BÙI VĂN NAM SƠN

VỚT HƯƠNG DƯỚI ĐẤT

TRÒ CHUYỆN TRIẾT HỌC 5

CÔNG TY SÁCH THỜI ĐẠI

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

BÙI VĂN NAM SƠN

VỚT HƯƠNG DƯỚI ĐẤT

TRÒ CHUYỆN TRIẾT HỌC

TẬP NĂM

CÔNG TY SÁCH THỜI ĐẠI
NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

NỘI DUNG

- GILLES DELEUZE VÀ VIỆC TIẾP NHẬN NIETZSCHE Ở PHÁP 7
- "VĂN HỌC THIỂU SỐ" VÀ MỘT CÁCH ĐỌC KHÁC VỀ KAFKA 56
- THÂN MÌNH MỘT HÓA TRĂM 84
- BÙI GIÁNG VỚI "MARTIN HEIDEGGER VÀ TƯ TƯỞNG HIỆN ĐẠI": CUỘC HÔN PHỐI TƯNG BỪNG 92
- "TRIẾT HỌC KANT" HỒI NIỆM VÀ VIỄN CẢNH 128
- 200 NĂM DARWIN 150 NĂM "NGUỒN GỐC CÁC LOÀI" .. 151
- DỊCH THUẬT VÀ HỌC THUẬT 192
- CÂU CHUYỆN DỊCH THUẬT: BAO GIỜ CÓ NHỮNG "DỊCH TRƯỜNG"? 202
- TIẾNG GỌI TỪ "THỜI TRỤC" 209

GILLES DELEUZE VÀ VIỆC TIẾP NHẬN NIETZSCHE Ở PHÁP

"Trả lời không phải là đưa ra một câu trả lời để xoa dịu câu hỏi"

Maurice Blanchot[1]

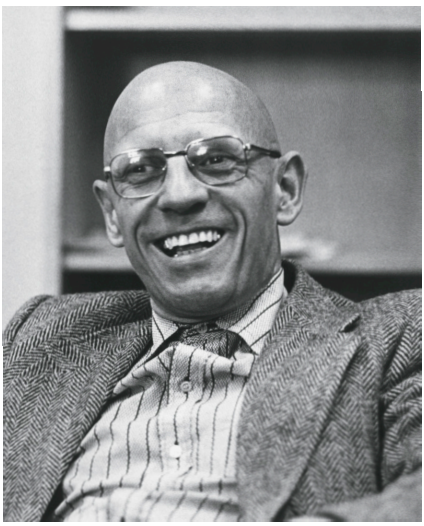
1. Michel Foucault bắt đầu bài điểm sách nổi tiếng của mình về hai tác phẩm chính của Gilles Deleuze (1925-1995) (*"Différence et répétition,* 1968 và *Logique du sens,* 1969) như sau: "Tôi nói về hai quyển sách được tôi xem là vĩ đại trong số những quyển sách vĩ đại". Sau đó ít dòng là nhận định rất thường được trích dẫn: "Một ngày nào đó, thế kỷ có lẽ sẽ mang tính chất Deleuze"[2].

---

[1] Maurice Blanchot: *L'entretien infini/Việc làm bất tận*, Paris, 1969, tr. 69: "Répondre ne consite pas à formuler une réponse, de manière à apaiser la question".

[2] Michel Foucault: *Theatrum Philosophicum*, trong: Gilles

Với câu nói có vẻ "cường điệu" ấy, Foucault dường như không chỉ muốn nói đến Deleuze như một tác giả cá biệt, mà còn muốn nói đến bản thân mình, cũng như đến cả một thế hệ những triết gia Pháp thường được sách báo gọi là *"những triết gia mới"* từ khoảng 1960 tới nay: thế hệ kế tiếp J. P. Sartre, hay đúng hơn, thế hệ *sau* Sartre. Đây là một thế hệ tạo ra "những gợi mở sáng tạo hơn bất cứ nơi nào khác" (Habermas) với vô số những tên tuổi mà chỉ cần nêu một số tiêu biểu thôi cũng đã thấy choáng ngợp về sự đông đảo, phong phú: Jacques Attali, Roland Barthes, Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Michel Foucault, René Girard, André Glucksmann, George Bataille, Maurice Blanchot, André Gorz, Jacques Lacan, Michel Leiris, Claude Lévi-Strauss, Jean-Francois Lyotard, Edgar Morin, Michel Serres, Philippe Sollers, Alain Touraine, Paul Virilio...


Michel Foucault

Đặc điểm lớn nhất của thế hệ này là đã chia tay với tham vọng của Sartre muốn *"tổng hợp"* hiện tượng học, chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa Marx, nhưng sâu xa hơn, là chia tay với mọi hình thức bản chất luận kiểu

---

Deleuze/Michel Foucault (bản Đức): *Der Faden ist gerissen/ Đường dây đã đứt*, Berlin 1977, tr. 21.

Platon và nhất là với "biện chứng pháp" kiểu Hegel.

Tất cả những gì được tôn trọng và có hiệu lực suốt mấy trăm năm trong tư tưởng Tây phương đều bị đặt thành vấn đề: tư duy toàn thể hóa - đồng dạng hóa, phép biện chứng, siêu hình học, ý nghĩa, chân lý, tri thức tuyệt đối, sự tự do, chủ thể... Bước ngoặt trong tư tưởng cũng triệt để và mãnh liệt không khác gì bước ngoặt từ cơ học Newton sang thuyết tương đối và cơ học lượng tử trong vật lý học hiện đại!

Trước hết là sự *chia tay với phép biện chứng*: với Deleuze, phép biện chứng là "ý hệ của sự phẫn hận" (*idéologie du ressentiment*); với Lyotard, nó là "tôn giáo duy nhất khả hữu của nhà nước hiện đại – là chiếc túi du lịch của sự buồn nản"! Thế chỗ cho vị trí của phép biện chứng và thế giới triết học của Descartes như là thế giới vật lý của Newton là những nhận thức mới về "thế giới hạ-nguyên tử" với ba đặc điểm. *Thứ nhất*: *tính cường độ*, đó là *cái khác* của/với phép biện chứng, cái đối lập lại phương pháp, là một biểu hiện của *"sự khẳng định phê phán"*. Rồi ngay cả tính "phê phán" cũng không ổn trước mắt Lyotard: Lyotard xem sự phê phán vẫn còn là tàn dư của một thái độ mê tín ("ý hệ") không thể chấp nhận được. Vậy, chỉ có thể nói đến một sự *nhập cuộc*, một sự sẵn sàng dấn mình vào "sự việc". *Thứ hai*: *diễn ngôn*, được hiểu như cái gì không "tiến lên" theo đường zích-zắc biện chứng, theo một phương thức đã được hệ thống hóa, đã được định trước mà giống như một dòng sông rộng tập hợp và bao chứa tất cả những gì đã được nói ra *(le déjà dit)* nói như Foucault (tức không phải 1, 2, 3 mà là 1+1+1) hay chính là nguyên

tắc của chữ *VÀ* (ET) thay thế cho chữ *LÀ (EST)* nơi Deleuze[1], nghĩa là, điều đã được nói không ngừng được nói lại một cách mới mẻ; và *thứ ba: sự mong muốn* giữ vị trí ngày càng lớn trong triết học Pháp: sự mong muốn như là sức mạnh khẳng định, trinh nguyên, tiên khởi, phá vỡ mọi rào cản.

Sự chia tay với Hegel có nghĩa: từ bỏ tri thức tuyệt đối, từ bỏ lối tư duy toàn thể hóa. Nơi Derrida là sự phá hủy thuyết "lôgíc trung tâm", nơi Lyotard là sự "suy đồi" và "chủ nghĩa hư vô khẳng định", nơi Foucault là sự phá hủy những cái hiển nhiên và những cái phổ quát. Đó cũng là khởi điểm cho việc "tiêu biến" của con người và sự phê phán "chủ nghĩa nhân bản", hai chủ đề tiêu biểu của tư tưởng Pháp hiện đại. Foucault phê phán "chủ nghĩa nhân bản" như là một lý thuyết đã đề cao những hình thức trói buộc, áp bức trong hai, ba thế kỷ vừa qua. Luận điểm gây *sốc* của ông: "kẻ tra tấn chính là lý tính!". Ngay cả Claude Lévi-Strauss, vốn ôn tồn và dè dặt, cũng khẳng định (trong *"Nhiệt đới buồn"*)[2] rằng thế giới đã bắt đầu không có con người và rồi sẽ kết thúc không có con người do lỗi của chính con người.

Lévi-Strauss phê phán thái độ "nhân bản chủ nghĩa-

---

[1] Deleuze: *Dialogues*, Paris, 1977, tr. 64: *"Suy tưởng với "VÀ" thay vì "LÀ""*, qua đó Deleuze cũng muốn triệt phá cơ sở và vượt bỏ cả việc "huyền thoại hóa tương lai" của chữ *Seyn/Tồn tại* theo kiểu Heidegger!

[2] Claude Lévi-Strauss: *Tristes Tropiques/Nhiệt đới buồn*, bản tiếng Việt của Ngô Bình Lâm, Nguyên Ngọc hiệu đính, NXB Tri thức, 2009.

chuyên chế" đã đánh giá quá cao vị trí của con người dẫn đến sự kiêu ngạo, vì con người đã "biến mình thành chúa tể tuyệt đối của sự sáng tạo". Ông nói: "Tôi tin rằng tất cả mọi bi kịch mà chúng ta đã nếm trải, từ chủ nghĩa thực dân đến chủ nghĩa phát xít với các trại tập trung hủy diệt con người không hề đối lập hay mâu thuẫn với chủ nghĩa tự gọi là nhân bản trong hình thức mà ta đã thực hiện nó trong mấy thế kỷ vừa qua, trái lại, tôi muốn nói rằng, chúng hầu như là những hệ quả tự nhiên mà thôi"[1]. Vì thế, thay chỗ cho "chủ thể", Deleuze và Guattari nói về "hành vi phát ngôn" và "việc sản xuất ước muốn", còn nơi Derrida là hệ thống quy tắc văn hóa và ngữ học.

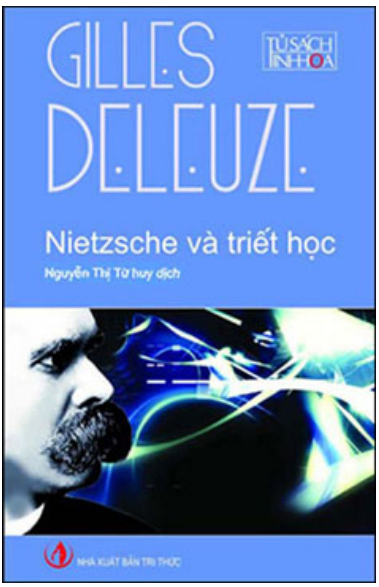
Việc từ khước tư duy toàn thể hóa kiểu Hegel sẽ là sự kết liễu những "đại tự sự" ("những ý hệ") nơi Lyotard, là sự lan tỏa của những "tiểu tự sự", tức, những trò chơi ngôn ngữ, những lập luận và chiến lược tư duy "vi mô". "Hoạt động thiểu số" này của Lyotard tương ứng với việc "trở thành thiểu số" của Deleuze. Rồi những phong trào xã hội hiện thực theo quan niệm của Tourraine cũng là việc hình thành những "nhóm thiểu số" liên kết thành một mạng lưới hơn là những tổ chức mang tính đối lập, để có thể thoát ra khỏi những "phong trào quần chúng quan liêu hóa". Những "nhóm thiểu số" ở đây không được hiểu theo nghĩa luân lý ("hãy bảo vệ và tôn trọng quyền hạn của các nhóm thiểu số!"), trái lại, chúng là bộ phận của một tư

---

[1] Claude Lévi-Strauss, *nói chuyện với Jean-Marie Benoist*, 1979, trong "Le Monde", dẫn theo Jürg Altwegg/Aurel Schmidt: *Französiche Denker der Gegenwart/Những nhà tư tưởng Pháp hiện đại*. Beckreihe, München 1987, tr. 22.

duy mới, rộng rãi hơn nhiều của một sự "thoát khỏi khuôn khổ", sự "đi lệch", sự "khác biệt" (*la différence*), "chủ nghĩa du mục" (nomadisme). Tất cả nói lên sự sảng khoái của "một lối tư duy *thảm họa, tai biến*", nói như Baudrillard, để bảo vệ con người trước "sự buồn tẻ của cái đã hoàn tất" (*"Melancholie des Fertigen"*) theo cách nói của Nietzsche. Hay nói như Bataille, vấn đề không phải là "tư duy, tư tưởng" *(penser, la pensée)* mà là "tư duy vượt rào", là "dốc sức", "tận hiến" *(dépenser, la dépense)*.

Ta vừa nhắc đến Nietzsche, và việc "hạ bệ" Hegel cũng đồng nghĩa với việc "lên ngôi" của Nietzsche! Có thể nói đó là "sự cố" đáng chú ý nhất của triết học Pháp từ sau 1945. Bước chuyển từ Hegel sang Nietzsche báo hiệu một khởi đầu mới, một sự bùng nổ của tư duy triết học. Không có Nietzsche, không thể hiểu được tư tưởng Pháp ngày nay! Bởi, theo Foucault, Nietzsche có một lối triết lý khác, một lối "chẩn đoán" khác. Và Gilles Deleuze, ngay từ 1962, đã bỏ công để đọc lại Nietzsche (*"Nietzsche và triết học"* trong bản dịch của Từ Huy mà chúng ta đang đọc). Trong bài thuyết trình nhân cuộc *"Hội thoại về Nietzsche"* mười năm sau (1972) tại Lerizy-la-Salle, Deleuze còn nói mạnh mẽ hơn: đối lập với những hệ thống tư tưởng "quan liêu, đế quốc" của



những Hegel, Freud là triết học của Nietzsche: "hãy để cho những gì không thể được mã hóa tự do lưu hành và hãy đảo lộn tất cả những gì đã được mã hóa", bởi vì các hệ thống "quan liêu khổng lồ" ấy cứ ra sức mã hóa tất cả!

Đó là "tư duy trong bầu không khí trong lành, thông thoáng", vang rộn "tiếng cười của Dyonysos; tiếng cười ấy sẽ càng trở nên rộn rã hơn trong tác phẩm lớn về sau này của Deleuze, viết chung với Félix Guattari: *Capitalisme et Schizophrénie I. L'Anti-Oedipe/Chủ nghĩa tư bản và bệnh tâm thần phân lập I. Chống-Oedipe* (1972). "Chủ nghĩa du mục", "Chống-Oedipe", "Rhisome" (kết chuỗi), tính đa thể, đa trung tâm (*multiplicité, polycentrisme*) – đối lập lại với tuyến tính, tính nhị nguyên, tính toàn thể, v. v… ở tác phẩm hậu kỳ của Deleuze không gì khác hơn là dư âm và kết quả của tư tưởng Nietzsche. Deleuze thường nói đùa rằng *"tam vị nhất thể triết học"* của ông khác với tam vị nhất thể của thần học ở chỗ trong đó không có trật tự thứ bậc, không có sự "siêu việt" của một nhân vị, tức của Đức Chúa Cha so với Đức Chúa Con và Đức Chúa Thánh thần. "Tam vị nhất thể" của ông là ba cực của một *phong cách* triết học mới: tư duy mới, nhìn mới/nghe mới và cảm nhận mới. Nói như Maurice Blanchot, nơi Deleuze luôn có một *"đam mê cái ở bên ngoài" ("passion du dehors")*, vì "cái bên ngoài" luôn trượt khỏi tầm tay (*"ce qui échappe"*) và như là cái gì "bất khả" (*l'impossible*), tức cái gì không ngừng kêu đòi ta phải có một câu trả lời nhưng ta không bao giờ có thể trả lời trọn vẹn được: "trả lời không phải là đưa ra một câu trả lời để xoa dịu câu hỏi". Vì thế, Deleuze dẫn triết học ra khỏi "tháp ngà" của nó, để đi đến với "cái bên

ngoài": hội họa, âm nhạc, điện ảnh... Chủ đề của ông càng phong phú bao nhiêu, sách ông càng "phá cách", càng khó đọc bấy nhiêu! Quả thật khó ai ngờ rằng trên quê hương của Descartes lại diễn ra những đảo lộn mang nhiều tính nổi loạn, lật đổ mạnh mẽ đến như thế. "Định mệnh" của triết học Pháp là luôn gắn liền với những triết gia Đức: hết Kant, Hegel, Marx, thì đến Freud, Heidegger, rồi bây giờ là Nietzsche. Nhưng, xung lực đầy táo bạo của các triết gia Pháp trong mấy chục năm qua đã khiến các đồng nghiệp ở bên kia bờ sông Rhein sửng sốt và khiếp vía! Thay vì tiếp sức và khuếch âm, các triết gia Đức cùng thời lại theo dõi bằng cặp mắt e dè và... cảnh giác. Làm sao giải thích hiện tượng khá bất thường ấy? Jürg Altwegg và Aurel Schmidt, từ nước Đức, thử lý giải bằng lý do... địa chính trị: "Ở Pháp, nhà nước mạnh, trung ương tập quyền và người dân Pháp có thể tự đồng nhất với nhà nước ấy. Đó là một nhà nước có thể liên tục bị phê phán, nhưng không bao giờ bị đặt thành vấn đề về nguyên tắc. Chính vị thế mạnh mẽ ấy của nhà nước cho phép triết học phát triển tự do hơn, độc lập hơn và luôn không ngừng nỗ lực "tư duy cái bất khả". Còn ở nước Đức, tình hình rất khác. Nhà nước yếu, bị qua phân cho đến thời Bismarck và hiện vẫn còn bị chia cắt [tình hình năm 1987]. Vì thế, triết học càng phải chặt chẽ hơn, thuần nhất hơn để đảm nhận cái quyền uy mà nhà nước không có. Cho nên, lúc nào cũng là Hegel và các hậu duệ của Hegel! Song hành với quyền uy triết học là một yêu sách về tính phổ quát, điều không thể hình dung được ở Pháp. Nguyên ủy của tình hình này có lẽ là nỗi lo sợ trước họa phát xít hay một dạng phát xít mới có nguồn gốc giải thích được về mặt lịch sử và có thể dễ dàng bùng

phát với lối tư duy ít nhiều mang tính chất phi lý tính"[1].

Ta không đào sâu hơn vấn đề này và quay trở lại với Deleuze, khuôn mặt tiêu biểu nhất của việc tiếp thu Nietzsche ở Pháp với tác phẩm *"Nietzsche và triết học"*.

2. Việc tiếp thu Nietzsche ở Pháp rất phong phú và phức tạp, đó là chưa nói đến ở Ý và các nước Anh-Mỹ. Riêng ở Pháp, người ta thường chia thành hai xu hướng lý giải lớn: lý giải Nietzsche như là triết gia của sự khác biệt (*différence*) và lý giải Nietzsche như là nhà siêu hình học hay tâm lý học. Ở xu hướng trước, công đầu thuộc về Gilles Deleuze (Nietzsche như là kẻ sáng lập một nền triết học chống-Hegel của "sự khác biệt và tái diễn"), sau đó là Pierre Klossowski (lấy cảm hứng từ J. J. Rousseau, nhấn mạnh đến sự tương phản bi kịch giữa tính tự phát của cảm năng và tính thuần lý của tư duy trừu tượng), rồi đến Michel Foucault (cái nhìn của Nietzsche về lịch sử như là sân khấu của bạo lực) và Jacques Derrida (cái nhìn của Nietzsche về "trò chơi của "*différance*" [của sự "triển hạn"/và "khác biệt"]. Xu hướng sau lý giải Nietzsche như là nhà bản thể học về sự khác biệt (Pierre Boudot, Michel Guérin...), hoặc như nhà tâm lý học và nhà giáo dục về sự tự do (Christophe Baroni, Michel Henry...), hoặc như người thiết lập một bản thể học mới mẻ (Jean Granier, Alain Juranville, Éric Blondel...). Trong các trào lưu này, Gilles Deleuze là khuôn mặt tiền phong và nổi bật. Một sự "phân kỳ" làm *ba* giai đoạn trong hành trình tư tưởng

---

[1] Jürg Altwegg/Aurel Schmidt: *Französische Denker der Gegenwart/Các nhà tư tưởng Pháp đương đại*, Sđd, tr. 28-29.

của Deleuze được Raymond Bellour và Francois Ewald đề nghị trong một cuộc nói chuyện với Deleuze vào năm 1988 (và ông không phản đối!) hầu như tương ứng với cái "tam vị nhất thể triết học" nói ở trên. Thời kỳ đầu *("tư duy mới")* là những công trình nghiên cứu về Hume, Nietzsche (*Nietzsche và triết học*, 1962), Kant, Bergson, Spinoza với các kết quả được đúc kết trong hai tác phẩm chính yếu (*Différence et répétition*, 1968 và *Logique du sens*, 1969) thành một phác thảo có hệ thống về "triết học của sự khác biệt". Thời kỳ thứ hai *("nhìn mới, nghe mới")* được đánh dấu bằng sự hợp tác với Félix Guattari, nhà phân tâm học, với các tác phẩm: *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et shizophrénie I,* (1972), một nghiên cứu nhỏ về Kafka (1975) và *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie* II, (1980), một sự hợp tác được ông xem là rất có chất lượng triết học, vì đã cùng nhau lý giải *thế nào* là triết học. Sau cùng, thời kỳ thứ ba *("cảm nhận mới")* là các tác phẩm về hội họa của Francis Bacon (1981) và về điện ảnh (1983, 1985), được ông xem là các "sách triết học" dù với đề tài khá lạ lẫm. Như một sự "tái diễn", Deleuze viết thêm về Leibniz (1988) cũng như cùng với Guattari viết quyển *Qu'est-ce que la Philosophie?* (1991).

3. Nietzsche và triết học "của sự khác biệt và tái diễn"

Nietzsche, qua tay Deleuze, xuất hiện trên diễn đàn triết học Pháp như là hình ảnh đối ngược với Hegel. Thật ra, đây là phản ứng phê phán của Deleuze và nhiều triết gia thuộc thế hệ ông đối với loạt bài giảng nổi tiếng của Alexandre Kojève vào các thập niên 30 và 40, thế kỷ XX ở Pháp về Hegel và nhất là về quyển *Hiện tượng học Tinh*

thần. Theo Deleuze, Nietzsche hiện thân cho một nền triết học phản đối phép biện chứng về cái Tuyệt đối nơi Hegel, với danh xưng khá khiêu khích như một môn *"vật lý học" (physique)* về sự tồn tại của lực (sức mạnh), về sự vận động và sự trở thành, tách rời với truyền thống *siêu hình học* Âu châu vốn xem sự tồn tại của tính đa tạp, tính khác biệt và sự vận động như những gì xuất phát từ một *nguyên tắc thống nhất* đứng cao hơn tồn tại ấy. Nguyên tắc siêu hình học cổ truyền này nói lên sự thống nhất của một cái tĩnh tại, tự quan hệ với chính mình. Trong khi đó, *"Vật lý học"* của Nietzsche đứng trong truyền thống phê phán của Kant, bác bỏ mọi thứ siêu hình học giáo điều đề cao sự ổn định, trật tự, hoàn tất. Và bởi lẽ những tính quy luật của kinh nghiệm không còn được quy về một nguyên tắc *siêu việt* của sự ổn định, trật tự nào nữa, nên triết học của Nietzsche, về bản chất, là có tính kinh nghiệm chủ nghĩa và tự nhiên chủ nghĩa. Triết học, dưới mắt Nietzsche, đã biến đổi từ một hoạt động để kiến tạo nên trật tự, gắn liền với các quy tắc của sự thống nhất và sự đồng nhất, thành một nghệ thuật của việc diễn giải đa dạng. Do mở ngỏ trước cái đa tạp sống động của những ý nghĩa, "nghệ thuật" ấy là cái bảo đảm duy nhất cho sự tự do tinh thần: với sự "vui hưởng sự khác biệt" (*jouissance de la différence*), nó giành thắng lợi trước cái tồn tại dửng dưng, tĩnh tại và đồng thời mang lại chất lượng "thẩm mỹ-bi kịch" của sự "vô trách nhiệm tuyệt đẹp" cho đời sống cá nhân.

Nếu triết học Hegel nhấn mạnh đến "tính phủ định" và "lao động của cái phủ định" thì Niezsche phát triển một lôgíc học hoàn toàn dị loại: lôgíc của sự khẳng

định thuần túy. Nó cũng còn được gọi là lôgíc học của Dionysos, *"nói vâng"* không hạn chế với cuộc sống như là với sự thống nhất thẩm mỹ-bi kịch giữa tai biến và tính năng sản. Khái niệm trung tâm của nó về sau sẽ là học thuyết về *ý chí quyền lực*. Học thuyết này - trong các tác phẩm thời kỳ giữa của Nietzsche - được chuẩn bị dựa theo mô hình của sinh thể hữu cơ, vì sinh thể chỉ có thể được hiểu như là "sự đa tạp và phức tạp của những sức mạnh không thể quy giản được". Các sinh thể tạo nên một quan hệ tương tác phức tạp từ những sức mạnh hoạt năng và phản ứng. Sự thống nhất của chúng không tuân theo các quy tắc của "sự đồng nhất lôgíc", của "đẳng thức toán học" hay của một "sự cân bằng vật lý", trái lại, tiền-giả định một năng lực liên tục tạo ra sự khác biệt. Nguyên tắc hữu cơ "tái tạo cái khác nhau" và việc "lặp lại sự khác biệt" – do nguyên tắc ấy đảm bảo – có thể mang một tên gọi khác: *sự quy hồi vĩnh cửu của cùng một cái*. Nó biểu thị một sự tổng hợp hoạt năng – như là "cơ sở của cái khác nhau và của việc tái tạo cái khác nhau" – dựa trên "một nguyên tắc về cơ bản là mềm dẻo"[1]. Nietzsche gọi nguyên tắc ấy là ý chí quyền lực theo nghĩa rằng: ý chí là tác nhân của một sự tổng hợp đa dạng giữa những sức mạnh. Nhưng, vì lẽ ý chí – trong quan hệ với cái được nó tổng hợp – không phải là một đại lượng siêu việt, bất động, không phải là "cơ quan thẩm quyền" (instance) đứng lên trên sự vận động, nên ý chí ấy là động lực của một vận động xâm hấn-phê phán, phá hủy

---

[1] Các trích dẫn trong bài này là từ *"Nietzsche và triết học"* theo bản dịch của Nguyễn Thị Từ Huy, trừ những chỗ có chú thích riêng.

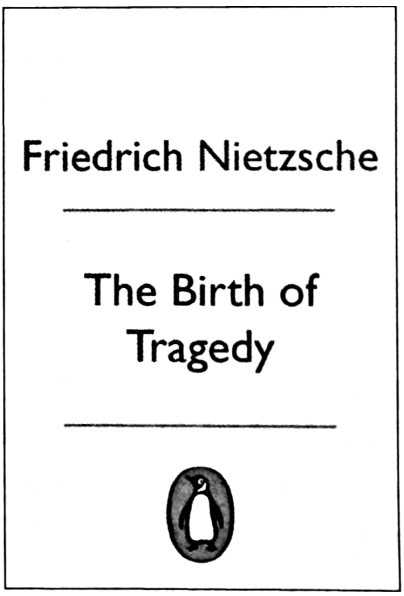
mọi hình thái của một sự tồn tại cứng đọng. Nó tự bảo tồn trong hoạt động này như là "yếu tố khu biệt [hay dị biệt hóa] của những sức mạnh đang ở trong quan hệ với nhau, và, qua đó, là mô hình cơ bản của một sự biến thể (*métamorphose*) liên tục của chính nó".

Triết học của Nietzsche về ý chí quyền lực, về cơ bản, là một *phả hệ học (généalogie)* của ý chí quyền lực. Phả hệ học nằm trong khuôn khổ một lý thuyết về sức mạnh *hữu hạn*. Lý thuyết ấy sẽ được mở rộng thành một lý thuyết văn hóa và lịch sử văn hóa (nhờ vào một "loại hình học"). Lực hay sức mạnh hữu hạn thể hiện trong các thể cách (*modus*) hoạt năng và phản ứng, trong đó không một thể cách nào giữ vị trí của một đại lượng tuyệt đối cả. Ở một sức mạnh hữu hạn, hoạt năng tất yếu gắn liền với phản ứng và ngược lại. Bởi lẽ: *tính hoạt năng thuần túy* là thuộc tính của một sức mạnh *vô hạn*, còn *tính phản ứng thuần túy* ắt sẽ là sự tiêu biến hoàn toàn của sức mạnh. Vì thế, sức mạnh của con người có thể thực hiện hai hình thức khác nhau của tính phản ứng. Hình thức thứ nhất – như là "cái vô thức phản ứng – tự giới hạn trong một hoạt động phản ứng-tiêu cực. Hoạt động này chuyển hóa toàn bộ những kích thích từ bên ngoài thành một hình ảnh của biểu tượng có thể gây dấu ấn lâu dài lên ký ức. Dưới sự thống trị của hình ảnh ký ức, cơ thể con người không còn phản ứng trước ấn tượng sống động trực tiếp của kinh nghiệm mà chỉ phản ứng đối với *dấu vết* được kinh nghiệm bảo lưu ở trong ký ức. Khác với loại hình phản ứng thụ động này là năng lực phản ứng tích cực trước những kích thích đang diễn ra đối với sinh thể hữu cơ. Sự *khác biệt* tất yếu

giữa hai loại hình này của tính phản ứng được duy trì nhờ vào sức mạnh hoạt năng của năng lực *quên*. Việc quên một cách tích cực sẽ ngăn cản sự xuất hiện của tính phản ứng thụ động. Ở đây, quên hay nguôi quên không phải là biểu hiện của một tình trạng thiểu năng về tinh thần, trái lại, quên là "nghệ thuật" chuyển trao một "yếu tố hóa học cơ động và nhẹ nhõm" (*un élément chimique mobile et léger*) vào cho cái ý thức vốn có xu hướng tĩnh tại và ổn định, cũng như vào cho những dấu vết kinh nghiệm đã được bảo lưu trong ký ức. Nếu việc quên (một cách tích cực) này bất thành, dấu vết chết chóc của những sự cố quá khứ sẽ tiếp tục chiếm chỗ của sự kích thích trực tiếp. Bị cái "vô thức-phản ứng" thống trị, sức mạnh của con người rơi vào một "sự triển hạn vô tận", và, qua đó, bị cố định hóa trong một kiểu phản ứng được Nietzsche gọi là *sự phẫn hận (ressentiment)*.

Sự phẫn hận hình thành theo một lôgíc của việc "chuyển dịch phản ứng" được Deleuze phân tích thành ba bước. *Trước hết*, nó "phát minh" ra phạm trù *nhân quả*. Dựa vào đó, việc biểu lộ của một sức mạnh được diễn giải như là kết quả của một nguyên nhân khác với sự biểu lộ ấy. Trong bước *thứ hai*, sự phân ly giữa sức mạnh và kết quả-tác động được tăng cường bằng cách du nhập phạm trù *bản thể*. Qua đó, sức mạnh có được một cơ chất (*substrat*) để có thể tự do tự biểu lộ ra hay là không. Trong bước *thứ ba* và sau cùng, chính phạm trù về sự quy định qua lại giữa nguyên nhân và kết quả tìm cách đánh giá tiến trình biểu lộ của sức mạnh theo kiểu *luân lý*. Chỉ khi sự phẫn hận đã dựng lên được một

sự khác biệt về nguyên tắc giữa sức mạnh và biểu hiện của sức mạnh, thì bấy giờ một sức mạnh có thể bị xem là *tội lỗi* khi nó hành động và được xem là *thiện hảo, tốt lành* khi nó khước từ một phản ứng tích cực dưới những điều kiện nhất định. Ngay từ trong tác phẩm đầu tay *(Sự ra đời của bi kịch)*, Nietzsche đã thử áp dụng một phương pháp *kịch tính hóa* vào cho tiến trình chuyển dịch các sức mạnh dưới tác động của sự phẫn hận. Phương pháp ấy khác về chất với sự quy định theo kiểu siêu hình học cổ truyền: thay vì đặt câu hỏi về *bản chất* của một sự vật, Nietzsche đặt câu hỏi về "thủ phạm", về kẻ khai sinh cụ thể ra nó. Ở đây, là câu hỏi: *Ai* là *"nghệ nhân"* của sự phẫn hận?



Nietzsche trả lời câu hỏi này bằng một thứ *loại hình học (typologie)* phức hợp về người giáo sĩ Do thái giáo-Kitô giáo. Loại hình học này tuyệt nhiên không mang màu sắc chủng tộc hay sinh học, mà là cơ sở kiến trúc luận cho một lý thuyết về văn hóa, nghĩa là soi sáng lôgíc của sự phẫn hận bằng kích thước nhân học-lịch sử. Khi còn là hoạt động *tiền-sử*, văn hóa chính là sự lựa chọn và thực hiện cho bằng được những quy phạm, qua đó phân biệt đời sống con người với mọi vật. Bên trong hệ thống quy phạm đã được xác lập ấy, loại hình "giáo sĩ" phát

triển những phương tiện quyết định để *"nội tâm hóa"* hay *"nội hiện hóa"* hệ thống ấy, bởi nếu không, tính quy phạm ấy không thể có tác dụng lâu bền. Người giáo sĩ "phát minh" ra một phương pháp được thừa nhận công khai để quy kết tội lỗi, hình phạt, và, qua đó, tạo nên một mẫu người chịu trách nhiệm *luân lý*: nhìn lại tình trạng "vô-trách nhiệm tuyệt đẹp" trước đây, con người chỉ còn một cảm giác duy nhất, đó là sự xấu hổ và mặc cảm tội lỗi.

Nietzsche xem nền văn hóa cho tới nay là một không gian được tạo ra một cách giả tạo, trong đó quy tắc về tính trách nhiệm cá nhân đã toàn thắng trong sự tuân phục cái phổ biến mang tính tôn giáo, siêu hình học hay chính trị. Vì thế, văn hóa – hay như cách nói của Rousseau: *"état de civilisation" ("tình trạng văn minh")* –, về nguyên tắc, là một sự "giải-tự nhiên hóa" sức mạnh của con người. Nhìn một cách nghiêm khắc, không thể bảo lịch sử của văn hóa là một lịch sử của sự tiến bộ, vì nó chỉ *vĩnh viễn hóa* hành vi phá hủy, "qua đó những sức mạnh [đơn thuần] phản ứng chiếm lĩnh nền văn hóa hay biến nền văn hóa thành cái gì có lợi cho chúng". Lịch sử văn hóa hình thành một không gian khép kín của tính quy tắc và tính trật tự cứng đờ. Trong thực tế, chính quy tắc hư vô chủ nghĩa đã hoành hoành để hủy hoại sức mạnh: sự hủy hoại ấy đã từng quy định số phận của *"con người luân lý"* từ thời tiền sử và đạt tới đỉnh cao trong *"con người cuối cùng"* đang mong chờ một thứ hạnh phúc được cơ giới hóa trong nền văn hóa hiện đại. Vì thế, lịch sử văn hóa cũng có thể được xem như lịch sử về *cái chết của Thượng đế*. Thượng đế, trong thời hiện đại, bị tước bỏ hết sinh khí, nhường ngôi cho "con

người cuối cùng" với những mơ ước hạnh phúc nhỏ nhoi, yếu đuối. Với chiến thắng của "con người cuối cùng", nguyên tắc hoạt năng của việc sản sinh ra sự khác biệt đã biến mất khỏi lịch sử, khiến cho nhân loại bị "luân lý hóa" hoàn toàn có nguy cơ rơi trở lại vào trong trạng thái chết cứng của một cái tồn tại bất-phân biệt.

Tuy nhiên, trong dự cảm của Nietzsche cũng như trong nhận định của Deleuze – khác với lý thuyết phê phán văn hóa nhuốm màu bi quan của Theodor W. Adorno và Max Horkheimer –, không gian văn hóa cho tới nay không chỉ là miếng đất của sự vô vọng hay của sự "buồn chán" trước khả thể đã trở nên không thể thực hiện được. Trong không gian văn hóa ấy, hầu như một loại "hoa quả chín muồi nhất" của nó, tức "cái cá nhân *có chủ quyền*, cái cá nhân *tự trị*... chỉ ngang bằng với chính mình", đã tự giải phóng khỏi nền đạo đức thông tục, đã khắc phục được căn bệnh của chủ nghĩa hư vô để mang hình thái của *"siêu nhân"*, khác biệt về chất với con người yếu đuối của nền văn hóa trước nay. Cá nhân chủ quyền, tự trị, mang tính "siêu nhân" này sẽ khởi động trở lại "cái cơ chế khu biệt hay khác biệt" đã bị lôgíc của sự phẫn hận dồn nén. Cá nhân ấy tuyệt nhiên không đề xướng một thuyết đa nguyên về giá trị theo nghĩa hoài nghi, chỉ biết phục tùng nguyên tắc thẩm mỹ tùy tiện và sự bất tất của hoàn cảnh, trái lại, nó sử dụng trở lại Ý niệm của Platon trong *Cộng hòa (Politeia)*: "Ý niệm về một quyền lực chọn lọc của sự đào luyện/văn hóa" *(paideia)*: quyền lực này, khác với thời kỳ tiền-sử ban đầu của lịch sử giống loài, bây giờ được sử dụng để dành ưu tiên cho sức mạnh

hoạt năng-phản ứng. Trong tính hoạt năng của mình, sức mạnh của cá nhân *"siêu nhân"* chỉ phục tùng quy tắc thực hành của ý chí, quan hệ với chính mình một cách khẳng định, đó là quy tắc của sự quy hồi vĩnh cửu: điều ngươi muốn thì hãy muốn sao cho qua đó ngươi đồng thời cũng muốn sự quy hồi vĩnh cửu của ý chí ngươi. Trong diễn giải của Deleuze, sự quy hồi vĩnh cửu không mang ý nghĩa vũ trụ học cho bằng một nguyên tắc *kịch tính*, có năng lực làm cho ý chí trở thành sức mạnh sáng tạo đầy chủ quyền. Ngay cả tư duy – như là hình thức cơ bản của cái muốn thuần túy *phản ứng* – cũng được "siêu nhân", nhân danh sự quy hồi vĩnh cửu, đưa trở lại vào trong đời sống như là hình thức cơ bản của cái muốn phản ứng-*hoạt năng*. Theo Deleuze, sự tăng cường hỗ tương giữa tư duy và đời sống, bên cạnh ý nghĩa thực hành ấy, cũng còn có một ý nghĩa bản thể học. Nó đặt sức mạnh hữu hạn của con người vào tình trạng của một tính hoạt năng, mang phẩm chất của cái tồn tại kiểu Dionysos được khôi phục, sau khi đã bị loại trừ ra khỏi không gian văn hóa bị giải-tự nhiên hóa và quy phạm hóa trước đây. *"Siêu nhân"* nhận thức và hành xử như là kẻ gánh vác một cách độc lập-tự chủ một năng lượng "vật lý" làm thăng hoa cá nhân tính của mình, đồng thời mang lại một tính chất "thần thánh" của một sức mạnh Dionysos, không chỉ cho mình mà cho toàn bộ tồn tại. Deleuze – trong viễn tượng ấy của Nietzsche – không chủ trương một bản thể học không cần một tiền-giả định nào. Trái lại, bản thể học ấy chỉ có ý nghĩa từ viễn tượng của việc thực hiện sức mạnh *khác biệt*, đối lập với tư duy đồng nhất hóa, toàn thể hóa của siêu hình học cổ truyền.

4. Deleuze và Hegel: từ "phản-biện chứng" đến "biện chứng của sự khác biệt"

Trong *Nietzsche và triết học* (1962), Deleuze đối lập triệt để Nietzsche và Hegel: theo Deleuze, ta sẽ không thể hiểu tư tưởng Nietzsche nếu không biết nó thực sự muốn "chống ai". "Thuyết đa thể" của Nietzsche là "tử thù", là "kẻ thù sâu sắc duy nhất" của phép biện chứng, vì thế, "không thể có một sự khoan nhượng nào giữa Hegel và Nietzsche": "Phép biện chứng là ý hệ tự nhiên của *sự phẫn hận* và mặc cảm tội lỗi. Nó được suy tưởng trong viễn tượng của chủ nghĩa hư vô và từ thế đứng của những sức mạnh phản ứng. Về căn bản, nó là lối tư duy Kitô giáo, từ thái cực này đến thái cực khác, và bất lực trong việc sáng tạo nên những phương thức tư duy và cảm nhận mới mẻ".

Tuy nhiên, trong *Différence et Répétion/Khác biệt và tái diễn* (1968) – tác phẩm chính của Deleuze –, ông điều chỉnh lại cách nhìn này, thậm chí còn đặt tư tưởng của mình vào bên trong lịch sử của tư tưởng biện chứng, kể cả của Hegel. Vấn đề không còn là đối lập với phép biện chứng mà là nỗ lực *cải biến* nó thành một tư duy *đích thực* về sự khác biệt, một tư duy mà chính Deleuze cũng gọi là "biện chứng", hay đúng hơn, là tư duy biện chứng về sự khác biệt xét như *sự đa thể (multiplicité)*. Yếu tố này đã tiềm ẩn trong *Nietzsche và triết học,* nhưng còn bị che phủ bởi lối tu từ "phản-biện chứng" quá mạnh mẽ, vì thế sẽ bộc lộ rõ hơn trong *Khác biệt và tái diễn*. Có thể nói cả Deleuze lẫn Derrida (giống với Merleau-Ponty và Adorno) đều quan tâm đến việc *suy tưởng lại* về phép

biện chứng Hegel: giải thoát nó ra khỏi sự tất yếu mang tính khái niệm và sự chung quyết mang tính siêu hình học, để mở đường cho nó đi vào sự bất định, sự cá biệt và sự đa thể. Trong đề án này, tư tưởng của Nietzsche là một trợ thủ tích cực hay đúng hơn, một kẻ dẫn đạo! Ở đây chỉ xin lược qua một số nét chính yếu:

- Phản bác chủ yếu của *Deleuze đối với phép biện chứng Hegel*: *biện chứng Hegel "đè nén" sự khác biệt* và sự đa thể, vì thế, *không thực sự suy tưởng được về việc* ***cá thể hóa***, *việc* ***trở thành*** *và đi đến* ***"cái mới"***;

- Như đã thấy ở trên (mục 3), dựa vào Nietzsche, Deleuze đề nghị một *bản thể học đa thể* về *những cơ thể* như là sự thể hiện những quan hệ khác biệt của sức mạnh (hay lực). Theo Deleuze, bất kỳ "cơ thể" nào (dù là cơ thể sinh học, hóa học, xã hội hay chính trị) cũng bao gồm một tính đa thể của những quan hệ giữa "các sức mạnh thống trị và bị thống trị". Mọi *hiện tượng* được lý giải như là những biểu hiện của các mối quan hệ khác biệt của sức mạnh, trong khi đó, mọi *cơ thể* được hiểu mà không cần quy chiếu vào ý thức và tính chủ thể như trong nền triết học về biểu tượng trước đây.

Các sức mạnh, theo Nietzsche, được xác định bằng *mối quan hệ* giữa sức mạnh với sức mạnh. Chúng được quy thành hai phẩm tính: trong cơ thể, các lực ưu thế hay thống trị là có *tính hoạt năng*, ngược lại, là các lực *phản ứng*. Các lực phản ứng làm công việc bảo tồn và thích nghi, trong khi các lực hoạt năng là có tính sáng tạo, bành trướng: chúng thoát khỏi ý thức, "đi đến

ranh giới của những gì chúng có thể làm" (Spinoza: "ta không hề biết một cơ thể *có thể làm* những gì") và đó là sức mạnh của việc *cải biến*. Như thế, theo Deleuze, ý thức thể hiện các lực phản ứng của sự thích nghi, và bị các lực hoạt năng vô-thức của cơ thể thống trị. Và cũng chính vì thế, triết học về ý thức chỉ thao tác bên trong hệ hình của tính chủ thể (từ chủ nghĩa duy tâm của Kant, Hegel cho đến hiện tượng học), hoàn toàn khép mình bên trong lĩnh vực của những sức mạnh phản ứng, và, do đó, không có năng lực suy tưởng những sức mạnh hoạt năng của bản thân đời sống.

Theo Deleuze, biện chứng Hegel là một hình thức phê phán *giới hạn* nhằm bảo tồn những giá trị đã được xác lập: vượt bỏ cái khác biệt bằng cách phủ định và bảo lưu, qua đó, thể hiện "các lực phản ứng" của việc bảo tồn và bảo lưu. Ngược lại, "phả hệ học" của Nietzsche tiến hành một sự phê phán *toàn diện* bằng cách truy nguyên *nguồn gốc* của bản thân những giá trị, truy nguyên cái *môi trường (élément)* từ đó chúng được rút ra. Theo Deleuze, điều này có nghĩa: ta phải đạt tới cái mà Nietzsche gọi là "ý chí quyền lực" với các phẩm tính căn nguyên của nó: sự khẳng định và sự phủ định. Nói cách khác, phải tìm ra "tiêu chuẩn khu biệt" cho phép ta phân biệt nguồn gốc sản sinh ra các sức mạnh phản ứng và ý chí phủ định của việc "làm nô" với nguồn gốc sản sinh ra các sức mạnh hoạt năng và ý chí khẳng định của việc "làm chủ" ("làm chủ" và "làm nô" là đề tài trọng yếu trong triết học Hegel và được triết học Pháp đặc biệt yêu

thích trong những năm 30, 40 thế kỷ XX).

Tuy nhiên, *"nguồn gốc"* là cấp độ siêu hình học, nơi đó các sức mạnh hoạt năng và phản ứng cùng tồn tại trong các mối quan hệ căng thẳng. Còn trong thực tại xã hội và lịch sử, Nietzsche cho thấy rằng các sức mạnh *phản ứng* và *yếu đuối* đang thống trị: lịch sử, luân lý và pháp luật biểu hiện sự thống trị *de facto* (trong thực tế) của những lực phản ứng bất chấp sự ưu việt *de jure* (trong danh nghĩa) của các sức mạnh hoạt năng. Tại sao? Theo Deleuze, sở dĩ các sức mạnh phản ứng thắng lợi vì nó đã *"phân hóa"* các sức mạnh hoạt năng: chúng "*tách rời* sức mạnh hoạt năng ra khỏi những gì nó có thể làm". Đó là bằng cách tạo nên những giả tưởng mang tính ý hệ, tạo nên "sự huyễn hoặc hay lừa mị" nhằm hạn chế sự bành trướng của các sức mạnh hoạt năng, biến chúng trở thành nhu nhược và chịu khuất phục (chẳng hạn, các giá trị mang tính phản ứng của nền luân lý Kitô giáo).

Theo Deleuze, Nietzsche đã đảo ngược diễn trình mô tả *hiện tượng học* của Hegel (trong *"Hiện tượng học Tinh thần"*), bằng cách phác họa sự phát triển lịch sử của tính chủ thể tự giác như là sự thể hiện các sức mạnh phản ứng, với cao điểm là *chủ nghĩa hư vô* hiện đại (tức tình hình trong đó những giá trị tối cao tự hủy giá trị của mình). Khác với diễn trình "hiện tượng học Tinh thần" của Hegel, Nietzsche cho thấy thắng lợi lịch sử của các sức mạnh phản ứng ấy diễn ra theo các giai đoạn nối tiếp nhau: từ chủ nghĩa hư vô *phủ định* (Kitô giáo, hạ giá đời sống nhân danh

các giá trị cao hơn) thông qua chủ nghĩa hư vô *phản ứng* (nền văn hóa khai minh, hạ giá các giá trị cao hơn này) và đi đến chủ nghĩa hư vô *thụ động* (thời hiện đại, giải thể tất cả mọi giá trị và ý chí). Các giai đoạn này hiện thân trong các "loại hình": người giáo sĩ, nhà biện chứng và "con người cuối cùng", tức kẻ hư vô chủ nghĩa của thời đại ngày nay, không còn xem trọng điều gì và không còn mong muốn gì hơn ngoài tiện nghi vật chất hay "hạnh phúc" tầm thường.

Làm thế nào để vượt qua chủ nghĩa hư vô? Đó là bằng sự *tự hủy* của các sức mạnh phản ứng: chủ nghĩa hư vô hoàn tất sự vượt bỏ chính mình bằng sự *đảo hóa* mọi giá trị; "sự phá hủy tích cực" đối với cái tiêu cực để biến nó thành cái tích cực, khẳng định. Vậy, nó khác gì với sự *phủ định của phủ định* nổi tiếng của Hegel? Và làm sao hiểu được sự khác biệt giữa các sức mạnh hoạt năng và phản ứng, nếu không phải lúc nào (thậm chí chưa bao giờ) các sức mạnh hoạt năng cũng chế ngự các sức mạnh phản ứng? Trong *Nietzsche và triết học*, Deleuze chỉ đề cập sơ qua và sẽ đào sâu hai câu hỏi này trong *Khác biệt và tái diễn*.

- Trước hết, để trả lời câu hỏi sau, Deleuze – mượn cách nói của Kant – phân biệt ý chí quyền lực (được hiểu như là đời sống) ở hai kích thước: kích thước *nội tại* và kích thước *siêu việt*: có ý chí quyền lực được ta *biết* (như là các sức mạnh phản ứng với đỉnh cao là chủ nghĩa hư vô), nhưng đồng thời có ý chí quyền lực được ta *suy tưởng* (các sức mạnh hoạt năng hay sự trở thành sáng tạo). Tuy ta không thể *biết* các

sức mạnh hoạt năng (tạo nên sự khác biệt và tính cá biệt) nhưng ta vẫn có thể *suy tưởng* về chúng một cách triết học như là "điều kiện siêu nghiệm" (tức điều kiện khả thể) làm cho kinh nghiệm của ta về các sức mạnh phản ứng (tạo nên sự thống nhất về sự thống nhất) có thể có được[1].

- Với câu hỏi trước, cần phân biệt giữa sự khẳng định (hay sự phủ định của phủ định) *đích thực* với sự khẳng định *giả mạo,* hay giữa sự khẳng định kiểu Nietzsche với sự biện hộ cho sức mạnh phản ứng. Đó chính là sự khinh bỉ của Zarathoustra đối với sự khẳng định giả mạo của con lừa, chỉ biết nói "Yeah" ("Vâng!") một cách thụ động trước các sức mạnh phản ứng của "hiện trạng" (*status quo*). Ta gặp lại ở đây sự phê phán nguyện vọng *"hòa giải với hiện thực"* của Hegel như là sự thỏa hiệp với hiện trạng[2]. Nhưng, sự phê phán của Deleuze không nhằm quay trở lại với tính cá biệt của hiện sinh (như trong chủ nghĩa hiện sinh) hay cải biến

---

[1] Khi giải quyết hai *Nghịch lý (Antinomie)* tương phản về sự tự do/không-tự do và Thượng đế tồn tại/Thượng đế không-tồn tại, Kant cho rằng cả hai (chính đề: có tự do/Thượng đế tồn tại lẫn phản đề: không có sự tự do/Thượng đế không tồn tại) đều có thể *cùng đúng*. Ta không thể *biết* về sự tự do lẫn sự tồn tại của Thượng đế, nhưng ta có thể *suy tưởng* về hai sự tồn tại ấy mà không mâu thuẫn. (Xem: Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B472 và tiếp. Bản tiếng Việt của Bùi Văn Nam Sơn, tr. 778 và tiếp, NXB Văn học, 2004).

[2] Hegel: *Các nguyên lý của triết học pháp quyền*, *Lời tựa*: … "Nhận thức được rằng lý tính như là đóa hoa hồng trên cây thập giá của hiện tại, và, qua đó hân hoan trong hiện tại, - chính sự thức nhận hợp lý tính này là *sự hòa giải với hiện thực*"…, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức 2010, tr. 85.

xã hội theo kiểu cách mạng mác-xít. Sự phê phán của Nietzsche (và tư tưởng của Deleuze) nhằm vào việc đảo hóa mọi giá trị: sáng tạo nên những khái niệm và phát kiến những khả thể mới mẻ của đời sống. Thay vì đặt vấn đề khắc phục sự tha hóa kiểu Hegel thông qua việc thấu hiểu kinh nghiệm lịch sử, phả hệ học kiểu Nietzsche muốn vượt qua chủ nghĩa hư vô bằng cách tăng cường những sức mạnh hoạt năng của cơ thể và của cái vô thức để tạo ra những quan niệm và những phương thức hiện hữu mới mẻ.

- Tham vọng của Deleuze khi phê phán phép biện chứng Hegel là muốn cải biến hình ảnh đã bị xuyên tạc về phép biện chứng từ Platon cho tới Hegel. Vấn đề căn bản là: biện chứng Hegel vẫn còn là một diễn trình có *tính mục đích luận (téléologique)*, thâu gồm tính cá biệt vào dưới tính phổ biến, thâu gồm cảm năng vào dưới tính khái niệm. Nghiêm trọng nhất là thâu gồm sự khác biệt vào trong tư duy đồng nhất hóa bằng cách đẩy *sự khác biệt lên cấp độ của sự mâu thuẫn*, rồi hội nhập những mâu thuẫn biện chứng vào dưới những hình thức bao trùm hơn của sự tổng hợp. Nói cách khác, phép biện chứng Hegel bắt sự khác biệt phải phục tùng sự đồng nhất, quàng lên cổ nó "bốn cái tròng" của tư duy biểu tượng: *sự giống nhau* trong tri giác, *sự tương tự* trong phán đoán, *sự đối lập* của những thuộc tính và *sự đồng nhất* của khái niệm: tất cả tạo nên sự thống nhất của chủ thể nhận thức. Do đó, điều cần thiết không phải là bác bỏ mà là *suy tưởng lại* về phép biện chứng bên trong một

triết học về *"sự khác biệt nơi chính nó"*. Nền triết học biện chứng ấy cần đối xử công bằng đối với sự tương tác của các sức mạnh đa tạp chồng lấn vào nhau trong khi cấu tạo nên những cá thể trong tiến trình trở thành. Deleuze đặt câu hỏi: "liệu ta không thể xây dựng một bản thể học về sự khác biệt không kết thúc ở sự mâu thuẫn, bởi sự mâu thuẫn là cái gì ít hơn chứ đâu phải nhiều hơn sự khác biệt? Phải chăng bản thân sự mâu thuẫn chỉ là phương diện hiện tượng và nhân học của sự khác biệt mà thôi?" (DR, 262 và tiếp). Và: "Chúng tôi đề nghị hãy suy tưởng về *sự khác biệt nơi chính nó*, độc lập với những hình thức của tư duy biểu tượng luôn muốn quy giản nó thành cái "cùng một thứ", và suy tưởng về mối quan hệ giữa cái khác biệt với cái khác biệt, độc lập với những hình thức luôn biến mối quan hệ ấy thành quan hệ phủ định" (DR, XIX).

Các câu nói trên thật sự kết tinh triết học hậu - cấu trúc về sự khác biệt. Deleuze muốn báo hiệu một sự "thay đổi hệ hình" (*paradigm shift*) văn hóa từ mô hình "Hegel" về sự đồng nhất và tính phủ định thành một mô hình phản - biểu tượng của sự dị biệt và tái diễn. Thay vì "đẩy" sự khác biệt lên thành sự mâu thuẫn, nghĩa là biến sự khác biệt thành một sự khác biệt mang *tính khái niệm* để được thủ tiêu, vượt bỏ như là một mômen ở bên trong sự thống nhất của khái niệm theo kiểu Hegel, Deleuze nhấn mạnh rằng sự mâu thuẫn phải được "đẩy trở lại" về cấp độ của *tính đa thể phi-khái niệm* (vốn bị Hegel xem nhẹ và cho rằng đó chỉ

là cảm giác và trực quan đơn thuần). Nói cách khác, thay vì sự khác biệt mang tính khái niệm bị cột chặt trong khuôn khổ khái niệm (như nơi Hegel), Deleuze phát triển quan niệm về "sự khác biệt nơi chính nó", sự khác biệt *phi-khái niệm*, mang âm hưởng tương tự với "phép biện chứng phủ định" (negative Dialektik) của Adorno và *"phép biện chứng phì đại" (hyperdialectique)* của Merleau-Ponty. Vượt qua triết học của biểu tượng (được Heidegger gọi là "siêu hình học"), triết học về sự khác biệt phi-khái niệm đặt ra câu hỏi rất khó: làm sao suy tưởng về một "khái niệm" về sự khác biệt mà không còn bị cột chặt trong khuôn khổ của tư duy biểu tượng (chủ thể-khách thể), nghĩa là, làm sao *suy tưởng lại* về phép biện chứng như là một phép biện chứng của sự khác biệt?

Hegel

- Để làm được việc ấy, theo Deleuze, triết học phi-biểu tượng về sự khác biệt phải "tháo gỡ" hai khó khăn lớn trong "lịch sử lâu dài của việc xuyên tạc phép biện chứng" từ Platon đến Hegel:

1. Xem sự khác biệt như là tính phủ định và "tối đa hóa" nó thành sự đối lập và mâu thuẫn. Như thế, cần

phải thay thế "lao động của sự phủ định" (Hegel) bằng "trò chơi của sự khác biệt và cái khác biệt".

2. Triết học truyền thống đã quy giản hình thức của câu hỏi triết học thành hình thức mệnh đề ("S là P"), một hình thức tưởng như tát cạn được mọi khả thể của câu hỏi nói chung.

Thử thách lớn nhất là phải *suy tưởng lại* về phép biện chứng dựa vào *các vấn đề* thay vì dựa vào *các mệnh đề* (tức, phải có những câu trả lời sáng tạo cho tính cá biệt và khác biệt của những sự kiện và ý tưởng), và không để cho sự khác biệt tiếp tục phục tùng sự đồng nhất, tính phủ định và sự mâu thuẫn thì mới mong giải phóng tư tưởng ra khỏi cái ách của tư duy biểu tượng. Ở đây có hai kích thước trong sự phê phán của Deleuze đối với tư tưởng biện chứng truyền thống: kích thước *bản thể học* và kích thước *đạo đức học*:

• *Kích thước bản thể học:* phép biện chứng Hegel nhấn mạnh đến *cái phủ định*, tức thực chất là quy giản sự khác biệt thành cái gì *không-tồn tại*. Đó là việc quy giản sự khác biệt thành sự đối lập và mâu thuẫn để buộc nó phục tùng sự thống nhất của khái niệm (là nơi các sự khác biệt - bị đẩy thành sự mâu thuẫn - được "giải quyết" trong một sự thống nhất khái niệm "cao hơn"). Trong khi đó, ngược lại, cần suy tưởng đến *sự tồn tại của hệ vấn đề*, nghĩa là, đến sự tồn tại thực sự của *những vấn đề* và *những câu hỏi*: sự tồn tại này là một hình thức nghịch lý của sự tồn tại, nói lên sự khác biệt một cách *tích cực, khẳng định*, và, vì thế, không thể được quy giản thành tính phủ định [tính-không tồn

tại] đơn giản. Quy giản sự tồn tại của những vấn đề và những câu hỏi thành tính phủ định sẽ dẫn đến việc bắt sự khẳng định phục tùng sự phủ định. Sự khẳng định biện chứng (trong "sự phủ định của phủ định" nổi tiếng của Hegel) thực chất chỉ là kết quả được rút ra từ sự phủ định, nghĩa là, *cái mới* chỉ có thể là sự phủ định của cái gì *đã* tồn tại: trong trường hợp đó, sự tái diễn là một sự lặp lại của cùng một cái hơn là việc tạo ra sự khác biệt. Những sự khác biệt, trong trường hợp đó, bị thâu gồm vào bên trong cái thống nhất mang tính ý thể của khái niệm; sự thống nhất này phủ định những gì khiếm khuyết ở trong thực tại thường nghiệm (tính bất tất, tính cá biệt, tính đa thể, tính bất định ...), tức, thâu gồm hay hội nhập những phương diện này của sự khác biệt vào trong sự thống nhất "cao hơn" của lý tính.

• *Kích thước đạo đức học:* sự phê phán bản thể học trên đây gắn liền với việc phê phán các t*iền-giả định luân lý* và thực tiễn hành động của phép biện chứng khi nó tôn vinh cái phủ định và quy giản sự khác biệt thành sự mâu thuẫn. Deleuze nhìn thấy tinh thần "bảo thủ" của sự phủ định biện chứng: tư tưởng hướng đến việc thấu hiểu những gì *đang là* hay *đã là,* hướng đến việc phủ định hơn là việc *khẳng định* những sự khác biệt, qua đó, xao lãng nhiệm vụ chính yếu là "xác định các vấn đề và thể hiện năng lực sáng tạo và quyết định của ta trong các vấn đề ấy" (DR. 268). Theo Deleuze, lịch sử không tiến lên bằng vận động biện chứng của sự "phủ định của phủ định" mà

bằng việc "quyết định những vấn đề và khẳng định những sự khác biệt". Ở bình diện đạo đức xã hội, sự mâu thuẫn sẽ không giải phóng được cho người bị áp bức, trái lại, nó sẽ bị kẻ mạnh sử dụng để bảo vệ những lợi ích của mình khi toàn quyền quyết định đâu là những vấn đề quan trọng (chẳng hạn, sự "mâu thuẫn" giữa lợi nhuận và tiền công sẽ được quyết định có lợi cho lợi nhuận). Và đây chính là chỗ khác biệt cơ bản giữa Deleuze và Hegel. Trong khi Hegel chủ trương rằng triết học bao giờ cũng chỉ có mặt "khi một hình thái của đời sống đã trở nên già cỗi", và, do đó, chỉ có thể thấu hiểu kinh nghiệm lịch sử một cách *hồi cố*[1], thì, ngược lại, với Deleuze, triết học được sinh ra là để đối mặt với sự khác biệt, và, qua sự đối mặt ấy, đưa ra những câu trả lời sáng tạo cho những vấn đề và những ý tưởng được nảy sinh ra. Triết học không bận tâm với việc *"hòa giải với hiện thực"* cho bằng phát kiến những *quan niệm* và *những hình thức khác nhau của sự hiện hữu sẽ đến trong tương lai.* Chẳng hạn, ta sẽ nhìn xã hội như một tập hợp những "cơ thể" có năng lực hành động tập thể và thể

---

[1] Hegel: *Các nguyên lý của triết học pháp quyền*, Lời tựa, 22: ... "Với tư cách là *tư tưởng* về thế giới, triết học chỉ xuất hiện vào thời điểm khi hiện thực đã kinh qua hết diễn trình đào luyện chính mình và đạt tới trạng thái đã hoàn tất. [...] Khi triết học vẽ màu xám [lý thuyết] của mình lên trên màu xám [của thực tại], thì *một hình thái của cuộc sống đã trở nên già cỗi*, và hình thái ấy không thể nào được làm cho tươi trẻ lại bởi màu xám lên trên màu xám của triết học mà chỉ có thể được *nhận thức* mà thôi: con chim cú của [nữ thần] Minerva chỉ bắt đầu cất cánh lúc hoàng hôn", Sđd, tr. 88.

hiện bản sắc cá nhân; ở đây, không còn nhấn mạnh đến sự đối lập (giữa cá nhân và tập thể, giữa công dân và nhà nước ...) mà đến các *mạng lưới xâu chuỗi (rhizomatic networks)* vượt ra khỏi những bộ máy kinh tế, chính trị, luật pháp ... đã được xác lập. Mục đích của Deleuze vừa có tính phê phán, vừa có tính sáng tạo: phê phán những khái niệm, tư tưởng, giá trị cố hữu quen dành ưu tiên cho sự đồng nhất trước sự khác biệt, sự thống nhất trước sự đa thể, tính phổ biến trước sự cá thể hóa; đồng thời, sáng tạo những khái niệm, và thử nghiệm những hình thái mới mẻ của kinh nghiệm cũng như những khả thể khác biệt của sự hiện hữu.

Tóm lại, Deleuze muốn phát triển một "siêu hình học về sự khác biệt": ông không bác bỏ siêu hình học xét như siêu hình học mà muốn cải biến truyền thống lâu dài của tư tưởng biện chứng "đã bị méo mó" thành một *"phép biện chứng của những đa thể" (dialectique de multiplicités).*

Câu hỏi của Jacques Derrida rất đáng lưu ý ở đây: làm sao thực hiện được một đề án như thế mà rút cục không bị rơi trở lại vào trong khuôn khổ "chung quyết" của siêu hình học? Trong khi Deleuze muốn suy tưởng sự khác biệt-phi khái niệm mà không có cái phủ định thì Derrida muốn suy tưởng sự khác biệt như là *tính phủ định nhưng không-thể-toàn-thể-hóa.* Câu hỏi của Derrida gợi lại câu hỏi cơ bản của Heidegger về khả thể "vượt qua" siêu hình học: bản thân Nietzsche có thực sự "vượt

qua" siêu hình học chưa, để có thể gợi hứng cho một triết học về sự khác biệt nơi Gilles Deleuze?

5. Nietzsche và siêu hình học

Vấn đề được Martin Heidegger nêu ra trong hai tập bài giảng dày cộp về Nietzsche (1936/1940) và sau đó, là hai công trình nổi tiếng của Eugen Fink (1905-1975) (*Nietzsches Philosophie/Triết học Nietzsche,* 1960 và *Spiel als Weltsymbol/Trò chơi như là biểu trưng về thế giới,* 1960), gây ảnh hưởng mạnh mẽ ở Pháp, nhất là luận điểm của Eugen Fink bác lại Heidegger khi cho rằng: với sự lý giải về mối quan hệ giữa Tồn tại và sự Trở thành như là *Trò chơi,* Nietzsche đã thực sự vượt qua khỏi các ranh giới của Siêu hình học cổ truyền. Luận điểm này của Eugen Fink, theo nhận định của A. D. Schrift (*Nietzsche and the Question of Interpretation,* 63), đã *khơi mào cho những cách đọc quan trọng nhất về Nietzsche ở Pháp.*

Trước hết, tuy quá giản lược so với cuộc đời mãnh liệt và bi tráng của Nietzsche, nhưng ở bình diện thuần túy lý thuyết, ta có thể cho rằng tư tưởng của Nietzsche dựa trên bốn cột trụ: ý chí quyền lực, sự quy hồi vĩnh cửu, cái chết của Thượng đế và Siêu nhân, cùng với cái đẳng thức bản thể học căn bản: Tồn tại = Giá trị. Vậy, quan hệ giữa Nietzsche và siêu hình học như thế nào? Vì tầm quan trọng của nó, ta cần đặc biệt theo dõi lý giải của Eugen Fink:

> Siêu hình học Tây phương xuất phát từ những sự vật đang tồn tại, tức từ những cái tồn tại đa tạp, hữu

hạn và bị giới hạn trong khuôn khổ không gian và thời gian, trong đó có bản thân ta. Từ sự tồn tại bên trong thế giới ấy, siêu hình học đặt ra bốn câu hỏi: về *sự tồn tại* xét như sự tồn tại (tức quan hệ của tồn tại và hư vô), về cái tồn tại xét như một toàn bộ (tức quan hệ giữa tồn tại và sự trở thành hay sự vận động và quan hệ của mọi cái vận động); về cái Tồn tại siêu việt, bất biến hay Hữu thể tối cao (tức như là thước đo của sự tồn tại trong sự phân biệt giữa tồn tại đích thực và tồn tại không đích thực), và, sau cùng là tính khai mở của tồn tại hay mối quan hệ căng thẳng giữa tồn tại và tư duy (tức về chân lý của cái tồn tại và quan hệ của con người với chân lý). Nói đơn giản, bốn chân trời này của sự tồn tại tương ứng với bốn *siêu nghiệm thể (Transzendentalien)* ngự trị bằng nhiều cách khác nhau trong triết học cổ đại, trung đại lẫn cận đại: ON, HEN, AGATHON, ALETHES (Hy Lạp) hay ENS, UNUM, BONUM, VERUM (Latinh): Tồn tại, cái Một, cái Thiện, cái Chân. Câu hỏi đặt ra: bốn học thuyết của Nietzsche có mối quan hệ sâu xa và nội tại nào với bốn câu hỏi siêu hình học trên đây? Phải chăng trong nỗ lực đảo hóa siêu hình học, ông vẫn bị cột chặt trong khuôn khổ siêu hình học?

- Học thuyết về *ý chí quyền lực* là câu trả lời của Nietzsche cho câu hỏi siêu hình học về cái tồn tại xét như cái tồn tại (ON/ENS): ý chí quyền lực là tồn tại và hư vô trong sự thống nhất nguyên thủy của vận động. Theo Nietzsche, không có những sự vật

hữu hạn cứng nhắc, vì những gì thoạt nhìn như sự vật cá biệt, hữu hạn thì chỉ là một hình thái tạm thời của ý chí quyền lực, một "đại lượng sức mạnh" không đứng yên mà vận động. Sự tồn tại của mọi cái tồn tại hữu hạn là sự phá hủy không ngừng những giới hạn, nhưng không phải là sự thủ tiêu tuyệt đối sự giới hạn nói chung mà là sự chuyển dịch của mọi ranh giới như là cuộc đấu tranh liên tục giành quyền thống trị. Nói ngắn, cái hư vô nơi cái tồn tại không được hiểu như ranh giới của nó, mà như sự vận động và chuyển dịch của ranh giới, như sự ngự trị của *cái khác biệt*; sự khác biệt ấy phân đôi sự sống, lại tiếp tục phủ định các ranh giới và đưa chúng vào sự vận động.

- Học thuyết về *sự quy hồi vĩnh cửu* suy tưởng về cái toàn bộ vận động của tồn tại (HEN/UNUM). Cái toàn bộ này không được hiểu như tính toàn bộ về *không gian,* không phải là tổng số mọi sự vật. Vì Nietzsche phủ nhận những sự vật cố định, tĩnh tại, nên, với ông, cái toàn bộ không phải là tổng thể những sự vật hiện tồn. Vì lẽ sự vật được lý giải chủ yếu bằng tính vận động của ý chí quyền lực, nên cái toàn bộ cũng phải được lý giải như một toàn bộ vận động. Cái toàn bộ bao hàm mọi vận động của sự vật và sự biến đổi không thể đến sau diễn trình vận động của những ranh giới của sự vật: với tư cách là cái *toàn bộ thời gian*, cái toàn bộ này phải đi trước sự biến đổi *bên trong* thời gian. Nhưng, làm sao một cái thời gian toàn bộ lại có thể đi trước những thời khoảng? Quan niệm thông thường của ta về thời gian xem bản thân thời gian là không hoàn tất,

vì sự vật vẫn còn tiếp diễn, thời gian chưa kết thúc, và tương lai chưa đến. Tuy nhiên, tình hình sẽ hoàn toàn khác nếu mọi sự cố *bên trong* thời gian được nắm lấy về nguyên tắc như là sự tái diễn. Bấy giờ, ta có thể suy tưởng về thời gian như là cái toàn bộ: nó không còn là một cái không-kết thúc, còn chờ tương lai mang lại, trái lại, nó đã là *tất cả tương lai.* Khi mọi cái *bên trong* thời gian đều là sự tái diễn thì nó sẽ được bản thân thời gian vượt qua và bao hàm.

- Với tư tưởng về *cái chết của Thượng đế,* Nietzsche suy tưởng vấn đề *tồn tại* và *vẻ ngoài* của siêu hình học. Ông chống lại quan niệm về tính "vẻ ngoài" hay tính ảo ảnh của thế giới trần tục so với tính đích thực của một thế giới siêu hình học ở đằng sau. Với Nietzsche, cái *ONTOS ON* (Hy Lạp: Tồn tại đích thực) không phải là Ý niệm, không phải là Thượng đế, không phải là một Hữu thể tối cao (*summum ens*) giữ vai trò như cái AGATHON/BONUM (Sự Thiện tối cao) làm thước đo của vạn vật nữa. Cái chết của Thượng đế có nghĩa là phủ nhận sự khác biệt giữa tồn tại và vẻ ngoài *trong hình thức cựu truyền.* Thế nhưng, dù phủ nhận sự phân biệt này (trong các hình thức của Platon, Kitô giáo và Kant), Nietzsche vẫn còn vướng vào sự phân biệt ấy, trước hết, trong chừng mực ông nhìn tồn tại trong viễn tượng của *giá trị,* và thứ hai, trong chừng mực ông khôi phục sự phân biệt này từ hiện tượng *nghệ thuật*: Nietzsche xem mọi cái tồn tại hữu hạn đều là "những hình thái của ý chí quyền lực, do "người nghệ sĩ-nguyên thủy" - tức đời sống Dionysos-

Apollon - tạo ra và lấy đi, kiến tạo và phá hủy.

- Sau cùng, là học thuyết về *Siêu nhân*: - tất nhiên đây không phải là hình ảnh méo mó về một con người mang bản tính của mãnh thú, trái lại, là chính con người hay nhân loại đã thức tỉnh sau khi *biết* về cái chết của Thượng đế, về ý chí quyền lực và sự quy hồi vĩnh cửu, nói khác đi, chính là cái *ALETHEIA* (chân lý đã khai mở) về một sự hiện hữu sẵn sàng đón nhận và khẳng định cuộc sống. Theo Nietzsche, cái *Chân lý* này không thể đạt được bằng một *tư duy* chỉ biết sử dụng những khái niệm trừu tượng, trái lại, phải bằng sự *trực nhận.* Nó không phải là sự trực quan cảm tính về cái đang hiện tồn mà là cái nhìn thâm sâu vào lòng vũ trụ, một cái nhìn *vô ngôn, bất khả thuyết* mà họa chăng chỉ có thi ca mới phần nào thể hiện được. Tuy nhiên, thật ra ý tưởng này cũng đã có nơi Platon: cái DIALEGESTHAI - sự đối thoại của linh hồn với chính mình – cũng là cái ARRHETON, cái bất-khả-thuyết nơi thâm sâu của triết học. Như thế, ngay cả khi từ khước khái niệm suy lý và xem chân lý tối cao là sự "trực nhận", thì Nietzsche vẫn còn đứng trên miếng đất của truyền thống mà ông muốn vượt qua.

- Trong khi vẫn còn gắn liền với truyền thống siêu hình học *trong* bốn "chân trời" của *tồn tại*: hư vô, sự trở thành, vẻ ngoài và tư duy, Nietzsche, theo một nghĩa rộng hơn, vẫn còn là "tù binh" của siêu hình học, vì ông đã lý giải *tồn tại* chủ yếu như là *giá trị*. Nguồn gốc của đẳng thức này cũng từ Platon, đó là cái AGATHON (cái Thiện) như là MEGISTON

MATHEMA (cái đáng biết lớn nhất). Tuy nhiên, nơi Platon, cái AGATHON không phải là "giá trị" mà là cái bản chất của mọi Ý niệm, tức, là Ý niệm của những Ý niệm. Là cái làm cho mọi tồn tại có thể được nhận thức, nên cái AGATHON còn là cái EPEKEINA TES OUSIAS (cái đứng bên kia tồn tại). Mọi sự vật sáng lên dưới ánh sáng của AGATHON, nên mỗi sự vật hữu hạn, đứng trong vùng ánh sáng ấy, là "tốt" hay "thiện" theo một nghĩa nào đó: cái "tốt" trở thành tính chất siêu nghiệm của cái đang tồn tại. Phải chờ đến thời cận đại - nhất là nơi Kant - các tính chất siêu nghiệm ấy mới có một quan hệ tất yếu với *chủ thể*, vì Kant xác định cái đang tồn tại là đối tượng. Nhờ đó, Nietzsche mới có thể suy tưởng "cái tốt" của mọi vật từ mối quan hệ của chúng với *con người*, tức, mới có thể xác định chúng như là *giá trị*. Các giá trị không tồn tại *tự thân*, không phải là thuộc tính cố hữu của sự vật, trái lại chúng bao giờ cũng tồn tại cho một chủ thể, tương ứng với việc *đánh giá*. Vì lẽ bản chất của sự vật, theo Nietzsche, là ý chí quyền lực, nên những giá trị phải được ý chí này tiền-giả định như là những điều kiện cho việc bảo tồn và tăng cường ý chí quyền lực, qua đó ý chí quyền lực tự mang lại phương hướng và mục đích cho mình. Do đó, *mọi* cái tồn tại đều có giá trị, bởi ý chí quyền lực – như là sự vận động – xuyên thấm và chi phối mọi vật. Như thế, đẳng thức của Nietzsche: Tồn tại = Giá trị kế thừa sự *biến đổi* của thời cận đại về mối quan hệ giữa ON (tồn tại) và AGATHON (cái Thiện). Với Nietzsche, mọi giá trị đều tồn tại

ở trong đời sống, *ở trong* thế gian, còn bản thân đời sống, bản thân thế giới *không* có giá trị. Đây không phải là sự đánh giá tiêu cực về đời sống và thế giới, trái lại, là sự thức nhận về tính *không-thể-đánh-giá* của chúng: chúng là cái toàn bộ, còn mọi sự đánh giá diễn ra *bên trong* chúng. Với sự quy hồi vĩnh cửu, không gian và thời gian được suy tưởng cho mọi vận động của ý chí quyền lực. Học thuyết về sự quy hồi vĩnh cửu nói lên *sự vô nghĩa* và *vô-giá trị* của cái toàn bộ, *trong đó* diễn ra mọi sự đánh giá. Như thế, không chỉ trong bốn câu hỏi cơ bản của siêu hình học mà cả trong cách tiếp cận về triết học giá trị, Nietzsche vẫn còn lệ thuộc vào siêu hình học. Đó là lý do khiến Heidegger cho rằng Nietzsche không mở ra một bắt đầu mới mà chỉ *hoàn tất* siêu hình học cổ truyền theo một phương thức nhất định.

- Trước hết, Heidegger tập trung lý giải về ý chí quyền lực nơi Nietzsche. Thời cận đại bắt đầu với một sự thay đổi về bản chất của chân lý. Ở thời cổ đại, Chân lý là ALETHEIA, tức, như là sự không bị che giấu của cái tồn tại, như là sự khai quang (*Lichtung*), trong đó mọi sự vật xuất lộ và tự trình diện. Rồi sau đó, dựa vào định nghĩa của Platon về chân lý như là sự đúng đắn của cái nhìn, hay đúng hơn, của cái nhìn về các Ý niệm ("ẩn dụ về cái hang"), nên, trong thời cận đại, chân lý mang tính cách của sự *xác tín (certitudo)*: nó trở thành một phương thức khi con người – như là chủ thể đang hình dung – *xác tín* về cái tồn tại. Và cái tồn tại này chủ yếu được hiểu như là *đối tượng*, tức như cái gì tự

phơi bày ra cho một *chủ thể*. Đáng chú ý là: sự nhận biết hay sự hình dung chủ quan (tri giác) cũng *đồng thời* là sự thôi thúc *muốn* hình dung hay, nói cách khác, là sự hình dung *được thôi thúc*. Cả hai gắn liền và là một. Chủ thể là *ý chí* và *sự hình dung* (thành biểu tượng). Cái thúc đẩy sự hình dung là ý chí. Sự hình dung là *làm-cho*-cái-gì-đó-thành-đối-tượng, nên sự hình dung tự nó là ý chí quyền lực có tính xâm hấn, cưỡng bách. Những gì chủ thể trải nghiệm nơi chính mình thì trở thành bản chất của mọi cái tồn tại. Tất cả là ý chí quyền lực. Heidegger lý giải ý chí quyền lực của Nietzsche từ cái bản chất của bản thể được suy tưởng ở thời cận đại: bản thể ấy, nơi Leibniz, là những đơn tử (*Monad*) và sự tồn tại của chúng được xác định như là *Lực* hay *sức mạnh*. Do đó, theo Heidegger, với học thuyết về ý chí quyền lực, Nietzsche *hoàn tất* siêu hình học của thời cận đại; nền siêu hình học ấy suy tưởng bản thể như là sức mạnh và như là tự ngã.

- Heidegger tiếp tục lý giải về *"Siêu nhân"* như là con người thoát thai từ ý chí quyền lực, đảm nhận sự thống trị trên mặt đất: "Siêu nhân" không phải là kẻ sẽ đến trong tương lai như một phương thức hiện hữu hoàn toàn mới mẻ, mà được đặt vào trong một nhân loại hướng đến tính chủ thể tuyệt đối. Cách lý giải này về Nietzsche nằm trong ý định của Heidegger muốn nhìn lại *lịch sử của Tồn tại (Seinsgeschichte)*, nhất là về siêu hình học của thời Cận đại. Tuy nhiên, đặt tư tưởng "bùng nổ" của Nietzsche vào trong bộ khung cứng nhắc của siêu hình học cổ truyền có hoàn toàn

thỏa đáng không? Đây vẫn còn là một câu hỏi lớn, nhức nhối khi chính Heidegger, trong *Tồn tại và Thời gian* (*Sein und Zeit*, 1927) cũng đã từng rất dè dặt khi nhắc đến Nietzsche: "Việc khởi đầu "xem xét" Nietzsche cho phép ta phỏng đoán rằng Nietzsche đã hiểu nhiều hơn so với những gì ông đã nói ra cho ta" (SZ, 369).

- Ở đây, Eugen Fink – môn đệ của Husserl, Heidegger và cũng là người tán thành Heidegger ở nhiều điểm - tỏ ra không hoàn toàn đồng tình với Heidegger. Ông đặt câu hỏi "phải chăng trong ý định cơ bản của Nietzsche khi suy tư về thế giới đã không bỏ lại đằng sau lưng mình cấp độ vấn đề bản thể học của siêu hình học?". Fink nhận thấy có một điểm thực sự mới mẻ nơi Nietzsche: "một tính căn nguyên không phải-siêu hình học trong triết học vũ trụ luận nằm ở trong tư tưởng của ông (Nietzsche) về *"trò chơi"*. Lập luận của Fink như sau: ngay từ các tác phẩm đầu tiên, Nietzsche đã vận động trong kích thước bí nhiệm của trò chơi, trong siêu hình học về nghệ sĩ, trong chủ nghĩa Heraklitus về Thần Dớt-hóa nhi. Nếu Nietzsche có nhiều chỗ gặp gỡ Hegel khi Hegel nói rằng "trò chơi vừa là sự hồn nhiên lớn nhất, vừa là sự nghiêm chỉnh duy nhất đích thực và cao cả nhất", thì đó chỉ là vì Nietzsche chạm đến nguồn cội chung ở trong Heraklitus chứ không phải chạm đến nhà siêu hình học Hegel. Chủ nghĩa duy tâm của Kant, Schelling, Hegel tuy thường bàn về mối quan hệ tương tác giữa sức tưởng tượng, thời gian, tự do và trò chơi, nhưng bao giờ cũng xem Tồn

tại-căn nguyên là Ý chí và Tinh thần. Ngược lại, nơi Nietzsche, chính trò chơi của con người, trò chơi của con trẻ và của người nghệ sĩ trở thành ẩn dụ mang tính vũ trụ luận. Theo Fink, điều này không có nghĩa là mang cảnh trạng của con người áp đặt vào cho vũ trụ mà ngược lại, bản chất của con người chỉ có thể được lĩnh hội và xác định như là trò chơi, khi con người được suy tưởng từ "trò chơi của vũ trụ", một trò chơi "ném xúc xắc" vượt ra khỏi thiện ác, vượt ra khỏi mọi sự đánh giá, vì mọi giá trị chỉ xuất hiện *bên trong* trò chơi vĩ đại này. Fink viết: "Con người có khả thể khổng lồ để hiểu vẻ ngoài như là vẻ ngoài và, từ trò chơi của chính mình, dấn mình vào trò chơi lớn của vũ trụ: trong sự dấn mình ấy, con người tự nhận ra chính mình như là *kẻ cùng chơi* trò chơi của vũ trụ. *Khi Nietzsche hiểu Tồn tại và Trở thành như là trò chơi, ông không còn ở trong sự ràng buộc của siêu hình học nữa* [BVNS nhấn mạnh]; và khi đó, ý chí quyền lực cũng không còn mang tính cách của việc đối tượng hóa cái tồn tại cho một chủ thể hình dung về đối tượng, mà mang tính cách của việc kiến tạo hình thái kiểu Apollo; và, mặt khác, trong sự Quy hồi vĩnh cửu, chính Thời gian-du hý của vũ trụ - bao trùm-tất cả, mang lại-tất cả và kết liễu tất cả - được suy tưởng, và, sau cùng, Siêu nhân không mang hình ảnh của kẻ bạo hành hay con người khổng lồ về kỹ thuật, mà là *một người chơi, một kẻ cùng chơi*"[1]. Cùng

[1] Eugen Fink: *Nietzsches Philosophie/Triết học Nietzsche*, Ấn bản lần thứ 6, Stuttgart Berlin Köln, tr. 188.

chơi trong trò chơi của vũ trụ - với tất cả ý thức về sự "tất yếu" của nó - được Nietzsche gọi là *"amor fati" ("yêu số phận")*.

Ở đây, ta không thể bàn sâu về việc Eugen Fink có lý giải Nietzsche đúng theo ý của Nietzsche hay đã lý giải Nietzsche bằng chính triết học của mình, như các nhận định có tính phê phán, chẳng hạn của Mihailo Djuríc (trong *Nietzsche und die Metaphysik/ Nietzsche và siêu hình học*, 1985). Theo đó, quá nhấn mạnh đến giác độ vũ trụ luận trong tư tưởng Nietzsche chỉ càng tô đậm thêm tính chất siêu hình học truyền thống (Tồn tại = vận động vũ trụ; Con người = một thành viên tham dự vào vận động ấy), trong khi ý định chủ yếu của Nietzsche - nhất là trong tư tưởng về *trò chơi*, về *mê cung*... -, là muốn cải biến nền *triết học thực hành*: biến tất cả mọi hoạt động của con người (vật chất lẫn tinh thần) thành *"trò chơi"*, theo nghĩa trả lại cho chúng sự hồn nhiên, sáng tạo, tự chủ và tự do ("trò chơi là lao động của trẻ con, còn lao động là trò chơi của người lớn"). Thoát khỏi khuôn khổ đơn thuần mang tính *"mục đích luận" (téléologie)* (dù là mục đích luận tương đối của sơ đồ "mệnh lệnh giả thiết": "nếu... thì" hay mục đích luận tuyệt đối của "mệnh lệnh nhất thiết" hoặc siêu việt) hành động của con người sẽ mang tính *thẩm mỹ*, giải phóng những khả thể vô hạn, cởi mở đón nhận những *sự khác biệt* luôn luôn mới mẻ, đó mới chính là chỗ mà tư tưởng Nietzsche "vượt ra khỏi" siêu hình học cổ truyền.

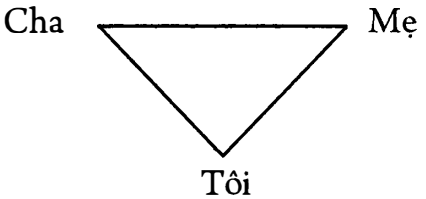
Và có thể nói đây cũng chính là nguồn cảm hứng chủ đạo cho việc tiếp nhận Nietzsche nơi Gilles Deleuze từ tác phẩm *Nietzsche và Triết học* (1962) này và được triển khai khá độc đáo trong một tác phẩm tiêu biểu của Deleuze ở thời kỳ muộn hơn. Đó là tác phẩm đầu tiên viết chung với Félix Guattari: *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie I/Chống Oedipe. Chủ nghĩa tư bản và bệnh tâm thần phân lập I*, (1972). Lần này, Deleuze và Guattari phát triển cặp khái niệm "sức mạnh hoạt năng/sức mạnh phản ứng" của Nietzsche để có những nhận xét phê phán đối với phân tâm học và chủ nghĩa Freud. Nói ngắn gọn, hai ông đối lập loại hình *"bị Oedipus hóa"* với loại hình *"Schizo" ("phân lập")*, tức, giữa con người lệ thuộc, bị cưỡng chế, bị "thuộc địa hóa" với con người thực hiện sự giải phóng của chính mình và để cho "dòng ước muốn" của mình được trôi chảy tự do. Xin nhắc qua một chút về công trình này.

6. Chống-Oedipe và Rhizom (sự kết chuỗi)

Deleuze và Guattari (nhà phân tâm học) quen nhau năm 1970, cùng trải qua các sự kiện tháng 5.1968 và nhận ra rằng cái vô thức được quan sát và phân tích trong môi trường xã hội rộng lớn dễ dàng hơn là trong khung cảnh giả tạo trên giường bệnh theo kiểu Freud. Cả hai phê phán phân tâm học chủ yếu ở điểm nào? Đó là nó ngăn cản việc bệnh nhân nói ra một cách thoải mái, ngăn cản dòng chảy của ước muốn, mặc dù nó luôn khẳng định ngược lại. Trong thực tế, bộ máy phân tâm học đè nén các điều kiện của việc phát biểu đích thực. Bất kỳ điều gì bạn nói ra, lập

tức bị kéo vào một guồng máy, một khung lý giải, và người bệnh không bao giờ có thể đạt được đến điều mình phải thực sự nói ra. Lý do: phương pháp phân tâm có sẵn một bộ mã, gọi là cái *"tam giác gia đình"* (Oedipe, mặc cảm thiến hoạn, khuôn khổ gia đình) làm công việc "Oedipe hóa" dưới sự giám sát của "ông tướng Freud".

Hình tượng Oedipus cổ đại đã được Freud phát triển thành sơ đồ ba góc như sau:



Trong sơ đồ ấy không có chỗ cho sự "sản xuất", "sáng tạo". Khi không có sự sản xuất, sáng tạo thì chỉ còn lại biểu tượng: sân khấu, hình ảnh, dàn cảnh, thay vì hoạt trường của hành động. Oedipus có nghĩa: bị nhốt trong sân khấu gia đình, cắt đứt các dòng chảy ước muốn, kết thúc việc sản xuất, sáng tạo. Cái vô thức, vốn là một diễn trình, bị quy giản thành một cấu trúc. Vì lẽ, theo Deleuze và Guattari, Oedipus đã bị "thuộc địa hóa bằng những phương tiện khác, là thuộc địa nội tâm".

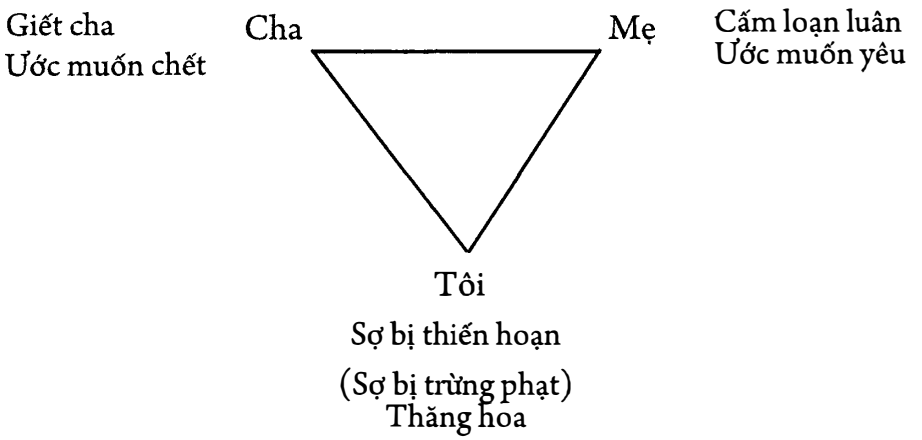
Quan niệm về Oedipus gắn liền với khái niệm *ước muốn*. Từ Platon, ước muốn được đặt vào trong tính bất toàn của con người, như là sự khiếm khuyết, thiếu thốn cần được bù đắp. Freud tiếp thu quan niệm này của Platon và bổ sung thêm:

- Diễn trường của ước muốn được đẩy vào trong cái vô thức, khi nó không thể có được sự thỏa mãn ở

thời ấu thơ tiền-Oedipus. Oedipus hiện thân cho việc có ý thức về sự khiếm khuyết, bất toàn;

- Vì sợ hãi không dám thực hiện ước muốn bị cấm đoán, cái vô thức lánh mình vào trong các hình thức hư ảo, huyễn tưởng: sự đè nén và thăng hoa;

- Cái vô thức không biết đến luân lý. Ước muốn có thể tích cực (ước muốn được sống) hoặc tiêu cực (ước muốn chết, phá hoại, v. v...). Cái tam giác tâm phân học được bổ sung thành:

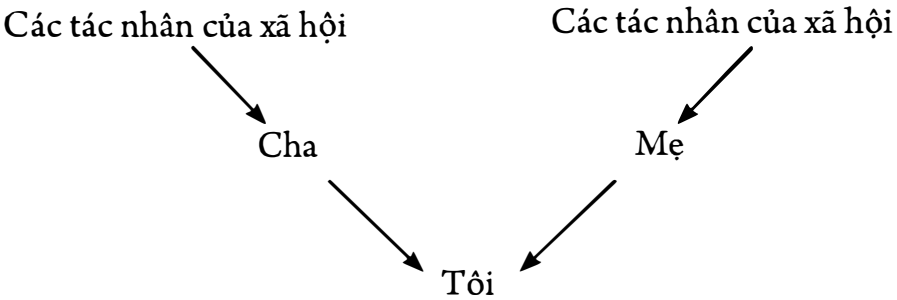


Câu hỏi ngược của Deleuze và Guattari: ước muốn đâu có dính líu gì đến sự khiếm khuyết, thiếu thốn? Theo hai ông, ước muốn là một sức mạnh tự tồn, sáng tạo, năng sản. Sức mạnh hay lực ấy hành động, làm việc, lắp đặt trong hoạt trường của mình - tức trong cái vô thức -, nhất là, sản sinh ra cái thực tồn: thực tại xã hội, của cải, cách mạng chứ không phải những gì có tính tưởng tượng hay biểu trưng. "Sản xuất" là "việc thực hiện những thao tác hiện thực của ước muốn".

Khi nói về "những dòng chảy của ước muốn", thì *dòng chảy (flux)* có nghĩa là diễn trình hay hoạt động

của ước muốn, là những thao tác hiện thực của nó. Các dòng chảy này mang hai đặc điểm cơ bản: *thứ nhất*, chúng có xu hướng uốn dòng, chảy lệch đi; và *thứ hai*, kết chuỗi, hợp lưu. Với đặc điểm thứ nhất, chúng không chỉ muốn chảy mà còn muốn tràn bờ. Đó là một tiến trình liên tục phá vỡ ranh giới, lãnh thổ, phi mã hóa, nói ngắn: sự giải phóng. Nhưng, cơ chế ước muốn ấy vấp phải cơ chế xã hội: nó quan hệ với những hệ thống xã hội theo kiểu vừa đối kháng, vừa bổ sung. Cơ chế xã hội có xu hướng ngăn chặn bớt sự tuôn trào, tái lập ranh giới và tái mã hóa. Phá vỡ ranh giới là vận động của Schizo (sự phân lập), còn tái lập ranh giới là vận động của Oedipus.

Với đặc điểm thứ hai, những ước muốn và những dòng chảy của ước muốn có xu hướng nối kết lại. Do xu hướng luôn nối kết, hợp lưu, nên ước muốn luôn có tính chất "cách mạng". Khẩu hiệu đã trở thành thời thượng: hãy nối kết lại! Hãy tạo thành *Rhizom*, chống lại việc trở thành đơn lập, nguyên tử hóa! *Rhizom* là kết chuỗi (*connexion*), là đa thể, đa trung tâm (*multiplicité, polycentrisme*), là chữ "VÀ" (Schizo), đối lập lại với tuyến tính, lưỡng phân, toàn thể hóa (Oedipus). *Schizo* và Rhizom gắn liền với "chủ nghĩa du mục" (*nomadisme*), được hiểu như là cấu trúc cơ động, phi-tập trung hóa, không khác mấy với nghệ thuật chiến tranh du kích của các bộ lạc du mục chống lại bộ máy nhà nước chuyên chế. Cấp độ "vi mô" của cái vô thức được mở rộng ở cấp độ "vĩ mô" của những cấu hình xã hội rộng lớn hơn. Sơ đồ "gia đình Oedipus" được mở rộng thành:



Lĩnh vực của cái vô thức càng được mở rộng, mở ngỏ, các dòng chảy của ước muốn càng lưu chuyển tự do hơn, càng uốn dòng dễ hơn. Như thế, chủ thể không phải là một nhân cách được xác định cứng nhắc, mà chỉ được "khám phá từ những tình trạng mà nó nếm trải". Nó có sự hợp lưu, kết chuỗi từ trong ra ngoài (Schizo) và từ ngoài vào trong (Oedipus). Chủ thể, do đó, là một vấn đề của *diễn ngôn (discourse)*, và, thay vì nói về chủ thể, có thể nói đến *những "kết chuỗi diễn ngôn tập thể" (agencements collectifs d'énociation)*.

Dưới mắt Deleuze và Guattari, Oedipus là biểu trưng của mọi thể chế và hình thức quan liêu. Các thể chế ấy sợ hãi sự ước muốn, luôn muốn tái lập ranh giới, tái mã hóa mọi dòng chảy của ước muốn. Ước muốn có thể đi đến chỗ phi-lý tính? Có thể là "cách mạng" (đúng như J. S. Mill nhận xét, người Pháp là một dân tộc đặc biệt yêu thích chữ "cách mạng"!) nhưng cũng có thể trở thành "phát xít" hay "vô chính phủ"? Hai tác giả chỉ trả lời: cần phải xuất phát từ bản tính tự nhiên của ước muốn: nó có tính cách mạng, hoạt năng, năng sản, vì nó "tạo nên một cái gì, còn hơn Oedipus không sáng tạo, không "tạo nên" một điều gì cả! Bao lâu những sự biến đổi "vi mô" ở bình diện vô thức và đời sống thường ngày không để cho mình bị xơ cứng thì những dòng chảy tiếp tục chảy, những kết nối tiếp tục đi

tìm những kết nối mới và ta không bao giờ đã đi đủ xa...

7. Thay lời kết

Việc tiếp nhận Nietzsche ở Pháp (cũng như ở Ý và các nước Anh Mỹ) từ 1960 đến nay hoàn toàn gạt bỏ hình ảnh bị xuyên tạc về Nietzsche (như là triết gia biện hộ cho bạo lực, cho sự bất bình đẳng, thậm chí bị lý giải theo kiểu phát xít hay quốc xã). Họ đồng thanh không quan tâm hoặc không xem là đáng thảo luận về "hình ảnh" ấy. Trái lại, Nietzsche xuất hiện như là triết gia của *sự tự do* và của *sự giải phóng tích cực*. Chữ *"tự do"* ở đây không chỉ được hiểu theo nghĩa cá nhân, chủ thể mà còn trong toàn bộ kích thước chính trị - văn hóa của nó nữa. Trong viễn tượng ấy, trung tâm điểm của tư tưởng Nietzsche là triết học về một *"việc vui hưởng sự khác biệt" ("jouissance de la différence)* (Gilles Deleuze). Ta cũng nên lưu ý rằng chữ *"jouissance"* trong tiếng Pháp của Deleuze không ngụ ý một "sự hưởng thụ" (như trong chữ Đức "Genuss" hay trong chữ Anh "joy"), cũng không theo nghĩa một tiến trình thụ động (như chữ Latinh "frui"). Đúng hơn, *"jouissance"* mang âm hưởng của một hoạt động căn nguyên chưa gắn liền với đối tượng, tức của một sự tự-tạo-ra-chính-mình và tự-mang-lại-thực-tại-cho-chính-mình. Nói cách khác, đó là một sự *khẳng định tích cực* của hành vi siêu nghiệm (*transcendental*) cấu tạo nên hiện thực hữu hạn, sống thực, tự quan hệ với chính mình. *Dionysos*, do đó, trở thành biểu tượng cho quyền lực "siêu nghiệm" của sự "tự tác tạo" (*autopoiesis*) tuy hữu hạn, nhưng sản sinh ra những hình thức mới mẻ và liên tục tự-cải biến cho đời sống cá nhân lẫn tập

thể, đồng thời cũng tạo nên hình thức tư duy và cảm nhận tương ứng với những hình thức ấy của đời sống. Đó là lý do tại sao ở Pháp, triết học Nietzsche dễ dàng tương thông với tinh thần "tiền phong" về nghệ thuật và tư tưởng. Nietzsche, ở Pháp, không chỉ là một triết gia trường ốc, mà chủ yếu – như cách nói của Kant về triết học "hoàn vũ"/"*conceptus cosmicus*" – là nhà tư tưởng tác động và tham dự vào *toàn bộ* không gian văn hóa. Có thể nói rằng tư tưởng của Nietzsche mở ra một không gian ý nghĩa đầy tính xung đột và xung động mà triết học phải mạnh dạn bước vào, nếu không muốn trở thành một "viện bảo tàng" chỉ biết ghi nhận hay lý giải những cuộc tranh luận của các ngành khoa học khác.

Bản dịch *Nietzsche và triết học* của TS Nguyễn Thị Từ Huy cho ta một cái nhìn về một mảng quan trọng, có tính tiền phong trong triết học Pháp hiện đại. Dịch phẩm này là một sự tiếp nối tự nhiên công trình *"Alain Robbe-Grillet, Sự thật và diễn giải"* (Luận án tiến sĩ văn chương Pháp tại Đại học Paris 7, 2009) của dịch giả, đồng thời mời gọi những công trình nghiên cứu và dịch thuật phong phú và đa dạng hơn nữa về lĩnh vực này trong tương lai.

03.2010

(Giới thiệu quyển *Nietzsche và Triết học*
của Gilles Deleuze,
bản dịch của Nguyễn Thị Từ Huy,
NXB Tri thức, 2010)

"VĂN HỌC THIỂU SỐ" VÀ MỘT CÁCH ĐỌC KHÁC VỀ KAFKA

"Les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère"

(Những quyển sách hay được viết trong một loại ngôn ngữ xa lạ)

Marcel Proust[1]

"*Văn chương tàn tức nhược như ty*"/"*Thơ văn tiếng thở như lời tơ than*" (Nguyễn Du/Bùi Giáng dịch) có thể là cảm tưởng đầu tiên của người đọc về Kafka. Hoàn cảnh đặc biệt của Kafka - như chính ông thú nhận - dường như củng cố cho cảm tưởng ấy. Là

[1] Câu nói của nhà văn Marcel Proust được Gilles Deleuze dùng làm đề từ cho tác phẩm *Critique et Clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993.

người gốc Do Thái, nói tiếng Đức, sinh sống và viết văn ở Praha (Tiệp Khắc), Kafka thuộc về thiểu số của thiểu số: thiểu số những người nói tiếng Đức và thiểu số với thân phận người Do Thái. "Chính theo nghĩa ấy, Kafka định nghĩa cái ngõ cụt đã ngăn cản người Do Thái ở Praha đến với việc viết và làm cho văn chương của họ trở thành bất khả về mọi mặt"[1]. "Sự bất khả" ấy được Kafka mô tả trong thư gửi cho Max Brod, tháng 06.1921: "Không thể không viết, không thể viết bằng tiếng Đức và không thể viết bằng cách nào khác"[2]. Không thể không viết, bởi ý thức dân tộc bất an và bị đè nén buộc phải dựa vào văn chương. Nhưng, viết bằng ngôn ngữ nào? Tiếng Tiệp, tiếng Đức hay tiếng Do Thái? Không thể viết bằng ngôn ngữ nào khác ngoài tiếng Đức, bởi người Do Thái thiểu số ở Praha vẫn không vượt được khoảng cách với ngôn ngữ và mảnh đất Tiệp quen thuộc mà xa lạ. Ta biết

---

[1] Các trích dẫn, nếu không có chú thích khác, đều từ *"Kafka: Vì một nền văn học thiểu số"/Kafka: "Pour une littérature mineure"*, Gilles Deleuze/Félix Guattari, Les Éditions de Minuit, 1975, tr. 29, bản tiếng Việt của Nguyễn Thị Từ Huy.

[2] Thư gửi Max Brod, tháng 6, 1921, *Briefe / Thư từ*, tr. 337 và tiếp, với chú giải của Wagenbach.

rằng Kafka đã chọn viết bằng tiếng Đức. Nhưng, làm sao có thể viết bằng tiếng Đức với tư cách một kẻ thuộc thiểu số ở xa? Nhất là khi tiếng Đức là một ngôn ngữ "lớn", ngôn ngữ của đa số, với những tượng đài như Goethe, Schiller hầu như là những mẫu mực đã định hình và dễ đẩy người viết vào chỗ tuân phục, mô phỏng, mà mô phỏng, bắt chước đồng nghĩa với cái chết của văn chương? Mặt khác, bản thân thiểu số dân cư Đức ở Praha cũng đã "bị mất gốc, bật rễ" (thuật ngữ trong sách này: "đã bị giải lãnh thổ hóa"): "một thiểu số thống trị sử dụng một *"ngôn ngữ giấy*, giả tạo, đặc tuyển, xa rời quần chúng". "Ngôn ngữ giấy", bởi nó ngày càng mỏng mảnh, nghèo nàn, khô héo về từ vựng lẫn ngữ pháp, một "ngôn ngữ quặt què" nói như Bùi Giáng. Ngôn ngữ ấy có nguy cơ mất lời, mất tiếng và bất lực, giống như vô số ngôn ngữ của những nhóm di dân hay "bên lề", không thuộc "dòng chính". Chính trong bối cảnh ấy, Kafka, trong một vài ghi chú rời rạc trong *Nhật ký*[1] và một luận văn dở dang, đã đề ra

Kafka

[1] Frank Kafka: *Tagebücher in der Fassung der Handschrift/Nhật ký, bản viết tay*, Frankfurt/M, Fischer Verlag 1990, tr. 312-318 (nhất là đoạn ghi vào ngày 25.12.1911, nghĩ đến một nền văn chương thoát ly khỏi lịch sử văn học và trở thành "công việc của nhân dân").

quan niệm về một *"văn học thiểu số"*. Gilles Deleuze và Félix Guattari, trong *Pour une littérature mineure,* triển khai quan niệm này bằng ba cột trụ: "Ba đặc điểm của văn học thiểu số là sự giải lãnh thổ hóa của ngôn ngữ, sự gắn kết của cá nhân với cái chính trị-trực tiếp và sự kết chuỗi tập thể của phát ngôn".

Ba cột trụ ấy sẽ làm biến đổi toàn bộ "số phận" của một nền văn học thiểu số. Nó sẽ không còn là "tàn tức" mà mang tính "cách mạng", không theo nghĩa là một nền *"văn học dấn thân" (littérature engagée)* của Sartre, mà như là nỗ lực biểu đạt, như một hành vi ngôn ngữ, một cấu hình đặc biệt của ngôn ngữ. Deleuze phát triển ba điểm này song hành với quan niệm của riêng ông về ngôn ngữ và về lôgíc của sự biến dịch bằng một hệ khái niệm tinh vi và khá khó hiểu. Do đó, để dễ tiếp thu chuyên luận này, trước hết, thiết tưởng nên tìm hiểu sơ lược những khái niệm chính yếu của Deleuze chung quanh ba cột trụ nói trên.

Sau những công trình nghiên cứu về các triết gia như David Hume (1953), Nietzsche (1962), Kant (1963), Bergson (1966), Spinoza (1968), Deleuze đã có những thử nghiệm đầu tiên trong *Différence et répétition* (1968) và *Logique du sens* (1969)[1] đánh

---

[1] Gilles Deleuze:

Empirisme et subjectivité: Essai sur la Nature humaine selon Hume/Thuyết duy nghiệm về tính chủ thể: Luận văn về Bản tính con người theo Hume (Paris, 1953), bản tiếng Anh của Boundas, C. (New York, 1991).

Nietzsche et la Philosophie/Nietzsche và triết học (Paris, 1962),

dấu bước chuyển từ thuyết cấu trúc sang hậu-cấu trúc. Trong *Logique du sens,* Deleuze tìm cách kết hợp *cấu trúc và chuỗi* với một triết học về *sự biến (événement/event).* Thuyết cấu trúc đi tìm những cấu hình cố định về các mối quan hệ, cho phép ta nhận diện và giải thích những sự vật khác nhau trong các mối quan hệ ấy, chẳng hạn những cấu hình được lặp đi lặp lại trong những thực hành xã hội bên trong hoặc xuyên qua các nền văn hóa khác nhau. Trong khi đó, *sự biến* sẽ du nhập sự thay đổi và khác biệt vào bên trong các cấu trúc này, tạo nên sự biến cải và đổi mới. Theo Deleuze, một sự biến xuyên thấu các chuỗi trong cấu trúc, biến đổi cấu trúc, đổi mới các quan hệ về nghĩa cùng với các chuỗi. Theo cách nhìn này, sự biến không phải là sự mới mẻ tuyệt đối, như một cắt đứt với lịch sử. Nó cũng không phải là thực thể hoàn toàn mới mẻ như cái gì trước nay chưa thấy hay không hề nghĩ đến. Sự biến cần được hiểu như sự chọn lọc mới mẻ trong tiến trình biến đổi không ngừng của chuỗi. Chẳng hạn như

---

bản tiếng Việt của Nguyễn Thị Từ Huy, NXB Tri thức, 2010.

La philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés/Triết học phê phán của Kant: Học thuyết về các quan năng (Paris, 1963), bản tiếng Anh của Tomlinson, H. and Habberjam. B (1984).

Le Bergsonisme/Triết học Bergson (Paris, 1966), bản tiếng Anh của Tomlinson và cộng sự (1990).

Différence et Répétition/Sự khác biệt và tái diễn (Paris, 1968), bản tiếng Anh của Patton, P. (1994).

Spinoza et le problème de l'expression/Spinoza và vấn đề biểu đạt (Paris, 1968), bản tiếng Anh của Joughin, M. (1990).

Logique du sens/Lô gíc của nghĩa (Paris, 1969), bản tiếng Anh của Lester, M. và Stivale, C. (1990).

sự biến đổi của cả một giống loài do thay đổi khí hậu, hay những công dân vốn không quan tâm đến chính trị được thức tỉnh từ sự bất bình. Âm ỉ hay đột biến, sự thay đổi luôn bao hàm nhiều chuỗi tiến trình liên tục, và sự biến sở dĩ có sức mạnh lay chuyển là nhờ vào năng lực xuyên thấu của nó. Từ việc tiếp thu di sản - hiểu như là nguồn lực - từ các đại triết gia tiền bối, và từ những suy tưởng của riêng mình, Deleuze muốn dành ưu tiên cho sự khác biệt hơn là sự đồng nhất, sự tái diễn những biến dị hơn là sự giữ nguyên như cũ. Trong *"Lôgíc của nghĩa"*, Deleuze muốn tìm lời giải đáp cho hai câu hỏi: "Điều gì xảy ra cho những chuỗi này, khi một sự biến gây âm vang trong chúng?" và "Các chuỗi ấy phải được cấu trúc ra sao để có thể đón nhận những sự biến, và đồng thời cũng là cho sự tiếp tục và nối kết của mọi chuỗi?"[1].

Nhưng, bên cạnh nhiều bài giảng và tác phẩm sẽ được tiếp tục viết riêng về Spinoza, Francis Bacon, Leibniz, Foucault, điện ảnh và nhiều ngành nghệ thuật khác, có thể nói, từ khi làm quen và cộng tác với Félix Guattari (1930-1992), triết gia, nhà tâm lý trị liệu và nhà ký hiệu học Pháp, tư tưởng của G. Deleuze cũng trở nên phong phú và được cụ thể hóa, bắt đầu với công trình đồ sộ phê phán phân tâm học Freud[2], rồi cùng thử nghiệm

---

[1] Xem: Jame Williams: *Gilles Deleuze's Logic of Sense, A critical introduction and guide*, Edinburgh University Press, 2008, tr. 1, 2 và tiếp.

[2] G. Deleuze / F. Guattari: *Capitalisme et schizophrénie. Tập I: L'Anti-Oedipe/ChốngOedipe*, 1972, bản tiếng Anh của Hurley, R.

lối đọc mới, giải-phân tâm học về Kafka trong tác phẩm này, và đúc kết sự cộng tác đầy hiệu quả với tác phẩm *Qu'est ce que la philosophie?* (1991), một năm trước khi Guattari qua đời[1].

"THIỂU SỐ" LÀ GÌ?

Kafka dùng chữ "văn học nhỏ" (*kleine Literatur*). Deleuze và Guattari dịch là "*litérature mineure*". Nhưng, "*mineure*" ("nhỏ hơn") ở đây không hề có nghĩa là nhỏ bé hơn, thấp kém hơn, hay thậm chí, ấu trĩ. Trái lại, "nhỏ" biểu thị một thế đứng nhất định, một vị trí phát ngôn để từ đó sáng tác văn chương. Deleuze xác định vị trí của "cái nhỏ" như là thế đứng để tạo ra một "thiểu số" trong diễn ngôn có mối quan hệ trực tiếp với quyền lực chính trị như sẽ thấy rõ hơn ở sau. Ngôn ngữ nào cũng áp đặt những quan hệ quyền lực thông qua các quy tắc ngữ pháp và cú pháp, các mã từ vựng và từ nghĩa, tuy nhiên, những quan hệ này lại không ổn định. Sử dụng ngôn ngữ theo kiểu "đa số" luôn có xu hướng hạn chế, tổ chức, kiểm soát và điều tiết chất liệu ngôn ngữ phục vụ cho trật tự xã hội thống trị, trong khi đó, sử dụng ngôn ngữ theo kiểu "thiểu số" sẽ du nhập sự mất cân bằng giữa các thành tố, tận dụng được tiềm năng đa dạng và dị biệt hóa vốn có mặt bên trong ngôn

---

và cộng sự (1977), và tập II: *Mille Plateaux/Nghìn cao nguyên* (1980), bản tiếng Anh của Massumi, B. (1987).

[1] G. Deleuze / F. Guattari: *Qu'est ce que la philosophie? / Triết học là gì?* (1991), bản tiếng Anh của Tomlinson, H. và Burchell, G. (1994).

ngữ. Mọi ngôn ngữ, dù là ngôn ngữ thống trị hoặc bị gạt sang bên lề, đều đón nhận cả hai cách sử dụng, và, do đó, văn học thiểu số được hiểu như là cách xử lý những biến số của ngôn ngữ theo cách "thiểu số". Thật thế, cái đa số là cái thuần nhất, đồng dạng (*homogene*). Nó cần có quy phạm để duy trì quyền lực, để tự kiểm soát và tự khẳng định. Ngược lại, cái thiểu số có thể đề ra những biện pháp để thoát khỏi sự cưỡng bức phải đồng dạng hóa ấy. Nó dự phóng những *"đường thoát"*, tạo ra những không gian *"ở giữa"*, và có thể *trở thành-khác*. Đặc điểm của thiểu số là tính không thuần nhất, không đồng dạng (*hetérogene*). Nó không bị kiềm tỏa trong vòng quy phạm thống trị của đa số; nó có thể "thêm vào", nghĩa là không thể đo đếm được, và không chịu "xếp hàng".

Theo nghĩa ấy, "đa số" hoặc "thiểu số" không nhất thiết thể hiện ở số lượng, mà ở vị trí của chúng bên trong mối quan hệ quyền lực không đối xứng được tăng cường bằng những mã ngôn ngữ và những đối lập nhị phân. Chẳng hạn, "người đàn ông-da trắng-tây phương" là thiểu số trên thế giới, nhưng họ giữ vị trí đa số qua vị trí ưu thế, và ưu thế này thâm nhập vào trong những cặp đối lập ngôn ngữ luôn có xu hướng khẳng định, xác lập và trợ giúp cho việc thống trị. Nếu nhắm mắt chấp nhận những phạm trù đối lập nhị phân ấy, những gì thuộc về thiểu số chỉ góp phần tăng cường quan hệ thống trị. Ngược lại, nếu phá vỡ những đối lập ấy (phương Tây/không phải phương Tây; da trắng/không phải da trắng; nam/nữ; người lớn/trẻ con, hay thậm chí con người/con vật...)

thì những lực lượng thiểu số mới có thể thay đổi quan hệ quyền lực. "Chỉ có trở thành "khác", chỉ có vượt các đối cực của sự đối lập nhị phân và làm mờ các phạm trù phân loại ấy, mới có thể sáng tạo ra những khả thể mới cho sự tương tác xã hội. Một tiến trình *trở thành-khác* như thế là tâm điểm của văn học thiểu số và của việc sử dụng ngôn ngữ theo kiểu thiểu số, và chính việc *trở thành-thiểu số* này sẽ chuyển hóa một thiểu số bị thống trị thành một lực lượng tích cực của sự biến đổi. Vì thế, văn học thiểu số không phải là một sản phẩm cho bằng một tiến trình trở thành thiểu số, qua đó ngôn ngữ lập tức được *giải lãnh thổ hóa*, các vấn đề xã hội và chính trị được đề cập, và một sự kết chuỗi tập thể của phát ngôn giúp tìm ra một nhân dân tương lai"[1].

Tóm lại, nói một cách thật khái quát, theo Deleuze, đa số không có tính sáng tạo, không tạo ra sự biến đổi, biến dịch. Ngược lại, mọi sự định hình của thiểu số thì luôn có tính tạm thời và không ngừng phát triển.

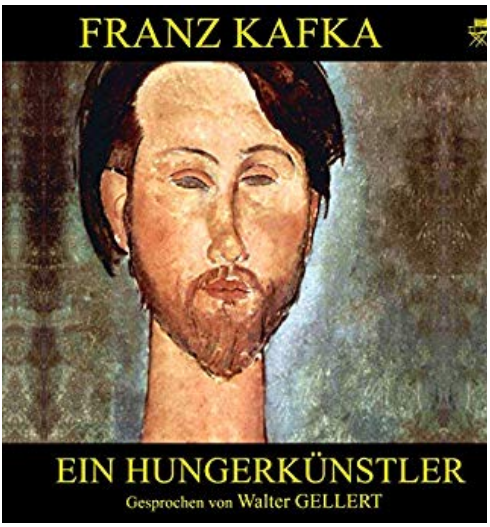
QUAN HỆ VỚI CÁI "CHÍNH TRỊ-TRỰC TIẾP"

Nội dung chính trị trực tiếp của phát ngôn thiểu số đến từ sự "kết chuỗi" tập thể của phát ngôn văn học. "Mọi văn học thiểu số đều có tính chính trị trực tiếp: không phải bởi nó diễn đạt một thông điệp chính trị, mà vì phương thức thể hiện của nó là cất lên tiếng nói không

---

[1] Ronald Bogue; *Minoritarian + literature*, trong *The Deleuze Dictionary, Revised Edition*, edited by Adrian Parr, Edinburgh University Press, 2005, tr. 171. Xem thêm: Verena Conley: *Minoritorian*, Sđd, tr. 164-165.

phải từ một *chủ thể* phát ngôn cho bằng một phát ngôn *nặc danh* hay *tiền-định danh (pre-personal)*"[1]. Đó là việc chuyển dịch vị thế của người nói, là một phương cách nói. Với Deleuze, văn chương không phải là kể lể những hồi ức, trải nghiệm, buồn, vui, hay mơ tưởng, tức không phải là việc lên tiếng thuần túy chủ quan theo cấu trúc kiểu Oedipe[2], mà chủ yếu là mở rộng những khả thể. Nói khác đi, văn chương không đề ra một quy phạm mới, mà tạo nên những sự lựa chọn khác. Muốn thế, nó cần vượt ra khỏi một chủ thể riêng lẻ, chẳng hạn bằng cách nói nặc danh với mạo từ không xác định, phiếm chỉ để nói lên rằng đó là *một* trong nhiều lựa chọn, chứ không phải một quy phạm (như nhan đề một truyện ngắn của Kafka: *Ein Hungerkünstler/ Một nghệ sĩ chết đói*).



Ngôn ngữ, nhất là cú pháp, do mang theo mình nhiều khả thể biến dị, tràn đầy tiềm lực để thúc đẩy sự thay đổi: "văn chương là quan trọng [...] bởi nó có sức mạnh lôi kéo ta ra khỏi những thông điệp được mã hóa

---

[1] Claire Colebrook: *Gilles Deleuze*, London: Routledge 2002, tr. 117.

[2] Gilles Deleuze: *La littérature et la vie*, trong *Critique et clinique*, Paris, 1993, tr. 11-17.

của ngôn ngữ để trở về lại với thanh âm, dấu hiệu và xúc cảm vốn là nguồn suối cho sự ra đời của ý nghĩa"[1]. Trong thực tế, theo cách nhìn của Deleuze và Guattari, đó là sự kết nối các cuộc đấu tranh chính trị của những thiểu số với những thử nghiệm về hình thức, tiêu biểu cho phong trào văn nghệ tiền phong hiện đại chủ nghĩa. Chính sự kết nối này mang lại tính chất "chính trị", "cách mạng" cho nền văn học thiểu số: tiến hành một sự biến dịch, một sự "trở thành" của thiểu số: trong văn chương, thiểu số thêm vào một điều gì đó, và bản thân nó được mở rộng, biến đổi, thậm chí, "tìm ra một nhân dân trong tương lai" như nhận xét của Ronald Bogue ở trên, hay như cách nói của Kafka, "văn chương trở thành công việc của nhân dân" (*Nhật ký* ngày 25.12.1911).

Như thế, văn học thiểu số *tương phản* với đa số có chức năng xác định quy phạm, chứ không đơn giản *đối lập* hay *chống lại* đa số, bởi nó chỉ là một trong những nơi tạo ra cái mới bằng sự *sáng tạo*, cho thấy những lựa chọn khác, những lĩnh vực nằm lưng chừng ở giữa, những khả thể của sự biến dịch, trở thành. Chính theo nghĩa ấy, văn chương - của và thông qua thiểu số - mang tính chính trị, cách mạng, dù không phải là một nền *văn chương dấn thân (littérature engagée)* theo nghĩa quen thuộc[2].

"GIẢI LÃNH THỔ HÓA" VÀ SỰ GIẢI PHÓNG NGÔN NGỮ

Trong lý thuyết văn học của Deleuze, ngôn ngữ xuất

---

[1] Claire Colebrook: Sđd, tr. 115 và tiếp.

[2] Xem: Michaela Ott: *Gilles Deleuze zur Einführung/Dẫn nhập vào Gilles Deleuze*. Hamburg, Junius, 2005, tr. 93 và tiếp.

hiện với hai bộ mặt: một mặt là sự *sáng tạo*, tức thông qua lao động nghệ thuật, góp phần phát triển một phương cách để mang lại sự biến dịch cho ngôn ngữ, và mặt kia là ở trong *tác động* của nó, như sẽ bàn ở sau.

Deleuze không hình dung ngôn ngữ như một hệ thống cố định theo cách hiểu kinh điển của thuyết cấu trúc, trái lại, là có thể biến đổi được, có thể bị lay chuyển làm cho nó mất đi sự thăng bằng, và - bằng *"con đường thoát"* - khiến nó trở nên xa lạ với cương vị cố hữu như là công cụ của quyền lực[1]. Lao động của nhà văn là làm việc với ngôn ngữ và với sự phát triển của ngôn ngữ. Động cơ hướng đạo ở đây là dự phóng một *ngôn ngữ xa lạ* ngay bên trong lòng ngôn ngữ "lớn" của chính mình, như cách nói của Marcel Proust, được Deleuze dùng làm đề từ cho tập *Critique et clinique*[2].

Như đã nói, ngôn ngữ - thông qua những khả thể và những đường vòng của cú pháp - ra sức *"phơi bày sự sống ở trong sự vật"*[3]. Những con đường vòng phơi bày sự sống ở trong sự vật được Deleuze và Guattari hình dung bằng

---

[1] "Điều họ [nhà văn] làm là tìm ra cách sử dụng thiểu số đối với ngôn ngữ đa số: họ thiểu số hóa ngôn ngữ này [...], họ làm cho ngôn ngữ tháo chạy [...], làm cho nó luôn mất thăng bằng, làm cho nó phân nhánh, và biến đổi từng sự diễn đạt của nó trong một sự giao động không ngừng nghỉ" (*Critique et clinique*, tr. 138).

[2] Gilles Deleuze: *Những quyển sách hay được viết trong một loại ngôn ngữ xa lạ/Critique et clinique*, bài *Littérature et la vie*, tr. 15.

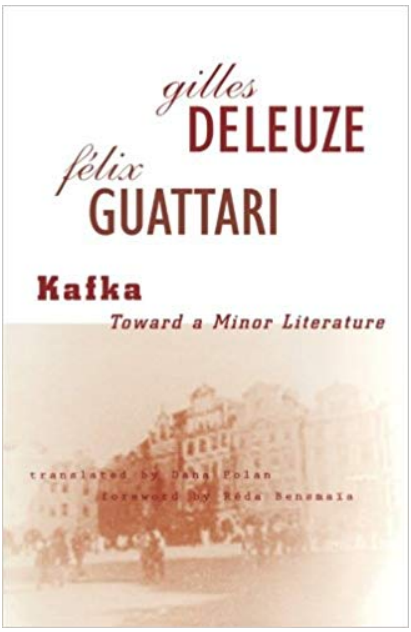
[3] "Không có con đường thẳng trong sự vật lẫn trong ngôn ngữ. Cú pháp là toàn bộ những đường vòng cần thiết được sáng tạo mỗi lần để phơi bày sự sống trong sự vật" (G. Deleuze, *La littérature et la vie*, trong *Critique et clinique*, tr. 12).

khái niệm *"giải lãnh thổ hóa"* của ngôn ngữ. Giải lãnh thổ hóa (deterritorialisation) là một trong nhiều thuật ngữ trung tâm của Deleuze và Guattari, được dùng để mô tả những tiến trình biến đổi trong rất nhiều lĩnh vực khác nhau: sinh lý, tâm lý, văn học, kinh tế, xã hội, chính trị , v. v... Nói chung, giải lãnh thổ hóa là vận động nhờ đó một sự vật thoát ly hay thoát khỏi một *lãnh thổ* có sẵn. Ba tiến trình - hình thành lãnh thổ, giải lãnh thổ hóa và tái lãnh thổ hóa - gắn liền với nhau trong bất kỳ một lĩnh vực nào. Một ví dụ dễ hiểu của Deleuze và Guattari: "Thương nhân mua sản phẩm nơi một lãnh thổ, giải lãnh thổ hóa những sản phẩm ấy thành hàng hóa, và tái lãnh thổ hóa trong vòng chu chuyển thương mại"[1]. Giải lãnh thổ hóa bao giờ cũng là một tiến trình phức hợp bao gồm ít nhất một yếu tố giải lãnh thổ hóa và một lãnh thổ đã được bỏ lại đằng sau hoặc sẽ được tái tạo. Nghiên cứu của Marx về tích lũy nguyên thủy trong bộ *Tư bản* minh họa sự vận hành của "các véc tơ của giải lãnh thổ hóa" trong lĩnh vực kinh tế - xã hội: sự phát triển của thị trường hàng hóa giải lãnh thổ hóa nền nông nghiệp phong kiến và dẫn đến sự ra đời của sản xuất thương mại đại trà như là sự tái lãnh thổ hóa ở cấp độ cao hơn. Giải lãnh thổ hóa, như thế, luôn gắn liền với tiến trình tái lãnh thổ hóa tương ứng, nhưng, tái lãnh thổ hóa không phải lúc nào cũng có nghĩa là quay trở lại với "lãnh thổ" nguyên thủy, mà là những con đường trong đó những yếu tố đã được giải lãnh thổ hóa tái kết hợp và đi vào trong những quan hệ mới. Bản thân việc tái lãnh thổ hóa cũng là một tiến trình phức hợp với nhiều

---

[1] G. Deleuze/Guattari: *Qu'est ce que la philosophie? / Triết học là gì?* (1994), tr. 68.

hình thức khác nhau và phụ thuộc vào tính chất của tiến trình giải lãnh thổ hóa, trong đó nó diễn ra. Nói ngắn gọn, giải lãnh thổ hóa là tháo gỡ những mối quan hệ cứng nhắc để đưa sự vật đến với những hình thức tổ chức mới, hay nói cách khác, là vận động mang lại sự thay đổi và biểu thị tiềm lực sáng tạo của một tập hợp nhất định. Điều cần ghi nhớ là: Deleuze, cũng như Guattari, quan tâm đến việc vượt bỏ khuôn khổ nhị nguyên, lưỡng phân vốn chi phối triết học Tây phương (tồn tại/không tồn tại; nguyên bản/bản sao, v. v…). Do đó, mối quan hệ giữa giải lãnh thổ hóa với tái lãnh thổ hóa không được hiểu theo nghĩa phủ định đơn thuần như là hai đối cực. Trái lại, giải lãnh thổ hóa vốn bao hàm ngay trong lãnh thổ như là vec tơ biến đổi của nó, vì thế, gắn liền với chính khả thể thay đổi nơi nội tại của một hữu thể có sẵn. Vậy, đâu là cơ chế vận hành của giải lãnh thổ hóa? Deleuze và Guattari nhấn mạnh đến cách thức sự vật *liên kết* với nhau như thế nào hơn là chúng *tồn tại* ra sao, quan tâm đến các xu hướng có thể mang lại những biến động sáng tạo hơn là đến *"thực tại"*. Hai ông không xem xét sự vật như *bản thể* mà như *tập hợp* hay *tích hợp*, tập trung xem xét những lực triển khai – có chức năng tác động hoặc bị tác động – hơn là những bản chất tĩnh tại. Đường đi của sự biến động ấy được gọi là *"đường thoát" (ligne de fuite/*



line of flight) hay *"đường giải lãnh thổ hóa"* chạy xuyên qua một tập hợp và làm cho nó thoát ly khỏi hình thức hiện tại[1]. Deleuze và Guattari mô tả các tập hợp bằng *ba* loại *"con đường"* xuyên suốt sự tương tác của chúng với thế giới bên ngoài. Có con đường hình thành một hệ thống lưỡng phân cứng nhắc với dạng tầng bậc giống như một cái cây (*molaire / molar*), có con đường mềm dẻo hơn (*moléculaire/molecular*) nhưng vẫn còn mang tính phân đoạn, làm cho sự tái lãnh thổ hóa quay trở lại với con đường cứng nhắc cũ, và, sau cùng, có con đường *"thoát"*, cắt đứt hai con đường kia. *Con đường thoát* này có thể tiến hóa thành những sự biến hình (*métamorphoses*) sáng tạo của tập hợp cũng như tác động đến những tập hợp khác. Vì lẽ ba con đường này cùng tồn tại và có thể chuyển hóa sang nhau, Deleuze và Guattari cho ta một ví dụ "tổng hợp" để minh họa: đế quốc La Mã có thể được xem như thuộc con đường nhị phân cứng nhắc; các bộ lạc dã man di trú băng qua các biên giới để cướp bóc, nhưng cũng đồng thời tái lãnh thổ hóa bằng cách tự hội nhập thành những cộng đồng bản địa, thuộc con đường thứ hai của sự phân đoạn mềm dẻo; và sau cùng, các bộ lạc du mục tránh thoát khỏi mọi hình thức lãnh thổ hóa và gieo rắc sự giải lãnh thổ hóa bất cứ nơi đâu họ đặt chân đến là thuộc con đường thứ ba, *"đường thoát"* đúng nghĩa![2]

Trở lại với ngôn ngữ, Deleuze và Guattari xem ngôn ngữ quả thật có thể *bị* giải lãnh thổ hóa theo nghĩa bị *"bật rễ"* như trường hợp tầng lớp bên trên nói tiếng Đức ở

---

[1] Xem: Deleuze/Guattari: *Mille plateaux: Capitalisme et Schizophrénie II*, (1980), bản tiếng Anh, trang 503-4

[2] Sđd. tr. 222-3.

Praha (Tiệp) đối với Kafka, nhưng cũng có thể *được* giải lãnh thổ hóa thông qua tài năng sáng tạo của nhà văn. Deleuze xem những gì đã được viết ra, về căn bản, là đã *được* giải lãnh thổ hóa. Qua miệng và răng - tạo nên âm từ - ngôn ngữ "lãnh thổ hóa" và tìm thấy chỗ của mình trong thanh âm. Trong văn từ được viết ra, ta thấy nảy sinh một hiệu ứng của việc giải lãnh thổ hóa, và ngôn ngữ viết được tái lãnh thổ hóa thành công cụ của nghĩa. Trong khi đó, theo Deleuze, nhà văn còn phải nỗ lực hơn thế nữa: *"Ngôn ngữ không còn mang tính biểu tượng nữa để vươn đến những cực điểm hay những ranh giới của nó"*[1]. Nếu giải lãnh thổ hóa, nói chung, là sự giải phóng ngôn ngữ, thì nhà văn còn mang ngôn ngữ đến tận những ranh giới của nó, nghĩa là, đi tìm một cái *"bên ngoài"* ngôn ngữ[2]. Nhờ đó, đi tới được những sự căng bức và gãy vỡ, làm cho văn chương trở nên hấp dẫn và lý thú.

Deleuze dẫn ra nhiều ví dụ để minh họa trong nhiều tác phẩm khác nhau. Ông nhắc đến trường hợp Melville, trong truyện ngắn *Bartleby, the Scrivener*[3], sử dụng tiếng Mỹ như là điểm xuất phát của một sự biến dị. Câu viết lửng lơ: *"I would prefer not to"* tạo nên một khoảng trống, một chỗ lưng chừng, một công thức của sự từ khước. Chính ở đây, ý tưởng của nhà văn chạm đến *"cái bên ngoài ngôn ngữ"*[4]. Qua việc "lửng lơ" trước quyết định về một

---

[1] Deleuze/Guattari: *Kafka: Pour une littérature mineure*, tr. 42, hai tác giả in nghiêng để nhấn mạnh.

[2] Deleuze: *La littérature et la vie*, trong *Critique et clinique*, tr. 16.

[3] Herman Melville: *Bartleby, the Scrivener* (1853), http://www.gutenberg.org/etext/11231 (21.03.2010).

[4] "Elles [ces visions] ne sont pas en dehors du langage; elles en

cái gì cụ thể, ngôn ngữ không còn tạo ra một nghĩa nhất định nào nữa, vì nó du nhập một cú pháp mới, và vô-ngữ pháp. Hành vi ngôn ngữ bao giờ cũng liên hệ với một cái gì, trong khi hành văn "tự hủy" này không liên hệ với cái gì hết. Đó cũng có thể là trường hợp của Louis Wolfson với phương pháp phiên dịch chỉ dựa vào sự đồng âm, điệp thanh, đối ngữ, qua đó thay đổi ý nghĩa của từ[1]. Cả hai trường hợp khiến ta đặc biệt nhớ đến Bùi Giáng trong ngôn ngữ Việt[2].

---

sont le dehors"/ "Chúng [những nhãn quan, những ý tưởng] này không phải *ở bên ngoài* ngôn ngữ, mà là *cái bên ngoài* ngôn ngữ" (*La littérature et la vie*, tr. 16).

[1] Wolfson, Louis: *Le Schizo et les langues*, Paris, Gallimard, 1970.

[2] "Thơ tôi làm là một cách dìu ba đào về chân trời khác. Đi vào giữa trung tâm bão giông một lúc thì lập thời xô ngôn ngữ thoát ra, phá vòng vây áp bức"... (Bùi Giáng, *Thi ca tư tưởng*, Ca Dao, Sài Gòn, 1969, tr. 102-3). "Người điên ngôn ngữ điệp trùng/Dở chừng như mộng, dở chừng như mê/Thưa em ngôn ngữ *quặt què*/Làm sao nói hết nghiệp nghề người điên" *(Người điên)*; "Tôi gọi Mỹ Tho là Mỹ Thỏ/Mỹ Thọ muôn đời là lục tỉnh hôm nay/Tôi gọi Sóc Trăng là Sóc Trắng/Gọi người sương phụ gái thơ ngây" *(Lẫn lộn lung tung)*. "Luôn luôn trong vạn vật cũng như trong sinh hoạt tâm linh, có một trận tái tạo không ngừng. Phải chấp nhận sự đó như là điều hiển nhiên, thì mọi cuộc *dịch dy* mới có thể còn chút gì chính đáng trong cơn liên tồn cưỡng bức [...] Cái chỗ bất tử, cái chỗ huyền diệu của câu thơ [Nguyễn Du] lại là ở những điệp thanh, điệp âm, đối ngữ [...] Một cuộc tương tranh, một cuộc xô xát, trong một cõi trăm năm, được âm ỷ nêu ra âm thầm triền miên trong những đối ngữ, điệp âm nọ. Đó là chỗ thần diệu phát tiết của thơ. Vậy lời dịch làm sao tái lập được cái chất linh diệu đó? Ông René Crayssac, ông Trương Cam Vũ, vô tình hoặc hữu ý đã tái tạo được trong hai bản Pháp ngữ và Hoa ngữ cái chất thơ âm thầm triền miên trong cốt cách lục bát Việt Nam. Mỗi ông theo mỗi lối, thuận theo tinh hoa ngôn

TÁC ĐỘNG CỦA NGÔN NGỮ

Ngôn ngữ không chỉ là phương diện để sáng tác văn chương. Nó còn vai trò quan trọng hơn: can thiệp trực tiếp vào thực tại. Gần gũi với lý thuyết về hành vi ngôn ngữ, Deleuze khẳng định: "Nói là làm"[1]. Nói là thực hiện một hành động, không chỉ đơn thuần có tính ngôn ngữ. Vì thế, nhà văn cần sáng tạo nên một ngôn ngữ tác động trực tiếp đến người đọc: "*ngôn ngữ* tác động, chứ không còn là tác động của người nói"[2]. Một văn bản, hay văn chương nói chung, *không* khác với thực tại, bởi, như đã nói ở trên, giữa hai bên không phải là một quan hệ sao chụp: "Ngôn ngữ không nhằm hình dung, đặt tên hay phát biểu, trái lại, nhằm sáng tạo nên những *thế giới của nghĩa,* tương tác với những thế giới vật chất khác, chẳng hạn như với thế giới của những vật thể, luật pháp và văn hóa"[3].

Văn chương và thực tại, dưới mắt Deleuze, là một thể liên tục, có thể chuyển hóa sang nhau, nghĩa là, có thể tương tác với những thế giới có nghĩa khác, như thế giới văn hóa. Nói khác đi, từ ngữ, lời nói, văn bản, phương tiện ngôn ngữ hiện hữu một cách trực tiếp và đều là bộ phận của thực tại. Văn chương là đời sống, là dụng học (*pragmatique*), mang theo mình những thành tố luân lý,

---

ngữ mình, đã thể hiện trở lại trong bản dịch được chín phần mười tinh hoa ngôn ngữ"... (Bùi Giáng, *Trong cõi người ta*, Trung tâm văn hóa ngôn ngữ Đông Tây, Hà Nội, 1998, tr. 153-154 và tiếp).

[1] "Quand dire, c'est faire" (*Critique et clinique*, tr. 135).

[2] Sđd, nt.

[3] Claire Colebrook, Sđd, tr. 111.

đạo đức và có ảnh hưởng đến đời sống - hoặc như những khả thể của việc nói, hoặc, quan trọng hơn, như là việc thử nghiệm *những cách nhìn khác* về cuộc đời. Deleuze muốn nói đến việc *trở thành-khác* thông qua văn bản, một ý tưởng cốt lõi sẽ được khai thác triệt để khi đọc (lại) Kafka.

TRỞ THÀNH-KHÁC

Triết học Deleuze không xuất phát từ những trạng thái của *tồn tại* mà từ những trạng thái của *trở thành*: "Lôgíc mà nói, không có gì có trước sự trở thành cả. Ngược hẳn với một truyền thống triết học lâu đời, Deleuze không xem *tồn tại* như là cái thứ nhất và cái nền tảng, và hoàn toàn phản bác khả năng xác định một căn nguyên"[1]. Theo đó, sự sống là trạng thái kéo dài của sự trở thành, biến dịch, hơn là gồm những cái toàn bộ và căn nguyên. Ngay cả trong tiến trình trở thành cũng thế: "Sự trở thành bao giờ cũng là "ở giữa" hay "trong số"" [...][2]. Nghĩa là, theo Deleuze, ta không thể xuất phát từ tồn tại có trước, rồi sau đó mới chuyển sang sự trở thành. Trái lại, luôn có những xu hướng của sự trở thành để có thể được kế tục: "Không có một tồn tại rồi sau đó mới trở thành, trái lại, chỉ có những xu hướng của sự trở thành; chúng tạo nên những sự khác biệt vốn không phải là những sự khác biệt *giữa* những tồn tại tách

---

[1] Michael Ott: *Gilles Deleuze zur Einführung / Dẫn nhập vào Deleuze*, Hamburg, Julius, 2005, tr. 10.

[2] G. Deleuze: "Le devenir est toujours "entre" ou "parmi" [...], *Littérature et la vie*, trong *Critique et Clinique*, 1993, tr. 12.

bạch"[1]. Nói khác đi, những sự khác biệt được sản sinh ra, nhưng chúng không phải là những sự khác biệt của hai trạng thái *tồn tại* - bởi sự trở thành không có bắt đầu và kết thúc, như giải thích của Cliff Stagoll: "Thay vì là một sản phẩm hoàn tất hay dang dở, sự trở thành chính là động năng của sự thay đổi, có mặt giữa những hạn từ dị loại và không hướng đến mục tiêu đặc thù hay trạng thái chung tất nào cả"[2].

Nhận định trên đây, theo Deleuze, cũng hoàn toàn đúng với văn chương. Văn chương, như đã nói trên, không nhằm đạt đến một hình thức, tạo ra một thực tại bằng ngôn ngữ theo nghĩa biểu tượng. Văn chương và cuộc đời là một tập hợp gắn bó từ những sự kết chuỗi của những "đường thoát". Sự ổn định bao giờ cũng chỉ là tương đối và tạm thời như chính dòng chảy biến dịch của cuộc đời và sự sống. "Không có một thế giới thực tồn, ổn định được giả định ở đàng sau dòng chảy biến dịch. Không có gì "tồn tại" ngoài dòng chảy ấy. Mọi "tồn tại" đều chỉ là những mômen ổn định tương đối trong dòng chảy của sự trở thành-sự sống"[3]. Chính vì thế, trong văn chương, Deleuze quan tâm đến tính dang dở, không hoàn tất của tác phẩm. Hơn thế, Deleuze cho rằng văn chương là một trong những nơi quan trọng nhất để khêu gợi và kích thích sự biến dịch. Bằng phương diện văn chương, con người có thể can thiệp vào thế giới của sự trở thành. Nói dễ hiểu, văn chương cho

---

[1] Colebrook: *Gilles Deleuze*, London, Routledge 2002, tr. 115.

[2] Cliff Stagoll: *Becoming*, trong Parr, Adrian (chủ biên): *The Deleuze Dictionary*, 2005, tr. 21-22.

[3] Colebrook: Sđd, tr. 125.

phép người đọc trở nên *khác đi* và có một *cái nhìn khác* hơn lệ thường. Trong chừng mực đó, viết văn cũng không có nghĩa là *trở thành-nhà văn* như trở thành một thực thể. Bởi mục tiêu của việc viết nằm ngay trong tiến trình lao động với ngôn ngữ và trong việc tiếp thu, chiếm lĩnh một *viễn tượng khác*. Trong *Littérature et la vie* (1993), 18 năm sau *Kafka, pour une littérature mineure* (1975), Deleuze hầu như đúc kết những gì đã cố chứng minh trong công trình trước đó: "Việc viết không tách rời với việc trở thành: khi viết, ta trở thành-phụ nữ, ta trở thành-thú vật hay thực vật, ta trở thành-phân tử, cho tới chỗ trở thành-không thể nhận ra được nữa"[1]. Đặc điểm và sức mạnh của văn chương giúp ta làm được những điều tưởng như không bao giờ có thể làm được! Tất nhiên, "trở thành thú vật hay thực vật, v. v..." không hiểu theo nghĩa đen, bởi "trở thành" bao giờ cũng là một tiến trình tiệm cận. Vấn đề không phải là *muốn* trở thành "thú vật", "thực vật" hay "phân tử", mà là *muốn* thay đổi sự tri giác và cảm nhận của chính mình ("Thưa rằng bạc mệnh xin kham/Giờ vui bất tuyệt xin làm cỏ cây". Bùi Giáng) Nếu ta liên hệ điều vừa nói với ý tưởng về "thiểu số" và "văn học thiểu số", ta còn có thêm một phương diện khác nữa của việc trở thành, đó là phương diện mang tính *"tập thể"*: "Chỉ bằng cách trở thành "khác", bằng cách đi xuyên qua các cực đối lập nhị phân, và làm mờ đi các phạm trù sáng sủa, thì mới sáng tạo ra được những khả thể mới cho sự tương tác xã hội. Một tiến trình trở thành khác như thế là điểm trung tâm của văn học thiểu số và của việc sử

---

[1] "L'écriture est inséparable du devenir: en écrivant, on devient-femme, on devient-animal ou végétal, on devient-molécule jusqu'à devenir-imperceptible" (Deleuze, *Littérature et la vie*, tr. 11).

dụng ngôn ngữ một cách thiểu số; hơn thế, chính việc trở thành thiểu số này *xoay chuyển thiểu số bị thống trị trở thành một lực lượng tích cực của việc biến đổi*" [1]. Như thế, ngụ ý kỳ cùng của việc trở thành-khác là sáng tạo ra những khả thể mới mẻ cho sự tương tác xã hội, tức là, cho sự biến cải xã hội. Chính nhờ sức mạnh của sự sáng tạo, thiểu số bị trị lại trở thành lực lượng tích cực cho sự thay đổi.

Nhưng, tại sao "trở thành-thú vật", "trở thành-phân tử", "trở thành-không thể nhận ra được nữa" và "trở thành-phụ nữ"? Trong *Littérature et la vie,* Deleuze nêu một câu hỏi trầm trọng và đồng thời cũng là câu trả lời cho chính nó: "Nỗi xấu hổ làm người [và làm người đàn ông], liệu còn có lý do nào tốt hơn nữa để viết?"[2]. Ta biết rằng chuẩn mực quen thuộc của xã hội Tây phương - nói một cách cực đoan - là mẫu người chiến binh, đàn ông, da trắng. Và trở thành-khác - với tư cách làm người - là hãy trở thành-phụ nữ! Tuy nhiên, không nên hiểu là trở thành một đối cực của đàn ông, mà là trở thành-khác hẳn, như *khả thể mở ngỏ,* hơn là lấy sự đối lập như chỗ kết thúc: "Văn chương bao giờ cũng sở hữu năng lực vượt ra khỏi người đàn ông để trở thành phụ nữ [...]. Kỳ cùng, có thể xem văn chương như là việc trở thành-phụ nữ, bởi trong văn chương, ta không còn xem ngôn ngữ như là sự hình dung về một chuẩn mực nào đó được lấy làm nền tảng cho con người, mà như là sự sáng tạo và khám phá những

---

[1] Ronald Bogue: *Minoritarian + Literature*, trong Parr, Adrian, *The Deleuze Dictionary*, Revised Edition, tr. 171, 2007.

[2] "La honte d'être un homme, y-a-t-il une meilleure raison d'écrire?", *Littérature et la vie*, Sđd, tr. 11.

phong cách mới mẻ trong việc nhìn nhận và trở thành"[1].

Vậy, trở thành-khác không còn là một sự sao chụp đơn thuần, trái lại, mở ra những khả thể của sự thay đổi, cũng như của cách nhìn khác.

Ngay cả việc trở thành-thú vật cũng sẽ mở rộng chân trời tri giác, cảm nhận. Mục đích của sự trở thành này dĩ nhiên không phải để biến con người thành một con vật trong nghĩa đen: "trở thành-thú vật cho thấy rằng việc trở thành không phải là một chuỗi những hành động hướng đến một hình ảnh nào đó mà ta muốn sao chụp, trái lại, đó là sự biến đổi ở mỗi thời điểm hành động, nhưng không có một mục đích ngoại tại"[2]. "Trở thành-thú vật", theo nghĩa ấy, là thử nhìn thế giới bằng con mắt của thú vật, hãy thử đặt mình vào nó, như thể ta không còn hoàn toàn là người để nhìn ra những khả thể mới, giống như Kafka, trong truyện *Die Verwandlung/Biến hình* đã thử cho ta nhìn thế giới và cuộc đời từ cảm nhận của một con người đã biến thành một con bọ khổng lồ! Con vật ở đây chính là con người đã bị/được giải lãnh thổ hóa, trong đó con người tự giữ khoảng cách với chính mình, hay nói đúng hơn, là khu vực của việc giải lãnh thổ hóa, là "sự trở thành *mang tính cường độ" (devenir intensif)* của con người[3]. Sự trở thành thậm chí còn dẫn đến chỗ

---

[1] Colebrook, Sđd, tr. 145.

[2] Colebrook, Sđd, tr. 135.

[3] *"Tính cường độ" (intensité/intensity)* cũng là một khái niệm then chốt khác trong triết học Deleuze. Nói như Kant, do một "ảo tượng siêu nghiệm", ta thường mắc sai lầm khi chỉ ưu tiên suy tưởng về sự vật và những thuộc tính của chúng như là những lượng quảng tính/ trương độ đơn thuần mà thường bỏ qua sự hình thành quảng tính

không còn nhận ra được nữa (*devenir-imperceptible*). Đó là bước quá độ sang trạng thái trong đó ta không còn mô tả bản thân mình từ một vị trí ưu thế, đứng trên nhìn xuống, mà thật sự đặt chân vào *trong lòng* thế giới được tri giác: "Trở thành-không còn nhận ra được nữa là thách thức của việc không còn hành động với tư cách một điểm tách rời và đặc tuyển ở bên trong thế giới được tri giác, mà là trở thành-khác *cùng với và thông qua* những gì được tri giác"[1]. Trở thành-không nhận ra được nữa là bước đi tối hậu, thực sự từ bỏ thế đứng của chính mình như là người quan sát. Theo Deleuze, đây cũng là đòi hỏi đối với một tác giả văn chương: tác giả không làm việc với ngôn ngữ từ viễn tượng của một nhà văn, mà thực sự hiến mình cho ngôn ngữ, đẩy ngôn ngữ đến đường biên

---

ấy từ những (lượng) *cường độ* (lượng quảng tính/cường độ. Xem: Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, Các tiên đề của trực quan, B203 và tiếp). Lý do: ta chỉ có trải nghiệm về lực thông qua kết quả do chúng mang lại, và kết quả của những trường lực chính là lượng quảng tính. Vì thế, ta cần biết "cảm nhận" cường độ là cái tạo nên thực thể quảng tính ấy. Việc "cảm nhận" này không chỉ thông qua cảm năng thông thường mà cả bằng hồi ức, tưởng tượng, suy tưởng và phát ngôn. Deleuze xem trọng "tính cường độ" vì: khác với lượng quảng tính vốn "ở bên ngoài nhau" và cho phép phân chia mà không cần có sự thay đổi tương ứng trong bản tính, những "tính cường độ" không thể phân chia mà không có sự thay đổi tương ứng trong bản tính. Vì thế, "tính cường độ" là vô ước (*incommensurable*) và "khoảng cách" của chúng với nhau làm cho mỗi cái trở thành một sự *khác biệt thật sự trong bản thân nó*. Vai trò của "tính cường độ" cũng rất hệ trọng trong lĩnh vực đạo đức, chính trị, mỹ học của Deleuze. (Xem thêm: Constantin V. Boundas: *Intensity*, trong *The Deleuze Dictionary*, revised edition, 2005, tr. 133-135).

[1] Colebrook, Sđd, tr. 132 và tiếp.

cực độ của nó để tìm ra một *ngôn ngữ mới*, cho những ai chưa có nó, cho một "nhân dân" sẽ đến và mãi mãi sẽ đến trong tương lai. Một sự "tọa vong". Một "đường qua ngôn ngữ truyệt trù, mừng xuân viễn vọng đêm bù cho đêm" (Bùi Giáng).

Tóm lại, quan niệm văn học của Deleuze xem văn bản văn chương là sức mạnh thay đổi trực tiếp ở trong thực tại. Trong sức mạnh ấy hàm chứa khả năng vượt bỏ những cấu trúc thống trị, độc quyền và mang lại những đối chọn, nhất là trong nền "văn học thiểu số"[1].

TRƯỜNG HỢP KAFKA

Kafka: pour une littérature mineure có thể nói là một "biên bản" thật cặn kẽ, chi ly, hiếm thấy về việc đọc Kafka của hai tác giả Deleuze và Guattari. Lý do dễ hiểu: hai ông xem Kafka là trường hợp điển hình *per excellence* cho một nền "văn học thiểu số" với các đặc điểm như đã trình bày ở trên. Từ một giác độ mới mẻ của hậu-cấu trúc luận, hai tác giả đặt Kafka vào một bầu khí và dưới một luồng ánh sáng khác hẳn với các cách đọc quen thuộc, đã thành nếp trước nay.

Với nhiều lối "diễn giải" về Kafka - tức thử xem điều này, điều kia có nghĩa là gì, như thể tác phẩm là ẩn dụ, phúng dụ hay biểu trưng -, người ta có thể xem Kafka là tác giả của "tâm tư thầm kín". Từ đó, có thể đọc Kafka từ cảm thức tôn giáo, từ lăng kính phân tâm học (với những ẩn ức và phức cảm kiểu Oedipe trong quan hệ

---

[1] "What is repeated in minor literature is literary becoming" (Colebrook, Sđd, tr. 119).

với "người cha," v. v ...), hoặc có thể xem tác phẩm Kafka thể hiện những nỗi đau khổ riêng tư của kiếp người như một tiếng *"kêu thương" (cri de coeur)* bi đát từ lăng kính hiện sinh chủ nghĩa. Hoặc cũng có thể đọc Kafka như một sự tố cáo, phản kháng từ lăng kính xã hội học. Thay cho những lối "diễn giải" có tính thông diễn học như thế, Deleuze và Guattari muốn tìm thấy nơi Kafka điều mà hai ông gọi là *"chính sách Kafka"*, *"bộ máy Kafka"* và *"thử nghiệm Kafka"*. Hai ông muốn thử xem "bộ máy Kafka" vận hành và sản sinh ba nỗi đam mê hay ba "tính cường độ" như thế nào, đó là: sợ hãi, trốn chạy và ngụy trang. Chẳng hạn, *Le Procès* (1925) không nhằm phác họa hình ảnh về một thứ luật pháp siêu nhiên, bất khả tri nào đó cho bằng muốn khảo sát sự vận hành của một bộ máy. Thay vì cách tiếp cận kiểu phân tâm học muốn quy giản quan hệ mãnh liệt của Kafka với thế giới bên ngoài thành một triệu chứng tâm thần trong quan hệ với người cha, hai ông cho thấy việc Kafka không thích hợp với hôn nhân và nỗi ám ảnh của Kafka với việc viết văn xuất phát từ động cơ *tích cực*. Bản tính cô độc bề ngoài của Kafka - một nhà văn sống độc thân - không được xem như sự rút lui vào tháp ngà mà như là thành tố của một *"bộ máy độc thân"*. Bộ máy ấy có những mối liên kết đa dạng với môi trường xã hội, và cho phép người độc thân sống trong trạng thái ham muốn, vốn mãnh liệt hơn nhiều so với những phạm trù phân tâm học như ham muốn loạn luân hay đồng tính luyến ái. Hiệu quả là mang lại *con đường thoát* ra khỏi sự bế tắc phân tâm học, ra khỏi "người cha" để đi vào thế giới với một chuỗi những mối liên kết mới mẻ.

Theo cách đọc này, tác phẩm của Kafka "tháo dỡ" mọi định chế, mọi quyền uy, mọi hình thức của sự áp bức, đè nén, tức tất cả những gì muốn đẩy lùi sự khao khát, muốn "tái lãnh thổ hóa", muốn cắt đứt những sự liên kết của ông. Tiểu thuyết *Le Procès* (1925) thành công nhất trong nỗ lực này, bởi ở đây, nhân vật Joself K. cho thấy mình đã không còn chịu trói buộc bởi cái vỏ rỗng của "luật pháp" đã "bắt nhốt" mình, trái lại, theo tiếng gọi của sự khao khát, đưa mình đi từ hoàn cảnh này sang hoàn cảnh khác, trong một sự kết chuỗi vô tận của những trạng thái và những cấp độ "tăng cường" của bộ máy. Dưới mắt Deleuze và Guattari, những sự kết chuỗi vô tận trong các tiểu thuyết của Kafka thật sự là giai đoạn phát triển thứ ba trong "bộ máy diễn đạt" của Kafka. Hai giai đoạn đầu là *Những bức thư* với nỗ lực giải thoát khỏi những bức bách do sự chờ đợi, đòi hỏi của xã hội bên ngoài, và tiếp theo là những truyện ngắn với nỗ lực trốn chạy khỏi vòng lẩn quẩn của việc trốn thoát và bị bắt lại, thể hiện tiêu biểu qua việc biến hình thành thú vật. Nhưng, cả hai nỗ lực này đều thất bại, bởi chúng còn tiềm ẩn nguy cơ của sự tái lãnh thổ hóa, của việc-trở thành-kẻ-bị-bắt. Chỉ có sự kết chuỗi của những tiểu thuyết bất tận mới có thể mang lại cho Kafka sự giải lãnh thổ hóa toàn diện và triệt để, tức mang lại "sự tự do lâu bền".

Với trình tự khảo sát *Những bức thư* của Kafka, rồi các *truyện ngắn* và sau cùng là *ba tiểu thuyết* "vô tận", Deleuze và Guattari cho ta một hình ảnh khác hẳn và mới mẻ về Kafka: một nhà văn vui tươi và hài hước, dấn mình tích cực vào cuộc đời thay cho hình ảnh u sầu, ủ

dột quen thuộc. Thay cho cấu trúc thứ bậc từ a đến b mang dạng một cái cây, Deleuze và Guattari soi sáng tác phẩm Kafka bằng hình ảnh của một *bộ rễ (rhizom)*, một *đường hầm* với vô số lối vào và những mối liên kết phức tạp và đa dạng giữa những bộ phận trong quan hệ với thế giới và cuộc đời. Đó cũng chính là đặc điểm của văn học thiểu số: trong không gian chật hẹp của thân phận bị đè nén, mỗi tiếng nói từ nhân dân kết chuỗi thành một phát ngôn tập thể của nhân dân. Sự diễn đạt phá vỡ những hình thức đã định hình và khích lệ những định hướng mới mẻ. Dưới mắt Deleuze và Guattari, Kafka trở thành một tác giả chính trị và nhà tiên tri cho thế giới tương lai. "Bộ máy văn chương" vận hành không giống như một tấm gương phản chiếu thế giới, mà giống như một chiếc đồng hồ đang chạy nhanh. Nói bằng ngôn ngữ ngày nay, nó vận hành trong thế giới... nối mạng toàn cầu!

Như ta dễ dàng nhận ra, cách đọc mới mẻ này về Kafka là rất cấp tiến và đầy thách thức. Nhưng, chính cách tiếp cận mang tính triết học hơn là phê bình văn học này mang lại giá trị và sự lý thú đặc biệt cho công trình tập thể của hai tác giả. Cách đọc này dường như đi liền với lời mời gọi: hãy đến với tác giả một cách thanh tân, không định kiến, nhất là khi tác giả này, Kafka, trong căn phòng cô đơn, lạnh lẽo ở Praha xa xôi, đã viết ra những trang đẹp nhất, sáng tạo nhất và cũng bí mật và hài hước nhất trong nền văn chương Đức.

(Giới thiệu quyển *Kafka. Vì một nền văn học thiểu số* của Gilles Deleuze/Félix Guattari, bản dịch của Nguyễn Thị Từ Huy, NXB Tri thức 2013)

THÂN MÌNH MỘT HÓA TRĂM

Cách đây mấy hôm, vào sáng tinh mơ, nhà thơ Chinh Văn đột ngột đến thăm và mời tôi đến dự buổi gặp gỡ thân mật của một số thân hữu nhân tập truyện ngắn "Bài thơ trên xương cụt" của nhà văn Chinh Ba sắp được NXB Trẻ cho ra mắt. Một tin vui đặc biệt, vì lần đầu tiên, 14 truyện ngắn được sáng tác và công bố rải rác trước năm 1975 của anh Chinh Ba được sưu tầm và tái ngộ bạn đọc trong tổng số khoảng 50 truyện ngắn và một số tản văn và kịch bản ngắn khác mà hiện nay một số không nhỏ chưa thể sưu tầm hết được! Nhưng thú thật, niềm vui đến với tôi cùng với không ít sự ngỡ ngàng pha lẫn lo lắng khi anh Chinh Văn cho biết anh Chinh Ba tỏ ý muốn tôi phát biểu vài lời giới thiệu tập truyện nhân buổi gặp mặt. Làm sao dám giới thiệu một tác giả đàn anh mình vốn ngưỡng mộ tên tuổi nhưng chưa từng được diện kiến, một tập truyện dày dặn trong đó có mặt cả truyện ngắn lừng

danh được lấy làm nhan đề cho cả tập, một truyện ngắn được đông đảo độc giả tinh tường ca ngợi, mà tiêu biểu là nhà nghiên cứu văn học Huỳnh Như Phương như anh viết trong lời bạt đầy thẩm quyền: "nếu mỗi nhà văn chỉ cần một truyện ngắn sâu sắc, hấp dẫn để người đọc ghi nhớ thì với Chinh Ba, truyện ngắn đó là "Bài thơ trên xương cụt". Dù là người dè dặt, tôi trộm nghĩ rằng đây là một trong những truyện ngắn hay nhất của văn học Việt nam thế kỷ XX" (*Ẩn nghĩa trong truyện ngắn của Chinh Ba,* Thay lời bạt)?

Tôi thưa thật sự lo lắng trước "sứ mệnh bất khả thi" ấy vào sáng hôm sau (tức cách đây mới ba hôm) khi anh Chinh Ba, cùng với anh Chinh Văn, đích thân hạ cố đến nhà thăm và tặng tập cảo thơm vừa mới kịp ra khỏi nhà in, còn nóng hổi. Nụ cười rất hiền và tình cảm ưu ái nồng hậu của hai anh khiến tôi hơi vững bụng, mặc dù vẫn biết rằng mình không phải là người sáng tác và càng không có mấy kiến thức trong lĩnh vực văn chương. Sự việc bỗng dưng sáng tỏ khi lật vội tập truyện và thấy ngay ở trang đầu là tranh chân dung tuyệt đẹp đề tặng Bùi Giáng của họa sĩ Đinh Cường, và, một cách kín đáo, nhà văn Chinh Ba như muốn dành tặng tác phẩm của mình cho thi sĩ họ Bùi. Thì ra, mối giao tình giữa hai tác giả lớn đã giúp cho bản thân tôi được thơm lây! Tôi cũng được lưu ý về một chú thích trong truyện ngắn sau cùng "*Ngó lên Hòn Kẽm Đá Dừng*": "Năm 1949, máy bay Pháp từ Đà Nẵng vào oanh tạc chợ Chương Dương (Tư Phú), sát hại hàng trăm thường dân vô tội. Và trong một lần khác đã ném bom Quế Sơn (Trung Phước - cận kề Hòn Kẽm

Đá Dừng) giết hại trọn cả gia đình họ Bùi. Trong đó, có cô dâu là con gái út cụ Phan Khôi". Thưa vâng, "gia đình họ Bùi" này chính là gia đình một người bác ruột của Bùi Giáng và là người anh con ông bác của tôi. Sau sự kiện bi thương ngày 19.9.1952 với 18 nạn nhân là những người ruột thịt, Bùi Giáng đã viết:

Một trái bom rơi trúng miệng hầm
Thôi đành sự thế lạnh căm căm
Một mình ra đứng sau khe núi
Chợt thấy thân mình một hóa trăm

"Một hóa trăm" của xương thịt tan lìa. "Một hóa trăm" của sự dâng hiến và sẻ chia. "Một hóa trăm" như là thân phận và trách nhiệm của người cầm bút trước những nỗi đau tột cùng của đồng loại. Nhân vật mang tên Đợi trong *Ngó lên Hòn Kẽm Đá Dừng* không phải là trường hợp cá biệt. Có một thời kỳ và một vùng đất mà người ta không thể đặt tên cho con là Lan, là Huệ mà chỉ có thể là Thương, Nhớ, Đợi, Chờ, Trông, Mong, Mến, Tiếc như đã có thật trong gia đình một người chú họ khác của Bùi Giáng. Chính từ mối tình keo sơn với mảnh đất quê hương: "đất này là đất chết", nhưng có những nhân vật như mô tả của Chinh Ba, thì "trở thành đất sống. Dầu sống dầu chết, dầu đói dầu no, cũng đừng phụ mảnh đất này" (*Mồ sống),* và cũng từ mối thâm tình gắn bó hai đại gia đình (nhà văn Chinh Ba và nhà thơ Chinh Văn đều thuộc đại gia đình của cụ Phan Khôi) mới cho phép tôi phát biểu vài lời ở đây, không phải với tư cách một người đọc thiếu chuyên môn mà như một người thân cùng sẻ chia những mối cảm thông.

Nếu triết gia, như có người nói, là kẻ nắm bắt thời đại của mình bằng tư tưởng, thì nhà văn có lẽ là người "thấy thân mình một hóa trăm", bởi chỉ có phương tiện và sức mạnh của văn chương, nghệ thuật mới có thể làm được điều ấy. Tôi đến vội vàng với tập truyện ngắn của Chinh Ba từ cảm thức như thế. Nhà văn đã phân thân mình, hay đúng hơn, hóa thân mình vào vô vàn những cảnh ngộ. Nhưng tại sao, như nhận xét tinh tế của Huỳnh Như Phương, "Chinh Ba dành phần lớn tác phẩm của ông cho những suy ngẫm về sự sống và cái chết, những cảm nghiệm về thân phận khốn cùng của con người. Đọc Chinh Ba, ấn tượng nhất có lẽ là những hình thù kỳ quái, những số phận dị thường, những cái chết đáng sợ nơi tối tăm, ẩm thấp. Một vài truyện ngắn nghe vọng tiếng kinh cầu hồn, tuy thiếu những bóng ma"? Thật thế, nhân vật của Chinh Ba là người tù "*khát nắng*", là đứa con lai như phế phẩm lạc loài của chiến tranh, là "cô gái dậy thì nhưng gầy gò, mảnh khảnh, còn làn da trắng xanh như người bệnh" (*Hai vì sao lạc)*, là một chàng nhạc sĩ nghèo, mang bệnh bất trị, chết cháy với cây đàn *(Tiếng đàn khuya)*, là người tình si hóa đá, là những người tù hay những thường dân bị truy đuổi, tra tấn, là kẻ tự chôn mình xuống huyệt *(Mồ sống)*, v. v... Tại sao "không gian trong truyện ngắn Chinh Ba (...) xuất hiện như định đề về con người bị chối bỏ sự tồn tại, hoặc tồn tại trong cô độc và tuyệt vọng"?

Là nhà văn già dặn về bút pháp, Chinh Ba chắc hẳn hoàn toàn có thể sáng tạo nên những nhân vật khác, những cảnh ngộ khác. Vậy, phải chăng chính thời cuộc

ấy, mảnh đất ấy đã thúc giục lương tâm và ngòi bút ông chọn lựa sự "hóa thân", "phân thân" về một phía, phía "của nước mắt" và không thể về phía nào khác? Xin thử lắng nghe lời giải đáp của Bùi Giáng về trường hợp của Albert Camus và William Faulkner như một đối thoại vắng mặt với Chinh Ba. Lời giải đáp không mới, nhưng nghiêm chỉnh và nghiêm trọng: "Camus đã sống với thời đại, hiểu trọn vẹn bi kịch của thời đại (...), vì thế chậm rãi, bình tĩnh nói tiếng nói muôn đời của nhân loại khát vọng tự do và công chính". "Faulkner muốn rằng tất cả những điên đảo, âm u, quỷ loạn trong tác phẩm của mình phải hé mở một ảnh tượng bát ngát của thiên đường" *(M. Heidegger và tư tưởng hiện đại)*.

Một chủ nghĩa lạc quan dễ dãi? Một ước mơ "có hậu" cổ truyền? Thưa còn tùy, nếu rơi vào tay một kẻ "trung nhân dĩ hạ", cái đức lý không thể thiếu trong văn chương sẽ làm người đọc khó chịu. Còn trong trường hợp ngược lại, nó trở nên "bát ngát" như chính cuộc đời, như dòng chảy mềm mại mà đanh thép của lẽ nhân sinh. Nó không thiếu sự tra vấn nghiêm khắc: "Công lý có mấy thứ? Thứ nào đáng tồn tại? Cũng như người có mấy thứ người, người nào đáng sống?" *(Khát nắng)*. Từ đó, người con gái dậy thì gầy gò, bệnh hoạn "hiện lên trước mắt người yêu cô như một bông hoa, như một nàng tiên, như một ngôi sao, như một hình tượng lý tưởng nhất mà loài người chưa gọi tên được" *(Hai vì sao lạc)*. Một "màu nguyên xuân" trong thơ Bùi Giáng! "Nàng sợ đứa con bị tật nguyền như cha nó. Nhưng đứa bé lành lẽ, thơm tho, một mùi thơm mà trong đời nàng chưa hề được thưởng thức" *(Mồ sống)*. "Thằng Hòa

mười hai tuổi mà phải nói chín tuổi mới có người tin". Nó lén lấy tóc hai anh chị đang bất hòa của nó trộn lại, chôn giấu, hy vọng một không khí gia đình yên ấm. Nó cắn răng chịu đựng trận đòn ác liệt vì hành vi "ám muội" này, bởi nếu thú nhận, việc làm này sẽ "mất linh", trước khi cả ba người khóc òa trong hạnh phúc mới tìm lại được: "lúc nhỏ, chúng tạo ra tình thương, lớn lên chúng làm nên lịch sử" *(Tóc)*. Một truyện ngắn có thể xếp vào hàng kinh điển trong nền văn chương giáo dục thế giới, dữ dội hơn cả câu chuyện nổi tiếng cảm động về một bé gái nghèo đập vỡ con heo đất còm cõi vào một chiều đông lạnh lẽo ở trời Tây để mua một chuỗi ngọc quý làm quà Giáng sinh cho chị, và người chủ tiệm kim hoàn âm thầm giúp em toại nguyện vì chính em mới là người khách hàng trả giá cao nhất cho món quà quý, vì em đã sẵn sàng hiến dâng tất cả những gì mình có cho một tình yêu trong sáng.

Chinh Ba cũng biết rõ giới hạn của văn chương: "Vì nỗi khổ của tình người chỉ nguyên vẹn được trong niềm cảm thông tiềm ẩn, và sẽ mất mát khá nhiều khi bị phô diễn bằng lời nói, câu văn" *(Kẻ hở bàn tay)*. Nhưng văn chương vẫn có sức mạnh lạ thường, đôi khi khá ngẫu nhiên, của nó, vì nghệ thuật là vô cùng, như khi bỗng

"thấy có hình vẽ về bàn tay em giữa những hình ảnh đẹp đẻ nhất của cuộc đời" *(nt)*.

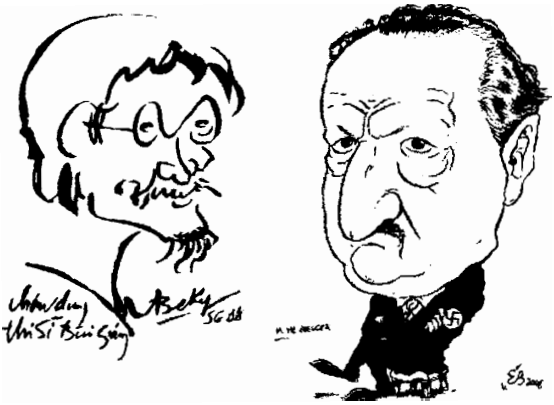
Bài thơ trên xương cụt hiển nhiên là truyện ngắn nổi bật và, vì thế, cũng nổi tiếng nhất, không chỉ trong tập truyện mà trong cả đời văn của Chinh Ba. Nhân vật Ba Lò Heo đã quản lý "nền văn nghệ gia đình" của lão bằng dao búa để dập tắt mọi rung cảm khả nghi và mọi hình thức văn nghệ phong phú, "phức tạp" của Út Lệ, người vợ đáng thương của lão và, rút cục, đã giành thắng lợi hoàn toàn và triệt để cho đường lối văn nghệ "đặt cơ sở trên chiếc xương cụt của lão", một "nền văn nghệ" hạ cấp và câm nín. Giá trị châm biếm, tố cáo và cảnh báo của câu chuyện viết từ năm 1965 là vượt thời gian. Nếu Ba Lò Heo là "vô văn hóa", căn bệnh dễ chữa. Không, Ba Lò Heo có "văn hóa", có "tâm hồn", biết chọn cho mình một lối thơ yêu thích, thậm chí chịu đau để cho xăm lên lưng và cả lên chiếc xương cụt. Căn bệnh "thiếu văn hóa" ấy là nan y. Lại cương quyết bảo vệ bằng vũ lực cho sự độc quyền văn hóa ấy nữa thì mới thật là vô phương cứu chữa! Do đó, bên cạnh giá trị phê phán định chế, truyện ngắn còn là sự phê phán "não trạng" nơi mỗi con người. Trong đáy sâu tâm hồn chúng ta, bao nhiêu phần đã trở thành Ba Lò Heo?

Tuy nhiên, Chinh Ba đã tìm được cho mình một phương thuốc chủng ngừa khá hiệu nghiệm, giúp anh có khi "viết dễ dàng như thở": "Tôi gửi vào cuộc đời niềm tin yêu màu hồng. Tôi nghĩ cái buồn đôi khi cũng cần thiết cho con người như chút phèn chua cần thiết cho một ly nước đục. Bởi vậy, thà mùa thu không có gió, chứ

đêm khuya đừng vắng tiếng côn trùng. Những tâm hồn thao thức biết lấy gì mà thở, nếu không có tiếng dế nỉ non, tiếng vạc kêu sương, tiếng từ quy khắc khoải, tiếng khóc của trẻ con, tiếng ru của bà mẹ bên hàng xóm" *(Bài Thơ Trên Xương Cụt).*

Cám ơn nhà văn Chinh Ba đã giúp tôi tìm lại được niềm hứng thú để đọc văn chương sau thời gian chìm đắm quá lâu trong thế giới trừu tượng. Cảm ơn anh Chinh Ba cho tôi lấy lại được chút cường tráng trong tâm hồn, sau thời gian quá dài không đủ tự tin vào sức khỏe tâm thần để dám đối diện với lớp lớp bể dâu trần thế.

Quán Đông Hồ, đêm 22.11.2011
(Nhân buổi giới thiệu tập truyện ngắn
Bài thơ trên xương cụt của nhà văn Chinh Ba,
NXB Trẻ, 2011)



BÙI GIÁNG VỚI "MARTIN HEIDEGGER VÀ TƯ TƯỞNG HIỆN ĐẠI": CUỘC HÔN PHỐI TƯNG BỪNG

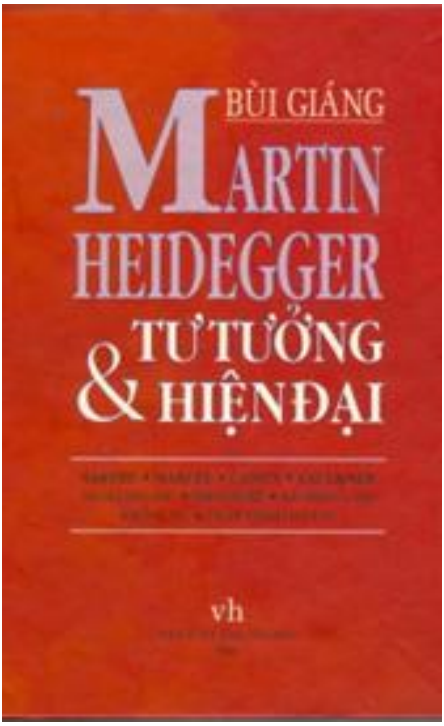
"Không tự mình bước tới bờ hương chín
Thì cõi mật không tụ về trong trái"

M. H (B. G dịch)

Ít hay nhiều, ta từng biết tới một Bùi Giáng Thi sĩ. Với *Martin Heidegger và Tư tưởng hiện đại* – mà Nhà xuất bản Văn học chọn cho tái bản – ta được gặp lại, hoặc biết thêm một Bùi Giáng với kích thước mới: một nhà "thông diễn" (*Hermeneutiker*) không kém phần kỳ đặc trong văn chương và triết học.

Tác phẩm đồ sộ này ra đời từ khá lâu – 1963 –, là một trong nhiều quyển cùng loại của ông đã xuất bản trước

1975. Quãng thời gian gần 40 năm là thử thách khá khắc nghiệt đối với bất cứ tác phẩm nào, nhất là loại sách biên khảo vốn trực tiếp gắn liền với một hoàn cảnh cụ thể, với nguồn tư liệu và cách lý giải, cảm thụ của một thời kỳ lịch sử nhất định. Về các mặt đó, quyển sách này cũng không phải là một ngoại lệ. Nhưng mặt khác, như ta biết, trong văn chương và triết học, thời gian thường không có sức mạnh vạn năng để xóa nhòa tất cả; và kiến thức thuần túy sách vở không giữ vai trò gì lớn lắm. Cái còn lại – và có thể nhờ trải qua thử thách của thời gian – chính là tâm hồn và cốt cách của tác giả. Và ở đây, quả thực ta gặp được một tâm hồn sâu thẳm với văn phong khác tục của một Bùi Giáng "văn xuôi".



Là một "*poeta doctus*", thi sĩ – uyên thâm hay triết gia – nghệ sĩ, ông muốn thông qua nhiều tác giả và tác phẩm, thử cùng ta tìm lối đi thẳng vào mạch ngầm, tìm lại mối giao hòa, thông ứng theo nghĩa "thanh khí lẽ hằng" thường bị che lấp giữa những tâm hồn lớn vượt qua khoảng cách của kim cổ-đông tây. ("Tư tưởng hiện đại", đối với ông không được khu biệt một cách chặt chẽ theo mốc thời gian, mà bất cứ ai – từ Homère, Sophocle, Parmenides, Khổng Tử, Nguyễn

Du... đến Camus, Faulkner đương đại – còn gây được xúc động cho "người đời nay", đều được ông xem như những người bạn tri kỷ cùng thời).

Từ đó, ông kết tập "kim thanh, ngọc chấn", cho tiếng sắt, tiếng vàng chen nhau một cách kỳ ảo để mời mọc ta vào tham dự cuộc Hôn Phối Tưng Bừng (184), trong đó – dù sao – ngọn nguồn lạch sông cho cuộc vuông tròn vẫn là một lẽ nhất quán: trong văn chương là chữ TÌNH, chữ TÂM để phân biệt chân, giả; trong triết học, là chữ NGỘ (mà ông tránh dùng) để phân biệt nông, sâu. Nghệ sĩ và triết gia, con người sáng tạo và con người suy tưởng, từ nhiều chân trời cách biệt, hiếm khi được kết nối, giao thoa trong một mối lương duyên kỳ ngộ. Cho nên, dù hiểu ông hay đồng tình với ông đến mức độ nào, thiết tưởng chúng ta đều trân trọng một nỗ lực cảm thụ và suy tư độc sáng như thế, góp phần làm phong phú thêm di sản của các tác giả Việt Nam quá cố trong cuộc giao lưu với các nguồn văn hóa nước ngoài.

Thoạt nhìn nhan đề sách, ta hình dung một chuyên luận rất khô và rất nặng bàn về mối quan hệ qua lại giữa Heidegger và "tư tưởng hiện đại" hoặc thử xét các tác giả hiện đại tiêu biểu theo cách nhìn của Heidegger. Thực ra ta có thể tìm thấy những điều đó, nhưng dưới một ánh sáng khác và một bầu khí ngôn ngữ khác.

Triết gia ở nước Đức xa xôi kia chỉ gợi hứng cho tác giả gặp lại chính mình. Ông gặp được nét đồng điệu ở cách đặt vấn đề "thiết lập Vĩnh thể trên dòng Tồn lưu" tuy khó hiểu nhưng không quá xa lạ với truyền thống suy niệm Đông phương. Và trước hết, là sẻ chia cảnh ngộ chua xót: các khuôn mặt lớn trong lịch sử văn

chương và tư tưởng Đông Tây ít nhiều đều là nạn nhân của những ngộ nhận, ngộ giải làm rụng tía rơi hồng, "không còn thấy cây lá ở trên đầu, không còn thùy dương dặm trùng quan mây vắng" (55).

Con đường của tư tưởng thường rất trì trọng (theo nghĩa đen: chậm chạp và nặng nhọc) vì phải dần dần vượt qua các ngộ nhận, khai quang các thông đạo, tất cả là nỗ lực để chuẩn bị cho những cuộc đối thoại nghiêm chỉnh và chân thành mai hậu.

Nếu Heidegger dành cả đời để làm điều đó bằng: "cái điệu nói nhì nhằng, quanh quẩn, oái oăm như biểu dương một mối sầu hùng vĩ. Một đoạn trường hàm ẩn trong một điệu tái tân thanh" (61), thì Bùi Giáng dùng tiếng Việt duyên dáng của Nguyễn Du để "tạo âm vang và dư vang, hé mở những cánh cửa, trao tay cái chìa khóa" với sự thận trọng vì "sợ rằng khó mà kết hợp đằm thắm, trong một nét phác họa, những bao nhiêu tâm tình sâu kín, theo một-đường-ánh-sáng-của-tổng-hợp-vội-vàng sẽ gây ảnh hưởng cho giao thoa" (337) và mong "người đọc, người xem có đặt chút tinh thành để đón nhận dư vang, dư hưởng của những tiếng nói (...) kia không" (535), hầu cùng nhau tạo nên bầu khí dịu dàng "đầy sương bóng" cần thiết cho đối thoại.

Không có được người như Kim Thánh Thán chỉ cho ta "phép đọc" Thủy Hử, ta hãy cứ thử đến với Bùi Giáng bằng tấm lòng rộng mở. Ta có thể bắt đầu từ đâu cũng được. Hoặc đi ngay vào phần giới thiệu tư tưởng Heidegger (47-283), để từ đó tỏa rộng ra. Hoặc tại sao không lần giở những trang kể chuyện thần thoại Hy

Lạp hồn nhiên, thơ mộng rồi vui vẻ bước vào những chương "bay bổng tuyệt với" giới thiệu Kierkegaard, G. Marcel... trước khi gặp Camus, Faulkner, Shakespeare, Nietzsche... bi tráng rồi hãy dừng lại ở phần Heidegger trong mối tương quan rối rắm với Sartre... để củng cố một lối nhìn. Mỗi phần đều có cái duyên tự tại và kết hợp lại nhất khí. Hay nói như Henry Corbin: "... *L'oeuvre est là qui témoigne pour lui – même, qui annonce sa présence...*" [1] (... Tác phẩm nằm đấy, tự nó nói lên...).

Tác phẩm "nói lên" những gì? Thật khó "men lối lá cồn để vạch một lối về, tóm thâu những "đề mục" giữa những làn tơ nhảy múa"! Ta đành thử tạm làm quen với ông trên vài chủ đề chính luôn nấu nung xuyên suốt qua các tác phẩm của ông – hoặc trào dâng trong văn xuôi hoặc thành ẩn ngữ trong thi ca –:

1. Những ngộ nhận trong văn chương và triết học thường là hậu quả tai hại của một lề lối suy tư "bất cận nhân tình", "sỗ sàng vén tóc nắm tay" vì đã sử dụng "lý tính" một cách vội vàng, nông cạn.

2. Đó là những biểu hiện bên ngoài của một sự khủng hoảng sâu xa hơn nơi bản thân những nền triết học là đứa con tinh thần của một thời đại tha hóa. Tha hóa và những con đường khác nhau "đồng quy nhi thù đồ" cùng hướng về một mục đích "hòa giải", "khắc phục tha hóa" là mạch ngầm mãnh liệt của lịch sử tư tưởng: hành đạo và đạt đạo trong Tam giáo Đông phương, học

---

[1] Henry Corbin, Lời tựa quyển *Siêu hình học nhập môn* của Heidegger do ông dịch ra tiếng Pháp.

thuyết biện chứng trong triết học cổ điển Đức dẫn tới Hölderlin, Hegel và Marx... Ở đây, ông giới thiệu con đường của Heidegger trong viễn tượng đối thoại với những con đường khác. Trên con đường này, ẩn hiện bóng dáng đặc biệt của Hölderlin, người thi sĩ - triết gia sẽ được Heidegger ra công minh giải và Bùi Giáng diễn dịch lại trong nhiều tác phẩm về sau của ông [1]. Hölderlin với quan niệm độc đáo về bản chất và vị trí của ngôn ngữ thi ca sẽ âm thầm làm người giữ nhịp cho cuộc đối thoại mà Heidegger mong muốn mở ra.

3. Về điểm I, không gì bằng nghe tác giả Bùi Giáng trực tiếp lên tiếng qua một vài trích dẫn ngẫu nhiên. Về điểm II, rắc rối hơn, xin góp đôi lời đề dẫn và ghi chú để giúp các bạn đọc vốn ít thời gian, dễ theo dõi.

> I. Ông khởi đầu từ một nhận xét: "... Ngàn năm, trong địa hạt văn chương chỉ có Một Sự Kiện: cái "*décalage tragique*" (lạc điệu bi thảm) giữa những người sáng tác dành hết tâm hồn trong tạo phẩm và người học giả vừa phì phà điếu thuốc vừa lật vội trang văn. Một bên mang tâm thức hay tâm ý, tâm não hay tâm tình, tâm can của cá nhân mình thao thức theo hồn Logos thế kỷ, còn bên kia để tinh thần chi phối bởi kinh sử miệt mài. Tìm đâu ra một sự tương giao ở một cõi bờ hiu hắt?". Đó là một lối đọc sách

---

[1] Xem *Lời Cố Quận, Lễ Hội Tháng Ba...* Bùi Giáng diễn dịch "*Erlaueterungen zu Hölderlins Dichtung*" (Minh giải về thơ Hölderlin) của Heidegger: (GA4, 1981). Tác phẩm của Heidegger: *Toàn tập Heidegger* (*Gesamtausgabe*, viết tắt: *GA*) xuất bản từ 1975, NXB Vittorio Klostermann, Frankfurt/M).

"không gây được xao xuyến cho chúng tôi, không dục chúng tôi bàn hoàn thao thức muốn lên đường tìm kiếm lại hoặc Camus, Faulkner, hoặc Woolf... ".

Với Albert Camus, chẳng hạn: "Bạn đọc sẽ nhận thấy nhiều nhà phê bình đã ngộ nhận tư tưởng Camus một cách thật tai hại ngu si. Sở dĩ Camus thường nói đến cuộc đời phi lý, nói đến nghĩa sa mạc hư vô của tồn sinh, không phải để rồi ca ngợi tán dương hành động điên cuồng của những "*héros absurdes*" (các nhân vật "người hùng" phi lý), như Caligula, như Martha, v. v... [1]. Trước sau, Camus chỉ có một mối ưu tư đau đớn: đẩy tư tưởng hư vô đến cùng độ, đẩy hư vô chủ nghĩa đến cuối đường, để chúng ta nhìn rõ những hậu quả gớm guốc của nó. Có thể, thì sau đó ta mới đủ sáng suốt đưa "tinh thần phản kháng" của mình ra mà chọn lại lối đi về, vượt qua hư vô chủ nghĩa, chống lại những oái oăm của thế sự, tìm lại những thăng bằng giữa đảo điên, chinh phục lại cái tự do chân chính của con người vốn thường bị lạc lối giữa mê cung" (562).

Vì lẽ, "cả hai (Caligula – Martha) cùng thuộc nòi khát vọng tuyệt đối, chối bỏ cuộc sống lấp lơ theo

---

[1] *Caligula*: tên vở kịch và cũng là nhân vật bạo chúa La Mã của Camus

Martha: tên nhân vật nữ trong vở kịch *Le Malendendu* (Ngộ nhận) của A. Camus, Martha muốn "đổi đời", cùng mẹ mở hắc điếm đầu độc khách trọ để cướp bóc. Một hôm nàng giết nhầm anh ruột của mình...

nhân tuần, cả hai cùng sáng suốt nhận chân bộ mặt gớm guốc của tồn sinh, và cùng quyết liệt mưu toan phá hoại để tìm lại một bảng giá trị mới. Nhưng rốt cuộc, cả hai cùng phản bội cuộc sống vì đã quên một điều: Khả năng của con người có hạn, da máu của con người và thần kinh của con người không thể chịu đựng mọi thứ thử thách...". Ông dẫn thêm câu của Nietzsche: "Nói suông về mọi hành động vô luân thì dễ, nhưng liệu có đủ sức chịu đựng được chúng không?".

Từ đó, "ta cũng nhận thấy rằng, *Ngộ nhận* (tên vở kịch với nhân vật Martha nói trên) mang quá nhiều âm vang. Ta không thể thu hẹp ý nghĩa tác phẩm của Camus trong nhận định: ngộ nhận chỉ là một rủi ro hy hữu. Không. Ngộ nhận của Camus đúng là âm thanh của tiếng đời bi thương dằng dặc. Tiếng đoạn trường kim cổ của nhân sinh. Và nói riêng ra, nó còn mang đủ sắc thái đặc biệt của xã hội Âu Châu trong vòng nửa thế kỷ nay" (531).

Với William Faulkner: "Cái khát vọng miên man của Faulkner là tìm về với cái *thời gian viên mãn*". "Từ đó, Faulkner muốn rằng tất cả những điên đảo, âm u, quỷ loạn trong tác phẩm của mình (*The sound and the fury* – Âm thanh và cuồng nộ) phải hé mở một ảnh tượng bát ngát của Thiên Đường. Cái *métaphysique* (siêu hình học) của ông còn hoài mong cái *éthique* (đạo đức, đạo đức học) trong viễn tượng một cái *ontologie* (bản thể học) gần gũi với hình nhi thượng Khổng, cái đạo của Lão Trang, cái

nụ cười bất tuyệt của Phật pha cái hãi hùng tê buốt của Pascal" (419-420).

"Ý hướng đức lý của những tác phẩm lớn là ý hướng tất nhiên, không bao giờ thiếu. Và chính nó là cội nguồn kỳ bí của tác phẩm lớn. Nhưng có điều: nghệ sĩ tầm thường thì đem đức lý làm hại tác phẩm, bởi vì ngay cái đức lý họ quan niệm đã hỏng tự ban đầu. Họ làm ta khó chịu. Đối với nghệ sĩ lớn, không vậy. Đây là điều rất dễ hiểu: kẻ trung nhân dĩ hạ vớ vào đâu làm hư tới đó. Kẻ trung nhân dĩ thượng, trái lại. Họ kết hợp hồn nhiên cái chân, cái thiện, cái mỹ vào nhau như là ăn và uống vậy" (347).

Cho nên, "gương mặt Camus sau này sẽ nằm sát bên hình ảnh Faulkner trong văn học thế giới để biểu trưng cho sự cố gắng phi thường của con người kỷ nguyên này chống lại những hăm dọa khủng khiếp rình rập xô đẩy nhân gian vào đường tuyệt diệt" (564). Tóm lại, "Camus đã sống với thời đại, hiểu trọn vẹn bi kịch của thời đại, thừa sáng suốt để nhận ra những điểm "sơ hở" cần thiết của Nietzsche, những tơi bời mãnh liệt của Dostoievsky, những lời rời rã của Kafka... và đủ can đảm để lùi về phía sau, cam lòng chịu để đời ngộ nhận thái độ của mình và chậm rãi bình tĩnh nói tiếng nói muôn đời của nhân loại khát vọng tự do và công chính" (585).

Trích dẫn đã dài, nhưng khó có thể tự ngăn mình thu nhặt thêm khá nhiều những nhận định sâu sắc như thế rải rác trong sách của ông. Đây là một ít: Quyển sách hay không phải vì lạ. "Thử xin hỏi: có gì

mới lạ trên trái đất nghìn năm? Một người nông dân lam lũ thời xưa, có lẽ đã sống hết mọi bi kịch to và nhỏ của thân phận làm người. Và ngôn ngữ phô diễn tâm tình, cách đây ngót 30 thế kỷ, đã được những Homère và những chàng Hy Lạp lang thang xưa kia tận dụng mọi khả năng. Duy có điều: mỗi thời đại trong cảnh huống của mình, phải "sống" lại tấn tuồng nhân thế và "cử" ra những đại diện – tạm gọi là nghệ sĩ – để bày tỏ theo giọng điệu mình. Nếu ta có sống thật, ắt ta nhận ra được âm vang và dư vang của họ. Ta đã nghe bằng tai hay mắt?" (534-535) *"Toute l'invention consiste à faire quelque chose de rien"*. Tất cả phát sinh, sáng tạo là ở chỗ: dựng lập lên một cái gì bằng những vật liệu không đâu. Không đâu, bởi vì chúng tầm thường lắm: vui, buồn, thương nhớ, ân hận, hoang mạng... Có gì là mới là lạ?

Những Euripique, Homère, ngàn năm vẫn mới. Mỗi lần trở về với họ, trong vòng tồn sinh lận đận, mỗi lần lại cảm thấy mình tiếp xúc với thâm để cội nguồn của tư lự nhân gian" (535).

Từ nhận định đó, ông trở về với văn chương dân tộc: " Mọi lời của Nguyễn Du đều chứa đủ dư vang siêu hình của một niềm hoài vọng (...) Phải luôn luôn nhớ rằng: những tiếng *dặm phần, đường mây, ngõ hạnh* của Nguyễn Du cũng như mọi ngôn ngữ khác của thiên tài đều mang nhiều ý nghĩa hiu hắt mênh mông. Đoạn trường giữa hân hoan. Xa vắng nhớ nhung nằm giữa lộng lẫy. Muốn suy tư đúng lối không thể không lên đường dâu biển mấy cuộc trải

qua, giấn mình vào sinh ra tử, mấy lần đọ mặt với lá cỏ hư không vắng lặng đoạn trường".

Câu trích dẫn sau cùng mang ý nghĩa cốt yếu để hiểu quan niệm sáng tác của ông: "mỗi thời đại trong cảnh huống mình, phải "sống" lại tấn tuồng nhân thế...", "muốn suy tư đúng lối, không thể không lên đường dâu biển mấy cuộc trải qua...". Hölderlin và Bùi Giáng sao giống nhau quá: họ đều lấy sự nghiệp sáng tạo (thi ca) để bảo chứng cho tư tưởng của mình, rồi lấy chính cuộc đời riêng ("gẫm chông gai ấy ai từng đạp qua", thơ B.G) bảo chứng cho thi ca. Họ không "làm" nghệ thuật theo nguyên nghĩa của chữ "*Art*" là cái gì "giả tạo", "thêu thùa", họ sống thật "với" và "trong" nghệ thuật, tư tưởng. Mở rộng ra, xin lưu ý: sự trải nghiệm rất đau đớn trong đời sống và tâm thức nơi một cá thể (*ontogenèse*) phản ánh thu gọn của quá trình đào luyện lâu dài xét trên bình diện cả giống loài (*polygenèse*) là điều kiện thiết yếu để khắc phục tha hóa, một chủ đề lớn thường được nhắc đi nhắc lại, đặc biệt trong triết học Đức từ Lessing, Herder, Kant đến Hölderlin, Hegel, Heidegger qua các từ hệ trong như trải nghiệm (*Erfahrung*), đào luyện (*Bildung*)... còn được trở lại trong các trang sau.

Thiếu sự trải nghiệm ấy, những ngộ nhận còn gây hậu quả trầm trọng hơn nhiều trong lĩnh vực triết học. Ở đây, ông chỉ nêu và phân tích khá kỹ một vài trường hợp điển hình như giữa Sartre, J. Wahl với Heidegger để từ đó liên tưởng đến biết bao trường hợp tương tự trong lịch sử dài dằng dặc của triết học.

Có những ngộ nhận do ác ý không đáng nói làm gì. Có những ngộ nhận do không đạt đến được độ cao cần thiết ngang nhau để cùng tiếp tục suy tư là điều thường gặp. Có những ngộ nhận do bị làm "tù binh" trong vòng vây của lề lối suy tư của chính mình. Đó là điều mà Heidegger muốn truy nguyên và phơi bày ra khi ông phê phán cả nền siêu hình học Âu châu hàng nghìn năm ngộ nhận bản thân triết học Tây phương. Sự ngộ nhận khiến cho Physis trở thành cái Idea, chân lý (*Aletheia*) thành sự nghiệm đúng. Logos trở thành mệnh đề, thành các phạm trù của tư duy lý niệm, khiến cho Hữu thể (*das Sein*)[1] luôn bị khách thể hóa thành một vật thể (*das Seiende*), và vật thể chỉ còn trơ lại là một đối tượng nghiên cứu, một đồ vật, một món hàng hóa, một giá trị trao đổi đơn thuần. Ông gọi đó là sự "lãng quên hữu thể" (*Seinsvergessenheit*), vì qua quá trình khách thể hóa, người ta đã quên mất nhờ đâu mà có thể khách thể hóa, đã không còn biết "nghe ra từ độ suối khe"[2] khi hữu thể tự phơi mở ra cho con người trong kết hợp uyên nguyên với thời gian.

Đó cũng là trường hợp điển hình khác mà Bùi Giáng

---

[1] Chữ "*das Sein*" thường được dịch sang tiếng Việt là "tồn tại". Trong triết Heidegger, dịch là "hữu thể" hay "tồn thể" như Bùi Giáng hợp hơn chăng? Có khi Heidegger cố ý viết là "*das Seyn*" theo nghĩa nguyên sơ (*urspruenglich*) để phân biệt hẳn với "*das Sein*" của bản thể học (*Ontologie*) truyền thống và nhất là với "*das Seiende*" là vật thể, cái tồn tại.

[2] Lời một bài hát của nhạc sĩ Trịnh Công Sơn.

có nhắc qua khi ông dẫn nguyên văn lời của Merleau Porty trách người khổng lồ Hegel đã "nhầm lẫn dị thường đối với tư tưởng Đông phương", xin tạm dịch: "Hegel và những kẻ theo ông không thừa nhận tư tưởng Đông phương xứng danh triết học vì xem tư tưởng ấy còn xa lắm mới vươn tới trình độ Khái niệm"... Quan niệm về tri thức của chúng ta (Tây phương, ND) vốn quá nghiệt ngã khiến cho mọi lối tư duy khác hoặc bị xem là những phác họa sơ khai của khái niệm hoặc bị coi thường là phi lý tính" [1]. Vấn đề đáng được nghiên cứu riêng biệt và cặn kẽ, và thực ra, không chỉ tư tưởng Đông phương mà cả tư tưởng cổ đại Hy Lạp và của các tiền bối của ông đều được Hegel mang ra đánh giá dưới ánh sáng và trong khuôn khổ của "phép biện chứng Tinh thần" vừa rất sâu sắc ở mặt này, vừa không khỏi ít nhiều bất công, khiên cưỡng ở mặt kia. Tuy nhiên, đây là những lầm lẫn có thể có của kẻ thiên tài, là "quyền được sai lầm" của các triết gia lớn mà người đời sau cần biết tôn trọng.

Còn một loại ngộ nhận nữa mà Bùi Giáng rất sợ – và có lẽ ai cũng vậy – là từ những kẻ ít nhiều tự xưng là môn đệ hoặc gần gũi "lắng theo là lắng theo cái vành ngoài, không biết tới cái vành trong nung nấu" (539). Họ làm cho mảnh đất màu mỡ của suy tư bị sa mạc hóa. "Thật quả không ngờ đức Khổng mà cũng gặp ông Tổ Siêu thực ở giữa một Sầu Thành... Sa mạc của Đức Khổng

---

[1] M. Ponty, Signes, dẫn theo BG., (II. 106)

tê buốt trong những tiếng "Đồi, Nuy, Hoại" [1], kẻ nào là chính danh thủ phạm gây ra? (398).

Đức Khổng giận dữ nêu đích danh, đó là "lũ nho hương nguyện", bọn giặc của Đức. (Hương nguyện, đức chi tặc dã, *Luận ngữ* - thiên Dương Hóa 17). Nếu không thể tìm được những bậc chí thành, thì ông thà giao du với những kẻ "cuồng, quyến", vì dù sao, "cuồng" còn có óc cởi mở, cầu tiến; "quyến" còn có chút lương tâm để có lúc biết dừng. ("Cuồng giã tiến thủ, quyền giã hữu sở bất vi", Luận ngữ - thiên Tử Lộ 13). Bùi Giáng gọi chung đám "hương nguyện hiện đại" là "học giả hư ngụy". Nơi đây không có sự tranh luận sòng phẳng về học thuật, nói gì đến đối thoại vì những cơ sở của đối thoại bị thủ tiêu từ trong trứng nước. Chỉ có sự giả trá lộng hành. Họ không những làm cho lạc lối mà còn nguy hại hơn, khiến cho người đi sau chán ngán, xa rời và ngoảnh lưng lại với chính Con đường. Bùi Giáng chia sẻ lời nói trầm trọng của Heidegger: "Sa mạc lớn dần. Nghĩa là hoang tàn lan rộng. Hoang tàn gớm guốc hơn tàn phá. Hoang tàn còn ghê tởm hơn tận diệt. Tận diệt là tàn phá những gì được xây dựng từ trước tới nay, còn hoang tàn chặn đứng con đường tương lai của sinh trưởng và ngăn cản mọi Cuộc Xây Dựng Mai Sau" (398).

Công cuộc "tái tạo", vì thế, cần thiết và khó khăn.

---

[1] Lời than của Đức Khổng: "Thái Sơn kỳ đồi hồ! Lương mộc kỳ hoại hồ! Triết nhân kỳ nuy hồ!" (Núi Thái sơn mà đổ sao, cây gỗ tốt mà hỏng sao, bậc triết nhân mà nguy sao?).

Nếu một lúc nào đó, – trong cái thế giới gãy đổ này (*le monde cassé* nói theo G. Marcel) – người ta "không còn sức lực để vươn lên ngang trình hạn của thế giới hoằng đại của tinh thần: thực hiện thế giới tinh thần một cách chân chính trong tâm thức mình", thì theo Heidegger, chẳng còn cách nào hơn là chịu khó "suy tư một cách suy tư hơn chút nữa" (*denkender Denken*) bằng sự "chiêm nghiệm tinh thành" (*Andenken*). Trong ý đó, Bùi Giáng, trong các quyển sau, có khi mượn lối nói của Thiền gia "bách xích can đầu hoàn tu cánh tiến nhất bộ" (chót vót cây sào trăm thước, nên gắng thêm một bước chân nữa), hay như ở đây, ông kêu gọi: "xin linh hồn tuyết bạch của Suy Tư hãy đăm chiêu hơn chút nữa, lúc đi về trong Cổ Lục bên đèn". Vì lẽ "dư vang của Văn là dư vang của vô ngôn. Vô-suy-tư là cái ẩn kín nằm trong lời ẩn kín" và "Cái phần Bất-Suy-Tư trong trang-sách-giới-hạn, kẻ đọc sách phải mở phơi nó ra" (543).

Ông thích thú tìm gặp điều hiếm hoi đó trong "dòng giao cảm giữa người bàn luận và người sáng tác, giữa triết gia con đẻ của hiện tượng luận và người thi sĩ "*témoin du spirituel*" (nhân chứng của siêu linh): như Heidegger bàn tới thơ của Hölderlin hoặc G. Marcel bàn tới thơ Rilke" (337). Thi nhân gặp thi nhân là tự nhiên như Nguyễn Du nhớ Đỗ Phủ: "Dị đại tương liên không sái lệ" (Sống khác thời nhau nhưng thương nhau luống rơi nước mắt). Giữa triết gia và thi nhân thì khác, khó hơn. Phải hoằng đại

như Khổng Tử đọc Kinh Thi. Hoặc cần "mang đủ trong mình mạch thơ của xứ Đức động nguồn vì trời Hy Lạp ngàn xưa đã dậy bừng trong Hölderlin, Nietzsche thế kỷ trước. Cũng vì lẽ đó mà không ai nói về thơ với những lời phi thường như Heidegger khi ông bàn tới Hölderlin". "Thi nhân và triết nhân đứng trong ngôn ngữ là đứng trên hai chóp núi xa biệt vô cùng nhưng vòi vọi như nhau nên cùng đón nhận như nhau mọi sương tuyết phiêu bồng hiu hiu về với Chị - Chị Kiều là thiên thu Hồn Logos" (399). Câu văn "phiêu bồng" của ông dìu ta về một phương trời của những cuộc tao ngộ lạ thường.

II. Platon nghi ngờ khả năng nhận thức chân lý của thi ca, nên ông muốn đuổi hết thi sĩ ra khỏi nước cộng hòa lý tưởng của ông [1] mặc dù – hoặc chính vì – triết của ông mới thực là một trường ca vĩ đại tràn ngập hồn thơ! A. G. Baumgarten, người được vinh hạnh là cha đẻ của từ "mỹ học" hiện đại, mới thực sự đứng hẳn trong truyền thống duy lý, dứt khoát xem thi ca chỉ là "quan năng nhận thức hạ đẳng" (*Facultatis cognoscitivae inferiores*) [2].

Ta đột ngột gặp Hölderlin với khẳng định ngược lại: "Thi ca (...) rồi sẽ trở lại như lúc khởi nguyên: là người thầy của nhân loại; vì rằng chẳng phải triết học, cũng chẳng phải lịch sử mà chỉ riêng nghệ thuật thi ca mới trường tồn hơn tất cả mọi ngành nghệ thuật

---

[1] Platon, *Politeia*, 595a-608b.

[2] A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, Frankfurt/O. 1750-58, 630.

khác" [1]. Heidegger thì xem Hölderlin là "Thi sĩ của thi sĩ", không phải để ca ngợi cá nhân nhà thơ mà muốn nói điều sâu xa hơn: "Tại thể - người của chúng ta trở thành kẻ mang sức sống, kẻ hiện thân cho sức mạnh của thi ca" (*Unser Dasein zum Lebenstraeger der Macht der Dichtung*). Minh giải điều này vượt khỏi khuôn khổ của bài viết, chỉ xin lưu ý: "Thi ca" nói ở đây được hiểu theo nghĩa rất rộng. Trong sách này, như đã nói, Hölderlin chỉ mới ẩn hiện và sẽ hiển lộ nhiều hơn ở các quyển sau, nhưng cũng chủ yếu ở phần thi ca qua sự minh giải cao xa, khó hiểu của Heidegger. Do đó, để dễ theo dõi văn mạch và chuẩn bị cho việc tìm hiểu Heidegger trong quyển sách này, tưởng cần dừng lại đôi chút ở phần triết học, tức cơ sở tư tưởng của Hölderlin còn ít được giới thiệu, dù chỉ trên vài nét chấm phá:

1. Hölderlin (1770-1843) [2] là người bạn "nối khố" chung trường, chung phòng với Schelling và Hegel khi còn trẻ. Đều là những khuôn mặt lớn của triết học cổ điển Đức, họ giống nhau ở khởi điểm, khác nhau ở cuối đường và cùng gây ảnh hưởng lớn lao.

Nếu ta đồng ý với J. F. Lyotard [3] - một tác giả tiêu

---

[1] F. Hölderlin, StA III, 1; 298.

[2] Tác phẩm của Hölderlin: - Toàn tập (Saemtliche Werke, Stuttgart, 1943-1985, viết tắt *StA*).
- *Toàn tập* (Saemtliche Werke, Frankfurt / M 1976, viết tắt *FHA*).

[3] J. H. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Graz / Wien 1986, tr. 13 (Nguyên tác tiếng Pháp: *La condition postmoderne*).

biểu của trào lưu "hậu - hiện đại" (post-moderne) ngày nay – rằng ba tiêu điểm đặc trưng của thời "hiện đại" (tạm hiểu là thời cổ điển, phân biệt với "tâm thức hậu hiện đại" từ những năm 1970) là "phép biện chứng của Tinh thần, giải minh học về ý nghĩa và sự giải phóng cho chủ thể tư duy và lao động", thì Hölderlin quả thuộc về truyền thống ấy. Cả ba đặc trưng trên đều có trong tác phẩm của ông, nhất là đặc trưng đầu tiên vốn thường được gắn liền với tên tuổi Hegel dù ông mới là người thực sự có công đầu. Quan niệm của ông về động lực tự đào luyện (*Bildungstrieb*) của giống loài, huyền thoại về Tinh thần nguyên thủy tự tha hóa trong thế giới vật chất rồi qua quá trình phát triển biện chứng của lịch sử mà tự nhận thức chính mình – tuy là thành quả suy tư chung với Hegel khi còn trẻ và sau này được Hegel phô diễn rực rỡ, – nhưng các nghiên cứu mới đây cho thấy về điểm này, Hegel đã học được rất nhiều ở Hölderlin hơn là ngược lại. Truyền thống tư duy về lịch sử theo phong thái Hegel bắt nguồn từ Hölderlin nhiều hơn người ta tưởng.

2. Ông tư duy theo mục đích luận. Tinh thần con người và lịch sử nói chung đều hướng về một mục đích. Toàn bộ tồn tại đều mang tính tiến trình. Sự sống tự vận động theo một vòng quay ly tâm (*exzentrische Bahn*). Khởi nguyên là một "thời đại hoàng kim", xét ở góc độ lịch sử giống loài đó là trạng thái tự nhiên với sự hòa điệu nguyên thủy; xét ở lịch sử cá thể là tuổi ấu thơ hồn nhiên, thơ

dại. Giai đoạn phát triển tiếp theo là sự tha hóa tất yếu (theo nghĩa vừa tất nhiên vừa cần thiết) của sự cá thể hóa, sự phân liệt chủ thể - khách thể, sự phân đôi giữa con người và tự nhiên. Nơi cá thể, đó là giai đoạn phản tư, biểu hiện ở sự Khai minh cho thấy con người không còn là một với thế giới vật thể chung quanh. Con người lớn lên, đồng thời mang trọn nỗi đau của sự cá thể hóa với lòng hoài mong trở về với trạng thái sơ nguyên. Đây chính là thời đại của chúng ta, được Hölderlin gọi ẩn dụ là "đêm trường", là "thế dạ" trong cách dịch của Bùi Giáng (*die Nacht*). Để thắng vượt nỗi đau ấy, con người tìm kiếm mọi nẻo đường để khắc phục tha hóa, "hòa giải" với thiên nhiên, với người khác, với chính mình, với cái siêu linh, trên một trình độ khác, cao hơn, không giản đơn, để "đạt thân", ở chốn "quê nhà đích thực không còn sự thống trị u tối nào".

Lý luận về lịch sử theo kiểu biện chứng – tiến trình được hệ thống hóa một cách duy tâm nơi Hegel – hay cải tạo một cách duy vật nơi Marx sau này – đã tìm thấy những bước đi đầu tiên trong các tác phẩm của Hölderlin.

Và Heidegger, trong cách đặt vấn đề về hữu thể có khác hơn, nhưng cách giải đáp của ông về việc khắc phục tha hóa – hiện hữu đích thực/không đích thực (*eigentlich/uneigentlich*), có ý thức về sử tính của hữu thể/lãng quên hữu thể (*seingeschichtlich/seinsvergessen*) – cũng không khỏi lấy cảm hứng từ cách tiếp cận này.

3. Hölderlin khác với Hegel, bạn ông, ở kết luận: ông không tin rằng cơ sở hiện thực tối hậu của tri thức, tức nền móng của hệ thống triết học có thể đạt được bằng một động tác của tư duy. Cả hai ông đều chung một tiền đề: mọi phát biểu về cái Toàn thể đều phải hợp với lý tính, nhưng với Hölderlin, chưa thể có một phát biểu nào như thế, nhất là nếu chỉ dựa vào lý tính đơn thuần. Nếu Hegel tin rằng mình đã nắm chắc cái Toàn thể trong tay – Lý tính của ông đã thoát ly chủ thể cá nhân, đứng hẳn trong miếng đất của cái Tuyệt đối và triết học là biểu hiện tối cao của cái Tuyệt đối – tức Lý tính – tự nhận thức chính mình, thì Hölderlin chỉ xem đó là một dự báo (*die Ahnung*) còn phải chờ bản thân Lý tính kiểm nghiệm. Trước cả Nietzsche, Dilthey và trước rất xa Horkheimer, Adorno và các nhà "hậu hiện đại", ông lo ngại trước tính "công cụ" của lý tính: "Từ giác tính đơn thuần (*der Verstand*), không thể có triết học, vì triết học là cái gì sâu xa hơn nhiều những tri thức hữu hạn về cái hiện tồn. Từ lý tính đơn thuần (*die Vernunft*) cũng không thể có triết học, vì triết học còn là cái gì khác hơn là đòi hỏi mù quáng một sự tiến bộ không ngơi nghỉ để kết hợp rồi tách rời các vật liệu khả giác" [(1)]. Nếu triết học không là gì khác hơn là tư duy thuần túy lý tính, thì so với thi ca, nó lại bất cập: không thể đặt nền cho đạo đức học. Từ lý tính đơn thuần, không thể rút ra lý tưởng nhân đạo hoặc thực tiễn cuộc đời. Lý tính không tự đặt nổi nền cho chính mình, cũng không thể mang lại mục

---

[1] Hölderlin, *StA*, 1; 298.

đích cho cuộc sống. Không mang lý tưởng lại cho lý tính, thậm chí nó sẽ trở thành công cụ khủng bố bạo tàn. (Hegel về sau cũng có phân tích sâu sắc mặt này trong *Hiện tượng học Tinh thần*). Vì thế, nó chỉ là quan năng hạng nhì, cần được định hướng bởi "cái đẹp của tinh thần và của trái tim". Chúng ta phải huy động toàn bộ khả năng nhận thức của con người nếu muốn mang lại chân lý và ý nghĩa cho cái Toàn thể. Toàn bộ năng lực ấy của con người, theo ông, chính là nghệ thuật thi ca theo nghĩa rất rộng. Là đứa con của thời Khai minh, hẳn nhiên ông chỉ chấp nhận một tri thức có thể đứng vững trước sự kiểm tra của Lý tính theo nghĩa Trí tuệ (*Ratio*), ông không thể đi giật lùi trước sự Khai minh như các nhà lãng mạn, điều ông muốn là một sự *"Khai minh cao hơn"* mà Hegel cho rằng đã trở thành sự thật trong triết học của mình. Cho nên, với Hölderlin, tự do có nghĩa là tự giải thoát khỏi những rào cản của nhận thức, là vươn tới cái còn Bỏ Ngỏ (*das Offene*).

Hình tượng điển hình của ông, vì thế, là Hyperion, tên nhân vật chính trong tác phẩm lớn của ông, là hình tượng con người tự đào luyện, bị tha hóa và không ngừng tự khắc phục tha hóa. Hyperion luôn bị đánh mất thiên đường của mình – qua hình ảnh "đoạn trường" của nàng Diotima – và phải nỗ lực không ngừng để lên đường tìm lại. Tên tức là người: Ion (tiếng Hy Lạp) là kẻ lữ hành, Hyper là quá mức độ. Hyperion, Hyper-Ion: người lữ hành miên viễn, kẻ trường lữ.

4. Như đã nói, "thi ca" (*Dichtung, Dichtkunst*) được

Hölderlin bàn cặn kẽ theo nghĩa hẹp lẫn nghĩa rộng. Theo nghĩa hẹp, phản đối mỹ học duy lý của Baumgarten, ông cho rằng, chính thi phẩm đóng vai trò hòa âm, điều tiết (*Akkord*) cho các năng lực tinh thần khác của con người, nó điều tiết cả cảm tính, giác tính và lý tính (các khái niệm này được hiểu theo nghĩa của Kant). Theo nghĩa rộng, thi ca phản ánh tính cách "*hyperpol*" của tinh thần con người luôn có khả năng suy tưởng vượt ra khỏi ranh giới của kinh nghiệm, nó tạo nên các bước nhảy vọt về chất trong tư duy, tạo ra được cái chỉnh thể (*Einheit*) mà tư duy phản tư (trong đó, chủ thể, khách thể và hành vi phản tư tách rời nhau) không thể thực hiện (xem thêm [1]). Từ tiền đề duy tâm khách quan, Hölderlin

---

[1] Theo Hölderlin, triết học chỉ xuất hiện ở những nơi nào có cảm thức về sự hòa điệu (*Harmonie*). Triết học đúng là bắt đầu từ sự ngạc nhiên nghi ngờ nhưng ý thức về mâu thuẫn và sự khiếm khuyết, tức cái "đại nghi" chỉ có thể phát triển nếu con người đồng thời cũng có cảm thức về sự hoàn hảo, sự hoàn thiện. Cho nên, vì cổ Hy Lạp cảm nhận sâu sắc về cái "Một vô hạn" (FHA XI; 681) nên mới nêu được quan niệm "HEN DIAPHERON HEAUTO", tức "Cái Một nằm trong sự tự phân lìa", tức "bản chất của cái đẹp" (FHA XI; 681), cơ sở tối hậu của vạn vật.

Xem thêm: "Nếu phản tư không bao giờ có thể nắm bắt được cái nguyên ủy của chính nó là gì, thì phản tư cũng bất lực trong việc vượt bỏ những phân ly giữa cái Tôi và thế giới. Chỉ có nghệ thuật là có thể làm hiển lộ điều mà không tư duy hay hành động nào có thể làm được: tính thống nhất nguyên thủy của tồn tại. Trong nghệ thuật, bằng "thẩm mỹ", sự thống nhất của chủ thể và khách thể mới trở thành thực tại, điều mà bằng "lý luận" chỉ có thể làm được trong một tiến trình vô tận". (G. Kurz, Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhaeltnis von Poesie, Reflexion und

xem thi ca là sự tái tạo về mặt cấu trúc quy luật vận động của Tinh thần, và Tinh thần cần thông qua thi sĩ (với Hegel là triết gia) như công cụ tất yếu để tự nhận thức. Cả các quan hệ xã hội, văn hóa, và mối liên lạc giữa con người và tự nhiên tự chúng đã là "những tác phẩm nghệ thuật" do "thiên nhiên" tạo ra theo bản chất của con người. Triết gia – thi sĩ có cả nghĩa vụ góp phần thực hiện lý tưởng xã hội, mang tri thức của mình ra phục vụ cho tự nhiên và xã hội theo lý tưởng của cái đẹp (xem thêm [1]). Cả tôn giáo – về bản chất cũng mang tính thi ca [2]. Điều đó không có nghĩa rằng tôn giáo và thi ca là một, càng không phải chuyển thi ca thành đức tin tôn giáo mà vì cả hai có cùng cấu trúc ẩn tàng.

Mỗi bài thơ (*Gedicht*) cũng mang cấu trúc của Tinh thần như một tái tạo: nó mang tính "đối lập-thống nhất"

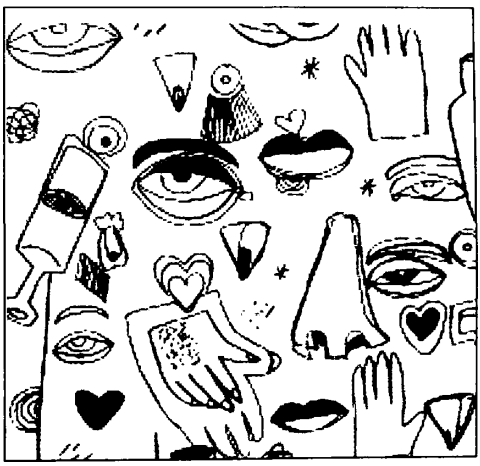
Revolution bei Hölderlin. Stuttgart 1975, tr. 64).

[1] Trong Hyperion, bằng cách diễn tả bóng bẩy, Hölderlin nêu ý này rất sớm: Chỉ khi nào con người truy tìm chân lý với tinh thần khao khát và với sự nhạy cảm đầy tỉnh thức của toàn bộ cảm quan, họ sẽ cảm thụ được cái đẹp phơi mở ra ngay trong những gì vi tế nhất, vì chúng đều là biểu hiện của sự hòa điệu vũ trụ (*FHA* X, 209). (...) Trong cái đẹp, con người nhận ra mối tương thông của toàn bộ thực tại. Tri thức không có mục đích tự thân, mà có chức năng thực tiễn trong đời sống. Con người phải dùng tri thức của mình để cải tạo tình trạng hiện tồn của xã hội và cải tạo tự nhiên theo lý tưởng được phơi mở ra trong cái đẹp (*FHA* X, 212). (Sau này Marx cũng có cách nói gần tương tự: "... con người nhào nặn vật chất theo quy luật của cái đẹp..." (*Bản thảo kinh tế - triết học* năm 1844).

[2] Bothe, Hölderlin, Hamburg 94, tr. 54-56.

để chuyển được cái "đối lập-thống nhất" là thành tựu của Tinh thần ở bên ngoài làm chất liệu bên trong cho một toàn thể biện chứng. Hegel cũng nhìn nhận nghệ thuật, tôn giáo, triết học đều có cùng nội dung là cái Tuyệt đối, nhưng ông phân cấp "cao thấp": nghệ thuật phản ánh cái tuyệt đối bằng cảm quan (*Anschauung*), tôn giáo bằng biểu tượng (*Vorstellung*), và triết học bằng tư tưởng thuần túy (*reine Gedanke*) một cách tách rời. Hölderlin muốn kết hợp lại thành một chỉnh thể, hay như cách nói của ông: "Huyền thoại – (tức nghệ thuật thi ca) phải mang tính triết học để mang lại lý tính cho quần chúng, còn triết học phải trở thành thi ca để làm cho các triết gia biết cảm xúc" ([1]).

Muốn vậy, phải đi tìm Ngôn ngữ mới. Hölderlin ý thức sâu sắc về mối quan hệ giữa tư duy và ngôn ngữ. Trong *Mnemosyne*, ông xét tình trạng tha hóa hiện nay của con người – giai đoạn đối lập biện chứng quyết liệt, trực tiếp trong đời sống của giống loài và của từng cá thể, – đồng thời cũng là sự tha hóa của ngôn ngữ:



[1,2] Hölderlin, *StA* IV, 1, 298; *StA* II, 1, 195; *FHA* XIV, 45; *StA*, III, 536

"Chúng ta chỉ là những ký hiệu
trống rỗng, vô nghĩa lý
chúng ta dửng dưng vô cảm và
gần như đánh mất hết ngôn ngữ về nơi xa lạ" [2].

Ngôn ngữ mòn cũ rút giảm cái mới của Kinh nghiệm mới vào ngôn ngữ của cái cũ, cái đã biết, rồi quên lãng đi. Ông quyết tạo ra một ngôn ngữ thi ca mới, một cung điệu mới (*Sangesart*) *bắt buộc* phải khác với ngôn ngữ trước nay. "Bắt buộc" vì đây là yêu sách nội tại, chứ không phải để "lập dị", tương ứng với giai đoạn phát triển hiện tại của tri thức và đời sống. Ông cho rằng, về khách quan, con người đang sống trong những điều kiện cho phép họ vươn tới nhận thức đầy đủ về chính mình và về thế giới; về chủ quan, ông tin vào năng lực thông diễn (*hermeneutisches Vermoegen*) của con người: "Con người có thể đặt mình vào hoàn cảnh người khác, có thể làm cho thế giới của người khác thành thế giới của chính mình" [1] mà ông gọi ẩn dụ là cuộc "hội thoại" (*Gespraech*)[2]. Con người đủ trưởng thành cho đối thoại. Và ngôn ngữ tương ứng mới làm cho cuộc đối thoại thành tựu.

Thi ca, như thế, có tác dụng thanh tẩy (*Katharsis*): người thi sĩ sống trọn vẹn bi kịch của thời đại (kiểu nói khác của Hegel: "triết học thấu hiểu thời đại mình bằng tư tưởng"), xem bi kịch là điều kiện phát triển tất yếu của đời sống, truyền đạt cho người cùng thời để họ không sợ hãi trước bước đi khủng khiếp của lịch

---

[1,2] Hölderlin, StA IV, 1, 298; StA II, 1, 195; FHA XIV, 45; StA, III, 536

sử, làm tăng thêm sức sống để chào đón thời đại mới.

Thời đại mới nói ở đây là "thời đại hoàng kim" được khôi phục, là sự Trở-Thành-Một (*Eins-Werden*) với cái đã bị tha hóa (kể cả với nội tâm bị tha hóa của bản thân ta) trong một trạng thái "Tỉnh thức hoàn toàn của Tinh thần", một "Hiện tại miên trường của cái Ở đây và Bây giờ" (*volle Geistes – Gegenwart*)[1], trong đó, Quá khứ và Tương lai đều được vượt bỏ (*aufheben*) một cách biện chứng. (Như ta biết, về sau, Heidegger sẽ đi sâu vào điểm tinh túy này một các âm u, kỳ tuyệt như thế nào trong phân tích của ông về Thời gian. Các nhà Thiền học cũng có thể gặp ở đây ít nhiều sự tương ứng...).

5. Như có nói qua ở trên, trong khi Hegel tin rằng đã đạt được chân lý qua hệ thống triết học của mình thì với Hölderlin, chân lý còn ở phía trước. Đây là điểm khác cơ bản về nhận thức luận giữa ông và Hegel đồng thời cũng có chỗ khác với trào lưu "hậu hiện đại" hiện nay đang muốn xem ông như một đồng minh. (Chúng tôi cũng có gợi qua việc thử đọc thơ Bùi Giáng theo kiểu "hậu hiện đại" trong bài viết nhỏ cách đây mười năm [2]).

Trào lưu "hậu - hiện đại" (với các tên tuổi như

---

[1] Hölderlin, StA IV, 1, 298; StA II, 1, 195; FHA XIV, 45; StA, III, 536

[2] Vài nét về Bùi Giáng, Tưởng nhớ Thi sĩ Bùi Giáng, NXB Trẻ, 1999 (tr. 32).

[3] "*Vài nét về Bùi Giáng - Tưởng nhớ Thi sĩ Bùi Giáng*, NXB Trẻ, 1999 (tr. 32).

Lyotard, Derrida, Deleuze... ở Pháp và M. Frank, W. Welsch... ở Đức) bất tín nhiệm mọi loại hệ thống triết học dựa trên lý tính để vươn tới cái Toàn thể mà họ gọi là những "chuyện hư cấu khổng lồ". Triết học hậu hiện đại đi đến kết luận giống như Hölderlin về sự bất lực của lý tính đơn thuần, nhưng Hölderlin rút ra từ đó những hệ quả khác hẳn, ở đây chỉ xin nói lướt qua hai điểm chính:

Nếu các triết gia hậu hiện đại tập trung phê phán Hegel ở chỗ Hegel xem cái chân lý chỉ có thể là cái toàn thể (*Das Wahre ist das Ganze*) thì cũng là đã đả kích chính tiền đề mà Hölderlin có chung với Hegel. Hölderlin giữ vững nguyên tắc về cái toàn thể, ông chỉ muốn nói: Các quan năng khác – ngoài lý tính – có thể cảm nhận nhiều điều hơn lý tính, do đó, thi sĩ *dự cảm* được cái toàn thể mà người ta không thể phủ nhận một cách đơn giản chỉ vì chưa được lý tính kiểm nhận. Ngăn cấm không cho phát biểu về cái Toàn thể thì cũng tức là lại muốn đặt mọi quan năng khác dưới sự điều chỉnh độc đoán của lý tính. Hölderlin không hướng về cái phi lý tính thần bí (*irrational*) hay phản lý tính (*antirational*), hình như ông muốn hướng tới cái siêu lý (*metarational*).

Trong khi phê phán quan niệm về cái Toàn thể trong triết học cận đại, các nhà hậu hiện đại lại viện dẫn lối tri thức phản tư của thời Khai minh, bác bỏ mọi cái gì không kiểm chứng được (ví dụ: các giá trị tối cao, bản thể tuyệt đối, ý niệm, Tinh thần tuyệt đối...). Hölderlin thì rất hoài nghi khái niệm lý tính

rất tĩnh tại của thời Khai minh. Theo ông, thật là vô lý khi cho rằng những gì tri thức con người đã đạt được đến nay là không thể vượt qua được nữa, xét về mặt lịch sử. Ông nói đến "tiếng gọi hướng về cái Bỏ Ngỏ" (*Der Ruf ins Offene*), về kẻ "lữ hành miên viễn" là nói ẩn dụ về niềm hy vọng rằng lịch sử và cả tri thức con người, là chưa hoàn tất. Tinh thần con người – như đã dẫn – có tính "*hyperpol*", nó tiếp tục suy tư, tìm kiếm. Đồng thời năng lực "*hyperpol*" ấy chỉ phát huy được nếu con người được kích thích để vượt lên quá sức mình. Chân trời không phải tự phơi mở ra cho những người thụ động, tinh thần con người phải luôn tỉnh thức, sẵn sàng đón nhận những kinh nghiệm và hình thái suy tư phá vỡ hạn độ hiện có. Bổ sung cho sự phản tư thông thường, cần một hình thái "phản tư mang tính thi ca" (*poetische Reflexion*).

Câu thơ nổi tiếng của Hölderlin: "Con người, sống trên mặt đất, như một thi sĩ" (*Dichterisch, auf der Erde, wohnt der Mensch*) là hiểu theo nghĩa đó.

6. Chúng ta đã dừng lại khá lâu – tuy rất sơ sài – với Hölderlin như một sự chuẩn bị tối thiểu để bước vào với Heidegger trong quyển sách này. Giống như

rời thế giới vật lý của Newton để bước vào thế giới lượng tử, đọc Heidegger rất khó. Bùi Giáng tìm thử một lối vào bằng ngôn ngữ và "cung điệu mới" của riêng ông. Xin dành sự tinh khôi trọn vẹn mời bạn đọc tự cảm nhận và đánh giá. Đúng như G. Figal nhận định: "Điều khó phủ nhận là: Sau Heidegger, không thể hiểu được triết học Âu châu thế kỷ XX mà không biết tới Heidegger"[1] và "Nếu người ta muốn suy tư *khác* ông thì trước hết hãy suy tư *với* ông đã[2]. Quả vậy, không có ông thì triết học hiện sinh của J. P. Sartre khó hình thành cũng như đạo đức học của E. Lévinas; H. G. Gadamer cũng không phát triển được giải minh học triết học (philosophische Hermeneutik), Michel Foucault và J. Derrida chắc cũng sẽ viết khác nếu không tiếp cận với ông. Ông cũng là triết gia thế kỷ XX có cái nhìn mới mẻ về lịch sử triết học: nhờ ông mà các tác giả cổ điển như Platon, Aristotle, Kant, Hegel được – và cần được – đọc lại theo kiểu mới. Không có ông thì các di văn ít ỏi của Parmenide và Heraklit chỉ còn là đồ cổ. Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey... nhờ ông mà được giới triết học trọng thị trở lại. Ông phục hồi triết học trong mối gắn bó mật thiết với truyền thống, đồng thời gợi mở nhiều cách lý giải lý thú độc đáo. Cũng vì thế, đọc ông càng khó nếu trước đó không nắm vững ít nhiều Hegel, Husserl, Dilthey, Hölderlin, Nietzsche, E. Juenger, nhất là Platon và Aristote.

---

[1] Guenter Figal, *Heidegger*, Hamburg 92, tr. 8.

[2] Sđd, tr. 9.

Đặc điểm chủ yếu của thời đại chúng ta – theo ông – là xu thế hướng về tính khách quan của đối tượng mà ít khi chịu suy nghĩ về ý nghĩa và điều kiện khả thể từ đâu có xu hướng đó. Xu hướng này bắt nguồn như một bước tiến bộ từ việc xem con người có vị trí ưu tiên tuyệt đối trong vũ trụ. Điều đó trở thành hiển nhiên kể từ thời cận đại, khi "con người" chứ không phải "Tinh thần" trở thành đối tượng chính của triết học (đặc biệt từ Feuerbach) song đồng thời mọi cái còn lại chỉ hiện diện như đối tượng, như vật thể luôn là "đối thủ" cần bị khuất phục của tư duy và hành động của con người. Đó lại chính là "di hại" lâu dài của bản thân truyền thống siêu hình học "lãng quên hữu thể", luôn làm cho hữu thể bị chết cứng như một vật thể, dù được mang danh hiệu nào: Sự Thiện tối cao, Thượng Đế, Tinh thần tuyệt đối, Ý chí cường lực... Cách nhìn một chiều ấy gây nên tổn hại gấp đôi: thế giới quanh ta ngày càng bị vật hóa, lùi xa ta; còn ta trơ lại trong cái trục chủ thể trống vắng, mất hết ý nghĩa (ví dụ như trong một quan niệm y học máy móc xem con người toàn diện của bệnh nhân chỉ như một thể xác đơn thuần. Cơ cấu tâm-thể toàn diện bị đổ vỡ hoàn toàn).

Người ta đã hiểu lầm câu nói nổi tiếng của Protagoras "con người là thước đo của vạn vật" theo nghĩa thuần túy "duy chủ thể" của thời cận đại mà quên rằng câu nói ấy cũng ngụ ý về tính hữu hạn của tri thức con người. Tri thức ấy thiết yếu gắn liền với một thực tại toàn diện, không thể "đối tượng hóa" hết được. Ngay Kant cũng còn hiểu tự do theo nghĩa tự cưỡng chế chính mình (*Selbstzwang*), xem chính mình là đối

tượng, là "đối thủ" phải chinh phục. Ngược lại, khái niệm tự do đích thực của cổ Hy Lạp là con đường thênh thang hướng về cái Bỏ Ngỏ (*das Offene*), nó tìm chọn cái cần cho mình trong sự phong phú xinh tươi của thế giới. Cũng thế, ý thức không có nghĩa là cái gì tự tại, tự cô lập mà luôn kết hợp hữu cơ với những gì ý thức hướng về. Cũng như ý thức, ngôn ngữ đan dệt một làn da sống động, ấm áp bao quanh thế giới, không phải là sản phẩm khô khan của trừu tượng hóa, mà cũng chia sẻ khổ vui với thế giới.

Heidegger muốn vượt qua, – ông nói nhẹ nhàng hơn – muốn "cho qua" ("*verwinden*" thay vì "*ueberwinden*") cách nhìn cũ để hướng tới – bằng cách trở về (*Rueck-tritt*) với sự hồn nhiên đầy ngưỡng mộ đối với thế giới (*Weltfroemmigkeit*) đã bị đánh mất, bị lãng quên, từ đó làm cho thế giới trở lại là nơi con người có thể "cư ngụ" được, thành "ngôi nhà" êm ái, còn con người biết nâng niu bảo vệ, làm kẻ mục đồng "canh giữ" cho "quê hương" đích thực của mình.

Điều dễ hiểu là cách đặt vấn đề như trên (đã bị quá giản lược) của Heidegger đã tác động mạnh mẽ đến tâm thức của người Tây phương hiện tại, từ việc cần nhìn nhận lại những di sản văn hóa và tư tưởng của quá khứ đến việc chọn thái độ trước những yêu cầu bức bách của đời sống hiện đại: sự khủng hoảng sâu sắc trong tâm lý cá nhân trước sức ép ngày càng mãnh liệt của cuộc sống vật chất, quan hệ phức tạp giữa con người với thế giới kỹ thuật và môi trường sinh thái, giữa nền văn minh

Tây phương trong cuộc đối thoại và hòa nhập với các nền văn hóa khác.

Đồng thời cũng làm nảy sinh nhiều vấn đề lý luận và thực tiễn, nơi đó câu hỏi vẫn còn nhiều hơn câu trả lời. Ở đây chỉ xin nhắc qua vài điểm khá gần gũi với chúng ta:

Với mỹ học hiện đại:

Heidegger và tiếp sau ông là Gadamer – từ nguồn cảm hứng với Hölderlin – đã và tiếp tục gây nhiều tranh luận sôi nổi trong mỹ học, chủ yếu xoay quanh vấn đề tương quan giữa nghệ thuật và chân lý. Người nghệ sĩ – hay nghệ thuật nói chung – có "ưu thế" đặc biệt nào trong việc tiếp cận chân lý? Nếu có, thì từ đâu "biết" được điều ấy nếu không phải lại từ tư duy triết học? Và triết học sẽ làm gì hay tự "đào nhiệm" để chuyển việc "bất khả" ấy cho mỹ học như R. Bubner đã trách [1]? Có thể lại trở về với sự "phân công" trước đây: triết học "phụ trách" chân lý, còn mỹ học đến với những "kinh nghiệm thẩm mỹ" như Kant nói? Nhưng "kinh nghiệm thẩm mỹ" không tiếp cận với chân lý sẽ đi về đâu? Tóm lại, Kant, Hegel, Heidegger vẫn còn gây nhiều âm vang và bối rối trong việc đi tìm nền tảng cho lý luận mỹ học hiện đại.

Với chủ nghĩa Marx:

Marx và Heidegger – mỗi ông từ những tiền đề và giác độ khác nhau – đều đặt vấn đề tha hóa một cách sâu

---

[1] Ruediger Bubner: *Aesthetische Erfahrung*, Frankfurt / M 1989
Xem thêm: C. Helferich, *Positionen der Aesthetik*, Muenchen 1998

sắc. Heidegger nhận định: "Điều mà Marx, khởi đi từ Hegel, nhận ra sự tha hóa của con người trong một ý nghĩa thiết yếu và quan trọng, bắt nguồn từ sự mất quê hương (*Heimatlosigkeit*) của con người thời cận đại. Sự mất quê hương này là thân phận của Hữu thể bị chính hình thái của siêu hình học tạo ra, củng cố và che đậy. Vì lẽ Marx, qua việc nhận thức sâu sắc sự tha hóa, đã đạt đến chiều kích căn cơ của lịch sử, cho nên quan niệm mác-xít về lịch sử hơn hẳn các loại sử luận khác. Song bởi cả Husserl lẫn Sartre đều không nhận chân được tính bản thể của sử tính trong Hữu thể, cho nên cả hiện tượng luận lẫn chủ nghĩa hiện sinh không đi vào được một chiều kích mà chỉ trong đó mới có thể mở ra cuộc đối thoại bổ ích với chủ nghĩa Marx"[1]. Cái "chiều kích" đối thoại trong viễn tượng đặt vấn đề hữu thể một cách triệt để ấy đến nay vẫn còn để ngỏ.

Với triết học Đông phương:

Gadamer viết: "Heidegger luôn cố gắng dùng những khái niệm truyền thống của lối tư duy Tây phương – Âu Châu để phơi bày những kinh nghiệm nguyên khởi của *Dasein* (Tại thể-người) còn bị ẩn khuất" ([2]), đồng thời "cũng không có ai dám mạo hiểm như ông, thử dùng những khái niệm bất quy ước trên một nền móng khá chao đảo, khi ông là người đầu tiên tiếp thu các kinh nghiệm của các nền văn hóa khác, nhất là của Châu Á, kể cả của Thiền học, như

---

[1] Heidegger, *GA* Bd 9, tr. 339

[2,3] Hans – George Gadamer, *Heideggers Wege*, Tuebingen 1983 tr. 31 và tr. 64.

là những khả năng mang lại kinh nghiệm mới cho chính chúng ta (người Tây phương, ND)" [3].

Vì thế, không lạ gì khi đọc Heidegger, nhất là các tác phẩm về sau của ông, ta dễ gặp đâu đó nhiều thuật ngữ rất quan trọng có chút gì gần gũi, thậm chí trùng hợp với thuật ngữ khá quen thuộc của triết học Đông phương. Chỉ xin nêu vài ví dụ điển hình: "*Der beweegende Weg*", "*Das Geringe*", "*die Gelassenheit*", "*das Weltgeviert*" ... gợi đến các chữ: "Đạo", "Huyền tẫn", "vô vi", "Tứ phương" (Thiên, Địa, Nhân, Tự nhiên – hay Thần) của Lão học; "*die Lichtung*", "*das Gelaeut der Stille*" ... gợi đến các chữ "chiếu diệu", "mặc như lôi" (im lặng sấm sét) trong Phật học, nhất là chữ mấu chốt "*das Ereignis ereignet*" gợi chữ "Sinh sinh" trong Dịch học ... Các từ này quả nhiên không phải là sản phẩm của truyền thống tư duy Hy Lạp quen thuộc – dù theo ông, đó mới chính là phần vô ngôn, "bất suy tư" (*Im-Pensé, Un-gedachte*) ẩn tàng trong thời Hy Lạp cũ.

Nhờ thế, có khi chúng ta lại có vẻ dễ cảm thụ tư tưởng của ông hơn một số không ít người đọc Tây phương quen với lối tư duy Hy Lạp truyền thống thường thiên về tính khách quan nhằm thắng vượt đối tượng của chủ thể nhận thức.

Nhưng chính ở đây cũng dễ dẫn tới ngộ nhận về một sự đối thoại giản đơn bằng cách đồng nhất hóa dễ dãi. Chính ông lưu ý chúng ta: "sự khác biệt trong cách hành xử với thế giới làm cho việc đối chiếu các luận điểm của triết học Tây phương và Đông phương có lúc trở thành bất khả. Ai làm như thế thì chỉ là xuyên tạc. Vì lẽ các

tiền đề quá khác nhau" [1]. Nhắm đến các độc giả Tây phương, ông còn nói: "Tôi cho rằng, người ta chỉ có thể chuẩn bị cho một sự "chuyển hướng" (*Umkehr*) ở ngay tại vùng đất mà nơi đó thế giới kỹ thuật hiện đại đã hình thành, chứ không phải bằng cách tiếp thu Thiền học Phật giáo hay các kinh nghiệm tâm linh nào khác của Đông phương. Để chuyển hướng, người ta cần sự hỗ trợ của bản thân truyền thống Âu Châu với cách tiếp cận mới. Suy tư chỉ có thể chuyển hóa bằng suy tư có cùng nguồn cội và đặc tính" [2].

Theo truyền thống tư duy Tây phương – Âu Châu, ông không chịu dừng lại ở một vài "tri kiến" nhất thành bất biến, mà tiếp tục tra hỏi, chịu thất bại và lại tra hỏi tiếp. Sự chuẩn bị cho đối thoại là khó khăn và lâu dài. Như trái cây tự mình chín tới, thời gian là cần thiết để Tây phương cảm thụ thêm những "kinh nghiệm suy tư" (*Denkerfahrungen*) mới ngay trên mảnh đất của họ. Và Đông phương cũng cần thời gian để thực sự làm quen lối tư duy Hy Lạp, tránh thái độ tự mãn hời hợt, ngây thơ và bằng con đường Lý tính thông qua sự đào luyện - nói như Hegel - của một "nỗ lực khổng lồ của khái niệm" (*Anstrengung des Begriffs*), tức của tư duy lý luận.

Xin kết thúc bằng một lời tâm sự của tác giả Bùi Giáng: "kẻ viết mấy giòng này, vẫn ân hận: đầu ba

---

[1] Dẫn theo H. W. Petzet, *Begegnung und Gespraeche mit M. Heidegger 1929-1976*, Frankfurt/M, 1983, tr. 185.

[2] Dẫn theo E. Fraentzki, *Der missverstandene Marx*, Pfullingen 1978, tr. 264.

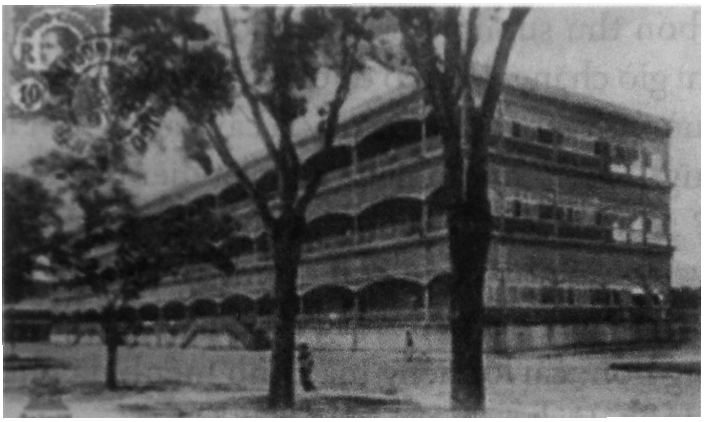
thứ tóc, bốn thứ sương, pha mười loại gió tuyết... còn đủ thì giờ chăng để theo đuổi đến đâu? Xin ngồi lại bên đường. Trao lại chừng này là cây gậy và một ít hành trang. Thiếu thốn nhiều? Khuyết điểm lỗi lầm còn lắm? Nhưng cái cốt yếu – tin chắc là có đủ rồi. Cái cốt yếu giúp nhau trên con đường đi tìm trở lại để bước đến cùng cái nẻo riêng tài hoa mình chọn lựa – đúng hơn: cái lối riêng mà Định mệnh đã phó thác riêng cho tài hoa mỗi người" (783).

Ông khiêm tốn và thành thật. Trong vòm trời khô khan của triết học, người ta nghiêm nghị và đăm chiêu quá, nhất là các triết gia Đức, họ ít biết cười. Ông nắm tay dẫn họ vào cuộc hôn phối. "Cuộc hôn phối nào? Là Càn lấy Khôn, Trời cưới Đất, Gió Mộng gả Sóng biển cho rừng. Tồn thể đi về trong câu hỏi là của lời câu hỏi cưới xin; môi miệng em thốt lời, là Lời Khói hương phụng hiến" (765). Câu văn trầm mặc của Heidegger trở nên tưng bừng qua tay Bùi Giáng. Ông đưa "gió mộng", "khói hương" vào triết học, và như thường lệ, dắt cả Chị Kiều, Em Thúy vào chơi để nhờ Chị Em góp tiếng cười giải thoát trước những "công án" vỡ đầu. Công ông chỗ đó.

Chúng tôi mạo muội làm việc quá sức mình là viết mấy lời giới thiệu nôm na này, để thay mặt các thân nhân của cố tác giả, xin tạ tấm lòng liên tài của Nhà xuất bản Văn học đã cho in lại sách ông.

Tháng 5-2000

(Giới thiệu quyển *Martin Heidegger và Tư tưởng hiện đại* của Bùi Giáng, NXB Văn học và Cty Sách Thời Đại tái bản, 2001)



"TRIẾT HỌC KANT" HỒI NIỆM VÀ VIỄN CẢNH

I

Giữa không khí nóng bỏng của thời cuộc những năm 1966-68, thế hệ "tuổi hai mươi" của một số anh chị em chúng tôi lúc bấy giờ còn may mắn được ngồi trên ghế nhà trường: Khoa Triết Đại học Văn khoa Sài Gòn. Ở đó, những đầu óc măng tơ được êm đềm "dẫn vào Triết học", được khuyến khích "nhập môn" (chứ chưa dám nói đến "nhập thất") vào một thế giới lạ lùng, bí hiểm nhưng cũng đầy quyến rũ gợi lên bao "thao thức", "trăn trở", "suy tư" của tuổi trẻ. Và nhất là, lại được "dẫn vào", được "nhập môn" bằng chính những bàn tay êm ái của nhiều vị Thầy khả kính với các phong cách khác nhau. Muốn tìm "lối vào" triết Đông ư ? Chúng tôi có Thầy Nguyễn Đăng Thục uyên bác và bừng bừng tâm huyết (trong một giờ học, Thầy chỉ mạnh tay vào một quyển sách chữ Hán – hình như là quyển "Đạo giáo nguyên lưu" - rồi gằn giọng

hỏi: "Thế hệ chúng tôi mất rồi, ai trong các anh chị còn đọc được những quyển sách này ?"); có Thầy Kim Định bay bổng, Thầy Nguyễn Duy Cần cặm cụi, Thầy Lê Xuân Khoa hào hoa... Còn triết Tây ? Chúng tôi có Thầy Nguyễn Văn Trung (những vấn đề cơ bản, Marx), Thầy Lý Chánh Trung (đạo đức học), Thầy Lê Thành Trị (Husserl, Sartre...)... Nhưng, "sợ" nhất vẫn là Thầy Nguyễn Văn Kiết! Thầy nổi tiếng nghiêm khắc, lại dạy rất khó. Bốn tác giả lớn nhất và khó nhất của triết học cổ điển Đức (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) được Thầy dồn lại trong một "cours" (giáo trình) chỉ ngót trăm trang, đọc muốn vỡ đầu mà chỉ có thể hiểu được lõm bõm. Mà nào phải chỉ cần đọc để tìm hiểu thôi đâu, còn "phải học" để đi thi nữa chứ; thi hỏng thì... "Thủ Đức" đang chờ sẵn! (Chắc vì biết thế nên Thầy Lý Chánh Trung ít khi nào "nỡ" đánh hỏng chúng tôi! Tệ lắm thì được nghe Thầy nhắc nhẹ: "Anh có đi nghe *cours* tôi không ?" rồi cho 10 điểm trung bình!). Cho đến một hôm, khi đang giảng về Fichte với các bài "Diễn văn cho dân tộc Đức" nổi tiếng hùng hồn trước cuộc tấn công của Napoléon, Thầy Kiết nhìn chúng tôi và trầm ngâm: "Tình hình hiện nay, ai sẽ là người đọc "Diễn văn cho dân tộc Việt" ? Câu hỏi ngắn nhưng gây chấn động tâm tư, vì đến từ một người Thầy tưởng như không hề quan tâm đến thế sự ! Chúng tôi càng bất ngờ nhưng rồi cũng hiểu được tại sao sau Tết Mậu Thân 68, Thầy, lúc ấy đã lớn tuổi và sức khỏe yếu nhiều, đã lặng lẽ chia tay chúng tôi vào tham gia kháng chiến[1]. Tôi không

---

[1] Thầy Nguyễn Văn Kiết làm Phó Chủ tịch Liên minh các lực lượng dân tộc, dân chủ và hòa bình Việt Nam, Chủ tịch là Luật sư Trịnh Đình Thảo.

hiểu hết những lời Thầy dạy về Kant... (dù nhờ ơn Thầy mà lần đầu tiên được nghe những từ đầy "mê hoặc": siêu nghiệm, võng luận, *Antinomie*...), nhưng Thầy đã ghi đậm lên tim tôi cái lẽ phải thông thường chẳng cần "triết lý " cao xa: "quốc gia hưng vong...". Công ơn Thầy lớn quá !

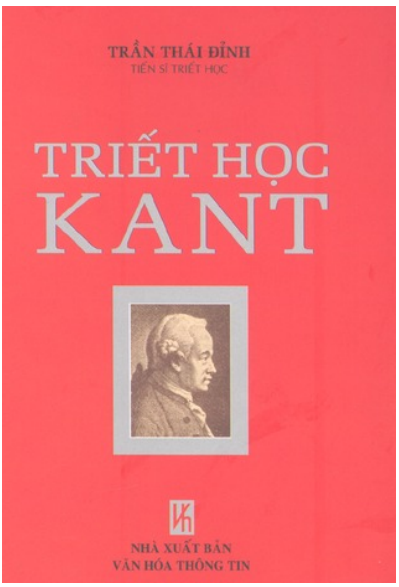
Thầy Lê Thành Trị một hôm cầm quyển *Phê phán Lý tính thuần túy* (bản dịch tiếng Pháp) dày cộm, nâng cao lên cho chúng tôi thấy, rồi nói: "Các Ông các Cô" [Thầy luôn cố ý gọi chúng tôi như thế để tỏ lòng tôn trọng sinh viên trong "môi trường" đại học] học Triết học chuyên nghiệp thì phải đọc hết quyển này!". Nghe lời Thầy, tôi tìm đến Thư viện quốc gia ở đường Gia Long (bây giờ là Thư viện Khoa học xã hội ở đường Lý Tự Trọng) rón rén mượn quyển sách... xem thử. Bác thủ thư nhận thẻ, ngước nhìn tôi bằng cặp mắt nghi ngờ, nhưng rồi cũng chịu khó xuống kho lục tìm. Ngót 15 phút sau, tôi mới được cầm trên tay quyển sách nặng trịch, bám bụi, trịnh trọng tìm một góc ngồi thật êm ái ở hành lang cổ kính, rồi dỡ ra... đọc. Lật tới lật lui năm bảy lần, thử ráng đọc vài đoạn mới biết sức mình có hạn, trong khi ngoài cửa sổ kia, hàng me xanh quá, và chiều Sài Gòn thơ mộng quá ! Cố ngồi nán thêm nửa tiếng đồng hồ mới dám... rón rén mang trả chỉ vì sợ gặp lại ánh mắt của bác thủ thư! May sao, chẳng biết nhờ đâu, tôi tìm đọc được bài giảng của Thầy Trần Thái Đỉnh – hình như là bài giảng của Thầy ở Đại chủng viện Xuân Bích -, sau này được in và công bố (*Triết học Kant*, NXB Văn Mới, 1974). Tôi không may mắn được Thầy trực tiếp dạy về Kant. Ở "Văn khoa", chúng tôi chỉ được nghe Thầy giảng về triết học hiện đại, và cũng là lần đầu tiên được

GS. Trần Thái Đỉnh

nghe Thầy giới thiệu về thuyết cấu trúc (bấy giờ gọi là "Cơ cấu luận") mà nay chỉ còn nhớ được đôi câu trích dẫn đầy "ấn tượng": "Chúng ta không nói mà *bị* nói; không làm mà *bị* làm", v. v... của những F. Saussure, C. L. Strauss... mới toanh ! Nhờ Thầy, chúng tôi được biết ít nhiều về triết học hiện đại, nhưng với riêng tôi, bài giảng về Kant của Thầy nói trên thật đã "cứu nguy" đúng lúc để giúp tôi phần nào hiểu được *cours* hóc búa của Thầy Nguyễn văn Kiết và nhất là khóa giảng rất khó và rất sâu của Thầy Lê Tôn Nghiêm về quyển *Kant và vấn đề Siêu hình học* của M. Heidegger. Không hiểu Kant, làm sao hiểu nổi M. Heidegger bàn gì về Kant! Từ đó và mãi đến hôm nay, quyển *Triết học Kant* của Thầy Trần Thái Đỉnh (cùng với hai bản dịch rất quý của Thầy về Descartes: *Luận văn về phương pháp/Discours de la methode* và *Những suy niệm Siêu hình học/Meditations métaphysique*, 1962) và quyển *Kant và vấn đề Siêu hình học* của Thầy Lê Tôn Nghiêm luôn theo sát bên tôi không chỉ như kỷ vật đáng nâng niu của một thuở hoa niên mà còn như hai vị Thầy lặng lẽ, lúc nào cũng ở bên cạnh mình để sẵn sàng chỉ dạy mỗi khi cần ôn lại một định nghĩa, tìm cách dịch một thuật ngữ nào đó. Gần đây, khi dịch và chú giải quyển *Phê phán Lý tính thuần túy* của Kant (NXB Văn học 2004) (ôi, quyển sách đầy kỷ niệm trong tay Thầy Lê Thành Trị thuở nào !), tôi đã trộm phép Thầy Trần Thái Đỉnh để sử dụng lại một số thuật ngữ tiếng Việt quan trọng được Thầy dùng để dịch

Kant mà đến nay tôi vẫn chưa tìm thấy cách dịch nào tốt hơn: "Niệm thức" (Schema), "Ý thể" (das Ideal), "Phân tích pháp" (Analytik), v. v... để chỉ xin đơn cử một hai ví dụ.

Các Thầy không chỉ trao truyền cho chúng tôi vốn kiến thức cơ bản, mà quan trọng hơn, đã thắp lên trong chúng tôi lòng khao khát học hỏi, lòng quý trọng đạo lý (Thầy Nguyễn Đăng Thục từng nửa đùa nửa thật bảo chúng tôi nên dịch chữ "Philo-sophia" của triết Tây thành "Minh Đức hữu hoài" !). Và Thầy Trần Thái Đỉnh, Thầy Lê Tôn Nghiêm... đều luôn khuyên rằng: học triết học là phải biết đặt câu hỏi; câu hỏi có khi quan trọng hơn câu trả lời; phải biết lùi lại để "đặt thành vấn đề" những gì tưởng đã giải quyết xong, phải biết lắng nghe và tôn trọng người khác vì chân lý chẳng của riêng ai và cũng chẳng dễ tìm. Hiện thân cho tinh thần ấy một cách mạnh mẽ và đầy thuyết phục không ai khác hơn là chính *I. Kant*, đối tượng được tìm hiểu trong quyển sách này. Do đó, nhân dịp tái bản quyển *Triết học Kant* của Thầy Trần Thái Đỉnh, được Nhà xuất bản gợi ý và được Thầy rộng lòng cho phép, tôi muốn nhân cơ hội quý báu này để trước hết, bày tỏ lòng biết ơn Thầy của một người học trò cũ và, sau đây, xin kính cẩn góp vài suy nghĩ "nối điêu".



II

Trình bày triết học của một tác giả lớn với tầm cỡ như của Kant bằng vài trăm trang sách là thách thức gian nan đối với bất kỳ nhà nghiên cứu nào. Ngoài ra, việc làm ấy còn phụ thuộc vào mục đích của công trình nữa: để phổ cập rộng rãi hay để phục vụ cho công việc giảng dạy và học tập chuyên ngành. Rồi còn phải lựa chọn trọng tâm hay kết hợp đến mức độ nào cả hai yêu cầu: tìm hiểu bản thân tác giả như là một trình bày về lịch sử phát triển tư tưởng hoặc tìm hiểu tác động và ảnh hưởng của tác giả ấy đối với hậu thế và trên nhiều lãnh vực. Đọc (và được đọc lại) *Triết học Kant* của Giáo Sư Trần Thái Đỉnh, ta thấy ông chọn lựa một cách làm phù hợp với yêu cầu bức thiết lúc bấy giờ: giúp người học đi thẳng vào ba tác phẩm chính của Kant, tìm hiểu kỹ lưỡng chúng, để từ đó có cơ sở cho việc tự mình tiếp tục đi sâu nghiên cứu. "Quý hồ tinh bất quý hồ đa", có lẽ đó là phương châm biên soạn của Giáo Sư để giúp người học có được những kiến thức cơ bản, chính xác, chặt chẽ trước đã, vì thế, Giáo Sư không mở quá rộng vấn đề mà tập trung cho thấy trình độ phản tư cao, tính khái niệm tinh tế và tính mạch lạc trong lập luận của Kant. Giáo Sư cũng rất thận trọng và cân nhắc trong việc đưa ra những nhận định riêng, vì hình như soạn giả muốn khuyến khích người đọc tự mình làm lấy việc ấy; và ở đôi chỗ quan trọng cần đưa ra nhận xét, Giáo Sư chọn cách làm "sòng phẳng", "nghĩa tình" trong học thuật: khi tác giả không còn có mặt để tự lên tiếng, các lý giải và nhận xét của ta, nói chung, nên linh động và "có lợi" cho tác giả.

Có lẽ nhờ cách biên soạn ấy mà *Triết học Kant*, sau hơn 30 năm, vẫn còn giữ nguyên giá trị như một trong số rất hiếm hoi các công trình tiên phong và rất bổ ích về lãnh vực này. 30 năm với biết bao "nước chảy qua cầu", dù nói riêng trong việc nghiên cứu (không bao giờ kết thúc!) về Kant lẫn những tác động, tranh luận, khen chê chung quanh con người rất xứng đáng với chữ dùng của K. Jaspers là nhân vật thuộc về "thời trục" ("*Achsenzeit*"), gây ảnh hưởng sâu đậm lên tư duy và đời sống văn hóa-chính trị - xã hội cận và hiện đại.

Theo Kant, một nền triết học nghiêm chỉnh là phải hướng về những vấn đề cơ bản của con người, được thể hiện trong các "mối quan tâm của Lý tính". Các mối quan tâm này quy lại thành ba câu hỏi lớn: – Tôi có thể biết gì ? – Tôi phải làm gì ? và – Tôi được phép hy vọng gì ? (PPLTTT, B833). Kant dành quyển *Phê phán Lý tính thuần túy* để trả lời câu hỏi thứ nhất; quyển *Phê phán Lý tính thực hành*, hay nói rộng hơn, triết học đạo đức và pháp quyền, để trả lời câu hỏi thứ hai; và, trong các tác phẩm tương đối ngắn về triết học lịch sử và triết học tôn giáo để trả lời câu hỏi thứ ba. Quyển *Phê phán năng lực phán đoán* (Mỹ học và Mục đích luận) là "cầu nối" quan trọng giữa cả ba câu hỏi với tầm quan trọng đặc biệt về hệ thống lẫn về nội dung. Tuy chưa thể đi sâu vào phần triết học pháp quyền, triết học lịch sử, triết học tôn giáo (có thể do khuôn khổ của một cuốn sách "nhập môn"), nhưng với việc trình bày cô đọng nhưng không kém cặn kẽ về ba quyển *Phê phán* chủ yếu, GS. Trần Thái Đỉnh đã cho ta một cái nhìn khá bao quát về triết học Kant. Tất nhiên, triết học Kant rất rộng, còn bao gồm nhiều tác

phẩm khác nữa, đặc biệt những tác phẩm di cảo (các bài giảng, các thư từ trao đổi...) mới được công bố sau này được gọi chung là *Opus postunum* mà ta không nên bỏ qua vì chúng góp phần soi sáng hay bổ sung cho ba tác phẩm chính nêu trên[1]. Còn về ảnh hưởng và các cuộc tranh luận chung quanh triết học Kant, quyển sách tất nhiên phải tạm dừng lại ở mốc những năm đầu 70 của thế kỷ trước. Thật ra, không một công trình nào có thể bao quát hết được phạm vi, tầm mức ảnh hưởng cũng như sự ủng hộ hay phê phán đối với một triết gia lớn như Kant, nhất là trong quãng thời gian lịch sử rất dài; tuy nhiên, sự giới thiệu và nhận định ngắn gọn của Giáo Sư về ảnh hưởng của Kant trong khung cảnh triết học phương Tây những năm 1970 (triết học hiện sinh, thuyết cấu trúc, thần học hiện đại...) cũng là những gợi hứng cho việc tìm hiểu xa hơn[2].

III

Ai cũng dễ thừa nhận rằng Kant là một trong số những đại triết gia của Tây phương và là người đã gây dấu ấn quyết định lên triết học cận đại. Tuy nhiên, ta

---

[1] I. Kant: *"Tập hợp tác phẩm"*; "Viện Hàn lâm Khoa học Hoàng gia Phổ" (gọi tắt là bản Hàn lâm, "AA"): tập X-XIII: thư từ trao đổi; tập XIV – XXIII: di cảo; tập XXIV – XXIX: các bài giảng.

[2] Xem thêm: *"Dẫn luận"* cho bản dịch *Phê phán Lý tính thuần túy*, nhất là phần 4: Phê phán Lý tính thuần túy trong tư tưởng và triết học đương đại của Thái Kim Lan, trong: *"Kant, Phê phán Lý tính thuần túy"*, BVNS dịch và chú giải, NXB Văn học, 2004, tr. XXVII-LXXVII.

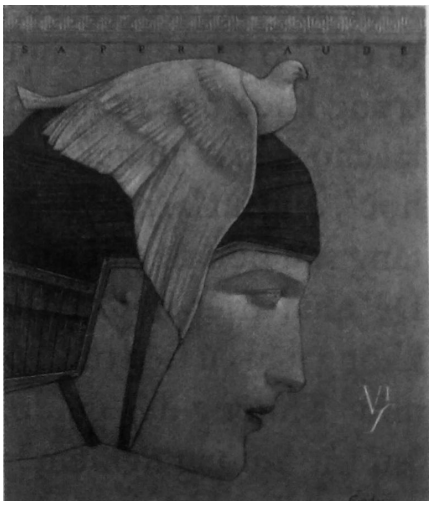
cũng biết rằng Galilei và Newton, trong lãnh vực của mình, cũng là những khuôn mặt kiệt xuất đương thời. Trong khi Vật lý học của Galilei và Newton đều được xem là đã bị vượt qua, vậy tình trạng ấy phải chăng cũng không thể tránh khỏi đối với nhà đại triết gia của chúng ta ? Do đó, không thể không đặt câu hỏi như Otfried Höffe: "Dù Kant là một khuôn mặt kiệt xuất, nhưng phải chăng vẫn là một hình thái đã bị vượt qua của tư duy con người ?"(1). Trả lời câu hỏi ấy thật không dễ dàng, trừ khi ta thử dùng một phương pháp "phản chứng" như chính Höffe đề nghị: "Càng có nhiều đối thủ tầm cỡ, thì điều ấy càng chứng tỏ Kant còn có vai trò lớn lao như thế nào cho đến ngày nay" (Sđd, tr. 300), và: "cho dù một triết gia được người đời sau cải tiến, phát triển sáng tạo hay bị ngộ nhận đến thế nào đi nữa, thì lịch sử triết học sau Kant, về một phần cơ bản, phải được hiểu như lịch sử ảnh hưởng, như sự tiếp thu và tiếp tục phát triển, như sự tái tạo, phê phán và tái tiếp thu chính những tư tưởng của Kant. Dự phóng về triết học phê phán siêu nghiệm dường như chứa đựng một tiềm lực tư duy không thể tát cạn, và có lẽ đến nay vẫn chưa thể đo lường hết được" (Sđd, tr. 301-302).

Trước khi minh chứng ngắn gọn về điều ấy và cũng chỉ cần thu gọn trong quãng thời gian từ khoảng 30 năm trở lại đây, tưởng cũng nên nhắc lại sơ qua thế đứng và cách đặt vấn đề của Kant. Về mặt lịch sử tư tưởng, Kant thuộc về thời đại Khai minh ở châu Âu. Nhiều lập trường cơ bản của thời đại này đang bị rạn nứt: quan niệm rằng

---

[1] Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, München, 1996, tr. 11.

mọi sự mọi vật đều có thể khống chế được, niềm tin vào sự tiến bộ không ngừng của nhân loại, hay nói ngắn: "chủ nghĩa lạc quan-lý tính". Phải chăng chúng đều thuộc về quá khứ như bản thân thời kỳ lịch sử ấy? Phải chăng Lý tính, Tự do, sự Phê phán, sự Trưởng thành, sự Tự trị... chỉ là sản phẩm nhất thời của thế kỷ XVII, XVIII ở châu Âu ?[1]. Thật ra, Kant vừa giữ khoảng cách đối với thái độ "Khai minh" ngây thơ, vừa giữ khoảng cách đối với thái độ "phản - Khai minh", theo đó tất cả những gì hiện tồn đều là tốt đẹp cả. Ông muốn cải biến tận gốc "sự Khai minh châu Âu" bằng khẩu hiệu: "Sapere aude! Hãy có can đảm sử dụng lý trí của chính mình !" ("Khai minh là gì?", VIII 35) và biến nó thành vấn đề nguyên tắc. Ông cho rằng "Khai minh" là cả một tiến trình, thậm chí là vận mệnh muôn thuở của con người chứ không phải công việc nhất thời, nhất đán: bằng quyết tâm Tự-suy tư bằng cái đầu của chính mình để dẹp bỏ dần dần những sai lầm và thành kiến, thoát ly dần dần ra khỏi những lợi ích vị kỷ và từng bước phát huy "lý tính chung, phổ biến của con người". Từ nguyên tắc của lý



SAPERE AUDE
Artist MICHAL SWIDER

---

[1]Xem: Bùi Văn Nam Sơn: *"Tương lai của Khai minh ?"* trong: *Từ Đông sang Tây, tập biên khảo mừng Giáo sư Lê Thành Khôi* (NXB Đà Nẵng, 2005).

tính nằm trong sự tự trị, sự tự do và sự tự ban bố quy luật, ông vừa phê phán triết học giáo điều truyền thống – như phê phán một “”thuyết lạc quan ngây thơ”, vừa không chỉ truy tìm tận nguồn gốc mà cả những ranh giới, những giới hạn không thể vượt qua được của “lý tính thuần túy” lý thuyết lẫn thực hành.

Tuy nhiên, là đứa con của thời Khai minh, ông hết sức “ấn tượng” trước thành công của lôgíc học và toán học truyền thống và nhất là Khoa học tự nhiên đương thời (Galilei, Newton). Ông vững tin vào “khoa học” như vào một mô hình lý tưởng của “tính phổ biến và tính tất yếu”. Do đó, để làm bùng nổ “cuộc cách mạng tư duy” ở trong triết học như Galilei, Newton đã làm trong khoa học tự nhiên, hay nói cách khác, để mang lại cho siêu hình học “bước đi vững chắc của một khoa học”, ông lùi lại một bước, hay đúng hơn, đi xuống một tầng sâu hơn để đặt câu hỏi: “siêu hình học” hay “nền Đệ nhất triết học” có thể trở thành khoa học được không nếu cứ tiếp tục lao vào nghiên cứu các đối tượng như “Thượng đế, Tự do, Bất tử” như thể đó là những “sự vật thường nghiệm” mà không cần phân biệt “khả thể” và “bất khả thể” của nhận thức ? Trước khi nghiên cứu thế giới tự nhiên, thế giới xã hội và nhất là thế giới siêu nhiên từ chính những nguyên tắc của chúng, triết học hãy quay lại nghiên cứu “khả thể” của chính mình. Triết học không thể bắt đầu với tư cách là siêu hình học [cổ truyền] mà phải bắt đầu như lý luận về triết học, như là lý luận về một “siêu hình học khoa học” trước đã. Cách đặt vấn đề ấy mang lại một tính triệt để chưa từng có trong nghị luận triết học. Tính triệt để ấy chỉ

có thể có được bằng một "lề lối tư duy" cơ bản hơn, mới mẻ hơn, được ông gọi là "phê phán siêu nghiệm về lý tính". (Siêu nghiệm: câu hỏi về điều kiện khả thể). Cuộc "cách mạng tư duy" ấy không thể đặt ra một cách trừu tượng mà phải được tiến hành cặn kẽ về nội dung. Bởi lẽ, một nền triết học tự trị tiền giả định rằng trong nhận thức và hành động của con người, trong pháp quyền, lịch sử và tôn giáo cũng như trong những phán đoán thẩm mỹ và mục đích luận phải có những yếu tố có giá trị độc lập với mọi kinh nghiệm thường nghiệm (ông gọi là các yếu tố "tiên nghiệm"), cho nên, chúng không thể được nghiên cứu theo kiểu khoa học thường nghiệm mà phải bằng triết học. Khi dày công khám phá được những yếu tố *ấy nằm trong chủ thể,* ông mới có thể tuyên bố rằng, tuy con người là hữu hạn, tức phải phụ thuộc vào giác quan (tính thụ nhận và cảm năng), nhưng tính phổ biến và tất yếu của tri thức đích thực, của hành động đạo đức, v. v... là có thể có được.

Việc phát hiện những yếu tố độc lập với kinh nghiệm ở trong chủ thể bằng sự phê phán lý tính đã thật sự làm đảo lộn tư duy triết học trước đó, và Kant tin rằng, từ nay, triết học mới được đặt trên những cơ sở thực sự vững chắc. Dù đồng ý hay hoài nghi trước việc "đặt cơ sở" này của Kant, không ai có thể phủ nhận rằng Kant đã làm biến đổi cơ bản quang cảnh triết học Tây phương, từ lý luận về nhận thức, lý luận về đối tượng, đến đạo đức học, triết học lịch sử và tôn giáo, kể cả triết học về nghệ thuật. Hàng loạt những thuật ngữ của ông: nhận thức tiên nghiệm và hậu nghiệm, phán đoán phân tích và tổng hợp, luận cứ siêu nghiệm,

ý niệm cấu tạo và ý niệm điều hành, mệnh lệnh tuyệt đối hay sự tự trị của ý chí, v. v... và v. v... gắn liền với triết học Tây phương ngót hai thế kỷ qua, đến nỗi không thể nào hiểu được nền triết học này mà không cần đến các khái niệm ấy. Trở lại với ảnh hưởng của triết học Kant trong vòng 30 năm qua, tức tạm không nhắc đến ảnh hưởng mạnh mẽ của ông trước đó (đến chủ nghĩa duy tâm Đức: Fichte, Schelling, Hegel; phái Kant-mới; Dilthey, Max Weber, hiện tượng học Husserl, triết học hiện sinh, thần học Cơ đốc giáo, thuyết duy lý phê phán của K. R. Popper...), ta có thể nói rằng hiếm có nhà tư tưởng hiện đại nào không ít nhiều tham khảo, luận bàn, lấy thái độ về triết học Kant.

Theo O. Höffe (Sđd), một hiện tượng đáng chú ý là sự quan tâm đặc biệt đến Kant trong "triết học phân tích" ngày nay. Trong *Individuals* (1959), P.F. Strawson phát triển một môn "siêu hình học mô tả" nhằm phát hiện những phạm trù làm nền tảng cho tư duy và ngôn ngữ hàng ngày của chúng ta. Đối lập lại với thuyết hành vi và thuyết hoài nghi, Strawson khẳng định một "sơ đồ khái niệm tiên nghiệm" cho cấu trúc không gian - thời gian của những sự vật riêng lẻ trong thế giới. Quyển *The Bounds of Sense (Những ranh giới của giác quan,* 1996*)* của ông mang nhan đề phụ là "một thử nghiệm về việc phê phán lý tính thuần túy". Tác phẩm ấy còn vượt ra khỏi sự phân tích và tái tạo lý luận của Kant, vì nó muốn phác họa một "triết học siêu nghiệm" – thay thế cho "thuyết duy tâm siêu nghiệm" của Kant – soi sáng cấu trúc nền tảng của mọi kinh nghiệm dựa vào phương pháp lập luận phân tích.

Sự "phục hưng" triết học siêu nghiệm bằng phương pháp phân tích của Strawson gợi mở một loạt những nghiên cứu sắc sảo về các bộ phận then chốt của quyển *Phê phán Lý tính thuần túy* của Kant ("Cảm năng học", "Phân tích pháp", "Biện chứng pháp") cũng như những nghiên cứu về cấu trúc và khả thể của "luận cứ siêu nghiệm" (vd: J. Bennett). Tất nhiên, so với Fichte, Schelling và Hegel, những "tham vọng" tư biện của Kant khiêm tốn hơn nhiều, nhưng vẫn còn là quá lớn đối với các đại diện khác của trào lưu triết học phân tích. Theo Quine, sự phân biệt của Kant về mệnh đề phân tích và mệnh đề tổng hợp là không đứng vững, còn theo S. Körner, các việc "diễn dịch siêu nghiệm" của Kant là bất khả "về nguyên tắc"[1]. Phê phán Kant triệt để nhất là khẳng định của R. Rorty khi ông cho rằng sự phát triển của triết học phân tích từ các giai đoạn của Wittgenstein, từ Russell cho đến Sellars và Davidson không gì khác hơn là tiến trình không ngừng "hủy - siêu nghiệm hóa" (*detranscendentalization*) và từ bỏ hoàn toàn các yếu tố tiên nghiệm. Nhưng, quan điểm này lại bị J. Hintikka phản bác và ông tìm cách tái tạo các "luận cứ siêu nghiệm" bằng việc kết hợp lý luận "trò chơi ngôn ngữ" và Lôgíc - quantor.

Trong khi các nhà triết học phân tích (phần lớn ở khu vực Anh Mỹ) tiếp thu triết học Đức, thì triết học Đức hiện nay cũng bắt đầu tiếp thu triết học phân tích. Chính nhờ thông qua các cuộc thảo luận về Kant, kể cả việc phê

---

[1] Xem thêm chi tiết và thư mục trong: "Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*", BVNS dịch và chú giải, NXB Văn học 2004.

phán Kant sau "bước ngoặt ngôn ngữ" (*linguistic turn*) mà có sự "hội tụ" nhất định giữa hai truyền thống vốn song hành và thường đối nghịch nhau: truyền thống duy nghiệm-phân tích của khu vực Anh Mỹ và truyền thống triết học siêu nghiệm và giải minh học (*Hermeneutik*) ở châu Âu lục địa.

Một sự quan tâm đặc thù đến việc "môi giới" giữa hai truyền thống tư tưởng này, – và cũng là nỗ lực vượt qua sự hoài nghi của K. Popper về việc đặt cơ sở cho khoa học – là tư tưởng của K. O. Apel. Apel muốn "cải biến" Kant trong tinh thần phê phán về ý nghĩa của Peirce và của Wittgenstein hậu kỳ về mặt triết học ngôn ngữ. Ông không xem cơ sở tối hậu cho tính giá trị khách quan của lập luận (khoa học) là ở trong "Tự - ý thức siêu nghiệm" như Kant mà ở trong mối quan hệ với một "trò chơi ngôn ngữ siêu nghiệm" ("*transzendentales Sprachspiel*"). Theo ông, điểm thống nhất tối cao không phải là "cái Tôi-tư duy" (có vẻ) như "duy ngã" của *Kant*, mà là "cộng đồng tương giao, cộng đồng truyền thông", tạo nên tiền đề siêu nghiệm cho các khoa học xã hội và là nguyên tắc tối cao cho đạo đức học.

Sự quan tâm đến *Kant* trong triết học hiện nay không chỉ ở lãnh vực triết học lý thuyết mà cả trong triết học thực hành. Sự khôi phục đạo đức học và triết học pháp quyền không chủ yếu hướng đến tư duy phê phán lý tính cho bằng đến những phát biểu về nội dung của nhiều vấn đề cơ bản của Kant: nguyên tắc về sự "phổ quát hóa" gắn liền với "mệnh lệnh tuyệt đối" như là tiêu chuẩn tối cao về luân lý (Hare, Singer); lý luận về "sự bình đẳng và công chính" của J.Rawls đặt nền tảng trên khái niệm của

Kant về sự tự trị, cũng như vai trò của khái niệm này trong đạo đức học của "trường phái Erlangen" (P. Lorenzen, O.Schwemmer...) và trong "Đạo đức học diễn ngôn" (*Diskursethik*) của J. Habermas. Trong triết học chính trị của F. A. v. Hayek cũng có nhiều yếu tố của Kant, kể cả lý luận về phán đoán luân lý do L. K. Kohlberg tiếp nối J. Piaget cũng xem các khái niệm của Kant về sự tự trị và phổ quát hóa như là "cấp độ cao nhất" của ý thức luân lý.

Tóm lại, dù tán thành hay phê phán *Kant* đến mức độ nào, dù "trung thành" với Kant hay "ngộ nhận ông một cách sáng tạo", dòng chảy mạnh mẽ (và có khi hầu như hỗn loạn theo truyền thống "bế tắc trong sự phong phú, đa dạng") của triết học Tây phương hầu như không lúc nào có thể vắng mặt ông !

IV

Một vấn đề khác không kém lý thú và quan trọng là cuộc thảo luận để xác định vị trí của *Kant* như là triết gia của thời [và của tinh thần] Hiện đại. Khuôn khổ bài viết không cho phép đi sâu vào cuộc thảo luận, – theo tôi là hết sức có ý nghĩa này –, nên chỉ xin được lược qua[1].

---

[1] *Xem thêm*:

- Jürgen Habermas: *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen/Biện luận triết học về "Hiện đại". Mười hai bài giảng*, Frankfurt. a Main, 1985.
- Heirich Rickert: Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch/Kant với tư cách là triết gia của nền văn hóa hiện đại. Một thử nghiệm về *triết học lịch sử*, Tübingen, 1924, tr. 141.

Mô hình của *Max Weber* về tiến trình "hợp lý hóa" của Tây phương dẫn đến "thuyết đa thần về giá trị" như là hình ảnh của nền văn hóa hiện đại được Heirich Rickert quy công cho *Kant* như sau: "Kant là nhà tư tưởng đầu tiên ở Châu Âu đã tạo dựng nên những cơ sở lý luận phổ quát nhất, nhờ đó mới làm cho những câu trả lời về các vấn đề văn hóa đặc trưng của thời hiện đại có thể có được và nhất là đã tự mình chứng minh điều ấy. Tư tưởng của ông, như được trình bày trong ba quyển Phê phán, là có ý nghĩa "phê phán", nghĩa là phân biệt và vạch ranh giới, qua đó, về nguyên tắc, tương ứng với tiến trình tự chủ hóa và dị biệt hóa của [bản thân nền] văn hóa. Tiến trình ấy đã được thực hiện trong thực tế từ lúc bắt đầu thời cận đại nhưng *chưa thể tìm được sự diễn đạt về lý luận nào trong nền triết học trước Kant*". (Sđd, tr. 141).

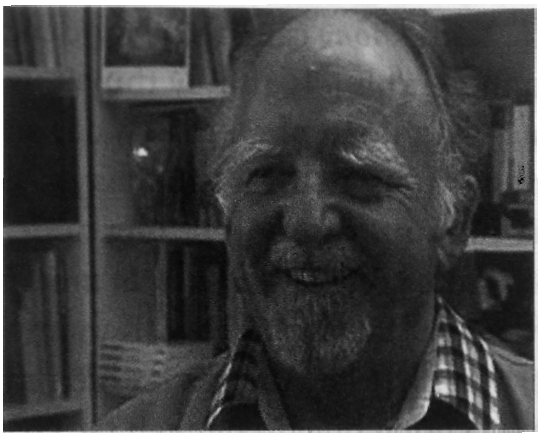
Trong các bài giảng *Biện luận triết học về "Hiện đại"* (7), Jürgen Habermas đưa ra một nhận định khác, hầu như trái ngược: "Kant diễn đạt thế giới hiện đại trong một tòa lâu đài về tư tưởng. Nhưng thật ra điều này chỉ có ý nghĩa là: các đường nét cơ bản của thời đại chỉ tự *phản ánh* vào trong triết học Kant như vào trong một tấm gương, chứ Kant đã không thấu hiểu được "Hiện đại" xét như là "Hiện đại". Chỉ từ khi nhờ có [cách nhìn] hồi hướng (*Retrospektive*), Hegel mới có thể hiểu triết học *Kant* như là tiến trình *tự - lý giải (Selbst-auslegung)* mẫu mực về "Hiện đại". Hegel cho rằng mình *đã nhận*

- *Herbert Schnädelbach:* Philosophie in der modernen Kultur/ Triết học trong nền văn hóa hiện đại, Frankfurt/M, 2000.
- *Peter Koslowski*: Die postmoderne Kultur/Văn hóa hậu-hiện đại, München, 1987.

thức những gì mà ngay ở trong sự biểu hiện được phản tư cao nhất này về thời đại [Kant], nó đã vẫn không [tự] thấu hiểu được chính nó: Kant *không* cảm nhận được các sự dị biệt hóa ở bên trong Lý tính ["lý tính lý thuyết, lý tính thực hành, năng lực phán đoán phản tư..."], các sự phân thù về hình thức bên trong nền văn hóa, hay nói chung, sự phân hóa của các lãnh vực ấy [vd: nhà nước, tôn giáo, kinh tế, xã hội, người công dân...] *như là những sự phân đôi* [những sự "tha hóa" tất yếu]. Vì thế, Kant mù tịt về cái *nhu cầu* [phải hợp nhất lại] đang xuất hiện ra cùng với những sự phân ly cưỡng bức do nguyên tắc của tính chủ thể gây ra. Chính *nhu cầu* này mới là cái thúc đẩy triết học, bao lâu "thời Hiện đại" tự thấu hiểu chính mình như là một thời kỳ lịch sử; bao lâu nó đi đến chỗ *có ý thức* rằng việc thay thế những gì là tiêu biểu của quá khứ và việc tất yếu phải tạo ra mọi tính quy phạm [mọi quy luật tự nhiên lẫn luân lý] từ chính bản thân mình chỉ *như là* một vấn đề lịch sử" (Sđd, tr. 30 và tiếp).

Văn Habermas thường khó đọc, nhưng ý ông khá rõ: ông đồng ý với Rickert rằng Kant "đã tạo nên những cơ sở lý luận phổ quát nhất cho thời Hiện đại" nhưng lại cho rằng *Kant* không thực sự thấu hiểu được *"Hiện đại xét như là Hiện đại"*. Đó phải là công lao của Hegel! Nói theo thuật ngữ của chính Hegel, Kant mới đang ở giai đoạn "tự-mình" (*an sich*) chứ chưa phải "cho-mình" (*für sich*); Kant đang "đắm mình" trong những việc làm to tát nhưng không có "ý thức" về việc làm to tát của mình!. "Tự -mình" (theo thuật ngữ Hegel) cũng đồng nghĩa với "cho - ta" (*für uns*), ở đây, là "cho Hegel", tức chỉ có người đã đứng trên đỉnh cao của sự "hồi hướng" mới "lý giải"

được tiến trình ấy.


Herbert Schnädelbach

H. Schnädelbach nghi ngờ nhận định này của Habermas và đặt hàng loạt câu hỏi: phải chăng Kant thực sự không thấu hiểu "Hiện đại xét như là Hiện đại ?" Vậy tại sao Hegel lại "hiểu triết học Kant như là sự *tự - lý giải* mẫu mực về Hiện đại ?" Luận điểm cho rằng Kant đã không cảm nhận được sự đa dạng nội tại của lý tính và của văn hóa như là "các sự phân đôi" tất yếu và vì thế mù tịt về *"nhu cầu"* nảy sinh từ đó về một "định hướng quy phạm" (tức sự "tái hợp nhất" của sự phân đôi) trong thế giới hiện đại là khẳng định của Hegel hay của bản thân Habermas? Ông đưa ra các lý lẽ phản bác: – Không thể có một sự *"tự-lý giải"* về Hiện đại mà lại là "biểu hiện vô-ý thức hay chỉ là sự "phản ánh vô-ý thức" của Hiện đại được. Như thế là mâu thuẫn. – *Ý thức* về tính hiện đại không hề thiếu nơi Kant, khi chính Kant đã gọi thời đại của ông là "thời đại của sự phê phán, buộc mọi sự phải phục tùng sự phê phán" (PPLTTT, AXI); – cũng không thể bảo Kant "mù tịt" về *nhu cầu (Bedürfnis)* phải vươn tới *một định hướng phổ quát* (một sự "tái hợp nhất") về nhận thức và quy phạm (đạo đức) sau khi đã "phân ly" giữa vật tự thân và hiện tượng, giữa cái Khả niệm và cái Khả giác, giữa cái Đang là và cái Phải là..., bởi, chỉ cần nhớ đến học thuyết của

Kant về các Ý niệm *điều hành*, về *các định đề* của lý tính thực hành và học thuyết về phương pháp trong quyển *Phê phán năng lực phán đoán* là đủ thấy rõ. (Sđd, tr. 30); đó là chưa nói đến khái niệm *"triết học toàn - hoàn vũ"* (*conceptus cosmicus*, PPLTTT, B868) của Kant.

Vấn đề thật ra nằm ở chỗ khác, sâu xa hơn, chứ không phải Habermas không hiểu hay hiểu sai Kant ! H. Schnädelbach cũng đã nhận ngay ra điều ấy khi cho rằng ở đây có hai *"mô hình"* tư duy khác nhau, có thể nói gọn là giữa Kant và Hegel.

Nếu hiểu các sự phân biệt của Kant (giữa vật tự thân và hiện tượng, v. v...) như là biểu hiện hay kết quả của "sự phân đôi" hay của sự "tha hóa" tất yếu thì phải tiền giả định có một sự "thống nhất nguyên thủy", rồi từ đó cái "bị phân đôi", cái "bị tha hóa" mới được "thoát thai" ra. Thật vậy, Hegel, trong *Hiện tượng học Tinh thần*[1], đã hiểu "thời hiện đại" nói chung như là "thế giới của Tinh thần tự tha hóa"; và khi lý giải nó, ông đi theo mô hình của sự tự-tha hóa của một cái "Toàn bộ" (tức cái Tuyệt đối, Tinh thần), thông qua sự phân ly và tha hóa thành tính hữu tận và tính dị biệt một cách *tất yếu và cần thiết (notwendig)* để "quay trở về lại vào trong chính mình" mà ông gọi là sự *"hòa giải"*. Mô hình "nhất thể - phân ly - hòa giải" (mà các nghiên cứu mới đây chứng minh rõ là *Hegel* tiếp thu từ "trực quan nền tảng" của *Hölderlin*[2]

---

[1] Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần/Phänomenologie des Geistes*, BVNS dịch và chú giải (Nhà xuất bản Văn học, 2006).

[2] *Xem*: BVNS: "Đôi lời giới thiệu" cho quyển *Martin Heidegger và tư tưởng hiện đại* của Bùi Giáng, NXB Văn học, 2001, tr. 7-36.

mang ít nhiều dư hưởng của *mysteria creationis*/huyền nhiệm sáng tạo và *trinitatis*/tam vị nhất thể của Thần học tư biện) tất nhiên ngụ ý rằng có thể đưa "thời hiện đại" vào trong viễn tượng của việc "vượt bỏ" nó một cách hiện thực. Việc "vượt bỏ" ấy không gì khác hơn là "vượt bỏ" (Aufheben) sự tha hóa để đạt tới "sự hòa giải", như yêu cầu của *Hegel*: "vượt bỏ" (aufheben) những sự đối lập đã trở nên cứng đờ ấy là sự quan tâm duy nhất của lý tính"(1).

Trong khi đó, "mô hình" của Kant khác hẳn. Với ông, các sự "nhị phân" (*Dichotomien*) khổng lồ nói trên mà ông tập trung phân định không phải là cái gì "được thoát thai ra" hay "bị tha hóa đi" mà chính là "thân phận con người" ("*condition humaine*") hiện thực, được triết học, bằng sự Khai minh, phát hiện và làm cho lộ rõ, thế thôi. Cho nên đối với Kant, một sự tái hợp nhất *hiện thực* của các cái đối lập ấy – dù trong quá khứ, hiện tại hay tương lai – là không thể có được. Theo Kant, cơ sở cho các sự phân biệt ấy là độc lập với lịch sử, vì thế, ông không thể hình dung có một hoàn cảnh lịch sử nào, một xã hội hiện thực nào trong đó vật-tự thân và hiện tượng, cái khả niệm và cái khả giác, cái "đang là" và cái "phải là" rút cục sẽ hợp nhất với nhau. Lý do sâu xa là ở chỗ Kant nhấn mạnh đến tính hữu hạn của lý tính và của con người nói chung, trong khi *Hegel*, với mô hình "nhất thể - phân ly –

- Dieter Heirich: *Hegel und Hölderlin/Hegel và Hölderlin*, trong: "Hegel im Kontext/Hegel trong văn cảnh, Frankfurt/M, 1971, tr. 9 và tiếp.

[1] *Hegel: Sự dị biệt giữa hệ thống triết học của Fichte và của Schelling*, tr. 20.

hòa giải", nhận định về "thời Hiện đại" cũng như về "tính hữu hạn" của con người nói chung trong viễn tượng của cái Tuyệt đối và tin rằng tính hữu hạn, hay "thân phận con người", về nguyên tắc, là có thể khắc phục, có thể "vượt bỏ" được. Kant chỉ đề ra "nguyên tắc của Hy vọng" để giúp con người hữu hạn biết hướng thượng, còn Hegel thì tin vào lý tính vô hạn biết tự vượt qua sự tự-tha hóa của chính mình. H. Schnädelbach nhận định nhẹ nhàng rằng nếu tính hiện đại có liên quan ít nhiều đến tính không [còn] ảo tưởng thì *Kant* tỏ ra... hiện đại hơn Hegel! (Sđd, tr. 34). Theo ông, luận điểm của Kant cho rằng con người là một "con vật được phú cho năng lực lý tính" (*animal rationabile*) và "một con vật sống có lý tính" (*animal rationale*) không phải là sự "quy định về bản chất" mà chỉ là một "nhiệm vụ đặt ra cho con người phải giải quyết" (*aufgegeben*)[1], do đó, về mặt lịch sử thuật ngữ, là một sự đoạn tuyệt với "thuyết Logos trung tâm" trong Nhân loại học, còn Hegel thì tỏ ra luôn cố gắng ngăn chặn điều ấy[2].

Nói cách khác, Hegel tin vào một sự "hòa giải" **với** hiện thực, còn Kant thì khiêm tốn cho rằng tốt hơn nên dành công cuộc trọng đại ấy cho... Thượng đế, còn con người hữu hạn chỉ nên dựa vào *các định đề* của lý tính thực hành để lo "hòa giải *với* nhau *ở trong* hiện thực" mà chưa chắc đã xong ! (Xem: Kant: *"Hướng đến nền hòa bình vĩnh cửu"*). Vấn đề đủ hấp dẫn và quan trọng để

---

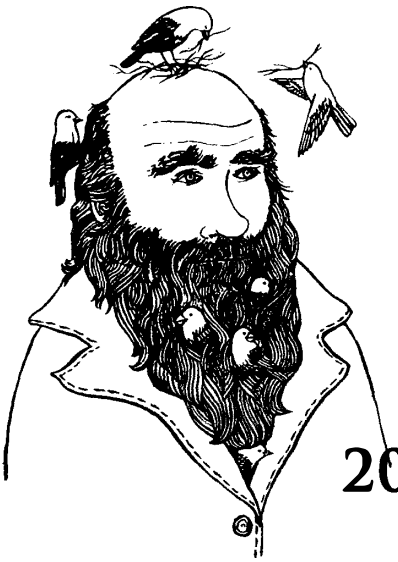
[1] Kant: *Nhân loại học trong phương diện thực tiễn*, B313/ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

[2] Xem: chẳng hạn: *Hegel: Bách khoa thư về các Khoa học triết học, §2A/"Enzyklopädie..."*

trở thành chủ đề *"Kant hay Hegel ?"* của một Hội nghị quốc tế lớn về Hegel (Hegel-Kongress) ở Stuttgart (quê hương Hegel) vào năm 1981. *"Kant hay Hegel ?"*. Chủ đề ấy buộc ta phải chọn một trong hai hay lại vẫn có thể... "hòa giải" ?

Tóm lại, triết học tuy "rắc rối" nhưng thú vị và bổ ích ở chỗ, "một lúc nào đó trong đời", nói như Descartes, nó thôi thúc và cho phép chúng ta được theo chân các đại triết gia để có thể bình tâm trao đổi với nhau về những chuyện tưởng như cao xa nhưng lại hết sức thiết cốt với "thân phận con người". Để kết luận, tôi cho rằng nền văn hóa là "hiện đại", khi con người biết "phản tư" về việc có nên nhìn nhận tính hữu hạn của chính mình hay không để sống cho phù hợp với nhìn nhận ấy. Ngược lại, điều ấy lại "tiền-giả định" phải có một cấu trúc cơ bản về nền văn hóa cũng có tính phản tư không kém để làm cho việc phản tư ấy về chính mình – theo cách nói quen thuộc của Kant – có thể có được.

(03.2005)



200 NĂM DARWIN 150 NĂM "NGUỒN GỐC CÁC LOÀI"

"TIẾN HÓA" NHƯ MỘT SƠ ĐỒ LÝ GIẢI?

1. "Newton về lá cỏ"

"Chúng ta có thể cho phép những vệ tinh, hành tinh, vũ trụ, thậm chí cả toàn bộ hệ thống *những* vũ trụ vận hành theo những định luật tự nhiên, nhưng ta lại muốn con côn trùng bé bỏng nhất cũng được sáng tạo tức thời bằng một hành vi đặc biệt". Ghi nhận trên đây của Charles Darwin (12.2.1809-19.04.1882) là sự băn khoăn ban đầu, là dự phóng nghiên cứu nền tảng của ông khi bước chân vào con đường khoa học. Thật thế, vào cuối thế kỷ XVIII, đầu thế kỷ XIX ở phương Tây, sau thắng lợi rực rỡ của mô hình cơ giới luận của Newton về thế giới vật lý, hầu như chỉ còn một lĩnh vực

chưa được lý giải: lĩnh vực sinh học, hay nói theo ngôn ngữ lúc bấy giờ, lĩnh vực của những "sinh thể hữu cơ có tổ chức" (trong đó có cả con người!).

Khi bàn về lĩnh vực này trong phần 2 của quyển *Phê phán năng lực phán đoán* (1790), I. Kant viết: "... điều hoàn toàn chắc chắn là ta không thể nhận thức hoàn chỉnh chứ đừng nói đến giải thích được những thực thể có tổ chức lẫn khả thể nội tại của chúng đơn thuần dựa theo các nguyên tắc cơ giới của Tự nhiên; và cũng chắc chắn để dám mạnh dạn nói rằng thật là phi lý cho con người chúng ta khi ta ra sức hay hy vọng sẽ có một Newton khác xuất hiện trong tương lai có thể làm cho ta hiểu rõ về sự sản sinh dù chỉ là của một lá cỏ dựa theo các định luật tự nhiên mà không do một ý đồ nào đã sắp đặt cả; trái lại, ta buộc phải dứt khoát phủ nhận năng lực thấu hiểu này nơi con người"[1]. Kant còn viết rất dài, nhưng tựu trung có hai ý chính, nói lên một thế lưỡng nan:

Một mặt, không thể lý giải thế giới sinh vật một cách đơn thuần cơ giới nếu không muốn đánh mất tính phức tạp và nhất là tính kỳ diệu của nó;

Mặt khác, mô hình lý giải truyền thống theo mục đích luận *khách quan* kiểu Aristoteles hay thần học Trung cổ cũng đã trở nên bất khả thi: ta không thể chứng minh sự có mặt của một ý đồ khách quan nơi bản thân sự vật hoặc của một Đấng tạo hóa bằng con đường thường nghiệm - và vì thế, không thể có một "Newton về lá cỏ"

---

[1] Immanuel Kant,1780: *Phê phán năng lực phán đoán*, §75, B338, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức 2006, tr.419.

- Giải pháp của Kant là: ta cứ nghiên cứu tối đa về thế giới sinh vật theo con đường thường nghiệm, đồng thời cần *giả định* về một tính mục đích khách quan nào đó, nhưng chỉ dựa trên nguyên tắc phê phán chủ quan của *năng lực phán đoán phản tư* của ta mà thôi. Kant phân biệt giữa năng lực phán đoán *xác định* và năng lực phán đoán *phản tư*. Với cái trước, ta đã có sẵn một cái phổ biến (chẳng hạn, một định luật), rồi đi tìm và thâu gồm những dữ kiện cá biệt vào dưới cái phổ biến ấy để *cấu tạo* nên nhận thức. Đó là con đường thông thường của khoa học tự nhiên. Với cái sau, ta có sẵn những dữ kiện cá biệt nhưng lại phải đi tìm cho chúng một cái phổ biến, để *hiểu* chúng. Nghĩa là bằng cách *giả định* nơi chúng một tính mục đích, nhưng chỉ có giá trị *chủ quan* cho ta thôi. Tính mục đích ấy không có giá trị cấu tạo nên nhận thức mà chỉ định hướng, cổ vũ và thúc đẩy nỗ lực nghiên cứu.

Chỉ hai thế hệ sau Kant, một "Newton về lá cỏ" - tưởng rằng không thể có được - đã xuất hiện: Darwin với thuyết tiến hóa, được phát biểu cô đọng ngay trong nhan đề tác phẩm chính của ông: "*On the origin of species by means of natural selection; or, The preservation of favoured races in the struggle for life*" (1859) / "Về nguồn gốc các loài qua con đường chọn lọc tự nhiên, hay sự bảo tồn những chủng ưu thế trong đấu tranh sinh tồn" mà chúng ta đang có trong tay qua bản dịch công phu của Trần Bá Tín. Chưa đi sâu vào nội dung tác phẩm và lịch sử vấn đề, ta thấy tư tưởng cốt lõi ở đây là: tiến trình ra đời các giống loài mới được thúc đẩy bằng sự biến dị (và rồi sự đột biến trong sự phát triển lý thuyết về sau. Ở đây, tạm gọi chung là sự đột biến),

đi kèm với một sự chọn lọc "tự nhiên". Tác động hỗn hợp giữa những sự đột biến và sự chọn lọc tự nhiên cho phép chuyển khái niệm mục đích luận (*Teleologie*) cổ truyền thành một tính mục đích (nhưng không có tác nhân đặt ra mục đích) trong hình thức của sự thích nghi. Như thế, một số nhân tố của khái niệm mục đích luận cổ truyền vẫn được tiếp thu, bởi kết quả của sự chọn lọc tuy không hướng đến một mục đích, nhưng vẫn tỏ ra có tính-mục đích. Cũng thế, nhân tố của sự tiến bộ vẫn được bảo lưu, vì sự đột biến tuy có tính ngẫu nhiên và khó nhận ra trong từng bước cá biệt, nhưng trong mỗi tiến trình tiến hóa, xét tổng thể và một cách hồi cố (*retrospectiv*), cho thấy xu hướng tiến đến một sự phức tạp cao hơn. Tuy nhiên, mô hình lý giải này về sự ra đời và tiến hóa của các giống loài là khác về chất với sơ đồ nhân quả (thường được gọi là sơ đồ Hempel-Oppenheim, viết tắt HO(1) lẫn với mô hình mục đích luận cổ truyền. Nó mang hình thái của mô hình lý giải chức năng, thể hiện ngay trong nhan đề tóm tắt của

---

[1] Sơ đồ do C. G. Hempel và P. Oppenheim đề ra (gọi tắt là sơ đồ HO) thể hiện cấu trúc hình thức của một sự giải thích khoa học đối với câu hỏi về nguyên nhân: sự kiện S xuất hiện dựa trên những mệnh đề tiền-giả định A_1 đến A_n nào về các điều kiện xuất phát và dựa trên các mệnh đề quy luật Q_1 đến Q_k nào? Sự kiện S (cái được giải thích / *Explanandum*) được giải thích bằng một suy luận hay một suy diễn từ các mệnh đề quy luật Q_1 đến Q_k cùng với các điều kiện tiên quyết A_1 đến A_n như là các tiền đề; cả hai tạo nên cái dùng để giải thích (*Explanans*). Xem: Carl Gustav Hempel / Paul Oppenheim: *Studies in the Logic of Explanation*, trong *Philosophy of Science* 15 (1948) tr. 135.175. Phát triển thêm trong: C. G. Hempel: *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Sciences*, New York, 1965.

tác phẩm: "Sự chọn lọc tự nhiên". Với tiền giả định về sự xuất hiện của những đột biến không lường trước được, sự chọn lọc ấy nhắm đến việc hoàn thành tốt hơn hoặc kém hơn chức năng đảm bảo sự sống còn và duy trì nòi giống, một chức năng mà sinh thể hữu cơ được đột biến luôn phải đáp ứng. Với tiền-giả định ấy, sơ đồ nhân quả (sơ đồ HO) không thể áp dụng cho sự đột biến lẫn tiến trình chọn lọc, bởi thời điểm xuất hiện và nội dung của sự đột biến là không thể dự đoán, cũng như các chức năng nói trên không thể được nêu một cách đầy đủ và rõ ràng, nhất là đối với các khả năng lựa chọn khác. Như thế, so với yêu cầu rất cao của câu hỏi nhân quả, có thể nói ngay rằng sơ đồ tiến hóa tỏ ra có năng lực giải thích yếu hơn, khiêm tốn hơn, thường mang tính hồi cố hơn là dự báo, nhưng lại rất sinh động và lý thú như sẽ còn bàn đến ở sau.

Từ khi công bố tác phẩm vĩ đại này của Darwin, thuyết tiến hóa đã được thừa nhận rộng rãi trong ngành sinh học, mặc dù từ sau Darwin, còn có nhiều cách tiếp cận mới mẻ, đa dạng, nhất là về tác động tổng hợp của sự lựa chọn nội tại và ngoại tại (chẳng hạn các điều kiện môi trường và tố chất trong bản thân sinh thể) hay về mối quan hệ giữa sự tiến hóa vĩ mô và sự tiến hóa vi mô: quan hệ giữa các bước nhỏ với các sự nhảy vọt lớn trong diễn trình tiến hóa.

Song, học thuyết tiến hóa không chỉ làm đảo lộn ngành sinh học mà còn làm thay đổi sâu sắc quan niệm của ta về thế giới. Copernic đã đẩy con người và quả đất từ trung tâm vũ trụ ra ngoài vùng biên của một trong vô số thiên hà. Bacon và Galilei đã loại bỏ nguyên nhân

mục đích để du nhập một cách lý giải thuần túy nhân quả, và, từ đó, cơ giới hóa toàn bộ thế giới không-thời gian. Ngay cả nguyên tắc phê phán của lý tính trong hình thức của năng lực phán đoán phản tư vừa nói trên của Kant cũng chỉ còn giá trị "an ủi" và là sự thú nhận công khai về tính hữu hạn của con người. Nói một cách triệt để, thế giới đã hoàn toàn bị tước bỏ hết mọi *ý nghĩa tự thân*. Từ khi Laplace trả lời câu hỏi của Napoléon tại sao không thấy có mặt Thượng đế trong mô hình vũ trụ học của mình rằng: *Sire, je n'ai pas besoin de cette hypothèse-là!* (Thưa Ngài, tôi không cần đến giả thuyết ấy!), thuyết tiến hóa được hiểu như là sự từ khước và bác bỏ mọi khả thể mang lại một ý nghĩa "siêu việt" nào đó cho thế giới.

Như thế, các công trình của Darwin không đơn thuần là những công trình khoa học. Dù muốn hay không, chúng đã trở thành cơ sở cho *các* thế giới quan khác nhau. Điều ấy không có gì lạ: khi một lý thuyết khoa học không chỉ mô tả những tiến trình lý hóa mà còn có tham vọng giải thích mọi sự sống - từ một lá cỏ cho đến con người -, nó tất yếu đã đứng một chân trong triết học và đạo đức học, hay ít ra, ẩn chứa tiềm năng cho một thế giới quan.

Thật thế, hiếm có công trình nào có sức lan tỏa như của Darwin. Nó thâm nhập vào triết học, lý thuyết lịch sử, xã hội học, lịch sử nghệ thuật, dân tộc học, và tất nhiên, giữ vị trí trung tâm trong sinh học với nhiều hướng phát triển mới mẻ về sau như di truyền học, sinh học phân tử hoặc sinh học-xã hội. Nó gây phân hóa ở bất cứ nơi đâu nó hiện diện: với người này, nó là đại diện chân chính cho tinh thần khoa học khai minh: lý giải mọi tiến trình trong tự nhiên

bằng phương pháp khoa học, loại trừ mọi yếu tố siêu nhiên; với người khác, nó đồng nghĩa với chủ trương ưu thắng liệt bại, mạnh được yếu thua, biện minh cho lập trường tân-tự do, thậm chí cho chiến tranh, cho chủ nghĩa phát xít, dưới danh hiệu không mấy đẹp đẽ: "thuyết Darwin xã hội".

Về mức độ sôi nổi, gay gắt trong tranh luận, lẫn các hệ quả chính trị và xã hội của nó, *Nguồn gốc các loài* của Darwin có thể so sánh với *Tư bản* của Karl Marx và *Sự thịnh vượng của các dân tộc* của Adam Smith. Một nhà xuất bản ở Anh gần đây cho ra mắt bộ sách *"Books that Shook the World"/Những quyển sách làm rung chuyển thế giới*, tác phẩm này thậm chí được xếp ngang hàng với Kinh Thánh và Kinh Koran!

Bên cạnh ý nghĩa "thế giới quan" của thuyết tiến hóa, một đặc điểm khác là việc gắn liền lý thuyết ấy với tên tuổi của bản thân Darwin. Trong thế kỷ XIX, các môn đệ đều thường gắn tên ông với các công trình của chính mình, tiêu biểu nhất là Asa Gray (1876) và Alfred Russel Wallace (1889)[1]. Đến tận ngày nay, lý thuyết khoa học 150 tuổi ấy vẫn còn được trích dẫn trong các tạp chí chuyên ngành, là một điều hiếm có và lạ thường. Tuy nhiên, việc viện dẫn đến Darwin không có nghĩa là người ta hiểu giống nhau về "thông điệp" của Darwin. Họ thường đề xướng các

---

[1] - Asa Gray: *Darwiniana. Essays and Reviews Pertaining to Darwinism*, 1876.

- Alfred Russel Wallace: *Der Darwinismus. Eine Darstellung der Lehre von der natürlichen Zuchtwahl und einniger ihrer Anwendungen / Thuyết Darwin. Một trình bày về học thuyết chọn lọc tự nhiên và một số sự áp dụng của nó.* (bản tiếng Đức), 1889.

lập trường mâu thuẫn nhau, vì ngay trong tác phẩm của Darwin cũng không thiếu những chỗ hàm hồ và đa nghĩa. Đối với các tác phẩm của mình, ông nhiều lần bổ sung các kiến thức mới, thêm bớt, sửa chữa do tiếp thu các sự phê bình trong mỗi lần tái bản. Quyển *Nguồn gốc các loài* có tới sáu ấn bản kể từ lần xuất bản thứ nhất (1859). Quyển *Nguồn gốc con người* (1871) có đến ba phiên bản chính thức. Một ví dụ nổi bật: trang cuối ấn bản thứ nhất của *Nguồn gốc các loài*, Darwin cho rằng mầm mống của sự sống bắt nguồn từ một số ít, mà cũng có thể từ một hình thức nguyên thủy duy nhất, tức để mở câu hỏi từ đâu vật chất vô cơ có được sự sống, thì ở ấn bản thứ hai, ông lại đặt nó vào trong tay một "Thượng đế sáng tạo". Hai cách viết khác nhau một trời một vực! Vì thế, hiếm khi các lý giải về Darwin lại hoàn toàn nhất trí với nhau. Cái gọi là *"Darwin Industry"* sản xuất hàng năm vô số sách vở, trình bày và lý giải thuyết tiến hóa đa dạng và phức tạp như một chiếc kính vạn hoa. Khuôn khổ một Lời giới thiệu chỉ cho phép chúng tôi - từ cái nhìn của một người "ngoại đạo", không thuộc chuyên ngành sinh học - đề cập hết sức khái quát về mấy điểm:

- Darwin và lịch sử thuyết tiến hóa

- Một số nghi vấn chung quanh Darwin: hiểu như thế nào về thuật ngữ "chọn lọc tự nhiên" và "đấu tranh sinh tồn"? Darwin là một nhà vô thần? "Chọn lọc tự nhiên" là một "định luật tự nhiên"?

- Các câu hỏi ấy dẫn đến sự quan tâm chủ yếu của người viết: việc mở rộng mô hình tiến hóa trong sinh học sang các lĩnh vực hoàn toàn khác: từ thuyết

Darwin xã hội cho đến "nhận thức luận tiến hóa". Như đã nêu trong nhan đề của bài viết, sự tiến hóa đã trở thành một *sơ đồ lý giải* vượt ra khỏi phạm vi nguyên thủy của nó: việc mở rộng ấy diễn ra như thế nào? Phải chăng sự phê phán sơ đồ nhân quả là lý do dẫn đến sự tán đồng khá rộng rãi đối với sự mở rộng này? Và sau cùng, liệu có thể hiểu sơ đồ tiến hóa như một sơ đồ lý giải mang tính siêu hình học về lịch sử?

2. Darwin và lịch sử thuyết tiến hóa

Con đường dài gập ghềnh, gian khổ trong việc nghiên cứu giới tự nhiên suốt hàng ngàn năm lắng đọng lại một cách tưởng như dễ dàng, đơn giản trong các sách giáo khoa hiện đại, và đã trở thành kho tàng kiến thức phổ thông cho mọi người. Bản thân Darwin cũng đã bỏ công sức lần theo dấu chân những vị tiền bối của thuyết tiến hóa. Trong ấn bản lần thứ 6 của quyển sách này (1872), thay cho Lời tựa là một *"Phác thảo lịch sử về những tiến bộ trong các quan niệm về nguồn gốc các loài"*. Ông kể tên một loạt người, trong đó có Aristoteles, Johann Wolfgang von Goethe và Jean-Baptiste de Lamarck (mặc dù ông thú nhận: "thật xấu hổ là đã chưa bao giờ đọc Aristoteles!"[1]). Ta thử lần theo vài dấu chân tiêu biểu:

2.1. Vũ trụ luận của các triết gia Hy Lạp

Trong vũ trụ luận của các triết gia Hy Lạp đã có những cách tiếp cận mà nguyên tắc cơ bản rất giống với

---

[1] Trả lời phỏng vấn năm 1838, dẫn theo Eve-Marie Engels: *"Darwin"*, München 2007, tr. 60.

thuyết tiến hóa hiện đại: từ ít thành nhiều; từ cũ thành mới, với mức độ phát triển cao hơn. Anaximander (611-547 tr. CN) đã nhận ra một nguồn gốc chung của mọi hình thức sự sống. Thales hiểu tồn tại và biến dịch ở trong một vòng tuần hoàn vĩnh cửu. Ngay ý tưởng về một sự *"chọn lọc"* những hình thức sự sống được hình thành một cách ngẫu nhiên cũng không phải là điều hoàn toàn mới, nó đã có nơi Empedokles. Nhìn chung, họ đều quan niệm sự xuất hiện của sự sống trên hành tinh này là kết quả của một sự phát triển lâu dài từ đơn giản đến phức tạp chứ không phải từ một hành vi sáng tạo duy nhất.

Các tư tưởng này – được xem là tiến bộ theo cách nhìn ngày nay – đã mất ảnh hưởng trong vài thế kỷ sau đó. Parmenides đặt "tồn tại" vào tâm điểm nghiên cứu và qua đó, đã ảnh hưởng sâu đậm đến Platon và Aristoteles. Người ta không còn nhấn mạnh đến sự phát triển mà xem mọi vật đã, đang và sẽ tồn tại đều đã tồn tại một lúc nào đó, ít ra ở dạng tiềm năng. Cái hoàn toàn mới không thể tự phát triển mà không quy về cái gì đã có từ trước. Nổi bật ở đây là quan niệm của Aristoteles. Tác phẩm *Historia animalium* vào thế kỷ IV tr. CN của ông – một trong những tác phẩm để lại ảnh hưởng lâu bền và sâu đậm nhất – hình dung giới Tự nhiên được chia làm năm lĩnh vực: các thiên thể, con người, thú vật, cây cối, và những gì không có sự sống. Sự phân chia này được hình dung như một cái khung cố định với những ranh giới rõ ràng. Ông phát triển mô hình về một trật tự thứ bậc. Tuy có những sản

phẩm tự nhiên khó xếp hẳn vào một thứ bậc, nhưng nhìn chung, giới tự nhiên có hình thức của một chiếc thang, như Charles Bonnet *(Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie,* 1745*)* đã tán đồng.

Giống như Darwin, Aristoteles và Bonnet không phân chia giới tự nhiên một cách tách bạch theo phạm trù mà mô tả nó bằng những bước quá độ. Nhưng, khác với Darwin, - cho tới cuối thế kỷ XVIII -, các bước quá độ này không được hiểu như kết quả của một tiến trình *lịch sử*. Các sự giống nhau là bộ phận của một trật tự tự nhiên được sắp xếp tinh vi, nhưng không phải là sản phẩm của lịch sử. Theo quan niệm này, động vật hay thực vật không biến đổi từ thế hệ này sang thế hệ khác, trái lại, chúng giữ nguyên vị trí trong chiếc thang cấp bậc, dù các bậc thang có tinh vi, phức tạp đến mấy. Hình ảnh chiếc thang cho thấy: chúng không chuyển sang nhau. Việc đưa mô hình chiếc thang này vào kích thước *lịch sử* sẽ là công lao của J. B. Lamarck như sẽ thấy ở sau.

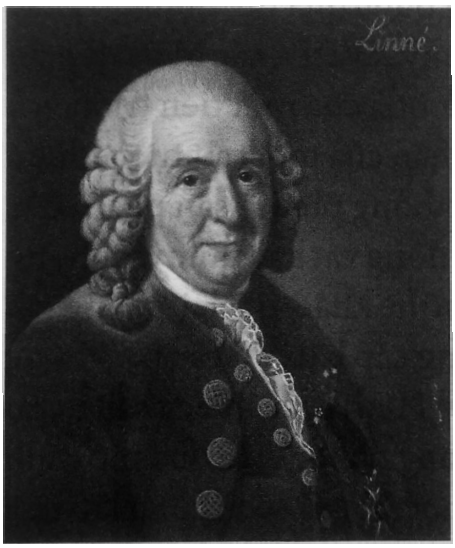
2.2. Thời Trung cổ

Dưới sự thống trị của giáo hội Kitô giáo, mô hình tư duy triết học tự nhiên của các triết gia cổ đại bị đẩy lùi. Việc lý giải Kinh Thánh (nhất là Sáng Thế Ký) theo nghĩa đen đã kìm hãm sự phát triển khoa học cho tới thời Phục Hưng. Leonardo da Vinci (1452-1519) đã có tư tưởng thiên tài về sự ra đời và phát triển của sự sống và về sự đa dạng các giống loài. Ông làm việc với những vật hóa thạch và nhận ra những sự tương đồng giữa con người và giống linh trưởng: một phát hiện thật táo bạo và nguy hiểm vào thời điểm bấy giờ!

2.3. Các tiền bối trực tiếp của Darwin

Phong trào Khai minh với quan niệm mới mẻ về khoa học (cùng phương pháp thuần lý và thường nghiệm nghiêm ngặt) là bà đỡ cho việc hình thành thuyết tiến hóa hiện đại.

Bước đi đầu tiên, tuy chưa tự giác, là của Carolus Linnaeus (Karl von Linné), bác sĩ và nhà nghiên cứu tự nhiên người Thụy Điển (1707-1778). Ông phân loại sinh vật theo giống (*species*) và loài (*genus*) như thể do Thượng đế tạo ra và chưa có ý tưởng về sự tiến hóa, nhưng chuỗi thứ tự của việc ra đời các giống loài trong sự phân loại của ông là cơ sở cho thuyết tiến hóa sau này.



Carolus Linnaeus

Georg Louis Leclerc Comte de Buffon (1707-1788) - đồng thời với Linné - là người đầu tiên nêu rõ tính khả biến của các giống loài. Khi các giống loài biến đổi, chúng có thể cho ra đời những giống loài hoàn toàn mới. Khởi điểm cho ý tưởng về *một giống loài nguyên thủy chung cho tất cả* cũng được Buffon phỏng đoán từ những sự trùng hợp rõ rệt về hình thái học và sinh lý học của các giống loài khác nhau.

Về phương pháp nghiên cứu, công trạng bất hủ được

dành cho Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) với phép tính *xác suất*, một công cụ không thể thay thế được cho đến tận ngày nay trong lĩnh vực sinh học.

Song, như vừa nói, tên tuổi trứ danh nhất, ngoại trừ Darwin, chính là Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829). "Thuyết Lamarck" – được đặt theo tên ông – là nỗ lực khoa học đầu tiên xác lập sự hình dung về một sự tiến hóa sinh học. Quyển *Philosophie zoologique* (1809) của nhà nghiên cứu người Pháp này chứng minh một sự thích nghi có mục đích của *kiểu di truyền* (genotype) với những điều kiện môi trường đặc thù (ví dụ nổi tiếng nhất là sự ra đời chiếc cổ dài của hươu cao cổ: do thói quen phải nỗ lực kiếm ăn ở những cành lá trên cao, những biến đổi tuần tự trong *genotype* dẫn đến ra đời của chiếc cổ cực dài trong *phènotype / kiểu hình* bên ngoài[1] ở các thế hệ sau). Học thuyết tiến hóa của Lamarck dựa trên giả định rằng "tiến trình tiến hóa chịu ảnh hưởng lớn bởi sự thích nghi với môi trường chung quanh".

Jean-Baptiste de Lamarck

---

[1] *Genotype* là toàn bộ những yếu tố di truyền ở cấp độ phân tử, trong khi *Phenotype* biểu thị hình ảnh bên ngoài của một cá thể.

Tất nhiên, không thể không kể đến vai trò của Thomas Robert Malthus (1766-1834), nhà sử học và kinh tế chính trị Anh mà Darwin, trong *Tự truyện* của mình[1], đã thú nhận rằng mình chịu ảnh hưởng lớn. Ngoài ra cũng phải kể đến ảnh hưởng của Charles Lyell, nhà địa chất học, người đã bác lại các giả định của Lamarck.

2.4. Công trình của Darwin

Tuy không phải là người đầu tiên tin vào một thế giới khả biến chứ không tĩnh tại, Darwin giữ vai trò cực kỳ quan trọng trong sự phát triển của một thuyết tiến hóa phổ quát. Đóng góp lớn của ông cho sinh học hiện đại là việc nêu bật ba yếu tố tiến hóa cơ bản: *sự sinh sản vượt mức, sự chọn lọc* và *sự thích nghi* của cá thể. Dù ông chưa biết tới các cơ sở phân tử của việc di truyền, và qua đó, của sự đột biến, nhưng ông đã phát triển một khung lý giải bao quát về sự ra đời của các giống loài.

Theo Darwin, một giống loài sinh sản nhiều hậu duệ hơn mức cần thiết để duy trì nòi giống (*hyperproduction*). Những cá thể riêng lẻ ở thế hệ sau không hoàn toàn giống nhau mà khác nhau ở những đặc điểm nhất định (sự biến dị). Những cá thể nào đã thay đổi *Phenotype*

[1] Darwin, Charles; *Autobiographie*; bản tiếng Đức của Feurich, Rolf. Leipzig / Jena, 1959.

(kiểu hình bên ngoài) tỏ ra thích nghi với môi trường sinh sống, sẽ có ưu thế về sự "chọn lọc" so với những cá thể còn lại, nghĩa là, có cơ may sống sót lớn hơn trong cuộc *đấu tranh sinh tồn* (chúng ta sẽ có dịp trở lại với thuật ngữ khá "bất hạnh" này ở sau, xem 3.1) so với những đồng loại không có sự "thích nghi".

Tuy nhiên, điểm quyết định là: sự biến đổi có lợi này là có thể di truyền lại cho hậu duệ của cá thể ấy. Như thế, những giống loài cá biệt tuyệt nhiên không phải là những hình thức tĩnh tại, bất biến qua hàng thiên niên kỷ, trái lại, sự kiện này dẫn tới ý tưởng cho rằng sự đa dạng của những giống loài hiện nay có thể quy về một số ít, hay thậm chí về một hình thức nguyên thủy duy nhất. Ta lưu ý hai điểm dị biệt đáng kể giữa Darwin và Lamarck: Lamarck không chủ trương một nguồn gốc chung của mọi giống loài; và mặt khác, Darwin có cái nhìn mềm dẻo hơn trong quan niệm về một sự phát triển hợp quy luật theo hướng tiến lên cao hơn: trong mô hình của ông, nhiều giống loài vẫn không hề biến đổi qua nhiều thế hệ, cũng như có thể tuân theo nhiều con đường phát triển khác nhau. Nơi Lamarck chỉ có một hướng phát triển; nơi Darwin có nhiều hướng, thậm chí không có hướng nào cả.

Vào năm 1871, Darwin đưa "con người" vào trong khuôn khổ tiến hóa luận của mình[1], khi cho rằng nhiều sự biến đổi nhỏ nơi những loài linh trưởng giống người

---

[1] Charles Darwin: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, 1871.

rút cục sẽ dẫn đến con người *Homo sapiens* (xem 3.2).

Song, vì lẽ Darwin chưa kịp biết tới các cơ chế của sinh học phân tử và các nguyên tắc di truyền (được Gregor Mendel[1] đặt cơ sở), nên đối với việc thích nghi của cá thể với môi trường, ông đành trở lại với học thuyết Lamarck.

2.5. Thuyết Tân-Darwin

Thuyết "Tân-Darwin", như tên gọi của nó, biểu thị sự phát triển và mở rộng học thuyết của Darwin dựa trên các thành tựu mới mẻ của thế kỷ XX. Trước hết có lẽ là khả năng mô tả chính xác những diễn trình di truyền-phân tử dựa trên thành quả của sự nghiên cứu cơ bản khi ta nói về sự đột biến (mutation) và tái cấu trúc kiểu di truyền (*genotype*) như là điểm quyết định của sự biến dị. Đặc điểm tiếp theo là sự mở rộng tư tưởng tiến hóa sang các ngành khoa học khác, chẳng hạn vũ trụ học (và cả địa chất học). Theo đó, các cơ chế tiến hóa không chỉ khả hữu trong các hệ thống vi mô mà cũng có tác động trong sự ra đời hệ thống vĩ mô. Đặt chất liệu hữu cơ hay mầm mống đầu tiên – mà ta gọi là sự sống – vào trong một hệ lý thuyết khoa học có lẽ là nỗ lực táo bạo nhất trong thế kỷ vừa qua. Theo đó, những phân tử vĩ mô nào có khả năng tự nhân lên sẽ tỏ ra có năng lực sống sót tốt hơn những phân tử không có khả năng ấy. Sau cùng, chính những

---

[1] Gregor Mendel (1822-1884), tu sĩ người Áo có đóng góp lớn cho khoa học khi ông dành tám năm để lai tạo các giống đậu Hà Lan, qua đó phát hiện những quy luật của sự di truyền được gọi là những *"định luật Mendel"*. Không được biết đến nhiều lúc đương thời, nhưng vào thế kỷ XX, ông được tôn vinh là người đặt cơ sở cho sinh học phân tử và là cha đẻ của di truyền học hiện đại.

phân tử trước lại có ưu thế trong sự chọn lọc, vì cơ chế tự nhân lên luôn được cải thiện bằng những sự đột biến ngẫu nhiên, từ đó hình thành nên cao điểm là hệ thống trao đổi chất khép kín đầu tiên được gọi là đơn bào. Người ta trở về lại với Buffon và khẳng định rằng toàn bộ sự đa dạng của những giống loài trong hệ sinh thái là trái đất này được ra đời từ mầm mống đầu tiên ấy của sự sống hữu cơ, và, đến lượt mình, lại được tác động bởi những nguyên tắc tiến hóa, như đối với những phân tử hữu cơ trước đó.

Như thế, hai nguyên tắc chính yếu của sự tiến hóa sinh học là sự đột biến và sự chọn lọc. Nơi cả hai đều có sự tham gia của yếu tố hay nguyên tắc *ngẫu nhiên* mà phép tính xác suất là công cụ phương pháp không thể thiếu được. Có thể nói vắn tắt: thuyết Tân-Darwin mang lại một hình ảnh có tính *mô tả* chính xác về Tự nhiên, tuy nó không thể giải thích từng chi tiết một. Điểm mấu chốt nhất là nó chưa thể *giải thích* được rút cục tại sao những đột biến ngẫu nhiên lại có thể xảy ra. Nhiều bí nhiệm của Tự nhiên đang phơi mở dần, nhưng chưa phải đã đến lúc các nhà khoa học tự nhiên, và nói riêng, các nhà sinh vật học, có thể ca khúc khải hoàn.

3. Vài điều chung quanh Darwin

3.1. Minh xác về khái niệm "chọn lọc tự nhiên"

"Chọn lọc tự nhiên" là một trong hai sợi chỉ đỏ xuyên suốt thuyết tiến hóa của Darwin. Có ít nhất ba cách dùng chữ nơi ông: *natural selection* (chọn lọc tự nhiên); *survival of the fittest* (sống còn của cái thích nghi tốt nhất) và *struggle for existence* (phấn đấu để sinh tồn). Do nhiều cách dịch

và cách hiểu khác nhau, ba chữ này đã gây nên không ít ngộ nhận. Nhiều công trình gần đây nỗ lực minh xác về ba thuật ngữ này: thuật ngữ sớm nhất là *natural selection,* dường như được ông rút ra từ học thuyết của Malthus (*Essay on the Principle of Population,* 1798) vào năm 1838. Thuật ngữ *struggle for existence* cũng được Darwin tìm thấy nơi Malthus và nhà địa chất học Charles Lyell (*Principles of Geology*). Thuật ngữ *survival of the fittest* nguyên là của nhà xã hội học và triết học Herbert Spencer (*Principles of Biology,* 3 tập, 1864). A. R. Wallace khuyên Darwin sử dụng thuật ngữ này của Spencer vào năm 1869 trong ấn bản lần thứ năm của quyển *Nguồn gốc các loài,* đồng nghĩa với *natural selection.*

Darwin sớm cho thấy ông không thực sự thỏa mãn với cả ba thuật ngữ trên. Trong khi *natural selection* chỉ nói lên cơ chế hay sự kiện: không phải mọi hậu duệ của một giống loài đều sống sót thì *survival of the fittest* dường như biểu thị một *tiêu chuẩn* cho sự chọn lọc. *"Fitness"* là một khái niệm mềm dẻo, vì thế dễ dẫn đến cách hiểu đơn thuần về sức mạnh cơ bắp. Xu hướng này càng tăng cường đến mức nguy hiểm khi *"survival of the fittest"* (dịch đúng là: sự sống sót của cái thích nghi tốt nhất / "thích giả sinh tồn") được dịch sang tiếng Đức thành *"Überleben des Stärkeren"* ("sự sống sót của kẻ mạnh hơn"), xem giới Tự nhiên như một trường giác đấu "mạnh được yếu thua" trong bối cảnh một nước Đức hiếu chiến, đang ra sức giành giật thuộc địa với Anh, Pháp! Trong ấn bản lần thứ sáu của *Nguồn gốc các loài,* Darwin đã chứng minh ngược lại: chính những sinh vật to lớn, mạnh mẽ về thể xác, cơ

bắp, móng vuốt lại bị diệt vong do thiếu thức ăn; những giống có cánh mạnh bị gió cuốn ra biển trong khi những con bọ yếu ớt, bộ cánh không phát triển lại sống sót[1]. Như thế, sự chọn lọc không đồng nghĩa với hình dung thông thường về sức mạnh. Trong khi *survival of the fittest* dễ bị liên tưởng sai lạc thì *natural selection* (mượn từ thuật ngữ của ngành chăn nuôi) cũng dễ khiến ta nghĩ đến một hành động có trí tuệ hay một sự lựa chọn tự giác, rất gần với hình ảnh một "bàn tay vô hình" hay một đấng sáng tạo can thiệp vào Tự nhiên. Trong thư gửi cho Charles Lyell vào tháng 9, 1860, ông tỏ ra ân hận đã không dùng một chữ khác: "Nếu có thể làm lại từ đầu, ắt tôi sẽ dùng chữ *"natural preservation"* (sự bảo tồn tự nhiên)[2].

Sau cùng, chữ *struggle for life* cũng "bất hạnh" khi nó lại được dịch sang tiếng Đức là *"Kampf um Dasein"* (chiến đấu cho sinh tồn), đi quá xa với nghĩa của chữ *struggle* (phấn đấu, nỗ lực) trong tiếng Anh. Thật thế, Darwin hiểu *selection* là một tập hợp những sự tác động qua lại giữa thực vật, động vật và môi trường, trong đó yếu tố giữ vai trò "chọn lọc" (môi trường, đồng loại, kẻ địch ăn thịt ...) là *bất định,* chứ không thể được giản lược đơn thuần vào sự "đấu tranh", "chiến đấu"[3]. Tóm lại, ta cần cẩn trọng và có sự phân biệt nhiều hơn khi tìm hiểu

---

[1] Xem: Julia Voss, *"Charles Darwin"*, Junius, Hamburg, 2009, tr. 117 và tiếp.

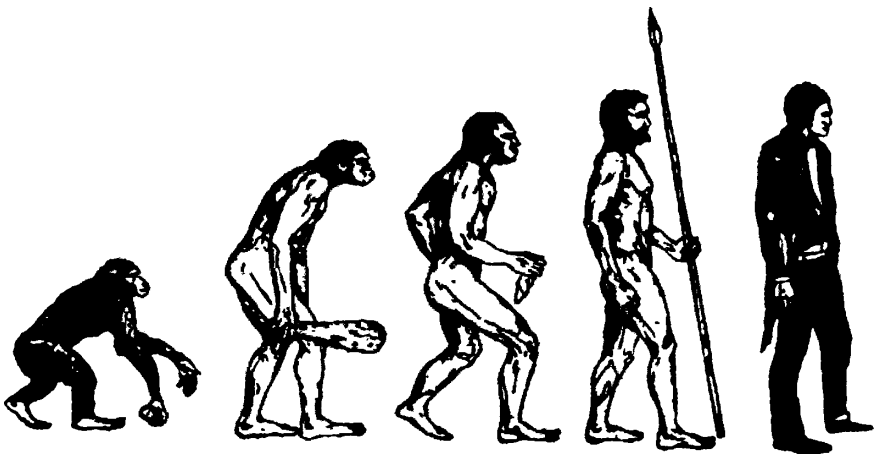
[2] *The Correspondence of Charles Darwin*, tập 1-16 (1821-1868), Cambridge, 1983-2008, tập 8, tr. 396, dẫn theo Julia Voss, Sđd.

[3] Darwin nêu ví dụ về loại cây ở gần sa mạc "phấn đấu chống lại sự khô hạn để sinh tồn" (*Nguồn gốc các loài*, Ấn bản 6, tr. 84).

các thuật ngữ cốt lõi của thuyết tiến hóa Darwin.

3.2. Khỉ và người

Gay go nhất cũng như gây ngộ nhận và tranh cãi nhiều nhất trong học thuyết của Dawin là mối quan hệ thân thuộc giữa người và khỉ. Stephen Jay Gould, nhà cổ sinh vật học và nhà tiến hóa luận hàng đầu của thế kỷ XX đã nêu câu hỏi đã từng làm Darwin thắc mắc: "Tại sao những gì xấu xa ở trong ta thì bị xem là di sản của khỉ, còn những gì tốt đẹp là riêng của con người? Tại sao ta



không đi tìm những phẩm chất "cao quý" trong ta như là sự tiếp nối với những con vật khác"?[1]

Trong *Nguồn gốc các loài* (1859), Darwin chưa đề cập đến khỉ, càng chưa bàn về con người. Nhưng từ 1859 cho đến 1871, ông tích cực quan sát, ghi nhận nhiều sự tương đồng giữa người và thú vật, nhất là với những

---

[1] Dẫn theo Frans de Waal: *"Der Affe in uns. Warum wir sind, wie wir sind" / Con khỉ trong ta. Tại sao ta lại là ta như thế*, München 2006, tr. 233.

thú vật nuôi trong nhà (trở thành phong trào rầm rộ ở nước Anh đương thời nhờ đường hàng hải quốc tế phát triển) và nhất là với các loài linh trưởng (đười ươi, tinh tinh...). Quyển *Descent of Man / Nguồn gốc con người* (1871) cùng với *Expression of the Emotions in Man and Animals / Diễn tả cảm xúc nơi người và thú vật,* một năm sau đó (1872) đúc kết những nhận định cơ bản của ông:

Khác với Ernst Haeckel, nhà động vật học người Đức (1874), Darwin không đặt con người ở vị trí trung tâm hay cao nhất, trái lại, xem đười ươi và tinh tinh là họ hàng gần gũi nhất của con người, và con người chỉ là một giống loài bên trong giới linh trưởng mà thôi.

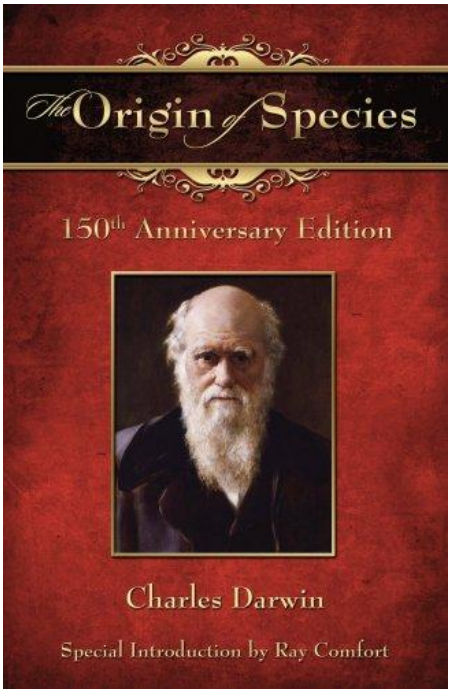
Khác với Nietzsche (trong tác phẩm di cảo *Về sự thật và nói dối theo nghĩa ngoài luân lý,* 1873), theo đó con người vì yếu đuối so với thú vật nên thi thố sức mạnh bằng sự giả vờ, vuốt ve, dối trá, lừa đảo, Darwin lại rút ra các đức tính tốt từ đó: thiện cảm, tình yêu và sự hợp quần. (Về sau, Arnold Gehlen[1] xem con người là "sinh vật bất toàn", vì thế con người ra sức phát triển định chế, tổ chức để tìm chỗ dựa và sự an toàn; Frans de Waal[2], chuyên gia về loài linh trưởng, nhìn thấy thêm các đức tính như: trung thành, tin cậy, trắc ẩn và vị tha.

Như thế, với Darwin, sự tương đồng giữa con người và thú vật không chỉ ở phương diện sinh lý học hay cơ

---

[1] Arnold Gehlen: *Der Mensch / Con người*, 1940.

[2] Frans de Waal: *Der Affe und der Sushimeister. Das kulturelle Lehen der Tiere / Con khỉ và ông thầy làm Sushi. Đời sống văn hóa của thú vật*, München, 2005.



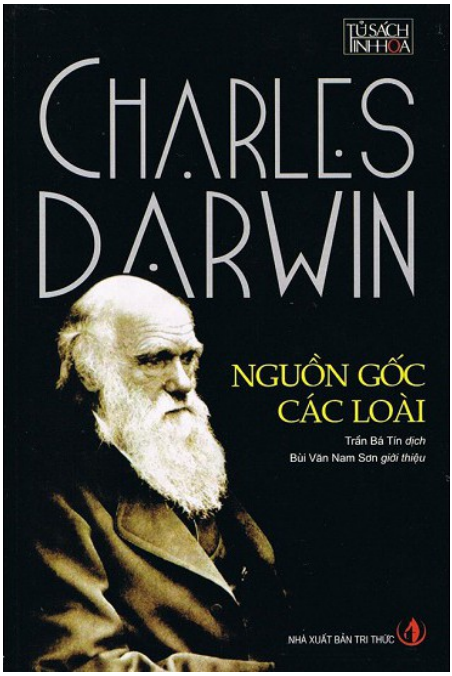
thể học mà còn cả ở trong bản tính, đầu óc và "tinh thần". Một phát hiện lý thú và hết sức căn bản vào thời gian Darwin chuẩn bị quyển *Diễn tả cảm xúc nơi người và thú vật,* làm thay đổi nhận định quen thuộc trước đó: con vật cũng *biết cười,* một đặc điểm tưởng chỉ là đặc quyền của con người[1]. Như thế, họ hàng gần gũi giữa con người và thú vật không tạo nên một dã thú mà mang lại một con khỉ tươi cười! Trong khi những nhà tiến hóa luận khác như Ernst Haeckel hay Thomas Henry Huxley không ngần ngại xem những người châu Phi hay châu Úc là mắt xích nối liền khỉ và người, thì Darwin lại thấy những người Anh đồng hương của ông giống với… những thú vật nuôi trong nhà! Họ hàng thân thích với thú vật không làm hạ giá con người, trái lại, Darwin đã "cao quý hóa" thú vật. Sự nối kết giữa con người và thú vật không tạo nên một con người mang thú tính, mà ngược lại, một động vật mang tính người!

3.3. Darwin: nhà vô thần?

Tạm gác lại sự ồn ào của cuộc tranh chấp, nhiều khi

[1] Xem: Julia Voss, *"Charles Darwin"*, Hamburg 2009, tr. 161 và tiếp.

rất quyết liệt giữa thuyết tiến hóa và thuyết sáng tạo kéo dài mãi cho đến ngày nay[1], ta thử đến với bản thân Darwin chung quanh vấn đề này. Trước hết, ông không thể tán thành môn Thần học tự nhiên giáo điều theo kiểu William Whewell, giáo sư ở Cambridge vào năm 1840 hay của William Paley, 1802: "Làm gì có sự ngẫu nhiên đối với ta? Trong cơ thể con người, sự ngẫu nhiên có chăng là ở vết tàn nhang hay nốt ruồi mà thôi, chứ không bao giờ ở con mắt được!"[2]. Với Darwin, sự ngẫu nhiên - gắn liền với sự chọn lọc - có chức năng then chốt trong sự ra đời cái mới trong lịch sử tiến hóa. Ông còn đi xa



---

[1] Sự tranh chấp thậm chí diễn ra ngay ở tòa án của Hoa Kỳ. Năm 1925, giáo viên môn lịch sử tự nhiên John Sespes ở tiểu bang Tennessee bị tuyên có tội vì đã giảng dạy thuyết tiến hóa. Từ đó, các nhà "sáng tạo luận" cực đoan liên tục kiện cáo, khi thắng khi thua! Trong khi đó, Giáo hoàng Paul II đã tuyên bố thuyết tiến hóa là phù hợp với đức tin Kitô giáo vào năm 1996. Dẫn theo Julia Voss, Sđd, tr. 166. Xem: Edward J. Larson: *"Summer for the gods. The scopes trial and America's continuing debate over sciences"*, New York, 1997.

[2] William Paley: *Natural theology; or evidence of the existence and attributes of the deity*. London 1802, tr. 49, dẫn theo Michael Ruse: *Darwin and design. Does evolution have a purpose?* New York 2003, tr. 43 và tiếp.

hơn: sự ngẫu nhiên không chỉ tác động ở cấp độ trật tự hay sự phân loại của tự nhiên mà cả đối với từng cá thể. Ông không thấy có sự hoàn hảo nào trong thế giới hữu cơ cả, kể cả nơi đôi mắt của con người, để từ đó có thể quy về cho một trí tuệ siêu nhiên: "Trong sự biến dị của sinh thể hữu cơ và trong tiến trình chọn lọc tự nhiên, dường như chẳng có một kế hoạch nào nhiều hơn so với hướng gió thổi!"[1]. Sự bất toàn của thế giới sinh vật không phải là lý do để xem thường chúng: ông nghiên cứu hoa lan, dây leo, côn trùng với tất cả tình âu yếm. Nhưng sự chết chóc đau thương – trường hợp cô con gái cưng của ông – làm ông sụp đổ lòng tin vào một Đấng sáng tạo lòng lành! Tuy nhiên, như nhiều đồng nghiệp của mình, Darwin tự nhận mình là một người *"bất khả tri"*, một khái niệm do Thomas Henry Huxley du nhập vào năm 1889. Khác với nhà vô thần luận, người "bất khả tri" xem câu hỏi về sự tồn tại của Thượng đế là không thể trả lời được. Trong triết học, thái độ này có một truyền thống lâu dài ngay từ thời Platon khi ông thuật lại câu nói nổi tiếng của Protagoras, nhà biện sĩ vào thế kỷ V tr. CN: "Tôi chẳng biết gì về thần linh cả: họ tồn tại hay không tồn tại, làm sao tôi biết được?". Vì thế, một mặt Darwin chủ trương: "thần học và khoa học nên đi riêng con đường của mình"[2], mặt khác, ông cũng không có xu hướng muốn biến khoa học thành một định chế luân lý

---

[1] Charles Darwin: *Mein Leben, 1809-1882 / Đời tôi, 1809-1882*, (bản tiếng Đức), do Nora Barlow ấn hành, Frankfurt / M, 1993, tr. 92, dẫn theo Julia Voss, Sđd, tr. 171.

[2] *Correspondence / Thư tín*, Sđd, tập 14, tr. 426.

duy nhất trong đời sống công cộng, khác hẳn thái độ bài tôn giáo cực đoan của Ernst Haeckel. Khoa học tìm cách trả lời câu hỏi *"như thế nào"* chứ không có tham vọng trả lời câu hỏi rốt ráo: *"tại sao"* và *"có ý nghĩa gì"*, vốn là một nan đề triết học từ muôn thuở: *tại sao* lại có sự tồn tại chứ không phải là *không có gì hết?* Ngày nay, thái độ ấy của Darwin góp phần vào việc giảm căng thẳng giữa tôn giáo và khoa học, để cả hai thực sự góp phần vào việc bảo tồn và trân trọng sự hiện hữu "có một không hai" của các giống loài, một sự thật mà không phía nào có thể nghi ngờ cả.

3.4. "Chọn lọc": một định luật tự nhiên?

Khi nói về sự "chọn lọc" như một định luật tự nhiên, ta thường nhập chung hai chuyện vốn cần được tách rời nhau ra! Một mặt, khái niệm "định luật tự nhiên" có ý nghĩa *mô tả* (bằng phương pháp toán học hay thống kê) về những hiện tượng, ví dụ: sự rơi, không có gì nhanh bằng tốc độ ánh sáng, v. v... Điều ấy không chỉ cho phép ta mô tả mà còn *tiên đoán* nữa, nhất là dựa vào đó để tạo ra... máy hơi nước hay máy bay. Đó là một nghĩa cơ bản của định luật tự nhiên.

Nhưng khi ta dùng khái niệm này đối với sự *chọn lọc*, ta lập tức gặp phải một ý nghĩa thứ hai, mang màu sắc *quy phạm (normativ)*: cái gì đã là "định luật tự nhiên" thì hầu như bất biến, phải tuân theo. Đó chính là trường hợp đối với thuyết "nhân mãn" khét tiếng của Malthus: nếu dân số tăng theo cấp số nhân mà sản xuất lương thực tăng theo cấp số cộng thì chiến tranh, bệnh tật, đói kém là biện pháp tự nhiên để cân đối lại. Hơn thế, các "định

chế tự nhiên" này là mẫu mực để con người làm theo: không được tương trợ người nghèo! Sự khắc nghiệt của tự nhiên là tấm gương cho sự khắc nghiệt của xã hội!

Ta thấy ngay rằng ở đây sự nối kết giữa hành vi con người và "định luật tự nhiên" tuyệt nhiên không phải là một chuỗi nhân quả đơn giản như sẩy chân thì rơi xuống vực. Ngược lại, quyết định chính trị hay việc ban hành luật pháp là ở trong quyền hạn cân nhắc của chính con người. Sự kết hợp giữa "định luật" và "hành vi" theo kiểu Malthus là có tính quy phạm, nghĩa là: nội dung của nó là một cái *"phải là"* chứ không phải cái *"là"*.

Trước thế kỷ XVIII, phương Tây tin vào trật tự do Thượng đế sắp đặt, thì từ thế kỷ XIX, người ta tin vào "quyền uy luân lý của tự nhiên": "tự nhiên" là tốt, "trái tự nhiên" là xấu! Trong tiến trình lịch sử này, thuyết tiến hóa, nhất là hiện tượng "chọn lọc tự nhiên" giữ vai trò quyết định. Friedrich Engels là người đã sớm nhận ra điều ấy, ông viết: "Bên cạnh học thuyết dân số của Malthus, toàn bộ học thuyết của Darwin về đấu tranh sinh tồn chỉ đơn giản là việc chuyển học thuyết của Hobbes về *bellum omnium contra omnes* [cuộc chiến tranh của tất cả chống lại tất cả] của Hobbes và học thuyết kinh tế tư sản từ xã hội vào cho giới Tự nhiên có sự sống. Rồi sau khi người ta làm xong công việc giả tạo ấy (...), họ lại chuyển các học thuyết ấy từ giới Tự nhiên hữu cơ vào cho lịch sử, và bấy giờ, khẳng định rằng người ta đã chứng minh được tính hiệu lực của chúng như là các định luật vĩnh cửu của xã hội loài người"[1].

---

[1] Thư của F. Engels gửi cho P. L. Lawrow, 12-17.11.1875; trong Marx & Engels, *Tác phẩm*, tập 34, Berlin, 1966, tr. 170 (tiếng Đức).

Ở đây, Engels cho thấy thuật ngữ "đấu tranh sinh tồn" đã nhiều lần bị chuyển dịch lĩnh vực từ lịch sử tự nhiên sang kinh tế học và lý thuyết về nhà nước. Trong quá trình ấy, khái niệm "định luật" bắt đầu chao đảo, trộn lẫn cấp độ mô tả với cấp độ quy phạm. Cái gọi là "định luật vĩnh cửu của xã hội loài người" hoàn toàn không phải là bất biến và bất khả thay đổi như định luật trọng trường! Vậy, phải chăng sự chọn lọc tự nhiên không phải là một định luật tự nhiên?

Hơn ai hết, chính Darwin đã bàn kỹ về "tính định luật tự nhiên" của thuyết tiến hóa. Bản thân ông đã giới thiệu một *Biểu đồ (Diagramm)* tiến hóa trong *Nguồn gốc các loài* (1859), như là một chuỗi những đường giao thoa, bất định. Ông nói rõ trong ấn bản lần thứ 6: "Tuy nhiên, ở đây tôi muốn lưu ý rằng tôi không hề muốn nói tiến trình diễn ra một cách hợp quy tắc và ổn định như đã được trình bày trong Biểu đồ, cho dù bản thân Biểu đồ cũng đã tỏ ra phần nào bất định". Nghĩa là, ông còn muốn Biểu đồ tỏ ra bất định và phức tạp hơn nhiều nữa!

Lý do khiến sự tiến hóa không phải là một con đường thẳng tắp là ở *tính ngẫu nhiên* của sự biến dị. Ta chỉ nắm bắt được sự chọn lọc ở những nơi nào sự biến dị tỏ rõ sức mạnh của nó. Vì thế, đối với những nhà nghiên cứu quen với những quy luật toán học trong thế giới vô cơ, sự tiến hóa đầy hỗn loạn và bất ngờ kiểu Darwin không thể mang lại câu trả lời thỏa đáng. Chẳng hạn nhà thiên văn John Herschel nhạo báng thuyết tiến hóa của Darwin là "*law of the higgledy-piggledy*" (quy luật của sự lung tung,

bừa bãi!)[1].

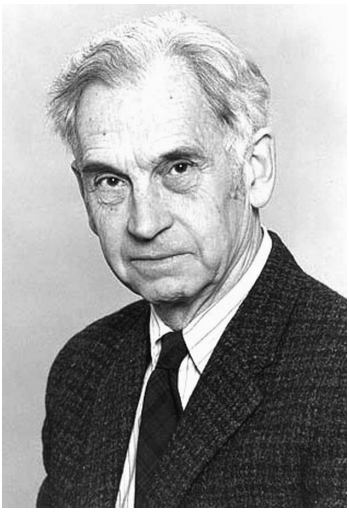
Như ta đã biết, Darwin chưa giải thích được nguồn gốc của sự biến dị. Ông cũng chưa giải thích được tại sao một số đặc điểm là có thể di truyền, còn các đặc điểm khác thì không. Ông thú nhận năm 1868 trong *Sự biến dị của thú vật và cây cối*: "không thể nêu rõ lý do cho sự khác biệt này", và để sự việc dừng lại ở đó.

150 năm sau Darwin, *sự ngẫu nhiên* cũng không thể được gạt bỏ ra khỏi sự di truyền. Tuy nhiên, sự tiến hóa không thể diễn ra tùy tiện, mà trong số ranh giới nhất định nào đó, thường được các nhà sinh vật học gọi là "những ước chế phát triển" (*developmental constraints*). Nhưng, vì không thể xác định rõ những ranh giới này, nên cuộc tranh luận về vai trò của ngẫu nhiên và tất yếu vẫn cứ tiếp diễn. Vì không thể phủ nhận vai trò của sự ngẫu nhiên, chính Darwin đã đưa ra một kết luận gây "sốc" ngay trong *Nguồn gốc các loài*, ấn bản lần thứ sáu: "Tôi không tin vào một quy luật phát triển cố định". Sự tiến hóa không phải là tiến trình hợp quy luật, và, nếu ta hiểu câu nói trên của Darwin theo nghĩa đen, thì sự chọn lọc không phải là một định luật tự nhiên! Khẳng định trên của ông rõ ràng nhắm đến nghĩa "mô tả" của khái niệm định luật: nếu hiểu định luật tự nhiên theo nghĩa toán học, rõ ràng sự biến dị lẫn sự chọn lọc không thuộc về loại này. Một con vật khác với bố mẹ nó như thế nào và được "chọn lọc" dựa vào những đặc điểm gì là điều không ai có thể dự đoán được.

---

[1] *Correspondence / Thư tín*, tập 7, tr. 423, dẫn theo Julia Voss, Sđd, tr. 191.

Ernst Mayr, nhà sinh học tiến hóa nổi tiếng ở thế kỷ XX, là người bàn kỹ nhất về tính quy luật tự nhiên của thuyết tiến hóa. Theo ông, các hệ thống sinh học khác căn bản với tất cả những hệ thống không có sự sống khác, vì thế "định luật tự nhiên" ở đây buộc phải được hiểu theo nghĩa khác (do có quá nhiều yếu tố ngẫu nhiên của môi trường, của đồng loại, của thiên địch làm tăng thêm tính phức tạp và tính không thể dự đoán). Sinh vật là một cơ chế "nhị nguyên". Nó là vật chất, nên phải phục tùng những định luật của vật lý học, hóa học, nhưng nó cũng còn lệ thuộc vào các tiến trình lịch sử, dù đó là các quan hệ tương tác ở cấp độ phát triển cá nhân (*ontogenese*) hoặc ở cấp độ phát triển giống loài (*phylogenese*). Để mô tả các tiến trình ấy, không có những định luật phổ quát, mà, theo E. Mayr, chỉ có những "miêu tả lịch sử" (*historical narratives*)[1]. Vì thế, về bản chất, sinh học là một khoa học lịch sử. Nhà sinh học - giống như nhà sử học - tập hợp những thông tin từ lịch sử, dàn dựng lại thành một *kịch bản* và sau cùng, kiểm tra xem cách giải thích nào là trùng hợp một cách khả tín, khả thủ (*plausible*) nhất với những thông tin đã có. Thomas Henry Huxley, đồng



Ernst Mayr

[1] Xem Ernst Mayr: *What makes biology unique? Considerations on the autonomy of a scientific discipline*, Cambridge 2005.

minh gần gũi với Darwin, gọi phương pháp ấy là *"tiên đoán hồi cố" ("retrospective prophecy")*: nhà nghiên cứu phải tập luyện để có năng lực "nhìn những gì mà mắt thường không thể nhìn thấy". Trong các khoa học vật lý, phương pháp này dường như chỉ được áp dụng cho một số ít lĩnh vực, chẳng hạn trong vũ trụ học và địa chất học. Còn trong sinh học tiến hóa, phương pháp lịch sử lại là phương pháp cơ bản và thích hợp. Và, cũng giống như mọi khoa học lịch sử, nó khó có được những định luật tự nhiên phổ quát đúng nghĩa để mô tả các tiến trình. Nói như Jay Gould, nhà tiền cổ sinh vật học nổi tiếng: "Sự tiến hóa là một suy luận không thể tránh được, chứ không phải là một sự kiện trần trụi"[1].

Ngày nay, có sự đồng thuận chung rằng sự chọn lọc tự nhiên, cùng với sự biến dị, thúc đẩy sự tiến hóa. 150 năm sau Darwin, không có lý thuyết nào hiệu nghiệm hơn học thuyết ấy. Nhưng, *sự chọn lọc diễn ra ở cấp độ nào* là vấn đề đang gây tranh cãi sôi nổi:

- Richard Dawkins, nhà động vật học người Anh, trong tác phẩm nổi tiếng: *Gen ích kỷ* (1976) đề ra luận điểm nổi tiếng: sự chọn lọc diễn ra ở cấp độ hệ gen (*genom*). Theo Dawkins, hệ gen được "chương trình hóa" để tự nhân lên, còn sinh thể hữu cơ chỉ là cái vỏ bọc hay cỗ xe để thực hiện chương trình ấy: "con khỉ là một cỗ máy lo việc trường tồn của những gen leo cây; con cá là một cỗ máy lo việc trường tồn của những gen dưới

---

[1] Stephan Jay Gould: *Agassiz auf den Galápagos*, tr. 105-117, dẫn theo Julia Voss, Sđd, tr. 195.

nước"[1]. Ta liên tưởng đến cách nói quen thuộc ở thế kỷ 19 về một giới tự nhiên được trang bị đến tận răng! Dawkins dùng hàng loạt những ẩn dụ trong sinh học vay mượn từ toán học và kỹ thuật: *chương trình, sự điều khiển, cỗ máy*... Cơ sở của chúng là một cách nhìn *tất định luận* về Tự nhiên: hành vi không phải là tự do mà là thực hiện một điều bắt buộc. Hành vi chỉ tuân theo nguyên tắc tự - bảo tồn, tức cái gọi là *sự ích kỷ* của gen: "sự chọn lọc tự nhiên tạo thuận lợi cho những gen nào điều khiển cỗmáy sống còn để tận dụng được những lợi ích tốt nhất từ môi trường của chúng". Tuy nhiên, Dawkins cũng thừa nhận có những hiện tượng tỏ ra không phục tùng quy tắc "ích kỷ" ấy: nhiều sinh vật sẵn sàng hy sinh thân mình để báo động hay bảo vệ cho đồng loại, nhất là hiện tượng nhận những sinh vật khác làm con nuôi (*adoption*), một hành vi "có vẻ thật cảm động nhưng lại trái với quy tắc, vì nó phung phí thời gian và năng lượng lẽ ra phải dành cho chính con cái của mình"[2]. Một lần nữa, ta gặp lại sự trộn lẫn giữa tính *mô tả* và tính *quy phạm* của định luật: giống như Malthus, ông vừa rút ra quy luật từ Tự nhiên, đồng thời xem nó có tính quy phạm cho hành vi!

Đang gây sôi nổi hiện nay là quyển sách *Mật mã Darwin/Darwins Code* của Thomas Junker, nhà lịch sử sinh học và Sabine Paul, nhà sinh học phân tử người Đức, vừa mới phát hành nhân kỷ niệm 200 năm ngày sinh

---

1 Richard Dawkins: *Das egoistische Gen / Gen ích kỷ* (bản tiếng Đức), Heidelberg, 2007, tr. 64. Bản tiếng Việt: Nxb Tri thức, 2011.
2 Sđd, tr. 186.

Darwin (02.2009)[1]. Quyển sách đặt câu hỏi: phải chăng các định luật của sự tiến hóa cũng có giá trị cả cho lĩnh vực văn hóa? Theo hai tác giả, văn hóa, nghệ thuật, tôn giáo, ba biểu hiện của tinh thần và sự tự do của con người kỳ cùng chỉ là một *chiến lược sống còn*, chỉ là một bộ phận trong bản tính sinh học của con người: chúng cần thiết cho sự tồn tại và hạnh phúc như là những hằng số căn bản (*Grundkonstanten*) trong viễn tượng của sự tiến hóa, kể cả nơi hành động nghịch lý như... đánh bom tự sát!

Ngược lại với hai cách nhìn ít nhiều mang màu sắc duy khoa học và tất định luận ấy, là quan điểm của Stephan Jay Gould hay của Frans de Waal, chuyên gia về loài linh trưởng của Hòa Lan[2]. Qua ví dụ của ba con hổ con được một chó mẹ nuôi lớn ở một vườn thú Thái Lan, De Waal – cũng như Darwin trước đây – xem thái độ vị tha, xã hội cũng là một ưu thế trong việc sống còn. Nhưng, xa hơn, ông dành cho hành vi một không gian rộng lớn hơn nhiều: "... động cơ nuôi dưỡng con cái của giống loài khác *vượt ra khỏi* chức năng làm mẹ... Động cơ thường có một *đời sống riêng*, vì thế nó không phải hoàn toàn tương ứng với các ẩn dụ quen thuộc của khoa sinh học luôn nhấn mạnh đến một cuộc cạnh tranh sinh tồn tàn khốc"[3]. Như thế,

---

[1] Thomas Junker / Sabine Paul: *Darwin-Code, Das Buch zum Darwin-Jahr 2009 / Mật mã Darwin, Quyển sách nhân năm Darwin 2009*, Verlag Beck, Hamburg, 2009.

[2] Frans de Waal: *Der Affe und der Sushimeister. Das kulturelle Leben der Tiere / Con khỉ và ông thầy làm Sushi. Đời sống văn hóa của thú vật*. München, 2005, tr. 295.

[3] Sđd, tr. 295.

De Waal nhìn thấy sự đa dạng và sáng tạo trong hành vi của thú vật. Trong khi đó, ngược lại, Dawkins chỉ thấy quy tắc và thuyết tất định. Những phát hiện ngày càng nhiều về những hành vi độc đáo của sinh vật (vd: chim cũng biết dùng dụng cụ, khỉ biết rửa trái cây trước khi ăn...) củng cố cho thuyết của Ernst Mayr[1] trước đây về sự phức tạp của các hệ thống sinh học. Vậy, nếu các hệ thống sinh học không thể được mô tả đơn giản trong hình thức những "định luật" thì ta cũng *không thể vội vàng rút ra từ chúng những quy tắc có tính quy phạm*. Cuộc tranh luận xem sinh học là một khoa học độc lập hoặc có thể được giản lược vào các định luật vật lý vẫn còn tiếp diễn. Điều cần ghi nhớ là: Darwin không bao giờ tin rằng sự phát triển của sự sống có thể quy về một định luật bất biến nào cả[2].

4. Việc mở rộng thuyết tiến hóa sang các lĩnh vực khác

Sự đột biến và sự chọn lọc – hai trụ cột của thuyết tiến hóa – có sức hấp dẫn lạ thường như một mô hình hai "pha" dường như có thể được áp dụng vào mọi lĩnh vực! Trong tâm lý học, trong lý thuyết về sự tiến hóa văn hóa, trong xã hội học tôn giáo, nhân loại học văn hóa và cả trong kinh tế học. Jean Piaget sử dụng nó trong lý thuyết về sự phát triển của tư duy trẻ em. Ngay cả sự phát triển kỹ thuật cũng được đem ra so sánh với môn sinh học, thậm chí được khai thác như là chiến lược cho việc phát triển kỹ thuật, gọi là *công nghệ học*

---

[1] Ernst Mayr: *This is biology. The science of the living world.* Cambridge / Mass 1997, tr. 9

[2] Xem: Julia Voss, *Charles Darwin*, Hamburg 2008, tr. 198.

tiến hóa[1]. Các vấn đề giá trị cũng được xem xét trong một môn *đạo đức học tiến hóa*[2]. Với Karl Popper, ta lại có khái niệm về một thuyết Darwin trong khoa học luận, theo đó các khoa học được thăng tiến nhờ sự *đột phá* của những ý tưởng mới không được dự báo trước và sau đó sẽ được cộng đồng khoa học *"chọn lọc"*[3]. Ta lại có môn *nhận thức luận tiến hóa* hiểu như việc đặt ra câu hỏi siêu nghiệm (*transcendental*), tức câu hỏi về các điều kiện khả thể của nhận thức qua việc các phạm trù nhận thức của ta thích nghi với thế giới qua tiến trình tiến hóa như thế nào[4].

Tất nhiên cũng có những tiếng nói ngược, nhưng nhìn chung dường như sơ đồ tiến hóa đã tìm được sự đồng thuận khá phổ biến.

Tất cả các trường hợp trên đây đều có một điểm chung: trong những lĩnh vực hoàn toàn khác nhau về mặt bản thể học, người ta *giả định* một sự phát triển có

---

[1] Ingo Rechenberg: *Evolutionsstrategie. Optimierung technischer Systeme / Chiến lược tiến hóa. Tối ưu hóa các hệ thống kỹ thuật*; Stuttgart, 1973.

[2] Hans Mohr: *Natur und Moral. Ethik in der Biologie (Dimensionen der modernen Biologie)* Bd4 / *Tự nhiên và luân lý. Đạo đức học trong sinh học (Các chiều kích của sinh học hiện đại)*, tập 4. Darmstadt, 1987, tr. 76 và tiếp; và Kurt Bayertz (chủ biên): *Evolution und Ethik / Tiến hóa và Đạo đức học*, Stuttgart, 1993.

[3] Karl Popper: *The Rationality of Scientific Revolutions, trong Problem of Scientific Revolution*, Rom Harréc chủ biên, Oxford University Press, 1975, tr. 72-101

[4] Gerhard Vollmer: *Evolutionäre Erkenntnistheorie / Nhận thức luận tiến hóa*, Stuttgart, 1975.

cấu trúc tương tự như trong lĩnh vực sinh học. Vậy, *sự tương tự* hay *sự loại suy (Analogie)* giữ vai trò quyết định ở đây. Sự tương tự - hay đúng hơn, sự tương tự về tỉ lệ - là việc chuyển một quan hệ "A với B" từ một lĩnh vực này thành "C với D" trong một lĩnh vực khác:

A quan hệ với B trong lĩnh vực L giống như C quan hệ với D trong lĩnh vực V hoàn toàn khác.

Vậy, ở đây ta chỉ so sánh các quan hệ với nhau chứ không so sánh các lĩnh vực liên quan. Nói theo cách hiện đại, chúng có cùng một *cấu trúc*, và, trong thực tế, phần lớn những sự loại suy là những loại suy về cấu trúc. Trước đây, loại suy được chấp nhận như một phương tiện chứng minh, bởi nếu thế giới nối kết chặt chẽ với nhau và bản thân thế giới là tấm gương soi cho ý chí của Thượng đế thì sự tương ứng, nếu có, chỉ là sự phản ánh của cái Một làm nền tảng, xét như nguồn gốc của tất cả. Ở thời cận và hiện đại, người ta không còn chấp nhận phương thức chứng minh ấy nữa, thậm chí xem nó là phản khoa học, và, có chăng, chỉ có chức năng hướng dẫn nghiên cứu (*heuristic*) trong việc lập giả thuyết. Nói một cách chặt chẽ, như cảnh báo của nhà khoa học luận Wolfgang Stegmüller, cần phải hết sức thận trọng khi sử dụng nó, bởi nó có thể là một cái bẫy dẫn đến sai lầm. Đó là "nói một cách chặt chẽ" trong phạm vi khoa học luận, còn trong thực tế, nó vẫn rất được yêu thích. Lý do tại sao?

4.1. Phê phán "thế giới quan" nhân quả

Nếu tất cả đều trôi chảy, biến dịch thì, nói như Heraclitus, ít nhất phải có một cái *logos* bất biến. Hay

nói theo kiểu hiện đại, nếu giả thử một cái gì đồng dạng không bao giờ diễn ra theo quy luật, ta ắt không thể nhận thức được gì về thế giới cả. *Nắm bắt sự biến dịch bằng quy luật* là tư tưởng nền tảng của mọi khoa học thường nghiệm. Ngay cả việc mở rộng thành quy luật thống kê, chẳng hạn trong vật lý lượng tử, cũng không thay đổi cơ bản cách nhìn ấy. Thắng lợi của "thế giới quan nhân quả" lấy vật lý học làm mẫu mực từ thời Phục hưng đã buộc tất cả các khoa học tinh thần và khoa học xã hội đều phải đồng lòng với nó. Việc ra đời của môn *thông diễn học (Hermeneutics)* vào thế kỷ XIX từ Schleiermacher đến Dilthey là nỗ lực đầu tiên của sự bất phục tùng! Ngày nay, ta đã dễ dàng hơn để thấy cả mặt ưu lẫn khuyết của "thế giới quan" nhân quả: bên cạnh kho tàng kiến thức đồ sộ nhờ nó mang lại, ta cũng chứng kiến Thiên nhiên phong phú biến thành vật chất đơn thuần, và cùng với nó, mọi sinh thể, kể cả con người, cũng trở thành những cỗ máy. Thêm vào đó, nhìn ở giác độ những định luật, ta chỉ còn có trong tay cái phổ biến thay vì cái cá biệt; cái thường tồn thay vì cái độc nhất vô nhị; cái sơ đồ thay vì sự giàu có không thể tát cạn của mỗi phút giây: giữa cuộc sống được trải nghiệm với giới tự nhiên được hiểu theo nghĩa khách quan, liên chủ thể có một vực thẳm cách ngăn. Vả chăng, bản thân việc đi tìm cái thường tồn trong tự nhiên cũng có tính lịch sử, nghĩa là luôn gắn liền và phụ thuộc vào những hệ hình tư duy (*Paradigms*). Vì thế, ngày nay, dường như đang có một sự chuyển trọng tâm: thay vì chỉ đi tìm những định luật của sự biến đổi, người ta hướng đến *bản thân cái đang biến đổi.* Thiên nhiên không còn được hiểu là vật chất

đơn thuần mà là một "thế giới cuộc sống" hay một "sinh thế" ("Lebenswelt") mà con người phải nỗ lực bảo vệ; một cách nhìn "sinh học" đang dần thay chỗ cho một cách nhìn nhân quả đơn thuần. Như đã nói, môn *thông diễn học* (môn học về việc "Hiểu") đã có bước đi đầu tiên, nhưng vì lẽ đối tượng của nó không phải là nghiên cứu về cấu trúc của sự thay đổi lịch sử, nên nó không có nhiệm vụ đưa ra câu trả lời về "*logos*" của sự biến đổi, liên quan đến sự hình thành mang tính lịch sử của những tiến trình đa dạng về sinh học, xã hội và văn hóa. *Phép biện chứng* cũng có những ưu điểm, nhưng trong sơ đồ lý giải của nó, không có chỗ cho những hiện tượng bị "phủ định sạch trơn" (chẳng hạn sự diệt vong của toàn bộ nhiều giống loài hay của những nền văn hóa), cũng như chưa có đủ độ sáng rõ và rành mạch về khái niệm để phát huy hiệu quả trong từng khoa học riêng lẻ. Trong tình hình đó, không có gì lạ khi *sơ đồ tiến hóa luận* – vay mượn từ môn sinh học tiến hóa – đang được dành cho sự quan tâm và tán đồng sâu rộng.

4.2. Đặc điểm của sơ đồ tiến hóa

Trong việc mở rộng sơ đồ tiến hóa sang các lĩnh vực khác, người ta không hề nghĩ đến việc lấy môn sinh học làm nền tảng cho các lĩnh vực ấy. Người ta chỉ đơn thuần mượn *sơ đồ* của thuyết tiến hóa, tức sự đột biến và sự chọn lọc, như một sơ đồ lý giải theo phép loại suy. Ở đây, rõ ràng sơ đồ tiến hóa có vai trò như một sơ đồ lý giải có tính siêu hình học-lịch sử, nhấn mạnh đến cách

hiểu mới mẻ về *vị thế của con người* đối với thế giới[1]. Điều này sẽ rõ hơn khi ta so sánh cách nhìn *mục đích luận,* cách nhìn *nhân quả* và cách nhìn *tiến hóa luận* về lịch sử:

Cách nhìn *mục đích luận* dựa vào *causa finalis* (nguyên nhân mục đích hay cứu cánh) kiểu Aristoteles không quy về một sự giải thích nhân quả, vì trong cách nhìn mục đích luận, *hiện tại* được quy định bởi *tương lai: mục tiêu* của sự biến đổi là có sẵn. Đó là cảm thức về đời sống của thời Trung cổ Tây phương luôn hướng đến một sự cố sẽ xảy ra trong tương lai: *Ngày Phán xét cuối cùng.* Ở đây, lịch sử bao giờ cũng có nghĩa là *thời tiền sử.*

Ngược lại, cách nhìn *nhân quả* mô tả *hiện trạng* từ bất kỳ một trạng thái quá khứ nào đó để dự đoán tương lai. Qua đó, quá khứ và tương lai, về nguyên tắc, là giống nhau, vì cả hai đều được hiện tại soi sáng, và, tương lai không mang lại một cái gì mới mẻ về nguyên tắc, bởi các quy luật đã được khẳng định ngay từ hiện tại. Trong cách nhìn này, con người được cung cấp phương tiện để dự phóng tương lai dựa vào kiến thức về những quy luật nhân quả. Vì thế, cách nhìn nhân quả gắn liền với ý tưởng về một sự *tiến bộ* do con người kiến tạo.

Cách nhìn *tiến hóa luận* khác căn bản với cả hai cách nhìn trên: như đã nói ngay ở đầu bài, nó *chỉ* giải thích một cách *hồi cố (retrospektiv)* (vd: các giống loài đã tiêu vong như thế nào và các giống loài hiện nay có những đặc tính

---

[1] Xem: Hans Poser, *Wissenschaftstheorie / Khoa học luận*, Stuttgart, 2004, tr. 270 và tiếp.

gì). Thay sơ đồ nhân quả bằng sơ đồ đột biến - chọn lọc và cùng với sự xuất hiện tự phát của những sự đột biến thì tương lai và cái mới, về nguyên tắc, là *để ngỏ,* và có chăng chỉ có thể dự đoán được "xu thế" trong tương lai gần.

Như thế, sơ đồ tiến hóa có năng lực giải thích yếu hơn sơ đồ nhân quả nhưng lại có những ưu điểm vượt trội: - nhấn mạnh đến tính không thể lặp lại của sự kiện, đồng thời lý giải được từng sự kiện riêng lẻ; - cho thấy rõ rằng: để hiểu biết chính mình, ta phải quan tâm đến quá khứ. Nó thay lòng tin vào một tương lai xa vời (sơ đồ mục đích luận) lẫn vào sự tiến bộ tuyến tính bằng một khái niệm trung lập hơn về sự phát triển: có thể là phúc mà cũng có thể là họa. Tất nhiên, sơ đồ tiến hóa không dẹp bỏ sơ đồ nhân quả (cũng như sơ đồ nhân quả không xóa bỏ sơ đồ mục đích luận); nó chỉ cho thấy sự hạn chế của hai sơ đồ trước. Một ví dụ đơn giản: ta vẫn phải cần đến sơ đồ nhân quả khi chế tạo động cơ của xe hơi, nhưng sơ đồ ấy không thể nói gì về mẫu xe trong tương lai, càng không thể nói về mẫu xe cuối cùng!

4.3. Chấp nhận sự ngẫu nhiên

Ở đâu có sự đột biến, có cái mới không dự báo trước được, ở đó phải chấp nhận sự ngẫu nhiên. Sự ngẫu nhiên có nhiều nghĩa khác nhau:

- Sự trùng hợp hay giao thoa của hai chuỗi nhân quả độc lập. Ví dụ quen thuộc nhất: viên ngói rơi vào đầu!

- Không thể dự báo vì ta thiếu kiến thức chính xác về các điều kiện xuất phát. Ví dụ tiêu biểu: ném con súc sắc, trong đó mỗi vòng quay đều diễn ra một cách

nhân quả.

- Sự ngẫu nhiên thuộc bản tính của sự vật, được hiểu như sự tự phát, vô nguyên nhân, vốn không có chỗ đứng trong hai sơ đồ kia. Trái lại, sơ đồ tiến hóa tiền giả định sự hiện hữu khách quan của loại ngẫu nhiên này (giống với cách lý giải của trường phái Copenhagen trong thuyết lượng tử).

Đối với sự ngẫu nhiên theo nghĩa thứ ba này, ta không chỉ không thể tiên đoán loại hình và thời điểm của sự đột biến sắp tới, mà còn do bản thân sự việc, về nguyên tắc, là tự khởi, theo nghĩa thiếu một nguyên nhân riêng biệt để có thể tiên đoán được: sơ đồ nhân quả HO không thể áp dụng ở đây, bởi không có quy luật nào có thể phát biểu về sự xuất hiện của sự đột biến cả. Và do đó, cái giá phải trả là ta đành phải *gác lại yêu sách có thể giải thích thế giới hoàn toàn bằng nguyên tắc túc lý* (nguyên tắc nguyên nhân đầy đủ của thời cận đại). *Sự biện minh* cho việc sử dụng sơ đồ tiến hóa xuất phát từ một nguồn suối riêng biệt: hành vi *sáng tạo* của con người trong các lĩnh vực văn nghệ, lý luận, khoa học, kỹ thuật và đời sống xã hội. *Sự sáng tạo, sự tự khởi* và *sự tự do* là bản chất của tính nhân loại: sự tự khởi - với tư cách là sự tự quyết - là tiền đề của sự tự do; còn chính sự sáng tạo mới làm cho con người trở thành *Homo faber*, thành chủ nhân của văn hóa và văn minh. Như đã biết, khi sơ đồ nhân quả còn thống trị như trước đây, việc lý giải ba phẩm tính nhân loại nói trên thường rất khó khăn; người ta cần cầu viện tới sự tư biện triết học; chẳng hạn:

- Spinoza: tự do là sự tất yếu được nhận thức;

- Leibniz: tự do là sự *"thấy trước" (praevisio)* chứ không phải là sự *định trước (praedeterminatio)* của Thượng đế; hay

- Kant: Tự do là hình thức đặc thù của tính nhân quả *từ* Tự do!

5. Thay lời kết:

Darwin nói về sự *chọn lọc tự nhiên*. Sơ đồ tiến hóa luận trong lĩnh vực nhân văn và xã hội lại nói lên *sự chọn lọc của con người*. Sơ đồ này không nói lên một sự tự khởi mù quáng: con người làm hoặc không làm một điều gì là do chính mình lựa chọn và chịu trách nhiệm. Tất cả những hành vi ấy tiền-giả định những quy phạm và giá trị; và chúng không thể được phó mặc cho trò chơi của sự may rủi. Chúng không thể được rút ra từ kiến thức thường nghiệm, bởi kiến thức thường nghiệm chỉ có tính mô tả chứ không có tính quy phạm. Do đó, chỉ có chính con người là kẻ phải mang lại một *ý nghĩa* cho thế giới, bởi nếu không, ta không còn là con người nữa. Ý nghĩa ấy có nguồn gốc nhân loại hoặc siêu việt kỳ cùng lại cũng do chính con người chọn lựa, dựa trên một quan năng thật độc đáo: *năng lực phán đoán phản tư* như cách mà Kant đã đặt tên cho niềm tự hào lớn nhất của con người.

(Giới thiệu quyển *Nguồn gốc các loài* của Charles Darwin, bản dịch của Trần Bá Tín, NXB Tri thức 2009)

DỊCH THUẬT VÀ HỌC THUẬT

Báo Điện tử *VietnamNet* đang mở diễn đàn với chuyên đề "Thực trạng dịch thuật ở Việt Nam" và có nhã ý đề nghị tôi tham gia ý kiến. Tôi không am tường lắm về "thực trạng dịch thuật" chung của cả nước, nên chỉ xin góp vài ý kiến trong phạm vi hẹp là việc dịch triết học Tây phương sang tiếng Việt, lãnh vực mà tôi có hiểu biết chút ít. Để ngắn gọn, tôi xin phép phát biểu theo kiểu "gạch đầu giòng":

1. Cần đặt việc dịch thuật vào khuôn khổ chung của việc xây dựng nền học thuật nước nhà

- Trong lãnh vực triết học, hiện có hai luồng ý kiến:

a) Không nên dịch; "dịch là phản". Muốn tìm hiểu hay giao lưu với tư tưởng Tây phương, phải cố trực tiếp đọc bản chính bằng ngoại ngữ. Lý do thường nêu là trình độ có hạn của những người dịch và cả khả năng diễn đạt

còn yếu của tiếng Việt cũng như truyền thống ít chuộng lý luận của nước ta.

b) Dịch là công việc thứ cấp, nhai lại cặn bã của cổ nhân và của người khác. Hãy "sáng tạo" và tự làm nên những công trình của riêng mình!

Các ý kiến ấy đều có chỗ đúng nhưng tôi e là do chưa thấy hết mối quan hệ chặt chẽ và tác động qua lại của dịch thuật và học thuật. Học thuật theo nghĩa hẹp là nền giáo dục, nhất là nền giáo dục, nghiên cứu ở đại học, và theo nghĩa rộng là nền "tư văn", là đời sống và hoạt động khoa học, tinh thần của cả một đất nước.

- Có vô số ví dụ đáng suy nghĩ chung quanh vấn đề này trong lịch sử phát triển tư tưởng của các nước; chỉ xin thử nêu một số:

+ Ngài Trần Huyền Trang (Thầy Tam Tạng) tổ chức dịch kinh một cách quy mô và có phương pháp nên đã đặt nền móng vững chắc cho Phật học ở Đông Á, nâng chất lượng của Hán văn lên một trình độ mới hẳn. Các "tân thư" (của Darwin, H. Spencer, Rousseau, Montesquieu...) được dịch ở Nhật và Trung Quốc vào thế kỷ XIX mở đường cho cách mạng dân chủ và canh tân xã hội. Không ít những thuật ngữ ngày nay chúng ta đang dùng (chẳng hạn ngay chữ "Triết học"!) cũng là nhờ công lao của các dịch giả Nhật và Trung Quốc ấy... Đó là chưa nói đến các cống hiến tiền phong của nhiều học giả Việt Nam thế hệ trước đây.

+ Ngay tại Châu Âu, tác phẩm chính của Adam

Smith được dịch ngay ra tiếng Đức cùng trong năm 1776[1], nhờ đó Kant, Hegel... mới được đọc và đã kịp thời mở rộng kích thước xã hội, kinh tế - chính trị trong tư tưởng của mình. Các tác phẩm chính của M. Heidegger - tưởng như "không thể dịch được" – đã sớm được các dịch giả có chân tài dịch sang tiếng Pháp với sự hỗ trợ của chính tác giả, nhờ đó gây nên phong trào "triết học hiện sinh" sôi nổi ở Pháp... Trong khi đó, vì dịch quá muộn (chậm hơn 40 năm giữa hai nước láng giềng!) tác giả có tên tuổi lớn ở Pháp là Gaston Bachelard[2] hầu như không được biết đến ở khu vực sử dụng tiếng Đức khiến giới triết học Đức hiện nay ân hận mãi!

+ Về ngôn ngữ, ngoài ví dụ rực rỡ và quen thuộc của Thầy Tam Tạng trên đây, dịch thuật góp phần rất lớn vào việc cải biến, xây dựng và nâng cao ngôn ngữ khoa học của nhiều nước. Ngày nay, ai cũng phải thừa nhận tiếng Đức là ngôn ngữ uyên thâm về triết học và khoa học. Nhưng đâu phải "trời sinh ra thế" và cũng chỉ

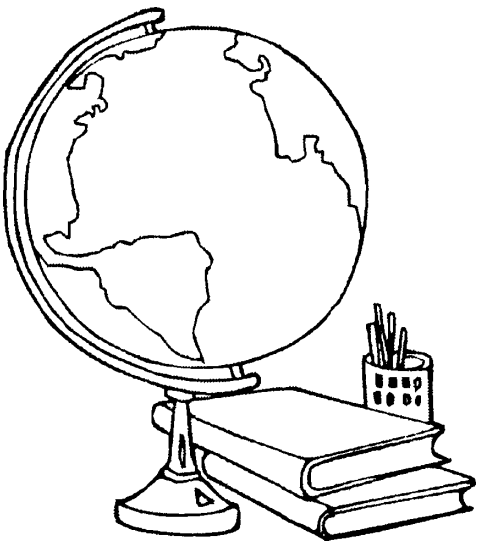
Martin Luther

---

[1] A. Smith: *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* Nguyên bản Anh: London *1776*; bản dịch Đức *1776*, *1792* (thật đáng kinh ngạc!).

[2] G. Bachelard: *La formation de l'esprit scientique* (Nguyên bản Pháp: *1938*; bản Đức: *1978*!). Té ra không phải "ông Tây" nào cũng thích và cũng có khả năng đọc ngoại ngữ của nước láng giềng!

mới được "như thế" từ khoảng 200 năm nay thôi! Thế kỷ XVIII, mọi người đều viết bằng tiếng Latinh (ngay cả Leibniz và Descartes) vì ai cũng cho rằng tiếng bản ngữ là "nôm na mách qué!". Nhờ Martin Luther "đánh bạo" dịch Kinh Thánh sang tiếng Đức mới bắt đầu có ngôn ngữ văn xuôi Đức trôi chảy. Rồi nhờ Ch. Wolff và Kant cố gắng dịch các thuật ngữ Latinh sang tiếng Đức mới đặt được nền móng cho ngôn ngữ triết học Đức ngày nay... Còn trong tiếng Anh, đó là công của những J. Locke, David Hume, Berkeley...



Tóm lại:

- Không cá nhân hay quốc gia nào dám cho rằng mình là "đỉnh cao", là "quê hương" của tư tưởng, khoa học mà không lo học hỏi người khác và nước khác.

- Dịch sớm và dịch cái đáng dịch là cách nhanh nhất để bắt kịp thiên hạ.

- Dịch đúng và dịch hay góp phần vun bồi hay thậm chí nâng cao ngôn ngữ và trình độ tư duy của cả một dân tộc.

- Không ngôn ngữ nào là "kém", là "nôm na mách qué" cả, chỉ có người viết và người dịch kém mà thôi.

(Tiếng Việt, trải qua nhiều giai đoạn phát triển, nay đã trưởng thành, có tiềm lực thẩm mỹ, tư biện và khoa học không thua kém ngôn ngữ nào khác, lại có trữ lượng thuật ngữ hầu như vô tận từ nguồn "đồng văn" Trung, Nhật...).

Một số hệ luận có thể rút ra là:

- Bạn hãy cho tôi biết nước bạn đã dịch được những gì, tôi sẽ nói cho bạn biết nền học thuật của nước bạn hiện như thế nào!

- Xét học thuật theo nghĩa hẹp là nền giáo dục đại học, ta thấy:

+ Sau nhiều bước cải cách, ở đại học các nước phương Tây, nhất là khoa Triết, hầu như chỉ còn có những giáo sư rất nổi tiếng, tầm cỡ "triết gia" mới dám "*đọc cours*" ("giáo trình"), nếu không sẽ chẳng có sinh viên nào đến nghe, vì "*dự cours*" không cấp chứng chỉ để tính điểm! Hầu hết chương trình còn lại dành cho các "xêmine" mà chủ yếu là thầy trò cùng đọc, cùng làm việc trên bản chính (nguyên bản hay bản dịch được thừa nhận) của các tác giả lớn. Từ đó, mới bỏ được tận gốc tệ nạn "thầy đọc trò chép", và người học có đủ tự tin để trích dẫn, trao đổi, tham bác, nghị luận, hình thành tư duy độc lập và sáng tạo về sau. Và, cũng chỉ cách học ấy mới khiến người ta thấy cần biết bao những bản dịch thật tốt và kịp thời!

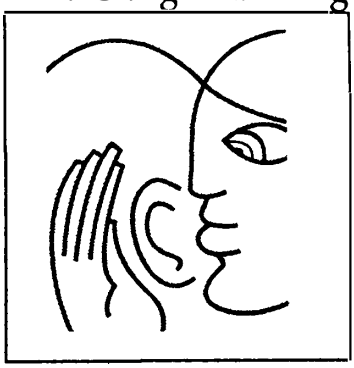
+ Sách tham khảo là cần, nhưng sách chính bản (*Original*) là cần hơn. Không nên làm việc ngược

đời: sách tham khảo trở thành "chính khóa", sách chính bản trở thành sách "tham khảo". Các nhà nho thức thời trước đây (chẳng hạn Phan Bội Châu, Huỳnh Thúc Kháng...) đều đã bực mình và lên án "lối học Tống nho" ấy: sĩ phu chạy theo khoa cử thật ra chỉ học Chu Hy và Bùi Huy Bích chứ ít học Khổng Mạnh và Tứ thư![1]

- Xét học thuật theo nghĩa rộng là nền tư văn, khoa học của cả nước nhà, ta thấy:

+ "bất học Thi, vô dĩ ngôn", không "bác lãm quần thư" thì lấy gì để ăn nói với thiên hạ, để có thể tham gia và góp tiếng nói của mình vào cuộc "trăm nhà đua tiếng" trên thế giới?

+ Không luyện nội công, chỉ học quyền cước làm sao đủ sức... "hành hiệp giang hồ"? Cũng như trong thể thao... SEA Games thôi, môn nào có đủ "nội lực" thì đi xa, thắng lớn, chưa đủ thì chỉ biết phó cho may rủi. Dịch thuật là tăng nội lực cho số đông để các thế hệ sau bay cao, bay xa. Không có cái nền chung ấy, những "sáng tạo" đột xuất cũng khó có chất lượng ngoài chút hư danh của kẻ "múa gậy vườn hoang" và trái với tính "công



[1] Xem: Huỳnh Thúc Kháng, "Lối học khoa cử và lối học của Tống nho có phải là học đạo Khổng Mạnh không", phụ lục cho quyển *Khổng học đăng* của Phan Bội Châu.

truyền" (chứ không phải "bí truyền") vốn là bản chất của khoa học và với lý tưởng nhân văn, Khai minh của triết học đích thực. Dù cao xa, thâm trầm đến mấy, triết học chưa bao giờ là sự độc thoại, là sản phẩm từ... hư vô mà là sự tiếp tục suy tưởng. Nó là việc kiến tạo liên tục những cuộc đối thoại với các "luật chơi" riêng biệt. Nói như Kant, "một mình mình biết, một mình mình hay", hoặc không trao đổi, cọ xát rộng rãi, - trước hết với những người trong nước rồi rộng ra nước ngoài - trong tinh thần phê phán và công khai thì đó là cách "hộ tử" (*Euthanasie*) êm ái nhất đối với triết học!

2. "Làm gì?"

- Theo thiển ý, không bao giờ là muộn để cùng nhau bình tĩnh tổ chức việc dịch thuật cho có bài bản. Không nên từ chỗ bỏ bê chuyển sang sự nóng vội. Theo tôi, việc dịch sách triết học có mấy điểm đặc thù sau đây:

a) Tính hệ thống:

- Thường xuyên cập nhật một danh mục thật tốt những tác phẩm cần dịch (tiêu biểu cho mỗi thời kỳ, mỗi trường phái, mỗi tác giả...), rồi kiên trì theo đuổi kế hoạch ấy một cách lâu dài[1].

- Dịch sách chính bản trước, sách tham khảo sau. Sách "nguồn cội" trước, sách "phái sinh" sau (ví dụ: dịch Platon trước Plotin, dịch Kant trước Fichte, dịch Husserl, Heidegger trước Sartre, Gadamer...).

---

[1] Mới đây tôi có nộp cho "Tủ sách Tinh hoa Tri thức thế giới" và NXB Tri thức do GS Chu Hảo chủ trương một danh mục gợi ý.

b) Tính giáo khoa

- Sách triết học không chỉ để "thưởng thức" hay "di dưỡng tính tình" ở nơi thanh vắng mà để cùng nhau **học** trước đã. Vì thế, phải dịch thật kỹ, thật trung thực, có chú thích và chú giải kỹ càng. (Các chú thích, chú giải chỉ nên làm nhiệm vụ giải thích, soi sáng những chỗ khó hiểu. Việc nhận định, phê phán nên dành cho người đọc và nên làm chỗ khác). Luôn ưu tiên nghĩ đến đối tượng đọc và sử dụng là giới sinh viên và người nghiên cứu. Tránh tình trạng đọc bản dịch còn khó hơn đọc... nguyên bản! Có nhiều tác phẩm rất kén chọn người đọc và thỉnh thoảng mới cần đến, vì thế cũng không nên đòi phải phổ biến rộng rãi hay có "tác động" thiết thực ngay. Nhưng khi cần đến thì phải có. Các nền học thuật hơn thua nhau là ở chỗ đó.

c) Tính khoa học

- Bản dịch ra đời không phải một lần là xong mà có thể dịch đi dịch lại nhiều lần. Sau khoảng 10, 20 năm, các bản dịch đều cần chỉnh lý lại cho phù hợp với biến chuyển của ngôn ngữ và thuật ngữ. Khuyến khích có nhiều bản dịch khác nhau về cùng một tác phẩm để người đọc chọn lựa, so sánh, đừng ngại mất công hay cho là thừa.

- Ở các nước, người dịch thường là người đã nghiên cứu lâu năm về tác giả. Nếu là tập thể dịch giả, thì thường là nhóm "tâm giao", hiểu nhau và hiểu tác giả để bản dịch có được sự chặt chẽ, "nhất khí". Chỗ nào không hiểu hay chưa hiểu rõ thì cũng cứ nói ra để người đọc được biết, chẳng xấu hổ gì. Ngay tác giả có khi còn chẳng hiểu được chính mình nữa là!

- Bản dịch văn chương có thể bằng hoặc có khi "hay" hơn nguyên bản, thậm chí có "dư địa" cho sự "sáng tạo" của dịch giả (theo nhận xét chủ quan của tôi, có thể lấy ví dụ: bản dịch "Tỳ Bà Hành" của Phan Huy Vịnh, bản dịch "Trường hận ca" của Tản Đà, một hai bản dịch của Bùi Giáng ...). Trong triết học, cần dịch đúng và dịch sao cho "có thể đọc được" trước đã, vì như Kant nói "trong lãnh vực này, điều nguy hiểm không phải là bị phản bác mà là không được hiểu đúng" (*Phê phán Lý tính thuần túy, Lời tựa II*, BXLIII), do đó các triết gia lớn thường cân nhắc từng chữ, từng ý, đúng với câu "nhất tự thiên kim" mà người dịch không được phép lơ là hay thiếu tinh tế. Do tính nghiêm mật của triết học, dịch sai còn tệ hơn là không dịch vì nó có thể để lại những di hại khôn lường về sau. "Tín, đạt, nhã" là lý tưởng của việc dịch; nếu chưa được cả ba, nên ưu tiên cho chữ "tín".

- Sớm hình thành và hoàn thiện dần một "quy ước" chung, thống nhất về kỹ thuật dịch và cách trình bày bản dịch, xây dựng từng bước một "kho" thuật ngữ và dữ liệu, soạn "từ điển" thuật ngữ về từng tác giả, từng bộ môn (ví dụ: nhận thức luận, đạo đức học, ...).

3. Xin hãy "vội vã một cách chậm rãi"!

- Trừ những bậc thiên tài về tư tưởng và dịch thuật, thường phải học vài chục năm về một hay vài ngoại ngữ và tiếng mẹ đẻ (ngoài kiến thức chuyên ngành) mới có thể dịch và chú giải sách triết học. Mấy ai có điều kiện ấy? Nên, tình hình cũng thật cấp bách! Số người thuộc chuyên ngành này vốn đã không nhiều; sống lâu ở nước ngoài thì "kém" tiếng Việt; học chuyên ngành và ngoại ngữ ở trong nước năm bảy năm thì chưa đủ, làm sao giải

quyết tình trạng ấy?

- Theo tôi, chỉ có cách học kinh nghiệm của Ngài Trần Huyền Trang là: đào tạo kiểu "cuốn chiếu", tổ chức dịch theo mô hình "kim tự tháp" bằng một "công nghệ có tính dây chuyền".

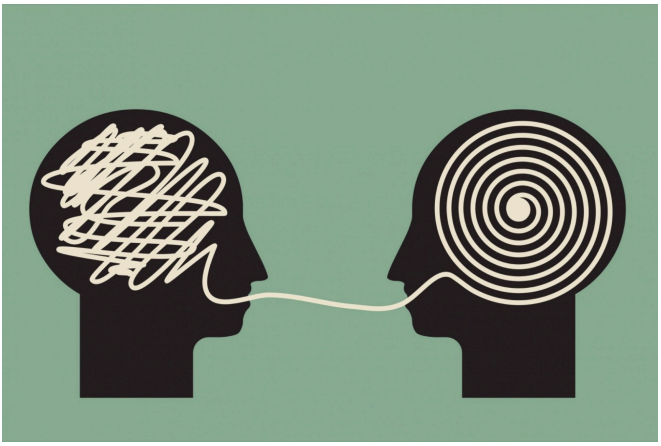
- Lập một "diễn đàn dịch thuật" thường xuyên để trao đổi, học hỏi giúp đỡ lẫn nhau.

- Trong bối cảnh một xã hội thông tin và toàn cầu hóa ngày càng phát triển nhanh chóng và không thể đảo ngược, sự tự giác và khả năng tự tổ chức của giới khoa học là quan trọng và cần thiết nhất. Các yếu tố ngoài - khoa học cũng cần nhưng không và không nên để trở thành yếu tố quyết định. Việc hình thành mới đây của "Tủ sách Tinh hoa Tri thức thế giới" là một dấu hiệu tốt theo hướng đó.

Tóm lại, xây nhà thì không thể xây từ nóc; nhưng cái nền tất nhiên cũng chưa phải là ngôi nhà. Công việc xây nền là công việc "khổ sai" âm thầm, nặng nhọc, không thú vị bằng công đoạn... trang trí nội thất. Nhưng, đó là khâu cần hơn hết đến tài nghệ và lương tâm của kiến trúc sư và kỹ sư xây dựng. Với sự giám sát nghiêm khắc nhưng có viễn kiến của các tổng công trình sư. Vái trời sớm có được những con người đó!

Vài ý kiến nôm na và thành thật xin đóng góp vào diễn đàn chung.

(Báo điện tử VietnamNet, tháng 12.2005)



CÂU CHUYỆN DỊCH THUẬT: BAO GIỜ CÓ NHỮNG "DỊCH TRƯỜNG"?

Là người yêu danh thắng, đại ca Nguyễn Chấn Hùng lặn lội đi thăm khắp chốn Đông Tây. Riêng về Trung Quốc, đại ca tổng kết lại: "Tôi được thăm đất Trường An, Tây An xưa và nay. Quá khứ Trung Quốc chồng chất tại đây: đế đô Phong, Hạo của nhà Chu, kinh đô Hàm Dương của vua Tần, đế đô Trường An của Hán Cao Tổ nằm hai bên bờ sông Vị Thủy. Tôi được thăm bảo tàng Binh Mã Dũng trong lăng mộ Tần Thủy Hoàng, được cùng nhà thơ Bạch Cư Dị ngậm ngùi cho mối tình của Đường Minh Hoàng và Dương Quý Phi tại Thanh Hoa Trì nơi mỹ nhân thường tắm gội.

Và tháp Đại Nhạn với tượng Đường Tam Tạng lại đậm nét nhất trong tôi" (DNSGCT, số 23 tháng 2.2009).

Chữ *"Và"* nhẹ như không mở đầu câu cuối, song tôi

muốn đọc thành chữ *"Nhưng"*! Lạ nhĩ mà cũng hay thật: tên tuổi bao anh hùng, mỹ nhân lừng lẫy một thời khiến ta kinh hãi và xót thương, mà rồi cũng phôi pha. Đọng lại "đậm nét nhất" trong tâm khảm lại là hình ảnh một lão thư sinh áo vải, cặm cụi một mình sang phía Tây, dãi gió dầm sương cầu học, lầm lũi trở về cố quốc, lại cặm cụi với quyển sách và cây bút cho đến phút cuối đời, với lời trăn trối: "Các ngươi hãy bình tĩnh và hoan hỉ từ giã cái thân giả tạm này sau khi nó đã làm xong nhiệm vụ". Tức là xem tấm thân mình cũng như tờ giấy, cây bút! Chỉ để "làm xong nhiệm vụ". Nhiệm vụ gì vậy? Đường Thái Tông nói hộ Ngài:

Tượng Đường Tam Tạng

"Chân giáo khó tin, được mấy kẻ nhất tâm quy ngưỡng
Tạp học dễ tập, nào ai hay phân biệt chính tà
... Nghĩ muốn chia điều chẻ lý, mở rộng chỗ học xưa
Bỏ ngụy thêm chân, khai thông kẻ hậu tấn"

(Lời đề từ cho "Tân phiên kinh luận")

Thế thôi. Bao nhiêu vinh quang dành cho Ngài khi còn sống (đón rước linh đình, xây chùa dựng tháp cho Ngài làm "dịch trường") và sau khi nhắm mắt (vua bãi triều ba ngày, than thở: "Trẫm nay mất một quốc bảo!";

một triệu người tham dự đám tang, ba vạn người làm lều ở cạnh mộ...) đều chỉ là những chuyện phù vân. Người học trò ấy ra đi năm 33 tuổi (năm 628), lặn lội 17 năm, mang về nước 657 bộ kinh, dành 19 năm để dịch được 75 bộ, gồm 1335 quyển. Bước vào tuổi 69 (cuối tháng 1, 664), còn bắt tay dịch bộ Đại Bảo Tích, dịch được ít dòng, bỏ bút, than thở: "Bộ này dài bằng bộ Đại Bát Nhã, Huyền Trang này tự lượng sức không còn dịch nổi nữa". Đệ tử khóc, đề nghị dịch tóm tắt, Ngài không đồng ý. Mấy đêm sau, Ngài gác bút nghìn thu (5.2.664).

Hãy nghe đệ tử của Ngài là Huệ Lập kể lại: "Ngài ở chùa Từ Ân, chuyên lo phiên dịch, ngày nào gặp việc, dịch chưa xong, thì đêm đến, dịch thế lại, dịch cho đến chỗ làm dấu trước trong nguyên bản mới dừng lại, cho tới canh ba. Sang canh năm, Ngài đã trở dậy, đọc to bản Kinh chữ Phạn, lấy điểm son làm dấu thứ tự, dịch trước những đoạn sẽ dịch trong ngày... Đau thì Ngài dùng thuốc chứ không bao giờ nghỉ việc phiên dịch và dạy học". (Võ Đình Cường, *Đường Tam Tạng thỉnh kinh*).

Vua Đường Cao Tông quý Ngài, muốn đến thăm, nhưng thỉnh thoảng thôi vì cũng không dám quấy rầy! Đó là sức làm việc. Còn đây là cách làm việc: "Ngài lấy ba bộ *Đại Bát Nhã* không cùng một mẫu đem từ Ấn Độ về, hễ đến đoạn nào ngờ, thì đem ra so sánh, hiệu duyệt cẩn thận đến hai, ba lần mới dám hạ bút".

Ngài không làm việc một mình, mà tổ chức cả một *dịch trường* gồm hàng trăm người, phân công thành một hệ thống hoàn bị: - *dịch chủ*, là người chỉ huy, tinh thông

Hán-Phạn, nghĩa lý phán đoán xác thực, do Ngài đảm nhận; - *bút thụ*: dịch nghĩa Phạn → Hán; - *độ ngữ*: thạo tiếng Phạn, phiên âm ra tiếng Hán (vd: "Ba la mật"...) đọc lên nghe âm vận, thấy không ổn thì phiên âm lại; - *chứng Phạn*: so lại với Phạn văn xem có đúng không; - *nhuận văn*: chuốt lại cho hợp với văn pháp Hán; - *chứng nghĩa*: đem bản dịch so lại với nghĩa lý nguyên bản, nếu sai thì sửa lại; - *tổng khám*: xét chung lại một lần cuối cùng trước khi hoàn thành bản dịch.

Tam Tạng Pháp sư Huyền Trang; Thạch thất Đôn Hoàng, thế kỷ IX

Là một dịch giả tinh thông, nghiêm cẩn, Ngài đặc biệt quan tâm đến vấn đề *phương pháp luận dịch thuật* để tạo cơ sở vững chắc cho việc phiên dịch sách kinh điển. Huyền Trang là người khai sáng thời đại *tân dịch* (phương pháp mới về phiên dịch kinh điển), kế thừa và phát triển hai truyền thống trước đó là *trực dịch* (dịch sát, thời Hán) và *ý dịch* (dịch thoát, thời Lục Triều). Sở dĩ gọi

Gió bụi biệt trung nguyên
Đường xa như đạo thiền
Cực tấm lòng bồ tát
Râu tóc cứ dài thêm

Bùi Văn Nam Sơn *kính đề*

là *tân dịch*, theo Lương Khải Siêu, là vì: "Dịch sát và dịch thoát, phối hợp hài hòa, đó chính là phương pháp phiên dịch tốt nhất" (Trực dịch ý dịch, viên mãn điều hòa, tư đạo chi cực quý dã).

Tiền bối của Ngài là Đạo An, ngay từ năm 382, đã đi rất xa trong lý thuyết phiên dịch, đúc kết lại trong nguyên tắc *ngũ thất bản* (năm điều mất mát) và *tam bất dị* (ba điều khó), còn có giá trị tham khảo quý báu cho ngày nay. Năm *điều mất mát*:

- Cú pháp ngược nhau (ví dụ: Hán, Việt, Anh, Pháp có cú pháp thuận; Phạn, Đức có cú pháp ngược), dịch không khéo sẽ sai với nguyên bản.

- Kinh điển Phạn chú trọng nội dung cần truyền đạt (*thượng chất*), còn văn phong Trung Quốc (và cả Việt Nam?) thích nói văn vẻ (*hiếu văn*): dịch hoa mỹ thì không đúng nguyên tác; dịch trung thực thì không được ưa chuộng.

- Kinh điển dài dòng, bản dịch muốn ngắn gọn, là không đúng nguyên tác.

- Kinh điển có phần bổ túc, chú thích rất dài, bản dịch cắt bỏ đi mất.

- Kinh điển bàn sâu tán rộng, bản dịch lại cho là trùng lắp, tùy tiện lược bỏ.

Còn *ba điều khó* là:

- Văn hóa, phong tục khác nhau, rất khó làm cho hai bên hiểu nhau.

- Kinh điển uyên thâm, người thường không dễ lĩnh hội.

- Không dễ nắm bắt ý nghĩa đích thực của nguyên bản.

Đi vào kỹ thuật dịch, Ngài Huyền Trang có đóng góp độc đáo và sáng tạo với nguyên tắc *Ngũ bất phiên* (năm điều không thể / không nên dịch): *những danh từ riêng không thể dịch; * những danh từ mật giáo có uy lực gia trì, không nên dịch; *những từ đa nghĩa, dịch một thì mất mấy nghĩa kia; *những chữ đã quen thuộc, không nên dịch lại, làm rối thêm; *những gì nhảm nhí thì không nên dịch. Như thế, nguyên tắc *"ngũ thất bản"* của Đạo An và *"ngũ bất phiên"* của Huyền Trang đã bao quát hầu hết những nội dung chính của một lý luận phiên dịch hoàn chỉnh, và là cơ sở cho một môn thông diễn học về thánh điển (*hermeneutica sacra*) ở phương Đông, song hành với những Philo, Origenes, Augustin, M. Luther ở phương Tây, đóng góp vào môn thông diễn học phổ quát hiện đại (*hermeneutica generalis*), bàn về mối quan hệ giữa văn bản, sự lý giải và dịch giả / người lý giải.

Từ ngày mất của Ngài Huyền Trang đến chúng ta ngày nay là 1345 năm, tức hơn... mười ba thế kỷ. Kinh điển, sách vở trong thiên hạ không biết phải chất thành bao nhiêu *bồ*. Công việc "chia điều chẻ lý", "bỏ ngụy thêm chân" nặng nề và khó khăn gấp vạn bội. Xin lấy châu Âu làm ví dụ. Châu lục ấy gồm rất nhiều quốc gia, với rất nhiều ngôn ngữ khác nhau. Và không phải cứ ở gần nhau là có thể đọc được sách của nhau! Vì thế, công việc dịch thuật, chú giải buộc phải diễn ra ở đó một cách

quy mô, dồn dập và liên tục. Không dịch nhanh, dịch đúng, dịch đầy đủ, dịch kịp thời thì các đại học, nhất là các bộ môn khoa học xã hội, nhân văn, chắc phải đóng cửa hết. Không thể chờ đợi sinh viên phải thạo ngoại ngữ (làm sao có thể tinh thông nhiều ngoại ngữ ở lứa tuổi đôi mươi!); và cho dù có biết, thì cả nền học thuật đầy tự hào của một quốc gia độc lập cũng không được phép ... nói bằng tiếng nước ngoài!

Nói gần, nói xa, chẳng qua nói thật: bao giờ ở ta mới có được những *dịch trường* đúng nghĩa? Mười ba thế kỷ sau Huyền Trang!

Mùa Phật Đản, 2009

Scientia Sacra
vẽ bởi Theodorix

TIẾNG GỌI TỪ "THỜI TRỤC"

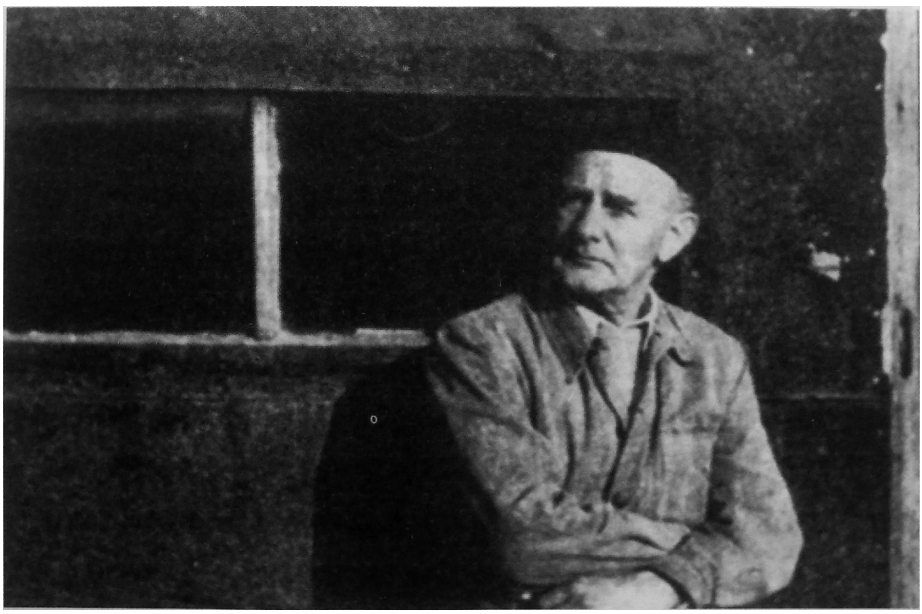
Thật là một *cơ duyên* hiếm hoi khi người đọc Việt Nam được thưởng thức một công trình dịch thuật đồ sộ về một tác phẩm lừng danh trước cả những người sử dụng các sinh ngữ quốc tế quen thuộc như Anh, Pháp, Đức v.v.

Bản dịch ra các sinh ngữ nói trên của bộ *Scientia Sacra ("Minh triết thiêng liêng")* của Hamvas Béla gồm ba tập, theo chỗ chúng tôi được biết, mới đang ở dạng bản thảo, chưa được công bố chính thức và trọn vẹn. Gọi là *cơ duyên* thiết nghĩ không sai, bởi nếu không có dịch giả Nguyễn Thị Hồng Nhung, sống và làm việc lâu năm tại Hungary, am tường tiếng Hung, làm vị... "nữ thần Hermes" giữa hai bờ ngôn ngữ, ắt người đọc chúng ta không có được may mắn ấy! Từ nhiều năm nay, bên cạnh việc dịch nhiều tác giả khác của nền văn học Hungary, Hồng Nhung dành thời gian và tâm lực để giới thiệu Hamvas Béla cho người đọc Việt Nam một cách

có hệ thống và đầy thẩm quyền, bây giờ chị thấy đủ điều kiện để đi vào *Scienta Sacra*, được xem là *opus magnum* của Hamvas Béla.

Là người đọc, thoạt đầu, chúng ta không khỏi có đôi chút ngỡ ngàng khi nghe tên Hamvas Béla, một tác giả hầu như khá xa lạ, nhưng rồi sẽ kinh ngạc, say mê trước những áng văn tuyệt tác, huyền ảo của ông và lại thấy thật gần gũi, thân thiết. Càng kinh ngạc hơn khi được thưởng thức văn dịch tiếng Việt trôi chảy và mượt mà hiếm có từ một dịch giả sống xa quê hương nhiều năm. Không có một công phu "hàm dưỡng" đặc biệt nào đó, ắt khó có thể có một cuộc tao ngộ lạ thường và đẹp đẽ như thế giữa hai ngòi bút, hai tâm hồn như có sự ước hẹn từ thuở nào! "Bí mật" ấy dường như được giải tỏ phần nào khi ta đọc những dòng lai láng: *"ghi chép khi đọc và dịch Hamvas Béla"* của Hồng Nhung. Thật hiếm có một dịch giả nào yêu mến và say sưa đối với tác giả "của mình" đến như thế! "Mình có cảm giác giống một sinh viên sắp vào đại học khi chuẩn bị dịch sách của ông, không hiểu có làm nổi không đây, nhưng chắc chắn phải miệt mài, miệt mài... vậy thôi. Nhưng rất thích là tự dưng thấy chẳng có gì quan trọng nữa, chỉ muốn vùi tâm huyết vào dịch Hamvas thôi"... "Đọc Hamvas, bất kỳ lúc nào có thể, bất kỳ ở đâu, bất kỳ trạng thái thời gian, khoảnh khắc nào... Bác Hamvas hiện lên như một người đàn ông dịu dàng, nhẫn nại và chăm chú, đợi Nguyễn Hồng Nhung xong mọi việc ngớ ngẩn, sau đó bắt đầu ngồi xuống và hai người mở sách ra cùng chìm ngập vào đó..." "Có cảm

giác mỗi ngày sống bây giờ sẽ rất thiếu thốn, nếu không đọc Hamvas. Bởi vì ông làm mình hiểu sâu sắc hơn về cuộc đời này; đời sống mở ra vô tận trước mắt, nhưng lại theo một trật tự rõ ràng, từ trên xuống dưới, hiểu từ điều nọ, sang điều kia, hết sức sáng sủa, lôgíc và giản dị. Từ ngày đọc và dịch Hamvas, thấy mình thanh lọc. Bứt dần dần những điều thừa, sửa lại những điều hiểu sai, làm sáng sủa những điều trước kia mù mờ". Đọc Hamvas Béla, Hồng Nhung "cảm ơn Thượng Đế đã cho ta biết tiếng Hung!", vì với Hồng Nhung, tiếng Hung - ngôn ngữ "mẹ đẻ" thứ hai - "(thêm một lần nữa khẳng định!) đúng là tiếng của các THÁNH. Từ một từ gốc (chính xác vô cùng) kết cấu thêm các đuôi để thành những từ khác cũng chính xác vô cùng. Ví dụ: từ *Rend* - trật tự - chỉ một cái đã có sẵn, vô tận. Thêm đuôi: *szer* (chỉ những cái gì là công cụ, nhân tạo) thành ra từ: *Rendszer* - Hệ thống.



Hamvas Béla

Hamvas viết: khi mất ý thức về trật tự, người ta phải tạo ra hệ thống, nhìn từ gốc của Hung: *rend-rendszer* thấy và hiểu ngay ra ý này, tuyệt!".

Nhưng, tất nhiên phải là tiếng Hung qua sự chưng cất của Hamvas Béla, được Hồng Nhung cảm nhận sâu sắc như "quá trình luyện vàng": "Không thể thiếu được linh hồn của Hamvas Béla trong những ngày này - triết gia tâm linh quá đổi vĩ đại trong nền văn hóa Hung. Ông làm cho tôi có cảm giác, cứ đọc thêm một trang sách của ông là một ngày mình ngập sâu thêm chút nữa trong thế giới của ánh sáng vũ trụ huyền diệu, vì ông chỉ ngay ra cốt lõi của sự vật, hết sức nguyên thủy, hết sức tất nhiên, như chính là nó, không thể khác được, như nhạc của Beethoven đập ngay vào trực giác, khiến tôi biết ngay mình đang cảm nhận cái gì". Càng thấy dễ chia sẻ với Hồng Nhung sự "ngây ngất trong cảm giác hạnh phúc" trước "thế giới của Hamvas ấm áp, thư giãn, tinh khôi, giống hệt cảm giác chui vào chăn đệm mùa đông thơm tho sạch sẽ, hứa hẹn một giấc ngủ ngon lành tự nó đến bằng đôi chân hay đôi cánh của nó, ta chỉ việc

mỉm cười, và từ từ thiếp đi...", thì càng thấy khó khi được dịch giả tin cậy giao cho việc viết đôi giòng giới thiệu bộ sách khổng lồ này. Khó khăn thứ nhất, tất nhiên là rào cản ngôn ngữ khi người giới thiệu không đọc được tiếng Hung từ trong nguyên bản. Nhưng, sự chặt chẽ, trau chuốt của bản dịch cho ta sự yên tâm về chất lượng của nó. Thế còn tác giả xa lạ và nhất là nội dung phong phú, phức tạp và nghiêm trọng của tác phẩm? Quả là một thách thức không dễ vượt qua đối với một người tự biết chỗ đứng khiêm tốn của mình, không khác mấy với cảm nhận của chính dịch giả: "có thể khối tri thức khổng lồ mà Hamvas đưa ra khiến mình đuổi theo không kịp những suy nghĩ của ông, vì mỗi một ý tưởng lại liên quan đến một khối lượng tri thức khác, khiến mình phải dừng lại".

Tuy nhiên, tôi vẫn mạnh dạn viết mấy lời này, bởi tin vào nhận xét ngay sau đó của dịch giả sau khi đã phải "lật nhào cả đống từ điển mọi kiểu lên tìm": "Nhưng không có cảm giác bị tri thức đánh đố, bởi mọi suy nghĩ của Hamvas hết sức sáng sủa và lôgíc, và nhẹ nhàng, giản dị, có thể lần theo dấu vết chỉ dẫn để tìm ra nguồn, hoặc dừng lại để ngẫm nghĩ và hiểu ông định nói gì". Bài viết sau đây cố lần theo "sợi chỉ Arian" hay "vết lông ngỗng Mỵ Châu" như thế để tìm hiểu sơ qua về tác giả và những vấn đề đặt ra trong tác phẩm, hiểu như "ký ức văn hóa" và con đường giải cứu trước "khủng hoảng của thời đại", trong sự đối chiếu thật khái quát với các nhà tư tưởng đương đại có cùng một mối quan tâm (đặc biệt với Karl

Jaspers trong quan niệm của ông về "thời Trục").

1. HAMVAS BÉLA (1897-1968): "KỲ NHÂN DỊ SĨ"

Tôi không tìm được cách gọi nào khác hơn khi tìm hiểu cuộc đời cùng sự nghiệp sáng tác và biên khảo dị thường của Hamvas Béla. Một bậc "kỳ nhân", bởi, một cách âm thầm, ông tự trang bị cho mình một kiến thức quảng bác và thâm sâu hiếm có về hàng chục ngôn ngữ và nhiều nền văn hóa cổ đại. Một "dị sĩ", bởi ông không chịu đầu hàng số mệnh, kiên trì theo đuổi chí hướng và suy tư của mình đến cùng trong nghịch cảnh cực kỳ khốc liệt của sự bạc đãi và bị cô lập. Một đấng "trượng phu" với tâm hồn và cốt cách của "hiền nhân"!

Đến năm 17 tuổi (1914), ông sống với gia đình tại vùng Bratislava (bấy giờ còn thuộc Hungary), đi học và rồi đi vào cuộc Thế chiến thứ nhất (1914-18) ở mặt trận Nga và Ukraine. Sau nhiều lần bị thương, ông được giải ngũ, nhưng sau chiến tranh, cả gia đình bị trục xuất, vì cha ông - sau hòa ước Trianon - không chịu tuyên thệ trung thành với Slowakei. Gia đình dời về Budapest; ông học đại học, làm ký giả năm 1923, nơi một trong những tòa báo lớn nhất của Budapest. Từ 1927 đến 1948, ông làm thủ thư của Thư viện thành phố. Nhưng, từ 1940, ông nhiều lần bị động viên, lúc đầu tham gia mặt trận Nga, rồi đến 1944 cùng với đơn vị chuyển sang Đức, ông đào ngũ về nhà lẩn tránh. Tháng giêng 1945, một quả bom rơi đúng ngôi nhà ông và phá hủy toàn

bộ thư viện gia đình cùng với vô số bản thảo của ông. Sau chiến tranh, ông lại bắt tay vào việc, hăng say diễn thuyết, chuẩn bị công bố hàng loạt tác phẩm, mong đợi sự hợp tác với György Lukács vừa hồi hương từ Liên Xô. Trái với mong đợi, G. Lukács - sẽ là nhà lãnh đạo văn hóa quan trọng của chế độ mới và là nhà tư tưởng có ảnh hưởng mạnh mẽ đến Tây Âu sau này, nhất là đến "Trường phái Frankfurt" -, vào năm 1948, đã phê phán kịch liệt tác phẩm vừa mới công bố của H. Béla: *Cuộc cách mạng trong nghệ thuật - Trường phái trừu tượng và siêu thực ở Hung*. Hệ quả của sự phê phán này là Hamvas bị cấm công bố tác phẩm, mất nghề thủ thư, và các thành viên thuộc "trường phái Âu châu" theo phái trừu tượng và siêu thực cũng bị cấm triển lãm tác phẩm, bắt đầu thời kỳ khó khăn kéo dài đối với Hamvas mãi cho đến khi ông qua đời vào năm 1968.

Từ 1948 đến 1951, Hamvas lui về làm vườn ở Szentendre, một thành phố nhỏ gần Budapest; từ 7.1951, làm phu khuân vác trong một xí nghiệp cách Budapest hơn trăm cây số. Rồi từ 1954 đến 1962, ông làm thợ phụ ở phía đông Hungary. Trong cảnh lao động vất vả giữa sự ồn ào trần tục, Hamvas dành từng phút giây rảnh rỗi để âm thầm phiên dịch kinh Upanishaden, các tác phẩm thiền học, huyền học Tây tạng hay kinh khải huyền Henoch. Mỗi lần về nhà, ông lại khuân theo sách, và giấu kín những luận văn, tiểu thuyết và các tác phẩm triết học đã biên soạn. Năm 1964, ông được nghỉ hưu, nhưng vẫn không được công bố tác phẩm. Qua đời

ngày 7.11.1968 trong cảnh âm thầm. Bản thảo của ông được chuyền tay dưới dạng bản sao. Từ những năm 70 thế kỷ trước, ngày càng nhiều người biết đến tên tuổi ông, kể cả những người chưa được đọc ông dòng nào. Trong thập kỷ 80, vài tác phẩm lẻ tẻ của ông được công bố. Năm 1985, tiểu thuyết *"Karnaval"* dày hơn nghìn trang của ông được in dưới dạng bị kiểm duyệt, vẽ nên bức tranh toàn cảnh thật bi tráng về thế kỷ 20. Từ những năm 90, trong bối cảnh chính trị mới mẻ, di cảo khổng lồ của ông được đưa vào kế hoạch xuất bản toàn bộ, còn kéo dài đến ngày nay. Một số tác phẩm của ông đã được dịch sang ngoại ngữ: Đức, Pháp, Ý... và công việc còn đang tiếp tục.

Từ đâu Hamvas Béla có được nghị lực mạnh mẽ để biên soạn và sáng tác như thế trong nghịch cảnh? Từ đâu Hamvas Béla có được sự "tĩnh tâm" để âm thầm theo đuổi "sứ mệnh tinh thần" ông tự đặt ra cho mình? Hãy thử dõi theo hành trình tinh thần của ông từ buổi ban đầu.

Vào thập niên 20, 30 thế kỷ trước, cùng với nhiều trí thức Tây phương, ông chia sẻ sâu sắc cảm thức về sự "khủng hoảng hiện sinh" của con người thời đại. Ngay trong những luận văn đầu tiên, ông nỗ lực tìm hiểu và "lột từng lớp vỏ" của truyền thống văn minh Âu châu. Càng mở rộng chân trời hồi cố, ông càng cảm nhận sâu hơn về những "tiền đề" của nền văn hóa Âu châu. Khái niệm trung tâm của thế hệ bấy giờ là sự "khủng hoảng".

Hamvas không dừng lại ở nỗ lực giải thích sự khủng hoảng ấy về mặt lịch sử, mà đi tìm những nguồn cội "hiện sinh" của nó. Trong tiếng Hy Lạp, "khủng hoảng" có nghĩa là "quyết định", "chọn lựa", "phân ly" và "xung đột". Xuất phát từ cảm thức về sự phân ly và xa rời nguồn cội cũng đồng thời là nuôi dưỡng niềm khát khao khắc phục sự phân ly ấy. Thuật ngữ yêu thích của ông là tìm về "tư thế căn nguyên của con người" *(status absolutus)*, qua đó hy vọng khám phá ra sự nhất thể nguyên thủy.

Năm 1935, ông thành lập "Nhóm Đảo" ở Budapest, tập hợp nhiều văn, thi sĩ và triết gia (kéo dài đến 1939) với mục đích bảo tồn di sản và tinh thần văn minh Hy Lạp trước nguy cơ đen tối của chủ nghĩa phát xít và cực hữu đang đe dọa truyền thống văn hóa Âu châu. Một thành viên nổi tiếng quốc tế (lúc bấy giờ còn ở Hung) của Nhóm này sẽ là Károly Kérényi, người đi tìm thước cho cái Hiện Đại từ cái Tối Cổ. Giống như Hamvas đang dịch Heraclit, Kérényi cũng mong muốn kết hợp cái phổ quát với cái bộ phận. Cả hai công bố nhiều vựng tập với nhan đề *Đảo*, trong đó có nhiều luận văn của Hamvas, đặc biệt về các đề tài Hy Lạp. Tinh thần của các vựng tập này khiến ta nhớ đến các *Niên gián Eranos* ở Thụy Sĩ, cũng như NXB Antaios của Ernst Jünger sau này. Còn bản thân Nhóm Đảo khiến nhớ đến Nhóm Georg, nhất là Nhóm Chủ Nhật ở Budapest trước Thế Chiến I, bao gồm các tên tuổi như György Lukács, Béla Belázs, Karl Mannheim, Arnold Hauser và Charles Tolnay - phần lớn về sau phải lưu vong. Tuy nhiên, Nhóm Đảo bị cô

lập, không hình thành được một truyền thống lớn, do tình trạng nửa - phong kiến của xã hội Hung giữa hai cuộc thế chiến đã ngăn trở một sự phát triển tinh thần lành mạnh, cũng như do tình trạng ngặt nghèo sau Thế chiến II. Hungary, trong bối cảnh lịch sử không thuận lợi, không thể đảm nhận được vai trò tự nhiên là chiếc cầu nối Đông - Tây. Ngành phân tâm học đạt trình độ thế giới của Hung trước đó cũng sụp đổ. Làm sao đổi mới được "trạng thái tinh thần" trì trệ ấy? Theo Hamvas, phải tìm lại nguồn sinh lực đã bị lãng quên và chối bỏ: từ truyền thống cổ xưa được chọn lọc.

Trong chiều hướng ấy, từ đầu những năm 1940, Hamvas bắt đầu công trình đồ sộ dưới tên gọi chung *Đại sảnh của Tiền nhân*, được tiếp tục cho đến những năm 1960. Công trình này bao gồm việc phiên dịch và chú giải những tác phẩm quan trọng nhất từ truyền thống cổ xưa cho người đọc Hung ngày nay. Thật khó hình dung được kiến văn quảng bá của ông về cổ học và cổ ngữ, khi trực tiếp dịch từ nguyên bản nào là Khổng Tử, Lão Tử, Trang Tử, của Trung Hoa cổ đại, Upanishaden,

Patanjali, Samkhya của Ấn Độ, Tử thư Tây Tạng, Tử thư Ai Cập Pert Em Heru, Henoch, Soha, Heraklit và Jakob Böhme của Hy Lạp và Đức... Trong những năm tháng khủng hoảng ác liệt nhất của Châu Âu khói lửa (1943-44), ông bắt đầu biên soạn bộ *Scientia sacra (Minh triết thiêng liêng)* mà ta đang có trong tay, mượn một phần nhan đề từ tác phẩm *Symboles de la Science sacrée* của René Guénon (1886-1951), nhà siêu hình học Pháp. Ta sẽ trở lại với tác phẩm vĩ đại này ở phần 3; ở đây chỉ ghi nhận rằng: tên gọi Nhóm Đảo quả mang tính biểu trưng cho toàn bộ sự nghiệp của Hamvas: cuộc đời cô độc trên hoang đảo! Không chỉ theo nghĩa chính trị, vì ông tin rằng trong nền văn hóa Âu Châu, bản thân "tinh thần" đã trở nên một ốc đảo, và nhiệm vụ quan trọng nhất, với ông, là "canh giữ" nó để không bị chìm đắm nốt. Muốn thế, cần có một lý giải mới, triệt để về "Tinh thần". "Mới", theo ông, là so với thực trạng tinh thần của Âu Châu đang ngày càng đồng dạng hóa, đồng phục hóa và cơ giới hóa; nhưng không hề "mới" khi tiếp cận trở lại với truyền thống và cách lý giải cổ đại. Hamvas nhìn về phía trước - trong viễn tượng "giải thoát" khỏi hiện đại suy đồi - bằng cách hướng về phía sau, ngay cả về thời tiền sử. Hạt nhân tư tưởng của Hamvas bây giờ là sự *"tỉnh thức"*. Tỉnh thức là tiền đề cho sự đón nhận truyền thống, bởi đặc điểm chủ yếu của hiện tại - ông gọi là "hiện tại khải huyền" - chính là sự thiếu vắng tiền đề ấy! Sự *"ngu độn"* của "hiện tại khải huyền" không phải là yếu kém về tri thức và trí tuệ, trái lại, là sự dư thừa đến mức bệnh

hoạn! Đặc điểm của sự ngu độn ấy là chỉ biết lắng nghe *"ý thức"* như là kẻ đối thoại duy nhất và độc quyền, cắt đứt mối dây liên kết lành mạnh với những gì ở đằng sau và ở dưới ý thức. Ta nhớ đến nhận định của C. G. Jung: "Trong cuộc sống bị khóa kín thì sự tỉnh thức cũng bị khóa kín. Sự tỉnh thức bị khóa kín và chìm đắm này được tâm lý học mới đây gọi là cái vô thức. Vô thức là cơ quan tỉnh thức của tâm hồn con người. Đó là năng lực tiếp cận với tồn tại siêu nhiên, không hiện ra trong thực tại. Các nhà tâm lý học không bao giờ hết ngạc nhiên rằng cái vô thức nhận biết tất cả, thẩm định từng hoạt động, chống cự, cổ vũ, hướng dẫn, cảnh giới, khuyên bảo, can ngăn, khêu gợi, nhận biết từng rung động của đời người, luôn quan sát từ khoảng xa vô hạn, ghi nhận những sự biến của số phận, thấu hiểu chúng một cách chắc chắn, không nhầm lẫn theo cách siêu hình học, nghĩa là xem nhẹ những ảo tượng của cái gọi là thế giới bên ngoài, xem chúng là không thực sự hiện hữu. Cái vô thức là sự tỉnh thức của con người mang sử tính. Nó cũng là cái thường xuyên phán xét lý trí và những việc làm của lý tính".

Từ hiện tại - khải huyền tìm về truyền thống để vươn tới "giải thoát vĩnh cửu", nhưng tất nhiên, nơi Hamvas, không đồng nghĩa với sùng tín tôn giáo theo nghĩa định chế, mà như là công việc của riêng cá nhân mỗi người: "tôi không có tín ngưỡng - ông viết trong *Một giọt đọa đày* -, nhưng lạ thay, mỗi một kinh nghiệm lớn, mang tính quyết định cả đời tôi lại mang tính tín ngưỡng".

Cảm thức "tín ngưỡng" của Hamvas - hiểu như "lôgíc nghịch lý và Tồn tại" - lắng sâu trong kinh nghiệm nội tâm: "Tôi đi giật lùi từ giữa thế kỷ trước đến Cách mạng Pháp, rồi đến thời khai minh, đến thuyết duy lý, thuyết nhân văn, thông qua thời Trung cổ đến tận Hy Lạp, Ai Cập, Hêbrơ, người nguyên thủy. Đến đâu tôi cũng gặp sự khủng hoảng, nhưng mỗi cuộc khủng hoảng lại chỉ ra một cái gì nằm sâu hơn nữa. Điểm đen nằm xa, càng xa hơn nữa. Tôi phạm phải lỗi lầm tiêu biểu của Âu Châu là đi tìm điểm đen ở bên ngoài mình, mặc dù nó nằm ngay ở bên trong tôi". Trong bộ tiểu thuyết khổng lồ *Karnaval* từ đầu những năm 1950 hay bộ tiểu luận đồ sộ ba tập *Patmos* được viết trong vòng bảy năm (1959-66) đến công trình triết học *Scientia sacra,* ta thấy thấm đẫm những trải nghiệm nội tâm: vẫn đứng vững trong nỗi cô đơn cùng cực, đúng như tên gọi *Patmos*, nơi vị tông đồ là Thánh Joan bị lưu đày - Hamvas cũng có hòn đảo Patmos trong nội tâm mình để từ nó ngắm nhìn lịch sử và cả những gì có trước và nằm bên ngoài lịch sử. Với Hamvas, kinh nghiệm nội tâm không phải là sự chiếm hữu mà là tham dự, hay đúng hơn, là "đắm mình" vào trong cái nền tảng - được Parmenides gọi là *Tồn tại*, như là cái nền tảng của tất cả: không có ranh giới và không lấy *cái tồn tại* riêng lẻ nào khác làm nền tảng (cái *Ungrund*/ vô căn) theo cách gọi của Jacob Böhme.

Nhóm Đảo, cùng thời với những Heidegger, Jaspers, Berdyaev..., tự hỏi đâu là những nguồn cội tinh thần nay tuy không còn hiển hiện, nhưng ở bề sâu, vẫn còn đầy

sức sống, có thể được tiếp cận và khai quật cho yêu cầu khắc phục khủng hoảng của hiện tại. Theo cách nhìn của Hamvas, "hiện tại-khải huyền" tiền giả định một "thời hoàng kim", nơi đó ta có thể tìm thấy "hình ảnh nguyên thủy" *(Urbild)*, theo nghĩa đích thực là *meta ta physica*: phía bên kia hay phía sau giới tự nhiên. Điều kiện cần cho nhận thức về cái "nguyên tượng" ấy không gì khác hơn là sự tỉnh thức vừa nói trên đây.

Trong rất nhiều trường hợp, như nơi Heidegger, Jaspers, Hamvas Béla..., việc đi tìm cái *"nguyên tượng"* ấy không nhằm thỏa mãn sự tò mò hay thể hiện sự uyên bác sử học, mà là lựa chọn cá nhân như điểm xuất phát mang đậm tính triết học. Trong bối cảnh phức tạp của thế giới như một "ngôi làng toàn cầu" hiện nay, vấn đề này càng mang tính thời sự và cần được tiếp thu, phát triển trong khung cảnh rộng lớn của cuộc đối thoại liên-văn hóa cũng như trước thách thức của "sự xung đột giữa các nền văn minh" trong quan niệm gây nhiều tranh cãi của Samuel. P. Huntington. Trong khuôn khổ hạn hẹp của Lời giới thiệu, trước hết, chúng ta thử lược qua quan niệm của Karl Jaspers về *"thời Trục" (Achsenzeit/ axial Age)* như là phiên bản đối chiếu với quan niệm của Hamvas Béla trong *Minh triết thiêng liêng*.

2. KARL JASPERS VÀ "THỜI TRỤC"

Trong khi Martin Heidegger tìm về căn nguyên tư tưởng trong triết học Hy Lạp cổ đại trước Socrates thì

Karl Japsers, cùng với số ít các triết gia đương thời khác, có ý thức sâu sắc về sự tùy thuộc lẫn nhau giữa các nền văn hóa, sớm hướng đến các nền văn hóa ngoài Âu châu với viễn tượng so sánh - chứ không phải chỉ cộng dồn - trong sự trình bày về lịch sử triết học. Trải nghiệm đau buồn về sự tàn phá của châu Âu trong Thế Chiến II càng làm sâu sắc hơn ý thức ấy, thôi thúc Jaspers viết tác phẩm *"Về nguồn gốc và mục tiêu của lịch sử"*[1]. Điểm quy chiếu khả tín - bên ngoài viễn tượng dân tộc và lấy châu Âu làm trung tâm theo thói quen -, với Jaspers, chính là khoảng thời gian từ thế kỷ thứ 8 đến thế kỷ thứ 2 trước Công nguyên (được ông mệnh danh là *"thời Trục"*). Bản thân việc đặt tên ấy cũng đã đi ngược lại truyền thống Âu châu - Kitô giáo quen lấy việc ra đời của đức Jêsu-Kitô như là "trục" của lịch sử thế giới. Dưới cái nhìn của Jaspers, trong khoảng thời gian sáu thế kỷ ấy, có thể nhận ra một sự đột phá về ý thức lịch sử "trong cả ba thế giới", tạo nên khuôn khổ chung cho con người chúng ta ngày nay[2]. Tư liệu lịch sử về cả ba thế giới cổ đại (Tây phương, Ấn Độ và Trung Hoa) cho thấy những sự phát triển gần như *đồng thời* một cách đáng ngạc nhiên qua một số tên tuổi được Jaspers điểm lại: "Ở Trung Hoa là Khổng Tử, Lão Tử và sự ra đời của mọi xu hướng của triết học Trung Quốc cổ đại như Mặc Tử, Trang Tử, Liệt Tử và nhiều

---

[1] Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte / Về nguồn gốc và mục tiêu của lịch sử*, Ấn bản lần 8, München 1983 (lần 1 năm 1949).

[2] Karl Jaspers, Sđd, tr. 19.

người khác trong "bách gia chư tử"; ở Ấn Độ là sự ra đời của Upanischads, đức Phật cùng với mọi "phương án" triết học từ hoài nghi, thuyết duy vật cho tới phái ngụy biện và thuyết hư vô. Ở Iran, là Zarathoustra với cuộc đấu tranh giữa thiện và ác; ở Palestina là những tiên tri từ Elias, Jesaias, Jeremias cho đến Deuterojesaias. Ở Hy Lạp là Homer, các triết gia Parmenides, Heraklit, Plato, rồi các nhà bi kịch, Thukydides và Archimèdes"[1]. Đặc trưng chung và nổi bật của cả "ba thế giới" là việc "con người có ý thức" về Tồn tại nói chung, về chính mình lẫn những giới hạn của mình. Con người trải nghiệm sự đáng sợ của thế giới và sự bất lực của chính mình. Con người đặt những câu hỏi triệt để. Trước hố thẳm, con người vươn lên sự giải phóng và giải thoát. Vừa ý thức về những giới hạn của mình, con người vừa đề ra những mục tiêu cao vời nhất. Họ trải nghiệm sự tuyệt đối vô - điều kiện trong bề sâu của tự ngã và trong sự sáng rõ của sự siêu việt"[2].

Đi vào chi tiết, Jaspers nêu năm phương diện khác nhau của *Thời Trục*, nhưng chúng cần được hiểu trong một tổng thể gắn bó:

1. Sự đột phá về ý thức dựa vào sự phản tư - hay cách lý giải thuần lý về vũ trụ -, qua đó sự phản tư không chỉ hướng đến những giới hạn đã được trải nghiệm mà cả bản thân tư duy: "Từ sự tĩnh lặng của đời sống đã diễn

---

[1] Sđd, tr. 20.

[2] Sđd, tr. 20.

ra sự bùng vỡ, từ sự yên tĩnh của những đối cực chuyển sang sự bất an của những sự đối lập và nghịch lý. Con người không còn khép kín trong chính mình nữa. Họ trở nên xao xuyến, đồng thời khám phá những khả thể mới, vô giới hạn. Từ nay con người có thể nghe và hiểu những gì trước nay không ai tra hỏi và tuyên bố".

Kết quả lịch sử của quá trình "tinh thần hóa" này là chia tay với thời đại thần thoại "yên tĩnh và hiển nhiên". "Những quan niệm, phong tục, tập quán ngự trị một cách hiển nhiên, vô - ý thức trước nay "đều bị thẩm định, đặt thành vấn đề, thải hồi... Bắt đầu cuộc đấu tranh chống lại thần thoại từ phía lý tính và kinh nghiệm được lý tính khai minh (*Logos* chống lại *Mythos*). Thế giới thần thoại cổ xưa chìm dần vào "hậu cảnh của cái toàn bộ" và chỉ còn lưu giữ trong tín ngưỡng bình dân, trong khi nỗ lực mới mẻ của tinh thần đã thay đổi cách hiểu của thần thoại, bằng cách xem thần thoại chỉ là dụ ngôn, cải biến nó và thấu hiểu nó ở bề sâu mới mẻ.

2. Động lực của sự phát triển là tiến trình *cá nhân hóa* mãnh liệt nơi những bậc "vĩ nhân": "Lần đầu tiên ta có những triết gia. Con người dám đứng thẳng trên đôi chân của mình với tư cách là những cá nhân". Dù theo những con đường khác nhau, nhưng bây giờ con người "về nội tâm, đối diện với toàn bộ thế giới. Con người phát hiện cái uyên nguyên từ trong chính mình, từ đó con người - cũng như chân lý - tự nâng mình lên. Trong tư duy tư biện, con người vươn đến cái bản thân Tồn

tại". Những trải nghiệm ấy được phát biểu bằng nhiều cách khác nhau, với sự hàm hồ, khó hiểu không tránh khỏi, do sự khao khát được "giải phóng và giải thoát" theo "mẫu người đích thực" đúng nghĩa. "Trong thời Trục, đã khai mở cái mà về sau sẽ gọi là *lý tính* và *nhân cách*. Khoảng cách giữa đỉnh cao của những khả thể làm người và con người đời thường tăng lên. Nhưng, những gì một cá nhân kiệt xuất có thể trở thành, cũng gián tiếp làm chuyển biến tất cả. Việc làm người nói chung đã tiến một bước nhảy vọt"[1].

3. Sự phản tư của những cá nhân kiệt xuất được lan truyền rộng rãi bằng sự truyền thông ngày càng mở rộng nhanh chóng. "Những cuộc đấu tranh tư tưởng bùng phát nhằm thuyết phục người khác, gây nên cảnh gần như hỗn loạn của "bách gia". Tiền đề xã hội học của sự truyền thông được tăng cường này là "số lượng tràn ngập của những tiểu quốc và đô thị" trong cả ba thế giới cổ đại, vừa loạn chiến, vừa triển khai sức mạnh và sự giàu có. Sự giao lưu qua lại bên trong ba thế giới thúc đẩy sự vận động của tinh thần; các bậc tôn sư, các giáo chủ bôn tẩu khắp nơi, xây dựng trường phái, tranh cãi và cạnh tranh với nhau về con đường đúng đắn để đi tới chân lý.

4. So sánh với trạng thái tinh thần tĩnh tại của thời đại thần thoại, "trong đó tuy có các thảm họa, nhưng tất cả đều lặp đi lặp lại, bị giới hạn trong những chân trời tĩnh lặng, khiến chúng không thể hiểu nổi và cũng

---

[1] Sđd, tr. 22 và tiếp.

không được nhận thức", thì bây giờ không chỉ là sự năng động hóa mà còn có cả sự lịch sử hóa của tư duy. Càng có ý thức về những sự căng bức ngày càng gia tăng của giữa những đổi thay nhanh chóng, thì "hiện hữu của con người - với tư cách là lịch sử - trở thành đối tượng của suy tưởng. Người ta cảm nhận hiện tại như cái gì phi thường, nhưng đồng thời cũng biết rằng một quá khứ dài dằng dặc đã trôi qua. Vừa mới thức tỉnh, con người mang nặng ký ức về quá khứ, tức "ý thức về việc đã sinh ra quá muộn, thậm chí về *sự suy đồi* và *sa đọa*". Tuy nhiên, lịch sử đã được suy tưởng như một "nhất thể toàn bộ", cho dù đó là thịnh, suy hay tuần hoàn.

5. Một hệ quả khác của việc tương đối hóa chỗ đứng của cá nhân là bắt đầu nhận ra yêu cầu thiết kế không gian chính trị. Người ta muốn "thông qua tri thức, giáo dục, cải cách... để tự tay mình nắm lấy diễn trình của biến cố một cách có chủ đích"; "nhận ra việc con người phải sống chung với nhau, phải được quản lý và cai trị như thế nào. Các tư tưởng cải cách làm chủ hành động. Các triết gia du hành từ nơi này sang nơi khác để làm thầy, làm nhà cố vấn, bị khinh rẻ hoặc được trọng vọng". "Có một sự tương đồng về xã hội học giữa sự thất bại của Khổng Tử trong triều đình nước Vệ và của Plato ở Syrakus, giữa môn phái của nho gia và Viện Hàn lâm của Platon trong việc đào tạo những nhà cai trị tương lai".

Trong bối cảnh ấy, theo Jaspers, đã hình thành *những phạm trù cơ bản* cho tư duy và cho các tôn giáo thế giới

mà chúng ta thụ hưởng cho đến tận ngày nay. Bắt đầu "cuộc đấu tranh về sự siêu việt của Thần linh tối cao chống lại ma quỷ, cuộc đấu tranh chống lại những ngẫu tượng thần linh giả hiệu từ sự phẫn nộ về đạo đức. Thần tính được tăng cường thông qua việc đạo đức hóa của tôn giáo". Trong tư duy mới này, tôn giáo và triết học ngày càng phân ly và trở thành những khu vực tự trị. Kết quả sau cùng của thời Trục, theo Jaspers, là thời kỳ củng cố, trong đó những học thuyết được định hình, trở thành "chuẩn mực của học tập và giáo dục" (Khổng Nho thời Hán, Phật giáo thời Asoka, giáo dục La Mã - Hy Lạp hóa thời Augustin). Nhưng, ngay cả sau sự suy tàn của các đế chế này, hành động của con người vẫn tiếp tục được tra hỏi. Thái độ tra hỏi ấy đeo đuổi sự phân biệt giữa một bên là các nền văn hóa cổ xưa (như Ai Cập và Babylon) như thể "con người chưa thực sự đi đến với chính mình", và bên kia là các "dân tộc bán khai" bị tuyệt diệt hoặc bị đồng hóa khi tiếp xúc với thời Trục: "Thời Trục đồng hóa tất cả những thứ còn lại. Từ đó, lịch sử thế giới có được cấu trúc và sự thống nhất duy nhất, kéo dài mãi đến tận ngày nay".

Ba kết luận được Jaspers rút ra về ý nghĩa của thời Trục:

- Nhân loại ngày nay sống dựa vào những gì đã được sáng tạo và suy tưởng từ thời Trục. Trong mỗi bước phát triển, ta lại hồi tưởng về thời Trục và lấy cảm hứng từ đó. Hiện tượng "phục hưng" như là hồi tưởng và khôi phục

về những khả thể của thời Trục" tạo nên tiền đề cho việc cả ba thế giới có thể thấu hiểu nhau một cách sâu xa: "Họ nhìn nhận lẫn nhau khi gặp lại nhau, bất chấp khoảng cách không gian".

- Nếu nỗ lực "đồng đại hóa" giữa ba thế giới về sau là khiên cưỡng và giả tạo, thì vẫn cần nhấn mạnh thời Trục là sự kiện "có một không hai" trong lịch sử. Chỉ trong thời Trục, ta mới có một sự song hành nói chung về mặt lịch sử phổ quát, chứ không đơn thuần là sự trùng hợp ngẫu nhiên của những hiện tượng đặc thù.

- Do đó, thời Trục là cơ sở cho việc thông hiểu và chấp nhận lẫn nhau giữa các nền văn hóa: "càng lùi xa về thời Trục, ta càng thấy thân thuộc nhau hơn, gần gũi nhau hơn". Dù dị biệt về đức tin và nhân chủng, chính trải nghiệm của thời Trục (không dựa vào sự khải thị) mới là "lời kêu gọi truyền thông vô giới hạn. Nhìn và hiểu người khác giúp ta hiểu rõ hơn về chính mình để vượt qua sự hẹp hòi của một sử tính tự khép kín, để thực hiện bước nhảy thật xa", và đó cũng là "phương tiện tốt nhất chống lại sự sai lầm của việc loại trừ và độc tôn chân lý về tôn giáo lẫn thế giới quan hay ý thức hệ"[1].

3. THỜI TRỤC TRONG CÁCH NHÌN KHÁC CỦA HAMVAS BÉLA

Ta được biết rằng bên cạnh các nhà văn và nhà tư tưởng Nga như Dostoevsky, Tolstoi, Berdjaev, Shestov,

---

[1] Sđd, tr. 41.

Merezhkovsky và Soloviev, Hamvas Béla rất thích đọc Kierkegaard, nhất là Nietzsche, Camus, Heidegger và Jaspers. Chịu ảnh hưởng của Jaspers, nhưng, trong mối quan tâm đặc biệt đến phạm vi và ý nghĩa của những sự kiện liên quan đến thời Trục – ngay trong những trang mở đầu của *Minh triết thiêng liêng*, Hamvas đã có cách nhìn hoàn toàn khác, dù ông không bao giờ dùng thuật ngữ "thời Trục".

Hamvas khiến ta nhớ đến Johan Huizinga, người đã có cách nhìn khác hẳn Jacob Burckhardt[1] về thời Phục Hưng. Hình ảnh quen thuộc về thời Phục Hưng - giai đoạn kết thúc thời Trung Cổ - được định hình như là một khởi đầu mới mẻ, hoành tráng nhờ công trình kinh điển của nhà lịch sử văn hóa Jacob Burkhardt đã bị Huizinga lật ngược lại. Dưới mắt Huizinga, thời Phục hưng là sự cáo chung của một thời đại, một thứ *"fleur du mal"* kiểu Baudelaire, hơn là một sự khởi đầu mới[2]. Ở đây cũng thế, hình ảnh thời Trục, nơi Jaspers, được xem như một sự đoạn tuyệt triệt để với quá khứ, được đánh dấu bằng những nhân vật ưu tú, những định chế và những nhãn quan mới mẻ về chất so với thời đại thần thoại. Ngược lại, dưới mắt Hamvas, những tư tưởng lớn của thời Trục không có gì khác với thời đại trước đó.

Hệ quả của cách nhìn này là: nếu các tư tưởng của

---

[1] Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien (1860)* và *Geschichte der Renaissance in Italien* (1867).

[2] Johan Huizinga, *The Autumn of the Middle Ages* (1919).

thời Trục không phải là mới mẻ, thì, thay vì nhấn mạnh đến sự đoạn tuyệt, cần phải tiếp cận và xem xét kỹ lưỡng nền "minh triết" tưởng như đã được thay thế trong thời Trục. Câu hỏi về "truyền thống" cần được đặt lại. Vì thế, hầu hết công trình của Hamvas xoay quanh việc tái dựng nền minh triết cổ xưa được bảo tồn trong nhiều "thánh điển" của nhân loại.

Sau cùng, việc đảo ngược viễn tượng nghiên cứu sẽ rọi ánh sáng mới vào Kitô giáo. Nếu với Jaspers, khác với Hegel, sự ra đời của Kitô giáo không thể được xem là bước ngoặt của lịch sử tư tưởng, thì, theo Hamvas, "truyền thống thiêng liêng" của nhân loại là giống nhau ở mọi nơi, và Kitô giáo, do đó, chỉ nói lên việc quay trở lại và tái khẳng định những giá trị của truyền thống. Dưới đây, ta thử tóm lược những luận điểm chính của Hamvas liên quan đến ba chủ đề nói trên.

Trước hết, theo Hamvas, thời Trục tự nó không phải là một sự phát triển tự tại và tự lập, mà là một triệu chứng: sản phẩm của quá trình hỗn loạn và suy đồi vô tiền khoáng hậu! Nó quả thật là một sự biến có tầm vóc thời đại, nhưng theo nghĩa của sự sụp đổ và phá vỡ trật tự. Khoảng thế kỷ thứ sáu trước công nguyên là "sự hỗn loạn diễn ra trong trật tự của những giá trị thiêng liêng của Tồn tại", khi lời nói và việc làm bị phân ly, sự hạn độ và sự cân bằng bị thay thế bằng sự quá độ và kiêu mạn.

Thật ra, đây không phải là cách nhìn đặc thù của riêng Hamvas, mà được nhiều nhà nghiên cứu khác về

thời Trục chia sẻ. Những lời tiên tri u ám về "thời mạt thế" trong truyền thống Hebrew dầu sao cũng có tính cục bộ, trong khi Hamvas khởi đầu công trình đồ sộ của mình bằng cách trích dẫn sâu rộng về cả ba khuôn mặt tiêu biểu đương thời - cách rất xa nhau về địa lý -, đó là đức Phật, Lão Tử và Heraclitus.

Trong hình thức huyền học, nhiều trích đoạn từ kinh điển Phật giáo cho thấy trải nghiệm về sự đổ vỡ của trật tự truyền thống. Những dòng hàm súc của Lão Tử trong Chương 18 của Đạo đức kinh nói rõ điều ấy: *"Đại đạo phế, hữu nhân nghĩa. Trí tuệ xuất, hữu đại ngụy. Lục thân bất hòa hữu hiếu tử, Quốc gia hỗn loạn hữu trung thần"* (Đạo lớn mất, mới có nhân nghĩa; trí tuệ sinh, mới có dối trá; lục thân chẳng hòa, mới có hiếu tử; nước nhà rối loạn, mới có tôi ngay"). Từ Hy Lạp cổ đại là tiên đoán của Heraklitus về con người thời đại như những kẻ mộng du, đánh dấu một kỷ nguyên của sự mù quáng và ngu muội chưa từng có trước đó. Nhưng, thời đại khủng hoảng cũng mang lại cơ hội: "Trong thời gian khủng hoảng giữa hai thời đại, khi con người chưa thực sự đến đằng kia nhưng cũng không còn ở đằng này, thì lại có thể nhìn xa hơn, thoát ra khỏi cái vỏ kén tưởng như đương nhiên của cái tự ngã". Trong tác phẩm *Patmos* về sau, Hamvas triển khai thêm ý này, so sánh những thời kỳ như thế với một thung lũng hẹp, nhấn mạnh đến nguy cơ và tầm quan trọng của chúng.

Và cũng chính điều này lại làm nổi bật sự mới mẻ đích

thực của thời Trục. Những tư tưởng của thời đại này, theo Hamvas, không mới, nhưng được phát biểu thật tân kỳ. Hai trong những cách thái mới này giữ vai trò trung tâm: Thánh điển và Thánh nhân (được ông gọi là *"Chủ thể thiêng liêng"*). Trước đây, việc "truyền đạo" là khẩu truyền, ngăn cấm văn bản. Bây giờ, trước nguy cơ của sự hỗn loạn, đảo lộn trật tự, việc bảo tồn giáo nghĩa dưới hình thức thánh điển trở nên cần thiết. Đồng thời, sự minh triết được hiện thân trong những nhân vật cụ thể: thánh hiền, nhà làm luật, nhà tiên tri, các giáo chủ v.v. Nói theo thuật ngữ của Michel Foucault, việc "khách thể hóa" nền minh triết thiêng liêng bằng sách vở, thánh điển đi liền với tiến trình "chủ thể hóa". Việc này diễn ra trong vòng vài thế hệ: nếu ở Trung Hoa cổ đại, Lão Tử vẫn còn là một khuôn mặt đầy bí ẩn thì Khổng Tử là nhân vật lịch sử cụ thể. Ở Hy Lạp, Orpheus còn thuộc về thế giới thần thoại, Pythagoras nửa thần thoại, nửa lịch sử, thì Heraklitus hoàn toàn là khuôn mặt lịch sử. Những ví dụ như thế có thể tìm thấy khắp nơi, từ Do Thái đến Ấn Độ.

Trật tự được đề xướng trong các thánh điển và truyền thống, theo Hamvas, sở dĩ là linh thiêng vì chúng có tính vĩnh hằng, được truyền thừa một cách đặc biệt, trong khi mọi phát kiến về sau đều có tính phái sinh. Theo đó, trật tự và minh triết đích thực không thể hình thành từ tâm trí phân tích, trừu tượng. Hamvas phân biệt minh triết uyên nguyên xét sự vật trong sự liên lập và toàn thể, khác cơ bản với ba hoạt động của lý trí tư biện về sau, đó là biện biệt, đòi hỏi được chứng minh và sự hoài nghi. Đặc điểm

nổi bật của trật tự đích thực là *tuyên bố* chứ không chứng minh, bởi nó không cần những chứng minh. Ông nhắc lại châm ngôn của Vauvenargues: khi một luận cứ cần phải chứng minh, đó là dấu hiệu nghèo nàn của sự phát biểu. Sau cùng, sự hoài nghi - nguyên tắc cơ bản của triết học Descartes, cũng như các nghịch lý của Kant và phép biện chứng của Hegel - đều là phái sinh. *Hen panta einai* ("Tất cả là Một") của Heraclitus - được ông nhắc lại nhiều lần - chính là kinh nghiệm nguyên thủy về cái nhất thể vốn là tâm điểm của đức tin, sự tin cậy và trung thành.

Tất nhiên, Hamvas không xem nhẹ sự biện biệt và phê phán của trí tuệ. Ông chỉ muốn nói: chính sự thức nhận và thấu hiểu mới giúp vươn tới trật tự đích thực của sự vật. Rất gần gũi với Heidegger, Hamvas cho rằng thức nhận và thấu hiểu có nghĩa là đặt sự vật trở lại vào đúng chỗ của chúng. Đó là "thức nhận" *(recognitive)* hơn là "nhận thức" *(cognitive)*! Tri thức đích thực, theo cách hiểu này, không dựa vào sự tích lũy những sự kiện rời rạc theo kiểu thực chứng, cũng không phải là sự kết nối vô hồn, cơ giới của "lý trí" khao khát quyền lực. Nói cách khác, "minh triết" vốn không dựa vào "ý thức" - cơ quan của sự mê muội, sững sờ -, mà dựa vào *"vidya"*, "trí huệ" nói theo truyền thống Ấn Độ cổ đại.

Thức nhận và thấu hiểu trật tự thiêng liêng đòi hỏi sự mẫn cảm và sự hòa hợp. Mẫn cảm không phải là sùng tín mà là mở ngỏ tâm hồn và dịu dàng đón nhận. Sự mẫn cảm được tăng cường khi phát triển trạng thái hòa hợp, hòa âm

như trong âm nhạc. Hamvas nhấn mạnh mối quan hệ với âm nhạc, hay thậm chí với âm thanh như là vai trò trung tâm trong việc vun bồi sự mẫn cảm. Nó cũng giải thích tính cách truyền khẩu của truyền thống cổ xưa, ưu tiên cho việc truyền đạt từ miệng đến tai thông qua lời nói sống động của con người. Các kỹ thuật "khổ hạnh" cũng cần thiết để phát triển sự mẫn cảm, không theo nghĩa là sự hành xác cho bằng khôi phục sự thống nhất và hài hòa cho con người đã bị đánh mất chính mình.

Thế nhưng, đi từ cuộc sống hỗn loạn sang cuộc sống có trật tự là rất khó khăn vì nói dễ hơn làm! Tiền đề cho bước chuyển này, như đã nói, là sự tỉnh thức, một ý niệm trung tâm nơi đức Phật và Heraklitus. Hamvas cũng diễn giải lời dặn dò sau cùng của Socrates: "Này Crito, chúng ta còn nợ thần Esculape một con gà trống!" theo nghĩa liên tưởng đến tiếng gà báo thức.

Việc đổ vỡ và đánh mất "trật tự thiêng liêng" được Hamvas minh họa bằng một chuỗi những cặp khái niệm tương phản. Trước hết, là sự tương phản giữa *Tồn tại* và *Đời sống*. *Tồn tại* là vương quốc của sự an hòa và thanh sạch, của niềm vui và ánh sáng, nhất là của sự cân bằng, hài hòa và tiết độ. Trong *Tồn tại* có trật tự, thứ bậc thiêng liêng được tôn trọng; sự vật ở đúng nơi chốn của chúng, vì thước đo ở đây là Thượng Đế chứ không phải con người. Trật tự này được minh họa sống động nhất bằng pho tượng nổi tiếng về người cầm cương cỗ xe ngựa ở đền Delphi, Hy Lạp. Hamvas cũng tìm thấy hình tượng "người

cầm cương cỗ xe ngựa" tương tự trong nhiều truyền thống cổ xưa khác ở Ấn Độ, Ai Cập, La Mã, Peru, Trung Hoa... từ kiến văn thật quảng bác của ông.

Ngược lại, *đời sống* là thế giới của bon chen, phiền não. Mượn cách nói của Bergson, ông xem *Tồn tại* là khai mở, còn *Đời sống* là khép kín, là *samsara* trong tư tưởng Ấn giáo và *ananke* trong tư tưởng Hy Lạp. Theo ông, *"Đời sống"* hiện thân nơi Nietzsche và Goethe, vì cả hai ngợi ca sự phóng dật của cá nhân. Ông đối lập nó với câu nói của Bataille: *"Toute action fait d'un homme un être fragmentaire"* ("Mọi hành động đều biến con người thành một hữu thể vỡ vụn").

Các cặp khái niệm khác sẽ làm rõ hơn các phương diện khác nhau của Tồn tại và Đời sống, trong đó quan trọng nhất và gây tranh cãi nhất là sự đối lập giữa *"thời hoàng kim"* và *"thời khải huyền"*. Khải huyền trái ngược với "vườn địa đàng". Nó dành cho sự hiện hữu khép kín, bị cô lập, vỡ vụn. Hiện hữu vỡ vụn (*tört* trong tiếng Hung) là lĩnh vực của lịch sử (*történelem*), một "từ nguyên" ý vị! Hậu quả của nhất thể bị vỡ vụn là đánh mất mối quan hệ với cái siêu hình, là thần thánh hóa cái tự ngã cá nhân cô đơn, khép kín, chỉ còn biết phòng vệ, một biểu hiện của kẻ mộng du nơi Heraclitus.

Thời hoàng kim là "vườn địa đàng", không nhất thiết là trạng thái nguyên thủy có thật của loài người và không phải là đối tượng của tiếc nuối, hoài niệm. Trái lại, "vườn địa đàng" có mặt khắp nơi - chẳng hạn, trong số ít những

nghệ phẩm kiệt xuất: tranh của Corot hay Raphael, nhạc của Bach và Beethoven, thi ca của Hölderlin hay Keats, trong *Giấc mộng đêm hè*... Đó là chỗ quy chiếu cho cuộc sống của chúng ta, và "bất cứ nơi đâu nó xuất hiện, trong một con người hay một tác phẩm, trong một cảnh tượng hay một âm thanh, thì mọi người đều biết rằng đó chính là nơi ta thật sự *về nhà*", không còn bơ vơ, lưu lạc trong thế giới xa lạ nữa.

Một sự đối lập khác là giữa *con người tâm linh* và *con người kỵ sĩ*. Các đế chế bành trướng bằng những đức tính của người kỵ sĩ, thay vì đi tìm trở lại trật tự vĩnh hằng. Đáng chú ý là hai hình tượng được Hamvas lựa chọn: Plato và Nietzsche. Plato là "con người tâm linh cuối cùng", sau ông là sự ngự trị của các chiến binh. Nietzsche là người sau cùng ở thời hiện đại đi theo trào lưu này trong não trạng, như là một kỵ sĩ "thoái hóa", nhưng đồng thời lại mở ra một viễn tượng khác, vượt ra khỏi khuôn khổ cũ.

4. TIẾNG GỌI TỪ THỜI TRỤC

Nhiệm vụ đơn giản đặt ra cho các nhà tư tưởng thời Trục (và cũng là cho con người ngày nay), theo Hamvas, là quay trở lại với sự tiết độ, cân bằng và hài hòa. Nói cách khác, là lắng nghe *Logos*. Điều này không có nghĩa là chỉ biết theo đuổi sự cứu độ hay giải thoát cá nhân, trái lại, là chuyển hóa cả thế giới theo những thước đo của thời hoàng kim. Hamvas dùng ba từ khóa để nắm bắt tính chất của công cuộc này.

Từ thứ nhất là *"asha"*, có nghĩa là trật tự chân thật và công chính, từ truyền thống Zarathoustra (hay còn gọi là truyền thống Zoroastre). Xin trích một đoạn dài để minh họa: "*Asha* là bản thể huyền bí, tăng trưởng lên như là hệ quả của mọi lời nói đúng đắn, mọi việc làm thiện hảo, mọi suy tưởng sâu xa nơi bề sâu, trong lòng của thế giới và trong tinh thần của Thượng Đế. Ai yêu thương sâu sắc, người ấy tăng trưởng *asha*; ai vun bồi một công trình, tác phẩm đẹp đẻ, người ấy tăng trưởng *asha*; ai chăm sóc mảnh ruộng của mình một cách chí thú, người ấy tăng trưởng *asha*; ai cầu nguyện từ đáy lòng, người ấy tăng trưởng *asha*. Còn mọi ý tưởng lời nói, việc làm đen tối, dối lừa, vị kỷ, sai lầm sẽ làm suy giảm *asha*; *asha* suy giảm cùng với mọi tội lỗi; vì thế, chính *asha* quan trọng cho sự sinh tồn của thế giới hơn cả thức ăn và ánh sáng mặt trời".

Từ thứ hai là *"ân sủng"* trong truyền thống Hy-La (*charis* trong tiếng Hy Lạp; *gratia* trong tiếng Latinh). Từ này cũng đồng nghĩa với *asha*; hàm nghĩa là việc khai quật và tinh chế vàng ròng vốn bị chôn vùi dưới mặt đất. Đặc biệt hơn, nó gắn liền với hành động *cho* và *nhận*, thể hiện thật tiêu biểu trong các họa phẩm bất hủ của các tác giả Plato-mới ở Florenzia thời Phục Hưng, chẳng hạn như bức tranh *Primavera* của Botticeli hay *Ba ân sủng* của Raphael. Cuộc đời đầy ân sủng có nghĩa là cuộc đời luôn bố thí, ban tặng, là nhiệt tâm tận hiến và quên mình, không chỉ trong những thực hành khổ hạnh mà cả trong đời sống ái ân, nói lên khả năng của sự tiếp nhận, mẫn cảm và hài hòa. Bức tranh sơn dầu *Ba ân sủng* của Raphael cho

thấy chu trình trao - nhận - tận hiến chứa chan cho nhau. Một vận động xoắn ốc, ngày càng tăng trưởng và dư dật như thế ngược hẳn với vòng lẩn quẩn của sự ích kỷ và tàn nhẫn đang thống trị ngày nay.

Từ thứ ba là *"tình yêu thương"*. Chưa bàn nhiều trong phần đầu của *Minh triết thiêng liêng*, Hamvas dành vị trí trung tâm cho "tình yêu thương" ở phần cuối bộ sách, được viết hai mươi năm sau. Ở đây ta đi đến chặng cuối trong hành trình suy tưởng của Hamvas, liên quan đến việc ông nhìn nhận lại về Kitô giáo.

5. KITÔ GIÁO VÀ TRUYỀN THỐNG

Cũng như nhiều người cùng thế hệ, Hamvas ít có thiện cảm với Kitô giáo hiểu như tôn giáo đã được định chế hóa, ít nhiều xơ cứng, thậm chí thiếu khoan dung như bản thân chế độ "Kitô giáo dân tộc" cai trị Hungary trong thời gian giữa hai cuộc Thế chiến. Ông quay sang đọc Nietzsche của *"Kẻ phản-Kitô"*. Không phải ngẫu nhiên mà trong phần đầu của *Minh triết thiêng liêng*, Hamvas không bàn đến Kitô giáo, nhưng (có lẽ cũng lại từ Nietzsche?), ông dần dần thay đổi thái độ và suy nghĩ.

Tất nhiên còn có lý do khách quan. Kitô giáo - hiểu theo nghĩa chặt chẽ - là hiện tượng về sau, không thuộc về thời Trục vốn là quan tâm chủ yếu của ông. Như đã nói, Hamvas không dùng từ "thời Trục", nhưng dùng cách nói khác: *"thời tới ngưỡng" ("liminal")*, kết thúc với Plato, và cho rằng từ sau Plato, ta đã sống trong "thời

khải huyền". Việc đánh giá lại Kitô giáo mở ra cho ông viễn tượng mới và niềm hy vọng mới.

Luận điểm ở đây tương đối giản dị. Giáo thuyết Kitô giáo, theo cách nhìn của Hamvas như ta đã biết, không thể hiện điều gì thật sự mới mẻ, vì, về cơ bản, vẫn đồng nhất với các truyền thống thiêng liêng trước đây. Đó là lý do giải thích tính phổ quát và tiềm lực phát triển của nó. Hiểu theo nghĩa ấy, Kitô giáo không phải là một cuộc cách mạng, cho bằng là lời kêu gọi trở lại với trật tự và sự tiết độ trong các truyền thống khác của thời Trục. Nhưng, lời kêu gọi ấy là triệt để, cấp tiến và kiên quyết trước hiểm họa của sự hỗn loạn và đồi bại.

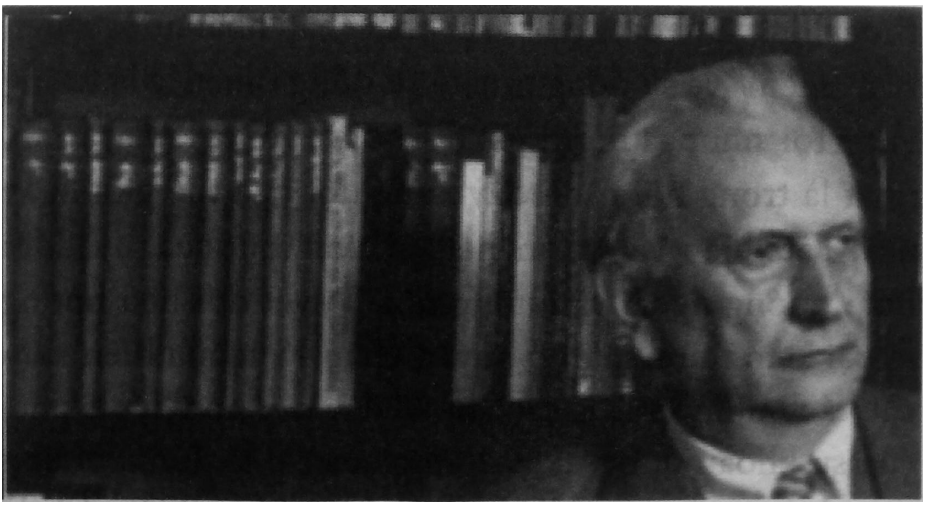
Chỗ đáng nhấn mạnh là thực sự mới mẻ của Kitô giáo chính là tầm quan trọng dành cho "tình yêu thương", một đặc điểm tuy có nhưng còn khá mờ nhạt trong các truyền thống trước đó. Tình yêu thương trở thành giá trị cốt lõi trong Phúc âm: thế giới do tình yêu thương tạo ra thậm chí còn cao cả hơn sự sáng tạo nguyên thủy.

"Tình yêu thương là thước đo của Tồn tại", vì nó góp phần chủ yếu để giải quyết sự đồi bại và hỗn loạn. Tình yêu thương giải quyết nghịch lý giữa tự do và cưỡng chế, có thể khôi phục trật tự, bởi bản thân nó có sức mạnh hơn hẳn những thế lực khác. Sức mạnh của tình yêu thương gần gũi với sức mạnh của ân sủng; êm dịu mà không yếu đuối, hân hoan và hạnh phúc chứ không lạnh lùng, khắc nghị và tràn đầy lòng từ mẫn, tha thứ. Nó là *exousia* ("*quyền năng mềm*") được đề cập nhiều nơi trong

Phúc âm (chẳng hạn Mathieu 7, 28-29). Quyền năng ấy tất nhiên dễ bị tổn thương, chê bai hay đả kích, với tất cả sự hung bạo của ác tâm, cái đối nghịch với tình yêu thương. Kết luận sau cùng khá bất ngờ của Hamvas, khác với ngôn từ khá "bi quan" về thời Khải huyền: sức mạnh của tình yêu thương và ân sủng sẽ là vô địch.

o0o

Hai cách tiếp nhận và lý giải của Karl Jaspers và Hamvas Béla về thời Trục thoạt nhìn có vẻ tương phản. Nhưng, như hai mặt sấp ngửa của cùng một đồng tiền, hai lối nhìn càng cho thấy sự phức tạp của một chủ đề học thuật quá rộng lớn và uyên áo mà không ai, kể cả những nhà tư tưởng tầm cỡ như hai ông, có hy vọng tát cạn và nói được lời sau cùng. Điểm chung đáng ghi nhận là cho thấy sức thu hút không hề giảm sút của chủ đề, sau hàng nghìn năm lịch sử. Thời Trục – với sự hình thành bộ khung tư duy và tín ngưỡng cho toàn nhân loại như



Karl Jasper

nguồn sữa mẹ nguyên sơ nhất, thanh sạch nhất – trước sau vẫn được xem là "thời đại và cấu trúc (để) quy chiếu và tham chiếu" (*Referenz- Strukturzeit)*, để trên cơ sở đó, mở ra triển vọng về một cuộc đại đối thoại liên-văn hóa. Thêm nữa, cuộc đối thoại ấy có thể góp phần xây dựng một "nền đức lý toàn hoàn vũ" (*Weltethos*), như tên gọi đề án vĩ đại của Hans Küng, nhà thần học Kitô giáo nhiều ảnh hưởng. Nền "đức lý" như thế nhất thiết phải dựa trên sự hòa đồng và đối thoại liên-tôn giáo theo quan niệm của Küng? Hay phải trên cơ sở thế tục như ý kiến phản bác của nhiều người khác? Quan hệ luôn hết sức căng bức và sâu thẳm giữa cái "*divinum*" và cái "*humanum*" phải xử lý và hòa giải như thế nào? Một cách nhìn lưỡng phân, đen trắng rạch ròi về thời Trục dễ dẫn đến yêu sách tuyệt đối của mỗi bên. Nếu xem nhẹ sự khác biệt và tuyệt đối hóa sự tương đồng, ta sẽ rơi vào cách lý giải nặng tính "ý hệ". Ngược lại, tuyệt đối hóa sự khác biệt sẽ cản trở diễn ngôn và đối thoại. Cuộc đối thoại liên văn hóa, nếu có, ắt phải chấp nhận một phiên bản "mềm" về sự đồng thuận: sự đồng thuận là lý tưởng vươn tới, nhưng không nên đòi hỏi và vội vã khẳng định, nhất là trong bối cảnh đầy xung đột của thế giới ngày nay. Tất nhiên, cần phân biệt hai hình thức của tuyệt đối hóa: hướng ngoại và hướng nội. Tuyệt đối hóa hướng ngoại xem mình là độc quyền chân lý, mặc nhiên xem các cách nhìn khác là sai lầm. Ở đây cần hơn hết lẽ phải của sự khoan dung: con đường của tôi là đúng, nhưng con đường của bạn không vì thế mà nhất thiết phải là

sai! Mặt khác, lại nên đề cao yêu sách tuyệt đối hướng nội: vững tin vào xác tín của mình, không cần nhân nhượng hay tương đối hóa, đồng thời tôn trọng sự xác tín của người khác. Một "phương pháp luận" trong đối thoại liên văn hóa là cần thiết: giữ vững niềm tin, nhưng không gây ra xung đột. "*Tranh minh*" không nhất thiết phải thành "*tranh thắng*", một thông điệp hiền minh, ẩn mật của thời Trục?

Xuân Bính Thân, 2016

(Lời Tựa cho bộ *Minh triết thiêng liêng* (3 tập)
của Hamvas Béla do Nguyễn Hồng Nhung dịch
(NXB Tri thức 2016))

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC
53 Nguyễn Du, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội
ĐT: (844)39454661 - Fax: (844)39454660
E-mail: lienhe@nxbtrithuc.com.vn

BÙI VĂN NAM SƠN

TRÒ CHUYỆN TRIẾT HỌC

TẬP 5

Chịu trách nhiệm xuất bản:
CHU HẢO
Biên tập:
TRƯƠNG ĐỨC HÙNG
Bìa:
HOÀNG HOA
Trình bày:
THÙY DƯƠNG

Liên kết & giữ bản quyền:
@ CTSTHỜIĐẠI
THOIDAIBOOKSLTD

In 1.000 cuốn, khổ 13,5 x 20,5 cm, tại Công Ty Cổ Phần In Khuyến Học Phía Nam
Trụ sở: 128/7/7 Trần Quốc Thảo, Phường 7, Quận 3, Tp.HCM
Nhà Máy In: Lô B5-8 đường D4 (KCN Tân Phú Trung), Huyện Củ Chi, Tp.HCM
Số xác nhận ĐKXB: 689-2016/CXBIPH/3-08/TrT. Mã ISBN: 978-604-943-354-2
QĐXB: 69/QĐLK-NXBTrT ngày 01/12/2016. In xong và nộp lưu chiểu Quý I/2017

"TRÒ CHUYỆN TRIẾT HỌC" tiếp tục tập hợp các bài viết từ nhiều thời điểm và cơ hội khác nhau. Có khi là lời giới thiệu hay lời bạt cho những quyển sách hay. Có khi là phần đóng góp nhỏ bé của tác giả cho các tập Kỷ yếu mừng các danh nhân văn hóa-khoa học trong nước và các sự kiện văn hóa lớn trên thế giới. Có khi là những bài báo, bài trả lời phỏng vấn... trong nhiều dịp khác nhau. Chúng được tập hợp và sắp xếp không theo trình tự thời gian hay một định hướng có trước nào cả. Để giữ được tính ngẫu hứng, đa dạng và... vui vẻ!

Một bó hoa quê chân thành gửi đến bạn đọc, vẫn trong tinh thần của việc "*vớt hương dưới đất*"...

BÙI VĂN NAM SƠN

CÔNG TY SÁCH THỜI ĐẠI
THOIDAIBOOKS,LTD
394 Nguyễn Thị Minh Khai, Q3, TPHCM · ĐT: (08)38344030
Fax: (08)38344029 · E-mail: thoidainst@gmail.com
Website: thoidaibooks.com

ISBN: 978-604-943-354-2
9 786049 433542

Giá: 75.000Đ