến hơn Descartes trong nhận-định về chủ-thể suy-tư, chủ-thể ấy là kè-thê-hiện các động-tác. Nhưng nhân-vị lại bị ông đồng-nhất với hiện-hữu. « Các động-tác đã được hoàn-tất. Nhân-vị là hữu-thê hoàn-tất các động-tác. Nhưng ý-nghĩa hữu-thê-luận nào cần được gán cho động-tự « hoàn-tất », làm thê nào để qui-định cách-thê-hữu của nhân-vị một cách hữu-thê-luận và tích-cực ? » (S.Z. trang 89). Quan-diểm nhân-loại-học này là truyền thừa của quan-diểm người là sinh-vật có lý-trí, trong đó zoon là vật tự-lập (*être subsistant*) và Logos là thuộc-tính. Nhân-loại-học ấy cũng là vang-âm ý-nghĩa thần-học với Thượng-Đế. Có những học-thuyết như của Dilthey lại phân-tách người trên bình-diện sinh-học : sự sống là đối-tương, là ý-nghĩa của triết-lý. Nhưng, tại sao lại có sự sống ? Phải chăng ý-nghĩa sống chỉ là hiểu được trên căn-bản ý-nghĩa của hữu Dasein ? Một khác theo luận-lý, mọi nền-tảng hữu-thê-luận không thể suy-luận một cách giả-thuyết, từ những chất-liệu kinh-nghiệm : những chất-liệu này chỉ là những tài-liệu không hơn không kém, tự chúng không thể tạo ra một hữu-thê-luận nào. Nói tóm lại, chúng ta không thể đi từ một khoa-học nào, tâm-lý, nhân-loại-học, sinh-học, v.v... với hy-vọng tiến đến hữu-thê-luận. Chúng ta phải tìm một căn-bản, để từ đó xây-dựng hữu-thê-luận. Một lần nữa, nền-tảng khởi-diểm luận-lý hữu-thê-luận ấy, là Dasein, Hữu-đó.

Phân-tách bản-hữu của Heidegger bắt đầu bằng một ý-niệm về thế-giới. Như vừa nói, giá-trị của một vật hay một biến-cố, ngụ ý rằng vật ấy là « của » thế-giới. Không thế-giới, không có vật ấy. Ta chỉ có thể di từ thế-giới để định giá cho mỗi vật, chứ không ngược lại. Nhưng công việc định giá ấy lại là việc của Dasein. Thành ra, thế-giới đó là thế-giới được định giá bởi Dasein người : « Thế-giới bản-thê-luận không phải là ý-nghĩa của hiện-hữu, vì thực-chất của nó không phải là Dasein, mà là một đặc-tính của chính

Dasein » (1). Mà Dasein được định-nghĩa là một *hữu-tại-thể*. Thể nào là tại-thể ? Người tại-thể, dĩ nhiên, như bất cứ một hiện-hữu nào khác. Người nằm bên cạnh sự-vật khác, chung dung với kẻ khác, sống giữa thiên nhiên, giữa vạn-vật. Nhưng tại-thể ấy là tại-thể của người nội cõi, của những vật bất-dộng. Liên-hệ giữa người và thế không gọi lên một ý-niệm gấp gáp nào giữa hai cá-thể, một bên là người một bên là thế hiên theo nghĩa vũ-trụ hay thiên-nhiên. Thể mà người ở tại, chỉ tất cả những gì không phải là người nhưng người nhầm tới. Thể vì đó có tinh-chất siêu-vượt (2). Từ ngữ này, trong học-thuyết Heidegger có nhiều nghĩa. Giờ đây, ta ghi nhận hai nghĩa căn-bản : siêu-vượt của Hưu, và siêu-vượt của Thể, cả hai siêu-vượt ấy là đích tiến tới của Dasein. Người nhầm đạt tới cái gì không phải là mình, cái gì ấy ta có thể gọi là phi-ngã (non-soi). Sự tiến tới của người đến phi-ngã, hoặc có ý-thức hoặc không ; sự tiến tới ấy làm cho người thành người chân-thực hay phi chân-thực (*authentique ou inauthentique*) nhưng một khi có sự tiến tới phi-ngã, thì phi-ngã ấy gọi là Thể. Chúng ta không thể nói cục đất nằm bên cạnh hòn đá rằng cục đất nhầm tới hòn đá. Những khoáng-vật ấy u-lì quá, vật-chất quá. Còn sinh-vật và nhất là thú-vật thường-dắng thì sao ? Heidegger không minh-bạch về điều ấy, và phải chẳng ông đồng quan-diệm với Descartes cho rằng thú-vật chỉ hành-dộng như những bộ máy có tinh-cách cơ-giới ? Nhưng dầu sao, bất cứ vật gì khác không phải là người, đều không phải là người, đều không phải là Dasein. Cho nên không thể gọi sự-vật nói chung là Dasein, hay Hữu-tại-thể được.

Nếu thể nghĩa là như vậy, thì người, được định-nghĩa bằng hữu-tại-thể, chỉ có thể hình thành và lãnh-hội được bằng một ý-niệm xác-đáng về thể nào là người-tại-thể. Trước hết, biểu- ngữ này từ chối quan-niệm người như là một xác-định bởi một cái gì ở trong và do trong người. Người không phải là một tự-chủ, tự miện chiếm-hữu lấy mình, và nhờ đó, chiếm-hữu ngoại-giới. « Người hãy biết minh », lời khuyễn-cáo này của Socrate đã đưa đến kết-quả là đề cao người như là một sinh-vật có đủ lý-do tồn-tại trong bản thân mình, cắt đứt với ngoại-giới. Tất cả những dư-luận cho rằng người trước hết là linh-hồn, là chủ-

(1) S. Z. trang 64 ?

(2) Vì là một thế-giới bốn chiều. Xem Otto Poggeler, sđd, trang 336-365.

thè, đều đã hiểu người từ trong ra, đã vô tình hay cố ý cõ-lập và duy-tâm-hóa con người. Người cũng không phải là một cù lao giữa biển cả, tự mình chống chọi đơn thương độc mã với ba dào sóng gió. Người cũng không thù là một chủ-thè suy-tư theo kiểu Descartes, tự mình giam-hàm mình trong tháp ngà của tư-duy, thỏa-mãm với những âo-vọng siêu-hình, tưởng-tượng.

Người vươn ra, và vươn tới phi-ngã, ý-niệm này là một ý-niệm lấy lại của Husserl về ý-hướng-tinh. Chúng ta biết rằng thuyết này phủ-nhận mọi ly-khai giữa chủ-thè và khách-thè, phủ-nhận tất cả mọi thuyết nhị-nguyên, và coi người là một ý-thức về... ý-thức về... tha-vật, nên biều-ngữ này không hề ngu-ý quan-niệm ý-thức như là cái gì có trước rồi sau đó mới vươn ra ngoài hay đến với sự-vật. Trái lại, ý-thức được xác định bởi sự-vật và ngoại-vật được định-nghĩa bằng ý-thức. Ý-thức và sự-vật là một, và xác định lẫn nhau. Heidegger mở rộng ý-nghĩa và vai trò của ý-thức cho toàn-thè thực-tai con người, cho Dasein vậy. Với ông, ý-thức như lùi bước hay thâu hẹp lại. Nhưng ta cũng có thể nói, với Heidegger, ý-thức như khai-diễn ra để đồng-nhất với toàn-thè người. Về sau Merleau Ponty tiếp tục khai-triền quan-diễn ấy trong học-thuyết về tư-thân-tinh (corporéité).

Nói chung, hữu-tại-thè của Heidegger có dung-ý làm lu mờ tất cả triết-thuyết dựa trên suy-tư hay ý-thức như là căn-bản tiên-quyết. Trong hữu-tại-thè, ông phân-biệt và giải-thích ba yếu-tố : *tại-thè*, *hiện-hữu* và *có-ở* (être-à). Có-ở không ngu-ý một gian-tinh (1) nào, mà chỉ nhấn-mạnh đến sự quen thuộc, thân-tinh như là tình cảm rau cắt rốn, tình cõi-hương, nơi chúng ta sống và lớn lên dưới mái nhà yêu thương và dưới bóng cây da râm mát hay bên hè đình rộn rip... Có-ở, « il faut le comprendre comme *celo* au sens de *habito* et *diligo* » (2). Có-ở là cách-thè của người và chỉ hiểu về người : « L'être-à est donc l'expression existentielle formelle qui désigne l'être de cet être-là en tant que celui-ci possède pour constitution essentielle l'être-au-monde » (3).

Đến đây, ta có lẽ đã thấy được phần nào nội-dung của thế-giới trong đó ta sống. Không phải là thế-giới của những

(1) Không-gian-tinh (spatialité).

(2) S. Z. trang 76.

(3) S. Z. trang 76.

thực-tại đang có chung quanh ta, hoặc thế-giới của những hiện-hữu. Bởi vì, đó là thế-giới của sự-vật, của « đối-tượng ». Sự-vật nằm ngẫu ngang, rời rạc đó đây, hợp-tan, tan-hop, thiên-ai vạn-biển, đâu là dây liên-hệ nối-kết lại thành một mối duy-nhất, cái gì làm cho chúng thành một thế-giới ? Cái gì tạo thành toàn-thể giữa những dị-biéte như vậy ? Hơn nữa, nói đến dị-dồng, tức là nói đến *ai*, cái gì trong thấy dị-dồng ấy. Cái duy-nhất, cái toàn-thể không bao giờ do những sự-vật rời rạc, đa diện, làm nên cả. Ở đây, Heidegger đến gần với tam-lý-học cơ-ckâu, theo đó, cái toàn-thể là cái do tri-giác trực-tiếp của người tạo ra. Nhưng Heidegger nhấn mạnh rằng toàn-thể của thế-giới ấy sở dĩ có, là do sự *hiện-diện* của Dasein, toàn-thể ấy là của Dasein và gọi là thế-tinh (mondanéité). Nói khác đi, thế-tinh là *tiên-thiên*. Nền-tảng của tiên-thiên ấy nằm trong Dasein.

Văn-de Nhirt-Đa đặt ra cho Heidegger, cũng như đã đặt ra cho lịch-sử triết-lý. Gần đây, Kant đã nghĩ đến tôi siêu-vượt, một chủ-thể-tinh tuyệt-dối tạo duy-nhất cho kinh-nghiệm giác-quan bằng những phạm-trù tiên-thiên. Đến Husserl thì, như đã nói, Tôi siêu-vượt ấy được diễn-giải trong học-thuyết về ý-hưởng-tinh, còn Heidegger thì cho Dasein tạo nên *duy-nhất* của thế-giới và thế-giới ấy gọi là thế-tinh.

Sự duy nhất hay toàn-thể-tinh ấy được tạo như thế nào ? Thế-giới chúng ta là một thế-giới sống. Sinh vào trong thế-giới này, chúng ta không khác gì những kẻ di dân, di vào nơi xa lì, vượt núi băng ngàn, phá núi lấp sông, cày sâu cuốc bầm, kiếm kẽ sinh nhai, và xây-dựng cơ-nghiệp. Colombo đi tìm tân thế-giới thế nào thì ta đi tìm thế-giới sống cũng như vậy. Tất cả đều chỉ có ý-nghĩa khi ta tới và nhớ sự hiện-diện của ta. Cho nên thế-giới, nếu có một ý-nghĩa nào, thì trước hết là ý-nghĩa đối với bản-ta, với hữu của ta. Đây, mai nha tôi sinh ra, che mưa độ nắng, dày vườn cam vườn cà, dày con đường làng quanh co, bờ ruộng ngập nước, xa xa là dãy núi màu lam tim biếc, kia mặt trời nóng chói trên nền trời quang dâng, ngày lại ngày tư dòng sang tây, phản-định hồn phuơng đông, tây, nam, bắc, và hồn mùa xuân, hạ, thu, đông, tạo điều kiện cho sinh-vật sinh-trường dâm hông nở nhụy, nhớ đó nhân-loại khắc phục được thiên-nhiên và tò-chức đợi sống mỗi ngày một tươi đẹp hơn lên... Trở về với gian phòng làm việc của nhà tư-tưởng, ta thấy gì ? Đây cái bàn, chiếc ghế, dây lụa mực, bình hoa, hiệu-hình bên cạnh cuốn

sách bìa da thiếp vàng, đặt gần quanh bút màu đen nhánh. Tất cả những cái đó là gì ? Đó là cái bàn hay chỉ là sự tự hội của những chất gỗ và kim-khí ? Đó là cuốn tiểu-thuyết hay chỉ là sự gấp gối tinh cờ của giấy và mực ? Đó là bó hoa đẹp hay chỉ là những dí thảo ? Không, tất cả đều hiện-hữu như là những ý-nghĩa cho chính tôi, tất cả đều được định-nghĩa do sự hiện-diện của Dasein. Không có Dasein tất cả những gì chung quanh tôi, từ những vật ti-tiên như cánh hoa, hạt đậu, đèn giải ngân hà, đều vô-nghĩa, không có. Thành ra, cái phi-ngã nói trên kia không còn là phi-ngã hiều theo nghĩa thông thường, khoa-học. Phi-ngã mà ta gọi là thế-tinh của cái không phải ta, chính là bởi vì do ta xác-dịnh, phi-ngã là vì cộng-ngã, là vì ta ở với, Heidegger gọi thế-giới ta sống là thế-giới đã được khai-thác, thuộc-địa-hóa (*monde colonisé*).

Lập gia-cư trên thế-giới, thế-giới tự-nhiên thành lãnh-thổ của tôi. Tôi sinh-trường ở đó, tôi xây-dựng cuộc đời và sự-nghiệp ở đó. Tôi kết liễu cuộc đời ở đó. Thế-giới là nơi tôi đi qua, tất cả gần hay xa, đều mang vết tích, hình bóng tôi. Thế-giới, do đó, chính là *dời*, đi vào thế-giới là 'đi vào đời', và ngược lại. Sống ở đời tức là hiện-sinh vậy. Thế-giới của sự-vật, của hiện-hữu, không còn nữa mà đã trở nên đời của tôi, thế-giới là thế-giới-cho-tôi (*monde-pour-moi*).

Con amibe dịch chuyền dè tự tồn. Môi-trường chuyền dịch là môi-trường sống của nó. Nhưng đối với Dasein, môi-trường thế-giới lại càng không phải là cái gì vô-tự, khách-vật, trái lại là một « chiêm-hữu » đã được nội-hoa bởi chính tôi. Tôi xử-dung nó như người thợ xử-dung một công-cu. Thế-giới đến với tôi như một công-trường co dãn vừa hữu-hạn vừa vô-hạn. Heidegger di dễn kết-luận rằng thế-giới của người, trước hết và thiết-yếu, là thế-giới của hành-động, do nhu-cầu của Dasein. Con người thợ (*homo fabricans*) xuất-hiện đầu tiên trên mặt đất này. Rồi mới đến con người *chiêm-inground*. Sự-khiển này không phải chỉ đúng cho nhân-loại nói chung mà còn là một sự thực đối với bất cứ những ai sinh ra dưới ánh mặt trời. Cuộc sống sinh-vật của người, hay nói cho đúng ý-nghĩa của Heidegger, Dasein đã từ bao giờ làm cho thế-giới có một ý-nghĩa thực-hành, trước khi mang ý-nghĩa lý-thuyết. Dasein sáng-tạo ra thế-giới là như vậy. Sự sáng-tạo này không phải đã kết-liều, mà còn tiếp tục với thời-gian, bao lâu còn một người, một Dasein trên mặt đất này. Phải chăng Heidegger muốn gộp phần vào việc giải-quyết vấn-dề tri-bành của người

xưa ? Quan-diểm của ông kè ra thích-hợp với chẳng những kinh-nghiệp cá-nhân, và còn với nhân-chủng-học nữa. Nhưng ta cũng có thể tự hỏi rằng không biết ông có nghĩ đến ý-nghĩa cùu-cánh của hành-dộng hay không (*téléologie*) ? (1).

Chúng ta vừa nói thế-giới, đối với Dasein, như một công-trường hữu-hạn và vô-hạn. Thực vậy, thế-giới sống của Dasein có tính-cách biến-diễn và dàn hồi. Thế-giới là một *chân trời*. Không phải chân trời viễn-tượng của khoa hình-học trắc địa. Chân trời đây phải được hiểu theo nghĩa của một thế-giới luôn luôn được mở rộng khai-triền theo nhịp khám phá của Dasein. Nói vẫn lại, chân trời của thế-giới cũng như thế-giới, là do sự nhận định thực-hành của Dasein. Như ta đã nói đến, Heidegger phân-biệt thế-giới với thế-tính (*monde et mondanité*). Cố-lẽ Việt-ngữ ta sẽ dùng thế-giới để chỉ thế-giới theo nghĩa khoa-học, còn đời để dịch chữ *mondaneit*. Vậy khi các triết-gia khác nói rằng thế-giới là một toàn-the làm điều-kiện cho vạn-vật xuất-hiện, hay nói theo tâm-ly cơ-cấu, thế-giới là nền và vạn-vật là thành phần, thì Heidegger nói rằng *dời* (thế-giới của Dasein) là điều-kiện của mọi hiện-hữu. Không có đời, không có hiện-hữu : hiện-hữu xuất-hiện trong thế-giới của đời ấy. Nhưng thế-giới đời là *thợ-tạo* của Dasein, cho nên vạn-vật cũng là *thợ-tạo* của Dasein. Mặt khác, khi nói rằng thế-giới là *điều-kiện có* của mọi hiện-hữu thì tức là nói rằng thế-giới ấy là *điều-kiện khả-tri* của mọi hiện-hữu. Ở đây, ta có thể so sánh với quan-niệm không-thời-gian mà Kant xem như là điều-kiện căn-bản của khả-tri. Ta ghi nhận rằng, một khi thế-giới đã được Heidegger quan-niệm như là thế-giới sống thì tất cả những ý-niệm về không gian, thời-gian, tất nhiên cũng phải hiểu theo nghĩa sống của Dasein, it ra là trong nguyên-lai của những ý-niệm ấy. Đó là những dị-dồng giữa Kant và Heidegger.

Người là hữu-tại-thể, sự hiện-diện của Dasein, ngay từ đầu, đã biến đổi thế-gian thành cõi đời. Sự biến đổi ấy không phải chỉ có một lần, mà thiết-yếu liên tục với thời-gian Dasein. Tuy nhiên, không có thế-giới thi Dasein lấy gì mà biến đổi và sáng-tạo ? Do đó, thế-giới là giao-hồ (*corrélat*) của khả-thè tôi. Hữu-tại-thể vì vậy đồng-thời có nghĩa là thế-giới làm nên hữu của tôi : không có thế-giới không có tôi, cũng như không có thế-giới, không có một hiện-hữu nào cả.

(1) Heidegger cố-gắng trả trời câu hỏi này khi bàn đến *tu-u-tu* và *sự chết*.

Nhưng đang khi các hiện-tựu khác nằm lý ở một chỗ, bất biến, thì Dasein biến-diễn với thế-giới. Người là gì? Người được tạo ra trong sự chung dung, trong phản-ứng qua lại với ngoại-giới. Hơn thế nữa, người được tạo bởi chính sự diễn-biến của thế-giới: sự diễn-biến của thế-giới cốt-yếu có-tính-cách cấu-tạo nên con người. Không có đại-dương kia thì làm sao con người chứng-minh được khả-năng của mình đối với ba đào, làm sao con người tự xác-định trong việc sáng-chế và điều-khiển các hạm đội chiến-dấu hung-hậu? Không núi cao, trời rộng, thì đến bao giờ con người mới thấy hình ảnh của mình trong phi-cơ, hỏa tiễn, trong các công-trình thám-hiểm không-gian. Không có gạo nước ăn uống, không có bông dệt áo, gạch xây nhà, gỗ đóng bàn ghế, không có các thứ cây cỏ để chế-hóa giấy mực, thì bao giờ con người mới chứng-minh và truyền-thông được kiến-thức của mình?

Thế-giới là điều-kiện thực-hiện khả-năng của Dasein vậy. Điều đó có nghĩa là Dasein tự nó hướng về thế-giới, được xác-định bằng sự hướng về ấy. Dasein là Dasein cho thế-giới. Đừng ngô-nhận rằng đây chỉ là một lời khuyễn-cáo, và sự hướng về ấy tùy thuộc ý-chí hay ý-thức của Dasein. Không, nói tới Dasein là nói tới sự quy-hướng ấy: qui-hướng vào thế-giới, đến thế-giới là co-cầu căn-bản của Dasein. Bởi vì người đầu tiên và thiết-yếu là hữu-tại-thể. Cho nên thế-giới trước, rồi mới đến « minh » sau (1). Heidegger đã khai-thác ở đây học-thuyết ý-hướng-tinh của Husserl. Theo ông, cũng như Husserl, ý-hướng-tinh, sở dĩ có, là có cho thế-giới, cho đời, và nhờ có đời. Như chúng ta đã biết, không phải rằng một bên là thế-giới và một bên là người, và người bị đời lôi kéo, hướng dẫn, như nam châm và sắt hướng-dẫn, lôi kéo lẫn nhau. Liên-hệ Dasein và thế-giới sâu rộng hơn và có tinh-cách hữu-thể-huân.

Cho đến nay, độc-giả không thỏa-mãn với quan-niệm về thế-giới của Heidegger. Thực vậy, một đằng ông khẳng định rằng ngay từ đầu thế-giới này đã biến-tinh thành thế-giới sống của nhân-loại, của Dasein, thành đời đối với người. Nhưng đằng khác, ta thấy rằng đời hay thế-giới ấy là điều-kiện thực-thi khả-năng của người, do đó có tinh-cách tạo-tác và kiện-toàn con người. Chúng ta có thể hỏi rằng thế-giới và

(1) « Minh » đối-tượng của nội-quan (introspection).

diều-kiện ấy có phải chỉ là một khi-cụ cho người, và không có gì độc-lập, độc-dáo cả? Có lần Heidegger nói đến sự đặc biệt giữa hai thế-giới, thế-giới như-nó-là và thế-giới biến-hình do sự hiện-diện của Dasein. Nhưng có bao giờ con người thấy được thế-giới tự-tại không? Hay là ông cũng di vào những khó khăn của vật-tự-tại trong học-thuyết Kant? Thực ra, Heidegger chịu ảnh-hưởng quan-niệm tru-chất (sujet-matière) của Husserl. Ông tố hiện-tượng-luận cho rằng tự nhiên và ngay từ đầu, con người nhìn thế-giới theo khả-thể biến đổi cố-hữu của mình, và theo biến-diện tất-yếu của kinh-nghiệm. Đó là thế-giới của giá-trị, của kinh-nghiệm sống (Erlebnis). Trong động-tác thầm-dịnh, và rộng hơn, trong nhận-thức, có hai ý-hướng lồng vào nhau tương-ứng với hai đối-tượng ý-hướng: tru-chất và giá-trị. Tru-chất của sự-vật, bao giờ cũng mặc nhiên được trông thấy trong sự trông thấy giá-trị của sự-vật, hay sự-vật như một giá-trị. Husserl viết.

Nhưng dẫu sao độc-giả dễ dàng thấy rằng vũ-trụ-quan của Heidegger là kết-quả của phân-tách bản-hữu Dasein. Người là hữu-tại-thể, và Dasein có nghĩa căn-bản là có-dó. Đó là gì? Đó không phải là một trợ-tự chỉ nơi chốn, theo nghĩa văn-phẩm. Đó, vì thế không phải là phản-nghĩa với đây trong câu nói đây và đó. Chữ đó gắn liền với sein, hữu, có nghĩa đã có ta đây rồi, khi ta bắt đầu ý-thức về sự có của ta. Đó chỉ một sự hiện-diện của con người, một hiện-diện làm nơi qui-chiến cho van-vật; làm cho vũ-trụ trở nên có ý-nghĩa trong hiện-hữu của nó. Từ Có-Đó, con người Heidegger di đến ý-niệm hữu-tại-thể, bởi vì đó tức là đời trong đó con người sống và hình thành. Nhưng đó đưa đến tại-thể, thì tại-thể lại là căn-bản của đó và của Dasein. Vì rằng không có tại-thể thì sao gọi là Có-đó được.

Khi người nhìn vũ-trụ dưới nhãn-quan hành-động và công-cụ thỏa-mẫn nhu-cầu của Dasein, nghĩa là khi người tha thiết và bận rộn (préoccupé) với thế-giới, khi thế-giới là một mối băn khoăn lo lắng cho người, thì thế-giới dần dần mất tinh-chất xa lạ đối với người, thế-giới trở nên gần gũi đối với người, có thể đến độ đồng-nhất với người. Từ nhận-dịnh này, ta hiểu được tại sao Heidegger lại mặc cho Dasein ý-niệm *từ chối quang cách*, xóa bỏ xa lạ, Pháp-văn dịch là : éloignement. Người sở dĩ cảm thấy xa lạ đối với vật nào là vì người vốn đã gần vật ấy rồi, it ra vì người vốn nằm trong điều-kiện khả-thể của sự-vật ấy, tức là thế-giới. Hữu-tại-thể cho nên ta mới có

dược những tâm-tinh hay ý-niệm sống về quãng cách (1). Quãng cách trước hết là cái gì chưa hữu ích cho Dasein, hay là có thể hữu ích cho Dasein. Một sự-vật nằm bên cạnh ta, nhưng không liên-hệ đến cuộc sống của ta, tất nhiên trở nên xa lạ đối với ta. Trái lại, người thân yêu của ta, người mà cuộc sống của ta tùy thuộc dè trỏ thành hững nghĩa, thì người đó phải nói là gần gũi với chúng ta. Xa mặt nhưng không xa lòng là như vậy. Heidegger sẽ chấp nhận tiếng lòng của nàng Kiều khi nàng nói :

Người đâu gặp gỡ làm chi,
Trăm năm biết có duyên gì hay chăng ?

Thế-giới sống của Heidegger là một thế-giới bận rộn, chúng ta đã nói như vậy. Nhưng vấn-dề có thể đặt ra là phải chăng ông đã không đánh giá đúng mức thế-giới hình-học, và do đó, đã không giải-quyết vấn-dề quãng cách ? Hay là ông chỉ muốn đặt nó trong ý-nghĩa của Dasein, nghĩa là ông cho rằng thế-giới khoa-học chẳng qua cũng chỉ là một cách-thể sống của Dasein ? Chúng tôi nghĩ rằng đó là quan-diểm của triết-gia chúng ta : « Không-gian, ông viết, không ở trong chủ-thể, nhưng thế-giới cũng không ở trong không-gian » (Der Raum ist weder im Subjekt, noch dis Welt im Raum) (SZ. III ?). Không-gian, đây là không-gian bận rộn của con người và do con người đặt ra. Là không-gian của đưa-lại-gần và đặt-vị-thể các sự-vật, là không-gian của sự-vật-dưới-tay (verhanden). Cho nên chúng tôi không nghĩ như Walter Biemel rằng Heidegger không có tham-vọng giải đáp vấn-dề không-gian như vốn thường đặt ra (1). Trái lại, theo chúng tôi thời Heidegger không thấy giải đáp nào khác ngoài giải đáp được thực-hiện theo viễn-tưởng một Dasein thầm-dịnh do nhu-cầu sống của nó.

Có lẽ chúng ta sẽ ngờ rằng ý-khiến ấy không có gì mới mẻ. Thánh Augustin, Kant hay Bergson đã từng phân-tách tì-mi nguyên-tố tâm-tinh trong quan-niệm không-thời-gian. Kant phải chăng đã chẳng nói, thời-gian là điều-khiển tiên-thiên của không-gian ? Tuy nhiên, đối với Heidegger, sở dĩ có sự hủy bỏ quãng cách, là vì Dasein được quan-niệm như là mang sẵn trong mình một thứ ánh-sáng khiến cho ta thấy được sự-vật, đến gần với sự-vật, và xài-dung sự-vật. Ánh-sáng ấy chính là

(1) J. P. Sartre đã triết-lẽ khai-thác ý-niệm " từ-chối quãng cách " này trong học-thuyết xúc động, tưởng tượng, và đã di đến quan-diểm ý-thức như là một phù-chú mà thực-chất là khả-năng hư-vô-hòa thế-giới.

(1) Walter Biemel, Le Concept de Monde chez Heidegger, trang 76-77.

đó. Nói *đó* hay nói ánh-sáng cũng là một. Và Dasein, Cố-Đó, chỉ con người là ánh-sáng *tự xuất-hiện*, tự cởi mở ra, ông viết : « Nếu cần dùng một biều-ngữ hiện-thè và tượng-trung, thì ta nói rằng nơi người có một ánh-sáng *tự-nhiên*, và đó là cơ-cấu hữu-thè bản-hữu-luận của cái hiện-thè tự xung minh như là có-đó. Nói rằng hiện-thè được soi sáng, tức là nói rằng nó được soi sáng bên trong nó, vì nó ở tại thế-gian này, tuy nhiên không phải do một hiện-thè khác soi sáng, mà nó xuất-hiện như là ánh-sáng cho chính mình. Chỉ có một hiện-thè được soi sáng giống như thế và nhờ bản-hữu của nó, mới hiều được hiện-thè ẩn-nấp trong bóng tối. Từ đầu hữu-đó mang theo cái « *đó* » của mình, nếu chẳng may nó thiếu cái « *đó* », thì không những nó không thực-sự có, mà nó cũng không thể thành đê thực-hiện hữu-thè người của nó. Hữu-đó là sự cởi mở của nó, sự tự-lộ của nó » (1).

Quan-niệm tự cởi mở và mặc-khai của Dasein làm ta nghĩ tới đơn-tử của Leibniz và thuyết liên-chù-thè của Husserl. Tại sao lại quan-niệm Dasein là một hiện-hữu tự mặc-khai, những lý-do nào khiến Heidegger nói rằng Dasein là một ánh-sáng *tự soi-chiếu* và *soi chiếu vũ-trú*? Chúng ta sẽ giải đáp câu hỏi đó ngay sau đây. Đè cố-dịnh tư-tưởng, một lần nữa ta ghi nhận rằng người hay Dasein, là hữu-tai-thè. Đặc tinh này thuộc thứ hạng hữu-thè-luận và là một đặc-tinh căn-bản-nhất, trước nhất, của con người, mọi nhận định khác về người phải do đó mà ra và qui-chiếu về đó. Một hệ-luận khác, là thực-hành đì trước lý-thuyết : người trước hết là người hành-động, sống bằng hành-động. Hành-động của tất cả toàn-thè Dasein trong đó, thân-thè, cảm-giác và tâm-tinh, đóng vai trò tiên-phong và dẫn-dạo. Tư-tưởng là kẻ đến sau, nhất là tư-tưởng trừu-tượng, suy-lý. Thứ ba là phi-ngã xác-dịnh ngã và ngược lại. Heidegger sẽ dẫn chúng ta đến Hữu Dasein qua những phân-tách hiện-sinh, vì hiện-sinh là thè-cách tự-mặc-khai của Hữu, và hiện-sinh giúp ta thấy được bản-hữu của Hữu. Theo ông, thì hiện-sinh sẽ được nghiên-cứu trong đời sống thực-hành mà ông gọi là cuộc sống trung-bình hay thường nhật. Tại sao nghiên-cứu Dasein lại phải nghiên-cứu hiện-sinh của Dasein? Vì tại Dasein chính là sự lãnh-hội Hữu. Tại vì

(1) S. Z. trang 166-167.

Dasein chính là anh, là tôi, là mọi người tự-thể-hiện bằng hiện-sinh và tự tìm hiểu qua những gì mình đã sống và có thể sống.



TỪ NGUYỄN-THỦY NGƯỜI VỐN LÀ VẬT BỊ BỎ RƠI

Căn-cứ vào kinh-nghiệm của *dōi* thường nhật, trong đó ta sống và hành-dộng, Heidegger nói rằng ta có thể thấy ta mang theo một luồng ánh-sáng khiến ta có thể tìm được ý-nghĩa cuộc sống của Dasein. Ánh-sáng thông-thường ấy trước hết mặc-khai rằng *ta có*, thê-thôi. Sự ta có là một kiện-tình (*befindlichkeit*). Thường nghiệm bảo rằng ta có và hiện đang có. Tại sao ta cảm thấy được như vậy ? Bởi vì ta là ánh-sáng cho chính ta. Việc ta thấy ta có, chứng-minh ta mang theo ánh-sáng đặc-biệt, mà ta không hay biết hoặc không buồn dỗ ý tới. « Hữu-dó là một sự-kiện thần-tuy. Thấy xuất-hiện ra đó, không biết ở đâu tới và rồi đi tới đâu. Việc mà Hữu-dó, trong cuộc sống hằng ngày không dễ tòm-tèn những thay đổi tình-cảm, nghĩa là không buồn nghĩ lại những mặc-khai ấy và không tự đặt mình trước cái gì xuất-dẫn lô-diện ở đây, thì điều đó không phải là một lý-chứng để phủ-nhận sự-kiện niêm-tượng này là Hữu của « đó », trong kiện-tình của nó, đã từ-mặc-khai bằng cách thay đổi tình-cảm. Trái lại, sự thay đổi ấy là một khủ-thề do sự mặc-khai mà có. Thường thường và trên bình-diện hiền-thê hân-hữu, Hữu-dó né tránh cái Hữu mà sự thay đổi ấy tố-cáo » (1).

Dưới ánh-sáng thường-nghiệm, con người thấy mình sống trong tâm-tình. Tâm-tình muôn hình vạn-tượng, nhất-cử nhất-dộng đều do tâm-tình chi-phối. Ngay cả những lúc ta tưởng chừng như tâm-hồn lỏng-lỏng, không có một tinh-ý nào thoảng-hiện trong ta, ngay cả những khi ta như lạnh-lùng đối với ngoại-giới hay đối với bản-thân ta, thì chính những lúc đó, ta cũng sống dưới ánh-hướng của tâm-tình mà không hay biết (1).

Đâu là nguyên-uyên của tâm-tình ? Các nhà tâm-ly hay triết-gia, đã cố-gắng giải-thích. Heidegger nói rằng nhiều khi

(1) Giống với quan-diểm tâm-ly ngày nay về xác-dạng.

ta không thể tìm hiểu được nguyên lai của một tâm-tình. Nhưng ta phải nhận rằng có tâm-tình, và tâm-tình không phải hoàn-toàn do ngoại cảnh gây ra cho ta, tâm-tình không phải là kết-quả của sự giao-thoa giữa người và vật, tâm-tình không phải di từ ngoài vào trong ta. Do đó, không thể chấp-nhận tâm-tình như một trạng-thái xuất-hiện trên tâm-hồn ta, hay thêm vào cho khỏi trạng-thái đã ch้อง chát trong con người ta. Heidegger cũng như các nhà hiện-tượng-luận từ chối mọi ý-niệm trạng-thái tâm-lý, vì lý-do duy-nhất ta đã biết, là cuộc sống của người là ý-hướng-tinh, là ý-thức về, hay là một cuộc tìm hướng trong sự-vật.

Trước tất cả mọi tìm kiếm có phương-pháp, tâm-tình của người là một sự-kiện tự nhiên định-hướng cho toàn-thể Dasein trong vũ-trụ. Tâm-tình không phân-tách, không dừng lại trên một sự-vật nào xác-định. Vốn có tinh-cách tổng-hợp và do toàn-thể hoàn-cảnh sống, trong đó Dasein và vũ-trụ gắn liền với nhau và hòa-dồng với nhau trong một không khí man-mác, tâm-tình như là một động-tác biện-chứng đối-lập với dự-định của suy-tư lý-tính chỉ biết có đối-tượng từng phần của sự-vật, của vũ-trụ. Nói vẫn lại, tâm-tình sở dĩ có là vì liên-hệ thiết-yếu toàn-bộ của Dasein với ngoại-cảnh : toàn-thể Dasein rung-động hay tham-dự vào một tâm-tình, và một tâm-tình liên-hệ đến toàn-thể vũ-trụ sống của Dasein.

Buồn là gì ? Nếu không phải là sống một bất-dồng-diệu nào đó giữa chính tôi bây giờ và điều tôi ước muôn, giữa tôi hiện tại đang bị kích-thích toàn-thân và con người mà tôi mơ ước một khi hoặc nếu được giải thoát khỏi tình buồn ấy. Có Kiểu không buồn vì ở lầu Ngung bích, nhưng buồn vì thấy mình bị ném vào một thế-giới mà mình không muốn và không giải-thích được. Vui là gì, nếu không phải là toàn thân tôi cảm thấy có .thì trao đổi với tất cả hiện-hữu trong một mối thông-cảm tuyệt-đối ? Vui là gì, nếu không phải đang chứng-kiến và tham-dự vào hòa-diệu của toàn-thể vũ-trụ ? Chính đó là cái ý-nghĩa sâu xa của câu « người buồn cảnh có vui đâu bao giờ ». Hy-vọng là gì, nếu không phải là bất-tin-nhiệm những suy-đoán chắc-chắn của lý-trí, là phủ-nhận sự bất-ngờ của lý-luận và, thay vào đó tin-tưởng rằng có những lý-do của tâm-tình mà lý-trí không sao hiểu được, như Pascal đã nói ?

Phân-tách Vui, Buồn, Hy-vọng, Heidegger đi đến nhận-

dịnh này : tâm-tinh vừa là thừa-nhận (reconnaissance) vừa là từ-chối (refus). Thừa-nhận những gì ăn nhịp với Dasein, làm cho Dasein thỏa-mãm, thừa-nhận mình đang ở nơi đâu, như thế nào, trong hoàn-vũ. Thừa-nhận không phải là nhận-thức theo nghĩa cõ-diễn, nghĩa là do phản-doán lý-trí hay ý-thức suy-luận, nhưng không phải vì thế mà thừa-nhận không phải là một cách biết tích-cực khiến cho Dasein có thể sống và hành động. Hơn nữa, thừa-nhận của tâm-tinh đi trước và là điều-kiện liên-thiên của mọi nhận-thức về sau của ý-thức. Hai đặc-tính thừa-nhận và từ-chối thế-giới làm nên cái gọi là *tâm-tinh về hoàn-cảnh* (sentiment de la situation). Tuy nhiên, thường thì, con người nghiêng về từ-chối, nhìn thế sự dưới những khía cạnh không mấy tốt đẹp, thế sự đầy cảm bão đau thương, nguy hại cho sự tồn-tại và nở của Dasein. Nhưng tâm-tinh hoàn-cảnh là tâm-tinh của kẻ bị bỏ rơi, bị laru-dày và laru-lạc. Thấy mình không biết từ đâu tới và sẽ đi về đâu, chỉ biết rằng mình tại-thế, mình bị ném vào một thế-giới xa lạ, phi-ngã, trong đó mình không có sự chống đỡ và nền-tảng nào khác ngoài chính hoàn-cảnh mình sống, người không khỏi đồng thời cảm thấy mình cô đơn, ghen lanh. Đó là ý-nghĩa thứ nhất của ruồng bỏ. Rồi một khi bị laru-dày ở trần-thế, người lại thấy cô-dộc trong mọi cô-gắng hoạt-động của mình. Không một hiện-hữu nào có thể thay thế cho Dasein. Tự mình tạo lấy cho mình một cuộc sống, tự mình làm cho đời mình có ý-nghĩa, tự mình sáng-tạo nên mình, đó là những ý-nghĩa, những tâm-tinh khiến ta thấy mình là một *ngẫu-nhiên tuyệt đối*. Nhưng, nói rằng Dasein không thể thay thế được, Dasein phải tự mình nhận lấy số-kiếp và thân-phận của mình, điều đó không có nghĩa là Dasein hoàn-toàn tự-túc, hoàn-toàn lẻ loi. Thấy lẻ-loi là vì thấy hoàn-cảnh, nhưng thấy hoàn-cảnh tức là không tuyệt đối lẻ-loi về phương-diện bản-thể. Phương chi, trong khả-năng tự-tạo, người sớm nhận thấy ý-nghĩa và vai trò của tha-vật. Tha-vật nói rộng ra là hoàn-cảnh, là vũ-trụ. Thành ra, tâm-tinh về hoàn-cảnh mặc-khải cho ta ba chân-lý này : người là một sinh-vật bị bỏ rơi ; bị bỏ rơi vì người bị ném vào thế-giới, người là hữu-tại-thế ; vì tại-thế, nên người mới cảm thấy vừa cô-dộc vừa liên-bé với hoàn-cảnh, với những gì lợi hại cho sự tồn-vong của Dasein. «Le sentiment de la situation implique existentialement une orientation vers le monde, qui relève celui-ci et à partir de laquelle il devient possible de

rencontrer un étant capable de nous concerner » (1).

Người dường như chỉ có thể chứng-minh được khả-năng tự-tạo của mình trong cảnh lưu-dày, cầm-cố ; người là hữu-tai-thể, thế-giới là nơi độ thân, là lối sống của mình, nhưng vì tại-thể, mình mới cảm thấy mình bị bỏ rơi tàn-nhẫn, cho nên thân-phận người phải luôn luôn chứng-kiến thực-trạng nghịch-lý này : *thế-giới mình sống vừa là cố-hương vừa là chốn lưu-dày, vừa thiền dường, vừa hỏa-ngục.* Người là sinh-vật mang mầm cừu-rồi và trầm-luân trong bản-thân.

Tâm-tinh bỏ rơi không phải chỉ-hướng về quá-khứ, không phải do hồi-niệm mà thôi. Thấy mình vô-cớ đã bị ném vào trần-thể, sự-kiện lâng lùng ấy tuy đã lu-mờ trong lòng thời-gian, nhưng là nguyên-nhân khiến cho tất cả *dự-phóng* của tôi về tương-lai bị vỡ lây, bị ủ vết và thất-bại trong trừng-nước. Ngay trong những giấc mơ huy-hoàng nhất của dự-phóng, đã ngầm-chứa những vi-trùng mặc-cảm ruồng bỏ, nếu ta dùng danh-từ của Freud. Tôi tự-tạo trong ruồng bỏ : sự tái-hồi này của ruồng bỏ, các nhà phê-bình cho rằng đó là ấm-vang của Kierkegaard. Và như chúng ta sẽ thấy sau, ngay trong tâm-tinh, người là sáng-chẽ của thời-gian, là chỗ gấp gõ của ba chiều thời-gian, quá-khứ, hiện-tại, và tương-lai ; tất cả như cò-dọng lại, dừng lại trong sự thực-hiện Dasein.

Từ chối chấp-nhận hoàn-cảnh là nguyên-nhân thối chí của Dasein, đến độ mất hết nghị-lực, Dasein tự buông theo giòng định-mệnh, mặc cho thời thế xoay vần, nhắm mắt đưa chân, trôi dạt vào vô-định. Thái-degree gọi là chạy trốn mình, chúng ta sẽ trở lại, khi nói về sự sa-đọa của Dasein.

Kinh-hoảng (Angoisse) :

Tâm-tinh có nhiều bộ mặt. Nhưng đặc-biệt nhất và cẩn-bản nhất là kinh-hoảng. Vì thế, Heidegger đã phân-tách tì-mi tâm-tinh này, đến-dù có thể nói rằng triết-lý Heidegger là *triết-lý về kinh-hoảng*. Cũng chính vì thế mà ta đã có lý-do khi xếp ông vào số những triết-gia của hiện-sinh.

Phân-tách kinh-hoảng, người ta có thể đề-cập đến mấy

(1) S. Z. trang 172.

khía-cạnh này :

- 1.— Những tâm-tình trong-tự như kinh-hoàng.
- 2.— Kinh-hoàng như là cách-thե căn-bản của tâm-tình hoàn-cảnh, và như là mặc-khái của đặc-án Dasein.
- 3.— Kinh-hoàng như là con đường đưa đến Hữu;

Tam thời, chúng ta sẽ bàn đến hai điểm đầu tiên, và dành lại sau điểm cuối cùng.

1.— Dị-đồng giữa sợ (peur), khiếp (effroi) và kinh-hoàng.

Sống trong hoàn-cảnh thế-giới như ta đã trình bày, người dám ra ngại-ngùng, bồn-chồn, lo-lắng. Trước khi giải-thích thêm tại sao có những tâm-tình như vậy, Heidegger muốn lưu ý chúng ta về sự cần-thiết của chính danh do tâm-tình hoàn-cảnh gây ra. Trước hết, ông nói về sợ.

Có ba khía-cạnh của sợ: cái người ta sợ, sợ xét theo là tâm-tình; sợ cho ai và ai sợ.

a) *Cái người ta sợ*: Chúng ta nhớ lại thế-giới Dasein là một thế-giới công-cụ, một thế-giới khả-dụng (disponible), do đó, tất cả hiện-hữu trong thế-giới ta sống đều trở nên khả-dụng. Chúng ta ngày đêm hận rộn với thế-giới khả-dụng ấy. Vậy, cái ta sợ là cái làm cho ta sợ. Đặc tính của nó là *hăm-dọa*. Hăm-dọa sự hòa-diệu giữa ta và vật khả-dụng. Cái làm cho ta sợ là con sâu có thể làm rầu nỗi cảnh, là cái gai có thể đâm vào lưng ta khi ta chui qua bụi rậm, là một nốt đòn ngang cung mà nhạc-công vung về có thể đưa vào trong một cuộc hòa âm. Heidegger rút từ hăm-dọa ấy *năm* tinh-chất sau đây: cái làm cho sợ là cái ta bắt gặp trái-nghịch với toàn-bộ hoàn-cảnh đã đồng-diệu với ta, sự trái ngược ấy là sự phá-hại, cái phá-hại nhất xuất-phát từ một chỗ *nhất-dịnh*, và hướng mũi dùi phá-hại đến một đối-tượng hay một môi-trường nhất-dịnh, môi-trường xuất-phát của phá-hại vốn đã được *nhìn-nhận* như là đáng lo-ngai, sự-vật phá-hại *đang tiến đến* và chưa đạt tới tầm mức khiến ta có thể phản-kháng: sự *đang tiến đến* ấy lại càng làm ta sợ, càng tăng thêm sức mạnh hăm-dọa của nó, cái làm cho sợ phải thực sự *đến gần* ta, bên cạnh ta, đến nỗi ta có thể bị hay thoát được hậu-quả của hăm-dọa. Bởi vì, nếu

sự hăm-dọa ở quá xa, một trận động đất ở Nhật-Bản, hay sự chết đang tiến tới ta qua một thời-gian năm mươi năm chẳng hạn, thì không có sợ, sau hết, cái làm cho ta sợ là cái có thể vì một lý-do nào đó, ta *hy-vọng* sẽ tha dì cho ta, không làm hại ta, bởi vì sợ có nghĩa là hy-vọng thoát khỏi, như bác tiều-phu La Fontaine chẳng hạn.

b) *Tâm-tinh của sợ :*

Không phải vì khám phá rằng sự-vật đang mang hại đến cho ta nên ta sợ, sợ xuất-hiện sâu sự khám-phá ấy. Ta sợ, trái lại, là vì ta thấy *ngay* cái nguy-hại nơi sự-vật đang sợ đang tiến đến với chúng ta. Không sợ thì làm sao lại sợ được. Heidegger lý-luân như vậy, nghĩa là It ra ta đã có một kinh-nghiệm nào đó về sự-vật nguy-hại và bèn thấy sự-vật ấy là đồ g-thời thấy nó như một nguy-hại. « C'est en ayant peur que la peur se met à investiguer et « se rend compte » de ce qui fait peur » (1). Sở dĩ sợ là vì Dasein là một tiên-liệu, do bản-tính bao rộn với thế-giới ta đã nói, và sự tiên-liệu ấy có được là vì Dasein là một hữu-tại-thể, nghĩa là một sinh-vật sống bằng không-gian hiện-sinh, gần xa đều do Dasein mà có. Thực-chất của sợ là một tâm-tinh lo-âu, bận-rộn, cẩn-bản hữu-tại-thể, bị bỏ rơi.

c) *Ai sợ, và sợ cho ai ?*

Những phân-tách vừa rồi chỉ thấy rằng hiện-hữu sợ là hiện-hữu băn-khoăn khi đối-diện với ngoai-giới. Hơn tất cả Dasein nhạy bén nhất đối với sợ. Vì Dasein thấy mình lưu-lạc có-dộc tại-thể. Dasein sợ là vì bần-thần mình cũng như quyền-lợi, hạnh-phúc mình có thể bị phuong-hại. Con người, vì thế, được xác định trong ý-nghĩa hữu của nó, bằng tâm-tinh sợ, và bằng cái mình sợ. Phương-ngôn có câu : hãy nói với tôi anh giao-du thân-mặt với ai, tôi sẽ nói anh là ai. Cũng vậy, con người tự do lường, tự đánh giá, tự thực-hiện theo đối-tượng sợ-hãi của mình. « D'ordinaire et de prime abord, l'être-là est selon l'étant dont il se préoccupe » (2). Đặc trưng của sợ là chứng tỏ rằng người là một-vật-bên-cạnh... nhưng đồng-thời tố-cáo sự yếu-nhược, thiếu khả-năng định-thần của người một khi bị tâm-tinh xâm-chiếm. Đây, số-phận của người là thế.

(1) S. Z. trang 176.

(2) S. Z. trang 176.

Nhiều khi ta không sợ cho ta, nhưng sợ cho kẻ khác, mặc dù trong lúc đó có thể rằng họ không sợ một chút nào. Đó là trường hợp mẹ sợ cho con dại, người khôn sợ cho người ngu, kẻ hiết sợ cho người không hay. Tuy nhiên, phân tách đến cùng, sự sợ thay ấy chính là *sợ cho mình* sẽ bị tồn-thường hay hủy-diệt một khi làng-giềng hay thân thích vò tinh là nạn-nhân của hoàn-cảnh.

Người ta có thể tự hỏi những phân-tách của Heidegger về tâm-tinh sợ đã mức cạn được vẫn-dè chưa? Thực vậy ông đã đi từ định đê người là hữu-tại-thể và hữu-cộng-tha để giải-thích nền-tảng hiện-tượng-luận của sợ. Nhưng người ta không thấy ông chú-ý đến phương-diện sinh-ly hay sinh-vật học của vẫn-dè, và theo nghĩa đó, phải chăng ý-kiến của một W. James, một Pavlov hay một Freud còn phải làm cho ta suy nghĩ nhiều?

Khiếp là một hình-thức, một biện-thức của sợ. Khiếp khác sợ ở tại chỗ khiếp xuất-hiện khi sợ đến bất-thần và bất-cứ lúc nào. Nói khác đi, khi sự-vật hăm-dọa, thay vì tiến dần đến trước mắt chúng ta, đã xuất-hiện như một tên du-kích từ đài mai-phục trên quãng đường vắng. Người lính chiến sợ khi ra trận tiền, nhưng khiếp khi bị phục-kích. Khiếp lại không như hoảng (horreur). Khiếp thường gây ra bởi một cái gì quen thuộc, đã biết. Trong khi đó, hoảng do một hăm-dọa từ một cái gì ngoại thường, chưa bao giờ hay rất ít khi trong thấy hoặc bắt gặp. Hai tính-chất khiếp và hoảng hội lại nơi một đối-tượng sợ, thì chúng ta cảm thấy khủng-bố (terreur). Còn nhiều hình-thức sợ khác, như rút-rát (timidité), kinh-sợ (crainte révérentielle), sợ-ma, sợ-vô-căn-cứ (pussillanimité), sững-sốt (stupéfaction)...

2.— Kinh-hoảng như là cách-thե của tâm-tinh hoàn-cảnh.

Thông thường, người ta khó phân biệt kinh-hoảng với sợ, theo những nghĩa ta vừa trình bày, và người ta dùng lẫn lộn sợ với lo-âu, kinh-hoảng cũng là sợ và ngược lại.

Sự lẩn-lộn ấy kè ra thì không phải không lý-do, nếu ta nhận-định thêm về sợ để cố-định tư-tưởng. Chúng ta đã nói rằng không phải sợ xuất-hiện sau sự xuất-hiện của cái làm cho sợ, mà nguy-tức thời ta thấy sợ khi thấy sự-vật mang hoa đến cho ta. Nghĩa là sự-vật tự nó không có gì đáng

sự cả, hơn nữa, sự-vật là cộng-hữu của Dasein, ta cần sống với bất cứ một sự-vật nào : sự-vật là lẽ sống của ta. Tại sao lại sự cái làm nên thành phần cơ-cấu của Dasein ? Vậy thì ta sợ không phải chính sự-vật mà chính là sự cái họa ta thấy nơi sự-vật.

Ta cũng đã nói rằng, sợ nhiều khi làm cho ta chồn chồn nản-chí, những nghĩ dến thối lui, hay buông trôi, không buôn kháng-cự. Tình-trạng này dần dần đầy chúng ta xa cách ngã chân-thực của Dasein (*authenticité*), làm cho ta tránh né chính bản-thân chúng ta, chạy trốn bản-ngã chúng ta. Heidegger cho rằng khi lẩn tránh sợ và cái làm cho sợ, ta tưởng rằng như thế thì bão-tὸn được thân mệnh và cuộc sống, nhưng thực ra, đó là cơ-hội để ta rơi vào cái gọi là suy-đồi, sa đọa (*déchéance*). Thực vậy, trong khi đi tìm mình trong phi-ngã, người ta đã vì hoàn-cảnh, hữu-ý hay vô-tinh, tự-tha-hóa (để nói theo kiều Hegel) trong tình-trạng vô-ngã của « người ta » (on). Đi tìm cuộc sống trong thế-giới khả-dung, Dasein đã dần dần không còn biết đến bản-ngã chân-thực của mình mà chỉ biết những gì thực ra chỉ là do đời tạo ra. Chạy trốn trước hãi-dọa của sợ, người ta sẽ bị đời thời-miên và do đó từ bỏ mình, mất hết tinh-thần tự-chủ và không còn làm chủ được hoàn-cảnh. Người là nạn-nhân của tâm-tinh hoàn-cảnh. Người suy-đồi là như vậy. Chúng ta sẽ trở lại vấn-dề « người ta », một trọng những luận-dề chính-yếu của tư-tưởng hiện-sinh trong học-thuyết Heidegger.

Giờ đây, ta nghe Heidegger chứng-minh rằng kinh-hoàng chẳng những khác sợ mà kinh-hoàng còn là điều-kiện khả-thể của sợ : « L'aversion constitutive de la déchéance se fonde, au contraire, dans l'angoisse qui, de son côté, rend possible la peur » (1).

Trong sa-đọa do mình chạy trốn mình gây ra, trong sự quay lửng lại cho chính bản-ngã ấy, ta đã nói rằng lý-do cuối cùng là vì tư-cách tại-thể của Dasein. Kinh-hoàng không phải là một cuộc chạy trốn và cũng không phải là sợ. Nhưng cái làm phát-sinh ra kinh-hoàng cũng chính là hữu-tại-thể. « Ce qui angoisse l'angoisse est l'être-au-mon-monde » (2). Tại sao lại nói angoisse l'angoisse, như thể là trước khi bị angoissée người đã là angoisse rồi ? Chúng tôi nghĩ rằng kiều diễn-tả ấy

(1) S. Z. trang 228.

(2) S. Z. trang 228.

không có mục-dịch nào khác hơn là để chỉ rõ rằng, trong tâm-tinh kinh-hoàng, sự-vật không làm gì dọa nỗi người, nếu người, theo định-nghĩa, không phải đã thấy mình kinh-hoàng. Cũng như trong ý-nghĩa sơ, chính người sơ mới có sự làm cho sơ. Sự giải-thích này càng được biện-chính bởi sự phân-biệt sau đây. Nếu trong sơ, cái làm cho sơ là cái gì xác-định, một cái gai, một lầm lỡ, một con hổ nào đó, hay một trường-hợp nào đó thì trái lại, kinh-hoàng không do một hiện-hữu nào, ở thế-giới nào, đích danh gây ra cả. Không phải rằng người không xác-định được cái này hay cái kia, hiện-tượng này hay sự-kiện kia, gây ra kinh-hoàng hoặc có thể làm nguyên-cớ cho kinh-hoàng, nhưng người không xác-định danh-tinh của cái làm cho kinh-hoàng bởi vì, thực ra, không có một cá vật hay biện-tượng riêng biệt nào khả dĩ gây nỗi kinh-hoàng cho chúng ta, bởi vì tất cả đều không đáng kinh. Tất cả vũ-trụ với những ý-niệm cõ-diễn của nó, như trật-tự, điều-hòa, như vô-hạn vô-biên, như là môi-trường tương-tranh giữa các thế-lực mâu-thẫn, v.v... nói tóm lại, vũ-trụ mà người đối-diện như là môi-trường khả-dung, vũ-trụ ấy không có nghĩa lý gì cả (non-significabilité). Tâm-tinh kinh-hoàng bắt nguồn từ sự cảm-thấy vô-nghĩa toàn-diện của vũ-trụ. Chúng ta thấy Heidegger muốn liên-kết ý-niệm ngẫu-nhiên tuyệt-đối của Dasein với sự phi-lý toàn-diện của thế-giới, trong đó Dasein bị ném vào. Đời vô-nghĩa, là vi cái vô-nghĩa căn-bản của con người. Vũ-trụ có nghĩa-ly là do người, người mặc cho vật ý-nghĩa, vậy mà tự người đã là vô-nghĩa rồi, thì còn nói gì đến ý-nghĩa của thế-giới. Có chăng nghĩa của vũ-trụ là nghĩa của phi-lý như cái phi-lý của con người vậy.

Người kinh-hoàng không hề chỉ-định môi-trường kinh-hoàng, không thấy đối-tượng của kinh-hoàng. Cái hâm-dọa không ở một nơi nào xác-định cả, nhưng ở khắp mọi nơi, kinh-hoàng không hiện-hình một nơi nào, nhưng vì ở khắp nơi (nulle part mais partout), cho nên không có một chỗ nào, một nơi nào trên trần-giới này mà người không khỏi kinh-hoảng. Không một nơi nào có thể là thành-trí an-toàn cho Dasein. Bởi vì có nơi nào trên thế-giới mà Dasein không còn là hữu-tại-thể nữa đâu? Cho nên nói hữu-tại-thể hay nói kinh-hoàng, cả hai đều chỉ một hiện-hữu là Dasein.

Thấy mình vô-nghĩa trong cái phi-lý của thế-giới khả-dung, Dasein không vì thế mà quên rằng kinh-hoàng không kém bắt nguồn ở khă-thè của Dasein. Vô-nghĩa và phi-lý thật đấy, nhưng con người không hề thời hán-khoan cho cái thán-

phản của mình. Kinh-hoàng cho mình là một măc-khải rằng mình có thể làm được cái gì khác hơn, tám-thân của mình có khă-năng tiến-hơn thực-trạng hiện-tại. Khă-năng ấy vừa là dấu hiệu vừa chính là do tự-do mà có. Kinh-hoàng măc-khải rằng người là một hưu tự-do, vì kinh-hoàng đem Dasein đối diện với hưu-tự-do-dối-với... (*être-libre-pour*), kinh-hoàng là nguồn-gốc của mọi băn-rộn, mọi tha-thiết với cuộc sống, và là động-cơ của mọi khuynh-năng hành-động.

Tuy-nhiên, như đã nói, kinh-hoàng là *nền-tảng* của tâm-tinh hoàn-cảnh, và, vì thế, *không phải là một tâm-tinh hoàn-cảnh*. Đã không phải là tâm-tinh hoàn-cảnh như sơ, như khiếp, thì kinh-hoàng không đặt con người ở một vị-trí nào cả. Vì thế mà Heidegger nhấn-mạnh thêm kinh-hoàng làm cho trở-nên *xa lì* (*L'angoisse rend étranger*, S. Z. 231). Kinh-hoàng là thấy mình không an-toàn, nơi đất khách quê người, kinh-hoàng là nỗi-niềm man-máu và thường-xuyên của kẻ lưu-dây, biệt-xứ. Một lần nữa, học-thuyết kinh-hoàng liên-hệ đến nỗi cõi-sơ, cảnh ruồng-bỏ, mà ta đã nói tới. Bị ruồng-bỏ nên kinh-hoàng.

Nhưng khác với sơ, vì kinh-hoàng làm cho người trở về với mình, dừng-tim mình nơi chốn xa lì. Trở về với mình, đó là tiếng gọi tha-thiết cho những ai đang lăn-trên triền say-dời của cuộc đời, những ai đang mải-miết với thế-giới thực-dụng. Kinh-hoàng như bà hiền mẫu sẵn-sàng nâng-dỗ người con khôi-roi vào vực-thẳm của đời, khôi-làm đồ chơi hay vật thí-nghiệm cho dư-luẬt. Kinh-hoàng làm cho ta thấy đâu là hư-thực, chân-giả, chọc-thủng bức-tường của tập-quán, phong-tuc, của cuộc sống thường-nhất, để ta thấy thế nào là bộ-mặt thực của bản-ngã chúng ta. « *L'angoissose retire l'être-là à la déchéance qui le faisait passer dans son « monde »* » (1).

Do đó, kinh-hoàng không phải là một tâm-tinh hiền-nhiên, ai cũng hiều. Cần phải cố-gắng phá vỡ trở-lực của tập-quán, của thường-nghiệm thì mới mong đạt-tới được. Mặt khác, ta đã nói rằng Heidegger không lưu-ý đến khía-cạnh sinh-lý của sơ và những tâm-tinh tương-tự. Theo ông thì điều cần-thiết là tìm-cho ra căn-bản của những biến-dổi sinh-lý trong vấn-dề sơ hay kinh-hoàng. Ông cho rằng sở dĩ có sự biến-dổi sinh-lý trong kinh-hoàng, là vì người vốn-dã là kinh-

(1) S. Z. trang 291.

hoàng trong căn-bản. «Le déclenchement physiologique de l'angoisse n'est possible que parce que l'être-là s'angoisse dans le tréfond même de son être » (1).

Sau hết, một ý-khiến khác của Heidegger, ý-khiến mà ta đã có dịp nói tới: đó là ý-niệm về thế-giới xét theo là thế-giới, thế-giới tự-tại. Theo ông, kinh-hoàng là từ chối cuộc sống thường-nhật, là vượt thế-giới khă-dụng để vươn lên thế-giới như là thế-giới. Phân-tách triệt-dễ chứng tỏ cái làm cho kinh-hoàng chính là thế-giới ấy : ce qui angoisse l'angoisse, c'est le monde en tant que tel » (2). Nhưng thế nào là thế-giới xét theo là thế-giới ? Phải chăng là thế-giới vô-nghĩa và phi-lý, thế-giới trần-truồng ghê lạnh, thế-giới « không có người » (nature sans homme), để nói như A. Camus ? Thế-giới ấy có phải là do diên-dịch, dùu là diên-dịch từ tâm-tình, từ lo-äu ? Có bao giờ Dasein đã thấy được thế-giới như nó có không ?

Tóm lại, hơn tất cả mọi tâm-tình hoàn-cảnh khác, kinh-hoàng là tấm gương trong đó ta cảm thấy một cách vô cùng thâm-thia, một dằng tư-tính của Dasein và tư-tính của thế-giới, dằng khác ta thấy liên-hệ bằn-thè-luận giữa hai tư-tính ấy trong cái gọi là hữu-tai-thế, bởi vì hữu-tai-thế là hữu-công-thông, đồng thời là hữu-tự-do. Ý-niệm tự-do và ý-niệm chân-thực (authenticité) đối-lập với ý-niệm bắt-thực và sa-dọa trong Dasein, đã chứng tỏ Heidegger 'hay vì hủy-diệt thuyết nhị-nghuyên, đã làm sống lại thuyết ấy dưới một bộ mặt khác, dĩ-nhiên tể-nhị hơn, phác-tạp hơn, và toàn-diện hơn, vì sống động hơn. Chúng ta đã nói kinh-hoàng như mặc-khai đặc-án của Dasein vì gắn liền với những ý-thức căn-bản trên đây : tư-tính, tư-do, vì vừa là nguồn-gốc của sáng-tạo, vừa là căn-bản cho mọi tâm-tình nguy hại khác. Chính cái đặc-án ấy là cái làm cho người linh-ut vạn-vật, là cái làm cho người thiết-yếu khác với mọi hiện-hữu khác, là cái định-nghĩa Dasein vậy. Heidegger khẳng-dịnh rằng đặc-án ấy không thuộc thứ hạng tâm-lý, không là một sự-kiện tâm-lý, nhưng là một chân-lý bằn-thè-luận xác-định cơ-cấu của con người.



(1) S. Z. trang 222.

(2) S. Z. trang 229.

NGƯỜI LÀ MỘT HIỆN-HỮU HIỀU BIẾT.

Dasein, Cố-dó, là có cho mình. Từ ngữ đó có hai nghĩa như ta đã biết : đó chỉ sự hiện-diện của người trong vũ-trụ, và vũ-trụ sở-dĩ hiện-hữu là hiện-hữu cho người và nhờ người. Cho nên Cố-dó, Dasein, tự nó là một mặc-khai, một biều-lộ. Mặc-khai cái-gì ? Mặc-khai minh bằng cách mặc-khai thế-giới khả-dung, và mặc-khai khả-dung tức là mặc-khai minh. Nói kiều khác, Dasein là hiều biết theo hai chiều : hiều minh và hiều sự-vật, cả hai thực ra chỉ là một, nghĩa là nhầm biều-lộ hữu của Dasein. Do đó, hữu của Dasein là hiều minh trong sự hiều vạn-vật, nói khác đi, và vẫn tắt hơn, hữu của Dasein là hiều minh. Hữu của Dasein đồng-nhất với tự hiều vậy.

Chúng ta đã trình bày con đường tự hiều bằng sự trở vào tâm-khám, bằng cách trở lurng lại cho cuộc sống tầm-thường. Chúng ta đã gặp được kinh-hoàng. Sự đào sâu vào ngã-tinh thâm-viễn của tinh người, Heidegger gọi là giải-áp (défoulement), một danh-từ của Freud, hoặc gọi là hồi quan (rétrorspection) hiều theo nghĩa hiện-tượng-luận, trở về nguồn. Đấy, người là như vậy. Nhưng người cũng có thể tìm hiều dưới những khía-cạnh khác, đó là khía-cạnh của cái gọi là hiều biết (compréhension, verstehen).

Hiều biết là gì ? Hiều biết là một khái-thể bản-hữu của Dasein theo định-nghĩa là hiều biết. Tại sao lại hiều biết : lần này, Heidegger không còn nhấn mạnh đến ánh-sáng tự-nhiên mà người mang sẵn trong mình, khiến ta có thể nhận chán sự-vật. Lần này ông nhấn mạnh đến ý-nghĩa dự-phóng của Dasain. Dự-phóng là projet. Theo nguyên nghĩa và cũng là nghĩa hữu-thể-luận đầu tiên của Heidegger, dự-phóng không phải là sản-phẩm của một tinh-toán có suy-luận, có ý-thức, dự-phóng đầu tiên không phải là một ý-định dự-tính làm chuyện này hay việc khác. Thực vậy, projet có nghĩa uyên-nguyên của nó là *ném ra trước mắt*, hay nói một cách sâu rộng hơn, dự-phóng là ném từ nơi này, đến nơi kia, là dời chỗ, là di tói.

Là di tói, dự-phóng liên-hệ đến sự loại bỏ quãng cách (éloignement), là đưa gần lại (rapprochement) mà ta đã nói đến. Tâm-tinh, nhất là tâm-tinh hoàn-cảnh với tất cả những đặc-trung của tâm-tinh, định-nghĩa hữu-lại-thể. Dự-phóng cũng là cẩn-tinh xác-định thế nào là tại-thể của hữu. Nói rằng

dự-phóng là ném đến, là đạt tới, tức là đặt ra liên-hệ giữa người đi, nơi đến, điểm đi ra và điểm đi tới. Một viên đạn bắn ra đặt ra ba điều-kiện, người xạ thủ, đối địch làm bia đỡ đạn, và môi-trường trong đó vẽ ra đường biều-diễn quỹ đạo của viên đạn. Cũng vậy, nói dự-phóng của Dasein hay Dasein là dự-phóng, là nói đến liên-hệ hữu của người, hữu của vật, và liên-hệ môi-trường của người vật, tức là thế-giới. Vì lẽ đó mà ta nói hiều biết kiến-tạo nên hữu-tại-thế.

Hữu-tại-thế không phải là một nõa-tinh, mà là một liên-hệ bản-thề sống-động. Nói Dasein, Cố-dó, về phương-diện hiều biết, là nói có tinh-cách biết, biết khai-thác ý-nghĩa của đó trong Cố-dó. Nói khác đi, Dasein là biết phải làm thế nào, sống như thế nào đối với ngoại-giới. Sự biết làm thế nào, chính là khả-thề trước tiên của con người thay đổi với thế-giới khả-dung.

Dự-phóng không phải là hiều biết, nếu hiều biết là kiến-thức đã thu-lượm được. Dự-phóng là khả-thề hành động. Theo nghĩa đó, Heidegger nói rằng cái mà Kant gọi là điều-kiện khả-thề của nhận-thức, không phải là phạm-trù như Kant hiểu, bởi vì người ta còn phải tìm cho bằng được nền-tảng của phạm-trù... và theo Heidegger, nếu cần nói đến điều-kiện khả-thề thì chính dự-phóng mới là tiếng nói sau cùng.

Dự-phóng là ném mình ra ngoài, đến *tha-vật*. *Tha-vật* vì vậy vừa là đích ném, vừa là cái cho phép ta có thể thực hiện sự ném. *Tha-vật* có tinh-cách cấu-tạo dự-phóng, và do đó, cấu-tạo Dasein vậy. *Tha-vật* là gì? *Tha* là thế-giới, là phi-nghĩa, là sự cấu-tạo của vũ-trụ. Chúng ta tìm hiều thế-giới và co-cấu thế-giới, nhưng vì vũ-trụ bao giờ cũng là một vũ-trụ khả-dung, nghĩa là do ta suy-niệm, do chính ta mặc cho những ý-nghĩa, cho nên thế-giới cấu-tạo nên hữu của ta: hiều thế-giới là hiều Dasein và ngược lại. Thế-giới là tấm-gương, là hình-ảnh của Dasein, Dasein được cấu-tạo theo hình-ảnh của thế-giới.

Tuy nhiên, có sự dị-biệt giữa *chân-hình* và *hư-hình*. Nếu người biết sống theo hướng chân-thực (*authenticité*) của Dasein, thì người sẽ tạo được một chân-hình về mình trong thế-giới mình sống. Trái lại, là nguy hình, là hoạt-kè, là sa đọa của Dasein, chứ không phải Dasein chính hiệu. Thực vậy, dự-phóng là khả-thề của Dasein. Khả-thề ấy vừa là nguồn xây

dựng vừa là nguy hại cho Dasein » (1). Không sống bỗng chết, là như vậy. Ta tìm hiểu ta từ ngoài thế-giới vào, mà thường ta tự tìm hiểu như vậy, vì sự hiểu biết là không chân-thực, và trái lại, khi ta tự tìm hiểu từ trong ra, thì đó mới là sự hiểu biết chân-thực. Chúng ta đã ghi-nhận với Heidegger rằng, *tha* dòng cấu-tạo nên ngã, không *tha* thì không ngã, như vậy tại sao lại có sự phân-biệt giữa ngã chân-thực và ngã không chân-thực, giữa hiểu biết chân-thực và hiểu biết không chân-thực? Chúng tôi nghĩ rằng tư-tưởng Heidegger ở chỗ này không được minh-bạch.

Dự-phóng là khả-thể, khả-thể xác-định hữu của Dasein. Như vậy, cần phân biệt hai hình-diện: khả-thể xét theo là khả-thể, và khả-thể xét theo cái gì sẽ thực-hiện. Heidegger nói rằng xét theo nghĩa thứ hai, thì nói đến dự-phóng của Dasein, tức là Dasein sẽ tiến hơn giây phút hiện-tại của Dasein. Con người luôn luôn dự-phóng, thì con người luôn luôn khác đi, và tiến hơn. Nhưng xét theo khả-thể thuần-túy, thì Dasein bao giờ cũng thế thôi. Đó là ý-nghĩa của: « Deviens ce que tu es » (2). Phải chăng đó là một lối giải-thích học-thuyết năng và động (*actus* và *potentia*) của Aristote? « May là cái gì thì hãy trở nên cái đó », lời khuyên-cáo này đã được hầu hết các triết-gia hiện-sinh khai-thác, và xuất-hiện nguyên-hình trong các tác-phẩm của họ.

Thuyết dự-phóng giải-thích tại sao có nhận-thức. Thường người cho rằng có hai thứ hay hai cấp-bậc nhận-thức: nhận-thức thực-hành và nhận-thức khoa-học. Nhưng thực ra cả hai đều là thái-dộ xử sự, là cách-thể tiếp vật của hữu-tại-thế.

Dasein trước hết hướng về hành-dộng. Dự-phóng là một cách nói khác của ý-hướng ấy. Sự vật được thừa-nhận và hình-dung như là đề phue-vụ, đề hướng về bản-ngã của Dasein. Hiểu biết sự-vật, trước hết, là nhìn thấy ich-dụng thực hành của nó. Định-nghĩa sự-vật là nói lên tương-quan giữa nó và người. Tương-quan ấy nhiều khi không hẳn là do suy-luận mà thấy, nhưng thấy trong cuộc sống, trong ý-nghĩa sống của Dasein. Như đã nói trước kia, mặt trời đầu tiên là một vị thần sưởi ấm và chiếu sáng cho nhân-loại. Quả địa-cầu là nơi trú-ngụ của chúng ta. Bông hoa ngoài đồng ruộng, con

(1) S. Z. trang 181. "Le projet constitue ontologiquement et existentialement l'espace de jeu du savoir-être factuel".

(2) S. Z. trang 182.

chim bay trên trời, tất cả đều được qui-chiếu theo hiện-diện của Dasein. Hiểu biết hay nhận chán thiết-yếu là nhận chán cho mình và vì mình. Ở đây cũng như trong ý-nghĩa hữu-tại-thể, nhận-thức bắt đầu bằng sự khám-phá khía-cạnh ích-dụng. Heidegger không quên nhấn-mạnh điều đó. Ở mức độ này, không có đối-lập, trước sau, giữa tri-hành, mà chỉ có tri trong và bằng hành.

Nhận thức căn-bản đã là cách-thể tiếp-vật và đánh giá vật theo nghĩa ấy, thì cái gọi là nhìn, là « trông thấy » đều chẳng những ở mức độ cảm-giác hay tiền cảm-giác, mà còn là một sự-kiện tất nhiên của kè mà hữu là tự hiểu mình trong sự hiểu khách-vật. Cho nên tất cả mọi động-tác nhận-thức khác, kè cả trực-giác thuần-tùy hay cảm-giác, đều là những chuyen-hoa của cái nhìn hiện-sinh ấy, cái nhìn sơ khởi ấy không diễn-tả được trước khi đã hoàn-tất được phân-tách hiện-tượng-luận về ý-nghĩa hữu (1).

Kiến-thức khoa-học :

Đến đây vấn-dề đặt ra là : liệu người ta có thể-dat tới chính-xác khách-quan của kiến-thức không, khi mà tất cả kiến-thức nhân-loại chỉ là chuyen-hoa hay biến-dổi bản-hữu (modification existentielle) của sự hiểu biết « tiền thiên » và nguyên-ûy mà ta vừa quả-quyết ?

Trong vấn-dề này Heidegger cũng đưa ra những luận-diệu quen thuộc. Thế-giới sống là thế-giới khả-dung. Nhưng khả-dung tức là mang một ý-nghĩa nào đó đối với người xứng-dung hay dự-tính xứng-dung. Không phải rằng chúng ta bắt lấy ý-nghĩa ấy như cái gì bay lượn trên sự-vật, mà trái lại ta trông thấy sự-vật như là ý-nghĩa. Ta có thể nói rằng sự-vật-ý-nghĩa chứ không phải ý-nghĩa của sự-vật tự nó không có nghĩa gì cả. Sự-vật thành ý-nghĩa trong sự hiểu biết của Dasein. « Le sens est ce en quoi se dépose la compréhension possible de quelque chose » (2). Heidegger phân-biệt nghĩa (sens) với

(1) « L'intuition » et la « pensée » sont l'une et l'autre des dérivés déjà lointaines de la compréhension. Mais « l'intuition » phénoménologique des esprits se fonde sur la compréhension existentielle. Mais on ne peut vraiment se prononcer sur cette modalité du voir qu'une fois achevée l'explication conceptuelle de l'être et des structures d'être, c'est-à-dire de ce qui est seul susceptible de devenir phénomène au sens phénoménologique ».

(2) S. Z. trang 188.

ý-niệm về nghĩa «concept de sens». Nghĩa, là căn-bản : « Le sens, structuré par l'acquis et la vue préalables et l'anticipation, forme pour tout projet l'horizon à partir duquel toute chose sera comprise en tant que telle ou telle (1). Còn ý-niệm về nghĩa là chuyên-hóa của nghĩa. Ý-niệm về nghĩa do hoạt-dộng về sau và làm nên cơ-cấu của khoa-học. Ý-niệm về nghĩa là cái mà ta gọi là chính-xác, là khách-tính, là ngô-nhận, là chủ-quan, của phản-doán suy-luận trong mọi khoa-học. Nhưng nghĩa hay ý-niệm về nghĩa, cả hai là việc của người và do người mà có. Nghĩa là một bản-hữu của Dasein, và chỉ có Dasein mới trông thấy nghĩa, vì chỉ có Dasein mới làm được công việc mộc-khai thế-giới mình sống. « Par conséquent, l'être là est seul à pouvoir être ou doué ou privé de sens » (2).

Theo đó, thì tất cả các hiện-hữu mà ta gọi là phi-ngã đều là những vô-nghĩa (non-sens). Và nếu nói phản-nghĩa thì nghĩa là phản-nghĩa với vô-nghĩa : « et seul ce qui est non-sens peut être contraire au sens » (3). Chúng ta đừng thắc-mắc điều này : tại sao thế-giới phi-ngã là thế-giới khả-dung và do đó là thế-giới hữu-nghĩa như đã nói, bây giờ lại gọi là thế-giới vô-nghĩa ? Phải chăng có một mâu-thuẫn ? Không có mâu-thuẫn vì, nói như vậy, Heidegger muốn chứng thực một lần nữa rằng nếu có cái gì gọi là hữu-nghĩa thì cái đó chính là Dasein, vì Dasein là hiều biết, nghĩa xuất-phát từ hiều biết, không hiều không có nghĩa. Cho nên vật-vật vô-trí vô-giác sao gọi là có nghĩa được : nghĩa của những vật ấy là nghĩa vay mượn, do Dasein gán cho.

Hiểu như vậy rồi, Heidegger giải đáp vòng quẩn đà đặt ra : nếu tất cả khoa-học do nghĩa uyên-nguyên của hiều biết căn-bản, thì đâu là chính-xác của khoa-học ? Không thè nào, cũng nói, ly khai mọi quan-niệm về vũ-trụ ra khỏi cuộc sống của Dasein và ngược lại. Không hiều minh nghĩ gì, nói gì, và tài sao lại nghĩ và nói như vậy, những nguyên-nhận hiện-nhịn sau làm căn-bản cho khoa-học, thì liệu có thấu đáo được hết ý-nghĩa và giá-trị của khoa-học ? Không có khoa-học nào, kể cả toán-học mà không là việc của người. Do đó,

(x) S.Z. trang 122.

(y) S.Z. trang 123.

(z) S.Z. trang 123.

không thể có chính xác như người ta thường lầm tưởng (1). Quan-diểm này làm ta nhớ lại những lý-luận của Heidegger hoặc của Einstein. Nhưng có phải rằng khoa-học không còn phổ-thông và thiết-yếu nữa không? Heidegger không tin như vậy. Ta sẽ trả lại vấn-dề này khi bàn đến chân-lý.

Phát-biểu (énoncé) :

Phát-biểu là chuyên-hóa của hiểu biết đã được giải sáng bằng thái-độ này hay thái-độ khác của Dasein. Heidegger phân-biệt hiểu biết và biều-lộ (explication). Biều-lộ là hiểu biết áp-dụng vào cho đối-tượng xác định. Biều-lộ không phải là trực-giác hay cảm-giác, v.v... nhưng là nền-tảng của các động-tác nhận-thức ấy. Sở dĩ chúng ta đã không phân-biệt như vậy vì sự làm rõ ý-niệm về hiểu biết. Nay giờ thì chúng ta đã được chuẩn-bị để đón nhận sự phân-biệt ấy. Mặt khác, sự phân-biệt ấy có mục-dịch làm sáng-tỏ thế nào là thuyết phát-biểu (doctrine d'énoncé).

Chúng ta hiểu biết, vì hiểu biết là hữu của Dasein. Nhưng hiểu biết được thể hiện bằng biều-lộ theo nghĩa trên đây. Biều-lộ bằng cách nào? Lộ bằng phát-biểu. Theo thứ tự từ nguồn-gốc, ta có.

Hiểu-biết — biều-lộ — phát-biểu. Theo truyền-thống, vấn-dề nhận-thức xoay quanh phát-biểu và những chuyên-hoa của phát-biểu. Jean Wahl dịch là phán-doán (jugement). Chúng tôi nghĩ rằng chúng ta có thể chấp-nhận ý-kiến của Jean Wahl với điều-kiện là hiểu chử jugement theo nghĩa rộng, chử không theo nghĩa hẹp của luận-lý.

Heidegger nói đến ba nghĩa của phát-biểu :

1.— Phát-biểu là chỉ trỏ (monstrare). Dĩ nhiên chỉ trỏ cho người có mắt, có tai, có ngũ-quan để thấy. Nhưng thấy gì? Khi nói rằng cái bàn dày nẵng, thi phát-biểu ấy không chỉ trỏ cho ta thấy chính cái bàn. Phát-biểu vì vậy trực chỉ sự-vật, mặc dầu khi sự-vật không hiện-diện trước mắt ta. Trong phát-biểu, sự-vật được trông thấy như là hiện-bức (étant). Điểm này rất quan-trọng. Thực vậy, Heidegger đã nhờ đó, đi đến kết-luận rằng bất-cứ một tác-dộng nhận thức

(1) S. Z. trang 190 : « La mathématique n'est pas plus rigoureuse que l'histoire, elle est simplement plus étroit que celle-ci, en regard au domaine des fondements existentiels qui lui importent ».

nào đều di thẳng tới sự-vật, chứ không qua trung-gian ảnh-tượng, hay tâm-trạng như ta thấy trong quan-niệm cõi-diển. Các nhà triết-học hiện-sinh, đặc-biệt J. P. Sartre, đã triết đẽ khai-thác quan-diểm đó (xem *l'Imagination*, hoặc *l'Imaginaire*) (1).

2.— Phát-biểu là *thuyết-từ* (prédication). Cái được thuyết-từ chính là « phát-biểu » của một chủ-từ và chủ-từ được xác-dịnh bởi thuyết-từ. Tuy nhiên, dùng hiều thuyết-từ theo nghĩa thuộc-từ trong triết-học truyền-thống. Bởi vì cái được phát-biểu không xác-dịnh thuộc-từ mà đặt định hiện-hữu. Trong ví dụ trên, chính cái bàn được thuyết-từ, nghĩa là được phát-biểu. Tuy nhiên, cái làm cho ta có lý-do phát-biểu về cái bàn lại không những là cái bàn mà còn là tính-cách nặng nhẹ, v.v... của cái bàn. Khi ta nói cái bàn nặng, thì cái bàn là cái được đặt-định. Cho nên trong phát-biểu có hai chỉ-thị : chỉ-thị về cái bàn và chỉ-thị về cái bàn như thế nào. Heidegger nói rằng chỉ-thị thứ hai dựa vào chỉ-thị thứ nhất mới có được. Nhưng cả hai chỉ-thị đều do chỉ-trỏ mà có. Vị-trí của cái bàn cũng như vị-trí của sự nặng nhẹ, cũng như sự sát kề của hai ý-niệm trong phát-biểu, đều có tính-chất được chỉ-trỏ (2).

Sự giải-thích của Heidegger không khác lầm đối với quan-niệm thuộc-từ trong triết-học Aristote. Có khác chăng là ở chỗ Heidegger nhấn mạnh rằng : « thuộc-từ » chỉ là phát-biểu của một hiều biết đi trước. Trước khi ta phát-biểu cái bàn này nặng, ta đã hiểu thè nào là *nặng*, thè nào là *bán* và thè nào là *bán nặng*.

3.— Phát-biểu là *truyền-thông* (communication). Đặc-tính này liên-hệ đến đặc-tính vừa rồi. Phát-biểu, tức là thông-đạt cho mình hay cho kẻ khác điều mình phát-biểu. Thông-đạt chứng tỏ rằng Dasein là hữu cộng đồng, và nhờ Dasein, các hiện-hữu khác trở thành những hữu cộng-ngụ. Chứng ta, nhờ đó, chia-xé với nhau bất cứ một phát-biểu nào. Chia-xé-được-phát-biểu còn có thể được lặp-lại nhiều lần. Nhờ lặp-lại, sự-vật được phát-biểu càng lâu càng sáng-tỏ và càng phong-phù thêm lên.

(1) Thực ra, Heidegger cũng như Sartre đã khai-triển đối-tượng ý-hướng của Husserl.

(2) S. Z. trang 192 : « La position du sujet et la position du prédicat comme aussi [leur juxtaposition, sont radicalement] apophantiques au sens le plus rigoureux du mot. »

Nhưng đồng thời khả-thì lắp lại ấy là một cạm-bẫy làm biến lệch sự hiểu biết lúc ban đầu, và do đó mà ta bị *lầm lạc*.

Căn-cứ vào phân-tách phát-biều, Heidegger phân-biệt đại-khai ba mức độ phát-biều : phát-biều ở mức-độ biều-lộ, phát-biều trung độ và phát-diều lý-thuyết. Phát-biều trung-độ có thể thấy trong những nhận-dịnh thường-nghiêm về các biến-cố xảy rai hằng ngày, đó là phát-biều của ca-dao tục-ngữ, của tiếng nói người bình-dân ; đó cũng là những ghi nhận của những bài học tâm-lý thông-thường, của những câu chuyện chúng ta thường kể cho nhau. Cả hai loại phát-biều sau đều bắt nguồn ở loại thứ nhất, loại này, theo định-nghĩa, không thể diễn-tả thành luận-de nghị-en-cứu được.

Sau hết, vấn-de đặt ra là, Logos theo nghĩa cõi-diền có phải nồng-cốt của phát-biều không ? Theo Platon thì hiện-hữu được quan-niệm như một hiện-diện. Nhờ Logos chúng ta mới có ngôn-ngữ và mới có sự duy-nhất trong ngôn-từ. Nói khác đi, ngôn-ngữ chẳng qua là ngoại-xuất của tiếng nói bên trong của tri-đức đối-diện với ngoại-vật. Chúng ta nhớ lại, theo nguyên-nghĩa thì Logos là sự nghe-thấy, hay nghe-thấy bằng tai, bằng mắt, đều bắt nguồn ở sự-thấy của Logos. Cho nên Logos đồng-nghĩa với idéa nguyên-nghĩa là hình-ảnh : nghe hay thấy là một. Về sau nhờ phân-tách của Aristote, triết-học biết được rằng Logos bao giờ cũng gồm hai ý-nghĩa : tổng-hop (synthesis) và phân-tách (diairesis). *Hai tinh-chất ấy làm nên thực-thì hiện-lại (substance)*. Không có hai yếu-tố này, không thể có Logos, nghĩa là ta không thể nào hiểu được sự-vật, không thể gọi là nhận-thức được. Nhưng rồi, vì không đi sâu vào cơ-cấu bên trong của Logos, Aristote đã vô-tinh, lì ra làm cho những kẻ đến sau, lầm tưởng Logos là một hiện-hữu, phản-ánh hiện-hữu của ngoại-vật, và cũng do đó, hữu là một cái gì hiện-hữu.

Theo Heidegger Logos không phải là hiện-hữu tự lập (*étant substantia*). Logos chỉ là phát-biều, và theo nghĩa đó, bắt nguồn ở biều-lộ và hiểu biết của Dasein. Logos là Dasein hiểu biết. Chúng tôi nghĩ rằng Aristote không nhìn thấy « hạ-tầng co-sở » hiện-sinh của Logos, nhưng nếu triết-ly là một khoa-học phải xây-dựng bằng những phán-đoán, chính-xác, thì điều-kiện tiên-quyết là phải diễn-tả Logos một cách luận-lý và lấy đó làm căn-bản cho mọi phán-đoán về sau. Còn đi sâu vào, hạ-tầng co-sở để rồi tuyên-bố rằng hạ-

tầng ấy không thể trở thành luận-dề phân-tách luận-lý cho triết-lý, thì người ta tự hỏi như vậy có thể có triết-lý như là một khoa-học không?

Niệm-thức hướng về tương-lai :

Thực vậy, nếu hữu của Dasein là hiểu minh và hiểu vật, thì sự hiểu đó không nhất dán hoàn-thành được. Hãy trả nén những gì mà đã có, sự trả nén ấy, trên bình-diện hiểu biết, tùy thuộc vào thời-gian, hay nói cho chính-xác hơn, là sản-phẩm của thời-gian. Chúng ta nhớ lại học-thuyết, theo đó, thời-gian chẳng những là chán trời mà còn là thành tố thiết-yếu của Dasein. Do đó, hiểu biết cũng không thể không liên-hệ đến thời-gian. Nhất là khi chúng ta thừa-nhận dự-phóng như là khái-thể của Dasein vươn ra với ngoại-vật, và khái-thể đòi hỏi thực-hiện trong và bằng thời-gian. Ở đây ta chưa đặt vấn-dề bản-chất của thời-gian, vì chính Heidegger cũng chưa cho ta biết rõ quan-diểm của ông về ý-nghĩa thời-gian. Ông chỉ mới nói với ta rằng thời-gian là thành-tố của Dasein, thời-gian tùy-thuộc vào khái-thể của Dasein, và, vì thế, không thể hiểu theo ý-nghĩa khách-quan hay chủ-quan trong triết-học cõi-diễn. Nói tóm lại, khi hữu là hiện-sinh, nói theo từ-ngữ của Heidegger, là di-ra-khỏi-minh (*ek-sistere*) để hiểu minh trong tự-tạo và tạo-tha, thì sự xuất-thân hay nhập-thể ấy là một động-tác liên-tục theo nhịp thời-gian. Nhưng thế nào là không ngừng đi ra khỏi mình, nếu không phải là tự hướng về phía mặt, đến những gì chưa thành hình, nghĩa là về tương-lai?

Nhưng, như đã nói, trên căn-bản nào người có khái-thể hướng về tương-lai? Hướng về tương-lai, tự phóng ra ngoài, là vì nỗi niềm baten rộn ràng lo-âu mà ta đã mò-tả, vì tình-cảnh của một kẻ thấy mình không thể tự-hủy trong cõi đơn, ruồng bỏ, nơi thế-giới trầm-luân. Hướng về tương-lai là vì dựa vào những gì mình và người đã hoàn-thành theo từng giai-doạn, những gì làm nên văn-hóa và truyền-thống của nhân-loại. Chúng ta không thể dự-phóng từ con số không. Sinh ra, mỗi người tự xác-dịnh theo nhịp đi lên và đi xa, nhưng từ hàn đạp của quá-khứ làm như động-lực thúc đẩy Dasein, hướng về tương-lai và quay lại với quá-khứ, là như vậy. Cần phải nói ngay rằng, vận-motion hai chiều ấy không phải là dựa vào thời-gian, nhưng chính là nguyên-lai của thời-tinh (*temporalité*). Tuy nhiên, trước khi giải-thích điều

dó, ta cần đề-cập đến một đặc-hữu thứ tư của Dasein, vốn cũng là yếu-tố nguyên-lai của thời-tinh.



MỘT HIỆN-HỮU SUY-LUẬN BẰNG NGÔN-NGỮ

Sau hiểu biết và biều-lộ, Heidegger nói đến ngôn-thuyết. Để cố-định tư-tưởng về sự phân-biết này, ta có thể lấy hình-ảnh san đây. Hiểu biết có thể so-sánh với đồ ăn uống, với chất nuôι-dưỡng người ta ăn vào. Chất nuôι sẽ bị đồng-hoa với thân-xác, đồng-nhất với tư-thân của ta, trở nên một với ta. Cũng vậy, biều-lộ trên bình-diện nhàn-thức, chính là sự đồng-hoa những gì ta đã hiểu biết, cái được hiểu biết trở thành của riêng ta, ta làm chủ được hiểu biết ấy. Cũng có thể nghĩ đến quá-trình định-dưỡng của một bông hoa chẳng hạn. Cây hoa hòng hút nhựa sống từ dưới đất lên, từ khi trời vào, cù-chì ấy là cù-chì thâu nhận những gì có thể thâu nhận được để làm nảy-nở và duy-trì cây hoa. Thâu nhận là một hiểu biết. Nhựa sống sẽ được thanh-lọc và trở nên đường gần thịt của thân cây. Những rỗi, nhựa sống ấy sẽ thành hoa lá, đâm bông kết quả v.v... Trong lãnh-vực nhàn-thức, hoa lá, trái, là những hình-thức của ngôn-thuyết...

Ngôn-thuyết có ba giai-doạn hay ba nghĩa : ngôn-thuyết uyên-nguyên, ngôn-thuyết được cụ-thể-hoa bằng ngôn-ngữ, ngôn-ngữ bằng lời nói.

Ý-nghĩa mà chúng ta đã nói đến khi bàn về hiểu biết và phát-biểu, vốn đã chứng-tỏ ràng ngay từ đầu đã có ngôn-thuyết. Thực vậy, không có ngôn-thuyết sao gọi là hiểu biết. Hiểu biết là tự mình nói với mình một cách nào đó. Không có ngôn-thuyết, mình nói với mình về một cái gì đó xác-dịnh, thì hiểu biết làm gì tự bộc-lộ ra được. Chúng tôi sẽ một lần nữa chứng-minh cội-rễ ngôn-thuyết. Nhưng trước đó, chúng tôi sẽ nói đến ngôn-thuyết theo nghĩa ngôn-ngữ cụ-thể.

Ngôn-ngữ cụ-thể :

Ngôn-ngữ cụ-thể được dịch từ Đức-ngữ Rede, Pháp-ngữ là Langage. Khác với Logos là một sự phát-biểu (énonciation) trong khi đó, Rede hay Langage mà ta tạm dịch là ngôn-

ngữ cụ-thể, có tác-dụng biện-chứng sắp đặt, xếp loại, nối kết các sự hiểu biết. Cho nên ngôn-ngữ cụ-thể bù-túc cho ý-nghĩa bàn-hữu của Dasein.

Heidegger đề ra ba đặc-trưng của ngôn-ngữ :

1.— *Ngôn-ngữ là cái nói lên ý-nghĩa* (articulation signifiante). « Cái nói » ấy chứng tỏ rằng Dasein là một hiện-hữu cộng-dồng với các hiện-hữu khác. Do đó không lạ gì khi hai Dasein cùng gặp nhau, hiểu nhau trong một ngôn-ngữ. Ngôn-ngữ đây không hẳn là lời nói bằng âm-thanh, mà trước hết là bằng cù-chí thái-dộ. Thái-dộ khẳng định, chấp-nhận từ-chối, tất cả những gì nói lên trong cách sống của người bên cạnh các hiện-hữu khác. Một phản-ứng trước hăm-dọa, một chau-mày trước bất-bình, một nu-cười duyên với người mình có cảm-únh, một khóc-mắt, một hơi-thở, v.v... đều là những ngôn-ngữ. Thậm-chi đến cả những nguyện-vọng, trước muôn, cũng là những ngôn-ngữ.

Cần phân-biệt trong ngôn-ngữ, cái mà ngôn-ngữ nói đến, ta có thể gọi là đối-tượng (objet du discours), và nội-dung (le dict) của ngôn-ngữ. Đối-tượng không-tuy nhiên là có thể làm thành đề-tài cho phát-biểu được., nói khác đi, đối-tượng của ngôn-ngữ nhiều khi ta không diễn-tả được bằng phản-doán. Còn nội-dung của ngôn-ngữ là những gì mà ngôn-ngữ quyết-về đối-tượng của nó. Thực-vậy, ngôn-ngữ là thuyết-ngôn, mà đã thuyết thi phải thuyết về cái gì và thuyết như thế-nào.

2.— *Ngôn-ngữ là truyền-thông.*

Chúng ta đã nói đến truyền-thông trong chỉ-thị của phát-biểu. Nhưng phát-biểu chỉ là một trường-hop riêng-biệt của truyền-thông. Nói khác đi, truyền-thông từ nó gắn-liền với hữu-cộng-dồng. Do đó, đừng lầm tưởng rằng, ngôn-ngữ từ nó là *khi-cụ* hay là phương-tiện chuyên-chở tâm-tình, ý-tưởng từ người này qua kẻ khác, từ sự-vật đến con người. Bởi vì, nếu ngôn-ngữ chỉ có giá-trị phương-tiện thì vẫn-dè đặt ra là phương-tiện từ nó có làm môi-giới giữa hai tâm-linh được không. Đường điện-thoại chẳng hạn, không thể tạo-nên gì khác hơn là môi-trường nói chuyện giữa hai cá-nhân. Điện-thoại khác với đường giây điện-thoại. Đường giây tự nó không thay-thế cho điện-thoại, phương-chỉ cho chính lời nói của người. Cũng-vậy, không thể quan-niệm ngôn-ngữ là một phương-tiện giao-thông. Tuc-ngữ ta có câu : suy-bung ta, ra

hung người. Ý nghĩa sâu xa của câu nói ấy là, nếu giải-thích theo kiền Heidegger, chúng ta cũng là những hiện-hữu cộng-đồng, và cũng chung một tiếng nói do tinh-chất cộng-hữu ấy mà ra (1).

3.— Ngôn-ngữ bằng lời nói.

Ngôn-ngữ bằng lời nói (*langage parlé*) gọi tắt là lời nói (*la parole*). Nói khác đi, khi ngôn-ngữ được diễn-tả bằng *âm-thanh*, nghĩa là khi Dasein tự diễn-tả ra ngoài bằng *âm-thanh* giọng điệu trông thấy được hoặc nghe được bằng *thính-giác*, thì trong trường-hop ấy, ngôn-ngữ gọi là lời nói. Tại sao có thể diễn-tả ra ngoài bằng *âm-thanh*, bằng lời nói. Bởi vì người vốn là một vật «ngoài mình» (*être hors de soi*) theo định-nghĩa. Bởi vì người, cũng theo định-nghĩa, là một sinh-vật cởi mở và cởi mở ra ngoài. Bởi vì người, cũng vẫn theo định-nghĩa, là *âm-thanh*, là giọng điệu, là lời nói. Vì đã là như vậy, if ra là một cách khà-thè, thì người mới nói lên lời được, nhưng gì người vốn *đã* nói được bằng ngôn-ngữ bên trong. Nhưng chúng ta đừng lầm-tưởng lời nói là kết-quả của quá-trình tạo ngôn từ trong ra ngoài. Có những điều-kiện sinh-lý hay giải-phê¹ của lời nói, nhưng chính những điều-kiện vật-chất ấy chứng-minh rằng con người vốn là vật-chất biết nói, biết nói không phải là thành-quả của những điều-kiện ấy. Khả-năng nói như hiện-thân trong điều-kiện vật-lý.

Trước khi nói đến lợi-hại của lời nói, ta dừng lại để bàn thêm về một hiện-tượng căn-bản, nói lên bản-chất của ngôn-ngữ, đó là *thính-giác*.

Nghe và ngôn-ngữ :

Nhiều khi «nghe» được dùng thế cho hiểu biết, nhất là trong lãnh-vực tinh-cảm. Nghe như lạnh cả người. Nghe như muốn khóc. Nghe chừng lần này thì hỏng rồi. Nghe cũng thường dùng chung với thấy : nghe thấy, hoặc dùng thế cho thấy. Tại sao có sự thay thế ấy. Ta đã nói đến nhiều lần sự đồng-nghĩa nghe và thấy trong ý-niệm idéa và logos. Lần này, Heidegger muốn một lần nữa phân-tách động-từ *nghe* để chứng-minh nguồn-gốc của ngôn-ngữ.

(1) S. Z. trang. 200, «L'être-avec-autrui est, dans le discours, "exprimé partagé", mais il est déjà, alors même que, n'étant pas encore offert au partage, il n'est ni saisi, élevé à l'appropriation».

1.— Nghe và cởi mở.

Sống tại thế, người là cởi mở. Tự cởi mở đến đón nhận tiếng nói ngoài vào, tiếng nói của những hiện-hữu mà người hiểu biết. Hiểu tức là nghe tiếng nói của người khác. Tiếng nói là ý-nghĩa của sự-vật mà người đối-diện và xem như là vật-khả-dụng. Tiếng nói thân-sinh của những vật cùng tại thế với nhau. Trong hiểu đã có nghe, hiểu được định-nghĩa bằng nghe, nên ta có thể phân-biệt nhiều mức-độ của nghe. Nguyên-thủy, nghe đồng-nhất với hiểu và được diễn-tả bằng tất cả thái-độ sống của người, như chấp-nhận, từ-chối, chống-đối, thân-mật, v.v...một cách hồn-nhiên gần như máy móc, tự-động. Thứ đến, nghe vì đã hiểu. Theo nghĩa thứ hai này, mỗi khi ta lắng tai nghe (écoutier) một tiếng-động, một lời nói, một bản-nhạc, điều đó có nghĩa là ta đã hiểu tiếng động là gì, lời nói là gì và bản nhạc là gì. Vì rằng không ai chú-ý đến một cái gì mà mình đã không biết, nói rộng ra, đến con số không cả. Do đó, trái với quan-niệm thông thường cho rằng cảm-giác hoặc tri-giác là nguồn-gốc của nghe thấy, Heidegger quả-quyết rằng những động-iác tâm-ly ấy chỉ là chuyên-hoa của một nghe biết căn-bản đã đi trước. Hơn nữa, giác hay tri-giác không là môi-giới hay trung-gian để ta đạt tới sự-vật. Chúng ta không có hình-ảnh cảm-giác hay tri-giác; chúng ta đạt thẳng tới sự-vật đang phóng âm-thanh. Nói khác đi, chúng ta không nghe tiếng cò kẹt của chiếc võng du đưa, chúng ta không nghe tiếng của gió thổi, chuông kêu, mà chúng ta nghe gió thổi thành tiếng vi-vu trong ngàn cây, chúng ta nghe chuông ầm-vang trên tháp, chúng ta nghe chim thành thót trong bụi rậm. Nói tóm lại, khi lắng nghe, tức là đã thấy và đang thấy chính sự-vật, chứ không phải tiếng động hay âm-thanh từ sự-vật úy vọng ra.

2.— Nghe là khái-thì của Dasein.

Người là sinh-vật nghe được và biết nghe. Không nghe được tức là không hiểu được, và do đó, không phải là người. Nhưng nghe được mà không biết nghe, tức là tự mình làm cho mình kém hiểu biết. Người không biết nghe, không bao giờ chú-ý: tất cả những gì nó « nghe » chỉ là dàn gảy tai trâu, không lọt vào tai được. Điều này chứng tỏ nghe và thấy không phải là việc của cảm-giác mà là việc của Dasein.

Trong một cuộc đối-thoại hay thảo-luận, sự thính-lắng có nghĩa gì? Thính-lắng vì điếc và cảm? Nhưng sự-kiện đó

chẳng qua là mặt trái của một sự thật duy-nhất là người có thể nghe được. Cảm và điều chứng tỏ một cách tiêu-cực khái-thể tích-cực của người là nghe thấy? Một khác, tại sao người cảm bao giờ cũng muốn nói mà không nói lên được, nến không phải rằng vì người tự nó là một sinh-vật biết nghe và biết nói. Dĩ nhiên cần có một số điều-kiện, và những điều-kiện ấy không phủ-nhận quan-diềm vừa rồi. Một khác, theo Heidegger, thì thính-lặng còn chứng tỏ tích-cực rằng mình biết nghe. Người không nghe, và nhất là không biết nghe, không bao giờ biết giữ thính-lặng, cả những lúc phải thính-lặng. Và ngược lại, người biết giữ thính-lặng đúng lúc, kịp thời là người biết xử-dụng ngôn-ngữ, người biết nói vậy. Cho nên người lời khẩu là người không nói huyền-thuyên, bã đâu nói đấy. Biết thính-lặng chúng ta mới chứng-tỏ được sự phong-phú đích-thực của Dasein. Tuc-ngữ có câu «biết người, biết miuh». Vậy sự thính-lặng nhiều khi chứng-minh cho câu nói đó. Và cũng vì vậy, thính-lặng cũng là một cách thể thè-hiện khả-năng của ngôn-ngữ. Thính-lặng vàng (silence d'or) là vì vậy (1).

Còn rất nhiều vấn-dề hữu-thè-luận lièn-hệ đến ngôn-ngữ. Chẳng hạn, ngôn-ngữ khi nào là một khí-cu hoặc một phương-tiện truyền đạt giữa người với người, và khi nào thì ngôn-ngữ không phải là khí-cu, nghĩa là khi nào thì nó là bản-chất của Dasein. Chúng ta đã có một vài ý-niệm về những câu hỏi ấy, khi ta nói đến tương-quan giữa hiểu biết và ngôn-ngữ. Còn có những vấn-dề gay cấn khác, như tại sao có sự thịnh-suy của ngôn-ngữ? Tại sao tất cả chỉ-thị của ngôn-ngữ trước hết và thường do cuộc sống tạo ra và có tinh-chất không-gian? Heidegger đặt ra những câu hỏi ấy và những câu hỏi trong-tự, nhưng ông không trả lời: lý-do là ngoài khả-năng ông và khuôn-khổ dự-định của ông.

Lời của lời nói :

Lời nói không phải tất cả là ngôn-ngữ. Ta đã biết, đó là ngôn-ngữ đã được phát-hiểu bằng tiếng nói. Tiếng nói của nhân-loại hay của một dân-tộc, một xứ-sở, chính là ngôn-ngữ đã được cõi-dộng, kết-tảng (sédimenté). Mọi người trong đoàn-thì hay trong xứ-sở đều cùng nói một lời nói như nhau. Ở đây ta có thể nói là ngôn-ngữ theo nghĩa hẹp. Heidegger không nói đến sự tinh của lời nói, nhưng nhấn

(1) Xin đối-chú với quan-niệm ào-ánh của Sartre về nhạc.

mạnh rằng nếu lời nói là ngôn-ngữ lảng đọng thành tiêu-chuẩn truyền-thông, thì lời nói, nhờ thè hiện hữu-hình và tiêu-chuẩn-hoa của nó, có một sức bánh-trường dị-thường, vô cùng phong-phù. Người ta có thè xử-dụng nó như một cái gì vừa chắc nịch vừa mềm-dẻo, co dãn. Licet philosophos facere verbos, con người tự-do tạo ra những tàn-ngữ (néologisme), có thè mặc cho những từ-ngữ có sẵn những ý-nghĩa dị-bié特.

Sự kết-tầng của lời nói được thực-hiện trên ba bình-diện: cơ-cấu phát-âm (structure phonétique, le graphisme), tiết-diệu (melodie et rythme) và ý-nghĩa (signification, sens). Về phát-âm thì sự khai-triển tương đối khó hơn, nhưng về hai tinh-chất kia thì lời nói thực là co dãn. Cơ-cấu và tự-dạng là thân-thè của từ-ngữ, tiết-diệu là linh-hồn, và ý-nghĩa là tinh-thần của ngôn-ngữ. Tất cả những đặc-trung ấy có được là do người là một hiện-hữu như ta đã định-nghĩa. Do đó ngôn-ngữ nói chung và lời nói nói riêng, hàm chứa và biểu-lộ bản-chất của người. Người được minh-họa trong ngôn-ngữ, đặc-bié特 trong lời nói. Do đó mà nói rằng người là kẻ chăn giữ hồn, hay nói rằng ngôn-ngữ là nhà của bản-thè, của hồn, cả hai cách nói cùng một ý-nghĩa, cùng chỉ một chân-lý. Chúng ta muốn hiểu người là gì, hồn của người có những bộ mặt nào, thì tốt hơn hết là ta cẩn-cứ vào ngôn-ngữ, nhất là lời nói, của người. Ngôn-ngữ là như vậy, cho nên có thè truyền người này qua người khác, và từ thế-hệ này đến thế-hệ kia. Tiếng nói là thành-tố cản-bản nhất của mọi nền văn-hóa và truyền-thông. Nhận-loại học hỏi, trau-dồi kiến-thức, tiến-phát trong mọi lãnh-vực; tinh-thần cũng như vật-chất, đều do khả-năng phù-thùy của ngôn-ngữ. Thực là một nguồn nhận-thức vô cùng phong-phù. Thực là một động-lực bất-tận. Có thè nói, không có ngôn-ngữ, nhận-loại chẳng những đã không khai-triển được, như ta thấy bây giờ, mà còn đã bị tiêu-diệt từ đời nào rồi.

Hai của ngôn-ngữ :

Lưỡi không xương nhiều đường lắt-leo. Ba-ngôn da-quá, khâu phạt tâm xà. Những câu ấy và những câu tương-tự, tố-cáo mãnh-lực thần-sầu của lời nói. Không phải mãi đến Heidegger, chúng ta mới thấy nói đến cái nguy-hiểm của chiếc lưỡi Esope. Tuy nhiên, có lẽ Heidegger là người đầu tiên quan-niệm ngôn-ngữ dưới bộ mặt hữu-thè-luận của nó, và là người đầu tiên đồng-zhất sự sa-đoa của lời nói với sự

sa-dọa của Dasein và của hữu. Mà cái nguy hại nhất chính là do bản-chất hữu-thể-luận của nó. Thực vậy, ngôn-ngữ tích-trữ và bảo-tồn bản-thể của người, của vật. Nhưng rồi dần dần người ta chấp mè vào chính ngôn-ngữ mà không còn chú tâm đến nội-dung sống-động của ngôn-ngữ. Người ta đưa ngôn-ngữ lên địa-vị độc-tôn. Ý-kiện này của Heidegger không phải không bằng cớ. Trong lịch-sử, đã hơn một lần, ngôn-ngữ đã trở thành khô héo, gầy còm, thiếu nhựa sống, trong cái thế độc-tôn của nó. Thời Trung-cổ với các hình-thức chủ-nghĩa của nó : chủ-nghĩa tiêu-chuẩn, chủ-nghĩa duy-danh, v.v... Gần đây, trước và cũng do ảnh-hưởng của Heidegger, ở các xứ Nhật-nhĩ-Man, người ta đã lấy phân-tách ngôn-ngữ (bình-dân hay khoa-học) làm đối-tượng duy-nhất cho triết-lý.

Tình-trạng ấy đã tha-hóa kiến-thức bản-thể-luận và giúp Heidegger xây-dựng học-thuyết « người ta » của ông. Giờ đây, ta nói đến một hình-thức suy-đồi của ngôn-ngữ là phiếm-dám (bavardage). Phiếm-dám nói ở đây, không được hiểu theo nghĩa yếu-kém đạo-đức nào. Chủ phiếm trong biều-thức phiếm-dám nhằm nói lên một sự-kiện duy-nhất : cách-thể phát-hiện thường-iết của hiểu biết và bộc-lộ bằng lời. Nói khác đi, đó là sự hiểu biết trung-bình và dẫu ngon của sự-vật : « Le bavardage est la possibilité de tout comprendre sans appropriation préalable de la chose » (1). Phiếm-luận hướng về dư-luận, xa rời ngôn-gốc, và vì thế che dấu hẳn thể chân-thực của sự-vật. Càng phiếm-luận, người ta càng tạo trồ-lực cho một cuộc trò vè với sự-vật. Nguy hại nhất là phiếm-luận làm cho người ta lầm tưởng là đi trên đường chân-lý, không còn vấn-de nào phải đặt ra và giải-quyet. Phiếm-luận là vọng-ngoại, là mất gốc vậy.

Một trong những nguyên-do của phiếm-luận là hiểu-kỳ. Hiểu-kỳ mà Heidegger mô-tả khác với ngạc-nhiên. Ngạc-nhiên trực-tiếp do bắn-khoǎn bắn-hữu của người. Nhờ ngạc nhiên, người mới có cơ tiền-tí, mới thấy vấn-de phải đặt ra. Trong khi đó, hiểu-kỳ là hình-thức sa-dọa của ngạc-nhiên. Có ba động-năng (moments) tạo ra hiểu-kỳ : sự bất-lực dừng lại bên cạnh sự-vật và tồn-tại trong thế-giới bắn-khoǎn ; sự phân-tán thành nhiều khả-thể dị-bié特 cùng một lúc hay liên-tiếp, sau hết là xáo-dộng không ngừng. Con người co-hỗ tự biến thành đồ chơi của hoàn-cảnh, của giờ bốn phuơng, mất tự-chủ và

(1) S. Z. trang 208.

nò-lé cho đời. Quan-niệm này nhắc nhở đến Don Juan của Kierkegaard.

Sau hết, có một sự móc nối giữa hiếu-ký và phiếm-luận. Hiếu-ký là một việc của thi-giác. Phiếm-luận là việc của thính-giác. Cả hai тоа rập với nhau như hình với bóng để tạo nên một tình thế vọng-ngoại, vọng-bản, của Dasein. Hè ở đâu có phiếm-luận là ở đấy có hiếu-ký và ngược lại. Âm-thanh và màu sắc vi thế là hai mối nguy hại cho nhân-loại, nếu chúng trở thành những cảm dỗ. Hiếu-ký muốn dì sâu vào mọi vấn-dề, mọi hiện-tượng, và do đó bị làm trống là kiến-thức; phiếm-luận có tham-vọng trung nhẫn-hiệu là người thông-thạo mọi vấn-dề, không có gì mà không thẩm-dáo. Cả hai đã và đang chi-phối cuộc sống của nhân-loại. Đó là những đặc-trung diền-hình nhất, của con người trung-bình thường-nhất (*l'être-là quotidien*).

Đến đây, chúng ta đã, phần nào, nắm được những thành-tổ chính-yếu kiến-tạo Dasein. Những thành-tổ ấy đều kết thành ba đề-mục trọng-tâm: người là hữu-tai-thể, người là kẻ bị bỏ rơi, người là sinh-vật biết lãnh-hội. Ba sự-kiện ấy lồng vào nhau, tự minh-xác lẫn nhau, bỗng-túc cho nhau, không thể nói đến sự-kiện này mà không đồng thời nói đến hai hàm-thụ sự-kiện kia. Bởi vì tất cả làm thành Dasein, làm thành con người và bắt-khả-phân trong Dasein duy-nhất. Tuy nhiên Heidegger dường như cho rằng *lãnh-hội là quan-trọng nhất và quyết định nhất* tư-thái của con người. Bởi vì ở tất cả các cấp bậc, lãnh-hội phân-biệt người với toàn thể hiện-hữu đã dành, mà nhất là lãnh-hội cho phép thấy được bản-thể của nhân-hữu và hữu xét theo là hữu, không có lãnh-hội, hữu không bao giờ xuất-hiện. Cho nên một lần nữa ta thấy tại sao Heidegger nói rằng hữu của Dasein là hiểu biết về mình, càng hiểu biết càng thấy hữu là gì, và ngược lại, càng thấy hữu là càng hiểu biết. Có một liên-hệ *bien-chang* giữa nhân-thức và hữu-thể-luận là vì như vậy. Và theo nghĩa đó, phân-tách hiện-tượng-luận của Heidegger đã vượt được mọi học-thuyết nhị-nguyên, đặc-biệt, ông muốn vượt Kant và phục-hồi bản-thể-luận đã bị Kant triệt hạ. Nhưng tại sao J. Wahl lại có ý nghĩ rằng với Heidegger bản-thể-luận đang di dời đến chỗ diệt-vong? Ta sẽ trả lời câu hỏi đó.

“U-TU”

Sau khi đã mô-tả những đặc-trung của hữu Dasein, Heidegger còn muốn tìm một sợi dây nối kết cho những đặc-trung

ấy. Sự dày áy là *tru-tư* (souci). Những nỗi niềm băn-khoăn, lo nghĩ, của hữu-lại-thể thấy mình phải tự hiểu để tự cứu trong kiếp tràn-luân khổ-ái, những tâm-tinh, những hành-dòng, những suy-tưởng, nói tóm lại, tất cả những gì gần xa, trực hay gián-tiếp, thiết-tạo và xác-dịnh con người trong thời-gian, đều qui-hoàn về một mối, *tru-tư*. Người là *tru-tư*. Aristote nói, người là sinh-vật có lý-tinh. Descartes cho người trước hết và căn-bản là vật (*res*) suy-tư. Hegel gọi người là tinh-thần đang thể-hiện theo con đường lý-học. Heidegger định-nghĩa người là *tru-tư*. *tru-tư* có trước tất cả. Không *tru-tư*, sao lại suy-tư, sao lại thắc-mắc, sao lại đặt vấn-de, sao lại tìm hiểu và tìm hiểu. Tri-hành về mọi phương-diện và ở tất cả các trình-dộ, đều bắt nguồn ở một động-lực duy-nhất và nguyên-thủy là *tru-tư* vậy. Người là gì? Người không thể diễn-suy từ một ý-niệm nào cũng như không thể rút ra từ một kinh-nghiệm sống nào khác. Bởi vì, ý-niệm do *tru-tư* mà có, và kinh-nghiệm cũng là do *tru-tư* mà thành. Như vậy, chẳng những ông phủ-nhận thuyết duy-lý và phủ-nhận luôn thuyết duy-nghiệm, kè cả duy-nghiệm của Husserl.

Người ta có thể vẫn nan: thế thì *tru-tư* mà Heidegger nói đó có phải là một kinh-nghiệm không? Ta hãy nghe ông trả lời.

tru-tư không phải là một hiện-tượng và không thể đồng-nhất với các hiện-tượng như ý-chí (*volonté*), như ước-vọng (*souhait*), như khuynh-lurement (*inclination*), như kích-dộng (*impulsion*), nói tóm lại, *tru-tư* không thể hiện-hình như một đối-tượng cho nhận-thức hiện-thể được (1). Như vậy, *tru-tư* là bản-thể của người, thuộc về hữu-thể-luận, như vậy, không bao giờ bị liệt vào hàng các hiện-tượng tâm-lý hay một khoa-học nhân-văn nào được.

Thế thì tại sao ta biết được có *tru-tư*? Dựa vào đâu để quả-quyết hiện-hữu của *tru-tư*? Heidegger nói: bằng vào những gì ta đã đe-cáp đến trong ý-nghĩa sự, khiếp, kinh-hoàng, nói tóm lại, bằng vào tâm-tinh hoàn-cảnh. Một nỗi rung-dộng tất phải có sóng ngầm. Những dì-dòng trong tâm-tinh hoàn-cảnh chứng-tỏ một duy-nhất căn-bản chống đỡ

(1) S. Z. trang 224: "Semblable en cela à toute analyse ontologique, l'interprétation ontologique de l'être-là comme souci est, dans ses résultats, très éloignée de ce qui est accessible à la compréhension préontologique de l'être, et d'avantage encore de ce qui l'est à la connaissance gnostique de l'étant".

cho những di-dong ấy. Nói khác đi, tru-tư không phải là kết-quả của suy-tư từ một ý-niệm trùm-tượng nào, cũng không phải là rút từ một tri-giác nội-tại về một kinh-nghiệm nào. Lý-do quyết-dịnh nhất là trong phân-tách ý-niệm và kinh-nghiệm sống, người ta không bao giờ thấy xuất-hiện hình hóng của tru-tư cả.

Không là ý-niệm và hậu-tử của một tiền-tư, không là sản-phẩm của kinh-nghiệm, nhưng tru-tư là một thực-thể hữu-thể-luận (entité ontologique) đề nói theo từ-ngữ cõ-diền, lý-luận ấy có thể chấp-nhận được không, có phải là tiền-doán và nhận-tạo không ? Uu-tư, Heidegger nói, không phải là nhận-tạo. Uu-tư là cái gì được mẶt-khai từ hiện-thể hiện-sinh của hữu Dasein (1). Nói khác đi, tru-tư chính là hữu của Dasein và theo nghĩa đó, tru-tư có tinh-cách quyết-dịnh cho mấy vấn-dề sau đây :

1.— *Vấn-dề nghĩa* của hữu nói một cách tòng-quát (la question du sens de l'être en général). Thực vậy, khi hữu của Dasein là tru-tư và hữu của vạn-vật được hiểu theo thi-diễn của Dasein, nghĩa là theo quan-diễn khă-dung, thì người cũng như vật, nói chung tất cả hữu, trong đó có người, sẽ không còn là những tập-thể cõ-dụng như triết-học cõ-diền đã tưởng-tượng. Do đó, « cần phải trình-bày mỗi giây hữu-thể-luận thê nào để nối-kết được tru-tư, đời tinh, hữu-khă-dung và tị-tại lại với nhau » (2).

2.— *Vấn-dề thực-tại* (réalité). Thực-tại là vật-chất hay tinh-thần, khách-quan hay chủ-quan, bên nào có trước bên nào có sau, bên nào tru-tiền hơn. Những vấn-dề ấy và những vấn-dề tương-tự, trong viễn-tượng của triết-học Heidegger, chỉ là hư-dề. Nói là hư-dề, vì người ta đã lẩn hiện-hữu (étant) với hữu (être). Heidegger không phủ-nhận hiện-hữu vật-lý hay tinh-thần. Nhưng ông chối bỏ mọi ý-niệm đồng-nhất hiện-hữu với hữu. Ông viết : « L'étant est indépendamment de l'expérience, de la connaissance et de la saisie par les-quelle nous le révélons, découvrons et déterminons. L'être cependant n'est que dans la compréhension d'un étant qui a pour être de comprendre l'être » (3). Nói đến thực-tại,

(2) S. Z. trang 240.

(1) S. Z. trang 225 : « Il sera nécessaire d'exposer le lien ontologique qui lie le souci, la mondanité, l'être-disponible et la substance (réalité) ».

(3) S. Z. trang 225.

do đó, cần phân-biệt hiện-hữu với hữu thì mới có một ý-niệm *tiến-bộ* hơn về thực-tại.

3.— *Vấn-dề chán-lý*. Từ ngàn xưa, triết-học đã lièr-kết hữu với chán-lý. Điều đó chúng ta đã biết. Nhưng không may, người xưa đã không thấy trọng-tâm của vấn-dề chán-lý, không thấy thế nào là chán-lý, và cũng không thấy thế nào là hữu: người xưa đã quan-niệm-hóa chán-lý, quan-niệm-hóa hữu, và quan-niệm-hóa liên-hệ giữa hai quan-niệm ấy. Cần phải tìm liên-hệ chán-lý hữu trong ưu-tư, điều mà người xưa đã không ngờ.

4.— *Vấn-dề chán-lý của khoa-học*. Tuy nhiên, không hẳn rằng phải ý-thức được học-thuyết ưu-tư, nhiên-hậu mới đạt tới chán-lý của khoa-học đặc-thù, cũng như không cần thấy ưu-tư trước rồi mới mô-tả trọn-vẹn các hiện-tượng chuyên-hóa của nó, như tâm-tình, hoàn-cảnh mà ta đã nói. Về điểm này, Heidegger không tỏ ra quá khắt-khe như Sartre chẳng hạn, vì theo ông này, thì một khoa về người là điều-kiện tiên-quyết để xây-dựng khoa-học. Theo Heidegger, nếu chúng tôi không làm, thì, bèn nọ xác-định cho bên kia, chúng ta không làm cách nào khác hơn là đồng-thời nghiên-cứu cả khoa-học, cả triết-lý; con người được minh-định bằng hành-động của mình, và bất cứ bằng hành-động nào.

Ưu-tư là hữu của Dasein. Ưu-tư không phải là một quan-niệm nhưng không phải không lãnh-hội được. Trái lại, ưu-tư là cái gì mà bản-chất là lãnh-hội, bởi vì ưu-tư là hữu, mà như đã nói nhiều lần, hữu của Dasein là lãnh-hội. Do đó, ưu-tư không đơn-giản như ta tưởng. Mặc dầu là nền-tảng của tâm-tình, ưu-tư vốn phức-tạp trong cơ-cấu bản-thè-luận của nó. Chúng ta có thể dễ-dàng theo dõi Heidegger trong ý-kiến ấy. Thực vậy, nếu ưu-tư là hữu của Dasein và hữu của Dasein là nghĩa lý được chính Dasein lãnh-hội, thì ưu-tư đâu có đơn-giản, trái lại, phức-tạp như chính toàn-thè Dasein vậy. Điều đáng ngạc-nhiên! và đó cũng chính là khó-khăn thêm cho Heidegger, là việc ông muốn vượt cơ-cấu phức-tạp của ưu-tư, để tìm cho bằng được, một *lần-số uyên-nguyễn hơn*, lần-số này sẽ là cái giải-thích tại sao ưu-tư là sợi dây

nối-kết mọi hiện-tượng đã nói (1).

Vấn-dề vừa đặt ra đó, sẽ được thảo-luận trong Tiết thứ hai của Sein und Zeit.



(1) S. Z. trang 240 : « La détermination du souci comme être-en-avant-de-soi-même — être-déjà-à... — être-au-près-de..., rend manifeste que ce phénomène comporte toujours une articulation structurelle. Mais n'est-ce pas là une indication phénoménale que le problème ontologique doit être creusé encore davantage et devrait aboutir à mettre en évidence un phénomène plus originel encore et qui sous-tendrait ontologiquement l'unité et la totalité des structures multiples du souci ».

NHỮNG HẬU-ĐỀ HIỆN-SINH

9 NHỮNG HẬU-DÈ HIỆN-SINH

Chúng ta đã khái-lược những luận-dè chính-yếu trong học-thuyết Heidegger. Những luận-dè ấy đồng-thời cũng là những luận-dè, theo ông, chính-yếu của triết-ly. Thực vậy, triết-ly là triết-ly của Hsru và Hữu. Triết-ly là sự hiểu biết Hữu : Hữu là triết-ly vậy. Nhưng ai lãnh-hội hữu nếu không phải là hữu của Dasein, của người. Tìm hiểu hữu nói chung tức là tìm hiểu người như là lãnh-hội về Hữu.

Sự lãnh-hội ấy đã được diễn-lá dưới các khía-cạnh : hữu-tai-thể, hữu-cộng-dồng, hữu-chóng-tha, hữu-lưu-dày, hữu-lãnh-hội, hữu-như-là-tru-tư. Tất cả mọi vấn-dè triết-học đều phải được soi sáng bởi ánh-sáng của những luận-dè chính-yếu ấy.

Tuy nhiên, còn một vấn-dè chính-yếu hon hết và có tính-cách quyết-dịnh giá-tri, hữu-thể-huân cũng như đạo-dure-huân, của con người, đó là hiện-tượng ẩn-số, lời giải sau cùng của tra-tri, mà ta đã đặt ra trước đây. Là vấn-dè chính-yếu và quyết-dịnh như thế, tại sao ta đã không đề-cập đến ? Xét theo luận-ly cõi-diễn, thì sự quan-trọng quyết-dịnh của ẩn-số ấy thuộc thứ hạng nguyên-nhân cirus-canh (cause finale), nhưng xét về phương-diện suy-luân qui-nap nghĩa là theo sự tiễn-diễn nghiên-cứu và khám-phá của Heidegger, thì ẩn-số ấy đã đến với ông như là một hậu-dè của những suy-luân đã trước. Vì thế, ta có thể cho rằng hiện-tượng ẩn-số là hậu-dè và các luận-dè chính-yếu đã mô-tả là tiễn-dè, nếu chúng ta nhìn theo lý-học diễn-dịch. Về một phương-diện, hậu-dè

quan-trọng hơn tiền-dề, nhưng cần phải đặt tiền-dề trước khi đặt hậu-dề.

Chúng tôi muốn đề-cập đến vấn-dề *mệnh-chung* và các vấn-dề nối-tiếp do quan-điểm của Heidegger về mệnh-chung đặt ra cho nhân-sinh, hoặc nói theo luận-dề của chúng ta, cho hiện-sinh.

Vậy, dưới nhan «Những hậu-dề hiện-sinh», trong khuôn-khổ cuốn *Sein und Zeit*, chúng ta sẽ lần-lượt trình-bày :

- 1.— Tiêu-quyết của nhân-bản (*négativité de l'essence humaine*).
- 2.— Hữu-vị-tử (*l'être-pour-la-mort*).
- 3.— Trở về với hiện-sinh đích-thực (*Retour à l'existence authentique*).

Tiêu-quyết của bản-thể người :

Nhân-bản là nói ở đây không đồng-nghĩa với nhân-bản như là một học-thuyết (*humanismus*). Nhân-bản ở đây là bản-thể của người (*essence humaine*). Theo dõi phân-tách của Heidegger về Dasein, ta có lẽ có cảm-tưởng học-thuyết của ông có tinh-cách tiêu-cực, vì vượt quá sự suy-luận thông-thường, vì không thể xác định bằng những phạm-trù, lý-tính. Tuy-nhiên, như ta đã biết, mặc dầu vậy, và chính vì không diễn-tả căn bằng với những ý-niệm diễn-dịch, những đặc-tính bản-hữu vốn tích-cực đối-với Heidegger. Vậy thì cái mà ta gọi là Tiêu-quyết của nhân-bản là gì ?

Tiêu-quyết mà ta sẽ bàn tới thuộc thứ hạng hữu-thể-luận và thực ra là «kết-quả» suy-diễn «từ những bản-hữu mà ta đã biết. Tiêu-quyết ấy qui về hai ý-niệm : hữu-hạn-tính và tội trạng của hiện-sinh.

Hữu-hạn-tính.

Chúng ta đã biết Dasein từ nó bị giới-hạn trong nguyên-lai, trong hoàn-cảnh và trong dự-phóng của nó. Dasein là khái-thể và hiện-sinh được thiết-lập trên hiện-thân của khái-thể ấy trong thời-gian. Nói khác đi, người không phải chỉ là khái-thể, mà người là sản-phẩm của khái-thể của mình. Khái-thể ấy không vô-hạn, mà trái lại luôn luôn giới-hạn.

Bị ném vào thế-giới này ngoài và trước ý muốn của mình, người là một hiện-hữu đã bị giới-hạn trong nguyên-ûy. Ta không thể không sinh ra được, một khi đã sinh ra trên quả địa-cầu. Nhưng đã có mặt dưới ánh-sáng mặt trời, điều đó không cho phép ta nói rằng chúng ta cần phải sinh ra, hiện-hữu của ta là cần-thiết. Một người sinh ra, chỉ là một sự *bắt đầu* trong thời-gian, và theo nghĩa đó, chúng ta đã bị giới-hạn ngay từ khi sinh.

Thứ đến, trong sự xử-dụng tự-do, chúng ta bị giới-hạn bốn bề. Ta không thực-hiện nổi tất cả những gì ta muốn, vì tự-do tự-nó bị điều-kiện của ngoại-cảnh, kè cả thân xác nặng nề, hèn yếu, bất-lực. Lực-bất tòng-tâm là như vậy. Cho nên, tự-do và ý-thức tự-do, đồng-thời là những liên-đới tự của giới-hạn và ý-thức giới-hạn. Đừng ngạc-nhiên tại sao tự-do bị giới-hạn trong thế-hiện của nó. Đây không phải là do kinh-nghiệm, do những nhận định tâm-lý-học. Giới-hạn của tự-do bắt nguồn ở thân-phân tại-thế của Dasein, ở định-nghĩa của hiện-sinh.

Sau hết, giới-hạn-tinh của hiện-sinh được chứng-minh một cách hùng-hồn bởi sự-chết. Trước khi đe-càp đến hiện-tượng này, ta nói đến thế nào là tội-trạng.

Tội-trạng.

Khi Heidegger nói rằng hữu-tại-thế sống trong kiếp lưu-dài, độc-già không khỏi nghĩ đến « nghiệp-quả » nào hoặc tội-trạng nào đã khiếu cho Dasein phải « dèn-tội » một cách oan uổng và bất-đắc-dĩ như vậy. Người là một tội-nhân, vì người có tội. Nhưng tội ở đây không phải là tội nguyên-thủy của Thiền-Chùa-giáo, do sự bất phuc-tung Thương-Đế. Cũng không phải là một vi-pham mệnh-lệnh vô-diều-kiện của lương-tâm như Kant quan-niệm. Cũng không phải do một thiếu sót bồn-phận nào đối với một thắn-quyền hay một thế-quyền như xã-hội chẳng hạn. Nói tóm lại, tội không phải là một sự-kiện bên ngoài đến với ta từ kẻ khác, nghĩa là do việc làm cho kẻ khác bị tổn thương trong quyền-lợi của họ. Lý-do chính là hiện-sinh của ta không làm gì có tội theo những nghĩa đó. Như Từ-Hải ở chốn biên-cương, dọc ngang nào biết trên đầu có ai, mỗi cá nhân chỉ biết lấy mình làm trọng-tâm, chỉ biết tự thực-

hiện đề thực-biện và hiểu-biết về Hữu, thế thôi, không làm gì mà có tội với ai cả.

Vậy tội bởi đâu ? Heidegger phân-biệt trong tội-trạng ba thừa-tổ hay ba nguyên-nhân : chứng-nhận của lương-tâm ; khả-thể lựa chọn của Dasein hay là tự-do đáp-ứng của Dasein đối với tiếng gọi cao-siêu, và sau hết, thế kiếp của Dasein.

Heidegger nói đến « tiếng của lương-tâm » và nhìn nhận tiếng gọi ấy như là một kiện-tinh hiện-tượng-luận. Nói khác đi, tiếng của lương-tâm là hiện-tượng sống của hiện-sinh, không thể phủ-nhận, và do đó là một cách thế hữu Dasein. Lương-tâm không ở ngoài vào, không do ai khác đặt ra cho Dasein, mà chính là bản-hữu của Dasein, đồng-nhất với Dasein. Tiếng kêu gọi ấy không phải ở ngoài vào, không do Thần Thánh hoặc « người ta », vì lương-tâm có thể đối-khang với bất cứ một mệnh-lệnh nào khác, vì lương-tâm tự dành cho mình quyền quyết-dịnh tối-hậu trong mọi thái-độ của Dasein. Chính lương-tâm hư-vô-hóa áp-lực của thường-nhất-tinh do dư-luận, phong-tục, tập-quán gây ra. Một khi tiếng gọi của lương-tâm vang lên thì tất cả những ồn-ao xua-dộng của « người ta » có thể tan biến vào hư-vô. Tiếng lương-tâm là địch-thủ của phiếm-luận vậy.

Tiếng gọi của lương-tâm, chính là lương-tâm. Nhưng lương-tâm không xuất đầu lò diện như một sự-vật, không đặt đại bản-doanh ở một nơi nhỏ trong tư-thân của ta : đặc-trưng của lương-tâm là bất-xác và bất-định. Bất-định mới linh-dộng có mặt khi cần đến, bất cứ trong trường-hop nào của hiện-sinh. Bất-định vì đã được xác-định đồng-nhất với hiện-sinh. Do đó cũng như hiện-sinh lương-tâm từ chối mọi cố-gắng đồng-hoa với thế-tục, với sự-vật.

Ta đã nói rằng, lương-tâm đồng-nhất với Dasein, nhưng có phải rằng là tiếng gọi của Dasein ? Có và không. Có vì tiếng gọi ấy từ trong Dasein mà ra, vì nói Dasein là nói đến cách thế hữu của nó là lương-tâm. Nhưng tiếng gọi ấy không phải là của Dasein, vì rằng, rất nhiều khi tiếng gọi ấy trái ngược với sự mong chờ của chính Dasein, hơn nữa, chống Dasein. Mặt khác, tiếng gọi ấy tuy từ một chỗ thăm dò trong Dasein, nhưng vượt hẳn Dasein. Ta có thể nghe thấy trong ý-kiến ấy của Heidegger vang-âm lời xung-tung của Thánh Augustin « Deus intimor intimo meo et superior summo meo ».

Người ta có thể đặt ra hai vấn nan : nếu tiếng gọi ấy cao hơn bần-ngã của con người, thì tiếng gọi ấy bắt nguồn từ đâu? Một khác, nếu tiếng gọi của lương-tâm chỉ là một nhận-xét của hiện-tượng-luận thấy trong hiện-sinh, thì tại sao lại liệt tiếng gọi ấy vào thứ hạng đạo-đức-học ? Câu hỏi thứ nhất liên-hệ đến vấn-dề siêu-vượt của Dasein, chúng ta sẽ nói đến. Nhưng câu hỏi này liên-hệ đến câu hỏi thứ hai, và trong mọi trường-hợp, người ta tự hỏi Heidegger có quyền đi từ phân-tách kiện-tính đến một ý-niệm về đòi hỏi của đạo-đức-học không ? Hay là ông đã vô-tịnh chấp-nhận lập-trường của Kant trong cuốn « Phê-Bình Lý-trí Thực-hành » ?

Thành-tổ thứ hai biện-chính cho tội-trạng là khả-thể lựa-chọn của Dasein. Lựa-chọn giữa đáp-ứng tiếng gọi của lương-tâm hay chiều theo sự dùn mòn của hiếu-kỳ, phiếm-luân, giữa bần-ngã đích thực và sự tha-hoa do thế-lực đế-quốc « người ta », giữa hướng-thương và suy-đồi của Dasein. Chúng ta đã nói rằng tự-do, bao giờ cũng bị các điều-kiện nội ngoại giới-hạn, và vì thế, khả-thể của con người là khả-thể có giới-hạn. Khi ta chọn-lựa khả-thể này, tức là từ-chối khả-thể kia. Điều đó cũng có nghĩa là ta không hoàn-toàn làm chủ hiện-sinh của ta : hiện-sinh của ta là một cái gì có giới-hạn vậy. Ngoài đi, giới-hạn là một tinh-chất tiêu-cực, vậy mà hiện-sinh được xác-định bởi giới-hạn, cho nên tiêu-cực-tinh là yếu-tố cấu-tạo của hiện-sinh.

Cho nên cái tạo ra tội-trạng không phải nằm trong hay dở của chọn-lựa cho bằng trong sự giới-hạn của khả-thể chọn-lựa. Khả-thể ấy, không phải do ý muốn, mà do chính bần-chất hữu-hạn và bất-lực của Dasein. Theo nghĩa đó, không ai khác chịu trách-nhiệm về thành-quả lựa-chọn của Dasein, ngoài Dasein ra.

Thực vậy, cái nghiệp của Dasein là tự cứu lấy bần-thân trong số-kiếp mông-manh, bèo-bợt, tha-hương của mình. Không mòn mà đến, không muôn mà đi, cuộc sinh tử diễn ra ngoài ý-kiến của đương sự là mọi người chúng ta, thì những gì gọi là công, tội, đều do chính thân-phận con người chúng ta mà ra. Đừng đỗ tội cho ai, đừng nại rằng mình không muôn sinh ra, mình không muốn thế ; sự-kiện đã là như vậy rồi, nghĩa là một khi đã thấy mình bị ném vào trần-thế, thì tức là mình mang lấy nghiệp làm người với tất cả những thành, bại của nó. Thành bại ấy do sự hiện-diện của mình trên thế-giới ;

do hiện-sinh mà ra. Người Việt-Nam, khi nghiên-cứu Heidegger ở những ý-khiển ấy, có thể liên-tưởng đến một vài vần thơ, như:

Ngâm hay muôn sự tại trời,
 Trời kia đã bắt làm người cõi thân
 Bắt phong-trần phải phong-trần
 Cho thanh-cao mới được phần thanh-cao
 Có đâu thiên-vị người nào
 Đã mang lầy nghiệp vào thân
 Càng đừng trách lẩn trời gần trời xa
 Thiện-căn ở tại lòng ta
 Chữ Tâm kia mới bằng ba chữ Tài.

Thi-sĩ Tiên-Điền không giải-thích thêm liên-hệ giữa Nghيệp và Thiện-căn; vì ông cho rằng người đọc là đồng-bào của ông, đã thừa hiểu đạo Trời và Phật-phép, bà tất phải dài lời. Còn như Heidegger, vốn nhiều ít chịu ảnh-hưởng của triết-ly Ấn-dộ và Viễn-đông, đã quan-niệm con người ngoài mọi qui-chiểu tin-ngưỡng. Cho nên người đọc không khỏi thắc mắc tại sao ông lại quan-niệm được con người như ông hiểu; là một tội hay phạm-nhân. Sinh ra làm người, hay nói như ông, hữu-tại-thể đâu có phải là một tội. Đầu phải rằng hễ ai vào nhà tù, ở trong nhà tù đều là tội-nhân. Heidegger đã lẩn-lộn nhà tù với tội-nhân, hay ít ra lẩn-lộn đau khổ do sinh, tử, lão, bệnh, gây ra với tội lỗi. Nhiều nhà bình-luận đã tố-cáo sự lẩn-lẩn ấy (1).

Hữu-vị-tử :

Người sinh ra không phải dè sống mãi với núi sông. Một ngày nào đó, cuộc đời của người sẽ chấm dứt với Tử-thần. Chết là hết. Đề-tài này đã từng làm say-sưa nhiều thi-sĩ cũng như triết-gia. Nhưng có gì độc-đáo nơi quan-niệm của Heidegger về hiện-tượng ấy? Chúng ta sẽ tìm hiểu quan-niệm ấy qua hai mục dề dưới đây :

(1) Đồng ý với A. de Welleens, R. Jolivet viết : « Nous sommes là dans une conception que la conscience morale repousse absolument : la finitude est bien la condition première de la possibilité du péché, elle ne constitue pas le péché. Celui-ci réside, non dans la finitude, ni dans le choix de celle-ci, qui n'est pas en notre pouvoir, mais dans la libre choix d'une activité mauvaise »;

a) *Chết là hoàn thành cuộc đời.*

Thời thường, người ta cho rằng có di có đến, có khởi có chung, có sinh có tử. Vậy thì từ có phải là kết-quả của cuộc sống không? Vậy thì từ có phải là cái gì khách-quan có thể xảy đến hay sẽ xảy đến cho cuộc sống không? Nói khác đi, chết có phải là cái gì ở ngoài cuộc sống, ở tận dâng xa mà đời người sẽ hay có thể nay mai phiêu-lưu đến đó? Heidegger không quan niệm như vậy.

Cuộc đời diễn ra như một hành-trình và lữ-khách không ngừng vật lộn trong cuộc hành-trình ấy. Vật lộn để tự tiến lên, để tự cải-thiện với thời-gian và trong thời-gian. Nhưng như ta đã biết, sự cải-thiện ấy không bao giờ đạt tới tuyệt đối. Vì giới-hạn của khă-thè nhân-loại, hoàn-thiện hiện-sinh là một *đo-mộng*: cuộc đời thiết-yếu là một công-trình không bao giờ làm xong theo ý muốn, một công-trình dò-dạng. Bởi người là hiện-sinh. Người là hiện-sinh, nghĩa là luôn luôn tự phóng như một chiếc tên, bòn đạn, không ngừng vươn lên trong quí-dạo không tận điểm. Bởi vì hiện-sinh là tru-tur, bao lâu còn sống, bấy lâu còn phải xây-dựng bản-thân trong tru-tur.

Nhưng nếu cuộc đời là như vậy, nếu hiện-sinh thiết-yếu dò-dạng trong tình-trạng ảo-vọng đó, thì đâu là cơ-cấu của hiện-sinh. Liệu ta có thể nói đến ý-nghĩa và cơ-cấu của một công cuộc mà chương-trình và đặc-tính chỉ có thể xác định theo nhịp thời-gian sẽ đến? Hay là hiện-sinh chỉ là những khă-thè thuần-tùy? Không, chúng ta cần phân-biệt để thống-nhất quan-niệm. Thực vậy, theo Heidegger, thì hiện-sinh không phải là khă-thè thuần-tùy, vì hiện-sinh là hiện-sinh của Dasein hữu-tai-thể và hữu-cộng-dồng. Nhưng hiện-sinh đồng-thời là lãnh-hội và dự-phóng, và theo nghĩa đó, hiện-sinh là một khă-thè bất-xác theo nguyên-tắc. Đem bất-xác đó đóng khung vào khuôn-khổ của thế-giới Dasein, thì hiện-sinh là một giới-hạn. Vì thế, tự nó và từ đầu, hiện-sinh đã bị giới-hạn và mang trong mình một giới-hạn.

Ta dễ cảm thấy và lãnh-hội giới-hạn ấy của cuộc sống ta hiện đang sống. Nhưng ta không cảm thấy chết như là giới-hạn tuyệt-đối của cuộc sống, vì ta chưa chết, vì sự chết chưa đến với ta. Vì thế, ta tưởng chừng như có thể mở rộng giới-hạn của cuộc sống đến vô-hạn. Sự mao-tưởng ấy thực ra

chỉ là một thối trào của sa-đoà căn-bản, được dù-luận «người ta» khuyen-khich.

Tại sao chúng ta chết?

Đã nói rằng hiện-sinh là thực-hiện những khả-thể của mình, thì hiện-sinh phải thực-hiện cho bằng được sự chết, là một khả-thể nội-tai của Dasein. Đừng tưởng chết là cái mốc cuối cùng cắm lên ở tận điểm cuộc đời, và đang lạnh-lùng, thản nhiên, chờ đợi chúng ta. Chúng ta lầm. Thực vậy, chúng ta mang sẵn chết trong bản-thân : «sinh ra, chúng ta đã khá già để chết». Đó là ý-nghĩa của Sein-zum-Ende» và «Sein-zum-Tode» : hữu của người là để cáo chung, hữu của người là để chết.

Điều chúng ta cần nói ngay là sự chết đòi hỏi được thực-hiện, mau chóng tùy đó, nhưng nhất-thiết phải được thực-hiện. Từ ý-nghĩa này, Heidegger suy-diễn rằng chết là hoàn-thành cuộc đời. làm đầy ý-nghĩa của hiện-sinh. Có chết thì chúng ta mới nói được như Đáng Kitô đã nói khi lâm-chung : «Consummatum est ! : đã hoàn-thành ! Hiện-sinh phải được hoàn-thành bằng sự chết. Đòi hỏi ấy là một đòi hỏi hữu-thể-luận, hiện-sinh.

Như vậy trong ý-niệm chết ta thấy ba yếu-tố định-nghĩa : chết là chấm dứt cuộc đời, chết làm cho hiện-sinh thành một toàn-thể, chết là toàn-thể của cuộc đời.

Định-nghĩa thứ nhất không có gì đáng nói. Đó là quan-diểm thông-thường. Định-nghĩa thứ hai quan-trọng hơn. Chết đến với hiện-sinh, như giọt nước cuối cùng làm đầy mức chén. Không có sự chết, đời ta như thiếu một cái gì, và do đó không thể gọi là đời người được, hiện-sinh không phải là hiện-sinh. Bởi vì nói đến hiện-sinh là nói đến chết. Cái mà Heidegger gọi là hữu-tai-thể chỉ được đầy-dù ý-nghĩa được xác-dịnh thêm bằng hữu-vị-tử.

Về diêm này, người ta có thể hỏi : toàn-thể của hiện-sinh thuộc thứ hạng nào, hữu-thể-luận hay nhận-thức ? Thực vậy, theo Heidegger, thì chết không phải là một ý-niệm, mà là một bão-hữu sống của mỗi Dasein. Không phải cứ chứng-kiện cái chết của người khác mà ta hiểu được chết là gì và hiện-sinh là gì. Chúng ta phải chết, thì mới biếu được tất cả ý-nghĩa của sự chết, thì hiện-sinh của ta mới gọi được là hoàn-thành. Nhưng chưa chết thì cá-nhan không biết thế nào là chết, mà chết rồi thì còn đâu để hiểu thế nào là chết, thành ra không bao giờ có sự hoàn-thành của hiện-sinh cả.

Heidegger nói rằng đúng như vậy, nhưng người ta có thể có một lãnh-hội trước về thế nào là chết với tất cả những sợ-hãi và hậu-quả của nó. Nhưng lãnh-hội trước; phải chẳng là sự lãnh-hội của kẻ hùng-quang, chưa có kinh-nghiệm chết của bản-thân? Và do đó không thể nói, chết đến làm cho hiện-sinh thành toàn-thể, nếu hiểu toàn-thể theo nghĩa hiện-sinh, nghĩa là theo kinh-nghiệm sống của mỗi Dasein.

Kinh-hãi của chết không phải là ở con hấp-hối, của những đau khổ thân thể cảm thấy trước giờ lâm chung, nhưng theo đúng quan-niệm của Heidegger, là do sự không còn nữa của con người. Vậy mà như đã nói, khi người không còn nữa thì còn đâu người để mà cảm thấy sự không còn nữa của chính mình? Do đó, nói rằng chết là cái làm cho ta cảm thấy cá-nhanh hơn cả, độc-lập hơn cả, minh-hơn cả, nhận-dịnh ấy thực ra dura trên một tiền kiển, «một trò chơi bít mắt» (chơi năm mươi) như Sartre đã viết sau đây: Người ta đã thấy cái trò chơi bít mắt của Heidegger: đầu tiên thi ông ta cá-nhanh-hoa sự chết của mỗi người chúng ta, cho rằng đó là sự chết của một ngòi vị, một cá-nhanh, một điều duy-nhất mà không ai khác có thể làm thay cho tôi được; sau đó ông lai xú-dung cái cá-tinh bất-khả-sánh mà ông đã gán cho sự chết từ Dasein để cá-nhanh-hoa chính «Dasein»: nghĩa là, nhờ tự-do dự-phóng đến cả cái khả-thể tận cùng nền «Dasein» mới có được hiện-sinh chân-thực và mới thoát khỏi sự tầm thường hằng ngày để đạt tới duy-nhất-tinh không thay thế được của ngòi vị. Nhưng trong đó có một vòng luẩn quẩn: làm thế nào để chứng thực được sự chết có cái cá-tinh ấy và có sức-lực ban phát cái cá-tinh ấy. Đã hẳn rằng nếu sự chết được mô-tả như sự chết của tôi, thì tôi có thể chờ đợi nó: đó là một khả-thể có tinh-chất và phân-minh. Nhưng sự chết đánh ngã gục tôi có phải là sự chết của tôi không? (1) Và Sartre phân-biệt

(1) E. N. trang, 617-618: «Le tour de passe-passe réalisé par Heidegger est assez facile à déceler: il commence par individualiser la mort de chacun de nous, en nous indiquant qu'elle est la mort d'une personne, d'un individu; la "seule chose que personne ne puisse faire pour moi": en suite de quoi il utilise cette individualité incomparable qu'il a conférée à la mort à partir du dasein pour individualiser le "dasein" lui-même: c'est en projetant librement vers sa possibilité ultime que le "Dasein" accédera à l'existence authentique et s'arrachera à la banalité quotidienne pour atteindre à l'unicité irremplacable de la personne. Mais il y a là un cercle: comment, en effet, prouver que la mort a cette individualité et le pouvoir de la conférer. Certes, si la mort est décrite comme ma mort, je puis l'attendre: c'est une possibilité caractéristique et distincte. Mais la mort qui me frapperai est-elle ma mort? »

giữa chết và tôi chết theo hình-ảnh liên-hệ giữa yêu và tôi yêu. Không ai yêu thay cho tôi được cả. Cũng vậy, chết là một sự-kiện của cá-nhân, và như vậy xây-dựng một học-thuyết hữu hay hữu của hiện-sinh đi nữa trên căn-bản của ý-niệm về sự chết, điều đó, khó chấp-nhận được, nhất là khi chết là kiện-toàn của hiện-sinh.

b) Chết là lý hữu của cuộc đời.

Bây giờ ta khảo-sát ý-niệm thứ ba nói rằng chết là toàn-thể của hiện-sinh.

Trước hết, chúng ta nhớ lại rằng khi phân-tách cơ-cấu của tru-trú, Heidegger có nhấn mạnh rằng tru-trú chưa phải là tiếng nói sau cùng của quan-niệm hữu, và do đó cần phải tìm đến một hiện-tượng *ngôn-nuguyện*, mà ta đã tạm gọi là àn-sô của tru-trú.

Tại sao lại tru-trú? Cái gì chống đỡ cuối cùng cho tru-trú. Người ta dù có thể có cảm-tưởng rằng ông sẽ nói đến linh-hồn, đến tinh-thần, đến vật-chất, như là những thực-thể cuối cùng và nồng-cốt của tru-trú. Nhưng không. Và bây giờ ta biết được rằng àn-sô cuối cùng ấy là sự chết.

Người băn-khoäu với kiếp sống, với trần-thế, người luôn luôn căng thẳng giữa tâm-tình trái ngược, như sợ, khiếp, hy-vọng, hăng say và kinh-hoảng, v.v... Tóm lại, người sở-dĩ là một hữu tru-trú, vì người mang năng mầm hủy-diệt trong bản-thân từ khi vào đời, vì người là hữu-vị-tử. Nói một cách nôm-na, thì tôi ăn vì sợ rằng tôi sẽ không còn được ăn, tôi yêu vì sẽ không còn được yêu, tôi đam-mê vì biết rằng đam-mê sẽ chấm dứt. Tử-thần là động-cơ duy-nhất và sau cùng khiển cho người sống và ham sống. Sinh ra tức là di dần vào chỗ chết toàn-diện. Sống không có ý-nghĩa nào khác hơn là để càng ngày càng thăm-thia và thấu-triệt ý-nghĩa của sự chết.

Ý-nghĩa của chết là gì? Trước hết là chấm dứt tất cả, chết rồi, thi không còn Dasein, không còn hiện-sinh, không còn gì nữa cả. Khả-thể của sự chết có nghĩa là bất-khả thể của con người. Hơn tất cả, chết chứng-minh rằng, con người không cần-thiết, có cũng được mà không cũng chẳng sao. Sự cần-thiết của một bất cần-thiết. Một lý-luận tương-tự như lý-luận của triết-ly kinh-viện về thân phận con người đối với Thương-Đế và do Thương-Đế tạo ra. Nhưng trong khi triết-gia kinh-viện đi từ bất-tất tinh của người để vuơn lên tất tinh của một Hữu tối-

thượng, và bằng con đường ấy, cố tìm cho đời một ý-nghĩa thì, trong cuốn Sein und Zeit, độc-giả có cảm-trưởng rằng đời người tự nó là phi-lý, là vô-nghĩa mà lý-do của phi-lý ấy hoàn-toàn nằm trong sự chết. Người chết dì tức là rơi vào *hư-vô*; không còn người nữa, hữu của người phi-hữu và hư-vô.

Từ hư-vô để trở về hư-vô, như thế thì đời người là gì? Hiện-sinh là gì? Hiện-sinh đã hiện nguyên hình của nó dưới ánh-sáng Tự-Thần, trơ-trên, phi-nghĩa, phi-lý, và do đó, để nói như Sartre, một buồn nòn tuyệt-đối, hay nói như Trần-thể-Xương, một quãng Lầy-Lội của Làng Ngang, thế thôi, mà kè bộ hành phải đi qua, hắt-dắc-dĩ.

Quan-niệm của Heidegger theo đó hữu nòi chung được xác-định bởi nhân-hữu có còn đứng vững nữa không? Chúng ta dành thảo-luận về điểm ấy cho phần nói về Hữu-thề-luận tổng-quát. Chúng tôi chỉ muốn lưu ý sự mờ-hồ của biếu-thức « hữu-vị-tử ». Chữ « vị » chúng tôi dùng để dịch chữ « Zum » trong Đức-ngữ, mà Pháp-ngữ đã dịch ra « pour ». Vị là vì, là cho, như khi ta nói vị-kỷ, vị-tha, vị-tiền, vị-danh-vọng... v.v... Như vậy vị có thể có hai nghĩa khác nhau: vị chỉ *tận điểm* và vị chỉ *cứu-cánh*. Trong trường-hop thứ nhất, vẫn-dè đặt ra là phải chăng chết là hết, là hư-vô? Chết là một hiện-tượng. Theo sự chấp-nhận mặc dầu tạm thời phương-pháp mô-tả hiện-tượng-luận, thì bất cứ hiện-tượng nào cũng đều có một ý-nghĩa. Những khó-khău mà chúng ta đã tố-cáo liên-hệ đến di-đồng giữa sự chết và chết của tôi, chứng tỏ rằng ít ra chết của tôi có những ý-nghĩa mà chỉ có một mình tôi mang theo sang bên kia nǎm mò, không một ai khác chưa chết cái chết của tôi có thể biết được. Heidegger đã lắn lộn chết như là một chấm dứt hiện-sinh với sự tan biến tuyệt-đối của cá-nhân-không-còn-hiện-sinh-nữa. Nói khác đi, đi từ một tiên-kiến về Dasein để kết-luận rằng con người không còn gì nữa sau cái chết hiện-sinh, thực quả là khó mà thỏa-mãn được độc-giả. Thực vậy, ai cấm chúng ta đồng-ý rằng chết là chấm dứt một đời người, một kiếp người, nhưng không hẳn vì thế mà ta không còn nữa. Con người đâu đen máu đỏ này sẽ không giữ nguyên hình bên kia nǎm mò. Người sẽ trở về bụi tro, sẽ phân-tán thành những nguyên-chất hóa-học để rồi làm lại cái chu-trình ái-lực vật-chất của chúng. Điều đó không có gì khó hiểu cả. Nhưng con người đâu có phải chỉ là tờ-hop của nguyên-tử. Chúng ta không kéo dài cuộc thảo-luận ở đây, và chúng tôi nói rằng một cái gì đó của ta, của con người, có

thì sẽ không bị hủy khi cái mà Heidegger hay bắt cứ một người nào gọi là hiện-sinh bị hủy-diệt dẫu bởi lưỡi hái của Tử-thần. Vì-lý do đó mà chúng ta dễ chấp nhận quan-diểm của Jaspers, khi triết-gia này thừa nhận chết là một thất-bại của con người, nhưng là một thất-bại mã-số, đầy ý-nghĩa, và ông không loại bỏ một bất-tử nào đó của cá-nhan đã chết.

Bên đây ta thấy rằng chết khó mà chấp nhận là cùu-cánh của cuộc đời. Sinh ra để mà chết, đó là một cách nói, một hình-ảnh thơ-văn hơn là một sự thật bằn-thè-luận. Bởi vì từ chỗ không có, mà ta đã có, thì tại sao từ chỗ có, nhất-định ta sẽ trở thành không còn nữa ? Cho nên sống không nhất-thiết để mà chết. Chết là một hủy-tinh. Nếu nói rằng chết nằm sẵn trong sự sống, thì hóa ra Heidegger đã diễn-tả biện-chứng Hegel dưới một bộ mặt khác, bộ mặt của tru-tri hiện-sinh ? Đáng khác, chết chỉ là một tiêu-tính, do đó không phải là nguyên-nhân cản-bằng và đầy đủ để giải-thích tất cả những gì tích-cực trong đời sống của một cá-nhan. Đó là chưa nói rằng ý-nghĩa của kẻ làm người còn liên-hệ đến những đặc-tính khác mà khoa-học đã chứng-minh, chứ đâu chỉ có những tru-tri, những sơ-hãi, những tâm-tình lưu-ly, biệt-xứ ?

Sau hết, Heidegger quan-niệm rằng, tất cả những cố-gắng tránh né sự chết, chạy trốn trước Tử-thần, sẽ đưa đến hậu-quả mà ta đã biết : làm mất tinh-chất đích-thực của hiện-sinh. Do đó, vẫn đứng trên bình-diện phân-tách hiện-tượng-luận như Heidegger đã làm trong cuốn Sein und Zeit, ông cho rằng tin-tưởng vào bất-tử dưới mọi hình-thức, sẽ làm tha-hóa tự-tịnh (ipséité) của Dasein. Bởi vì nói đến Dasein là nói đến sự cấu-tạo Dasein mà chết với tái-cả những lo sợ của nó, là một cấu-tạo căn-bản nhất. Tin vào bất-tử tức là từ chối sự chấm-dứt của nhân-hữu, tức là làm suy giảm sự hăm-dọa của chết, và do đó ý-nghĩa của hiện-sinh. Thậm chí đến tự-tử, cũng bị ông kết án, bởi vì tự-tử không cho ta đủ thi giờ để thấy chết đến trong bộ mặt hăm-dọa, kinh-khủng của nó, cũng như ngăn-cản ta lường được tất cả những vô-ich của mọi công-trình hay thực hiện của cuộc đời. Tất nhiên, như đã nói, muốn thầm-thía được sự chết, phải chấp nhận trông chờ ngày đến của sự chết. Trông chờ một cách tự-do. Người tự-tử không chấp nhận sự chết trong thái-dộ trông chờ ấy. Nó muốn hủy bỏ sự trông chờ ấy, và như vậy nó không có cơ-hội nếm mùi chua cay của cuộc sống-dang-tan-dần-trước-sự-chết : người tự-tử không hiện-sinh. Chúng ta đồng-ý

rằng sự sợ chết bị giảm trừ nơi những người tin vào bất-tử, và những người tự quên sinh. Nhưng tại sao không nghĩ đến những sự-kiện không kém hiện-tượng-luận như hy-vọng tồn-tại trong chốn bồng-lai tiên-cảnh của một thế-giới vô-hình, hoặc hy-vọng dứt khoát với cảnh đời đèn bạc đau thương mà người tự-tử muốn xóa bỏ bằng một cù-chỉ quyết-liệt? Hơn nữa, ai dám bảo rằng, người tự-tử không cảm thấy tất cả những phi-lý và vô nghĩa của cuộc đời? Mặt khác, phải nói thè nào về những hy-sinh của các vị anh-hùng cứu-quốc, của các vị thành-tử vì Đạo trong các tôn-giáo, của những bà-mẹ chết theo con đê thỏa tình mẫu-tử, của những người vợ hay chồng cùng sống chết đê trọn nghĩa trăm năm cầm sắt?

Liệu có thè một lần nữa nói rằng Heidegger đã vì một thiên-kiến hoặc vì một khởi điểm nghiên-cứu triết-học đã chấp nhận, nên ông đã đơn-giản-hoa vấn-dề sinh-tử, và như vậy, đã tỏ ra chật hẹp hoặc bất-công với bao nhiêu *tình người* không thè liêt vào thứ hạng hiện-sinh như ông đã trình-bày đến đây.

Trở về với hiện-sinh đích-thực :

Dưới đề-mục này, chúng ta sẽ làm sáng tỏ thêm thè nào là đích-thực-tinh của hiện-sinh và phản-định có thể có sự trở về với hiện-sinh đích-thực được không. Do đó, các vấn-dề sau đây sẽ lần lượt phải được đặt ra :

- a) Thời-tinh của hiện-sinh
- b) Áp-lực của đế-quốc « người ta »
- c) Liên-hệ giữa hiện-sinh và bản-thè.

a) Thời-tinh của hiện-sinh.

Đã nhiều lần ta đã nhắc đến ý-nghĩa thời-tinh của hiện-sinh, nhưng ta chưa nói đến *hệ-thống-tinh* của ý-nghĩa ấy. Như ta đã biết, thời-tinh dịch từ Đức-ngữ Temporalität. Thời-tinh khác với thời-gian. Thời-gian do thời-tinh mà ra. Chúng ta đã thấy rằng cuộc đời do ưu-tư làm nên, vì hữu là ưu-tư. Chúng ta cũng đã nói rằng ẩn-số cuối cùng của ưu-tư là hưu-vị-tử. Tuy nhiên còn cần phải phân-tách thêm cơ-cấu của ưu-tư mà chết là thè-hiện hiện-tượng cuối cùng. Ưu-tư là vì đời người như bạch-cầu quá khích, không mấy ch襻c mà tan-biến vào cõi hư-vô. Nhưng nói đến cáo-chung, tàn-số, tức là nói đến sự chấp nhận chờ đợi ngày tận-số. Sự chấp nhận chờ

đợi biến-cố trọng-đại ấy, Heidegger gọi là « đáp số » hiện-sinh (résolution). Chờ đợi sự chết tíc là thường-xuyên chinh-phục Tử-thần. Do đó mà có thường-xuyên tru-tư, mà thường-xuyên bàn rộn với cuộc đời, mà thường-xuyên tra-vấn thế-sự, mà không ngưng dự-phóng và tất cả những khả-thể khác, nói tóm lại, vì tru-tư mà ta mới hiền đây đủ ý-nghĩa thế nào là cộng-hữu và hữu-lại-thể.

Nhưng mà tru-tư làm sao được khi không có trước, sau, của thời-tính. Tru-tư không ở trong thời-gian như cá nằm trong nước, như thuyền trôi trên sông, hay cánh buồm hắt gió. Thời-gian của tru-tư là thời-gian hiện-sinh và do chính tru-tư tạo ra. Ý-niệm hiện-sinh như là khả-thể và như là thường-xuyên chinh-phục Tử-thần, gọi ra ba ý-niệm biệt-lập khác, mặc dầu liên-hệ với nhau :

Hiện-sinh như là dự-lán tương-lai

Hiện-sinh như là níu-lại quá-khứ

Hiện-sinh như là chọn-lựa của hiện-tại.

Đó là ba yếu-tố của thời-tính và của hiện-sinh. Hiện-sinh là khả-thể phải được thực-hiện hay có thể thực-hiện. Theo nghĩa này, người thiết-yếu là một « hữu của đường xa ». Người luôn luôn tự tố-cáo mình trong dự-tính, trong mõ-mộng, trong bất cứ một chương-trình hay kế-hoạch nào sẽ thực-hiện. Người sẽ được cu-thể-hoa bằng giá-trị của sự thực-hiện ấy. Đồng thời hiện-sinh như là tru-tư không phải chỉ có một lúc. Hiện-sinh mang nặng trong mình nghiệp quả của hữu-tại-thể đã dành, mà còn của những gì hiện-sinh tự-tạo cho mình. Không có quá-khứ làm gì có tương-lai : quá-khứ là bàn đạp hướng về tương-lai, là động-lực thúc đẩy. Nhưng không hiện-tại tru-tư thì quá-khứ hay vì-lại đều vô-nghĩa. Người phải sống thời chốc hiện-tại trong tất cả đích-thực-tính của nó. Đích-thực-tính ấy là hành-động với ý-thức rằng tất cả sẽ chìm đắm và hư-vô-hóa bởi Tử-thần đang di tới, tất cả những gì làm trong hiện-tại, bây giờ đây, chỉ là kết-quả của một khả-thể hiện-sinh, nhưng khả-thể ấy thực ra là vô ích, là không gì cả. Vanitas vanitatum, Heidegger muốn nói như vậy với Salomon, nhưng với một ý-nghĩa siêu-hình tiêu-cực hơn.

Ba hình-thức của thời-tính trên đây, Heidegger gọi là ba trạng-thái xuất thần (Ekstases der Zeitlichkeit). Tuy dị-biệt

trong ý-nghĩa, nhưng duy nhất trong cơ-cấu hữu-thề-luận của chúng. Nói khác đi, tuy là ba chiều trước, sau và bây giờ, nhưng tất cả là thời-tính cả, tất cả làm nên thời-tính, không thể ly-khai được, không thể có yếu-tố này mà không đồng-thời có yếu-tố kia. Tuy nhiên, đừng lầm tưởng rằng cả ba yếu-tố ấy diễn ra như một con đường thẳng, hay như một cái gì bất-dộng. Thời-tính là thời-tính của hiện-sinh, cho nên là một cái gì linh-dộng, một biến-chứng linh-dộng giữa duy-nhất và đa-thù. Đời người là một cảng-thẳng giữa duy-nhất và đa-thù vì tinh-chất biến-chứng ấy của thời-tính. Không bao giờ ta cố-định được yếu-tố này hay yếu-tố kia: quá-khứ chưa đi, hiện-tại đã tới, hiện-tại chưa tới, tương-lai đã xâm-nhập vào dè rồi lại thành quá-khứ trước khi ở trạng-thái hiện-tại. Thực là mâu-nhiém.

Quan-niệm này đã đưa Heidegger đến chỗ tố-cáo thời-gian-tính của Kierkegaard là *hiện-sinh* hoặc *hiện-thề-hóa* (ontique), nhà thần-học này đã dừng lại trên bình-diện sống do suy-diễn từ liên-hệ giữa bây giờ và vĩnh-cửu mà ra. Trong khi đó, thời-tính của ông có tinh-chất hữu-thề-luận (bản-hữu), nghĩa là do sự quyết-định của *Dasein* khi đối-diện với hoàn-cảnh. Tuy nhiên Heidegger gặp phải khó-khăn này: thời-tính của ông, thời-tính mà ông đã suy-diễn từ những hiện-tượng sinh, tử, có tinh-chất chủ-quan hay khách-quan, có phải là thời-tính thực không hay chỉ là một phủ-nhận, hay hủy-diệt thời-tính. Và như vậy, quan-niệm của ông có gì hơn quan-niệm bình-dân mà ông tố-cáo nơi Kierkegaard? Thực vậy, một đảng, thời-tính do tru-tư nói chung, chinh-phục thần chết nói riêng, mớm cho ông, nghĩa là thời-tính là sản-phẩm của *Dasein* tru-tư, không có *Dasein* không có thời-tính; đảng khác, thời-tính lại là cơ-cấu của tru-tư, bởi vì tru-tư có làm sao được khi không có thời-giờ mà tru-tư, nghĩa là thời-giờ tính là điều-kiện tiên-quyết của tru-tư, của *Dasein*. Phải chẳng đó là một vòng quẩn hay là bế-tắc của học-thuyết thời-tính của ông?

Sau hết thời-tính, với những đặc-tính ấy, làm nên chân trời trong đó và nhờ đó thế-giới xuất-hiện như một siêu-vượt hay khách-vượt. Ta hãy giải-thích quan-điểm này. Người là một sinh-vật ý-thức được thời-tính, hay nói cho triết-lý hơn, người

là một hữu do thời-tinh làm nên, nhờ đó, người mới có khă-thè, người mới có kiến-thức, người mới hành-dộng trên thế-giới khă-dụng và người mới hiểu thế nào là thế-giới. Không có thời-tinh, do đó, không có thế-giới. Nếu ta cho rằng, thời-tinh do Dasein mà có, không Dasein sẽ không có thời-tinh thì, trong trường-hợp ấy, Heidegger vẫn nói được là khă-chăt-chẽ với mình. Thực vậy, theo ông, vấn-dề khách-tinh hay khách-vật của thế-giới và của hiện-tai không nên đặt ra và giải-quyết trong viễn-tượng do câu hỏi này đặt ra : làm thế nào chủ-thè có thể ra khỏi mình để đạt tới sự-vật ngoài mình. Đặt như vậy, ông nói, tức là chỉ có thể đưa đến một ý-niệm về thế-giới. Nói khác đi, ta không thể ra khỏi ta, và như vậy, ngoại-vật chỉ là hình-dung, là ý-niệm. Triết-lý cõi-diền đã không tiến được vì đã lấy câu hỏi ấy làm tiền-dề. Và Heidegger đã đặt lại vấn-dề như sau : xét theo hữu-thè-luận, thì liệu có thể rằng hiện-hữu được bắt gặp như một vật nội-thể (intra-mon-dain) và hiện-hữu ấy có thể khách-quán-hóa không ? Đặt như vậy, theo ông, thì vấn-dề khách chủ không còn có ý-nghĩa gì nữa. Bởi vì đặt như vậy tức là qui vào cho Dasein mọi ý-nghĩa về thế-giới. Do đó, nếu nói rằng những gì do Dasein đều là chủ-quan, thì danh-từ chủ-quan này chính là khách-quan, vì không có giải đáp nào khác. Giải thích của Heidegger có thỏa-mản chúng ta không ?

Thời-tinh là chân trời, trong đó thế-giới xuất-hiện và diễn-biến. Tuy nhiên, chân trời ấy tự nó hσru-hạn, tự nó sẽ chấm dứt với Dasein. Người ta có thể tưởng-tượng kiếp người của Dasein như chiếc cầu treo trong không trung, hai đầu cầu là hai vực thẳm, bao lâu còn đi trên chiếc cầu đó, người thấy được hiện-hữu của thế-giới, đi hết nhịp cầu cuối cùng, tất cả sẽ cùng với Dasein rơi vào hư-vô. Các nhịp cầu tượng-trung cho thời-tinh. Vấn-dề đặt ra là khi Dasein không còn nữa thời-gian cũng chấm dứt hay sao. Heidegger không nói như vậy, ông chỉ nói rằng khi đó không có thời-tinh-hóa (temporalisation) cuộc đời, không còn so-đó, dự-tính, không còn hình bóng một khă-thè hiện-sinh nào cả, và theo nghĩa đó, không còn thời-gian nữa, vì không còn sớm-trưa, chiều-tối, không còn bốn mùa mưa nắng, không còn trẻ già lớn-bé, không còn năm-tháng, không còn lịch-sử, tất cả trở về con số không. Đối với Dasein đã tiêu-tan, thì vấn-dề thời-gian còn hay không, không còn đặt ra nữa, nghĩa là thời-gian không có nữa, thế thôi. Do đó, hσn-hữu-tinh của thời-

Sinh không phải là chấm dứt thời-gian cho bằng là giới-hạn của khả-thể hiện-sinh, và chấm dứt hiện-tượng thời-tính-hóa. Hân-hữu-tính của thời-tính nói lên sự bất-tất và phi-lý của hiện-sinh. Tuy nhiên, Heidegger nhận-dịnh một cách thâm-viễn rằng, trong sự chấm dứt thời-tính-hóa ấy, chúng ta thấy được siêu-vượt-tính của hư-vô và, một cách liên-hệ, siêu-vượt-tính của hữu. Tại sao ? Tạm thời chúng ta ghi nhận rằng sở-dĩ có hai siêu-vượt ấy là vì ý-nghĩa của dự-phóng khả-thể của hiện-sinh là hướng về sự thực-hiện ; nếu không có khutynh-hướng ấy và nếu không có thực-hiện làm như lý-tưởng thì dự-phóng của người không có nghĩa-lý gì cả. Vì thế, hữu là đối-cực không bao giờ đạt-tới của hiện-sinh. Nhưng vì không đạt-tới, cho nên phải chấm dứt, hiện-sinh vì thế mà trở thành, dở dang, hư hỏng, vô-nghĩa và phi-lý. Tại sao cuộc đời vừa phi-lý vừa hữu-lý như vậy ? Cho đến đây, trong cuốn S. Z. Heidegger chưa đề-cập đến, chúng ta mới chỉ thấy thấp-thoảng bóng dáng của hiện-chứng hữu-thể-luận ấy.

Từ ý-niệm về hữu-hân-tính của thời-tính, Heidegger suy-diễn *lịch-sử-tính* của Dasein. Như chúng tôi đã nhắc đến từ đầu, ông phân-biệt ba thứ thời-gian : thời-tính ta vừa hệ-thống-hóa, lịch-sử-tính ta đang đề-cập-tới, và lịch-sử theo nghĩa cõi-diễn, bình-dân hay khoa-học.

Thôi thường, người ta cho rằng lịch-sử thuộc về quá-khứ. Cái làm nền lịch-sử là cái gì đã hay sẽ lui về quá-khứ. Di-tích lịch-sử, tài-liệu lịch-sử, sú-mệnh lịch-sử, biến-cố lịch-sử... Tất cả những gì gọi là lịch-sử đều qui-chiểu về quá-khứ, và ngược lại quá-khứ là lịch-sử : tinh-cách-khách-quan, khoa-học của lịch-sử là ở quá-khứ. Nhưng người ta đã không thấy rằng cái làm nền lịch-sử là cái có liên-hệ đến con người, hay nói cho đúng hơn, là cái do con người nhận-dịnh là có liên-hệ đến mình. Không những là biến-cố nhân-văn, mà ngay cả những gì xảy ra trong thiên-nhiên, đều cũng là những hiện-tượng mang tính-chất lịch-sử cả. Thiên-nhiên là « cảnh đồng lịch-sử » (champ de l'histoire). Lịch-sử như vậy đã mang một ý-nghĩa rộng-rãi : từ những hành-động của người, qua những gì người cho là khả-dung, đến thiên-nhiên đều xa gần làm nền lịch-sử, và lý-do duy-nhất là tất cả do người quan-niệm hay liên-hệ đến người mặc dầu một cách vô-ý-thức.

Cần phân-biệt hai cách-thể của Dasein, đích-thực và

không đích-thực. Tương-ứng với Dasein đích-thực là lịch-sử-tính đích-thực. Ta hãy giải-thích. Nhưng gì ta đã biết về kiện-tính của cuộc đời, của hiện-sinh, do ý-niệm hữu-tại-thể, hữu-vị-từ tạo ra, và liên-hệ đến sự chấp nhận cuộc đời như một kiếp sống phải sống, những sự-kiện ấy sẽ giúp chúng ta hiểu thế nào là đích-thực-tính của lịch-sử-tính. Thực vậy, trước hết, lịch-sử là một kiện-tính, nghĩa là cùng chịu chung số phận với thời-tính và Dasein, vì do Dasein và thời-tính mà có. Xét về phương-diện ấy thì lịch-sử-tính cũng phù-phiếm, bất-tất và phi-lý như những nguyên-nhân của nó. Nhưng một khi có nguyên-nhân, thì it ra lịch-sử sẽ, như vừa nói, phải cùng chung số-phận với nguyên-nhân, nghĩa là cho đến ngày tàn-số của Dasein. Theo nghĩa đó, lịch-sử diễn ra như, một biến-hiện cần-thiết của thời-tính và của Dasein. Nói kiều khác, bao lâu Dasein còn biến diễn trong kiếp số của mình, thì bấy lâu là cơ-hội cho lịch-sử-tính hình thành. Nhưng cũng như Dasein không phải là một vật bất-động, và luôn luôn diễn ra theo sự đòi hỏi của khái-thể, một đòi hỏi bắt nguồn ở tận Dasein, thì lịch-sử cũng không phải là một cái gì hoàn-toàn tân-tạo, mà bao giờ cũng bắt nguồn ở truyền-thừa. Hãy trả nén như « *mày đã có* ». Lịch-sử *đã có* rồi khi con người sinh ra. Tương-lai đã nằm trong dĩ-vãng là như vậy. Nói theo kiều thông thường, thì cây lúa đã nằm nguyên vẹn trong hạt giống lúa. Cho nên, lịch-sử mang nặng di-sản của truyền-thừa, và theo nghĩa đó, dẫu muốn dẫu không – mà tại sao không muốn ? người phải gánh lấy mọi trách-nhiệm của lịch-sử. Như chúng ta đã biết, di-sản hữu-thể-luận ấy tương-tự như di-truyền trong lãnh-vực sinh-học. Tuy nhiên, ta đừng lầm-tr้อง rằng di-sản ấy hoạt-động một cách mây-móc. Bất cứ một tác-động nào của nhân-loại đều lấy lại quá-khứ, tương-tự như ta thấy trong ý-nghĩa của danh-từ chúng kiều genotype, nhưng là một sự lấy lại tự-do chọn-lựa. Mà nói đến tự-do là nói đến sáng-kiến, phát-minh, và do đó đến ngôi-vị (personnel). Thành ra lấy lại mà như không lấy-lại, không phải là một mờ-phỏng nô-lệ, cũng không phải là một chấp-nhận loại bỏ mọi trách-nhiệm cá-nhân. Quá-khứ được tìm lại (Wiederholung) để được biến hình dưới cặp mắt của từng cá-nhân, của Dasein. Lịch-sử là giải-thích quá-khứ, chứ không phải là quá-khứ xét theo là quá-khứ. Tại sao người giải-thích ? Không một cái nhau nào, mà không hướng về tương-lai, nói tóm lại, mà không

phuc-vụ cho Dasein. Nhưng Dasein tự nó là khả-thể phải hiện-thực trong giới-hạn của thời-gian. Cùng đích của Dasein nằm trọn vẹn ở chân trời cuộc sống. Cho nên giải-thích là một dự-phóng không những theo nghĩa tự-mình-ra-khỏi-mình, và theo nghĩa đó, giải-thích là hiện-sinh, mà giải-thích còn hiểu theo nghĩa chuyển hóa của nó là chờ đợi, chờ đợi sự chứng thực bởi vi-lai. Là dự-phóng, giải-thích là hình-thức của vi-lai vậy.

Vì giải-thích làm nên lịch-sử, cho nên biến-cố gọi là lịch-sử khi nào người mặc cho nó một tầm quan-trọng nào đó, lịch-cực hay tiêu-cực. Giải-thích là giải-thoát sự-kiện nhàn-văn ra khỏi mồ quên lăng dọ thời-gian tao ra trong lòng người. Giải-thích là một vị cùu-tinh cho người qua-cố, phục-hồi những gì là nan-nhàn của thời cuộc, của bất-công. Giải-thích có giá-trị nhân-bản là thế. Tại sao dưới các triều nhà Nguyễn, một Nguyễn-Huệ chung hạn, lại không được đề-cao là anh-hùng dân-tộc ? Tại sao dưới thời Pháp thuộc, các nhà cách-mạng Việt-Nam đã kêt-thúc cuộc đời trong lăng quên của hầu hết mọi người ? Lịch-sử là giải-thích. Lịch-sử là của tương-lai. Tương-lai sẽ trả lại cho những ai thực-sự đã có công-lao với đất nước, những vị anh-hùng liệt-sĩ đã một đời hy-sinh cho công-thiện, những nghệ-sĩ, những văn-nhân, những nhà tư-tưởng đã bị những ác-ý (*mauvaise foi*) xắn miệng dương thời làm cho tiếng tăm bị mai một hay lu mờ. Tương-lai sẽ là tòa-án công-minh soi chiếu lên mọi chân giá-tri.

Như vậy, chỉ có nhà làm sử nhiều ít sống giây phút hiện-lại, nhưng lịch-sử là một lột xác, một biến-hóa của vi-lai trong quá-khứ vậy. Chúng ta lại thấy ý-nghĩa biện-chứng của lịch-sử được Heidegger nhìn dưới khía-cạnh độc-dáo theo quan-niệm thời-tinh của ông. Và như vậy, tất cả những gì ta gọi là « lịch-sử » (*histoire*), như những tài-liệu ghi chép trong sách vở, như những di-tích, đèn dài, cờ-số của người xưa dè lại, như những viện bảo-tàng, viện khảo-cổ, đèn hướng về tương-lai. Tự chúng, nhiều khi chỉ là những kiến-thức của « người ta ». Không thể nhầm mắt nhìn ở đó những vòng dây của lịch-sử được.

Nhưng không phải vì thế mà ta vò tinh với những sự-kiện « người ta ». Bởi vì những sự-kiện ghi lại trong « lịch-sử » liên-hệ đến con người. Chúng ta có bôn-phận sưu-tầm,

bảo-tồn, cho những kẻ đến sau nghiên-cứu. Sự sưu tầm hoặc bảo-tồn ấy, không phải là gộp nhặt gấp chăng hay chờ, mà phải thực-hiện bằng sự phân-loại, bằng ghi-chú, bằng giải-thích, của con người hiện-tại. Thành ra, tương-lai liên-hệ đến công-trình giải-thích của hiện-tại. Sự liên-hệ ấy là liên-hệ vò hinh, của cố-gắng, của Dasein không ngừng tìm cách tự lãnh-hội trong mọi công-cuộc đã thực-hiện được của mình : lịch-sử là bản-thề của Dasein vậy và bản-thề ấy có tinh-chất hiện-thề (ontique) hay hiện-sinh. Lịch-sử cho phép ta tìm hiểu bản-hữu (existantiaux) của người, bản-hữu ấy liên-hệ đến thời-tinh.

Heidegger kết-luận rằng, sở dĩ nhân-loại làm được lịch-sử, vì Dasein tự nó là lịch-sử rồi. Dasein nếu đã không là lịch-sử, thì lấy gì tạo ra lịch-sử ? Do đó, ông phản-kháng mọi quan-niệm cho rằng lịch-sử là phản-ánh của thiên-nhiên. Nếu có một biện-chứng lịch-sử thì biện-chứng ấy không phải là do biện-chứng duy-vật mà có như Engels hay Lenine chủ-trương. Về điểm này, Sartre đã gặp Heidegger mặc dầu lý-luận của Sartre theo một chiều hướng khác.

Những gì ta đã trình-bày trước, liên-hệ đến suy-dời, đến phiếm-luận, đến hiếu-kỳ, và vừa rồi đến lịch-sử trên bình-diện hiện-sinh, đều đã cho ta một ý-niệm về thế nào là hiểu-ngữ « người ta » mà Heidegger đã không ngót khai-thác hay nhắc tới. Luận-dè « người ta » có thè nói là một trong những luận-dè độc-dáo nhất của Heidegger, nó liên-hệ đến tất cả các luận-dè khác. Đặc biệt, những người tru-thời mẫn-thể, lo-áu trước nguy-cơ giảm giá con người do khoa-học kỹ-thuật, kinh-tế, và chế-dộ bàn giấy gây ra, đã chào đón ở Heidegger một nhân-chứng tiên-phong và sâu sắc về thế nào là sức mạnh và ảo-vọng của cái gọi là « người ta ».

Sau đây chúng ta sẽ tóm lược một cách hệ-thống lý-thuyết « người ta » của ông.

Trước hết, bản-tinh (nature) của « người ta » như thế nào ? « Người ta » trước hết chỉ sự xa cách. Sống trong thế-giới khả-dụng và với kẻ khác, mỗi người chúng ta không ngừng chia xẻ giữa hai tâm-tinh hoặc hai ý-niệm đối lập : đồng-nhất và phân-biệt với kẻ khác. Thấy mình thua thiệt, nên muôn bằng người, bằng người rồi, còn muôn hơn người.

Có những lúc gần gũi là một nhu cầu, nhưng có những lúc khác muốn tránh sự chung dung. Nói tóm lại, cộng-hữu vì di-hữu và ly-hữu : *quảng-cách* là tham-lực thu hút cá-nhân và tạo ra cuộc sống cộng-đồng cũng như do cuộc sống cộng-đồng tạo ra. Vì sống với kẻ khác, cho nên người luôn luôn nhiều ít sống dưới ách đế-quốc của tha-nhân.

Ai là tha-nhân ? Tha-nhân không được xác định. Không phải là anh, là hắn, là ông nợ bà kia, nhưng tha-nhân là tất cả. Tha-nhân cũng không phải là tông-số những người cùng sống trong một tập-thể hay một xã-hội. Tha-nhân có tinh-cách trung-hòa (neutre), ai cũng là tha-nhân, nhưng cũng không ai là tha-nhân. Sống trong tinh-trạng ấy, con người bị một áp-lực ghê-gớm, và ghê-gớm nhất là con người không hay biết mình đang chịu áp-lực. Đến nỗi áp-lực ấy vô hình chung đã trở thành một mệnh-lệnh, một gương mẫu, một lý-tưởng, cho cá-nhân. Tuc-ngữ Pháp có câu : « *Fais comme tout le monde !* » Hãy làm như mọi người. Mọi người là ai ? Là không ai cả. Nhưng chúng ta vẫn không quên ăn mặc như *người ta*, ăn mặc, hành-dộng như *người ta* hành-dộng, suy-tưởng như *người ta* suy-tưởng. (1) Đó là lối sống thông thường của cộng-hữu. Sống chung là một cách sống trong đó hai người sống chung từ bỏ những gì thâm-viễn, độc-đáo của mình để hòa mình trong sự chấp-nhận quan-diêm kẻ khác. Rốt cuộc, không ai có quan-diêm cả, và sự vắng bóng quan-diêm cá-nhân chân-thực, sẽ đưa đến quan-diêm *trung-bình*, cuộc sống trung-bình. Trung-bình co-hồ nhảy lên ngai vàng, chiếm địa-vị độc-tôn. Trung-bình là hồn-hữu của hữu của « *người ta* ». Sự trạng đó làm tiêu-tan mọi cố-gắng độc-đáo, lột trần những gì là bí-nhiệm trong con người. Nhân-loại sẽ trở thành những sản-phẩm từ trong một lò đúc ra, giống nhau như lợt, không còn ai giữ được bộ mặt riêng tư, cá biệt. Một *sản-bằng* toàn-diện và nguy-hại, cứ theo dà tiến diễn của trung-bình-hóa, mà càng ngày càng lan rộng ra khắp năm châu bốn bờ.

Khi mà mà nhân-loại xa cách nhau, khi mà cái gì

(1) « Nous nous absons, nous nous distrayons comme on s'amuse ; nous lisons, nous voyons, nous jugeons de la littérature et de l'art, comme on voit et comme on juge ; et même nous nous écartons des grandes foules, comme on s'en écarte ; nous trouvons "scandaleux" ce que l'on trouve scandaleux. Le "on" qui n'est personne déterminé et qui est tout le monde, bien qu'il ne soit pas la somme de tous, prescrit à la réalité quotidienne son mode d'être » E. N. trang 159.

cũng tiến đến trung-hình, khi mà san bằng là kết-quả tất-nhiên của những sự-kiện đó, thì này ra cái gọi là dư-luận hay công-luận. Người ta tôn thờ công-luận làm thước đo mọi giá-trị nhân-sinh, và mặc cho công-luận vai trò lãnh-dao trong bất cứ một việc gì. Công-luận vì thế tha hồ mà tác phuộc tác họa. Cái gì trái với công-luận là đồ hổ dữ. Người sống ngược với công-luận, hay bị công-luận kết án, thì không còn đáng sống. Do đó, mà chân tài bị mai một ngay từ trong trứng nước, mà bao kẻ đã không còn thiết-tha với cuộc sống, muron dòng nước bạc hay dây lụa điều kết-liễu cho mau chóng một cuộc sống vô-vi dưới con mắt cay nghiệt của dư-luận.

Thậm chí, chúng ta tất cả kẽ ít người nhiều, bị dồn vào thế lấy dư-luận làm lẽ sống hạnh-phúc, xem dư-luận như nguồn an-hỉ bất-tận.

Tuy nhiên, người ta đã không thấy rằng chính dư-luận đã phản-bội bao nhiêu kẻ ngày-thơ tin thờ nó, nhìn nhận nó như là vị cứu-tinh. Heidegger đã diễn-là, dưới một khía-cạnh thực-tế hơn, cái mà Kierkegaard gọi là nạn-nhân của sự tồn-thờ thời-chết. Con người Don Juan đã được nhìn dưới khía-cạnh triết-ly hơn. Chúng ta cũng thấy ánh-hường của Nietzsche trong tác-dụng san bằng do trung-hình gây ra: san bằng là kết-quả của vắng bóng siêu-nhân, là thù-địch của lý-tưởng siêu-nhân.

Để-quốc « người ta » đang hình-thành trong các chế-dộ độc-tai. Do đó, học-thuyết của Heidegger về « người ta » một phần lớn được nung-nấu trong kinh-nghiệm của những nạn-nhân các chế-dộ ấy, và tại sao lại không phải là của riêng ông? Heidegger có nghe đến chế độ Hitler không? Cần nói ngay rằng chúng ta đang nghiên cứu tu-tưởng của ông trước khi chế độ Hitler ra đời. Câu hỏi ấy liên-hệ đến giá-trị thực-hiện triết-ly của ông, vì thực ra ông đã có lần bệnh-vực cho chế-dộ Nazi, nhưng sự bệnh-vực ấy có cải-chính triết-ly của ông không, chúng ta sẽ nói sau.

Chúng ta có thể hỏi rằng nếu trên đây là những đặc-tính của « người ta », thì « người ta » phải chăng là một hiện-hữu, một chủ-thể? Bởi vì, khi « người ta » không là ai cả, không là tđong-số của những người sống trong một lập-thì, thì « người ta » là cái gì? Phải chăng là một hiện-hữu tự-lập (*étant subsistant*)? Phải chăng là một chủ-thể? Heidegger nói

rằng « người ta » không là ai cả, không là hiện-hữu, tự-lập, nhưng không phải vì thế mà « người ta » là một hư-vô. Người ta là một mảnh-lực. Điều này đã được chứng-minh, không phải là một hiện-hữu tự-lập, nhưng là một hiện-hữu rất thực (*ens realissimum*). Chúng tôi nghĩ rằng Heidegger đã không quan-niệm khác với nhiều nhà triết-học hay xã-hội-học, khi họ chủ-trương rằng trong xã-hội có một mảnh-lực vô-hình không thể chối cãi, mảnh-lực ấy có tính-chất bắt buộc, mệnh-lệnh, và chính là cái làm nên thực-chất của xã-hội và phân-biệt xã-hội với cá-nhan hay tổng-số cá-nhan.

Nhưng « người ta » có phải là một chủ-thể tổng-quát không, nếu không phải là một chủ-thể tự-lập ? Không phải là chủ-thể tổng-quát, Heidegger nói, vì « người ta » là một cách-thể hữu của Dasein, do Dasein làm nên. Mà Dasein không phải là tổng-quát, mặc dầu Dasein không thiết-yếu là anh, là tôi, là ai cả. Dasein là hiện-hữu của người, chúng ta đã biết.

Vậy thì, để có một ý-niệm tích-cực hơn về tiêu-cực-tinh hình-thức của « người ta », ta hãy nói rằng « người ta » chính là tự-tinh của Cỏ-dó (Dasein) bình-nhật. Nói theo nguyên-tự-học của triết-học cổ-diễn, thì, cái mà ta gọi là « bắn-ngã », là « tôi », là chủ-thể, chẳng qua là cái mà Heidegger gọi là « người ta ». Thực vậy, theo ông, bắn-ngã chúng ta bị ngộ-nhận là do cuộc sống thường-nhật tạo ra, đúc thành. Hay ít rà, bắn-ngã thực bị phản-tán và cuốn theo chiều gió dư-luận như chiếc thuyền, không tay lái, trôi giạt lên xuống theo hải-triều và phong-ba. chiếc thuyền không cập bến. Lấy của người làm của mình, lấy công-luận làm công-ly, dần dần cá-nhan đồng-nhất thực-ngã với hư-ngã, làm tưởng rằng cái gì thích-hop với công-luận, được người đời thừa-nhận, cái đó mới là của mình. là mình.

Trong những điều-kiện như vậy, thì làm gì có được một nhận-thức chân-chính về bắn-ngã và tha-ngã. Bị kẹt trong vòng « vô-minh » hoặc ảo-ánh do hiện-tượng « người ta » gây ra, chúng ta sẽ không bao giờ thấy được thực-thể của vũ-trụ, cũng như không bao giờ thấy được thực-hữu của chính mình. Hai ngộ-nhận ấy liên-phuong với nhau. Không thấy thực-hữu của mìn, thì làm gì phản-dịnh được thực-hữu của ngoại-vật, và không thấy ngoại-vật như sự-vật có thi rồi sẽ đưa đến đồng-nhất với ngoại-vật giả-tưởng. Do đó, mà có những nhà khoa-học đã không ngần-ngại liệt con người vào thứ hạng của

những phối-hợp vật-sinh-lý-hóa, có những triết-gia đã giảm trừ nhân-sinh xuống mức độ những phạm-trù trứu-tượng, hình-thức, trong rỗng, có những nhà xã-hội, chính-trị đã quan-niệm người như là sản-phẩm kinh-tế hoặc một con số trong guồng máy nghiêm-khắc của chế-độ. Khoa-học đã làm đường trong phạm-vi của mình đã dành mà còn lôi kéo triết-lý vào chỗ bẽ-tắc hay lạc-lòng, xa Chân-lý.

Điểm quan-trọng Heidegger muốn nhấn mạnh là căn-cứ vào lịch-sử thì *đầu tiên* cái «tôi» của chúng ta không phải là cái tôi đích-thực (1). Triết-lý qua mấy ngàn năm đã lạc đường trên sa-mạc của cái tôi không đích-thực ấy. Dasein đã bị nhẫn lầm là «người ta», đã bị thay thế bởi «người ta». Khi mà đêm ngày cá-nhân băn-khoăn với dư-luận, tản-mát trong thi-hiểu của quần-chúng, khi mà cá-nhân bị những mảnh-lực bên ngoài vô trách-nhiệm điều-khiền và hoàn-toàn chi-phối thì cửa lòng cá-nhân sẽ khép lại, tối tăm, huyền-bí, hờn-thể nura, sẽ dần dần khờ héo, teo lai và tan-hiện hay cò-dộng, cũng nhắc như một sự-vật vô-trí vô-giác, bất-dộng. Đó là trình-trạng suy-đồi hoặc tha-hóa mà ta đã đề-cập tới. Tình-trạng ấy che dấu và hủy-diệt mọi ý-thức cũng như mọi hiện-thực của hữu-tại-thể là hữu của Dasein chính-công và cần được thực-hiện bằng những lãnh-bối đích-thực, chứ không phải dưới áp-lực của «người ta» (*c'est l'être-au-monde lui-même qui, par son mode d'être quotidien, se dérobe et se dissimule à soi de prime abord*) (2).

Tuy nhiên, số kiếp của Dasein là như vậy. Sinh vào ánh-sáng mặt trời là tự dẫn thân vào gông cùm của đế-quốc «người ta», một áp-lực ghê-góu, mỗi cá-nhân phải chấp-nhận, con người không làm cách nào khác hơn là thừa nhận sự-trạng ấy, ôm choàng lấy nó như là một số kiếp đẻ rồi biến-hóa nó, cải-thiện nó được chừng nào hay chừng ấy. Cải-thiện hay biến-hóa bằng cách nào? Bằng một công-trình cũng không kém vĩ-đại, tức là phá đỗ bức tường thép do đế-quốc «người ta» đã dựng nên từ đời nào, tức là chọc thủng giới-tuyến của

(1) S. Z. trang 162 : «C'est de prime abord que l'être-là factuel se situe au sein du monde commun découvert dans cette banalité. C'est de prime abord que je ne «suis» pas «moi», au sein de l'ipso-l'être authentique mais que je suis les autres sur le mode du «on». C'est à partir et à l'intérieur du «on» que, de prime abord, je suis «donné» à «moi-même».

(2) S. Z. trang 162.

dịch thù để trở về với bản-quán, nơi chôn rau cắt rốn của mình, nơi mình nghỉ ngơi, an-toàn trong bão-dâm của chán-lý.

Mặt khác, sự phá dỡ ấy không có nghĩa là tuyệt-đối hủy-diệt, tuyệt-đối hư-vô-hóa đối-phương. Không có dịch thì người lính chiến biết lấy gì mà tự-lượng khà-năng và giá-trị của mình? Cho nên đời người, trong ý-nghĩa hiện-sinh của nó, là cả một tần thám-kịch, bi-ai, đời người là một chiến-trường, trong đó, thù địch không ai khác hơn là chính mình và lân-bang của mình, những thù địch ấy không thể triệt-tiêu được, mà chỉ có thể thuyết-phục, chiêu-hồi, cải-tạo và đem họ về với mình, về với chính nghĩa. Chỉ có con đường ấy và sách-lực ấy người mới có may mắn gặp lại tự-tình đích-thực (*ipséité authentique*) của mình. Con đường ấy là con đường « cải-cách hiện-sinh của «người ta» (modification existentielle du «on») (1).

Đến đây, Heidegger cho biết rằng tự-tình chán-thực và tự-tình không đích-thực khác nhau như trời vực trên bình-diện hữu-thể-luận. Cả hai cũng là của Dasein, của con người, như hai đứa con sinh đôi và sống dưới một mái nhà tò-phụ, luôn luôn có nhau như hình với bóng, luôn xác định lẫn nhau như hai phía mặt trái của một đồng tiền nhưng bản-thể khác nhau, không lẫn lộn được, theo nguyên-tắc. Ý-nghĩa cuộc đời là giảm-trừ đến mức tối-thiều sự lẩn-lộn ấy.

Đứng về phương-diện triết-lý, thi Heidegger vẫn trung-thành, it ra trong hoài-bão, với nguyên-tắc ấy. Ông không chủ-trương hoàn-toàn phủ-nhận triết-sử? Ông không làm cách-mạng, nếu hiểu cách-mạng là quét sạch truyền-thống, là đập đỗ tất cả để tạo nên những cơ-cấu mới với những nguyên-liệu mới. Điều đó không thể được. Biến bại thành thắng, biến nhục thành vinh, đó là khâu hiệu, nếu cần đem áp-dụng nguyên-tắc hữu-thể-luận trên đây vào các địa-hạt hành-dong và đạo-đức.

Tại sao lại có chủ-trương dung thứ và *envers-droits*, để-quêc «người ta»? Để-quêc ấy không tốt đẹp gì. Nhưng là một điều-kiện không có không được. Hơn nữa, như đã nói, đó là một bản-chất tiêu-cực của kiếp người. Hoàn-toàn phá vỡ và tiêu-diệt nó, tức là vô-tinh và cùng một lúc, ta hủy-diệt cả con người chúng ta, cả toàn-thể Dasein trong tất cả mọi khía-

cạnh mà ta đã đề-cập tới, tiêu-cực, cũng như tích-cực, « xấu » cũng như « tốt », hay cũng như dò. Hiện-sinh sẽ không còn nữa, một khi đã-quốc « người ta » tan rã ! Đáng buồn thay và bi đát thay số mạng của người.

Có một liên-hệ giữa hiện-sinh và bản-thề. Tuy nhiên, như ta đã nói, hiện-sinh không đồng-nghĩa với hiện-thực (existentia) ; và bản-thề như Heidegger hiểu, khác với bản-thề theo nghĩa cõi-diễn. Vì thế, sau khi đã nhắc qua các ý-nghĩa mà triết-học đã gán cho danh-tù Existential qua các nhà tư-tưởng, từ Scheler, Nietzsche, Hegel, lên đến Kant, và thời Trung-cõi, (1). Heidegger kết-tuận rằng những ý-nghĩa ấy, trước sau đều thuộc siêu-hình-học. Thực vậy, tất cả các triết-gia đi trước, đều nhiều ít quan-niệm hiện-thực như là cái gì có *thực* (réel), và do đó, là cái gì *hiệu-hữu tự-lập* (étant subsistant). Chúng ta đã biết, theo Heidegger, những ý-niệm này liêu-hệ đến những ý-niệm về *tự-lập* (substance) và về *hiệu-hữu* (étant). Nghĩa là thế nào ? Khi hiện-thực đã được quan-niệm như vậy, thì hiện-thực là sự hình-thành hay thể-hiện của bản-thề có sẵn, đi trước, bản-thề hiểu theo nghĩa khái-thète thuận-tùy. Quan-diêm ấy có giải-thích được thế-giới sự-vật và sinh-vật nói chung không ? Heidegger trả lời rằng ông chưa có ý-dịnh bàn về điều đó. Nói rộng ra, ông chưa muốn thảo-luận về liên-hệ giữa hiện-thực và bản-thề theo nghĩa cõi-diễn trong khuôn-khổ cửa vấn-dề Hữu nói chung. Ông chưa bàn đến trong những cuốn đầu tay, nhưng ông đã bàn đến chưa ? Cho tới nay, ta cũng chưa thấy rõ ý-kiến ông.

Vậy nói về liên-hệ giữa hiện-sinh và bản-thề, chúng tôi chỉ nói đến liên-hệ hiện-sinh tức là liên-hệ giữa hiện-thực của người với bản-thề của người trong khuôn-khổ Dasein. Nói vẫn tắt hơn, liên-hệ là liên-hệ trong Dasein giữa cái mà Heidegger gọi là *Ek-sistenz* và cái gọi là *Wesen* hoặc *Wesende*. Vậy thế nào là hiện-sinh và thế nào là bản-thề của con người ?

(1) Xem L. H., trang 63 : « Cette existentia, la philosophie du Moyen Age la conceoit comme actualitas. Kant la représente comme la réalité au sens de l'objectivité de l'expérience. Hegel la détermine comme l'idée de la subjectivité absolue qui se sait elle-même. Nietzsche la conçoit comme l'éternel retour de l'identité ».

« L'essence » de l'être-là réside dans son existence^{*} (1), nghĩa là bản-thể của người nằm trong hiện-sinh của nó. Vậy muốn hiểu thế nào là bản-thể thì phải hiểu thế nào là liên-hệ giữa Hữu-dó và hiện-sinh. Mà hiện-sinh cần được làm sáng tỏ trong phân-tách Hữu-dó.

Chúng ta nhớ lại rằng trọng-tâm của triết-học Heidegger và theo ông cũng là của triết-ý, là vân-dè Hữu. Nhưng không phải bắt cứ một hiện-hữu (étant) nào cũng đặt và giải-quyết được vân-dè ấy. Chỉ có người mới đặt và lãnh-hội thế nào là Hữu. Nhưng điều-kiện tiên-quyết là người phải tự hiểu mình, hiểu tại sao lại có sự đặt vân-dè ấy, khả-năng, mức độ của sự đặt ấy, và nói rộng ra, tất cả eo-cấu và ý-nghĩa của con người trong viễn-trọng lãnh-hội thế nào là Hữu. Heidegger định-nghĩa người là Dasein, là Hữu-dó. Hữu không phải là cái bàn, lò mực, hũu không phải là con sông, trái núi, huu không phải là ngôi sao nhấp-nháng, hay mặt trăng tròn trĩnh, huu không là một cái gì ta thấy trước mặt. Vậy Hữu ở đâu? Đâu là Hữu? Heidegger trả lời: Hữu ở đó. Ở đó là ở đâu? Là ở nơi người. Cho nên người là Hữu-dó, nói khác đi, người là Hữu đó (Dasein).

Khi người là Hữu, thì có khả-năng lãnh-hội Hữu, vì không là Hữu thi làm sao hiểu được Hữu. Chúng ta nhớ lại nguyên-lý của Aristote, theo đó thi có giống nhau mới hiểu được nhau. Một khác, người không phải là Hữu, như Hữu, là Hữu mà người chỉ là Hữu-dó. Đó nói lên hai nghĩa: đã xuất-hiện và xuất-hiện trong vũ-trụ (monde). Vì thế mà người ta nói rằng: người là hữu-tại-thế. Tim hiểu thế nào là Hữu, do đó, là tim hiểu thế nào là thế-giới, là vũ-trụ. Không phải thế-giới của cầm thú, mà là thế-giới của người, thế-giới trong đó người sống và tim hiểu, thế-giới trong đó người là Hữu-dó. Thành ra, không những người mà thế-giới người sống đều là những minh-tỏa của Hữu.

Một khi người là Hữu-dó, thi người tất nhiên sống theo nghĩa Hữu-dó của mình. Sống như vậy, Heidegger gọi là Hiện-sinh. Bởi vì Hữu-dó là thể-hiện những gì có thể thể-hiện được đê thể-hiện Hữu. Cho nên hiện-sinh không phải là cái gì bất-dộng, cái gì tro-tro, vô-trí vô-giác như sự-vật, là cái gì vô cùng linh-dộng với tất cả những đặc-tính mà chúng ta đã biết. Tuy nhiên, hiện-sinh có mặt trái và mặt phải, mặt đích-

(1) S. Z. trang 62.

thực và mặt không đích-thực. Khi con người tiến theo con đường đích-thực thì hiện-sinh gọi là dì đúng đường của Hữu, thì hiện-sinh ấy là một xác-định bản-thề của người theo đúng số kiếp của người. « *Ek-sistence désigne la détermination de ce qu'est l'homme dans le destin de la vérité* ». Sự qui-định ấy là kết-quả của xuất-thần (*extases*) hướng về Hữu và Chân-lý.

Như vậy, bản-thề mà Heidegger nói đến, không thề xác-định từ sự có của bản-thề, hiểu theo nghĩa cõi-diền, mà cũng không thề suy-diễn từ sự có của hiện-hữu (*esse existentiae*). Bản-thề, trái lại, là do sự xuất-thần làm nên. Đến đây ta có thề sắp hàng theo thứ tự :

Hữu-dó → Hiện-sinh (xuất-thần) → Bản-thề

Không có hiện-sinh, không có bản-thề. Bản-thề nằm trong hiện-sinh, vì hiện-sinh là xuất-thần để tiến lên chân-lý cùm Hữu.

Tuy nhiên, ta đừng hiểu lầm rằng Heidegger đã nhìn thấy trong hiện-sinh một nguyên-lai tuyệt-dối của bản-thề. Nói khác đi, hiện-sinh dì trước bản-thề, như Sartre đã nói : « *l'Existence précède l'essence* ». Ông đã từng cải-chỉnh ngộ-niệm ấy. Theo ông, đó là quan-diểm *siêu-hình* của J. P. Sartre, vì ông này đã lý-luận trên nội-dung truyền-thống của hai danh-từ existentia và essentia. Hiện-sinh theo nghĩa Sartre là nguyên-lai tuyệt-dối của bản-thề, vì hiện-sinh là một kiện-tính tuyệt-dối, một phi-ly và một ngẫu-nhiên tuyệt-dối. Hiện-sinh là tất cả, ngoài ra không có gì khác. Từ quan-diểm này, Sartre đã tông-quát-hóa triết-tính của hiện-hữu cho vạn-vật và vũ-trụ. Triết-lý của Heidegger không chấp-nhận quan-diểm đó. Lý-do rất dễ hiểu là vì hiện-sinh là hiện-sinh của người, mà người là một Hữu-dó, nghĩa là tùy thuộc vào Hữu. Nói khác đi, không có Hữu, không thề có người.

Hữu của người, chính là một phương-thức « nhân-loại » của Hữu. Hữu mượn người để « tỏ mình ra ». Cho nên cái gọi là hiện-sinh hay xuất-thần không phải là việc của người mà là việc của Hữu trong Hữu-dó. Hữu làm cho người hiện-sinh, làm cho người xuất-thần. Hữu tạo ra bản-

thè của người vậy. Vì lẽ đó, hiện-sinh không phải là tất cả, người không phải là tất cả, người không phải chỉ là hiện-sinh, người trước hết là Hữu-dó (1).

Mặt khác, bản-thè không đến sau hiện-sinh, bất cứ xét về thứ tự thời-gian hay luận-lý, hay bản-thè-luận. Khi Heidegger nói « bản-thè » của người nằm trong « hiện-sinh », ông không đặt ra một thứ tự nào cả. Trái lại, tất cả cùng tịnh-hành với nhau, cõi cái này tất có cái kia. Chứ « nằm trong » không có ý-nghĩa nào khác hơn là nghĩa này: khi hiện-sinh hướng về chân-lý, thì tất nhiên bản-thè con người được sáng-tỏ ra, thế thôi.

Đến đây, ta thấy hiện-sinh không phải là bản-thè của con người. Có một liên-hệ giữa hai danh-từ ấy, dĩ-nhiên là liên-hệ hữu-thè-luận. Bản-thè quảng-diễn và hoàn-thành theo nhịp hoàn-thành của hiện-sinh. Vấn-dề đặt ra là: nếu một đảng bản-thè nằm trong hiện-sinh, cùng số-phận với hiện-sinh, liệu rằng bản-thè ấy có chấm dứt khi tử-thần đến hủy-diệt hiện-sinh không? Hàng khác, bản-thè có hai bộ mặt, đích-thực và không đích-thực như hiện-sinh không?

Câu hỏi thứ hai có thể giải đáp dễ-dàng và ta nói rằng bản-thè cũng có đích-thực và không đích-thực. Câu hỏi thứ nhất liên-hệ đến câu hỏi thứ hai, đồng-thời liên-hệ đến vấn-dề đạo-đức và Tôn-giáo có thể đặt ra cho triết-lý Heidegger nói chung, nên ta sẽ dành lời giải đáp trong phần sau.

Người dưới mắt Heidegger xuất-hiện không như một ý-niệm mà cũng chẳng phải như một nhân-vật thuần-tùy. Tư-cách hữu-tại-thè của người tóm-lược tất cả những gì phải nói về người: là hiện-hữu như bắt cứ một hiện-hữu nào khác, nhưng đồng-thời là hiện-hữu nhờ đó các hiện-hữu khác mới xuất-hiện như những ý-nghĩa. Thế-giới là thế-giới ý-nghĩa, và, vì thế, là thế-giới của người. Nghĩa-lý của thế-giới không một lần đến với ta, hoàn-bị và trọn vẹn. Thế-giới được giỗi sáng theo nhịp tiến-diễn của ý-thức người. Muốn biết người là gì, phải tìm hiểu người trong sự khai-triển, khai-thè của nó theo nhịp-diệu thời-gian. Nhưng thời-gian lại là một cái gì do sự-tính người tạo ra.

(1) So với Hữu-vị-tử, ý-hiểu của Heidegger đã tóm-bon.

Học-thuyết Heidegger là học-thuyết về sứ-tinh của người. Người được chính sứ-tinh của nó tạo ra. Sứ-tinh là bản-hữu từ đó nảy ra các bản-hữu khác như yêu thương, giận ghét, lo sợ, kinh-hoảng. Khi người sống những bản-hữu ấy, thì đời người gọi là hiện-sinh. Nói khác đi, bản-hữu của người được tìm thấy trong những cách-thì sống tinh người của người trong lịch-sử của người. Cái gọi là hiện-sinh trong học-thuyết ấy cần được nghiên-cứu trên bình-diện : *hữu-thì-luận* căn-bản. Bởi vì là một hữu-thì-luận mà cơ-cấu là hữu-tại-thì, là hữu-cộng-tha, là hữu-nội-thời (*être intratemporel*), và hữu-vị-tử, cho nên đời người là một chỗ chen lẫn giữa hai thế-lực : sáng-tạo và thất-bại. Hai thực-chất này tương-liên, tương-tạo lẫn nhau. Có sáng-tạo thì mới đến chuyện thất-bại, vì sợ thất-bại nên mới có sáng-tạo. Khi người bị lôi kéo bởi thế-lực sa-dọa, hoặc ngộ-nhận thế-lực ấy như là một lý-tưởng sáng-tạo, thì người sẽ là nạn-nhân của khống-ché « người ta », vô-danh và tàn-bạo.

Tất cả thảm-kịch của đời người diễn ra như một lý-chứng sống-động và cu-thì giữa hai thế-lực : hữu-thì và hư-vô. Bên nào thắng, bên nào bại? Heidegger không nói đến kết-quả của sự tranh-chấp đó. Đứng về mô-tả hiện-tượng-luận, thì chết là một thất-bại hay ít ra được kề như là một thất-bại tuyệt-đối của kiếp người, và là một tòng-kết tất cả của mọi thất-bại kề từ khi sinh ra. Nhưng đọc Heidegger, người ta lại thấy ngay từ những trang đầu rằng người là một hữu, và hữu của người là hữu đặc-biệt, ánh-huệ của Hữu viết hoa. Người xét về phương-diện hiện-hữu, và nhất là về phương-diện lãnh-hội, lãnh-hội mình là lãnh-hội tha-hữu, là tiếng nói, là « hình-ánh » của Hữu. Hữu nói qua hiện-hữu, qua tác-phong, qua tâm-tinh, qua suy-tư của người. Lý-do tồn-tại của người, theo nghĩa đó, chính là Hữu. Như vậy, ta gặp lại ý-hướng dẫn-dạo vẫn là vấn-dề Hữu trong học-thuyết Heidegger.

Do đó, ta có thể nói rằng, một khi con người là như vậy, một khi con người là hướng về Hữu, thì Hữu là lý-lẽ sau cùng cũng như là lý-lẽ đầu tiên giải-thích tại sao người lại phải sống trong kiếp của một kẻ thất-bại, của một kẻ lulu-day, của một phạm-nhân xa què-hương đất tờ. Người đau-khổ,

người làm lạc, là vì trong sự vươn lên với Hữu, trong sự-mệnh nói lên tiếng nói trung-thành của Hữu, người đã không làm được như đáng lẽ ra phải làm, là vì thân-phận người là hữu-tại-thể, hữu-giới-hạn trong thời-gian, và không-gian, là siêc-lực, người chỉ là thể, và chỉ có thể thôi.



*DIỄN-TIẾN TỰ-TƯỞNG
CỦA HEIDEGGER*

10

DIỄN-TIẾN TƯ-TƯỞNG CỦA HEIDEGGER

Mặc dù trong Sein und Zeit Heidegger đã có nói đến sự mộc-nỗi cản-thiết giữa Người và Hữu, mặc dù trong cuốn đó, ông đã nhấn mạnh đến ý-nghĩa của Dasein như là bắt nguồn từ Hữu xét theo hữu, nhưng vì cần tìm ánh-sáng cho Hữu trong khái-thì hiện-sinh của Dasein, nên ông đã chia có thời giờ hoặc chưa miêu-xây-dựng một hữu-thì-luận như đã dự-dịnh từ đầu. Thực vậy, triết-ly của Heidegger có thể nói được là chia làm hai phần: hữu-thì-luận căn-bản và hữu-thì-luận tổng-quát. Chúng ta đã xem-phác ý-nghĩa và co-cửu của hữu-thì-luận căn-bản. Phần này lấy hữu của Dasein làm khởi-diểm và môi-trường suy-tư, và điều đó cho phép ta xếp ông vào danh-sách những triết-gia hiện-sinh. Đến lúc kết-thúc tư-tưởng của Heidegger như là một triết-gia hiện-sinh chưa? Chúng ta trả lời ngay rằng: chưa, nếu chúng ta hiểu triết-ly hiện-sinh không bắt buộc lấy người làm khởi và tận-diểm cho suy-tư triết-ly. Sau cuốn Sein und Zeit, Heidegger đã không ngừng sáng-tác và xuất-bản. Vậy thì có gì thay đổi, hoặc mới lạ trong tư-tưởng của ông không? Ông đã bắt đầu kiến-tạo một hữu-thì-luận tổng-quát chưa, và bằng cách nào?

Những câu hỏi vừa nêu lên có những tầm quan-trọng quyết định. Thực vậy, Heidegger là một triết-gia, và một triết-gia dù một lần long-trọng tuyên-bố sẽ luôn luôn trung-thành với vần-dè Hữu, bởi vì chỉ có vần-dè ấy mới là triết-ly. Ông không thể phản-bội với lời thề nguyên-ý được, trừ khi quan-niệm triết-ly của ông chuyển sang một đối-trọng

nào khác hơn là hữu-xét theo hữu, điều mà chúng ta ngày hôm nay không thấy. Mặt khác, ông không thể làm thính trước những lời tản-dương, khich-lè cho một hoàn-thành công-trình đã dự-định, cũng như không thể bỏ tay trước những lời chỉ-trích hoặc nghi-ngờ khả-năng của ông, một khi ông đã dấn thân vào cái gọi là hữu-thể-luận. Chúng tôi nghĩ rằng đến nay Heidegger vẫn chưa đưa ra một hữu-thể-luận khả-dĩ gọi là tổng-quát! Tất cả các cõ-gắng của ông, chỉ mới có giá-trị những dấu hiệu hoặc những tài-liệu.

Vậy chúng tôi sẽ tiếp tục trình-hay triết-lý Heidegger qua ba đề-mục chính-yếu sau đây :

- 1.— Vấn-dề nhân-bản trong học-thuyết Heidegger.
- 2.— Thể nào là chân-lý ?
- 3.— Hư-vô phải chăng là bản-thể của Hữu ?

NHÂN-BẢN TRONG HỌC-THUYẾT HEIDEGGER

Định-nghĩa .., dồn mồi tơ-tưởng của mọi cuộc thảo-luận. Khi đặt vấn-dề nhân-bản trong học-thuyết Heidegger, ta phải tự hỏi tại sao lại đặt vấn-dề ấy, Heidegger có quan-niệm nhân-bản như những người đi trước ông không ? Nói khác đi, cái gọi là nhân-bản theo nghĩa có cõ-diễn phải chẳng là nguồn-gốc của vấn-dề đã được đặt ra, và do đó có gì khác trong quan-niệm Heidegger về ý-nghĩa nhân-bản không ? Đọc Heidegger ta không thể không nghĩ đến vấn-dề đó như Beau-sert đã từng nghĩ đến và đặt ra cho chính triết-gia chúng ta.

Thói thường hai chữ nhân-bản có nghĩa là bản-chất của người, bản-chất ấy mang hai yếu-tố : lý-tinh và bẩm-sinh. Người được định-nghĩa là sinh-vật có lý-tinh nghĩa là biết suy-luận, biết phân-biệt thực hư, phải trái, của những lời phán-doán. Lý-tinh ấy chính là căn-bản của một cuộc sống tinh-thần không có nơi các sinh-vật khác. Thứ đến, lý-tinh hay bản-chất ấy vốn là một cái gì con người mang theo từ khi lọt lòng mẹ, một cái gì đã cho một lần khi mới sinh ra và đã triền diễn theo những qui-luận đã được trời đất phú bẩm cho. Đó là quan-diễn của Aristotle và những người đứng vào hàng ngũ của ông. Nhưng gần đây, có những ý-kiện đối ngược cho

rằng không làm gì có một nhân-bản hiều theo nghĩa trên. Đặc biệt, đó là ý-khiến của một số triết-gia hiện-sinh như J. P. Sartre, hoặc của những người Mác-xít. Heidegger đã tỏ ra tha-thiết với vai trò của người, trong việc tìm hiều vấn-dề hữu, đã đề-cao người như là một sinh-vật tự-tạo trong thời-gian và theo thúc đẩy của sự-tình như ta đã biết. Vậy thì Heidegger có phủ-nhận nhân-bản không, và có những điểm dị-dồng nào trong quan-dièm của ông về vấn-dề ấy đối với quan-dièm cõi-diền?

Chúng ta sẽ tìm hiều ông theo hai phương-diện tiêu-cực và tích-cực của ông.

Quan-dièm tiêu-cực :

Heidegger đồng-ý rằng có một nhân-bản và nhân-bản ấy là cái phân-biệt người với thú-vật, là cái đem người lên trên thú-vật, nhưng, cái đó là cái gì? Chính là sự lo-lắng, ưu-tư (*souci*) mà ta đã nói: « Chủ-nghĩa nhân-bản ở tại điều này: suy nghĩ và lo-liệu cho con người có nhân và khôi phi-nhân, khôi man rợ, nghĩa là khôi đi ra ngoài thực-chất của nó. Vậy mà nhân-dạo của con người là gì? Nhân-dạo nằm trong thực-chất của con người (1). »

Học-thuyết hữu-thể-luân căn-bản đã cho ta thấy thế nào là nhân-tính; là nhân-bản. Nhưng ở đây ta cần nhắc lại, theo Heidegger, rằng nhân-bản ấy không thể tìm trong những quan-niệm, nhiên-hóa con người, dầu quan-dièm ấy là của K. Marx hay là của Thiên-Chúa-giáo di nữa. Thực vậy, người xưa đã nhìn người như một cái gì đã hình thành, hay ít ra, như một đối-tượng cần tìm hiều bản-chất. Đó là quan-dièm của tất cả những triết-ly nhìn người như một hiện-hữu cùng loại với bất cứ một hiện-hữu nào. Đó là quan-dièm của siêu-hình. Người ta chỉ tìm biết và đánh giá người qua những đặc-tính vật-chất hoặc tinh-thần của con người, bởi vì người được nhìn xem như là một sự-vật với tất cả những đặc-tính ấy. Người không khác một hiện-hữu nào khác.

Con người nhân-bản không phải là con người La-mã, như Cicéro quan-niệm, một con người có giáo-hóa, có học-vấn, biết thường-thức hoặc sáng-tạo những công-trình nghệ-

(1) L. H. trang 45 : "...l'humanisme consiste en ceci : résister et veiller à ce que l'homme soit humain et non in-humain, " barbare ", c'est-à-dire hors de son essence. Or en quoi consiste l'humanité de l'homme ? Elle repose dans son essence".

thuật, biết tôn-trọng luật-pháp... đó là con người thành-thị, con người công-dân, con người văn-minh, khác hẳn với con người «man rợ», dữ tợn, thuần-nhiên, ăn lồng ở lỗ chốn rừng xanh núi thẳm ngoài đế-quốc La-mã. Con người nhân-bản cũng không phải là con người «phục-hưng» biết học Hy-ngữ hay biết thương-thức những áng văn-chương thời thượng-đế, như các thế-kỷ 15, 16 đã quan-niệm. Cũng không phải là con người xã-hội của K. Marx chỉ biết tim minh trong cuộc sống kinh-tế và vật-chất. Cũng không phải là con người tim cùi rỗi trong sự trung-thành với hình-ảnh của Thượng-Đế. Sau hết, con người nhân-bản không phải là thành-quả của những quyết định tối-hậu của tự-do cá-nhan như thuyết hiện-sinh Sartre chủ-trương.

Với những quan-diệm đó, con người đã tự biến-thành nạn-nhan của thế-lực ngoại-lai xú-dung người như một đồ-vật vô-hồn, của sức mạnh kinh-tế, của kỹ-thuật, khoa-học, của ý-thức-hệ dưới mọi hình-thức. Đặc-biệt những người như Sartre đã làm tưởng khi định-nghĩa nhân-bản bằng tự-do hiện-sinh. Dĩ nhiên tự-do là cái gì đặc-loại của người, là cái gì cấu-tạo nên ý-nghĩa người. Nhưng tự-do tự nó không thể là một cái gì khả-tri. Tự-do cần tự vượt đe vươn lên một cái gì khác khả-dĩ giải-thích cho, tự-do và bản-chất tự-do. Nietzsche đã sớm thấy điều đó khi ông liên-kết tự-do với ý-chí sức mạnh, và ý-chí sức mạnh với hối-qui vĩnh-cửu. Nói khác đi, con người nhân-bản của Nietzsche đã sớm thấy mình chơi voi giữa cuộc đời vô-nghĩa, thiêu nèn-tảng, trong cảnh tro-trọi, trong rồng của chủ-nghĩa hư-vô lúc ban đầu, và nhờ ý-thức ấy, đã cố-gắng tìm một sự mộc nối với loại người siêu-nhan, và siêu-nhan lại được mộc nối với bạo-lực của vũ-trụ. Con người của Nietzsche quan-niệm như là bà hiền mẫu sáng-tạo. Trong khi đó, con người hiện-sinh của Sartre, vì quá tuyệt-dối, quá độc-lập trong ý-thức nhân-bản của mình, nên đã vỡ-tinh rọi vào cái mà Sartre không muốn là bạo-lực của tập-thề. Thực vậy, khi mỗi người sống như một hải-dảo trong xã-hội, khi mỗi người là một tự-do tuyệt-dối, thì nhân-loại này chỉ là chỗ chen lấp của những thế-lực tuyệt-dối, mạnh ai nấy được. Số phận nhân-loại bỏ mặc cho chủ-quan của mọi người, và của tất cả. Chủ-quan của một người sẽ không là gì cả, nhưng chủ-quan của tập-thề thì sẽ vô cùng độc-tài và tàn-bạo. Vì thế mà Heidegger đã ghi-nhận : « Le collectivisme est la

subjectivité de l'homme sur le plan de la totalité » (1).

Người sẽ không còn giá-trị, hay nói đúng hơn, giá-trị của người sẽ hoàn-toàn lệ-thuộc vào nhận-định hoặc thán-định của cá-nhân chủ-quan. Giá-trị là một cái gì không phải thiếu khái-tính. Cần phải có một ý-niệm chắc-chắn về thế nào là giá-trị thì nhiên-hậu vẫn-dè nhận-bản mới giải-quyết được phần nào. Heidegger đã nhắc lại quan-diểm ấy của Nietzsche : « la question des valeurs est *plus fondamentale* que la question de la certitude : cette dernière n'acquiert son instance qu'à condition que soit résolue la question de la valeur » (2). Vậy thi, một khi tự-do là tiếng nói sau cùng của mọi hành-động nhân-sinh, một khi người là nền-tảng của mọi đánh-giá, thi sự đánh-giá tự nó cũng sẽ vô-nghĩa và phi-lý. Đánh-giá là đặt-một-liên-hệ, một so-sánh. So-sánh đòi một hơn-kém-nào đó gира các thành phần được so-sánh. Do đó, ý-niệm so-sánh không thể tự người tuyệt-đối tạo ra. Tự nó vốn là một án-huệ như chính Dasein, ý-thức giá-trị, một khi đã được ban phát cho người, thi cùng người chịu những cảnh vong-thân, lêch-lạc. Đặc-biệt nhất, sự lêch-lạc đó bắt nguồn ở lêch-lạc căn-bản cho rằng người là thước đo mọi sự, người trước hết là chủ-thể-tính và chủ-thể-tính ấy tạo ra khái-tính của vạn-vật. Đó là ý-nghĩa câu : « Toute valorisation, là même où elle valorise positivement est une subjectivation » (3).

Không phải rằng Heidegger không công-nhận những gì là sáng-tạo văn-nghệ, văn-hóa, khoa-học, của con người. Không phải ông sống ngoài cương-lệnh của đạo-đức, luân-lý. Không phải ông là người vô-thần như một số du-luận đã làm tưởng. Như Descartes đã sống đầy đủ nền nhận-bản thời đại ông, trong khi thực-hiện phương-pháp hoài-nghi của ông, cũng vậy, Heidegger không quên tôn-trọng tư-tưởng và khám-phá của người khác, của xã-hội trong mọi lãnh-vực văn-chương, khoa-học, luân-lý, tôn-giáo. Nhưng trên bình-diện lý-thuyết và triết-lý, nền nhận-bản cũ với tất cả mọi hình-thức của nó đã tỏ ra thiếu nền-tảng, càng ngày càng xa với nguồn-gốc của nó, khiến cho nhân-loại chia rẽ, mâu-thuẫn với nhau đến độ trầm-trọng như ta thấy ngày nay. Vì thiếu nền-tảng, vì quan-niệm

(1) L. H. trang 107.

(2) Chemins..., trang 197.

(3) I. H. trang 109.

người như một hiện-hữu giữa các hiện-hữu khác, nên người ta đã phải nghĩ đến việc đề-cao lý-trí, cho người là một sinh-vật lý-tính. Thậm chí, người ta đã không buồn tìm hiểu thế nào là sinh-vật-tính nơi người, hoặc chỉ biết có sinh-vật-tính ấy để rồi giản-lược lý-tính vào sinh-vật-tính ấy. Đó là lý-do tại sao người ta bị bế-tắc mãi trong nhị-nguyên-tính, tinh-thần và vật-chất, hồn và xác... bên trọng bên khinh. Vì thiếu nền-tảng cho nên, ngay đối với ý-nghĩa luận-lý, nhân-loại đã không nắm chắc được : mỗi triết phái quan-niệm mỗi đường. Đạo là đường, nhưng không có đường nào là chính đạo cả. Heidegger đã không ngăn-ngai cho rằng tất cả những con đường người ta tạo ra sẽ không đưa tới đâu (1). Người ta đã vô tình hạ thấp nhân-bản trong khi đề-cao luận-lý truyền-thống. Lý-do là sự đề-cao ấy là một khích-lệ xa rời nguồn-gốc của luận-lý. Ngay cả những ý-niệm mà người ta cho rằng Thánh kinh, như ý-niệm về Thương-Đế, Thương-Đế cao cả, Thương-Đế tình thương, Thương-Đế vô thủy vô chung... v.v., nói cho cùng ra, chỉ là những xuyên-tac, vu cáo, hoặc khôi-hài hình-ảnh chân-thực của Thương-Đế. « Proclamer Dieu » « la plus haute valeur », c'est dégrader l'essence de Dieu (1).

Heidegger không phải là người vô-thần. Hay ông chỉ là vô-thần khi Thương-Đế được quan-niệm như là một hiện-hữu tối-thượng, khi người ta gán cho Thương-Đế những đặc-tính của một sự-vật, của người. Ông nói rằng, thực ra vô-thần đã xuất-phát từ quan-niệm siêu-hình cõi-siển, vì quan-niệm ấy đã dựa vào lý-luận luận-lý, mà luận-lý lại là con đê của một hữu-thề-luận chỉ biết có hiện-hữu. Và do đó không làm gì có một nhân-bản, nếu được hiểu theo cõi-truyền. Theo ý ông, có thè giữ lại danh-tù nhân-bản (humanisme) với điều-kiện là mặc cho danh-tù một ý-nghĩa triết-lý hơn, sâu xa hơn. Ý-nghĩa ấy sẽ được tìm trong liên-hệ giữa Người và Hữu. Nhưng liên-hệ ấy được soi-sáng bởi những gì đã trình-bày trong cuốn Sein und Zeit về hữu-thề-luận căn-bản của người. Hữu-thề-luận căn-bản ấy chính là những ánh-sáng xuất-phát từ hiện-sinh (hiểu theo nghĩa Heidegger).

Trên con đường của Hữu, bắt đầu khởi-diểm là hữu-tại-thể của người, thì cái gọi là nhân-bản chân-thực mới quan-niệm được. Nhân-bản là cái phân-biệt người với vật, là cái làm cho người thành một hiện-hữu đặc-đánh. Nhân-bản là khú-

(1) Xem so-sánh với quan-sđiem Heidegger trang 316.

thề của người, nói lên tiếng nói của Hữu, là giới ánh-sáng của Hữu. Như vậy, nhân-bản được vượt lên trên mọi mô-tả tâm-lý hay luận-lý. Nhân-bản không phải là sản-phẩm tuyêt-đối của tự-do cá-nhân. Nhân-bản do sức truyền-thông sáng-tạo của Hữu mà có, và vì theo ý-nghĩa ấy, cho nên nhân-bản là cái gì có như một cõi mờ, một hướng về Hữu. Khi con người đã được đặt đúng vào vị-trí hữu-thề-luận của nó, khi con người đã ý-thức được tất cả những gì, chân-thực và không chân-thực, làm nên thân-phận nó trong thời-gian, nghĩa là khi nó tự ý-thức được cái làm cho nó thành người, thì lúc ấy, mới mong xây-dựng được một nền nhân-bản chính hiệu. Nền nhân-bản ấy không phủ-nhận tự-do, công-lý, xã-hội... nhưng công-nhận những đức-tính như là những tắt-yếu của một hiện-hữu mà sứ-mệnh là làm sáng-tỏ Hữu bằng những đức-tính ấy.

Đối với Thượng-Đế, thì nền nhân-bản mới này có thể là một bảo-dám, cho những người có tin-ngưỡng tin vào Thượng-Đế (1). Heidegger không dắt văn-dè Thượng-Đế, « cette philosophie ne se décide ni pour ni contre l'existence de Dieu » (2). Nhưng, mỗi liên-hệ mà ông quan-niệm giữa Hữu của Da-sein và Hữu xét theo là Hữu, cho thấy ông đã dùng những kiều nói tương-tự với những kiều nói của Thánh Thomas trong lãnh-vực thần-học. Điều này chúng ta sẽ thấy rõ hơn khi ta đề-cập đến tương-liên giữa tư-tưởng và Hữu.

Nhân bản gọi lên những ý-niệm đạo-đức. Nói nhân-bản là nói đến những nghĩa-vụ, những bồn-phận của con người, cũng như những quyền-lợi của con người. Một nền nhân-bản hướng về Hữu, tất nhiên cần được xử-dung những phương-tiện để hoàn tất sứ-mệnh của mình, điều đó không cần bàn tới. Điều mà Heidegger muốn nhấn mạnh là : hiện-sinh của người, hiểu theo nghĩa là ánh-sáng của Hữu, thì hiện-sinh ấy không thể giản lược thành một đồ vật, một con số, mặc cho kỹ-thuật hoặc tàn bạo vô trách-nhiệm nào tha hồ xử-dung bất-chấp đến số mạng của con người. Người cần được trọng kinh, vì trước hết, ý-nghĩa cao-hảo Hữu của nó. Ý-nghĩa ấy, sứ-mệnh ấy, do Hữu giao phó và điều-động, không một thế-lực

(1) L. H. trang 135 : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot "Dieu". »

(2) L. H. trang 135.

nào khác có quyền cướp lấy cho mình.

Tuy nhiên, ở bình-diện này cũng như ở nhiều luận-dè khác, Heidegger không quên trở về nguồn : tư-tưởng tiền Socrate. Theo ông, từ đầu người Hy-lạp suy-tư không bằng danh-tử. Thuyết chính danh chỉ xuất-hiện sau Socrate và trong trường Platон. Cái gọi là đạo-đức-học cũng là do trường ấy tạo ra, và bắt nguồn từ danh-tử Ethos.

Theo Heidegger Ethos nguyên nghĩa Hy-ngữ là nơi cù-
ng, chỗ ở, bốn bề mở rộng đón tiếp khách thập phương.
Đặc-biệt Ethos, chỗ ở của người, là nơi đón tiếp sự hiện-diện
của thần linh. Đó là ý-nghĩa của câu nói Heraclite : ethos an-
tropos daimon. Nơi khác đi, người được định-nghĩa bằng chỗ
ở của mình. Chỗ ở ấy là thế-giới, trong đó người sinh ra. Do
đó, người được Heidegger đặt tên là Hữu-lại-thế. Hữu-lại-thế
là hữu do Hữu mà có, và luôn luôn hướng về Hữu, được
hướng-dẫn bởi Hữu. Con người, theo nghĩa ấy, có trách-nhiệm
nghe theo tiếng gọi của Hữu. Tiếng gọi ấy chính là cái làm
nên lề luật hoặc phép tắc con người phải tuân giữ, để khôi
phản-bội với ý-nghĩa làm người của mình. Tất cả mọi nền
luân-lý, đạo-đức phải được quan-niệm dưới ánh-sáng tương-
quan cẩn-bản ấy của con người với Hsien. Có hiểu như vậy thì
ta mới giải-thích được sự đồng-nhất giữa đạo-đức-học và hữu-
thế-luận. Có hiểu như vậy, thì Hữu mới thấy được là nguồn-
gốc của nhân-bản.

Jaspers đã không quan-niệm khác khi nói rằng : « Pas de véritable image de l'homme sans Dieu » hoặc « Je ne suis pas d'abord homme, puis en outre ordonné à Dieu : mais je suis homme par ma référence à Dieu ». Chúng ta thấy một sự
trùng hợp giữa hai triết-gia trong quan-niệm nhân-bản. Nhưng
trong khi Jaspers tỏ ra hữu thền hơn, thi Heidegger có vẻ
triết-lý hơn. Một Feuerbach, một K. Marx, hoặc một Sartre đã
phủ-niệm liên-hệ giữa người với Thượng-Đế vì sự hiện-hữu
của Thượng-Đế sẽ là một phủ-niệm tự-do con người, và do
đó là phủ-niệm nhân-bản. Cho nên những triết-gia ấy đòi cho
người một tự-do tuyệt đối trong sự quyết-định lấy xác-mạng
của người, vì theo họ, có như vậy thì người mới thật là người.
Chúng tôi nghĩ rằng con người không thể giản-lược như vậy
được. Dẫu muôn dầu không, con người khi sinh ra đã thấy
mình ràng buộc trong một vũ-trụ. Tìm hiểu người không thể
không đồng thời đặt nó vào viễn-ảnh tìm hiểu vũ-trụ trong đó

người sống. Trong viễn-tượng học-thuyết của Heidegger, không phải người tự định-doạt lấy liên-hệ giữa người và hữu. Liên-hệ ấy đã có trước khi có người và trước khi người nghĩ đến việc phủ-nhận dây liên-hệ ấy. Hơn nữa, chính mỗi liên-hệ ấy là nguồn-gốc giải-thích khái-thì phủ-nhận ấy, không có Hữu không có người. Heidegger chỉ làm công việc nói lên một sự thực đã có, thế thôi. Tuy nhiên, ông đã vấp phải sự khó khăn này: một đàng ông không bao giờ có can-dam bỏ rơi những ý-niệm của người xưa, nói khác đi, ý-kien người xưa là chất-liệu cần-thiết cho suy-tư của ông, đàng khác ông chỉ xem đó như là những lệch-lạc hay ít ra như những cố-gắng xa xa trong sự vươn lên với Hữu vậy thì nếu không có những ý-niệm đi trước về nhân-bản như lịch-sử tư-tưởng nhân-loại đã ghi-nhận, thi liệu rằng thuyết nhân-bản của Heidegger có hình thành được không, dầu là trong trứng nước? Nói khác đi, nếu nhân-loại, đã không dừng lại ở hiện-hữu, và khai-thác hiện-hữu, thi liệu rằng có thè có những ý-niệm về tình thương, công-bình, bác-ái, về đạo, đức, về thiện-ác không? Chúng tôi đã nói rằng Heidegger không từ chối những đòi hỏi thực-hành của nền đạo-đức-học truyền-thống, nhưng ông muốn vươn lên với nền-tảng của những đòi hỏi ấy. Công việc ấy thực đáng khích-lệ. Nhưng dầu sao ông không có quyền nghi-ngờ nhân-bản-tinh của những học-thuyết vốn dĩ đề-cao con người về những phương-diện nào đó. Dĩ nhiên có những bậc thang trong các nền nhân-bản, nhưng theo ý chúng tôi, tất cả là nhân-bản, khi con người hành-động và suy-tư. Các nền nhân-bản chỉ khác nhau ở mức-độ cao thấp hoan-bi hoặc thiêú sót. Bởi vì tất cả những gì người làm, đều làm theo nhân-tinh, đều vì nhân-tinh mà làm. Khi một nền nhân-bản khích-lệ con người hướng-thượng và đến gần với hạnh-phúc, thi đó là một nền nhân-bản chính danh, trái lại, là một nền nhân-bản suy-đồi. Có người tốt kẽ xấu, thi cũng có nhân-bản hay, nhân-bản dở.

THẾ NÀO LÀ CHÂN-LÝ?

Trong cuốn Sein und Zeit, vấn-dề chân-lý được đề ra và giải-quyết dưới ánh-sáng những khám-phá các đặc-trung bản-hữu của Dasein... Chân-lý được «suy diễn» và từ trong những cách-thì sống của con người. Nếu người là dự-phóng và dự-

phóng là Dasein thì, trước khi nói đến ý-hiệm về chán-lý, Dasein vốn dĩ đã ở trong chán-lý rồi, Chán-lý là cái gì được khám-phá, hay nói cho đúng, chính là Hữu được khám-phá, Hữu được phơi bày. Chán-lý là aletheia nghĩa là không dấu ẩn (non dissimulation). Như vậy chán-lý là một phương-diện của Hữu-dò. Nói kiều khác, Dasein là hữu khám-phá ra Hữu như là chán-lý. Mà, như đã nói, hữu chán-lý được thấy trong các bắn-hữu của Dasein, nên các bắn-hữu ấy là điều-kiện của mọi chán-lý (1).

Dasein tự nó mang sẵn khả-thể hướng về thực và bất thực, bởi vì Dasein tự nó là một vật bị bỏ rơi, và do đó là một sa-dọa cẩn-bản, nên từ đầu Dasein đã bị đày vào kiếp bết chán (2). Và Heidegger đã tóm lược quan-diểm của ông như sau : « Sự giải-thích hữu-thể-bản-hữu-luận của hiện-tượng chán-lý đã cho ta những thành-quả sau đây : 1.— Chán-lý theo nghĩa uyên-nghuyên nhất là sự cởi mở và sự mặc-khấu của hữu-dò, cũng là hữu-thể khám-phá được của hiện-thể bên trong thế-giới (3).

Như vậy, vấn-dề chán-lý hay ngộ-niệm không phải là việc của lý-trí phán-doán, của phán-doán. Sir sai lầm ấy không phải là tư-tưởng của tiền Socrate, mà cũng chẳng phải là của Aristotle. Ông tổ triết-học này không bao giờ cho rằng phán-doán là sinh-quán của chán-lý. Vì phán-doán là câu nói (énoncé), mà câu nói thì tự nó không phát-sinh ra được chán-lý, trái lại, sở dĩ ta nói lên được là vì do sự hướng-dẫn bên trong hoặc bên dưới của chán-lý. Mặt khác, phán-doán là một mệnh-dề, nghĩa là một câu nói nói lên chán-lý đã được trông thấy. Khi câu nói không diễn-tả đúng với chán-lý thì gọi là một phán-doán lầm. Một cách通俗-quát, bao lâu và khi có sự hiện-diện của Dasein thì mới có chán-lý. Trước khi Newton khám-phá ra các định-luật mang tên ông, không có vấn-

(1) S. Z. trang 265 : " Les fondements ontologico-existentiels du découverte manifestent seuls le phénomène le plus originel de la vérité ".

(2) S. Z. trang 267 : " L'être-là parce qu'il est essentiellement en déchéance, se trouve, de par sa constitution ontologique, dans non " non-vérité ".

(3) S. Z. trang 268 : " L'interprétation ontologico-existentielle du phénomène de la vérité nous a fourni les résultats suivants : 1.— La vérité au sens le plus originel est l'ouverture et la révélation de l'être-là, impliquant l'être découvert de l'étant intramondain. 2.— L'être-là est originellement à la fois dans la vérité et dans la non-vérité ".

dè đúng hay sai của định-luật. Định-luật của Newton chỉ trở nên đúng khi đã được ông khám-phá. Nói như vậy, không phải là nói rằng trước Newton các định-luật của người là sai. Thực vậy, trước ông, các định-luật không đúng mà cũng chẳng sai. Định-luật ấy đã làm cho đúng bởi Newton, nghĩa là sau khi sự-vật đã được Newton tiếp-xúc. Từ đó Heidegger phũn-nhận mọi ý-niệm về những chân-lý vĩnh-cửu. Đó là những tưởng-tượng, không phải là những chân-lý. Vì trước khi có con người, và sau khi không còn con người nữa, vẫn-de chân-lý không hề đặt ra.

Tuy nhiên, tại sao lại gọi là chân-lý, tại sao lại cho rằng Dasein từ uyên-nguyên ở trong chân-lý? Bởi vì khi quả-quyết rằng từ đầu Dasein đã ở trong chân-lý, tức là cho rằng đã biết chân-lý là gì, ở đâu, mà muốn biết chân-lý là gì, thì đã phải có người nhận-thức, và nói lên chân-lý. Phải chăng chúng ta đang ở trong vòng lẩn-quẩn? Heidegger trả lời rằng khi ta nói Dasein ở trong chân-lý thì tức thị là đã tiên-nhận có chân-lý. Nhưng chân-lý không ở ngoài hay trên ta. Chân-lý đồng-nhất với ta, ở trong ta, chân-lý là ta. Vì thế khi ta nói có chân-lý, thì không phải tự ta tiên-nhận chân-lý, mà chính chân-lý khiến ta tiên-nhận như vậy (1).

Chúng ta đã nói rằng con người vốn-dĩ từ đầu ở trong thế chân và giả. Chán vì người là Hữu và hướng về hữu. Nhưng hữu của người không phải là người, hữu của người khác với người-như-là-hiện-hữu. Theo một quan-niệm căn-bản của Heidegger thì hiện-hữu không phải là hữu mà chỉ là thế-hiện thiếu-sót của hữu, cho nên khi tìm về chân-lý, nghĩa là tìm về hữu thì đầu tiên ta đã đối-diện với hiện-hữu thiếu-sót ấy. Một sự thiển-sót cần-thiết. Cho nên người là một hữu *trá hình*, ẩn-nấp trong hiện-hữu của người. Muốn tìm về chân-lý ta phải bắt đầu bằng hiện-hữu thiếu-sót trá hình ấy, nghĩa là từ thế sai-lầm, sa-dọa của người. Chân-lý bắt đầu bằng phi-chân-lý, bằng sai-lầm là như vậy. Đó là cái gọi là triết-lý của «không». Tuy nhiên, một vấn-de khác cần giải-thích là: nếu chân-lý là hữu, đồng-nhất với hữu từ đầu, thì tại sao tri-tuệ của nhân-loại lại dần-dần đi đến sự quả-quyết

(1) S. Z. trang 273: «Ce n'est pas nous qui presupposons la "vérité", mais c'est *elle* seule qui rend ontologiquement possible que nous puissions être tels que nous "présumpons" quelque chose. C'est-à partir de la vérité que toute présupposition est rendue possible.»

chân-lý ở tại phán-doán.

Ta hãy nghe Heidegger giải-thích. Có hai nguyên-cớ. Trước hết là ý-nghĩa khă-dung của hiện-hữu. Người đối-diện với sự-vật như là cái gì liên-hệ đến Dasein, cái gì hữu-dụng cho người. Hiện-hữu của sự-vật là một dung-cụ Dasein phải xử-dụng để từ phát-triển và tồn-tại. Thứ đến là lời nói. Người là sinh-vật biết nói, nói để tự bộc-lộ và thông-cảm với người khác. Lời nói từ đầu là thực-chất của sự-vật. Nhưng lời nói cũng là dung-cụ truyền-đạt chân-lý. Lời nói phải được phát-hiện dưới hình-thức câu nói và mệnh-đề. Mệnh-đề là phán-doán. Như vậy, chân-lý từ đầu là của cuộc sống, của hiện-sinh, nhưng hiện-sinh liên-hệ đến khă-dung cho nền chân-lý đã mang ý-nghĩa thực-dụng. Thực-dụng của nhận-thức đã dành, mà còn có thực-dụng của lời nói diễn-tả chân-lý cho kẻ khác cảm-thông. Thành ra, dần dần ngôn-ngữ thay thế cho bản-chất chân-lý. Ngôn-ngữ là nơi trú-ẩn của chân-lý. Ngôn-ngữ do phán-doán làm nền, cho nên phán-doán là chân-lý. Chân-lý do đó mặc lấy tinh-chất khách-quan, tinh-chất của cái gì nhìn ngắm trước mắt được, cái gì là đối-tượng, khác với người nhìn ngắm. Heidegger gọi sự-vật được phán-doán là Vorhanden, và chân-lý là sự trùng-hợp giữa hai Vorhanden, hai sự-vật như là những vật khă-dung. Riêng giữa tri-tuệ nhìn ngắm và sự-vật được nhìn ngắm, sự trùng-hợp ấy gọi là bản-chất của chân-lý. Nhưng đó là bản-chất sa-đoá của chân-lý, chứ không phải là chân-lý chân-thực.

Chân-lý chân-thực là việc của người, của Dasein, không một mệnh-đề nào khă-dữ nói lên được. Không thể tổng-quát-hóa, quan-niệm-hóa. Ta thấy giọng điệu của Kierkegaard, nhà-tư-tưởng này nói chân-lý là chủ-thể-tinh. Ông đã không quên dựa vào lời tuyên-bố của Đức Cơ-Đốc, khi người ta hỏi Ngài : chân-lý là gì ? Tôi là chân-lý. Cũng vậy, Heidegger đã lặp lại ý-kiện ấy của Kierkegaard khi nói Dasein là chân-lý, và « chân-lý là một cách-thể có của hữu ». Nếu ta nhớ lại rằng theo Heidegger thì không phải phạm-trù tiên-thiên của Kant là điều-kiện khă-thể của nhận-thức, mà chính Dasein mới là điều-kiện, thì Heidegger đã, theo nhận-dịnh của Jean Wahl, là một cuộc phối-hợp gò ép tàn-bạo, giữa Kant và Kierkegaard (1). Nhưng điều cần đặt thành vấn-dề ở đây là Heidegger nói đến chân-lý hay là điều-kiện chân-lý ? Ta đã

(1) Heidegger Tom I, cours de Sorbonne trang 129-130.

nghe ông nói rằng từ đầu Dasein đã ở trong con đường chán-lý, chán-lý và Dasein là một. Nhưng người ta có cảm-tưởng ông đã lần lòn chán-lý với nền-tảng hoặc điều-kiện chán-lý. Không có Dasein, vẫn-dè chán-lý không đặt ra. Điều đó dẽ hiểu và chấp-nhận, nhưng, có Dasein, chưa tất nhiên vẫn-dè chán-lý đặt ra. Một trẻ em mới sinh đã là Dasein, nhưng chưa thè nói chán-lý với nó, mặc dầu nó đã biết đau, biết khóc, biết cảm-giác. Chính vì thế mà Descartes mới hoài-nghi cho nhận-thức của nhân-loại trước khi tìm được một mعن-dề : *Cogito ego sum.* Phê-bình quan-diểm của Heidegger về chán-lý trong cuốn *Sein und Zeit*, J. Wahl đã cho rằng đó là một bể-tắc của những tiền-nhận : tôi nói có chán-lý vì tôi là chán-lý, và tôi là chán-lý vì tôi cho là có chán-lý. Và Wahl kết-luận : «Dès lors, le système ne s'accomplit qu'en se repliant sur lui-même et en s'écroulant. Tous les éléments valables que nous avions cités semblent s'anéantir dans ce formalisme idéaliste » (1).

Chúng tôi không hoàn-toàn tán-dồng ý-kiến quả khắt-khe của J. Wahl. Vì lý-do duy-nhất và tông-quát này là Dasein chỉ là chặng đường tạm thời trên con đường đi về Hữu xét theo là Hữu. Dasein của Heidegger không phải là tôi siêu-vượt của Ficht hay Kant. Dasein của Heidegger là cái gì hiện-hữu là ý-nghĩa là canh gác và bảo-vệ Hữu. Cho nên phải chờ thời-gian để có một nhận-dịnh đúng mức, mặc dầu chúng ta đồng ý rằng hệ-thống phác-họa của Heidegger về chán-lý, đến đây, vẫn chưa có lối thoát, và nhân-loại quả, nếu không phải là duy-tâm.

Có lẽ vì ý-thức được những khó-khăn ấy mà nhà triết-lý của chúng ta đã không do-dự tự giải-thích trong một tập-nhỏ dành riêng cho vẫn-dè chán-lý, mang tên là *Vom Wesen der Wahrheit* (Về thực-chất của chán-lý). Ta thấy rõ ông không bao đến chán-lý một cách rộng-rãi. Ông tự giới-hạn ở thực-chất của chán-lý. Nói khác đi, ông triết-lý về chán-lý. Ý-hướng triết-lý ấy đã khiến cho A. de Waelhens viết rằng : «Tập thực-chất của chán-lý (...) là công-trình triết-lý đầu tiên mà Heidegger đã xuất-bản từ sau cuốn *Sieu-hình là gì* » (2).

(1) Ibid. trang 132.

(2) Martin Heidegger, de l'essence de la Vérité, trad. par A. D. Waelhens, 1942 : « L'opuscule *Vom Wesen der Wahrheit* (...) constitue le premier travail proprement philosophique publié par Heidegger depuis *Was ist Metaphysik...* »

Theo nào là thực-chất của chân-lý ? Bàn về thực-chất chân-lý là bàn về chân-lý xét theo là chân-lý. Nhưng trước hết, ta nghe Heidegger đặt vấn-dề : « Vấn-dề là *thực-chất* của chân-lý. Tra hỏi về thực-chất của chân-lý không phải là thắc-mắc rằng chân-lý có phải là chân-lý của kinh-nghiệm thực-hành cùi cuộc sống hoặc chân-lý của dự đoán trong phạm-vi kinh-tế, có phải chân-lý của suy-tư kỹ-thuat hoặc của khôn-khéo chính-trị, và đặc-biệt có phải chân-lý của nghiên-cứu khoa-học hoặc của sáng-tạo mỹ-thuật, hoặc có phải là chân-lý của suy-niệm triết-lý hoặc của đức tin tôn-giáo hay không. Tra hỏi về thực-chất, chính là xa lìa những cái đó và chủ-mục đến cái gì thực là chân-lý như là chân-lý (1). Một cách kín đáo nhưng kém phần rõ ràng, ông đã phủ-nhận mọi lấp-trường đi trước về chân-lý : chân-lý xét theo là chân-lý không thể tìm gặp ở những lãnh-vực riêng tư, chỉ có một chân-lý, một ý-niệm chân-lý. Trái lại, chân-lý riêng tư chỉ là chuyễn-hóa, là hiện-tượng của chân-lý. Một khi chân-lý tổng-quát này được khai-quang thì các thứ chân-lý khác không còn là vấn-dề nữa.

Heidegger không phủ-nhận ý-niệm chân-lý như là sự-eân hằng giữa trí-tuệ và sự-vật (*veritas est adaequatio intellectus et rei*). Nhưng, như đã nói, trái với Aristotle hoặc Platon, các nhà triết-gia về sau, đặc-biệt trong hàng ngũ kinh-viện thời Trung-đồ, đã giải-tích sai-lệch định-nghĩa đó. Theo ông, thì sự sai-lệch ấy bắt nguồn ở một quan-niệm thần-học, theo đó mọi vật đã được tạo-dựng giống với ý-niệm của Thượng-Đế về chính mỗi vật. Trí-tuệ con người là một vật thụ-tạo, cũng không thoát ra ngoài định-lệ ấy. Trí-tuệ là dè-hiều sự-vật, ý-niệm của trí-tuệ về sự-vật, do đó, không thể sai. Bởi vì nếu sai, thì hóa ra không giống với hình-ảnh trí-tuệ của Thượng-Đế, và hóa ra không còn là vật thụ-tạo nữa. Về sau ta có thể thấy vọng-âm của luận-cử ấy trong học-thuyết Descartes, khi ông này bàn về sự chân-thành của

(1) Sđd. trang 65 : « Il est question de l'essence de la vérité. S'interroger sur l'essence de la vérité ce n'est pas se soucier de savoir si la vérité est la vérité de l'expérience pratique de la vie ou celle de la conjecture dans le domaine économique, la vérité d'une réflexion technique ou d'une sagesse politique, et plus spécialement la vérité de la recherche scientifique ou de la création artistique, ou même la vérité d'une méditation philosophique ou d'une foi religieuse. S'interroger sur l'essence, c'est s'écartez de tout cela et porter son regard vers ce qui vraiment caractérise toute "vérité" en tant que telle ».

Thượng-Đế như là bảo-dảm cho chán-lý nhân-loại. Tuy nhiên, điều tai hại nhất là, từ đó, người ta đã di đến việc công-nhận phán-doán là chán-lý và ngược lại. Mà phán-doán là gì, nếu không phải là ngoại-phát bằng lời nói hoặc từ-ngữ. Người ta đã quên mất, hoặc xa dần, thực-chất của chán-lý được phần nào biểu-diễn bởi lời phán-doán, bởi ngôn-ngữ. Người ta đã không chịu tìm hiểu như là những điều-kiện tiên-quyết thế nào là sự-vật, thế nào là tri-tuệ của người, thế nào là cản-bằng và hòa-hợp giữa hai thế-lực ấy. Hơn nữa, vẫn-de chán-lý không bao giờ đặt ra, nếu không có sự hiện-diện của người. Vì vậy, trước khi tìm hiểu thực-chất của chán-lý, ta phải tìm hiểu sự-vật của người, nếu không thi ý-niệm chán-lý sẽ bị xuyên-tac sai-lệch.

Phát-biểu là gì? Phát-biểu là hiện-diện-hóa sự-vật, nhưng sự-vật lại là cái làm cho phát-biểu xuất-hiện. Phát-biểu có tinh-chất hiện-diện-hóa sự-vật thì sự-vật sẽ xuất-hiện như sự-vật có là được hiện-diện-hóa : L'énoncé appräsentatif en ce qu'il dit de la chose appräsentée, l'exprime telle qu'elle est (1). Nhưng phát-biểu là việc của người. Người phát-biểu, người hiện-diện trước sự-vật, và làm cho sự-vật hiện-diện. Đó là một thái-dộ tiếp-vật xır-thể. Tiếp-vật là chào đón, là mở rộng cởi-lòng và hai tay để ôm lấy sự-vật. Người, theo định-nghĩa, là cởi-mở và chào đón. Đặc-tính căn-bản này là nguồn-gốc của phát-biểu, bởi vì nếu người không là như vậy thì sự phát-biểu là sự bất-khả-thể : « Nhưng nếu chán-lý phát-biểu chỉ có thể có được nhờ sự cởi-mở của tác-phong, thi cái làm cho phát-biểu trùng-hợp với chán-lý chính là cái phải được xem như là thực-chất của chán-lý » (2).

Đến đây ta có thè hỏi : tại sao lại có sự cởi-mở và đón chào. Heidegger trả lời : nhờ tự-do. Tự-do là nền-tảng của khả-thể của một sự hòa-hợp giữa tri-tuệ và sự-vật, giữa phát-biểu và sự-vật được phát-biểu. Và ông viết : « L'essence de la vérité est la liberté » (3). Nhưng phải chăng chán-lý sẽ là việc của chủ-quan và độc-doán ? Tự-do không phải chỉ là khả-

(1) De l'essence de la vérité, trang 76.

(2) E. V. trang 78 : « Mais si c'est seulement par l'apérîte du comportement que la conformité (vérité) de l'énoncé devient possible, alors ce qui rend possible la conformité possède un droit plus original d'être considéré comme l'essence de la vérité ».

(3) E. V. trang 79.

năng chọn lựa, không phải là vắng bóng của áp-lực đối với hành-động của ta, cũng không phải là sẵn sàng đáp ứng với một đòi hỏi hay một tất-yếu. Tích-cực-tinh của tự-do là *décho* *bất cứ* *một* *hiện-hữu nào* *bộc-lộ* *nguyên* *hình* *của nó*. Có hai điều-kiện : tự giao phó cho hiện-hữu (*s'adonner à l'étant*) và lui bước trước hiện-hữu (*déployer un recul devant l'étant*) hai thái-độ ấy làm nên cái gọi là *décho* *hiện-hữu* *hữu* (*ce qui laisse être l'étant*). Đề «hữu» là chính là tự-do, chính là hiện-sinh; và hiện-sinh là *décho* *hiện-hữu* được tự *lộ* *nguyên* *hình* *của nó*: «Le laisser être, c'est-à-dire la liberté, est en lui-même exposition à l'étant, so est ex-sistant» (1). Hiện-sinh, do đó, không còn là cái gì mang màu sắc chủ-quan, mà là một tự-dịnh-vị-trí đối với tinh-chất bộc-lộ của hiện-hữu. Heidegger dù cho thấy điều đó khi ông đã liên-hệ giữa hiện-sinh, chân-lý, tự-do, và hiện-hữu như sau : «L'existence enracinée dans la vérité comme liberté, est l'exposition au contraire dévoilé de l'étant comme tel» (2).

Như vậy, thực-chất của chân-lý là tự-do, nhưng là một tự-do hiện-sinh để mặc cho hiện-hữu xuất-hiện trong ý-nghĩa của nó. Tuy nhiên, hiện-hữu toàn-thể (*l'étant en totalité*) là cái gì vô cùng phong-phù. Con người trong ý-nghĩa xác-tinh là lịch-sử của mình, không thể nhất đán đạt đến chỗ toàn-diễn ấy được của hiện-hữu. Khoa-học, triết-ly, thường-nghiêm, chỉ nhìn thấy hữu toàn-thể trong và dưới những khía-cạnh riêng phần, thiếu sót và tất cả kiến-thức nhân-loại cộng lại với nhau không thể làm nên hiện-hữu toàn-thể được (3). Do đó, mà kiến-thức nhân-loại bao giờ cũng hạn-giới, sự-vật bao giờ cũng mồi lợ, chìm đắm trong chân trời xa xăm, sự-vật bao giờ cũng kè như là bất-định. Ta không hy-vọng nắm được toàn-thể sự-vật. Nói khác đi, sự-vật ẩn nấp, che dấu trong chính sự *tự lộ* của nó. Có tự lộ, có phơi bày ra ánh-sáng, sự-vật mới được thấy là che dấu, huyền-bí. Ta thấy cần tìm hiểu sự-vật luôn mãi, vì ta đã thấy phần nào và chỉ phần nào chính sự-vật. Cho nên Heidegger viết : «En soi, le laisser-être est donc du même coup une dissimulation» (4).

(1) E. V. trang 84.

(2) E. V. trang 86.

(3) E. V. trang 90 : «Le degré de révélation de l'étant en totalité ne coïncide pas avec la somme des étants connus en fait».

(4) E. V. trang 91.

Đến đây, ta có thể thấy được quan-niệm của Heidegger về sai-lầm, bất-chân. Ông phân-biệt hai loại bất-chân, bất-chân của phán-doán và bất-chân của sự-vật. Loại trước là do sự-bất-thích giữa phát-hiểu và sự-vật. Loại sau có nghĩa là sự-bất-hợp giữa hiện-hữu và bản-chất của nó. Nhưng trong cả hai trường-hợp, bất-chân là một sự không hòa-hợp. Nhưng tại sao lại có hiện-tượng ấy, khi con người được quan-niệm như là một cỏi mồi, hoặc chào đón căn-bản?

Có hai ý-nghĩa bất-chân, bất-chân như là che-dấu, và bất-chân như là lạc-lối.

Trước hết, về phía sự-vật, do chán-trời tinh-hoặc huyền-bí của sự-vật mà ta đã thấy trong ý-nghĩa che-dấu trên đây, sự-vật không bao giờ hiện-nguyên-hình và toàn-diện. Nói khác đi, sự-vật đồng-thời là và không phải là những gì xuất-hiện trước tri-tuệ. Vì vậy, đó là nguyên-cơ của ngộ-nhận. Sự ngộ-nhận không phải là do thái-độ của người, không phải tại người-nhận-thức, nhưng, là do bản-chất dấu-kín của chính sự-vật. Thứ đến là ngộ-nhận do bản-chất hạn-chế của người. Sự hạn-chế này có hai nguyên-nhận: sự-tinh và cuộc sống thường-nhật, dễ-dài. Con người, như đã nói nhiều-lần, chỉ thấy sự-vật một cách tiệm-tiến, đồng-thời lại thích-hướng về nhu-cầu của cuộc sống bình-thường, do áp-lực của tập-quán, xã-hội, của «người ta». Thành ra, huyền-bí của hiện-hữu bèn ngoài, và của chính người, vốn dĩ đã to-lớn, lại càng-lớn lên theo mức độ lười-biéng, thiêú-cố-gắng của những người nghiêm-nghi, của triết-gia chính-hiệu (1).

Trên đây chúng ta đã nói đến huyền-bí của hiện-hữu trong toàn-thể. Không phải chúng ta đối-diện với huyền-bí tich-cực của chính sự-vật, mà ta càng thấy tinh-chất huyền-bí tiêu-cực của nó trong thái-độ quay-lưng, phản-bội của chúng ta, khi chúng ta quá mê-mải với công-việc làm-ăn-hàng ngày. Có một siêu-vượt trong học-thuyết Heidegger: siêu-vượt vì sự-vật tự nó là siêu-vượt, và siêu-vượt vì do căn-cứ hổng-hờ của chúng ta. Một khác, vì bản-thể của sự-vật là Hữu, hoặc nói cách khác, Hữu là bản-thể của chân-lý ta tìm-hiểu, và vì bản-thể của người tìm-khiếm chân-lý chỉ có thể hiểu được trong

(1) L'agitation qui fait le mystère pour se réfugier dans la réalité courante et pousser l'homme d'un objet quotidien vers l'autre, en lui faisant manquer le mystère, est l'erreur (Irration) (E. V. 95).

viễn-ánh và ánh-sáng của Hữu, cho nên tìm chân-lý và tìm Hữu là một. Heidegger diễn-tả điều đó như sau : « Dès ce moment, se dévoile l'origine de l'imbrication de l'essence de la vérité avec la vérité de l'essence » (1). Chân-lý của bản-thề ta tìm kiếm và bản-chất chân-lý cũng là một. Chân-lý ấy, bản-thề ấy, chính là Hữu (mà triết-lý đã quan-niệm như là hiện-hữu trong toàn-thề) là duy-nhất, là Thượng-Đế...

Vấn-dề đặt ra ở đây : tại sao lại đồng-nhất chân-lý và Hữu, tại sao *bản-thề của chân-lý là chân-lý của bản-thề*. Heidegger không nói rõ trong cuốn «*Bàn về bản-chất của Chân-lý*», Nhưng trong tập «*Tìm về nền-tảng của siêu-hình*», ông đã giải đáp vấn-nạn ấy : « Việc của chân-lý Hữu-thề, ông viết, là nỗi kết, một cách ưu đai, thực-chất của con người với chân-lý ấy. Liên-hệ ấy là một ưu đai đến nỗi chỉ có trong liên-hệ ấy ta mới gặp được thực-chất của con người, thực-chất uyên-nguyên của kinh-nghiệm vậy » (2).

Ta thấy rõ rằng Heidegger muốn vượt siêu-hình hay, nói cho đúng hơn, đem siêu-hình lên một mức-độ tông-quát hơn, cao hơn : mức-độ của Hữu. Tuy nhiên, Hữu đây không phải là hữu tông-quát hiều theo nghĩa trứu-tượng khô héo của triết-lý cõi-diễn, mà là Hữu linh-động, vô cùng phong-phù. Ông đã đem ý-nghĩa của *Ens Réalissimum* gán cho Hữu. Ông đã mặc cho Hữu những đặc-tính của Thượng-Đế trong tương-quan sáng-tạo và nhận-thức giữa Thượng-Đế và người. Ông đã dì từ hiện-hữu và những thiếu sót của hiện-hữu, cũng như từ những triền-diễn của hiện-hữu theo giọng lịch-sử, dè vươn lên với ý-nghĩa của một hữu duy-nhất và độc nhất, sống động. Riêng về vấn-dề chân-lý, ông đã không vượt được Descartes trong việc giải-thích sự hiện-diện của ngộ luận, sai-lầm. Descartes qui sự sai-lầm cho hiểu thắng và nhiệt-tinh của ý-ehi, của đam-mê. Heidegger đặt sự sai lầm ấy trong căn-cơ của *Dasein* và phực-tập của ngoại-giới. Nhưng, ông không làm sáng-tỏ tại sao Hữu đã tự cho mình bồn-phận liên-lạc với người, đã nỗi-kết bản-chất người với chân-thành của mình mà còn

(1) E. V, trang 100.

(2) *La Remontée au Fondement de la Métaphysique*, trad. J. Rovan, Fontaine. № 58, trang 893 : « Il appartient, ông viết, à la vérité de l'Etre de relier à elle, d'une manière privilégiée, l'essence de l'homme. Cette relation est à tel point privilégiée qu'en elle seule repose l'essence de l'homme telle qu'elle se révèle, dans son originalité, à l'expérience ».

dè cho người lầm-lạc? Hơn nữa, nếu sự sai-lầm của người do căn-cơ của Dasein, thì căn-cơ ấy có phải là bản-chất của người không? Nếu là bản-chất thì có phải là do ý muốn của Hữu hoặc do bản-tinh của hữu mà ra không? Đó là những bế-tắc mà đến nay ta chưa thấy Heidegger thoát ra được.

TIẾN VỀ HỮU

Sau thời kỳ Sein und Zeit, đề hướng về Hữu, tư-tưởng của Heidegger tiến mạnh trên hai con đường chính-yếu đã so phác: con đường của kinh-hoàng và con đường của lịch-sử triết-học, và thêm vào đó, một con đường thứ ba là con đường của thơ (1).

Con đường của kinh-hoàng:

Trước đây, kinh-hoàng được Heidegger quan-niệm như căn-dể của nhân-hữu (S. Z. 232). Kinh-hoàng trong thế kiếp của một hữu-tại-thể bị bỏ rơi, kinh-hoàng trong tình-cảnh cõi-d襌 của một con người tự quyết định lấy số-mạng, kinh-hoàng trong chờ đợi bất-đắc-dĩ của một tan-biến thiêt-ý dành cho hữu-vi-tử. Trong sự phân-tách tình-cảnh ấy của nhân-sinh, vốn đã thấp thoáng tiếng nói của Hữu. Nhưng tiếng nói ấy sẽ bắt đầu vọng lên, tha-thiệt hơn, nghiêm-chỉnh và hệ-thống hơn, trong cuốn Was ist Metaphysik, Siêu-hình là gì, luận-dè của một bài giảng khai-mạc niên-khoa 1929-1930, tại Đại-học Fribourg in Br.

Trong thiện-chí tìm đến chỗ thâm-dễ nhất của kiến-thức, tri-tuệ con người đã từng say-mê với những khám-phá tân-kỳ và đầy hứa hẹn của khoa-học. Nhưng rồi khoa-học cũng sớm làm cho con người thất-vọng không những vì khoa-học ihiều khi, trong thực-hành, đi ngược với quyền-lợi và hạnh-phúc con người, mà nhất là vì tự bản-chất khoa-học không phải là lời giải đáp cho bài toán chán-ly. Kant đã kịch-liệt đả phá tham-vọng của lý-trí khoa-học, và đã đặt định phạm-vi hoạt-động cho khoa-học, phạm-vi hiện-tượng. Theo Heidegger, nói hiện-tượng tức là nói hiện-hữu. Hiện-hữu tự nó muôn hình vạn trạng. Con người đã chạy theo hiện-hữu, và được luôn luôn khuyến-kích bởi tính-chất phong-phù của hiện-hữu. Khoa-học không thể làm khác hơn thế. Bởi vì khoa-học không cần biết đến cái gì bên kia hiện-tượng. Bởi vì, ngoài hiện-

(1) Chúng tôi sẽ không bàn đến con đường thứ ba này.

tượng ra, tất cả là hư-vô. Hư-vô không phải là đối-tượng của khoa-học.

Tuy nhiên, tại sao lại nói đến hư-vô? Kant đã quả quyết rằng có một cái gì đó sau hiện-tượng, chống đỡ cho hiện-tượng và bảo-dàm cho sự duy-nhất của hiện-tượng; Người ta không thể hiểu được hiện-tượng, nên không nghĩ đến một đối-tượng siêu-vượt đặt điều-kiện cho hiện-tượng. Nhưng cái đối-tượng ấy không phải là cái khả-thức đối với lý-trí khoa-học. Nói khác đi, cái đó không có, hoặc hư-vô đối với khoa-học. Nhưng cái đó phải có đối với triết-lý, hoặc it ra triết-lý phải tự hỏi về ý-nghĩa của hư-vô. Heidegger đã nhận sự bất-lực của khoa-học trong vấn-dề chán-lý toàn-diện, đặt vấn-dề hư-vô như thế nào?

Trước hết, ông cho rằng, cần phân-biệt hư-vô với không trong những kiều nói như: không có mặt anh... không có cái nhà... hoặc trong một mệnh-dề mâu-thuẫn có, không, đối dãi lẫn nhau. Đó là những hư-vô luận-lý, hư-vô tầm thường, bình-dân. Hư-vô hiểu theo những kiều ấy chỉ là *phú-nhận*, mà phú-nhận là việc của suy-lý, của lý-trí « ... la négation est une opération de l'entendement » (1). Do đó, ta không thể đặt như lý-trí truyền-thống quen làm: tại sao có thay vì không cái này hoặc cái kia, tại sao có vũ-trụ thay vì không có vũ-trụ hoặc vũ-trụ không có. Kant đã nói rằng lý-trí không giải-quyết được những vấn-dề như vậy. Heidegger thêm rằng cái mà lý-trí suy-luận đặt ra như có hoặc không có, thực ra chỉ là giả-dề hoặc hư-dề. Nói khác đi, hư-vô mà lý-trí nghĩ tới hoặc giải-quyết chỉ là một sản-phẩm của tưởng-tượng. Lý-do duy-nhất là vì hư-vô có trước cái không, trước mọi phán-đoán phủ định: « Le néant est originairement antérieur au « Non » et à la négation ».

Vậy thì, nếu không thể «dè cắp» đến hư-vô, và nếu hư-vô không phải là đối-tượng thảo-luận của lý-trí suy-luận thì bằng con đường nào đạt đến hư-vô? Heidegger trả lời rằng một trong những con đường tích-cực nhất là *giọng-tinh căn-bản* của kinh-hoàng. Nhưng, như ta đã biết, không thể liệt kinh-hoàng vào hàng những tâm-tinh bà con hoặc láng giềng của kinh-hoàng như: sợ-hãi, lo-âu... Đặc-tính của kinh-hoàng

(1) W. M. trang 26-27.

là *bất-định*, *bất-xác*, *manc-mác*, *mung lung*, nhưng không kém
bèn bỉ, sâu-xa và vĩnh-cửu. Kinh-hoàng đối với ta, như hình
với bóng, hay nói cho đúng quan-niệm của Heidegger, là bản-
chất, là lê sóng của Dasein : không có một nơi nào không có
kinh-hoàng, nhưng kinh-hoàng không xuất đầu lộ diện ở một
nơi nào cả. Đặc-tính thứ hai là kinh-hoàng đè nặng lên thân-
phận của người, dày vò người một cách thâm-thia, ác-độc. Tại
sao ? Tại vì từ trong ra ngoài, từ ngoài vào trong, trên, dưới,
trong ngoài, ta hữu con người, tất cả mọi hiện-hữu, chỉ là vô-
nghĩa, vô-ich đối với Dasein. Toàn-thể vũ-trụ này chỉ là chốn
lưu đày, ghẻ lạnh. Chúng ta không thể tìm gấp ở đó một an
ủi, một chổng dỗ nào, đâu là rất nhỏ nhoi. Con người đứng
trước toàn-thể hiện-hữu mà như đi trong sa-mạc tuyệt-dối.
Tất cả được cảm thấy xa dần, chạy trốn trước thái-độ nài xin,
van lơn của con người. Con người đêm ngày như thấy mình
rơi mãi vào một trống rỗng không đáy, một vực thẳm mịt mù,
rùng rợn, bất tận. Bi-dát hơn nữa, không phải chỉ *anh* hay
tôi, chúng ta là nạn-nhân của tâm-tình ấy, nói khác đi, tâm-
tình ấy không phải là cái gì chủ-quan, nhưng luôn luôn được
trông thấy như một bạo-lực khách-quan và vô-danh. Đến nỗi
thường khi chúng ta không còn thốt nên lời, cứng lạnh như
Tử Hải trước cái nhìn tường-tượng của Hồ-tôn-Hiến, hoặc
như nàng Kiều trong ý-thức phản-bội tình nhân dưới chân
Thúy-Vân. Tuy nhiên, không phải con người tạo ra Hu-vô,
mà con người trông thấy Hu-vô. Hu-vô do chính sự trống
rỗng được người trông thấy, đem đến cho người. Kinh-hoàng
mặc-khai Hu-vô là như vậy.

Heidegger đã rút ra nhiều hệ-luận từ quan-niệm Hư-vô của ông. Tôi ghi lại ba nét chính. Trước hết, kinh-hoàng là một lý chứng cho sự hiện-hữu của tôi, của con người. Thay vì nói như Descartes, tôi suy tư vậy tôi có, Heidegger muốn nói tôi kinh-hoàng vậy tôi hiện-hữu. Chân-lý có tinh-chất căn-bản và đầu tiên hiện-sinh là như vậy. Có đạt đến chân-lý đầu tiên ấy thì ta mới hy-vọng chắc-chắn xây-dụng tòa nhà kiến-thức nhân-loại. Vực thẳm đen tối của Hư-vô cơ-hồ đã trở nên ánh-sáng cho vấn-de chân-lý. Hư-vô không đáy cơ-hồ đã trở nên nền-tảng vững chắc nhất cho tòa nhà dự-tính của hiện-hữu. Nhưng tòa nhà ấy vẫn phải bắt đầu bằng hiện-hữu của con người, ít ra trong thứ hạng nhận-thức (ordo cognitionis): «Trong đêm sáng của Hư-vô kinh-hoàng, hiện-hữu đích-thực bắt đầu lộ-diện : nghĩa là có cái gì hiện-hữu chứ không phải

không có gì cả. Cái «không phải là không có gì» chúng tôi thêm vào, không phải là một giải-nghĩa bô-túc, mà chính là điều-kiện tiên-khởi-làm cho sự lô-diện của một hiện-hữu nói chung có thể có được. Hư-vô ẩn từ đâu làm cho mọi vật như không có, nhưng lại là cái đầu tiên đặt thực-tại nhân-loại trước hiện-hữu như là hiện-hữu. Đó là thực-chất của Hư-vô » (1).

Hệ-luận thứ hai, người xưa đã quan-niệm Hư-vô như một hiện-hữu, đã áp-dụng quan-niệm ấy trong việc giải-thích câu nói ex nihilo fit... ens, và do đó, đã đem Thượng-Đế như là Hiện-hữu không thو-tạo đối-lập với Hư-vô như là một hiện-hữu. Người xưa, nhất là Thánh Thomas có hiều Hư-vô như là một thứ hiện-hữu (theo nghĩa của Heidegger) không, chung ta có thể nói rằng không. Bởi vì sự sáng-tạo do Thượng-Đế, không thể đặt nó và không cần đặt vào thời-gian hay không-gian, mà, đúng về phương-diện triết-học thuần-tùy, phải hiểu như là do Thượng-Đế làm nguyên-nhân, thế thôi. Hư-vô không tự mình sáng-tạo nên mình, không tự mình là nguyên-nhân cho chính mình.

Hệ-luận thứ ba : Hữu và Hư-vô là một, đồng-nhất với nhau. Nếu tôi không làm thì đây là đồng-nhất trên bình-diện nhận-thức của người và trong khuôn-khổ liên-hệ đến hữu-thè-luận căn-bản. Chúng ta có thể quả-quyết như vậy, vì hệ-luận lấy lại ý-khiển của Hegel và giải-thích theo viễn-tượng triết-học của Heidegger. Hegel viết : « Hữu thuần-tùy và Hư-vô thuần-tùy đồng-nhất với nhau », vì Hegel đặt tri-tuệ con người trong suy-diễn luận-lý thuần-tùy, nghĩa là từ chỗ không đến chỗ có của suy-luận, từ chỗ khởi sự trong bất-xác đến chỗ viễn-mẫn của một sự tự ý-thức trọn vẹn của tri-tuệ về chính mình. Trái lại, Heidegger không đứng ở cương-vị lý-học, mà ở cương-vị lịch-sử, và nói rằng chừng nào con người cảm thấy mình đi vào hư-vô và chính vì mang máng thấy mình ở trong hư-vô nên mới không bằng lòng với những nhận-xét phù-phiếm của khoa-học, và quyết-tâm đi về hướng siêu-hình, nghĩa là đi về hướng của Hữu. Giải-thích thái-độ triết-lý,

(1) W. M. trang 34 : « Dans la nuit claire du Néant de l'Angoisse se montre enfin la manifestation originelle de l'existant comme tel : à savoir qu'il y ait de l'existant — et non-pas Rien. Ce « non pas rien » que nous prenons la peine d'ajouter n'est pas une explication complémentaire, et mais la condition préalable qui rend possible la manifestation d'un existant en général. L'essence de ce Néant qui n'annule dès l'origine réside en ce qu'il met tout d'abord la réalité humaine devant l'existant comme tel ».

Heidegger đã tóm lược lý-do của triết-gia như sau :

« Chính chỉ vì ta thấy Hu-vô trong căn-dẽ của thực-tai nhân-loại mà ta thấy được sự xa lì toàn-diện của hiện-hữu. Chỉ khi nào sự xa lì ấy đè nặng lên chúng ta, thì hiện-hữu mới làm cho ta bõ-ngõ. Chính chỉ vì nhờ sự bõ-ngõ ấy, nghĩa là nhờ sự biếu-lộ của Hu-vô mà ta mới thấy xuất-hiện « tại sao » ? Chính chỉ vì cái tại sao có thể có được nên ta mới xác-dịnh được những câu hỏi về lý-do và tìm nền-tảng cho những lý-do. Chính chỉ vì ta hỏi và đặt nền-tảng cho câu hỏi, mà định-mệnh của hiện-sinh chúng ta là định-mệnh của con người tìm kiếm » (1).

Khoa-học không đi vào vực thẳm không đáy (abgrundiger Grund), vì đó không phải là hiện-tượng, vì đó không phải là cái lầm nêu kiến-thức, vì nói tóm lại, hu-vô không có đối với khoa-học. Mục-dịch và lẽ sống của khoa-học là biết và tăng thêm sự biết (savoir) hoặc kiến-thức (connaissance). Trong khi đó, đối-tượng của triết-lý là hiểu (compréhension). Hiểu phải đi xa hơn biết. Rất nhiều khi ta biết người, biết vật mà không hiểu người, hiểu vật. Cái biết của khoa-học vì thế không cùng bản-chất với sự hiểu biết triết-lý trong việc deo đuổi chân-lý. Mặt khác, như đã nói, biết của khoa-học sở-dĩ có và triền-diễn là vì đó là một cái biết của sinh-vật, của Dasein mà thực-chất căn-bản là hiểu biết, và dứt-phóng như đã nói. Vì vậy, khoa-học không phải là một biến-cố khai-mạc chân-lý, nhưng bao giờ cũng chỉ là khai-triền, khám-phá một miền chân-lý vốn đã được mở ra từ trước. Có lần Heidegger không muốn dùng danh-từ chân-lý cho khoa-học, mà chỉ muốn giới-hạn khoa-học ở sự chính đặng của sự đúng (la justesse de l'exact) (2).

Chúng ta vừa liên-kết Hữu với kinh-hoàng và, trong chương trước, chân-lý với Tự-do, hoặc một cách tổng-quát, Hữu với Người, như vậy phải chăng chúng ta đã muốn ngu-

(1) W. M. trang 42 : « C'est uniquement parce que le Néant nous est révélé dans le fond de la réalité humaine que la complète étrangeté de l'existant peut nous assaillir. C'est uniquement à la condition que son étrangeté nous oppresse, que l'existant éveille et attire sur soi l'étonnement. C'est uniquement en raison de l'étonnement — c'est-à-dire de la manifestation du Néant — qu'en surgit le « pourquoi » ? C'est uniquement parce que le pourquoi est possible comme tel, que nous pouvons d'une façon déterminée questionner sur des raisons et fonder par des raisons. C'est uniquement parce que nous pouvons questionner et fonder, qu'est confié à notre existence le destin du chercheur ».

(2) Chemins..., trang 46.

cả khă-thê của nó với Nietzsche (1). Tại sao lại có sự chấm dứt ấy?

Siêu-hình dựa vào hiện-hữu? Hiện-hữu dựa vào lý-trí. Lý-trí đã thất-bại trong việc tìm một nền-tảng không lay-dộng cho hiện-hữu. Sự thất-bại ấy đã được sửa soạn, và là một tất nhiên qua giòng lịch-sử. Khi Nietzsche tuyên bố Thượng-Đế đã chết tức là ông đã khai-trường một chủ-nghĩa hư-vô tuyệt đối. Con người từ nay sẽ quắn-quại trong một thế-giới phi-lý, phi-nghĩa, tất cả sẽ tuy thuộc thái-độ giải-thích của con người. Nhưng sau khi đã đưa ma Thượng-Đế, con người vẫn không làm sao thỏa-mãn với lý-tưởng siêu-nhân. Cả một trông rõng sa-mạc chờ đón nhân-loại. Cuộc cải-hoán giá-trị của Nietzsche đã thất-bại từ trong trứng nước. Nguyên-do là vì con người không phải là tội-nhân cầm-cổ của Thượng-Đế, mà trước hết là tên cầm-cổ của những học-thuyết chỉ biết có hiện-hữu, của chính siêu-hình, của sự quên lãng Hữu. Heidegger nhận-định rằng không phải Nietzsche đã giết Thượng-Đế, nhưng Siêu-hình phải chịu trách-nhiệm về cái chết đó. Nietzsche không nói « Tôi đã giết », nhưng viết : Chúng ta đã giết Thượng-Đế. Mà một Thượng-Đế như là Hiện-hữu tối-cao như vậy chết là phải : Siêu-hình đã tạo ra một Thượng-Đế như vậy thì sẽ phải giết Thượng-Đế ấy đi, đó là lẽ tất yếu.

Nếu chúng ta không làm thì Heidegger không chấp-nhận sự vắng bóng của một nền-tảng cho suy-tư và cho nhân-loại cũng như cho vũ-trụ. Nietzsche với học-thuyết Hư-vô, đã giúp ông xây-dựng một cái gì cho Hữu. Thực vậy, một khi siêu-nhân của Nietzsche không đủ khả-năng cứu vãn cho một thế-giới *không* mặt trời, *không* chán trời, *không* biến cả (hình-ảnh của Thượng-Đế), thế-giới của Hư-khổng, thì phải đưa con người lên một chiều cứu-rỗi của Hữu. Chúng ta không thể để cho nhân-loại sống trong cảnh bâi-hùng kinh-hoàng của một chủ-nghĩa Hư-vô như vậy được.

Con đường của triết-sư :

Không phải tinh cờ mà Heidegger nhìn lịch-sử triết-lý như là con đường phải đưa đến triết-lý chính danh nghĩa là

(1) Chemins, trang 173 : "...par Nietzsche, la Métaphysique se prive elle-même, en quelque sorte, de la propre possibilité de déploiement, nous n'apercevons plus d'autres possibilités pour la Métaphysique".

dựa dến Hữu. Con đường ấy bắt nguồn ở sự-tính của Dasein. Người chỉ có hình thành theo sự-thúc-bách của sự-tính tự-tưởng người cũng không thể một ngày mà hoàn tất được (1). Hegel bảo rằng khi tri-tuệ đạt đến ý-thức đầy đủ và toàn-diện về mình thì lúc đó lịch-sử sẽ kết-thúc. Heidegger nghĩ rằng sự-hiểu biết của người sẽ không ngừng tiến đến ý-thức đầy đủ tuy không bao giờ có, của Hữu? Một khác, vì tinh-chất lượng phuơng của Dasein hoặc của sự-tính, nghĩa là con người vốn dĩ có thể trở thành chân-thực hoặc không chân-thực tùy theo nó có « may mắn » hay không, đáp lời kêu gọi của Hữu, và do đó trong thực-tế, nhân-loại đã sa-lầy trong cảm hẫy của những ngô-nhận lầy hiện-hữu làm hữu, lầy hiện-hữu trong toàn-thể như là chính Hữu, cho nên cần phải trở về với lịch-sử để biết hữu đã bắt đầu và diễn-triển như thế nào. Trong cuốn « Kant và văn-dê Siêu-Hình », Heidegger đã gọi tinh-trạng sa-lầy ấy là tinh-trạng quên lãng đối với Hữu. Người không thể làm khác hơn được vì bản-chất người là hồn-giới, và bồn-phân của triết-gia là phá tan sự quên lãng ấy bằng cách nói lên ý-nghĩa thiết-yếu của chính sự quên lãng ấy (2). Chúng ta đã ghi-chú rằng một trong những mục-dich của Heidegger khi viết cuốn « Kant và văn-dê Siêu-hình » là biện-hộ cho tinh-chất không nhân-loại-học của triết-lý ông. Triết-lý là triết-lý của Hữu nhưng phải bắt đầu bằng hữu-thể-luận căn-bản là triết-lý về những hàm-ngụ trong bản-hữu của Dasein. Do đó, trở về với triết-lý của Hữu là ngược giòng lịch-sử nhân-loại, đặc-biệt sỹ Tây-phuơng trong ý-nghĩa siêu-hình của nó (3).

Bên đây chúng ta hiểu rõ hơn câu nói : « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie » (4). Nhưng hữu-

(1) Chúng ta biết con đường lịch-sử đã manh-nha trong Sein und Zeit.

(2) K. M. trang 214.

(3) Chemins, trang 212-213 : « Oublieuse de l'être et de sa propre vérité la pensée occidentale pense, dès son début, constamment l'étant en tant que tel. Depuis elle n'a pensé l'être qu'en pareille vérité, de sorte qu'elle n'a porté ce nom à la paroie que fort maladroitement et en une multivalence non dénouée, parce que non éprouvé. Cette pensée oublieuse de l'être même, tel est l'événement (Ereignis) simple et fondamental, et pour cela énigmatique et inéprouvé, de l'Histoire occidentale, qui entre-temps est sur le point de s'élargir en Histoire mondiale. Au bout de compte, l'être est tombé, dans la Métaphysique, au rang d'une valeur. Ceci nous est témoignage de ce que l'être en tant qu'être n'est pas reçu ».

(4) L'être et le Temps, trang 53.

thề-luận σ đây phải, hiều trước hết như hữu-thề-luận căn-bản, là Hữu của hiện-hữu người và sau đó là hữu-thề-luận tông-quát. Thực vậy, Hữu-thề-luận tông-quát này chỉ có thể đặt ra và giải quyết sau khi và trong không-khi vấn-dè con người.

Chúng ta đã nói đến Descartes, và Nietzsche như là hai thế-hiện cao-độ của siêu-hình-học cõi-diễn, mỗi triết-gia thế-hiện mỗi cách. Chúng ta cũng đã nói đến Kant như là triết-gia cõi công trong việc mở đường cho Heidegger thoát khỏi bế-tắc của nhân-loại-học về Hữu. Giờ đây, trước khi nói đến lịch-sử triết-ly như là một cõi-gắng phát-hiện của Hữu xét theo là Hữu trong ý-nghĩa *Logos* của Hữu, ta hãy nghe Heidegger trình-bày quan-diểm của Hégel về thế nào là kinh-nghiệm của ý-thức. Chúng tôi nghĩ rằng Heidegger đã khéo chọn đề-tài. Thực vậy, trong tham-vọng của triết-ly truyền-thống, kể từ Platon đến nay, triết-ly đã không bao giờ tránh được cảm-dỗ suy-tư thực-tại trong toàn-thề của nó. Kant đã chứng-minh rằng lý-trí có thể làm công việc toàn-thể-nó-a ấy, khi con người chấp-nhận rằng « *mọi kiến-thức bắt đầu với kinh-nghiệm* » (toute connaissance commence avec l'expérience). Nhưng, thế nào là kinh-nghiệm ? Kant đã thừa-nhận mà không giải-thich, It ra một cách minh-bạch và hệ-thống. Phải chờ đến Hégel, kinh-nghiệm mới trở thành một môn học, và gọi là hiện-trong-học (Phénoménologie). Tại sao lại gọi môn học về kinh-nghiệm là hiện-tượng-học ? Heidegger đã tìm thấy câu trả lời trong đoạn mở đầu cho cuốn « Hiện-tượng-học về Tinh-thần » của Hégel xuất bản năm 1807.

Gọi là đoạn mở đầu chìu không phải là lời mở đầu (préface) vì đoạn này tiếp theo sau lời mở đầu. Mục-dề dự-dịnh cho đoạn này là « Khoa-học kinh-nghiệm của ý-thức » (Science de l'Expérience de la Conscience), nhưng lại được đổi thành « « Khoa-học về hiện-tượng-luận của tri-tuệ » (Science de la Phénoménologie de l'Esprit). Chúng ta thấy rõ hai thay đổi : kinh-nghiệm được thay bằng hiện-tượng-luận, và ý-thức được đổi thành tinh-thần. Sự đồng-nhất ấy phải chẳng công-biến cho ta một định-nghĩa đầu tiên thế nào là kinh-nghiệm và thế nào là Ý-thức ?

Phần mở đầu ta đang nói tới, gồm 16 đoạn (Paragraphe). Sau khi đã phân biệt giữa khoa-học và triết-ly, và xác định thế nào là khoa-học triết-ly. Hégel đã đưa ra ba định-nghĩa ý-thức sau đây :

- 1.— Ý-thức là quan-niệm của mình cho chính mình
(La Conscience est pour soi-même son concept)
- 2.— Ý-thức cung-cấp tiêu-chuẩn của mình trong chính mình
(La Conscience donne son critère en elle-même)
- 3.— Ý-thức tự xét mình
(La conscience s'examine soi-même).

Theo Hegel, nói ý-thức là nói tới kiến-thức hoặc nhận-thức, hoặc biết. Có hai thứ biết : biết không thực và biết thực. Biết không thực không phải là ngộ-nhận hay lầm lẫn, bởi vì đó là cái biết những gì xuất-hiện ngay trước ý-thức, trực-tiếp và tự-nhiên. Hegel gọi cái biết ấy là do ý-thức tự-nhiên (conscience naturelle) : « La conscience naturelle s'averera être seulement concept du savoir, ou savoir non-réel ». Sở dĩ gọi là quan-niệm của biết, vì ý-thức tự-nhiên ấy đối-diện với sự-vật đang xuất-hiện ngay khi ý-thức đã ý-tới. Nói khác đi, ý-thức tự-nhiên là một sự-tập hợp những gì đã thấy thành một hiện-tại. Sự-tập hợp, vì thế, mang danh là một hình-dung (représentation), một hình-ảnh, một ý-niệm. Hình-dung và ý-niệm là những trùu-tượng-hóa cái gì vốn đã lọt vào ý-thức của ta, mặc dù ta không biết. Cho nên Hegel đã viết : Biết có nghĩa là đã thấy. Và Hegel giải-thích như sau : « Vậy biết là đã thấy, tôi đã thấy, tôi đã có ảnh-tượng về mộ cái gì, tôi đã thanh-sát nó. Thời qua-khứ của đã-thấy là thời hiện-tại của biết ». Nhưng điểm quan-trọng cần nói là, nếu ý-thức tự-nhiên là quan-niệm, thì ý-thức *thực* là biết thực, và biết thực là thực-chất của ý-thức và cả của sự-vật. Tuy nhiên, ta không thể biết ngay thực-chất của sự-vật cũng như thực-chất của ý-thức. Muốn đạt tới thực-chất của mình và của vật, còn hai giai-doạn ý-thức phải vượt qua, như đã kề trên đây :

Phân tách ba giai-doạn ấy của ý-thức, người ta thấy rằng điều mà Hegel ghi là kinh-nghiệm, là một cố-gắng không ngừng của chính ý-thức tự đặt cho mình chức-vụ tự hoàn-thành mình trong sự hiểu minh qua những kinh-nghiệm ngoại-giới. Tìm hiểu ngoại-giới, tức là đối-diện với hiện-tượng, đó là ý-nghĩa câu : « Thực-chất của kinh-nghiệm là thực-chất của Hiện-tượng-học » (L'essence de l'expérience est l'essence de la Phénoménologie). Kinh-nghiệm là ý-thức theo ba nghĩa xác định trên ý-thức là tinh-thần. Cho nên hiện-tượng-học không

phải là một *môn họ* của triết-lý, hoặc một đối-tượng nghiên-cứu. Hiện-tượng-học là một danh-từ khác để chỉ tinh-thần. Tinh-thần là *chủ-tù* chứ không phải là *đối-lượng* của hiện-tượng-luận. Nói một cách nôm na, chính tinh-thần hay ý-thức, tạo ra cho mình các kinh-nghiệm và thấy trong những kinh-nghiệm ấy hình-ảnh và ý-nghĩa của chính mình.

Thái-độ ấy được thể-hiện bằng một chuyen-van của tinh-thần, gọi là *biện-chứng*, ý-thức là đối-thoại, hoặc diễn ra như đối-thoại giữa cái biết tự nhiên và cái biết thực sự. Tuy nhiên đã nói đối-thoại thì mục-dịch là tìm đến chân-lý qua tất cả những phương-diện khả-thể của cuộc đối-thoại. Mặt khác, đối-thoại ngũ ý tiến đến một tông-hợp nào đó của những tư-tưởng hoặc sự-kiện đối-lập, mâu-thuẫn với nhau. Hegel đã bằng con đường biện-chứng của ông, cố gắng nối-kết và thống-nhất khoa-học hiện-tượng-luận của Tinh-tuần và khoa lý-học. Hiện-tượng-luận là khoa-học đầu tiên, còn khoa lý-học mới là khoa-học *chính danh* ăn năn và là lý-do hoặc nguyên-nhân thiết-yếu, của khoa hiện-tượng-luận. Kinh-nghiệm của con người phải đi qua con đường hay đi trên con đường của Hiện-tượng-luận để có cơ-hội bắt được thực-chất của vũ-trụ và của chính mình. Khoa lý-học là khoa tuyệt-đối vốn-dĩ, trong uyên-nguyên, đã ở bên cạnh chúng ta, biện-diện trước và trong chúng ta. Tuy nhiên không phải là một cái gì có thể đạt tới ngay được. Hegel đã suy tôn khoa lý-học của ông như là con đường duy-nhất và cao-cả nhất để đạt tới tuyệt-đối của tuyệt-đối. Đó là, theo danh-từ của Heidegger, một *thần-học* về tuyệt-đối của tuyệt-đối trước-khi-sáng-tạo.

Heidegger dựa vào Hegel để chứng tỏ nhu-cầu tuyệt-đối và toàn-diện-hóa của tri-luệ chúng ta. Nhưng ông đã không hoàn-toàn chấp nhận lập-trường của Hegel. Nói khác đi, Heidegger đã phần nào dựa vào phương-pháp trình-bày của Hegel để vượt Hegel. Thực vậy, dưới mắt ông, thì Hegel, sở dĩ đau khổ trong ý-thức, đau khổ do ý-thức về bất-khả-thể đạt tới cân bằng tuyệt-đối giữa ý-thức con người và ngoại-giới, sở dĩ cuối cùng phải thốt lên nhận-dịnh chưa cay này : hiện-tượng-luận của Tinh-thần là « nỗi sợ của tinh-thần tuyệt-đối », là vì Hegel đã khởi sự trong không-khi tri-thức của truyền-thống nghĩa là của triết-lý như là khoa-học về hiện-hữu. Theo Heidegger thì định-nghĩa của Hegel về biện-chứng là đúng nhưng chỉ đúng trong phân-tách hoặc kinh-nghiệm về thế-giới hiện-hữu

(1). Khi người ta « lập vung » trong thế-giới ấy, thì người ta sẽ không thể không đặt vấn-dề nguồn-gốc của biện-chứng, nhưng người ta sẽ không tránh được một trong hai giải đáp : Biện-chứng do tinh-thần, hoặc biện-chứng nằm sẵn trong sự-vật, và trong trường-hợp thứ hai, biện-chứng ý-thức sẽ chỉ là phản-ản-hình hoặc sản-phẩm của biện-chứng thiên-nhiên. Heidegger nói rằng đặt vấn-dề như vậy không đưa đến đâu cả, vì thuc-chất vấn-dề đặt ra có tinh-chất giả định. Thực vậy, vấn-dề nguồn-gốc của biện-chứng phải tìm ở Hữu. Hữu là chân-lý. Cái gọi là biện-chứng, chẳng qua là những *biến hình* trong thời-gian và do nhận-định *có giới-hạn* của Dasein — biến hình của hiện-hữu, hoặc nói cách khác, của hữu trong những xuất-hiện bằng hiện-hữu. Kinh-nghiệm là đòn nhận một chân-lý mới, một sự-kiện mới mà trước đó ta chưa thấy xuất-hiện. Kinh-nghiệm hướng về Hữu, là con đường do Hữu làm nên và đưa về Hữu. Cho nên, điều quan-trọng không phải là đối-lập hai hiện-tượng, hoặc hai kinh-nghiệm với nhau, hai thời-lúc với nhau, để từ đó, nghĩ đến một kiến-thức tổng-hợp. Vấn-dề là sự xuất-hiện của một đối-tượng thực và mới. Sự xuất-hiện của cái mới từ Hữu là nền-tảng của cái gọi là biện-chứng (2).

Nói tóm lại, không phải lý tuyêt-dối hay ý-thức tuyệt-dối hoặc Tinh-thần tuyêt-dối theo nghĩa Hegel là lý tối-hậu của triết-ly. Đó là những phạm-trù, con đẻ của siêu-hình truyền-thống, siêu-hình khởi từ Socrate.

Lịch-sử triết-học, như người ta thường hiểu, là con đường đưa đến Hữu. Nhưng lịch-sử ấy, là lịch-sử của những quan-niệm về Hữu, cho nên không thiết-yếu là lịch-sử của Hữu. Vậy vấn-dề đặt ra nếu không thiết-yếu và đồng-nhất

(1) Chemins, trang 153 : « Ce n'est qu'à partir du caractère dialogal de la conscience ontique-ontologique que se laisse exposer le théâtre de son représenter, voilà pourquoi la caractérisation de la dialectique par l'unité de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse est toujours juste, mais reste toujours secondaire ».

(2) Chemins, trang 153 : « Le moment de déploiement essentiel de l'expérience réside en ce jaillissement à la conscience du nouvel objet vrai. C'est cette naissance du nouvel objet en tant que jaillissement de la vérité qui importe, et non pas la prise de connaissance d'un objet en tant qu'objet, c'est-à-dire en tant que ce qui fait face. L'objet n'est de toute façon plus à penser maintenant comme l'en-face de la représentation, mais comme ce qui surgit, à l'encontre de l'ancien objet au sens du non-encore-vrai, comme la vérité de la conscience ».

giữa lịch-sử triết-học với lịch-sử của Hữu, thi tại sao lại gọi cái thứ nhất là con đường đưa đến cái thứ hai ? Không có gì rắc rối cả. Heidegger phân-biệt giữa hiện-thè và hữu-thè, cũng như giữa lịch-sử hiện-thè và lịch-sử hữu-thè. Tuy nhiên, nếu phải đi qua hiện-thè để đạt tới hữu-thè, thi, cũng theo một ý-nghĩa, phải đi qua sự-tình của hiện-thè, và do đó, qua lịch-sử của hiện-thè, chúng ta mới thấy được lịch-sử của Hữu-thè.

Trong viễn-tượng tìm bắt lối chán-dung của Hữu-thè trên hình-diện thye-chất hoặc lịch-sử (thời-tịnh) của nó, Heidegger đưa ra bốn phân-biệt mà ông gọi là của lịch-sử triết-học :

- 1.— Hữu-thè và Biến-dịch.
- 2.— Hữu-thè và Hiện-tượng.
- 3.— Hữu-thè và tư-tưởng.
- 4.— Hữu-thè và Giá-trị.

và bảy tiêu-chuẩn trên bước đường trở về với lịch-sử của Hữu-thè :

- 1.— Người xưa đã giới hân hữu (chữ nhỏ) ở bốn quan-trong-quan trên đây, và những đặc-tính liên-hệ đến giới hạn ấy.
- 2.— Đã đổi-lập hữu-thè với bốn quan-niệm trên đây.
- 3.— Đã cho rằng bốn điều ấy là thiết-yếu.
- 4.— Đã truyền cho nhau bốn điều ấy, từ đầu triết-ly đã bàn đến, từ đầu hữu-thè đã « đánh mạnh » trong bốn quan-trong-quan trên.
- 5.— Đã quan-niệm bốn phân-biệt ấy có tính-cách phđ-biển.
- 6.— Thứ tự khai-triển của bốn quan-trong-quan :

Trước hết là Hữu-thè và Biến-dịch; rồi ngay sau đó Hữu-thè và Hiện-tượng. Còn Hữu-thè và tư-tưởng đều đã có thời Plalon, Aristotle, nhưng phải chờ đến cận-đại mới phát-triển đầy đủ. Sau hết Hữu và giá-trị là vấn-de của từ cuối thế-kỷ 18 đến nay.

7.— Nhưng, thực-chất của Hữu-thề và của vấn-dề Hữu-thề như thế nào ?

Độc-giả có thể ghi-nhận : nếu lên bốn phân-biệt và bảy tiêu-chân ấy trong cuốn Einführung in die Metaphysik (Đưa vào Siêu-hình-học), Heidegger muốn nhấn mạnh hai điểm :

- 1.— Cái gọi là triết-lý từ trước đến Heidegger, chỉ xoay quanh bốn phân-biệt ấy, bởi vì, đó là triết-lý về hiện-thề.
- 2.— Heidegger có tham-vọng vượt giới-hạn ấy của vấn-dề triết-lý, và đưa vào thực-chất lịch-sử của vấn-dề hữu-thề.

Tư-tưởng của ông, ở đây và trong những tác-phẩm về sau, kè ra, và như ông nói, đã tiến xa hơn, minh-bạch hơn những phác-họa trong cuốn « Hữu và Thời ». Nghĩa là ông vẫn ở trong dòng tư-tưởng của cuốn ấy. Đè theo chân ông trên đường đi về lịch-sử của hữu, chúng tôi sẽ rất đại-cuong.

Ý nghĩa của Hữu :

Người là phát-ngôn-viên của Hữu. Hữu tự lộ qua sự hiểu biết của người. Khi bàn về chán-lý, ta đã đặc-biệt nhấn mạnh đến bản-chất lịch-sử của người như là tấm gương soi chiếu chán-lý, nhưng tấm gương ấy sở dĩ gọi là thế, vì do chính chán-lý là hữu-thề mà có. Con người tự-do là một đặc-điểm, một ánh-huệ của Hữu-thề. Nói theo kiều Trung-cô, thì người là thợ-tạo của Hữu. Vì thế, đối với Heidegger, Hữu là cái thi-điển, nhưng trong cử-chỉ hào-hiệp ấy không phải ban phát cái gì khác, mà chính là ban phát chính mình. Hữu tự phân phát chính mình cho người. Tại sao lại nói được như vậy ? Nhờ sự phân-tách thực-chất của người trong thời-gian, Heidegger làm một suy-luân hồi-nguyễn, hoặc di từ kết-quả đến nguyên-nhân : « Hữu tự phân phát mình cho người bằng cách soi sáng hiện-thề (như là hiện-thề) và bằng cách dành cho người một diễn-tích trống để thời-gian thao-diễn » (1).

(1) L'être se dispense à l'homme en éclairant l'étant comme tel et en lui ménageant une A're libre pour le jeu du Temps.

Hữu soi sáng người bằng cách nào? Bằng cách cho người nghe, thấy, hiểu biết, nhất là hiểu biết con đường về quê quán của người, của hữu. Chính là nhờ ân-huệ đó mà con người đã sớm tìm về với Hữu, sớm triết-lý. Triết-gia là người tìm đường thay cho kẻ khác, Aristotle đã định-nghĩa như vậy. Ngay từ đầu cuốn *Physis*, ông đã quan-niệm rằng muốn triết-lý, muốn tìm hiểu bản-chất của sự-vật, thì cần phải có một con đường thích-ứng. «Đường», trong tiếng Hy-lạp là *Odos*, đường thì phải *đưa tới*, theo một chiều hướng nào, Hy-ngữ gọi là *meta*, và *methodes*, trong Hy-ngữ, là con đường, nhờ đó ta đi đến một cái gì. Người Trung-hoa dịch là phương-pháp. Đường của Triết-lý là đường đưa đến *Physis*, *Physis* là cái nhờ đó sự-vật hiện-diện trước mặt chúng ta, nhờ đó mà cái gì có, như núi, sông, cây cối, v. v..., mới xuất-hiện rõ ràng trước mắt chúng ta. Aristotle vì thế đã định-nghĩa, tính-chất của con đường hay phương-pháp triết-lý như sau :

«Nhưng tính-chất và phương-hướng của con đường (đưa đến Hữu của hiện-thì) là làm thế nào đẽ, những sự-vật quen thường nhất, vì ta thấy hiền-nhiên nhất, dẫn đưa ta đến cái gì — vì nó tự mở ra — vốn hiền-nhiên nhất, và, với cái đó, ta từ đầu đã tin-niệm (1).

Như vậy, Aristotle phân-biệt *hai* nghĩa của Exges «hiền-nhiên». Hiền-nhiên về phía chúng ta và hiền-nhiên về phía sự-vật. Chúng ta thấy sự-vật hiền-nhiên trong các động-tác tri-giác. Sự-vật hiền-nhiên, vì tự nó và theo bản-tính của nó, là hé mở và tỏ minh ra, đó là ý-nghĩa của *Physis*, của Hữu. Cái gì hiền-nhiên theo nghĩa thứ nhất, nghĩa là cái ta dễ thấy nhất nói lên cái có mỗi lần ta đối-diện với nó. Aristotle nói rằng, con đường của triết-lý là con đường đưa từ cái có hiền-nhiên nhất ấy, đến cái mà tự nó mở ra, khiến làm nên cái có hiền-nhiên đối với ta. Như vậy, không bao giờ ta thấy trực tiếp hữu-thì, bởi vì, không bao giờ ta nắm trọn vẹn hữu-thì, bởi vì hữu-thì bao giờ cũng ẩn-náu. Tuy nhiên, trong khi ẩn-náu, hữu-thì, theo Aristotle, lại là cái gì tự nó hiền-nhiên nhất. Ta có hay không thấy nó một cách trọn vẹn nó vẫn không ngừng chói sáng, bởi vì khi ta thấy nó, thì nó chói sáng đó rồi. Trong-tự như tinh-tú trên vòm trời, hữu-thì vẫn tự nó nhấp nhánh

(2) Aristotle, *Physis*, 1842, 16.sq.

sẵn, ta nhìn hay không nó vẫn thế, mà ta có nhìn thì nó cũng vẫn chiếu sáng.

Ta đứng làm tướng rằng, ăn nắp của Hữu-thè là một khái-thè hoặc hiện-trạng xảy ra trước hoặc sau khi hữu-thè chiếu sáng, nói khác đi, đứng nghỉ đến một trò chơi « chạy trốn » khi ăn khi hiện của hữu-thè. Không, hữu-thè, theo bản-chất của nó, vốn thích làm cho mình vô-danh-tượng (1). Hữu-thè tự ban phát cho ta, đồng thời với việc nó tự dấu thực-chất của nó. Heidegger giải-thích rằng đó là một sự « ấp-ủ của hữu » (*incubation de l'être*). Ấp-ủ đồng nghĩa với rút lui vào trong một che dấu vốn là nguồn-gốc của mọi xuất-hiện. Sự ấp-ủ ấy đã kéo dài trong thời-gian từ Thượng-cổ đến nay. Heidegger nói rằng thời-kỳ ấp-ủ của hữu-thè cũng là thời-gian ấp-ủ của nguyên-lý túc-lý, do Leibniz khám-phá. Nhưng, trả-trêu thay, nguyên-lý túc-lý, hơn bao giờ hết, đã như lớp mây mù càng ngày càng dày đặc che khuất mặt trời hữu-thè. Công việc của triết-gia ngày nay cũng vì thế, hơn bao giờ hết, là công việc đội dá và trời, vô cùng khó khăn. Tuy nhiên, vẫn-de không phải là phủ-nhận giá-trị của nguyên-lý túc-lý. Vẫn-de là đặt nó vào ý-nghĩa lịch-sử của quá-trình xuất-hiện của Hữu-thè, là, nói khác đi, cao-got, thanh lọc, những quan-niệm đưa đến nguyên-lý ấy hoặc do nguyên-lý ấy khởi xướng, vẫn-de là áp-dụng diệu kẽ « cho vào ngoặc » nguyên-lý ấy, hầu di tới chân-dung đích-thực của bản-thè.

Trong tư thế ăn-lộ của nó, Hữu đã sớm lôi cuốn, mời gọi con người Thượng-cổ Hy-lạp. Sự mời gọi ấy đã được thể hiện trong tư-tưởng và công-trình nghiên-cứu của người xưa. Nói mời gọi, hay nói tự-lộ của hữu, là hai cách nói của một ý-nghĩa. Nhưng, sự mời gọi ấy sở dĩ có một sức quyến-rũ ghê-gớm không bao giờ ráo cạn, là vì Hữu vô cùng phong-phù, cao-cả, trong thế hiền-nhiên của nó, đồng-thời lại vô cùng sâu xa và bí-mật trong thế ăn-nau của nó. Chúng tôi nói trong thế, là vì, như đã biết, hữu-thè đồng thời vừa ăn vừa hiện, trong hiện đã có ăn và trong ăn đã có hiện. Nơi hiện là nơi ăn và ngược lại. Cái trước có là do cái sau, cái sau có là vì cái trước.

Chính vì tình-trạng ăn-hiện ấy mà triết-lý cổ-diễn đã diễn đầu với Hữu. Người ta đã làm mọi bất-khả-thè để tìm

(1) Heraclite.

đến Hữu và, đại-khai, đã lần lượt đi qua bốn phân-biệt đã nói. Một lần nữa, chúng ta đừng bỡ ngỡ tại sao người xưa lại phải đi qua bốn cửa ngõ ấy. Theo Heidegger thì chính vì Hữu-thè muốn như vậy, vì ở những giai-doạn ấy, Hữu muốn tự lộ bằng những con đường ấy, và với những diện-mạo ấy, diện-mạo « trá-hình » trong hiện-thè. Tự-tưởng con người vốn khuynh về tông-hợp và tuyệt-đối, không thể chịu mãi sự úp mở trong quan-niệm cũng như trong phương-pháp triết-lý. Leibniz muốn thâu tóm mọi vấn-dề triết-lý vào một cái nhìn duy-nhất, hệ-thống, lý-tinh, một thứ toán lý phô-biển, và ông đã tìm được chiếc đũa thần trong công-thức *Principium redditio rationis sufficientis* (nguyên-lý về lý đầy đủ cần phải trình-bày). Công-thức này, vừa là lý-tưởng, vừa là con đường của triết-lý. Công-thức ấy cũng được phát-biển bằng hình-thái này : *Nihil est sine ratione*, Không có gì là không có lý. Leibniz quan-niệm rằng cần phải tìm cho kỹ được tương-quan nhân-quả trong vũ-trụ vốn có nguyên-nhân của nó, lý của nó. Phân-tách hai hình-thức trên đây của công-thức Leibniz, Heidegger nói rằng Leibniz đã được hướng dẫn bởi chiều-hướng hiện-thè hơn là hữu-thè. « Lý tíc-lý », Heidegger viết, là lý đem đến và trình-bày cho hiện-thè cái gì cho phép nó đạt đến sự viên-mãn hữu-thè nó, nghĩa là đạt đến toàn vẹn. Vì thế, lý tíc-lý nơi Leibniz, cũng được gọi là lý tuyệt-định, nền-tảng thượng-cấp (1).

Con đường tuyệt-hảo của Leibniz đã đưa đến nhiều ngõ hi, khiến cho Kant phải chuyền triết-lý sang một chiều hướng khác : chiều hướng phê-hình lý-trí. Thực vậy, Kant đã tố-cáo tham-vọng của lý-trí truyền-thống, ông đã vạch rõ những bế-tắc của lý-trí, đặc-biệt trong các đối-nghịch (*antinomies*) của nó liên-hệ đến các vấn-dề căn-bản của siêu-hình. Ông đã giới-hạn lý-trí trong lãnh-vực hiện-tượng. Tuy Heidegger không nói, nhưng ta thấy rằng đây là thái-độ phản-ứng của Kant chống lại Leibniz, và, do đó, chống lại triết-lý truyền-thống kè từ Aristote. Cuộc cách mạng Copernic ấy thực-chất như thế nào ? Mức giới-hạn Kant đặt định cho tham-vọng « lý tuyệt-vời » của Leibniz có ý-nghĩa như thế nào ? Theo Heidegger thi

(1) « La raison suffisante est celle qui apporte et présente à l'étant ce qui lui permet d'atteindre à la plénitude de son être, c'est-à-dire à la *perfectio*. C'est pour quoi la raison suffisante s'appelle aussi chez Leibniz la *Summa ratio*, le *grat suprême* ». P. R. trang 166.

thực-chất của cuộc cách-mạng ấy nằm trong danh-từ *dối-vật-tinh* (*objectivité*) mà Kant đã dựng lên thay cho khách-vật-tinh (*objectivité*). Nói khác đi, Kant là người đầu tiên kêu triết-lý Hy-lạp, « phác-họa như một vấn-dề cần phải đào bới, vấn-dề hữu của hiện-thì » (1). Con đường hay-phương-pháp Kant theo, là con đường siêu-vượt. Kant đồng-ý với Leibniz rằng lý-trí là khả-năng của các nguyên-lý, rằng một cách tông-quát, lý-trí có thể tự tái diễn cho mình một vật như là một vật gì đó. Nghĩa là tôi có thể đặt định trước mặt tôi một vật *như là* một vật gì đó. « Tự tái diễn cho mình » tức là *đem* một cái gì đối-lập với mình là chủ-thể nhận-thức, tức là trong cùng một động-tác, chủ-thể vừa thấy sự-vật đối-diện với mình, vừa thấy mình đang đối-diện với sự-vật. Ý-thức sự-vật và ý-thức về sự mình đang ý-thức, là một duy-nhất. Do đó, vấn-dề phê-phán lý túc-lý của Leibniz trở thành vấn-dề những điều-kiện *tiên-thiên* khiến cho kinh-nghiệm hiện-tượng (hay hiện-thì) có thể có được. Nói khác đi, sự phủ-nhận khách-vật, đã được Kant chuyên thành nội-hướng đến những điều-kiện tiên-thiên của chủ-thể. Cái lý tìm được để khiển cho đối-tượng có thể làm đối-tượng, cái lý ấy gọi là *dối-vật-tinh*. *Dối-vật-tinh* là hữu-thì của hiện-thì, hay nói theo danh-từ Kant, là *tự-nghĩ* của sự-vật. *Dối-vật-tinh* không phải là một đặc-tính của sự-vật, nhưng chính là cái làm cho sự-vật xuất-hiện như là sự-vật. Tuy nhiên, vì *dối-vật-tinh* là cái lý, là cái lý-trí bắt được, bằng cách vượt khách-vật-tinh của đối-tượng, cho nên, sự vượt ấy có nghĩa là di từ khách-vật vào *dối-vật-tinh* của lý-trí. Thái-dộ chuyên-vận ấy của trí-tuệ gọi là *siêu-vượt*. Langū là *transcendere*, di sang bên kia, vì thế, Kant gọi phương-pháp của ông là phương-pháp siêu-vượt (*méthode transcendale*). Phương-pháp này hoạt-động trong nội-giới, cho nên có tính-cách *nội-tại* (*immanente*), nhưng, sở dĩ gọi là *siêu-vượt* vì nó phủ-nhận những kiến-thức mệnh-danh là *ở bên kia* (*transcendantæ*) kinh-nghiệm của nhân-loại. Nói một cách nôm na, thi *dối-tượng-như-là-dối-tượng-của-hình-dung* (tái diễn) sẽ gặp được lý túc-lý trong động-tác tái diễn mà phương-pháp siêu-vượt muốn phản-tách và nghiên-cứu. Ta có thể tóm tắt ý-nghĩa siêu-vượt ấy trong định-nghĩa mà Kant đã viết trong Dẫn nháp cho lần xuất-bản thứ hai cuốn « Phê-bình Lý-trí Thuần-tùy » : « Tôi gọi là *siêu-vượt* tất cả mọi kiến-thức nói một cách tông-quát, không bàn đến những đối-tượng, mà chỉ bàn

(1) Heidegger, P. R., trang 175.

đến cách-thì khiến ta biết được đối-tượng, và theo nghĩa kiến-thức này, có thể có được một cách tiên-thiên ».

Theo Heidegger, thì lịch-sử triết-lý là lịch-sử của suy-tư, để tìm cho ra ý-nghĩa của Hữu-thì, do đó, cũng là lịch-sử của Hữu-thì. Suy-tư, từ bao giờ trong lịch-sử, cũng có nghĩa là : « Phù-hợp với những huấn-lệnh và mô-tả hiện-thì trong phù-hợp ấy, khám-phá, thảo-luận và mô-tả hiện-thì trong hữu-thì của nó, lý-thuyết trên hiện-thì. Sự thuyết-lý khai-triển trong lịch-sử của tư-tưởng Tây-phương và trở thành biện-chứng » (1). Nhờ suy-tư, mà trong quá-khứ người đã tìm thấy *hai nghĩa* của chủ-thì : trước mặt (đối-diện) và đối-vật-tinh. Trước mặt là quan-niệm của Hy-lạp và Trung-cổ, Đức-ngữ dịch là Gegennuber. Theo nghĩa này, thì sự-vật tự trình-diễn, tự tỏ mình ra cho ta, làm cho ta mở mắt và vền tai lên để đón nhận cái gì trước mặt ta. Nghĩa thứ hai, nghĩa của cận-dại, kè từ khi Descartes bắt đầu tự tách mình ra trong một thái-độ đối-lập với ngoại-giới, kè từ khi, nhờ đó, ông đem chân-thực của suy-tư và hiện-hữu của ông, đối với vũ-trụ : Hữu-thì, trong nghĩa thứ nhất, đã tự hé mở, còn nghĩa thứ hai, là sản-phẩm của cái lý nhân-loại. Heidegger quan-niệm rằng, dùn theo nghĩa nào, thì đó cũng là cách-thì tự soi sáng của hữu-thì : « Trong Thượng-cổ cũng như ở các thời-dai gần đây, hữu-thì tự soi sáng minh, dùn bằng nhiều cách-thì khác nhau, như xuất-hiện, chiếu sáng và tồn-tại, hiện-diện, ở trước mặt, đi nghịch chiền với... » (2). Điều Heidegger muốn lưu-ý chúng ta là : không nên ngộ-nhận có một liên-hệ nhân-quả giữa các thời-kỳ xuất dùn lò diện của Hữu-thì. Vì rằng mỗi thời-kỳ đều trực-tiếp bắt nguồn từ Hữu-thì, đều là an-huệ trực-tiếp, do Hữu ban phát ra, trong-tự như « Từ một nguồn duy-nhất chảy ra những con suối khác nhau, tất cả đổ vào một con sông, con sông này ở khắp mọi nơi và không ở một nơi nào cả ». Vì vậy, nếu cần nói đến truyền-thống triết-lý, thì phải hiểu là truyền-thống do sự Ban-Phát của Hữu-thì, truyền-thống không phải của ai cả, Tây-phương hoặc Đông-phương.

Heidegger muốn đưa ra một ý-nghĩa thứ ba, đó là sự Ban-Phát của Hữu-thì. Đó là quan-niệm riêng của ông, nhưng, theo ông, cũng là ý-nghĩa của Hữu-thì, ông muốn rằng, ý-

(1) Heidegger, P. R, trang 194.

(2) Heidegger, P. R, trang 201.

nghĩa này bao hàm và cân bằng hơn cả, triết-lý hơn cả, phong-phù và cường-mạnh hơn bất cứ một ý-niệm nào về hữu-thề. *Hữu-tự ban-phát*, ý-niệm này không những giải-thích được các vấn-dề liên-hệ đến tương-quan giữa hiện-thề và hữu-thề (*esse* và *existentia*), giữa hữu-thề và bản-thề (*esse* và *essentia*)... mà còn trả lời được sự dị-biệt quan-diểm triết-lý qua các thời-dai lịch-sử nhân-loại. Ta thấy khả-năng tòng-hợp của Heidegger. Heidegger không chống-dối ai, bởi vì, ai cũng thấy mình có tiếng nói trong học-thuyết Heidegger. Nhưng ai cũng thấy mình bị vượt, bị chính Heidegger sửa sai, thanh lọc và bỏ lại sau. Heidegger có thành-công không ?

Trước khi trả lời, chúng tôi muốn tìm hiểu Heidegger trên một bình-diện tối quan-yếu : vấn-dề tương-quan giữa tự-tưởng và hữu-thề. Aristote mở đầu chương I quyển thứ IV bộ Siêu-hình của ông : «Có một thứ hiểu hiết, khi nhìn sự-vật, thì thấy được sự-vật hiện-hiện như là hiện-diện, và, cũng lúc ấy, thấy cái gì tùy thuộc vào sự hiện-diện, bằng cách chỉ rõ sự-vật theo sự-vật-là». Thứ hiểu biết ấy là gì ? Heidegger không nói rõ. Chúng tôi nghĩ rằng đó là một thứ trực-giác của con người có lý-trí. Vì thế nên Aristote định-nghĩa «người là con vật có lý-trí». Khi con người tìm hiểu một sự-vật, thì xuất-hiện sự cân bằng giữa lý-trí và hữu của sự-vật. Nói khác đi «lý» của người là «hữu» của vật. Về sau, các triết-gia đã không ngừng tìm hiểu cái «lý» ấy. Lý đã được mặc cho nhiều nghĩa : nguyên-nhân, nền-tảng, bản-thề, rồi còn có vấn-dề liên-hệ và đẳng-cấp giữa các lý hoặc các hữu-thề... Cicéron đã viết : «Tôi gọi là nguyên-nhân cái lý tác-thành, là biến-cố cái gì được tác-thành» (*causam appello rationem efficiendi, eventum id, quod est effectum*). Thánh Thomas đã nói đến lý như là nhân tác-thành, nhân círu-cánh... Leibniz đã tìm thấy cái lý ấy trong túc-lý. Kant tìm thấy trong lý-trí thuần-tùy. Hegel qui tất cả lý vào lý hiện-thiêng... Bởi với Heidegger thì tất cả những quan-niệm ấy đều bắt nguồn trực-tiếp từ độ-lượng của hữu-thề. Bởi vì, tất cả là do ý muốn, là thề-hiện của Hữu-thề. Bởi vì «bản-chất của con người đơn nhận mệnh nghiệp của mình, là làm cho hữu-thề của hiện-thề nói được nên lời». Lời của hữu là sự nói mờ, là Phuisis, là đổi-vật-tinh, nhưng nhất là thi-àn trong quá-trình lịch-sử nhân-loại, vì thế «làm cho hữu-thề nói lên lời» là ngược

giòng lịch-sử nhân-loại, là vể lại lịch-sử của Hữu, là « truy-diệu » cho hữu-thề. Truy-diệu là ôn cõ dè tri-tân, ôn-lai quâ-khứ, dè tìm thấy trong đó cái gì chưa được nghe, chưa được thấy, cái gì còn ẩn nấp. Dè đạt tới sự ẩn nấp ấy, người ôn cõ là người tự thực-hiện một sự nhảy qua lịch-sử của hiện-thề dè sang bên kia thế-giới vô-hình, là lùng của hữu-thề (1).

Dưới mắt Heidegger, cái mà người xưa gọi là đồng-nhất giữa tu-tưởng và hữu-thề, là một đồng-nhất chưa được chinh-xác, chưa được khai-thác triệt-dè, vì còn mắc kẹt trong quan-diêm hiện-thề. Vậy vấn-dè còn nguyên vẹn. Trả lời được vấn-dè đó, chúng ta sẽ kiến-tạo được một triết-ly thật sự phô-biển, hành-tinh : « Nếu ta trả lời được câu hỏi đó mà không giảm giá tầm hạn của nó, thì là lần đầu tiên một ánh-sáng sẽ đến với chúng ta, ánh-sáng của ban-phát Hữu, của cái vừa soi sáng, vừa làm tối mắt lịch-sử Tây-phương, ngày nay vốn đã trở thành, dưới một bộ mặt mới, lịch-sử của thế-giới, địa-cầu (2). Heidegger nhận-định rằng, cái gọi là lý (ratio) mang hai tên : lý (ratio) và Lý (Raison), lý (viết chữ nhỏ) có nghĩa là nhân, là nền, là lý tuyêt-vời của Leibniz. Còn Lý (viết hoa) là lý lẽ, là đối-vật-tính, là lý siêu-vượt của Kant. Ông muốn chứng-minh rằng hữu-thề và lý, theo cả hai nghĩa, là một với nhau. Một lần nữa, ông trả về với tu-tưởng Hy-lap trong danh-từ Logos. Người Hy-lap nói rằng : Tơ auto Einaas Te kai Logos, nghĩa là cái *Công-một* là Hữu-thề và ngôn-tù. Như vậy, « theo nghĩa Hy-lap ; thì « Hữu-thề » là : hiện đến trong sự không-giấu-kín, tới gần và chiếu rọi, và nhò chiếu rọi mà tồn-tại và ở lại » (3). Logos chỉ liên-hệ tương-quan, và do động-tự Legein mà ra. Legein có nghĩa là « Nói », mà « nói » trong Hy-ngữ là làm cho xuất-hiện, làm xuất-hiện một vật gì với bộ mặt cõ-hữu của nó, chỉ trả sự-vật ấy như nó đang nhìn ta, và do đó « nói » sự-vật, tức là ta thấy rõ

(1) P. R., trang 207 : « Le saut qui s'élance ne repousse pas loi de loin le domaine du départ, au contraire, au moment où il saute, le Saut devient appro-priation commémorante de la dispensation de l'être. Ce qui, pour le Saut lui-même, veut dire qu'il n'abandonne pas le domaine de départ, pas plus qu'il ne parvient dans un autre domaine bien délimité et enfermé en lui-même. Le Saut ne demeure un saut que s'il commémore... Commémorer ce qui fut, c'est progresser dans l'impossible qu'il faut penser. La pensée est une pensée qui avance parce qu'elle commémore ».

(2) Heidegger P. R. trang 207.

(3) Ibid, trang 229.

trong đó. Legein còn là tệp hợp, đem hai cái đặt lại với nhau. Cho nên « nói » là kết-hợp hai cái với nhau. Do đó, Logos chỉ một sự gắn-bó của Hữu và Lý: một dạng thi Logos để mặc cho sự-vật hiện-diện tự phơi bày trước mắt ta, để cho nó tự nở ra, tự cởi mở. Logos là Phusis, là Hữu-thè; dạng khác, để cho sự-vật tự giải bày trước, như đám đất dã cày bừa, dọn sẵn, khă-dĩ làm chỗ tröm cây, theo nghĩa này thi Logos là nền-tảng, là lý như là nền-tảng. Logos có nghĩa là Hữu và lý, là như vậy. Nói vẫn lại « hữu-thè theo nghĩa Logos là sự tệp-hợp khiến cho các sự-vật phơi bày dưới mắt chúng ta ». Chính trong Logos, sự-vật ở trước mặt chúng ta, đã được đưa ra ánh-sáng, được ta trông thấy.

Nhưng, như đã nói, Logos là tiếng nói của Hữu-thè qua con người, Logos là ân-huệ của Hữu-thè, cho nên có một phương-trình: Logos = Hữu = Lý-lẽ = nền-tảng = nhân. Là nền-tảng của mọi hiện-hữu và hiện-thè, Hữu không còn là một cái gì cần được đặt trên nền-tảng, bởi vì, Hữu sẽ không còn là Hữu. Hữu cũng không phải là nền-tảng cho chính mình, hoặc nguyên-nhân cho chính mình (*causa sui*), bởi vì nền-tảng ấy chính là Hữu. Nếu có nền-tảng thì nền-tảng ấy sẽ tuyệt đối đồng-nhất với Hữu. Cho nên không có vấn-dề nền-tảng của Hữu. Hữu-không-có-nền-tảng, không-có-ly: *hữu là vó nền; Hữu là vó lý*, là vực thẳm, nói khác đi, chúng ta không thể áp-dụng những phạm-trù lý-lẽ, nhân-quả cho Hữu được: Hữu vượt mọi suy-lý của nhân-loại. Đến đây, ta thấy Heidegger muốn vượt tất cả luận-cử của lịch-sử triết-học từ Aristotle đến Leibniz, Kant, Hegel. Với Heidegger, chúng ta đã, từ lý truyền-thống làm như bàn đạp, nhảy xuống vực thẳm không đáy của Hữu-thè. Tuy nhiên, cần phân-biệt: nói không đáy, không nền-tảng, là nói theo ý-nghĩa của lý vốn áp-dụng cho hiện-thè. Nhưng trên bình-diện và trong viễn-tượng hữu-thè của Heidegger, thì sự nhảy ấy đưa ta vào viễn-mẫn của Hữu-thè như là cái quyết-định, cái làm cho ta suy-tinh, cái do lường mọi tư-tưởng hiện-thè của con người. Hữu-thè, vì thế, là phi-ly hoặc vô-ly đối với cái lý hiện-thè, nhưng tuyệt đối hữu-ly, vì là cái lý của mọi lý, cái lý nằm dưới hoặc siêu lên trên mọi giải-thích lý-tinh thông thường.

Nhảy vào cái lý vô-ly ấy, tức là tư-tưởng ta đã di vào thao-trường của cái trong đó hữu-thè của ta tìm được an nghỉ, Hữu-thè của ta được định-nghĩa như là nghỉ ngơi. Ta

nghỉ an trong Hữu-thè là an-tịnh tuyệt-đối. Nghỉ an không phải là vắng bóng chuyền-động, cũng chẳng phải là một tiêu-euc hoặc một phủ-định. Trái lại, là một tập-hợp cõi-động mọi chuyền-động. Cõi-động không có nghĩa là bất-động, mà chỉ có nghĩa là nguồn-gốc của chuyền-động. Cũng không phải rằng sự tập-hợp ấy, vung vẩy, phản-tán thành chuyền-động. Trái lại, mọi chuyền-động có được, là do tập-hợp và bao giờ cũng được giữ lại trong tập-hợp. Con người chuyền-động được, trong thế-xác, cũng như trong tư-tưởng là nhờ *dựa vào* tập-hợp ấy của Hữu-thè. Cho nên Hữu-thè tạo ra một thao-trường, một sân vận-động của hiện-thè, của vạn-vật, của tư-tưởng con người. Cho nên tất cả những gì có, những gì được sắp đặt, tð-chức... trong vũ-trụ và nhân-sinh, đều nói lên thế-thao của Hữu-thè. Logos, Phusis, Kosmos, Aion, nghĩa là Lời, Tinh, Thể (giới), Thời, bốn ngón chơi đồng nghĩa của một trò chơi duy-nhất. Hữu-thè chơi, nhưng Hữu-thè là Nhứt, là Duy-Nhất, là « Độc-thè tuyệt-đối trong lòng Độc-tinh vò diều-kiện » (1). Cho nên Hữu-thè, trong việc ban-phát Hữu-thè, là một Hóa-nhi đang chơi. Quan-dièmes này, Heidegger lấy lại của Heraclite, cũng là quan-dièmes siêu-hình của Leibniz, khi triết-gia này viết : « Cum Deus calculat sit mundus », khi Thượng-Đế đánh cờ tướng thi, vũ-trụ thành hình ; hoặc cũng là quan-dièmes tiền-định của một thi-sĩ Việt-Nam, Nguyễn-Gia Thiều :

Trẻ Tao-hóa dàn hành quá ngắn,
Trái buộc người trên cạn mà chơi.



(1) « Il est le Singulier absolu au Sein de la Singularité inconditionnée ».

(P. R. trang 188)

CHÂN TRỜI HEIDEGGER

Con người đã được Heidegger đặt vào một chỗ đứng vinh-dị, đặc-đan, trong sân-khấu vũ-trù, và đã được ông giao cho một trách-nhiệm: làm phát ngôn-viên cho hẫu Hữu-thè trong tất cả mọi biến-cố xảy ra trên sân-khấu ấy; nhận lấy trách vụ lớn lao ấy, con người sớm thấy mình bị đặt vào thế vinh-nhục (honos, onus), càng cao lớn càng lay, hoặc trèo càng cao té càng đau. Đó là số kiếp, là nghiệp-mệnh của giống người. Phân-tách mệnh-nghiệp ấy, Heidegger đã cung-hiến cho chúng ta nhiều điều mới lạ, và mở ra cho ta một viễn-tượng triết-lý không kém kỳ thú.

Với ngòi bút hiện-tượng-luận sắc bén của ông, ông đã nói lên thân-phận con người bị ném vào thế-giới tha-phương này, bị bỏ rơi ở đó, kiêm lấy mà ăn, đồ maula ra mà sống, ngày đêm bần-chòn, ưu-tư, kinh-hoảng... và kinh-hoảng nhất, đau khổ nhất là thấy mình phải, dầu muốn dầu không, tìm về quê-quán, nơi chôn rau cắt rốn, nơi thôn xóm mình đã ra chào đời den bạc. Con đường về làng, là con đường thôn dã, không trải nhựa bóng nhoáng, thênh thang như các đường phố ở chốn thị-thành. Đường thành-phố là đường của thi dân, của văn-minh, kỹ-thuật, quyền-rũ, nhưng hời-hot, phiến-diện, mất gốc, đường của lý-trí lột da, trùu-tượng, thiếu nhựa sống đích-thực và phong-phù. Trái lại, con đường về làng uốn khúc quanh co, gập-ghềnh, lu mờ, xuyên qua gai góc cỏ già, rừng rậm nguy-hiểm, dễ lạc, dễ lầm phương-hướng. Đó là con đường khó khăn nhất, xa nhất, và mệt nhọc nhất. Có đi trên con đường ấy, con người ta mới thấy thế nào là đời người, thế nào là thân phận con người. Có đi trên con đường ấy, con người mới là người chân-thực, vì phải đổi

phó với bao nhiêu cảm-bây, trờ-trên, của hùm thiêng, vực-thẳm. Đó là con đường hiện-sinh; dưới sự dìu dắt của hiện-tượng-luận. Và đó cũng là con đường của Hữu-thề (1).

Ông đã không — dầu vô-tinh — đưa đến ngõ cụt của Hữu-thề-luận (2), như giáo-sư J. Wahl đã ngô-nhận. Ông chỉ muốn đưa ý-kiện rằng, hiều theo nghĩa cõi-diền, hữu-thề-luận sẽ là một bẽ-tắc không thoát được. Ở đây chúng tôi không bình-luận toàn bộ học-thuyết của Heidegger, mà chỉ muốn mao muội ghi nhận một vài ý-nghĩ riêng tư về học-thuyết ấy. Thực vậy, theo chúng tôi, thì hơn nhiều triết-gia khác, ông đã là người xác-eubé xứng-phong phát-kính các con đường làng của hữu-thề với hy-vọng tìm được đại-dạo chính là hữu-thề-luận. Nhưng, khác với các học-giả hàn-lâm-viện, ông đã tự sáng-tạo ra những phương-pháp riêng biệt. Ông không muốn theo chân người xưa, và ít ra, đó là diêm son đúc đáo của triết-gia chúng ta. Đúng như Jean Beaufret đã nhận xét: « Heidegger không phải là một người « tri-thức », và tư-tưởng nơi ông là một hơi thở hoàn-toàn khác. Chính vì thế mà lời nói của ông làm cho tư-tưởng ông bị người ta, hoặc hay không ác ý, tấn công tới bời, au đó cũng là vì sứ-mệnh. Vì thế, ông lẩn thẩn một mình, bước từng bước một của gã nông-phu, trên con đường tư-tưởng ông đã chọn-lựa, con đường ấy chỉ là một con đường, không phải là con đường duy-nhất, và không có gì trong đó làm cho ta yên lòng rằng đó chính là cái mà người ta thường gọi bằng « đường » (3).

Con đường về-làng của hữu-thề không phải chỉ do kinh-nghiệm của suy-tư hồn-thân cá-nhan ông qua cuộc đời riêng-tay, và qua thời cuộc, mà còn là con đường ngược giòng lịch-sử triết-học Tây-phương. Trên con đường nhiều kịch-thước ấy, ông đã sám-thấy mình hương-dẫn bởi hai ý-niệm: Hữu và Thời. Ông đã đi từng giai-doan: tìm hiểu Hữu và Thời, qua hứa của người và thời của người, nói cách khác, tương-quan giữa hữu và thời của người. « Phóng ra một thế-giới và được tần-phong bởi hiện-hữu, cả hai cách-thể đặt nền-tảng này đều thuộc về cùng một thời-tinh, nghĩa là cũng tạo

(1) M. Heidegger, le chemins de champagne, trong Question III.

(2) J. Wahl, vers la fin de l'ontologie, sedes. Paris.

(3) Le Principe de Raison, Préface, trang 34.

ra thời-gian-hóa» (1). Vật lộn với nhiều khó-khăn, ông đã vươn lên với những ý-niệm mà ta đã biết: trò chơi của Thời-gian và Trò chơi của Hữu-thè. Trò chơi cũng lầm công-phu, ta phải quan-niệm đúng đắn cho đúng với ý-nghĩa nghiêm-chính của biếu-ngữ trò chơi. Có một tương-quan giữa Thời-gian như là thời-gian, thời-gian như là thao-trưởng vận động của tư-tưởng nhân-loại, và Hữu-thè như là kè ban-phát khoảng trống cho con người vận-motion. Vậy vấn-dề đặt ra là tương-quan ấy như thế nào? Phải chăng có một đồng-tinh nào giữa thời-gian và Hữu-thè? Cho đến ngày nay, tư-tưởng của Heidegger còn rất lu-mờ về điểm ấy. Có lẽ vì tư-tưởng ông đã bị hoa mắt, choáng-váng, bởi một miền ánh-sáng tối tăm, mà, như đã nói, các ống kính phạm-trù vốn chỉ thích ứng với những đường nét, màu sắc, hình thù trong thế-giới hiện-thè, hữu-hình, nên không làm sao phân-biệt và ghi nhận được. Âu đó cũng là giới-hạn của con người hạ giới. Tuy nhiên, đọc Heidegger, ta cũng có thể bắt được một vài trực-giác thần-thông của ông. Theo ông, thi, Hữu-thè là tập hợp mọi chuyền-motion, là nguồn-gốc và «động-cơ» của chuyền-motion, chuyền-motion sở dĩ có là có do hữu-thè và trong thế tập-hop của hữu-thè. Vậy mà, thời-gian là do chuyền-motion. Thời-gian là chuyền-motion, là các chuyền-motion. Mặc dầu không nói rõ, nhưng chúng tôi nghĩ rằng có lẽ Heidegger đang chứng-minh Thời do Hữu mà có.

Một số triết-gia, trong đó J. Wahl (2), Berdiaeff, cho rằng Heidegger đã tỏ ra thần-bì hoặc huyền-nhiệm khi nói đến sự mạc-khai, sự tự-lộ, hoặc thi-án, của Hữu-thè. Nhưng, chúng tôi nghĩ rằng, thì có Đại-triết-gia nào mà đã không cần-cứu đến huyền-thoại? Platon, Aristote, Thánh Augustin, Plotin, Descartes, Kant, Hegel... tất cả đã bay vào thế-giới vô-hình trên đôi cánh của tưởng-tượng sáng-tạo. Do đó, mà không phải là vô-lý khi G. Bachelard đã nói rằng tư-tưởng triết-lý của nhân-loại cõi-kim đều như hơi lội giữa hai nguồn mạch thần-bì và lý-tinh, Huyền-thoại và Lý-luận. Heidegger đã gặp Merleau Ponty trong cái nhìn từ Hữu-hình đến Vô-hình vậy. Và theo chúng tôi thì Heidegger càng ngày càng vươn lên một «thực-thè độc-hữu tuyệt-đối trong một độc-tinh vô điều-kiện». Phải chăng, triết-lý đã nói lên tiếng nói độc-thần,

(1) Qu'est-ce-que la Métaphysique.

Bản dịch của Henry Corbin, trang 63, Gallimard.

(2) J. Wahl, vers la fin de l'ontologie, trang 253 n.

tiếng nói hiền-nhièn nhất, mà cũng tối-tăm nhất, gần với ta nhất, mà cũng xa-chảng ta nhất. Tiếng nói ở giữa thế-giới của « người ta » mà « người ta » đã không nhận biết, Tiếng nói đồng nghĩa với Ánh-sáng, Tiếng nói *thấy* được và Ánh-sáng *nghe* được. Tiếng nói mà những người tin-hữu tôn là Thượng-Đế, là Đặng Tối-cao, là Đặng Từ-bi, là Đặng mà Thánh Joan gọi là *BÁC-ÁI*. Tiếng nói của *Con người leo Núi* Sợ của hiện-sinh để trở về hợp-nhất với AN-NGHĨ tuyệt-đối trong một độc-tinh vô điều-kiện ? Tiếng nói ấy đang hướng-dẫn cố-gắng kiến-tạo một lý-thuyết đạo-đức-học của Heidegger. Bao giờ thì lý-thuyết ấy sẽ xuất-hiện ???



CHỈ DẪN

A

- Abelard 182
Ảo-tưởng (illusion), 213
 hữu-thè-luận 236
Achenatou 183
Alain 215, 242
Anh hùng và tương-lai 64
Anaximandre 171, 182
Ânh-sáng 462
 tự-nhiên của Dasein 348,
 360
Ânh tượng (image) 213, 214 tt
 và hư-vô 219
Auselme St., 182
Archimède 157
Aristote 22, 27, 31, 67, 150, 168,
 169, 183, 189, 205, 233,
 243, 245, 311, 314, 323,
 326, 330, 333, 335, 362,
 409, 418, 426, 448, 450,
 453 tt
Asoka 183
Augustin St. 31, 41, 144, 162,
 176, 182, 315 tt,
 347, 386
Axelos K. 319

B

- Bachme 182
Bao trùm (englobant) 132, 148,
 170, 174
 và siêu-vượt 144
 và bất-định 133
 Độc-hữu 133
Bạo-dộng 73-77, 82, 85
 và tình thương 76 tt
 và siêu-nhân 77
Bacon F., 31, 183
Bác-Ái 462
Bản-Hữu (existential) 346, 360,
 363, 370
 và hiện-sinh 384 tt
 và hiện-thè 384
Bản (hữu) thù-luận (ontologie)
 hiện-tượng-luận 337
 địa-phương (régionale) 323
 tiền Socrate 324, 325
 tổng-quát 323, 326
Bất biến của nhân-tính 313
Bất chân (inauthentique)
 hai loại 433
 hai ý-nghĩa 433
Bất định (indétermination)

- tuyệt-dối 136, 146
 Bất-tất (contingence)
 tuyệt-dối 282
 tổng-quát 281
 Bất-tử 63, 123
 Bayle 183
 Beaufret J., 321, 418
 Beigbeder M. 199
 Bentham 31
 Berdiaeff 317, 461
 Bergson H. 29, 96, 244, 327,
 339, 347
 Berkeley 31, 183, 246
 Bi-quan chủ-nghĩa 20
 Biến-tính giám ý (modification
 privative) 335
 Biều-thuyết (logos apophantique)
 que) 335
 Biện-chứng (dialectique)
 Hégel 47, 102, 330, 447
 nguồn-gốc của 447
 và ý-thức-hệ 75
 pháp 102, 194, 306, 333
 giữa duy nhất và đặc-thù
 397
 Biemel W. 347
 Boëce 183
 Bỡi ngỡ (étonnement) 439
 Buber M. 44
 Burke 183
 Buôn nôn (Nausée) 20, 243 tt
 Brehier E. 156
 Brentano F. 106, 311
 Bruckhardt 15, 46, 65, 183
 Bruno G. 142, 182, 189
 Brunschwig L. 30, 48, 246
- Carnap R. 317
 Casanova 305
 Carstens E. 11
 Cesane 187
 Ciceron 183, 419
 Cõi-trường-sinh 46
 Comte A. 21
 Condorcet 21
 Cộng-đồng (communauté)
 và cá-nhân 55
 Cộng-luận (opinion) 81 tt, 401
 và khối-dàn 164 tt
 Cụ-thè-tính hiện-tại 28
 Cứu-cánh (finalité)
 của hành-dộng 341
 nguyên-ly 383
 Chân-không 146, 158
 Chân-ly (vérité)
 thực-chất của 425, 430,
 431 tt, 433
 cấp-hai 140
 chủ-quan 35, 98
 và đồng-thè-tính (homogénéité) 48
 khôi-hài của 48
 nội-tính của 49
 sáu-loại 139 tt
 khoa-học 173, 446
 ly-học 314
 của bản-thè là bản-thè của
 434
 của ly-khai (de séparation)
 143, 150
 của hợp-nhất (de l'union)
 143, 145
 tuyệt-dối 146
 tuyệt-dối của nghệ-thuật
 185
 và dam-mê 50
 huyền-nhiệm của 433 tt
 siêu-thời-gian 170
- C**
- Cách-mạng Pháp 167
 Camus A. 307 tt, 359

- của hiện-thể (ontique) 312
và dự-phóng (projet) 425
và ngô-nhận 426, 427, 433
Cheat 123, 240 tt, 254, 388 tt,
 412
và dự-phóng 386
ý-nghĩa và lý-do của 389-
 395
là nguyên-lý của tri-tu
 379, 388 tt
- Chiến-dấu (combat)**
và chân-lý 120
- Chiến-tranh** 19, 20, 21, 306
- Chinh-trị** 150, 306
 đảng phái 152
 và Đại-học 154
 và siêu-hình 152
 và hữu-thể-luận 306
- Chủ-nghĩa cá-nhân** quý-phái
 76
 hành-lạc 76, 182
 hư-vô 79, 412
 độc-thoại (solipsisme) 269
 chủng-tộc (racisme) 165
- Chủ-quan-tính**
 cá-nhân 421
 tập-thể 420
- Chủng-tộc** 162, 165
- Claudel P.** 123, 198
- D**
- Dante** 179, 183
- Dawn thán** 305, 307 tt
 và suy-tư 319
- Darwin** 81, 88, 120, 183
- Dấu hiệu**
 của văn-hóa 98
 của ý-nghĩa 312
- de Beauvoir S.** 24, 203, 301
- de Cuse N.** 182, 188
- de Chardin T.** 102
- Democrite** 182
- de Lubac H.** 74
- de Waelhens A.** 429
- Descartes** 22, 23, 25, 106-121
 140, 144, 182, 203, 234
 242, 245, 269, 287, 313,
 321, 331 tt, 341, 421,
 434
- Dewey J.** 31
- Dilthey W.** 98, 156, 314, 315,
 330
- Diogene** 77
- Do-thái và dau khồ dân-tộc** 39
- Don Scotus** 312
- Dostoyevski** 52, 181, 483
- Duhem** 101
- Duy cảm-giác** 69
- Duy-linh chủ-nghĩa** (spiritua-
lisme) 246
- Duy-lý chủ-nghĩa** 20; 55
- Duy-nghiêm và tinh-thần** 31
- Duy-nhất-thể** 162
- Duy-nhất-tinh** (l'unité)
 của lịch-sử 155
 của Dusein 112
 của người 281
- Duy-tâm chủ-thể** (sujet idéa-
liste) 145, 246
- Duy-tâm triết-lý** (idéalisme
philosophique) 167
- Duy-thần** 296
- Duy-thực** 210
 chinh-trị 306
- Dự-phóng** 260 tt, 366 tt
 và nhận-thực 361
 và thời-gian 368
 và chân-lý 425 tt
- Đ**
- Đại-dồng** 191, 192
- Đại-học** 148

- và chính-trị 148 ff
và niềm tin triết-lý 149
và tự-do tinh-thần 149
- Đại Toàn** (Le Grand Tout) 132
- Đảo-hoán giá-trị** (transvalua-tion) 79 ff
- Đạo** (của Lão) 132, 296, 422
- Đạo-đức mỹ-cảm** (Éthico-es-thétique) 41
- Đạo-lý** mác-xít 305
- Đau khổ** và hoan-hỷ 120
và lối lầm 120
- Đam-mê** 50 ff, 127 ff
- Đặc-thù** và duy-nhất 71
- Đấu tranh** giai-cấp 305
- Đế-quốc** 158
« người ta » 307, 386, 387,
404 ff
- Định-luật** (loi)
lưỡng thành phầm 114
mâu-thuẫn 140
- Độc-tài**
ché-dộ 25
- Độc-thể-tinh** (l'unique, Singularité) 50
tuyệt-dối 135
- Đối-tượng** của kiến-thức 101
của khoa-học thực-nghiệm
105
của nhận-thức khoa-học
283, 311
- Đồng thời-tính** lý-học (con-temporanéité logique)
221, 228
- Đơn-tử** (Monades) 348
- Đời** (mondanéité)
quan-niệm 344
và thế-giới 340 ff
- E**
- Eck M. 45
- Einstein** A. 21, 101 183
- Elia** 157
- Engels** 402
- Empedocle** 88, 182
- Epictète** 183
- Erasme** 183
- Erdmann** 183
- F**
- Fallico** A. B. 32
- Ferlow** K. 47
- Fichte** J. G. 32, 146, 167, 168,
266, 315
- Fiob** 182
- Fourastié** J. 308
- François d'Assise** St. 127, 183^r
- Freud** S. 52, 82, 195, 226, 355
- Friedmann** R. 45, 46
- G**
- Galilee** 142, 183
- Galilei** 88
- Gast** P. 87
- Gateau** P. 87
- Gide** A. 307
- Goethe** 183
- Gia-dinh** và **Thượng-Đế** 39
- Giá-trị**
và hành-dộng 305
lý-học 312
và thời-gian 315
và tự-do
- Giới-hạn-tính**
của người
của tự-do 265, 304
- Grimault** M. 39, 44
- Guitton** J. 149
- H**
- Hegel** 22, 50, 52, 67 ff, 75, 85,

- 103 tt, 125, 141, 147, 148, 167, 168 tt, 183, 221, 228, 243, 248, 266, 269, 274, 303, 314, 317, 321, 438, 445, 446
- Heidegger** M. 29, 59, 74, 81, 95, 104, 122, 135, 149, 156, 168, 198, 206, 207, 210, 213, 222, 241, 242, 244, 254, 261, 288, 309-462
- Heim** C. 68
- Heisenberg** 59, 69
- Henri Simon** P. 203
- Heraclite** 31, 59, 69, 171, 182, 206
- Herder** 183
- Hersch** J. 152
- Hiện-hữu (étant) và các khoa-học** 322
- Hiện-nhiên-khoa-học** 103, 325
- Hiện-tượng-luận** 233, 335, 336
như là phương-pháp 21, 27, 334-337
mô-tả 95
hữu-thể-luận 334-337
- Hiện-thể (étant, ontique)**
và lịch-sử 315
và hiện-sinh 325
và bản-hữu 325 tt
- Hippocrate** 183
- Hoàn-cảnh (Situation)**
sống 268
biên-cương 118, 161
Thân-thể là
và tự do 265, 301
- Hobbes** 31, 137, 182
- Hölderlin** 89, 183, 314
- Hôn-nhân và nghệ-thuật** 41, 42
và gia đình 303
- Humboldt** 183
- Huyền-nhiệm (mystérieux)** 115, 167, 204, 296
và siêng-nhân 80
- Huyền-thoại (mythe)** 121, 157, 185, 186, 244
và nghệ-thuật 189
siêu-vượt là nền-tảng của 187
- Hume** D. 31, 136, 182, 196
- Husserl** E. 27, 29, 103, 106, 198, 202, 210, 242, 254, 269, 312, 314, 322, 333-337, 339, 341, 342, 440
- Hư-yết (néant)**
122, 205 tt
tuyệt-dối 71, 200, 248
và ý-thức 229 tt
của hữu-thể 239, 272
và Thương-Bồ 293
và «không» 437
hệ-luận của 437 tt
- I**
- Isaiah** 157
- J**
- James** W. 31, 139
- Jaspers** K. 24, 60, 79, 84, 93-189, 280, 300, 312, 335
- Jeremiah** 158, 162
- Jesus** 77, 162, 181 tt
- K**
- Kant** E. 31, 68, 70, 97, 101, 138, 148, 150, 167, 182, 185, 189, 205, 212, 214,

- 241, 244, 266, 285, 305,
314, 321, 323, 331, 335,
341, 347, 361, 428, 443,
444, 452 tt
- Kaufmann W. 78
- Kepler 183
- Keyserling 161
- Kierkegaard S. 35-60, 94, 121,
141, 144, 147, 182, 264,
269, 314, 315, 322, 376,
428
- Kinh-hoàng (angoisse)
38 tt, 58, 267, 352, 435
nguyên nhân của 223
hoàn-cảnh 353 tt
và thế-giới 357 tt
và nhận-thức 359
và sinh lý 358
và số mệnh 435
- Kinh-nghiệm (expériences)
sống (vécues) 22
tiền luận-lý 22
thực-chất uyên-nguyên
của 433
và kiến-thức 444
- Kỳ gian (durée) 113
và sù-tinh 113
- Kha-luân-Bô 74
- Khả-thể của khả-thể 286
thực-nghiệm 22
- Khiếp 355
- Khoa-học chủ-nghĩa 20
chính danh 446
chiến tranh 98
mục đích của 439
- Không-gian-tinh của hữu-tai-
thể 341
- Khô-dam và trách nhiệm 44
và bạo động 82
- Khối người (masse) 163
- và công chúng 164
và nhân-dân 163
và độc-tài 163 tt
- Khuyết hữu (moindre être,
défaut d'être) 231, 259
- Không Tứ 151, 157, 158, 160,
168, 171, 181 tt, 321
- L**
- La Fontaine 122
- Lão-tử 182, 317
- Last E. 314
- Leibniz 182, 214, 283, 285, 324,
452
- Lefèvre H. 247
- Lenine 402
- Leonard de Vinci 128
- Lessing 182, 189
- Lịch-sử 125, 401, 402, 448
nguồn gốc của 322 tt
tinh 29, 146
triết-học và 5 phương-diện
181
- tinh và sù-tinh 111, 183,
329 tt, 398, 399
- triết-học và hữu-thể 321 tt
và thời-tinh 329, 399
- dịch thực tinh của 400
- trách-nhiệm của 400
và truyền thống 400
- Locke J. 23, 31, 183, 456-462
- Logos 339, 367, 369,
của Hy lạp 335 tt
của Hegel 27
và ý-niệm 371 tt
- Lời nói (parole) 371, 373, 374,
428
- Lòng-tin 83
- Lowitzki F. 42, 43
- Luận-lý tây-phương 78

VỀ HIỆN-SINH

- cô-diễn 82
Lucrece 183
Lưỡng phân trong triết-học 206, 320
Luther 36, 39, 53, 118, 315
Lý chứng vũ-tru-học 125
hữu-thể-luận 188, 209, 285
phi-hiện-hữu của Thượng-Đế 282, 259
Lý hiện-sinh 26
tuyệt-dối của hiện-sinh 58
Lý-tinh duy-tâm 22
Lý-trí nhân-loại 21
khoa-học 21, 22, 435
biện-luận (*ratiocinante*) 314
lịch-sử 311 ff
Lý-triết-học 137
thiên-nhiên 152
Lưỡng-tâm 386
và tội 387
tiếng nói của 386
Lưỡng-tinh nội-lại của người 32
trong văn-nghệ và hành-động 179
- M**
Machiavel 183
Malebranche 183
Mann 183
Manh-tử 157, 183
Marcel G. 19, 20, 24, 50, 57,
60, 114, 133, 136, 148,
187, 244, 261, 266, 300,
317
Marc Aurele 183
Marx K. 32, 75, 86, 99, 125
176, 183, 419
Mác-xít chủ-nghĩa 30
Mật-mã (số-mã) 122
- Merleau-Ponty 106, 187, 298,
299, 305, 341
Michel Ange 128
Mill St. 31
Montaigne 183
Montesquieu 183
Mounier E. 198
Môi-trường suy-tư 417
- N**
Naville 255, 264 ff
Nagarjuna 182
Niềm tin và lý-trí 136
Nietzsche F. 35, 63 ff, 113, 125,
129, 177, 182, 188, 298,
314, 404, 420, 441 ff,
444
Nội-lực cu-thể của mâu-thuẫn 71, 73
của vũ-tru và âm-dương 73
Ngã (moi, moitié)
chân-thực 356
và phi-ngã 348
tha (moi - autrui) 274
và tha 362, 405
siêu-việt 315
Ngoại hiện (explication) 335
Ngẫu-nhiên (hasard)
hữu-thể-luận 28
tuyệt-dối 71, 241
phô-biến 263
Ngón-ngữ 194, 367, 369, 374,
428
và bản-thể 374
nghĩa của 312
cu-thể 369, 370
ba đặc-trung của 370
và văn-hóa 374
sa-dọa của 374
Ngôn-thuyết 335
ba nghĩa của 369.

- Nghĩa 361
 và quan-niệm về nghĩa 364
- Nghịch-lý (paradoxe)
 hữu-thể-luận 259
 tôn-giáo 54
- Nguy-tìn (mauvaise foi) 224,
 228, 255, 261, 276
 và hư-vô 242 tt
- Nguyên-lai vũ-trù 186
- Nguyên-lý mâu-thuẫn 67, 243,
 247
 túc lý 148
 không mâu-thuẫn 243, 330
 bất xác 101, 104
- Nguyên-nhân cùn-cánh 265
- Nguyên-công-Trí 128, 151, 458
- Nghệ-thuật và huyền-thoại 187
 hơn thực-tại 187
 thần-bì 187
- Nhay vọt hiện-sinh 107, 108 tt,
 171
- Nhân-bản (nature humaine)
 418, 419 tt
 - hiện-sinh 208 tt
 - chủ - nghĩa (humanisme)
 338, 339
 và Thượng-Đế 423
 cõi-truyền 422
 luận-lý 422
 và hữu-thể-luận 419
 và tự-do 420, 423
 và giá-trị 421
 nền-làng của 421
- Nhân-định và thiên-định 67
- Nhân-loại-học và triết-học 440
- Nhân-vị 339
- Nhị-hóa nhân-cách (dédoublement de la personnalité)
 145, 227 tt
- Nhìn (regard) 271 tt
- tinh-chất hữu-thể-luận của
 272
- hư-vô-hóa-tính của 272 tt
- hiện-sinh 363
- Nhứt (l'Un) 138, 169
 Đa 142
 và Bao trùm 138
 và Chân-lý 139
 và Siêu-việt 145, 181
- O**
- Origène 182
- P**
- Paracelse 183
- Parmenide 132, 171, 182, 220
- Pascal B. 31, 69, 71, 78, 82, 84,
 121, 182
- Paul St. 183, 315
- Paul Yorek von Wartenburg
 315
- Pavlov 355
- Poincaré H. 101
- Poggeler Otto 328, 340
- Posidonius 182
- Pouillon J. 305
- Pythagore 122
- Phá hủy lịch-sử hữu-thể-luận
 329
 ba giai-doạn của 330 tt
- Phạm-trù của các phạm-trù
 313
- Phân-hóa chủng-tộc 162
- Phân-tam-học 57, 195, 196, 199
 và tội 45
- Phát hiều (énoncé) 365 tt, 369
 ba nghĩa của 365
 ba mức-dộ của 367
- Phật Thích-Ca 158, 168, 171,
 181, 182

- P**
- Phê-phán nhận-thức 331 ff
Phi-hữu 220
 nguyên-nhân của 221
 đồng thời-tính lý-học giữa
 hữu và 212
- Phi-ngã 340, 341 ff
 và thời-tính 343, 361
- Phiếm-luân (đàm) 375
 và hiểu kỹ 375 ff
- Phiếm thần 189
- Phong-trào linh-hóa 158
 sử-học Đức 156
- Phô-biển cù-thè 48
- Phương-pháp thử và sai 143
 hiệu-lượng-luận 202 ff,
 321-337
- Platon 22, 116, 122, 150, 156,
 160, 262, 176, 179, 181,
 182, 187, 246, 265, 314,
 323, 333, 448
- Plotin 31, 182
- Planck M. 21, 101
- Proches 183
- Q**
- Quần-chủng và triết-ly 308
- Quy-hồi vĩnh-viễn 71
- Quảng cách hiện-sinh 347
 loại bỏ 360
- Quyền-sinh (tự tử) 130
- R**
- Rante 183
- Rickert 102, 103
- Rageot T. 50
- Rousseau J. J. 183
- Russell B. 245
- S**
- Sa lầy của hữu-thè-luận 330
- Sáng-tạo từ hư-vô 284 ff
 của Dasein 343
- Sartre J. P. 21, 29, 30, 50, 59,
 83, 167, 188, 193-308,
 318 ff, 347, 410, 420
- Seneque 183
- Siêu-ngã 195
- Siêu-nghiêm bất-khổ-tri 85
- Siêu-hình và tinh cảm 314
 viên-dịch-học 313
- Siêu-nhân 61, 68, 76, 81 ff, 421
- Siêu-vượt 24, 29, 123, 155,
 169 ff, 340, 341, 397
 theo chiều ngang 100
 theo chiều sâu 100
 và số mã 123
- Socrate 51, 52, 57, 69, 77, 116,
 160, 168, 171, 181, 182,
 340, 421, 426
- Số mã 123 ff
 và ký-hiệu hoặc tượng-
 trung 124
- Số mệnh và thiên-tâm, 37, 117,
 408
- Sợ 353, 356
 nguồn-gốc của 289
 và hy-vọng 354
- Sử-tính 112, 183, 419, 448
 và ký gian 113, 272, 411,
 432
 và triết-ly 413
- Scot Erigene 183
- Scheler M. 339
- Schiller 183
- Schleiermacher 39
- Schlecta 87
- Schopenhauer 65, 66, 70, 76,
 77, 183
- Shakespeare 49, 183
- Schelling F. G. J. 32, 46, 146,
 182

- Scholz H. 317
 Schumann 200
 Spinoza 182
 Steekel 226

T

Tâm-tài (thuyết) 133, 158
 Tâm-bợ của cuộc đời 315
 của thời-gian 316
 và chân-lý 315

Tâm-bệnh-học (pathologie)
 và triết-lý 97

Tâm-lý và-nhân 97
 cơ-giới 97
 giải-nghĩa (psychologie explicative) 96
 lãnh-hội (psychologie comprehensive) 96
 xìr-thé (behavioriste) 261

Tâm-tinh 349
 nguồn-gốc của 349
 dị-thiêc của 350
 hoàn-cảnh 350 tt., 360

Tân-thủy-Hoàng 159

Tập-thể chủ-quan 420

Tertulien 183

Tiên-thiên (phạm-trù) 342
 hiểu biết 363

Tiền định của tự-do 30

Tiền giả-dịnh (présupposition) 22

Tinh-thần dai-học 150 tt.
 triết-lý 151

Tinh-cờ và huyền-bí 118

Tinh-trạng nguyên-ûy của
 người 25

Tinh-yêu cần-thiết 302
 ngẫu-nhiên 302

Tisseur P. H. 53

Toàn-thè-hòa (totalité)
 của toàn-thè-hòa 102

Tocqueville 183

Tội siêu-hường 227, 341
 sự-kiện 227

Tội nguyên-tô (péché originel)
 129, 130

và hư-vô 53
 và phân-tâm-học 32
 trước Thượng-Đế 52 tt.,
 180

và trách-nhiệm 167
 ba nguyên-nhân của 386,
 387

và trách-nhiệm 387

Tolstoi L. 180

Tồn-thè (lèp-thè, tự-thè, substance) 245

Tư-thần 23, 341, 369

Tư-tưởng suy-niệm 158

Tương-quan tông-hợp (rapport synthétique)
 của hữu-vị tha-nhân 273
 của hữu-tại-thể 212, 221,
 240, 242, 254

Tương-quan giữa tri-thức và
 siênu-hình 313

khoa-học và triết-lý 103,
 173

tất-dịnh và phi tất-dịnh
 109

triết-lý và tôn-giáo 172

Tự-chân (probable) 269

Tự-vật (analogon) 217

Tự-ngã 221 tt., 276 tt., 289
 của ngoại-vật 229
 của người 230

- đại phiêu-lưu (*grand aventure de*) của 243
và toàn-thể-tính 280 tt
- Tự-do (đặc-tính, điều-iện, nêu-tảng) 251 tt
và hiện-sinh 108-109 tt, 385
và lựa-chọn 29, 109, 242 tt,
387
và dục-vọng 110
và Thượng-Đế 293 tt
- Socrate 267
và thời-gian 265, 385 tt
và ngẫu-nhiên 30
và thời-chắc 55 tt
và định-mệnh tâm-ly 51
và hoàn-cảnh 265, 304
và trách-nhiệm 292
- Tự-tử 130
- Tự-tính chau và bắt-chân 407
- Tha-hữu 115, 127, 143, 287 tt,
- Tha-nhân 115, 125, 269 tt, 281,
403
- Tha-hoa 356, 404
- Tham-thông (communication)
115
và siêu-vượt 116
và khả-tri 116
và yêu-đương 118
và chiến-dấu 117
và thịnh-lặng 118 tt
- Thần-bí (mystique)
và suy-tư 186
và thần-thoại 186
- Thất bại 118, 130, 412
và hoàn-cảnh biến-cương
118 tt
và số-mệnh 118
- Thành-kien và kiết-thức 26,
69
- Thomas St. 27, 183, 323, 326,
438
- Thomas Moore 183
- Thể-cách chỉ-nghĩa (*modus significandi*) 313
hiểu-biết (*modus intelligendi*) 313
bản-thể (*modus essendi*)
313
- Thế-giới bệnh-nhân 95 tt
dụng-cụ 211, 255, 363
bản-thể-luận 339
vật-ly 101
và phi-ngã 339, 340
ảo-tưởng 215
- Thế-tính (*mondanéité*) 341
là điều-kiện của khả-tri
344
là cơ-cấu căn-bản của
Dasein 345 tt
- Thế-kỳ ánh-sáng 20, 167
- Thời-cuộc và hữu-thể-luận 57
- Thời-gian 29, 286, 411
cơ-cấu 111
nguồn-gốc 240
của hữu 29
và vĩnh-cửu 56 tt, 58, 111,
113, 175
và phi-thời-gian 111-113
và vấn-dề triết-học 314
và dị-phóng 368
và trò-chơi của Hữu-thể
461-462
- Thời-tính (*temporalität*) 327
và thời-gian 327 tt; 395
và Hữu 328
của Dasein 328
nguyên-lai của 368, 369
ba hình-thức của 369,
397 tt
- Thời-trục 157, 159 tt
tiền-trục 159
- Thịnh-lặng 43, 372, 373

- và nghe 372
Thucydides 157
Thượng-Đế và siêu-vượt 131 lt
 và yêu thương 133
 của Sartre 282 lt
 và hư-vô 293
 Sáng-tạo 283-298
Thuyết bạo-lực 85
 bất-khă-tri 96
 đặc-oanh 71
 đại thừa 86
 Hégel 129 lt
 hư-vô 60, 83
th ích dụng 114
k. Kant 207
 ·liên-chủ-thì 318
 năng và động (acte et puissance) 362
 mác-xit 165
 nhị-nguyên 315, 341
 niệm-tưởng (schematismus) 331
 phạm-trù cõ-diền 313
 siêu-hình lý-học 314
 phiếm thán 132
 Quanta 21
 Spinoza 132
 tam tài 133, 158
 vó-minh 70
 vó-thán 60, 298
Thực-tại khách-quan 22
 lý-tính 22
 liên số-lượng (prénomé-riqué) 271
 Trung-tử 157, 183
Trách-nhiệm cá-nhân 44, 127, 306, 423, 424
 Tranh-chấp về tâm-lý-thuyết 312
 Tri-hành hợp-nhất 98
 văn-dẽ 343
 Triết-gia và thời-thế 174
 và bất-tử 307
 thế-giới đại 169-184
Triết-học và nhân-loại-học 440
 Trường phái Marburg 314
 tân Platon 316
- U**
- Ủy tử 122, 130
 Uu-tr 376, 378
 triết-tinh của 378
 và hưu-tai-thế 377
 và chân-lý 378
 nguồn-gốc của 378 lt
 Cú-tiên hiện-sinh 23
- V**
- Valery P., 123
 Van Gogh. V., 88, 187
 Văn-hóa cũ và yếu-tố 68
 Tây-phương 70; 316
 các nền 97
 các hình-thức 161, 316
 và lịch-sử 421
 Văn-dẽ giá-trị 164
 Vật linh 185
 Vico 183
 Vĩ-nhân 157, 167
 và triết-gia 157 lt
 Vị-ngã 230, 289
 hư-vô-tinh của 230 lt
 nền-tảng của 233
 xuất-thán của 240
 và ngẫu-nhiên 245
 và tha-hữu 257
 và tự-ngã 229 lt
 và ý-thức 233 lt
 và trách-nhiệ.. 304
 Vincent de Paul 305
 Vô-minh và tội 121

Vô-thần 24, 27, 128 tt, 150

-thuyết 60

nhân-bản 165

Vô-sản 305

Vô-sản và dàn-chú 76

Voltaire 66, 76, 183, 200

Von Baer 183

Von Strauss V. 161

Vũ-trù

trò chơi 68

và siêu-vượt 104

nguồn-gốc 241, 247, 260

Vũ-trù-quan địa-phương 98

X

Xuất-thần 240

Xenophane 182

Y

Ý-chí 143, 144 tt

và tự-do 109

và chân-lý 144

và sức-mạnh 67, 420

Ý-hướng-tinh 207, 215, 234 tt,

345

Ý-thức

cơ-cấu của 280

hoàn-cảnh sống của 223

nguồn-gốc của 313, 231

giác-quan 126

tiền phản-tinh 208, 210,

445

phản-tinh 210, 213, 261

phi-trong-gian trung-gian
110, 210

phù-quyết 211, 222 tt

tạo-ánh (imageante) 217

thoát-vượt (d'évasion) 218

về... 341

dau-khổ 246, 287, 446

phù-thủy 223

được-dỗ dày 235

siêu-hiện-tượng 200

về nguyên-ûy kiếp-sống 21

tông-quát 106

tuyệt-dối 146, 447

duy-nhất-tính của 224, 225

và khối-dân (masse) 166

sử (geschichtliche bewusst-
sein) 111

lịch-sử (historische be-
wusstsein) 41

ba-giai-doan của 445

tranh-dân 158

Ý-thức-hệ

thế-kỷ của 20

Ý-niệm tiền Socrate 323

W

Wagner R. 66, 67, 76, 77

Wahl J. 52, 57, 73, 86, 87, 89,

102, 123, 147, 263, 266,

365, 429, 461

Weber A. 162

Weber M. 103, 151, 183

Wolff 183

Wust P. 317

Z

Zenon d'Elee 239



THƯ TỊCH

Sau đây, vì ngoài ý muốn, chúng tôi chỉ có thể ghi lại những tác-phẩm chính của bốn triết-gia.

Kierkegaard S.

Tác-phẩm của Kierkegaard ấn-hành bằng Đan-
ngữ. Sau đây là những bản dịch ra Pháp-ngữ.

- On bien... On bien, Prior et Guignot d. (dịch), Gallimard
x. b. (xuất bản) 1943.
- Le Journal de Séducteur, Gateau d., Stock x. b. 1929.
- Le Banquet, Tisseau d., Alcan x. b. 1933.
- Crainte et Tranblement, Tisseau d., Aubier x. b. 1935.
- Riens philosophiques, Ferleau et Gateau d., Gallimard x. b.
1937.
- Le concept d'angoisse, Ferleau et Gateau d., Gallimard x. b.
1935.
- Coupable, non Coupable, Tisseau d., và x. b., 1942.
- Post - Scristum Petit d., Gallimard x. b., 1941.
- Traité du desespoir, Ferleau et Gateau d., Gallimard x. b.,
1939.
- Le droit de mourir pour la Vérité, Tisseau d., và x. b., 1935.
- L'Ecole du christianisme, Tisseau d., và x. b., 1936.
- Etapes sur le chemin de la vie, Prior et Guignot d., Galli-
mard x. b.

- La pureté du cœur**, Tisseau d., và x. b., 1935.
- Les îls des chaups et les oiseaux du ciel**, Tisseau d., và x. b., 1935.
- Vie et règne de l'Amour**, Villadser d., Aubier x. b., 1946.
- Lettres à Regine Olsen,... Fragment du Journal sur les Fiançailles**, Tisseau d., và x. b., 1949.
- Point de vue explicatif de mon œuvre**, Tisseaux d., và x. b., 1940.
- Journal, Extraits**, Ferlov et Gateau d., Gallimard x. b., từ 1941 đến 1961.

Nietzsche F.

- Le Gai Savoir**, Alexandre Vialatte d., Gallimard x. b., 1950.
- Par-delà le bien et le mal**, H. Albert d., Mercure de France x. b., 1908.
- Par-delà le bien et le mal**, Aubier-Montaigne x. b., 1951.
- La naissance de la Tragédie**, Cornelius Heim d., và Gonthier S. A. Genève x. b., 1964.
- La Volonté de Puissance**, Gallimard 1935.
- Ainsi parlait Zarathoustra**, Gallimard 1936.
- Ecce Homo**, Gallimard 1937.

Karl Jaspers.

- Allgemeine Psychopathologie**, 1913, tái bản lần thứ sáu, 1953, 748 trang, Springer-Verlag.
- Psychologie der Weltanschaungen** 1919, t. b., lần thứ 8, 1954, 486 trang, Springer-Verlag.
- Die geistige Situation der Zeit**, 1931, t. b., lần 8, 1955, 191 trang, Berlin.
- Philosophie**, 3 cuộn, 1932, t. b., lần 3, 1956, 913 trang, Springer.
- Vernunft und Existenz**, 1935, t. b., lần 3, 1949, 124 trang, R. Piper & Co. München.
- Die Idee der Universität**, 1946, 192 trang, Springer.
- Nietzsche und das Christentum**, 1946, t. b., lần 2, 1952, 71 trang, R. Piper & Co.
- Von der Wahrheit, phần I của Philosophischen Logik**, 1947, XXIV, 1103 trang, R. Piper & Co.

- Der Philosophische Glaube**, 1948, t. b., lần 4, 1955, 131 trang.
R. Piper & Co.
- Einführung in die Philosophie**, tái bản lần thứ 4, 1957,
164 trang, R. Piper & Co.
- Von Ursprung und Ziel der Geschichte**, 1949, tái bản lần 3,
1952, 319 trang, R. Piper & Co.
- Die grossen Philosophen I**, 1957, R. Piper & Co.

Heidegger M.

- Sein und Zeit**, tái bản lần 9, Tübingen 1960.
(Chung tôi dùng bản dịch của Rudolf Boehm và Alphonse Wölhens, Gallimard 1964).
- Vom Wesen des Grundes**, in lần thứ 4, Frankfurt 1955.
- Kant und das Problem der Metaphysik**, in lần thứ 2, 1951,
Frankfurt.
- Was ist Metaphysik?** in lần 3, Frankfurt, 1955.
- Vom Wesen der Wahrheit**, in lần 3, Frankfurt 1954.
- Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung**, in lần 2, Frankfurt 1951.
- Der Feldweg**, Frankfurt 1950.
- Aus der Erfahrung des Denkens**, Pfullingen 1951.
- Holzwege**, Frankfurt, 1950.
- Einführung in die Metaphysik**, Tübingen 1953.
- Was heisst Denken?** Tübingen 1954.
- Was ist das-die Philosophie?** Pfullingen 1956.
- Zur Seinsfrage**, Frankfurt 1956.
- Der Satz vom Grund** - Pfullingen 1957.
- Unterweg zur Sprache**, Pfullingen 1959.
- Nietzsche**, quyển I, Pfullingen 1961.
- Nietzsche**, quyển II, Pfullingen 1961.

