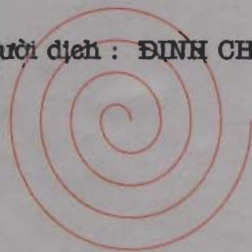


FRANÇOIS JULLIEN

BÀN VỀ CHỮ "THỜI"

NHỮNG YẾU TỐ CỦA MỘT TRIẾT LÝ SỐNG

Người dịch : ĐÌNH CHÂN



NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG



BÀN VỀ CHỮ “THỜI”
những yếu tố của một triết lý sống

FRANÇOIS JULLIEN

BÀN VỀ CHỮ “THỜI”

những yếu tố của một triết lý sống

Du “temps” – éléments d’une philosophie du vivre

Nhà xuất bản Grasset & Fasquelle, 2001

Dịch từ nguyên bản tiếng Pháp

Người dịch: Đinh Chân

Hiệu đính: Đào Hùng

NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG

- 2004 -

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

Cuốn sách này được xuất bản trong khuôn khổ Chương trình hợp tác xuất bản với sự giúp đỡ của Trung tâm Văn hóa và Hợp tác của Đại sứ quán Pháp tại nước Cộng hòa Xã hội Chủ nghĩa Việt Nam

Cet ouvrage a bénéficié du soutien de l'auteur et du Centre Marcel Granet de l'Institut de la Pensée Contemporaine, Université Paris VII – Denis Diderot.

Cuốn sách này đã được thực hiện với sự giúp đỡ của tác giả và của Trung tâm Marcel Granet, thuộc Viện Tư tưởng Hiện đại, Đại học Paris 7

LỜI NÓI ĐẦU

Các trang này xuất phát từ một câu hỏi đơn giản, và thậm chí sơ đẳng, nhưng tôi lại thấy nó chưa được đặt ra bất kỳ ở đâu. Nhưng ít ra cũng khá thẳng thừng: có nên suy nghĩ về thời gian không? Cần hiểu đúng câu hỏi: không phải là tư duy thế nào về thời gian, chuyện này triết học đã không ngừng luận bàn, mà là nói một cách triệt để hơn, ta có cần đến khái niệm về “thời gian”, cần đến khái niệm ấy để làm gì?

*Câu hỏi đó, tôi tin rằng người ta chưa **nghĩ tới** để nêu ra.*

Bởi vì “thời gian” luôn luôn nằm trong tư duy thường ngày của chúng ta như là điều hiển nhiên, được khuôn đúc; và nếu toàn bộ lịch sử triết học trong khi chấp nhận nó như cái hình thành sẵn, đã không ngừng tra cứu về ẩn ngữ này những khi nó có những thay đổi mới, thì cũng vẫn không thoát ra khỏi cái khuôn khổ khái niệm mà ngay từ đầu đã áp đặt cho nó trong ngôn ngữ. Tôi nhận thấy ngay cả ở những người sống vào thế kỷ 20 đã tìm cách giữ một khoảng cách đối với quan niệm chung của chúng ta (theo lập luận của Aristote) về thời gian, - và cho dù họ đã thử tìm thấy lại trong thời gian cái “trực giác” của độ lâu (Bergson) hay họ đã mong trở về với một quan niệm “nguyên thủy” hơn về kinh nghiệm của chúng ta (Heidegger) - thì họ vẫn chưa làm được.

Ngay từ khởi đầu, triết học đã nỗ lực chiến đấu chống lại khái niệm thời gian, nhưng vẫn chưa thoát khỏi nó. Chúng ta giờ đây vẫn cứ được đặt cố định trong ngôi nhà ở của chúng

ta, trong cái khái niệm lạ kỳ là “thời gian”. Cái thân thuộc nhất lại là cái lạ kỳ nhất, vì chính do nó mà chúng ta hiểu được cái gì có thể làm nên bản chất của “cuộc sống”.

Theo chiến lược triết học của mình tôi, tôi đã tìm cách thử ra khỏi cái nếp ấỵ của “thời gian” thông qua tư tưởng Trung Hoa. Phải chăng Trung Quốc đã nghĩ đến “thì” theo mùa vụ và “độ lâu” không phải như một thứ vỏ bọc chứa đựng cả hai thứ đó và sẽ thành một “thời gian” thuần nhất-triều tượng. Tư duy này ra sao, liệu có phải giành được bất chợt, khi nó không nghĩ tới các “vật thể” đang “vận động”, từ đó đưa lại cho ta quan niệm về một thời gian vật chất, “có nhiều loại vận động” không đối lập giữa cái nhất thời và cái vĩnh cửu, hay cái tồn tại và cái trở thành, và từ đó sinh ra siêu hình học mà nếu cuối cùng ngôn ngữ nếu không chia ra sẽ không đem tới đối lập các thời đoạn tương lai, hiện tại và quá khứ? Liệu có thể có một sự lựa chọn trong tư duy về thời gian? Thực hiện triển khai việc lựa chọn sẽ dẫn ta đến xem xét cái gì có thể là **thì (moment = thời đoạn, thời điểm)** so với “thời gian” và cái gì là **sự quá độ chuyển tiếp** liên tục làm nên tiến bộ của sự vật so với sự đứt gãy thời gian cho phép một sự phát triển “trong thời gian”.

Có thể sẽ dẫn đến kết luận là thời gian luôn luôn được hình dung giữa “bắt đầu” và “kết thúc”, giữa điểm đi và đến, duy trì một sự chia ra trong các quá trình diễn ra với lôgic nội tại của chúng. Và trong thực tế, bên dưới câu hỏi về thời gian chính là vấn đề “cuộc sống” mà tôi dự định lôi ra ánh sáng, để tiếp cận nó với nhiều công sức mới: làm sao đạt tới chỗ phô bày khái niệm về cuộc sống mà tách nó ra khỏi thời gian, những điều kiện về tính khả năng do triết học đảm nhiệm. Bởi vì sống - không phải một cuộc đời mà người ta nói tới từ bên ngoài, dấu cho là cuộc đời “của mình” - không diễn ra giữa bắt đầu và kết thúc; sống tự thân không nằm

trong trật tự chuyển dịch của sự thay đổi và cắt ngang. Và mặt khác, làm sao sống được trong hiện tại, nếu theo định nghĩa vật chất của nó, hiện tại chỉ là một điểm không phát triển, chỉ là một khoảnh khắc không có khả năng duy trì? Hoặc nếu theo sự mô tả nó của hiện tượng luận, ý đồ muốn đem lại cho nó sự bền vững chỉ được nghĩ đến trong sự phụ thuộc vào một đối tượng nhất thời như giai điệu mà từ Augustin đến Husserl đã tạo ra.

Trong một công thức thay thế, theo ngôn từ cuốn **Các tiểu luận**, Montaigne gợi ý không sống trong hiện tại mà sống “hợp thời”. Ngầm hiểu là sự hợp thời ấy làm cho chúng ta ra khỏi tư duy về thời gian; nó hình dung cái **thì** như một cơ hội, hay thậm chí một “trường hợp” - khái niệm vẫn còn phải tạo tiếp - chứ không phải một khoảnh khắc thời gian. Chúng ta nói “một thời điểm tốt”, nhưng thời điểm tốt do cái gì tạo nên? Nhất là làm thế nào đem lại sự vững chắc về lý luận cho cái **tính cơ hội** nó “đến” với ta, cũng giống như **tính sẵn sàng để dùng** nó “mở” ra cho ta. Làm một bước quẹo với Trung Quốc, về thực chất sẽ giúp chúng ta việc đó: thông qua những mối liên kết khác mà các cấu trúc chủ quan của chúng ta không biết tới, cần suy nghĩ về những gì không ngừng bị kinh nghiệm của chúng ta áp đặt, mà dù chúng ta chẳng dừng nói ra thường ngày nhưng do những lựa chọn của riêng mỗi người, vẫn không thể bỏ qua tư duy triết học.

Trên đường đi, như vậy là tôi đã tìm cách tách ra một hướng khác với việc chia thời gian ra và tấn bi kịch lớn về “sinh tồn” mà nó tổ chức nên, tôi đã thử nghiệm đứng về phía một đạo lý, trong việc khai mở chữ “thì” và đối mặt với nỗi lo âu về cái chết nói lên một sự **vô ưu** không có ý nghĩa chạy trốn; thay cho việc nêu lên câu hỏi về thời gian và triển khai nó thành một cuộc phiêu lưu và trong khi phát hiện cho

chúng ta mâu thuẫn phong phú, cái bí hiểm, tính chủ quan... giữa luồng chảy của nó, đạo lý đó lại có thể làm tan biến đi vấn đề thời gian trong cái có thể được coi là sự im lặng của một ông Trời - tự nhiên. Nhưng liệu tôi thực sự có thể dừng lại ở đó không? Trong khi so sánh đối chiếu, vấn đề “thời gian” và tư duy về “cuộc sống” phản chiếu lẫn nhau và tôi hy vọng, chúng cảm nhận và cùng tác động lẫn nhau; nhưng như tôi nhận thấy, chúng không hòa nhập với nhau, - tôi không biết làm sao vượt lên sự tương phản của đạo lý và triết học trên một chủ đề như vậy.

Một mặt tôi bị đòi hỏi phải lần theo mỗi một nền triết học lớn mới, tất cả đều phát triển một quan niệm mới về thời gian (hoặc có thể là từ Heidegger cái mạch quan niệm này cuối cùng đã cạn?); mặt khác tôi tìm cách xác định vị trí của mình trong một thứ không thành câu hỏi - cái phi-vấn đề về thời gian mà xoay quanh đó các chỉ dẫn ngăn ngừa từ thời Cổ đại do tư tưởng Trung Hoa cung cấp đã làm tôi phải lật đi lật lại mà chẳng bao giờ sau đấy vượt qua được về vấn đề “thì” và âm của nó nói riêng. Nhưng làm sao phân tích - kết nối - cho sự song trùng gặp ở đây? Có nghĩa là làm thế nào để vượt qua sự chệch dọc, sự khuôn sáo và thuyết lý, hay nói ngược lại là vượt qua cái ý nghĩa và cái tự nhiên trong đó tư tưởng của chúng ta bám lấy từ đấy, trườn lên cả sự đối diện giữa Trung Quốc và châu Âu. Sự đề kháng ấy lại tiếp nối một sự đề kháng khác, mà trong thực tế tôi đã phải đối mặt về vấn đề đạo lý: cái gì có thể làm trung gian hòa giải giữa phe **không hỏi nó như thế nào** và phe tranh cãi, dù thế nào đi nữa cũng phải nói đến. Vì triết học phải nói; nó xây dựng, khớp nối. Nó đặt ra - đòi hỏi, có lý của nó. Nhưng liệu nó có hiểu gì?

Cho nên phải chăng chính là ở chỗ chứa đựng vấn đề về “cuộc sống” mà có những “yếu tố” đầu tiên....

Đôi lời trình bày

Trên nguyên tắc, tôi bỏ lối nói: “ta biết rằng...”. Vì cách nói đó, người ta sẽ đồng ý với tôi, là thú nhận sự bất lực. Hoặc là độc giả đã biết, và tôi không còn gì để nói; hoặc là độc giả chưa biết, và tôi phải giải thích.

Thế nhưng khi đề cập lại vấn đề thời gian, tôi đã tiến công vào một trong các ngọn núi lớn chính yếu của triết học. Từ Platon (Timée, 37d), Aristote (Vật lý, IV), Plotin (Ennéades, III, 7), Augustin (Thú tội, XI)... Tuy nhiên, ngay cả bản thân “Platon” cũng không phải là sự khởi đầu và tất cả theo một cách nào đó đã diễn ra trước Platon, nhất là với việc viết lại các thuyết nguồn gốc vũ trụ nguyên thủy. Và có cả những người theo chủ nghĩa khắc kỷ và theo trường phái Epicure nữa; rồi thì Kant (Mỹ học siêu nghiệm), Schopenhauer (Thế giới...), Husserl (Các Dữ liệu trực tiếp...), Bergson (Tư tưởng và chuyển động), Heidegger (Hữu thể và thời gian), Hegel có nhiều chỗ viết về phép biện chứng của thời gian. Về vấn đề này, các tham khảo đều có tính chất xây dựng, và tôi buộc phải thông qua chúng và “thăm lại” chúng theo thuật ngữ thời thượng, nhưng ở đây là từ phía bên ngoài nước Trung Hoa và không chỉ là một chuyện làm dáng. Và dù rằng, như tôi sẽ giải thích từ những trang đầu, tính chất xây dựng của các tham khảo là đặc biệt bắt buộc về vấn đề “thời gian”-, “thời gian” không được đặt ra nếu thiếu chúng.

Cho nên tôi chọn cách trình bày một số đoạn phát triển như là những tấm phiếu thư viện, hoặc hơn nữa như là những đoạn rộng để giữa ngoặc đơn, dùng để cấm cộc tiêu cho vấn đề: người đọc sành sỏi có thể bỏ qua, người đọc bận rộn cũng vậy... Cũng như thế khi ta buộc phải đọc các công thức Trung Hoa, hay các đồ hình của **Kinh Dịch** mà tôi không chắc người đọc châu Âu không phải là nhà Trung Hoa học, có đủ kiên nhẫn làm việc với chúng. Đồng thời, trong khi chỗi bỏ các chú giải thông thái để lẩn trốn suy nghĩ, tôi lại vẫn phải làm công việc xây dựng ấy ngay trong quá trình trình bày để đem lại cho bạn đọc khả năng nhập cuộc.

Bên dưới các trang mỗi khi có cơ hội không phải là những chú thích theo nghĩa đen mà là các nhận xét. Phích (ngoặc đơn) - đoạn phát triển - nhận xét và gạch dưới: đó là điều có thể tạo ra một việc đọc nhiều tầng, phân tán và quá phức tạp; nhưng cái phức tạp gián tiếp đó lại cần thiết cho tôi để bám chặt lấy vấn đề thời gian vốn chồng lên nhau, cũng như để nắm lại độc giả - trong khi thăm dò cái nền của vấn đề - về những gì chúng ta không phải bận tâm suy nghĩ đến. Có thể nói vấn đề trình bày không thuần túy hình thức, nó là phần quyết định cho công việc của tôi. Vì làm sao có thể đưa vào tầm nhìn những tư tưởng rộng lớn của Trung Hoa và châu Âu trong một vấn đề bao quát lịch sử triết học như vấn đề “thời gian” ?

Nhưng theo tôi đây có thể mới chỉ là một thử nghiệm, kể cả việc đọc nó. Tôi muốn người đọc tôi có thể tùy ý mình lựa chọn cách đi: bước qua chỗ này, dành thời gian cho chỗ kia, cả mất thì giờ nữa, lướt qua hoặc quay trở lại. Trên thực tế, các tác giả cần làm cho người đọc ngày càng phấn hưng tự họ cũng muốn **chuyển kênh nhanh** mà không ta thán gì. Và mặt khác, các yếu tố này của cuộc sống không đòi hỏi phải xây dựng khối này tiếp khối kia, tôi không biết cái nào là sự tổng

hợp cuối cùng (của “phương Đông” và của “phương Tây” !). Ngược lại, tôi cần trở lại điểm xuất phát, lợi ngược dòng - thử nghiệm - và muốn như vậy phải đi xuống cái công trường đá đã bị chôn vùi nhưng ở đó đã đục đẽo và tạo hình nên tư tưởng: phát hiện ở đó những vĩa mạch mới, thích hợp cho việc cung cấp các vật liệu khác, và tôi bắt đầu “chẻ dọc thớ” chúng một cách cẩn thận. Sau đó mỗi người sẽ xây dựng tùy theo kế hoạch của mình với những gì tôi khai thác được.

I

TỪ ẨN NGỮ ĐẾN ĐƯỜNG MÒN

1. Khi chúng ta nói, chúng ta tưởng rằng hiểu điều ta nói; nhưng nếu chúng ta dừng không nói đến nó nữa để cắt nghĩa nó, chúng ta không còn hiểu điều ta nghĩ. Đó là cái móc chung mà chứa nghịch lý, đã được Augustin một lần xác lập cho tất cả, và từ đó lại bật ra một cách khắc nghiệt vấn đề “thời gian”, một vấn đề không tài nào vượt qua¹.

Triết học là ông vua huyền thoại Sisyphe bị kết án không ngừng phải lăn lại tảng đá ấy lên đỉnh núi. Hay đúng hơn là khi các câu nói của chúng ta không ngừng trút xuống chẳng kịp cho ta nghĩ, thì triết học phải bỏ ra toàn bộ công sức vất vả để nâng nó lên. “Thời gian”, *tempus*, “*tempus et tempus*”: cái từ mà chúng ta luôn luôn nói trên cửa miệng, như Augustin nói với chúng ta, và nó bay đi hết câu này sang câu khác, bỗng nhiên lộ ra rất nặng khiến ta không còn tác động được tới nó khi suy nghĩ muốn thăm dò nó ít nhiều. Hoặc đơn giản hơn nữa là muốn nó *chuyển động*. Nó nhập vào các phương diện khác nhau, ta mang theo nó đi khắp nơi... “Thời gian” là cái thứ không chuyển động ấy; và khái niệm càng có vẻ tự nó tỏ ra dễ dàng do

thông dụng, thì nó lại càng rắn lại trở thành một ẩn ngữ tạo ra trở ngại khó khăn một khi tư duy tự hỏi về nó.

Giữa biết
bao là các
mặt khác
nhau

Bởi vì với tính hiển nhiên và sự thân thuộc mà nó đến với chúng ta, áp đặt cho chúng ta, mà chúng ta thậm chí hình dung nó sẽ chẳng bao giờ có thể vượt khỏi chúng ta, nó vẫn không thể che giấu được tính đa dạng các mặt từ đó rút ra những nghĩa khác nhau: về vật lý mà thời gian dùng để nghĩ tới sự vận động; hoặc về siêu hình học mà cái nhất thời được coi là đối lập với cái vĩnh cửu; hoặc về ngữ pháp mà thời gian nói lên sự phân chia các thì rõ rệt khi chia động từ. Hoặc thêm nữa là thời gian của cái khách quan và cái chủ quan: thời gian của thế giới hay của tâm hồn, thời gian của các “lĩnh vực” hay của “chủ thể” v.v... Thời gian sống trải và thời gian tính đếm. Thời gian mang tính “vũ trụ - sinh học - xã hội” (theo H. Barreau*): biết bao nhiêu là mặt

* Đáng chú ý theo tôi là các nghiên cứu về mặt này khi chúng không phát triển, như các nền triết học lớn đã làm, một quan niệm mới về thời gian (điều mà các nền triết học lớn trong thực tế đã làm) lại bị hãm vào cảnh một bản kiểm kê rài rác về khái niệm và không bao giờ ra khỏi cách xếp loại theo từng ô kéo từ đó. Người ta do vậy phân biệt ra thời gian “nhân học” (“thời gian hành động”, “thời gian ngôn ngữ”, thời gian “vũ trụ - sinh học - xã hội”), thời gian “sinh học - tâm lý”, và “cấu tạo hợp lý” về khái niệm thời gian (Hervé Barreau); hoặc thêm nữa là “thời gian đã sống trải”, “thời gian vật lý và độ bền tâm lý”, “thời gian lịch sử”, “thời gian và đời sống tinh thần” (Jean Pucelle) v.v... Nhưng cái gì bên trong đã nối liền các xếp loại như vậy? Cho tới một điểm nào phải chăng là không thể có một sự đồng âm về “thời gian” như đã từng có một sự đồng âm về “hữu thể”?

khác nhau. Các mặt ấy có thể đảo đi đảo lại nhưng mỗi mặt vẫn có một phương hướng riêng của nó: giữa các luống rãnh khác biệt mà nó vạch ra, khái niệm "thời gian" vẫn được duy trì lơ lửng tách ra treo đầu đó; và với tôi đó có thể là lý do đầu tiên khiến cho khái niệm về thời gian trải rộng trên các bình diện khác nhau lại rất khó bị tư duy làm cho chuyển động.

Thiếu sự cố kết trong tạo lập, khái niệm thời gian là một khó khăn nan giải đối với cả sự tồn tại mà nó có nhiệm vụ chỉ rõ. Và ở đây nữa, nghịch lý sớm mang tính cứng đờ của một cái mốc chung (Aristote²), điều khó hiểu sớm rần lại: quá khứ không còn và tương lai chưa tới; mà thời gian khi chỉ do hai phần đó tạo thành làm sao bản thân nó có thể tồn tại được? Bởi vì cái khoảnh khắc hiện tại phân chia tương lai với quá khứ bản thân nó chỉ là một phần của thời gian, nó không có các đặc tính trong cả việc đo lường cái toàn bộ, lẫn việc cấu thành ra bản thân nó. Cho nên, nếu người ta chỉ có thể khẳng định thời gian không tồn tại như những người theo chủ nghĩa hoài nghi đã làm vì nó là cái "không thể phân chia", thì sự tồn tại của thời gian vẫn không kém phần "mờ mịt" vì các "phần" mà nó chia ra cũng không thể tồn tại: đó là *cái phân chia không có đoạn phân chia*. Từ đó Augustin sẽ tăng sức mạnh cho các nghịch đề của ông, và sự hùng biện của ông càng làm cho chúng thêm phần bi kịch: nếu quá khứ không còn và tương lai chưa tới, thì hiện tại cũng không "tồn tại", vì

Khó khăn nan giải về "thời gian" - trở lại lần nữa các mốc chung

muốn là thời gian, mà không lẫn với sự vĩnh cửu, nó phải lập tức “nối lại” với quá khứ - và chỉ có thể “tồn tại” khi “ngừng tồn tại”: “Đến mức cái mà cho phép chúng ta khẳng định thời gian tồn tại là cái nó hướng tới không tồn tại nữa”... Cái điều trái khoáy ấy vấp phải ý kiến mở đầu và đẩy chúng ta vào vấn đề sau đây một cách khắc nghiệt: “Vậy thời gian là cái gì? Nếu không có ai hỏi tôi điều đó thì tôi biết; nhưng nếu người ta hỏi tôi điều đó mà tôi muốn cắt nghĩa nó, thì tôi không còn biết nữa...”.

Những nếp
gấp đã bám
chắc

Tuy nhiên, nếu tôi thận trọng trở lại lần nữa với các mốc chung, chính là để thiết lập hai điều, hay đúng hơn là nối kết chúng với nhau: một mặt, cái mọi người biết - nhưng mà *biết được* đến đâu? - là , dưới vẻ hiển nhiên có những nét gần gũi giống nhau của nó và sự thông dụng được áp đặt đã thành cố tật, “thời gian” chỉ có thể là một cái mốc bí ẩn của triết học; mặt khác, các suy lý mà chúng ta đưa ra về vấn đề này đông cứng rất nhanh chóng: ta nhận thấy tình hình ấy ở những người xưa thuộc phái vật lý hay siêu hình và chẳng phải là cả trong trường hợp gần đây với hiện tượng học? Các luồng xói khác nhau ấy mà giữa chúng mở ra vấn đề thời gian biểu hiện thành những đường mòn - các nếp gấp đã bám chắc. Vì triết học làm thế nào tiến hành để tư duy về thời gian đây? Thay cho việc đương đầu với khái niệm của nó, khi tự lượng về sự bất lực đã được báo trước trong việc suy nghĩ về nó, buộc lòng phải nhận thấy rằng khi coi nó là được thừa nhận, do việc thông dụng áp đặt và ngôn

ngữ thu nhận, triết học trước hết đã cầm cọc tiêu cho vấn đề. Từ việc ấy, triết học đã xếp sắp nó. Triết học đã xếp sắp nó thành nhiều ngăn khi nó gặp nhiều bình diện. “Vấn đề thời gian” do vậy được triển khai thành vô vàn các “túi” dẫn chúng ta mỗi lần về một mảnh đất quen biết, nhận thức được trong mọi trường hợp, hay ít nhất cũng có thể khảo sát: tư tưởng về sự vận động, hoặc chế định về tồn tại và vĩnh cửu, hoặc là tính khả năng của ký ức và hình dáng của chủ thể, v.v... Các mảnh đất đó không có sự liên lạc giữa chúng với nhau, nhưng thế là mỗi lần triết học lại gánh trách nhiệm khớp nối chúng tại chỗ. Những chỗ nối khớp này bề ngoài giống như các vòm chống với các dãy núi liên tiếp đã đỡ cho “vấn đề thời gian” đứng được; chúng được triết học không ngừng thăm hỏi lại - vấn đề “thời gian” được tổ chức thành các trình tự theo dọc chiều dài của những con đường giống nhau. Plotin đã ghi chú trước cả tác giả *Thú tội* : về “thời gian” và “sự vĩnh cửu”, là loại hình của một cuộc lắp ráp to lớn có tổ chức, “chúng ta luôn luôn nói đến nó và về tất cả. Ngược lại, khi chúng ta thử làm một cuộc xem xét kỹ lưỡng và tiếp cận chủ đề gần hơn, chúng ta bối rối vì những suy nghĩ của chúng ta; khi đó chúng ta lấy các ý kiến của các nhà Cổ đại về chủ đề này...³”.

Có thể nói nếu tôi quan tâm đến “vấn đề thời gian” ở đây đến như vậy, trước hết là bởi vì vấn đề đối với tôi mang vẻ phát hiện trong công việc triết học: không có khái niệm nào với tôi tỏ ra bao hàm nhiều hơn trong triết học, và thực tế

Bên ngoài nào cho vấn đề thời gian? Rút khỏi tình trạng sa lầy

cũng không có khái niệm nào với tôi tỏ ra đưa tới giới hạn của nó nhiều hơn. Nó vén bức màn về các khả năng của triết học, nó đo niềm say mê và số phận của triết học. Hơn cả khái niệm “tồn tại”, mà nó có liên quan một phần, nó cho thấy nguy cơ mà tư duy chuốc lấy và những tình thế khác nhau nào đã liên tiếp dừng lại để gạt bỏ nó: giữa điều khó hiểu và đường mòn, điều khó hiểu được chuyển đổi thành đường mòn, số phận của nó không ngừng bấp bênh. Mặt khác, nếu trên đường đi tôi dẫn mình qua Trung Quốc và làm nổi bật tính bên ngoài tư tưởng của họ, đó là vì tôi phải ra khỏi vấn đề các *nếp gấp* tư tưởng của họ để hy vọng thăm dò tư tưởng ấy. Từ những đường mòn này trong đó đề cập tới vấn đề thời gian nhưng đã làm nên sự bền vững của nó, việc thoát ra nổi có vẻ khó khăn đối với tôi nếu không tìm được ở bên ngoài một điểm tựa: không làm cho điểm tựa ấy có một *bên ngoài*. Nhưng tìm ở đâu được một bên ngoài cho tư tưởng về thời gian? Nếu không người ta sẽ không ngừng làm tinh tế hơn các phân tích mà vẫn chẳng thoát ra khỏi tình trạng sa lầy của vấn đề, vấn đề vẫn cứ sẽ bị buộc chặt vào tất cả các định kiến mà trên cơ sở ấy nó đã được xây dựng và làm cho nó đứng được, được định chế hoá và tự đặt cho nó thành một sự hiển nhiên, cho nên mang tính cứng rắn áp chế.

Do đó, tôi sẽ bắt đầu bằng cách gọi lại ba lối vào vấn đề thời gian mà Trung Quốc chưa từng trải qua.

2. Cái “túi” đầu tiên khai triển tư tưởng về thời gian - cái ngăn thứ nhất mà vấn đề được xếp vào đó - được Aristote mở ra trên bình diện “tự nhiên”; lối vào vấn đề đầu tiên là lối vào được “vật lý” tổ chức: để tư duy về tự nhiên, nhà vật lý bị dẫn tới tư duy về vận động (*kinesis*), vận động là nguyên lý của nó; và để tư duy về vận động, anh ta phải suy nghĩ, sau cái mốc tiến hành sự chuyển dịch, về thời gian dùng để đo lường nó.

Như Victor Goldschmidt⁴ đã phân tích Aristote: thời gian được bắt nguồn từ một sự thanh lọc dần dần bên trong tư tưởng Hy Lạp: trước tiên vì còn ngây giữa hai điểm đại nên đồng nhất với hình cầu của vũ trụ, liên tiếp của sự vận động của một vật thể sau đó thời gian được nghĩ tới tách ra khỏi nó và là sự vận động của vũ trụ; rồi tách ra khỏi cái nền tảng vũ trụ như bất kỳ một sự vận động riêng biệt nào; cuối cùng tách ra khỏi mọi chỗ tựa cảm tính, khái niệm tan biến dưới vô vàn vô tận các vận động thành ra “một thứ gì đó” của vận động - thành “con số” tức là thành “hình thức” của nó: thời gian là “con số của vận động tùy theo cái trước và cái sau”. Như vậy, sự thanh lọc này đi đôi với một sự trừu tượng hoá. Nhìn từ bên ngoài, khái niệm ở đây giành được sự độc lập của nó một cách tương đối; và nhìn từ bên trong, chính nó dẫn tới một tư tưởng thuần nhất về thời gian: thay cho vận động, mà mỗi vận động này đo vận động kia, thời gian là một đại lượng liên tục và có thể phân chia. Vì thế người ta hình dung nó thuần tiện hơn so với

không gian: theo quỹ đạo của một vật chuyển động từ một điểm này đến một điểm khác, việc “chuyển vận cục bộ” (*phora*) được cấu tạo thành cái chính yếu và cái điển hình nhất trong tất cả các vận động. Để có ý thức về thời gian, chỉ cần xem xét *hai điểm liên tiếp* của vận động và do vậy của thời gian “đi kèm” với nó; không thể thực hiện chỉ trong một lúc, việc tri giác thời gian là tri giác cái khoảng giữa ấy.

Nếp gấp thứ nhất. Dù cho hướng theo một chiều hoàn toàn khác, tư tưởng của Augustin cũng không thể không thăm lại Aristote khi nó đụng chạm tới tự nhiên⁵: thời gian không thể chỉ là vận động của mặt trời, mặt trăng và các vì sao khác, cái vòng quay của người thợ đồ gốm “cũng là thời gian”; đó là *giữa* điểm xuất phát và điểm cán đích của sự vận động do một vật thể tiến hành mà người ta có thể đo được.

Nhưng người ta cũng sẽ không từ bỏ phép loại suy bổ sung tính vô hình của thời gian bằng tính hữu hình của không gian - so đường đi của thời gian với quỹ đạo một vật chuyển động: “Chúng tôi biểu hiện phần tiếp theo của thời gian bằng một đường kéo dài vô tận” (Kant ⁶); và chúng ta kết luận rằng các đặc tính của đường ấy, ngoại trừ tính đồng thời, được tính liên tục thay thế, “có tất cả các đặc tính của thời gian”. Đó là đường mà với sự xuất hiện của tính không thể đảo ngược (và sự hình thành của nguyên lý thứ hai của nhiệt động lực học) sẽ trở thành mũi tên của thời gian

Khi cam kết như vậy, chúng ta những tưởng rằng từ nay chỉ còn có thể nhắc đi nhắc lại đến nhằm chán thời gian là một đại lượng mang hình dạng một đường liên tục và có thể phân chia, và được vật lý mã hoá, thuộc về các sự thật rõ ràng; nó là số phận của mọi tư tưởng đã biết phát triển bắt đầu từ những thuyết nguồn gốc vũ trụ nguyên thủy và tùy theo trình độ đã bước vào con đường của khoa học, ít nhất chúng ta có thể tin ở điều đó nếu Trung Hoa không cung cấp cho ta một con đường khác để tư duy về tự nhiên; và nếu do vậy nó không đưa chúng ta đến việc thăm dò từ bên ngoài, từ một khoảng cách, các điều kiện về khả năng - nhưng cũng không hẳn về sự tất yếu - của quan niệm thuần nhất ấy về một "thời gian" trừu tượng. Việc nghiên cứu sự vận động, trong thực tế như Joseph Needham⁷ nói với chúng ta, có vẻ như đã "vắng mặt toàn bộ tư tưởng vật lý của người Trung Hoa"; trong đó người ta có thể bắt đầu nhìn thấy trước rằng, khi không tư duy về "tự nhiên" dưới góc độ vận động như Aristote khởi đầu cuộc chơi, Trung Hoa cũng đã không hướng tới việc khai triển khái niệm về thời gian. Đồng thời về phương diện kỹ thuật, về cái gì liên quan đến vật tải cũng như đến các viên đạn bắn đi, Needham nhận xét, cơ học của Trung Quốc lại đi trước cả của châu Âu, ít nhất là cho tới thế kỷ 14.

Trung Hoa
không nghĩ
đến các vật
thể đang vận
động

Sự so sánh giữa hai thế giới ấy, một cách chặt chẽ hơn, còn bổ ích hơn nữa, vì nó cho phép một mặt khẳng định tính vững chắc lôgích, và do

đó giá trị chung của sự khớp nối thời gian với vận động, nhưng mặt khác, lại thu hẹp rõ rệt phạm vi lý thú: lôgic này đòi hỏi một sự chọn lọc riêng biệt, một cái khác có thể được nó ưa chuộng hơn trong thực tế. Vì ta biết rằng trên nhiều bình diện, trường phái của những môn đồ Mặc tử mạt kỳ vào lúc thời Cổ đại Trung Hoa kết thúc giống gần như với những gì đã được phát triển về đại thể ở khoa học và tư tưởng Hy Lạp. Họ cũng đã định nghĩa điểm hình học, đã dự kiến khái niệm vận động⁸ và theo con đường hệ quả đã liên kết chung “khoảng cách” với “độ lâu”⁹: “việc xê dịch một khoảng cách đòi hỏi một độ lâu; việc cắt nghĩa là ở trong cái trước và cái sau”; và người bình luận bổ sung: “Việc xê dịch bao hàm lúc trước người ta ở gần và lúc sau người ta ở xa. Xa và gần tạo nên khoảng cách, trước và sau tạo ra độ lâu. Ai đó di chuyển một khoảng cách đòi hỏi phải có một độ lâu về thời gian”.

Rút lại là quan điểm Trung Hoa về “tự nhiên” nhìn toàn bộ là khác; và trào lưu Mặc học được vận dụng theo như định nghĩa, quan tâm trước tiên tới nguyên nhân cũng như cái vô hạn, lo suy tư đến không gian và hình học - giống như Aristote lúc bắt đầu viết tác phẩm *Vật lý* trước khi đề cập tới thời gian - *đã không thể* phát triển. Một sự lựa chọn khác đã giữ lấy và che phủ nó. Nói chung, nếu Trung Hoa không tổng giác được tự nhiên bằng các thuật ngữ của vận động, đó là vì nó đã hình dung tự nhiên không phải xuất phát

từ các *vật thể* cá thể hướng vào vận động, mà từ các *nhân tố* tương liên được cấu tạo thành các cực: các năng lượng *âm* và *duyệt*, ở đó sinh ra một tác động qua lại vô tận (trong đó nó chú ý rõ rệt nhất đến các hiện tượng từ, sớm hơn phương Tây nhiều). Nó quay lưng lại với quan niệm về các nguyên tử và phân tử mà ta đã biết, từ Lucrèce, và nó có phần liên quan tới các ngôn ngữ có mẫu tự và quy chế chữ cái để chú ý tới các hiện tượng ảnh hưởng và biến hoá - ít nhất có thể bắt đầu nói như sau: *âm* cô nén lại còn *duyệt* thì toả lan ra, cái kia “dựa” vào cái này để “nảy nở” và cái này “thu được” cái kia để “vật chất hoá”; và trong khi cái này sinh trưởng thì cái kia suy giảm, sự luân phiên ấy được điều tiết. Khi tư duy về diễn biến không ngừng của các kỳ ấy, Trung Hoa đi tới không phải nghĩ về “thời gian” mà là nghĩ về *quá trình*.

3. Về thời gian, và do tính cùng nguồn với nó, sự vận động để lộ cho thấy tính thuần nhất của đại lượng có thể phân chia và liên tục: về thời gian mãi mãi, nhưng do sự tương phản với nó, sự vĩnh cửu biểu hiện các dạng nối kết của sự kế tục và biến tính vô tận. Một mặt là vận động, mặt khác là vĩnh cửu, đó là hai trụ cột, hay đúng hơn là hai vòm chống, sóng đôi với nhau, một thuộc vật lý, một siêu hình, đã làm cho vấn đề “thời gian” đứng được từ thời Hy Lạp. Hoặc là tư duy về thời gian tự xem là chỉ số hoá của tư duy về tự nhiên, hoặc là nó tự coi là sáp nhập với tư duy về Thượng đế. Trong một trường hợp, thời

gian được tư duy bằng chuyển dòng: Aristote chuyển các thuộc tính của đại lượng cho vận động và của vận động cho thời gian; trong một trường hợp khác, đối lập lại: với học thuyết Platon (nhất là phương tiện của học thuyết này) chỉ cần các thuộc tính của vĩnh cửu bị đảo ngược có hệ thống là đủ. Nhưng về thời gian, tự trong bản thân nó, liệu có xuất hiện bản chất gì không? - Nó bị mất hút vì sự chệch thứ đó.

Từ Platon đến
Plotin, thời
gian được tư
duy xuất phát
từ vĩnh cửu

Có thể chẳng lộn ngược thời gian? Platon giữ cả hai cái nhưng trên hai chiều tách biệt với tư tưởng của ông: đồng thời người ta cùng gán chung cho ông quan niệm về thời gian như là vận động của vũ trụ, được điều chỉnh theo con số, quan niệm này được lấy lại của Aristote nhưng là để vượt qua Aristote, câu chuyện sáng thế trong *Timée* định hướng tư duy về thời gian có quan hệ với vĩnh cửu. Vì dù theo cách đọc nào về câu nổi tiếng¹⁰, rằng “hình ảnh động” của sự vĩnh cửu được áp dụng cho trời hơn là cho thời gian như Rémi Brague¹¹ đã bảo vệ một cách tài tình, vẫn còn lại một sự khác nhau có hệ thống về các *cấp độ* được thiết lập (khác nhau giữa hình mẫu và bản sao, hay giữa cái bất động và cái sinh ra, hoặc giữa tồn tại và tiến triển, nói một cách khác là giữa sự bất động vĩnh viễn và sự phát triển theo thời gian, cái này là hình ảnh của cái kia) khiến cho có một khuôn khổ được dựng nên không thể nào vượt qua, nhưng dưới hình thức một sự gián đoạn, của

cái sẽ là quan điểm bản thể học đối lập lại sự vĩnh cửu *.

Giữa hai phương hướng - vật lý và siêu hình - tranh chấp nhau ấy, một sự chia xẻ đã được hoàn thành, và khoảng cách để lại há hốc, từ khi mà một mặt quan niệm về thời gian có quan hệ đến vận động trở thành đối tượng một sự bác bỏ về quy tắc và mặt khác thời gian được tư duy *xuất phát từ* vĩnh cửu và không chỉ là sự tương phản với vĩnh cửu (bước ngoặt Plotin). Cách tiếp cận thứ nhất không còn biểu hiện như một di tật của việc tư biện về vũ trụ được khoa học hợp lý hoá, trong khi cách tiếp cận thứ hai được dùng làm lối vào đặc quyền của thần học (điều mà Augustin sẽ tiếp tục). Theo cách thứ hai, chỉ cần tổng giác được vĩnh cửu là gì để hiểu thời gian là gì, và chính bởi vì chúng ta dự phân vào sự vĩnh cửu mà chúng ta có độ lùi cần thiết để chúng ta biểu hiện thời gian. Vì vĩnh cửu, với tư cách là hình mẫu, phù hợp với

*Hiển nhiên, triết học thế kỷ XX không ngừng tỏ ý khinh rẻ khái niệm ấy về vĩnh cửu, bị xếp vào loại tín ngưỡng, và quan điểm bản thể học về thời gian đã bắt nguồn từ đó (cả ở Bergson lẫn Heidegger) : sự vĩnh cửu có thể chỉ là một khái niệm trống rỗng của một bản thể thường trực nó không phải là nguồn gốc của thời gian mà trong thực tế lại xuất phát từ kinh nghiệm thường ngày của chúng ta về tính thời gian. Nhưng ta vẫn không thể quên rằng cũng do sự vĩnh cửu mà chúng ta đã xây dựng khái niệm về thời gian; cho nên dẫu cho có những phê phán về sau đối với nó, khái niệm về thời gian của chúng ta vẫn mang dấu vết không sao xóa nhòa của nó, cho dù chỉ ở trong *tính khả năng* riêng của nó: di sản đã được quán triệt mà chúng ta không còn cảm thấy nữa nhưng chúng ta luôn luôn phụ thuộc vào nó.

định nghĩa chặt chẽ: cái mà “không có gì xảy ra”, “không thiên bất kỳ” về một bản chất khác, “không thêm gì” vào đời sống của chính nó; nó là Bản thể với tính cách đồng nhất của nó, cũng như nó là Thượng đế với tính cách thiêng liêng của nó. Từ *aiôn* ở Homère chỉ một chất lỏng bên trong cơ thể mà khi không cạn thì nó đảm bảo cho sức sống¹², triết học Hy Lạp quy vào khái niệm một đời sống vô tận, không mất đi một cái gì của chính nó mà “tồn tại” mãi mãi (*aei ôn*) và do vậy không biết đến cả tương lai lẫn quá khứ - không có “đã qua” mà cũng không có “sẽ tới”: luôn luôn hiện diện toàn bộ trong chính nó, không bao giờ là cái này “rồi sau đó” lại là cái kia, mà luôn luôn tồn tại đồng thời như một điểm “trong đó tất cả các đường hợp nhất lại”, chẳng khi nào “tràn ra”. Còn thời gian được tư duy trái ngược với cái tuyệt đối kia và mang tính phủ định, và do đó không còn là cái phi thời gian được đánh dấu một cách phủ định mà là cái đối lập với nó: thời gian là cái gì không bao giờ “giống hệt nhau”, không bao giờ “cố định”, không khi nào là “một” cũng không khi nào là “tất cả”; đồng thời trong khi vẫn là một hình ảnh xuất phát từ Cái kia, nó giữ lấy các thuộc tính của Cái kia nhưng đã được chuyển hướng (sự chuyển hướng này làm cho Thế giới chịu phụ thuộc vào Tư tưởng): sự thống nhất của nó không còn không thể phân chia mà liên tục, cái vô hạn không còn là cái toàn bộ của nó mà là cái kết thúc, cái toàn bộ này không bao

giờ được tập hợp mà luôn luôn bị trì hoãn
v.v...

Chắc chắn là người ta thấy rõ sự có sau
lôgic nào mà thời gian tiến hành đối với sự vĩnh
cửu và sự có sau đó soi sáng nó ra sao: làm sao
thời gian có thể tái hiện theo phương thức một sự
kế tục và biến chất vô tận trên cấp độ của thế
giới hay của tâm hồn cái *tota simul* của Lý tính
hay của Thượng đế. Nhưng người ta chuyển từ
cấp độ này sang cấp độ khác như thế nào vì
chúng là vô biên vô tận và sự vĩnh cửu về
nguyên tắc tự nó đã là đủ với chính nó? Vấn đề
thời gian ở đây đột nhiên bị đào sâu xuống, sự
tiện lợi nhờ các đối lập chuyển thành điều khó
hiểu: vì sao, và như thế nào, sự vĩnh cửu đi đến
chỗ sinh sản ra thời gian? Hay như Plotin nói
một cách thô bạo hơn, thời gian đã “ngã rơi”
theo kiểu nào?

Thời gian
“ngã rơi” ra
ngoài vĩnh cửu

Người ta cũng muốn thấy rõ làm sao tránh
được khó khăn nếu chuyển hoá được ở đây khi
chấp nhận sự dàn cảnh của câu chuyện Sáng thế:
ở Augustin, ông cho rằng Thượng đế tạo ra thời
gian cùng với thế giới; hay ngay từ trước ở
Platon cho là tạo hóa trong cùng một tính toán
đã dự kiến việc sinh ra thời gian và Trời đất.
Như thế không còn phải tự hỏi Thượng đế đã làm
gì “trước lúc Sáng thế”, bởi vì “Không phải ở
trong thời gian mà Người đi trước thời gian”.
Nếu không hiển nhiên là sẽ phải viện dẫn đến
một cú “ngã” như Plotin¹³ đã làm: thời gian nằm
ngay từ gốc trong sự tồn tại, chẳng có gì trước

hay sau cả, mà là một “thứ tự nhiên”, “chăm chú đến hành động” và hiểu động, ham độc lập và mong muốn luôn hơn cái hiện tại, bắt đầu vận động với thời gian cùng với nó - trên đường đi, chúng “dẫn đến làm ra thời gian”. Để cho thời gian trải ra bắt đầu từ sự vĩnh cửu, như vậy buộc phải mở ra cái phủ định ngay trong lòng cái tuyệt đối, tóm lại cần có một sai sót, cái “ngã” là phiên bản triết học của tội tổ tông, của một linh hồn náo loạn, vì đã sống không tốt và “luôn luôn muốn tải cái nó nhìn thấy ở Bên kia thế giới đến một nơi khác”. Ở đây cần có một sự ly khai và giả định cho nó một nỗi lo âu - cái chủ quan xuất hiện. Đến mức trong trường hợp này cũng như ở trường hợp khác và cho dù dàn cảnh như thế nào kiểu Plotin hay Augustin, ta vẫn không ra khỏi bí ẩn của một sự phân đôi; Thượng đế “muốn” sáng tạo thế giới, hay cái sẽ là thời gian tự nó tham gia vào việc “sinh ra” thời gian. Vì “hình mẫu” vĩnh cửu và thiêng liêng có cần gì đến “bản sao” của nó? Người ta sẽ không tránh khỏi sa vào câu chuyện có tính chất huyền thoại hoặc tôn giáo về sự Roi ngã hay Sáng thế nhưng bao giờ cũng xuyên qua luận chứng. Vì muốn ra khỏi *diễn biến* của thời gian, phải bắt đầu bằng việc gạt bỏ tính *suy lý lôgích* đặc thù của lời nói; và vì thế sử dụng chuyện hoang đường - *mythos* (huyền thoại) - trưng nó ra để làm cho ta hiểu ngầm rằng phải gạt bỏ nó và nó chỉ là một hình ảnh...

Sự cảm dỗ... Trên thực tế, người ta không thể lằm lằm ở đây: cái điều vô lý mà huyền thoại

cũng như tín ngưỡng chịu trách nhiệm theo ý muốn không phải là căn bản thải ra của tư duy về thời gian - nó báo hiệu ngược lại một sự không thể tưởng tượng nổi gắn liền với tư duy về thời gian: không những chỉ là một di tích của một tư tưởng đã hết thời, chính nó lại làm cho tư tưởng ấy không ngừng phong phú thêm. Mâu thuẫn là cố hữu, thực sự đối với mọi ghi nhận về thời gian và do khó hiểu về nguồn gốc của nó, chính *tính lạ thường* của thời gian được người ta chỉ ra trong đặc tính căn bản của nó. Hãy đọc lại Augustin hay Plotin: khi tư tưởng của họ nằm trong cái không thể nắm bắt được, khi nó bám chặt vào điều không thể có và tự thiêu hủy thì tư tưởng của họ càng mãnh liệt - nó sáng lên. Không có sự cảm dỗ ấy, ta sẽ không thể tư duy về thời gian.

4. Nói tư tưởng về thời gian “từ đâu đến với chúng ta” không phải là chỉ có việc chỉ ra mối quan hệ với cái gì trong sự hình thành ra nó, sự vận động hay ngược lại là sự cố định của cái vĩnh cửu; cũng không phải chỉ có việc vạch trần các mặt không ăn khớp trong sự cấu tạo ra nó mà trong sự biến đổi được thiết lập làm cho tư tưởng về thời gian cứ mãi mãi treo lơ lửng: vật lý hay siêu hình? Mà triết để hơn phải là chìa mũi nhọn vào cái *từ đâu đến* không thể khám phá nổi mà tư tưởng về thời gian đắm chìm vào trong đó - nhưng đồng thời lại không ngừng gây cảm hứng cho nó. Cũng như đã không ngừng gây cảm hứng cho triết học châu Âu bằng việc đem nó đến giới hạn của nó và việc đối diện với cái không thể

tượng tượng nổi. Điều đó làm cho hợp thời hơn việc xem xét Trung Hoa rất xa lạ với triết học châu Âu đã tư duy về cái tuyệt đối như thế nào, dù là “Trời” của Khổng giáo hay “Đạo” của Lão giáo, mà không vì thế nghĩ đến vĩnh cửu, và đã không *liệt ghi* thời gian xem như cái phải trả. Cho nên có lẽ Trung Hoa vẫn khép kín đối với nổi bản khoản trên cũng như đối với niềm cảm hứng trên.

Cái “vĩnh
cửu” hay cái
“bất biến”?

Khi bắt đầu xem xét kỹ hơn về cái cận nhất, cái mà có vẻ “như hơi gần” giống với tư tưởng này và tư tưởng kia, bằng cách cẩn thận chẻ dọc thớ bên trong cái “thay cho”, giữa tư tưởng này và tư tưởng kia, là khi ta bắt đầu - trước tiên rất nhỏ nhoi (và bạn đọc phải rất kiên nhẫn) - đi trên đường của khoảng cách đó; vì trong cái gần kề ấy có thể che giấu cái hoàn toàn theo một định hướng khác. Về phương diện này có hai khái niệm phải phân biệt triệt để: cái “vĩnh cửu” và cái “không đổi”. Cả hai đều nói lên tính lâu dài, cả hai đều đối lập với cái tạm thời, nhưng cách làm của chúng khác nhau: vĩnh cửu tách rời với nhất thời, trong khi cái không đổi biểu hiện *qua giữa* cái biến đổi. Cái *không đổi* là cái *không thay đổi* bên trong sự đổi thay; cái *vĩnh cửu* là cái trong khi tồn tại *không tiến triển*. Cả hai biểu hiện tính thường trực nhưng lại từ các vị trí khác nhau: trong khi tính thường trực của sự vĩnh cửu dựa vào bản thể và hiến mình cho việc suy ngẫm (*theoria*, lý luận) thì tính thường trực của cái không đổi được dựa vào tiến trình của sự vật hay như người Trung Hoa nói là dựa vào “hoạt động

chức năng" của sự vật (khái niệm về "*dụng*"). Vĩnh cửu dẫn đến một sự "đồng nhất" về bản chất; còn cái không đổi thuộc cấp độ "khả năng" (khái niệm về "*dức*"): chính nó đảm bảo cho quá trình các sự vật, tự biến đổi không ngừng, điều làm nên "tính đứng vững" của nó. Bởi vì, đáng lẽ nó phát triển một cách mù quáng và hỗn độn, sự không đổi là bản tính của nó giống như là tiến trình không đổi của "Trời" hay của "Đạo", cho phép được điều chỉnh trong tiến trình, và do vậy không bao giờ chệch hướng và không ngừng tự đổi mới. Tóm lại, trong khi cái vĩnh cửu là cái ở *bên ngoài thời gian*, cái không đổi là cái *không bao giờ ngừng lại*.

Vì thế khái niệm về sự không đổi là quan trọng đối với tư tưởng Trung Hoa, nó đi liền với tư tưởng Trung Hoa về các quá trình. Ngay trong công thức của Lão tử mở ra, gọi tới một cái gì khó tả nên lời, theo cách diễn đạt chung nhất:

Quan điểm được chấp nhận là quan điểm không phải của hai cấp độ bản thể, một đang mất đi bản thể so với cái kia (vĩnh cửu / nhất thời) mà là hai pha hay hai *thời điểm* (xem bình luận của Vương Bật vào thế kỷ III: "trước khi" "việc thực tại hóa" tiến trình chưa diễn ra và "một khi" mà nó diễn ra). Nếu hạ lưu con sông là rõ ràng, thì thượng lưu của nó thực tế vẫn không rõ, không thể diễn tả bằng lời vì về thực chất không thể thăm dò được nó. Sự "không đổi" (*thường*) của Đạo do đó, để nói theo các thuật ngữ của tôi, là sự không đổi của một Vốn có tính nội tại: vừa

Đạo mà người ta có thể gọi tên không phải là cái Đạo bất biến

giống như *vốn*, như nguồn và như tư bản, trong đó không ngừng tiến hành mọi thứ mà không bao giờ có thể cạn kiệt; vừa như một *sự nội tại* làm công việc điều chỉnh, luân lưu không khi nào kết thúc giữa xuất và biến, giữa cá thể hóa dẫn đến cuộc sống và sự trở về của nó trong tiềm ẩn qua sự thu hút lại.

Lão tử:
“thường” của
Đạo

Cho nên Lão tử còn có thể nói, khi ta xếp chồng nó lên nhau: “trở về căn nguyên”, và trong giai đoạn đó của việc “dùng nghỉ”, với cái làm nên “mệnh” của đời sống, “đó gọi là thường (bất biến)” (§ 16); và “biết hòa” điều chỉnh tiến trình, không chỉ dùng và không để kháng, “cũng gọi là thường” (§ 55); bởi vì “cái đức vĩnh cửu bất biến sẽ không sai lạc” (§ 28). Cho nên biết bất biến thì “sáng” (§ 55), còn ai không hiểu thì “vọng động mà gây họa” (§ 16); nói một cách khác, người khôn ngoan là biết “thị vị tập thường” (§ 52) - chứ không phải là chiêm ngưỡng cái Vĩnh cửu. Từ khoảng cách biệt đó, có thể suy ra tại sao cái tuyệt đối của người Trung Hoa đáng lẽ được xây dựng thành một thực thể, vẫn luôn luôn được hiểu như một “tiến trình” - tiến trình của “Trời” hoặc của “Đạo”. Vì nếu Đạo “*độc lập nhi bất cải* - đứng một mình mà không thay đổi” (§ 25), theo nhà bình luận¹⁴ nói mà cắt ngay được việc diễn đạt bản thể học - thần học mà chúng ta sẽ có nguy cơ ngã về, chính là vì, thông qua “sự trở lại - biến đổi - kết thúc - mở đầu”, nó “không mất đi tính không đổi của nó”: vì họ đã không

hiểu điều đó về thực chất, nên người Trung Hoa đã không tách *đạo* ra khỏi tiến trình của sự vật, họ lập tiến trình này thành “con đường”; khi không chuyển loại nó thành Bản thể, họ không có thể phong cho nó “tính vĩnh cửu”.

Như vậy là ở đây có thể có một sự rẽ hướng trong lịch sử tư tưởng - “thời gian” mở ra một lần cái việc phân nhánh đã trải qua ấy. Xuất phát từ một quan niệm thuộc thuyết nguồn gốc vũ trụ, Hy Lạp đã vượt qua thuyết này, vào kỷ nguyên triết học, bằng bản thể học-thần học: thông qua tư duy về Bản thể hay Thượng đế; từ đó mà có quy chế sáng lập dành cho cái vĩnh cửu, được xem là cái nền trên đó đã ổn định *vũ trụ* được kéo ra khỏi sự *hỗn độn*. Trong khi đó, bằng việc mở ra một quan niệm vũ trụ chưa bao giờ bị sự hỗn độn ám ảnh, “cội rễ” đối với nó chỉ là một sự không phân biệt nguyên thủy, Trung Hoa đã đào sâu tư tưởng thành tư tưởng về quá trình thế giới và sự điều chỉnh của nó, được gọi là “Đạo”. Từ đó có sự chú trọng của nó đến cái “*thường*” coi là nguyên lý của sự hài hòa liên tục biểu hiện tính liên kết vốn có của mọi hiện thực (được khái niệm về lý sẽ chỉ ra), mà mọi hiện thực đều nằm trong quá trình; đồng thời với tính chất không lý luận trong tư tưởng của nó về sự vĩnh cửu (ít nhất là ở thời Trung Hoa trước Phật giáo mà từ *vĩnh* chưa có ý nghĩa riêng). Cho nên về *đạo* người ta chỉ sẽ nói “trở về mệnh là luật bất biến” (*Lão tử*, § 16); hoặc nói về “cửa Huyền Tẩn” thì “đằng đặc mà như bất tuyệt” (§ 6)...

Không phải là cái “mãi mãi” đồng nhất, mà là cái “vô tận”

Tuy nhiên ta hãy đào sâu cái thứ chẻ đó bằng cách kiên nhẫn theo sát hơn đến chỗ tiến hành được sự phân định trên cái nền của các tư tưởng ấy theo những giá trị xấp xỉ đã nổi rõ. Vì sự phân định này xét theo tính triệt để của nó có thể làm cho tư tưởng chúng ta băn khoăn trở lại. Xem thời gian xuất phát từ vận động, Aristote cũng không phải là không hình dung tới một cái vĩnh cửu “không nằm trong thời gian”¹⁵, giống như các vật thể không biến đổi là những chân lý toán học. Và dù đã nghĩ rằng mọi thứ đều bị cuốn vào ngọn triều phát triển, Héraclite vẫn coi chủ kiến của ông là cái “mãi mãi” (*aei ôn*) trong đoạn dài nhất bài nói của mình. Thế mà khi lo đến việc xác định nguyên lý nào có giá trị cho mọi chốn mọi thời, những nhà Mặc học đem đối lập cái “tất yếu” lôgích không thể biến đổi (ví dụ: “thứ” và “trường” có liên quan lẫn nhau) với cái có giá trị nhất thời của mọi mô tả (sự tương ứng của tên gọi với sự vật chỉ kéo dài không lâu hơn sự vật), các nhà lôgích đó chỉ hiểu mối quan hệ tất yếu này là “không chấm dứt”. Đối với họ, không có cái “mãi mãi” đồng nhất: người Trung Quốc nghĩ tới không phải cái “vĩnh cửu” mà là cái *vô tận*. Vì thế, khi không có được một mặt bằng vĩnh cửu để đặt lên trên đó sự đồng nhất ấy, những nhà Mặc học này tuy rất gần gũi với người Hy Lạp về mặt lô gích, vẫn không nâng lên thành khái niệm về một sự tương thích (chữ *đáng*) để họ hiệu chỉnh nên khái niệm về “chân lý”.

Tất cả những *phân biệt* ấy có thể vẫn còn rất trừu tượng, nhưng chúng làm cho khó khăn xuất hiện, đây là khó khăn của tôi, bị thay thế bằng một *không vấn đề* - sau cái không- vấn đề về thời gian là cái không-vấn đề về nguồn gốc. Vì đáng lẽ phải tìm hỏi “đạo” đến từ đâu và xác định rõ điều khó hiểu, Lão tử lại xử lý vấn đề theo phương thức buông thả “nếu như là”; đáng lẽ phải chiều theo ý muốn tư biện thì sự “khôn ngoan” lại khiến cho thái độ ở đây trở nên dè dặt (§ 4):

*Uyên hê tự vạn vật chi tôn [...]
Ngô bất tri thù chi tử,
tượng đế chi tiên.
(Nó uyên áo mà tựa như làm chủ
tể vạn vật [...])
Ta không biết nó là con ai;
Có lẽ nó có trước thượng đế.)*

Đáng lẽ phải làm nổi bật và áp đặt vào thế giới chiều thẳng đứng của nó, có tính nguyên gốc và tính mục đích, việc viện đến thần hay các chúa không bị phê phán mà được xếp xó, coi là phụ và gạt ra bên lề. “Như nếu là”, “giống như...” nói theo sách *Lão tử*: dạng thức “như nếu là” được thu nhận đáng lý phải gạt ra, nó *liên kết* lại và “quan hệ huyết thống” ấy là đủ rồi, vì cái hướng mà nó mời chúng ta đi ngược trở về qua giai đoạn của cái “thô sơ” hay cái giản đơn (chữ *phác*) chính là cái *không phân định* và do vậy làm cho cái nền “không đáy” của Đạo trở nên hài hòa. Có nghĩa là khi bao bọc các nguồn gốc

Thủ tiêu vấn
đề Nguồn gốc
(hay vấn đề
Tận cùng)

Sự viện đến
các thần bị gạt
ra bên lề

bằng màu sắc mờ nhạt, Đạo đã tự nó thủ tiêu vấn đề cái gốc rễ của nó, nó hòa lẫn với nguồn gốc ấy. Nếu cái “đến từ đâu?” xuất hiện thành vấn đề cao nhất, đặt ra đầu tiên, để mở ra một Bên ngoài cho bản tính tự nhiên của các quá trình thì người ta đọc thấy ở đây như là Lão tử hình dung nó mà không dám dẫn thân sợ rủi ro, đi lướt qua nó mà không tìm hiểu kỹ càng: đáng lẽ phải đào sâu thì nó làm *tiêu tan* đi chứ không đi sâu vào. Lão tử nói một cách giản dị thay cho mở đầu “*Hữu vật hỗn thành, tiên thiên địa sinh* - Có một vật hỗn độn mà thành trước cả trời đất...” (§25). Hoặc đơn giản hơn nữa, gọi ra cái “*chấp cổ chi đạo*”, - nó “cũ”, “cổ xưa” (*cổ*, § 14, 21): thuật ngữ không ra khỏi sự quen thuộc của một cái đã trôi qua, nó gộp vào và chẳng giữ lại một cái gì khác thường. Như được phát triển trong một văn bản lớn khác của Lão giáo cổ đại (*Trang tử*¹⁷): “Nó tự là gốc của nó, trước khi có trời đất đã có nó rồi... Có trước trời đất mà không phải là trường cửu” (*cổ*, theo phương thức tự tại); hay thêm nữa là “có trước thượng cổ mà không phải là già”, “chẳng ai biết được khởi thủy, cũng chẳng ai biết được sự kết thúc của nó”. Như vậy là *không có bình diện về cái Vĩnh cửu*, Đạo “*xưa cũ*” không biết đến khởi đầu và kết thúc. Nếu ngược lên “xa hơn” trong độ lâu thời gian thì nói một cách khác, không làm cho chúng ta ra khỏi cái độ lâu của quá trình; và nếu nó được mô tả như một giai đoạn cuối của kinh nghiệm, do vượt qua các giới hạn của tồn tại và hòa lẫn với Đạo, thì nó “chẳng có quá khứ lẫn hiện tại” và do đó, “cho phép tiếp

cận cái không chết cũng không sinh ra", ta chỉ còn nhận thấy rõ là bên trong tư tưởng Trung Hoa không có một khái niệm tích cực để chỉ một giai đoạn như thế và chỉ nó trên một bình diện khác: Cái "không có quá khứ lẫn hiện tại" này có nghĩa là cả hai trộn lẫn và khác biệt với nhau, như mọi sự tách ra ở đây được đưa tới *một cách tự nhiên*, không phải vì chúng co gập lại bên trong một tính đồng thời giống nhau (*tota simul*) do xóa nhòa đi thời gian. Cho nên, ngay cả ở giai đoạn cuối cùng của tâm cao Lão học, cái tuyệt đối này vẫn chưa thể nhận được một chế định về sự "vĩnh cửu" vì nó không có cái cần có cho nó là những điều kiện về tính khả năng; nói cho đúng, nó không được chú ý hoặc thậm chí không được hướng theo chiều đó.

Mọi cái hiện thực đều biến đổi liên tục không có khởi thủy được gán cho cũng như không có kết thúc được dự tính trước, nên ta có thể hiểu vì sao Trung Hoa không nghĩ đến "sáng tạo" mà qua nó tách ra được cái vĩnh cửu và cái nhất thời và được dùng làm điểm xuất phát cho thời gian lẫn cái "kết thúc của thời gian" trong đó thời gian mất đi: không một Sự kiện nào mở ra hoặc khép lại sự diễn biến, và vài yếu tố huyền thoại có thể ở đây hay ở nơi khác dùng để dàn cảnh sẽ sớm được bỏ đi, chúng không còn giữ chức năng nào đối với tư tưởng và làm ta chú ý phần nhiều là do sự suy tàn của chúng. Tuy nhiên, hãy đi xa hơn trong việc đo vẽ địa hình của khoảng cách trong khi đi theo sự thiếu vắng trên; hoặc hãy xuống thấp hơn trong cấu tạo địa

Không Sáng
thế cũng
không phải
Kết thúc thời
gian

chất ấy của thứ chế mà thăm dò cái nền: rõ ràng là khái niệm “tồn tại” ở Hy Lạp đã cung cấp chế định của nó cho sự vĩnh cửu bằng cách đối lập nó với “tiến triển” (*einai/ gignesthai*); vĩnh cửu là cái tồn tại mãi mãi hoặc đơn giản hơn nó là “tồn tại” (Plotin). Muốn định nghĩa vĩnh cửu, chỉ cần nói nó *tồn tại*. Nhưng ta biết rằng tiếng Trung Hoa cổ điển không biết đến động từ tồn tại, mà chỉ có chức năng hệ từ, như “ở trong” hay “có”: vì nó không rút “tồn tại” ra từ tiến triển cũng không trừu tượng hóa tính đồng nhất của các bản chất nên do đó nó không hình dung được cái “ở bên trên” hay “ở bên ngoài” thời gian, Trung Hoa đã không nghĩ ra cái *phi thời gian* đối lập với thời gian. Như vậy, nó đã không tư duy về thời gian, điều này là đúng khi cho tư tưởng là không “co giãn” và chỉ hình thành bằng sự đối lập.

5. Dù ngôn ngữ có hay không có động từ tồn tại, nó ra hiệu cho chúng ta hướng theo nếp gấp thứ ba trong đó nắm bắt tư tưởng về thời gian. Nếp gấp ấy là nếp gấp của ngôn ngữ và chính là chắt chắt ở trong ngôn ngữ mà tư tưởng về thời gian được bao hàm nhiều nhất, vì nó ở bên trên mọi công việc tạo dựng lý luận và là điều kiện của việc tạo dựng này, ít nhất là nó chuẩn bị cho việc đó.

Quá khứ/
hiện tại/
tương lai

Do ngôn ngữ của chúng ta được chia động từ mà từ thời Hy Lạp-La Mã chúng ta đã phân biệt một cách có hệ thống, và đối lập chúng với nhau, các thì “quá khứ”, “tương lai” và “hiện

tại"; và do chúng ta tách biệt triệt để ba thì ấy mà chúng ta bắt đầu vấp phải nghịch lý phát hiện cho chúng ta vấn đề thời gian. Nếu không tồn tại bất kỳ cái nào trong hai phần cấu thành thời gian vì "tương lai" chưa đến mà "quá khứ" không còn nữa, thì chỉ cần một việc chia động từ, nói "đã" hay "sẽ" là đủ để chứng minh thời gian tồn tại - Plotin nói khi diễn đạt như thế Thượng đế cũng không thể "nhâm lẫn"¹⁸. Còn về thì hiện tại, do đối lập với hai thì khác, nó có thể tách vĩnh cửu ra khỏi trật tự thời gian: cái mà nó xác định là "đang" thì ta không thể nói về vĩnh cửu là "đã" hay "sẽ".

Nhưng hãy từ bỏ sự quen thuộc với ngôn ngữ của chúng ta (chúng ta đây không chỉ là tiếng Ấn-Âu mà kể cả tiếng Ả-rập và tiếng Do Thái). Hãy tính đến một thực tế cơ bản, quá cơ bản nữa là khác, khiến ta có thể lường được hệ quả của nó một cách dễ dàng là phía cuối của nó vô tận, đó là tiếng Trung Hoa *không chia động từ*. Do vậy nó không nhằm tách ra các thì như việc chia động từ đòi hỏi, và vì thế cũng không dẫn đến sự tư duy về thời gian như một thể chung được cấu tạo của nó sinh ra. Thay cho việc dùng tới thì hiện tại, hay quá khứ hoặc tương lai, phải chọn lựa giữa chúng, tiếng Hán không có vĩ tố được diễn đạt, nếu theo cách diễn đạt của chúng ta, như thể trong thì "vô định": ý thức được ở đây một cái gì "đến" hay "đi", theo định nghĩa truyền thống của Trung Hoa về "quá khứ - hiện tại" nhưng dựa vào một phương thức

Khi ngôn ngữ không chia được động từ

chuyển dịch không ngừng, mang tính quá trình, hơn là phương thức đối lập mà hiệu quả sẽ là mang tính thời gian. Ngôn ngữ ấy cũng có những điểm đánh dấu: “sắp sửa” hay “đã” như những nhà Mặc học¹⁹ đã xác định nghiêm ngặt, nhưng đó là những cái móc thêm vào ngẫu nhiên khi diễn đạt chứ không phải từ cấu trúc hình thái học. Hãy tưởng tượng trong thực tế cái có thể không *cùng* chia được động từ, nghĩa là không còn nối kết được về mặt hình thái học cái thuộc về thời gian với cái là động từ, và vì vậy không còn tất yếu lựa chọn được dạng thức thời gian có tính chuyên nhất. Tôi nói: hãy *tưởng tượng*, vì cần phải rũ bỏ trong trường hợp này không chỉ một mà tất cả các cách nói và nghĩ, vì cần đến trong thực tế cái gì học được sớm nhất và một cách tập thể nhất, tự nó tổ chức và bí mật triển khai cách nói *đầu tiên* của chúng ta. Tóm lại, dù đó là cách nói khác hay đúng hơn là không nói, đã ở ngay trong ta hay đã thành tự nhiên đối với ta thì cũng không có ở đây ngữ pháp về các thì. Tôi tin người ta sẽ thừa nhận với tôi việc không xác định mà nó để lại không thể không dẫn tới dễ dàng việc không nói rõ về “thì”.

Không phải là
việc của một
ngôn ngữ, mà
là của các
ngôn ngữ

Chúng ta hãy nhớ lại sự hoài nghi mà Bergson đã có đối với vấn đề này, và ông đã rút ra kết luận gì. Nếu tư tưởng quá vụng về để thâm nhập được vào cái “chuyển động” và độ lâu thời gian, thì không chỉ do muốn thuận tiện mà thời gian đã được thể hiện bằng cách không gian hoá

nó (quỹ đạo của vật chuyển động theo Aristote) và sự nối tiếp về thời gian đáp ứng với sự đặt kề nhau trong không gian; mà cả vì hay đúng hơn trước hết vì ngôn ngữ diễn đạt nó về bản chất là ổn định, cấu trúc thế giới thành “vật thể” và cái tôi thành “chủ thể”: ở đây độ lâu thời gian bị che phủ và xuyên tạc thành “việc ứng tác” và “sự đổi mới liên tục”. Tuy nhiên, tôi tự hỏi không biết là ở đó về phía ông ấy có dừng lại quá sớm không, và nếu ta có thể bằng lòng với một sự lên án chung chung như vậy, Bergson đã phải cam lòng kết luận nhà triết học đã phải gánh chịu vấn đề “ông ta đặt ra do ngôn ngữ”²⁰. Bởi vì về vấn đề “thì”, có lẽ ở đây không thể xem xét kỹ hơn trên phương diện ngôn ngữ nói chung mà là *các ngôn ngữ* - chúng ta suy nghĩ thành *ngôn ngữ cụ thể* - mà các khả năng và hiệu quả của nó được cấu trúc một cách khác nhau; và hẳn là cần ra khỏi ngôn ngữ Ấn-Âu và tự biến thành “nhà ngôn ngữ học” như Nietzsche đòi hỏi, nếu như ta muốn nâng mình vượt lên khỏi cách nhìn của chúng ta là quy tắc hoá các “thì”. Hãy đặc biệt xem xét tính chất của sự nối tiếp bao gồm các “trạng thái” chỉ đặt liền kề giữa chúng với nhau (như là “những viên ngọc của chiếc vòng” như Bergson nói một cách bay bướm) chứ không hề “hòa lẫn” vào nhau và do đó không thể phân chia giống với trường hợp một bản nhạc “hòa tấu”: Bergson tố cáo rằng chính điều trên có thể đã ngăn cản tư duy về tính liên tục không thể cắt rời từng mảnh của độ lâu thời gian. Tuy vậy, đối với

tôi nó có vẻ đã được nói rõ cũng như được xác minh bằng sự tách rời các thì mà các ngôn ngữ có chia động từ của chúng ta làm cho nổi bật lên.

Với tôi có vẻ như Augustin là người hiểu thấu hơn cả việc ghi nhận thời gian trong ngôn ngữ, cụ thể hơn là trong việc chia động từ ở ngôn ngữ. Vì ông đã vật lộn với việc ấy. Ông đồng thời vừa tin tưởng vừa ngờ vực. Ông tin bởi không thể nào làm khác đi được: vì sự ghi nhận thời gian trong việc chia động từ chính là nếp gấp của ngôn ngữ, qua đó chúng ta học nó - ngôn ngữ của chúng ta là tiếng mẹ đẻ (hay đúng hơn là “bố đẻ”: *sermo patrius*) - , ta không xa lạ đối với nó: “Ai có thể ủng hộ tôi là không có ba thì khi chúng ta đã học nó từ nhỏ và đã dạy cho con cái thì quá khứ, hiện tại và tương lai...”, hình thái học của ngôn ngữ được học và chuyển giao cùng với đời sống. Nhưng sao lại không nhận thấy việc chia ba đó làm què quặt tư duy trong cùng lúc với việc cấu trúc nó, và cần phải sửa đổi thói quen sử dụng ấy mãi mãi? Hiển nhiên Augustin chưa viết xong bác bỏ để xóa được nó. Tôi không thể nói thời gian quá khứ là dài, Augustin nhận xét, vì nó không “tồn tại”, nhưng nó đã dài; nhưng tôi cũng không thể nói nó “đã” dài vì ngay khi nó qua đi, nó không tồn tại nữa - như vậy chúng ta sẽ phải nói: thời gian hiện tại đã dài. Nhưng thời gian này không thể “dài” vì nó không có thời hạn v.v... Vướng vào cái bẫy của việc chia động từ, chúng ta không còn thể biết về cái mà chúng ta không ngừng làm thí

nghiệm: gọi là cái *quảng diệu* của độ lâu thời gian; được tạo lập bởi các thời đoạn tách rời nhau (quá khứ/ hiện tại/ tương lai), các thì chỉ có thể làm tối đi tri giác về quá trình, vốn có tính liên tục.

Augustin đi xa hơn. Và điều đó chính là vì thay cho việc lao vào ngay tức khắc “vấn đề thì” như nó được tạo lập, rồi sau khi bị nó cuốn đi, cho ta luôn cách giải thích nó, phát triển việc dùng nó, ông tạm thời dừng lại ở *ngưỡng* của vấn đề. Ông bắt đầu nhận thấy tính lạ lùng của nó, chú ý lâu nhất đến kích thước của điều khó hiểu. Khi hiểu thời gian chỉ hòa hợp với nhau *trong* ngôn ngữ, như vậy là không có sự dính kết với nhau giữa ngôn ngữ và thời gian, ông bắt đầu nhìn như là từ bên ngoài - vượt lên bức tường ngôn ngữ - về sự hợp cách hóa ngôn ngữ của tư duy về thời gian. *Như là từ bên ngoài*, và như là trái với ý muốn của ông. Vì chỉ có ở bên trong ngôn ngữ, khi ta nói, mà “chúng ta nói” hoặc “chúng ta nghe nói”, mà chúng ta có được sự gần gũi giữa chúng ta với thời gian và làm cho “sự hiểu biết” của chúng ta về nó hoà tan vào ngôn ngữ, mà nó được ngôn ngữ giữ gìn và hàm chứa, “thời gian” chỉ có nghĩa khi đắm chìm trong nó. Ta trở về với nghịch lý xuất phát: khi mà chúng ta nói về nó hay khi mà những người khác nói với chúng ta về nó, chúng ta tin là hiểu điều người ta nói; nhưng khi mà chúng ta muốn giải thích nó, các vấn đề trở lại, rồi rắc rối. Cơ hội thật là quá tốt để Winttgenstein trực

Augustin: sự hiểu biết về “thì” bị hoà tan trong ngôn ngữ

tiếp ở đây đi theo bước Augustin ²¹: trong trường hợp này, chúng ta không đụng tới bản thân “hiện tượng” - chúng ta không thể “nhìn xuyên qua”, *durch-schauen* - mà chỉ có thể tới các “khả năng” của nó như là các phương thức diễn đạt cung cấp cho ta thấy. Như thế là lãng kính nhiều xạ của việc chia động từ dồn chúng về một hướng.

Chúng ta tư duy “thời gian” bằng ngữ Latinh

Điều này đồng thời để cho ta xem xét theo chiều ngược lại: Augustin khai thác các khả năng ngôn ngữ của ông để tư duy về thời gian, và tư tưởng của ông về thời gian mang hình thức Latinh. Tôi không tin mình đã nói quá đi rằng Augustin tư duy thời gian bằng *ngữ Latinh*. Ông xây dựng khái niệm của ông về thời gian bằng việc triển khai cú pháp. Ví dụ người ta nói lại về việc ông dùng nhiều trường hợp khác nhau trong câu hỏi về địa điểm như là chúng ta học chúng ở ngữ pháp: “từ đâu” - “qua đâu” - “tới đâu” (*unde, qua, quo*). Mỗi câu hỏi ấy tương ứng với một thì. “Từ đâu đến”: thì quá khứ; “qua đâu”: thì hiện tại; “đi tới đâu”: thì tương lai. Augustin sau đó lấp đầy các trường hợp khác nhau - tất cả các ngăn ô mà ngôn ngữ đặt ra; do vậy định nghĩa của ông về thời gian cấu tạo chúng thành hệ thống trong lòng một câu duy nhất mà ông khai thác khả năng tu từ học (và hiệu quả kịch tính): “Từ cái còn chưa có, *qua* cái không có giới hạn, nó chạy *tới* cái không còn nữa” Tuy nhiên có một trường hợp coi là ngoại lệ bên trong bộ vũ khí cú pháp; nơi mà ta đang ở đó (*ubi*). Một

nơi ổn định, không còn bị bất kỳ một vận động nào trải qua, nhưng nơi đó ta có thể lưu lại. Một lần Augustin dùng đến nó: “ở đó tôi sẽ nghe được tiếng Người khen ngợi và tôi sẽ chiêm ngưỡng được niềm vui của Người” - “không đến cũng không qua”²². Cái ô ngăn ấy còn phải lấp đầy, tách rời với những cái khác, đó là cái ô ngăn mà sau này mãi mãi vẫn phải bận tâm. Được phát triển ở độ sâu của cú pháp, và được khuôn đúc theo nó, hệ thống “thời gian” của ông sẽ không còn giữ nổi bản khuôn ban đầu, ông đã hoàn tất trong việc che giấu nó²³; bằng việc hoàn toàn chơi trò ngôn ngữ trong quyền lực được tổ chức sự phân định của mình, quyền lực đó mỗi lần áp đặt lý lẽ của nó cho cái mà qua việc chia động từ nó luôn luôn phải phản bác lại.

Người ta ngỡ rằng, không chỉ có việc chia động từ, tiếng Trung Hoa với cách đặt câu đẳng lập, không có bộ vũ khí các câu hỏi về nơi chốn ấy và do vậy cũng không có lối cú pháp ấy về thời gian. Thế thì nó có những phương tiện riêng nào để tư duy về cái mà *chúng ta gọi là “thì”*? Hay là nếu thực tế nó thiếu mất các phần giống với của chúng ta đó, nó lại có những phương tiện khác để *có thể* tư duy được về thời gian?

II

THỜI GIAN HAY MÙA

Marcel Granet với sự sáng suốt vốn có của “Kỷ”, “mùa”, ông là người đầu tiên đã đưa ra ý kiến là Trung “đại” Hoa đã không tạo dựng quan niệm về thời gian²⁴. Đó không phải là “những chỗ trung lập” như Thời gian và Không gian biểu hiện trước con mắt người Trung Hoa; không có ai ở Trung Quốc “nghĩ đến thời gian dưới dạng một độ lâu đơn điệu do sự nối tiếp tạo ra, theo một sự vận động đều đều, của những thời đoạn giống như nhau về số lượng”. Người Trung Hoa thích nhìn thấy trong Thời gian, theo các công thức rất hay của Granet, một tổng thể các *kỷ*, các mùa hay các đại; trong Không gian một phức hợp các *miền*, các khí hậu và các hướng. Một mặt, thời gian và không gian không thể tách rời nhau: các khoảng thời gian đáp ứng các phần của không gian, các biểu trưng của chúng chung nhau, mỗi thời kỳ gắn với một khí hậu của nó, mỗi hướng có liên quan với một mùa. Mặt khác, bên trong một độ lâu khác nhau nhiều về, do nhu cầu sửa đổi từng thời kỳ, mỗi thời kỳ lại có đề mục biểu trưng và các thuộc tính riêng của nó, đem lại cho nó tính vững chắc do được cá tính hóa, nên buộc phải tiếp cận và xử lý nó một cách khác nhau: người Trung Hoa đã hình dung không phải không gian

hay thời gian tự-nó mà là các “địa chỉ” và các “cơ hội”.

Thói lười
biếng của lối
tư duy theo
chuẩn mực.

Nhận định trên được đưa ra một cách xuất sắc và dứt khoát như thế từ đó không khỏi làm cho các nhà Trung Hoa học hốt hoảng: như là nếu người Trung Hoa đã không tạo dựng được khái niệm về một thời gian thuần nhất trừu tượng thì đó là ngầm thú nhận rằng họ đã không suy nghĩ tới hoặc tư duy của họ vẫn còn non nớt. Điều đó khó có thể chấp nhận, vì họ đã có một nền văn minh rực rỡ (Needham²⁵). Hơn nữa, người ta phản bác rằng, nếu người Trung Hoa không có một khái niệm trừu tượng về thời gian, thì làm sao họ có thể viết lịch sử như họ đã làm, và nhất là dựng được các “niên biểu” kể lại các sự kiện xuất hiện ở các vương quốc khác nhau tuy không có mối quan hệ với nhau mà vẫn cùng thời ²⁶. Tính đồng đại ấy cho ta ngầm hiểu một quan niệm về sự đồng thời tự nó không thể hình dung nổi nếu không có khái niệm về một “thời gian phổ biến”. Song song với điều này, các nhà Trung Hoa học kia buộc phải thừa nhận rằng người ta không tìm thấy ở Trung Quốc một ý kiến nhỏ nào phát triển chữ “thời”. Như Christoph Harbsmeier kết luận, đó là vì người Trung Hoa giữ lấy cách nghĩ ẩn của họ về vấn đề này và chỉ cung cấp cho chúng ta những “kết luận” bằng một số các công thức hiểm hoi và ngắn gọn của họ. Họ tự miễn cho họ việc trình bày các thảo luận về phương diện lý luận: nếu không thấy dấu vết gì, chúng ta hãy cứ ít nhất tin ở họ, họ đã nghĩ tới - họ đã phải làm việc đó.

Tuy nhiên, các nhà tư tưởng Trung Hoa ngày nay vì tiếp xúc với phương Tây, chính họ cũng đã đi tới ý tưởng một khái niệm *tất yếu* về thời gian như thế. Vì nói chung, một khái niệm một khi đã gặp, với sự tiện lợi đã được trải nghiệm, từ đó người ta sẽ không thể bỏ qua, và điều này diễn ra với cái giá của những quần quai tệ hại như toàn bộ lịch sử tư tưởng Trung Hoa và Nhật Bản đã chứng tỏ khá rõ; khái niệm có lẽ đã không phổ biến trong cảm nhận của họ, nhưng từ nay nó có vẻ như vậy do sự giống nhau về mặt sử dụng. Ngày nay, các phạm trù lớn của châu Âu như người ta dễ dàng nhận thấy, và đi sâu phân tích thì chúng được nêu lên từ một lịch sử và những lựa chọn riêng biệt, và cùng đi đôi với bá quyền lịch sử của châu Âu, các phạm trù ấy đã được áp đặt như là các chuẩn mực của tư tưởng. Như Vũ Quang Minh, một trong những nhà tư tưởng Trung Hoa có ảnh hưởng nhất ở Hoa Kỳ, nói: *"Thời gian là một trong những khái niệm cơ bản, nguyên thủy hay sơ đẳng không thể xác định giống như là "chiều dài", "A là A" và tương tự"*. Vậy hãy cảm ơn phương Tây, "chúng ta phải biết ơn họ" vì sự phân tích sáng sủa của họ trong hiểu biết thời gian: "phương pháp tư tưởng ấy của phương Tây" sẽ là công cụ chúng ta dùng để mô tả kinh nghiệm Trung Hoa về "thời gian đã sống trải" - cái kia sẽ dùng làm "noãn trứng" còn cái này là "hạt giống"... Từ đó mà lập nên một sự đối chiếu song song dễ dàng nhận thấy, mặc cho có những chối bỏ trong việc sử

Về tính phổ biến do khái niệm của châu Âu áp đặt

dụng hay cán cân lệch về phía nào thì thời gian đã được xử lý một cách “khách quan” và thường là “tối nghĩa” ở phương Tây, trong khi Trung Hoa đề ra một cách tiếp cận không khách quan về cái không thể khách quan hóa (*non objectifiable*) là thời gian. Nếu người Trung Hoa đã không tư duy về thời gian chính là vì họ có “đầu óc cụ thể” như Hán học đã không ngừng nhắc đi nhắc lại coi đó hầu như là cái lý lẽ cuối cùng (giống như ở Pháp, người ta nói về người La Mã đã tự bào chữa cho mình khi họ kém phát triển hơn về mặt triết học so với người Hy Lạp). Nhưng chúng ta hỏi đúng ra có “đầu óc cụ thể” nghĩa là thế nào? Là làm sao điều đó có thể nói lên ở đây sự khác biệt? “*Nhân dân Trung Hoa có tính cụ thể không tài nào sửa chữa được*”, chính những người Trung Hoa từ nay nhắc đi nhắc lại như thế... May sao, thời gian cũng có thể “cụ thể”: “*Thời gian là cụ thể một cách bất tri*”... Cho nên để tư duy về “thời gian trừu tượng” như “phương Tây” đã làm thì cái “giá” hẳn không phải nhẹ; ông Vũ Quang Minh kết luận là ít nhất chúng ta phải tha hóa mình đi rồi bỏ “*cái thời gian cụ thể máu thịt*”.

Nếp gấp
mới, xuất
phát mới

Điều buộc chúng ta phải đặt lại vấn đề: vì Trung Hoa đã không tạo dựng khái niệm trừu tượng về thời gian mà tuy vậy họ cũng *đã nghĩ đến*, tại sao lúc đầu lại coi khái niệm về thời gian ấy là “nguyên thủy” và “cơ bản” mà không hỏi gì về nguyên lý? Tại sao không tốt hơn là đi theo tư tưởng Trung Hoa trong cách xây dựng khái

niệm riêng của họ, bằng cách giải phóng nó khỏi khái niệm bị áp đặt? Nói một cách khác, tại sao lại nhượng bộ ngay quyền lực được trao cho khái niệm, mà không mất công xác định hay loại trừ, và do đó để lỡ mất cơ may có thể mất vĩnh viễn đối với trí tuệ, không sao tìm lại được nữa một *nếp gấp* mới cho tư tưởng? Đây chính là chỗ khiến tôi còn dè dặt đối với công việc mà ông Marcel Granet tiến hành, do ông được hướng dẫn bởi lợi ích nhân học hoặc xã hội học - ông là bậc thầy trong lĩnh vực này - nên chưa trải qua nghiên cứu các tư tưởng của Trung Hoa để hình dung làm sao có thể nói khác đi được ở Trung Quốc phạm vi khái niệm về điều chúng ta gọi là "thời gian"; do đó ông không ra khỏi sự chi phối độc đoán ban đầu mà khái niệm về Thời gian dùng để đội mũ cho nó tạo nên ở phạm vi ấy. Vì thế theo tôi cần làm lại việc phân tích nhằm làm sáng tỏ sự gắn bó chặt chẽ của các khái niệm Trung Hoa, nghĩa là kết hợp quan điểm riêng của nó và không cưỡng bức đưa nó vào một khuôn khổ lý luận định trước - dù cho ngày nay chính những người Trung Hoa lại chấp nhận tốt đến vậy.

2. Nếu ta đứng về phía dựa vào các khái niệm riêng của họ, có vẻ như người Trung Hoa đã suy nghĩ liên kết hai điều: một mặt là *thời đoạn- cơ hội* (chữ *thì*) và mặt khác là độ lâu thời gian (chữ *cửu*). Ngược lại họ không hình dung một chiếc phong bì chứa đựng cả hai điều đó và sẽ được gọi là "thời gian".

Đem lại một
nghĩa đúng
cho từ mùa

Từ đầu tiên của các thuật ngữ trên có nghĩa đồng thời là “thời đoạn” và “cơ hội” cho thấy về mặt từ nguyên trong cách viết tượng hình, bộ gốc mặt trời (bộ *nhật*) kết hợp nhất với những nét điển hình chỉ sự sinh trưởng của cây cỏ. Nghĩa của chữ Hán này được hướng về mối quan hệ phồn thực đó: “Mặt trời làm nẩy mầm sự sống trong lòng đất” (Claude Larre²⁸). Trong nền văn minh chủ yếu mang tính chất nông nghiệp của Trung Hoa cổ đại, một trong những cách dùng độc đáo và trội nhất của khái niệm mà người ta rút ra không khó khăn gì là dùng chữ “mùa” (*tứ thì* nghĩa là “bốn mùa”): chúng giữ nhịp các mối tương tác có lợi, cho phép đổi mới sự sinh trưởng của thực vật và qua đó tu bổ lại sức sống. Vậy thì trong thực tế “mùa” là gì nếu trong khi ghi ra lễ một khái niệm có nghĩa lớn như người Trung Hoa đã làm, ta loại hẳn sang một bên cái đã chết cứng đến vô vị trong những khuôn sáo trang trí điển viên của chúng ta? Chúng không phải là cảnh trang trí mà bao gồm các sự kiện xảy ra trong đời sống. Tuy nhiên, đáng chú ý là dưới cái vẻ nhạt nhẽo mà chúng đem đến cho ta, một mặt chúng *khác nhau về chất*: mỗi mùa lại có một yếu tố ưu tiên mà lối đối nhau của Trung Hoa ưa đặt vào sự tương phản - mưa (mùa xuân), nắng (mùa hè), gió (mùa thu), tuyết (mùa đông); mỗi mùa có những việc làm của nó không thể bỏ đi hay làm khác đi được: “cày bừa” ở mùa xuân - “làm cỏ” mùa hè - “gặt hái” mùa thu - và “bảo quản” vào mùa đông; mỗi mùa thích ứng với một kiểu hoạt động nhất định, mỗi mùa đưa vào một

lối sống. Mặt khác, các mùa khi thay đổi lại phụ thuộc lẫn nhau, chúng nối tiếp nhau vì chúng biến đổi; cho nên chúng tạo ra một *quá trình giống nhau*, quá trình của "tự nhiên" hay là của "đời sống", khi đi tìm một cách trình bày khái quát nhất người ta nói thế, và nhờ có sự luân lưu các mùa đều đặn ấy mà chúng không ngừng trở lại chính nó và không ngừng đổi mới.

Đời sống nông nghiệp hoàn toàn được mô tả bằng các thuật ngữ về mùa, như ta thấy ở các nhà tư tưởng Trung Hoa cổ đại, hiểu biết - thậm chí là hiểu biết duy nhất - của họ là tác động đúng lúc trong năm, không "đi trước" cũng không "chậm bước"²⁹. Trong thực tế đây là một quy tắc duy nhất mà người Trung Hoa không ngừng làm sáng tỏ ý nghĩa đúng và là nguồn cảm hứng của họ: cày cấy trái thời vụ là vô ích, thậm chí là thảm họa, còn phù hợp với mùa vụ đủ đảm bảo cho sự thịnh vượng, không cần phải phí sức nhiều. Mọi nông dân biết điều này; cho nên Trung Hoa luôn luôn đào sâu hiểu biết ấy. Do vậy khái niệm mùa vụ được các nhà tư tưởng Trung Hoa phát triển cả về mặt nghi lễ tôn giáo và chính trị đã thực hiện bá quyền của nó ra thế giới. Sự thích nghi với mùa vụ là nguyên lý duy nhất của nó. Trong các *Lễ nghi* cổ đại, điều gì nên làm trong mỗi mùa, cũng như trong mỗi tháng của một mùa, được quy định chặt chẽ không có lĩnh vực nào là không gặp, nhất là tôn giáo: thông qua mùa vụ được dùng làm khuôn khổ và được nó kích thích, mọi người hòa nhập với các đột biến - vô hình cũng như hữu hình -

Mỗi mùa đưa vào một lối sống của nó

của Trời và của Đất mà từ đó dẫn tới một cách liên tục không đứt đoạn và không còn là bí ẩn nữa cái mà trong chữ Trung Hoa chỉ dùng một từ trong phạm vi hết sức rộng lớn: *sinh* vừa có nghĩa là “sinh ra, ra đời”, lại có nghĩa là “sống”. Vì thế, theo các “Nguyệt lệnh”³⁰, mọi thứ từ áo quần, trang sức, đến di chuyển và cả đồ dùng nữa - với cả thần linh mà con người thờ cúng bằng các thực phẩm nuôi dưỡng họ - đều khác nhau tùy mùa; và điều này dĩ nhiên trước tiên có giá trị với cả vị Thiên tử, làm trung gian nối thế giới tự nhiên với thế giới con người:

Mạnh xuân chi nguyệt, nhật tại Doanh Thất. Hôn Sâm trung, đán Vĩ trung.

Kỳ nhật Giáp Ất.

Kỳ đế Thái Hạo, kỳ thần Câu Mang.

Kỳ trùng lân.

Kỳ âm giốc, luật trung thái thốc.

Kỳ số bát, kỳ vị toan, kỳ khưu chiêm.

Kỳ tự hộ, tế tiên tỳ.

Đông phong giải đông, củng trùng thủy chân, ngư thượng băng, lại tế ngư, hồng nhận lại.

Thiên tử cư Thanh Dương tả cá, thừa loan lộ, giá thương long, tải thanh kỳ. Ý thanh y, phục thương ngọc. Thực mạch dĩ dương. Kỳ khí sơ dĩ đạt.

(Tháng đầu mùa xuân, mặt trời ở chòm sao Doanh Thất. Buổi tối sao Sâm đi được nửa

đường, buổi sáng sao Vĩ (đuôi chòm Hổ cáp) xuất hiện.

Ngày đó gọi là Giáp Ất.

Đế chủ là Thái Hạo, thần chủ là Câu Mang.

Súc vật là loài lân (loài có vảy).

Âm thanh là giác, sáo là thái thốc.

Con số phù hợp là 8, vị là chua, mùi là ủng.

Cúng thần cửa, trước hết tế lá lách.

Gió đông làm tan băng, trùng ngủ đông (một loài châu chấu) ngộ nguậy, cá nổi lên mặt băng, rái cá cúng cá, hồng nhạn trở về.

Thiên tử ở nhà tả cá (phía bắc) Thanh Dương. Đi xe có lục lạc, kéo bằng ngựa thương long, mang cờ thêu rồng xanh. Mặc áo xanh, đeo ngọc xanh. Ăn lúa mạch với thịt cừu. Đồ dùng có chạm khắc hình mầm cây.)

Tất cả các quy định thay đổi theo từng mùa, thậm chí cả bên trong mỗi mùa, tạo nên theo kiểu văn học huyền thoại Mỹ Latinh các dạng thức khác nhau của chung một sự hài hòa là sắc thái riêng của mùa. Lấy chất lượng làm trọng như vậy, nghệ thuật là nghệ thuật của các mối tương ứng. Theo sách *Lễ ký*, tháng đầu của mùa hè Mặt trời ở vào chòm sao Tất, tên gọi thích hợp là *bính* và *đinh*, thần chủ là Viêm Đế, động vật của mùa là chim, số của mùa là 7, vị của mùa là đắng, mùi của mùa là mùi "cháy khét", Thiên tử mặc áo đỏ, v.v... Mùa do đó tạo nên nghi thức chính chung nhất mà theo phẩm chất đòi hỏi phải là nơi giao nhau một cách tương ứng những

Xét về chất:
mùa là nghi
thức chính

sự phát triển khác nhau nhất, của các thiên thể hay các động vật, các kích thước và các sắc thái, các tên gọi và các con số, các miền đất và các thần, và cho đến cả hành vi và trang phục. Nó là nguyên lý xếp đặt thế giới, hay nói đúng hơn mỗi lần nó lại tạo ra một thế giới theo một sinh thái học riêng, mà khi phát triển người trọng nghi thức có nhiệm vụ phải quy định chặt chẽ các phương thức thích ứng.

Từ nghi lễ
đến lịch sử:
tôn trọng
thời điểm
của mùa

Lời dạy đầu tiên của chính trị Trung Hoa phù hợp với nguyên lý trên là tôn trọng mùa. Nó có giá trị trên bình diện này và bình diện khác là bảo tồn các nguồn lợi: chỉ đốn cây lấy gỗ, bắt cá, săn bắn, giết hại vào các mùa thích hợp³¹; như là một công việc quản lý tốt của con người: tấu sớ đầu tiên dâng lên vua là tôn trọng các giai đoạn khác nhau của hoạt động trồng trọt - đặc biệt không huy động dân đi phu hay tiến hành chiến tranh khi công việc đồng áng đang cần. Mạnh Tử nhắc lại mệnh lệnh này là điểm xuất phát của một chính quyền tốt: “đừng làm trái nghịch mùa vụ của nhà nông” (*bất vi nông thi*), đừng để “mất mùa”, đừng để mùa màng bị “cướp” đi³². Đây không phải là vấn đề quản lý, việc quan tâm bảo tồn của cải tự nhiên là nền tảng kinh tế của mỗi nước, và do đó là nền tảng tinh thần của nước ấy. Về điểm này, các nhà tư tưởng Trung Hoa cho rằng không bao giờ nhấn mạnh cho đủ: nếu đây là nguyên tắc đầu tiên của một chiếu chỉ tốt về chính trị, đó là vì nó vừa chứng thực vừa đảm bảo cho sự thích ứng của thế giới con người với trật tự

của tự nhiên mà trách nhiệm thuộc về nhà vua. Cho nên, giữa hai thế giới ấy, sự tương thích là hoàn toàn, trật tự của cái này được phản ánh trong trật tự của cái kia: cũng giống như nếu các mùa vụ của tự nhiên được tôn trọng, thế giới tự nhiên sẽ tươi tốt, thì nếu các mệnh lệnh chính trị hợp “mùa vụ”, nhân dân sẽ “đoàn kết” và mọi người sẽ “thuần phục”³³.

Từ mệnh lệnh của tự nhiên đến mệnh lệnh của lịch sử, thông qua mệnh lệnh chính trị, sự chuyển tiếp đã được thiết lập: quan niệm đó về “mùa vụ” (*thời*) lúc ấy sẽ chỉ ra đặc tính riêng phù hợp với một tình thế đặc thù của một thời điểm lịch sử đặc biệt (khái niệm song song với *thời* có nghĩa như “tình thế tiềm tàng”); như vậy nó nối kết với khái niệm về thế thứ, về thời kỳ và thời đại (*thời, thế*, viết ba cách khác nhau) - “thời thế” chứ không phải thời gian. Các dạng thức tục ngữ chứng minh điều đó, như các nhà tư tưởng ưa dẫn ra: “Thời thế thay đổi, các thời đại khác nhau”, “trước kia là một thời đoạn, bây giờ là một thời đoạn khác”³⁴; mỗi thời có một thế riêng của nó. Khi làm nổi bật sự khác nhau nội tại của các thời đoạn, thậm chí cả tính không so sánh được của chúng, khái niệm “thì” dùng để đem lại giá trị, đứng về quan điểm lý luận, cho đặc tính lịch sử của lịch sử và quy mô đổi mới tiếp tục của nó; và đứng về góc độ có tính chất luận chiến hơn thì nó dùng để chứng minh rằng, căn cứ vào sự khác biệt và tính thống nhất của các thời đoạn lịch sử, các chuẩn mực được vận dụng cho một

thời đoạn không còn thích hợp với thời đoạn tiếp theo: dưới con mắt của những người yêu sách một trật tự mới cho nước Trung Hoa cuối thời Cổ đại, “thực chất” của các chuẩn mực và các bộ luật “nằm trong thời đoạn” chứ không phải chúng có giá trị đồng nhất cho mọi thời đại, mà thời đoạn thì theo mùa nên không ngừng tự đổi mới; thậm chí “thời đoạn ấy bị bãi bỏ cùng một lúc với các bộ luật cũ đã lỗi thời”³⁵.

Thu lấy ở
đây tính
nội tại

Điều này về mặt thực tiễn dẫn đến có thể hiểu cái “thời đoạn” của hoàn cảnh, của lịch sử hay của mùa vụ - thuật ngữ dùng như nhau - là một “cơ hội”. Nó xuất hiện như một thời điểm đặc biệt có lợi để hành động, thậm chí một mình nó cũng quyết định sự thành công, như người Trung Hoa cổ thích thú nhắc đi nhắc lại, dựa vào tính *trạng hướng* của nó cho phép có đặc tính riêng về chất trong sự phù hợp; đồng thời với tính *phát triển* của nó hứa hẹn một sự phát triển sắp tới đạt hiệu quả đòi hỏi - giống như với mùa³⁶: nếu ta can thiệp đúng lúc, cái được tiến hành như thế trong lòng quá trình sự vật sẽ được ghi nhận vào một mạng các nhân tố thuận lợi và tự bản thân nó sẽ phát triển một cách tự nhiên không cần ta phải mong muốn, vất vả hay liều lĩnh, hoặc ít nhất là phải tốn công sức. *Thời cơ* đáp ứng với *tình thế* - sách *Lão tử* mở đầu bản liệt kê cái “tích cực” bằng một vế và kết thúc bằng vế kia: “*Thủy thiện lợi vạn vật nhi bất tranh - Nước khéo làm lợi cho vạn vật mà không tranh với vật nào*”, “*Sự thiện năng, động thiện*

thời – Làm việc thì có hiệu quả, hành động thì hợp thời cơ”³⁷. Ở đây cái cần không phải là “thời gian” mà là thời gian “đúng lúc” - tiếng Latinh cũng nói *tempus capere* nghĩa là “nắm lấy thời cơ” -, đó là thời gian ta phải biết chờ đợi cũng như không được để lỡ; nó được ghi nhận vào lô-gích chiến lược chứ không chỉ về mặt lý luận, thế cho nên ta thường gặp nó khi dùng nói theo chiều hướng: (hãy chăm chú tới) thời điểm (thích hợp). Tôi sẽ dẫn ra một ví dụ duy nhất để minh họa điều này, lấy từ một giai thoại nổi tiếng. Một đại phu nước Lỗ “muốn để Khổng Tử đến chào mình” (nên hiểu là để mời làm việc cho ông ta); “Khổng Tử không đến” (nên hiểu là Khổng Tử nghi ngờ tham vọng của ông ta). “Dương Hóa [bèn sai người] biếu Khổng tử một con lợn con luộc chín. Khổng Tử nhàm lúc Dương Hóa vắng nhà để đến cảm tạ. Kết quả lại gặp giữa đường...” (*Dương Hóa dự kiến Khổng tử. Khổng tử bất kiến. Qui Khổng tử đồn. Khổng tử thời kỳ vô dã, nhi vãng bá chi. Ngộ chư đồ...*³⁸). Cách diễn đạt trong sách *Luận ngữ* ở đây hết sức chuẩn xác vì điều ta nói là “đợi lúc thuận tiện để...” được phát biểu chỉ bằng một chữ *thời* chỉ “thời điểm” (“mùa”) và được dùng ở đây trong lời nói. Vì thời điểm bản thân nó không có tính chất trung lập và phiếm định, nó đánh dấu về chất giống như của mùa, do đó nó có tính chiến lược. Nó không phải là sự chập lại của “vận động”, được hiểu theo quan điểm vật lý và bao gồm một thời gian thuần nhất như ở châu Âu xét theo từ nguyên học (*momentum* đến từ

movimentum); mà nó mang trong mình nó dấu hiệu tính cơ hội về thực chất, dấu hiệu đó kích thích ta tìm hiểu và tốt nhất là chấp nhận nó. Như vậy, nó không tách rời một tình thế được một thiên hướng xuyên qua.

Việc loại bỏ
một thời đoạn
kéo dài

3. Vấn đề không thể làm chúng ta thờ ơ, cho dù cách nói tư biện, có tính so sánh phẳng lặng của nó, vì nó đã đưa vào những khả năng ngấm ngấm cho sự “lựa chọn” đối với cuộc sống. Từ tình thế ấy cũng như từ thiên hướng ấy, chúng ta tự hỏi các nhà tư tưởng Trung Hoa liệu có biết - có thể - có muốn bỏ qua? Có bao giờ họ cắt đứt mối liên hệ của “thời đoạn” với “mùa”? Nói một cách khác, liệu họ có hiểu nó một cách trung tính không có chất, như chúng ta đã làm, không có cái gì gợi nhắc đến cho nó hoàn cảnh và cơ hội? Ngôn ngữ đã một cách nào đó làm việc đó khi nói bằng tiếng Trung Hoa như các thứ tiếng khác “trong lúc mà...”. Thậm chí khái niệm đã được tư duy khi nó có quan hệ - điều không làm chúng ta ngạc nhiên - với “vận động” và do vậy có thể tìm thấy ở những người đã tư duy về vận động: ở Trung Hoa cổ đại là những nhà Mặc học. “Khởi đầu là thuận với thời” trong sách kinh điển đã được bình luận như sau: “Thời đoạn của vận động hoặc là có thời hạn, hoặc không có thời hạn”³⁹. Như thế là có hai loại thời đoạn được phân biệt: một loại tương ứng với lúc khởi đầu của sự vật, khi một sự vật “bắt đầu” như nó tồn tại và việc đó chỉ kéo dài chốc lát; và một loại kéo dài trong suốt cả thời gian sự vật tiếp tục tồn tại như nó tồn tại bằng

cách lấp đầy một phần của thời hạn⁴⁰. Theo cái nhìn của triết học Hy Lạp, vấn đề do đó trở thành sự xích gần lại được phác họa ấy làm tăng thêm khoảng cách: vì sao những nhà Mặc học từ cái thời đoạn có tính mùa vụ lại không kể đến khái niệm về một thời đoạn thuần túy và thời hạn của nó, khi không gắn vào sự thống trị của chất để hiểu chúng theo một phương thức duy nhất, và khi liên hệ với sự vận động vì sao họ không thông qua chúng mà dẫn đến khái niệm về thời gian?

Trong thực tế, cuối thời Cổ đại, sự biện luận của Trung Hoa đôi khi có vẻ gần đạt tới chỗ đó. Cho nên một trong những chương viết giàu chất triết học nhất của sách *Trang tử*, nhắc đến hai vô cực, đại lượng và vi lượng, vấn đề nêu lên là vấn đề của những thuật ngữ trái ngược: Vậy tôi có thể cho trời đất là lớn mà đầu sợi lông là nhỏ được không? Và câu trả lời là: “Không. Vì cái lượng của vật thì vô cùng mà thời gian thì không ngừng, nó biến đổi hoài, không biết đâu là thủy đâu là chung”⁴¹. Sau khi hình dung như vậy về “số lượng”, thuật ngữ thứ hai được liệt kê (*thời*: “thời đoạn” ở đây không còn nghĩa mùa vụ, mà kéo dài) bản thân nó cũng được xét thuần túy về mặt số lượng; đồng thời thuật ngữ này lại không xem xét một cách trừu tượng các vật tồn tại có tính cá thể với những điều kiện riêng đến với chúng (xem điểm thứ ba: cái “số phận” được phân chia): vậy ở đây không phải là thời gian, mà là thời gian *của chúng*. Việc loại bỏ

Xuyên qua cái kéo dài, sách *Trang tử* gần với khái niệm trừu tượng về thời gian

đối với tính chất lượng của thời đoạn đã hoàn tất, chứ không phải là sự tách rời khỏi chỗ tựa của nó và cái “thời gian” ấy không được cấu tạo thành chủ thể-tác nhân độc lập; cho nên cái “thời gian” ấy không bị tách ra mà vẫn có thể còn là thời gian của một vật hay của một con người riêng biệt - có nghĩa là “thời hạn” của nó.

Do tính không xác định của nó, cách nói sau lại có khả năng lướt qua vào vấn đề: nhà hiền triết soi sáng bằng kinh nghiệm của mình một “hiện tại - đã qua” mà sự “mở rộng” không làm ông mệt mỏi, và việc “rút ngắn” không làm ông mong muốn hơn; vì vậy ông có ý thức về cái điều “thời gian” (*thời*) ấy là “không chấm dứt” hoặc không ngừng lại. Nhưng cả ở đây nữa, cái dòng vô tận ấy (của thời gian) vẫn có sự liên hệ với viễn cảnh của một đời sống riêng biệt, như để lộ cho thấy công thức sau đây: “thời đoạn là thời hạn (*thì*)¹ đời sống của nó không tương đương với thời hạn có trước đời sống của nó”. Khi không là đối tượng cho một sự quan tâm về mặt lý luận, sự chia tách ấy không được hoàn tất để đem lại cho “thời gian” sự vững bền của nó: ở đây chỉ có thể một quá trình *tự do* như lúc chúng ta nói về “dòng thời gian”; cũng không phải là một khung cảnh *toàn bộ* chung cho mọi diễn biến như khi chúng ta nói: “trong thời gian”.

Nhưng thời
hạn luôn luôn
là thời hạn
của... (hay
thế nào là một
vấn đề không
được hình
thành?)

Nếu *thời hạn* đúng là một trong những thuộc tính thông thường trong khái niệm về thời gian, đi liền với tính liên tục và tính đồng thời,

thì nó vẫn không thể tách khỏi một quá trình riêng và nó luôn luôn là thời hạn *của*: một việc làm, một cuộc sống, một thế giới...; ngược lại thời gian được cấu tạo thành khái niệm khi nó được đặt thành thực thể tách riêng. Cho nên vấn đề có lẽ phải được lập lại cho chính xác hơn, lần này phải được xem xét theo hai hướng, và với quan điểm đó cuối cùng làm xuất hiện sự đối diện mới có thể bắt đầu giải đáp được: vì sao ở phương Tây người ta coi thời hạn là một tồn tại đặc biệt, độc lập với các thời hạn cá thể và bao hàm cả những thời hạn cá thể ấy: đó là “thời gian”? Và vì sao Trung Hoa ngược lại không loại bỏ “thời gian” bằng cách biến nó thành một sự kiện cô lập và tách nó ra khỏi thời hạn của các quá trình khác nhau?

Do đó việc quan tâm xem xét các văn bản Trung Hoa là ở chỗ này: trong một khái niệm mà ta thấy ở Trung Quốc, việc tiến hành loại bỏ đã *gần đạt* tới thành công, nhưng do không được ghi nhận đầy đủ trong ngữ cảnh khái niệm của tư tưởng nên không phát triển được; và do nó không bị đối tượng và nhu cầu bức xúc về tư duy cuốn đi nên đã không được đặt ra - những nhà Mặc học về một mặt nào đó có thể khởi động làm việc này nhưng họ lại đứng ra bên lề rất sớm như đã được chép lại; tiếp đó lợi ích nằm trong “vấn đề thời gian” mà vấn đề thì *không được hình thành* do nó không đáp ứng gì đối với việc cấu thành. Không phải là người Trung Hoa không *biết* tư duy về thời gian, có thể xác minh điều đó qua các công trình của họ, mà là vì việc

làm rõ khái niệm một cách đầy đủ hơn không cần thiết cho phương hướng chiếm ưu thế trong suy nghĩ của họ theo nhãn quan chiến lược được họ ưu tiên; thời điểm - thời cơ mà phải biết chờ đợi để nó mang ta đến thành công đã được họ quan tâm hơn... Cả ở chỗ ta thấy việc loại bỏ cái thời đoạn - thời hạn (như trong sách *Trang tử*) được đẩy xa hơn theo chiều hướng số lượng, họ vẫn từ bỏ khái niệm về chất của một thời đoạn có hoàn cảnh cụ thể theo đó nếu ta đối lập với thời điểm như đã nói ở đây thay cho lời cảnh báo, ta vẫn bị phán là “kẻ thoán đoạt”; còn khi ta “thuận với thời điểm”, ta sẽ được tôn thờ là “bậc đại nhân”⁴²... Hai chiều hướng này sẽ tiếp tục tồn tại bên cạnh nhau: thời đoạn - quá trình (của thời hạn) và thời điểm - thời cơ, mặc dù đôi khi đối nhau ngắn gọn⁴³ - *Ngô sở vị thời giả, phi thời nhật dã, nhân cố hữu lợi bất lợi thời*, nhưng cái thứ nhất vẫn không bao giờ che lấp được cái thứ hai nếu nó không được sử dụng để khẳng định sự tự do của một “quá trình” trong khi tự củng cố sẽ thành dòng “thời gian”. Do vậy nó cũng không bao giờ rút ra được, theo con mắt của người Trung Hoa, cái tạo nên “tiến trình” ở mức cao nhất mà không phải là cái gì khác hơn quá trình lớn của sự vật: *Đạo* hay là “con đường”.

“Thế giới như
khi nó lâu
bền mãi”

4. Một cặp đôi về khái niệm có thể coi như đã nói bằng tiếng Trung Hoa là không gian và thời gian (*vũ trụ*). Nhưng như Graham đã ghi nhận rất đúng, hai khái niệm ấy không được hiểu là thời gian và không gian trừu tượng, tách rời khỏi thế giới vật lý; hai thuật ngữ ấy theo nghĩa

gốc đều chỉ các phần của mái nhà, không tách rời nhau cũng không thoát khỏi cái nền của chúng, chúng có nghĩa đúng hơn là: “thế giới như nó trải rộng khắp” và “thế giới như nó lâu bền mãi”.

Có hai công thức đưa ra theo truyền thống để xác định nghĩa của chúng, một xem độ lâu như một sự tăng trưởng vô cực: “cái lớn lên, nhưng không có rẽ cũng chẳng có cằn” là một thế giới như nó lâu bền mãi, không biết đến thủy và chung (song song với: “cái có tính rắn chắc nhưng không khoan vào một chỗ riêng là thế giới như nó trải rộng khắp”⁴⁴). Công thức thứ hai đã trở thành quy tắc kinh điển: “Cái ra đi là quá khứ - cái đang đến là hiện tại (hay: “quá khứ ra đi” - “hiện tại đang đến”) là cái được gọi là *trụ* (*vãng cổ lai kim vị chi trụ*); bốn phương và trên cao dưới thấp là cái được gọi là *vũ*. Đạo nằm xuyên qua nhưng không ai biết nó ở đâu”⁴⁵.

Đọc các công
thức Trung
Hoa

Về phân đầu của công thức, cần phải thấy rằng nó hay bị dịch sai, thế mà ở những dịch giả tốt, có điều đó là do sự phóng chiếu của các khái niệm phương Tây và sự chờ đợi lại tìm được ở cách nói của Trung Hoa quan niệm của chúng ta về thời gian: có thể nào lại thiếu một quan niệm duy nhất là quan niệm về ba thì và sự tri giác của nó về giữa hai cực? Joseph Needham dịch: “Người ta gọi *trụ* là toàn bộ thời gian đã trôi qua từ thời cổ đại đến ngày nay”⁴⁶, do đó đã sai lầm đưa vào một điểm khởi đầu và một cái đích đến - như trong trình bày của Aristote về vận động -

của cái vì vậy có thể hiểu dễ dàng là “thời gian”. Harbsmeier về phần mình dịch là: “*quá khứ, hiện tại và tương lai đã được gọi là trụ*”⁴⁷; thế là đã trở về không những với ba thì của chúng ta, mà cả việc ngăn cách chúng về cái tên (quá khứ / hiện tại / tương lai), điều này không tôn trọng cú pháp của công thức Trung Hoa dựa vào đối ngẫu mà cả tính chất hai cực trong quan niệm của Trung Hoa. Và trên thực tế, phải đọc công thức một cách sát sao nếu ta không muốn luôn luôn lại tìm thấy trong tư tưởng Trung Hoa một sự phản ánh mờ nhạt tư tưởng của chúng ta, thậm chí có cả những biểu hiện vụng về hay vênh đi. Vì ở đây có ba câu nói chứ không phải hai, và mỗi câu đều thịnh hành: “quá khứ ra đi/ hiện tại đang đến”; hay đúng hơn: “cái ra đi là quá khứ/ cái đang đến là hiện tại”; và hai câu nói về quan hệ, đồng thời vừa là khái niệm, vừa là cửa miệng: quá khứ - ra đi / hiện tại - đang đến, vừa đối lập vừa bổ sung cho nhau, vừa quay về phía nhau vừa xoay lưng lại nhau, như ta nói nó có hai nét ngược nhau mà tương ứng với nhau trong nghệ thuật viết chữ Hán. Giữa chúng có một sự *chuyển dịch* thường kỳ: giữa hiện tại và quá khứ, cái đang đến và cái ra đi. Công thức nói lên không phải các cực (bất đồng) mà là sự *quá độ* liên tục; trong công thức thậm chí không có “cái gì” thể từ hóa: “quá khứ/ hiện tại, ra đi - đang đến”; cái tạo nên một thế giới “như nó lâu bền mãi” là cái “ra đi - đang đến” thường trực.

Câu nói sau đây là quan trọng: “*đạo* nằm xuyên qua” nhưng lại không khoanh vùng nhất định. Điều này có nghĩa là cả cái độ lâu kéo dài lẫn cái trải rộng khắp của thế giới không nên hiểu một cách độc lập với quá trình lớn của hiện thực: hiện thực được thực hiện thông qua chúng, nó ở trong chúng nhưng không chiếm một thời đoạn hay một nơi chốn riêng; công thức như vậy nói lên tính nội tại của “con đường”, *đạo* có mặt khắp nơi và suốt độ lâu thời gian. Đây là điều chứng tỏ rằng, nếu khái niệm về thời gian không hình thành ở Trung Quốc, đó là do như tôi đã nói ngay từ trước tư duy về nó đã không tách rời khỏi tư duy về quá trình. Người Trung Hoa không trừu tượng hóa thời gian vì họ không rút nó ra được từ điều mà họ hiểu là quá trình không ngừng đổi mới thế giới: *Đạo* hay là “con đường”.

Có ý nghĩa hơn theo quan điểm so sánh là việc có những người, ở Trung Quốc, muốn trừu tượng hóa các khái niệm ấy đã sửa đổi sự cặp đôi của chúng, trong thực tế những nhà Mặc học không xác định không gian và thời gian đi liền kề với nhau mà là “không gian” và “thời hạn” hay đúng hơn là *sự bền lâu* - khái niệm lúc đầu là nói miệng (thay *trụ* bằng chữ *cửu* mà từ nguyên của chữ viết là hình một con người đang chân và đi một khoảng cách (xem *supra* B, 64). Việc thời hạn (độ lâu) được tư duy đi đôi với không gian, chứ không phải với thời gian, với tôi có vẻ có ý nghĩa kép: trước hết nó chứng tỏ tư tưởng Trung Hoa bận tâm về tính tiếp tục của

Không gian /
sự bền lâu
(trong không
gian chứ
không phải
“trong thời
gian”)

dòng chảy (quá trình) chứ không phải về thời gian như là khung cảnh của các sự kiện; sau đó là một điều làm cho ta hiểu ở mức cao mới tiếng nói của những người ở thời đoạn này hay thời đoạn khác của lịch sử triết học, từ *quamdiu* của Augustin đến thuyết của Bergson về thời gian được không gian hóa, đã nghi ngờ rằng, trái với độ lâu, “thời gian” có thể là một cấu tạo tinh thần sao lại biểu tượng của không gian và chỉ đứng được nhờ hiệu quả của sự cặp đôi. Họ có thể đã tìm thấy sự chứng thực mạnh mẽ cũng như bất ngờ trong định nghĩa sau đây của những nhà Mặc học mà sự đối nhau khi cặp đôi hai thuật ngữ đối lập là rất hoàn hảo⁴⁸:

Cửu, di dị thời dã,

Vũ, di dị sở dã

(Độ lâu: lấp đầy các thời đoạn khác nhau;

Không gian: lấp đầy các nơi chốn khác nhau.)

Chữ “thời” ở đây rõ ràng có nghĩa trung tính về thời đoạn-độ lâu, giống như chữ “sở” (nơi chốn), do đó hoàn toàn thoát ra khỏi quan điểm về chất trong đó tình thế và cơ hội đáp ứng với nhau. Chính những nhà Mặc học dựa vào đây sau khi phá đi sự cặp đôi giữa không gian và thời gian đã thay thế nó bằng sự cặp đôi giữa không gian và thời hạn, họ lại còn gạt bỏ sự cặp đôi này tố cáo nó là phi hiện thực: đó không phải là thời hạn mà là cái “phi thời hạn” của thời đoạn trong thực tế đã đi cặp với không gian và tương hợp với nó⁴⁹; bởi vì không phải trong mỗi thời đoạn

toàn bộ không gian đều hiện diện, nói một cách khác, đó là *thời đoạn*, chứ không phải thời hạn, bao trùm lên không gian, người ta không thể có đồng thời một lúc cả không gian và thời hạn. Như Graham đã nhận xét một cách xuất sắc, hiệu quả là dẫn tới phá hủy mọi đối xứng có thể có giữa không gian và thời gian, vì từ nay đã không còn có thể “tư duy về các sự kiện bên trong thời gian như là chúng ở bên trong không gian”. Nói một cách khác, không có “trong thời gian” như đã có cái “trong không gian”, điều tỏ ra có thực là cái *trong* không gian lại thuộc về *từng thời đoạn* khác nhau (và những nhà Mặc học được coi là tiến bộ đã nhấn mạnh về tầm quan trọng lịch sử của sự khác nhau ấy: Các thời đại không giống nhau, ta không thể áp dụng vào thời đại sau những chuẩn mực thích hợp với thời đại trước). Như thế chính họ ở Trung Quốc đã thúc đẩy công việc loại bỏ đi xa hơn, và khái niệm về thời gian không những không được khẳng định mà còn bị tiêu tan đi trong chừng mực có thể.

Người Trung Hoa từ rất sớm đã thực hiện việc đo lường chặt chẽ các khoảng khắc trong một ngày: bằng đồng hồ mặt trời và đồng hồ nước mà theo Maspero và Needham⁵⁰ nói, chúng được hoàn thiện cao hơn châu Âu; và nếu việc đo thời gian ở châu Âu tạo ra bước nhảy vọt quyết định về chất với sự xuất hiện các đồng hồ cơ học, công cụ lớn nhất của cách mạng khoa học trong thế kỷ XVII, thì khám phá này như

Thế nhưng người Trung Hoa lại biết đến đồng hồ

Needham chỉ ra vẫn đi sau phát minh của người Trung Hoa, đó là một chiếc đồng hồ thiên văn rất tinh xảo bao gồm khớp răng đầu tiên quy chuyển mặt trời với các thiên thể, đây là hình mẫu cho tất cả các đồng hồ trên thế giới.

Họ biết đến
cả lịch và
phép chép sử

Người Trung Hoa đã từng say mê nghiên cứu lịch của họ: lịch căn cứ vào bốn mùa, độ dài mỗi tháng do tuần trăng quyết định và các năm được tính theo chu kỳ lục thập phân kết hợp 10 can và 12 chi. Từ năm 370 trước công nguyên đến năm 1742 thuộc kỷ nguyên chúng ta, trên hai thiên niên kỷ, vài trăm tấm lịch hoặc loại bảng thiên văn đã được xây dựng, chứa đựng những định kỳ không đổi luôn luôn chính xác và xác định luôn luôn chặt chẽ các điểm chí, độ dài của ngày, tháng và năm, vận động của mặt trăng và mặt trời, cùng các thời kỳ hành tinh biến đổi.

Người Trung Hoa cũng là những bậc thầy về phép chép sử, ở nước họ được coi là chúa tể của các môn học. Phép chép sử bắt nguồn từ Thái Sử, nhà thiên văn của triều đình làm chức quan lưu trữ, và được duy trì theo thể chế dưới tất cả các triều đại. Không những người Trung Hoa đã thực hành nhiều thể loại sử ký, mà họ còn suy nghĩ rất sớm về các nguyên tắc của phép chép sử, thường hình dung nó là lịch sử tổng thể các biến đổi của xã hội, diễn ra trong một thời hạn dài, bao gồm cả các mặt pháp chế, kinh tế chứ không chỉ riêng về chính trị và giới hạn ở việc kể lại các sự kiện. Đây là sự khác nhau đáng

kể và theo tôi có tính phát hiện: người Trung Hoa tính các năm theo triều đại và đời vua, ta không thấy ở họ tư tưởng về một kỷ nguyên duy nhất như trong việc ghi ngày tháng theo hội đua Ôlimpic ở Hy Lạp với đóng góp của Aristote, hoặc như với kỷ nguyên Thiên Chúa giáo định ra ở các nước chúng ta vào đầu thế kỷ VI trong đó nổi lên tư tưởng *điểm xuất phát* của lịch sử, quyết định có một điểm “bắt đầu từ” khi tính toán (*aph'hôu*), như vậy là họ ít quan tâm hơn chúng ta đến chuyện “sáng thế”. Nhưng như Needham đã nhắc chúng ta, điều đó không ngăn cản họ xây dựng một lý thuyết chặt chẽ theo một chiều hướng duy nhất và hòa hợp các chỗ mất cân đối của lịch về tính hợp pháp của triều đại và, trong các phát triển lịch sử kế tiếp vẫn bao quát được cả những quãng thời gian rộng lớn.

Do đó, tưởng như tất cả các nghệ thuật và toàn bộ các tri thức với chúng ta ở châu Âu về thực chất có liên hệ với “thời gian” rất có thể phát triển mà không cần đến có khái niệm về nó rõ ràng. Về điều mà người Trung Hoa không hình dung “thời gian”, trong thực tế chúng ta thấy được khẳng định trong sự việc duy nhất khi họ dịch - *buộc phải dịch* - thuật ngữ bằng tạo ra một từ mới, thông qua tiếng Nhật, khi họ bắt gặp tư tưởng châu Âu vào cuối thế kỷ XIX. “Thời gian” đã được dịch sang tiếng Trung Hoa là “giữa các lúc đó” (tiếng Nhật là *jikan*, tiếng Trung Hoa là *shijian* - thời gian; đối chiếu với không gian là

"Thời gian"
dịch của
phương Tây:
cái "giữa
các lúc đó"

“giữa khoảng trống”: *kukan* tiếng Nhật, tiếng Trung Hoa là *kongjian*- không gian)*. Việc dịch ấy là thích hợp vì nó lấy lại cái điều có vẻ như quyết định trong quan niệm về “thời gian” vào giữa thời Cổ đại của chúng ta, khi ấy tri giác về thời gian được tiến hành xuất phát từ hai điểm thời gian rõ rệt giới hạn vào hai cực của một khoảnh khắc nhất định - như là cái “giữa” (*metaxu*) khởi điểm và điểm đến của sự vận động tách rời cái “trước” và cái “sau”⁵¹. Cũng chính ở cái “quãng” (*diastema*) ấy mà những người theo chủ nghĩa khắc kỷ viện đến trong định nghĩa về thời gian thay vào định nghĩa của Aristote về “số lượng” của sự vận động bao hàm trong đó; Augustin cũng nói khi ông hoài nghi về sự tồn tại của thời gian: “Tuy nhiên, cầu Chúa, chúng ta đã có ý thức về các quãng thời gian”, *sentimus intervalla temporum*, chúng ta đã so sánh giữa chúng với nhau, và khi chúng ta đo thời gian, “chính là ta đo được cái quãng nó tách cái khởi đầu với cái kết thúc”⁵².

* Từ “thời gian” xuất hiện lần đầu tiên trong sách *Hán thư*, “Tào Tham truyện”, nhưng nó chỉ có nghĩa là “bây giờ, lúc này”; về sau nó cũng mang nghĩa đó trong sách *Tây sương ký* hay trong các sách khác.

Theo sách *Hòa ngữ đại từ điển* thì đến thời Minh Trị, cụ thể là năm 1872, người Nhật mới dịch từ “space” và “time” thành *kukan* và *jikan*. Trong số các nhà văn đầu tiên sử dụng từ *jikan*, có nhà văn nổi tiếng Natsume Sôseki.

Rồi từ đó được du nhập từ tiếng Nhật sang tiếng Trung Hoa vào đầu thế kỷ XX, theo cuốn từ điển cổ *Anh Hoa đại từ điển* của Nhan Hội Thanh thì từ *thời gian* (temps) xuất hiện đầu tiên vào năm 1908.

Việc dịch này có tính phát hiện cả ở chỗ nó cho thấy một cách không thể nào bác bỏ được điều mà cho tới lúc ấy chưa từng được tư tưởng Trung Hoa chú ý, nhưng từ nay lại thu hút và xác định sự quan tâm. Vì nếu Trung Hoa đã tư duy chữ “thời” về mặt số lượng hay chất lượng theo ý nghĩa thời hạn hay cơ hội, nó vẫn chưa hề hướng vào việc hình dung cái “*giữa các lúc đó*” bắt đầu từ hai cực của một diễn biến mà chỉ có điểm khởi đầu và điểm đến là được xem trọng - hai cái “bất động” như Bergson nói làm hỏng cái “chuyển động” của chúng ta. Thông qua “thời đoạn”, Trung Hoa đã tư duy về sự *chuyển tiếp* nó kéo dài thành độ lâu thời gian; Trung Hoa hiểu điều đó theo phương thức vô định từ đó mà phát sinh ra việc không định giới hạn cho quá trình. Nhưng Trung Hoa ngay cả từ việc này vẫn không dành ưu tiên cho quan điểm về sự “căng giãn” giữa hai điểm (*distentio*) qua đó, trước khi ta hiểu nó, thì ta đã “cảm nhận” thấy “thời gian”, như Augustin nói, sự căng giãn ấy tạo nên khoảng cách nhất là đối với các thì được chia động từ, cũng như phân định các cực, điểm khởi đầu và điểm kết thúc, làm *khuôn khổ* cho một diễn biến. Người ta nói ở Trung Quốc thế giới chết đi mỗi một ngày, thế giới sinh ra mỗi một ngày, ở đây không có sự bắt đầu và sự kết thúc cuối cùng, giữa chúng bao gồm sự diễn biến, diễn biến là sự thay đổi *trong mọi lúc*. Hoặc hơn nữa người ta nói trong chữ Hán cổ điển không phải đầu và cuối mà “cuối - đầu” (*chung- tự*).

Người ta đã nói thế, nhưng ý nghĩa ra sao? Thay cho việc chúng ta vội vã đảo ngược trật tự các từ để lập lại đúng cách diễn đạt như các nhà dịch thuật thường làm, hãy để cho nó làm ta bận tâm: đáng lẽ lời nó ra ánh sáng ta hãy bắt đầu bằng cái chỉ thoáng qua nó đã kín đáo cho thấy. Cuối - đầu: mọi kết thúc bản thân nó đã là sự khởi đầu, nó khởi đầu đồng thời với việc nó kết thúc - sự chuyển tiếp là liên tục.

Vượt qua sự
đối chiếu,
tìm lại kinh
nghiệm

5. Căng giãn - chuyển tiếp, có một khoảng cách về khái niệm cuối cùng được đặt ra; một thế phải lựa chọn xuất hiện mà một vẻ soi sáng cho vẻ kia sẽ cho phép thăm dò cái phía chìm của vấn đề về “thời gian” và khi ra khỏi đường mòn sẽ làm cho tư duy vận động trở lại: nắm lấy rồi thì bên ngoài nếp gấp của nó bắt đầu ít nhiều nó sẽ phải “động đây”. Nhưng các tư tưởng đó một khi thoát khỏi sự thờ ơ lẫn nhau bắt nguồn từ các bối cảnh văn hóa tương ứng mà cô lập: hai thời Cổ đại, của Trung Quốc và của chúng ta, có thể nào lại chịu mãi sự mặt đối mặt ấy? Bằng cách dựa vào việc ráp dựng ấy mà tin tưởng vô hạn độ vào ưu điểm của việc song hành? Bởi vì ta đã thấy rõ không thể nào cứ tiếp tục suy nghĩ trong sai sót: không thể tự bằng lòng thăm dò điều bí ẩn của thời gian bằng cách suy nghĩ về nó khi nó vắng mặt trong lòng một tư tưởng khác; càng không thể hy vọng bước vào cái tư tưởng khác ấy mà đi theo tiếp đó những điều xác định tiêu cực: “Trung Quốc” đã không nghĩ đến điểm này, cả điểm này lẫn điểm kia... Sự xâu chuỗi là vô cùng tận. Để đặt lại vấn đề thời gian,

hy vọng nhỏ rẽ được sự thật về nó, đó là cái gốc mà người ta chỉ mới bắt đầu nhận thấy, đứng được bởi bao nhiêu nhánh rẽ trên mảnh đất tinh thần của chúng ta, không chỉ có việc phải đối lập các quan niệm; sự đối chiếu vẫn là đưa từ ngoài vào. Cần làm hơn thế, hay nói đúng hơn là làm khác đi: rằng con đường khác có thể có ấy mở ra cho tư duy bằng cách thoát ra khỏi sự khống chế của tư tưởng thời gian mà trở về với chúng ta như một trực cảm, hay ít nhất như một mối bận tâm: cuối cùng nó “nói” với chúng ta, khác với việc xuyên qua các mớ hỗn tạp liên tiếp mà để tiếp cận trở lại với nó các mô phỏng không ngừng của dịch thuật tạo ra; việc miêu tả nó về triển vọng liên kết không còn đủ nữa, bản thân nó cần phải có cả sự khai thông dựa vào “kinh nghiệm”. Sao cho sự rẽ hướng mà ta cố gắng xây dựng lại, bằng việc lợi ngược lên quá khứ trí tuệ của Hy Lạp và của Trung Hoa, lại một lần nữa được dựng lên trước mắt chúng ta như một sự phân nhánh có thể, trong khung cảnh riêng của chúng ta, ngay trong ngôn ngữ riêng của chúng ta, và tự nó cống hiến theo mong muốn của tư duy. Cho nên tôi phải trở lại với “mùa”.

Chính thuật ngữ, lấy từ quá khứ của ngôn ngữ chúng ta, làm chúng ta phải lên đường. Vì viễn cảnh của nó đưa chúng ta ra khỏi phạm vi lý luận, nó không phải là một khái niệm, đó là một từ ngữ trực tiếp hướng về hoạt động. Nó đến từ đối cách của *satio* có nghĩa là “vụ cấy”, mùa gieo hạt và khởi đầu của năm nông nghiệp. Mỗi mùa với một khí hậu riêng làm đặc điểm, thế

Hiểu lại:
"hợp mùa
vụ"

hiện một tình trạng nhất định của sinh trưởng thực vật, nó yêu cầu những công việc đồng áng khác nhau. Do vậy, có nghĩa về trạng huống và cơ hội: “hợp thời vụ” là đúng lúc, “đang mùa”, “trúng vụ” là thời điểm đang thuận lợi, “quá vụ” là đã lỡ, lỗi thời, “trái mùa” là đối lập với xu thế chung, với tập tục của thời gian. Mùa là thời kỳ thuận lợi cho...: người ta nói đến mùa đi thăm một đất nước, mùa đi nghỉ, mùa của tình yêu. “Cho thêm gia vị” (*assaisonner*) trong tiếng Pháp cổ có nghĩa là cấy cấy thuận mùa vụ, và sau đó là làm chín muối và làm cho thích nghi.

Khác biệt -
môi trường -
kích thích

Theo cách hiểu như vậy, đôi khi cũ rích, các thành ngữ này là sự tương hợp được thiết lập có thời hạn giữa một hành xử cá thể với cái khác biệt đến với nó và tác động đến nó, muốn định hướng cho nó. Điều đó diễn ra không phải do mối quan hệ trung tính và không vụ lợi của kiến thức, cũng không phải do phương thức mệnh lệnh của sự truyền đạt, mà do quan hệ kín đáo, bao quanh của một sự mời gọi với một sự kích thích. Mối quan hệ đó càng khó nắm bắt khi ở nó chẳng có gì có thể trực tiếp xác định: nó giống như một “thể lỏng” như ta thường nói, mà chúng ta chỉ giữ lấy giá trị hình ảnh chứ sự hiểu biết khoa học của chúng ta không nhắm tới mặt khách quan và định lượng; cho nên từ rất lâu rồi nó đã bị xếp xó dưới một dạng huyền bí quen thuộc và vì thế chúng ta đã không còn thể hình dung được. Thế nhưng chính nó là cái sẽ phải phô bày lại trước công việc của lý trí khi nhìn lại

mặt chất thơ giả mạo mà nó trú ẩn trong đó. “Hợp thời” là mọi người đang mời gọi; “cái đang đến” như trước đây chúng ta nói thì khó mà xác định được là *cái gì*. Chỉ ra tình thế ngay cả một cách bao quát như là “mọi người” ở câu trước vẫn còn là quá khuôn vào khách quan - quá vội kết thúc. Vì đồng thời với tính khác biệt, sự tương hợp ấy lại có tính xu thế, nó thuộc cấp độ chất và triển khai thành một dòng chảy - một luồng - xuyên qua từng phần một các cấp độ và các chủng loại, lan tỏa, nén lại và tràn ngập, ít nhất là hãy bắt đầu nói như thế để phi bản thể hóa và phi khách quan hóa ngôn ngữ (và vì vậy cũng phi chủ quan hóa nó). Khả năng *nhằm tới*, *phạm tới* của nó được thực hiện theo phương thức của hiện tượng, ở đây không hề có ý đồ; trái lại với sự kiện đến một cách bất ngờ, dù có chờ đợi hay không, điều làm nên “thời vụ” là do nó sinh ra từ cái nội tại và khả năng tương hợp là một cuộc đón tiếp ngay từ đầu đã bao hàm trong đó.

Tuy nhiên, chính cái đặc tính *hiện tượng-nội tại* ấy giống như một sự tương hợp “tự nhiên” lại là đặc thù của mùa, người Trung Hoa đã diễn đạt rất hay sự tương hợp này quan tâm đến sự điều hòa nhịp nhàng của nó, khi họ mô tả cái quyền khởi động - bắt đầu vận động mang tính thâm nhập và thúc đẩy. Cái quyền đó thẩm qua dần dần từng phần tất cả các biểu hiện của đời sống, bộc lộ ngay sát với sự sống⁵³:

Về một hiện tượng học của tồn tại mùa

*Cái dương khí mạnh nhi huyền câu bộ
 Âm luật ngưng nhi đan điều tu
 Vi trùng do hoặc nhập cảm
 Tú thời chi động vật thâm hĩ.*

*Khi khí dương mùa xuân bừng nở,
 đàn kiến cất bước ra đi,
 Khi khí âm ngưng đọng,
 bộ ngựa tích trữ lương ăn.
 Loài sâu bộ nhỏ bé mà cũng
 chịu tác động,
 Bốn mùa vận động thật sâu xa!*

Ta đã thấy mùa dật nên một mạng lưới các quan hệ tương hợp, nó làm cho các dạng khác nhau nhất có sự liên lạc với nhau trong nội bộ cùng một chất; do đó khả năng lan truyền ảnh hưởng của nó - sự rung cảm là liên tục. Nhưng vì không coi con người theo quan điểm “tâm lý học” xuất phát từ một tổng thể các tính năng bố trí trước cho nó làm chủ thể và do vậy trao cho nó nói chung sáng kiến chủ động, người Trung Hoa đặt giá trị con người vào tính tiếp nhận căn bản của nó đối với mùa - *căn bản* vì hiểu đây là cái gốc - theo cách của toàn bộ sinh vật còn lại và trong một sự nối tiếp giản đơn. Mùa “tác động” và con người tiếp nhận nên nhất trí phản ứng lại, không một cấu trúc bên trong nào gây cản trở và ảnh hưởng này thấm qua nó không cư trú ở cái gọi là “cảm tính” đối mặt với lý tính. Cho nên việc “khởi động” xuyên qua tự nhiên

một cách khái quát nhất như thế - và làm nên cái "tự nhiên" - được diễn đạt ở cấp độ của nó, cấp độ của tính nội tại, thành xúc động; và chính sự xúc động ấy nối liền sự khởi động của thế giới và "ứng đáp" lại nó, cũng làm khởi động một câu thơ đích thực (các đoạn trên trích ra từ một chuyên khảo lý luận văn học thế kỷ V). "Cuộc sống trên đời" của chúng ta có tính mùa vụ, cảm hứng của chúng ta cũng vậy; mùa vụ "mời gọi" chúng ta như nhà thơ nói, mùa vụ "kích thích" chúng ta. Bởi vì, nếu thông qua mùa mà người ta sống trên đời, sự lệ thuộc hiện tượng học đó mở rộng đến sinh vật tư duy là chúng ta; chúng ta không chỉ có các tình cảm mà có cả các ý nghĩ về mùa:

Thị dĩ hiển tuế phát xuân

Nhuệ dự chi tình sương

Thao thao mạnh hạ

Uất đào chi tâm ngưng

Thiên cao khí thanh

Âm trầm chi chí viễn

Tán tuyết vô ngân

Căng túc chi lự thâm

Tuế hữu kỳ vật

Vật hữu kỳ dung

Tình dĩ vật thiên

Từ dĩ tình phát

*Nhưng khi năm sang mùa xuân đến,
tâm trạng vui vẻ mở ra;*

*Khi mùa hè cuốn cuộn đến,
tâm trạng ngưng đọng dồn nén;
Khi trời cao và khí trong xanh,
khát vọng trong lòng trải rộng ra xa;
Khi tuyết trải đến vô tận,
suy tư trở nên nghiêm trọng sâu xa.
Năm có biểu hiện của nó,
biểu hiện lại có hình dung của nó;
Tình thay đổi theo sự vật,
Lời lại phát triển từ tình.*

Hợp mùa vụ
là hợp với
kỳ đoạn

Các mùa, như ta nhận thấy, là bấy nhiêu các kỳ đoạn có đặc thù riêng; “hợp mùa vụ” do đó là hợp với *từng kỳ đoạn*: tiếp nhận mỗi lần sự khác biệt và đáp ứng sự mời gọi của mùa, kỳ luôn luôn mở ra với luồng của nó và hòa nhịp về chất với nó. Chủ kiến ở đây thuần túy có tính chất miêu tả nhưng trong cái thế giới không Thần khải không thần học ấy, bản thân sự thông thái chỉ là tiếp nối nó, theo phương thức hướng dẫn, trong phạm vi hành xử. Thông qua mùa, nhà hiền triết thể theo trình độ của mọi người, hoàn thành việc làm tiêu tan ở trong bản thân mọi sự mù mờ và làm cho mình hoàn toàn tiếp cận được với sự kích thích đến từ đời sống và đem nó triển khai. Theo các công thức của sách *Trang tử*, “bạc chân nhân” phải “lạnh như mùa thu và ấm như mùa xuân”; “vui hay giận đều vô tâm, tự nhiên như bốn mùa chuyển vần”; và người ta còn đọc thấy: “đi qua” các mùa. Sách còn nói thêm “Thích nghi với vạn vật, mà không

ai biết được dấu vết"⁵⁴: sự hòa hợp này - bao bọc, lan tỏa - không xác định được nên cũng không thể thăm dò nổi.

Qua các dòng trên, ta cũng sẽ nhận thấy là cách diễn đạt đối sánh vốn là phương thức ưu tiên của việc cấu trúc tư tưởng và biện luận ở Trung Quốc, các từ ngữ của nó vừa đối vừa ứng, rất phù hợp với việc diễn đạt các mùa: là các đoạn kỳ, các mùa là bấy nhiêu bức tranh vừa tương phản vừa liên kết với nhau - chúng *liên kết trong sự tương phản*. Giống như Augustin tư duy về thời gian xuất phát từ các thì chia động từ và coi các thì này làm chức năng của cú pháp trong các câu hỏi về nơi chốn trong tiếng Latinh, thì người Trung Hoa cũng vậy, với họ diễn biến các mùa thể hiện thay đổi và luân phiên dưới các hệ quả của phép đối sánh và của sự kế tiếp. Vì các hệ quả này tổ chức sự tương phản đồng thời đối diện nhau từ một câu đến câu tiếp theo và khi tiếp nối nhau thì đảm bảo được tính liên tục, việc trút từ bình này sang bình khác được tiến hành; cùng lúc ấy nó đào sâu sự khác biệt và chính vì thế mỗi từ ngữ lại mời gọi một từ ngữ khác tiếp theo để bù trừ cho nó.

Khi các mùa không trình ra thành các đoạn "Mùa xuân - kỳ tiếp nối nhau để tạo nên một hệ thống thay mùa thu" đối đáp ứng được bốn phương, hệ quả của phép đối sánh thu hẹp lại dẫn đến bộ đôi: xuân - thu, đông - hè. "Gió" xuân và "trăng" thu, "chim" hay "ve sầu"... Chỉ với chúng thôi, "xuân" và

“thu” là nhị thức đặc quyền đủ để nói diễn biến của năm phù hợp với cách nói hai cực của tư duy Trung Hoa. Vì sao lại xuân và thu? Chúng đồng thời nói được sự tương phản (từ “lạnh” đến “nóng” và ngược lại) và tính chất *chuyển dịch* - cái này chuyển ngược lại dần dần thành cái kia - trong khi vẫn đảm bảo tính liên tục. Xuân - thu chứ không phải đông - hè: vì tốt hơn là mô tả hai cực (lạnh hay nóng: mùa đông/mùa hè), đó là hai thời kỳ đảo ngược nhau mà sự chuyển dịch được hoàn tất. “Các mùa xuân và các mùa thu” cầm nhịp cho năm đã được dùng làm đầu đề cho các sách *Xuân Thu (Biên niên)* đầu tiên lưu lại được ở Trung Quốc.

Phương pháp:
dùng cách
gián tiếp để
mở đột phá
khẩu trong tư
duy về thời
gian

6. Nhưng tại sao lại xem xét kỹ đến thế các thể thức câu chữ Trung Hoa mà luôn luôn phải lo sợ trói buộc quá chúng vào trong một trật tự từ bên ngoài tôi áp đặt cho chúng, trong khi bản thân chúng ít cống hiến vào cấu trúc lý luận? Hơn nữa, với chúng ta chúng có vẻ ít sáng tạo... Thay cho việc ép buộc chúng ta phải đi theo các con đường công thức trong tiếng nói của họ, chẳng phải là tốt hơn khi ta dẫn thân toàn bộ vào con đường khái niệm và tư duy táo bạo, mới mẻ, như các nhà triết học chân chính đã làm khi xây dựng các đối tượng và các công cụ? Hẳn rồi, sẽ phải như thế... Tuy nhiên, tôi cảm thấy ngôn ngữ của chúng ta, bị kẹt vào các hướng đã định của cấu tạo lý luận, và nhất là định hướng trước hết bởi quan điểm cái Tôi-chủ thể, thậm chí trước cả

tư duy của chúng ta, đã chưa được xếp đặt trước để nắm bắt cái hiện tượng xuyên-cá nhân, đồng thời phía bên dưới-chủ quan, của *sinh vật-theo mùa*. Nói cho đúng, chúng ta không còn tự bản thân cảm thấy nó trong cái thế giới được coi là hiện đại này mà chúng ta chẳng hay biết. Có lẽ phần nào vì thế mà làm nên “tính hiện đại” của nó. Trên thực tế, từ đã rất lâu rồi toàn bộ việc rải theo ô cờ do lý trí của chúng ta tạo dựng đã bao phủ và giấu kín một khả năng như vậy. Khi không gặp bất kỳ một sự chờ đợi nào được bố trí, khi không phải đứng trước bất kỳ câu hỏi nào làm động lòng nó, thứ sinh vật theo mùa ấy liệu có đáng cho người ta dừng lại ở đây hay vẫn còn có thể nói với chúng ta đôi điều? Thay chỗ cho... tôi đã nói ở phần trước. Nếu tôi ngả về các thể thức tạo câu chữ của Trung Hoa và tiếp thu chúng một cách tinh tế nhất theo khả năng của mình như một tay chơi bắt bướm bằng vợt lưới, nếu tôi sau đó kiên nhẫn theo dõi chúng trong các mối quan hệ gắn kết của chúng và kéo dài việc làm nổi bật lên cách phát âm riêng của chúng, đó là nhằm qua chúng bằng con đường ấy bắt đầu gạt bỏ cách suy lý của chúng ta ra khỏi cái đã bị tiền-khái niệm hóa, thậm chí tiền-vấn đề hóa, mà do những hệ quả dính chặt của nó, trong khi dệt nên cái nền của tư tưởng chúng ta đã ngăn chặn, cần nhắc lại *mà chúng ta chẳng hay biết*, đến với các thế giới lý tính khác. Như là ta phải cải tạo lại chỉ có thể làm dần dần, trước

hết trong ngôn ngữ, để bắt đầu mở ra tư tưởng của chúng ta*...

Những ngáp
ngừng về tư
tưởng

Nói cho đúng, tôi tin là sự ngáp ngừng mà ta gặp trong chúng ta khi tư duy về sinh vật theo mùa, dù cho ta nghĩ đến nhiều, không chỉ riêng có tính triết học; nó cũng là và trước hết là về mặt tư tưởng và sinh ra từ một thành kiến được Lý trí củng cố. Vì dầu trong thế giới hậu công nghiệp, về thực chất là thành thị, là thế giới của chúng ta ngày nay, chúng ta tưởng rằng đã cắt đứt một cách chính đáng với trật tự các mùa do chúng ta đã học được tất cả, do chúng ta đã đạt tới làm chủ được tự nhiên nên theo cách diễn đạt đang nói chúng ta trở thành đứng đưng với trật tự các mùa. Cả về phương diện giảm thiểu các cản trở mà mùa đưa tới, lẫn khi xao lãng cơ hội nó đem lại. Từ nay, chúng ta có cùng những hoạt động giống nhau và đi du lịch “suốt bốn mùa”; chúng ta ăn dâu tây trong mùa đông và chúng ta làm rám làn da dưới ánh đèn huỳnh quang, tóm lại chúng ta ngày càng có cuộc sống tương tự như nhau vào tất cả các mùa...

* Người ta sẽ bác lại tôi: chúng ta đã ở cách rất xa nhịp độ nông nghiệp của người Trung Hoa cổ. Nền văn minh thành thị của chúng ta đã trở thành trừu tượng; và do đó nó kết hợp rất tốt với sự trừu tượng hóa thời gian. Tôi ngạc nhiên. Có đúng vậy không? Paris vào tháng năm: các bàn cà phê ngoài trời bỗng lại đông người, thân thể phụ nữ bắt đầu để trần và phô bày ra, một cái gì như là sự cảm dỗ thoáng qua, một vẻ gì giãn ra lướt qua các khuôn mặt, thay đổi các dáng đi... Về điểm này, liệu chúng ta có khép kín trước sự đổi mùa? Hay vì có lẽ chúng ta thiếu khái niệm, chúng ta không phân tích sự mời gọi nhất thời của thế giới, thậm chí chúng ta cũng không nhận ra nó nữa.

Được phát minh nhằm đảm bảo tốt hơn sự chủ động của chúng ta đối với môi trường gặp phải trong thực tế và qua đó gia tăng sáng kiến của cái Tôi-chủ thể, kỹ thuật có nhiệm vụ san bằng các khác biệt giữa các mùa, được coi ngày càng có tính chất giai thoại, và thu xếp diễn biến cuộc sống thành một dòng chảy liên tục đều đều như nhau; do đó rõ ràng là kỹ thuật đến lượt nó đã ngày càng tạo thuận lợi cho một quan điểm thuần nhất - trừu tượng, thuần túy số lượng, về quá trình mà ta gọi là thời gian. Khi ấy, gọi lại một "kích thích" cho hợp với "mùa" qua đó đi ngược lại với cái nhờ đạt được làm chủ tự nhiên đã khiến chúng ta trở thành các chủ thể tự do và có trách nhiệm có thể hình dung đời sống khác đi theo ý nghĩa siêu hình và bằng các thuật ngữ đạo đức, chỉ có thể tỏ ra là những người mơ hồ, thậm chí nói thẳng ra là phản động. Và trong các thuật ngữ là của chúng ta ngày nay, tôi nhận ra thực tế là đúng như vậy (Heidegger chống lại tư tưởng của thời đại Ánh sáng? v.v...). Một sự mắc mớ đáng ngờ làm sao trên thực tế với cái mà trên đó lý trí đã may mắn thiết lập nên đế chế của nó và nó đã gần như giải phóng chúng ta sau vài cơn bão táp sát sườn? Cho nên theo tôi có vẻ như để ngăn chặn cái chỉ có thể xuất hiện chệch đường đối với quan điểm đã được chúng ta thiết lập, một sự điều tiết cho thích hợp và thậm chí một sự chuyển đổi khái niệm được tiến hành, một sự xê dịch lý thuyết được sản sinh, tóm lại một sự hiểu biết được mở ra. Và trước tiên là làm

Lý do kỹ
thuật đã làm
giảm mùa vụ

việc lại với các phạm trù ấy, bằng cách đối lập chúng với các khả năng khác chúng được phát triển trong các nền văn hóa khác hoặc bị để chôn vùi trong các dạng thức cấu tạo bình thường nhất, dưới tầm lý luận, những phạm trù mà chúng ta thấy vấn đề thời gian được bao hàm trên hết, thậm chí đã góp phần nhào nặn chúng, như các phạm trù về “tồn tại” - phân biệt với đời sống, có một khoảng cách được xối lên - và về chủ thể*.

Nhịp độ, các
mùa, sức
sống

7. “Theo nhịp độ các mùa”, chúng ta cũng nói như vậy. Cách diễn đạt ấy mà chúng ta không chờ đợi điều gì hết, không mảy may để ý tới, chỉ là dùng theo tập quán, ta cần phải dừng lại để hiểu nó: dưới cái vẻ tầm thường của nó, cho dù đã mòn sáo, vẫn có một sự phát hiện đang ngầm ngầm đợi chờ. Muốn bước vào tư duy

* Các mùa không còn nói với ta điều gì nữa, nguyên nhân có vẻ như đã rõ, nhưng một nỗi băn khoăn đột nhiên xuất hiện khi bây giờ chúng ta than thở như là ta vẫn thường nói - thậm chí có lẽ vẫn luôn luôn nói: “Thế là chẳng còn mùa nữa!...”. Một sự sụt giảm mới bất thành linh làm sao lộ ra khi đụng đến “đời sống” - khác với sự “tồn tại” được quan niệm một cách khái quát, xét bản chất, theo quan điểm siêu hình - mà đời sống lại về thực chất lại biến đổi và có *nhịp điệu*? Mặt khác, về cái ảnh hưởng của mùa mất đi trong lòng nền văn minh hiện đại, tôi dẫn ra Nhật Bản làm ví dụ. Nước Nhật vẫn ràng buộc chặt chẽ với các mùa một cách đáng kinh ngạc: “lá đỏ” được tổ chức lễ chiêm ngưỡng vào mùa thu, hay trong các công viên vào tháng Năm dân thành phố tới uống rượu dưới gốc cây sakura: khi người ta quét lá rụng hay cánh hoa rơi... cũng có mùa, thậm chí bánh ngọt cũng theo mùa. Các lý do ấy bắt nguồn từ các sách thơ cổ nhất và có vẻ sáo rỗng đối với chúng ta khi chúng được quy tắc hóa, nay không còn như thế nữa khi ta bước vào đời sống nước Nhật.

khác đi về dòng chảy thời gian - muốn ra khỏi vấn đề thời gian, chỉ cần hiểu nó một cách triệt để: trong thực tế các mùa *ngắt nhịp* và chính vì thế chúng gây nên sự hoạt động; chính các mùa nối tiếp nhau đã truyền đi sức sống. “Thúc đẩy hoạt động”, “Sức sống”... Tôi cho là dấu các từ ấy ít ra cũng đỡ bị bào mòn và bị người ta coi là không đóng góp gì cho việc xây dựng tư tưởng - vì chúng không thuộc quy chế triết học -, ta vẫn không thể bỏ qua chúng được nếu ta muốn phát triển cái mà khái niệm “nhịp độ” đã tự nó nói lên về mặt từ nguyên, là sự ngắt nhịp của một “dòng chảy”: khi đưa vào đây một sự tương phản, nhịp độ thúc đẩy nó hoạt động và cũng như thế mà làm cho nó trở nên mãnh liệt; từ chỗ tẻ nhạt nhịp độ đem lại sức sống cho nó và đưa nó đến chỗ tự đổi mới.

Tuy nhiên chính trong việc chúng chuyển tiếp như thế mà làm nên các mùa: mùa này đổi mới trong mùa kia, nó kêu gọi sự khác biệt để thoát khỏi sự tàn lụi. Không để tư duy về thời gian của họ bị đóng chặt, dựa vào việc các mùa liên kết với nhau theo một quan điểm cứng nhắc về trở lại chu kỳ - dù đã phải tư duy theo lôgích thay thế lẫn nhau trong cả quá trình lịch sử và sự nối tiếp các triều đại -, người Trung Hoa như ta thấy tỏ ra rất nhạy cảm đối với chuyện thế giới đổi mới không ngừng thông qua những thay đổi về mùa. Hãy để lại chốc lát trong thực tế quan điểm bản thể-thần học, dứt nó một cách dửng dưng ra khỏi đầu óc và để nó chĩa ra bên ngoài đời sống để chiếu lên đó “cảm giác” xuất phát từ

chân lý của nó, một quan điểm đã hoàn toàn cắt đứt chúng ta với mọi “chủ nghĩa tự nhiên” - tôi trước hết phải đi qua thuật ngữ này để rồi cũng cần trở lại làm việc với nó -, tư tưởng Trung Hoa về phía họ cũng đã phát triển thứ chủ nghĩa tự nhiên ấy theo cách xây dựng riêng của họ mà ở nước chúng ta đã tiếp tục làm cho ta hiểu qua luật bù trừ khi nó không còn chỉ là quy ước và thơ ca; nói một cách khác ta hãy gác lại giấy lát cái “công trình” siêu hình có tính soi sáng đó được tiếp nối bằng các hóa thân hiện đại của nó sau Bản thể hay Thượng đế mà ở châu Âu chúng ta đã dựng lên để lập luận tốt hơn cho cái đến với chúng ta theo sát với kinh nghiệm -, nói như thế hay đúng hơn là “thả ra” một cách ngăn ngại nhất có thể và một cách thô bạo vì chắc chắn đây là điều còn cần phải không ngừng trở lại để suy nghĩ: khi tiếp nối nhau vô tận bằng sự luân lưu, chính là các mùa đã tự nó biểu hiện và *xuyên qua* chúng sự liên kết vốn có của quá trình thế giới và quá trình đời sống vì được nó điều chỉnh nên không bao giờ cạn kiệt.

Ý nghĩa cốt
tủ của mùa:
chỉ cần phát
hiện ra nó

Ta nhớ lại Khổng tử đã có một hôm tâm sự với học trò của mình: “Ta muốn không nói gì”, rồi đáp lại sự thắc mắc của học trò lo rằng nếu vậy thì họ biết lấy gì mà nói lại, ông giải thích: “Trời có nói gì đâu? Bốn mùa cứ theo hành trình của nó, trăm loài vẫn sinh sôi nảy nở. Trời có nói gì đâu!” (*Tử viết: Dư dực vô ngôn... Thiên hà ngôn tai? Tứ thời hành yên, bách vật sinh yên. Thiên hà ngôn tai!*)⁵⁵. Không cần đến “phát hiện” về phía ông Trời cũng không cần đến bài

học từ phía nhà hiền triết, Khổng tử nói với các đệ tử về thực chất như thế; các mùa đủ để cho ta thấy *một cách ẩn giấu* khi không ngừng sinh ra - không "thông cáo" và không báo trước - cái vốn liếng nội tại mà sự sống đến từ đó.

Cho nên có sự đối đáp lại trong sách *Trang* Tính nội tại đi qua mùa
tử về phía Lão học của tư tưởng Trung Hoa:

*Thiên địa hữu đại mỹ nhi bất ngôn,
Tứ thời hữu minh pháp nhi bất nghị,
Vạn vật hữu thành lý nhi bất thuyết.
(Trời đất tuyệt đẹp mà không nói,
Bốn mùa tuần hoàn theo một luật rõ ràng
mà không nghị luận,
Vạn vật sinh thành theo một trật tự mà
không biện thuyết.)*⁵⁶

Không có thêm ở đây một ý nghĩa - thông điệp nào: sự gắn bó chặt chẽ là ẩn giấu và tính nội tại không cần phải có sự bình luận; đó chính là cách thức - phải chăng là cách thức duy nhất? - để định nghĩa tính nội tại: cái gì không cần đến bình luận - cái gì diễn ra không có sự bình luận - cái mà trên đó luôn luôn sự bình luận chỉ là *thêm thắt vào*, dán nhãn cho mà không thể nào bám chắc được. Giữa con số "hai" nói lên tính tương tác có tính chất cực (như hai năng lượng vũ trụ là âm và dương, Trời và Đất), và con số của vô tận ("trăm" hay "muôn vạn" loài vật), thì con số bốn của "bốn mùa" là con số mở ra tính đối ngẫu nguyên thủy và tổ chức nó thành một diễn biến liên tục, có tiết tấu, *ngắt nhịp*, được đổi mới một

cách hữu cơ; số bốn ấy là con số ở giữa và làm trung gian, nối sợi dây liên hệ phong phú, lúc đầu của mọi cái hiện thực, với sự sinh sôi nảy nở đến vô tận các biểu hiện của sự sống; do sự luân phiên đều đặn, được đóng khung bên trong con số bốn đó, đồng thời các mùa triển khai trong nó, bốn mùa là đủ để phát hiện (theo nghĩa cao nhất là Thần khải) sự cố kết nội tại chủ trì việc thế giới thay đổi không ngừng. Sự cố kết này, cùng một lúc với khi các mùa triển khai, chúng làm cho nó có thể cảm nhận được về chất, chúng thâm nhập vào chúng ta bằng xúc cảm, bằng cách ngấm dần, từ đó dẫn đến ngược trở lại cái khả năng “thấu suốt” của tinh thần chúng ta phản ứng và khám phá tức khắc với sự thông đồng của các sự vật (“cảm tính”/ “lý tính”: chúng ta đã hiểu là giữa chúng không có sự chia cắt); do đó, với “thế giới” các mùa không chỉ là cảnh trang trí, mà chính các mùa đã tạo ra quá trình - mà như người Trung Hoa luôn luôn nhắc nhở - bản thân thế giới cũng nằm *trong quá trình*.

Sự gặp nhau
(trái ngược
với triết học)
giữa “thời tiết
diễn ra” và
“thời gian
trôi qua”

Cuối cùng, liệu có việc gì phải làm về điều mà ngôn ngữ khiến chúng ta rơi vào cảnh bất ngờ? Ít nhất là trong tiếng Pháp: “thời tiết” (“temps”, *tempus* có nghĩa thứ nhất là *tepor*) - chỉ thời tiết và nhiệt độ như người ta nói - và “thời gian” cũng là “temps” vừa có nghĩa là tiến trình của độ lâu, dòng chảy không ngừng của năm tháng, vừa có cả nghĩa là tình trạng khí quyển trong một thời đoạn nhất định, được coi là có ảnh hưởng chủ yếu đến đời sống và hoạt động

của con người. Liệu có thể có mối quan hệ giữa cái được “chia cắt” ra thành các mùa (*temno* - cắt) với cái được phân ra thành giờ, ngày và năm? Giữa “chất” và “lượng” - giữa thời gian trôi qua và thời tiết diễn ra, *Zeit* và *Wetter* (*Time/Weather*) ? Triết học về phía nó có vẻ như không băn khoăn lắm về điều đó; theo nó vấn đề về “thời gian” không cho thấy một sự liên hệ họ hàng nào: chỉ đáng được xem xét thời gian chia thành từng quãng, thời gian đo và làm khung cho các sự kiện; còn thời tiết thì để sang bên đó chỉ là đối tượng bận rộn của người nông dân...

Thế nhưng tư tưởng về “mùa” trong sự dung hợp của nó cũng gặp hai điều trên; nó hòa lẫn - hấp thụ cả hai - trong cùng một tính nội tại. Tư tưởng về một sự thay đổi liên tục có đồng thời ở cả hai: thời tiết diễn ra thông qua các mùa luân phiên nối tiếp nhau biểu lộ - hơn nữa: phát hiện ra - lô gích vốn có của quá trình thế giới luôn luôn trôi qua không ngừng diễn biến và kéo dài. Đó là hai năng lượng giống nhau (*âm / dương*) phát triển ở đó. - Nhưng còn có gì đều đều hơn thời gian trôi đi và còn có gì thay đổi hơn thời tiết diễn ra? Tính đều đều của cái này tiên liệu cho nó thành đối tượng của tư duy, trong khi đặc tính luôn luôn thay đổi của cái kia làm cho nó thành không bền vững... Hiển nhiên các nhà “vật lý” của Trung Hoa cổ sẵn sàng thừa nhận có thể có những ngày nắng đẹp trong mùa đông cũng như có thể có những bông tuyết trong mùa hè... Ở đây có ít hay nhiều ngoại lệ, nhưng không phải là phi hệ quả; điều đặc biệt này không đặt

Sự vững bền
về khái niệm
của mùa

thành vấn đề cái xu hướng chủ đạo dẫn dắt sự tiến hóa từ mùa này sang mùa khác. Trái lại nó là cái còn lại của sự bất ngờ, dễ cảm nhận hơn hàng ngày, nhưng nhìn chung thu lại trong phạm vi của mùa - - và đó là vì sao nó đúng là cái khung khái niệm thích hợp -, điều này cho phép quá trình của thế giới đổi mới mà không lặp đi lặp lại. Xét đến cùng, mùa đúng là như thế, và chính điều đó làm cho nó trở thành cốt tử: do bị chia cắt, nó sáp nhập toàn bộ tính biến đổi không thể tránh khỏi, thậm chí không thấy trước được, của “thời tiết diễn ra” vào trong lô-gích (do sự luân phiên) cho phép có tính liên tục của “thời gian trôi qua”. Cho nên qua mùa, quá trình này không những đều đều mà còn được *điều tiết*; và chính “tính thường kỳ” của việc nó điều tiết, cần phân biệt với cái “vĩnh cửu”, tính thường kỳ này lại do mùa đảm bảo thông qua sự biến đổi cốt tử của nó, đã tự nó đảm bảo cho độ lâu của thời gian *không kết thúc*.

Nói một cách khác, cái điều tiết là cái sống còn, và nền y học Trung Hoa chăm sóc sức khỏe và bệnh tật theo các thuật ngữ điều chỉnh và rối loạn. Vì thế cho nên nó quan tâm đặc biệt đến nhịp độ của mùa để đảm bảo chữa khỏi về thể chất và vệ sinh phòng bệnh: các luồng năng lượng tạo ra sức sống cho cơ thể trong thực tế được huy động theo nhịp độ của các mùa và sự luân phiên ngày đêm, của *âm* và *dương*, giống như là trong mối quan hệ “giữa Trời và Đất” mà con người chúng ta có sự liên đới.

III

CĂNG GIÃN - CHUYỂN TIẾP TIẾN TRÌNH CỦA THẾ GIỚI, TIẾN TRÌNH CỦA THỜI GIAN

1. Xin báo trước ngay lập tức một sự lẫn lộn: điều mà ở phần trước tôi bắt đầu gọi về phía Trung Hoa là tiến trình của thế giới không phải là tiến trình của thế giới theo nghĩa thiên văn học, dù cho người Trung Hoa, như ta đã biết đã quan tâm đến nó từ rất sớm - như là sự vận động luân phiên các tinh tú, những vòng quay trên trời với đằng sau nó là Lịch Đại niên: tất cả các vận động ấy có tính tuần hoàn mẫu mực, đều đặn tuyệt vời, mà cuối cùng Aristote đã tách ra tư tưởng về thời gian. Điều ở đây được thỏa thuận gọi là tiến trình của thế giới chỉ quá trình của cái hiện thực được xem xét trong tổng thể và vì nó được điều tiết nên không ngừng tự đổi mới: cả thế giới nằm trong tiến trình, cả thế giới là *quá trình*, tất cả “hiện thực” chỉ là do các quá trình riêng biệt tạo ra trên phạm vi rộng ít hay nhiều, mỗi quá trình ấy phát triển theo nhịp độ riêng của nó và ngay từ giai đoạn thấp nhất đã hợp tác vào cái cộng đồng chung là “Thiên” hay Quá trình. “Thế giới” hay “Tạo hóa” - nhưng Lịch sử cũng là một bộ phận của nó. Cho nên ta nhớ lại ý

Khái niệm về
tiến trình
 (“Thiên” của
Trung Quốc)

kiến bác bẻ, người Trung Hoa đã có thể hình dung tính đồng thời của các sự kiện mà không vì thế phải tư duy về “thời gian”: các thời kỳ, nói riêng là các triều đại, rất có thể diễn biến song hành giữa chúng với nhau trong lòng tính tổng thể đó, “Thiên” bản thân nó không phải cái gì khác hơn là tất cả các “hoạt động” khác nhau ấy⁵⁷ trong “bản thể cấu thành” vốn có của nó. *Thiên vô tự thể, tận xuất kỳ dụng, dĩ hành tứ thời, sinh bách vật, vô thể bất dụng, vô dụng phi kỳ thể* (tạm dịch: Trời vốn không có hình thể nhưng khi dùng hết năng lượng của nó thì có thể vận hành bốn mùa làm muôn vật sinh sôi, cái “vô thể” thì không thể dùng được, còn những cái “vô dụng” chẳng phải là cái thể đó). Do vậy, không cần đến một cái khung chung, sẽ được gọi là “thời gian” mà trong đó tất cả các quá trình triển khai. Nói đúng hơn, cái mà người Trung Hoa không ngừng tư duy theo cùng một định chế từ đó không phân biệt giữa vũ trụ luận và đạo đức luận, hoặc giữa tự nhiên và lịch sử, chính là cái “sở dĩ” vì thế mọi quá trình đều nằm trong tiến trình: cái khả năng, vốn có của hiện thực khi nó được điều tiết, liên tục đến với đời sống và kéo dài: cái mà họ không ngừng kiên trì làm sáng tỏ, nói một cách khác, là *tính quá trình* chứ không phải là “thời gian”.

Nói như vậy, vẫn là chưa nói gì cả. Tôi muốn nói: cái điều chưa nói gì cả đó (về phía người Trung Hoa) làm cho ta thực sự bước vào *khả năng* không phải tư duy về “thời gian” nó

vẫn chưa nói với chúng ta điều gì. Ta vẫn ở vào trạng thái mà tôi gọi là “trừu tượng - Hán học”; mặt khác sẽ là phải thấy được sự tiến hành dần dần và từ bên trong một sự tái tạo hình toàn bộ các biểu tượng của chúng ta như là tự nó dẫn đến sát bên bờ lật đổ mở ra cái khả năng bỏ qua tư tưởng của chúng ta. Hiển nhiên, tôi rất hiểu cái “bản thể cấu thành” (*thể* của tôi) do vô số các quá trình tạo ra lập thành quá trình của đời tôi ra sao; và một lần nữa cái quá trình riêng biệt ấy là bộ phận rút ra của vô số các quá trình lập nên cái mà ta gọi chung là quá trình của thế giới (*đạo* hay “con đường”) như thế nào. Nhưng làm sao điều đó có thể đủ để thủ tiêu, rút lại - đến mức xóa bỏ - nhu cầu, đối với chúng ta là không thể loại trừ được, *phải* tư duy về thời gian?

Về “một phía” khác, có đúng là phương Tây đã tư duy về “thời gian” không?

Bởi vì khi xem xét lại lịch sử triết học dưới góc độ của vấn đề thời gian, theo tôi có vẻ như chúng ta chưa tư duy về thời gian trong bản thân nó, nghĩa là xác định bản chất của nó, mà chỉ tư duy về thời gian nhằm dùng làm lối vào và chỗ dựa cho các đối tượng triết học cùng một lúc trải qua nó chứ không bao giờ chúng gặp nhau; do nó không có tính vững chắc, cách tiếp cận nó rất khác nhau, nên khái niệm thời gian thường phải thích ứng với các dự kiến triết học mỗi lần mỗi mới. Khi thì tư duy theo trật tự của không gian và song hành với nó (từ Aristote đến Kant), cũng đã từng tư duy độc lập với nó (Augustin), thậm

chí đi ngược lại nó (Bergson); khi thì mời đến thời gian để tư duy về vận động (Aristote) và khi thì để tư duy về mặt trái của nó - cái Duy nhất, cái Lý tính, Thượng đế (Plotin, Augustin). Kant tư duy về thời gian để thiết lập khả năng của các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm dựa vào trực giác có trước mọi kinh nghiệm nó là hình thức của cảm tính của chúng ta và xuất phát từ đó xây dựng tính khách quan có thể có của các hiện tượng và của khoa học; Husserl tư duy về thời gian thông qua đơn vị của chủ định để tiếp cận “tính có chủ định” tạo nên thời gian và từ đó mà khẳng định tính chủ quan tuyệt đối của ý thức. Lần lượt như thế và do tái định hình liên tục, “thời gian” được dùng cho nhiều công dụng: thời gian là cái dẫn vào “trực giác” như một cách nhìn trực tiếp của trí tuệ vào trí tuệ (quan điểm của Bergson về “độ lâu thuần túy”), cũng như là cái để tiếp cận với “bản thể” (được xem là “phạm vi siêu nghiệm” theo diễn đạt của Heidegger về *Dasein*) v.v... “Tư duy” về thời gian như vậy chắc chắn chỉ có ý nghĩa giống nhau khi chúng ta nói một cách thông thường là “suy nghĩ”, bởi vì dù cho triết học không ngừng giả định một bản chất nào đó của thời gian, thì “thời gian”, thay vì để tự nó tạo thành một đối tượng riêng vốn là của nó, thì lại là cái làm cho mỗi lần có thể giải phóng một sáng kiến về triết học. Dù cho sáng kiến ấy khi thành nếp lại sẽ biến cái khả năng sẵn sàng này thành lối mòn. Vậy thì thay vì dựng nên một lịch sử - người ta

chỉ có thể viết các lịch sử (văn hóa) thể hiện thời gian - *khái niệm* thời gian là cái qua đó lại mở ra, và tái định hình, cho mỗi nền triết học lớn chính cái khả năng có thể của triết học ấy: điều làm cho nó ở vào thời điểm sống còn cũng như từ triết học này đến triết học khác chưa bao giờ nó lại được làm giàu đến thế, thậm chí biến đổi, đến mức định hướng lại một cách triệt để hay đúng hơn là được *xếp đặt lại*; và những phân nhánh của nó không ngừng mở ra mà đáng lẽ phải kêu gọi tiếp tục theo đuổi thì sau đó lại chỉ có thể bị vay mượn lại không một mảy.

Tuy nhiên một nét chung lại không được Thay đổi hay vận động
đặt thành vấn đề qua tất cả những tạo dựng nối tiếp nhau về khái niệm thời gian và với tôi có vẻ như làm nên một việc lạ lùng đáng để người ta phải ngạc nhiên: sự kết hợp được đẩy tới đến mức đồng hoá giữa “thay đổi” và “vận động”. Thậm chí tôi lấy làm ngạc nhiên khi thấy người ta chẳng hề ngạc nhiên về điều đó. Đường như vận động chỉ là trường hợp riêng nhìn thấy được, một cách đặc quyền, cái thuộc về sự thay đổi nói chung; hoặc là sự thay đổi này chỉ đem lại suy nghĩ - đã có bên trong khái niệm chung của chúng trong tiếng Hy Lạp là *metabolé* - trong cách dùng theo “nghĩa bóng” của từ ấy. Nhìn chung khi hai khái niệm đáp ứng hai thuật ngữ khác nhau (tiếng Hy Lạp: *kinesis/metabolé*), chúng được trình bày ngay tức khắc thành từ đồng nghĩa.

Bergson về
mặt này
không xa rời
Descartes

“Vì tự nhiên có nguyên lý là vận động và thay đổi...”, ta đọc trong phần vào đầu tập III sách *Vật chất*; chỉ có vận động sau đó là được định nghĩa. Điều được nói lại về thời gian là: “bởi vì thời gian trước hết có vẻ là một sự vận động và sự thay đổi...”⁵⁸; “trong lúc này”, chúng ta không thấy “bất kỳ sự khác nhau nào giữa chúng”. Tuy nhiên nhìn gần hơn, ta thấy Aristote chuyển từ thuật ngữ này sang thuật ngữ kia tùy theo vấn đề được đề cập :

1-Ý thức về thời gian hình thành có quan hệ tới sự thay đổi: “Bây giờ thời gian không thể tồn tại mà không có sự thay đổi; trên thực tế, khi chúng ta không phải chịu những thay đổi trong tư tưởng của chúng ta hoặc là chúng ta không nhận ra chúng, không phải đối với chúng ta sự thay đổi không cần đến thời gian...” ;

2-Bản chất của thời gian được phân tích trong mối quan hệ với vận động: “Nhưng vì chúng ta đi tìm bản chất của thời gian, xuất phát từ sự phân tích đầu tiên ấy, ta phải nắm bắt được yếu tố nào của vận động là thời gian...”; chính là đi từ quỹ đạo một vật chuyển động trong thực tế mà thời gian được nhận thấy và được đo lường. Tóm lại tôi nhận biết thời gian xuất phát từ thay đổi nhưng tôi hiểu bản chất của nó xuất phát từ vận động. Như vậy Aristote chỉ còn việc sáp nhập lại cái này trong cái kia - loại hình là thay đổi và kiểu loại là vận động⁵⁹ -, luôn luôn sẽ bắt đầu từ sự đồng hóa đó: thay đổi - vận động cuối

cùng thời gian đã được tư duy; hai thuật ngữ về thời gian không ngừng được giữ gìn để cho tương xứng. Kant: “Tôi bổ sung thêm ở đây rằng khái niệm thay đổi và cùng với nó khái niệm vận động (như di chuyển nơi chốn) chỉ có thể có thông qua và nằm trong biểu tượng về thời gian”⁶⁰. Còn Bergson bản thân ông rất nhạy cảm về sự biến chất của thời gian do phóng chiếu trên không gian, vẫn sẽ duy trì sự song hành của cả hai như là tự nhiên : “Tôi nói về sự vận động nhưng tôi cũng nói như thế về bất cứ sự thay đổi nào...”; “chúng ta gần như không bao giờ được biết là chúng ta phải giải quyết đối với một sự thay đổi duy nhất hay đối với một phức hợp của nhiều vận động”⁶¹ v.v...

Không có gì phải khó hiểu là tại sao vận động và thay đổi lại được hình dung giống như nhau. Cả hai đều được xem xét như là đi từ mốc hạn này đến mốc hạn kia, giữa một điểm khởi phát tới một điểm đến: vật chuyển động ra đi từ đây đến chỗ kia, sự thay đổi được tiến hành bắt đầu từ tình trạng này để kết thúc ở tình trạng khác. “Mọi thay đổi (*métabolé*) đi từ một cái gì đó hướng tới (nhằm mục đích) một cái gì đó”, “một từ tự nó đã chỉ ra điều đó”, Aristote đã nói với chúng ta như vậy⁶² (*ek tinos - eis ti*); và trong thực tế, rõ ràng là các cấu trúc cú pháp ấy, những cấu trúc thông dụng nhất, dựa trên các cách và các giới từ, đã làm nên tính độc đáo và sự phong phú của tư tưởng Hy Lạp (và cả của “chúng ta” nữa) hơn là các khái niệm riêng biệt được kiên

Thay đổi,
theo cách
giống như của
vận động,
được tư duy
giữa đầu và
cuối

trì xây dựng - ta sẽ càng lường được rõ hơn khi đi từ tiếng Trung Hoa không có chúng. Bởi vì, về phần tôi, tôi không hiểu nữa sao người ta vẫn còn lảng tránh vấn đề, mà chính vấn đề ấy theo tôi lại rất quyết định: mọi thay đổi phải chẳng được hiểu một cách tất yếu, theo cách giống như của vận động, là ở vào *giữa* một điểm xuất phát và một điểm đến, một cái trước và một cái sau tách ra, và như vậy là theo lôgích của sự *căng giãn* mà ta đã thấy nó đi liền kề với tư tưởng về thời gian? Nói một cách khác, liệu có thể hiểu sự thay đổi như đang nằm *trong quá trình*, trong một sự tiếp diễn hoàn toàn, mà chẳng cần có điểm đầu và điểm cuối với tư cách là những cực dùng vào việc xác định nó: tôi nhắc lại, theo một lô gích không phải có tính thời gian là *căng giãn* mà là lô gích của *chuyển dịch* mang tính quá trình.

Ví dụ ngược:
già đi

Không nói đến chín tới - ở đây có sự dẫn tới một kết quả. Mà là trưởng thành, lấy ví dụ như thế, mà là già đi. Nhất là già đi đem lại bổ ích xét về phương diện này, hãy bắt đầu bằng tư duy về nó: người ta không già đi *giữa* một điểm khởi đầu và một điểm đến; già đi thuộc về phạm vi của sự chuyển dịch chứ không phải của một sự cắt ngang qua. Vì già đi không đơn giản là sự tiếp nối của trưởng thành, người ta bắt đầu già đi từ trước khi trưởng thành, hay nói thật thì làm sao biết được *khi nào* bắt đầu già đi? Việc già đi luôn luôn đã được bắt đầu; người ta luôn luôn

bắt đầu suy yếu đi, khô cứng đi, mòn mòn đi. Không có ở đây *ek tinos - eis ti*: không thể định được ngày tháng bắt đầu già đi cũng như không định được bất kỳ một sự kết thúc nào đó, không có cái chấm hết cho sự già đi, nó không có "hình" và không có "kết thúc" (không *eidos* cũng không *telos*; chỉ có cái chết làm gián đoạn nhưng việc phân rã vẫn tiếp tục). Già đi cũng không phải là chuyển từ tuổi trẻ qua tuổi già như người ta chuyển từ nóng sang lạnh, hay từ trắng sang đen, như Aristote muốn như thế, mà đó chỉ là những ví dụ được xếp sắp theo sự tiếp nối hay để cho đối xứng, như là bao trạng thái đã được đề ra, khoanh lại và đứng thể thức. Về việc già đi, thậm chí cũng không có hai *trạng thái* rõ rệt mà ta có thể đem đối lập chúng với nhau, hoặc chỉ đặt chúng quan hệ với nhau. Già đi có tính toàn bộ và liên tục khiến ta không thấy được điều ta sẽ trở nên thế nào; hay là cái "điều" dùng làm điểm tựa khách quan cho chủ thể kia vẫn có vẻ còn quá ổn định nên có thể nói rằng: ta không thấy được ta "trở thành".

2. Dù khoảng cách *giữa* các thời đoạn đo lường thời gian làm không nhận ra được tính liên tục của sự quá độ, nói một cách khác là sự căng giãn thời gian che phủ mất sự chuyển dịch của quá trình được tiến hành ở mọi lúc, và làm cho tư tưởng không thể nắm bắt được nó, thì khi triết học khởi đầu nó lại được người ta nhận thấy rõ ràng.

Platon chỉ tư
duy sự chuyển
qua như một
“sự đột nhiên”
ngoài thời
gian

Công lao lớn của Platon, hay ít nhất là việc làm ông còn giúp ích là đã chỉ ra rõ rệt điều đã cưỡng lại ông, làm ông phải vất vả thừa nhận, khiến sau đó làm cho ông bất ngờ để rồi rút khỏi bằng bất cứ sự cố gắng nào; và trong thực tế, giả định thứ ba của *Parménide*⁶³ đã đi thẳng vào vấn đề: làm sao tư duy về sự chuyển qua từ cái “không tồn tại” đến cái “tồn tại” và ngược lại, hoặc từ cái “bất động” sang cái “động” và ngược lại? Nhưng Platon không thể tư duy về sự quá độ của việc thay đổi, một sự quá độ như vậy sẽ bao hàm phải đồng thời “tham gia” vào cả cái này lẫn cái kia (không tồn tại và tồn tại, động và bất động v.v...). điều đó ngay tức khắc trở thành phi lô-gích: sự quá độ chỉ có thể là mâu thuẫn trong từ ngữ. Cho nên buộc phải đưa vào một khoảnh khắc và phân biệt hai thời gian; phải trở lại với sự căng giãn, chỉ có nó mới cho phép có sự tách chia: “Một đẳng là thời gian mà nó tham gia, một đẳng là thời gian mà nó không tham gia; đối với nó, đây là cách duy nhất có thể tham gia và không tham gia vào một hiện thực duy nhất”. Nhưng lúc ấy tư duy như thế nào về sự chuyển qua giữa hai thời gian? Platon chỉ có thể làm được điều đó bằng cách sáng tạo ra một khoảnh khắc vừa là thời gian vừa không phải là thời gian, và về mặt lôgích nó là “ngoài thời gian”: “Vậy khi nào thì nó thay đổi? Trên thực tế không phải là khi nó bất động hay khi nó động mà nó thay đổi; và hơn nữa càng không phải khi nó ở trong thời gian”.

Cho nên nó chỉ có thể thay đổi theo phương thức của một cú “đột nhiên” bật ra “ngoài” thời gian (*exaiphnes*) nó công nhiên tạo ra một lỗ hổng trong tính liên tục của sự thay đổi: như Platon thừa nhận, cái cú đột nhiên “kỳ lạ” ấy khi được gài xen vào giữa thời gian này và thời gian kia không phải hoàn toàn “không ở nơi nào” (*atopos*) bởi vì hiểu theo lô-gích Hy Lạp về sự thay đổi thì nó phải đồng thời vừa là điểm đến của thời gian này vừa là điểm bắt đầu của thời gian kia, trong khi hai thời gian ấy được ngay tức khắc phán xét là không tương thích.

Hiển nhiên, điều lưu ý Platon khi tư duy về sự quá độ là nguyên lý mâu thuẫn: ông đã để mình đóng kín vào lôgic của sự loại trừ lẫn nhau trong lúc sự quá độ có liên quan tới việc suy nghĩ *cùng một lần* hay là làm sao mà cái này đã ở trong cái kia. Do đó ông chỉ còn suy nghĩ về điều sẽ không phải là cái này lẫn cái kia trong tình trạng lơ lửng tách ra từ cú “đột nhiên”. Không động cũng không bất động, không tồn tại cũng không cả cái không tồn tại. Nếu không thì để ra khỏi sự bế tắc, sẽ phải kéo những cái đối lập ấy ra ngoài tính không tương thích của chúng và làm cho giữa chúng đạt được sự liên lạc với nhau. Hoặc là biến quan hệ của cái như nhau và cái khác trở thành biện chứng, hoặc là bằng cách xoay cái này hướng về cái kia với “tiềm năng” và “hành động” - , Aristote đã nêu ra hai cổ máy đó.

Ra khỏi
nguyên lý
mâu thuẫn để
tư duy về sự
quá độ

Giữa cái như
nhau và cái
khác

Một mặt trong thực tế để thoát ra khỏi khó khăn nan giải về cái khoảnh khắc theo đó cái này không thể luôn luôn là cái như nhau cũng không mỗi một lần lại khác nhau, Aristote thiết lập một cách lôgích tính cộng tồn của cả hai: khoảnh khắc như là thể nền-chủ thể luôn luôn được phân chia, có sự đồng nhất đặc thù (giống như quan hệ giữa trước và sau); nhưng với tư cách là dạng thay đổi theo dòng lồi cuốn nó, theo quan điểm này (về mặt “thực chất”) nó luôn luôn khác nhau về số lượng (như là con số của cái trước - sau kia). Nói một cách khác, các hiện thực nối tiếp nhau hiện tại khác nhau về số lượng, nhưng cái “tồn tại bây giờ” của chúng là như nhau về tính đặc thù (D. Ross): trong cấu trúc ấy của cái khoảnh khắc như thế là tính phân chia và tính liên tục của thời gian được đảm bảo, và cũng vì vậy làm sáng tỏ bản chất tạo nên đặc điểm của nó vốn lúc đầu “khó hiểu”. Nhưng cái bản chất kép của khoảnh khắc chỉ liên quan đến nó mà thôi, khoảnh khắc chỉ là cái “được tải đi” nếu so sánh với vật chuyển động, và thời gian là con số của việc vận tải đó: bản chất ấy không soi sáng gì cho sự quá độ của đổi thay được tiến hành trong lòng sự vật: người ta không thấy được làm sao bản thân hiện thực trong khi thay đổi lại có thể chuyển từ “như nhau” sang “cái khác”- cùng một lúc vừa biến đổi vừa tiếp tục, vừa kiên trì trong sự tồn tại của nó vừa khác đi.

Giữa sức
mạnh và hành
động

Mặt khác, các phạm trù về sức mạnh và hành động dùng để làm gì: “vận động” (*kinesis*) là việc thực hiện dần dần cái đang

“có tiềm tàng” và chuyển nó ra hành động. Khiến cho đổi khác cái gì có thể đổi khác, phát sinh và biến chất cái gì có thể sinh ra hoặc hư hỏng, hay là tăng và giảm cái gì có thể tăng và giảm, và cuối cùng thì dịch chuyển như một sự vận động cục bộ cái gì có thể chuyển dịch; bao gồm trong phạm trù ấy cả việc xây một ngôi nhà lẫn việc thực tập nghề, việc chữa bệnh hoặc việc già đi. “Vận động” theo nghĩa dịch thông dụng như vậy là quá hẹp để nói lên điều đó, cho dù việc di chuyển cục bộ vẫn là việc đầu tiên trong số tất cả các loại hình *kinesis*, vận động - thay đổi, cả về mặt lô gích cũng như theo quan điểm niên đại học và bản thể học (xem *Vật lý*, VIII); và Sarah Waterlow không ngần ngại dùng từ “quá trình” đặt cho khái niệm này, bởi vì cái mà khái niệm được lưu ý trong sự thay đổi từ A thành B, cũng không phải là sự xuất hiện của B mà là toàn bộ sự diễn biến dẫn đến sự thay đổi⁶⁵.

Tuy nhiên, tôi thấy ít nhất là có bốn lý do mà tư tưởng Trung Hoa sẽ soi sáng mà không hình dung khái niệm của Hy Lạp theo phạm trù quá trình. 1- Sự phát triển được nói tới luôn luôn được hiểu về phía Hy Lạp như ta đã thấy là đi từ một điểm xuất phát đến một điểm đến (*ek tinos - eis ti*) chúng là những cực hạn cấu thành trong khi đó thực chất của quá trình là nó đang diễn biến, nghĩa là đang tiếp tục chuyển đổi và khi không được xác định bằng bất kỳ cực hạn nào, nó không có định hướng mà được điều chỉnh, nghĩa là bị

Aristote hình dung đến đâu quá trình dưới cái tên “vận động” (kinesis) ?

chi phối bởi sự thích ứng nhất quán của nó một khi nó còn kéo dài sự tồn tại, xuyên qua các đột biến của nó. 2- Cực hạn cuối cùng thường là quyết định đối với phía Hy Lạp, bởi vì cực hạn ấy cũng là cái đích (*telos*) mà một bản chất bất động (*eidos*) tạo nên chấm dứt về hình thức một sự phát triển mà trước kia thiếu mất chủ thể (trong tính hiện tại, cái “tự mục đích” là cái bản chất hoàn chỉnh rồi); thế nhưng một quá trình tự bản thân nó lại không dẫn đến đâu cả, không được dẫn dắt bởi bất kỳ một hình thức- mục đích nào, nó luôn luôn là sự quá độ và không tự phát triển hướng theo một cái gì khác ngoại trừ sự tiếp diễn của chính nó với sự điều chỉnh của nó. 3- Tư tưởng ấy của Aristote về sự biến đổi vẫn rút ra từ mối quan hệ tích cực/tiêu cực, tác động/bị động, “động lực” và “vật chuyển động” (*kinetikon - kinton*) : “Thế nhưng bao giờ cũng là khi cái chủ động và cái bị động ở cùng bên nhau mà cái đang tiềm tàng chuyển sang hành động” và “động lực luôn luôn sẽ đem lại hình thức”⁶⁶, là thực thể riêng hoặc là về chất hoặc là về lượng hình thành nên nguyên lý và nguyên nhân của sự phát triển; trong khi đó quá trình được hiểu là một sự tương tác của các nhân tố có liên hệ và tác động lẫn nhau chứ không phải theo luật nhân quả đơn ứng. 4- Cuối cùng, toàn bộ tư tưởng Hy Lạp ấy về sự biến đổi vẫn bị chi phối bởi một cái “tượng nằm bên dưới” (*hupokeimenon*) là cái nền- chủ thể của sự phát triển và vẫn giữ sự giống nhau về chất

Cái làm
trung gian
còn được
xem như là
một thái cực

Cho nên thay vì hình dung nốt nhạc trung hay màu xám trên phương thức một sự chuyển dịch dần dần, có thể phải thấy chúng như là những thái cực tự nó vạch giới hạn và nối tiếp với nhau, và vì thế do khoảng cách tách ra của chúng đến lượt nó lại tạo nên một sự *căng giãn*. Nhìn chung, Aristote không ưa tư duy cái làm trung gian là cái gì khác hơn là một hạn cực trung bình, vẫn là một “hạn cực”, bởi vì tinh thần Hy Lạp của ông khiếp sợ trước cái gì sẽ trở nên khi ấy một sự không rõ ràng của Hình thức; ông đã dừng lại, xem nó như một giả định phi lý, và văn bản của ông trở thành khó hiểu - chính đây là chỗ vấp trong tư tưởng của ông - trước cái gì đồng thời vừa đang tự sinh ra vừa “đã được sinh ra” “mà tuy thế vẫn chưa phải là như vậy”⁶⁸... Thế nhưng chính như vậy mới đúng là bản chất *không rõ ràng* của sự quá độ. Nhưng như Aristote nói, giống như người ta “sẽ đi tới cái vô hạn” nếu cứ có “từ thay đổi này đến thay đổi khác”, và như khi ra khỏi các hạn cực bao bọc nó, sự thay đổi tất yếu sẽ thoát ra thì cái *quá độ* (phân biệt với cái tạm thời) nếu được hiểu riêng có thể sẽ làm nguy hại tới quyền quyết định của Mục đích với tư cách là hình thức - mục đích (*eidos - telos*) và năng lực của nó dẫn dắt sự thay đổi: như vậy chẳng khác gì chính khả năng của bản thể học trong quyền lực ra lệnh và cấu tạo của nó sẽ vì thế mà bị rối loạn.

Ra khỏi quan
niệm về cái
nền-chủ thể
(cũng như
khởi nguyên
lý mâu thuẫn)

Trong khi phê phán sự bất lực ấy của triết học để tư duy về sự quá độ, Bergson đã nhìn thấy rõ ngọn nguồn chính là ở đâu: đó là do quan

điểm thực thể luận của siêu hình học. Khi ta xem sự thay đổi là thay đổi các trạng thái được tiến hành giữa hai thời đoạn rõ rệt nhưng không đặt lại vấn đề về thực thể “giả định”, thì dù sau đó ta có xen vào bao nhiêu trạng thái và thời đoạn đi nữa để giảm khoảng cách giữa chúng, ta vẫn chỉ luôn luôn lặp lại vấn cái lô gích ấy về sự căng giãn, ta vẫn luôn luôn chỉ nhận thấy sự *nối tiếp* mà các bộ phận cấu thành lại ở bên ngoài đối với nhau, giống như là một sự xếp đặt kề nhau trong không gian, và tiếp tục để mắt hút khỏi tầm mắt sự *chuyển tiếp* (hay quá độ): ta vẫn chỉ thu được cái ổn định chứ không phải là sự thay đổi; hay nói đúng hơn ta sẽ thu được sự thay đổi trên tư cách là một kết quả, chứ không phải là cái *đang thay đổi*. Thế nhưng như Platon đã nói theo cách của ông - hay ít nhất là công thức khi quay trở về với bản thân nó lại khơi gợi cho sự mở ra đó - “thay đổi” tự nó “không thể được tạo ra mà không có sự thay đổi”⁶⁹. Nhưng một khi sự thay đổi được hiểu trong viễn cảnh của cái nền - chủ thể, sự thay đổi ấy chỉ còn có thể là một sự biến đổi các phạm trù và không xâm phạm gì hết đến tính vững chắc của chủ thể, cái chủ thể thay đổi chỉ còn có thể được hiểu như đi qua “từ” hạn cực này “đến một hạn cực khác” (*ek tinos - eis ti*), một dùng làm điểm xuất phát còn hạn cực kia là điểm kết quả, cái này là “hình thức” còn cái kia là cái “mà nó thiếu mất” - từ “nóng” sang “lạnh”, từ “trẻ” tới “già”- chỉ tạo nên sự *căng giãn* giữa chúng. Cho nên người ta đã có thể đồng nhất thay đổi và vận động một cách tự

nhiên đến thế trong suốt toàn bộ lịch sử của triết học mà người ta không khi nào ngạc nhiên về điều đó: vật chuyển động khi di chuyển vẫn không thay đổi (ít nhất cho đến các phát minh của vật lý học hiện đại) cũng giống với sự thay đổi do các hạn cực quyết định vẫn bị ràng buộc vào tính cố định của các bản chất; cho nên, đối với Aristote, việc “vận chuyển” vật chuyển động, “khi tách khỏi bản chất của nó một chút” là tiêu biểu cho mọi vận động - thay đổi (Xem *Vật lý*, VIII). Cũng vì thế Aristote có thể, trong số các ví dụ ông đưa ra về *kinesis*, vận động - thay đổi, xem “già đi” là thuộc cùng một loại, và không chỉ việc thực tập và việc chữa khỏi bệnh mà cả “nhảy” hay “quay tròn”. Việc chuyển tiếp không ngừng ấy của đời sống được hoàn thành trong việc “già đi” đối với ông không có vẻ gì là thuộc về một bản chất khác, và nó cũng có bề dày của quá trình không hơn gì một đường cong người ta vạch ra từ một điểm đến điểm tiếp theo.

Ra khỏi định
kiến về thực
thể để hiểu
tính triệt để
của cái thay
đổi

Thế nhưng chúng mù không thấy được cái quá độ và tính không rõ ràng là đặc điểm của nó kéo dài ngoan cố một cách lạ lùng trong lịch sử triết học. Kant mà quan niệm về thời gian (và không gian) đóng một vai trò quyết định trong việc xây dựng triết học của ông, coi là điều kiện về tính khả năng của tính khách quan, đã làm ta rất thất vọng khi ông tư duy về sự thay đổi. Sự thay đổi và thời gian đối với ông luôn luôn chỉ được nhìn nhận là chính đáng để giúp cho nguyên lý mâu thuẫn đứng vững hơn: các vị ngữ đối lập nhau một cách mâu thuẫn gặp nhau trong

một đối tượng duy nhất và giống nhau chỉ được giải quyết nếu ta coi hai thuộc tính ấy gặp nhau ở hai thời điểm khác nhau và vì vậy do có sự căng giãn trong thời gian. Nói một cách khác, nếu cùng một sự vật không thể đồng thời vừa là A vừa không phải A, nó lại có thể như thế tiếp sau, điều này có liên quan tới phải giả định có sự thay đổi và thời gian là điều kiện của sự thay đổi ấy: cho nên “già đi” sẽ chẳng phải là cái gì khác hơn, tóm lại chỉ là vấn đề thuần túy về mệnh đề, cái cho phép gọi cùng một con người, phân biệt ở hai thời gian khác nhau, bằng việc thay do sự tiếp nối cho phép là anh ta có tóc “đen” rồi (về sau) anh ta có tóc “bạc”. Chỉ là sự trao đổi đơn giản, thậm chí sự đảo ngược các thuộc tính; nhưng “con người” về mặt thực chất vẫn sẽ không thay đổi như là thực - thể *xuyên qua*.

Ta thấy rõ điều mà khi tư duy về “thời gian” Kant ngay tức khắc đã vấp : nếu già đi không phải là chuyển từ một trạng thái này sang một trạng thái khác giống như các cực của một sự thay đổi, đó cũng là vì trong hiện tượng già đi, đây là *tất cả* mọi cái được bao hàm và được yêu cầu thay đổi một cách khó nhận thấy. Không chỉ “cái tóc” mà cả “nụ cười”, mà cả “giọng nói” v.v...; mà cả “tính cách”, “sức sống” và “quan điểm”... “Ý thức” cũng thay đổi. “Cái gì” đang thay đổi bên trong chuyện già đi không định được và không khu trú được, và do đó không tách ra được, càng không thể chia cắt ra: già đi là không thể phân tích được bằng các lời lẽ về thuộc tính tách riêng; hoặc là cái có thể tách rời

Già đi là không thể phân tích được bằng các vị ngữ

ra được chỉ là như vậy khi làm dấu hiệu cho một sự biến đổi tổng thể đồng thời với việc nó tiếp tục tồn tại. Tính khó nhận thấy của thay đổi khi nó tiến hành dần dần, và tính không tách rời của cái sẽ là những “thuộc tính” hay khi các thuộc tính ấy là trừu tượng : đó là xếp việc già đi vào trật tự của cái *quá độ dần dần* thay cho việc để cho hiểu nó xuất phát từ các hạn cực và với tư cách là những vị ngữ đơn giản trong điều kiện của thời gian.

Đặt bên cạnh
nhau: qua việc
Trung Quốc
bác bỏ các
phạm trù
trước đó của
Aristote.

3. Thật hấp dẫn khi thấy về điểm này, nếu đọc kỹ, các tư tưởng ấy nằm kề bên cạnh nhau, tư tưởng Trung Hoa đánh bại tư tưởng của Aristote. Trên từng điểm một, và một cách cũng rất “lôgích”, nhưng là lôgích theo một cách hiểu khác. Khi cuối cùng ra khỏi sự lãnh đạm chung ở nơi mà chúng sinh ra, các tư tưởng này xây dựng thành hệ thống diện đối diện của chúng, và sáng tỏ thêm vì sự khác nhau xuất hiện, mỗi tư tưởng bộc lộ ra khi khai thác giả định mà tư tưởng kia cùng lúc đó đã bỏ qua. Aristote được đọc từ bên ngoài cho ta thấy điều mà Aristote chưa nghĩ tới: điều ông đã không nghĩ đến để tư duy hoặc là điều làm cho tư tưởng của ông không thể tưởng tượng ra được. Nhìn chung thì “cái gì sinh ra là cái có một hình thức”, Aristote nhắc lại ở phần cuối sách *Vật lý*⁷⁰. Nhưng Trung Hoa thì không bao giờ hình dung được một quyền lực quyết định của Hình thức, nó chỉ là biểu hiện cảm tính của một thực tế đang diễn ra (*hình*, nghĩa là hình thể). Aristote viết tiếp: “Và trong cái tự thân nó vận động, có cái này vận

động và cái kia bị làm cho vận động”. Nhưng tiếng Trung Hoa đã không nói lên rõ, mã hóa được trong lời nói, mối quan hệ giữa cái chủ động và cái bị động cấu trúc nên ở đây tư tưởng Hy Lạp; một lần nữa chính là do rút ra từ các nguồn có trong ngôn ngữ mà tư tưởng được nói lên. Aristote tiếp tục: “Nhưng không thể nào cái tự thân nó vận động lại giống như mỗi một phần của hai phần bị phân chia làm cho vận động”. Tuy nhiên đây chính là trường hợp, theo con mắt của người Trung Hoa, của các nhân tố âm và dương có mối quan hệ qua lại trong lòng năng lượng vũ trụ và sự tương tác này diễn biến không ngừng. “Thực tế là không thể có động lực đầu tiên nếu chúng vận động mỗi cái đều phải dựa vào lẫn nhau”. Tuy nhiên đây cũng chính là kết luận mà người Trung Hoa rút ra một cách lôgích: dưới tác động của tính đối cực, các thay đổi nối tiếp theo nhau vô tận, dệt nên thế giới, không có nguyên nhân đầu tiên, không có trật tự tồn tại về các phạm vi cũng như về các hệ quả. Thường người ta không trông chờ điều đó, bởi vì nó đã được phát triển ở rất xa chúng ta, và độc lập với chúng ta, có vẻ như tư tưởng độc nhất vô nhị của Trung Hoa lạ lùng với chúng ta nên bị coi là ngoại lai. Thậm chí bởi vì nó là xa cách nhất, ngoại lai nhất. Nhưng tôi tự hỏi phải chăng Aristote trước đây cũng làm chúng ta ngạc nhiên ở đây vì tính lạ kỳ của nó bằng toàn bộ hệ thống mà siêu hình học dựng nên - với Hình thức, Mục đích và Chủ thể - để bao phủ lên cái thực tế hiển nhiên về *hiện tượng* của sự quá độ.

Sự quá độ
chỉ được tư
duy bằng
các cặp đôi

Trong thực tế, dường như mọi sự đã xếp đặt trước cho tư tưởng Trung Hoa tư duy về cái quá độ *tiến hành ở mọi lúc*, khi không tách rời các yếu tố dùng làm thuật ngữ trong đó diễn ra sự biến đổi. Không chỉ vì nó không đứng lên trên sự phát triển để làm sáng tỏ về “hình thức” hay về “mục đích”, hoặc đi sâu vào thực chất mà giả định về “vật chất” hay về “chủ thể”, mà còn vì nó luôn luôn nghi ngờ về chuyện có sự tách biệt: nếu cái này không thể thiếu cái kia khi vận động thì theo con mắt người Trung Hoa chính là vì cái này đã ở trong cái kia và khi cái này hay cái kia chi phối, ta bao giờ cũng chứng kiến tính liên tục của một sự chuyển tiếp. Sự chuyển tiếp ấy tự đổi mới không ngừng, và không biết đến dừng ngắt, vừa *kéo dài* vừa không gián đoạn. Như là ở đây nó phụ thuộc về nguyên tắc vào cái không thể tách rời ra, cái *quá-độ*, một từ ngữ duy nhất có thể chỉ ra khái niệm, và chỉ có cặp đôi khái niệm vừa tương phản vừa tương liên mới có thể nắm bắt được lôgích nội tại của “sự hoạt động” bằng cách đồng thời tính đến cả hai mặt; hoặc đúng hơn là phải cân cả hai để cho vuông vắn, bổ sung lẫn nhau (cả hai đều bắt nguồn từ *Kinh Dịch*, cuốn sách kinh điển về sự chuyển dịch): đó một mặt là *biến - hóa*, và mặt khác là *biến - thông* (*thông* có nghĩa tiếp nối không ngừng). Bởi vì là yếu tố duy nhất có thể xác định được vị trí trong sự liên tục của quá trình, “biến” vừa dẫn đến “hóa” nhưng chính do đó lại vừa đảm bảo cho “thông”; giống như gọi ta nhắc đến một lôgích khác của cái đồng và cái dị.

Thuật ngữ mà ta quen dịch là biến hóa còn có nghĩa là “ảnh hưởng, tác động”, cả hai nghĩa đều cùng phải tính đến (*in*-fluence: chảy bên trong, *trans*-formation: chuyển sự thành hình). Bởi vì chính nhờ luồng năng lượng xuyên qua dân và sinh sôi nảy nở mà quá trình của sự sống được tiến hành, theo như *Kinh Dịch*:

Thiên địa nhân huân, vạn vật hóa thuận.

Nam nữ cấu tinh, vạn vật hóa sinh.

(Trời đất giao cảm, mọi vật nảy mầm,

Trai gái giao hợp, mọi vật nảy sinh)⁷¹.

Có sự không phân định rõ ràng trong cái “hòa lẫn” (*nhân-huân*): hai năng lượng thâm nhập vào nhau và bao bọc lẫn nhau, chúng hòa hợp với nhau để tự kích thích; còn “nảy mầm” (*hóa-thuần*) là sự biến đổi của chính các thực thể - “vật chất-chủ thể” theo các thuật ngữ Hy Lạp - dưới ảnh hưởng của các tác nhân thuận lợi. Không phải là sự hỗn độn từ gốc, thiếu trật tự, mà vũ trụ đến thay thế, cũng không phải là “sự tăm tối” của vật chất mà Hình thức đến soi sáng, sự “không phân định rõ ràng” này nói lên *bản chất* của sự không phân hóa mà mọi sự trở dậy cá thể bắt nguồn và nổi lên; cũng vậy việc nảy mầm không chỉ sự lâm vào một tình trạng kết thúc và cuối cùng, thậm chí dù là rõ rệt, dấu là của cái đã chín muồi, mà có nghĩa là quá trình của nó vẫn tiếp tục diễn ra, không ngừng chất lọc và phát lộ, vừa phức tạp vừa linh hoạt. Cho nên trong việc triển khai về mặt hiện tượng của cái trở thành men say - tinh thần (*spiritueux*-

spirituel, như khi ta nói về “thần” rượu và “hồn” của Thượng đế) - bởi vì khi ấy ta ở rất xa mọi thuyết nhị nguyên về thể xác và linh hồn, về vật chất và tinh thần, v.v...-, thì “việc lên ngôi” trong đời sống bản thân nó cũng không còn bị tách rời ra.

Nói cho đúng, ở đây không có việc “chuyển-sự hình thành” vì công việc tiến hành ấy không phải là công việc của một chủ thể-vật chất thay đổi hình thức, hoặc đạt tới hình thức do tước bỏ chính nó; cũng không phải là việc biến chất (*alloiôsis*) bởi vì sự tiến hóa đang diễn ra, với tư cách là một sự nổi lên dần dần, là một sự phát triển tăng tiến trong khi đảm bảo đổi mới sự sống tạo ra phẩm chất của một ông Trời-tự nhiên. “Chuyển dịch” (*di*, tiếng Trung Hoa) sẽ chỉ nói lên mặt trái của cái ổn định không đổi; “chuyển đổi” sẽ quá tách riêng rẽ các kỳ hạn của sự chuyển tiếp thành các trạng thái rõ rệt; “biến đổi” (theo khái niệm về *biến* của Trung Hoa) sẽ chỉ nắm bắt được phương diện có thể xác định của sự phát triển. Bởi vì, vốn mang tính toàn bộ và liên tục, sự chuyển hóa (*hóa*, tiếng Trung Hoa) ít nhất theo cách chúng ta dịch, mà ta coi thuật ngữ này như một sự bất đắc dĩ, vừa *đi trước* vừa chuẩn bị cho sự “biến đổi” và *triển khai* sự biến đổi ấy. Nó đi dọc theo dòng thượng lưu cũng như dòng hạ lưu, mà hạ lưu cũng đồng thời luôn luôn là thượng lưu.

Một sự biến
đổi không
nhìn thấy: kín
đáo - phơi bày

Do đó, trong khi sự biến đổi là phân nổi của sự phát triển, giới hạn đã được vượt qua cho thấy

một khúc ngoặt đổi hướng của quá trình, thì sự chuyển hoá là phân luôn luôn không nhìn thấy được: cả về trong phạm vi thai nghén nên sự biến đổi lẫn trong phạm vi sự biến đổi đó lan truyền ra, cả hai đều không rõ ràng và liên tục không ngừng; như vậy, nó vừa quá kín đáo trong trò tác động nội tại lại đồng thời vừa phơi bày ra trong kết quả của nó để cho ta nhận rõ có sự khác biệt.

Vì *sự biến đổi* không còn bị tách riêng ra nữa, trong lòng sự phát triển, nên sự chuyển tiếp chính nó là sự biến đổi: nó đồng thời vừa là cái đảo ngược với *sự tiếp tục* vừa là điều kiện của sự tiếp tục. Và chính vì đã nối liền cả hai cái mà *Kinh Dịch* thành công khi tư duy về hiện tượng của sự sống trong độ lâu thời gian của nó. Hãy bắt đầu bằng sự đối lập của chúng. Sự "biến đổi" (*biến*) thực tế xảy ra khi cái này trở thành cái kia và nhân tố chi phối thay đổi, từ *âm* sang *duyang*, từ *duyang* sang *âm*; trong khi sự "tiếp tục" (*thông*) diễn ra khi một trong hai nhân tố xuất hiện sắp sửa gặp thuận tiện để khai triển, *âm* tới tăng cường cho *âm*, *duyang* tới tăng cường cho *duyang*. Người ta sẽ không lấy làm ngạc nhiên "vì biến thông nên phối hợp với bốn mùa"⁷²: mùa xuân được "tiếp tục" ở mùa hè, nhiệt độ tăng dần, rồi mùa thu làm "biến đổi" sự phát triển bằng lật ngược lại xu thế; cũng như vậy, mùa thu được "tiếp tục" ở mùa đông, cái lạnh tăng dần, rồi mùa xuân làm "biến đổi" sự phát triển bằng lật ngược lại xu thế một lần nữa. Như vậy sự biến đổi giảm bớt đi cái sẽ đi đến quá mức và sẽ dẫn tới tàn lụi⁷³: sức nóng (của *duyang*) không thể

"Biến đổi" hay
"tiếp tục"

kéo dài mãi, mưa (thuộc về *âm*) can thiệp để chấm dứt tình hình khô cằn nóng bức; rồi thì bắt đầu từ sự “biến đổi” xảy ra, sự “tiếp tục” theo đuổi tiếp sự phát triển bằng cách phát triển đầy đủ hiệu quả của nó: với ảnh hưởng của mưa tưới, các vật sinh tồn do vậy tiếp tục phát triển.

“Sự biến đổi
đảm bảo độ
lâu thời gian”

Rõ ràng là giữa hai cái có sự đối lập, tạo ra sự luân phiên, vì sự biến đổi làm cho rẽ hướng còn sự tiếp tục là tiếp diễn; một cái “đổi mới” và cái kia “kế thừa”. Đồng thời phải kết hợp cả hai để xây dựng sự chuyển tiếp: một cái là nhân tố của chuyển giao, cái kia là nhân tố của đứt đoạn, và sự chuyển tiếp đồng thời bao gồm cả hai chiều hướng ấy. Bởi vì sự đứt đoạn này chỉ thể hiện để đảm bảo sự tiếp tục: khi sự phát triển suy tàn thì tách hẳn với xu thế chi phối, sự biến đổi định hướng lại sự phát triển và mở ra một con đường mới; nó là sự đổi mới tất yếu để ra khỏi sự sa lầy mà xu thế kia dẫn đến khi kéo dài. Khi làm mất đi sự trì trệ, sự biến đổi cất được mối đe dọa ách tắc, và một lần nữa lại có lối đi và như thế là có sự “tiếp tục” (*Dịch cùng tắc biến, biến tắc thông, thông tắc cửu*⁷⁴). Theo ý nghĩa đó, rõ ràng là nó cùng bản chất với sự tiếp tục, khi sự tiếp tục “loan truyền” thông qua sự biến đổi được tiến hành (nghĩa khác của *thông*) để định hướng mới được lan tỏa dần dần. Như thế là đồng thời với sự đối lập giữa biến đổi và tiếp tục, mỗi cái lại kéo dài cái kia; sự tiếp tục triển khai rộng sự biến đổi đã khơi mào và sự biến đổi khôi phục lại sự tiếp tục đang suy tàn. Vậy là lôgic của sự tiếp tục kéo dài bất diệt từ thời đại này

qua thời đại khác bao trùm lên toàn bộ quá trình của đời sống như *Kinh Dịch* đã viết: “Một lần đóng, một lần mở gọi là biến, qua lại không ngừng gọi là thông” (*Nhất hạp nhất tịch chi biến, vãng lai bất cùng chi vị thông*⁷⁵). Vì thế ta có thể nói không những theo cách gần như trùng ngôn: sự tiếp tục đảm bảo độ lâu về thời gian; mà còn nói “sự biến đổi đảm bảo độ lâu thời gian”⁷⁶ (*biến tắc kỳ cửu*), nó là phần khác nhau liên tục mà độ lâu đòi hỏi để kéo dài mãi. Cho nên ta cũng có thể đọc một công thức khác theo hai ý nghĩa có vẻ trước hết là đối lập nhau: “biến đổi nhưng tiếp tục” và “biến đổi theo cách tiếp tục” (*biến nhi thông*). Muốn hiểu sự chuyển tiếp trên thực tế cần phải không tách rời một cách lôgích “nhưng mà” và “theo cách” - chữ *nhi* tiếng Trung Hoa nói với cả hai từ; nó chỉ được tư duy trong sự gỡ bỏ cách ngăn và hòa giải của cả hai, sự đối lập và sự liên tiếp không chỉ được xem như hai giai đoạn mà cũng là hai mặt của cùng một quá trình.

4. Từ đó, tôi hình dung ta nhận thấy rõ hơn tại sao ta không hề biết đưa tư tưởng Trung Hoa tới những lựa chọn theo đó ta đã sơ đồ hóa tư tưởng (của phương Tây) về thời gian: thời gian theo chu kỳ hay theo tuyến (tiến lên), liên tục hay đứt quãng. Chỉ mới nói thế mà các sự đối lập đã có một ý nghĩa ở “phương Tây” - chủ nghĩa Hy Lạp cổ đại đối mặt với chủ nghĩa Cơ Đốc giáo? - nhưng ít ra người ta cũng đã làm quen với các giả thuyết này, chúng tỏ ra tiện lợi, vì chúng rõ ràng khúc triết và dùng được vào việc

Tư tưởng về quá trình đưa ta ra khỏi sự lựa chọn riêng về tư tưởng thời gian

xác định vị trí. Tuy nhiên, ở Trung Quốc, Needham nói với chúng ta; “không nghi ngờ gì về việc nó có những nét của hai quan niệm; nhưng một cách rất khái quát - dù trước đây chưa có ai nói đến - theo ý kiến của tôi thì chính *tuyến tính là chủ đạo*”. Needham nói tiếp rằng vì nếu họ không quan niệm thời gian theo tuyến tiến lên, người Trung Hoa không thể nào thể hiện một ý thức về lịch sử như thế; chống lại huyền thuyết về một “phương Đông phi thời gian”, Trung Hoa nhìn chung tự bộc lộ ra gần gũi với nền văn hóa “Iran-Do Thái-Cơ Đốc giáo” hơn là “Ấn Độ- Hy Lạp”... Tôi bỏ qua sự thích đáng của những cụm từ đó chúng là ung nhọt của chủ nghĩa so sánh văn hoá. Nhưng trước hết, chúng ta tự hỏi, đâu là “sự hỗn hợp” mà Trung Quốc đã lấy ra? Hoặc khi nào chúng ta sẽ ngừng các trò ghép văn lạc lõng đó, với kèm theo là việc dán lại (và hí hoáy sửa), chúng che giấu chúng ta giả định về một cách hiểu biết khác? Với tôi, có vẻ như khi hình dung, không phải là thời gian, mà là sự chuyển tiếp tiến lên, người Trung Hoa đã có thể đồng thời tư duy về sự luân phiên có tính điều chỉnh, như là việc biểu hiện của các mùa, nhưng không có chút nào lẫn lộn với các chu kỳ của sự luân hồi bất diệt hay “thuyết tuần hoàn” của phái Khắc kỷ, và sự sinh thành chưa từng có của các quá trình, nhất là các quá trình lịch sử, khi không ngừng đổi mới, làm cho họ tin ở tuyến tính và sự không đảo ngược của thời gian. Needham cũng vậy, ông nói: “Đã có trong tư tưởng Trung Hoa cả một thời gian

liên tục và một thời gian đứt đoạn". Tuy vậy tôi sẵn lòng tin rằng tuy không diễn đạt thời gian nhưng người Trung Hoa đã tư duy về một sự phát triển từng giai đoạn - bao giờ cũng giống như các mùa - vừa khác nhau về chất vừa kết nối nhau không có sự đứt đoạn, cái đặc điểm này là hệ quả của đặc điểm kia; sự khác biệt về chất trong thực tế đòi hỏi một sự bù trừ sẽ phải đến. Nếu họ đã tỏ ra rất quan tâm tới lịch sử, hoặc nếu quả đúng như lời nhận xét của Needham "trong số các dân tộc lâu đời người Trung Hoa có ý thức về lịch sử hơn cả", thì không phải là vì họ dành một tầm quan trọng to lớn cho "thời gian khách quan" - ở đây nữa chúng ta lại phản chiếu các phạm trù chúng ta thường dùng - mà là vì họ đã có khả năng phân tích quá trình lịch sử dựa vào các phạm trù của sự sinh thành quá trình mà họ có được vốn cố kết với nhau là "biến đổi" và "tiếp tục": như là một sự chuyển tiếp vừa toàn bộ vừa không ngừng, do các xu hướng dài hạn tác động, vừa "đổi mới" vừa "kế thừa", vừa trưởng thành vừa bù trừ, và như vậy trong một độ lâu thời gian dài, do các "chuyển hóa thâm lặng" (Vương Phu Chi) chứ không phải do một phương thức giả tạo, thường là ly kỳ, của sự kiện xảy ra.

Một "sự kiện", nói thật ra, trong thực tế có tồn tại không? Phải chăng nó chỉ là nét nổi lên để phân biệt, như bọt sóng, của một xu thế thai nghén bị chìm lấp bỗng nhiên lộ ra? Nói một cách khác, chúng ta có quyền gì cất nó ra khỏi cái nền của sự sinh thành, khi nó chỉ là biểu hiện nhìn thấy được của những sự chín muồi không

Đột phá -
căng thẳng -
ham muốn
(làm nên sự
kiện)

thể nhìn thấy, để làm cho nó trở nên một thực thể riêng, có thể tách biệt, cá thể hóa: một “sự kiện”? Vì khi làm cho nó đột ngột xuất hiện như một sự kiện, cũng như gán cho nó năng lực *tự* nó xảy ra, như là nó mang sẵn một sáng kiến hay ít nhất cũng có một cá tính riêng, chúng ta không tránh khỏi sai lầm xâm phạm tính liên tục của quá trình và hoàn toàn nói ngược lại lôgích của sự chuyển tiếp: một vấn đề quan trọng sống còn là khái niệm sự kiện về thực chất có liên quan đến tư tưởng về thời gian và chúng ta không thể hình dung “thời gian” mà không có “sự kiện” xảy ra - bản chất của thời gian, nếu nó có “bản chất”, có liên quan đến khả năng đó.

Trên thực tế, có ba nét chính làm nên đặc điểm của sự kiện. Trước hết là quy chế đặc biệt phân biệt nó với thời đoạn: sự kiện là cái về nguyên tắc không thể xảy ra bất kỳ lúc nào; một sự kiện không chỉ được coi là riêng biệt mà nó còn được xem như khác thường hay ít nhất nó cũng không phải là hoàn toàn thông thường. Gắn với toàn bộ thời gian bao quanh, sự kiện do đặc tính quyết định của nó đẩy vào bóng tối các thời đoạn liên kề; và những thời đoạn này chịu sức hút của nó lại tái hiện tùy theo nó. Thứ hai là mọi sự kiện là một cuộc đảo lộn khi tái tạo hình từ tác động của nó lên mọi khả năng được quy góp; người ta nói nó đến *đột ngột*, có ẩn ý là luôn luôn ở đâu đó có một sự đột phá tạo nên một vết rạn giữa quá khứ và tương lai đồng thời với nó tràn ra ngoài thời đoạn hiện tại. Như Proust viết trong tiểu thuyết *Nữ tù nhân*: “Đường

như các sự kiện rộng hơn cái thời đoạn trong đó chúng diễn ra và không thể nào chứa toàn bộ trong thời đoạn này". Cuối cùng dù cho sự kiện có được chờ đợi mấy, hay được chứng minh ngay sau đó, dù cho bối cảnh của nó có thể giải thích được, sự kiện vẫn chứa đựng một cái gì không hiểu được, nó hướng về một bên ngoài mà cả hai khi siêu nghiệm vượt qua mọi giải thích nhân quả đòi hỏi sự giúp đỡ của cách biểu hiện; sự đột nhập của nó như cách nói ưa thích của các nhà hiện tượng học là "con số" của một cuộc "phiêu lưu". Ít nhất, vì nó không bao giờ hoàn toàn giải được, và vì khi tách ra khỏi dòng chảy của các sự vật một cách ngấm ngấm, lặng lẽ, nó đồng thời lại trào ra, làm nổi bật lên sự bí ẩn về ngọn nguồn của nó, nên sự kiện thúc đẩy vấn đề về ý nghĩa, nó đòi hỏi một công việc "chú giải văn bản cổ"⁷⁸; do vậy nó thu hút một sự quan tâm vượt ra ngoài mọi lý trí, có liên quan đến sự ham muốn cũng như óc tưởng tượng.

Vì thế tôi tự hỏi về mặt này nền văn hóa châu Âu sao lại không có thể được định nghĩa toàn bộ như là một nền văn hóa của sự kiện: do sự phá vỡ nó sinh sản ra và mọi sự phi thường nó mở ra, do điều mà nó cho phép tự tiêu, và do sự căng thẳng từ đó mà phát ra *lời văn thống thiết giả tạo*, sự kiện giành được uy thế mà văn hóa châu Âu không bao giờ từ bỏ. Nó sẽ không bao giờ có thể từ bỏ, vì nó đã gắn bó đầy đam mê với cái uy thế có sức hấp dẫn, gợi hứng khởi của sự kiện. Niềm tin của nó đặt vào các sự kiện tuyệt đối, trong đó cái Vĩnh cửu gặp gỡ với thời gian

Sự bi kịch hoá ở châu Âu (do các sự kiện nuôi dưỡng)

và sự đột phá là hoàn toàn: Sáng tạo, Hóa thân, Phục sinh v.v...; và trên sân khấu văn chương, tất cả đều thi nhau đóng góp vào việc làm tôn giá trị sự cảm dỗ có sức lôi cuốn, chinh phục của sự kiện. Dù là Homère, hay Pindale, hay các tác giả Bi kịch, tất cả đều nhằm sản sinh ra một sự kiện bất khả quy không để cho ai hiểu được trong cái lõi cốt đáng ghi nhớ của các truyện kể và các hệ tác phẩm, và đó sẽ không phải là một trường hợp riêng biệt của không còn cái gì có thể khái quát hơn. Sự kiện là không thể so sánh nổi, không thể tích phân được, không giới hạn, nó là nguồn của cái cao cả tuyệt vời và đem lại những câu hỏi vô tận.

Tuy nhiên,
Minh triết lại
làm tiêu tan
sự kiện

Người ta ngỡ rằng, ngược lại, khi bám chặt vào các hiện tượng chuyển tiếp diễn ra ở mọi lúc, tư tưởng Trung Hoa đã hướng đến làm tiêu tan uy thế của sự kiện trong sự tiếp tục thầm lặng của các quá trình. Trung Hoa cổ đại không sáng tác anh hùng ca, càng không có các vở kịch dựng lại sự kiện một cách bi thảm; nó xây dựng không phải là cái bi thảm hay cái cao cả, mà là “minh triết” hòa tan tính phi thường của sự kiện vào một sự thích ứng thường trực với sự biến đổi của thời đoạn. Tuy nhiên, như ta đã thấy, “sự biến đổi” làm việc cùng với “sự tiếp tục”, nó là một phần của sự phát triển và sẽ không thể tách rời, càng không thể bị cô lập. Phải chăng vì thế nó tránh được mọi sự phá vỡ? Phải chăng vì thế nó không biết đến sự bất ngờ? Để xác định giới hạn và vị trí tốt hơn, đồng thời cũng để chứng minh, cho hiện tượng - vốn không thể chuyển thoát đi

đâu được - khỏi sự gặp gỡ bất kỳ, người Trung Hoa đã tập trung sự chú ý của họ vào điều họ coi như “ngồi chiêm” nhỏ nhất của sự thay đổi (khái niệm về *cơ*), đây đúng là giai đoạn đầu tiên của sự biến đổi, khi nó chỉ mới vừa tham gia chút ít, mới phác họa chưa bộc lộ rõ. Nếu đó là một thời đoạn quyết định, thì chính ở vào giai đoạn tế nhị nhất này nhà hiền triết và nhà chiến lược phải “tìm hiểu kỹ càng”, thăm dò đến tận “đáy” chiều sâu của các phát triển⁷⁹: ở nơi mà sự biến đổi vừa lộ ra để lại mở ra con đường sắp tới, cái không thể dự kiến trước trộn lẫn với cái chưa thể xác định về xu thế và, - cái bấp bênh một lần nữa làm phong phú cái sinh thành - những mầm mống của cái có thể xuất hiện. Từ đó phát sinh năng lực đổi mới quá trình làm nên sự sống. Vì một khi được chiêm ngòi, xu thế đã có tự nó sẽ triển khai; và chính nó cuối cùng sẽ dẫn đến sự đột khởi vô cùng tuyệt diệu của “sự kiện”.

5. Thế nhưng tôi tin là cái quy chế lớn lao, cô lập đó không phải không làm nên tiếng vang trong lập trường gần như huyền thoại mà ở nền văn hóa châu Âu ta thấy có sự đối chiếu về Thời gian. Khi ta nói, từ thời những người Hy Lạp, bằng việc nhân hình hoá nó và đặt nó thành chủ từ của câu: thời gian “tiến bước”, thời gian “trôi đi”, thời gian “tăng lên” (Sophocle); khi ta nhớ lại : “Ôi thời gian, hãy dừng cánh bay của mi!” (Lamartine); khi ta lầm lẫn *chronos* với *Kronos* ta đồng nhất thời gian trôi qua với vị thần của thuyết nguồn gốc vũ trụ ăn thịt trẻ con: “Thời gian nuốt mất cuộc sống”; nó là “Kẻ thù trong

"Thời gian trôi qua" nhưng nói thế là thế nào?

bóng tối” “Gặm nhấm trái tim ta,/ Từ máu ta đổ ra, hãy lớn và mạnh lên!” (Baudelaire)... Hay khi, tiếp theo Pindare, chúng ta nói một cách đơn giản: “thời gian thoáng qua” (*chronos herpôn*) – “ta không thể nhìn thấy thời gian qua đi”: thì như là ở đó thực tế có vài thực thể riêng, thậm chí tự chủ, độc lập với các vật tồn tại và các quá trình mà nó tham dự vào, là chủ thể của việc “qua đi”.

Diện mạo
huyền thoại
của Thời gian
trước khi có
triết học

Hẳn là nếu ở đây không phải chỉ là những cách nói, những hình ảnh ít nhiều đã cũ kỹ, được các nhà thơ làm sống lại, thì chúng vẫn cho thấy, khi với cách thức đó ta đi ngược lại ngọn nguồn của việc nhân cách hóa Thời gian, những nhu cầu đặc biệt - ở vào một bước ngoặt nào của lịch sử tinh thần của chúng ta trước lúc có triết học - mà chúng ta đã phải nghĩ ra, đề xuất cách hình tượng phúng dụ này. Hình ảnh chuẩn bị cho con đường của khái niệm và khái niệm “vượt qua” nó- ít nhất đó là cách giải thích dễ dàng mà người ta thường hài lòng. Bởi vì với cách nhân cách hoá trên, phải chăng khái niệm về thời gian vẫn cứ bị phụ thuộc chặt chẽ dù chỉ qua cái chức năng *có thể có* của cấp chủ thể? Tư tưởng của chúng ta từ đó cố định vào nó, ngôn ngữ thường dùng của chúng ta hình thành đến độ tự nhiên được gán cho triết học và triết học do vậy *đã phải* tư duy về nó. Chính ở trong việc đi ngược dòng này về khái niệm, trước cả công việc của các triết gia, mà ta sẽ phải tìm hiểu điều đã *không còn có thể ra khỏi* triết học như là một biểu tượng văn hóa (tượng trưng) chung.

Bởi vì hình ảnh ấy về Thời gian, ở phương Tây, xét theo lịch sử cũng nhập nhằng, bản thân nó cũng chỉ là cái trung gian, nó là tiền triết học. Trái với điều mà người ta vốn sẵn lòng tin, nó không phải sinh ra từ các huyền thoại nguyên thủy, và trong thực tế không trực tiếp lấy ra từ một di sản tôn giáo, mà nếu tôi dựa vào các nhà sử học (H. Fraenkel, E. Degani, J. de Romilly⁸⁰), nó chỉ là một phát minh tương đối "gần đây"; chính là với sự phân hóa của các thuyết nguồn gốc vũ trụ cổ đại, khi chủ nghĩa duy lý Hy Lạp bắt đầu phát biểu rõ, mà trên đồng đồ nát của thế giới vùng núi Olympos đã xuất hiện việc nhân cách hóa thời gian. Nó có thể là sự thay thế mang tính huyền thoại của một tư tưởng bắt đầu đi vào lý luận; việc nhân cách hoá thời gian cuối cùng được trao cho chức năng của cấp chủ thể thực tế đã làm công việc trừu tượng hoá. Vì ở Homère, thời gian chỉ đơn giản là cái thời hạn chờ đợi mà sự thành bại tùy thuộc vào đó, thời hạn này tách ra khỏi sự hoàn tất; cũng như ở Hésiode, người ta không bắt gặp nó làm chức năng của chủ thể, nó không có được một hình ảnh hay một quyền lực riêng. Nhưng khi, bằng cách sửa lại Hésiode, thuyết nguồn gốc vũ trụ nguyên thủy được viết lại nhằm mang lại giá trị cho các nguyên lý vĩnh cửu, thì Thời gian đi đôi với Zas cái Sống và Chthonie cái Ngâm dưới đất để tham gia vào việc giải thích thế giới; do đó nó đóng vai trò của một "Ngôi huyền thoại" (W. Jaeger), đã có một quy chế phúng dụ rõ ràng (ở Phérécyde vào thế kỷ thứ 6 trước công nguyên -

nhưng ở đó cũng như ở chỗ khác sẽ gán cho các thuyết nguồn gốc vũ trụ của nhà thơ thần thoại Orphée một tầm quan trọng như thế nào?). Trong một trích đoạn nổi tiếng của Anaximandre, sự “thu xếp” hay “bản án” của thời gian là cái cầm trịch cho quy luật đổi mới bù trừ của con người, làm cho sự sinh sản chuyển qua sự thoái hoá một cách không cưỡng lại được. Với phái *gnomique* (người lùn dị dạng), thời gian được tuyên bố là thông thái nhất nhìn thấy tất cả, có thể làm được tất cả, phát hiện ra tất cả; ở Pindare, nó được xem như một sinh vật thượng đẳng có những quyền lực đặc biệt và có quy chế thần thánh - là “Cha đẻ mọi vật” -; ở những người thuộc phái Bi kịch, thời gian phải chịu trách nhiệm về mọi chuyện đến với chúng ta khi tạo ra các sự kiện...

Thời gian, căn
bã chưa được
dọn dẹp của
sự siêu
nghịệm

Khi các thần thánh đã rút lui, ít nhất là với diện mạo ban đầu, “Thời gian” bằng cách nào đó thay thế chúng theo một phương thức nhằm thuyết minh, mang tính trừu tượng, nhưng vẫn còn là một sự thuyết minh tổng quát và giữ lại ở nó, thậm chí tuyệt đối hoá thuộc tính của một quyền lực vạn năng; do đó để lại sự mơ hồ về ranh giới giữa thời hạn trừu tượng và con người chứa tể. Đây là điều làm cho Thời gian trở thành một thứ biểu hiện cuối cùng của sự siêu nghịệm, giữ lại một cái gì của thần thánh mà không dẹp bỏ đi được nhưng theo một phương thức không có gì đặc biệt giáp ranh với “tự nhiên” trong tư tưởng hướng về tính duy lý. Triết học đã thừa hưởng điều này. Đó là hình ảnh tối cao, được

tuyệt đối hoá, về thời gian mà ta thấy bỗng nhiên tái xuất hiện ở Aristote sau khi ông vừa định nghĩa thời gian vật lý là lượng của vận động; và tôi ngạc nhiên khi thấy các bình luận của ông không nhầm hơn nữa vào bước ngoặt ấy. Vì thời gian dù là theo quan niệm của Aristote, vẫn có sự siêu nghiệm trú ở đó, hoặc đúng hơn là nó trở lại với sự siêu nghiệm, đồng thời vừa là khuôn khổ vừa là tác nhân. Là tác nhân: "vì thế, Aristote nói, ta tiếp tục nói rằng thời gian làm suy mòn", mọi vật đều "chịu" tác động⁸¹, thời gian là "nguyên nhân tự nó của sự tiêu hủy". Đồng thời là khuôn khổ: chúng ta bị thời gian "bao bọc", vì sự vật không chỉ đơn giản tồn tại trong thời gian do nó được thời gian đo lường mà như Aristote còn nói, và đây là chỗ ý kiến của ông trở lại với biểu tượng truyền thống, nó là "một thời gian lớn hơn tất cả cái gì tồn tại trong thời gian"⁸².

Thời gian "bao bọc", thế là cũng giống như Thời gian cách nói trước kia vào thời đại của các nhà tư bao bọc tưởng Hy Lạp đầu tiên, rằng nguyên lý đầu tiên "bao bọc" mọi vật và "thống trị" mọi vật. Vả lại cách nói đó có thể đảo ngược, bởi vì nếu mọi vật tồn tại trong thời gian, thì thời gian, như lời Aristote nói tiếp, "cũng dường như tồn tại trong mọi vật, trong đất, dưới biển, trên trời"⁸³. "Trong thời gian": cách nói rất chung ấy và đã bắt rễ sâu vào ngôn ngữ là điều làm cho bản chất của thời gian trở thành bài toán nan giải. Vì hiển nhiên ta không thể nói: "trong thời gian" giống như ta nói: "trong không gian", điều mà chúng ta đã

được những nhà Mặc học cảnh báo trước. Từ “trong” liệu còn có một ý nghĩa về mặt thời gian, hay là ta sẽ phải sửa lại ngôn ngữ (phải nói “đã đến lúc”, “tôi bị kéo dài thời gian”)? Từ chỗ đó, sinh ra không chỉ khái niệm mà cả cái ý tưởng ấy về thời gian đã không ngừng ám ảnh triết học, rất hấp dẫn vì nó khó nắm bắt, tái tạo vô hạn khả năng của triết học và gây cảm hứng cho triết học, thậm chí làm cho toàn bộ công việc tư duy biến thành một sự “nghiên cứu” say mê về “thời gian” trong việc chinh phục cái không thể tư duy được.

Dù tóm tắt ngắn đến đâu, cái phả hệ ấy về tư tưởng thời gian dẫn chúng ta đến chỗ phải tự hỏi nếu trong tư tưởng phương Tây thời gian hình thành như một hình ảnh cuối cùng của sự siêu nghiệm, một tư tưởng dứt khoát sẽ đi từ tính nội tại và từ cuộc sống có thể nào có quyền bỏ qua khái niệm về thời gian. Vấn đề đó sẽ chạy xuyên suốt khắp phần tiếp theo của tiểu luận này. Một vấn đề khác có liên quan đến nó phải bàn đến trước tiên: nếu chúng ta đã tư duy thời gian là sự căng giãn, phải chăng chúng ta vì vậy bắt buộc phải không thể đem lại sự bền vững cho cái mà về nguyên tắc là không có thời hạn, mà duy nhất chỉ “tồn tại” có “thời đoạn hiện tại”?

IV

SỐNG TRONG HIỆN TẠI?

1. Hãy đi ngược lại trong sự phân tích để quyết định vấn đề này. Nếu có sự không vững chắc của hiện tại, thì trước hết là vì cũng giống như bản thân thời gian, hiện tại bị kẹp giữa hai triển vọng đối lập qua đó chúng ta bước vào; do vậy dẫn đến mối mâu thuẫn vốn có thuộc về quy chế của nó, thậm chí mấu chốt là ở mâu thuẫn này mà ta cảm thấy khó khăn nan giải trong vấn đề thời gian: một mặt là cái hiện tại *vĩnh cửu* rất mực ổn định của siêu hình học và mặt khác là *từng lúc* không ngừng thay đổi của vật lý học; còn trong việc chia động từ thì hiện tại, nó cũng thể hiện khác nhau hai cái đó. Một “đang tồn tại” mãi mãi, cái kia không bao giờ như thế. Giữa hai cái, liệu có một sự tồn tại còn lại nào mang tính thời gian? Một mặt là Bản thể hay Thượng đế, mặt khác là vận động: liệu có còn lại cho chúng ta một hiện tại để sống trong đó giữa hai cái? “Sống” là một từ mà tôi thú nhận là luôn luôn có vẻ mạo hiểm trong triết học. Tốt hơn là một hiện tại “để sống” (theo nghĩa dành cho, cho phép sống) mà chúng ta có thể làm thực nghiệm: nó không vượt qua chúng ta cũng không thoát ra khỏi chúng ta, nó không phải là sự bất động của các bản chất, không tương lai cũng không có quá

Giữa cái hiện tại vĩnh cửu của siêu hình học và cái hiện tại từng lúc của vật lý.

khứ - như lời Augustin: *nec futura nec praeterita* - cũng không phải là điểm không thời hạn mà “từ đó” thời gian “chạy trốn” hoài, tương lai không ngừng chuyển đổi thành quá khứ? Vẫn là Augustin⁸⁴: toàn bộ quá khứ và tương lai được rút sự tồn tại và quá trình của nó từ cái hiện tại vĩnh cửu (*ab eo quod semper est praesens*); nhưng cái “hiện tại” này nếu nó không lại nối tiếp với quá khứ, nếu nó luôn luôn vẫn cứ là hiện tại, thì “nó sẽ không phải là thời gian, nó sẽ là sự vĩnh cửu”... Do đó vấn đề, cũng là vấn đề tiêu biểu nhất, mà triết học phải nắm lấy là: nếu để có thể là thời gian, hiện tại phải nối tiếp ngay quá khứ, thì làm sao chúng ta có thể tuyên bố là nó “đang tồn tại” khi nó không thể tồn tại mà không “chấm dứt tồn tại”

Tuy nhiên
“cái hiện tại”
là “sự hiện
diện”
(Heidegger)

Nhưng trong “cái hiện tại” đó, cũng chính là “sự tồn tại” mà ta hiểu là: *praesens* (*pra-esse*) nghĩa là “tồn tại trước mặt”. “Tồn tại trước mặt”: phải có *cái gì đó* “có mặt” và ở trước mặt. Cho nên Heidegger có thể đã tự xác minh bằng cách nói rằng bản chất phải được hiểu như một sự “hiện diện” ổn định không đổi (*Anwesenheit*) bên trong siêu hình học và như vậy là có một vị trí hàng đầu dành cho hiện tại, là phương thức nhất định của thời gian (*Gegenwart*), theo bản thể học kinh điển. Mang tính phi thời gian, cái hiện tại được hình dung bên trên cả luồng cảm tính là một sự đứng im được thực hiện; ngay từ Platon và Aristote, đây là việc luôn luôn suy tư về hành động của Động lực thứ nhất hay

về tính ổn định luôn luôn giống như nhau của các Hình thức, nó có đặc tính của một toàn bộ đồng thời, *tota simul*, giải thoát khỏi mọi sự tiếp nối. Trong khi, về một mặt khác, ở vào giữa cái tương lai và cái quá khứ, cái hiện tại của thời gian lại bị kết án bởi chính sự tiếp nối của nó nên không kéo dài: nó chỉ là một "nguyên tử của thời gian" (Michel d'Ephèse), không chia cắt được, không có thành phần phức hợp bên trong. Nói nguyên tử còn là nói quá nhiều; căn cứ vào tính phân chia được đến vô tận của mọi cái liên tục - mà thời gian là một đại lượng nên cũng là cái liên tục -, cái hiện tại ấy là không có thời hạn; giống như một điểm của một đường nhưng nó lại không thuộc về đường, nó không phải là một bộ phận của thời gian mà chỉ là "giới hạn" (*horos*) của thời gian.

Trong những điều kiện ấy (điều kiện của triết học), làm sao tư duy về cái hiện tại "để sống": một hiện tại không phải là sự hiện diện tuyệt đối của cái phi thời gian mà rút vào bầu trời bản thể-thần học của nó, ngược lại cũng không phải là sự hiện diện không thể có được của cái không còn là một điểm phân chia rõ đường thời gian và chỉ tồn tại về mặt toán học?

Khó khăn gặp phải ở Aristote là mẫu mực. Vì hiểu thời gian bắt đầu từ thời khắc (*to nun*) thì chính là việc định ranh giới giữa hai thời khắc, xác định khoảnh khắc thời gian, nó cho phép tri giác sự tồn tại của thời gian (và do tính chất kép của nó, tính chất

Aristote: giữa thời khắc của Vật lý chỉ là một điểm với thời khắc của Đạo đức là cái toàn bộ.

của cái giống nhau và cái khác nhau, thời khắc đảm bảo đồng thời tính phân chia và tính liên tục của thời gian)-, cái thời khắc có tính chất toán-vật lý ấy chính nó từ đây được đặt thành *thời khắc hiện tại* (trong *Vật lý*, 223a), cái trước và cái sau, theo đó thời gian là “lượng của vận động”, xác định nên “tương lai” và “quá khứ”. Do vậy vẫn là lôgic khi sự không căng giãn về nguyên lý là đặc điểm của thời khắc cũng liên thông tới hiện tại. Nhưng ở cuối tập *Đạo đức cho Nicomaque* (xem các phân tích của Joachim cho Goldschmidt⁸⁵), khi ông phê phán luận đề về vận động-lạc thú, Aristote nhận xét rằng không thể vận động nếu không ở trong thời gian, trong khi đó lại có thể cảm thấy lạc thú độc lập với thời gian. Bởi vì khi ấy, “cái xảy ra trong thời khắc là một toàn bộ đầy đủ” (*holon ti*). Trong khi mọi vận động (*kinesis*) diễn ra trong thời gian nhằm một mục đích nhất định là hình thức của nó, lấy ví dụ như trong trường hợp xây dựng một ngôi nhà, thì trái lại với lạc thú, “hình thức” của nó lại hoàn hảo trong bất cứ lúc nào: không có sự chuyển tiếp từ tiềm năng sang hành động, sự vui thích là phần thưởng cho hành động; cho nên cái thời khắc hiện tại của lạc thú khi ấy không còn là một điểm mà là một “toàn bộ” và cái thời khắc ấy là đầy đủ (1174b). Nhưng đồng thời khi hoàn thiện cái đang nằm trong hành động và đột ngột xảy ra do được tăng thêm (một cái “nấm mọc trên lá bầu” như Aristote nói về nó, giống như ta nói về một

hiện tượng phụ), như là được *thêm* vào (giống như ánh sáng của tuổi thanh xuân “bổ sung” cho sức lực của cơ thể), cái thời khắc lạc thú ấy làm cho chúng ta ra khỏi sự sinh thành và sự sinh sản; cũng đồng thời như vậy nó làm chúng ta vượt ra “ngoài thời gian”, một lần nữa cũng “đột ngột” như Platon quan niệm. Ngăn ấy các lỗ hổng do triết học tạo ra, cái điều xuất thần nhất, không những đối với ý thức của chúng ta mà còn đối với thực tế về thời gian, là sự trọn vẹn của lạc thú ở mặt này, và sự không rõ rệt về thay đổi ở mặt khác, cả hai đều đáp ứng mỗi cực nhưng không đi qua “trong thời gian” (*me en chronô*). Tuy nhiên Aristote lần này dựa vào kinh nghiệm duy nhất: do nó là “một cái gì toàn bộ” nên lạc thú bác bỏ thời gian. Vào chính khoảnh khắc của lạc thú, vấn đề căng giãn của nó và do đó thời hạn kéo dài của nó “hiện diện” không đặt ra nữa: không còn có cái “hiện tại” ở đây để phân biệt với tương lai và quá khứ; nó chỉ sẽ được đặt lại khi nào do bất lực, làm hoạt động giãn ra, tri giác yếu đi, chúng ta mệt mỏi, bỏ cuộc, giữa lúc suy sụp thì lạc thú mới lại rơi vào trong thời gian.

Ta sẽ phải trở lại với tính hai mặt của các triển vọng, về vật lý và về đạo đức: một mặt vật lý là bộ phận của các khoa học lý thuyết; mặt khác đạo đức được hiểu trong các khoa học thực tiễn và được giả định là “kinh nghiệm của những chuyện trong cuộc sống” (và với tư cách ấy không chứa đựng một sự xử lý chặt chẽ?). Nhưng ngay bên trong của

Một lần nữa, chính do căng mà thời khắc có thể tìm thấy một sự giãn.

Vật lý, Aristote đã thừa nhận căn cứ vào các công thức thông dụng là “thời khắc” có thể được hiểu theo một ý nghĩa rộng rãi hơn, hoặc nếu ta muốn nói theo một ý nghĩa phải sinh cũng được: thời khắc-hiện tại không còn được coi là tự thân mà có liên quan đến một thời khắc khác thuộc về một tương lai hay một quá khứ gần; ở nghĩa thứ hai này, thời khắc luôn luôn hoạt động như một giới hạn, nhưng vì nó phụ thêm vào một thời khắc khác cũng là một giới hạn, đó là khoảng khắc thời gian bao gồm giữ cả hai, từ đây được gọi là “thời khắc hiện tại”. Khi chúng ta nói, và chúng ta thường nói hàng ngày: nó đến “ngay lập tức” nghĩa là chốc lát nữa; hay nó “vừa mới” đến, vì hiện nay nó đã đến rồi. Như vậy, đối với Aristote, buộc phải trở về với sự *căng giãn* trong vấn đề thời khắc. Chính do sự căng giãn ấy - khoảng cách giữa hai thời khắc, giữa điểm xuất phát và điểm đến - mà chúng ta có ý thức về thời gian; và cũng chỉ do có sự căng mà đem lại sự giãn cho ta, và do đó một sự tồn tại ở hiện tại, được hiểu một lần nữa là một khoảng cách giữa hai cực nơi lỏng ra cái mở cặp trong đó sự phân chia bị sự vô tận của thời gian giam hãm. Một cuộc xung đột giữa lý thuyết và sự sống trải về thời gian được hiểu mà ngay trong ngôn ngữ thông thường kinh nghiệm cũng đi ngược lại? Hay là kinh nghiệm vừa mới kín đáo thả lỏng, vừa bù trừ vừa tẩy bỏ? Vì cuối cùng, khi ta nói: tôi sẽ làm việc ấy “ngay tức khắc” thì mọi người đều hiểu cả... Và Aristote

thuộc về những người chỉ sơ suất không giữ lấy điểm tựa mà sự hiểu ngầm trong dư luận và sự thông dụng cung cấp cho tư duy. Như vậy còn lại có vấn đề ta đã không nhận thấy chính bản chất của thời khắc và không suy nghĩ đến - chứng minh xem vì cái gì mà ngay bên trong thời khắc một sự căng giãn như thế có thể được tiến hành.

2. Vậy vấn đề sẽ là: do sự giãn nào giữa “đầu” và “cuối” mà sự căng đem lại (căng của độ lâu thời gian), người ta sẽ có thể đưa thời khắc hiện tại một cách chính đáng ra khỏi sự mù mờ vô tận của nó mà vẫn không vì thế chuyển nó ra bên ngoài thời gian? Những người thuộc phái Khắc kỷ là những người đầu tiên trả lời vấn đề: sự giãn đó là do tác nhân mở ra; sự căng vì thế có kích thước của hành động. Nếu hiện tại không dễ hiểu đối với nhận thức, nó *sẽ đạt tới điều đó qua hành động*: chính hành động tự do xác định hiện tại và *tạo ra* nó, đem lại cho nó một hình hài, nếu không nó sẽ chỉ là một luồng không khí tan dần. Bởi vì nếu họ thừa nhận không có một thời gian nào nói một cách chặt chẽ là hiện tại cả, căn cứ vào tính có thể phân chia vô tận của thời gian (luận cứ của Aristote), những người phái Khắc kỷ vẫn còn khẳng định thời gian hiện diện “tùy theo một thời hạn nhất định”: “ví dụ, cuộc đi dạo tồn tại đối với tôi lúc tôi đi dạo” (Chrysippe⁸⁶); nếu tương lai và quá khứ tồn tại như là những vật vô hình thể, “chỉ duy nhất có hiện tại tồn tại”. “Nói một cách chặt chẽ” ở đây có nghĩa là được tư duy nắm bắt, là được lý lẽ

Chính do hành động mà hiện tại được triển khai và xác định (ở những người theo chủ nghĩa Khắc kỷ)

chấp nhận (xem Posidonius): là phi hiện thực, theo hướng này, mọi hiện tại mà ta cho rằng hiểu được bằng một sự phân tích ý niệm thuần túy, theo kiểu toán-vật lý; ngược lại, là hiện thực vì khi tìm thấy một sự căng, hiện tại được hiểu bằng “cảm giác”; hay nói đúng hơn bằng hành động mà cảm giác nắm bắt được. Cũng giống như vật thể, trong chân không vô tận, như Victor Goldschmidt kết luận, chiếm và chia cắt các nơi chốn, thì hành động trong khoảng vô tận của độ lâu thời gian cũng chia cắt các thời khắc hiện tại và xác định chúng.

Hành động có đoạn kết thúc nằm trong bản thân nó; hiện tại đạo đức và hiện tại vũ trụ.

Về việc hành động định thời gian cho hiện tại, phái Khắc kỷ hiểu nó ở hai cấp độ. Thứ nhất là cấp độ tác nhân cá thể và thuộc phạm vi đạo đức: do vậy nó không đi xa quá “đoạn kết thúc” nội tại của hành động tiến hành (điều mà nhà hiền triết mong muốn và luôn luôn đạt được: *telos*), bằng sự phân biệt chặt chẽ nó với “mục tiêu” (mà người ta có thể đạt tới hay không, và còn có thể lầm lẫn: *skopos*), chủ thể khi hành động không bao giờ xa lìa chân trời mà việc tham gia vào hành động tạo ra cho mình: nếu *mục tiêu* ấy làm cho chúng ta phụ thuộc vào tương lai, thì liệu nó có thành công hay không? Ngược lại, cần phải chờ đợi đoạn kết thúc của hành động, biết thoả mãn hoàn toàn với cái hiện tại và kiên trì nắm lấy nó, nghĩa là vừa dứt khoát vừa không thay đổi; nhà hiền triết hành động nắm vững hiện tại trong tay và “đứng” ở đây. Cho nên ông ta luôn luôn tỏ ra đương thời với

việc ông ta đang làm, hiểu điều phải làm và bao giờ thì làm, không nóng vội đi trước mà vi phạm các giới hạn, cũng không để chậm trễ; trong tư tưởng, ông ta thực tại hoá hiện tại khi hành động, thời gian đang hành động, bằng cách tách rời nó khỏi tương lai và hiện tại của nó. Một cấp độ khác là vũ trụ và thuộc phạm vi vật lý (nhưng cả hai vẫn sống đôi "có hệ thống"); hành động khi ấy là hành động của thần Zeus được xác định trong độ lâu của *aiôn* trống rỗng vì không có giới hạn, thời kỳ hiện tại đi từ lúc thế giới sinh ra cho đến lúc nó bùng nổ lớn. Theo con mắt của Thượng đế, toàn bộ thời kỳ này mang tính đồng thời, nó cùng tồn tại trong cùng một hiện tại; do vậy trong cái hiện tại tổng thể ấy - *tota simul* - quá khứ và tương lai đều không bền vững: chúng không còn do hiện tại thải ra mà trong trường hợp này lại tan biến trong hiện tại.

Khi đó chúng ta trở lại với hai hoạt động để trao lại sự trọn vẹn cho hiện tại (Victor Goldschmidt). Thứ nhất là trải rộng hiện tại ra thử hình dung nó theo quy mô vũ trụ: bằng cách biểu hiện nó tương tự như thần thánh hoá, ta có thể đi đến trùng hợp với cái nhìn của Zeus qua việc kết nối không đứt đoạn để lại tìm thấy cái hiện tại có tính định kỳ. Thay vào sự thành công ở đây, nhà hiền triết lại lao vào một phương pháp khác, vẫn luôn luôn trong tầm tay, là kiểm soát chặt chẽ các biểu tượng của mình: khi không thể *mở rộng* hoàn toàn hiện tại, bằng cách ràng buộc nó vào

Không được
trần qua
hiện tại

một loạt phổ biến các nguyên nhân, thì ông ta tự bằng lòng với việc không để trí tuệ của mình *tràn vượt qua* nó. Cả trong tương lai cũng như trong quá khứ, phải tự giải phóng ra khỏi các hy vọng, hoặc các nỗi sợ, cũng như các niềm nuối tiếc. Vì khi không còn là thời gian hành động, quá khứ cũng bỏ đi; và khi chỉ được dùng để nuôi dưỡng các đam mê, tương lai không đáng phải chú ý đến. Epictète⁸⁷ hạ lệnh cho ta: hãy tự giải phóng “khỏi nỗi sợ hãi về cái gì sẽ đến”; đến lượt Marc Aurèle: cần phải “sử dụng hiện tại”, bởi vì nó là thời gian duy nhất tùy thuộc vào chúng ta, thời gian duy nhất mà chúng ta có quyền chủ động: “trong mỗi lúc, hãy tập trung vào một cách chăm chú hết mức ...để làm cái gì ta có trong tay”. Nhà hiền triết “tự bằng lòng về hai điều: hoàn thành hành động theo lẽ công bằng và quý trọng số phận được trao cho ta hiện tại⁸⁸”. Vậy thì chúng ta hãy tự giới hạn trong hiện tại, không bao giờ nhìn quá xa xôi cũng như nhìn ngoái về quá khứ, biết ngăn ngừa chặt chẽ bằng cách xem xét kỹ lưỡng mọi biểu tượng của chúng ta có liên quan tới tương lai và quá khứ. Bởi vì chính chúng, và chỉ có chúng, mới từ bên ngoài đem tới cho ta sự lộn xộn và sự lộn xộn này càng lớn hơn những gì chúng biểu hiện, gây ấn tượng mạnh hơn, khi không là hiện tại; chúng được hưởng những ảnh hưởng vô tận, do không thể xác định, của cái phi hiện thực: đó chỉ là những bóng ma, nhưng chúng ta lại bị ám ảnh. Tóm lại, hãy tự khép mình trong

cái hiện tại, và muốn thế hãy bắt đầu bằng việc “xác định” nó để khẳng định sự tự chủ của chúng ta ở đây, và ra khỏi tính tiêu cực mà dòng chảy không ngừng của một thời gian kết án chúng ta phải chịu đựng. Bên trong các giới hạn ấy, một khi chúng được bảo vệ cẩn thận, tâm hồn được che chở bình yên và không bao giờ bị trần trụi. Cho nên cái hành động hiện tại đó ta sẽ luôn luôn thực hiện như là không còn ta phải theo một lời khuyên nào khác nữa, và xem như đây là hành động cuối cùng; ngược lại, cái chết không đòi hỏi bất kỳ sự chuẩn bị nào: trong lúc chờ đợi Viện nguyên lão tuyên bố hình phạt, Agrippinus vẫn làm các công việc thường ngày, rồi đi tắm, “vì đã đến giờ phải làm”...

Như vậy là đặc tính tổng thể hoá theo truyền thống được dán cho sự vĩnh cửu, và những người theo chủ nghĩa khắc kỷ đem chuyển nó *ngay tức khắc ở đây* vào thời khắc hiện tại; khi đáng lẽ ra tương lai vẫn luôn luôn không hoàn chỉnh, cứ lơ lửng như là Hình thức-mục đích xác định nó ở một cực, tất cả thời hạn từ đây bị xoá bỏ bên trong thời khắc hiện tại, giữa ý đồ và hành động, giữa tiếp diễn và kết thúc cũng giống như trong vận động giữa nguyên nhân và hệ quả. Một khi có sự hoàn toàn trùng hợp giữa tác nhân và hành động, thì tất nhiên là thời hạn của cái này cũng có thể xác định nên hiện tại của cái kia. Tuy nhiên, cho dù có sự chặt chẽ của phương trình đó, hay chính là

Nhưng vẫn còn một hậu cảnh siêu hình

nhờ có phương trình đó, tôi không thấy người ta có thể tránh được lâu hơn phải tự hỏi - và câu hỏi này sẽ kéo theo suy nghĩ sau đây: cái hiện tại đạo đức của chủ nghĩa khắc kỷ liệu có vì thế mà ăn khớp với những gì chúng ta hiểu trước đây, có thể là hơi quá đột ngột, chỉ ra cái sống còn của hiện tại đó là “đời sống” mà những người theo chủ nghĩa khắc kỷ đã thực tế nhận thấy? Trước hết hãy lưu ý nó không chỉ là “đạo đức”. Vì ta thấy rõ dấu có sự cắt đứt mà thuyết sức sống của nó đưa vào đối với quan điểm vĩnh cửu của học thuyết Platon-Aristote, chủ nghĩa khắc kỷ vẫn còn giữ lại một cái gì đó về hiện tại vĩnh cửu của siêu hình học: trong sự “căng” của một thời kỳ vũ trụ (*platos*), “mọi vật đều hiện diện trước Thượng đế”. *Divinitati omne praesens*: cái chuỗi liên tiếp các nguyên nhân chỉ đến với chúng ta trong *temporis traductio* (biểu hiện thời gian) là do Thượng đế cùng một lúc tri giác vì cùng tồn tại bên trong thời kỳ hiện tại; ở hậu cảnh của hiện tại, và sáng lập ra một Thượng đế-nguyên nhân, thậm chí là Thượng đế duy nhất cần thiết để đảm bảo khả năng của hiện tại có thể tổng thể hóa. Chính Thượng đế này được xem như phương sách cuối cùng trên một phạm vi rộng hơn, giữa sự sinh ra và sự bùng nổ lớn của thế giới, minh chứng cho sự *giãn* của nó.

Hiện tại đó
chỉ có được
nhờ sự cắt xén
bắt buộc

Việc dựa vào siêu hình học không phải là điều duy nhất có liên can, bởi vì cho dù ta giới hạn ở phạm vi đạo đức của nó, ta vẫn dễ dàng nhận thấy rằng cái hiện tại theo quan điểm Khắc kỷ không tránh khỏi có mâu thuẫn nhất định. Vì

cùng lúc với việc hiện tại là đối tượng của một mệnh lệnh - chúng ta cần phải “biết dùng hiện tại” - thì một mệnh lệnh như thế lại để cho hiện tại này lùi về trước một cách đáng ngạc nhiên. Một mặt, trong thực tế, và tôi coi đây chính là mâu thuẫn phá hoại không sao sửa lại được đạo lý của chủ nghĩa khắc kỷ, việc trở lại cái chuẩn mực ở đây mạnh mẽ hơn bao giờ hết, và buộc “chuẩn mực” được sáp nhập với bản thể diễn ra tất cả một cách bình thường, nghĩa là “phù hợp với bản chất của nó”, chỉ sẽ đến với ta theo tính nội tại. Nhưng “xoá” - “ngừng” - “xác định” (“xoá bỏ các biểu tượng, ngừng sự lay động xoay chiều, xác định thời khắc hiện tại...”⁸⁹). Trên thực tế, cái hiện tại theo quan điểm khắc kỷ chỉ vững chắc bằng cách bịt kín và cắt xén, *nhưng* cả hành động không giới hạn ở mệnh lệnh lẫn cuộc sống cũng không giới hạn ở hành động: trong cái hiện tại ấy, mà sự “kết thúc” duy nhất của nó là tiếp nhận tính nội tại, một tính nội tại luôn luôn bị khô cứng; để đạt tới cái đến từ chính mình, thì cần tự mở lòng mình ra, như thế phải trải qua sự rèn luyện nghiêm khắc và khổ hạnh theo một mệnh lệnh liên tục.

Mặt khác, cái hiện tại được dùng làm mệnh lệnh đối với chúng ta, lại không liên quan đến chúng ta, nói đúng ra là không hẳn như vậy. Những người theo chủ nghĩa khắc kỷ dạy hành động *nhưng phải giống như một diễn viên*, như khi ta diễn trò... Giống như diễn viên thì thực tế tôi không chịu trách nhiệm trong cuộc đời của tôi về cả vai trò đã trao cho tôi lẫn thời gian tôi

Hiện tại đó bị tách rời khỏi mình

được dành cho để diễn, chỉ cần tôi diễn xuất sắc ở mỗi thời điểm: trò diễn của diễn viên chính là hình ảnh của hành động được chứng minh bằng tính mục đích tự thân - nghĩa là do đó độc lập với nguyên nhân bên ngoài tạo cơ hội cho -, và chẳng phải đề ra dự kiến lẫn mục tiêu. Tôi đóng vai trò của tôi chỉ duy nhất để biểu diễn tốt, bằng cách chú tâm vào mỗi thời khắc mới một khi tôi còn đóng vai trò đó. Nhưng cũng giống như diễn viên, nhà hiền triết, để tách rời hoàn toàn cái hiện tại đó, không được phép kết chặt với nhân vật của mình nó luôn luôn muốn tràn vượt quá hiện tại của nó, hướng tới tương lai hoặc quá khứ vì những hy vọng hay những tiếc nuối của mình: nhà hiền triết ở lại bên ngoài trò diễn của ông, và do vậy cũng ở bên ngoài cái hiện tại ông đóng trò. Nhân vật ấy là vay mượn và hiện tại ấy là “vô tình”; đó là một hiện tại *hình thức*, mà hình thức này lấp đi lấp lại là cái khuôn cho sự bất buộc. “Đề tài” của hiện tại có tính tình hướng đó trong thực tế có thể đột ngột thay đổi, nhà hiền triết khi ấy cũng thay đổi vai trò thuận theo ý, ông không phải có sự ràng buộc gì ở đây trong cuộc sống như lúc ở trên sân khấu. Hành động của ông xác định rõ một hiện tại, nhưng ông cũng coi hiện tại đó như một màn diễn; hiện tại đó là một nghĩa vụ đối với ông nhưng nó không tồn tại mà không giả thiết có một sự phân thân làm hai bên trong. Vì nhà hiền triết chăm chú thực sự đến hiện tại này để biểu diễn tốt ở đó, và hợp tác với sự kiện thậm chí tìm thấy niềm vui tham dự vào sự kiện, nên không có gì ngăn cản

khi ông ta rút vào trong thành trì bên trong của mình, nguyên tắc “bá quyền” của ông ta lại không có liên quan gì ở đây; ông ta tự phong ở đây là chủ thể trong “cái tôi” của mình.

Cuối cùng ta sẽ có thể tự hỏi liệu một hành động có thực sự “xác định” được chăng: nói một cách khác có thể vạch giới hạn một hành động đủ để thời gian hoá hiện tại? Bởi vì một hành động bắt đầu ở đâu và kết thúc ở đâu? Có cắt được nó một cách thật chính xác ra khỏi thời gian? Có thực nó có một điểm xuất phát và một điểm đến, và nó có đủ tính tự chủ và sự vững chắc để làm thành một đơn vị? Tóm lại, tôi tự hỏi liệu cái khả năng *căng giãn* giữa khởi đầu và kết thúc mà những người theo chủ nghĩa khắc kỷ gán cho có được minh chứng. Hiển nhiên cái hiện tại lúc dạo chơi, như Chrysippe nói, là “khi tôi đang đi dạo”; nhưng cuộc dạo chơi đó, chính tôi đã muốn thế, do vậy trong chừng mực nào đấy đã được dự kiến và đi trước cho nên tôi mới ra đường để đi dạo; nó đã bắt đầu từ khi tôi chờ đợi đi dạo và nó vẫn còn đọng lại trong trí nhớ của tôi. Một “hành động” này đã nằm trong một hành động khác - cần phân biệt hành động với cử động -, nó bao giờ cũng yếu dịu hơn. Cả hành vi nữa, nó hợp hơn với thuật ngữ *quá trình*: dùng từ thời khắc (có thể xác định) không bằng từ khúc đoạn (do sự *quá độ* không ngừng); hay là dùng từ “hành động” theo nghĩa đen không bằng từ tiềm ẩn và “thực tại hóa”. Lấy ví dụ khi nào tôi viết, “viết” được coi là một hành động? Khi nào

Một “hành động” bắt đầu và kết thúc ở đâu?

tôi ngồi vào bàn và cầm bút? Nhưng lúc đó, tôi chưa có gì để viết cả, cử động này trống rỗng. Tôi sẽ chẳng có gì để viết nếu tôi không ngấm ngấm bắt đầu công việc viết từ khi ngủ, hay từ khi tôi đi dạo?

Hiện tại được
xác định về
phía chủ quan
bởi việc chú
tâm đến
(Augustin)

3. Vậy thì có thể nào mở ra cái hiện tại và “tự mình mở ra” với nó - hãy bắt đầu bằng cách nói trần trụi, hay là ít bóng bẩy nhất - và do đó tìm cho nó một sự vững chắc còn hơn là giam hãm nó vào cái nịt vú của phái Khắc kỷ? Còn hơn là bằng một nỗ lực của ý chí và theo một phương thức duy nhất là mệnh lệnh; không cần duy trì khoảng cách bên trong mà các “đề tài” không khác nhau được đưa đến của nó đòi hỏi; cũng không cần cô lập nó một cách độc đoán bằng việc hạn chế nó chặt chẽ và cắt rời nó ra như một mối nguy hiểm khỏi mọi tương lai hay mọi quá khứ... Chúng ta nói “tự mình” mở ra: sự căng đem đến sự vững chắc phải tìm không phải ở sự giãn của thời gian, mà phải tìm ở chính nội tại bản thân ta - Augustin đã thử làm như vậy. Muốn đưa hiện tại ra khỏi dòng cuốn không ngừng tải nó đi, ông đã xác định nó không phải bằng hành động mà bằng sự “chú ý”. Nhưng muốn thế, ông đã phải xoay tư duy về phía một tương lai mới; muốn thoát khỏi sự bế tắc giam hãm vấn đề thời gian, ông cần mở ra cho ông một triển vọng khác và nhảy một bước quyết định đến một hình tượng còn chưa được biết đến rộng rãi nhưng sẽ định hướng cho dòng chảy sau này của triết học: đó là cái Tôi-chủ thể.

Sự phân tích tuy thế lại đi từ những luận cứ đã nhắc đi nhắc lại hàng trăm lần. Quá khứ và tương lai không “tồn tại” và hiện tại chỉ là một điểm, không phải một trăm năm ta có thể nói là “hiện tại” mà chỉ là một năm, một tháng, một ngày, thậm chí một giờ v.v... “và cái giờ đó cũng trôi mau từng mẩu (*fugitivis particulis*, Thú tội XI,15)”: “Nếu ta có thể hình dung một điểm của thời gian - *quid temporis* - không thể phân chia ra thành các mẩu thời khác, dù nhỏ đến đâu, thì chính đó là cái mà ta gọi là hiện tại”. Vì nếu nó trải dài ra nó sẽ trở thành đồng thời cả tương lai và quá khứ, sự tồn tại của nó có giới hạn. Hiển nhiên khi ấy ta đo lường thời gian: thế thì đúng nó có thời hạn, thời gian rõ ràng là một sự “giãn”. Nhưng tôi lại không đo được tương lai: vì nó chưa có; không đo được hiện tại: vì nó không có thời hạn; không đo được cả quá khứ: vì nó không còn nữa. Sự giãn này không thể có “trong” bất cứ thời gian nào, nên chỉ có thể có từ tinh thần của tôi (*distentio animi*: giãn của tinh thần⁹⁰). Cả ba thời gian chỉ có khi tách rời chúng ra nhưng chúng chỉ là các hoạt động hiện tại của tinh thần: hiện tại của quá khứ là “ký ức”, hiện tại của hiện tại là “trực giác với”; hiện tại của tương lai là “sự mong đợi”⁹¹ - *memoria*, *contuitus*, *exspectatio*. Hoặc là, theo trật tự ngược lại, tinh thần mong đợi - nó chú tâm đến - nó nhớ lại (*exspectat*, *attendit*, *meminit*). Vì nó ở trong tư duy của con người, nó cũng không ra khỏi sự tách ra

Distentio animi: sự giãn về thời gian là từ tinh thần.

thành ba thì chia động từ: quá khứ/hiện tại/tương lai, những điều “ta đã học từ thuở ấu thơ” và “chính chúng ta đem dạy lại cho lũ trẻ”, tóm lại nó đồng thời là ngữ pháp và bản thể học. Augustin không thể khoanh lại việc đo độ lâu thời gian - ông thừa nhận vấn đề duy nhất không thể đặt thành câu hỏi là *quamdiu?* (bao lâu?) trong cái có thể là sự diễn ra các quá trình; vì thế ông bị dẫn tới chỗ chủ quan hoá thời gian, giải quyết cho xong vấn đề nhưng vẫn giữ lại để khám phá. Aristote: thời gian, “lượng” vận động, liệu có tồn tại khi linh hồn chẳng có ở đó để đếm nó^{92?}

Nhưng hiện tại chỉ là một điểm quá độ của quá khứ đến tương lai

Augustin như vậy đã phải đối mặt với quy chế nhập nhằng của hiện tại. Một mặt, trong thực tế, lô-gích của bản thể học dẫn đến chỗ coi quá khứ và tương lai chỉ tồn tại trong hiện tại (với tư cách là những biểu tượng tinh thần của tôi): thay vì nói “có ba thì: quá khứ, hiện tại, tương lai”, tốt hơn là sửa lại nói ba thì ấy là “hiện tại của quá khứ”, “hiện tại của hiện tại”, “hiện tại của tương lai”. Nhưng mặt khác, lô-gích của sự *căng giãn* chi phối tư duy về thời gian dẫn đến phải đặt ưu tiên vào hai thì (từ) ở hai cực là tương lai và quá khứ, điểm xuất phát và điểm đến (thời gian *đến* “từ” tương lai và *đi* “vào” quá khứ), do đó thiết cho cái sẽ là một sự *chuyển tiếp* liên tục. Vì thế dẫn đến không tránh khỏi trở về với khái niệm khoảng cách nó trong tư tưởng về “thời gian”: “vì chính khoảng cách đã tách rời sự bắt đầu với sự kết thúc mà chúng ta đo được”. Hiện

tại, cũng giống như bản thân thời gian, khi ấy chỉ là cái ở giữa hai cái; cho nên đáng lẽ có giá trị đối với chính nó, sự *chú tâm hiện tại* chỉ dùng để làm cho tương lai “chuyển vào” quá khứ (*dum praesens intentio futurum in praeteritum trajicit*). Augustin nói rõ hơn “quá khứ được làm giàu thêm từ cái mà tương lai mất đi”; tóm lại hiện tại chỉ dùng để chuyển tương lai vào quá khứ. “Đến nỗi điều mà ta chờ đợi, thông qua điều mà ta chú tâm, chuyển vào điều mà ta nhớ lại”: cái hiện tại không phải là một thời gian “trong đó” mà là một thời gian “qua đó”. Tóm lại, chỉ là một “điểm” của sự quá độ. Ngay cả khi việc chú tâm hiện tại có khả năng kéo dài, sự căng giãn qua đó thời gian được tư duy trong thực tế vẫn giảm bớt các thì trên thành hai, hai cực về tương lai và quá khứ: “đời sống của hành động ấy cũng là đời sống của tôi giãn ra thành trí nhớ, một mặt vì cái đã được phát ra, và mặt kia thành sự chờ đợi, vì cái sắp sửa sẽ tồn tại⁹³”. Giữa hai cái đó, hiện tại chỉ có thể được tư duy như một sự qua đường “của cái đã là tương lai” “để cho (bằng cách) cái đó qua đi”.

Một tư tưởng về sự quá độ dần dần có thể đòi hỏi về phía nó, do khác biệt với sự căng giãn về thời gian, là không nên nghĩ tới chuyện hai bờ nữa giữa điểm xuất phát và điểm đến, giữa “tương lai” và “quá khứ”. Nhất là khi nó đòi hỏi ta hướng sự vật đảo ngược; hay muốn cho chặt chẽ hơn - và chính đây là điều làm thay đổi tất cả - ta phải tránh *định hướng* các sự vật: thay vì đi “từ” tương lai “về phía” quá khứ, một quá

Thay cho việc
"đi đi - lại
lại", luôn phải
tự đổi mới
của quá trình

trình được triển khai và được đổi mới xuất phát từ cái đã tham dự vào, nó tiến lên mà không đi về *phía* nào, nó không có địa chỉ đến. Ở đây, một lần nữa, một bước ngoặt từ tư tưởng Trung Hoa làm cho chúng ta ra khỏi điều đã được tạo dựng từ Augustin thành một nếp nghĩ thâm căn cố đế của chúng ta và do đó cho phép chúng ta hiểu ra một sự lựa chọn bị vùi lấp, nói một cách khác một định kiến, do có khoảng cách và tùy theo sự rõ ràng mà tư tưởng biểu hiện. Theo công thức của Trung Hoa nói rằng thế giới trong chừng mực nó tồn tại thì trên thực tế “quá khứ ra đi, hiện tại đang đến”. Ngoài ra chẳng nói gì hơn nữa, công thức được đưa ra theo lối đối ngẫu (nó cấu trúc nên câu cú và tư duy của người Trung Hoa), cái hiện tại-đến là cực đối diện với cái quá khứ-quá đi: ở đây không có “tương lai” như là một từ thứ ba, một từ riêng rẽ là nơi phát nguồn hay ngược lại là nơi kết thúc (“quá trình”: tư tưởng về sự tiến bộ - hướng về, nhằm tới - là tư tưởng mà người Trung Hoa vay mượn của phương Tây cuối thế kỷ gần đây); chỉ có cái “sắp tới” không ngừng, thuần túy trên lời nói, mà hiện tại bao quát. “Cái hiện tại đang đến” (*kim-lai*) để đáp ứng với “ra đi” của quá khứ và thay thế cho quá khứ mà không thêm gì nữa hoặc phải giới hạn cái “đi đi-lại lại” thường trực ấy. Vì nếu nó được bao gồm, nghĩa là bị kẹp chặt và hình dung, giữa hai đầu tương lai và quá khứ, giữa điểm xuất phát và điểm đến, thì cái “đang đến” ấy không đến được trong thực tế, nó giống như là một “con suối không bao giờ cạn” trong *tính*

hiện tại luôn được đổi mới (xem Mạnh tử bình luận lời Khổng tử thốt lên trước sự luôn đổi mới này⁹⁴).

Đó là điều mình chứng *một cách ngược lại* thí dụ đặc quyền của Augustin để tư duy về kinh nghiệm chủ quan của chúng ta về thời gian và trên cơ sở đó ông đi tới kết luận⁹⁵: như một điệu hát quen thuộc mà tôi hát hay tôi đã được nghe hát. Tuỳ theo điệu hát diễn tiến đến độ nào mà “sự chờ đợi rút ngắn đi và sự nhớ lại tăng lên” chừng nấy, Augustin chỉ nói như vậy; sự chú tâm không được nói đến nữa, nó đã hoàn toàn biến mất, và do đó cả sự hiện diện của hiện tại. Điều này rất dễ hiểu vì - Augustin đã cẩn thận nói cụ thể - đây không phải là trường hợp của một điệu hát mới chưa từng có mà là một điệu hát “quen thuộc”; và cái có giá trị trong toàn bộ điệu hát do sự ăn khớp với nhau thường xuyên cũng hay cả với mỗi phần nhỏ hơn của nó, giống như nói rộng hơn đối với toàn bộ một đời người hoặc cả nhân loại. Đối với Augustin, đời sống là một *điệu hát quen thuộc*; vì vậy xét đến cùng nó không thể làm ta chú tâm, và đời sống, và cùng với nó là hiện tại, chỉ có thể dựa vào bản thân nó. Bởi vì phải lưu tâm đến cái gì nhỉ? Âm thanh cả lúc nó vang lên không còn được chờ đợi nữa, không đáng lưu ý nữa; chẳng còn đem lại một cái gì để khám phá, nó đã hướng về với quá khứ được dành cho nó. Giữa “việc chờ đợi các âm thanh tương lai” và “việc nhớ lại các âm thanh đã qua”, trong thực tế sẽ không có gì đến cả nếu không phải là chỉ có sự “xúc động” của chúng ta

Augustin kết luận: hiện tại duy nhất là ở Thượng đế.

là “thay đổi” và “cảm quan” của chúng ta là “căng giãn”. Kết thúc sự suy nghĩ của Augustin, sự căng giãn qua đó thời gian được tư duy cuối cùng chỉ biểu hiện thành sự phân tán, nó chỉ có thể được bù đắp hay nói đúng hơn là đảo ngược bởi một ý *định* như một sự căng thẳng bên trong tự nó triển khai khi tĩnh tâm thành một sự “căng” không còn thuộc về thời gian nữa mà là của tâm hồn mở ra với “Thượng đế”: đúng là “tự mở ra” nhưng không phải với hiện tại của đời sống, nó tự mở ra với sự hiện diện của Chúa. Hiện tại bị mất đi trong sự tan biến của thời gian chỉ sẽ được thu hồi nơi Chúa: trong cái “chốn bên trong” mà ta không nghe thấy điệu hát quên thuộc mà là lời “ca tụng của Người”, cái hiện tại hoàn toàn trong nó “không có gì trôi qua”⁹⁶, trong nó cái đẹp “hôm nay” là sự Vĩnh cửu của Người.

Sự lựa chọn
siêu hình: chỉ
có hiện tại là
tồn tại
(Schopenhauer)

4. Xuất phát từ đó, và vì nền triết học tương lai, tôi chỉ nhận thấy có hai cách thức khả thi để tìm kiếm một nghĩa thích đáng về cái “hiện tại”. Hoặc là áp đặt bằng uy quyền siêu hình học và do đó cho nó dựa vào cái hiện tại vĩnh cửu. Khi coi thời gian với ba thì và trật tự tương đối nối tiếp của nó chỉ là một sản phẩm của biểu tượng của chúng ta dùng để liên kết bằng nhân quả tình trạng thay đổi của các sự vật và do vậy chỉ tồn tại trên hiện tượng; và bằng cách đối lập nó với một “vật tự nó” không còn tương đối nữa mà là tuyệt đối, thoát ly khỏi thời gian hoặc không biết đến thời gian, mà biểu hiện của hiện thực chỉ có thể là một hiện tại không biến đổi. Người ta gọi

nó là Thượng đế, hoặc là Bản thể, hoặc còn là ý chí nữa (Schopenhaur). Trong trường hợp ấy, chỉ có hiện tại tồn tại, nó luôn luôn tồn tại; nó vận vào nó tất cả các đặc tính của cái tuyệt đối kể từ khi nó được hình dung. Cái vật tự thân ấy theo Schopenhaur nói là ý chí, ý chí mang tính chất của đời sống và đời sống thì mang tính chất của hiện tại. Sống trong hiện tại? - Nhưng người ta chỉ sống - chỉ có thể sống - trong hiện tại. Người ta chỉ có thể sống trong hiện tại: các cá nhân chính họ khi xuất-biến, sinh-tử, chỉ là một ảo ảnh của "thời gian", trong khi cái hiện tại đó của đời sống là thường trực trong ta cũng như trong toàn bộ thiên nhiên. "Vì dưới con mắt của những người theo chủ nghĩa kinh nghiệm, Schopenhaur kết luận, hiện tại là thoáng qua mau. Nhưng đối với nhà siêu hình học, vốn có cái nhìn ở bên kia các hình thức kinh nghiệm trực giác thì nó là hiện thực cố định duy nhất, là *nunc stans* của các nhà kinh viện⁹⁷": ví như "bãi đá ngầm" mà "con sóng thời gian tan tác khi xô vào" không sao thắng nổi nó.

Ngược lại nếu ta tránh được đòn mạnh đó của siêu hình học, thì chỉ còn lại một con đường khác, gần sát hơn với kinh nghiệm hiện tượng học, là phát hiện các điều kiện về khả năng, trong "phạm vi sâu kín" của ý thức, của một hiện tại của tri giác. Điều này nhờ vào việc quay trở lại với sự "chú tâm" bền bỉ của Augustin (*perdurat attentio*); dựa trên sự chú tâm ấy qua đó trí lực, bằng cách quay vào "bên trong", có được ý thức về, chỉ ra thời gian một hiện tại bao

Hoặc là mô tả hiện tượng học: hiện tại có một "quang sáng" độ lâu thời gian

trùm lên đối tượng được nhắm; bằng việc nghe lại một điệu nhạc không nhất thiết phải quen thuộc, do vậy cũng không phải “trải qua” âm thanh đã được tri giác, từ đó mà xem xét lại sát hơn việc nó dần dần mờ nhạt không ngừng lùi sâu vào quá khứ như thế nào. Chắc chắn là ta sẽ còn và luôn luôn đồng ý với nhau rằng hiện tại bên trong nó là một điểm giới hạn, nhưng điểm này từ nay được coi như “ở bên rìa” sự căng về thời gian; và ranh giới của nó với tương lai và quá khứ không còn kín không rò rỉ nữa, ta sẽ phát hiện ra nó như là được bao một “quầng sáng” độ lâu thời gian.

Chủ định hiện
tại trải rộng
thành mong
đợi và ghi nhớ
(Husserl)

Các âm thanh nối tiếp của giai điệu tri giác được, trong thực tế, chỉ ra cho Husserl đi đến các phân tích có tính quyết định⁹⁸, rơi vào bên trong của một hành động cảm nhận duy nhất và giống nhau: không những các âm thanh được nghe cùng một lúc, hoặc âm trước lưu lại ở âm sau, mà còn bởi vì chủ định tạo ra hành động của ý thức trải rộng ra từ “sự mong đợi” một mặt khi trông chờ các âm sẽ đến tiếp, đến mặt khác là “sự ghi nhớ” như là ý thức về một điều vừa mới trôi qua mà vẫn giữ được chất hiện tại; ấn tượng mở ra luôn luôn gắn kết với ký ức thứ nhất về một sự ghi nhớ như là quá khứ trực tiếp của tri giác (theo nghĩa ấy phân biệt với ký ức thứ hai thể hiện nó thêm một lần nữa): đến mức âm thanh của hiện tại chuyển đổi thành âm thanh của quá khứ, ý thức về ấn tượng “trôi qua” bằng cách “chảy” liên tục biến thành ý thức ghi nhớ

luôn luôn mới cũng thay đổi không ngừng như thế từ ghi nhớ đến ghi nhớ và được duy trì “giờ đây” trong ý thức về tri giác cho đến khi giai điệu chấm dứt, tất cả các âm thanh đã cuốn đi hết.

Trong hành động tri giác trải ra về thời gian ấy, được kéo dài ra như “đuôi sao chổi”, cuốn theo “móc chặt” với nó quá khứ, lộ ra một “chiều dày” đem lại cho hiện tại một sự vững chắc. Điều này chỉ có thể có được do một sự biến đổi triệt để các quan điểm mà hiện tượng học mang đến, và đó là điều duy nhất cho phép đẩy tới xa hơn các phân tích mà Augustin mở ra. Nó đóng góp vào việc làm thay đổi theo chiều sâu quan niệm không chỉ đối với tri giác mà hiện tượng của nó từ đây vượt tràn ra khỏi thời khắc khi sáp nhập không những “cái vừa mới trôi qua” mà cả “hành động” nữa, với tư cách là một hành động có mục tiêu chủ định từ đây được hình dung bằng các từ “những pha” và giống tựa một “chuỗi dài”.

Khi nghĩ tới hiện tượng “chảy”, do vậy lưu ý đến cái “chuỗi dài duy nhất của tổng giác tự biến đổi liên tục”, nói một cách khác là đến “sự liên tục của các đột biến không ngừng” hình thành một “thể thống nhất không thể phân chia”, Husserl rõ ràng là đã quay lưng lại với sự căng giãn về thời gian theo quan niệm truyền thống dưới thời thống trị của thuyết Cứu cánh; phân biệt trong cái “thời nay” có một tính thống nhất giữa cái giữ và cái mở, vừa biến đổi vừa nối tiếp,

Nhưng chiều dày đó của hiện tại vẫn tùy thuộc vào một đối tượng thời gian

theo cách nói của người Trung Hoa thì ông đã quay sang phía của tư tưởng “quá độ” và chuyển tiếp không ngừng. Chỉ còn cái chiều dày mà ông phát hiện ở hiện tại là không thể tách rời, trong sự phân tích của ông, khỏi hoạt động đặc thù của tri giác, mà do đó nó còn phụ thuộc vào đối tượng thời gian nhắm tới (*Zeitobjekt*: ở đây là giai điệu) và chính là sự căng về thời gian nội tại đối với nó, trong một khoảnh khắc thời gian rất ngắn, đã xác định sự căng của hiện tại trong ý thức; cái “chiều dày” của thời nay chỉ trong tức khắc hẳn là bao hàm tri giác như là kinh nghiệm gốc, thậm chí như là nguồn gốc của mọi kinh nghiệm, nhưng không bao hàm điều luôn luôn chỉ có thể hiểu nhau một cách tổng quát, mà tính tổng quát thì luôn luôn vượt quá chúng ta, khiến ta không có cách gọi nào khác là - ở đây tôi trở lại: “đời sống”.

Một sự “chú
tâm đến đời
sống”?
(Bergson)

Hiện tượng “chú tâm”, như lúc Augustin bắt đầu phân tích nó, liệu có thể vượt qua các giới hạn ấy? Một mặt, bằng cách ra khỏi sự phụ thuộc đối với đối tượng về thời gian do sự chủ động của tinh thần có thái độ hiện diện tích cực với sự vật (Descartes đã viết: “Tôi coi là rõ ràng nhận thức hiện diện biểu lộ ra với một tinh thần chăm chú”⁹⁹); mặt khác bằng cách mở rộng trường hoạt động của ý thức ra bên ngoài tri giác hiểu theo nghĩa đen, theo phương thức một sự vươn tới “gần sát” không còn riêng biệt nữa: phương thức “chú tâm đến đời sống” như Bergson đã nói rõ¹⁰⁰. Vì bản thân sự chú tâm có thể kéo dài, như Augustin đã ghi chú, nó căng về

mặt thời gian: "Sự hiện diện của tôi lúc này, Bergson nói tiếp, là câu mà tôi bận tâm muốn nói ra", nhưng nó "có thể bao quát", ngoài câu cuối cùng của tôi, cả "câu trước câu đó"; thậm chí tôi có thể "giữ trong cái nhìn của tôi" và do vậy duy trì hiện diện tất cả những gì tôi đã sống trải trước đây; vì thế đi đến ngoại suy được rằng: "Một sự chú tâm đến đời sống mà có thể đủ mạnh, và đủ thoát ly mọi lợi ích thực tiễn, thì sẽ có thể bao quát trong một hiện tại không phân chia toàn bộ lịch sử đã qua của cá nhân có ý thức". "Sẽ có thể", "sẽ bao quát"... Đây là sự căng giãn về nguyên tắc, không xác định, mà Bergson dựa trên cơ sở đó, và nó chỉ có thể thực hiện theo phương thức chính xác của tri giác, khi đối tượng được tri giác vượt lên trước ý thức áp đặt một khuôn khổ xác định cho sự căng giãn thời gian của nó và *duy trì* nó trong sự chú tâm; cho nên muốn đưa hiện tại thoát ra khỏi sự cô lập của thời khắc, Bergson cuối cùng cũng giống như Husserl phải trở về với ví dụ duy nhất có thể là giai điệu được tri giác.

5. Dẫu vội vã, thậm chí chỉ cưỡi ngựa xem hoa, như trong việc tôi lướt qua các dẫn chứng tham khảo được hình thành như nó vốn có (và cả sự nhần nại nữa, biết bao trí tuệ thực tế đã đi đến đào sâu trong một quá trình tiếp nối say mê để ra khỏi sự bế tắc, và mở ra cho chúng ta hiểu được "ý nghĩa": khi theo đuổi vấn đề thời gian, các phân tích ở trên khám phá ra mâu thuẫn phong phú, cái bi kịch, tính chủ quan...),- tôi đã nhìn thấy ở đây trong lúc lùi lại những thời đã qua

Sống không phải là sống giữa khởi đầu và kết thúc

điều giúp ta tái lập một cách rộng rãi hơn lô-gích của “sống” trong mối liên hệ với “thời gian”: “sống” không thể khớp với hiện tại, có thể kết luận như thế, vì không thể bằng bất cứ cách nào đóng khung nó với thời gian cũng như *trong* thời gian. Một khi ta chưa trao cho nó quyền thế của một quy chế siêu hình học (khi đó nó chuyển ra ngoài thời gian) thì cũng giống như bản thân thời gian, hiện tại chỉ có được sự chắc chắn do và trong một sự giãn ra về thời gian. Điều này đồng thời vừa căng nó ra vừa giới hạn nó: nó cần đến cái khởi đầu và cái kết thúc để *duy trì* nó, nếu không nó chỉ là một khoảnh khắc tan biến nhanh. Đó là cái hiện tại mà hiện tượng học rút ra khỏi giới hạn-thời khắc khi phát hiện nó được duy trì bởi hành động tri giác trải ra từ những nốt nhạc đầu tiên đến những nốt nhạc cuối cùng của giai điệu được tri giác. Nhưng khác với hành động tri giác, thậm chí là hành động nói một cách ngắn gọn, sống không tự bộc lộ ra, cũng không tự phong cho nó một thời hạn có thể bị giới hạn: không thể có bất kỳ *diastema* (sự bỏ dục) nào. Sống không có các cực có thể xác định được như là khởi đầu và kết thúc, và nếu trong cuộc sống có ngày tháng thì đó chỉ là những “dữ kiện” từ bên ngoài gán cho. Nói một cách khác, sống tự thân nó là không bờ bến: ở bất cứ cấp độ nào, sống không phải là một “quãng đường” từ đây đến đó; sống tự thân nó là không cột mốc, kể cả những cực của nó là sinh và tử cũng không tồn tại.

Còn cần phân biệt giữa hai chiều hướng: giữa “sống” và “một đời người”. Vì cái sau như ta xem xét từ phía bên ngoài (hoặc là cuộc đời tôi nếu tôi nhìn bằng cái nhìn của những người khác: có sự kết thúc dù thế nào đi nữa nếu khách quan mà xét), trong khi diễn ra giữa hai cực sinh và tử, rõ ràng là được xác định bởi sự giãn về thời gian: ta có thể đưa ra ở đây hai ngày tháng khác nhau như trên tấm bia mộ. Trái lại, sống nếu xét từ chính bên trong cuộc sống thì không những không quay lui được mà còn không có thể có sự căng giãn. Đó chính là điều xác định nên đời sống. Ta không sống, cũng không già đi, giữa việc ta sinh ra và việc ta chết đi (giữa tuổi thanh niên và tuổi già của ta), những điểm xuất phát và điểm đến: ta không sống ở *giữa* cái gì khiến đời ta giống như một “khoảng giữa”. Vì việc tôi sinh ra nằm ngoài ý thức của tôi, nó không thể được coi là khởi nguồn của tôi (chỉ dưới con mắt của người khác hay khi tôi “tin” vào họ mới như thế): lúc đã quá xa cách để tôi quay về phía sau, tôi không “nhìn” thấy được điểm khởi đầu hay xuất phát của đời tôi; đối với tôi, đời tôi từ trí nhớ mờ lung tách ra chưa bao giờ thực sự “bắt đầu”. Cũng như vậy, cái chết của tôi chấm dứt đời tôi (dưới con mắt những người khác nhận thấy), ấy thế mà sự kết thúc ấy lạ lùng làm sao vẫn như ở bên ngoài cuộc đời, không sao ăn nhập được. Không phải chỉ vì ta không biết được khi nào ta chết, mà là vì sự kết thúc cuối cùng đó là xa lạ với viễn cảnh một cuộc sống sinh sôi không ngừng, sống về nguyên

Sống / một
đời người

lý đòi hỏi sự tiếp nối; và chỉ có thể hình dung sự kết thúc một cách độc đoán, bất nhã của một sự dứt đoạn. Ta đã chẳng nhận thấy, cả Schopenhaur nữa, rằng nếu ta biết ta chết, ta cũng không có khả năng hình dung được nó đó sao? Không phải vì sợ chết hay vì cái chết là trái với sự sống, mà đơn giản là vì sống như nó cho ta hình dung, là một hiện tượng không có giới hạn, nó ứ tràn và luôn *yêu cầu* phải được tồn tại mãi (do đó có những sự nối tiếp đa dạng được người ta tưởng tượng ra: như “linh hồn” vẫn còn, như con cháu hậu duệ, v.v...).

Thời gian do
căng giãn vẫn
chìa ra so với
sống

Sống tự nó như vậy không biết đến khởi nguồn cũng như kết thúc, càng không biết đến cái “hàng ngày”. Cái “tự nó” ấy chắc chắn là không thể hiểu được một cách siêu hình mà trái lại phải bằng ý thức - hay đúng hơn là bằng tình cảm - không bao giờ nói ra được, nên người ta coi là bằng “trực giác” như ta vẫn nói theo quy ước, “sống” là sự đối diện với cái mà ta có khả năng suy nghĩ ít nhất, thậm chí là sự đối diện với cái mà ta không có thời hạn suy nghĩ. Nếu sống không ngừng phác họa nên một cái trước và một cái sau, những cái này cũng không ngừng nhập sâu (vào trong trí nhớ hay trong dự kiến của tôi), chúng không giới hạn cũng không xác định một triển vọng đầy đủ. Sống là không đáy, không cạnh. Điều này dẫn đến việc thừa nhận rằng nếu một cuộc đời như ta nghe kể lại, hoặc đời tôi sau khi tôi chết, là thuộc phạm vi cái căng, do đó cũng là cái giãn, sống tự thân là cái *chuyển tiếp*. Từ chỗ đó mà nối với từ một biên khác, không

phải huyền thoại mà là hiện tượng học, điều mà chúng ta đã ghi nhận là siêu nghiệm, không thể bỏ đi được, tạo ra đặc điểm của tư duy về thời gian: cái căng thuộc về phạm vi siêu nghiệm, “đo lường” nó (khi xét đến một “đời người” như khi ta xét đến sự vận động); trong khi cái chuyển tiếp là phương thức nội tại. “Sống” vì thế không thể khớp theo triển vọng của Thời gian; khi đưa vào một sự căng, hình thành nên khoảng giữa, “Thời gian” chính vào lúc nó là hiện tại không tránh khỏi chìa ra chênh với đời sống.

6. Montaigne gợi ý về “sống hợp thời” ở phần cuối sách *Tiểu luận*¹⁰¹. Trong một công thức khó vượt qua được có giá trị kết luận: “Kiệt tác vĩ đại và vẻ vang của chúng ta là sống hợp thời”. Công thức có tính kết luận, dù thế nào đi nữa, có tính bổ sung: “hợp thời” ở đây thay thế cho “hiện tại”. Mở đầu một cách kín đáo cho cuộc du hành dài nhất của một cái tôi tự phân tích đời mình, công thức của Montaigne thành công trong công việc chính yếu: mở đầu ngoặc kép cho “thời gian”; nó làm cho triển vọng của chuyến đi qua vượt ra khỏi đời sống, triển vọng ấy có sự ám ảnh của văn hoá, xuất phát từ vấn đề chiều hướng của chuyến đi qua đó và sự kết thúc của nó (cái “phi lý”, hay là cái “bí ẩn”, v.v...). “Sống” cuối cùng không còn được chỉ số hoá theo thời gian: không có điểm trên một đường, không còn đường thời gian nữa... Vì ta đã khá đủ trù tượng hoá hành trình của nó để làm cho nó không thể phân chia được mãi mãi; sau đó ngược lại đã kéo căng cái thời khắc để làm cho nó có

"Sống hợp thời"

thể giãn ra theo đời sống. Tuy vậy, “sống” cuối cùng được hiểu khi xem xét sự triển khai nó một cách khác: trùng hợp với mỗi thời đoạn riêng biệt dấu cho thời đoạn ấy ra sao đi nữa, và trong sự chuyển tiếp không ngừng từ thời đoạn này đến thời đoạn kia. “Khi tôi khiêu vũ là tôi khiêu vũ; khi tôi ngủ là tôi ngủ;...”, Montaigne đã báo trước trong một công thức nói rõ sự sâu kín của việc trùng hợp không ngừng lấp lại mới, mà sự khôn ngoan là ở chỗ đó: các thời đoạn này khi thay đổi về thực chất không còn được coi như một *khoảnh khắc* thời gian, mà mỗi thời đoạn là một “cơ hội”, và sống không được hiểu khác hơn, cũng sẽ không có một đạo lý khác hơn (nhưng chính do vậy mà ta được miễn mọi đạo lý) là một sự *khai thông* mở ra cho sự liên tục đạt tới cao hơn của các thời đoạn.

Tình thế - tư
thế sẵn sàng

Hãy đi vào cụ thể: điều gì phân biệt cái “hợp thời” với hiện tại đóng vai trò trong khoảng cách ấy và làm cho nó trở thành quyết định? Điều gì làm cho tôi có thể “sống hợp thời” mà không “sống trong hiện tại”? Nói một cách khác, điều gì rất kín đáo mà cũng rất triệt để đột nhiên làm mất thăng bằng giữa công thức này với công thức kia? Một cái “đứng trước” (*praesens*), và cái kia “đặt trước” (*propositum*) - hãy nói như thế trong một ngôn ngữ còn quá phân liệt (chủ thể-khách thể), than ôi có vẻ ngốc nghếch vì chưa thuần: cái “trù định” do tình thế “dâng hiến” tạo ra cơ hội; và do tác động qua lại chính nhờ nó mà ta được “mở ra” do tư thế chuẩn bị

của mình. Đáng lẽ gắn với nó dự diễn biến của thời gian mở ra chân trời vô tận (và làm mỗi cho sự đe dọa của thời gian trôi đi), cái *trù định* thu mình lại trong hình thể riêng, tạo ra mỗi lần một cảnh trí mà sự chứng thực tự nó sinh ra và về nguyên tắc là thuộc về chất. Cho nên khi đột ngột ra khỏi mối quan hệ với con người như đi theo quan điểm đo lường và định lượng, lẽ tự nhiên là cái hợp thời ấy tan biến, nhưng chưa giải quyết xong các vấn đề gợi ra, và đặt triết học vào gọng kìm của chúng - nhưng cũng là một sự gác lại đầy say mê, đau đầu vì nỗi bí ẩn (tương lai và quá khứ không "tồn tại", hiện tại chỉ "là" một giới hạn, v.v...). Hay tốt hơn là chỉ cần quay lưng đi. Vì cái "hợp thời" không phải là đối tượng của một biên bản ghi nhận mà *đòi hỏi một sự ăn khớp*; nó không có tính vững chắc mà được đưa tới trong khi qua đường, và cái tính *qua đường* này là nguyên tắc, không có nghĩa là chạy biến mà là một sự tái lập mới. Một lần nữa cần hiểu ngôn ngữ, nhất là khi trò chuyện, thay đổi một cách tự do để tùy ta hiểu về nó và nó có ngón trò riêng của nó. Ta có thể nói sao cũng được: "về vấn đề" (liên quan tới); "bất cứ lúc nào"; "đúng lúc, hợp thời" như một công thức chuyển tiếp; "rất đúng lúc", "không hợp thời", v.v...

"Không hợp thời": "trái mùa". Ở đây tôi bị dẫn trở về với tư tưởng Trung Hoa, khi không tự duy về "thời gian" nó nói chung làm cho chúng ta ra khỏi cái độ chênh mà thời gian buộc chúng

Trở lại với
thời đoạn chia
theo mùa

ra đối diện với cuộc sống và các quá trình của nó. Nhằm mục đích thử mô tả tốt hơn và mở ra cái “hợp thời” thông qua việc tìm kiếm ở Trung Quốc không phải là những bài học (họ cũng có những điểm mù quáng và chưa nghĩ tới của họ...) mà là một đường vòng để trở về với cái luôn luôn bị bộ máy ngôn ngữ che đậy, khiến chúng ta chỉ nhìn thấy phần nào một cách cứng nhắc, bẻ cong, thắt chặt như là “kinh nghiệm” của chúng ta. Tiếng Trung Hoa cũng có bộ máy vận hành của nó, nhưng sự đối ngẫu ít nhất cũng đem lại cái *động*, có thể phát hiện ở đây những điều dễ hiểu mà chúng ta không phải không biết đến (xem Montaigne) nhưng công cụ lý luận của chúng ta chưa đạt tới sự phát triển. Vì vấn đề cuối cùng chính là ở chỗ đó: liệu có một cách tiếp cận khác đi vào sự nội tại - hãy nói bằng các thuật ngữ triết học - chưa bao giờ được khai phá, và thậm chí ở ngay bên cạnh điều đã diễn ra gần với tư duy về thời gian, điều mà chúng ta cần phải thừa nhận coi như là *truyền thống* triết học? Để bắt đầu giải đáp, ta cần phải trở lại với khái niệm Trung Quốc về “thì”, được tư duy đồng thời là mùa và cơ hội, nhằm xác định một sự ăn khớp thích đáng không phải về nhận thức mà là của đời sống và cách xử sự. Bởi đây có thể là chỗ thực tế “xẻ dọc thớ” được: cái hiện tại đây câu hỏi to lớn đặt ra với nó thuộc về triết học và gợi ý cho triết học; cái “hợp thời” đã làm phong phú thêm sự khôn ngoan.

Khi vào thời Cổ đại, Mạnh tử phân loại các nhà hiền triết, ông xếp một bên là những người “thuần túy” hay “cố chấp” không bao giờ chấp nhận sự hoen ố để cứu đời; và bên kia là những người “dung hòa” có thể chấp nhận bàn tay của mình chịu bẩn vì lợi ích của thiên hạ. Nhưng Khổng tử thì nói sao? Nhà hiền triết này đứng về phía nào? Mạnh tử chỉ dùng một từ, và từ duy nhất ấy theo tôi tóm bắt được thực chất của tư tưởng Trung Hoa, và nói thật tôi đã không ngừng xoay quanh nó ở tất cả các thời đã qua. Vì từ đó gần như không nói lên gì hết, nhưng theo cách nó nói lên tất cả - giống như cái “hợp thời” của Montaigne. Mạnh tử nói: “*Khổng tử thánh chi thời giả dã* (biết theo thời)”¹⁰². Công thức đủ để thủ tiêu sự phân biệt đạo đức, “thiện” hay “ác”, vì nó được khai triển *tùy theo thời điểm*. Cũng không khoan nhượng trong số những người cố chấp nhất khi cần, Khổng tử lại biết dung hòa trong số người ưa dung hòa nhất khi cần. “Khi cần xuất thì xuất, và khi cần xử thì xử...”: dưới con mắt những người khác, đặc điểm của nhà hiền triết là ông tuân theo *tính cơ hội* của thời điểm. Chính Khổng tử đã tự nói về mình, ông tự loại ông ra khỏi tất cả các nhà hiền triết khác nhau - những người cố chấp, hay là những người đã nhân nhượng, hay thậm chí cả những người đã lui về ẩn dật cốt chỉ để phù hợp với thời thế đòi hỏi (họ cũng là một loại người, cho dù thuộc loại thay đổi và dung hòa): “Ta khác với tất cả bọn họ”, vì “không có gì mà ta không có thể làm

“Về sự khôn ngoan”, nó
“là tùy thời”.

hoặc ta có thể làm” (hay đối với ta là hợp hoặc không hợp¹⁰³). Nhà hiền triết tự cho rằng ông luôn luôn *sãn sàng*, theo cách nói của chúng ta bây giờ, không cứng nhắc đứng vào bất kỳ lập trường nào, không xếp mình vào bất kỳ phân loại nào, kể cả về mặt đức hạnh, vì chính các đức hạnh lại bộc lộ ra thiếu sót khi tạo nên biết bao nhiêu điều cố định tương đối đặc quyền khiến chúng ta bị tước bỏ mất khả năng phát triển vô hạn, cũng có nghĩa là khả năng thích ứng - hãy bắt đầu với thuật ngữ này tuy nó vẫn còn quá cứng đờ - với đòi hỏi của “thời điểm”.

Tính cơ hội và
tính sãn sàng

Việc có thể tiếp cận cái nội tại, được khai phá bắt đầu từ “thời điểm” chứ không có liên quan gì đến hiện tại, nên tôi đề nghị mở lối vào nó theo hai hướng: tính cơ hội và tính sãn sàng. Hai từ này tạo thành một cặp và cùng nhau nói lên sự hợp thời, do vậy không phải cắt ngang giữa cái gì nằm trong các phạm vi của cái khách quan và cái chủ quan (vì ta muốn nói đến sự tương đẳng- nên thời gian được hiểu từ mặt này hoặc mặt kia: khách quan/chủ quan, Aristote-Augustin). Không chỉ vì cái này là cái tương liên của cái kia mà trong một cái, ta có thể hiểu cái kia: chỉ có tính cơ hội khi ta biết đón bắt, chỉ nhận được khi lòng ta mở ra; cũng như chỉ có tính sãn sàng đối với cái đến đúng lúc; một cái nói cái “đang đến” còn cái kia nói về cái “đang mở”: một mặt cái gì đến sẽ đến như “cặp bến” của nó, và mặt khác, cái gì mở ra thì mở một

cách không cứng đờ, vì không để bị cột chặt, xơ cứng bởi bất cứ thời đoạn hay tư thế sẵn sàng trước đây.

Tuy nhiên phải thừa nhận rằng hai khái niệm trên ở chúng ta đã không biết đến số phận triết học. Nếu “tính cơ hội” là một khái niệm cũ (*eukairia* của người Hy Lạp) nó vẫn không được phát triển vượt khỏi chủ nghĩa khắc kỷ: cái hợp thời khi đến với chúng ta đã không ngừng thay đổi bộ mặt, khái niệm về nó biến đổi quá nhiều về nguyên tắc khiến cho không thể hy vọng xây dựng nên một hệ thống. Còn về tính sẵn sàng nó in đậm chủ nghĩa chủ quan, cái “tôi” ở đây tự làm hài lòng chính nó bằng việc kêu gào được “giải phóng”, và điều tồi tệ hơn cả là nó tỏ ra “thành thật”...; trong tiếng Pháp, nó là một từ của Gide (xem *Các thực phẩm trần thế*: “Tôi nói rằng mọi cái mới phải luôn luôn tìm thấy chúng ta ở tư thế hoàn toàn sẵn sàng...”.) Nhưng còn cần nhiều hơn nữa, trước hết là trong ngôn ngữ, để thoát khỏi các loại trừ, và nhất là mọi sự cứng nhắc, về đạo đức. Tuy thế người ta vẫn thường xuyên sử dụng cả hai khái niệm, thậm chí không làm thế nào bỏ qua chúng được: “Hãy nắm lấy cơ hội”, “hãy chuẩn bị sẵn sàng”... Đúng là người ta dùng chúng như những từ ngữ thông thường hàng ngày: dùng như lúc qua đường, không muốn dừng lại ở đó, không ghi nhận ở chúng bất cứ tư cách lý luận nào, do đó không chờ đợi ở chúng bất cứ kết cục triết học nào. Trừ

phi khi đề cập đến chúng và làm việc với chúng từ bên ngoài, qua các mối liên kết khác, cuối cùng ta mới khám phá ra các điều kiện về khả năng vững chắc của chúng; và khi xây dựng cái này và tẩy sạch cái kia, ta không trực tiếp tái tạo lại nó trong tư tưởng với cái mà giữa lòng “đời sống” không để biểu hiện ra khi dùng chúng.

V

TÍNH CƠ HỘI CỦA THỜI ĐIỂM

1. Tư tưởng Trung Hoa như vậy là để cho ta thấy điều được dùng làm điểm tựa cho cuộc xuất phát mới: tư tưởng về thời điểm (*thì*) không bị xếp dưới tư tưởng về thời gian; còn xa mới là một yếu tố kiến tạo, hay ít nhất là một sự phân biệt (thay cho là một thành tố của nó, như thời khắc), thời điểm đem lại một quan điểm khác và tham gia vào một sự lựa chọn khác của tư duy: một đường ranh giới xuất hiện, một điểm chế độ thối lộ ra trên đó ta ấn đòn bẩy để khởi động lại và làm cho vấn đề thời gian *nhúc nhích*. Vì là cái đã được mổ xẻ một cách quyết định và xong xuôi, khái niệm về thời gian đã thấm vào bên trong nó, cô đặc lại và giới hạn phạm vi, và do đó tư tưởng về sự “quá độ” bị cô lập. Vì thế nó được dùng làm “nơi” thích hợp cho sự sinh thành là điều cho phép song song với nó làm cho các “sự vật” “vững chắc”, như Bergson nói: trao cho chúng, trong tư tưởng, một thiết chế các bản chất (giống nhau, bất động); hoặc ít nhất cũng tạo ra các chất liệu (sau đó chịu sự thay đổi). Nhưng hãy tưởng tượng một tư tưởng như tư tưởng Trung Hoa, trong khi phát triển hàng nghìn năm, đã không triển khai được - *không có* để triển khai - khái niệm về thời gian: cái “quá độ”

Thời điểm -
trùng gặp - cơ
hội

không ngừng lưu trú ở đây và do vậy tạo ra các con người và các tình thế, không bao giờ có thể hình dung được chúng nếu không chú ý đến thiên hướng của chúng. Tại Trung Quốc, không có khái niệm về Hình thức như một mẫu lý tưởng, mà chỉ có khái niệm về cái “đang hình thành” (*hình*) khi thực tại hóa, từ này cũng là một động từ. Trong khi bị tách ra khỏi dòng chảy các quá trình và bây giờ có một độ chênh chìa ra so với bình diện đời sống, Thời gian đồng thời vừa là khuôn khổ vừa là thông số, là phần còn lại chưa được tải đi - còn giấu giếm - của một sự siêu nghiệm không bao giờ bãi bỏ được làm nên xu hướng theo đó cuộc sống sẽ diễn ra, và thậm chí mọi cuộc sống đến từ trước đã diễn ra, - như một “điệu hát đã quen thuộc” theo lời Augustin -, thời điểm ấy luôn luôn là thời điểm của một cái gì đó: nó là thời điểm của một quá trình duy nhất khi thuộc về một cá nhân tham gia, và ở vài phạm vi nào đó có thể hình dung được. Khi là một *sự trùng gặp* (gốc La-tinh *occurrere* có nghĩa là đến, “chạy” đón trước), nó là kết quả của một quá trình độc đáo chưa từng có do tính nội tại của nó: sống với nó là phải *khám phá* chứ không chỉ để diễn ra, và không thể đón trước được nó. Khi là một *cơ hội* (gốc La-tinh *occidere* có nghĩa là “roi” trước mặt), nó là cái mà khi gạt bỏ tính nội tại, nhà hiền triết và nhà chiến lược không ngừng khai thác. Và họ hài lòng với việc khai thác này: nhà hiền triết (nhà chiến lược) chẳng có việc gì khác để làm - và chính vì không làm gì cả, “vô vi” theo đạo Lão -

mà họ luôn luôn lợi dụng được cái trùng gặp-cơ hội của thời điểm.

Nếu ta phải chọn lựa phân biệt hai điều trên, trùng gặp là điều mà sự khôn ngoan biết đón nhận, cơ hội là điều mà chiến lược biết khai thác nó. Vì khi thời điểm trở thành cơ hội, nó đã bắt đầu có, biến thành đối tượng khách quan với một hình thể đặc biệt được cá thể hóa và tách ra để nhà chiến lược có thể chiếm lĩnh và dựa vào nó mà thành công; trong khi ở giai đoạn mở màn sớm hơn của thời điểm trùng gặp, và một kiểu kết đông tụ lại là đặc điểm của cơ hội vẫn còn chưa tiến hành, do đó chưa hình thành bất cứ một sự chia tách nào, nhất là giữa cái khách quan và cái chủ quan, giữa cái đến từ thế giới và cái đến từ bản thân, để cung cấp các đường nét có thể xác định được, và sau đó có thể sử dụng được. Cấu trúc ấy của sự trùng gặp quá lỏng lẻo để có thể nắm bắt được và gia công. Cũng là nói, khác với quan niệm về cơ hội thẳng thắn ở châu Âu, nhất là dưới những nét đặc sắc của gia sản Machiavel, nhà chiến lược Trung Hoa coi cơ hội không phải là một cuộc gặp gỡ tình cờ, mà là kết quả của một sự phát triển kéo theo, thời điểm trùng gặp của sự khôn ngoan về phần nó đặt chúng ta ở bên trên của việc kết quả rơi xuống ấy, thông qua đó mà cơ hội biểu hiện với chúng ta. Nó được duy trì một cách đơn giản trong việc không ngừng nổi lên cái đang tới với nó, vì khi được đề cập thiếu sự trù liệu, nên nó không thể làm đề tài cho một công việc đối chiếu để xác định cái tối ưu, như là công việc được tiến hành

Cấu trúc của
trùng gặp

đối với một cơ hội, nhằm nắm bắt được nó giữa cái còn chưa đến và cái đã đến quá sớm. Cơ hội đã tạo nên sự “trùng gặp”, nó có thể diễn ra hoặc không diễn ra; còn sự trùng gặp, nếu tôi có thể nói, là một cơ hội liên tục (như người ta nói trong triết học về sự sáng tạo liên tục) cho nên nó còn chưa cung cấp một sự chia tách; do vậy nó đem đến một sự phân liệt giữa cái sẽ đến quá sớm hay quá chậm, cái cần giữ lấy hay bỏ qua, cái thuận lợi hay không thuận lợi.

Lợi ngược
đồng các
trường phái

Montaigne khi nghĩ tới cái “hợp thời” là một nhà tư tưởng về thời điểm “trùng gặp”, tôi đã mượn ở ông thuật ngữ. Còn toàn bộ tư tưởng Trung Hoa từ thời Cổ đại được quy tụ vào tư duy về “thời điểm”; hay đúng hơn là tư duy đó được đặt lên bên trên - đây là điều làm tôi quan tâm đến nó - sự đa dạng của các trường phái và các đề tài; ta đã đọc trong sách *Mạnh tử*: “Sáng suốt của Khổng tử là biết thời điểm” (*thánh chi thời giả*); người quân tử là người “trong mọi lúc biết điều hòa” mà ta đọc được thay cho sự khẳng định trong sách *Trung dung*¹⁰⁴: quân tử phải giữ đức trung theo thời (*quân tử nhi thời trung*). Cũng như nhà tư tưởng Lão học, Trang tử, cũng khuyên ta: “Tìm sự yên ổn trong thời thế và ứng xử thuận theo”¹⁰⁵ (*an thời nhi xử thuận*). Cuối cùng chính trong mối liên hệ với thuật ngữ này, trong *Kinh Dịch* đã phác ra sự quá độ của cái sinh thành: sự “biến đổi” và sự “tiếp nối” như chúng ta đã từng xem xét là “cái đi theo chiều hướng của thời thế”¹⁰⁶ (*biến thông giả, thú thời giả dã*). Một công thức đã tóm tắt lại tất cả trở

thành một điều đương nhiên của tư tưởng Trung Hoa: “thích ứng với thời thế (*nhân thời*: theo thời)”. Đó là sự xác định duy nhất có thể có được của nhà hiền triết, nó không thể được xác định cụ thể hơn: con người phải luôn luôn xử sự tùy thời; nếu chữ tùy này có vẻ bất chước một cách nhặt nhẻo thì ta có thể đơn giản nói là *theo chiều* (của thời thế) để giữ lấy cái ứng biến trong sự thay đổi.

Một sự kiện “chợt đến”: nó luôn luôn để lộ một sự đột phá nào đó khi xuất hiện và tràn ra ngoài thời đoạn mà nó nằm trong đó; nó đồng thời vừa phình ra vừa thu mình tách riêng. Khi chất đầy thời gian, vì nó sinh ra trong thời gian, nó để lộ ra cái Bên ngoài là Thời gian, trên cái nền ấy nó nổi bật lên và từ chỗ đó nó ập vào trong đời sống của chúng ta thành sự kiện. Nhưng một thời điểm thì không thể đến bất chợt, nó chỉ có thể xảy ra - đến “đón trước”, đến gặp -, nó *hướng theo* một cái gì. Khác với sự kiện tập trung vào nó sự chú ý vì tính chất đặc biệt của nó, sự trùng gặp của thời điểm không để lộ ra cái gì đặc biệt hoặc ưu thế, mà chỉ mang một tính chất tương đối khác và mới trải qua sự triển khai các giai đoạn của quá trình có thể thuộc về *tất cả* mọi thời điểm. “Gặp thời” như trong ngôn ngữ hàng ngày thường nói, có nghĩa như là điều này đến với ta trong quá trình hiện tại, hay đúng hơn là được thực tại hoá. Với cái mà nó luôn luôn chứa đựng trạng hướng và khuynh hướng, đi trước và phát triển. Vì nếu sự thống nhất của thời điểm có tính tình hướng - ít nhất hãy bắt đầu nói

Cái trùng gặp/
sự kiện

như thế - do chính hoàn cảnh, qua các điều kiện của nó và phân biệt với luật nhân quả của sự kiện, làm nên tính độc đáo của thời điểm, còn sự “trùng gặp” về phía nó nói lên tính chất đang sinh thành của hoàn cảnh, các điều kiện “xung quanh” không “đứng lại” cố định và cứng đờ, mà đang trong quá trình vận động. Và trong khi một sự kiện chen lấn các sự kiện khác trong bóng tối, nhân danh tính phi thường của nó, cũng như các sự kiện làm hại lẫn nhau vì tầm quan trọng của chúng, các thời điểm khác nhau ngược lại, như là các mùa chẳng hạn, lại bộc lộ được giá trị, tự nâng cao lên do tương phản và tác động qua lại: “khi nhảy múa, tôi nhảy múa; khi ngủ, tôi ngủ...” theo lời Montaigne. Như vậy sự *trùng gặp* nói lên hai điều: coi cái xảy ra như là nó biểu hiện, bằng cách để cho nó đến (tôn trọng tính nội tại của nó: “do trùng gặp”, như nó đến); và cái xảy ra ấy là một thực tế thay đổi, phải phân biệt với nguyên lý lựa chọn và độc quyền mà sự kiện dựa vào bằng sự cấu trúc theo trật tự đẳng cấp của nó. Montaigne nói: “Một cách đa dạng, tùy theo sự trùng gặp”, thêm nữa còn nói: “Nếu sự đa dạng của các cuộc trùng gặp làm nó đổi nhịp bước chân...” Công thức của sự khôn ngoan tóm lại là chấp nhận đồng thời cả hai: mở ra cho cái gì xảy đến, *như là nó đến*, và không ngừng thích hợp với tính đa dạng, hơn nữa để giữ lại cái từ thịnh hành - tôi có bốn phận phải dựng lại ngôn ngữ - là tính *khác biệt* của nó.

2. Vương Duy (thế kỷ VIII) có làm bài thơ từ tuyệt “Trúc lý quán”:

*Độc tọa u hoàng lý
(Một mình ngồi ẩn trong rừng trúc)
Đàn cầm phục trường tiêu
(Gảy đàn cùng với sáo dài)
Thâm lâm nhân bất tri
(Rừng sâu người không biết đến)
Minh nguyệt lai tương chiếu
(Trăng sáng đến chiếu dội)*

Chỉ với 20 từ đủ hình thành một bài thơ dào dạt được tính cách riêng và nói được hoàn cảnh đưa tới hiểu được quá trình nội tâm khi lòng mở ra đón sự trùng gặp hoàn cảnh ấy. Chỉ gọi lại hoàn cảnh/hành động, không một từ nào thể hiện trực tiếp tình cảm cả, mà thông qua các sự vật để diễn tả, tất cả đến một cách tự nhiên vào một thời điểm dường như được sẵn sàng đón lấy. Bài thơ tứ tuyệt tiếp sau "Lâm hồ đình" cũng có một mạch tương tự.

*Khinh kha nghênh thượng khách
(Thuyền nhẹ đón khách quý)
Du du hồ thượng lai
(Nhẹ lướt đến trên hồ)
Đương hiên đối tôn tửu
(Bên hiên ngồi đối nhau
trước chén rượu)
Tứ diện phù dung khai
(Bốn bề hoa phù dung nở)*

Các bài thơ tứ tuyệt trên tự để cho dòng chảy của thế giới bên trong và bên ngoài trùng

gặp nhau, không một chỉ dẫn về thời gian nào được đưa vào để cho biết ngày giờ của diễn biến, không có cách chia thì theo ngữ pháp để phân biệt các thời gian khác nhau; chỉ có *trạng huống* khi khai triển làm nên *thời điểm*. Trong bài thơ, cũng không dùng các đại từ nhân xưng như trong ngôn ngữ châu Âu để nói lên cái Tôi-chủ thể làm rõ tâm trạng thuộc về ai, sự trùng gặp diễn ra ở bên trên cả ranh giới phân định cái chủ quan và cái khách quan.

Sự khắc ghi
một thời điểm

Khi là sự khơi gợi thuần túy một thời điểm, các bài thơ ấy không chuyển đạt một lệnh nào hết, nó chỉ làm công việc khắc ghi. Nó không nói đến triển vọng và không lùi lại; nó không rao giảng đạo đức cũng không bình luận; không suy tưởng cũng không hướng dẫn; tóm lại nó loại trừ khỏi nó mọi lời suy luận cũng như mọi việc làm thuyết phục, nó đơn thuần biểu hiện, và đó chính là điều phân biệt nó, thậm chí đối lập nó với việc “hái lượm mỗi ngày” của Horace, cũng như với truyền thống của thơ Anacréon vượt qua cả Epicure trong văn học châu Âu cổ vũ cho sự “tận dụng” cái “khoảnh khắc hiện tại”: “Hãy hái lượm ngay từ hôm nay những bông hồng của cuộc sống...”; khuyên ta hãy tận hưởng và tận dụng hiện tại, vì ta biết đấy hiện tại thoáng qua chóng tàn. Bài thơ ở đây giải phóng khỏi mọi ý tưởng *cần phải*: cần phải lợi dụng và hưởng thụ, cần phải làm hay đừng làm (nó cũng không theo “thuyết tĩnh tịch”), nó thậm chí tự do thoát ra ngoài vòng trói buộc của mọi “tư tưởng”. Vì tư tưởng do tư thế dừng lại của nó, ngăn cản cái

đang đến, tác hại tới sự sẵn sàng; nhưng tự giới hạn ở việc chỉ nói đến một sự trùng gặp, nó để cho tính nội tại phát lộ ra.

Ta càng hiểu hơn do sự tương phản ấy vì sao trong văn học châu Âu, chủ nghĩa trữ tình về khoảnh khắc hiện tại dựa vào tính thoáng qua của thời gian lại tôn cao giá trị của khoảnh khắc bằng cách viên quanh tính ngắn ngủi, bằng cách nhấn mạnh tính tạm thời:

Hoa hồng của
Ronsard, hoa
phù dung của
Vương Duy

*Trong khi ta nói, vẫn cứ ghen với thời gian
trốn chạy;*

*Hãy hái lượm mỗi ngày, tin càng ít càng tốt
vào ngày mai*¹⁰⁹.

Càng quý hơn vì bị đe dọa trước nó sẽ mất đi, càng thêm mãnh liệt và xót xa phải cướp lấy nó từ Thời gian, nó được tạo thành một chủ thể và tách ra khi thúc đẩy “chúng ta” đang sống và đang nói, cái khoảnh khắc đón nhận kia tổ chức nên một vở kịch: nó là đối tượng của lời nói, và do sự căng thẳng nó kích thích, càng hướng đến chỗ được khai thác về tu từ học. Cho nên bông hồng của Ronsard “sớm nở tối tàn” “chỉ có quá ít thời gian”, nhà thơ nói với ý đánh dấu sự khởi đầu và sự kết thúc, điểm xuất phát và điểm đến, qua cái khoảng cách này mà tạo ra một hình ảnh tượng trưng cho sự căng giãn - vì từ đó nó rất biểu trưng¹¹⁰. Nở rồi tàn, từ “bông hoa tươi đầu” đến “cánh tiếp cánh héo rụng”, hình ảnh ấy gắn với một mỹ học về sự tương phản và xáo động vì nổi bật ham muốn, vì đúng là ham muốn chỉ

mãnh liệt khi đối tượng nó tìm kiếm trốn chạy do đó càng nhận thấy hình ảnh được kịch phát trong thời gian. Cũng như thế, đây là môi trường chung của chủ nghĩa trữ tình: cuộc sống thêm sáng rực lên “dưới bóng đen của cái chết” (Horace). Là đối tượng của sự so sánh tu từ học và của sự trung gian trong tình yêu, “hoa hồng” kết lại thành cùng một bó các cảm giác, vẻ đẹp, sự chinh phục, niềm lưu luyến bao quanh Thời gian; vì chính “thời gian” khi mở ra triển vọng của nó và với tư cách là mảnh vải nền vẽ nên đủ thứ đã cho phép khước từ không chấp nhận tất cả các trò tư duy, tất cả các dạng thức ham muốn; chính xuất phát từ nó mà cảm giác được mở ra và được xây dựng. Nhưng hoa phù dung “mở” của Vương Duy lại được hiểu khác hẳn: thời điểm mà các bài thơ tứ tuyệt gọi ra không nằm ngoài thời gian (ở đây không nhận thấy ý thức nhập định) cũng không bị thời gian đe dọa, không nói đến cái mong manh hay cái thoáng qua; nhưng vì nó không phải là triển vọng khai triển về thời gian và thậm chí không thấy có triển vọng nào mở ra ở đây một đường trốn chạy, thời điểm trùng gặp hút vào trong nó trong chốc lát mọi “hiện thực”. Bản thân nó là triển vọng của chính nó (mà vẫn chẳng có chân trời). Không có gì xen vào nó cả - không nâng cao nó hay hạn chế nó; nó không để cho *tra cứu* hoặc *đo lường*: nó không phải là một “khoảng” thời gian như trong thơ Ronsard. Cái đang đến, như là nó đến, là không khởi đầu và kết thúc được

ghi nhận, nó cũng không phải là nơi dung dưỡng bất cứ ham muốn hay nuôi tiếc nào. Như vậy, không phải “hái lượm” nó (theo lô gích chọn lọc sự kiện) mà chỉ cần mở nó ra theo tính cơ hội của nó*. Nhà thơ Trung Hoa nói đến trăng lên, hoa nở, qua chúng để chuyển vào cái thực chất vốn không có của tính nội tại. Khi nhà thơ Trung Hoa cho rằng tư duy về cuộc sống *dưới* góc độ Thời gian là tuyệt vọng hay ít nhất là vô bổ vì mọi sự sống dù đang đến nói chung vẫn thể hiện là *đang qua đi*, cho nên tư duy về cuộc sống *theo* thời điểm (cơ hội trùng gặp) thì không bao giờ cạn. Không thể muốn thời gian dừng lại được, càng không thể kéo dài cái khoảnh khắc ra thành độ lâu: vì chính ở trong sự trùng gặp của thời điểm là ngọn nguồn, trong cái “đang đến” của

* Điều này không có nghĩa là nói ở Trung Quốc khi tư duy tính cơ hội của thời điểm và sự chuyển tiếp không ngừng, không đồng thời nghĩ tới cái chốc lát và cái tạm thời. Nhưng cái mà chúng ta coi là thời gian qua nhanh, họ lại làm cho trở thành bình thường với nhị thức “ngày và tháng” (*nhật nguyệt*), như trong sách *Luận ngữ* của Khổng tử (XVII, 1): “Ngày tháng ra đi, các năm không ở lại với ta”. Đề tài về cái chốc lát đã được nêu ra trong *Kinh Thi* (bài số 114): “Kim ngã bất lạc / Nhật nguyệt kỳ trụ...” (Nay ta chẳng vui / Ngày tháng chẳng lui). Nó cũng có mặt trong tập sách của Lão tử: “Con người ở trong khoảng trời đất cũng như con ngựa trắng vụt qua cái kẽ hở” (*Trang tử*, chương 22); sau này nó được phát triển dưới ảnh hưởng của Phật giáo. Chủ yếu là Trung Quốc không tư duy cái *thoáng qua* bên trong khái niệm về thời gian. Điều đáng chú ý là tư tưởng Trung Hoa mà tất cả các trường phái hòa vào nhau đã phát triển một tư tưởng về thời điểm không phê phán cái chủ nghĩa trữ tình về thời gian qua nhanh nhưng lại lảng tránh, do đó mở ra cho chúng ta một khả năng khác.

nó là cuộc sống và trong “tính cơ hội” của nó là phương sách.

Sống được
hiểu theo
thời điểm
chứ không
phải trong
thời gian

3. “Hạnh phúc”, như người Hy Lạp đã nói, chỉ có thể đạt được bên ngoài thời gian; và ngay cả các hiện tượng chuyển tiếp hay vui thú, như ta đã thấy (xem Platon-Aristote), cũng không thể hiểu “trong thời gian”. Khi là sự căng giãn và khoảng cách, theo quan điểm của cuộc sống, thời gian sẽ không có lối thoát. Tôi tự hỏi liệu có phải đây là điều các nhà tư tưởng Trung Hoa đương đại cũng muốn nói, vì họ có sự trực giác về văn hoá - nhưng theo tôi đã sai lầm khi tìm cách cưỡng bức ghi nó vào trong quan niệm của phương Tây về thời gian - khi họ nêu ra tư tưởng châu Âu về thời gian tước đi “máu và thịt” của “thời gian cụ thể” (Vũ Quang Minh). Hãy bỏ qua cái gì quá đột ngột trong các ngôn ngữ của chúng ta đối với các ẩn dụ loại đó, nhưng không nên xem nhẹ vấn đề nó có ý đưa ra. Bởi vì cái thời gian “cụ thể” ấy là gì, cái thời gian “để sống” này là gì, nếu không phải chính là trạng huống có sự trùng gặp và thay đổi của thời điểm?

“Sống” là tìm kiếm cái mặt “hợp thời” của thời điểm chứ không phải của thời gian, không phải cái mặt *thời gian trôi* qua mà là thời điểm thay đổi: cái kia là nguyên nhân gây ra sự phá hủy (*aitios phthoras*, Aristote), cái này là nguồn gốc của sự đổi mới (xem *Mạnh Tử*, IV, B,18); cái trên “chạy trốn” không ngừng và tiến nhanh

đến chỗ thủ tiêu (Augustin) còn cái dưới “đến với” chúng ta, “ngày đêm không ngừng nối nhau” và do đó không bao giờ cạn kiệt. Cái thứ hai nói ra khó hơn, nên nó tránh sự bực dọc trải qua đó chúng ta sản sinh ra ý nghĩa -, muốn thế chỉ có cách là nói bằng thơ chăng?

Dưới góc độ lưu ý đến “phương pháp so sánh” ấy (Trung Quốc - Hy Lạp), tôi thú nhận rằng tôi thấy có một cách khác có lẽ tôi nên theo tốt hơn, giúp tôi phát hiện vấn đề thời gian, thông qua các công việc lắp ráp ấy do đó phải đi con đường vòng ấy, tức là qua tư tưởng Trung Hoa, tiếp cận lại vấn đề “sống” bằng triết học. Vì nói thẳng ra, hãy hỏi xem dù có tàn nhẫn là liệu có còn hình dung được và liệu chúng ta đã có thể coi triết học Hy Lạp là quá xa, với truyền thống của Socrate, như Pyrrhon hay Antisthène người này đã tách rời khỏi người kia vì muốn sống theo như mình nghĩ? Hay là, nếu ta không bằng lòng đào tẩu khỏi vấn đề sống, nó tầm thường và phi lý luận như vốn thế, phải chăng ta sẽ phải cưỡng lại không để chết chìm trong cái không thể nào xuất hiện được nữa, một khi tuy tự thấy phải thừa nhận hoàn toàn có sự đòi hỏi về quan điểm triết học, nhưng đã giống như một sự học mót về triết học hình thành nên ngày nay cái triết học loại dưới? Công việc của tôi về mặt đó đúng là để thử làm rõ cái *đạo (logos)* nó thuộc về kết cấu và khái niệm, đối với cái triết học *phần dưới* hình thành nên vốn liếng tầm thường của cái mà ta theo truyền thống vẫn gọi cho tiện là sự “minh triết” - nhất là nói về tư tưởng Trung

Tiếp cận vấn đề sống bằng triết học như thế nào?

Hoa -, nhưng không để nó rơi xuống loại triết học “hạng dưới”^{*}.

Vì triết học đi
chệch đường
khi bàn về
“cuộc sống”
(Bergson)

Trong thực tế, phải thừa nhận chính tôn giáo tạo ra truyền thống ở phương Tây nói với chúng ta về “con đường” (đạo) và “cuộc sống” (đời). Ta hãy đọc lại Bergson viết về thời gian. Sau khi phê phán biểu tượng của phương Tây về thời gian, ông chẳng đã hăng say kêu gọi chúng ta khi kết luận là phải “tái tạo sinh khí” thông qua trực giác về “độ lâu thời gian”... Ông viết tiếp chúng ta cần đi sâu vào “thời hạn hiện thực”.

Cái đã bất động và đóng băng trong tri giác của chúng ta sẽ nóng lại và bắt đầu vận động. Tất cả hoạt động lên quanh ta, tất cả sinh khí sống lại trong ta. Một nhiệt tình lớn cuốn đi con người và sự vật. Do có được nó, chúng ta cảm thấy được nâng lên, kéo đi, hứng khởi. Chúng ta được sống nhiều hơn¹¹¹...

Chúng ta hãy hỏi: cái gì ở đây ngay tức thì làm thất vọng và không qua được? Vì sao lời lẽ

^{*} Trong cuốn *Đối thoại Đông-Tây (Tư duy từ bên ngoài, Trung Quốc, Nhà xuất bản Seuil, 2000)*, tôi bắt đầu nêu lên cùng với Thierry Marchaise về triết học phần dưới (*infra-philosophie*) là cái thuộc về thượng nguồn của việc xây dựng triết học, tạo ra vốn liếng tâm thường, chung, không độc đáo là khởi nguồn của mỗi triết học được tách ra một cách cần thiết khi tự nó dựng nên và tạo ra sự khác biệt; còn trái lại triết học hạng dưới (*sous-philosophie*) là một trào lưu ngày càng truyền bá rộng trong tư duy đương đại đã loại công việc phê phán và xây dựng khái niệm sang một bên và nhàn hạ rơi vào một thứ diễn thuyết ở trình độ dưới-khái niệm “về cuộc sống” có tính chất rao giảng đạo đức dễ dãi.

triết học - dấu sao cũng là của một nhà triết học thực thụ - lại bỗng nhiên kêu một cách trống rỗng đến thế, tôi xin lỗi phải nói ra điều ấy, đem lại một ấn tượng khó chịu khi gồng mình lên rồi xẹp đi? Vì nó đột ngột mất đi tính vững chắc và trở nên không "đối tượng". Ta hãy chịu khó nghe cái điều "kêu rỗng" đó coi là một triệu chứng. Vì thực ra, khi từ bỏ việc khái niệm hóa để lao mình vào các ẩn dụ "về sức sống" rất khác với những so sánh giải trình mà bình thường Bergson tỏ ra xuất sắc, các lời lẽ gồng mình lên cho thấy nhược điểm của ông; và khi luận bàn về "cuộc sống", phải từ bỏ sự chặt chẽ về khái niệm đòi hỏi ở ông tính thích đáng, ông đã không có thể tìm kiếm được một sự bổ sung nào đó cho chủ nghĩa trữ tình của ông. Ngay việc dùng từ "chúng ta" hàm ý gợi ra một tính chủ quan được chia sẻ, do đó ông đánh mất cấu trúc chuẩn mực về chủ thể nhận thức-hành động, cũng không còn sức thuyết phục tập thể cho dù nhiệt tình trong câu nói mang đầy chất kích động mãnh liệt.

Trong khi đó Kant chẳng đã mở ra một con đường, rõ nhất là trong tập ba *Phê phán*? Muốn tư duy về "cuộc sống", chắc chắn là cần đến một khái niệm khác với của những người khác, và nó chỉ có thể là lý trí: đó là "thuyết mục đích". Như vậy cần mở rộng tính duy lý, làm cho tính duy lý bước vào giai đoạn hậu-siêu hình học, chứ không phải là chối bỏ các quyền của lý trí về những gì có vẻ như thoát ra ngoài lý trí do đó dễ dãi ngả

Triết học
của Kant

về quan điểm của Jacobi đòi hỏi tư duy về cái cá thể và cái sinh thành. Ngược lại với thuyết trực giác của Schelling, Hegel cũng vậy cho rằng đời sống (lịch sử) không ở bên ngoài khái niệm, vì khái niệm có cấu trúc giống như đời sống là sự tự động-triển khai của cái đồng nhất dựa vào các khác biệt của nó và dẫn các khác biệt trở về với nó, không có bất kỳ một sự tương phản nào giữa khái niệm và đời sống...

Từ đây triết học dù gắng sức đến đâu cũng không có thể làm hoàn toàn tiêu tan sự phá vỡ công khai giữa hai cách thức khác nhau triệt để để tìm hiểu về cái mà sự suy nghĩ ít nắm bắt được nhất, nhưng trong mọi trường hợp cũng khó thể quay lưng lại nhất: “đời sống”. Có sự chật chẽ của khái niệm hoặc là nhiệt tình của trực giác và tình cảm và theo các vai trò được chia cho chúng tổ chức nên sân khấu tinh thần suy tàn của chúng ta. Sự xung đột giữa những người duy lý và phản duy lý về mặt này được thiết lập quá mức, để dễ dàng trở nên lỗi thời, cho dù sau đó có những nhà biện chứng tham gia. Nhưng ít ra cũng không thể xóa bỏ được xung đột. Các thứ xẻ dọc vẫn còn đó, nhờ công việc của ngôn ngữ đi trước cả của suy nghĩ, và tự chúng tiến hành với nhau. Nếu tôi cảm thấy có sự thuận tiện trong bước ngoặt với tư tưởng Trung Quốc, cũng chính là vì nó đặt chúng ta cách xa ra những nếp gẫy này (nó còn làm ta cảm nhận thấy những chỗ rạn nứt khác) và đẩy chúng ta phải đối diện với

lịch sử tư tưởng của chúng ta trong những điều đã được hiểu như thế và bị *uốn cong đi*. Vì ta không thể phủ nhận rằng về chuyện “sống” có cái gì đó đang mất đi - hay ít nhất cũng bị xoá mờ - trong cuộc xung đột ấy và do vậy cả cái gì đã tham dự về phía này hay phía khác theo định kiến tất yếu.

4. Phải chăng khái niệm về tính cơ hội không được ghi nhận ngay vào trung tâm của triết học, ít nhất là ở những người từ bỏ việc coi hạnh phúc nằm trong sự vĩnh cửu và đã chuyển hướng sự quan tâm của chúng ta về nhiệm vụ duy nhất của hiện tại, tức là những người theo chủ nghĩa khắc kỷ? Bởi vì nếu những người Khắc kỷ không đề cập đích danh tới tính cơ hội trong mối quan hệ với “thời điểm”, thì rõ ràng là ngược lại họ không chờ đợi gì hết ở điều sẽ là sự căng giãn của nó trong thời gian. “Tính cơ hội” mà Cicéron nói đến khi dịch từ *eukairia* của người Hy Lạp, “không tăng lên do sự kéo dài độ lâu thời gian” (*productione temporis*¹¹²). Trong thực tế, “những sự việc người ta cho rằng đúng lúc” có “kiểu cách” của chúng, nghĩa là trước hết có sự đo lường riêng của chúng. Tất cả tùy thuộc vào cái “kiểu cách” ấy, cần phải ước lượng ở trong nó, và như thế là đủ đối với bản thân nó. Sống lâu hơn, như thông thường ta vẫn mong ước, những người Khắc kỷ đưa nhau nhắc lại, không thêm được cái gì, ta cũng sẽ chẳng sung sướng hơn; ngược lại mọi cuộc đời đều “dài” khi ta “biết sử dụng” nó, chỉ nhìn thấy ở đây “một cơ hội”.

Ý thức của
phái khắc kỷ
về tính cơ hội

Như vậy là những người Khắc kỷ nói với chúng ta hai điều, họ đưa “tính cơ hội” vào trung tâm của tư tưởng họ: 1-Hạnh phúc là ở trong khoảnh khắc đúng lúc, nghĩa là khoảnh khắc mà sự chủ động của tác nhân hoàn toàn phù hợp với sự kiện và do đó hợp tác với ý chí của số phận; còn có một định nghĩa khác về hạnh phúc đó là một tính cơ hội thường trực luôn luôn được lấp lại mới trong mỗi hành động, trong mỗi khoảnh khắc. 2-Khi lật lại các từ: mỗi khoảnh khắc khi ta biết làm cho nó hoà hợp với điều nó đòi hỏi ở chúng ta, tạo nên một cơ hội thuận lợi. Nếu không xét theo quan điểm về điều kiện tồn tại của chúng ta, ít nhất cũng là về đạo đức của chúng ta (*occasio virtutis*, cơ hội đạo đức), thì “thuận lợi” có nghĩa là thuận lợi về mặt tính đạo đức: mọi hiện tại, đối với ai biết sống với nó theo sự khôn ngoan, mặc dù trong hoàn cảnh như thế nào, thậm chí kể cả khi chịu cực hình đi nữa, *vẫn có thể có hạnh phúc*.

“Hoàn cảnh”

Đối với nó, tư tưởng Trung Hoa tác động ở ba điểm quyết định làm biến đổi về chiều sâu quan niệm về tính cơ hội. Thứ nhất là dựa vào tính tích cực của mọi thời điểm. Vì khi hiểu một tình huống được đánh giá là tiêu cực theo quan điểm số phận đã định dành cho điều kiện sống của chúng ta thì nó cũng không kém phần tích cực do những cố gắng đòi hỏi phải chịu đựng, giúp vào sự hoàn thiện bên trong của con người chúng ta, các nhà tư tưởng Trung Hoa đã phát triển song song một lập trường khác thậm chí còn được coi là ưu tiên hơn (nhất là sau *Kinh*

Dịch): không hề có một tình thế tiêu cực như thế, xét theo quan điểm các quá trình, nói một cách khác không có một quan điểm hoàn toàn riêng rẽ, tách rời các quá trình, của một cái Tôi-chủ thể; mọi thời điểm tiêu cực có thể và phải xem như giai đoạn tiềm ẩn và quá độ chầm ngời cho tính tích cực mới, và làm đổi mới dòng chảy của quá trình đời sống. Như vậy, thời điểm ấy không chỉ thuộc vào một kết cấu tổng thể - các nhà Khắc kỷ sẽ có thể nói đây là quan điểm của thần Zeus ở quy mô thời kỳ vũ trụ - mà còn phải đối mặt với một tình huống nào đó phải nhẫn nại chuẩn bị cho sự đổi mới. Và ai hiểu được điều đó sẽ sử dụng được nó: chiến lược (của nhà hiền triết) là nhận ra các yếu tố thuận lợi có mặt trong tất cả các tình huống, cho dù chúng còn rỗng tuếch hay mới chỉ là dấu hiệu hé ra, kể cả với tình huống bất lợi nhất, để sau đó tìm cách khai thác bằng cách hướng theo chúng suốt chiều dài chúng triển khai.

. Điểm thứ hai nằm trong điều chúng ta hiểu về "hoàn cảnh". Tôi đã có cơ hội phê phán nửa sau của từ này ("circon-stance") trên thực tế không có gì đứng im (*stare*), mọi tình thế đều phát triển, nó chỉ là điều kiện khi biến đổi thông qua các thời điểm khác nhau. Nhưng hãy trở về với nửa đầu của khái niệm, nó không thiếu các giả định: vì thế nào là quy chế của "vòng quanh" (*circum*) (xem *peristasis* của phái Khắc kỷ)? Cái vòng quanh mà hoàn cảnh vẽ ra phải chăng không bao bọc lấy chủ thể làm cho bị bên ngoài giới hạn - như biển cả bao quanh hòn đảo - và

như vậy không làm tổn thương đến chủ quyền ban đầu được trao cho? Cái vòng quanh của hoàn cảnh giới hạn cái bên ngoài để giữ lấy quyền tự chủ của cái bên trong: hoàn cảnh nghĩa là trạng huống chỉ bao quanh tôi và vì thế nó không xâm phạm đến tôi.

Hoàn cảnh là
vô tình đối với
chủ nghĩa
khắc kỷ

Ta thấy rõ điều đó theo cách dùng khái niệm của phái Khắc kỷ. Chỉ là “đề tài” (“chất liệu”) của hành động, các hoàn cảnh không thể cung cấp mục đích (*telos*) cho hành động; bao trùm một nét duy nhất cho tất cả những cái không phụ thuộc vào chúng ta và như vậy là vô tình đối với chúng ta, chúng không có giá trị đạo đức, vì thế cũng không có bất cứ giá trị nào. Cho nên, như Victor Goldschmidt¹¹³ đã chỉ ra, sự hoà hợp mà nền luân lý khắc kỷ dựa vào không phải ở giữa hai thuật ngữ rõ ràng mà một có tính chất tự nhiên sẽ cung cấp chứng dẫn còn cái kia thuộc riêng chủ thể chỉ nhằm dựa vào nó: trên thực tế chỉ có tính chất của tác nhân là có liên can, và điều làm nên đặc điểm của hành động đạo đức là cá nhân “tự dung hoà với mình” theo một lời nói của Cicéron; nhưng muốn thế thì chỉ cần một chủ định duy nhất của cá nhân đó là đủ, và anh ta làm việc kỹ lưỡng khi thể hiện. Sự khôn ngoan là ở chỗ hoàn toàn hướng về chủ định của mình. Trong những điều kiện ấy, hoàn cảnh chỉ là cơ hội để cảm thấy và chứng thực cho sự dung hoà với bản thân mà mọi cá nhân thường tự nhiên hướng tới, với khát vọng mình làm chủ được mình. Hoà hợp với hoàn cảnh, thậm chí “muốn” nó, đòi hỏi phải

giả thiết hoàn cảnh là không đáng kể đối với chính nó, nó chỉ có mặt như là một điểm tựa để "thành trì" bên trong của chúng ta nổi bật lên và tự xác định giữa một cái rìa xung quanh.

Cả vì điều nó muốn ổn định lẫn điều nó trả về cho xung quanh, khi không coi nó gắn liền với triển vọng mở ra, thậm chí loại trừ nó ngay tức khắc, khái niệm hoàn cảnh để cho ta thấy một sự chọn lựa của tư tưởng phương Tây, tóm lại một sự chọn lựa lớn. Hoàn cảnh là trạng thái nó "đứng" "vòng quanh" cái trục ưu tiên do cái Tôi-chủ thể xác định: chính bởi có sự độc lập của nó đối với hoàn cảnh mà chủ thể mới được khẳng định và hình thành. Giống như một cái bao lớn trong thực tế được nhồi nhét và dồn nén tất cả những gì tuột ra khỏi sự chủ động của tôi, làm các dự định của tôi lung lay hoặc ít nhất là rơi ra ngoài sự chi phối của tôi... Nhưng tôi sẵn lòng nói rằng sự lựa chọn của tư tưởng Trung Hoa về mặt này là ngược lại: nó xuất phát không phải từ chủ thể mà từ tình huống, vì tình huống luôn luôn phát triển nên nói đúng ra là từ *thời điểm-tình huống* (một từ khác để chỉ hoàn cảnh, nhưng khái niệm từ đây bị lệch trục). Cho nên, lấy ví dụ, tư duy Trung Hoa không quan tâm đến tư tưởng sáng thế, có liên quan tới một dự án nảy ra tự sáng kiến của một Đấng sáng tạo, nhưng lại hình dung nguồn gốc thế giới từ một sự bố trí nội tại (thuyết âm và dương nổi tiếng); hay là trong một lĩnh vực hoàn toàn khác nó hình dung một bài thơ đạt không phải ở những lời cảm

Cái Tôi-chủ thể hay thời điểm-tình thế

húng (gợi ra một cái ở bên trên cả tác giả chủ thể) mà đúng hơn là ở những lời về hiện tượng giống như kích động: như ta đã thấy, đó là thế giới xung quanh và “mùa vụ” của nó, gây xúc cảm và đưa đến phản ứng và biểu hiện thành bài ca. Nhìn tổng quát hơn, vì thế tư tưởng Trung Hoa không bao giờ hoàn toàn lý luận và vô tư, ngay cả trong việc kiến tạo sự khôn ngoan của mình vẫn có một chiều sâu chiến lược: sự thực là dưới con mắt của họ, tất cả không chỉ được sử dụng mà còn được hình dung tùy theo thời điểm thay đổi: ở đây do đó thủ tiêu cả đến khả năng có một quy chế sáng lập do tính đồng nhất của chân lý mà tính đồng nhất này là vì nó phi thời gian.

Khái niệm về
tính cơ hội
phát triển như
thế nào?

Tư tưởng Hy Lạp, và tư tưởng châu Âu tiếp sau đó, không nói gì hơn về tính cơ hội. Vì chất liệu của tính cơ hội là biến đổi, nó không thể làm đối tượng cho định nghĩa, ta cũng không thể hy vọng xây dựng nó thành một hệ thống; sẽ buộc phải dựa vào nguyên lý tương hợp khi xếp sắp sự đa dạng không bao giờ cạn các trường hợp dưới quyền lực của chuẩn mực và mô hình. Đó thuần túy chỉ là công việc vận dụng, nhưng tôi đã nói rồi, trong phạm vi này, một khi ta ra khỏi kỹ thuật, “việc vận dụng” không làm ta thỏa mãn. Và trong thực tế, muốn xây dựng một hệ thống biến số, cần phải có một cái gì khác với cái mà tư tưởng Hy Lạp vốn có: không phải yêu cầu định nghĩa và chứng minh của *logos* (đạo) mà là một thứ thiết bị có thể điều khiển được, như *Kinh Dịch*, đã phát triển hàng nghìn năm, từ cuối

thời Cổ đại, hình thành nên cuốn sách cơ bản của tư tưởng Trung Hoa và đã không ngừng gây được cảm hứng từ nó.

Khởi thủy không phải là một cuốn sách hoàn chỉnh, dần dần về sau mới có thêm những lớp bình luận khác nhau để trở thành quy tắc; hai loại nét, liền và ngắt, đầy và gầy (— và —) thể hiện hai nhân tố đối lập và bổ sung nhau của mọi quá trình (âm-dương, Trời-Đất, cứng-mềm, v.v...) tạo ra khi xếp theo hàng dọc một hệ thống các hình tượng ba nét hoặc sáu nét. Trong loạt kết hợp này hay loạt kết hợp kia, các hình tượng bắt nguồn từ những cái này sang những cái kia bằng cách biến đổi; và đọc từ dưới lên trên, từ nét đầu đến nét thứ sáu, hình tượng sáu nét khai triển đồng thời cả khả năng “tiếp nối” (khi hai nét giống nhau đi theo nhau) và khả năng “biến đổi” (khi đi từ một nét âm sang một nét dương, và ngược lại). Như thế, thông qua hình dạng riêng biệt của các nét của nó, các nét này ứng đối nhau hoặc không (giữa các nét đối xứng của hai nửa, trên và dưới, của hình tượng sáu nét), và dù được đặt đúng vị trí hay không, mỗi hình tượng do vậy cung cấp biểu đồ cho một đoạn tình thế đang diễn ra được phân tích, trong cấu trúc sơ đồ ấy, thành các thuật ngữ “thời điểm-vị thế” (*thời-vị*).

Một bố cục để thu được sự liên kết của thời điểm-vị thế

Không phải không gian mà là “vị thế”, không phải thời gian mà là “thời điểm”. Phải chăng đây là một sự ưa thích thâm căn cố đế của người Trung Hoa đối với cái “cụ thể” như người

Không trừu tượng hóa bên ngoài thời điểm

ta thường nói? Vì tôi ít nhận thấy ở đó, về phần tôi, mối liên hệ giữa cái riêng và cái chung hơn là việc chỉ ra một tình thế đang phát triển, được thời điểm-vị thế của nó xác định, như chúng ta vẫn nói “hoàn cảnh” được Trung Hoa coi như một thực tế đầu tiên; không có cái gì ở Trung Quốc lại không trước hết được *đặt vào một vị trí* (“trời trên cao” - “đất dưới thấp”: tất cả đã được nói trên đầu phần “Đại luận” của *Tứ thư*, xuất phát từ đó mà một sự tương tác có thể bắt đầu). Sự khác nhau với tư tưởng châu Âu, theo tôi nghĩ, không được nhận thấy ở những lời lẽ ít hay nhiều trừu tượng (vì sẽ cắt nghĩa thế nào về sự bất lực “của Trung Hoa” không vươn lên được sự trừu tượng?...), nói đúng hơn đó chỉ là một hệ quả. Sự đối lập là ở giữa một tư duy về các quá trình và một tư duy về các bản chất: trong một tư duy suy nghĩ bằng đoạn mà quá trình nằm ở chân trời (ông “Trời”), ta không thể trừu tượng hóa bên ngoài một thời điểm xem xét; trong khi, trong một tư duy về các bản chất, ta sẽ luôn luôn có thể đi ngược lên một cái trừu tượng hơn, tìm kiếm số “Một” đầu tiên (như ta đã thấy với học thuyết Platon: từ Platon tới Proclus và cho tới Damascius).


Với tư cách là một cặp dùng để tiến hành phân tích các hình tượng, *thời điểm-vị thế* xác định không phải là hoàn cảnh mà là *thời cơ* trong đó tính cơ hội sinh ra và không có cái gì đến siêu nghiệm được. Mỗi hình tượng sơ đồ hóa một đoạn của quá trình (cũng như mỗi nét của hình tượng một thời điểm riêng biệt của hình tượng





ấy), và mục đích của người tra cứu là thông qua điều đọc được ở đây là đặt mình vào cùng đoạn với nó (*đặt thời*: đặt được thời điểm-cơ hội); từ đó mà hướng vào tính hiệu quả mở ra thông qua nó. Tôi không nhận thấy điểm xuất phát nào khác ở Trung Quốc đi đến sự minh triết cũng như chiến lược. Vì ngược lại với một chủ nghĩa cơ hội hoàn toàn khác của một Malebranche, hoặc mọi thứ chủ nghĩa cơ hội thần học, cả của Hồi giáo, trong đó nguyên nhân về cơ hội luôn luôn là phụ và chỉ có nguyên nhân có hiệu quả (Thượng đế) là trực tiếp duy nhất, cái hình thành nên thời điểm-cơ hội được Trung Quốc coi là đủ và thậm chí tuyệt đối quyết định. Cho nên xét theo lô gích nó là một hệ thống các *trường hợp* - các trường hợp (thời điểm) của một loạt các hình tượng - và trong khi giữ gìn không khái quát hóa hơn nữa, *Kinh Dịch* tự cho là hiểu được *toàn bộ* hiện thực, nghĩa là hiểu đến "đáy vực"; do vậy hiểu cả cách thức xử sự luôn luôn phải có khi tuân theo tính cơ hội của thời điểm vốn mỗi lần một khác.

5. Tuân theo tính cơ hội của thời điểm ít nhất cũng đặt ra hai vấn đề, một có tính đạo đức và một có tính chiến lược. Vì "tuân theo" một mặt không có nghĩa là để bị lôi kéo; cần đến một sự nghiêm khắc bên trong nếu không ý nghĩa của tính cơ hội sẽ chuyển thành chủ nghĩa cơ hội. Vấn đề như vậy là phải suy nghĩ tuân theo như thế nào cho khỏi yếu ớt hay bị động. Và mặt khác, làm sao tuân theo có thể đem lại hiệu quả và cho phép đạt được kết quả mà không cần có

sáng kiến chủ động, từ đó không phải mạo hiểm và tổn sức lực?

“Tuân
theo” thời điểm
(quẻ Tỳ)


Mỗi quẻ trong đồ hình chỉ đích danh một ý nghĩa, quẻ Tỳ (17 ) có nghĩa là “đi theo” cho phép trả lời câu hỏi đặt ra trong cấu trúc của quẻ: trong ba nét dưới, một nét dương xuất hiện đầu tiên dưới hai nét âm; trong ba nét trên, nét trên phát triển và lên vị trí chủ đạo, nhưng còn “đi theo” một nét âm trên cùng. Như vậy là dương đi theo âm, nhưng dương là cái rắn-cứng-xuyên qua (đục) trong khi âm là cái mềm-dễ uốn (cái); như thế có nghĩa là để có thể tuân theo thực sự, chứ không phải bị lôi cuốn theo, cần có tính kiên quyết (xem bình luận của Vương Phu Chi¹⁴). Bởi vì Khổng tử có ở trong ông một sự toàn vẹn hoàn hảo nên ông có thể phục vụ các vị vua chúa của thời ông, kể cả đi theo các vị hoàng đế đầy thủ đoạn, và như ông đã tự nói ra, ông không có gì hết ngoài chuyện “có thể hay không thể”, nghĩa là hợp với ông hay không hợp: do ông “tuân theo” tin vào sự đúng đắn của mình nên ông có thể mở ra mọi khả năng có thể và tùy ý chọn một cơ hội nhỏ nhất.

Mặt khác, cũng theo sự biến hóa của quẻ Bĩ (12 ) chỉ sự “bế tắc”: nét trên biểu diễn sự Suy thoái (dương ở vị trí thứ 6), xuất phát từ hình sau (ở vị trí thứ nhất )->) và khởi động lại quá trình có thể làm tan rã (tạo thành ba nét dưới *chấn*  có nghĩa là sấm sét và sự lay động, từ đó có nghĩa là khởi đầu). Một bài học đã được rút ra. Cái cứng-

mạnh lại hạ cố đặt dưới cái mềm mở ra một khả năng khác: chỉ khi tuân theo và chọn thời điểm, chứ không cưỡng thúc, mới thoát ra khỏi sự suy thoái. *Kinh Dịch* viết: “Toàn bộ thế giới tuân theo thời điểm, cái nghĩa tùy theo thời thật là to lớn” (*Tùy thời chi nghĩa đại hĩ tai!*). Một nhà bình luận khác là Vương Bật¹¹⁵ nói: nếu ta “tuân theo” mà thấy dần dần có lợi, đó là ta đã “đạt” được “thời điểm” (*Vi tùy nhi lệnh đại thông lợi trình, đắc ư thời dã*: theo thời mà khiến cho to lớn, thông đạt, có lợi và cứng rắn là đắc thời vậy). Và ai đạt được thời điểm thì cả thế giới tuân theo người ấy. “Đạt được” thời điểm không có nghĩa là nắm lấy hoặc “hái lượm” nó như người ta nhận một món quà, khái niệm này quá sự vụ, mà đúng hơn như tôi đã thử dịch, là “ở cùng đoạn” với thời điểm (trái với “đi ngược chiều”, “cưỡng lại” với thời điểm). Vì ta biết rằng cái làm nên “thời điểm” là tác động tự nó truyền bá lan dần do “trao đổi liên lạc”, xuyên qua giữa tình thế, tình thế đó trở thành cái tiếp nhận nó, cho nên không còn gặp phải trở lực hay giới hạn, theo một phương thức rộng rãi và hài hòa nhất; tóm lại là nó “qua đi”. Nhưng nói cho đúng, cái “qua đi” ấy là cái gì? Tác động có liên quan theo Vương Phu Chi, không còn dựa vào một sáng kiến riêng nữa, mà diễn ra trong dòng chảy của sự vật, nó được đưa vào như hiện tượng; bởi nó đi trước cả khuynh hướng của sự vật nên nó quay trở lại và vượt qua các giới hạn bình thường do con người và sự vật dựng nên, không buộc phải cưỡng thúc chúng. Cho nên

“Lúc phải
dừng thì dừng,
lúc phải đi thì
đi” (quẻ Cấn)

thế giới được nói là “tuân theo” chính nó, và không cần đến phải “hành động” nữa.

Tư tưởng “tuân theo” và hệ quả của nó là đi qua, đã bao hàm trong nó tính nối tiếp, nhưng chúng cũng không phải là cái cuối cùng, vì không có bất kỳ tình thế nào lại tận cùng cả; nếu không, trong khi không ngừng tiếp diễn, “tuân theo” sẽ vi phạm các giới hạn, “đi qua” sẽ phá bỏ các biên giới. Trong quẻ Cấn (52 ) hình tượng của “dừng lại”: hai đồ hình được lặp lại, phía trên có một nét *duong* (rắn) cắt đứt và chặn đường lên của *âm* nếu cứ tiếp sẽ dẫn tới tràn ra ngoài bờ. Vậy là thừa nhận rằng sự kiểm soát và giới hạn cũng là bộ phận của lô-gích liên kết các sự vật, và là một thời điểm cần thiết cho sự phát triển của chúng; theo giá trị tượng trưng của ba nét được lặp lại hai lần, đó là chữ *son* (núi) được ghi một cách tự nhiên vào phong cảnh để phân chia nước theo các sườn, làm thay đổi thảm thực vật theo hai phía dãi nắng hay có bóng râm và đánh dấu các lãnh thổ. Nhưng bản thân Cấn chỉ là nhất thời, nó chứa đựng cả mặt đối lập với nó: cái gì đúng với “tiếp” cũng đúng với “dừng”, không thể ngừng lại ở dừng. Câu viết về quẻ Cấn đã đón trước: “Lúc đáng dừng thì dừng, đáng đi thì đi (đi tức là biết tiến tới chỗ phải dừng lại), động tĩnh đều hợp thời và con đường là rục rở”. Vì chính khi thay đổi đúng lúc giữa cái này với cái kia mà “khi đi, ta không rời sự đúng đắn của dừng”, cũng như “khi dừng, ta không bỏ mất cái ngồi của một cuộc đi mới” (Vương Phu

Chi¹⁶); đây là điều làm nên tính thường kỳ của cơ hội; cái này không cắt rời khỏi cái kia, trái lại còn khôi phục nó thông qua sự luân phiên, và lại mở ra con đường cho khả năng của nó.

Ta càng nhận thấy rõ thời điểm là quyết định ở quẻ Độn (33䷫) hình tượng "lui về". Trên hình nét *duyang* lên cao và biến đi, còn nét *âm* đến từ dưới thúc đẩy cho nó biến đi. Người ta có thể tưởng thời điểm là tiêu cực đối với *duyang* khi lui đi, nhưng không phải như vậy trong chừng mực sự rút lui đó đúng lúc; trong thực tế, *duyang* vẫn còn là chủ đạo vào thời điểm nó lui về, cả phía trên nó không có nét *âm* cản trở nó ra đi; sự lui về này trái ngược với một cuộc đào ngũ hay tháo chạy; mặt khác, *âm* vẫn phát triển ở giai đoạn "khiêm tốn" nên chưa phải bức bách buộc *duyang* phải ra đi. Sự lui về đúng lúc được tiến hành một cách hài hòa, được chứng tỏ trên đồ hình là ở vào đoạn này của sự lui về, mối tương tác giữa hai nhân tố vẫn được đảm bảo. Cho nên, sách xưa viết: "*Độn hanh tiểu lợi trinh* - trốn lánh đi thì hanh thông" và "*Phi độn vô bất lợi* - trốn mà ung dung, không có gì là không lợi". Một mặt, phát triển là đồng thời với lui về và bù đắp cho sự lui về: khi rút khỏi việc công, người quân tử có thể dành thời gian cho công việc giáo dục đạo đức; mặt khác, phát triển là kết quả của sự lui về của chính người quân tử, khi lui về đúng lúc, họ có thể trở lại mạnh mẽ đột ngột, thậm chí khởi đầu lại. Ngược lại, sẽ là vô ích

Thời điểm lui về là tích cực (quẻ Độn)

nếu cứ muốn cưỡng lại bằng mọi giá, chỉ sẽ dẫn đến một cuộc đấu tranh tuyệt vọng; trong khi do sự lui về “diễn ra phù hợp với thời điểm”, như sách xưa nói, sự lui về này thể hiện là “tốt”, “lành” và thậm chí “hậu hĩ” vì mang lại lợi ích.

Mọi thời
điểm đều
chứa đựng
tính cơ hội,
bấy ra hoặc
hé mở

Vấn đề mà đồ hình Lui về biểu hiện có thể khái quát như sau: trong chừng mực nào mọi thời điểm được coi là cơ hội? Không phải vì tôi quen với sự cố gắng về mặt ý chí, nên luôn luôn rút ra một lợi ích tinh thần trước khó khăn gặp phải (quan điểm của phái Khắc kỷ). Mà là tôi nhận thấy ở mỗi thời điểm-tình thế có những nhân tố thuận lợi, dù nhỏ đến đâu, dựa vào chúng có thể bị chúng lôi cuốn đi. Hiển nhiên, *Kinh Dịch* có tính đến những nét được đánh giá là “bất lợi”, nhưng nhìn toàn bộ không một quẻ nào lại như thế. Nhưng nó để lộ ra dưới dạng dấu hiệu của quẻ điều được chuẩn bị ngâm trong chiều sâu và đặt nó vào sự chuyển biến: cái tỏ ra thuận lợi khi xuất hiện đã trải qua nguy cơ một sự đặt lại vấn đề do tác động của sự phát triển; cũng như cái lộ ra tiêu cực mang trong lòng hình dáng của nó sự hé mở một đối mới có thể có. Trước khi quẻ Thái (11☵☳) biểu hiện sự “thông thuận” được triển khai một nửa và chưa đạt đến cao điểm, chúng ta đã được báo trước “*Vô bình bất bí* - không có cái gì bằng mãi mà không nghiêng”, tương lai sẽ khó khăn hơn; và trước khi hoàn thiện hình ảnh quẻ Bĩ (12☶☱) “suy thoái”, nó được chỉ rằng (ở nét thứ 5 và thứ 6) sự suy thoái đó đã được chặn đứng, rồi “lật ngược” lại. Tuy

nhiên đây không phải là sự pha loãng tính thực tại của thời điểm. Không phải là sự Phát triển không phát triển, thời gian của phồn thịnh: cũng không phải sự Suy thoái là suy thoái, thời gian của bất hạnh, nhưng chúng ta được cảnh báo là phải cảnh giác vào thời điểm phát triển để tận hưởng hơn sự phồn thịnh của nó; cũng như cần có lòng tin vào thời gian suy thoái để vượt qua được tốt hơn một lối ra xấu. Không một thời điểm nào có thể hoàn toàn tiêu cực trong thực tế, vì mọi thời điểm là *đang chuyển tiếp*: khi “tuân theo” thời điểm và thích ứng với nó, đồng thời ta cũng theo sát sự chuyển tiếp đó về thực chất. Hoặc nói trái lại, điều làm cho mọi thời điểm đều có tính cơ hội là nó vẫn còn lại một sự trùng lặp: nó không ngừng được mở ra và hiện nay trong tình thế đang diễn ra vẫn còn giữ được những cơ may của sự lại đổi mới.

Người ta nhận thấy khi quan sát hai hình được ghi trong sách là “thời điểm” là “quan trọng”. Hình đầu là quẻ Đại Quá (28 ䷛) cái “thắng lớn”: 4 nét dương ở chính giữa gạt 2 nét âm ra hai bên. Theo *Kinh Dịch* “thanh xà nóc oằn xuống” tuy nhiên vẫn có sự “phát triển”. Thanh xà nóc chiếm vị trí trên cao tượng trưng cho sự thống trị không thể bác bỏ của *dương* nhưng nó “oằn xuống” báo hiệu yếu tố mạnh tuy thắng thế không loại trừ được hoàn toàn yếu tố đối lập. Vì khi thắng lớn quá thì đồng thời sẽ mất đi nguồn tương tác trở lại chứa đựng ở mọi hiện thực. Tóm lại “thắng quá lớn” sẽ có thể là một “sai



Thời điểm
thắng lợi
không được
loại trừ cái
tiêu cực (quẻ
Đại Quá)

lầm”: mọi sự loại trừ một cực này bằng một cực khác là tiêu cực, kể cả khi chính cái tiêu cực bị loại bỏ (xem hai nghĩa của chữ *quá* và lời bình khác nhau của Vương Bật và Vương Phu Chi¹¹⁷). Cho nên thật may mắn là lý trí thắng dục vọng nhưng nếu mọi ham muốn đều bị loại trừ, thì lý trí cũng không có thể hoạt động, nó sẽ đi đến tàn lụi; hoặc thật may mắn nếu người quân tử nắm công việc nhưng nếu kẻ tiểu nhân bị xua đuổi thì một cuộc khủng hoảng không tránh khỏi nảy mầm. Người “quân tử” ngược lại phải tự mình đi trước kẻ dưới - nhất là vào thời điểm quan trọng có tính quyết định, để duy trì mối liên hệ với kẻ dưới; chỉ lúc ấy mới thật sự có sự “phát triển”.

“Có thể sử dụng được thời điểm hiểm nguy” (quẻ Khảm)

Hình ảnh này nói đến mối hiểm họa tích cực, thế mà hình tiếp theo, quẻ Khảm (29 ☵☵) “hiểm nguy”, cho ta thấy hai điều. Trước hết, sự nguy hiểm được cấu trúc; không chỉ xác nhận một ý đồ gây hại, nó là bộ phận không tách rời của bản chất các sự vật; cho nên có “cách sử dụng thời điểm hiểm nguy”: trên thực tế nguy hiểm khiến ta phải phòng ngừa giữ mình, trời có chiều cao, đất có sự hiểm trở, hoặc các ông vua có thành lũy. “Cần dựa vào thời điểm hiểm nguy để làm cho hoạt động tích cực”, Vương Phu Chi bình luận¹¹⁸. Biểu trưng của nó là nước (thủy). Không có gì lưu chuyển như nước, và không có gì tính chất lại khó phân biệt như nước. Nước dưới hình thức nhỏ nhất là hơi phần nào đông đặc lại rải khắp khí quyển ta không thể nào dò

được, dưới hình thức rộng nhất nó tràn ngập các dòng sông và các biển lớn ta không thể nào lội qua. Nó tham gia vào cả hai: cả cái đã thành hình và được thực tại hóa, như là đất; và cái mới chỉ là sự vận động, như không khí. Văn nhà bình luận trên nói, cho nên nước cũng mang hai mặt: “dễ dàng” khi tĩnh, “nguy hiểm” khi động. Nhưng cả khi động, nước không dừng lại trước các trở lực, nó uốn theo hình sự vật và tiếp tục dòng chảy của nó, đổ đầy các lỗ hổng gặp phải để sau đó đi xa hơn: trong vận động và trong hình ảnh của nó là sự hiểm nguy, nó vẫn giữ được đặc tính “vận hành tốt”.

7. Nếu có tính cơ hội của cái tiêu cực, đó là vì cái này không thể đi thiếu cái kia; cái này là điều kiện của cái kia: cái tiêu cực không bao giờ tồn tại một cách đơn độc, nó cũng là điều kiện của cái tích cực-, cái nhìn của Trung Hoa không hề ma quái. Ta thấy trong quẻ Khuê (38 ) hình tượng “chia lìa” tiếp sau hình tượng “hợp đoàn trong gia đình” trong quẻ Gia Nhân (37 ): trong quẻ này, các nét từ thứ 1 đến thứ 5 đều ở đúng chỗ (nét chẵn, âm, ở vị trí chẵn; nét lẻ, dương, ở vị trí lẻ); trong quẻ kia, là ngược lại, bốn nét chính giữa không còn nữa. Hay về giá trị biểu trưng thì *trạch* (hồ đầm) chảy xuống phía dưới, *hỏa* bốc lên trên: một hình ảnh của sự chia lìa. Hơn nữa, sách xưa viết: “Trời đất một ở trên cao một ở dưới thấp, vốn là khác nhau, chia lìa nhau, vậy mà công hóa dục vạn vật là của chung trời đất”; “Trai gái, một dương một âm, vẫn là trái nhau, vậy mà cảm thông với nhau”; hoặc

“Việc dùng thời điểm chia tách là lớn” (quẻ Khuê)

“Vạn vật tuy khác nhau mà việc sinh hóa cùng theo một luật như nhau”. Sẽ không thể có sự liên lạc (giữa các cực), mối quan hệ (giữa giới tính), sự liên kết (giữa các sự vật) nếu thiếu “thời điểm” chia tách; không có nó sẽ là sự hỗn tạp chứ không phải là sự hợp nhất nữa. Nói “nhưng theo cách” có nghĩa là: cái tiêu cực đối lập với cái tích cực giống như là sự chia tách đối với sự hợp nhất, đồng thời nó lại là điều kiện của khả năng đang tới của nó, và cái tích cực sẽ đi theo với tư cách là hệ quả. Tuy nhiên phải cẩn thận tránh lạm dụng như ở Trung Quốc hiện đại thường làm - cả Mao Trạch Đông trong *Mâu thuẫn luận* - về điều vốn là “phép biện chứng cơ bản” (tiền mác-xít) của những người Trung Hoa nghìn xưa. Vì thời điểm của tính trái ngược được tượng trưng ở đồ hình không phải là thời điểm của một mâu thuẫn mà cái tiêu cực đòi hỏi một sự “vượt qua”. Nhưng nếu “việc sử dụng thời điểm chia tách là lớn” như sách xưa nói ở đây, điều đó có nghĩa là dưới cái này là khả năng của cái kia, và do vậy ta nhận ra nguyên lý của việc chúng luân phiên; cho nên tôi không dừng lại ở mặt tiêu cực của sự chia tách vì tôi biết rằng nó không tách rời với việc thiết lập sự thống nhất và theo đó nó cũng là “đạo”.

Trái ngược
không phải là
mâu thuẫn

Tuy nhiên nguyên nhân khác nhau giữa hai quan điểm đã lộ rõ: cái trái ngược không phải là mâu thuẫn chính là vì ở Trung Quốc không có sự can thiệp của khái niệm thời gian để nói lên sự sinh thành. Chỉ có tư duy về sự chuyển tiếp - bằng sự biến đổi - từ thời điểm này đến thời




điểm nối tiếp (vì “cái này” không đi nếu thiếu “cái kia”) và như vậy là có sự thay đổi liên tục của thế giới và của đời sống; nhưng khi một thời điểm này vượt qua thời điểm kia, không có một sự tiến bộ làm công việc tổ chức bên trong quá trình diễn biến: chúng ta luôn luôn chỉ bận tâm đến các thời điểm là những cơ hội; không có một ý nghĩa nào, không có một sự hoàn thành nào xuyên qua các thời điểm theo cách siêu nghiệm chúng.

Nhưng xử sự như thế nào đây khi trước mặt ta đạo bị bít lối và thời điểm thuộc về phía đối nghịch? Người ta đã suy ra dễ dàng từ những phân tích bên trên: thay vì muốn tiến lên phía trước một cách kiên quyết và do đó có tính cương bức, và có lẽ chẳng cần quan tâm đến khó khăn gặp phải, tốt hơn là ta kiên trì chờ đợi cho tình thế *tự nó* đổi mới. Không phải vì ta không dám tiến lên mà là vì ta biết chờ cho các yếu tố hiện hành chỉnh sửa có liên quan đến sự đổi mới. Ta đọc trong quẻ Kiển (39 ䷥) hình tượng “chia lìa”, khác với những hình ở trên, bốn nét chính giữa một lần nữa lại nằm đúng vị trí; và hai nét *âm* ở hai đầu như mời gọi một thái độ mềm dẻo, không được tấn công cứng nhắc, nên ta hiểu phải dừng lại trước trở lực (ba nét dưới là *cấn* (䷦), dừng, và ba nét trên là *khảm* (䷮), nguy, vẫn mềm dẻo từ đầu đến cuối (xem nét đầu và nét cuối, cả hai đều *âm*) và để cho sự cứng rắn (xem bốn nét chính giữa ở vào chỗ của nó) tự điều chỉnh nó, sách xưa viết “nhấn nại là tốt lành” và “việc sử dụng thời điểm là

Khi ta không thể “đi” thì hãy để nó “đến” (quẻ Kiển)

quan trọng”. Trong thực tế, nét đầu của quẻ đã cho ta biết trước: “Ngựa lạc thì không cần đuổi theo, tự nó sẽ trở về”, có thể bình luận thay đổi đi là khi “đi” gặp phải chướng ngại, hãy để cho “đến” đem lại lối thoát. “Đi - đến”: các từ ấy nói lên sự chuyển tiếp, ta nhớ lại là tư tưởng Trung Hoa thông thường hiểu thế giới “như nó kéo dài”; sự khôn ngoan đơn giản là cứ để cho cái lô-gích của sự chuyển tiếp tiến hành: khi “đi” trở nên khó khăn và dẫn đến trở ngại, lúc ấy chỉ cần dừng lại và để cho “đến” tới, tự nó giải quyết lấy bằng sự thủ tiêu khó khăn gặp phải.

“Thời điểm”
không cần “sử
dụng”: khó
khăn tự thủ
tiêu (quẻ Giải)

Trong khi thời gian, với tư cách tác nhân, là nhân tố phá hoại, hoặc trái lại là nhân tố tiến bộ, chính độ lâu (của quá trình) tự nó giải quyết điều mà tình thế bị coi là “rối rắm” hay “thắt nút”. Đó là hình tượng của quẻ Giải (40 ) “chung cuộc”. Như hình trước về sự Chia lìa, các nét từ 2 đến 5 không nằm đúng chỗ: hình tượng của sự rối rắm lộn xộn; nhưng như ở hình cuối cùng, Khó tiến, hai nét hai đầu là âm, “dễ nhào nặn”, nói lên sự mềm dẻo; trong khi trước đây một hình, hai nét dương ở hai đầu, chứa đựng sự hỗn độn trong cái cứng nhắc, vào điểm Chung cuộc, những rối rắm tự nó thủ tiêu nhờ vào cái “mềm dẻo” mà nó vận hành, từ đầu đến cuối. Vì vậy ba nét Khảm () về nguy hiểm nằm phía trên của hình trước, ở đây lại nằm xuống dưới; còn nửa trên của hình này là ba nét Chấn (sấm ) có nghĩa là sự khởi đầu (như ở phần dưới của quẻ Tuyền), khó khăn đã

được vượt qua, quá trình có một bước khởi đầu mới, sự đổi mới đã tự nó thực hiện, bước chuyển tiếp đã được bảo đảm. Sự thủ tiêu này đối với cái bị thất nút và gây trở ngại là điều ta nhìn thấy trong tự nhiên, sách xưa chỉ rõ, khi sấm và mưa nổi lên làm cây quả nảy nở tươi tốt nói lên sự phát triển của thực vật. Nếu có một lần việc “sử dụng” (hay “giải quyết thích đáng”) thời điểm là quan trọng không được nói đến, mà chỉ xem có “thời điểm” cời nút là quan trọng, thì thực tế trong thời điểm của sự mở được khái quát đó, không có sự “sử dụng” phải lợi dụng, cũng không có sự “giải quyết thích đáng” phải tôn trọng: hình tượng “dùng cái không sử dụng làm cái sử dụng” như nhà bình luận kết luận¹⁹, và việc thủ tiêu khó khăn tự nó tiến hành khi “đến” duy nhất từ sự phát triển mà tình thế đưa tới.

Nhưng liệu ta có thể phân tích cụ thể hơn điều làm cho tình thế rối ren tự nó tiêu tan và được tháo gỡ theo chiều tiến bộ? Đó là vì các yếu tố lúc đầu ta thấy trộn lẫn với nhau gây ra sự hỗn tạp lại tái hợp dần dần mỗi yếu tố một phía: âm với âm, dương với dương, mỗi cái trong hai yếu tố do vậy tìm thấy lại sự chắc chắn của nó do dựa lẫn vào nhau bên trong bản thân. Sách xưa viết “bạn bè đến, đó là chỗ dựa”, “ta nhận được sự ủng hộ của kẻ tiểu nhân”. Điều “đến” đó và làm cho “tốt lành trở lại” tới từ sự cố kết mà mỗi yếu tố có liên quan tự cấu tạo lại thành cực của sự phát triển. Tuy nhiên vì thế cái để *cho nó tự đến* đưa tới việc tự giải quyết khó khăn lộ ra ở

phía vị thế tương liên của tính cơ hội: một sự “sẵn sàng” vào thời điểm còn lớn hơn sự cần trọng không vội đi trước.

VI

TÍNH SẴN SÀNG HAY LÀ SỰ ĐÓN TRƯỚC

1. “Khi khiêu vũ, tôi khiêu vũ, khi ngủ, tôi ngủ;...”. Khi lướt sát gần hàng đề ấy, câu của Montaigne đã nói được nhiều điều cùng một lúc. Trước hết, nó nói về sự thay đổi của cơ hội và việc cơ hội triển khai. Khi và khi: tức là lúc thế này lúc thế kia, sự khác biệt dùng để nhấn mạnh; không có gì nối lại với nhau cũng không có gì làm nền (“thời gian”), chỉ có duy nhất phép dùng câu đẳng lập cấu tạo nên sự căng thẳng. Đồng thời, công thức ngấm ngấm quét sạch mọi luyến tiếc tính chốc lát của khoảnh khắc, nó không để cho hiểu ngầm bất kỳ sự căng-giãn nào trong thời gian: không phải sự khởi đầu hay sự kết thúc quyết định, cũng không phải sự cộng thêm hay trừ đi về thời gian, mà do khả năng vốn có của hoạt động ở thời điểm; vì mỗi thời điểm lại thu vào bên trong chính nó, được dựng lại toàn bộ và tạo ra triển vọng. Không có gì sáp nhập vào nó, hay dựa vào nó, hoặc chi phối nó - chỉ đơn giản “khi khiêu vũ, tôi khiêu vũ”; đồng thời các thời điểm thay đổi khác nhau mời gọi nhau bằng sự đối lập nhau, chúng liên lạc với nhau bên trong dưới tác động của sự khác biệt. “Khi” ở đây không có nghĩa là “lúc xảy ra” mà là “khi

“Khi khiêu vũ, tôi khiêu vũ...”

đến lúc”. Từ *khi* không nói về thời gian mà có tính chất *trùng lặp*: nó không xác định ngày tháng, không làm công việc đo lường, nó không nhằm tạo nên sự kiện mà làm nổi bật và phân chia các thời điểm-tình thế: nó vừa đem lại cho mỗi thời điểm tính cá thể vừa đề cao thời điểm này qua sự tương phản với thời điểm khác. Khiêu vũ - ngủ. Các thời điểm ấy được đặt trên cùng một bình diện, việc này không phải được coi trọng hơn việc kia, và mỗi việc có tính chính đáng của nó. Việc tiêu phí vui vẻ là “khiêu vũ”, còn mặt trái và sự nghỉ ngơi của nó là “ngủ”. Sự luân phiên khi này khi khác mở ra các khả năng rộng rãi, thậm chí trái ngược nhất, và “tính sẵn sàng” tóm lại không phải là chuyện gì khác hơn là tìm cách thích ứng mỗi lần, như ta thường nói một cách đơn giản, nhưng cần phải làm sáng tỏ cái “đơn giản” này theo ý nghĩa “như là nó đến”.

“Khi khiêu vũ, tôi khiêu vũ; khi ngủ, tôi ngủ” không thêm gì vào mệnh đề chính với điều mệnh đề bổ ngữ nêu ra, nhưng chỉ tái hiện lại chính xác, hằng đề về mặt hình thức nói lên sự trùng hợp giữa chủ thể và hoàn cảnh. Hay đúng hơn là ở đây không có “hoàn cảnh” đứng bên ngoài chủ thể và chủ thể cũng không tách rời khỏi cái bủa vây quanh nó. Khi soi cái này trong cái kia, hằng đề bắt đầu làm chúng mất đi. Điều chủ yếu là ở cái nó thực hiện chứ không ở cái nó nói. Vì nó không đưa ra thêm gì, nên tự bằng lòng với việc nói rằng mỗi lần có việc gì cần làm, tôi đã làm, tôi đã “sống” với nó, một cách thật “đầy đủ”... “Đầy đủ” có nghĩa là chứa đựng

mọi điều có thể có... Thời điểm không phải có thể “nắm chặt lấy” để thoát khỏi sự chạy trốn của thời gian, như cái “hiện tại” mà sự mô tả hiện tượng học nhằm tới, nó *chứa đựng* việc nắm bắt được bối cảnh hoặc hoàn cảnh, nghĩa là cái thời điểm-tình thế. Thay vì xác định bằng sự giãn ra từ đầu này đến đầu kia, từ điểm này đến điểm khác (trên tuyến “thời gian”), thì ngược lại, điều mà thời điểm thành công là khơi sâu qua sự khác biệt ngăn cách đã tạo ra dung lượng của nó và do tương phản đã làm cho thời điểm ấy xuất hiện.

Trong khoảng rỗng của thời điểm, có sự nhập định của sự hiện diện bản thân, thay vì “thoảng qua” ở đây nó “dẫn trở về”, như Montaigne nói: “...khi tôi đi dạo một mình ở một vườn cây quả” và ông nói tiếp hết câu, “nếu tư tưởng của tôi lưu ý đến những sự trùng gặp ngoại lai một phần thời gian, thì ở phần thời gian kia tôi đưa chúng trở về với cuộc đi dạo, với vườn quả, với nỗi cô đơn êm dịu và với tôi”. Công thức trên không phải được đọc như một lời kêu gọi trật tự và quay về (về mặt tinh thần) với quan điểm ưu tiên cho cái Tôi-chủ thể cố tránh sự phân tán-đăng trí trong thế giới, mà như cách thức đi từ tính sẵn sàng của thời điểm để mở ra tới cái trùng gặp “xa lạ” nhất, nhằm tạo dựng lại dung lượng của một chủ thể không đặt mình là tự chủ - theo quan điểm siêu nghiệm, hay đạo đức, hoặc tâm lý học - mà theo một cấu trúc xấp hơn giữa khoảng rỗng của một nội tại: đi dạo-vườn quả-sự êm dịu..., cảm thấy xúc động, bị

cảm ứng và xuyên qua - chính đó là điều cần phải thử mô tả.

Hàng đề báo
trước sự đón
trước

Nhưng ta cũng có thể san bằng sự khác biệt và thủ tiêu nó, nắn phẳng “diễn biến” của sự sinh thành, và do đó dòng chảy đứng lại, trải rộng thuần nhất, khi ấy ta đi trước “trong thời gian”. Đó là hàng đề báo trước. Khi áp đặt một tư thế thẳng bằng của ý nghĩa, hàng đề có nghĩa là tôi cố tránh *đi trước*. Tôi không vượt qua thời điểm cả về ham muốn lẫn trong tư tưởng. Tôi thích ứng cho khớp: khi khiêu vũ, tôi khiêu vũ, tôi chỉ làm việc tôi làm, tôi làm cái việc khiêu vũ ấy.

Một thời điểm “tốt” - ta thường nói và một ngày nào đó tất cả chúng ta đều nói - nhưng nói một cách quen miệng và thường xuyên, để dừng lại nghĩ về nó: nghĩ chỉ để mà nghĩ. Một thời điểm không được quyết định bởi sự khởi đầu và sự kết thúc như một khoảng cách và khoảng khắc thời gian, thực tế nó do chất lượng quyết định: do vậy nó giống với thời vụ. Nếu nó để hiểu ngầm là một thời hạn nào đó thì đó không phải là cái xác định nó, mà nó làm nổi lên và thúc đẩy tính duy nhất bằng cách thức “sẵn sàng”, thời khắc không đến mà *được đón nhận*: vẫn là *như thế* cho dù thời điểm ra sao và chẳng có gì đặc biệt xen vào cả (do khác với sự kiện: các thời điểm ít “phi thường” nhất có thể lại sâu sắc nhất; chúng “đón nhận” nhiều nhất, có một “dung lượng” lớn nhất). Trong thực tế, chính sự sẵn sàng dứt ra khỏi sự trì trệ về thời gian đã

tách ra mỗi thời điểm mới, làm cho nó thành chưa từng có và được khai trương. Cho nên chiều sâu rộng của thời điểm thay đổi tùy ý, ở đây không đo lường được như “trong thời gian”.

Một thời điểm không có khởi đầu và kết thúc nhưng nó mở ra và đóng lại; nó không được xác định bằng các cực mà bằng sự *tự đào sâu*, nó có giới hạn là các ngưỡng và các cấp độ: khác với thời gian là cái giãn, thời điểm là một cái có cường độ. Trong khi mọi khoảnh khắc thời gian là có hạn, thời điểm là vô hạn - thậm chí chính trong thời điểm mà cuộc sống có một kích thước vô hạn -, nó không bao giờ hết. Bởi vì đáng lẽ vượt theo vô cùng tận sự tiếp nối, sự chạy trốn của nó như đối với thời gian, một thời điểm được xác định, hay đúng hơn là được cấu tạo bằng việc nó quay trở vào bản thân nó, khi nó diễn biến, tập trung vào chất lượng của nó và tự đào sâu vào bên trong nó: do vậy một triển vọng mới được thoát ra, không phải là sự trôi qua, mà tôi đề nghị gọi là sự “đào sâu” của nó. Ta không thể ra khỏi sự ẩn dụ về việc đào sâu (trong cái đáy có thể có đó của thời điểm). Ta có thể nói như sau: một khi tiến hành việc “quay trở vào bản thân”, tự động dựa vào bản thân, thì đó là sự “đào sâu”, đó là “thời điểm”: một thời điểm hình thành, uốn nếp cho cái sinh thành và thay đổi nó. Nói một cách cụ thể hơn: có một cái ta có thể gọi là *hệ quả* của thời điểm; và chính trong hệ quả ấy của thời điểm mà có được - và hình thành - điều mà ta thường hiểu là “tính sẵn sàng”.

Việc “đào
sâu” thời
điểm

“Tính sẵn sàng”: phải suy nghĩ tùy thời điểm

Vậy thì tôi đề nghị suy nghĩ về tính sẵn sàng xuất phát từ thời điểm hơn là từ “tính bên trong”. Vì tôi đã nói đến sự vương vís mà tôi cảm nhận được khi bàn về “tính sẵn sàng” trong ngôn ngữ của chúng ta, khái niệm của nó bị kẹt trong một sự chủ quan hoá làm vênh mất nguyên tắc và làm nó bị ô nhiễm: khái niệm trở nên mềm nhẽo, *không chắc chắn*, do không tìm thấy vị trí của nó trong lĩnh vực “nhận thức” hay “hành động”, giữa các tính năng xây dựng của hiểu biết và ý chí, những tính năng này theo truyền thống ở nước chúng ta đã làm nên “chủ thể”. Thế nhưng nói sao về tính sẵn sàng nếu không có một sự chủ động đến từ một “chủ thể”? Như ta đã thấy, nếu Montaigne thoát khỏi được sự kỳ cục đó, một trường hợp gần như duy nhất, đó là vì hình ảnh cái Tôi-chủ thể, hay đúng hơn là vị thế của nó, vẫn còn cùng với ông ta (trước Descartes) đang được tạo dựng, nó chưa hình thành, rắn lại thành một chủ thể “có suy nghĩ” và muốn thống trị cả thế giới. Và cũng vì Montaigne, giống như Machiavel, trong bối cảnh đang lên của thời đại Phục hưng, đã có thể tự do hơn về mặt đạo đức và những trông chờ của mình. Ngoài ra, ngôn ngữ của ông đổi mới, mạnh dạn, cho phép ông đổi mới mạnh mẽ phép ẩn dụ, nhờ đó nắm được trong tay cái hiện tượng và tránh được một bãi đá ngầm khác là chủ nghĩa tâm lý. Bởi phải tránh cả hai để suy nghĩ về tính sẵn sàng, nó không phải là một phạm trù đạo đức hay tâm lý, và vì thế nó tuột khỏi chúng ta như bình thường chúng ta tư duy ở phương

Tây, theo cách ghi nhận này hay cách ghi nhận khác.

Cho nên khi tôi nói phải tránh cả hai, có nghĩa là cần đến cái khác, đòi hỏi phải ngược lên trên, đặt chúng thành vấn đề nghi ngờ như Gide đã làm, và dù cho hăng say đến đâu khi ngâm nga chúng, khái niệm vẫn cần được cạo sạch. Hơn nữa, không phải khái niệm có vấn đề do khuôn khổ (lý luận) chúng ta thất bại khi ghi nhận nó và cần dọn dẹp lại để cấy vào đây những điều kiện của tính khả năng. Vì nếu tính sẵn sàng với tư cách là khái niệm không tìm được ở chúng ta chỗ đứng vững, đó là vì nó bị thương tổn khi được coi là một phương thức thích đáng - sự thích đáng với "thời điểm" - trong truyền thống châu Âu có những sự thích đáng chính yếu tạo ra bóng tối che phủ: sự thích đáng so với hình mẫu hoặc chuẩn mực, sáng lập nên đạo đức; hoặc sự thích đáng của trí tuệ với sự vật, sáng lập nên chân lý. Nó phạm phù không vững ("tuỳ theo ý") còn những cái khác thì được xếp trên bề của bản thể học, thần học v.v...

Không thuộc đạo đức cũng không thuộc tâm lý: vậy tư duy nó ở đâu?

Vì nó không dựa vào các hệ quả của cái bề ấy cũng không đáp ứng các yêu cầu này, tư tưởng Trung Hoa được xếp đặt tốt hơn nhiều để suy nghĩ về tính sẵn sàng; qua nó ta có ưu thế hơn để khám phá các điều kiện về khả năng của khái niệm đã xuất hiện từ truyền thống cổ đại theo hai sườn núi là Lão tử và Khổng tử giao hòa và liên kết lại ở đây. Trong đạo Khổng xưa, không có chuẩn mực xây dựng cho đạo đức,

chuẩn mực này được hiểu theo cái ta gọi là tình huống, như chữ “*nhân*” được định nghĩa một cách rất khác nhau, thậm chí đối lập nhau, tùy theo các câu trả lời lần lượt của Thầy với các học trò; do đó ta không thể biết được đặc tính của nhà hiền triết cũng như quan điểm đạo đức, nói cách khác ta chỉ hiểu nó qua “thời điểm”. Về phía mình, các nhà tư tưởng Lão học đã phê phán rõ rệt “tính thích đáng” trên cơ sở ấy dựa vào quan hệ nhận thức để tư duy thay cho nó và trên cả những đồng đố nát của nó mà tôi chọn từ sự *tương đẳng* để gọi. Tương đẳng có nghĩa là hoàn toàn thích hợp với một thời điểm-tình thế, sự thích hợp đó triển khai về phương diện “sống” chứ không phải về mặt nhận thức hay hành động. Cái tạo nên “cuộc sống” là nó không tách ra trên bất kỳ “bình diện” nào, nó có thể được tư duy ngược lên trên mọi thứ dọc - ở đây ta “mở nó ra” khác hẳn với nhận thức. Và đó là điều khiến tư duy về nó gặp khó khăn.

Tính sẵn sàng
ở Lão học về
“thời điểm”:
chân dung
Thánh nhân.

Nếu không nên tin ở sự ham hiểu biết, nhà tư tưởng Lão học Trang tử trên thực tế đã nói, thì không những chỉ vì “đời người có hạn” mà “tri thức thì vô cùng”, và “đem cái có hạn mà đuổi theo cái vô cùng thì sẽ chết mất”¹²⁰, mà còn là, và nhất là, vì “tri thức nào cũng phải có đối tượng, mà đối tượng lại không xác định được” và cái mà nó phụ thuộc vào như thế lại không biết được là đúng hay sai¹²¹ (*tri hữu sở dĩ nhi hội đương*). Thiếu một đối tượng ổn định, sự thích

đáng duy nhất có thể như ta thấy được tiến hành trong việc *đi-đến*: “sẵn sàng đi - sẵn sàng đến”¹²² (*Tiêu nhiên nhi vãng, tiêu nhiên nhi lai*: đi lại thoãn thoắt), đó là phương châm của nhà tư tưởng Lão học đem đối lập với tính không có thể có của chuẩn mực và cái *chân*. Một “đối tượng” không hình thành như vậy không thể thành hình dưới con mắt của chủ thể tự chủ, và tính sẵn sàng sinh ra từ / ở sự thiếu phân định rạch ròi; không phải Trang tử không có ý tưởng về điều này - ta tìm thấy khái niệm ở trong câu: “có cái ta chờ đợi đó”, “cái mà ta tùy thuộc vào” -, nhưng ông tránh không dùng chỗ đứt khúc ấy và nhất là làm cho nó trở thành điểm nền tảng. Tôi dịch “tính sẵn sàng” ở đây cho một câu nói Trung Quốc có ý nghĩa không xác định được người ta chú giải bằng “không bó buộc”, “tự do”, “để cho nó diễn ra”...; sự thích đáng này chỉ tồn tại luân phiên và tự phát nhờ phù hợp với thời điểm được tiến hành tùy ý. Vì về “bạc chân nhân” như vài dòng trên nói¹²³, khai mào cho chân dung thánh nhân này, không bắt buộc ông ta phải trở thành “người hùng”- ông ta không cứng đờ - và tránh đề ra các kế hoạch và dự định: ông không chi phối thế giới. Khi ông thất bại (“lỗi thời”), ông không nuối tiếc, cũng như khi ông “thức thời” ông không tự cho mình là thế; nghĩa là ông không còn cơ hội nào để ông “nắm lấy”, hoặc ông phải sợ để lỡ, khi lợi lộc đối với ông là niềm vinh dự và ông có thể yêu sách: khi đón nhận mọi thời điểm như nó đến, ông không còn lo có chính xác

hay không, và cuối cùng thoát khỏi sự lựa chọn: đến đúng lúc hay không đúng lúc.

Khi việc mở
ra để trùng
gặp thủ tiêu
cơ hội

Bạc chân nhân được xác định bởi sự mở ra không ngừng của ông để nhận sự trùng gặp hơn là sự khai thác tập trung vào một cơ hội. Khi tránh giữ khoảng cách suy ngẫm (tách riêng) về “cái gì” đến với mình, ông không “quên cội nguồn của nó” cũng không tìm kiếm địa chỉ nơi nhận: ông không tự hỏi “việc này sắp kết thúc” khi nào và như thế nào; ông tránh tự hỏi về chiều hướng dẫn tới; khi ông “nhận” ông thích thú, nhưng ông cũng biết “tách mình ra” (“quên đi”) khi tới thời điểm “trả”...

Khi không hình thành bắt đầu từ một tổng thể gắn bó các khả năng, cũng không dựng lên quan điểm bá quyền, “chủ thể” thành ra trống rỗng ở giữa bức chân dung trên; chỉ có tính sẵn sàng của nó làm đặc điểm do nó không màng tới các đặc quyền - không tự phong cho mình quyền hành quá đáng cũng không vội xét đoán (*dữ vật hữu nghi nhi mạc tri*). Do không có nét nào gai nhọn, ông không thể bước vào xung đột với thời điểm trùng gặp: “*An thời nhi xử thuận*”¹²⁴ (tìm sự bình an trong thời điểm và có khả năng thích ứng cho thuận). Đây là câu chuyện Tử Dư bị ốm, xương sống lòi ra, ngũ tạng đảo lộn lên trên, cầm đưa xuống tới rốn, vai nhô lên khỏi đầu, tóc dựng ngược lên... Nhưng khi lết tới giếng, soi bóng xuống nước, ông không tỏ ra khiếp đảm: “Nếu tạo hóa muốn biến cánh tay tôi thành con gà trống thì tôi nhân đó mà gáy sáng; nếu biến

cánh tay tôi thành cây cung thì tôi sẽ nhân đó bắn con chim hào đem về quay...". Theo tính trùng gặp: "đạt được" là việc của thời điểm, "mất đi" thúc giục ta phải thích ứng. Ai "tìm sự bình an trong thời điểm và có khả năng thích ứng cho thuận" không còn biết vui hay buồn theo cái được hay cái mất, và nhà tư tưởng Lão học bình luận đó là người "được thần thánh tháo bỏ mọi sợi dây ràng buộc".

Hiển nhiên ta có thể coi đây là sự khinh miệt thể xác, bị đem ra nhạo báng; nhưng giai thoại trên còn có thêm ý nghĩa, dưới hình thức châm biếm, là ta không thể tùy ý xếp đặt mọi biến đổi của ta, dù lúc đầu xuất hiện chúng có vẻ ác nghiệt. Ta cũng thấy lại ở đây chính xác hình ảnh tương tự như của Platon: trước khi "thần thánh" do chết đi chưa "tháo bỏ dây trói" hoàn toàn cho ta, Socrate nói tự chúng ta phải cởi trói cho mình ngay từ cuộc đời này bằng triết học¹²⁵... Cùng một mô-típ về phía này và phía khác được lặp lại làm thành đề tài. Nhưng hình ảnh "giống nhau" đó lại được hiểu một cách rất khác nhau, thậm chí khoảng cách đào sâu ở đây đủ để biểu trưng cho sự xa cách giữa các quan niệm chéo nhau. Vì trong khi sự cởi trói ở Platon thuộc kiểu triết học-tôn giáo kêu gọi giải phóng linh hồn bằng chủ nghĩa khổ hạnh, do thể xác gây trở ngại, ít nhất là trong cố gắng cực đoan vứt bỏ cảm tính, sự cởi trói ở đạo Lão thuộc triết lý khôn ngoan được hiểu một cách giản dị là sự ăn khớp (tương đẳng) với thời điểm - với mọi thời điểm; việc "tự thân không khớp" là sự

Sự "cởi trói" nào: của Lão học hay của Platon?

không khớp trong mối liên hệ qua đó con người và sự vật cuốn ta đi; nó mở ra không phải dựa trên hy vọng vào *tương lai* (chờ đợi sự bất tử: ngày cuối cùng của Socrate), mà dựa vào cái còn lại với ta như ngọn nguồn một sự "thanh thản" thực tại và bền vững, do biết sẵn sàng với thời điểm, - thuật ngữ đó cũng ra khỏi chủ nghĩa đạo đức và chủ nghĩa tâm lý thứ cấp nó chạy theo đuôi, và được làm sống lại.

Sự chắc chắn
nào có thể
có cho thuật
ngữ: "thanh
thản"?

3. Cần hiểu lại thật đúng hai từ - hai từ là đủ trong thực tế: "tìm sự an bình trong thời điểm" (*an thời*). Ít nhất như hai từ ấy được diễn tả một cách ngắn nhất, vì không thể nào nói hết được sự phát triển của cách biểu hiện đó về sự thanh thản: ở đây có thể là "hài lòng", cũng có thể là "ngủ ngơi", "ổn định"... Không bị tràn ngập vì hy vọng hay ưu tư. Không để tương lai bị đe dọa ở thời điểm dù là lén lút; cũng không dứt khoát ngóng chờ ở tương lai, dù coi là lối thoát. Đối lập với sự tự thỏa mãn được "ngủ ngơi" và thanh thản trong thời điểm như cách nói của Trung Hoa ở đây là sự thiếu thốn vốn có về thời gian: trong khi tính chất đặc thù của thời điểm làm cho nó có tính tổng thể và xối lên cho nó tính trọn vẹn, tính đồng nhất của thời gian trải ra một tương lai trong đó không ngừng tư tưởng lao lên đi trước. Ta "lưu lại" trong thời điểm, như cách nói của Trung Hoa (*an cư, an xứ*), nhưng ta "đi qua" thời gian. Các thời điểm càng mất đi sự khác biệt, thì thời gian càng qua nhanh; cuộc sống ở đây càng bị pha loãng mất hút-, tóm lại

tính sẵn sàng thuộc về thời điểm, thời gian luôn vượt trước.

Khi kết nối để đối lập chúng giữa tồn tại và thời gian, Plotin đã nhận thấy đúng rằng trong thực tế nếu ta chạy theo tương lai, đó là vì chúng ta thiếu "tồn tại"¹²⁶. Đối với cái "toàn bộ" thật sự, không có gì tồn tại trong tương lai, "bởi vì nói một sự vật tồn tại cho nó trong tương lai, có nghĩa là nói vắng thiếu nó, vậy nó không phải là cái toàn bộ". Ngược lại, hãy trừ đi tương lai với các sự vật được sinh ra, ta sẽ làm cho chúng không tồn tại: nếu tất cả trên thế giới này đều "vội vã" chạy về phía tương lai như thế, "không bằng lòng dừng lại", đó là để "kéo sự tồn tại về mình" như Plotin đã nói một cách xuất sắc, bằng cách tạo ra không ngừng "sự vật khác và những sự vật khác nữa". Tôi càng tạo ra thì tôi càng tồn tại, vậy thì tôi lao vào công việc tạo ra đó. Aristote cũng đã nói: thời gian đi kèm với vận động là thuộc phạm vi tiềm năng, không phải là của hành động và vui thú, chúng ở "bên ngoài thời gian". Vậy ta có thể một lần nữa đối chiếu chúng. Trong tư duy có tính bi kịch như tư duy về thời gian đối lập với sự vĩnh cửu, thời gian lao về phía trước để lấp đầy cái thiếu của hiện tại - vốn không thể nào lấp đầy được -, trong khi ở tư duy thanh thản về thời điểm, mỗi thời điểm, như mỗi đoạn hay "mùa" của cái sinh thành, diễn ra không phải vì thiếu vắng cái đến trước, mà để làm nổi bật sự khác biệt của nó bằng cách đối mới nó; như vậy nó là duy nhất (và toàn bộ) về

Việc thiếu tồn tại (của thời gian) đẩy ta về tương lai: Plotin.

mặt chất lượng của nó, nó là một toàn cảnh: cho nên cái gì tự mở ra đối với tính duy nhất này không cần phải đi qua và đi trước nó, mà có thể tìm thấy ở đây một sự “an cư” và phát triển.

“Bao giờ cũng
đã đi trước”
(Heidegger)

Tư duy về thời gian liệu có thể ra khỏi cuộc chạy đua và nhào lên phía trước đó? Theo tôi, có thể nghĩ ngờ chuyện này, nếu ta đặt nó vào tác phẩm *Tồn tại và thời gian*; việc phá bỏ cấu trúc của siêu hình học, nói một cách khác, phải chăng đã để lại một cái gì đó “không sờ tới được” - “bất động” - có liên quan tới thời gian. Bởi vì, dù có sự cẩn trọng khi ta phân biệt tương lai theo cách hiểu của Heidegger với tương lai theo ý nghĩa chung (nghĩa là “chưa phải hiện tại mà là sau này”), và ngay cả khi ta coi ba thì - quá khứ, hiện tại, tương lai - từ đây không còn chỉ những cái “bây giờ” nối tiếp nhau trên tuyến thời gian, mà phải được tư duy như là những dạng thức cùng chung nguồn gốc của tồn tại, ta vẫn không tìm thấy lại, cho đến Heidegger, hình ảnh của một tồn tại con người như là “tồn tại ấy” (*Dasein*) luôn luôn “đi trước bản thân nó” (*je schon vorweg*). Với tư cách là một tồn tại hướng tới quyền được tồn tại của nó, mà tương lai (*Zukunft*) là “cái đang đến với bản thân xuất phát từ từng khả năng một của nó”, vẫn luôn luôn có một khoản dư ra chờ đợi quyền tồn tại làm cho nó đứng ở bên ngoài bản thân (*ausstehen*), hay nói cụ thể hơn là ở phía bên kia bản thân (*über sich hinaus*) và được xác định là “tồn tại hướng” (*zu*) :

"Có trong *Dasein*, dù cho lâu dài đến đâu chẳng nữa, mỗi lần một cái gì đó vẫn còn lại chờ đợi và là cái có thể tồn tại và cái sẽ tồn tại"¹²⁷. Vậy thì phải xuất phát từ tương lai và tính trội nhất của nó - nghĩa là sự đi trước tới đích, vì được coi là "tồn tại hướng tới kết thúc" - mà hiểu nghĩa thực của tồn tại ấy như một "tồn tại có hạn"¹²⁸. Khi không còn gì chờ đợi thì cũng không còn "tồn tại ấy" (*Dasein*) và đó là cái chết; nhưng một khi nó vẫn "tồn tại" thì sự không hoàn tất là đặc điểm chủ yếu của nó theo phương thức "vẫn chưa phải là" (*noch nicht*) làm cho nó có "nghĩa vụ tự trở thành cái mà nó vẫn chưa phải là, nghĩa là *sống*"¹²⁹.

Tóm lại, cái mà ở Heidegger không phải xét về mặt toán học, hay thậm chí chỉ xét riêng về mặt khái niệm, nhưng trong điều kiện xét về *tính khả năng* trong tư duy của ông (tạo thành cái mà tôi đã gọi từ trước là một "nếp gấp" châu Âu), không phải là quá khác với Plotin: cái "vẫn chưa phải là" của *Dasein* là cái nó *có để tồn tại*. Tôi chắc rằng tôi sẽ làm cho những người thuộc trường phái Heidegger méch lòng khi nói như thế, nhưng tôi không biết làm thế nào khi nhìn từ Trung Quốc tránh khỏi được sự ghi nhận này: trong khi phê phán thật rõ quan niệm chung về thời gian, nó đến với chúng ta từ Aristote, để đi ngược lên một quan niệm về thời gian thực sự là "gốc" chứ không phải phái sinh, Heidegger vẫn không thoát khỏi phụ thuộc vào quan niệm châu Âu (và vật lý) về một thời gian

Tồn tại
"hướng tới kết
thúc" và sự đi
trước về thời
gian (hiện
sinh)

thuần nhất- trừu tượng làm cho ông hình dung ra một tồn tại con người có dự kiến và đi tới. Hoặc ít nhất ông cũng hiểu ngầm như thế (không thể nói ông không hoàn toàn bao hàm điều đó). Vì nếu không, làm sao có thể hình dung ra được cái khả năng đi qua từng phần - từ đầu này đến đầu kia - cho phép tôi ngay từ bây giờ nhận ra sự kết thúc của tôi, cách thức duy nhất để tôi có thể nắm được toàn bộ “quyền tồn tại” của tôi? Ngay cả khi “cái kết thúc” (cái chết) này đối với Heidegger không có nghĩa là “tồn tại về cuối” như ông đã nói rõ để tách khỏi quan niệm thông thường về thời gian. Nhưng quan niệm về một tồn tại *hướng tới* kết thúc, kết thúc là một cách thức tồn tại mà *Dasein* đã bao hàm ngay từ khi nó sinh ra, vẫn không ngăn cản ta nghĩ rằng nếu cái đang tồn tại *đã có liên quan đến* sự kết thúc của nó thì đó là vì chức năng *đi trước* là một đặc quyền có tính cấu thành của sự “tồn tại” ấy. Tính sẵn sàng để mở ra thời điểm là phải tránh vội vượt lên trước; và ta nhận thấy thời điểm có tính chất lượng đến từ nội tại, trong cấu trúc riêng của nó, mà tư tưởng Trung Hoa phát triển, đã chặn lại cái hướng tới ấy: nó xoá bỏ cách diễn đạt tồn tại được kêu gọi hướng đến sự đi trước (*Vorlaufen*); đồng thời nó loại trừ ngay tức khắc mọi vấn đề bắt nguồn từ đó. Thậm chí sự khôn ngoan đòi hỏi phải xem xét ngược lại: nó chỉ đạt được khi nhà hiền triết “nghỉ thư thái” trong thời điểm, tìm thấy thế cân bằng, đối với ông ta không còn phải

bạn tâm đến điều gì nữa ở bên ngoài có khả năng thực hiện trong tương lai để sống trọn vẹn.

Hoặc là, để tách biệt rõ hơn tính sẵn sàng của sự đi trước, ta có thể quay trở về với điều mà ngôn ngữ đã làm ta phải bất ngờ: trong khi thời gian trôi qua đem tới sự đi trước bằng cách lẩn sang tương lai, thời gian cần cho tính sẵn sàng lại được thực hiện bằng cách làm thay đổi các thời đoạn. Đó cũng là điều mà những người Trung Quốc quan tâm đối với thời gian coi như là sự thay đổi của các mùa, họ không ngừng nói về điều đó có tính quyết định biết bao nhiêu đối với đời sống nông nghiệp, và ta tìm thấy lại trong cái nghĩa "Trung Quốc" ấy tính sẵn sàng (của thời điểm). Người ta đã hiểu điều đó ngay từ trong những bài thơ đầu tiên của nước Trung Hoa (trong *Kinh Thi*) nhưng thôi hãy gác lại nhân loại học; trải nghiệm bây giờ vẫn có được: mặt trời trở lại làm thôn quê rung lên, giục giã ta ra bước dạo; bỗng nhiên trời đổ mưa: tôi ngắm sau cửa kính mây vẫn vũ nhuốm mặt biển đầy màu sắc. Cả hai cảnh đều đẹp, chúng làm sáng tỏ lẫn nhau, và cả hai đã từng tồn tại; không thể mong ước có một mùa hè vĩnh cửu... Nếu thời gian trôi qua phủ đầy các sự kiện, ít hay nhiều quan trọng và ta xếp đặt chúng theo trật tự trên dưới, thời gian diễn ra được phân bố thành các thời đoạn vừa đào sâu sự khác biệt vừa xoá bỏ dấu vết riêng của thời đoạn này so với thời đoạn kia trong quá trình biến đổi; tuy nhiên, chính do biết cảm nhận sự khác biệt mà thấy được chất

Toàn bộ là ở đó, khi thời đoạn được tự nó đổi mới

của chúng, cũng như do chấp nhận sự luân chuyển của chúng mà ta “sống quen thuộc” được với chúng.

Hoặc là, để nhìn thấy rõ hơn trong toàn bộ của nó, làm sao thời đoạn có thể che lấp tương lai, ta sẽ tham khảo sự kiểm chứng của thời điểm yêu đương (lần này có liên quan hơn tới tiểu thuyết châu Âu của Stendhal, hay Baudelaire: “Trên ban công”, và cả ở Rousseau). Thời điểm yêu đương là một “toàn bộ”, nhưng khác với cái toàn bộ của khoảnh khắc lạc thú bên ngoài thời gian của Aristote. Vì nó trải rộng và *tự đổi mới*, trong dòng chảy của chính nó, đồng thời từ đây nó không còn chờ đợi cái gì nữa, thế thì còn lại cái gì để phải đi trước? Một cái “tất cả đã có ở đó” được thể hiện mà vẫn không cố định thành một “sự vĩnh cửu” buồn chán. Không phải vì tương lai lúc ấy không cần đến nữa, hay là nó hoàn toàn mờ nhạt dưới cái nhìn chói bóng của thời điểm hiện tại, mà là vì thời điểm đang sống hút hết vào bên trong nó mọi “quyền tồn tại”, khép lại trong nó và dập tắt mọi tính mục đích.

Cái “ý nghĩa
của cuộc
sống”?

4. Với sự nhần nại trở lại kinh nghiệm của tôi trên con đường Trung Hoa hóa, tôi đã đi đến giải toả được vấn đề. Vì sau khi học chữ Hán, nói đúng hơn là bắt đầu học chữ Hán, bước ngoặt sang phía Trung Quốc chưa thể kết thúc, cần phải rời bỏ thói quen của người Trung Hoa để xem xét lại từ một khoảng cách, cũng như trước đây ta mong mỗi giữ được một khoảng cách đối với “phương Tây”, và đọc được ở đó cái

gì họ không nói. Vậy thì người Trung Hoa không “nói” những gì? Điều mà người Trung Hoa không nói là cái “ý nghĩa của cuộc sống”. Do đó có vấn đề cái gì sẽ hướng dẫn ta thăm dò thực chất của tính sẵn sàng đối lập với sự đi trước: vì sao khái niệm về ý nghĩa cuộc sống lại không được tìm thấy và xuất hiện trong tiếng Trung Hoa? Bởi ta không hề gặp một từ gì gần gũi trong chữ Hán cổ điển (chỉ trừ có từ “số phận” trong cuộc sống: *thiên mệnh*); và tôi cũng không biết làm thế nào dịch được ra tiếng Trung Hoa hiện đại rằng cuộc sống có ý nghĩa gì (nếu không cạy ghép vào đó một ý nghĩa mới...). “Cuộc sống có ý nghĩa gì?” bộc lộ mặt siêu hình của tư duy chúng ta lọt vào tới tận giữa cách diễn đạt thông dụng, công thức ấy diễn ra hàng ngày. Nhưng nếu điều ấy không phát triển ở Trung Quốc (ít nhất là ở nước Trung Hoa tiền Phật giáo, nhưng Phật giáo lại đến từ Ấn Độ), tôi tin là bây giờ tôi đã nhận ra một lý do có thể có, hay ít nhất là một biểu trưng có thể có, có liên quan đến vấn đề “thời gian”. Khi tôi tư duy về cuộc sống theo chiều hướng thời gian, và do đó hình dung nó như một sự đi qua, ngay tức khắc tôi bị đưa đến chỗ tự hỏi về ý nghĩa của sự đi qua này: tại sao (có ích gì?) phải đi từ “đây” đến “đó”, từ cực này đến cực kia, từ lúc tôi được sinh ra đến khi tôi chết? - ta đã biết tiếp diễn sau đó. Nhưng khi tôi nghĩ về cuộc sống theo trường hợp của thời đoạn và như một sự quá độ liên tục, mỗi thời đoạn lại gọi tới một thời đoạn khác, và tất cả các thời đoạn đều được chứng thực duy nhất bởi

sự biến đổi của chúng, tất cả làm nổi lẫn nhau lên, làm mất đi cái góc nhìn *bút rời được* là “thời gian” ở đó toát ra vấn đề ý nghĩa, thế là vấn đề tự nó bị tiêu tan. Vấn đề không còn “chỗ” tồn tại; và cả sự căng thẳng sinh tồn đây bị kịch mà nó tổ chức nên cũng thế.

Khoảng cách,
hay là làm thế
nào xoá được
sự đi trước nó
đòi hỏi “ý
nghĩa của
cuộc sống”

Từ đó tôi trở lại vấn đề của cái không có vấn đề, và đây thực tế có thể là điều làm nên sức mạnh lớn nhất của công thức Montaigne: “Khi nhẩy, tôi nhẩy; khi ngủ, tôi ngủ...”. Vì công thức này không có chỗ lui và không mang triển vọng gì. Nhẩy - ngủ, chẳng có gì vượt quá sự luân chuyển của các thời đoạn, nó được tự chứng thực bằng sự biến đổi của nó, theo hình ảnh các mùa, không có ở đây triển vọng *dự kiến* (về thời gian) cho phép có một tồn tại-đi trước-bản thân làm cho cái đang tồn tại “sống”; đồng thời cũng đổ luôn những *hướng tới, zu*, của cái “tồn tại hướng tới”. Khi gấp lại thời đoạn về với chính nó bằng lối văn trùng lặp, khi soi ngắm nó và cảm nhận nó trong bản thân, công thức của Montaigne nói lên ở mặt trái của nó còn có ý nghĩa hơn cách nói trùng lặp dường như không đem lại bước tiến gì, công thức ấy bảo ta chẳng phải nhìn xa - vượt lên thời đoạn để phát triển nó; cũng chẳng phải cố gắng hết sức lựa chọn gì ở nó như những người thuộc phái Khắc kỷ đã làm, để tự giới hạn ở đó. Công thức ấy ngụ ý nói lên sự bác bỏ lối tư duy như một vật đang tồn tại có dự kiến trước; đồng thời do nó vô nghĩa, không đem lại ý nghĩa, công thức đó đã làm triệt tiêu. Cho nên tuy nó chỉ là một “công thức” đơn giản, có tính

chất suy lý lô-gích, nhưng cũng đủ để tự nó tạo thành một phần quyết định phản tư biện xoá bỏ đi tư duy về thời gian. Tóm lại, nó nói lên - hay đúng hơn là nó *tác động*. do tính suy lý lô-gích quái dị là sự gần như trùng lặp - sự phủ định cái "luận đề" mà Heidegger tóm tắt lại từ đó dẫn tới trong một bộ phận rộng rãi cái tư tưởng châu Âu: "Ý nghĩa của *Dasein* là tính thời gian"¹³⁰.

Tuy nhiên có thể có ít nhất hai điểm then chốt, hay nói đúng hơn là khởi đầu, qua đó sự phá bỏ cấu trúc của Heidegger tìm thấy lại mối quan hệ với tư tưởng Trung Hoa (chúng minh ta có thể viện đến chúng để bắc nhịp cầu với tư tưởng này). Thứ nhất, về phương pháp (không chặt hiện tượng thành từng khúc rồi sau đó lại phải "dán" các mảnh vào với nhau...), là xem xét tồn tại trên thế giới (*In sein*) là một hiện tượng thống nhất, nguyên thủy, do vậy nó cấu thành ra *Dasein* ("tồn tại ấy") là tồn tại con người: "Không có tính chất gì riêng như khi đặt kề bên nhau giữa một cái gọi là *Dasein* với một cái khác gọi là thế giới¹³¹"; "Con người không "tồn tại" nếu không thêm vào mối quan hệ với "thế giới" đến với nó khi gặp cơ hội". Thế nhưng toàn bộ truyền thống Trung Hoa từ thời Cổ đại cũng nói, và được không ngừng đặt thành luận đề, cái "bên ngoài" và cái "bên trong", theo những dạng thức khác nhau như "cảm xúc" và "ngoại cảnh" trong thi ca, khởi thủy đã thông mở với nhau, cho nên không thể tách rời khỏi nhau; tư tưởng Trung Hoa

Những điểm
xích gần, hay
là Heidegger
giúp đọc tư
duy Trung
Hoa như thế
nào

không nghĩ tới rút khỏi thế giới của nó “quan điểm” của ý thức để dựng thành “chủ thể” riêng rẽ (xem những gì đã viết phía trước về mối quan hệ giữa chủ thể/hoàn cảnh). Hệ quả đầu tiên là quy chế về nhận thức. Như Heidegger đã chỉ ra một cách nghiêm khắc, nhận thức không thể tạo nên từ sáng kiến riêng của nó “quan hệ” giữa chủ thể với mọi người, nhưng mối quan hệ chủ thể-khách thể quyết định nên nhận thức đã hướng tới che đậy (ở phương Tây) cái cấu trúc của tồn tại trên thế giới (cho đến trong cái “tôi” của Kant, lại rơi vào cái tật kỳ cục về thực thể, đã quên mất mỗi lần nó “tồn tại” lại tồn tại trong một thế giới). Cho nên sẽ tốt hơn là lượng định việc không nói ra hết của Trung Hoa, không phải dựa trên phương thức duy nhất về sự thiếu hụt, mà làm cho nó toát ra phương diện trừu tượng của nhận thức và lý luận.

“Tính sử dụng
được” và tính
diễn biến

Một điểm tương hợp tiếp đó xuất phát từ cái cách Heidegger lấy ra quan điểm về “tính sử dụng được” (*Zuhandenheit*) khám phá ra một cấu trúc tồn tại còn sơ khởi hơn cả mối quan hệ về nhận thức thu hẹp tồn tại trên thế giới thành quan hệ chủ thể-khách thể. Ta biết điểm xuất phát của vấn đề: vì sao người Hy Lạp đã “để lại trong bóng tối” tính cách thực dụng của những *pragmata* (mà trong các công việc bận rộn hàng ngày ta cần đến) để xác định chúng tức thời là “những vật thuần nhất và giản đơn” (và như thế được dành cho nhận thức lý luận)¹³²? Điều mà những người

Hy Lạp có thể đã để lại trong bóng tối, ta có thể nói đó là điều những người Trung Hoa đã thử tìm cách đưa ra ánh sáng, Trung Quốc đã không ngừng tư duy các “sự vật” theo bước đi của sự vật (*động*), theo các thuật ngữ về “sinh năng” và hoạt động (xem luận đề Trung Hoa về *đạo*). Đặc điểm của tất cả những cái mang tính trực tiếp sử dụng được, như Heidegger lưu ý, là “tự giấu mình đi đằng sau tính sử dụng được để theo nghĩa đen của từ là dùng được ngay”. Tuy nhiên, công thức ấy sẽ được bình phẩm hay hơn ở tác phẩm *Kinh Dịch: Đạo* (“con đường”) “bị lấp (không biểu hiện rõ) trong sự thiết dụng của nó”¹³³ (*tàng chư dụng*). Nói một cách khác, tính chất của thế giới như nó đang vận động không tự phát hiện ra khi ta chú ý, đây là điều kiện cho khả năng vận động của nó, chính trong sự bị che lấp đi ấy (giấu mình đi) của khả năng mà quá trình các sự vật riêng sở hữu đã làm nên “tính diễn biến” của chúng. Không thiếu điều làm sáng tỏ hai điểm mấu chốt đối với Trung Quốc. Heidegger nói: “Một công cụ (dùng được) xét một cách chặt chẽ không bao giờ “tồn tại”¹³⁴. Nó không bao giờ “tồn tại” vì nó không khi nào cô lập; với tư cách là một vật dụng “làm ra để...”, mỗi lần nó đều luôn luôn thuộc về một “bộ công cụ” (*Zeugganzes*) mà bên trong đó nó có thể duy nhất là nó: đây là điều có thể bắt đầu soi sáng vấn đề vì sao Trung Quốc mà cách nhìn khởi thủy là thiết dụng, do vậy mang tính liên quan và tổng thể, đã không thể tách ra được

ngôn từ “tồn tại” trong chữ Hán cổ điển, vì thế không hiểu được thực chất cũng như không dẫn bước vào con đường bản thể học. Mặt khác, thấy rõ từ đường xẻ dọc ấy: nhận thức/sử dụng, đó là một cách nhận thức riêng đối với cái dùng được, chứ không thuộc kiểu tư biện (mà Heidegger gọi là “suy xét” (*Umsicht*): “Cái nhìn giới hạn ở chỗ xem xét sự vật về mặt lý luận thì bị tước mất việc hiểu theo tính sử dụng được”; ngược lại, khả năng dùng (sử dụng được) không mù quáng, nó có “cách nhìn riêng của nó” để hướng dẫn việc “chuyển hàng hóa” (*Hantieren*) và đem lại cho nó một sự an toàn đặc thù. Thế nhưng tôi tin rằng chính “nhận thức” này không tách khỏi việc dùng các vật và không “vô tư” như lý thuyết đã không ngừng đem lại giá trị cho người Trung Hoa, đặc biệt là đối với tư tưởng gia Lão học¹³⁵.

Cấu trúc
“mở” nào?

5. Vậy ở đây phải thiết lập sự so sánh; và cần tự hỏi từ đâu mà sinh ra khoảng cách giữa tính sẵn sàng trong cuộc sống và cái lô-gích hiện sinh dẫn đến sự đi trước cho nên đưa tới câu hỏi từ cái nào đã làm biến đổi triệt để phương thức tồn tại của việc “tồn tại trên đời”. Nhưng theo tôi, đó có thể là điều ta nắm bắt được tốt nhất ở thuật ngữ trống rỗng này mà chúng ta thường viện đến giống như một bài diễn văn chung dựa vào cách dùng một mệnh lệnh quen thuộc (“hãy cởi mở!”) mà từ đó chúng ta phải đào sâu hiểu tính tiện lợi của hình ảnh chữ cái đầu cùng lúc với sự không xác định đủ tự hiểu của cái Tôi-chủ

thể: “sự mở ra” (*Erschlossenheit*) theo nghĩa “mở ra cho cái gì”. Trong việc ấy sẽ biết được đường phân vạch về mặt cấu trúc. Vì nếu tính sẵn sàng được hiểu là sự *mở ra với thời điểm*, khi trùng hợp (và do vậy được chào đón) thì sự đi trước về phía nó đòi hỏi một sự mở ra mà cấu trúc của “tồn tại” là cấu trúc của một vật khởi thủy ở bên ngoài bản thân với tính dự kiến trước chỉ thời, xoá bỏ ngay lập tức khả năng để tự nó đến (của thời điểm thế giới). Sự mở ra của cái “ấy” trong “tồn tại ấy” *Dasein* không phải là chỗ “ấy” của sự “gặp gỡ” trên nguyên tắc hợp thời của nó, khi được tiếp cận không có sự phòng ngừa (xem khái niệm khác của Trung Hoa: *thích - thích lai, phu tử thời dã; thích khứ, phu tử thuận dã*), mà là sự mở ra quyền tồn tại hoàn toàn riêng của nó, quyền ấy đặt dự kiến theo “ý đồ về cái gì đó” (*worum willen*) mỗi khi tồn tại. Điều làm nên đường phân định là trong “sự mở ra” của Heidegger, vật đang tồn tại “có cái sẽ thành cái ấy của nó” (*sein Da zu sein*) tách ra từ đầu khỏi bản thân vật đang tồn tại bằng việc dự kiến (cái tồn tại được dự kiến này rõ ràng không phải là cái gì khác ngoài việc có các dự kiến, Heidegger nhắc lại: nó thuộc về “bản thể học”). Tính sẵn sàng trái lại có thể được mô tả như là sự tồn tại *ngay tức thời* cái “ấy” của nó, nhưng là một cái ấy không còn nói cho riêng “nó” vì chủ yếu nó ở trạng thái bám vào và thụ cảm: một tồn tại tùy theo cơ hội của thời điểm, thay đổi như nó vốn thế, và do vậy phản ứng với sự kích thích đến với ta từ thời điểm của thế giới. Cũng không

phải theo phương thức “xuất thân” và xuất hiện đột ngột từ một tồn tại bên ngoài, tự trải nghiệm trong quyền chủ động của nó và bộc lộ ra một cách lẻ loi, mà tùy theo một quá trình tương tác liên tiếp và đáp ứng yêu cầu của “cuộc sống” để tự đổi mới.

Tự có dự kiến
(xuất phát từ
tình trạng cô
quạnh) hay
đáp ứng sự
kích thích (từ
thời điểm của
thế giới)

Nghĩa là nói rằng điều mà phân tích của Heidegger tưởng rằng hiểu là “gốc rễ” và mô tả theo cấu hình hiện tượng học có thể chứa đựng còn nhiều hơn cả những “giả định” theo phương pháp luận: tư tưởng về tính sẵn sàng như tư tưởng Trung Hoa lý giải làm bộc lộ ra ở đây một định kiến gán bó đã trú ngụ - làm phong phú siêu hình học (tôn giáo) phương Tây mà Heidegger cũng không thể xa rời được. Vì khi ông ta nói vật đang tồn tại mang đặc trưng của cái tồn tại ấy là “nhằm mục đích của chính quyền tồn tại của riêng nó” thì cả hai điều đều được tính đến ngang nhau: quyền tồn tại và cái của riêng nó. Một mặt, trong thực tế, do xuất phát từ khái niệm quyền tồn tại và dự kiến được hiểu ngầm mà hiểu được khả năng “ý nghĩa” của cái đang tồn tại. Nếu dự kiến là mở ra các khả năng thì dự kiến đúng là “nằm trong chiều hướng của sự dự kiến” nên “cái đang tồn tại có ý nghĩa”¹³⁶... Mặt khác, cần hiểu đầy đủ cái “riêng của nó” về quyền tồn tại, nghĩa là trong toàn bộ phạm vi của thuyết duy ngã; cái quyền tồn tại riêng này (đích thực) loại bỏ sự mất mát trong cách nói “chúng ta-người ta” và là của chính bản thân mình để gọi hỏi về lương tâm đạo đức xuất phát từ tình trạng

cô quanh; cái đang tồn tại phát hiện nó “bị ruồng bỏ cho bản thân nó”; trong cái “ấy” của nó, *Dasein* được cảm nhận, không phải bị kích động (tuỳ theo thời điểm) mà bắt nguồn từ sự “lẻ loi”: “Sự xa lạ, dù được che giấu thế nào trong đời sống thường nhật, là loại hình cơ bản của tồn tại với thế giới bên ngoài”... Do tương phản, ta nhận thấy rõ hơn điều mà phân thứ hai của công thức Lão học để lộ ra cho hiểu: không phải chỉ tìm sự bình an trong thời điểm mà còn “bận rộn” việc “theo dõi-thích ứng” tạo thành nơi “lưu lại” để “trú ngụ” ở đấy.

Trong khi cái đang tồn tại của Heidegger nhìn trước từ quyền tồn tại của nó nổi lên như chỉ xuất phát từ sự chủ động của nó, đến từ trong cái “riêng” của nó, và có được sự tự do của nó, thì tính sẵn sàng lại dành quyền chủ động cho thời điểm của thế giới bên ngoài, coi đây là một cơ hội phải đáp ứng, đón nhận, nắm lấy nó. Chính nó đã “xếp đặt” chúng ta - , ta không ra lệnh được cho thời tiết, cho các mùa; nhưng việc để cho mình bị xếp đặt, luôn luôn thay đổi, sẵn sàng - cũng không phải là theo thuyết tính tịch: khi bám theo thời điểm của thế giới, chúng ta thu được lợi ích từ nó; chúng ta hành động hoà nhịp với nó. Đạo đức không còn là đạo đức lựa chọn giữa cái gì cá nhân nhất (“đích thực”) với Tự do, mà nằm ở khả năng miệt mài đi theo đòi hỏi của thời điểm kể cả về phương diện xã hội và chính trị - như truyền thống của Khổng giáo, nhất là Mạnh tử, đã từng phát triển.

Vấn đề hay
phi vấn đề:
“mục đích”

Không nên quên hình dung lại một cách khác sự “mở ra”: trong khi tự do là ở chỗ hướng sự mở ra đến cái gì, nhằm tới một sự tự động-quyết định của cái “riêng” (nó là tính Mục đích, một định kiến tư tưởng lớn của phương Tây), tính sẵn sàng về phía nó là duy trì sự mở ra bên trong nó, và việc này bằng sự không ràng buộc (không sa lầy) vào bất kỳ thời điểm-vị trí nhất định nào: ta không thể nói tới một sự mở ra có mục đích, càng không thể nói nó có mục đích tự thân mà nó được miễn trừ mục đích; có thể nói bản chất của nó - do vậy nó mang tính triệt để - là giải phóng khỏi “sự thống trị của các mục đích”. Mặt khác, ta không lấy làm ngạc nhiên là cái mà tính sẵn sàng giả thiết cho tồn tại của thế giới bên ngoài đồng đảo lại đối lập với một tồn tại của thế giới cô quạnh và cảm thấy “lẻ loi”. Định kiến lớn của Trung Hoa cũng không phải là một sự hài hòa ngay từ đầu (nó đối lập với tình cảm Do Thái về chuyện chịu tội tổ tông, từ đó nảy sinh ra ý thức cô quạnh như Heidegger khai thác) dù cho “sự đại hài hoà” ấy được đặt thành luận đề một cách không che đậy giấu giếm, mà triệt để hơn, nó là định kiến về một tồn tại-ấy được minh chứng tức thời trong chiều sâu tiềm ẩn của nó. Không có gì phải minh chứng cả: vì vấn đề về một “ý nghĩa” không đặt ra, không được cấu thành, đối với chủ thể của nó.

Hiện tượng
luận về con
người sẵn
sàng

6. Khi tiếp tục đối chiếu với tư tưởng Trung Hoa, không thể mong đánh đổi tư tưởng này với tư tưởng kia, như là chúng có thể chuyển giao, nhưng ít nhất cũng sẽ thu lợi được điều này: rút

ra cái chất tư tưởng (vì nhìn từ bên ngoài, rõ ràng có một hình thái hệ tư tưởng của phương Tây ở phía trên khoa học luận của nó: “trạng thái cô quạnh”, sự kiếm tìm ý nghĩa, sự Tự do, v.v...). từ cái báo hiệu, và hứa hẹn là thuộc riêng về “hiện tượng học”. Hoặc ít nhất chúng ta sẽ có được những vũ khí khác để bắt đầu làm công việc này, bởi vì cái luôn luôn là việc làm khó nhất đó là *mô tả*, và ta không thể tiến hành công việc này mà không biết lùi trở lại và bắt các quan điểm giao nhau. Khi tiếp tục đi theo nhà tư tưởng Lão học, sẽ đi đến kết quả là một sự phân tích về “con người sẵn sàng” được hình thành đối diện với con người “bỏ đi” và “lẻ loi” của Heidegger. Không phải như một tồn tại sẽ có cái “ấy” của nó để “trở thành cái nó tồn tại”, mà là sẵn sàng là cái ấy làm nên sự “tùy ý”. Vậy hãy nghĩ rằng sự “trở thành” này không để cấu trúc của nó nhất thời. Trước tiên, để không vướng vào công thức phía trước: tìm thấy sự “bình an” (ổn định) trong “thời điểm” sẽ có thể bị quy kết về bề ngoài là quá tĩnh, ta hãy bắt đầu bằng việc tư duy tính sẵn sàng trong mối liên quan với tính chất quá độ của thời đoạn; mà muốn thế, ta hãy quay sang một công thức khác đọc được trong bộ *Trang tử* như là một sự nối dài cái có trước, mà tôi dịch thật sát là: “phù hợp với các thời điểm mà tất cả (luôn luôn) biến hóa” (*dữ thời câu hóa: cùng biến hóa với thời*)¹³⁷.

Công thức được đưa vào do ý nghĩa còn vượt lên trên một giai thoại. Trang tử đi trong núi, thấy một cây lớn cành lá xum xuê, mà một

người đang tìm cây để đốn, đứng ngay bên cạnh lại không đụng tới. Trang tử hỏi tại sao. Người đó đáp: “Tại gỗ đó không dùng được vào việc gì”. Trang tử bảo: “Cây đó nhờ vô dụng mà được hưởng hết tuổi thọ của trời”. Ra khỏi núi, thầy ghé nhà một người bạn cũ. Ông bạn mừng rỡ, sai một đứa ở giết ngỗng đãi khách. Đứa ở hỏi: “Giết con nào, con biết kêu hay con không biết kêu?”. Chủ nhà bảo: “Giết con không biết kêu”... Ta dễ dàng suy diễn về câu hỏi các trò hôm sau đặt ra: cùng có tính vô dụng mà dẫn tới một cây sống hết tuổi thọ và một con phải chết sớm, “Thưa Thầy, Thầy muốn ở vào cảnh nào?”

Không đứng
về phía nào,
sự phát triển

Trang tử cười, đáp: “Thầy muốn ở vào giữa hữu dụng và vô dụng”... Cố nhiên là ông nói điều; sau đó ông tiếp ngay: nhưng ở vào trung gian như vậy chưa tránh khỏi lụy (luyện cứ giống như trong sách Mạnh tử¹³⁸); ông không giúp ta ra khỏi sự bối rối. Về phần mình, ông đã không làm công việc mà triết học phải làm là nói theo phép biện chứng, nhà hiền triết không có lập trường nào khác là không đứng về phía nào (phi lập trường), nói một cách khác là không sa vào bên nào mà luôn luôn phát triển “phù hợp” với thời điểm-tình thế và “(tự) biến hoá” tùy theo các dạng thay đổi của nó. Ông nói một cách hình tượng: “Hoặc xuất hiện như con rồng, hoặc ẩn nấp như con rắn...” Giải pháp duy nhất là mở ra vào thời điểm tự do giải thoát khỏi mọi định kiến và được tiếp diễn không ngừng. Nếu không, một khi ta cứ đứng ở một lập trường nào đó, nhà tư tưởng Lão học nói tiếp, lập trường ấy sẽ có lúc

bộc lộ ra - và phải chịu đựng - mặt tiêu cực của nó, “sự thống nhất” đưa tới “sự chia tách”, “sự hoàn tất” kéo theo “sự phá hoại”, v.v... Một khi ta cứ đứng về một phía, ta đồng thời sẽ bị ràng buộc với mặt trái của nó, mọi lập trường khi đó sẽ bị kết án - nên hiểu là nó tự phá hủy và tự lên án; và chỉ có tính sẵn sàng mở ra một sự biến đổi vô tận của bản thân/ của thế giới? Người Trung Hoa không nói rõ ra, để cho phép họ tránh được một sự đi quá mà mọi lập trường tạo ra: chỉ có tính sẵn sàng mới cho phép phát triển không ngừng trong diễn biến luân chuyển của mọi quá trình chứ không phải chỉ ở “thời gian” tiến bộ.

Từ đó kiểm chứng điều mà ta đã biết: tính sẵn sàng trong nội dung của nó thủ tiêu mọi lập trường về chân lý, không phải do bi quan và không tin vào chân lý, mà là vì chân lý đối với nó không thể hiện lợi ích gì, thậm chí còn tạo ra một cái bẫy. Về mặt lô-gích, tính sẵn sàng trong thực tế được xác định bởi khả năng tự giải thoát khỏi các tách biệt và sự thiên vị, dẫn tới cái này loại trừ cái kia - “đúng” và “sai”, “phải” và “trái” (*thị/phi*). Cho nên để tránh sự tranh cãi giữa các trường phái, nhà tư tưởng Lão học không ngừng nhắc lại: Không phải vấn đề ở chỗ thực sự thiếu các chuẩn mực, hay là nó bào chữa cho chủ nghĩa tương đối (cũng vẫn là một lập trường...), mà là vì một lập trường được chọn đóng kín cửa đối với sự thay đổi các thời điểm khác nhau, và khi dựa vào các phán đoán ngưng đọng, những điểm tách biệt sẽ ngăn trở khả năng biến đổi của sự vật và tình thế; khi lập thành quy tắc tiên

Không tách biệt cũng không theo kế hoạch

nghiệm, chúng che khuất và làm biến chất các khả năng dành riêng cho các cơ hội. Có một công thức thấu tóm đặc điểm lời dạy của Trang tử: “Tùy thời mà theo, không đứng về một bên nào” (*thời tư túng nhi bất đảng*)¹³⁹. Cũng như về mặt thực tiễn, tính sẵn sàng là không chú ý đến các dự án và các kế hoạch (*bất dự mưu*)¹⁴⁰, đúng là khi dự kiến hết thời điểm này sang thời điểm khác, khi thu xếp cho thời điểm này bắt đầu từ thời điểm kia, các kế hoạch và dự kiến làm cho cái trở thành nhạt nhẽo đi và phủ bóng lên cái chưa từng xảy ra của thời điểm, chúng chặn đứng các phương sách. Kế hoạch thường đi đôi với một sự tách biệt. Khi *xếp đặt trước* tương lai, lựa chọn trước và bố trí lực lượng sẵn, chúng làm giảm bớt và cứng nhắc sự mở ra đối với cơ hội; chúng gây trở ngại cho khả năng đổi mới làm nên tính duy nhất của thời điểm.

Triết học
của sự hô
hấp

Nhưng lẽ nào ta bằng lòng dừng lại ở đó không đi xa hơn? Theo lô-gích và thực tiễn như cách nói của chúng ta, liệu chúng đã đủ để xác định sự tồn tại của tính sẵn sàng và dẫn ta đến ngọn nguồn của nó? Như vậy sẽ là một lần nữa bỏ quên mất, hoặc tệ hơn là im lặng bỏ qua điểm vắng thiếu lớn của triết học (châu Âu) là thể xác. Ta biết rằng trải qua toàn bộ thời đại cổ điển, nền triết học ấy chỉ mới xem xét nó dưới góc độ cảm tính và cảm giác, do đó như một trở ngại, hoặc hơn nữa như là một phương thức tiếp cận đáng ngờ, không hoàn bị trong mọi trường hợp, đối với việc nhận thức hiện thực bên ngoài. Thế nhưng nhà tư tưởng Lão học không quên nó

và còn hoài nghi việc bỏ quên đó: tính sẵn sàng có được *thông qua* thể xác, hay đúng hơn là - do từ này đã làm ta nhận ra "tâm hồn" đối diện với nó - thông qua cái mà chữ Hán chỉ ra là "con người cấu thành" của chúng ta (*thể*). Tính sẵn sàng phụ thuộc vào thiên hướng của nó; nó khởi nguồn không phải từ đạo đức hay tâm lý, mà từ *phép vệ sinh* (mà riêng có Nietzsche đã ngờ đến trong triết học hiện đại). Từ thiên hướng này, nó toát lên một cái gì khác hẳn với "thiên hướng tính khí" mà trong đó Heidegger nhận thấy một thứ hiện sinh nguyên thủy và do vậy tiên quyết như một phương thức "thấu hiểu" (*Verstehen*) trong hoạt động nhận thức. Với "bạc chân nhân", nhà tư tưởng Lão học cho rằng đó là người "thở trầm trầm", và bất ngờ hơn là người "thở từ gót chân mà lên", trong khi con người nói chung thở "từ họng phát ra"¹⁴¹...

Tại sao lại có sự quan tâm như vậy đến sự hô hấp? Do không ngừng phải đổi không khí, sự hô hấp mỗi lần phải bám vào *thực tại* của thời điểm; nó hoàn toàn là của thời điểm, không trước mà cũng không sau, nó không giữ cái dư lại (khi tiến hành "từ gót chân") cũng không thể vượt lên trước. Mặt khác, do sự thay phiên có tính chất điều chỉnh của nó, nó cùng pha với nguyên tắc thay đổi của thời điểm, mỗi một lần trong hai thời đoạn của nó đòi hỏi lần tiếp theo một cách tất yếu; như vậy, nó là biểu hiện sống của sự *đi đi-về về* giữ nhịp cho hiện thực được xem như một quá trình; cuối cùng chính nó từ đầu nối liền lạc giữa cái "bên ngoài" với cái

“bên trong” trong mối quan hệ với con người cấu thành của chúng ta: nó thực hiện ngay từ đầu sự *mở ra*. Do đó, hô hấp “từ gót chân” có nghĩa là không có gì ở bên trong bị đóng kín đối với sự đổi mới từ bên ngoài đến (toàn bộ đời sống thể xác ở Trung Hoa được coi là bắt đầu từ các khiếu (lỗ) trên cơ thể với các từ dùng là “nhập”- “xuất”). Sự mở ra ấy được ghi nhận như thế về phương diện thể chất, tuy cũng không chắc chắn là hiện tượng chỉ giới hạn ở thể chất, có tính “triệt để” nghĩa là tiến hành tận gốc trong đó tính sẵn sàng là khả năng cho đi qua từng phần, tạo kênh dẫn, xếp đặt; con người sẵn sàng hô hấp bằng toàn bộ cơ thể của nó là con người thư giãn chứ không co dúm. - Chúng ta cũng nói thế ở châu Âu, các từ ngữ trên cũng là từ ngữ của chúng ta, thậm chí được chúng ta nói hàng ngày, nhưng chỉ dưới phương thức một lời khuyên thông tục, tầm thường và hết sức nhạt nhẽo... Không tư duy về nó, vì thế cũng không xem đó là điều phải tư duy, đó là triết lý hạ cấp.

Một lần nữa, tôi lại trở về với vấn đề, dù cho tôi chỉ vờn quanh nó: điều mà triết học không nghĩ đến, điều mà bắt đầu bỏ rơi, mà nó *đã phải* bỏ rơi (chính vì để trở thành triết học, sự bỏ rơi này không phải là tiêu cực, mà là cái định hướng nó đến chỗ bắt đầu và khơi nguồn cảm hứng cho nó) - là điều ta đã “biết” rõ, “quá rõ”, quá quen thuộc (“hãy hít thở thật dài”, “này hãy dành thời gian để thở cái đã!”...), nhưng do đó cũng không đến nỗi xa lạ- và rõ rệt - để thành một *đối tượng* tư duy và vì vậy không thể “

chiếm" được sự quan tâm về lý luận. Và nếu trong trường hợp ấy, tôi nói đến một sự lựa chọn ngầm, vùi lấp đi, nói một cách khác là có thiên kiến, đó là vì biết bao nền triết học đã nối tiếp nhau, phê phán, đối lập, rẽ hướng, tóm lại là mỗi lần lại thử tìm một điểm xuất phát mới, mà tất cả ít nhất cũng đều bắt đầu bằng "một triết học tri giác" kể cả hiện tượng học (ở Pháp từ Descartes đến Merleau-Ponty) mà không bao giờ tư duy - tư duy để tư duy - vì định hướng lại hoàn toàn khác nhau (nó không phải là "biết" mà nêu lên một nếp gấp khác), trong khi tạo thành một điểm xuất phát khác hữu hiệu của triết học thì đây có thể sẽ là *triết học về sự hô hấp*.

Những nét phác họa đầu tiên của nó là gì, trong mối liên hệ với tính sẵn sàng? Nếu các ham muốn là sâu sắc, nhà tư tưởng Lão học nói thêm "thiên cơ trong ta là giả tạo". Khi các ham muốn có thể gây trở ngại làm cho ta tin vào công thức luyện khổ hạnh nhưng trong thực tế không phải như vậy. Tôi dịch ở đây *thiên cơ* là "động lực tự nhiên", cái được xếp đặt trong ta để phản ứng lại một cách tự phát (như trong tiếng Trung Hoa chỉ cái lấy nỏ hoặc bất cứ thiết bị nào nhằm khởi động đều gọi là *cơ*; ở đây nữa lô-gích là lô-gích của *dụng*, của sự vận động các sự vật, của "vận hành"). Đặc điểm của con người thông tuệ do đó có thể nói là không phải dựa vào một cái Tôi-chủ thể, dựa vào quyền chủ động hay sức mạnh các khả năng của nó (lý trí, ý chí v.v...) mà là ở "thiết bị" bên trong của nó, ở năng lực phản ứng lại không để cái gì cản trở hoặc gây tắc

Cái tôi như
là thiết bị
phản ứng lại
(thiên cơ)

ngheñ, mà để mặc cho lưu thông bên trong nó toàn bộ sự truyền lệnh của thế giới vốn rộng lớn theo cách của sự hô hấp, và dễ dàng ở mỗi thời điểm đặt ra liên lạc với “ông Trời”- tự nhiên (là Quá trình lớn của sự vật, bao gồm và vượt quá cả quá trình đời sống của tôi). Người ta thường thân mật nói với nhau: đừng để bị “kẹt”...; ở đây người ta nói thân mật như thế bởi vì người ta đã không tư duy bằng khái niệm. Các dục vọng không tự nó loại trừ do chúng là xấu, về phần mình nhà tư tưởng Lão học khẳng định, mà là do chúng cắm rễ sâu trong ta chỉ còn có thể bằng những thúc đẩy của chính chúng bao phủ và gây rối khi dừng lại ở những đối tượng riêng rẽ, đem lại một sự xác định (giống như các chân lý của chúng ta) đáp ứng ngay tức khắc và nói chung sự mời mọc-kích thích của thời điểm ngoài thế giới, tự nó đổi mới không ngừng mà làm nên tính sẵn sàng. Cho nên khi “cái động lực-thiết bị tự nhiên (bên trong) dựa vào sự hô hấp để luân chuyển, nếu thở hít sâu thì động lực tự nhiên trong ta cũng vậy”¹⁴²: nghĩa là khi mở rộng ra toàn bộ “con người” chúng ta (“thể xác”/ “tâm lý” tùy theo sự phân giới của chúng ta còn sự hô hấp lại hòa trộn hai mặt ấy) và khi nó lan tới cả gốc rễ, tới tận “gót chân” thì sự hô hấp giải tỏa mọi sự khóa chẹn bên trong, thủ tiêu mọi điểm tụ tiêu và trước hết là những điểm do dục vọng thắt lại; vì thế nó “mở ra”.

7. Trạng thái vững chắc của tính sẵn sàng đối mặt với tình cảm cô quạnh từ văn hóa châu Âu đến với chúng ta có được là do cấu trúc *kích*

thích của thời điểm khi nó trùng gặp và do vậy phải chăng được điều chỉnh nhịp độ “đi”-“đến” theo cách của sự hô hấp? Hãy đọc một trong những giai thoại, trong đó tư tưởng Trung Hoa tài tình trong việc đưa ra mà không bình luận, đó là cái “trí tuệ” của nó. Hãy nắm bắt cái khắc khoải làm nên thời điểm – hiệu quả của thời điểm – vừa là kêu gọi vừa là rút lui.

Hồi Vương Vi Chi ở Sơn Âm, một đêm tuyết rơi dày đặc. Ông tỉnh giấc, mở cửa phòng, gọi người đưa rượu và ngắm nhìn cảnh vật xung quanh. Nhân đó, ông đứng dậy và đi đi lại lại, ngâm bài thơ “Chiêu ẩn” của Tả Tư. Đột nhiên ông nhớ đến Đái An Đạo hồi đó đang ở Viêm. Thế là đang giữa đêm, ông lên chiếc thuyền nhỏ để tìm đến. Đêm đã qua khi ông tới nơi, đến cửa, ông không đi tiếp mà quay lại. Không ai hỏi ông lý do tại sao. Vương nói: “Bản thân tôi chỉ vì thích mà đi, và khi sự thích thú đó không còn, tôi quay trở về. Hà tất phải gặp ông Đái?” (Thời thuyết tân ngữ, ch. 23, 47).

Câu chuyện xảy ra được kể vắn tắt, kín đáo, nếu ở chúng ta thì sẽ được thuật lại một cách hùng biện, phát triển ý nghĩa, mở rộng huyền thoại. Nó không chỉ là một giai thoại, mà còn mang một ý nghĩa giáo dục. Vì sức mạnh của đoạn văn chính là ở chỗ nó chỉ nhằm ghi lại một thời khắc, hay đúng hơn là cái đã làm nên thời điểm, khác với sự ham muốn để cho nó đến và sự đòi hỏi vô cùng. Quả thật thế giới là sống động, thay vì nhân vật cảm thấy cô độc, và chính

cái khả năng đáp ứng sự mời mọc của thế giới ở đây đã mở ra khả năng giải thoát của nhân vật (Vương Vi Chi là một trong những người con của nhà thư pháp nổi tiếng về tác phong tự do). Nhân vật tỉnh giấc và nhìn ra cảnh vật, ngắm nhìn hiệu quả trải rộng của nội tại (bản thân mặt trăng chiếu sáng cảnh vật không được nhắc đến). “Nhân đó”, “đột nhiên”, “thế là”, “quay lại”: tất cả đã nói lên qua những cái mốc đó, rằng nhân vật không bị trói buộc vào sự kích động đó, cũng không giữ nó lại, và không có ý định dựng lại một cách “lôgic” hơn bằng cách cho nó một kết cục và phát hiện “ý nghĩa”. Đơn giản chỉ là “dựng lên” sự kích động đó, mà ông ta đã đến, và khi sự kích động đó “kết thúc”, ông quay trở lại và thu mình lại, không lời bình luận hay thanh minh.

8. Do đó một lần nữa hãy nghe lại công thức của Montaigne: “sống hợp thời”. Lần này, công thức ấy không tác động dựa vào hiệu quả trùng ngôn mà là dựa trên một sự chênh lệch: “Kiệt tác vĩ đại và vẻ vang của chúng ta là sống hợp thời”. Chủ ngữ ở mức cao nhất đến bão hoà (“vĩ đại”, “vẻ vang”, “kiệt tác”), trong khi vị ngữ sau sự quá mức và hiệu quả đỉnh điểm có vẻ nhạt nhẽo tầm thường, kém được gia công: “sống hợp thời”; nó ít được xếp đặt, thậm chí khó phân tích nhất, dễ tiêu tan nhất, kín đáo nhất. Vì thế vô định này thậm chí không cho thấy sự thô lỗ của một thể mệnh lệnh, khác với dạng mệnh lệnh của phái Khắc kỷ. Công thức trên không khuyên “sống tốt”, thậm chí cả “sống

hạnh phúc" (*to eu, kalôs, makariôs zen*): nó không mang tính đạo đức, cũng không thuộc về "chính đề" - không đề cập luận lý cũng không theo chủ nghĩa hoan lạc; nó không thuộc về trường phái nào, không tạo thành luận đề, từ chối giữ một lập trường. Tóm lại, nó không có sống cạnh, thậm chí không có cả nếp nhú (để tư duy có thể bám vào) và nội dung của nó tuột đi mất.

Công thức trên không có bờ; ta không thể nắm bắt nó ở một góc (nó không có một góc nhìn), mà từ mặt sau: không phải bằng cái đối lập với nó hoặc trái lại cái mà nó ủng hộ, nhưng bằng cái mà nó ngầm dập tắt tư duy dưới cái vẻ bình thản không sao phá vỡ được. Và trong thực tế, trong cái "sống hợp thời" ấy, không phải cái "hợp thời" cần được hiểu mà trước hết là "sống" đứng ở phía trên và là ngọn nguồn tất cả. Vì tất cả đã chứng tỏ rằng trong quá trình đối diện trước, dù cho đã đào sâu sự khác biệt, *sống* không phải là "tồn tại". Nếu tôi tự hỏi vì sao tôi tồn tại, câu hỏi lập tức mang tính siêu hình, nó là sự phá khoá so với trật tự các quá trình và làm xuất hiện một cách hùng hồn và không bao giờ vơi cạn vấn đề ý nghĩa (theo chiều hướng "Tôi đến từ đâu?", "Tôi đi đến đâu", "Tôi làm gì trên mảnh đất này?" v.v...); nhưng nếu tôi tự hỏi vì sao tôi sống, vấn đề nằm trong giới hạn của tính thích đáng, trong mọi trường hợp nó bị teo đi, được hiểu ngầm không có gì khác hơn là một câu hỏi về những điều kiện cho đời sống của tôi (ta chờ đợi đúng hơn là: "Tôi sống thế nào?") và không ra khỏi khuôn khổ của tính quá trình,

Sống / tồn tại

“sống” là cái mang tính hiện tượng hay như người ta thường nói sống thuộc về “tự nhiên”; tất cả sống ở đó: động vật, thực vật đều “sống”..., đó là điều đương nhiên lớn nhất - không thể lý thuyết hoá được - của “đời sống”. Nếu ý thức của tôi biến tôi khác đi với chúng, với tư cách là “vật sống” tôi biết tôi thuộc cùng một loại hiện tượng với chúng, tôi không bị cắt rời khỏi chúng. Trong khi đó tồn tại chỉ dành cho *Dasein*: “chỉ có con người tồn tại”.

Sự tồn tại của
tồn tại “bị
phát ra” (theo
Heidegger
như một dẫn
liệu rõ nhất)

Như Heidegger nói “*Dasein* tồn tại và chỉ có nó tồn tại”, nghĩa là có một cái ngoài bản thân khởi thủy riêng cho sự tồn tại, phóng chiếu trước nó và đem lại cho nó một cấu trúc “nhập định”; và cái tồn tại không phải là cái từ đâu hiện diện ở nó mà là cái phải có để tồn tại, Heidegger giải thích đó là phương thức của tính sinh tồn - “tương lai” - mang tất cả sức nặng của tính thời gian. Nhưng Heidegger là người soi sáng sâu nhất mối quan hệ của tồn tại so với sống, ở chỗ ông phát hiện ra sự phụ thuộc của cái tồn tại được “phóng chiếu” với việc thực tế nó cùng từ đâu “bị phát ra” trong cái “ở đó” của nó. Sự tồn tại (của *Dasein*) được nắm bắt giữa tồn tại bị phát ra với tồn tại được phóng chiếu, giữa tính sự kiện của cái đã ở đó bị phát ra trong thế giới với tính sinh tồn phóng chiếu *Dasein* lên phía trước bản thân nó: “Đến mức, khi bị phát ra, *Dasein* được phát ra theo kiểu tồn tại được phóng chiếu¹⁴³”. Trong cái tồn tại bị phát ra khi cô quạnh như vậy được

hiểu là tồn tại có lỗi phải chịu từ gốc, nhưng tôi đã không thể làm chủ được vì hai cấu trúc sinh tồn của tồn tại bị phát ra với của tồn tại được phóng chiếu “chứa đựng chủ yếu một sự phủ định”. Tuy vậy, “sống” (trong “sống hợp thời”) có thể được hình dung ở mặt trái: trong “sống” hiểu ngầm là không còn tồn tại được phóng chiếu hay bị phát ra nữa, sống là trùng khớp nhau (xem hô hấp); trong đó ý nghĩa quan trọng của “nơi chốn” (tiêu điểm) diễn ra sự trùng khớp ấy chính là *thời điểm*. Hay là muốn thu được lợi ích có thể có khi làm sáng tỏ sự khác biệt này, bởi ta chỉ có thể nắm bắt được cái “sống” ấy khi gỡ ra được điều đó: cái làm nên tính sẵn sàng về thời điểm là ở chỗ, trong khi đáp ứng sự kích thích của thế giới và đào sâu khả năng khác nhau, nó không những được giải phóng khỏi sự ám ảnh của Thời gian trốn chạy, mà nhất là còn không đòi hỏi bất cứ một sự chứng thực về nguyên tắc (siêu hình) nào. Nếu “thời gian” do bản chất bí ẩn của nó là một vấn đề thì thực chất của tư duy về thời điểm ngược lại là không đặt ra vấn đề đó.

Trải nghiệm bộc lộ rõ nhất của sự bước vào sinh tồn lại là đặc điểm chỉ ở con người tồn tại mới có là sự lo âu. Như vậy, nó là “dấu hiệu mở ra” bởi vì như Heidegger nói với chúng ta cái mà nó “đứng trước” khiến phải lo âu chính là thế giới, sự lo âu lộ ra của con người tồn tại trong việc nó đơn độc, thuần túy và bị phát ra, tự cảm thấy “bị xua đuổi khỏi nhà mình”, xa lạ và lẻ loi (từ chỗ

Sự lo âu (từ đơn độc), sự thôi thúc (từ thời điểm)

đó dễ đi tìm luận đề: quay trở về với câu hỏi ý nghĩa cuộc sống). Nhưng cả ở đây nữa, hệ quả của sự phân rã là sáng tỏ và có thể tạo ra điều kiện tốt nhất: “sống hợp thời” thủ tiêu khả năng lo âu, không phải vì nó làm giảm thiểu cái mà phải đứng trước mở ra (khi giới hạn ở tồn tại bên trong đối với thế giới, giống như trường hợp của sự sợ hãi so với sự lo âu); cũng không phải vì ta có thể chạy trốn sự xa lạ của thế giới trong sự thân tình của mối quan hệ “ta-họ” hàng ngày che đậy và làm quên đi. Nhưng vì tư tưởng Trung Quốc không ngừng đặt thành luận đề, về tính sẵn sàng ở thời điểm, và cái làm nên khả năng của nó, thế giới của con người ở đời không còn xa lạ nữa mà “mời gọi” (*triệu*); tôi không cảm thấy lẻ loi từ đầu nữa mà được *thôi thúc*... Đây là điều mà “vật thể của mùa” đã nói lên do tính xúi giục và như cách biểu lộ của vật thể với thế giới:

Diệp thả hoặc ngênh ý

Trùng thanh hữu túc dẫn tâm

Hướng thanh phong dữ minh đồng dạ

*Bạch nhật dữ xuân lâm cộng triều tại*¹⁴⁴.

Lá cây có thể tùy thời đón ý,

Tiếng côn trùng cũng đủ để dẫn vào lòng.

Hướng chi gió mát trăng thanh

cùng một đêm,

Mặt trời sáng và rừng xuân cùng

hợp trong một buổi sáng.

Vấn đề chốt lại là tự hỏi xem liệu có một sự lựa chọn đưa chúng ta ra khỏi cấu trúc sinh tồn, hay triệt để hơn, đi vào bản thể hơn, hiện sinh hơn mà tính thời gian của *Dasein* nói rõ. Nói một cách khác, liệu ta có thể loại mình ra khỏi tấn bi kịch lớn do tư tưởng phương Tây đạo diễn nên, xuất phát từ tư duy về thời gian mà Heidegger tóm lại chỉ làm cho có triệt để hơn? Sống/tồn tại. Sự quay trở về lần cuối cùng với Montaigne. Đây là điều ông nói mà ta nhắc lại: "Tôi chẳng làm gì hết hôm nay. - Sao, ông chẳng đã sống ư?". Câu "Tôi chẳng làm gì hết hôm nay" mà Montaigne nói với ta nói lên sự lo lắng trước "thời gian", thời gian "trôi qua" mà trong khoảnh khắc thời gian ấy, "chẳng có cái gì hết" đủ làm nên sự kiện, như vậy tôi đã không đủ bận rộn làm cái gì cả và thế là tôi đã chưa "tồn tại"; ông nói lên sự nuối tiếc một thời gian trôi đi mất. Nhưng câu hỏi mà Montaigne cắt ngang tập trung trở lại với cuộc sống: *Sao, ông chẳng đã sống ư?* lập tức lật nhào triển vọng kéo theo, để lộ cho ta hiểu rằng sống không có liên quan đến cái gì khác, không tự so đo với bất cứ cái gì, không để bất kỳ tính mục đích nào chi phối, thậm chí cũng không có tính nội tại. Sống là đủ cho bản thân cũng giống như thời điểm là đủ, khiến cho một khả năng tư duy khác xuất hiện, đi theo "chủ nghĩa tự nhiên" như ta vẫn thường xếp loại, cho rằng trừ vài ngoại lệ lớn (như Montaigne: "Tự nhiên là người hướng dẫn hiền dụ nhất..."), triết học châu Âu khi đi tìm kiếm Lẽ sống đã chưa khi nào đủ tầm xem xét, chưa

Ra khỏi Heidegger (và tấn bi kịch của sự tồn tại trong tính thời gian)

bao giờ khai thác khả năng có thể có. Triết học là suy lý và cấu trúc (*logos*); thế nhưng đặc điểm của “chủ nghĩa tự nhiên” là tự nó mất đi ngay khi nó được cấu trúc và dẫn tới những chứng minh: khi bước vào các lý lẽ, nó tách ra khỏi “tự nhiên” và chính vì vậy nó im lặng trước triết học.

Cũng chính vì thế mà đối với tôi sự lựa chọn do tư tưởng Trung Hoa, nhất là Lão học, mở ra càng quý hơn thông qua tính sẵn sàng về thời điểm và bằng cách dựa vào một chiến lược trình bày hoàn toàn khác có thể nói là “phản triết học”; chiến lược này có thể làm xuất hiện một trạng thái khác mà trong ngôn ngữ của chúng ta chưa có cách nào khác để chỉ nó dù có vẻ tiêu cực: sự “vô lo”. Chính ở trong khái niệm này có thể sống được một phương thức nguyên thủy-cấu trúc về việc không cần vạch rõ “thời gian” là gì, chứ không quên nó đi hoặc tránh né nó.

VII

VỀ SỰ VÔ LO

1. Điều đề xuất đã được nói đến trong cuốn sách *Tồn tại và thời gian*, vì nó được hình thành về mặt thời gian, tồn tại con người là sự "bận tâm" (*Sorge*) xét về cấu trúc.

Để lấy lại các thuật ngữ giống như vậy của Heidegger, việc nói rõ ý nghĩa bản thể học của tồn tại của *Dasein* là tính thời gian dẫn đến xác định ý nghĩa sinh tồn của cấu trúc cơ bản của *Dasein* là sự "bận tâm"¹⁴⁵. Cấu trúc thống nhất, đồng thời "toàn bộ" từ nó đến lượt chúng suy ra các định thể khác nhau của đời sống; chính *cấu trúc về sự bận tâm* này được tồn tại phóng chiếu ra "phía trước bản thân" giải thích rõ; chính nó đã tạo nên khả năng riêng cho "bản thân nó"; cuối cùng chính dựa vào nó mà cái "ở đó" của nó được mở ra đầy đủ: tồn tại ở đời với đặc điểm là sự lo nghĩ (*Besorgen*) về thực chất, nghĩa là từ khởi thủy, là sự bận tâm (*Sorge*). Trong chúng ta, cái đó đi trước cả ý muốn, mong ước, thôi thúc, khuynh hướng; và ý thức đạo đức chỉ tự nó biểu hiện như là "lời gọi" của sự bận tâm. Do đó, mà có vị trí bao giờ cũng phụ, và thuần túy phủ định, ở mặt đối lập của

Các thuyết trình của Heidegger (tiếp theo và hết): sự bận tâm khởi thủy và việc nó trốn chạy trong sự vô lo

nó là "sự vô lo"¹⁴⁶: sự vô lo này chỉ có thể có được trên cái nền của sự bận tâm như là sự trốn chạy của sự bận tâm. Khi trước tính triệt để của sự bận tâm về thời gian (sinh tồn) không tạo ra được một khả năng khác với nó, thì nó chỉ là một phương thức yếu: trong lúc vô lo, dù cho đây là một sự vô lo "có suy tính trước", con người tránh né điều kiện tồn tại của nó và điều ấy làm nên trách nhiệm của nó.

Hiểu lại (từ
xa, bằng
khoảng cách)

Tuy nhiên nếu tôi điểm lại một thuyết trình như thế, lần theo các cách nói và chú ý lấy lại cho đến ngôn ngữ của nó, thậm chí lấy từng câu chữ, đó là để hiểu lại nó trong mỗi nếp gấp của nó, nhờ ở độ chênh mà xuất phát từ Trung Quốc tôi đã thử khôi phục dần dần. Bởi vì khi đọc nó như trên, ta không thể nói đến phê phán điều nó suy nghĩ (và bác bỏ nó); nhưng ngược lại ta có thể nhìn thấy nó tư duy *từ đâu* và làm bật ra thiên kiến mà trong tư tưởng của nó chôn lấp đi. Từ nếp gấp này sang nếp gấp kia, chúng xoa bớt đi dấu vết cho nhau. Trong thực tế, làm sao không nhìn thấy được trong mối liên quan từ khởi thủy của sự bận tâm với "thời gian", cũng như trong sự vứt bỏ sự vô lo từ đấy sinh ra, như sự phân tích "hiện tượng học" về "vật tồn tại" dẫn đến, sự khởi đầu của một truyền thống tư tưởng lớn hơn trong tư tưởng phương Tây nêu lên cảm giác về tội lỗi mà như ta đã có lần nhấn mạnh, sự trực giác của người Do Thái cổ bám sâu vào đó.

Một sự lựa chọn có được hình thành với tư tưởng Hy Lạp? Nhưng sự bận tâm mà tư tưởng Hy Lạp kêu gọi giải phóng nó lại thuộc về loại khác, biến thành một tồn tại bên trong ở thế giới, không vĩnh viễn và không "chỉ thời", không còn mang tính bản thể học. Và mặt khác, dựa vào nguồn nào mà triết học Hy Lạp kêu gọi thoát khỏi sự bận tâm? Vì sự bận tâm này là nhất thời nên tiện lợi nhất là nó hướng chúng ta về mặt trái của nó là cái vĩnh cửu. Sự bận tâm mà ta cần giải phóng là sự bận tâm (*espoudakenai*) về vật chất và có thể suy tàn: "nhà triết học không bận tâm gì về các cửa cải bên ngoài và các lợi ích về thể chất" (Platon¹⁴⁷); tâm hồn cao cả quên đi cái đến từ tâm hồn hạ cấp, "dưới trần thế, thật là đẹp khi né tránh được các mối bận tâm của con người" (Plotin¹⁴⁸). Hoặc là nếu ta không tin vào niềm hy vọng siêu hình đó và ta từ chối chạy trốn các điều kiện của bản thân trong thế giới, ta sẽ thực hiện các bốn phận của con người như là đối tượng phải chú ý "chăm sóc" (*cura*); ít nhất ta sẽ xử lý các "tình huống" thay đổi như đối với các "chất liệu" không có gì khác nhau vì không làm hại đến tính đạo đức của nó: nếu những người Khắc kỷ "bỏ lại sau mọi sự lo toan và bận tâm" (*ascholias pasas kai spoudas*¹⁴⁹), chính là vì họ bám vào số phận được trao cho họ giống như diễn viên bám vào vai diễn chỉ cần thủ vai cho tốt; ta đã biết mục đích cuối cùng hoàn toàn nằm trong vở diễn, độc lập với sự thành công của họ, và như thế không việc gì phải bận tâm đến sự thất bại của họ.

Sự lựa chọn yếu: thoát khỏi sự bận tâm bằng cách quay về cái vĩnh cửu

Hay là trong
 khoảnh khắc
 lạc thú
 (Epicure,
 Horace)

Dù cho hiện thực ở một cấp độ cao hơn mà đời sống bị ràng buộc chặt vào đó qua sự siêu nghiệm của nó (bằng thiết chế bản thể học hay thần học: Bản thể hay Thượng đế), hoặc là ở đây ta dựa vào một phương thức tự tại do tích hợp trong cái Lý của vũ trụ theo cách đối lập thông thường của chúng ta, những người thuộc phái Platon và phái Khắc kỷ đều tự giải phóng ra khỏi sự bận tâm bằng cách mở ra một cái *siêu-thời gian*. Nhưng hãy tách đời sống với mọi kế hoạch vượt quá nó: cách duy nhất thoát khỏi sự bận tâm ngay trong lòng thời gian, theo toàn bộ sưu tập triết học của chúng ta, là "vun trồng khoảnh khắc". "Không phải ta hưởng thụ thời gian dài nhất mà là một thời gian dễ chịu nhất" (Epicure¹⁵⁰). Toàn bộ sự đầy đặn có thể có được nằm trong khoảnh khắc lạc thú - thời gian chạy nhanh chỉ nâng cao hơn giá trị của khoảnh khắc ấy. Trong mọi trường hợp, cái lạc thú đã được sống trải dù chỉ thoáng qua, ta sẽ không thể bao giờ làm cho nó thành ra chưa hề sống trải qua. Khi thoát khỏi "nỗi lo sợ tương lai" như các nhà Khắc kỷ cũng căn dặn như thế, nhưng từ nay lại chỉ lưu tâm đến thực tế duy nhất là lạc thú, nguyên lý và mục đích của một đời sống hạnh phúc - "con người lúc đó chỉ còn biết bước theo vài cái gì nó thiếu"¹⁵¹ và bằng sự lấp đầy trong cảm giác cái thiếu vốn có của thời gian -, tất cả "bão tố" của tâm hồn "lắng dịu lại" theo quan điểm được Epicure ủng hộ, và sự bận tâm biến mất...

Chính Horace trong các môn cổ học lấp đi lấp lại của chúng ta trải qua bao thế kỷ, do được dùng làm tuyến lui về cho những ai không tin vào các quan điểm giải thoát, đã đặt thành luận đề rõ nhất do các nguồn tu từ của ông, nhưng chưa làm sáng tỏ về khái niệm chủ nghĩa tự nhiên của Epicure: "Ngày mai sẽ như thế nào, hãy tránh tìm kiếm nó; và cái ngày đưa đến cho con số phận dù ra sao đi nữa, con đừng xem thường các mối tình êm dịu, đừng coi nhẹ các điệu nhảy..."¹⁵². Khi mà ta ở trong cái triển vọng do Thời gian áp đặt, lối thoát không còn trông chờ vào cái vĩnh cửu, thì nó dẫn tới đối cực, nằm trong tính mong manh của khoảnh khắc.

Do có một thứ mất cân đối lớn về tư tưởng đã đưa phương Tây đến nhiệt tình và niềm tin vào một cái Không thể hiểu được (tinh thần) nên đã có một sự đối lập trở lại rơi vào thực tế cảm tính, được coi như hòn đá thử vàng mọi kinh nghiệm mà chỉ có tài năng của Horace tạo ra sự hài hoà về đời sống riêng tư mới thành công trong việc thoát khỏi sự tầm thường từ lâu triết học khiếp hãi coi là điều sáo mòn. Để xua đuổi các mối "bận tâm gặm nát lòng ta"¹⁵³, trong thực tế không có cách nào khác là đến với các lạc thú giải thoát, như tu từ học đã đến tiếp cứu cho triết học "Bacchus và Venus" (Rượu ngon và Gái đẹp) là những vui thú thoáng qua nhưng lại "khó ai tránh nổi sự vô độ" như lời bổ sung của một nhà đạo đức cẩn trọng, mong muốn có thể xoay cảm giác lạc thú sang hướng tiện ích, mở ra cho cái khoảnh khắc một tính liên tục tối thiểu.

Giữa vĩnh cửu và khoảnh khắc (giải thoát và cảm giác): sự cân bằng châu Âu

Thời gian
thuần túy
"biến cố của
những biến
cố" Epicure -
Lucretèce

Việc học thuyết Epicure cổ đại thủ tiêu sự bận tâm theo chủ nghĩa tự nhiên càng có ý nghĩa khi đối với tôi nó có vẻ nổi lại thái độ thờ ơ nhất định của học thuyết Epicure trong "vấn đề thời gian"; hay ít nhất là nó có dấu hiệu dành ưu đãi cho mọi thứ chủ nghĩa tự nhiên về phía nó và cả khi theo một hướng khác. Cho nên ta đã có thể nói đến "chủ nghĩa không tưởng lịch sử" của nhà hiền triết Epicure; hoặc nữa nói là nhà hiền triết Epicure "tránh mối quan hệ thời gian"¹⁵⁴. Trong thực tế ta biết một cách tóm tắt bắt đầu từ lá "Thư gửi Hérodote" và theo sự chứng thực của Sextus Empiricus quan niệm của Epicure về thời gian được coi như hiện tượng phụ (hơn là đi theo quan niệm thời gian đứt đoạn không liên tục mà các nhà bình luận theo trường phái Platon mới là Aristote, Thémistius và Simplicius¹⁵⁵ vay mượn của Epicure): thời gian là "một biến cố của những biến cố" (*sumptôma sumptômatôn*) "đi cùng đêm và ngày và giờ (mùa), cũng như các tác động và không tác động, vận động và ngưng nghỉ". Đáng lẽ đi cặp với không gian, thời gian lại xa cách nhất về bản chất với không gian. Trong khi không gian trống rỗng và ngang bằng với nguyên tử, là một trong hai hiện thực cuối cùng, thời gian chỉ được hình dung từ các sự vật đến với nó, cũng như nó không làm thành đối tượng của bất kỳ một quan niệm tổng quát nào. Nếu khoảng "trống" có một hiện thực vật lý thì thời gian lại không có, nó không có cả quy chế đặc

tính của các nguyên tử hay chân không. Điều đó không có nghĩa là, theo quan điểm nguyên tử luận, thời gian không phụ thuộc vào một thí nghiệm đặc biệt mà theo định nghĩa của Démocrite được Epicure lấy lại, nó là một "ảo ảnh" (biểu tượng) "về mô hình (theo kiểu) ngày và đêm"; từ đó chỉ có "bằng so sánh cảm giác của chúng ta về thời gian với tri giác của chúng ta về ngày và đêm, các tác động và việc dẹp bỏ chúng, các vận động và ngưng nghỉ, chúng ta mới có thể nắm bắt được, theo Epicure, cái mà chúng ta gọi là "thời gian"¹⁵⁶.

Thời gian không có hiện thực tự thân (vật lý), đó là điều xác nhận mà chú thích ngắn ngủi của Lucrèce dành cho thời gian trong tiểu luận của ông: "Thời gian không tồn tại bởi bản thân nó (*per se*) mà chính các sự vật / sinh ra từ cảm giác của cái được hoàn thành trong quá khứ / của cái giờ đây là hiện tại, của cái sẽ đến tiếp theo; / và cần phải thừa nhận không một ai tự mình có cảm giác về thời gian / được coi như ở bên ngoài vận động và ngưng nghỉ của sự vật"¹⁵⁷. Nếu ta để riêng những người theo phái Hoài nghi ra, họ xuất phát từ những khó khăn nan giải có liên quan đến thời gian đã phủ nhận hiện thực về thời gian cũng như mọi hiện thực khác, thì chắc chắn là trong học thuyết Epicure, trong số các triết học cổ đại, thời gian với tư cách là một khái niệm riêng đóng vai trò nhỏ thôi: ở đây phải chăng ta có thể nhận thấy có sự giống nhau với việc không cắt nghĩa về thời

gian trong chủ nghĩa tự nhiên ở Trung Quốc? Nhất là "thời gian" của Epicure không được hình dung xuất phát từ hai thời điểm: bắt đầu và kết thúc, như ta đã học xem xét từ Aristote, mà lại được coi như "đi kèm" sự thay đổi của quá trình luân chuyển (ngày và đêm, các mùa, vận động-ngưng nghỉ), điều này gắn gụi với quan niệm của Trung Hoa về độ lâu của một quá trình phát triển qua các đoạn đối lập.

Nhưng
khoảnh khắc
lạc thú chỉ là
một đề tài
văn học

Người ta đã đòi hỏi nhiều phải "tôn đẹp" cho khoảnh khắc theo truyền thống của Epicure, nói đến sự "bùng nổ" đem lại hình hài cho nó dẫu có sự chạy trốn của thời gian¹⁵⁸; cũng như người ta cho rằng ý nghĩa của Horace nói về khoảnh khắc "nằm trong sự hiện diện và đầy đặn của nó, chứ không nằm trong việc nó qua nhanh"¹⁵⁹, tôi vẫn không nhìn thấy vì thế mà ta ra khỏi được tình trạng không vững chắc về khái niệm về cái khoảnh khắc đã sống trải, như triết học đã hình dung xuất phát từ sự xác định của nó về mặt toán-lý của thời gian; và như là ta đã từng gặp phải khó khăn nan giải về khoảnh khắc "hiện tại". Bởi vì không chỉ nói về khoảnh khắc lạc thú của Aristote, tôi chỉ thấy học thuyết Epicure lập một mối liên hệ giữa quan niệm của nó về nguyên tử xây dựng trên nền tảng vật lý với cái khoảnh khắc "có thể tôn đẹp" theo yêu cầu của đạo đức. Cicéron đã chỉ ra điểm này: do sự lạc thú hiện diện chỉ đơn giản thuộc về thể xác, nên làm thế nào khoảnh khắc sống trải đầy đặn bằng tâm hồn lại có thể mở ra tới quá khứ và

tương lai để thu được "hạnh phúc"¹⁶⁰? Từ đâu *sự căng ra* đó có thể đến với nó và làm sao có thể xác định được nó? - ta lại trở lại vấn đề xuất phát và đó là điều chứng tỏ cái khoảnh khắc đạo đức ấy thực tế không thể do triết học nghĩ ra. Thế cho nên được yêu cầu lấp chỗ thiếu đó, hay đúng hơn là để che giấu nó, tư tưởng châu Âu phải tự bằng lòng với việc biến nó thành một đề tài văn học ("thi ca": "hái lượm lấy ngày" của Horace), dùng tu từ học bù đắp lại theo cách của nó, bằng việc gọt ra và thu nó vào kiểu tiếp tuyến, rồi dựa vào các hệ quả, thông qua các hình ảnh mà tránh đi những điều triết học chưa nghĩ ra.

Triết học về mặt này trong khi tỏ ra thiên cận một cách tuyệt vọng lại luôn luôn làm bộc lộ ra như lúc đầu vấn đề: làm sao có thể tư duy về "sự vô lo" mà không phải là một sự trốn chạy. Không phải sự chạy trốn bị coi thường trong việc "giải trí" hoặc "trôi xuôi" (*Verfallen*: trong thế gian hoặc "người ta", từ Pascal đến Heidegger); cũng không phải được làm tăng thêm giá trị trong cái siêu thời gian (của Platon đến phái Khắc kỷ). Mà đòi hỏi sự vô lo đó cũng phải có sự bắt rễ hiện tượng học của nó, không phải trong sự tồn tại của nó mà trong "đời sống"; khả năng khởi thủy của nó cũng đồng thời tùy thuộc vào con người chúng ta trong thế giới - nhưng đáng lẽ ra chúng ta phải cảm thấy "bận rộn", phải "được mời mọc" ("kích thích") như tư duy của Trung Hoa đã nói. Như thế "lẽ tự nhiên" là tia nắng mặt trời nhuộm vàng nơi thôn dã mời mọc chúng ta đi dạo tới đó; hoặc là chỉ tiếng kêu

của cơn trùng hay "ngọn gió trong lành hòa điệu với ánh trăng" như một nhà thơ Trung Hoa viết cũng kích thích ta làm thơ...

Trở lại với
thời điểm
thích hợp, như
tôi đã tách nó
ra khỏi thời
gian...

Sự vô lo trong thời điểm thích hợp gọi tới tính sẵn sàng. - Cho dù phải cái thời điểm thích hợp đó là cái chết chẳng nữa! Ít nhất đây cũng là điều mời mọc ta đào sâu hơn khi đối mặt với vấn đề vào môi trường chung của văn học châu Âu: "hái lượm lấy ngày" để tìm thấy ở đây một cấu trúc có thực có thể kéo nó ra khỏi sự không bền vững theo Epicure về khoảnh khắc, khôi phục "tính hợp thời" của nó; việc này sẽ dẫn trước hết tới phải nghĩ khác đi, nghĩa là không theo phương thức của bản thể học nữa như đạo Lão giục giã chúng ta, và trong trường hợp ấy việc đó có thể là phương thức đáng được lấy lại do vậy mà có sự "tương ứng".

"Trong quan
hệ - phát
sinh thời
điểm trong
đầu óc của
mình"
(Trang tử)

2. Điểm xuất phát của nó cũng giống như trong Sénèque. Trang tử dẫn lời Khổng tử nói rằng: "Tử sinh, đắc thất, cùng đạt, giàu nghèo, hiền ngu, chê khen, đói khát, nóng lạnh, đó là những biến hóa của sự vật, sự chuyển vận của luật trời như ngày rồi đến đêm, mà không ai biết nguồn gốc ở đâu"¹⁶¹. Dĩ nhiên "ai đạt được lẽ ấy, thì tâm thần không bị hỗn loạn, ngày đêm giữ được cái khí thuần hòa...". Cho đến đây, chúng ta đang ở vào đúng phần thuyết trình của chủ nghĩa khắc kỷ. Nhưng hãy hỏi làm thế nào để có thể "tiếp tục" và "đi qua" được các nỗi thăng trầm đó (mà vẫn giữ được "liên lạc" (với mọi người), không để chúng làm tắc nghẽn - không

làm ta "từ bỏ niềm vui của mình"? Chỉ cần, như nhà tư tưởng Lão học nói với Khổng tử "ngày và đêm, không để ngắt quãng và rạn nứt, cùng vạn vật làm nên mùa xuân" (*dữ vật vi xuân*). Nghĩa là ta giữ được sự hòa hợp và thiện ý mối quan hệ của mình với mọi người, trước hết hiểu các nhà bình luận Trung Hoa một cách khô khan bằng việc dùng các biểu tượng thông thường, và ta "cùng phát triển hài hòa với họ" như là các mùa biến hóa. Nhưng ý nghĩa còn vượt xa ra bên ngoài: giống như kế tiếp mùa đông khắc nghiệt, mùa xuân là mùa được người ta có xu hướng "chào đón" nhất, đồng thời người ta cũng phải không ngừng chung giai đoạn với sự đổi mới; cho nên trong sự quan hệ qua lại lẫn nhau, cái tích cực và cái tiêu cực ở tiếng Trung Hoa không bao giờ tách rời khỏi nhau, cần làm cho thế giới có được giá trị "như mùa xuân", không ngừng bắt đầu công việc đổi mới nó. Công thức sau đây cũng đòi hỏi được đọc thật sát: "vì vậy, trong mối quan hệ của nó (khi gặp gỡ với thế giới), phát sinh thời điểm trong tâm của nó" (*thị tiếp nhi sinh thời ư tâm giả*). Nhưng nói cho đúng thế nào là "làm nảy sinh", "phát sinh" thời điểm trong đầu óc của mình? Trái với những gì có thể làm ta tin vào cách giải thích tĩnh của sự thông thái Trung Hoa mà chúng ta ngả theo trên lập trường được mã hóa "phương Tây", tìm cho nó một cái ô kéo thuận tiện ở giữa bộ sưu tập vũ khí văn hóa của chúng ta ("phương Tây", nói theo Prométhée, đứng về phía hành động và ý chí), một "thời điểm" không phải là cái gì ta đơn giản

"thích ứng" với nó, và ta sẽ "đi theo" nó một cách bị động; nhưng vì không phân biệt ở đây vai trò của cái chủ quan và cái khách quan, một thời điểm đi ngược lên các phân định khác nhau đó, cho nên nó đúng là một cấu trúc "nguyên thủy", chính "trong đầu óc" mà chất lượng của nó sinh ra và vận động nhưng lại hướng về gặp gỡ với thế giới và *mở ra* với thế giới, như đã nói ngay trong phần công thức mở đầu. Công thức cũng phải được đọc theo cái mà nhà tư tưởng Lão học thay thế một cách có ý thức: "trong mối tương quan với" (thế giới) không phải "nhận thức" được *sinh ra* trong đầu óc như cách diễn đạt cổ điển của phương Tây vẫn chờ đợi- mà là "thời điểm".

Phê phán về
"đầu óc đã
hình thành
sẵn"

Bình thường, khi điều đó "đi qua" ("liên lạc"), một nhà bình luận (Vương Phu Chi¹⁶²) chú thích, người ta hài lòng, "tốt rồi"; nhưng ở nơi nào (khi mà) "điều đó không còn đi qua nữa", dòng chảy bị tắc nghẽn, thay vì điều đó "tiếp tục", người ta thất vọng và trở nên "lo lắng"... Sự cản trở đó và sự "lo lắng" đến từ đâu? Đến từ chỗ đối mặt với các nổi thăng trầm của đời sống, "khi thời điểm còn chưa đến" "người ta phóng chiếu trước và giải quyết trước (*thời vị chí nhi quy chi ư tiên*): tất nhiên người ta lâm vào tình thế đi trước mọi người trong một quan hệ hoặc là để làm hài lòng, hoặc là chối từ làm ngược lại, điều đó tạo ra sự lo lắng mà ta tự gây ra cho mình". Khi đã mô hình hóa và phóng chiếu trước (bằng cách sử dụng thước *qui*), ta không còn có thể "hành động như là nó tự đến"; ở chỗ này nữa,

chẳng phải là có gì thật đặc biệt; nhưng cũng chẳng có gì tốt hơn, và sự suy nghĩ phải đào sâu thêm, khi theo hiện tượng học ta hỏi về điều kiện ấy của đầu óc: "trong lúc ta có quan hệ với những người đang sống, chính là tùy theo cái thế giới hiện tại này mà ta sinh ra một sự thích ứng về thời điểm, không cần thiết lập trước một *đầu óc đã hình thành sẵn* nhằm chờ đợi điều đó đến (*sinh kỳ hợp thời chi nghi, bất dự thiết thành tâm dĩ đại chi*)". Cái đầu óc "đã hình thành sẵn" được thiết lập, dừng lại, như là ta nói về một tinh thần đón trước, mà khái niệm là quan trọng đối với nhà tư tưởng Lão học, sẽ trái ngược với tính sẵn sàng trong đó sự vô lo được sinh ra: do thay vì được "sinh ra thời điểm" tinh thần đó được "hình thành sẵn" do vậy khép kín. Không chỉ nó không còn mở ra với tất cả các khả năng của thời điểm, sự xác định là đặc điểm của nó tác động ngay từ lúc đó trong công việc phủ định và lựa chọn, nhất là khi đã hình thành sẵn và khô cứng lại bên trong nó, do vậy nó có mối quan hệ với một thời điểm vào giai đoạn ở phía dưới của sự phát triển tham dự, làm cho sự phát triển này cũng bị "đúc sẵn", hình thành và khô cứng. Lúc đó, thời điểm không còn "sinh ra" trong nó, cái "sẽ tới" của nó trở thành cái đến từ bên ngoài, và sự trùng hợp này biến thành tình huống, bao quanh nó và vây chặt nó; và đối diện với nó, cái "chủ thể" thực tế không thể còn quyết định một hành vi định trước, tích cực hay tiêu cực, làm "hài lòng" hay "tử chối".

"Chân nhân thời cổ ngữ không nằm mộng, thức dậy không ưu tư", đã nói ở phần đầu chân dung nhà hiền triết¹⁶³. Nhưng liệu vẫn còn lại mãi ở chúng ta cái khái niệm tiêu cực: sự vô lo (vô *ưu*)? Hay là mặt trái của sự vô lo đó cũng có khái niệm của nó? Sách *Trang tử* đã mở ra con đường ngay từ ba chữ đầu tiên (Thiên thứ nhất: *Tiêu dao du*). Có nghĩa là cái khả năng phát triển tùy ý - hòa nhịp với sự biến đổi của thời điểm. Theo lời chú truyền thống chia chúng ra thành một chuỗi các thuộc tính, gồm đồng thời vừa là "thích hợp", "vươn lên" và "bùng nổ" (như "chất xuân" đã nói ở trên), vừa là "không có sự gò ép" và "buông thả tự do" cũng như "sự bằng lòng" với cái gì diễn ra¹⁶⁴... Hoặc để nói theo cách lại dựa vào một sự phủ định kép, "không có bất kỳ một thời điểm nào mà (điều đó) lại không thể thích ứng", "không có bất kỳ chỗ nào mà (điều đó) lại không thể đi qua". Nói một cách khác, ở đây đồng thời có sự thuận hợp và không tác nghẽn, sự *chuyển hóa* được duy trì theo hai ý nghĩa đối với sự vật và đối với độ lâu thời gian, và "sự phát triển" (*ưu*) ấy không dừng đến xác định và không có mục đích được chỉ định. Không còn "để làm gì" cũng như "nhằm ý đồ gì". Huệ tử, một nhà ngụ biện mâu thuẫn với Trang tử, phản nản việc vua nước Ngụy cho ông một hạt giống bầu lớn, dùng để chứa nước thì nó không đủ cứng để chịu được; xẻ nó ra nhiều phần thì lại nông quá, không làm muối được¹⁶⁵. - "Thế sao ông không nghĩ cách dùng nó làm một

trái nổi để qua sông hở?", nhà Lão học bác lại, mà cứ lo chuyện nó không chứa được gì, vì thế không dùng được vào việc gì? Tốt hơn là mở ra "lợi ích lớn" từ cái "vô dụng"... Vì chính chúng khi không còn mở đường cho thời điểm và vượt ra khỏi mọi mục đích đã giải phóng cho ta sự vô lo. Một sự vô lo bắt nguồn từ hoạt động của ta trong xã hội khi đặt ra những mục tiêu, khi luyện dụng chúng ta theo tư tưởng của mục đích, tới che phủ và khuấy đảo. Sự vô lo đó như vậy là trái ngược với một sự chạy trốn, hay là một sự suy yếu; nó làm ta "quay trở về" với ông Trời-tự nhiên. Hãy nhớ đến chuyện một thân cây lớn nổi u, chỗ lồi chỗ lõm, không dùng dây mực của thợ mộc mà vạch đường được, cành nhỏ của nó cong queo không dùng cái qui và cái củ để xẻ được. Nó mọc ngay bên đường mà không một người thợ mộc nào thèm ngó tới. Trang tử khuyên rằng: "Sao không trông nó ở chỗ hư vô tịch mịch, trong cánh đồng mênh mông, để những kẻ nhàn rỗi thơ thẩn dạo chung quanh thành thoi ngủ dưới bóng mát của nó?"¹⁶⁶

Từ khái niệm về một sự phát triển vô lo (vô lo vì ta không ngừng phát triển), như ta có thể triển khai nó từ bộ sách *Trang tử*, việc xác định rõ nhất, cũng như được chờ đón nhất, là theo nghĩa "phi bận tâm", dịch từ *apragmosuné* của tiếng Hy Lạp, đi liền với một sự vượt lên các chuẩn mực được thiết lập. Muốn phát triển tùy ý, cần phải nâng mình lên khỏi các chuẩn mực và lợi ích: đó là hình ảnh của con chim bằng bay tít

Nói về sự
phát triển vô
lo

tận trời cao mà cánh của nó "rủ xuống như những đám mây". Nhưng điều lý thú nhất theo tôi không phải ở chỗ đó, vì như thế vẫn còn là điều mọi chủ nghĩa tự nhiên nói tới. Nó nằm đúng hơn là trong sự diễn đạt của công thức Trung Hoa ở nơi sâu thẳm của cách hành văn của nó, trong lối quanh co vốn có (không tuân theo cú pháp), của cái gọi là "phát triển" (như là khả năng kết hợp ở mọi thời điểm với sự biến hóa của thời điểm). Hãy trở về việc phê phán các chỗ chia tách (thiên kiến đạo đức hay rời rạc về lý luận) gây trở ngại đến việc thích ứng với thời điểm. Nhà Lão học hỏi vị khách của mình rằng Thầy của anh đã "dạy" cho điều gì¹⁶⁷? - "Người khuyên tôi trau dồi nhân nghĩa, biện biệt thị phi." - "Nghĩa là ông ta đã đem nhân nghĩa thích vào mặt anh, dùng thị phi cắt mũi anh, thì làm sao anh còn đạt được cảnh giới tiêu dao, thuận ứng mọi sự biến hóa được nữa?". Graham đã nói một cách ngắn gọn và khái niệm hơn là "*take any turn you please*" trong khi dịch câu chữ Trung Hoa ý nghĩa thoát đi mất vì quá tinh tế, hoặc quá mơ hồ, hay quá khác biệt; đúng hơn là ở đây thực sự nó không có "nghĩa", dù tự cao và chau mày ta vẫn cứ lâm vào tình trạng ở bên dưới việc tìm ra ý nghĩa. Ngôn ngữ Trung Hoa trọng nhịp nhàng hơn là thiên về ngữ nghĩa, tự hạn chế trong việc sinh ra những biến tố tối thiểu, do vậy đã thành công trong việc khai triển rộng mà không phải cấu trúc, trong việc biến hóa mà không phải đóng khung cứng đờ.

Họa tiết khác của sự "phát triển" tùy ý là hình tượng "bơi" hoặc trôi nổi, như là việc dùng hình tượng các quả bầu lớn trở thành phao bơi (trong chữ Hán cổ điển, hai từ ngữ này dùng lẫn lộn nhau): con người, theo một công thức dùng làm cách ngôn, "phát triển" trong *đạo* như là "con cá gặp nước"¹⁶⁸. Thế nhưng còn gì tầm thường đến tuyệt vọng và thực tế ít lý luận hơn là hình ảnh đó? Vậy mà cũng chính cái rất mực tầm thường ấy - như là không được cấu trúc, không đóng khung cứng đờ và thậm chí không có nhãn dấu, và được triết học che phủ - lại thích hợp để nắm bắt và gỡ ra; chính ở cái thông thường chẳng có ý nghĩa đó mà ta phải suy nghĩ. Chính cái không phức tạp ấy ta phải giải toả. Bởi vì "khi không còn việc gì nữa, cuộc sống mới quyết định" (Vương Phu Chi đã bình luận đoạn này). Nên hiểu là: khi ngừng các cuộc đối đầu bằng chia tách, khiến cho cái này/ cái kia của thời điểm đều có sức sống, thì chính khi đó cuộc sống tự nó "quyết định"¹⁶⁹. Cuộc sống tự nó vận hành, không cần phải thêm-bớt ý nghĩa. Sự vô lo tóm lại cần cho tính sẵn sàng để cho phép gỡ ra ở mọi lúc - của/trong mọi thời điểm - sự ra lệnh cốt tử ấy.

Ta sẽ hiểu dễ dàng rằng chỉ có thể phát triển tùy ý nếu có sự phù hợp với thời điểm làm cho việc "tùy thời" diễn ra mà ta không cần phải nghĩ đến; sự phù hợp này hay đúng hơn là sự tương thích này được tiến hành trong cách "quên" nó đi, như nhà tư tưởng của Lão học nói.

Phù hợp -
tương thích
(vì quên đi
sự tương
thích)

"Tương thích" nghĩa là phải cảm nhận được đồng thời việc cộng lại sự gặp gỡ với cái "đang đến" mà không phải suy tính và định trước, tự nó đi đến đổi mới và diễn ra ngoài vòng hiểu biết của ta. Một lần nữa, kinh nghiệm khởi thủy của mọi hoạt động nhận thức được làm sáng tỏ, đó là kinh nghiệm về hoạt động của sự vật và việc "chế biến" chúng (*hantieren*), - Heidegger cũng đã nêu ra điều đó. "Người thợ mộc tên là Thùỵ dùng tay mà tiện đồ vật khéo hơn dùng cái qui, cái cưa"¹⁷⁰; "Ngón tay hòa hợp với món đồ mà không phải dụng tâm. Được vậy là nhờ tập trung tinh thần mà tâm trí không bị câu thúc". Cho nên ta có thể rút ra những công thức chung: "Giày mà thật thích hợp thì làm cho ta quên chân mình đi", "Dây lưng mà thật thích hợp thì làm cho ta quên ngang lưng mình đi". Thêm nữa, chỉ cần triển khai sự thật nhạt nhẽo, sự thật của đời sống, nhưng ta không thấy được, thậm chí không bao giờ thấy: khi ta không còn chú ý đến giày vừa chân, thắt lưng vừa hình thể, khi ta "quên" chúng đi, thì lúc ấy thực sự chúng rất ăn khớp và làm tròn chức năng của chúng; tôi *chỉ nghĩ tới* đôi giày của tôi, hay thắt lưng của tôi, khi tôi cảm thấy khó chịu. Về mặt tinh thần cũng vậy thôi: "Tâm tình mà thật thích hợp thì ta quên cái phải cái trái đi". Nhưng sự thích ứng về tinh thần không chỉ phải làm quên đi các trục trặc, nó còn phải quên đi bản thân nó: "Có khả năng thích hợp thì không gì không thích hợp được mà không hay rằng mình đã thích hợp với vật", nhà Lão học kết luận như vậy. Sự tương thích mà

quên đi sự tương thích ấy, do đó mà tự quên đi, và sống mà không cần nghĩ tới cuộc sống, đó là cái làm nên sự phù hợp nói lên sự hợp thời của Montaigne; chính nó tạo ra sự thích ứng với "cuộc sống"; như đầu đề của chương này nói đến, vì đầu đề ấy nhấn mạnh: "Hãy chấp nhận (hiểu) cuộc sống". Sự phù hợp đó không còn cắm chắc vào cái đế của con người hay đạo đức nữa, nhưng là chất lỏng chảy theo chiều thời điểm, sự "vô lo" nằm ở đó.

3. Trong cấu trúc của sự lo âu có mối liên quan với cái chết, như là khả năng cực đoan nhất; do vậy cái chết kết thúc, và làm chìm đắm tư tưởng về thời gian. Một lần cuối hãy trở lại với sự thuyết trình của Heidegger: sự lo âu "có trong con người vào lúc chết hình thức cụ thể độc đáo nhất", bản thân cái chết "về mặt có liên quan đến khả năng bản thể học của nó, dựa vào sự lo âu"¹⁷¹. Như vậy theo lôgích, tất cả mọi xác định của sự lo âu được tìm thấy lại trong cái chết, và thậm chí bị đưa tới đỉnh điểm của chúng; và cái chết là điều kiện và "cội nguồn" của sự "mở ra", người sống chỉ cởi mở với mình và với người khác "chừng nào khả năng đóng lại mọi cái tồn tại không ngừng đe dọa anh ta". Do đó, chính trong cái chết mà người sống đạt tới sự công khai minh bạch đối với cuộc đời riêng của nó đặt vào *sự đi trước*. Cái chết là cái *đi về đầu* bản chất-sinh tồn của chúng ta; chỉ có trong cái chết như là cái "vẫn chưa hết" cuối cùng mà người "không còn tồn tại" có thể tìm được "tính

Thời gian (sự đi trước) - sự lo âu - cái chết

toàn vẹn" của nó do cấu trúc thời gian của nó là sự lo âu và được biểu hiện thành khả năng tồn tại.

Bỏ nỗi lo về
cái chết?

Nhưng làm sao mà lại không nhận thấy trong việc mô tả "hiện tượng học" về con người-đi tới-cái chết do tính thời gian quy định kết quả của một sự bị kịch hóa phương Tây mà Heidegger khi cố gắng trở lại với cấu trúc "nguyên thủy" hơn của cuộc sống đã chỉ cung cấp một sự trình bày triệt để hơn? Sức mạnh của Lão học cổ đại về mặt này là phát triển một sự lựa chọn cho quan niệm không có trong sự cứu rỗi tôn giáo hay siêu hình học với việc tìm cách chứng minh sự bất tử của linh hồn liên quan tới sự bất tử mà không còn phải dựa vào các luận chứng của các nhà tự nhiên học; vì một khi có các luận chứng thì chúng có thể bị lật đổ và "chủ nghĩa tự nhiên" chỉ còn là một lập trường trường phái. Cái chết không còn là cái thể hiện đi trước "sự tồn tại" ở cực điểm của nó, được coi như khả năng cao nhất, mà *hội nhập* với cuộc sống, theo sách *Trang tử*, trong một sự chuyển dịch liên tục gọi là "đời người". Nó không còn được xem như một sự kiện, thậm chí một Sự kiện viết hoa, mà chỉ đơn giản diễn ra theo luân phiên như mọi thời điểm; ta phải trở lại sự "giản dị" này bằng cách làm tiêu tan hết mọi điều phiền toái; tóm lại, ta *phải sống* cái chết rất tự nhiên.

Không đi
bằng các
luận chứng
"tự nhiên"
của Lucrèce

Chính trong chủ nghĩa duy vật cổ đại mà ta tìm thấy giữa lòng triết học sự diễn đạt tự nhiên chủ nghĩa về cái chết. Epicure nói: cái chết

"chẳng là gì hết đối với chúng ta". Vì chúng ta chẳng thể có được cảm giác về cái chết, mà mọi điều tốt hay mọi điều xấu đều ở trong cảm giác: khi ta tồn tại, cái chết không ở đó, và khi cái chết ở đó, ta không còn tồn tại nữa¹⁷²... Nhưng đối mặt với cái chết, sức mạnh của một luận cứ như thế là ở chỗ nào và lôgích nào có thể tác động đến nó? Nói một cách khác, có thể nào bàn về cái chết bằng các lời lẽ chứng minh, trong đó sinh ra đức tin? Lucrèce đã thử làm việc ấy bằng cách dựa vào tự nhiên của tinh thần và linh hồn, mà ông chứng minh là vật chất để giải thoát khỏi nỗi sợ cái chết, nó cũng được kết cấu bằng các nguyên tử nhưng "tinh tế" và "nhẫn" hơn - *corporea anima*¹⁷³. Tóm lại, như Lucrèce kết luận dứt khoát, chỉ có "quan điểm tự nhiên và cách giải thích của nó (*naturae species ratioque*) có thể xóa bỏ sự khủng bố của cái chết" và ta có thể thực sự tin rằng các luận cứ tự nhiên nhằm giải thoát khỏi nỗi lo về cái chết là ở đâu cũng giống nhau, vì đều dựa vào "tự nhiên", ở Lucrèce cũng như ở Trung Quốc. Nhưng trên thực tế, không phải như vậy, ngoại trừ cái tư tưởng rất khái quát mà Lucrèce đưa ra còn sơ bộ mà các thế hệ sau được kêu gọi luôn đổi mới lại. Vì Lucrèce lập luận theo chiều hướng của một cái Tôi-chủ thể (dưới hình ảnh về linh hồn) và trên một cơ sở bản thể học (bản chất của linh hồn và của vật chất, việc không thể kết hợp cái vật chất với cái phi vật chất v.v...). Với Trang tử, ngược lại, ta không nhận thấy bất kỳ sự chứng minh nào về sự bất tử của linh hồn, nó là cái cơ bản

của luận cứ Lucrèce, bởi vì một quan điểm về "linh hồn" không bao giờ hoàn toàn tách rời thế giới và một lợi ích thực thể không được giải thích rõ ở đây. Ta cũng không tìm thấy thêm luận cứ về sự tuần hoàn theo đó trong chuỗi nối tiếp của thời gian, nếu tất cả các nguyên tử cùng trở lại vị trí như nhau và tái tạo ra vẫn một cá thể ấy thì đó không thể là "tôi" do một sự ngắt quãng trong sợi dây các kỷ niệm của tôi có thể diễn ra; hơn nữa cũng không phải cái tôi mà toàn bộ thời gian sau cái chết được hình dung theo hình ảnh của thời gian trước lúc sinh ra (xem cuối bài ca III của *De natura*: khi kéo dài cuộc đời chúng ta, chúng ta không khấu trừ gì hết vào "thời gian chết", *tempore de mortis*) - còn trong tư tưởng của Trung Hoa như ta đã biết phần nào lại không có khái niệm trừu tượng về thời gian; cũng không có cả cái tư tưởng về cái chết là "bất tử" (*mors aeterna*): vì đối diện với "thời gian", khái niệm về tính vĩnh cửu cũng không được hình thành trong nó.

Cái chết -
thời điểm

Làm sao giải tỏa được nỗi lo về cái chết nếu thiếu luận chứng? Để xóa bỏ lo âu đó, và theo lôgic các quan niệm của mình, nhà Lão học triệu tập đồng thời - một lần nữa - tư tưởng về thời điểm thích đáng và tư tưởng về chuyển dịch dần dần. Chỉ cần đọc lại công thức: "dù có phải đến (với cuộc sống), đó là thời điểm của bậc Thầy, dù có phải đi (chết), đó là (khả năng của bậc Thầy) thuận theo". Vì chính việc thờ, chứ không phải tri giác, là nếp gấp đầu tiên của tư duy, cái chết hội nhập vào trong một lôgic đi-

đến và các thời điểm luân phiên theo cách hít vào-thở ra, giữ nhịp cho mọi đời sống. Trong chuỗi nối tiếp các biến đổi của cuộc sống, đã có sự phát triển (Trang tử khi vợ chết, theo trường phái của ông), "hỗn tạp ở trong cái khoảng thấp thoáng mập mờ mà biến thành ra khí, khí biến ra thành hình, hình biến ra thành sinh mệnh, bây giờ lại biến ra thành tử"¹⁷⁴; bốn giai đoạn ấy được tư duy "có khác gì bốn mùa tuần hoàn vận hành đâu" và cái chết xuất hiện ở đây *bắt nguồn* từ cuộc sống. Mặt khác, "trời đất hợp thì thành hình thể của muôn loài, tán thì muôn loài lại trở về nguồn gốc"¹⁷⁵; mọi sự kết thúc cũng là sự khởi đầu: "Sống đưa tới chết, chết là đầu mối của sống"¹⁷⁶. Không những người ta không suy diễn đời sống sinh ra từ cái chết, và ngược lại, theo cách của mọi mặt đối lập, theo lôgích của các mặt đối lập và nguyên lý bù đắp mà *Phédon* xây dựng; hoặc là người ta nghi ngờ tính hiện thực của mặt này và mặt khác, của đời sống và cái chết, với việc tự hỏi như Euripide liệu mặt này có phải cũng là mặt kia, "nếu sống không phải là chết và nếu chết không phải là sống". Cả suy diễn lẫn hoài nghi, hai con đường của tư duy Hy Lạp, vì mặt này lẫn mặt kia đều không được sử dụng. Nhưng quá trình của đời sống tiếp tục không kết thúc, sống và chết *về thực chất* tạo ra cùng một sự "tiếp nối", thiết lập nên một "hiện thực" duy nhất và giống nhau¹⁷⁷; chúng đồng thời là bộ phận tham gia vào *quá trình đó* của đời sống; cho nên nếu cái chết là tự nhiên, đó là vì nó không phá vỡ, càng không phải là bẻ khóa,

nhà tư tưởng Lão học nêu ra một cách kiên định. Hoặc là nếu sự "tồn tại" về phía nó vấp phải khả năng không tồn tại của nó cũng như "tính không có khả năng" hoàn toàn-tuyệt đối của nó, trong đó làm nó bàng hoàng và "lo sợ", như Heidegger đặt thành vấn đề, toàn bộ tư tưởng của Trang tử, và của Trung Hoa nói chung, gắn với việc chỉ ra sống và chết theo phép *âm* và *duang*, không ngừng tự đáp ứng lẫn nhau về cấu trúc - vừa đồng nhất vừa tương liên, giống như chúng bị đóng khung bởi lối đối xứng của ngôn ngữ.

Hình thức của câu và cách nó cấu trúc ý nghĩa bằng cặp đôi được trông chờ và theo chức năng, như trong trường hợp của sự đối xứng trong tiếng Trung Hoa cổ điển, liệu có đủ thế lực để giải tỏa bi kịch của đời sống? Cuối cùng, quyền lực của ngôn ngữ xếp đặt tư tưởng sẽ đi tới đâu - nhất là về cái điều trong thực tế tỏ ra thông thường nhất, thô lậu nhất và ít liên quan đến văn hóa nhất là cái chết? Ít nhất cũng thấy rõ trong khi triết học châu Âu, kể cả chủ nghĩa duy vật, hình dung cái chết về phương diện tâm hồn và chủ thể, nhà tư tưởng Lão Trang lại cố gắng tư duy về phương thức "thay đổi", thuần túy hiện tượng luận, theo dạng thức kép của quá trình là biến hóa và tiếp tục: "Do sự biến hóa tự nhiên mà sinh, rồi lại do sự biến hóa tự nhiên mà chết"¹⁷⁹. Cái chết là thuần túy tiêu tan ("*dại qui*" - cuộc trở về quan trọng) và như vậy là phù hợp, ở bên ngoài nhân loại, với mọi biểu hiện của sự sống:

*Chủ nhiên, bột nhiên, mặc bất xuất yên
 Du nhiên, liêu nhiên, mặc bất nhập yên.
 (đổ vào - trào ra: không có gì không ra từ
 đó,
 nảy nở - rút lại: không có gì không vào từ
 đó)¹⁸⁰*

Cho đến đâu ta có thể trở lại từ nét cá thể tự phong và tách thành chủ thể, bằng việc hình dung cái chết theo quan niệm là một quá trình của cuộc sống, rời khỏi tính thời gian của *Dasein* và được coi như một hiện tượng đơn giản về *sự tiêu tan*? Cũng như đặc biệt phải có năng khiếu để nói dạng thức ấy không chủ quan mà là quá trình của cuộc sống, thì ngôn ngữ Trung Hoa cũng có đủ khả năng một cách đáng ngạc nhiên nắm bắt một quan điểm không thực thể ở đó có thể tỏa ra sự sống. Khi tôi dịch lại từng câu chữ một trong những công thức phía trước (về cái chết của vợ Trang tử) thì ta thấy biến mất mọi sự thể từ hóa ban đầu, câu diễn đạt trở nên thuần túy hiện tượng: "Hỗn độn trong đồng tạp nhập, biến đổi mà có khí (*tạp hồ mang đặng chi gian, biến nhi hữu khí*)...". Nhưng một khi được đặt thành câu của châu Âu và xây dựng theo cú pháp, người dịch chỉ có thể chuyển thành tiếng Pháp: "Một cái gì đó khó nắm và khó hiểu biến thành hơi thở..."¹⁸¹ Thế nhưng ở tiếng Trung Hoa không có "cái gì đó" hay "nằm bên dưới"; nói về - có thể nói - hiện tượng duy nhất của sự việc đang diễn ra, và đó chính là điều làm cho sống hay chết với tư cách là diễn biến thuần túy của sự luân phiên tự biểu lộ cùng một tính chất tự nhiên - cùng chung một quá trình.

Cái chết mang tính tự nhiên cũng giống như cuộc sống vậy, không có gì đặc biệt phải nói ở đây: hay đúng hơn là khi ta nói, ta quên đi mất tính tự nhiên của nó, gặp phải lúc ấy vấn đề về ý nghĩa và sa lầy vào các luận chứng. "Từ chỗ không-thực tại hóa ta đi đến thực tại hóa (từ chỗ không có khuôn hình đến cái có khuôn hình), và từ thực tại hóa lại đi đến không-thực tại hóa", "đó là điều mọi người đều hiểu"¹⁸², nhà Lão học tiếp tục làm sáng tỏ cái bình thường-tâm thường của điều mà chúng ta không nhận thấy từ đó là ở bên dưới triết học; và vì thế là "cái ta không cần bận tâm tới để tiếp cận nó". Điều ta tiếp cận như vậy không phải là sự vô lý của cái chết (sự phi lý), như người ta đã nhiều lần gào lên, mà là sự không có ý nghĩa của nó, hay đúng hơn là tính không có ý nghĩa của nó, nghĩa là không còn phải tự hỏi về ý nghĩa của cái chết cũng như của cuộc sống. Chúng đồng thể nhưng đồng thời cũng xa lạ, thậm chí khác nhau về vấn đề ý nghĩa. Khi ta tranh luận về điều đó, ngược lại, như đa số những người xa rời sự khôn ngoan đã làm, ta không đạt tới được, nhà Lão học kết luận. "Người đạt tới không tranh luận, còn người tranh luận không đạt tới"... Không phải vì ở đó có cái gì mờ tối hay khó tả nên lờ, mà trái lại là sự giản dị - tính tự nhiên của quá trình đời sống mà mọi suy nghĩ và mọi lời lẽ làm lu mờ đi. Nói một cách khác, đây là việc đặt ra một vấn đề làm rối và khó hiểu; trong khi không "lo âu" đến nó nữa, không tìm hiểu nữa, thì theo nhà bình luận Quách Hương, ta sẽ "đạt tới"¹⁸³. Cho nên vấn đề

liệu có nên đặt ra - dù là vấn đề về cái chết hay vấn đề về thời gian vốn rất gắn bó với nhau -, trái lại vấn đề sẽ tiêu tan như tự nó không ngừng chết đi; và vì thế, đối mặt với chủ kiến hỏi triết học - làm nên triết học -, chủ nghĩa tự nhiên câm lặng.

CHÚ THÍCH VÀ SÁCH DẪN

Trong bản dịch chúng tôi giữ nguyên những ghi chú sách dẫn của tác giả. Tuy nhiên phần lớn các tác phẩm dẫn ở đây không thể đến tay bạn đọc Việt Nam. Vì vậy chúng tôi không dịch tên các tác phẩm đó, mà giữ tên nguyên tác bằng chữ Pháp hay chữ Anh, chữ Đức. Riêng với những tác phẩm cổ điển và tên tác giả Trung Hoa thì chúng tôi cố gắng phiên âm lại theo âm Hán-Việt, nhưng ở đây tác giả đã dẫn theo các bản dịch tiếng Anh hoặc tiếng Pháp.

Chương 1

TỪ ẢN NGŨ ĐẾN ĐƯỜNG MÒN

1. *Confessions*, XI, 14
2. *Physique*, IV, 10
3. *Ennéades*, III, 7, § 1
4. *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982, chap. 1
5. *Confessions*, XI, 23
6. *Critique de la raison pure*, Esthétique transcendantale, § 6
7. *Science and Civilization in China*, vol. 4, 1, “Physics”
8. *Canon*, A, 49

9. –*Nt-*, B, 49
10. *Timée*, 37d
11. *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982, chap. 1
12. Cf. Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought, About the Body, the Mind, the Soul, the World time, and Fate*, Cambridge University Press (trad. Française, Seuil, 1999), chap. 6
13. *Ennéades*, III, 7, § 11
14. *Vương Bật tập hiệu thích*, T. 1, Bắc Kinh, Trung Hoa thư cục, 1980, tr. 63
15. *Physique*, IV, 221b
16. Xem lời bình xuất sắc của A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Lôgích, thẩm mỹ và khoa học của các nhà Mặc học mật kỳ), CUP/SOAS, 1978, p. 298
17. *Trang Tử*, ch. 6; Quách Khánh Phiên, *Hiệu chính Trang Tử tập thích*, Thế giới thư cục, Đài Bắc, tr. 246, 281
18. *Ennéades*, III, 7, § 13
19. *Canon*, A, 33, xem Graham, sdd, p. 288.
20. *La pensée et le mouvant*, trong *Oeuvres* (édition du centenaire), Paris, PUF, p. 1292
21. *Philosophical Investigations*, § 89-91
22. *Confessions*, XI, 29
23. Xem Jean-Toussaint Desanti, *Réflexions sur le temps, Variations philosophiques I*, Paris, Grasset, 1992

Chương 2

THỜI GIAN HAY MÙA

24. *La pensée chinoise*, Paris, La Renaissance du Livre, 1934; Albin Michel, 1968, II, 1 “Le temps et l’espace”
25. *La science chinoise et l’Occident (Le grand titrage)*, Paris, Seuil, 1973
26. Vấn đề được Christoph Harbsmeier nêu lên trong “Some notions of Time and of History in China and the West with a digression on the anthropology of Writing” trong *Time and Space*, Chun-chieh Huang & Erik Zürcher éd., Leiden, Brill, 1995, p. 49s
27. *On the “Logic” of Togetherness, A Cultural Hermenetic*, Leiden, Brill, 1998, 5, 5, “Time in China”, p. 342s
28. “Aperception empirique et conception de l’histoire dans la pensée chinoise”, trong *Les cultures et le temps*, Paris, Payot/Unesco, 1975, p. 43s
29. Xem chương cuối của *Lã thị xuân thu*, “Thần thư”; *Lã thị xuân thu tiểu sử* của Chen Qixian, Thượng Hải, Tân Hoa thư điểm, 1984, t. II, tr. 1780
30. Chương “Nguyệt lệnh” trong *Lễ ký; Liji, Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, bản dịch của Séraphim Couvreur, vol. I, phần 1, Cathasia, tr. 330s
31. *Lã thị xuân thu*, ch. “Thần thư”
32. *Mạnh tử*, I, A, 3
33. *Tuân tử*, ch. “Thư vương”
34. *Mạnh tử*, II, B, 13
35. *Lã thị xuân thu*, ch. “Sát lệnh”, sdd, tr. 934

36. – *Nt*-, ch. “Thần thư”, sđd, tr. 767
37. *Lão tử*, § 8
38. *Luận ngữ*, XVII, I
39. *Canon*, A, 44; xem Graham, sđd, tr. 295
40. – *Nt* -, A 40
41. *Trang tử*, ch. 17, “Thu thủy”, Quách Khánh Phiên xb, tr. 568
42. – *Nt* -, tr. 580, 596
43. Tư mã Thiên, *Sử ký*, ch. 45, Wang Liqi xb, *Thế giới chú dịch*, tr. 1375
44. *Trang tử*, ch. 23, “Canh tang sở”; Quách Khánh Phiên, tr. 800
45. *Hoài Nam tử*, ch. 11, “Tế tục huấn”, *Chư tử tập thành*, Thượng Hải thư điểm, t. 7, tr. 178
46. “Le temps et l’homme oriental”, sđd, tr. 146
47. “Some notion of time...”, sđd, tr. 56
48. *Canon*, A, 40, 41
49. – *Nt* -, B, 14-15; xem Graham, sđd, tr. 364s
50. Henri Maspero, *Etudes historiques*, Paris, PUF, 1967, tr. 23s; Needham, “Le temps et l’homme oriental”, sđd, tr. 171s
51. *Physique*, 218b-219a
52. *Confessions*, XI, 16
53. Lưu Hiệp, *Văn tâm điêu long*, ch. 46, “Vật sắc”
54. *Trang tử*, ch. 6, “Đại tôn sư”; Quách, p. 230
55. *Luận ngữ*, XVII, 19
56. *Trang tử*, ch.22, “Trí bắc du”; Quách, tr.735

Chương 3

CĂNG GIÃN – CHUYỂN TIẾP

57. Xem Vương Phu Chi, *Chu dịch nội truyện, Thuyền Sơn toàn thư*, Trường Sa, Việt lục thư xã, 1988, t. 1, tr. 58
58. *Physique*, 218b
59. – *Nt* – 225b
60. *Critique de la raison pure*, “Esthétique transcendante”, § 5
61. *La Pensée et le mouvement*, *sdd*, tr. 1257, 1258, 1259, 1375, 1380
62. *Physique*, 225a
63. *Parménide*, 155d
64. Xem Jacques Marcel Dubois, *Le temps et l’instant selon Aristote*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967
65. *Nature, Change and Agency in Aristotle’s Physics*, A Philosophical Study, Clarendon Press, Oxford, 1982
66. *Physique*, 255a & 202a
67. – *Nt* -, 224b
68. – *Nt* -, 226a
69. *Parménide*, 156c
70. *Physique*, 257b
71. *Chu dịch*, “Hệ từ”, B, 5
72. – *Nt* -, “Hệ từ”, A, 6
73. – *Nt* -, “Hệ từ”, A, 12
74. – *Nt* -, “Hệ từ”, B, 2
75. – *Nt* -, “Hệ từ”, A, 11
76. Xem Văn tâm điêu long, ch. 29, “Thông biên”

77. “Le temps et l’homme oriental”, *sdd*, tr. 218
78. Xem Claude Romano, *L’événement et le monde*, Paris, PUF, 1998, tr. 84s
79. *Chu dịch*, “Hệ từ”, A, 10
80. Herman Fraenkel, *Wege und Formen Fruhgriechischen Denkens*, Munich, 1955, tr. 1-22; Jacqueline de Romilly, *Le temps dans la tragédie grecque*, Paris, Vrin, 1995
81. *Physique*, 221a-b
82. – *Nt* -, 221a
83. – *Nt* -, 223a

Chương 4

SỐNG TRONG HIỆN TẠI

84. *Confessions*, XI, 11, 14
85. *Ethique à Nicomaque*, X, 3; xem Victor Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, *sdd*, tr. 147s
86. Dẫn trong Victor Goldschmidt, *Le système stoicien et l’idée de temps*, Paris, Vrin, 1989, tr. 30
87. *Diss*, II, 7, 9
88. *Pensées*, II, 5, 1; X, 11, 3
89. – *Nt* -, VII, 29
90. *Confessions*, XI, ch. 26
91. – *Nt* -, ch. 20
92. *Physique*, 223a
93. *Confessions*, XI, ch. 28
94. Xem *Mạnh tử*, IV, B, 18 (và *Luận ngữ*, IX, 16)
95. *Confessions*, XI, ch. 28 & 31

96. – *Nt* -, ch. 29 & 11
97. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1966, § 54, tr. 349s
98. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964
99. *Principes*, I, 45
100. *La pensée et le mouvant*, *sdd*, tr. 1385s
101. *Essais*, III, 13, “De l’expérience”
102. *Mạnh tử*, V, B, 1
103. *Luận ngữ*, XVIII, 8

Chương 5

TÍNH CƠ HỘI CỦA THỜI ĐIỂM

104. *Trung dung*, § 2
105. *Trang tử*, ch. 3, “Dưỡng sinh chủ”, Quách, tr. 128; ch. 6, “Đại tôn sư”, Quách, tr. 260
106. *Chu dịch*, “Hệ từ”, B, I
107. Vương Duy, “Trúc lý quán”, *Vương Hữu Thừa tập tuyển chú*, Hồng Kông, Trung Hoa thư cục, t. I, tr. 249
108. – *Nt* -, “Lâm hồ đình”, tr. 245
109. Horace, *Odes*, I, 11
110. Ronsard, *Odes*, I, 17; *Sonnets pour Hélène*, II, 24
111. *La pensée et le mouvant*, *sdd*, tr. 1392
112. *De finibus*, III, 14 (45)
113. *Le système stoïcien et l’idée de temps*, *sdd*, tr. 125s
114. *Chu dịch nội truyện*, *sdd*, tr. 182
115. *Chu dịch chú*, *Vương Bật tập hiệu thích*, Bắc Kinh, Trung Hoa thư cục, 1980, t. I, tr. 303
116. *Chu dịch nội truyện*, tr. 419

117. *Chu dịch chú*, tr. 356; *Chu dịch nội truyện*, tr. 254

118. *Chu dịch nội truyện*, tr. 260

119. – *Nt* -, tr. 333

Chương 6

TÍNH SẴN SÀNG HAY LÀ SỰ ĐÓN TRƯỚC

120. *Trang tử*, ch. 3, “*Dưỡng sinh chủ*”; Quách, tr. 115

121. – *Nt* -, ch. 6, “*Đại tôn sư*”; Quách, tr. 224

122. – *Nt* -, Quách, tr. 229

123. – *Nt* -, Quách, tr. 226

124. – *Nt* -, ch. 3, Quách, tr. 128; xem ch. 6, Quách, tr. 260

125. *Phédon*, 67c-d; 82d; 83b-d

126. *Ennéades*, III, 7, § 4

127. *Sein und Zeit*, § 45

128. Xem Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, coll. “*Philosophies*”, 1990

129. *Sein und Zeit*, § 48

130. – *Nt* -, § 65

131. – *Nt* -, § 12

132. – *Nt* -, § 15

133. *Chu dịch*, “*Hệ từ*”, A, 5

134. *Sein und Zeit*, § 15

135. *Trang tử*, ch. 3 và 13

136. *Sein und Zeit*, § 65

137. *Trang tử*, ch. 20, “*Sơn mộc*”; Quách, tr. 668

138. *Mạnh tử*, VII, A, 26

139. Chương 33, “*Thiên hạ*”; Quách, tr. 1098

140. *Trang tử*, ch. 6; 15; 23

141. – *Nt* -, ch. 6; Quách, tr. 228

142. Vương Phu Chi, *Trang tử giải*, Hồng Kông, Trung Hoa thư cục, 1976, tr. 58

143. *Sein und Zeit*, § 31

144. *Văn tâm điều long*, ch. 46, “*Vật sắc*”; xem *supra*, ch. 2, § 6

Chương 7 VỀ SỰ VÔ LO

145. *Sein und Zeit*, § 65
146. – *Nt* -, § 12
147. *Phédon*, 64d
148. *Ennéades*, IV, 3
149. Marc Aurèle, X, 11
150. “Lettre à Ménécée”, § 126
151. – *Nt* -, § 128
152. *Odes*, I, 9
153. – *Nt* -, I, 18
154. Dẫn lại của Jean Salem, *Tel un dieu parmi les hommes, l'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989, tr. 55
155. Xem Cyril Bailey, *The Greek Atomist and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, tr.305s; Norman Wentworth De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, University of Minesota Press, 2e ed., 1964, tr. 148
156. Françoise Caujolle-Zaslowsky, “Le temps épicurien est-il atomique?”, Paris, PUF, *Les Etudes philosophiques*, số3/1980, tr.296
157. *De rerum natura*, I, t. 459s
158. Jean Salem, *sdd*, tr. 53s
159. Pierre Grimal, *Horace*, “Ecrivains de toujours”, Paris, Seuil, 1965, tr. 35
160. *De finibus*, I, 17 (55)
161. *Trang tử*, ch. 5, “Đức Sung Phù”; Quách, tr. 213
162. Vương Phu Chi, *Trang tử giải*, *sdd*, tr. 52
163. *Trang tử*, ch. 6, “Đại tôn sư”; Quách, tr. 228
164. – *Nt* -, ch. 1; Quách, tr. 2

165. – *Nt* -; Quách, tr. 36
166. – *Nt* -; Quách, tr. 39
167. – *Nt* -, ch. 6; Quách, tr. 278
168. – *Nt* -, tr. 272
169. Vương Phu Chi, *Trang tử giải*, sđd, tr. 66
170. *Trang tử*, ch. 19, “Đạt sinh”; Quách, tr. 662
171. *Sein und Zeit*, § 46-53
172. “Lettre à Ménécée”, § 124-125
173. *De rerum natura*, III
174. *Trang tử*, ch. 18, “Chí lạc”; Quách, tr. 614
175. – *Nt* -, ch. 19, “Đạt sinh”; Quách, tr. 632
176. – *Nt* -, ch. 22, “Trí bắc du”; Quách, tr. 733
177. – *Nt* -, ch. 5, “Đức Sung Phù”, Quách, tr. 205; ch. 6, “Đại tôn sư”, Quách, tr. 258
178. *Luận ngữ*, XI, 11; IV, 8
179. *Trang tử*, ch. 22, “Trí bắc du”; Quách, tr. 746
180. – *Nt* –
181. *Trang tử toàn tập*, bản dịch của Liou Kia-hway sang tiếng Pháp, Paris, Gallimard, 1973, tr. 145
182. *Trang tử*, ch. 22, “Trí bắc du”; Quách, tr. 746
183. – *Nt* -, lời bình của Quách Hương

LỜI NGƯỜI DỊCH

Trong sách này tác giả sử dụng nhiều đoạn trích trong các sách kinh điển của Lão tử, Trang tử, Khổng tử và Mạnh tử... Khi dịch chúng tôi cố gắng đối chiếu với những bản dịch tiếng Việt của những sách trên hoặc đối chiếu với nguyên bản chữ Hán. Tuy nhiên do trình độ có hạn, và do tình hình sách tham khảo không đầy đủ, nên có một số đoạn đành phải dịch lại từ câu tiếng Pháp. Vì vậy không tránh khỏi lời văn có vẻ “hiện đại”, không hợp với thói quen dịch câu chữ Hán của tiếng Việt. Mong bạn đọc thông cảm và nếu có phát hiện gì thì xin gửi về Nhà xuất bản Đà Nẵng (17 Quang Trung - Tp. Đà Nẵng) để chúng tôi có thể bổ khuyết cho lần tái bản sau.

MỤC LỤC

	Số trang
<i>Chương 1</i>	
TỪ ẨN NGỮ ĐẾN ĐƯỜNG MÒN	13
<i>Chương 2</i>	
THỜI GIAN HAY MÙA	47
<i>Chương 3</i>	
CĂNG GIÃN – CHUYỂN TIẾP	93
<i>Chương 4</i>	
SỐNG TRONG HIỆN TẠI ?	131
<i>Chương 5</i>	
TÍNH CƠ HỘI CỦA THỜI ĐIỂM	169
<i>Chương 6</i>	
TÍNH SẴN SÀNG HAY LÀ SỰ ĐÓN TRƯỚC	207
<i>Chương 7</i>	
VỀ SỰ VÔ LO	251

BÀN VỀ CHỮ “THỜI”
những yếu tố của một triết lý sống

FRANÇOIS JULLIEN

NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG

Địa chỉ: 17 Quang Trung - Đà Nẵng

Điện thoại: 0511. 822434 - 821082

Email: nxbdanang@dng.vnn.vn

Chịu trách nhiệm xuất bản:

Giám đốc **VÕ VĂN ĐĂNG**

Tổng biên tập **NGUYỄN ĐỨC HÙNG**

Biên tập: **NGÔ ĐÌNH KHÁNH**

Trình bày: **TUẤN ANH**

Trình bày bìa: **DUY NINH**

Sửa bản in: **THANH LÝ**

In 1.500 cuốn khổ 14,5x20,5cm. In tại C.ty in Đà Nẵng.

Giấy phép xuất bản số: 903/QĐXB do Nhà xuất bản Đà Nẵng cấp ngày 26 tháng 12 năm 2003. Giấy TNKH số 01/1191/XB-QLXB do Cục xuất bản cấp ngày 15 tháng 10 năm 2002. In xong và nộp lưu chiểu quý I năm 2004.

MỤC LỤC

	Số trang
<i>Chương 1</i>	
TỪ ẨN NGỮ ĐẾN ĐƯỜNG MÒN	13
<i>Chương 2</i>	
THỜI GIAN HAY MÙA	47
<i>Chương 3</i>	
CĂNG GIÃN – CHUYỂN TIẾP	93
<i>Chương 4</i>	
SỐNG TRONG HIỆN TẠI ?	131
<i>Chương 5</i>	
TÍNH CƠ HỘI CỦA THỜI ĐIỂM	169
<i>Chương 6</i>	
TÍNH SẴN SÀNG HAY LÀ SỰ ĐÓN TRƯỚC	207
<i>Chương 7</i>	
VỀ SỰ VÔ LO	251



FRANÇOIS JULLIEN

Sinh năm 1951, François Jullien là giáo sư Đại học tổng hợp Paris VII ; giảng dạy triết học và mỹ học Trung Hoa cổ điển , ông là viện trưởng Viện Marcel Granet ; năm 1995 được bầu làm chủ tịch Viện quốc tế Triết học (Pháp); năm 2002 được bầu làm viện trưởng Viện Tư tưởng đương đại (Pháp)

"Thời gian" nên được tư duy như thế nào? Phải chăng từ thời Hy Lạp cổ đại, việc phân chia thời gian theo các thì chia động từ đã làm cho cuộc sống của người Hy Lạp trở nên khó nắm bắt? Nó đưa ta đến chỗ không còn có thể hình dung cuộc sống như một chuyến đi qua, giữa khởi đầu và kết thúc, và khiến ta tức khắc hướng về sự kết thúc của nó? Mặc cho các nhà thơ luôn nói đi nói lại rằng "Hãy hái lượm mỗi ngày", chúng ta vẫn không hiểu được *sống giữa hiện tại* là như thế nào...

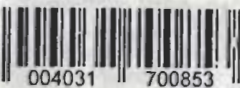
Chính vì vậy mà tác giả đã thử ra khỏi cái quan niệm ấy về "thời gian" của phương Tây, bằng cách đứng trên nền tảng tư tưởng Trung Hoa để nhìn lại cách tư duy của mình. Vì người Trung Hoa tư duy "thời điểm" theo "mùa" và theo "độ lâu" của các quá trình. Trong khi đó triết học phương Tây vốn thờ ơ với sự tồn tại của bốn mùa, và chưa hề khám phá *tính cơ hội* của thời điểm và *tính sẵn sàng* đối lập với việc đi trước.

Theo tác giả, nếu sống là tư duy theo sự trùng hợp với thời điểm, khác với thời khắc, thì sẽ ra khỏi được tấn bi kịch lớn "hiện sinh" mà triết học đã tổ chức mạnh mẽ biết chừng nào khi tạo dựng ra "thời gian". Qua tập tiểu luận này không những chúng ta có thể hiểu được vấn đề muôn thuở về mối quan tâm là "thời gian", mà còn hiểu được một khía cạnh khác của vấn đề này, giúp cho chúng ta vượt khỏi một cái nhìn n



80025 75540

Bản về chữ Thôi



004031

700853

37.000 VNĐ

Giá: 37.000 đ