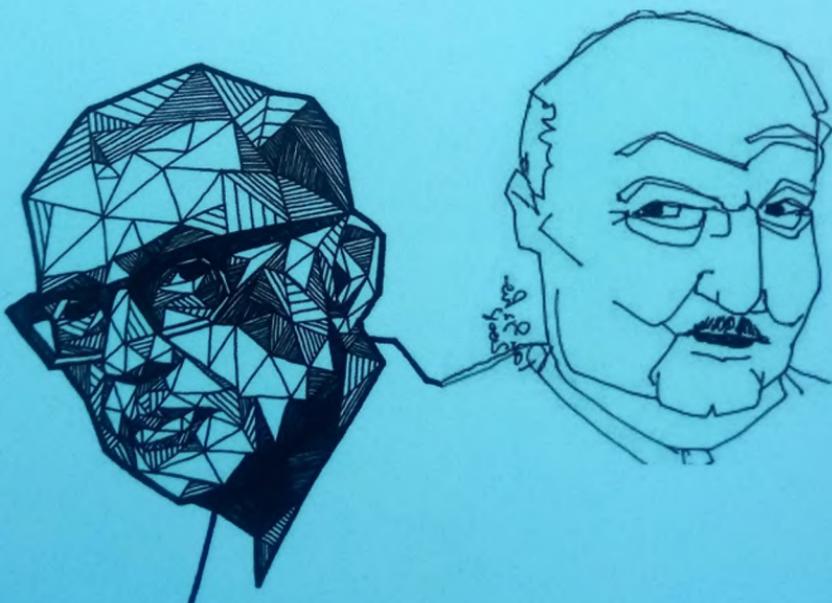


BÙI VĂN NAM SƠN
VỚT HƯƠNG DƯỚI ĐẤT

TRÒ CHUYỆN TRIẾT HỌC ③



CÔNG TY SÁCH THỜI ĐẠI NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

BÙI VĂN NAM SƠN

VỐT HƯƠNG DƯỚI ĐẤT

TRÒ
CHUYỆN
TRIẾT
HỌC

TẬP BA
၃၁၈



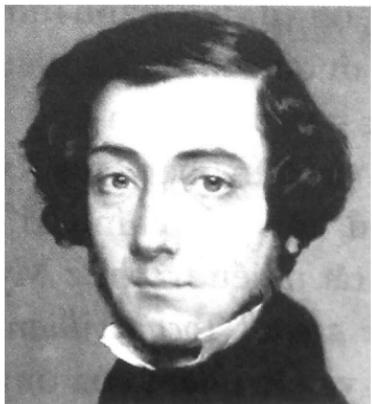
CÔNG TY SÁCH THỜI ĐẠI

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

NỘI DUNG

◆ ALEXIS DE TOCQUEVILLE VÀ SỰ TRẦM TƯ VỀ NỀN DÂN TRỊ	7
◆ RAMEAU GIỮA CHÚNG TA	54
◆ “TỒN TẠI” VÀ “DẤN THÂN”: HAI NẺO ĐƯỜNG CỦA THUYẾT NHÂN BẢN	68
◆ NHẬT DIỆN PHẬT, NGUYỆT DIỆN PHẬT	102
◆ ... CHO LÒNG TÔI THEO GHÉ	113
◆ “LẠI ĐÂY!”	116
◆ TỪ HIỆN ĐẠI ĐẾN HIỆN ĐẠI HÓA	123
◆ TIN VÀ ĐÁNG TIN	132
◆ “HIỆN ĐẠI THỨ HAI” VÀ NỀN VĂN HÓA CÔNG LUẬN	140
◆ VĂN HÓA VÀ VĂN HÓA CHÍNH TRỊ	150

◆ HẠNH PHÚC AI BÁN MÀ MUA?	161
◆ BA TRỤ CỘT CỦA Xã hội tương lai	171
◆ NGÀY XUÂN NÓI CHUYỆN VIỄN TƯỞNG: CÁC MÔ HÌNH TOÀN CẦU HÓA.....	178
◆ “TIỀN LÀ TIỀN LÀ PHẬT...?”	188
◆ “CHÂN THẮNG” VÀ “CHÂN GA”	196



ALEXIS DE TOCQUEVILLE VÀ SỰ TRÂM TƯ VỀ NỀN DÂN TRỊ

*"Il faut une science politique
nouvelle à un monde tout nouveau"*

(Cần có một khoa học chính trị mới mẻ
cho một thế giới hoàn toàn mới)

A.d. Tocqueville⁽¹⁾

1

Tác giả của bộ sách đồ sộ “Nền dân trị Mỹ” (1835/40)
- được Phạm Toàn dày công dịch sang tiếng Việt - là một

¹ A. d. Tocqueville: *Nền dân trị Mỹ/De la Démocratie en Amérique*, 2 tập, tập I, Lời nói đầu, 1835, tr. 62 (nguyên bản tiếng Pháp, G. F. Flammarion, Paris, 1981). Chúng tôi theo cách dịch của dịch giả Phạm Toàn: - démocratie: nền dân trị; - démocratique: dân chủ.

khuôn mặt lạ thường. Ở Mỹ, từ lâu, ông đã trở thành một huyền thoại, một thần tượng, vì được xem là đã hiểu nước Mỹ hơn cả người Mỹ, và tác phẩm này của ông – bên cạnh bản Tuyên ngôn độc lập và Hiến pháp Hoa Kỳ – được tôn thờ gần như là một thứ “tôn giáo chính trị”. Vào đầu thế kỷ XXI, vẫn còn có rất nhiều trí thức Mỹ tự nhận là môn đồ của ông: “*We are all Tocquevillians now!*”⁽¹⁾. Ở châu Âu, tuy tên tuổi và tác phẩm của ông ít phổ biến hơn so với ở Mỹ, ông vẫn thường được khen là “Montesquieu của thế kỷ XIX”, và trong mọi cuộc thảo luận về chính trị học hiện đại, ông vẫn được xem trọng bên cạnh các tên tuổi lớn của thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX: John Stuart Mill, Karl Marx, Auguste Comte, Max Weber... Người ta không chỉ kinh ngạc về tài “tiên tri” địa-chính trị của ông: một trăm năm trước khi bắt đầu cuộc chiến tranh lạnh, ông đã tiên đoán sự đối đầu “phân cực” giữa hai siêu cường Nga-Mỹ⁽²⁾. Nhiều người còn nhìn ông như một hiện tượng khá nghịch lý: một nhà quý tộc lại đi tán thành dân chủ; một người Pháp lại quan tâm và khen ngợi người Mỹ; một trí thức tự do, không có tín ngưỡng lại nhấn mạnh sự cần thiết của tôn giáo... Nhưng, đó chỉ mới là cảm tưởng ban đầu. Đi sâu

¹ “Tất cả chúng ta bây giờ đều là theo phái Tocqueville cả!”. Nhan đề của đặc san về Tocqueville do *Journal of Democracy* ấn hành tháng 1.2000. Xem thêm: Harvey C. Mansfield/Delbra Winthrop (chủ biên): *Alexis de Tocqueville: Democracy in America*; Lời dẫn nhập của nhóm chủ biên, Chicago 2002, tr. XVII và tiếp.

² Xem cuối tập I (và chính tình trạng giằng căng thẳng hiện nay giữa Nga-Mỹ cũng giúp cho người ta có thể đọc lại A. d. Tocqueville một cách thanh thản hơn).

tìm hiểu, ta càng ngạc nhiên về tầm nhìn xa của ông. Có thể nói, với Tocqueville, việc nghiên cứu và trầm tư về nền dân trị đã thực sự bước vào một giai đoạn mới. Trong bối cảnh rối ren và hoang mang của châu Âu đương thời, ông đề ra một luận điểm dũng cảm: "*Les jeux sont faits*" (Ván bài đã ngã ngũ), thắng lợi của nền dân trị là không có gì có thể ngăn cản được và sớm muộn sẽ là chung quyết và bất khả văn hồi. Vấn đề còn lại là phải tìm hiểu, phân tích, suy tưởng và dự báo về mọi khía cạnh tích cực lẩn tiêc cực của nó. Nhận thức ấy là kết quả thu hoạch được sau chuyến "du khảo" của ông ở Mỹ, được ông tổng kết trong tác phẩm đầu tay này, một tác phẩm đã nâng ông lên hàng ngũ các nhà kinh điển của khoa chính trị học.

2

Sau một thời gian hầu như bị lãng quên ở nửa đầu thế kỷ XX, tư tưởng của Tocqueville chứng kiến sự hồi sinh từ sau Thế chiến II, nhất là ở Mỹ, rồi ở Pháp, Đức và nhiều quốc gia khác. Đặc biệt, với biến động lớn ở thập niên cuối thế kỷ XX, sự "lạc quan" dẽ dại của không ít người về "sự kết thúc của lịch sử" (Francis Fukuyama) trước làn sóng dân chủ hóa, xây dựng nhà nước pháp quyền và cơ chế kinh tế thị trường đã dần dần nhường chỗ cho sự tinh táo và thận trọng. Các thách thức và khủng hoảng đa dạng hiện nay trên thế giới đang làm dịu lại những kỳ vọng quá cao đối với nền dân trị; và mặc dù không có lựa chọn nào khác, mọi người đều thấy không có lý do gì cho một sự bồng bột và tự mãn. Câu

nói nổi tiếng của cựu thủ tướng Anh Churchill rằng nền dân trị là “hình thức nhà nước tồi nhất... nếu không kể mọi hình thức khác!” đã được Tocqueville dự báo từ hơn một trăm rưỡi năm trước!

Chàng công tử quý tộc Tocqueville đã phát hiện ra rằng: nền dân trị là hình thức xã hội (*état social*) duy nhất khả hữu của thời hiện đại. Nếu các nhà tư tưởng thế kỷ XVIII còn xem nền dân trị là một hình thức cai trị *bên cạnh* các hình thức khác hoặc như một hoài niệm về nền dân trị cổ đại, thì Tocqueville hiểu nền dân trị trước hết là một hiện tượng xã hội phổ biến. Đặc điểm khu biệt của xã hội dân chủ là sự *bình đẳng của những điều kiện* (*égalité des conditions*). Ông hiểu đó là một tiến trình bảo đảm cương vị công dân và sự bình đẳng về cơ hội cho mọi người. Một cách lôgíc, chủ quyền của nhân dân và sự bình đẳng về các quyền chính trị là thuộc về “loại hình lý tưởng” của một “*état politique*” (*thể chế chính trị*) dân chủ. Từ cách tiếp cận ấy, nhất là với sự



A. d. Tocqueville

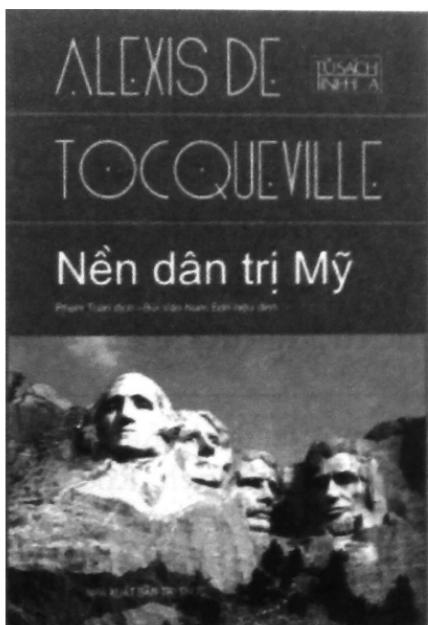
phân biệt giữa lĩnh vực xã hội và lĩnh vực chính trị (*état social/état politique*), Tocqueville có căn cứ để nhận diện và xác định thuộc tính “dân chủ” cho cộng đồng nào đảm bảo được quyền tham gia công khai, không hạn chế của mọi công dân vào các vị trí kinh tế xã hội và chính trị. Như thế, dân trị là “khái niệm giới hạn” để phân biệt với các hình thức cai trị khác trong lịch sử.

Tocqueville thuộc về những người không tin rằng bản thân nền dân trị có thể giải quyết được hết mọi vấn đề. Ở đây, theo lối nói quen thuộc hiện nay, ông thấy cả mặt sáng lẫn mặt tối, thấy thách thức, nguy cơ lẫn cơ hội. Theo ông, nền dân trị hứa hẹn được những gì cho tương lai là tùy thuộc vào yếu tố *quyết định*: tinh thần trách nhiệm của những người công dân đối với cộng đồng. Từ đó, ông đặt ra hàng loạt vấn đề đang còn nóng bỏng tính thời sự:

- Nên mạnh dạn thực hiện nền dân trị đến đâu?
- Làm sao hợp nhất sự tham gia của toàn dân với thể chế chính trị đại diện?
- Xã hội hiện đại đứng trước nguy cơ nào khi sự thờ ơ, tính phi chính trị và xu hướng quay trở về với cuộc sống riêng tư (ông gọi là “chủ nghĩa cá nhân”) ngày càng gia tăng trong nhân dân?
- Làm sao cân đối được mối quan hệ giữa nhà nước và kinh tế, giữa cá nhân và xã hội; hay nói cách khác, giữa tự do và bình đẳng?

Các câu hỏi đầy thách thức ấy đang là mối bận tâm hàng đầu của nhiều nhà lý luận chính trị hiện nay trên thế giới, chẳng hạn nơi John Rawls, Norberto Bobbio và Jürgen Habermas...

Tocqueville còn là kẻ



“đồng hành” với chúng ta ngày nay khi ông sớm nhận ra điểm cốt tử của nền dân trị. Ông phơi bày tính *bất định* vốn là đặc thù của lý tưởng dân chủ. Nền dân trị không thể “tự xác tín” về chính mình, đó là điểm yếu lớn nhất của nó. Tách rời khỏi mọi trật tự “siêu việt” (chẳng hạn: “mệnh trời”, v. v...) theo quan niệm truyền thống, nó thiếu những chuẩn mực, những thước đo để phân biệt đúng sai, tốt xấu. Định đề về chủ quyền của nhân dân và nguyên tắc về đa số không đủ để mang lại thẩm quyền về luân lý, đạo đức. Vì thế, theo ông, nền dân trị buộc phải dựa vào những giới hạn và những quy tắc từ bên ngoài đưa vào. Tất nhiên, Tocqueville chưa hình dung như chúng ta ngày nay rằng tính bất định, sự bất đồng thuận, những mâu thuẫn là “thân phận” tự nhiên của một xã hội dân chủ. Nhưng, chính từ cách nhìn ấy của ông mà nhiều nhà tư tưởng ngày nay – như Claude Lefort⁽¹⁾ – xem sự bất lực của nền dân trị hiện đại trong việc “tự khẳng định” chính mình là một trong các nguyên nhân chủ yếu có thể khiến nền dân trị bị trượt dài vào nền độc tài. Người lãnh đạo độc tài và mị dân, các hệ tư tưởng toàn trị và toàn thống dễ dàng tự cho mình có sứ mệnh và thẩm quyền mang lại “lối thoát” cho nền dân trị với cái giá mà nhân dân phải trả trong “thời đại của những cực đoan” ở thế kỷ XX (Eric Hobsbawm) vượt khỏi cả sức tưởng tượng của Tocqueville!

¹ Xem Claude Lefort: *Die Frage der Demokratie/Vấn đề dân chủ*; trong Ulrich Rödel (chủ biên): *Automomie Gesellschaft und libertäre Demokratie/Xã hội tự trị và nền dân chủ tự do*, Frankfurt/M 1990, tr. 289 và tiếp.

Ông cũng là một tác giả đặc biệt đáng tham khảo – nhất là với các quốc gia đang trong tiến trình chuyển đổi như các nước Đông Âu, các nước thuộc thế giới thứ ba – khi ông xét tiến trình *chuyển đổi* sang nền dân trị từ cả hai chiều. Trong tác phẩm của ông, ta thấy sự quyện chặt giữa quá khứ, hiện tại và tương lai như một dòng liên tục, và theo ông, nhận thức đầy đủ về điều ấy là tiền đề cho sự chuyển đổi thành công. Không một xã hội nào có thể ra đời từ khoáng không, cắt rời với nguồn cội. Với riêng ông, nền dân trị ở phương Tây, dù muôn hay không, cũng phải kế thừa – và phải biết kế thừa một cách thông minh – di sản của các xã hội trước đó, thể hiện trong các đề nghị của ông mà ta sẽ đề cập đến sau. Chính ở đây cần phải học tập lịch sử để tránh và không lặp lại những sai lầm của quá khứ.

Từ kinh nghiệm lịch sử của riêng mình, Tocqueville biết rằng sự thành công của tiến trình chuyển đổi chỉ mới là bước đi đầu tiên. Xã hội hiện đại ẩn chứa trong lòng nó một tính nước đôi: có thể phát triển lành mạnh, tốt đẹp mà cũng có thể rơi trở lại vào chế độ chuyên chế. Ông không nhìn nguy cơ này chủ yếu ở mặt đời sống vật chất – cơ chế dân chủ dù sao cũng đảm bảo tối thiểu cho sự thịnh vượng và ổn định –, trái lại, ông có cái nhìn khá lo âu, thậm chí bi quan về bản thân sản phẩm của thời đại: "*homo democraticus*" / "*homme démocratique*": "*con người dân chủ*". Con người ấy dễ dàng trở thành nô lệ cho sự phồn vinh và sẵn sàng hy sinh các lý tưởng tự do của mình cũng như nhường hết mọi công việc công cộng cho sự quản lý của nhà nước miễn là sự phồn vinh

ấy được đảm bảo. Điều ông lo ngại cho tương lai không phải là cơ chế áp bức thô bạo và tráng trộn mà là nguy cơ tiềm tàng của việc tự nô lệ hóa, của “chế độ chuyên chế mềm”. Yêu sách hướng thụ vật chất vô độ đi liền với sự bất lực của hành động chính trị nơi người công dân tất yếu dẫn đến một sự “quá tải” của nhà nước mà sau này được Niklas Luhman xem là đặc điểm bản chất của nền dân trị. Do đó, đóng góp lớn của “khoa học chính trị mới mẻ” của Tocqueville là không chỉ nghiên cứu nền dân trị như là *định chế* mà còn cả như là *lối sống đặc thù*. Vấn đề không chỉ ở thể thức bầu cử và việc lập hiến, lập pháp mà còn ở tư tưởng, tình cảm, tập quán và thói quen của “*homme démocratique*”, nói gọn, ở “*lối sống dân chủ*”. Ngày nay, các ý kiến và quan niệm của ông có thể thu gọn vào khái niệm: *xã hội dân sự*. Theo ông, những quyền tham gia của người dân mà mọi hiến pháp dân chủ đều cam kết chỉ có thể trở thành hiện thực trong một nền “văn hóa chính trị” sống động. Nền dân trị hiện đại không thể vận hành tốt mà không có những “đức tính của người công dân”. Những “đức tính” này không được hình thành một cách trừu tượng mà đòi hỏi thực tiễn cụ thể. Dù các định chế quan trọng đến mức nào đi nữa, thì chính các *tập tục* mới có thể củng cố và nuôi dưỡng lâu dài nền dân trị. Ở nước Mỹ, ông nhận ra một cộng đồng trong đó từ cấp địa phương cho đến cấp liên bang luôn có thói quen giải quyết các công việc của mình một cách tự chủ trước khi cần đến vai trò phụ trợ của nhà nước. Tuy ông biết rằng không thể bê nguyên xi mô hình “*civic involvement*” (sự dân thân dân sự) từ một nền dân trị phát triển một cách “tự nhiên” do đặc thù

của nước Mỹ vào xã hội hiện đại đầy xung đột ở châu Âu và vào nước Pháp của ông, nhưng nhiều phát hiện và gợi ý của ông vẫn còn giữ nguyên giá trị cho nhiều nước khác tham khảo. Trước khi tìm hiểu sâu hơn về các kinh nghiệm “đi một ngày đàng học một sàng khôn” của ông được kết tinh trong tác phẩm, ta thử làm quen với tác giả của nó, một mẫu điển hình của người trí thức trung thực, luôn băn khoăn, thao thức trên con đường gian khổ đi tìm một quê hương tinh thần giữa hai thế giới.

3

A. d. Tocqueville sinh năm 1805, vào thời gian Napoléon đang ở trên đỉnh cao quyền lực. Xuất thân từ một gia đình quý tộc vùng Normandie, ông trải nghiệm hết những bi kịch và sự bế tắc của nó. Cha mẹ ông suýt chết trước cơn bão táp cách mạng; ông nội ông bị lênh đoạn đầu dài vào năm 1794. Do chịu ảnh hưởng bảo thủ của gia đình, cậu bé Tocqueville đã biết ủng hộ Hiến pháp năm 1814 vì hy vọng vào một sự điều hòa giữa tiến bộ và trật tự, giữa di sản cách mạng và nền cựu quân chủ. Nhưng, khi thấy các nguyên tắc ấy chỉ nằm trên giấy, ông thất vọng và từ đó, sớm xa rời giới lập pháp.

Trong đời sống riêng, ông cũng bị giằng co trước ảnh hưởng của gia đình. Chức vụ trợ lý thẩm phán vào năm 1827 sau khi tốt nghiệp trường luật không làm ông hài lòng, trong khi tham vọng chính trị của ông khó bề thực hiện: theo luật mới, ông phải chờ đến 18 năm sau mới có hy vọng tham gia hoạt động chính trị. Ông cũng

đành phải chia tay với mối tình đầu vì người bạn gái xuất thân từ giới bình dân, không “môn đăng hộ đối” và đã phải giữ kín mối quan hệ với người tình thứ hai.

Nền quân chủ lập hiến năm 1830 do giới tư sản lãnh đạo cũng không hứa hẹn mang lại điều gì tốt đẹp cho một người xuất thân quý tộc như ông. Lối thoát ra khỏi tình cảnh bế tắc ấy là khi ông – cùng với người bạn là Gustave de Beaumont – được Bộ Tư pháp giao nhiệm vụ nghiên cứu hệ thống thi hành án ở Mỹ. Đối với cả hai, lý do chính thức của chuyến đi sang Mỹ chỉ là cái cớ để có dịp tìm hiểu toàn diện hệ thống chính trị và xã hội ở đó. Ngay từ 1825, ông đã quan tâm đến nền dân trị non trẻ ở Mỹ. Trong các năm 1828/30, ông đã hăng say tham dự các khóa giảng về lịch sử hiện đại của François Guizot tại đại học Sorbonne. Trước khi lên đường, ông đã tin chắc vào sự thắng lợi không thể tránh khỏi của nền dân trị, tức của sự bình đẳng, ngay cả ở châu Âu. Chuyến đi Mỹ chỉ giúp ông có thêm căn cứ thực tế để chứng minh linh cảm chính trị và trực giác lý thuyết rằng: tương lai của cựu lục địa sẽ là những gì đang diễn ra ở bên kia bờ đại dương!

Ông tập hợp những quan sát ấy trong tập I của bộ sách *Về nền dân trị ở Mỹ*, công bố năm 1835; tập I thành công vang dội và mang lại uy tín lẫm vinh dự cho ông từ giới học thuật chuyên nghiệp. Năm 1838, ông được kết nạp vào “Viện hàn lâm các khoa học nhân văn và chính trị” (*Académie des Sciences Morales et Politiques*); năm 1841, được bầu vào Viện Hàn lâm Pháp trứ danh (*Académie française*). Với uy tín đang lên, ông mạnh dạn

kết hôn với người bạn tình lâu năm, bất chấp sự phản đối của gia đình để thực hiện một cuộc “cách mạng dân chủ” nho nhỏ trong đời sống riêng tư!

Năm 1840, ông công bố tập II của bộ sách. Tập II được viết trừu tượng hơn, không bàn nhiều về xã hội Mỹ nữa mà về “loại hình lý tưởng” của một nền dân trị nói chung. Trước không khí đầy khủng hoảng của quê nhà, giọng điệu của tập II trở nên bi quan hơn, mặc dù nơi đó ông gói ghém nhiều suy tưởng tâm huyết nhất của mình. Tập II không hợp “khẩu vị” quen thuộc của người đọc Mỹ, và cũng khó nuốt đỗi với người đọc Pháp; sách bán không chạy và ông bắt đầu thấy khó khăn khi cầm bút.

Việc ông quay trở lại với tham vọng chính trị không hẳn vì lý do đó, bởi ông đã theo đuổi nó từ thời trẻ và ngay trước khi in tập II, ông đã được cử tri vùng Valogue quê hương cử vào viện dân biểu. Thành công lớn hơn là ở thời Đệ nhị Cộng hòa khi ông được bầu vào Quốc hội và tham gia tích cực vào việc soạn thảo Hiến pháp 1848. Năm sau, ông được cử làm Bộ trưởng Ngoại giao của nội các Odilon-Barrot. Nhưng, nội các ấy chỉ đứng vững được vài tháng. Sau cuộc đảo chính của Louis Napoléon vào tháng 12.1851, ông rút lui hẳn khỏi chính trị và cương quyết không ủng hộ hay hợp tác với Đệ nhị đế chế. Trong *Hồi ký* (công bố năm 1893 sau khi mọi nhân vật có liên quan đã qua đời), ông kể rõ về những suy nghĩ của mình trong những năm tháng căng thẳng ấy.

Tocqueville lại quay trở về với công việc lý thuyết. Năm 1852, ông bắt tay vào công trình lớn thứ hai: *Chế độ cũ và cách mạng/L'Ancien Régime et la révolution* (công

bố năm 1856). Trong tác phẩm này, ông dùng mô hình lịch sử để phân tích hiện tại. Ông cố chứng minh rằng cách mạng không phải là một sự cắt đứt với quá khứ, trái lại, chỉ hoàn tất sự phát triển đã có sẵn trong lòng “chế độ cũ”, gây nên cuộc tranh luận lớn về vai trò của bản thân cuộc Cách mạng Pháp 1789. Ông định triển khai công việc nghiên cứu này xa hơn nữa, nhưng cái chết đột ngột vào ngày 16.04.1859 đã không cho phép ông hoàn tất dự định.

4

Người đọc không khỏi đặt câu hỏi: liệu một trí thức quý tộc gắn bó với chế độ quân chủ có thể có một đánh giá khách quan về nền dân trị? Bản thân ông không che giấu vấn đề này, trái lại, còn cho rằng chính vì nguồn gốc xuất thân mà ông càng phải khách quan hơn. Trong thư gửi cho người bạn và đồng thời là người dịch tác phẩm của ông sang tiếng Anh là Henry Reeve, ông tâm sự: “Người ta thường trách tôi có thành kiến quý tộc hoặc dân chủ. Tôi át sẽ là như thế nếu tôi được sinh ra ở một thời đại khác hay trong một nước khác. Tuy nhiên, chính xuất thân ngẫu nhiên của tôi khiến tôi dễ dàng tránh được cả hai. Tôi sinh ra vào lúc kết thúc một cuộc cách mạng lâu dài, khi trật tự cũ đã đổ vỡ, còn trật tự mới chưa bến vững. Nền quý tộc trị đã chết khi tôi chào đời, còn nền dân trị chưa tồn tại. Bản năng của tôi không thể buộc tôi gắn với ảo tưởng nào trong cả hai cả”⁽¹⁾. Tuy nhiên, ông

¹ *Toàn tập* (Oeuvres complètes), Édition Gallimard, tập VI, 1, tr. 37.

thú nhận sự giằng xé nội tâm: khối óc chấp nhận nền dân trị nhưng trái tim còn lưu luyến với quá khứ vàng son đã suy tàn. Dưới nhan đề *Mon instinct, mes opinions/Lòng tôi và ý kiến của tôi*, ông nói thẳng: “Về trí óc, tôi đánh giá cao các định chế dân chủ, nhưng từ con tim, tôi là một nhà quý tộc, có nghĩa là: tôi khinh rẻ và sợ hãi quần chúng. Tôi yêu tự do, luật pháp, nhưng không thích dân chủ. Đó là đáy lòng tôi”⁽¹⁾.

Vì thế, Tocqueville phân tích lạnh lùng và phê phán thẳng tay nền dân trị mới mẻ tưởng như một tác giả “phản động”. Ông biết rằng tác phẩm của ông có thể bị hiểu theo hướng đó. Vì thế, trong Lời nói đầu của tập II, ông bàn về “những lời thường quá cứng rắn” của ông khi mô tả hệ thống dân chủ. Khác với một kẻ địch thù khôn khéo giữ im lặng, hoặc một chiến sĩ cuồng nhiệt xiển dương nền dân trị thường chỉ thấy mặt tích cực, ông – với tư cách là người bạn chân chính – không muốn che giấu sự thật đối với nền dân trị (tập II, tr. 6).

Không nhận thức rõ ưu khuyết của nền dân trị thì không thể bảo vệ ưu điểm và khắc phục khuyết điểm của nó. Thế đứng của ông rất rõ ràng: là một trí thức quý tộc, ông chấp nhận nền dân trị như một thực tế lịch sử và tìm cách tạo ra những gì tốt đẹp nhất từ nó. Thế đứng ấy cho phép ông tiếp cận vấn đề từ cả hai hướng: một mặt, ông khắc phục được cách nhìn cố hữu của các bậc cha đẻ tinh thần cho nền dân trị ở Mỹ như J. Locke và C. Montesquieu quen xem nước Mỹ là kẻ đến sau và chỉ có thể lặp lại lịch

¹ Sđd, tập III, 2, tr. 87.

sử văn minh của châu Âu. Theo ông, những người di dân từ cựu lục địa thực ra đã tìm được ở Châu Mỹ những điều kiện cho phép họ là những người đầu tiên hiện thực hóa các ý tưởng chính trị - xã hội của thời Khai minh vốn bị các thế hệ cha ông họ kìm hãm. Người di dân trên mảnh đất mới thực hiện những gì “các trí thức Châu Âu đã phác họa; họ thực hiện trên thực tế những gì chúng ta mới mơ tưởng mà thôi” (“*Chế độ cũ và cách mạng*”, tr. 149). Nên dân trị “tự nhiên” ở Mỹ, qua đó, không còn là bản sao mà trở thành kiểu mẫu và kinh nghiệm cho Châu Âu học hỏi. Mặt khác, từ chỗ có thể so sánh, cân nhắc “hơn thiêt, được mất” với trật tự cũ của Châu Âu quý tộc, Tocqueville sớm nhận ra những nguy cơ tiềm tàng của mô hình xã hội mới. Để khắc phục chúng, nền dân trị, theo ông, cần học tập quá khứ, không phải để phục hồi nó một cách vô vọng mà để tìm sự cân đối mới cho các chức năng xã hội và chính trị. Hai cách tiếp cận ấy sẽ là tinh thần chủ đạo cho hai tập của bộ sách.

5

Vậy phải chăng có “hai” nền dân trị hoàn toàn khác nhau được trình bày trong hai tập của bộ sách?⁽¹⁾ Thật ra, như đã nói qua, Tocqueville dành hai tập sách để phân biệt việc tìm hiểu tình hình cụ thể ở Mỹ với việc trầm tư về nền dân trị như một “loại hình lý tưởng” (*idealtypus*)

¹ Xem Seymour Dresser: “*Tocquevilles two Démocraties*”; trong *Journal of the History of Ideas*, 25, 1964, tr. 201-216 và Jean-Claude Lamberti: *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, Paris 1970.

của đối tượng nghiên cứu. Khuôn khổ bài viết chỉ cho phép giới thiệu sơ qua nội dung chủ yếu của hai tập sách.

Thời gian “du khảo” của Tocqueville ở Mỹ kéo dài 9 tháng (từ 11.05.1831-20.02.1832). Cùng với Beaumont, ông dừng lâu ở New York trước khi đi lên phía bắc tới biên giới Canada. Sau đó ông đi về bờ biển phía đông đến Boston, Philadelphia và Baltimore. Rồi cả hai xuôi về Pittsburgh, qua Ohio đến tận Cincinnati, Louisville, Memphis. Đáp tàu thủy trên sông Mississippi đến New Orleans. Từ đó hai ông quay về, đi ngang qua Washington (có gặp tổng thống Jackson) và trở lại New York. Hai ông không chỉ thực hiện sứ mệnh chính thức là tham quan nhiều trại giam mà còn lưu tâm quan sát và tập hợp tư liệu về xã hội Mỹ. Ý định từ đầu là tìm hiểu chi tiết và khoa học về *société américaine* (*xã hội Mỹ*) “mà ai cũng nói nhưng chẳng ai biết” (*Toàn tập*, bản Beaumont, V, tr. 414). Cả hai định viết chung, nhưng rồi Beaumont tập trung vào vấn đề chế độ nô lệ (tiểu thuyết: *Marie ou l'esclavage aux Etats-Unies/Marie hay tình trạng nô lệ ở Mỹ*). Về lại Âu châu, Tocqueville tham khảo thêm nhiều tư liệu, hầu như là “một chuyến du hành thứ hai về tinh thần”⁽¹⁾ trước khi công bố tập I.

Mục đích của tập I (1835) là “cho thấy điều gì đã tạo nên một nước dân chủ trong thời đại ngày nay của chúng ta”, được minh họa bằng “bức tranh chính xác”

¹ Xem: G. W. Pierson: *Le second voyage de Tocqueville en Amérique*, trong: *Livre du centenaire* 1960, tr. 71-85, dẫn theo K. Herb, O. Hidalgo: A. Tocqueville, Frankfurt, New York, 2005, tr. 44.

về “thái độ tinh thần của con người” (*Toàn tập*, V, tr. 427) nhằm biện minh cho nền dân trị trước công luận đang phân hóa ở Châu Âu để biết “ta nên hy vọng hoặc nên lo ngại điều gì nơi nền dân trị” (tập I, tr. 26). Trong thư gửi cho J. S. Mill, 6.1835⁽¹⁾, Tocqueville không che giấu tham vọng làm “nhà dân chủ đích thực để mang lại cho nhân dân sự trưởng thành chính trị cần thiết hầu tự cai trị chính mình”. “Sứ mệnh giáo dục về nền dân trị” (“mission to educate democracy”) của Tocqueville dựa trên sự xác tín rằng: “cũng như người Mỹ, người Âu châu sớm muộn cũng sẽ đạt tới sự bình đẳng hầu như hoàn toàn” (tập I, 25). Trong khi các người đồng thời của ông hướng tầm mắt sang nước Anh để tìm giải pháp cho bước quá độ tiến lên xã hội hiện đại của nước Pháp, thì vị bá tước vùng Normandie lại nhìn sang bên kia bờ Đại Tây dương. Ông nhìn thấy gì?

Trước khi đi vào trình bày các định chế và tập tục ở Mỹ được ông tận mắt chứng kiến, ông dành hai chương đầu tiên để nhấn mạnh đến “hình thái bên ngoài” và “tình hình xuất phát” đặc thù của nước Mỹ. Luận điểm cơ bản của ông: những người dân di cư Âu Châu đã tìm được một lục địa mới còn “hoang vu” và “hầu như một chiếc nôi còn trống rỗng cho một nước lớn”. Nhớ đến học thuyết về tư hữu của Locke, ông cho thấy người da đỏ bản địa chỉ mới “cư trú” chứ chưa “chiếm hữu” vì chưa biết “khai phá” nó. Nói cách khác, những người di dân văn minh từ cựu thế giới bắt gặp một tình hình hy hữu

¹ Xem *Toàn tập* (bản Gallimard), VI, I, tr. 294.

cho phép họ “xây dựng xã hội trên các cơ sở hoàn toàn mới”. Tình hình xuất phát này còn thuận lợi hơn cho việc phát triển một nền dân trị “tự nhiên” nhờ yếu tố tín ngưỡng Thanh giáo nhấn mạnh đến trách nhiệm riêng của chủ thể lân tinh thần “khế ước xã hội” thừa hưởng ở quê nhà. Đi vào chi tiết, Tocqueville phân tích sâu các yếu tố chủ yếu sau đây của nền dân trị Mỹ:

a) Trật tự xã hội của nước Mỹ mang “tính dân chủ cao độ”:

- Các dị biệt giữa miền Bắc “tư sản” và miền Nam “quý tộc” được thu tiêu nhờ luật thừa kế hiện đại. Do việc xóa bỏ chế độ trưởng nam nên đất đai được chia nhỏ, ngăn ngừa vĩnh viễn sự phục hồi của chế độ quý tộc về ruộng đất.
- Thương nghiệp và tài chính phát triển mang lại sự thịnh vượng với “vòng chu chuyển tài sản có tốc độ nhanh không thể tưởng tượng được”.
- Trình độ văn minh của người di cư gốc Châu Âu dễ dàng tạo nên sự bình đẳng về tinh thần. Sự bình đẳng về tài sản và tinh thần dẫn đến sự bình đẳng về chính trị. Tóm lại, hoàn cảnh, nguồn gốc, trình độ văn hóa và nhất là tập tục đã giúp cho việc thiết lập nền dân trị mà không cần diễn ra tiến trình cách mạng bạo lực như ở Châu Âu. Do đó, cách mạng 1776 thực chất là để giải phóng khỏi “ách áp bức của mẫu quốc” hơn là của xã hội phong kiến. Giới địa chủ ở miền Nam và giới tư sản ở miền Bắc cùng sát cánh đấu tranh cho sự độc lập chính trị. Nguyên

tắc của nền dân trị là *sự bình đẳng của những điều kiện* được thực hiện một cách hòa bình, tự nhiên, không dẫn đến các xung đột nội bộ.

b) Chủ quyền của nhân dân

- Là “tín điều” xuất phát cho “mọi nghiên cứu về luật pháp chính trị của nước Mỹ”. Quyền lực không được dẫn xuất từ một nguồn gốc nào nằm bên ngoài xã hội cả; nền dân trị ấy thoát khỏi mọi “khái niệm giả” vốn được các hệ thống phản dân chủ khác ngụy trang. “Nhân dân làm chủ thế giới chính trị cũng giống như Thượng đế làm chủ vũ trụ. Nhân dân là nguồn gốc và mục tiêu của mọi thứ; mọi thứ xuất phát từ nhân dân và trở về lại với nhân dân”.

- Tocqueville đặc biệt tán thưởng sự pha trộn khéo léo giữa dân chủ trực tiếp và dân chủ đại diện. Trong khi ở Pháp còn tranh cãi gay gắt nên chọn sự tự do chính trị kiểu cổ đại hoặc sự tự do riêng tư kiểu hiện đại, thì ở Mỹ, người ta đã hợp nhất một cách tài tình: “Khi thì nghị hội làm luật giống như ở Athènes, khi thì các dân biểu được bầu tiến hành việc này dưới sự giám sát gần như trực tiếp của nhân dân”. Sự mô tả của Tocqueville về chủ quyền của nhân dân đã dự đoán trước thông điệp Gettysburg nổi tiếng của Abraham Lincoln, xem nền dân trị là “chính quyền của dân, do dân và vì dân”.

c) Theo dòng lịch sử, Tocqueville trình bày *hệ thống chính trị* của nước Mỹ như là sự ra đời của các định chế dân chủ từ dưới lên trên. Thoạt đầu là các đơn

vị nhỏ ở địa phương (*townships*) tự quản, phát triển dần thành các quận (*counties*), thành các tiểu bang và sau cùng thành liên bang. Ưu điểm của nó là sự tập trung quyền lực quốc gia đi liền với sự phi tập trung về quản lý. Ở cơ sở, nhân dân thực thi quyền lực trực tiếp, không cho phép sự đại diện, làm cho “quyền lực hầu như được phân tán nhỏ để càng có nhiều người tham gia vào công việc chung càng tốt”. Ngược lại, ở tiểu bang và liên bang thì áp dụng nguyên tắc đại diện, đảm bảo sức mạnh và chủ quyền ra bên ngoài. Dựa theo một ý tưởng của Montesquieu, Tocqueville xem chế độ liên bang của Hoa Kỳ là sự kết hợp thành công giữa an ninh đối ngoại và tự do đối nội: “liên bang tự do và hạnh phúc như một nước nhỏ, đồng thời vang và hùng mạnh như một nước lớn”. Tuy nhiên, nếu tổ chức hàng dọc của sự phân quyền khá thành công thì theo ông, cơ chế kiểm soát hàng ngang của Hiến pháp Hoa Kỳ chưa đủ hiệu nghiệm. Nhìn chung, khi bàn về hệ thống chính trị (*état politique*) ở Mỹ, Tocqueville không xem nó là cái gì bất biến, bởi “bên trên mọi định chế và bên ngoài mọi hình thức còn có một chủ quyền tối cao của nhân dân có thể xóa bỏ hay thay đổi nó dễ dàng”.

d) Chủ quyền của nhân dân kết tinh cụ thể bằng nhiều hiện tượng:

- Trước hết là nơi *các chính đảng*. Các chính đảng chỉ là chỗ tập hợp những “tay hiếu động tầm thường và vô hại”, theo đuổi các lợi ích riêng, không có “tín điều chính trị” nên không ưa thích những đảo lộn

lớn. Sự tranh cãi chủ yếu xoay quanh những vấn đề cá lẻ; nạn đảng tranh và tiếm quyền khó diễn ra.

- *Nền tự do báo chí* cũng thế. Báo chí Mỹ cũng có “xu hướng khuấy đảo” như ở Châu Âu nhưng không gây tác động phá hoại. Kết luận của Tocqueville: quyền lực của báo chí đối với công luận cần phải được bảo vệ, bao lâu một quốc gia đã đạt tới một mức độ trưởng thành chính trị nào đó. Trong một nền dân trị với chủ quyền trong tay nhân dân, việc kiểm duyệt báo chí là hoàn toàn phản lôgic.

- Hình thức thứ ba là *hội đoàn chính trị*, tập hợp chung dưới khái niệm “Association” bao gồm mọi sáng kiến công dân và “Lobbies”, gây ảnh hưởng đến đời sống chính trị bên ngoài cơ cấu quản lý phân quyền và các chính đảng. Đây là yếu tố hết sức cần thiết trong một xã hội dân chủ vì ở đó không có những “tổ chức” tự nhiên dựa trên nguồn gốc xuất thân (như xã hội quý tộc) hay giai cấp. Do đó, hội đoàn là “con đê” nhân tạo để tập hợp lực lượng ngăn ngừa và đề kháng lại nguy cơ chuyên chế của các chính đảng và các tập đoàn tài phiệt.

e) Tất nhiên, quyền lực lớn nhất của nhân dân thể hiện qua quyền *phổ thông đầu phiếu*. Quyền này tất nhiên có mặt yếu là khó lựa chọn được những nhà cầm quyền tài giỏi nhất (do lòng ganh tị và sự kém hiểu biết của cử tri) cũng như dễ dàng phạm tài nguyên và ngân sách để “kiếm phiếu”. Nhưng, nhìn chung, chính quyền được bầu cử tự do không phải lúc nào cũng dẫn đến sự vô chính phủ, tham nhũng và lãng phí. Ông

khen ngợi năng lực cải cách và ý muốn thành thực của chính quyền dân cử ở Mỹ biết lo đến “hạnh phúc của số đông”.

f) Tuy nhiên, Tocqueville xem *quyền lực tuyệt đối của đa số* (thoát thai từ chủ quyền của nhân dân) là vấn đề số một của nền dân trị Mỹ. Nguy cơ của một sự “chuyên chế của đa số” đối với lợi ích của thiểu số là nguy cơ thường trực. Trong vấn đề này, ông đã gây ảnh hưởng mạnh mẽ đến quan niệm tương tự của J. S. Mill⁽¹⁾. Theo ông, chính quyền dân chủ không yếu như người ta thường nghĩ mà là “quá mạnh” và, khác với Rousseau, ông xem quyền lực tuyệt đối của “ý chí chung” (*volonté générale*) là “cái gì nguy hiểm và xấu từ bản chất”. Vì thế, người công dân có quyền bất tuân lệnh một đạo luật bất công nhân danh “chủ quyền của con người” trên cả “chủ quyền của nhân dân”, dù không hề phản đối rằng đa số có “quyền ra lệnh”. Không có gì mâu thuẫn khi xem đa số dân chủ là nguồn gốc của mọi quyền lực, đồng thời phủ nhận rằng nó “có quyền nhân danh chính quyền để muốn làm gì thì làm”.

Giải pháp giảm nhẹ nguy cơ “chuyên chế của đa số”, theo Tocqueville, là ở trong “tập tục” hơn là trong pháp luật. Tuy sự quản lý phi tập trung có góp phần cho cá nhân bớt bị bộ máy quan liêu đè nén, nhưng chính “tinh thần lẽ phải” mới là đối trọng trước quyền lực của đa số.

¹ Xem: Bùi Văn Nam Sơn, “Đọc lại ‘Bàn về Tự do’ của John Stuart Mill”, trong chuyên luận *Trong ngàn bóng gương, Tập Kỷ yếu mừng GS TS Đặng Đình Áng 80 tuổi*, NXB Tri thức, 12.2006.

Tinh thần ấy bắt nguồn từ truyền thống “common law” tức từ thẩm quyền và năng lực độc lập của tòa án như là đường dây nối liền trực tiếp người công dân và luật pháp. Thêm vào đó là quyền uy đạo lý của tôn giáo, kìm hãm bớt xu hướng bá quyền của đa số.

Cuối tập I, Tocqueville rút ra một bảng tổng kết khá tích cực về nền dân trị ở Mỹ trên nhiều phương diện: cấu trúc chính trị, quyền uy tôn giáo, tinh thần yêu nước, óc phê phán và “thực dụng” của người Mỹ; tất cả góp phần duy trì sự cân bằng giữa năng động và ổn định, giữa tiến bộ và trật tự. Vị trí địa lý đặc biệt của nước Mỹ cũng giúp cho nó dễ dàng hơn trong việc bảo vệ nền độc lập và thi thoả chính sách đối ngoại. Ông dự đoán được khả năng trở thành siêu cường của Mỹ, nhưng còn quá sớm để có thể nhận diện đầy đủ các biến thái và đặc điểm của một siêu cường đế quốc chủ nghĩa về sau này.

Tuy nhiên, trong một phụ lục dài, ông cũng bàn đến các nguy cơ khó tránh khỏi của nước Mỹ: vấn đề nô lệ và xung đột chủng tộc (nhất là với người da đen và da màu). Ông không tìm ra được giải pháp cho hai vấn đề gai góc này và dự đoán rằng chúng sẽ còn gây khó khăn lâu dài cho nước Mỹ⁽¹⁾.

¹ Các ý kiến của Tocqueville về vấn đề nô lệ và chủng tộc ở Mỹ gần đây được bàn luận trở lại như một đề tài khoa học. Xem A. H. Nimtz, Jr: “Marx, Tocqueville, and Race in America”, *The “Absolute Democracy” or “Defiled Republic”*, Lanham 2003; H. Mitehell: *America after Tocqueville, Democracy against Difference*, Cambridge 2002.

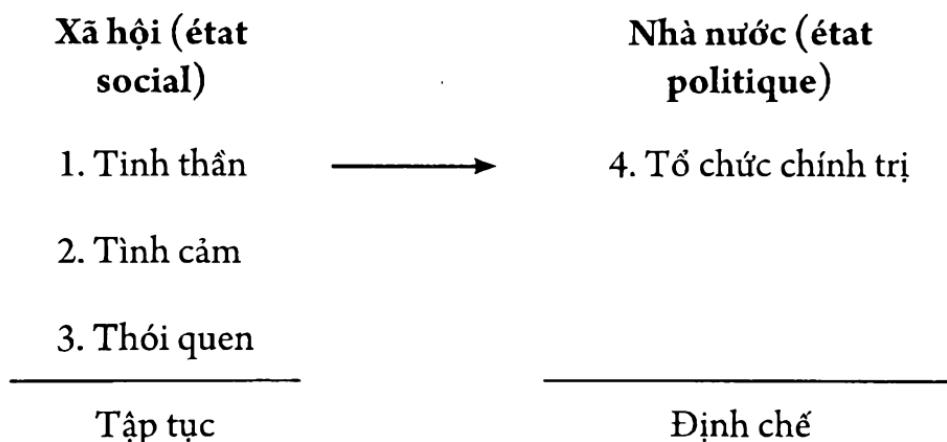
Tóm lại, với tập I, Tocqueville tin rằng nền dân trị ở Mỹ, với các định chế của nó, có thể nêu gương cho Châu Âu học hỏi, đồng thời, theo tinh thần của Montesquieu, ông nhận thức rõ: các định chế tốt nhất cho một quốc gia phụ thuộc rất nhiều vào điều kiện xuất phát của mỗi nước. Do đó, học tập nước Mỹ là hiểu rằng những công dân của thế giới mới này “không phải đã tìm ra được một hình thức chính quyền *duy nhất* mà nền dân trị có thể mang lại”. Chẳng hạn, chế độ liên bang khó có thể áp dụng cho Châu Âu đương thời gồm toàn những quốc gia thù địch nhau. Nhưng, bài học lớn nhất trong chuyến “xuất dương” này của ông là: phát hiện được “các điều kiện nền tảng về luật pháp và tập tục” có giá trị cho bất kỳ hình thức nào của nền dân trị. Cho nên, trong thời gian ở Mỹ, ông “nhìn nhiều hơn là chỉ nhìn nước Mỹ”, đó là nhìn “hình ảnh của bản thân nền dân trị, của nỗ lực, bản chất, những định kiến và những đam mê của nó”. Hình ảnh ấy gợi lên nhiều vấn đề phải suy nghĩ được ông trình bày trong tập II.

6

Tập II phát triển những gì đã được đề cập một cách mặc nhiên trong tập I, nhưng trừu tượng hơn vì nước Mỹ bây giờ chỉ còn là tư liệu trực quan để ông nêu ra những phát biểu khái quát về bản thân nền dân trị hiện đại, với tất cả nỗ lực “khách quan, vô tư” của “một người bạn chân chính”.

Tập II gồm bốn phần: ba phần đầu bàn về các ảnh hưởng của *tư duy*, *cảm xúc* và *hành động* lên đời sống xã

hội. Phần cuối rút ra từ đó những gì tinh túy tác động đến các định chế chính trị. “Khoa học chính trị” (*science politique*) của Tocqueville dựa trên cấu trúc nền tảng ấy, với sơ đồ sau:



Tình thần, tình cảm, thói quen (được Tocqueville gọi chung là “*habits of the heart*”/“các tập quán của con tim”) – lấy nguyên tắc về *sự bình đẳng* làm yếu tố chủ đạo – là chân dung của “con người dân chủ” (*homme démocratique*) hiện đại. Trong chừng mực đó, dường như ở tập II, Tocqueville muốn giới thiệu cho người đọc một “Xã hội học về sự bình đẳng”. Cách nhìn vội vã thường xem Tocqueville như là mô hình đối lập lại với Marx, khi Marx xuất phát từ cơ sở hạ tầng kinh tế để lý giải và dự đoán về sự đảo lộn xã hội. Thật ra, Tocqueville chỉ dùng phương thức nghiên cứu về “loại hình lý tưởng” (*Idealtypus*) để so sánh nền dân trị với chính những giá trị *nội tại* của bản thân nó nhằm rút ra những bài học, hơn là nhằm lý giải nguyên nhân và dự đoán tương lai. Ông cũng biết rõ rằng người ta có thể trách ông đã xem “sự bình đẳng của những điều kiện” là nguyên nhân duy

nhanh của xã hội hiện đại. Để phòng ngừa sự hiếu lầm ấy, ngay đầu tập II, ông đã giới ước rõ rệt khuôn khổ quy chiếu cho việc nghiên cứu về nền dân trị của mình: “Tôi phải cảnh giác ngay người đọc trước sự hiếu lầm rất bất lợi cho tôi (...) Rất nhiều quan niệm, cảm xúc của thời đại chúng ta ra đời từ những nguyên nhân không liên quan gì đến sự bình đẳng hay thậm chí còn đối lập lại với nó (...) Tôi ý thức rõ về tất cả những nguyên nhân khác nhau này và về tầm quan trọng của chúng, chỉ có điều việc nghiên cứu về chúng không phải là đối tượng của tôi” (tập II, *Lời nói đầu*)⁽¹⁾.

Ta hãy thử xem qua các phân tích của Tocqueville về ba phương diện của “con người dân chủ hiện đại”: tinh thần, tình cảm, thói quen và ảnh hưởng của chúng lên việc hình thành các định chế chính trị.

a) **Về tinh thần hay tư duy dân chủ:** Trước hết, Tocqueville nhấn mạnh đến vai trò lớn lao của *công luận*. Trong điều kiện của sự bình đẳng, việc “sẵn sàng

¹ Trường hợp tương tự cũng xảy ra với Max Weber (1864-1920) khi người ta thấy ông đặc biệt nhấn mạnh đến vai trò của tư tưởng và tín ngưỡng (Thanh giáo, Tin lành) trong việc hình thành và phát triển chủ nghĩa tư bản. Để tránh ngộ nhận, chính Max Weber đã hơn một lần xác định cương lĩnh nghiên cứu của mình: “Chính những lợi ích (vật chất và tinh thần) - chứ không phải những ý tưởng - mới trực tiếp thống trị hành động của con người. Nhưng: “các hình ảnh về thế giới” do những “ý tưởng” tạo ra lại rất thường giữ vai trò như kẻ đặt đường ray để xác định con đường trên đó động lực của những lợi ích thúc đẩy hành động đi tới”. (Lời tựa cho tập luận văn về *Xã hội học tôn giáo* năm 1920/21, Tuyển tập, ấn bản Kröner, tập 233, tr. 590).

tin vào đám đông” liên tục tăng lên. Quyền uy của những cá nhân riêng lẻ hay của các giai cấp giảm dần tỷ lệ thuận với việc xóa bỏ các khác biệt giữa những người công dân. Khả năng sai lầm của “toàn dân” bị loại trừ về nguyên tắc. Từ đó, lòng tin vào các tín điều tôn giáo cũng sẽ suy giảm. “Con người dân chủ” không còn dễ dàng thừa nhận một quyền uy nào đứng ở bên ngoài nhân loại bình đẳng.

Mặt khác, Tocqueville cũng thấy “công luận” là công cụ nguy hiểm, dễ dàng “lèo lái” tư duy và hành động của con người. Tác động của sự bình đẳng là khá nghịch lý: vừa mang lại nhiều ý tưởng mới vừa tước đoạt chúng. Sự giải phóng ban đầu khỏi cấu trúc phong kiến lại có thể dẫn đến sự đè nén tự do tinh thần do cấu trúc của công luận. Phân tích rất sớm của Tocqueville về “đệ tứ quyền” gây sững sốt và nhiều tranh cãi. Ông gây ảnh hưởng lớn đến J. S. Mill, Gustave le Bon... bằng sự nhạy cảm khi ghi nhận áp lực của số đông lên tư tưởng và cung cách ứng xử của cá nhân, tiên báo “cái vòng xoáy tròn ốc của sự im lặng”⁽¹⁾. Mặc dù rõ ràng ông đã đánh giá quá thấp tiềm lực phê phán của công luận, nhưng nhận định sau đây thật đáng suy nghĩ: trong chừng mực “con người dân chủ” chỉ phát hiện bên cạnh mình những con người

¹ Xem: - Barbara Allen: “The Spiral of Silence and Institutional Design, Tocqueville’s Analysis of Public Opinion and Democracy” trong Polity, 24, 1991, tr. 243-267. Dẫn theo K. Herb, O. Hidelgo, Sđd và E. Noelle-Neumann: “Öffentliche Meinung”/“Công luận”, Frankfurt/Berlin 1991, tr. 21, 124 và tiếp.

- Gustave le Bon: *Psychologie des foules/Tâm lý học đám đông*, Bản dịch của Nguyễn Xuân Khánh, NXB Tri thức, 2006.

giống nhau, thì “khó mà suy tưởng về một bộ phận nào đó của nhân loại mà không đồng thời bao trùm cái toàn bộ”. Mọi nhận thức cá nhân đều có vẻ “áp dụng được cho mọi người”. Thay vì tư duy một cách dị biệt, thì “sự bình đẳng về những điều kiện” tạo ra một nhãn quan trừu tượng và đồng nhất hóa. Tư duy không còn nắm bắt những con người cụ thể nữa mà là “nhân loại” nói chung. Tocqueville đã phát hiện một trong những “mâu thuẫn nội tại” của nền dân trị. Trong khi thời đại của sự bình đẳng giành được quyền tự do ngôn luận, thì chính công luận thường trở thành quyền uy tinh thần duy nhất, tách rời với những chủ thể và tự xác lập như một quyền lực vô danh và vô hạn (xem thêm Sđd của Claude Lefort).

Đi liền với tính rập khuôn về tư duy là *trình độ trung bình, xoàng xĩnh* của hoạt động tinh thần. Khoa học không còn được hướng dẫn bởi lòng khao khát hiểu biết mà thay vào đó là việc áp dụng nhanh chóng kiến thức vào đời sống thị trường. Trong nghệ thuật, chất lượng nhường chỗ cho số lượng, cái thẩm mỹ nhường chỗ cho cái hữu ích. Trong văn chương, người ta đi từ sự mô tả cái lý tưởng và cái anh hùng sang mô tả cái “đời thường” và những gì “hết sức con người”. Nhìn chung, theo ông, chân trời tinh thần trong xã hội dân chủ bị hạ thấp xuống, khiến cho nhà khoa học, nhà văn, người nghệ sĩ được tôn vinh không vì tài năng cho bằng vì khả năng sinh lợi của họ. Trong tập I, ông đã đề cập đến tính xoàng xĩnh về văn hóa, về việc nền dân trị không khuyến khích những tài năng kiệt xuất. Năm năm sau, ông vẫn cho rằng: tuy lòng tin của xã hội dân chủ vào khả năng

hoàn thiện không giới hạn của con người được chứng thực về mặt tiến bộ vật chất - kỹ thuật, nhưng khả năng phát huy “sự vĩ đại đích thực” của con người bị hạn chế nghiêm trọng. Sự bình đẳng – buộc mọi người phải nỗ lực lao động để kiếm ăn – tuy có nâng cao trình độ văn hóa và giáo dục nói chung, nhưng không còn có chỗ cho những tài năng lớn và toàn diện⁽¹⁾.

b) Về mặt xúc cảm trong nền dân trị, theo Tocqueville, tất nhiên mặt chủ đạo là “tình yêu” đối với sự công bằng hầu như là một “bản năng thứ hai”. Xúc cảm ấy phản ảnh rõ nhất trong *sự săn đuổi tiện nghi* của toàn xã hội. “Sống bằng nhau” trước hết có nghĩa là “mưu cầu sự giàu có bằng những phương tiện giống nhau” hơn là “thực thi những quyền chính trị ngang nhau”. Sự bình đẳng tạo cơ hội cho mọi người “mỗi ngày chọn một vài niềm vui”, khiến họ bám chặt vào đó “như vào một tài sản quý giá nhất”.

Với Tocqueville, nền dân trị có vẻ gần với lý tưởng “công lợi nhiều nhất cho số đông lớn nhất” của Jemery Bentham. Nếu “con người dân chủ” nỗ lực chiếm hữu tối đa, thì xã hội dân chủ nỗ lực mang lại “hạnh phúc” cho số

¹ Xem Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*, 1905/20. Ở trang 203, Max Weber cũng nói về sự tiêu vong của “con người toàn diện” kiểu Faust của Goethe trong tiến trình chuyên môn hóa và về sự “giã biệt một thời kỳ con người tròn đầy và đẹp đẽ” của quá khứ trong xã hội tư bản hiện đại (bản dịch của Nguyễn Nghị, Nguyễn Tùng, Trần Hữu Quang và Bùi Văn Nam Sơn, NXB Tri thức).

đông người nhất. Nếu sự bình đẳng là dấu hiệu tiêu biểu của nền dân trị, thì việc săn đuổi sự giàu có là dấu hiệu tiêu biểu của sự bình đẳng. Từ đó, thái độ với lao động cũng đổi khác. Mọi người - từ anh công nhân đến ông nguyên thủ - đều lao động để hưởng lương, kiếm tiền, nên sự dị biệt về bản chất giữa lao động tự do và lệ thuộc, cao cấp và thấp kém theo quan niệm truyền thống không còn nữa. Nghề nào cũng vẻ vang như nhau; việc làm giàu không còn bị chế nhạo mà được tôn vinh thành mẫu mực.

Tuy nhiên, việc săn đuổi sự giàu có vật chất là một lò lửa thường trực. Vì sự giàu có không có ranh giới, nên ngay cả người giàu nhất cũng không yên với cái "*restless mind*" (*cái dục tâm không nguôi*) của mình. Hậu quả, theo Tocqueville, sẽ là một xã hội của "chủ nghĩa cá nhân". Ông hiểu từ này theo nghĩa tiêu cực, tức sự vô cảm về chính trị của người công dân, sự rút lui hoàn toàn vào cuộc sống riêng tư. Mỗi dây liên đới xã hội giữa những con người và giữa các thế hệ bị nền dân trị phá vỡ và ai lo phận nấy. Sự "chuyên chế của tính riêng tư" và "sự bất mãn chính trị", theo ông, là các đặc điểm cực kỳ nguy hại của xã hội hiện đại, có thể gây nên thảm họa cho quyền tự do chính trị và dọn sẵn miếng đất cho các chế độ chuyên chế⁽¹⁾.

c) Sau khi bàn về đời sống tinh thần và tình cảm trong nền dân trị, ông bàn về những **tập tục** của nó. Ông hiểu "tập tục" là những quy tắc và tập quán ứng xử trong

¹ Xem Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens/Sự suy tàn và cáo chung của đời sống công cộng*, Frankfurt/M 1983, tr. 379 và tiếp.

xã hội, trong đời sống gia đình cũng như trong giáo dục. Luận điểm xuất phát: sự bình đẳng về lối sống và về cương vị xã hội làm cho những tập tục trở nên “ôn hòa” hơn so với các xã hội bất công và tàn bạo trước đây. Người ta chỉ thực sự có “tình cảm chia sẻ” với những người giống như mình. Chính “tính giống nhau” (*similarité*) này là đặc điểm bản chất của xã hội dân chủ, phân biệt hẳn với thời cổ đại và phong kiến. Thời trước, người ta không muốn “làm cho mình giống kẻ khác”, còn thời nay, cá nhân rất thích “đánh mất cá tính của mình đi để được là một với quần chúng phổ biến”.

Tính giống nhau làm nảy sinh hình thức mới trong việc thừa nhận lẫn nhau: đồng nhất hóa với người khác. Nhờ đó, quan hệ xã hội đơn giản hơn, thoả mái hơn và cũng trực tiếp hơn. Nhưng, theo ông, cái “toàn cục chính trị” lại là kẻ thua cuộc trong tiến trình này: “nền dân trị tháo lỏng những xiềng xích xã hội, nhưng lại siết chặt mối dây liên kết tự nhiên. Nó cột chặt bà con, bằng hữu lại, đồng thời tách rời những người công dân ra khỏi nhau”. Tính đơn điệu sẽ làm chủ; “đam mê” duy nhất chỉ là đam mê làm giàu, và hình ảnh ấy sẽ “sớm làm ta mệt mỏi” và dẫn tới sự “tê liệt” về chính trị - xã hội. Quả thật, áp lực “đồng phục hóa” của công luận trong thời kỳ ổn định của nền dân trị khiến không có triển vọng nào cho những đảo lộn lớn hay những cuộc cách mạng xã hội. “Nền hòa bình vĩnh cửu” đầy mơ ước của Kant

tỏ ra không mấy hấp dẫn trước mắt Tocqueville!⁽¹⁾

d) Tinh thần, tình cảm, tập quán của “*état social*” như thế sẽ ảnh hưởng như thế nào đến các định chế chính trị của “*état politique*”?

Kết quả dễ thấy – theo Tocqueville lẫn J. S. Mill – là tác động của tư duy “đồng phục” lên định chế chính trị. Vì “cá nhân tỏ ra nhỏ hơn và xã hội tỏ ra lớn hơn”, và “mỗi công dân – trở nên giống hệt những người khác –, bị mất dạng trong đám đông”, nên con người trong thời đại dân chủ “rất dễ có tư tưởng về những ưu quyền của xã hội và có quan niệm hết sức khiêm tốn về những quyền của cá nhân”. Thật nghịch lý: lòng tin quá mức vào xã hội lại thoát thai từ tình yêu và cuộc đấu tranh gian khổ trước đây cho quyền tự do và tự trị của cá nhân. Theo ông, sự tự trị ban đầu có nguy cơ bị đảo ngược. “Về lâu dài, thật bí hiểm nhưng cũng chắc chắn, nó sẽ hướng con người đến sự nô lệ”.

Sự mất tự do gắn liền với việc tập trung các quyền lực chính trị. Tiến trình này là kết quả lôgic của lối tư duy “đồng phục”. Ý tưởng về một quyền lực tập trung, điều khiển mọi công dân theo những quy định thống nhất là ý thức tự nhiên của “con người dân chủ”. Và ý tưởng ấy về sự toàn quyền của nhà nước xuất phát từ tâm thức yêu thích sự bình đẳng và mong muốn được bảo hộ lợi ích kinh tế. Ở Châu Âu, xu hướng tập trung hóa quyền lực

¹ Về khả năng khó diễn ra cách mạng xã hội trong chế độ dân chủ, xem thêm Seymour Drescher, “Why Great Revolution Will Become Rare: Tocqueville’s Most Neglected Prognosis”, trong Journal of Modern History 64/3, 1992, tr. 429-454.

hành chính càng mạnh, vì chính nhà nước trung ương đã từng là kẻ chiến thắng trong cuộc đấu tranh giữa quý tộc và tư sản. Tiến trình công nghiệp hóa và đô thị hóa càng cần đến vai trò bảo vệ trật tự, ổn định và xây dựng cơ sở hạ tầng của nhà nước.

Vậy, đâu là chỗ bất lợi của bộ máy quản lý hiện đại? Theo Tocqueville, đó là vì nó quá *mạnh* và quá *hiệu quả*! Nó khuất phục con người mà không cần hành hạ ai cả. Nó hiếm khi “bắt ai phải làm gì, trái lại, chỉ thường xuyên không để cho ai làm gì hết”. Bộ máy tập trung “không phá hủy mà chỉ ngăn cản; không khủng bố mà chỉ kìm hãm; … không bẻ gãy ý chí tự do mà chỉ làm cho mòn mỏi, cùn nhụt, khiến nhân dân trở thành một bầy đàn những con vật chăm chỉ và sợ hãi, xem nhà nước là người chủ chăn”.

“Ông chủ” và “thần dân” rất hiểu nhau, khiến “những người bị cai trị thường xem sự bất lực của mình như là hành vi lương thiện”. “Nhân dân chấp nhận sự dân dắt vì cho rằng chính mình đã bầu ra những người chăn dắt. Người ta đồng ý để được cột trói, vì thấy rằng đâu có ai hay có giai cấp nào làm việc đó mà chính bản thân nhân dân là người nắm đầu dây trói”. Tác động lừa mị và tha hóa của “chủ quyền của nhân dân”, của “quyền tự do đầu phiếu” được Tocqueville nhận diện qua một điển hình lịch sử ở nước Pháp và ông sẽ gọi chung là chủ nghĩa Bonapart⁽¹⁾.

¹ Xem Melvin Richter, *Tocqueville, Napoleon and Bonapartism*, 1980, tr. 110-145. Về chủ nghĩa Bonapart như là “con đường riêng” của nước Pháp khi đi vào thời hiện đại, xem Frédéric Bluche, *Le bonapartisme*, Paris, 1981.

Tocqueville không phải là người duy nhất quan tâm đến vấn đề *tự do* trong nền dân trị đại diện. Trước ông có J. J. Rousseau, sau ông còn có Max Weber và nhiều người khác nghiên cứu cẩn kẽ sự nối kết giữa tiến trình dân chủ hóa và sự thống trị của bộ máy hành chính chuyên nghiệp (*Burocratie*). Tuy nhiên, ông nổi bật ở chỗ xét mối quan hệ giữa “bình đẳng” và “tự do” như là *vấn đề trung tâm* của tư tưởng chính trị, với hy vọng “hòa giải” được cả hai với nhau bằng *các giải pháp* đề nghị để khắc phục các nhược điểm của nền dân trị hiện đại. Đóng góp đặc sắc này của ông còn gây nhiều tranh cãi nhưng rất đáng để tìm hiểu và thảo luận. Ông đặt vấn đề tự do trong nền dân trị từ các nhận định cơ bản sau đây:

- Trước hết, “sự bình đẳng của những điều kiện” là điểm xuất phát và hòn đá tảng trong học thuyết chính trị của Tocqueville. Điều ấy không lạ vì đây chính là thành tựu lớn nhất của thời hiện đại. Tiếc rằng ông không định nghĩa thật rõ về khái niệm ấy, nhưng rõ ràng nó chống lại mọi hình thức đặc quyền quý tộc và phong kiến. Tuy nhiên, theo ông, quan niệm “hợp tình hợp lý” ấy về sự bình đẳng không đồng nhất với việc cao bằng mọi sự khác biệt. “Sự bình đẳng tuyệt đối là một ảo ảnh” như một ghi chú của ông vào đầu năm 1848 (xem *Toàn tập III*, 2, 742). Ông không tin rằng sự bình đẳng sẽ xóa bỏ được hết mọi sự phân biệt về giai cấp và đẳng cấp trong xã hội dân chủ. Theo ông, nó chỉ xóa bỏ đẳng cấp “tự nhiên” do nguồn gốc xuất

thân, còn giữ lại sự phân biệt đẳng cấp do “tự nguyện”: “Về bản tính tự nhiên, không ai phải phục tùng người khác hết cả mà chỉ phục tùng tạm thời do tác động của khế ước mà thôi. Trong khuôn khổ của hợp đồng này thì người này là chủ, người kia là kẻ làm thuê, nhưng bên ngoài khuôn khổ ấy, họ là hai công dân, hai con người như nhau” (*tập II*).

- Ông xem sự bình đẳng đã được thiết lập về mặt *chính trị* thông qua các cuộc cách mạng tư sản ở thế kỷ XVII và XVIII. Các nhà tự do chủ nghĩa và xã hội chủ nghĩa tranh cãi nhau về các hình thức và các ranh giới của sự bình đẳng, nhưng đều nhất trí ở chỗ nguyên tắc ấy là sự cắt đứt triệt để với quá khứ. Tocqueville bổ sung một nhận định: theo ông, ý niệm về bình đẳng không chỉ bắt nguồn từ kho vũ khí tư tưởng của thời Khai minh mà còn bắt nguồn xa hơn từ quan niệm của Kitô giáo về con người như là vật thụ tạo và là hình ảnh của Thượng đế, ngăn cấm mọi đặc quyền trước người đồng loại. Theo ông, từ chỗ đánh giá sự bình đẳng như là ý tưởng Kitô giáo, xã hội phương Tây hiện đại có được tính “chính đáng” về đạo lý, thậm chí, xem việc chống lại nền dân trị là “chống lại Thượng đế”. Trong chừng mực đó, ông đưa ra luận điểm riêng của mình: không phải ngẫu nhiên mà cuộc cách mạng dân chủ lại diễn ra trước hết và chủ yếu ở “thế giới Kitô giáo”. Còn các nền “dân trị” cổ đại – vẫn phân biệt giữa người tự do với người nô lệ và các dân tộc “dã man” – là chưa xứng đáng với danh hiệu này.

- Nếu sự bình đẳng là “đặc trưng của thời đại dân chủ” thì sự tự do lại từng có nhiều hình thức khác nhau trong các thời đại trước đây. Ông phân biệt giữa tự do *quý tộc* và tự do *dân chủ*. Trong trường hợp trước, tự do biểu thị một đặc quyền, nên có sự bất bình đẳng giữa người tự do và người không tự do. Ngược lại, tự do dân chủ lại *phục tùng nguyên tắc bình đẳng*. Quyền tự quyết của cá nhân chuyển hóa về mặt chính trị thành chủ quyền của nhân dân. Vì thế, theo ông, khái niệm dân chủ về sự tự do phổ biến là hình thức đúng đắn và thích hợp của khái niệm “*liberté*” (*tự do*) trong thời hiện đại. Ông đồng ý với Benjamin Constant rằng các cơ sở tinh thần và xã hội của tự do dựa trên sự bất bình đẳng – như nơi Montesquieu – đã trở nên lỗi thời. Do đó, nơi Tocqueville, ta không thể bảo ông xem tự do là ưu tiên hơn bình đẳng. Ngược lại, nếu xem trọng bình đẳng hơn tự do cũng sẽ làm mất sự cân bằng giữa hai lý tưởng ấy, và sẽ dẫn đến sự khủng bố và áp bức.

- Thế nhưng, trong xã hội hiện đại, ta luôn chứng kiến sự tự do ngày càng bị đe dọa trầm trọng. Theo ông, sự đồng nhất giữa tự do và bình đẳng được J. J. Rousseau đề xướng trong *Khế ước xã hội* (*Du Contrat social*, 1745) chỉ có trong ý nghĩa trừu tượng của một lý tưởng xa vời. Ông đã chứng kiến biết bao hình thức bình đẳng mà không có tự do. Ông thấy các dân tộc hiện đại tha thiết với “sự bình đẳng trong tự do”, nhưng “họ không đạt được điều này, vì vẫn còn muốn sống trong sự nô lệ”. Tuy nhiên, Tocqueville nhận rõ rằng

nguyên tắc bình đẳng và nguyên tắc tự do không phải là một sự đối lập không điều hòa được. Tuy chúng luôn ở trong một mối quan hệ căng thẳng, nhưng vẫn mở ra khả năng giải quyết. Ông muốn “*science politique*” (khoa học chính trị) của mình góp phần bắc một nhịp cầu giữa hai lý tưởng ấy.

- Trước hết ông chia sẻ với Thomas Hobbes sự cần thiết của một môn “khoa học chính trị” mới mẻ. Nhưng, khác với Hobbes, khoa học này không dùng để chống lại sự vô chính phủ mà để ngăn ngừa các xu hướng chuyên chế trong xã hội hiện đại. “Làm cho tự do xuất hiện từ trong lòng xã hội dân chủ” là một vấn đề được đặt ra hoàn toàn mới mẻ: “tôi chẳng thấy đâu có được điều ấy cả” là kết luận của ông ở cuối tác phẩm. Phương pháp tiếp cận của ông, như đã nói, là phân biệt một cách cơ bản giữa trạng thái xã hội (*état social*) và hệ thống chính trị (*état politique*). Khoa học chính trị xoay quanh vấn đề phương thức quan hệ giữa hai lãnh vực này với nhau. Ông tán thành luận điểm của Guizot rằng “*état politique*” là biểu hiện và là chức năng của “*état social*”. (Về sau, ông dành cho “*état politique*” vai trò lớn hơn. Thay vì là *chức năng* của *état social*, ông xem cơ cấu chính trị là *động lực* của sự phát triển xã hội).

- Cũng giống như với khái niệm “bình đẳng”, ông không định nghĩa thật rõ về “tự do”. Có lẽ vì ông thấy khó “định nghĩa” chúng một cách chặt chẽ. Thay vào đó, một mặt, ông xem chúng như là các định đế luân lý tối hậu, và mặt khác, mô tả các biểu hiện tâm lý cụ

thể của con người về chúng. Theo ông, trong thời hiện đại, cái “*amour d'égalité*” (lòng yêu bình đẳng) lấn át cái “*goût de liberté*” (sở thích tự do). Cho nên, “khó mà làm cho người ta hiểu được tự do khi họ không hề cảm nhận về nó”, tức khi người ta thiếu cái “*mentalité*” (não trạng) tự do. Vì thế, giống như ông đã đặt “định chế” đứng sau tư duy, tình cảm và tập tục, ông cho rằng nền dân trị tự do chỉ đạt đến được khi luật pháp thẩm nhuần một “tinh thần” nhất định, một “văn hóa chính trị sống động” nào đó, tương tự như cách đặt vấn đề của Montesquieu.

- Ông muốn tránh cả hai cách hiểu “cực đoan” về tự do: cách hiểu “quý tộc” viễn dẫn đến sự tồn tại của một quy phạm có trước, xác định sự tự do hành động của cá nhân một cách tiên nghiệm, lấn cách hiểu “cấp tiến” chỉ chấp nhận sự giới hạn tự do ý chí bởi những điều kiện khách quan. Ông chủ trương một thứ tự do “ôn hòa, có chừng mực, được đức tin, tập tục và luật pháp cung cố”.

- Về mặt chính trị, khái niệm về tự do của Tocqueville muốn điều hòa giữa hai thái cực của Constant và Rousseau, hay nói cách khác, giữa hai quan niệm khác nhau về tự do theo cách phân biệt đã trở thành kinh điển của Isaiah Berlin: tự do *tiêu cực* (thoát khỏi một điều gì) và tự do *tích cực* (để làm một điều gì)⁽¹⁾. Đó

¹ Xem: - Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford 1959.

- Karl Friedrich Berb, *Bürgerliche Freiheit, Politische Philosophie von Hobbes bis Constant/Tự do công dân, Triết học chính trị từ Hobbes đến Constant*, Freiburg/München 1999.

là sự đối lập giữa tự do cá nhân của thời hiện đại và tự do chính trị của thời cổ đại. Theo Tocqueville, tự do tiêu cực kiểu B. Constant, tự giới hạn ở hạnh phúc riêng tư và sự độc lập của cá nhân được bảo đảm bởi định chế để thoát khỏi sự cưỡng chế của quyền lực nhà nước là không thể có được nếu không có khái niệm tích cực của việc tham dự về chính trị. Đồng thời, việc từ bỏ hạnh phúc cá nhân và các quyền tự vệ dựa theo định chế của Rousseau cũng không thỏa đáng. Tocqueville thấy rằng, trong xã hội hiện đại, tự do công dân của con người riêng tư được bổ sung bằng những tập tục và định chế của việc tham dự vào công việc chung. Sự tổng hợp giữa tự do cổ đại và tự do hiện đại vừa dựa trên Hiến pháp đảm bảo cho mỗi công dân quyền tự trị cá nhân và quyền mưu cầu hạnh phúc, vừa dựa vào các định chế tự quản từ cơ sở để có thể tham gia đầy đủ vào việc lập pháp, hành pháp và tư pháp. Theo ông, câu hỏi gay cấn giữa Constant và Rousseau là nên chọn nền dân trị trực tiếp hay dân trị đại diện dường như đã được trả lời phần nào trên thực tế ở nước Mỹ. “Con người dân chủ” hiện đại phải vừa là “bourgeois”, vừa là “citoyen”; sự tự do phải vừa là cá nhân vừa là chính trị; hệ thống phải vừa tự do, vừa dân chủ. Nơi Tocqueville vẫn còn phảng phất chút dư âm của người “hiệp sĩ quý tộc”: theo ông, người công dân “tự do không chỉ biết sống hợp pháp luật. Chỉ với lòng nhiệt huyết, hiến dâng, và, trong tình huống ngặt nghèo, sẵn sàng đấu tranh và hy sinh thân mình cho lý tưởng chính trị, “con người dân chủ” mới xứng đáng với một sự hiện hữu đích thực tự do.

- Ở các chương cuối của bộ sách, Tocqueville mới cụ thể hóa các đề nghị của mình từ những ý tưởng bàn bạc trước đó. Ở đây, ông tập trung vào việc xây dựng các định chế có tính *chức năng* để giới hạn quyền lực của nhà nước và bảo đảm sự tự do của cá nhân. Các đề nghị của ông thật ra không hoàn toàn mới mẻ, vì ít nhiều đã có trong Montesquieu và, thậm chí còn có thể gây hiểu lầm như là nỗ lực phục hồi một số giá trị “quý tộc” xưa cũ. Vượt qua định kiến ấy, ta thấy Tocqueville rất nghiêm chính trong việc rút kinh nghiệm của quá khứ để đề xuất yêu cầu xây dựng “các quyền lực trung gian” (*pouvoir intermédiaire*) giữa nhà nước và nhân dân với “nhiều sự khôn ngoan, hiểu biết và năng lực”. Các quyền lực trung gian ấy không gì khác hơn là sức mạnh tổng hợp của *những hội đoàn, của báo chí và nền tư pháp*. Các định chế trung gian này là “thành trì” để bảo vệ việc tham gia của nhân dân vào công việc chung và là môi trường để rèn luyện tinh thần tự do cho công dân. Nói theo ngôn ngữ ngày nay, chúng góp phần vào việc gia tăng “vốn xã hội”, tức gia tăng lòng tin cậy và sức cố kết trong nội bộ nhân dân. Và vì lẽ trong quan niệm của Tocqueville, luật pháp và định chế cần đến tập tục làm nền tảng, nên nền dân trị cũng phải kế thừa các di sản tinh thần và luân lý còn hữu dụng của quá khứ, đó là: lòng yêu tự do, lòng quý trọng các giá trị tinh thần và biết đặt cái chung lên trên cái riêng tư. Nhưng, tất cả rồi cũng đều phải được đặt trên nguyên tắc tối thượng của thời hiện đại: sự bình đẳng. Ông kết luận bộ sách: … “sự bình

đẳng có lẽ ít cao cả hơn, nhưng công chính hơn, và chính tính công chính này tạo nên sự lớn lao và đẹp đẽ của nó”.

Tất nhiên, sẽ thiếu sót nếu không nhắc đến hai đề nghị khác của ông: một đề nghị quan trọng về vai trò của tôn giáo như là “giềng mối” cho xã hội dân sự⁽¹⁾, và một đề nghị khác khá lạc lõng và khó chấp nhận về việc phân chia còn sặc mùi “quý tộc” giữa *oikos* (*gia đình*) và *polis* (*cộng đồng*): gia đình dành cho phụ nữ để nam giới rảnh tay lo việc cộng đồng. Ông đang vi phạm nguyên tắc bình đẳng ở phần cụ thể nhất!

8

Thật khó phân loại và xếp hạng Tocqueville trong lịch sử các nhà tư tưởng chính trị. Ông tự nhận mình là một “libéral d'une espèce nouvelle” (nhà tự do kiểu mới)

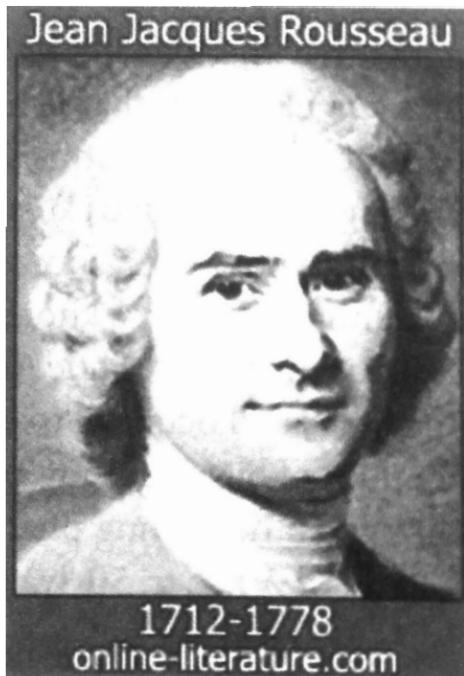
¹ Từ sự quan sát xã hội Mỹ, Tocqueville dành cho tôn giáo các *chức năng chính trị* về ba lĩnh vực sau đây:

- cỗ kết sự gắn bó xã hội
- vun bồi luân lý công dân
- chế ngự bớt các đam mê do sự bình đẳng gây ra.

Ông tỏ ra không tin tưởng lắm vào lý tưởng về “sự tự trị luân lý” của Kant. Theo ông, chỉ tuân theo các quy luật luân lý do chính lý tính của mình ban bố ra là đòi hỏi quá cao đối với người công dân bình thường! Bản thân ông không có tín ngưỡng, mà muốn có cũng không được (ông viết thư cho bạn là Corcelle một cách “tuyệt vọng”: “Nếu anh biết có cách gì để có được tín tâm tôn giáo thì, lạy Chúa, làm ơn cho tôi biết với!”). *Toàn tập*, Gallimard, XV, 2, tr. 29), nhưng ông vẫn thấy cần có một “nền tảng tín ngưỡng” nào đó cho xã hội. Tuy nhiên, trong mọi trường hợp, phải dứt khoát tách biệt tôn giáo và nhà nước.

(xem *Toàn tập Beaumont*, V, 433). Tên gọi ấy ngụ ý những gì, thật khó lý giải. Về hạt nhân “tự do” trong tư tưởng của ông, ông không khác mấy với những J. Locke, Adam Smith, Benjamin Constant hay J. S. Mill. Nhưng, theo ông, ý chí cá nhân cũng phải tương hợp với lợi ích “đích thực” của quốc gia, trong chừng mực đó, ông lại tán thành Rousseau trong việc biến nhà “bourgeois” (tư sản) ích kỷ thành “citoyen” (công dân) hướng đến lợi ích chung. Một mặt, là nhà tự do, ông thừa nhận thuyết duy lý của phong trào Khai minh, nhưng mặt khác lại không quá tin cậy vào lý tính con người, nhất là loại lý tính công cụ bắt chính trị và xã hội phải phục vụ cho kinh tế. Ông mong muốn rằng: lý tính và bản năng, tin và biết, bình đẳng và tự do phải được kết hợp lại với nhau. Như vậy, nếu tóm tắt một cách thô thiển, có thể cho rằng mục tiêu của Tocqueville là: đặt quan niệm tự do của Montesquieu trên nền tảng dân chủ của Rousseau và bảo đảm an toàn cho mục tiêu ấy bằng sự hiền minh của Pascal⁽¹⁾. Ông không có cao vọng như Hegel, Marx hay

Jean Jacques Rousseau



1712-1778
online-literature.com

¹ Blaise Pascal (1623-1662) nổi tiếng với ý tưởng “đánh cuộc” (le pari pascalien) của lòng tin vào sự tồn tại của Thượng đế. Tocqueville: có đức tin tôn giáo thì “con người được nhiều nhất và

August Comte để khẳng định một sự vận động lịch sử sẽ hướng đến một trật tự nhất định trong tương lai. Viễn tượng của ông chỉ là nhận biết “sự thật khách quan” của thời hiện đại. Theo ông, ai nhầm mắt trước những sự thật do nền dân trị hiện nay tạo ra là “tụt hậu” về nhận thức. Tuy nhiên, việc hướng đến cái gì “khách quan” được ông giải thích bằng một khái niệm khá huyền hoặc: *sự thiên hựu (providence)*. Tuy nhiên, ông hiểu “thiên hựu” không phải là sự “giải thoát” hay “cứu chuộc” nhân loại theo nghĩa mạt thế luận (*eschatologique*), mà chỉ là sự hiện hữu của những sự thật lịch sử mà con người không thể từ khước, độc lập với quan điểm cá nhân mình. Do đó, khi ông gọi nền dân trị là “sản phẩm của thiên hựu”, ông chỉ muốn nói rằng xã hội hiện đại là một sự thật khách quan như thế, vượt ra khỏi bất kỳ sự lý giải chủ quan nào. Bạn ông, nhà kinh tế học Anh Nassau William có lẽ hiểu ông hơn cả: “Tocqueville xem nền dân trị như là một chủ nhân ông khiến người ta phải kính sợ; người ta có thể không yêu nó, nhưng phải biết vâng lời nó” (*Toàn tập*, Gallimard, VI, 2, tr. 504 và tiếp).

Triết học lịch sử của Tocqueville phân biệt các lĩnh vực nào con người có thể can thiệp và kiến tạo theo ý mình, và những lĩnh vực nào ta không thể dự đoán hết được mà chỉ có thể xem như là những “đại lượng khả biến” để định hướng cho mình. Nếu hiểu chữ “thiên hựu” như là “vận mệnh” của con người, ta có thể mượn câu sau đây của ông ở cuối tác phẩm để kết

mất ít nhất” (tập II, tr. 35); nôm na là: có Thượng đế thì càng tốt, không có cũng chẳng mất gì!

luận: “Thiên hựu [hay vận mệnh] đã tạo ra loài người không phải hoàn toàn độc lập mà cũng không hoàn toàn nô lệ. Đúng ra, nó vẽ một vòng tròn định mệnh chung quanh mỗi con người khiến ta không thể nào trốn thoát được, nhưng, bên trong các ranh giới rộng rãi ấy, con người là đầy uy lực và tự do. Các dân tộc cũng thế”.

9

Việc “khó phân loại và xếp hạng” Tocqueville càng khiến cho quá trình đọc và thảo luận về ông thêm phong phú và phức tạp. Hầu như xu hướng nào cũng có thể tìm thấy nơi ông một người “đồng minh”. Các đời tổng thống Mỹ từ Eisenhower, Reagan cho đến Clinton luôn viện dẫn đến “ông người Pháp” (*Frenchman*) này, vì thấy ở Tocqueville một thần tượng mang lại “bộ mặt” cho nước Mỹ. Các tác giả bảo thủ ca tụng Tocqueville vì ông đã xem tôn giáo như là đối trọng luân lý cho chủ nghĩa đa nguyên hiện đại. Các nhà tự do chủ nghĩa khen Tocqueville vì đã cố bảo vệ sự tự do trong điều kiện bình đẳng của xã hội. Các nhà cộng hòa tân-tự do thì nhận ra chính mình trong phê phán của Tocqueville đối với bộ máy quản lý hiện đại. Cánh tả chính trị lại nhấn mạnh đến yếu tố tham gia của người công dân trong học thuyết dân chủ của Tocqueville. Tất nhiên, cũng không thiếu tiếng nói phê phán. Mạnh nhất là Jonathan Breyce trong *The Predictions of Hamilton and de Tocqueville* (1887) xem những phân tích của Tocqueville là hoàn toàn chủ quan và “nghiệp dư”, vì sự “đồng thuận phổ biến” (*consensus*

universalis) được Tocqueville quan sát trong xã hội Mỹ từ lâu đã không còn nữa trước sự phân hóa giai cấp, văn hóa và làn sóng công nghiệp hóa và nhập cư ồ ạt. Mặc khác, với sự ra đời của “siêu cường” Mỹ, người dân Mỹ đã đủ tự tin và không cần đến sự “thừa nhận” từ bên ngoài nữa.

000

Tư tưởng của Tocqueville lại hồi sinh mạnh mẽ trong thời kỳ “New Deal” (Chính sách kinh tế - xã hội mới của Roosevelt năm 1932). Khởi đầu là nhờ G. W. Pierson tái dựng lại chuyến đi của Tocqueville (G. W. Pierson, *Tocqueville and Beaumont in America*, New York 1938). Quyển sách được đọc rộng rãi vì nhấn mạnh đến vị trí hầu như ngoại lệ của nước Mỹ và cả những khuyết điểm của nền dân trị. Tocqueville trở thành nhà tiên tri cho thời đại “quân chung”, tiên báo đúng đắn những nguy cơ lẩn cơ hội của thời hiện đại, đồng thời như là “cha đẻ tinh thần” cho một nền dân trị “tự do và thịnh vượng” của Mỹ đối lập lại cơn đau đớn khó khăn của Châu Âu! Ngoài ra, ngành “Hoa Kỳ học” (*Americanistics*) mới ra đời cũng có thể khai thác vô vàn chi tiết phong phú về lịch sử, văn hóa và văn học từ tác phẩm của Tocqueville.

Nhưng, sự hồi sinh thực sự về Tocqueville diễn ra vào hai thập niên cuối thế kỷ XX và kéo dài đến hiện nay chung quanh cuộc tranh luận về “chủ nghĩa cộng đồng” (*communitarism*). Cùng với Aristotle, Rousseau và Hegel, Tocqueville được tôn vinh như là “*spiritus rector*”

(“người cha tinh thần”) của thuyết cộng đồng⁽¹⁾, phê phán chủ nghĩa cá nhân và bộ máy hành chính phúc lợi, ủng hộ cho các lực lượng gắn kết xã hội trong nền dân trị. Tác phẩm nổi tiếng nhất của chủ nghĩa này là của Bellah mang nhan đề từ chính thuật ngữ của Tocqueville: “The habits of the heart” (Các tập quán của con tim)⁽²⁾ và tự xem “một cách mặc nhiên và minh nhiên” như là sự “tiếp thu chi tiết và chú giải về Tocqueville” (Sđd, tr. 349). Tác phẩm nổi tiếng khác là của Robert Putnam⁽³⁾ đề ra khái niệm đang lừng danh hiện nay là “vốn xã hội” (*social capital*), theo đó một nền dân trị vận hành tốt là nhờ vào “vốn xã hội” của những công dân, từ chức năng mang lại sự tin cậy và cố kết có ý nghĩa “sống còn” của những hội đoàn và sáng kiến công dân.

Nếu sự hồi sinh của Tocqueville trong thời kỳ “New Deal” (các thập niên 30-40 của thế kỷ XX) là nhằm để khắc phục các xung đột giai cấp thì ngày nay, nó lại giúp cho người ta cảm nhận sâu sắc hơn về sự bất đồng thuận, sự dị biệt và tính hàm hồ, nước đôi của xã hội “hậu-dân chủ” trong một cách đọc “hậu-hiện đại” về Tocqueville để tìm cách “điều trị”⁽⁴⁾.

¹ Xem W. Reese-Schäfer, *Kommunitarismus/Chủ nghĩa “cộng đồng”*, Frankfurt/New York 2001.

² Xem R. Bellah, *Habits of the Heart, Individualism and Commitment in American life*, Berkeley 1985.

³ Xem R. Putnam, *Bowling alone*, New York, 1995

⁴ Xem Sheldom Wolin, *Tocqueville between two Worlds, The Making of a Political Life*, Princeton/Oxford 2001. (Lý giải Tocqueville trong bối cảnh xã hội Mỹ “hậu-dân chủ”).

o0o

Ở Châu Âu, ảnh hưởng của Tocqueville cũng khá phong phú. Ông cung cấp tư tưởng chủ đạo cho “cuộc cải cách luật bầu cử” của Anh năm 1866/67 cũng như trong “Constituante” (Hiến pháp) năm 1875 ở Pháp với chế độ lưỡng viện và sự cân bằng giữa hành pháp và tư pháp.

Về tư tưởng, như đã nói, ông gây ảnh hưởng quyết định lên J. S. Mill, và chính J. S. Mill tự nhận là người kế tục và có công truyền bá Tocqueville ở Anh. Trong thời chiến tranh lạnh, F. von Hayet cố biến Tocqueville thành đối thủ của Marx, nhưng chính Raymond Aron⁽¹⁾ đã bác lại khi cho rằng mối lo lớn của Tocqueville không phải là nhà nước nói chung mà là bộ máy hành chính phúc lợi “gia trưởng”. (Aron muốn hiểu Tocqueville như là nhà “tự do-bảo thủ” theo hướng Montesquieu để chống lại chủ trương tái-phân phối tài sản của Đảng xã hội Pháp đương thời!). Ở Đức, từ Nietzsche cho đến T. W. Adorno, J. Habermas, Tocqueville luôn là một nguồn tham khảo và gợi hứng cho việc phê phán xã hội và văn hóa. Tác giả nổi bật ở đây là Hannah Arendt⁽²⁾. Arendt nhìn

¹ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris 1967 (chương về Tocqueville trong tập I, nhấn mạnh đến sự gần gũi giữa Tocqueville và Montesquieu).

² Hannah Arendt, *Element und Ursprünge totaler Herrschaft, 1951/Các yếu tố và nguồn gốc của sự thống trị toàn diện*; và *Über die Revolution, 1963/Về cách mạng*. Xem thêm Margie Lloyd: *In Tocqueville's Shadow, Hannah Arendt's liberal Republicanism*;

thấy nơi Tocqueville các yếu tố tiền phong trong việc chống lại chủ nghĩa toàn trị hiện đại, nhất là “chủ nghĩa chuyên chế mềm” và ủng hộ hành động chính trị tích cực của người công dân.

Trong bối cảnh xung đột ngầm ngầm hiện nay giữa “siêu cường” Mỹ và “châu Âu già nua”, các hình ảnh khác nhau về nước Mỹ và về nền dân trị nói chung đang là đề tài nóng hổi và hấp dẫn được tổng kết trong công trình nổi tiếng của Claus Offe⁽¹⁾ nhân dịp kỷ niệm 200 năm ngày sinh của “Frenchman”, của ông “Nguyễn Trường Tộ” đáng yêu này của nước Pháp.

Tháng 11. 2006

(Giới thiệu quyển *Nền dân trị Mỹ*,
bản dịch của Phạm Toàn,
NXB Tri thức, 2007)

trong *The Review of Politics* 57, 1995, tr. 31-58.

¹ Claus Offe, *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten/Tự nhìn ngầm từ xa. Tocqueville, Weber và Adorno ở nước Mỹ*; Frankfurt/M 2004.



RAMEAU GIỮA CHÚNG TA

Quả là một tin vui cho bạn đọc nước nhà, nhất là cho những ai vốn yêu thích nền văn hóa và văn học Pháp với các danh tác châm biếm tinh tế, sắc sảo – và cả tinh quái – của những Molière, La Bruyère, Voltaire... khi *Cháu ông Rameau*, một kiệt tác độc đáo của Denis Diderot được GS Phùng Văn Tứu giới thiệu và, lần đầu tiên, dịch sang tiếng Việt. Tác phẩm “độc đáo” cả về ba phương diện: số phận long đong của nó; các ngụ ý hàm hồ, đa nghĩa nơi các “nhân vật”; và ảnh hưởng mạnh mẽ đến bất ngờ của nó đối với cuộc thảo luận về “biện chứng của khai minh” từ đầu thế kỷ XIX cho đến “tâm thức hậu-hiện đại” ngày nay. Bài viết sau đây xin góp thêm mấy ý nhỏ về giá trị tư tưởng vẫn còn tươi mới của tác phẩm, sau khi được may mắn là một trong những người đầu tiên thưởng thức bản dịch tuyệt vời này.

1

Như ta đã biết, tác phẩm có lẽ được viết trong khoảng thời gian 1761-1772. Nhưng, Diderot lại không hề nhắc đến nó trong tất cả những thư từ và tác phẩm khác của mình và cũng không có một tác giả đương thời nào nhắc đến nó cả. Điều ấy thật đáng ngạc nhiên vì đã thấy lưu hành nhiều bản sao trước khi kết thúc thế kỷ XVIII. Mãi đến mấy mươi năm sau, bản in đầu tiên mới xuất hiện vào năm 1805, nhưng không phải bằng tiếng Pháp mà bằng tiếng Đức qua ngọn bút dịch bậc thầy của một nhân vật không phải tầm thường: đại thi hào Goethe! Bản nền mà Goethe sử dụng sau đó cũng mất, và chính bản tiếng Đức này lại được hai cây bút đáng ngờ là De Saur và Saint-Geniès dịch lại sang tiếng Pháp, công bố năm 1821, và cố tình làm cho người ta lầm tưởng đó là nguyên tác của Diderot. Nguyên bản tiếng Pháp thực sự xuất hiện vào năm 1823 trong ấn bản Brière về các tác phẩm của Diderot. Tuy bị cắt xén và thiếu chính xác, bản in này dù sao cũng dựa vào một bản thảo tiếng Pháp, sử dụng một trong nhiều bản sao thuộc về con gái của Diderot hiện đang tàng trữ tại Thư viện Quốc gia Pháp (*Bibliothèque nationale de Paris*). Các bản sao khác - đều đáng ngờ - cũng lưu hành trong thế kỷ XIX và được các nhà ấn hành sử dụng ít nhiều khảo chứng. Một ấn bản nghiêm chỉnh, công bố ở Paris năm 1884, sử dụng bản chép tay (đáng tin cậy) từ thư viện của chính Diderot do Nữ hoàng Catherine mua “trọn gói” và chuyển về St Petersburg sau khi Diderot qua đời. Nhưng, câu chuyện chưa dừng lại ở đó: một bản thảo khác xuất

hiện năm 1890 trong một tập hợp những vở kịch rất khó phân loại được bày bán ở quầy bán sách cũ trên bờ sông Seine ở Paris. Một viên thủ thư ở Comédie-Française là Georges Monval may mắn mua được “của hiếm” này và công bố vào năm 1891. Bản thảo này trở thành bản nền cho tất cả mọi ấn bản hiện đại, và sau đó được Thư viện Pierpont Morgan Library ở New York mua đứt và hiện đang được tàng trữ ở đó⁽¹⁾.

Vài nét phác họa về số phận long đong của một tác phẩm từ tay một cây đại bút lừng danh là Diderot – đồng tác giả và hầu như là người phụ trách chính của bộ Đại Bách khoa thư khổng lồ đánh dấu cả một thời đại: thời đại Khai minh⁽²⁾ - tự nó đã nói lên nhiều điều về “nội tâm” của chính tác giả. Rồi khi nhận được một bản sao, Goethe đã hào hứng dịch ngay sang tiếng Đức; một bản dịch tuyệt vời đến nỗi gắn liền với tên tuổi và sự nghiệp sáng tác đồ sộ của bậc thi hào, và cơ hồ như là tác phẩm của chính bản thân Goethe! Và một trong những người được đọc đầu tiên và tiếp thu nó một cách chủ động và sáng tạo chính là Hegel, vì chỉ hai năm sau khi bản dịch ra đời (1805), trong tác phẩm lớn đầu tay (“*Hiện tượng học tinh thần*”, 1807),

¹ Xem: David J. Adams, Manchester University. “le Neveu du Rameau”. The Literary Encyclopedia, 26.8.2004. The Literary Dictionary Company 19.10.2006 <http://www.litencyc.com/php/sworks.php?>

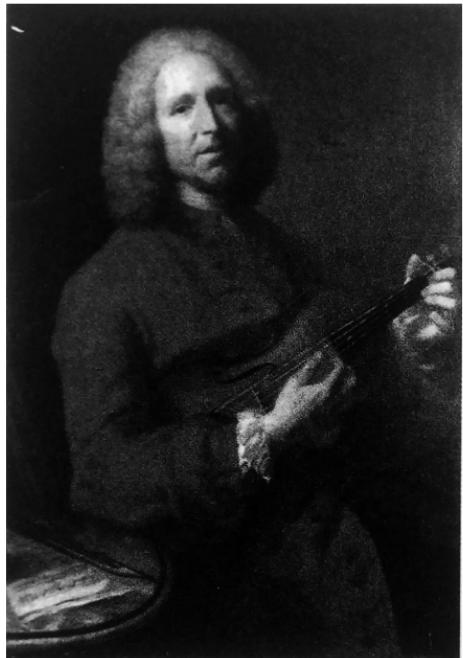
² “Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres”. Jean le Rout d’Alembert và Denis Diderot (công trình được cả hai người thực hiện từ 1751 cho đến năm 1757, tức đến tập VII, sau đó do Diderot một mình điều khiển cho đến 1780, gồm toàn bộ 35 tập).

Hegel đã tìm cách “tát cạn” ý nghĩa của *Cháu ông Rameau* như một “*hình thái ý thức*” tiêu biểu của thời Khai minh, đêm trước của Đại Cách mạng Pháp (1789). Hình tượng “cháu ông Rameau” (“*Hắn*”) và hình tượng “nhà triết gia” (“*Tôi*”) của Diderot trở thành bất tử trong tác phẩm vĩ đại ấy của Hegel, dẫn đến sự đánh giá cao của Marx và Engels sau này về *Cháu ông Rameau* như một “kiệt tác về phép biện chứng”. Quả có một sự “đồng điệu” giữa Diderot thế kỷ XVIII với các tâm hồn Đức thế kỷ XIX, nhưng, giữa họ đã có một khoảng cách lịch sử cần thiết: những gì còn là “tự-mình”, “mặc nhiên” cần phải giấu kín trong tâm tư đã có thể trở thành “cho-mình”, “minh nhiên” như một tấn trò đời!

2

Trước hết ta tự hỏi: Tại sao Goethe lại hào hứng dịch *Cháu ông Rameau* sang tiếng Đức, một tác phẩm hầu như còn “vô danh” trên nước Pháp lảng giêng? Khó mà biết được hết lý do, nhưng ta không thể không nhận ra những nét tương đồng nào đó về mặt cấu trúc giữa *Cháu ông Rameau* với *Faust*, tác phẩm lớn được Goethe ôm ấp suốt đời. Sự “đồng cảm, đồng điệu” giữa hai tác giả phải chăng là ở tính “biện chứng” nơi cả hai tác phẩm? “Biện chứng” - thuật ngữ chưa có nơi các nhà “bách khoa” Pháp và trở thành “tiêu ngữ” cho tư tưởng Đức đầu thế kỷ XIX-, nói đơn giản, bao giờ cũng cần đến ba “hạn từ”: hai hạn từ đối lập và một hạn từ làm “trung giới”. *Faust* và Mephisto là cặp đối lập, nhưng cũng tiềm ẩn trong đó bản chất nhị nguyên của con người (“Ôi, trong lồng

ngực ta có hai linh hồn cùng ở”, *Faust*). Trong mỗi con người đều có chất Faust và chất Mephisto như là hai mặt



J.P. Rameau (1683-1764),
nhà soạn nhạc lớn nhất của
nước Pháp thời Baroque.

của thực thể người. Cả hai tính chất luôn là đối trọng và lực tác động ngược lại trong quá trình con người trưởng thành trong bi kịch. Hạn từ trung giới ở đây là “Chúa Trời”, cho phép hai cái đối cực tự do hành động và giữ vai trò của ý thức quan sát, phê phán như là người “lược trận” trước sự xung đột giữa “chính đề” và “phản đề” trong các “nghịch lý” (*antinomien*) của Kant!

Trong *Cháu ông Rameau*, “Hắn” và “Tôi” (“Rameau”

và “ông triết gia”) là cặp đối lập, còn “Người dẫn chuyện” làm hạn từ trung giới. Ba mà là một, một mà là ba, giống như “bản tính trôi chảy” của cuộc sống! Nhưng, Rameau (“Hắn”) là... Rameau, chứ không (còn) phải là chàng Werther éo lả của Goethe luôn “khổ sở” với chính mình, cũng không (còn) phải là “ông nghè” Faust cao ngạo luôn bận tâm đến việc “hiện thực hóa” cá nhân mình giữa dòng đời ô trọc. Rameau bảo: “tôi chịu đựng dễ dàng hơn tình trạng tầm thường của tôi”(1). Với nhận xét ấy, Rameau đã ở vào một tâm thế khác, thậm chí,

¹ Các trích dẫn là từ bản dịch của GS Phùng Văn Tứu.

một “thời đại” khác. Và có lẽ chính chỗ “khác” ấy đã hấp dẫn và kích thích Goethe!

3

Hegel đã sớm nhận ra chỗ “khác” này và vì thế, ông yêu tác phẩm và tuyên bố rằng “*Hắn*” là một bước tiến lớn trong các “hình thái ý thức”. Hình thái này không chỉ vượt bỏ cái hình thái “tự ngã ngay thật” tĩnh tại, giản đơn, cứng nhắc, thiếu sáng tạo của “*Tôi*” mà còn bỏ xa các hình thái “cá nhân thực tồn” trước đó, hiện thân nơi những Werther, Faust, Karl Moor, Don Quichott...⁽¹⁾. “Bước tiến lớn” ở đây được Hegel hiểu theo nghĩa “biện chứng”, tức đầy nghịch lý. Nó không phải là sự “tiến bộ” đơn giản, trái lại, chứa đựng cả hai “mô men”: một mặt là sự trưởng thành của tâm thức, của sự mất ảo tưởng và mặt kia là sự tha hóa trầm trọng. Và với Hegel, việc khắc phục sự tha hóa không phải là quay trở về lại với trạng thái tự nhiên nguyên thủy mà là đẩy sự tha hóa đến cùng cực để có thể chuyển hóa nó.

Thật thế, môi trường xã hội và điều kiện lịch sử đã

¹ *Werther, Faust*: tên các nhân vật chính trong các tác phẩm của Goethe: *Die Leiden des jungen Werthers* (Nỗi đau của chàng Werther, Quang Chiến dịch, NXB Văn học 1982) và *Faust* (bản dịch của Quang Chiến, NXB Văn học 2001).

- *Karl Moor*: nhân vật chính trong tác phẩm *Die Räuber* (Những tướng cướp) của F. Schiller.

- *Don Quichott*: nhân vật chính trong tác phẩm cùng tên của Cervantès. Xem thêm: Hegel: *Hiện tượng học tinh thần*, tr. 360 và tiếp. BVNS dịch và chú giải, NXB Văn học 2006, tr. 754 và tiếp).

đổi khác. Bối cảnh của câu chuyện là khu vực trung tâm của Paris, trái tim của nền văn minh Khai minh, thị trường kinh tế và thương mại phồn hoa nhất của nước Pháp. Ta biết rằng ta đang chứng kiến một xã hội đô thị vào loại tiên tiến nhất thời bấy giờ. Xã hội ấy là con đẻ của chủ nghĩa tự do kinh tế "*laisser-faire*" sơ kỳ của Adam Smith và của lòng tin mãnh liệt vào sức mạnh của giáo dục, Khai minh và khoa học của Diderot, Voltaire... Nhưng, đằng sau mọi sự phồn hoa, tinh tế và bao dung là sự xu thời, ích kỷ, vô luân trong những cảnh báo của J. J. Rousseau.

Xã hội ấy vừa là miếng đất lý tưởng cho những Rameau và... Xuân Tóc Đỏ tung hoành, vừa không có chỗ cho anh ta và đồng bọn! Rameau là một kẻ đầy "*tính cách*" – yêu vợ con, yêu cái đẹp, nhiều tài nghệ, biết cẩn rút lương tâm, "*biết khinh bỉ bản thân mình*", nhất là khi phải đóng vai trò đếu cáng, đê tiện, nhưng "*tính cách*" cơ bản nhất của anh ta lại là *không có tính cách nào cả*. Xã hội hiện đại tôn thờ đồng tiền và chỉ có đồng tiền mới mang lại vị trí và danh dự xã hội. Xã hội đầy những kẻ mang mặt nạ để đóng vai vì quyền lợi ích kỷ của mình (xem: Rousseau, *Luận văn về các nguồn gốc của sự bất bình đắng*). Xã hội ấy cũng ngày càng chuyên môn hóa cao độ với đặc điểm nổi bật là sự *phân công lao động*, khiến con người khó mà phát triển được toàn diện tính cách. Ngay cả những tài năng lớn cũng bị chuyên môn hóa. Lý thú là, tuy Adam Smith ca tụng sự tiến bộ nhờ sự phân công lao động mang lại, nhưng ông đã lo ngại trước tác động

tha hóa của nó lên con người bình thường, và, vì thế, ông – cũng như nhiều nhà Khai minh khác, trong đó có Diderot – tin vào sức mạnh của giáo dục để cải tạo con người và xã hội, để phát triển toàn diện tính cách và mang lại ý nghĩa cho cuộc sống. Nhưng, Rameau cười nhạo và cho rằng giáo dục thực chất chỉ là trò học gạo. Trong xã hội hiện đại, người ta đâu thực sự quan tâm đến việc “học”; điều họ muốn học là những “kỹ năng”, những “mánh lới” để kiếm tiền và thăng tiến nghề nghiệp. Giáo dục trở thành “dạy nghề” để cung ứng “nguyên nhân lực” hơn là để tạo ra một thế giới nhân đạo hơn và hợp lý tính hơn. Rameau, trong bối cảnh ấy, sa đọa thành một tay lưu manh chính hiệu, một “chân tiểu nhân” có cái nhìn khinh bỉ đối với mọi thứ “ngụy quân tử” chung quanh mình; và chính những hoài bão, lương tri và tài năng không được thi thố của mình đã làm cho anh ta tha hóa, tức trở thành xa lạ với xã hội anh ta đang sống. Trong khi đó, “Tôi” hay nhân vật “triết gia” hầu như đứng bên lề, đặt cho Rameau những câu hỏi ngây thơ từ vị trí cao đao của một kẻ bể trên hạ cổ và thương hại cho sự sa đọa về luân lý và nhân cách của Rameau. Sự đối lập này làm Hegel thích thú. Ông gọi loại ý thức của “triết gia” là “ý thức ngay thật, thẳng đuột” (“Tôi”: “Tôi là một người thật thà, ngay thẳng và những nguyên tắc của anh bạn không phải là những nguyên tắc của tôi”; “tôi là một người thật thà chất phác, mong anh bạn nói với tôi một cách chân phương hơn và đừng dùng đến nghệ thuật của anh bạn”). Ngược lại, ý thức của Rameau là “ý thức bị giảng xé, đổ vỡ”, một ý thức đã “từng trải”, “đã nhìn

thấu hết” (*hindurchgesehen*) hiện thực bên ngoài đúng như chúng trong sự thực. Trong khi sự ngây thơ, tinh tại của phong cách trước chỉ có thể phát ngôn theo kiểu “đơn âm” thì phong cách sau – đã trải nghiệm sự giằng xé của thế giới văn hóa bị tha hóa – là “đa âm”, có thể dệt nên cả một diễn từ đầy màu sắc và cung bậc. Nó nói lên được sự đảo điên tuyệt đối, phổ biến giữa thực tại và tư tưởng, giữa *danh* và *thực* cũng như sự xa lạ, tha hóa giữa chúng với nhau. Vì thế, ngôn ngữ của sự giằng xé, đổ vỡ là có tính phá hủy, phân hóa mọi sự, cho thấy mọi giá trị đều bị xáo trộn, biến đổi, “cá mè một lứa”. Ngôn ngữ “trào phúng sắc bén” (*geistreich*) ấy của phong cách sau (cũng như của bản thân tác phẩm như một sản phẩm của thời đại) được Hegel gọi là *sự “thức nhận”* (*einsicht*), vừa là tiền đề vừa là kết quả của phong trào Khai minh. Nói cách khác, bây giờ, con người có thể hiểu quyền lực nhà nước và quyền lực kinh tế (vốn xa lạ và đầy quyền uy trước đây) như là những hiện tượng giống như những hiện tượng khác trong thế giới⁽¹⁾, tức chúng cũng phải phục tùng các quy luật, cũng là những thực thể có mâu thuẫn nội tại

¹ Xem: Hegel, *Hiện tượng học tinh thần*: “Nó [Tự ngã] biết cách làm thế nào để phát biểu chính xác về mỗi yếu tố trong quan hệ với yếu tố đối lập, và nói chung, phát biểu ra được một cách đúng đắn sự đảo ngược đang chế ngự tất cả mọi yếu tố ấy: nó biết về từng yếu tố rõ hơn là chính yếu tố ấy, bất kể yếu tố ấy có đặc tính gì” (...) “nó biết chỉ ra một cách thông minh, trào phúng sự mâu thuẫn nằm ngay trong lòng của những yếu tố cố định của thế giới hiện thực cũng như của những quy định cứng đờ do phán đoán thiết định nêu và chính sự mâu thuẫn này mới là sự thật [chân lý] của chúng” (...), tr.526.

(vừa “tốt” vừa “xấu”, vừa “cao cả” vừa “thấp hèn”...), nghĩa là, chúng cũng hữu tận và sẽ phải “tiêu vong”. Vì thế, như đã nói, theo Hegel, giải pháp bước đầu để đi tới sự khắc phục tha hóa không phải là *đồng nhất hóa trực tiếp* với “bản thể xã hội” mà là “tăng cường sự tha hóa” bằng ý thức sắc sảo như hình tượng của Rameau. Hegel có cái nhìn lạc quan: ... “*Chỉ với tư cách là Tự-ý thức phần nộ, nổi loạn, Tự ngã mới nhận biết về tình trạng tự giằng xé, đổ vỡ của chính mình; và ngay trong sự thức nhận ấy, thực tế Tự ngã đã tự nâng mình lên khỏi tình trạng ấy*” (Sđd, tr.526). Vì theo Hegel, “*có ý thức tự giác về tình trạng bị giằng xé, đổ vỡ của chính mình và tự mình phát biểu công khai ra điều ấy chính là tiếng cười chế nhạo dành cho sự hiện hữu, cho sự hỗn loạn của cái toàn bộ, cũng như cho chính mình*”... (tr.525).

4

Ta có quyền chia sẻ sự lạc quan cùng với Hegel cũng như có quyền nghi ngờ sự lạc quan ấy. Quả thật, hình tượng của Rameau tập hợp tất cả những gì đã bị khái niệm lý tính đang vươn lên vị trí thống trị của thời Khai minh tìm cách đẩy lùi: kinh nghiệm cảm tính, những đam mê và dục vọng, những kinh nghiệm thẩm mỹ theo nghĩa hẹp và nghĩa rộng. Bản thân việc Diderot không công bố tác phẩm của mình trong lúc sinh thời có thể là do ông không muốn cung cấp thêm đạn dược cho những đối thủ phản-Khai minh, chống lại sự tiến bộ, lý tính và sự khoan dung. Ông đã bàn đến những vấn đề “nhạy cảm” đi ngược lại với lý tưởng

và tinh thần lạc quan của phong trào Khai minh. Trong chừng mực đó, *Cháu ông Rameau* có thể được xem là sự tự-phê phán đầu tiên của Khai minh, nhất là đối với quan niệm cho rằng một hệ thống xã hội vẫn có thể gặt hái được nhiều thành công và cả sự lương thiện, liêm khiết cho dù trong lòng nó chứa đầy những bọn đạo đức giả, vô lại. Dựa theo một cách nói của Hegel, ta có thể thấy rằng sau thời kỳ đầu tiên đầy tính “*sử thi*” hào hùng của phong trào Khai minh, Diderot (và các “*philosophes*” – danh xưng tiêu biểu cho những nhà triết học duy vật cơ giới đương thời) bắt đầu âm thầm ném trải tính *bi kịch* của nó, để, từ thời Hegel – sau kinh nghiệm của Đại cách mạng Pháp – người ta đã có thể thanh thản hơn khi nhận ra tính *hở kịch* của nó. Và “*hở kịch*”, như Hegel tinh tế nhận xét, là “*một sự xác tín, qua đó, hoàn toàn mất đi nỗi sợ hãi trước bất kỳ cái gì xa lạ cũng như hoàn toàn làm mất đi tính bản chất của tất cả cái gì xa lạ. Sự xác tín như thế chính là một tình trạng khỏe khoắn và được khỏe khoắn của Ý thức*”... (Sđd, tr.747).

Không phải ngẫu nhiên khi các tính chất tự tha hóa và bị lệch lạc trong “tính cách không có tính cách” của Rameau đã mở đường cho nghị luận tâm lý học và nhân loại học ở thế kỷ XIX và còn âm vang trong văn học và triết học thế kỷ XX. Lionel Trilling, trong *Sincerity and Authenticity*, xem “*Hắn*” (Rameau) là bước đầu tiên dẫn đến sự phân tích đạo đức học của Nietzsche không phải bằng cách kết án luân lý mà bằng cách cho rằng luân lý không phải là một *sự thể hiện đích thực (authentic*

performance); nó có thể không phản ánh đúng những gì có trong lòng người (đó cũng là nhược điểm cơ bản của đạo đức học thời Khai minh như nhận định của Alasdair MacIntyre trong tác phẩm *After Virtue* cực hay của ông).

Rameau là hình mẫu kinh điển của các xu hướng hư vô chủ nghĩa; anh ta hầu như tiếp thu hết mọi luận cứ “phản căn” (“anti-foundational”) chống lại các hình thức truyền thống của quyền uy luân lý, Nhà thờ và Nhà nước, tự nhận mình là hoàn toàn phi-luân và hư vô chủ nghĩa. Rameau toát lên “tinh thần của thời đại” (“Zeitgeist”) như là kẻ tiền phong cho “tâm thức hậu hiện đại” đang lan tràn hiện nay, nếu ta hỏi về “hậu hiện đại” như Lyotard (*Hoàn cảnh hậu-hiện đại/La condition post-moderne*) rằng: “Hậu-hiện đại là gì? ... Rõ ràng nó là một bộ phận của Hiện đại... Một tác phẩm chỉ có thể trở thành hiện đại nếu trước đó nó đã là hậu-hiện đại. Hiểu như thế, chủ nghĩa hậu-hiện đại không phải là chủ nghĩa hiện đại ở điểm kết thúc của nó mà là ở trạng thái khai sinh của nó, và trạng thái này là hăng cùu”. Cách nói nghịch lý này có nghĩa: “hậu-hiện đại” là tâm thức, là thử nghiệm có tính tiền phong trong lúc mới ra đời khi nó vi phạm những quy ước, vi phạm sự đồng thuận và các giá trị hiện hành. Trạng thái này là “hăng cùu” trong mọi lĩnh vực – văn hóa, chính trị, xã hội... –, trước khi có nỗ lực “thiết lập lại trật tự” của “hiện đại”! Như thế, đạo đức học hậu-hiện đại có người tiền phong là Diderot, ít ra trong nhận thức rằng ta không cần phải ra sức xóa bỏ tính hàm hồ, nước đôi của cuộc sống mà phải biết học cách đối diện với nó,

“sống chung” với nó.

Tuy nhiên, ta không thể quá “lạc quan”. Thật có ý nghĩa khi ta nghĩ đến tâm thế và cách hành xử của “ông triết gia”, nhân vật xưng “Tôi” trong tác phẩm: “Tôi ngẫm nghĩ, tất cả những điều anh bạn vừa nói nghe hay ho hơn là xác đáng”. Sau khi âm thầm thừa nhận tính giả đạo đức của chính “hàng ngũ” của mình, “Tôi” vẫn không thực sự đi vào đối thoại mà chỉ bình luận kiểu dấm dẳng, nhát gừng. “Tôi” liên tục trách “Hắn” đã thiếu “nhất quán”. “Hắn” vừa ngán ngẩm xã hội thối nát, muốn học theo Diogènes sống trong thùng gỗ để theo đuổi chân lý, vừa thú nhận rằng không thể từ bỏ được bao cám dỗ của cuộc sống “*haute couture*”! “Tôi” vội phê phán “Hắn” là đớn hèn (và “Hắn” vui vẻ đồng ý!). “Tôi” thừa nhận những điểm do “Hắn” vạch trần, nhưng chỉ thừa nhận *cho* chính mình thôi, chứ không tự lên án chính mình đã sống và làm việc bên trong lòng xã hội ấy. Trong khi “Hắn” công khai thú nhận việc thủ lợi trong hệ thống thối nát là sự phản bội, thì phải chẳng lợi ích của “Tôi” là ở chỗ bảo vệ cho “luật chơi” bên trong hệ thống mà “Hắn” đã lên án.

Tác phẩm đặc biệt sâu sắc ở nhân vật “Tôi”: vừa biết nghe và hiểu sự phê phán đối với hệ thống, vừa sẵn sàng lên án kẻ phê phán! Trong *thâm tâm*, “Tôi” thừa nhận sự phê phán nghiêm khắc của “Hắn”, nhưng, về mặt *công khai*, vẫn lên án “Hắn” là không “xác đáng”. Sự đờn là vậy: sự xác đáng của kẻ phê phán khó mà được công khai thừa nhận khi anh ta “dại dột” phê phán trực diện một hệ thống hay một xã hội nhất định. “Hắn”

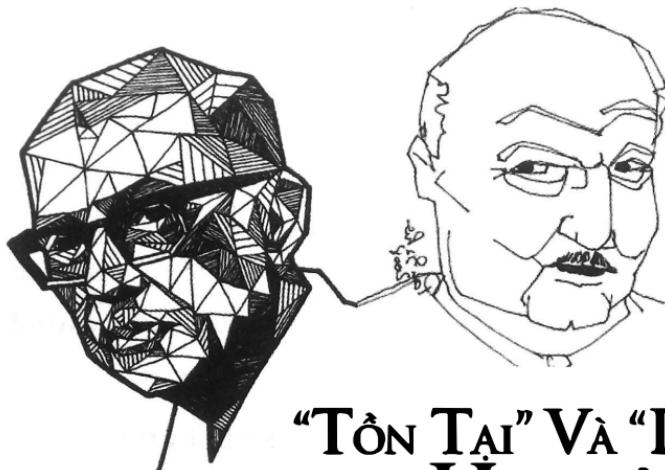
vốn thừa biết cách “nói cho hay điều dối trá” để kiểm miếng ăn hàng ngày, nhưng lại không biết ăn nói (giả đạo đức) sao cho có thể chấp nhận được, vì thế, đã bị “mất uy tín” ngay trong hệ thống mà “Hắn” phê phán. Luận cứ và tâm thế của “Tôi” là một phiên bản tinh vi hơn, sành sỏi hơn của lối sống “Mackeno” (“mặc kệ nó”): *nói gì thì nói, phải giữ đúng “luật chơi”*. Ai không thích thì đi chỗ khác!

Diderot “trải đời”, và, nơi mọi góc khuất của xã hội hiện đại và... “không có vua”⁽¹⁾, đâu đâu cũng thấy những Rameau đang sống giữa chúng ta.

10.2006

(Lời bạt cho quyển *Cháu ông Rameau*
của Denis Diderot, bản dịch của Phùng Văn Tứu,
NXB Tri thức, 2007)

¹ Tên một truyện ngắn của Nguyễn Huy Thiệp.



“TỒN TẠI” VÀ “DÂN THÂN”: HAI NẺO ĐƯỜNG CỦA THUYẾT NHÂN BẢN

1

Trong lịch sử tư tưởng Tây phương, thuyết nhân bản thường được chia làm ba thời kỳ: thuyết nhân bản La Mã (kết tinh của thời kỳ Hy Lạp hóa), thuyết nhân bản thời Phục hưng, và các thuyết nhân bản khác nhau tiếp diễn cho tới ngày nay. Thuyết nhân bản, trong lịch sử lâu dài và phức tạp của nó, tựu trung là những cách tiếp nhận và diễn giải khác nhau về di sản tư tưởng Hy-La. Với đôi chút mạo hiểm, một cái nhìn sơ lược về nguồn gốc từ nguyên của khái niệm “nhân bản” có thể cho thấy mạnh mẽ về các đặc trưng ban đầu của nó. Từ La tinh *humanus* (“thuộc về con người”, “tính người”, “nhân bản”, “nhân văn”...) dường như có quan hệ với từ *homo* (“con người”) và với từ “humus” (“đất”, “cát bụi”) để chỉ những “sự vật trần gian” tương phản với thần

linh (từ Hêbrơ “*adam*”/“con người” cũng có nguồn gốc từ “*adamah*”/“đất”). Từ chữ *humus*, ta có từ *humanus* (“trần thế”) và *humalitas* (“đức khiêm tốn, khiêm hạ”). Từ chữ *homo*, ta có từ *humanitas*. Thoạt đầu, *humanitas* có nghĩa là sự nhân từ, hiền dịu, tương phản với thú vật hung dữ. Vì con người là yếu đuối, là “hữu thể thiếu thốn” và chịu đau khổ, họ cần đến sự đoàn kết, tình người và sự khoan dung. “Đức khiêm hạ” ở đây không hướng lên thần linh để cầu giải thoát, cứu độ cho bằng hướng về con người, với những hữu hạn của kiếp người. Mặt khác, tuy yếu đuối hơn thú vật, con người có thể đứng lên trên thú vật. Điều họ cần có và sẽ trở thành bản tính thứ hai của họ, đó chính là văn hóa. “Nhân cách” hay phẩm giá của con người chỉ có thể có được khi con người vươn lên khỏi thế giới tự nhiên và thú vật. Từ sự đồng đẳng với thú vật ở trong tự nhiên, văn hóa giúp nảy sinh tính cá nhân, tính lịch sử, sự tự quyết và sự bình đẳng. *Humanitas*, trong thế giới cổ La Mã, do đó, vừa đồng nghĩa với lòng nhân từ, nhân ái, vừa là văn hóa, giáo dục, sự trưởng thành và chất lượng cuộc sống.



Hai đặc điểm nêu trên xuyên suốt lịch sử của thuyết nhân bản, nhưng luôn được nêu trở lại và diễn giải lại, nhất là sau những cuộc chiến tranh lớn hay những biến

động sâu sắc về văn hóa, văn minh, bởi nhu cầu tìm hướng đi sau khủng hoảng, nhìn nhận lại những sai lầm đã phạm phải và xác lập cơ sở mới cho đời sống. Khá gần với chúng ta ngày nay đó là tình hình tư tưởng ở châu Âu sau Thế chiến II. Chính bối cảnh “hậu chiến” ấy - còn vang vọng tiếng đạn bom, tội ác và những thảm kịch cá nhân - đã cho ra đời nhiều suy tư về con người, mà tiêu biểu nhất là bốn “phiên bản” khác nhau về thuyết nhân bản của Jean-Paul Sartre (1905-1980), Martin Heidegger (1889-1976), Karl Jaspers (1883-1969) và Victor Klemperer (1881-1960).

Các quan điểm muộn hơn sau này của Habermas, Rorty, Lacan, Foucault, Lyotard, Derrida, Sloterdijk... là những phản ứng (tiếp thu, phê phán, phát triển) đối với các phiên bản này, nhất là của Sartre và Heidegger.

Trước khi bàn đến hai phiên bản đầu tiên với mối quan hệ quanh co, phức tạp giữa Sartre và Heidegger - rất cần thiết để đọc *Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản* của Sartre qua bản dịch mà bạn đọc đang có trong tay của Đinh Hồng Phúc -, chúng ta thử lược qua hai phiên bản thứ ba và thứ tư của Jaspers và Klemperer:

- Là chứng nhân và suýt là nạn nhân của chủ nghĩa quốc xã, Jaspers bị dày vò ghê gớm trước những thảm cảnh của con người và trước mối đe dọa hủy diệt nhân tính của các chế độ cực quyền. Tuy chia sẻ với Heidegger - như ta sẽ thấy - về sự cần thiết phải quy chiếu đến một “Tồn tại bao trùm”, một cái gì “siêu việt” khỏi sự hiện hữu đơn thuần vật chất, nhưng trong cách lập luận, Jaspers có nhiều khác

biệt với Heidegger. Thay vì “ưu tư về Tồn tại” như lời khuyên của Heidegger, Jaspers tập trung vào mối “ưu tư về chính chúng ta”, về thân phận cụ thể, hiện thực của con người, với những điều kiện sinh tồn, những cơ hội thực hiện tự do để khắc phục những lầm lạc về chính trị và lịch sử. Jaspers viết: “Chúng ta đi tìm thuyết nhân bản tương lai xuất phát từ mối ưu tư về chính bản thân mình, về con người đương đại (...). Tương lai không diễn ra một cách nhân quả tất yếu như là sự biến của cái tồn tại, trái lại, thông qua những gì được làm và được trải nghiệm từ sự tự do trong giây phút hiện tại. Ý nghĩa của vô vàn những hành động nhỏ nhặt, của mỗi quyết định và sự thực hiện của từng cá nhân riêng lẻ là không thể lường hết được. Tôi tra hỏi về nguồn gốc ngay trong sự tự do của con người. Tôi kêu gọi ý chí của chúng ta (...). Thuyết nhân bản không phải là mục tiêu tối hậu. Nó chỉ tạo nên cái không gian tinh thần, trong đó mỗi người chúng ta có thể và cần phải phấn đấu cho sự độc lập tự chủ của chính mình”.

Từ mối “ưu tư về chính chúng ta”, Jaspers hoài nghi và phê phán mọi lời hứa hẹn về sự “giải phóng con người” của các lý thuyết độc đoán, kể cả của phân tâm học, khi chúng xem nhẹ cuộc đấu tranh cho “sự độc lập” nội tâm của con người. Ý tưởng của Jaspers về thuyết nhân bản như một “không gian tinh thần” hơn là một mục tiêu tối hậu vẫn còn có sức gợi mở rất lớn.

- Victor Klemperer, chiến sĩ chống phát xít, có thể

xem là đại diện cho tiếng nói lạc quan của các nước xã hội chủ nghĩa Đông Âu sau 1945 về thuyết nhân bản. Các “Nhật ký trong tù” và nhất là diễn từ nổi tiếng của ông vào năm 1953⁽¹⁾ nhấn mạnh đến sự khác biệt giữa thuyết nhân bản cũ và mới. Theo Klemperer, “thuyết nhân bản cũ” định hình ở thời Phục hưng từ thế kỷ XIV là có tính đặc tuyển và quý tộc, còn “thuyết tân-nhân bản” thời Khai minh từ thế kỷ XVI cũng chỉ có giá trị cho một thiểu số ưu tú. “Thuyết nhân bản mới”, theo Klemperer - khởi đầu từ Cách mạng tháng 10 Nga, ngược lại, có giá trị cho tất cả mọi người. Theo đó, về mặt lịch sử tư tưởng, Klemperer cho rằng thuyết nhân bản cũ dựng nên sự đối lập giữa cá nhân và tập thể. Trong khi đó, thuyết nhân bản mới vượt qua sự đối lập ấy trong một “tổng hợp mới của tập thể”, nơi đó cống hiến của cá nhân phục vụ cho cái phổ biến.Thêm vào đó, cả sự đối lập tưởng như tự nhiên giữa văn hóa và văn minh/kỹ thuật cũng sẽ được vượt bỏ. Nói ngắn, thuyết nhân bản mới kế thừa, phát triển những di sản quá khứ và mang lại sự mới mẻ về chất cho tư tưởng nhân bản nói chung. Phiên bản của Klemperer đầy nhiệt tình và thiện chí. Nhưng, ông qua đời năm 1960, quá sớm để có thể chứng kiến những gì diễn ra sau đó.

¹ Victor Klemperer: “*Thuyết nhân bản cũ và mới*”/ “*Der alte und der neue Humanismus*”, diễn từ đọc tại Kulturbund Dresden, Aufbau-Verlag, Berlin 1953.

2

Bây giờ, ta đến với hai phiên bản đầy ảnh hưởng của Sartre và Heidegger, đồng thời cũng là hai trong số các khuôn mặt triết gia tiêu biểu nhất của thế kỷ XX. Khó tìm thấy ở đâu hai hình ảnh tương phản đến như thế.

Sartre là đại trí thức, sinh ra, hoạt động và qua đời ở kinh đô Paris hoa lệ giữa hào quang rực rỡ của một ngôi sao sáng. Heidegger suốt đời gắn bó với làng quê xa xôi ở rừng Đen, sống lâu dài ở làng nhỏ Todtnauberg, gần quê hương Messkirch, nơi ông sinh ra và an nghỉ. Đại học Freiburg là nơi xa nhất của ông. Một giai thoại: khi được mời làm giáo sư ở Berlin, một lão nông khuyên ông: thôi, nên ở lại nhà! Heidegger nghe theo lời khuyên ấy của người bạn già.

Sartre không chỉ viết sách triết học mà còn viết tiểu thuyết, kịch, thậm chí soạn kịch bản, luôn sáng chói trong các mục thời sự trên báo chí. Heidegger, nổi tiếng với ngôn ngữ bí truyền như một “thương hiệu”, dù không mấy ai hiểu nổi. Sartre, mẫu hình của người trí thức dấn thân, nồng nhiệt tham gia các nhóm kháng chiến; về sau, săn sàng đồng hành với các phong trào cánh tả và cực tả, trở thành một “quyền uy” bất chấp những hành vi có thể bị xem là phạm pháp! Lại một giai thoại: trong cao trào chống chiến tranh Algérie, tướng truyền De Gaulle đã nói về Sartre: không ai thể bắt giữ một... Voltaire! Paris tràn ngập màu đen của năm vạn người đưa tiễn ông đến nơi an nghỉ cuối cùng. Heidegger, sau bước đi sai lầm vì đã cộng tác với chế độ quốc xã - với bài diễn văn

khét tiếng khi nhậm chức Viện trưởng Đại học Freiburg 1933/34 - đã giữ thái độ im lặng kiêu kỳ và khó hiểu, sống cô đơn, âm thầm và ẩn dật ở Todtnauberg cho đến cuối đời.

Cả hai đều là những người con của một thế kỷ đầy biến loạn, không thể miễn nhiệm trước những thô thiển, đảo điên của thế cuộc, nhưng đều sống trung thực với triết lý của mình: một bên trung thành với truyền thống duy lý và khai minh khởi đầu từ Descartes, một bên phê phán toàn bộ truyền thống siêu hình học Tây phương, muốn tạo nên một khởi đầu mới cho triết học bằng cách quay trở về với những nguồn cội của tư duy. Nhưng, cả hai có mối dây liên hệ sâu xa. Ta thử hỏi: ảnh hưởng quyết định nào của Heidegger lên Sartre? và sự “đoạn tuyệt” giữa Sartre và Heidegger đã diễn ra như thế nào trong bối cảnh ra đời hai luận văn: *Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản* (1945) của Sartre và *Lá thư về “thuyết nhân bản”* (1946)⁽¹⁾ của Heidegger? Sự “đoạn tuyệt” này, vô hình trung, đã định hình phiên bản triết học hiện sinh Pháp, phân ly thành hai con đường, hai cách tiếp cận khác nhau về vấn đề “con người”. Như sẽ trình bày, có thể mạnh dạn đưa ra nhận định rằng: Sartre đã triển khai thuyết nhân bản theo nét nghĩa của *humanitas*, nhấn mạnh đến khía cạnh tự do, tự quyết, trong khi Heidegger (từ *Lá thư về “thuyết nhân bản”*) hướng đến tinh thần *humilitas* của sự khiêm hạ, đón đợi. Hai cách tiếp cận dẫn đến các hệ quả khác nhau,

¹ M. Heidegger: *Lá thư về “thuyết nhân bản”/Brief über den Humanismus*. Bản tiếng Việt của Trần Xuân Kiêm, 1974.

nhưng bổ sung cho nhau: thái độ “dấn thân” cho sự tự do và quyền tự chủ của cá nhân nơi Sartre và thái độ “ưu tư về Tôn tại” cho một cung cách tư duy “quy tưởng” (*andenkend*) nơi Heidegger. Một bên cổ vũ cho những “lựa chọn hiện sinh”, nhất là trong lĩnh vực chính trị xã hội; một bên mở đường cho những suy tưởng mới mẻ, sâu xa về thần học, tôn giáo, thi ca và cho triển vọng về cuộc đối thoại Đông-Tây. Những người đọc thuộc thế hệ những năm 60-70 thế kỷ trước - kể cả ở miền Nam nước ta - đều có cơ hội thể nghiệm hai cách tiếp cận phong phú ấy. Để dễ theo dõi, xin phác họa đôi nét về “lịch trình” của mối quan hệ (thường đơn phương, từ xa) giữa Sartre và Heidegger.

3

Tôn tại và Thời gian⁽¹⁾, tác phẩm chính của Heidegger, ra đời năm 1927. Ảnh hưởng của Heidegger ở Pháp bắt đầu từ những năm 1930 (cùng với tư duy về sự hiện hữu, tiếp thu từ Kierkegaard, chẳng hạn của Jean Wahl và Gabriel Marcel, và từ diễn giải của Alexandre Kojève về quyển *Hiện tượng học tinh thần* của Hegel từ 1933 - 1939). 1931 đã có một số công bố riêng lẻ của Heidegger trong các tạp chí Pháp về triết học. 1938,

¹ M. Heidegger: *Tôn tại và Thời gian/Sein und Zeit*, Án bản lần thứ 19, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2006 (Toàn tập Heidegger, Tập 2), bản tiếng Anh: *Being and Time* (bản dịch 1962 của John MacQuarrie và Edward Robinson, bản dịch 1996 của Joan Stambaugh; bản tiếng Việt: Trần Công Tiến, 2 tập, 1974).

bắt đầu có những đoạn được trích dịch sang tiếng Pháp từ *Tồn tại và Thời gian* (nhất là về “ưu tư” và “cái chết”) ⁽¹⁾.

Sartre vừa tốt nghiệp trường *École normale supérieure* danh giá vào đầu thập niên 1930 và được bổ làm giáo viên trung học tại Le Havre (trước đó ông đã làm nghĩa vụ quân dịch trong một đơn vị về khí tượng, giống như Heidegger trong Thế chiến I). Qua người bạn là Raymond Aron (nhà triết học xã hội lớn sau này), Sartre bắt đầu biết đến Husserl và hiện tượng học đang thịnh hành ở nước Đức láng giềng. Nhận được học bổng nghiên cứu một năm, Sartre sang Berlin từ mùa thu 1933 đến tháng 7.1934. Chàng triết gia trẻ trung (mới 28 tuổi) đãm mình vào triết học Husserl, không hề hay biết gì về nguy cơ chủ nghĩa phát xít đang hiển hiện ngay chung quanh mình.

Khi trở về Pháp, Sartre cho biết ông hầu như đã “kiệt lực” sau khi đọc Husserl và không còn đủ sức để tìm hiểu Heidegger: “Tôi đã bắt đầu với Heidegger và đọc được 50 trang, nhưng thuật ngữ khó khăn của Heidegger đã làm tôi nản lòng”. Ông viết thêm trong nhật ký: “Sai lầm của tôi là đã tưởng rằng có thể học hai triết gia lớn ấy lần lượt tiếp theo nhau, giống như lần lượt nghiên cứu các quan hệ ngoại thương giữa hai nước Âu châu!”.

1938 ra mắt tiểu thuyết lớn - có thể là lớn nhất - của

¹ Bản dịch đầy đủ sang tiếng Pháp (có chú thích) của François Vezin: *Être et Temps*, Gallimard, Paris, 1990.

Sartre: *Buồn nôn*. Ông nhận định vào năm 1939 rằng *Buồn nôn* là một tác phẩm “sắc mùi” Husserl, và thật ngượng ngùng khi thú nhận rằng mình đã trở thành “tín đồ” của Heidegger. Đây là dấu hiệu đầu tiên của việc Sartre chuyển sự quan tâm từ Husserl sang Heidegger: “Đường như những tư tưởng rõ ràng nhất của tôi đều là một ấn bản mới của Heidegger”. Ông thú nhận đã diễn đạt rườm rà những gì Heidegger chỉ cần viết trong 10 trang giấy! Nhưng, với Sartre, đó thật sự là một sự “giải phóng về tinh thần”. Từ nay, ông thấy rõ và tự tin vào con đường suy tưởng của mình. Nhờ đọc Heidegger!

Thật bất ngờ khi làm tù binh trong trại giam của phát xít Đức ở Trier, Sartre được một linh mục lén lút cho mượn một bản *Tồn tại và Thời gian* và ông thật sự có thời gian để đọc kỹ tác phẩm này. Năm 1940, Sartre ghi lại: “Trong thời gian qua, ảnh hưởng của Heidegger đối với tôi có khi diễn ra như là định mệnh, vì ông đã dạy cho tôi về “tính đích thực” và “sự tính” đúng vào thời điểm cuộc chiến tranh buộc tôi phải bận tâm đến các khái niệm ấy. Chỉ cần tưởng tượng rằng mình đã bắt đầu mà không có những công cụ này, tôi đã thấy sợ. Tôi đã tiết kiệm được biết bao thời gian”.

1943, trong Paris bị chiếm đóng, lần đầu công diễn vở kịch *Ruồi* của Sartre (ẩn dụ bằng hình tượng cổ đại để chống lại quân Đức chiếm đóng). Cùng năm, ra mắt tác phẩm chính của Sartre *Tồn tại và Hu vô*⁽¹⁾, mà ngay từ

¹ J. P. Sartre: *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943; bản tiếng Anh của Hazel Barnes: *Being and Nothingness*, 1958, 2003 Routledge, London.

nhan đê đã cho thấy hình bóng *Tồn tại và Thời gian* của Heidegger.

1945 có cơ hội gặp gỡ lần đầu tiên giữa Sartre và Heidegger nhưng thất bại. Thời gian này, Heidegger đang gặp khó khăn lớn: do quá khứ dính líu với chủ nghĩa quốc xã, Heidegger phải trải qua thủ tục “thanh lọc” của đại học, bị cấm giảng dạy trong 5 năm. Ông hy vọng vào sự giúp đỡ của lực lượng Pháp đang cùng đồng minh chiếm đóng nước Đức hậu chiến. Frederic de Towarnicki, một người ngưỡng mộ Heidegger và phổ biến tác phẩm của Heidegger ở Pháp, giúp ông liên lạc với các nhà hiện sinh Pháp. Heidegger tỏ ra thích thú khi đọc *Tồn tại và Hư vô* của Sartre qua tay của Towarnicki, đặc biệt phần mô tả “hiện tượng học” về nghệ thuật trượt tuyết của Pháp như một cách “chiếm lĩnh” thực tại, vì bản thân Heidegger cũng là người rất say mê môn trượt tuyết! Một cuộc gặp gỡ được dàn xếp ở Baden - Baden (Thụy Sĩ), nhưng bất thành vì lý do kỹ thuật: du hành vào khu vực chiếm đóng của quân Pháp lúc bấy giờ là hết sức khó khăn, vừa thiếu giấy tờ, vừa thiếu chỗ trên tàu hỏa!

Ngày 28.10.1945, Heidegger viết một lá thư khác thường cho Sartre, ca ngợi Sartre là người thật sự hiểu ông và hầu như là bạn đồng hành về triết học. Bức thư rất thành khẩn, tuy không che giấu hy vọng của ông về thiện chí của phía Pháp và mong muốn rằng sự đồng diệu về triết học sẽ giúp vượt qua những dị biệt về chính trị trong quá khứ. Heidegger kết thúc lá thư bằng lời mong mỏi có dịp cùng nhau trượt tuyết và đàm luận triết học để “làm rõ” một số câu hỏi cơ bản, và: “Tôi thân chào Ông như là

kẻ đồng hành và kẻ mở đường!”⁽¹⁾

Chỉ một ngày sau bức thư, Sartre đọc bài diễn văn nổi tiếng và đầy ảnh hưởng: *Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản*, một bài nói góp phần quảng bá sâu rộng triết hiện sinh trên thế giới.

Một năm sau đó, *Lá thư về “thuyết nhân bản”* (1946) của Heidegger được công bố như là câu trả lời gián tiếp nhưng mang tính phủ định mạnh mẽ đối với các luận điểm của Sartre, đánh dấu sự đoạn tuyệt giữa hai người về mặt triết học. Lý do sâu xa dường như đến từ sự chuyển biến tư tưởng sâu sắc của bản thân Heidegger. Đây là dịp để Heidegger chính thức giới thiệu “khúc quanh” (*Kehre*) trong tư tưởng của ông hơn là vì những lý do ngoại tại khác.

Rút cục hai người vẫn có dịp gặp nhau vào năm 1952 trong những hoàn cảnh hoàn toàn khác, tiếc rằng khá lạnh nhạt, do bị phủ bóng bởi sự rạn nứt về tư tưởng sáu năm về trước.

4

Ảnh hưởng quyết định nào của Heidegger đối với Sartre cho tới 1945? Trước hết, cần trở lại với bối cảnh tinh thần vào những năm 20 thế kỷ trước. Ở nước Đức của nền cộng hòa Weimar, thế hệ trẻ không còn tìm thấy hứng thú hay định hướng nào từ nền triết học trường ốc khô khan, xơ cứng, chìm đầm trong hệ thống những khái niệm vô vị của trường phái Kant mới, chỉ tập trung

¹Dẫn theo Florian Roth, <http://w.w.w.florian-roth.com>, 3.4.2009.1.

vào các vấn đề nhận thức luận và khoa học luận, xa rời đời sống hiện thực. Heidegger đã thực sự làm một cuộc cách mạng trong triết học.

Heidegger triết lý từ những sự việc thông thường hàng ngày, chẳng hạn việc tôi sử dụng một chiếc búa, một đôi giày, để từ đó suy ra mối quan hệ thiết thân của con người với sự vật và thế giới. Những hiện tượng của đời sống thường ngày được tiếp cận bằng ngôn ngữ mới mẻ, không bị xuyên tạc hay tô điểm bởi những thuật ngữ triết học chuyên ngành, dù bản thân Heidegger rất am tường. Ông không xuất phát từ những mối quan hệ chủ thể - khách thể trừu tượng, không phát triển tư duy từ những khái niệm thuần túy, trái lại, giống như thầy của ông là Husserl - bằng hiện tượng học - tập trung vào việc nhìn sâu vào những hiện tượng - tức những trải nghiệm về những gì chính sự vật trình hiện ra cho ý thức, chưa bị che phủ hay làm méo mó bởi những khái niệm trừu tượng của khoa học hay triết học.

Lần đầu tiên, trung tâm điểm của triết học không phải là những bản chất trừu tượng - mà Husserl vẫn còn quan tâm - mà là hiện hữu của con người, là đời người với tất cả mọi xúc cảm, cảnh trạng, lo âu, sợ hãi, dằn vặt, hy vọng, thất vọng... Con người không còn là khái niệm trừu tượng mà là sự hiện hữu cụ thể, xương thịt của từng mỗi cá nhân trong thời gian, giữa cuộc đời.

Phân tích pháp về *Dasein* (tức về thực tại người) còn là sự cảnh tỉnh trước sự tha hóa của con người, là sự phê phán của thời đại đối với sự hời hợt bì phu của nền văn minh hiện đại, nhưng không phải với óc hoài cổ, thủ cựu,

trái lại, muốn mở ra một khởi đầu mới, dù chưa thể biết cuộc du hành sẽ dẫn chúng ta đến đâu. Cách đặt vấn đề như thế có sức thu hút đặc biệt đối với Sartre!

5

Ta hãy thử đến với tác phẩm *Tồn tại và Thời gian* của Heidegger qua đôi nét chủ yếu của nó, chỉ trong chừng mực có quan hệ với Sartre sau này.

Tác phẩm lừng danh này xoay quanh câu hỏi về “ý nghĩa của Tồn tại”. Ý nghĩa của Tồn tại tất nhiên trước hết là nội dung ngữ nghĩa của khái niệm rất quen thuộc nhưng cũng rất phức tạp, đó là khái niệm “Tồn tại”. Nhưng, “ý nghĩa” ở đây cũng còn có nghĩa quy phạm như là mục tiêu và giá trị của Tồn tại.

Từ câu hỏi ấy, làm sao Heidegger có thể đi đến sự hiện hữu của con người như là nội dung cốt lõi của tác phẩm? Theo Heidegger, trước khi trả lời, ta phải đi đến với câu hỏi trước đã. Để hỏi cho đúng cách, ta phải xét đặc điểm riêng có của người hỏi, tức của con người. Sinh vật duy nhất trên thế gian có thể đặt câu hỏi về ý nghĩa của Tồn tại chính là con người, đồng thời, ai đặt câu hỏi về Tồn tại, người đó mặc nhiên đã mang theo mình một cách hiểu nhất định nào đó về Tồn tại ngay trong sự tồn tại của mình. Con người - Heidegger đề nghị dùng từ *Dasein* một cách trung tính để khỏi bị vướng mắc với mọi di sản lý thuyết -, là cái tồn tại duy nhất, ngoại lệ ở trong thế gian mà ta không thể “gác lại” sự hiện hữu sống thật, khác cơ bản với cách làm của Husserl đối với mọi sự

vật nhằm tập trung đi tìm “bản chất” của chúng.

Thế nhưng, Heidegger không xem con người và sự hiện hữu của con người là mục tiêu tối hậu của sự nghiên cứu, trái lại, nghiên cứu về con người chỉ là một bước tập dượt (*Vorübung*) để thực sự hiểu được cái mà Heidegger gọi là “Tôn tại”. Điểm xuất phát là một hình thức nhất định của Tôn tại, đó là *Dasein* của con người, và đó là điểm xuất phát tất yếu và duy nhất khả hữu, nhưng chỉ là phương tiện hỗ trợ để hiểu “Tôn tại” là gì.

Hướng đi độc đáo ấy của Heidegger không còn xuất phát từ sự vật theo mô hình truyền thống, trong đó con người cũng được hiểu như là “sự vật”, như là “đối tượng” trên đường tìm hiểu Tôn tại, mà hoàn toàn ngược lại: cần phải tiến hành mô tả, phân tích về thể cách tồn tại hoàn toàn đặc biệt của con người - với những gì chỉ riêng có nơi con người: ý thức, xúc cảm, cảnh trạng, ý hướng, sự ưu tư, sự lo âu, sợ hãi..., và xem tất cả những đặc điểm ấy là chìa khóa để hiểu về cuộc đời, về thế giới. Heidegger gọi đó là “phân tích pháp về *Dasein*” hay “bản thể học nền tảng”.

Đời người - tức *Dasein*, hay sự hiện hữu của con người chúng ta, như cách nói của Heidegger - chỉ thành tựu, khi ta thực sự nắm bắt những khả thể riêng biệt nhất của ta, thay vì để tan chảy, tiêu biến trong sự bận rộn hàng ngày, trong sự phục tùng hay xu thời một cách vô tri, thiếu suy xét, phản tinh về tất cả những gì ta suy nghĩ và hành động.

Trong sự phân tích về đời người (*Dasein*), Heidegger

nhấn mạnh đến tính thứ nhất, đến “ưu thế” của hiện hữu so với bản chất. Khác với sự vật, con người (*Dasein*) không bị quy định bởi một tồn tại, một bản chất hay một định nghĩa cố định nào cả - hay, nói giản dị, không có một “lý tưởng” có sẵn nào để con người có thể hiện thực hóa ít hay nhiều. Không, có thể nói, bản chất của con người là không có bản chất nào hết! Theo cách nói của Heidegger: “Bản chất của *Dasein* nằm ở trong chính sự hiện hữu của *Dasein*”. Nếu muốn nói bản chất của *Dasein* “là gì” (*essentia*: bản chất), ta phải đi đến với sự tồn tại hay hiện hữu (*existentia*) của *Dasein*, chứ không có cách nào khác. Vậy, tính thứ nhất hay “ưu thế” của “*existentia*” so với “*essentia*” là một trong những đặc điểm cơ bản của *Dasein*.

Để mô tả, tìm hiểu sự vật hay thực tại nói chung, ta cần có những phạm trù. Phạm trù là bộ khung khái niệm như là những công cụ tư duy của ta. Aristoteles nêu ra 10 phạm trù; Kant 12 phạm trù, Hegel với số lượng bất định... Chúng đều là những thành tựu lớn lao của trí tuệ con người qua lịch sử, thậm chí có thể nói, phạm trù vươn đến đâu, sự tự do của con người cũng vươn đến đấy. Nhưng, liệu ta có thể dùng những phạm trù (chẳng hạn: bản thể, lượng, chất, tương quan, tình thái... chỉ kể vài phạm trù tiêu biểu) để mô tả và hiểu thực tại của con người (*Dasein*) hay không? Tất nhiên là được, trong chừng mực con người cũng là “vật thể”, nhưng hoàn toàn không đủ, nếu không nói là... trật chìa! Vậy, phải đi tìm những “phạm trù” kiểu khác, được Heidegger gọi là *những phổi sinh* (*Existentialien*). Nói một cách giản dị

(không theo cung cách... “Heidegger”!), *Dasein* mang năm phổi sinh hay năm khái niệm (sẽ có ý nghĩa đặc biệt quan trọng đối với Sartre):

- 1. Tính cá nhân:** *Dasein* luôn là cái gì của riêng tôi, riêng phần tôi, không ai khác có thể đại diện được, và tôi không đơn thuần chỉ là một “đơn vị” thuộc một chủng loài. Heidegger gọi là “tính riêng tôi” (“Jemeinigkeit”).
- 2. Tính tiềm năng:** *Dasein* là khả thể, hướng về tương lai, không bao giờ bị hoàn toàn cột chặt vào một thực tại nào. Con người luôn “bị ném vào một hoàn cảnh nào đó”, tức bị động, nhưng lập tức chủ động “dự phóng” một hành động để ứng phó. Nếu việc bị ném vào một hoàn cảnh là kích thước quá khứ, còn dự phóng là kích thước tương lai, thì hiện tại là sự giằng co, chọn lựa trước nhiều khả thể. Quá khứ, hiện tại, tương lai cũng là ba kích thước của thời gian.
- 3. Tính phản tinh:** *Dasein* tự quan hệ với chính mình, là cái tồn tại duy nhất biết tra hỏi và bận tâm đến sự tồn tại của mình.
- 4. Tính ngũ cảnh:** *Dasein* luôn quan hệ với một ngũ cảnh nhất định, với một “thế giới” trong đó mình vốn đã tồn tại, chứ không phải đến với thế giới từ một khoảng không. Heidegger gọi là “tồn tại-trong-thế giới” hay “sống-ở-đời”.
- 5. Tính thực hành:** *Dasein* quan hệ với thế giới không phải chủ yếu hay hàng đầu bằng cách quan sát đứng

dưng, mà bao giờ cũng bằng hành động thực hành. Chính hành động từ sự ưu tư, lo toan, chăm sóc... đối với sự vật chung quanh mới mang lại ý nghĩa cho đời sống. Hoạt động đơn thuần lý thuyết là cái đến sau, khi hoạt động thực hành không còn bức thiết hay bị trực trặc, gián đoạn.

Còn bản thân “thế giới” - tức thế giới của sự vật - xuất hiện ra cho *Dasein* theo hai thể cách:

1. Như là “cái-cho-ta-sử-dụng”⁽¹⁾: đây là mối quan hệ thực hành - chẳng hạn khi ta dùng cái búa để đóng đinh như dùng một vật dụng -, xuất hiện trong chân trời của những mối lo toan thực hành (“ưu tư”, “lo toan”/“sorge”, theo nghĩa rộng, là khái niệm then chốt, hay đúng hơn, là “phổ sinh cơ bản” của sự hiện hữu của con người). Theo Heidegger, quan hệ thực hành với “cái-cho-ta-sử-dụng” là quan hệ hàng đầu, là cách tiếp cận thiết thân nhất của ta với thế giới chung quanh.

2. Như là “cái-có-đó”⁽²⁾: là sự tồn tại đơn giản, đứng ngoài mọi mối quan hệ thực hành. Cách tiếp cận đơn thuần lý thuyết hay quan sát “khách quan”, đứng đúng đắn với những sự vật chỉ “có đó”, không gắn với lợi ích và quan tâm chỉ là cái đến sau, phái sinh. Đó chính là thể cách của lý thuyết và khoa học, khi ta tạm thời thoát ly khỏi áp lực của đời sống thường

¹ Zuhandenheit/ “readiness-to-hand”/handiness.

² Vorhandenheit/ “presence-at-hand”.

ngày, hay khi mối quan hệ thực hành bị gián đoạn, trực trặc. Chiếc xe máy là vật dụng gắn liền với ta như đôi chân nối dài, thường không được lưu ý, và chỉ trở thành “đối tượng” của sự quan sát “khách quan”, thuần túy lý thuyết, khi bị hỏng hóc, hoặc, ở bình diện khác, trong quan hệ thẩm mỹ khi xuất hiện trong tác phẩm nghệ thuật.

Đời sống của ta thường diễn ra trong thể cách của cuộc sống thường ngày, tức trong cái gì bình thường, trung bình, không được chú ý. Đời sống thường ngày là sự cùng-tồn tại với người khác, cái khác hơn là sống thật với chính mình. Trong đó ngự trị yếu tố được Heidegger gọi là cái “người ta”, chẳng hạn trong các cách nói: “người ta không ai làm thế!” hay “người ta ai cũng nghĩ thế!”... trong tất cả những gì liên quan đến cách ứng xử “thời thượng”. Đó là sức mạnh vô danh của đám đông, của “công luận” buộc con người phải tuân phục và xếp hàng.

Yếu tố phê phán văn hóa của Heidegger nổi bật với nhận định này. Việc “cùng tồn tại” với người khác - qua thước đo của cái “người ta” - vừa cất đi gánh nặng của việc tự chịu trách nhiệm, đồng thời cũng tước bỏ những khả năng riêng biệt của hiện hữu con người.

Vậy, đâu là lối thoát, là giải pháp? Chính là những hoàn cảnh sinh tồn buộc con người không thể tránh né hay trốn chạy, khi con người đột nhiên thấy mình đứng trước “hư vô”. Những ảo tưởng về sự an toàn, thoái mái cũng đột nhiên biến mất. Con người - từ cuộc sống “không đích thực” trước nay - quay trở về lại với sự

hiện hữu “đích thực” của chính mình (trong từ “sự đích thực”/ “Eigenlichkeit có gốc từ “eigen”: “riêng mình”, “chính mình”). Có ba “hoàn cảnh ranh giới” có thể thức tinh và dẫn con người đến sự hiện hữu đích thực:

- 1. Sự sợ hãi** (trước toàn bộ cuộc đời, về toàn bộ tồn tại) chứ không chỉ là sự khiếp sợ (trước một mối đe dọa cụ thể, nhất định nào);
- 2. Cái chết** (ý thức rằng ta là hữu hạn, ta có thể không còn tồn tại, không chỉ về lý thuyết mà là sự cảm nhận hiện thực, không phải cho bất kỳ ai đó mà cho chính bản thân tôi);
- 3. Lương tâm** (tiếng gọi ray rút, tra vấn của “lương tâm” như là một trong những hiện tượng cốt yếu của hiện hữu con người).

Việc lấy những vấn đề có tính sinh tồn làm điểm xuất phát của triết học chứ không phải hàng đầu là những vấn đề lý thuyết trừu tượng chính là chỗ đồng điệu, đồng cảm sâu xa giữa Heidegger và Sartre.

6

Trong *Tồn tại và Hu vô*, Sartre đã tiếp thu và phát triển những gì từ *Tồn tại và Thời gian* của Heidegger? Trong tác phẩm dày cộp, hơn 700 trang giấy này, Sartre phân biệt rạch ròi sự “tồn tại - tự-mình” (“être-en-soi”) và “tồn tại - cho-mình” (“être-pour-soi”). Về thuật ngữ, Sartre vay mượn thuật ngữ của Hegel (“tồn tại - tự-mình”/ *Ansichsein* và “tồn tại-cho-mình”/ *Fürsichsein*), nhưng về

nội dung, mang đậm sự phân biệt của Heidegger giữa sự “có-đó” đơn thuần của sự vật và bên kia là *Dasein*, là hiện hữu có ý thức của con người:

- “*Tồn tại - tự-mình*” là tồn tại của sự vật, của những đối tượng. Có thể nói đó là lĩnh vực của sự khách quan nói chung. Những đối tượng này đơn thuần có-đó đúng như bản thân chúng. Chúng không có khả thể, không có tự do, không có ý thức, bị quy định triệt để. Chúng không có quan hệ với sự Tồn tại của chúng, chúng không làm chủ, không “chiếm hữu” sự tồn tại của chính mình:

“Đối tượng không “chiếm hữu” Tồn tại, và sự hiện hữu của nó không phải là sự tham dự vào Tồn tại, cũng như không có bất kỳ một loại quan hệ nào. Nó “có đó”, đó là thể cách duy nhất để người ta có thể định nghĩa nó”.

Cái “tự-mình” hoàn toàn trùng khít, trùng hợp với chính nó, hay, nói cách khác, là sự dày đặc, không có khe hở, không có sự đứt đoạn:

“Cái tự-mình đơn giản chỉ là chính nó, và ta không thể nào hình dung có sự dày đặc nào toàn diện hơn, có sự ngang bằng nào hoàn hảo hơn giữa nội dung và cái chứa đựng nội dung cho bằng cái tự-mình”.

Đối lập với cái tự-mình là cái cho-mình. Trái với cái tự-mình, cái cho-mình có thể “hành xử” với chính mình. Heidegger từng gọi đó là Tồn tại vì sự Tồn tại của chính mình. Theo Sartre, cái cho-mình có thể tự siêu việt, tự vượt bỏ chính mình bằng cách có “quan hệ” và

biết “hành xử” với thế giới, với cuộc đời và với những người khác.

Cái cho-mình chủ yếu là “dự phỏng” (*projet*). Heidegger từng nói về cấu trúc song đôi “bị ném vào một hoàn cảnh” và “dự phỏng” (*Entwurf*) như là đặc



Martin Heidegger

điểm của *Dasein*. Với Sartre, Tồn tại của con người là dự phỏng về chính Tồn tại của mình. Con người không tiêu biến trong cái hiện tồn, mà luôn dự phỏng về tương lai. Con người có những khả thể, có sự lựa chọn, có năng lực tự phê phán, chứ không đơn giản tự đồng nhất với chính mình như cái tự-mình của sự vật. Nhờ đâu mà cái cho-mình có được năng lực

dự phỏng? Theo Sartre, đó là nhờ cái *hư vô* như là lỗ hổng trong sự dày đặc của tồn tại, giải phóng khả thể và sự tự do của con người. Ở đây, Sartre tiếp thu động từ “*hư vô hóa*” (*nichten/anéantir*) của Heidegger. Khi cái cho-mình hướng đến tương lai bằng dự phỏng (viễn tượng, kế hoạch, chờ đợi, hy vọng...), nó “*hư vô hóa*” chính quá khứ của mình, bây giờ đã bị hạ thấp xuống thành cái tự-mình (vô khả thể). Nói khác đi, ta luôn có những lựa chọn khác. Ta có thể thế này hoặc thế khác, lựa chọn làm hoặc không làm. Khả thể của sự phủ định, của việc “nói không” tạo nên sự tự do của ta. Không có

năng lực “nói không”, ta đánh mất sự tự do của mình. “Hư vô” không đối lập hay ở bên ngoài “Tồn tại”, mà “ở ngay trong lòng Tồn tại, trong trái tim của nó, như con sâu [trong trái táo]”.

Vậy, những tình cảm tưởng như phủ định, tiêu cực lại mang ta đến với tự do, giống như sự lo âu, sợ hãi nơi Heidegger: “trong sự sợ hãi, con người nắm bắt ý thức về sự tự do của mình”. Những tình cảm có tính phủ định, tiêu cực ban đầu ấy có thể trở nên khẳng định, tích cực, giúp hình thành hành động đối thoại, đoàn kết, vượt qua sức mạnh vô danh của cái “người ta”.

Con người là cuộc đấu tranh liên tục để bảo vệ cái tồn tại-cho-mình, không để bị hạ thấp xuống thành cái tồn tại-tự-mình, trở thành đối tượng chết cứng, thành sự vật vô khả thể. Những mô tả (hiện tượng học) xuất sắc của Sartre trong *Tồn tại và Hư vô* về “cái nhìn”, về “sự xấu hổ” minh họa đậm nét điều này. Khi “bị nhìn”, khi “bị xấu hổ”, ta bị người khác biến thành “cái tự-mình”, thành một tồn tại chết cứng, mất hết sự tự do lựa chọn, mất hết “vị trí” trung tâm, bởi phải nhìn nhận những cái cho-mình khác. Câu nói khét tiếng của Sartre: “Địa ngục là người khác” trong vở kịch *Huis clos* không nói lên sự thù địch với con người mà muốn nói đến nguy cơ thường trực bị “sa đọa” thành cái tự-mình vô khả thể.

Từ sự phân biệt cơ bản giữa cái tự-mình và cái cho-mình - thông qua khái niệm về hiện hữu của Heidegger với các đặc trưng là dự phỏng, khả thể và thực hành -, Sartre phát triển một triết học về sự tự do và dấn thân dưới danh hiệu “thuyết hiện sinh vô thần”, trong hình thức văn nghệ

(vở kịch *Ruồi*, 1943), và trong hình thức nghị luận triết học (*Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản*, 1945).

7

Trong vở kịch *Ruồi*, Sartre mượn câu chuyện cổ đại về *Oreste* để nhấn mạnh năng lực tự do lựa chọn của con người. Egiste và Clytemnstre hạ sát vua Agamemnon (chồng của Clytemnstre) rồi cùng cai trị. Oreste trở thành kẻ báo thù cho cha. Thần Jupiter muốn cảnh báo âm mưu này cho Egiste. Lời nói của thần Jupiter với vị vua soán ngôi: “Bí mật đau đớn của thần linh và vua chúa là: con người là tự do. Họ tự do, Egiste ạ! (...) Một khi sự tự do bùng cháy trong tâm hồn con người thì không thần linh nào còn có thể chống lại họ”. Oreste lấy quyết định, rồi hành động, để thể hiện sự tự do của mình. Trong *Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản*, Sartre triển khai mối quan hệ giữa tự do, chọn lựa, quyết định và hành động. Ý tưởng nổi tiếng nhất trong luận văn này là khẳng định rằng “hiện sinh đi trước bản chất” (ta nhớ lại tính thứ nhất của “*existentia*” so với “*essentia*” của Heidegger).

Ví dụ dễ hiểu của Sartre: một con dao rọc giấy sở dĩ ra đời (hiện hữu) là nhờ có bản chất được quy định từ trước (ý định, tính chất, mục đích của con dao nơi người sản xuất).

Nếu chấp nhận có Thượng đế sáng tạo thì tất cả - kể cả bản thân ta - sẽ được hiểu theo mô hình của con dao. Nếu không chấp nhận có Thượng đế sáng tạo, thì bản

chất không còn có thể đi trước hiện hữu được nữa:

“Thuyết hiện sinh vô thần [...] tuyên bố rằng, nếu Thượng đế không tồn tại thì có ít nhất một hữu thể nơi đó hiện hữu đi trước bản chất, một hữu thể hiện hữu trước khi có thể được định nghĩa bằng một khái niệm nào đó, và rằng hữu thể này là con người, hay, như Heidegger nói, là thực tại-người. Hiện hữu đi trước bản chất có nghĩa là gì? Có nghĩa rằng con người trước hết hiện hữu, gặp gỡ nhau, xuất hiện ra trong thế giới và, theo đó, tự định nghĩa mình”.

Con người là những gì do chính con người tạo ra: con người quyết định tương lai của mình, con người trước hết là “dự phỏng”. Nhưng đồng thời, “con người chịu trách nhiệm về hiện hữu của mình”. Bởi không có một quyền uy, một thế lực nào đứng bên trên để quyết định và chịu trách nhiệm hộ cho ta cả. Trách nhiệm này còn đi xa hơn nhiều: cá nhân chịu trách nhiệm cho mọi người khác! Vì sao? Vì trách nhiệm được thực hiện trong quyết định, tức trong việc lựa chọn hành xử theo một cách thế nào đó, và có nghĩa là lựa chọn làm người theo một “kiểu người” nào đó (hay tự mang lại cho mình một “bản chất”). Như thế, con người gắn mình vào những người khác: khi tôi lựa chọn, tôi dự phỏng một hình ảnh nhất định về con người. Khi tôi chọn kết hôn, tôi gắn mình với chế độ một vợ một chồng: “Khi tôi lựa chọn, tôi lựa chọn những người khác”. Một ví dụ thời sự khác về sự lựa chọn và quyết định cá nhân: một chàng sinh viên Pháp phải lựa chọn giữa việc trốn sang Anh để tham gia cuộc kháng chiến chống phát xít đang chiếm đóng

đất nước mình hoặc ở nhà để chăm sóc người mẹ già yếu mà anh là chỗ dựa duy nhất. Không có “đạo lý” có sẵn nào giúp được cho anh ấy cả, bởi ở đây có hai loại đạo lý. Chọn cái nào là tùy mình quyết định. Cũng không ai có thể khuyên bảo hay thuyết phục, ngoại trừ sự tự quyết của chính mình.

Trách nhiệm nặng nề khi tự lựa chọn - gắn mình với một cách thể hiện hữu nào đó - gạt bỏ sự tùy tiện, tự phát, vô ý thức. Mặt khác, sự tự lựa chọn không phải là công việc thuần túy tinh thần. Nó chỉ thể hiện trong hành động, như Jean Cocteau từng nói: không có tình yêu (nói chung) mà chỉ có những bằng chứng của tình yêu! Nơi Sartre: không có tình yêu nào ngoài việc hiện thực hóa nó. Con người là cuộc sống, là cuộc đời của chính mình (ta nhớ đến sự ưu tiên của quan hệ thực hành với cuộc đời so với thái độ thuần túy lý thuyết, nơi Heidegger). “Con người bị kết án phải tự do” là câu đúc kết đặc sắc về mối quan hệ giữa tự do và trách nhiệm, khi con người không còn có thể dựa dẫm vào một thế lực xa lạ nào khác, ngoài việc phải tự vác lấy cây thập giá của đời mình.

Bởi tất cả xoay quanh “tính đích thực” (*authenticité*), tương phản với sự giả dối, ngụy tín, điều mà Heidegger đã nói về sự đích thực và không đích thực của hiện hữu, không trút gánh nặng trách nhiệm lên vai người khác, lên thế lực của cái “*người ta*” vô danh.

Trở lại với thuật ngữ “thuyết nhân bản”. Thuyết nhân bản là đề tài lớn ở Pháp lúc bấy giờ, khi triết hiện sinh bị ngộ nhận và chê trách là tiêu cực, muốn phá hủy tất cả,

trong bối cảnh cần tái thiết sau thảm họa chiến tranh. “Buồn nôn”, “tuyệt vọng”... là những từ ngữ dễ gây nên sự thoái chí, nản lòng.

Sartre ý thức điều ấy, nên mạnh mẽ khẳng định trở lại vị trí trung tâm của con người và nhu cầu của con người thời đại phải đi tìm lại chính mình, trong hành động:

“Thuyết nhân bản là bởi vì chúng tôi nhở con người rằng ngoài mình ra, chẳng có một ai ban bố quy luật cho mình cả, và rằng ta phải tự quyết trong tình cảnh bị bỏ rơi này, và bởi vì chúng tôi cho thấy rằng không phải việc quay lại với chính mình mà chính việc luôn tìm kiếm một mục tiêu ở bên ngoài mình - để giải phóng, để thực hiện - mới làm cho con người có thể hiện thực hóa chính mình như là hữu thể-người”.

8

Heidegger gián tiếp trả lời diễn từ này của Sartre bằng Lá thư về “thuyết nhân bản” một năm sau đó, vào mùa thu 1946. Ở nước Đức bấy giờ, thuyết nhân bản cũng trở thành một khái niệm trung tâm, bởi truyền thống nhân văn Hy - La và truyền thống nhân đạo Kitô giáo cần được phục sinh để chống lại mọi hình thức của chủ nghĩa toàn trị, sau sự sụp đổ của chủ nghĩa quốc xã.

Cơ hội trực tiếp cho việc ra đời Lá thư... của Heidegger không phải là diễn từ nói trên của Sartre mà là để trả lời câu hỏi của Jean Beaufret, triết gia Pháp,

người có công phổ biến triết học Heidegger ở Pháp: “làm sao có thể mang trở lại một ý nghĩa cho từ “thuyết nhân bản”?

Thay cho câu trả lời tích cực, khẳng định, Heidegger, nhân cơ hội này, phê phán thuyết nhân bản trong toàn bộ truyền thống siêu hình học của nó từ Platon đến nay, nhất là sự “ngộ nhận” rằng triết học về sự hiện hữu của ông là một thuyết nhân bản theo nghĩa “lấy con người làm trung tâm” (*anthropocentric*). Không, Heidegger tuyệt nhiên không muốn gọi triết học về hiện hữu của mình là thuyết nhân bản, và nếu có chăng, thuyết nhân bản ấy phải mang một ý nghĩa hoàn toàn mới. Việc Heidegger đặt từ “thuyết nhân bản” trong dấu ngoặc kép ngay trong nhan đề *Lá thư* không phải là vô tình! Với ông, thuyết nhân bản, nói chung, không phải là giải pháp mà chính là vấn đề.

Chưa phải là chỗ thích hợp để có thể bàn sâu về *Lá thư* nổi tiếng của Heidegger, xin chỉ nói sơ qua bối cảnh của nó. Triết học Heidegger trải qua một “khúc quanh” (*Kehre*), từ bỏ mọi hình thức triết học lấy con người làm trung tâm. “Khúc quanh” từ hiện hữu của con người (*Dasein*) quay trở lại với bản thân Tồn tại (*Sein*). Trong *Tồn tại và Thời gian* (1927), Heidegger đã từng xem *Dasein* chỉ là bước chuẩn bị để bàn về câu hỏi lớn: ý nghĩa của Tồn tại nói chung. Nhưng đối với Heidegger hậu kỳ, ông vẫn chưa thể tìm ra cách nào để vượt qua bước chuẩn bị này để không bị “bế tắc”, bị “mắc kẹt” với *Dasein*. Đó có thể là lý do chủ yếu khiến tập II dự kiến cho *Tồn tại và Thời gian* đã không thể tiếp tục ra mắt. Vì thế, bây giờ cần một “khúc quanh”, hay đúng hơn, một

sự quay ngược trở lại: không còn có thể hiểu Tồn tại từ *Dasein* (của con người), ngược lại, phải hiểu *Dasein* trong mối quan hệ của nó với Tồn tại.

Hạt nhân của tư duy mới là về bản chất của chân lý. Khái niệm về chân lý của Heidegger đã thay đổi căn bản từ sau *Tồn tại và Thời gian*. Chân lý không còn là cái gì mà con người có thể tạo ra bằng cách áp dụng các phạm trù hay bằng cách tuân thủ một hệ phương pháp nào đó. Chân lý, trái lại, là sự *không che giấu* (*a-letheia*) do bản thân Tồn tại mang lại như một *sự biến* (*Ereignis*). Bản thân Tồn tại - trong sự không che giấu - lại vừa ẩn giấu vừa khai mở, khiến cho Tồn tại của những cái tồn tại vừa khai mở ra, tỏ lộ ra trong một viễn tượng nào đó, đồng thời tự ẩn mình trong tiến trình khai mở ấy, tức bấy giờ không còn là vấn đề đối với con người, bởi con người chỉ cư lưu ở trong tiến trình được khai mở này, hay theo cách nói của Heidegger, ở trong vùng “khai quang” (*Lichtung*) của Tồn tại. Con người cần một sự tương ứng thích hợp để Tồn tại tiếp tục khai mở cho con người một viễn tượng khác. Tiến trình khai mở và ẩn giấu này được Heidegger gọi là “Chân lý của Tồn tại”.

Con người trong cách nhìn mới này, không còn được hiểu như là chủ thể chủ động, trái lại, “lắng nghe Tồn tại”. Tư tưởng Heidegger đã đi từ hành động của *Dasein* ở trong thế giới sang sự mở ngỏ của Tồn tại. Thay vì nói về *Dasein* như là bị ném vào một hoàn cảnh và dự phỏng để đối phó, bây giờ nói về việc “đón nhận quà tặng” từ Tồn tại. Bây giờ không còn nói về “sự ưu tư” của *Dasein*

mà về bốn phận canh giữ - như là “kẻ mục tử của Tồn tại”, hơn là “chủ nhân” của Tồn tại theo truyền thống siêu hình học. “Hiện hữu” (*Existenz*) bây giờ được hiểu theo nghĩa đen của từ nguyên là “đứng vào bên trong sự mở ngỏ của Tồn tại”, là cự lưu, là “ở” gần gũi với Tồn tại, như sẽ được tiếp tục triển khai trong luận văn độc đáo “*Xây ở suy tư*” vào năm 1953.

Heidegger mở đầu *Lá thư về “thuyết nhân bản”* với câu hỏi về hành động (cũng là câu hỏi tiêu biểu của Sartre). Nhưng, theo Heidegger, sẽ là sai lầm nếu hiểu hành động là “tác động” để tạo nên một cái gì. Hành động đúng nghĩa, theo ông, là “làm cho xuất lộ ra”, tức chỉ có thể làm xuất lộ những gì vốn đã có từ trước. Suy tư không phải là sự chuẩn bị cho hành động ngoại tại, cho việc tạo ra cái mới mà là để cho Tồn tại cất lên tiếng nói. Suy tư không được hiểu một cách công cụ theo nghĩa kỹ thuật để chuẩn bị cho hành động, mà như một cách nhìn mới, một thể cách ứng xử mới.

Sartre luôn coi trọng hành động. Heidegger nói ngược lại: vấn đề là hãy để cho *Tồn tại* có thể tồn tại, để cho sự vật hiện hữu đúng theo thể cách của nó. “Hãy để yên”, “hãy buông lỏng” (“*Gelassenheit*”) là định hướng mới.

Với Sartre, con người là tự do. Với Heidegger, các “phổ sinh” là khung cửa hẹp hạn định con người.

Với Sartre, điều hệ trọng là con người tìm lại được chính mình, tức nhận ra rằng, không còn có thể thừa nhận một quyền uy nào cao hơn con người. Nơi Heidegger, con người chỉ tìm được *phẩm giá* của mình

bằng cách vượt qua tính chủ thể/chủ quan, tìm thấy chỗ dựa trong cái gì đó khá bí nhiệm, được ông gọi là “Tồn tại”. “Tồn tại” tuy không phải là thần linh, không phải là nền móng của thế giới như trong bản thể học - thần học cựu truyền, nhưng vẫn là cái gì gợi cho ta cảm trạng kính



Jean Paul Sartre

mộ, quy hướng. Nền siêu hình học về tính chủ thể cải biến thế giới bằng khái niệm và mục đích của con người, làm biến dạng Tồn tại khiến con người lâng quên Tồn tại và bị Tồn tại rời bỏ (*Seinsvergessenheit*), một tư tưởng có lẽ hoàn toàn xa lạ với thế giới quan lịch sử của Sartre⁽¹⁾.

Vì thế, theo Heidegger, bản thân khái niệm “thuyết

¹ Có nhiều ý kiến tán thưởng khái niệm “lâng quên Tồn tại/và bị Tồn tại rời bỏ” (*Seinsvergessenheit*) của Heidegger, nhưng cũng có ý kiến phê phán, xem đó là xu hướng thoái bộ, phản lý tính, phản văn minh, phản hiện đại (Dirk Mende: “Lá thư về “thuyết nhân bản”. Về các ẩn dụ của triết học hậu kỳ về Tồn tại/Brief über “den Humanismus”. Zu den Metaphern der späten Seinsphilosophie. Trong Dieter Thomä (chủ biên): Heidegger Handbuch. Metzler Verlag Stuttgart 2003, tr. 255) hoặc thu hẹp không gian của sự tự trị, sự tự ban bố quy luật của hành động con người, nếu “quy luật” (*nomos*) được bản thân Tồn tại “ban cho” (như một *sự biến*) (Jürgen Habermas, *Diễn ngôn triết học về Hiện đại/Der philosophische Diskurz der Moderne*, Frankfurt/M 1985, tr. 185). Heidegger, ngay trong Lá thư, đã dự đoán trước phản ứng này và cảnh báo việc rút ra những hệ luận (“chỉ thấy sự phù nhện, tiêu cực của “chủ nghĩa hư vô”) từ tư tưởng của ông.

nhân bản" cũng nên được từ bỏ, nếu hiểu "nhân bản" (*humanitas*) như là sự kiêu mạn của con người, nguồn gốc của mọi thảm họa trong thế kỷ XX. Ngoài ra, phê phán thuyết nhân bản không có nghĩa là đề xướng thuyết phản-nhân bản: theo Heidegger, sở dĩ chống lại thuyết nhân bản, vì thuyết nhân bản đánh giá không đủ cao về *humanitas* của con người!⁽¹⁾

9

Phải chăng Sartre đã không lưu ý đến sự "dị biệt bản thể học" nơi Heidegger giữa Tồn tại và vật thể, để dễ dàng thay thế khái niệm "Thời gian" của Heidegger bằng khái niệm "Hư vô", qua đó đánh đồng khái niệm "Tồn tại" của Heidegger với "cái-tự-mình" của vật thể, nên chỉ lấy hiện hữu của con người làm trung tâm chứ không phải là Tồn tại nói chung?

¹ - Con người không phải là một "con vật có lý tính" theo định nghĩa truyền thống của thuyết nhân bản. "Bản chất của cái thần linh gần gũi với ta hơn là cái xa lạ của "con vật"". Lý do: con người có thế giới, còn con vật bị giam nhốt trong thế giới. Vì thế, con người nhận trách nhiệm là "người mục tử của Tồn tại".

- "Thuyết nhân bản nào cũng dựa vào một nền siêu hình học hoặc trở thành cơ sở cho một nền siêu hình học. Bất kỳ sự xác định nào về bản chất của con người nhằm lý giải cái tồn tại mà không lấy câu hỏi về chân lý của Tồn tại làm tiền đề, dù biết hay không, đều mang tính siêu hình học (...) Đặc điểm của mọi siêu hình học là ở chỗ chúng mang tính "nhân bản luận". Do đó, thuyết nhân bản nào cũng mang tính siêu hình học cả" (*Lá thư về "thuyết nhân bản"*).

Nhiều dị biệt khác giữa Sartre và Heidegger có thể dễ dàng nhận ra trong cách hiểu khác nhau về các khái niệm then chốt: hư vô (và hư vô hóa), ý thức, tha nhân, cái chết, v. v... mà khuôn khổ bài viết không cho phép ta đi sâu hơn.

Chỉ biết rằng vào những năm về sau, Sartre ngày càng ít quy chiếu đến Heidegger và hầu như không còn đọc Heidegger kể từ đầu những năm 1950. Phía ngược lại, theo thông tin từ Jean Beaufret, Heidegger thực ra cũng không đọc nhiều hơn 100 trang của *Tồn tại và Hư vô* của Sartre. Dù khen ngợi Sartre về một vài đoạn lý thú, trước sau Heidegger chỉ nhìn thấy nơi Sartre một phiên bản thời thượng của chủ nghĩa chủ quan siêu hình học.

Đúng như nhiều người nhận xét, nếu quả thật có sự hiểu nhầm của Sartre về một số khái niệm cơ bản của Heidegger, đó quả thật là một trong những sự hiểu lầm thú vị và “bổ ích” nhất trong lịch sử triết học!⁽¹⁾

Dù sao, trên con đường vạn dặm của thuyết nhân bản, ta có thêm hai người bạn đồng hành vĩ đại, bởi nếu không có họ và nếu không được tiếp tục vun bồi, có lẽ

¹ Lá thư về “thuyết nhân bản” của Heidegger đánh dấu lần tiếp nhận thứ hai tư tưởng của Heidegger tại Pháp (sau lần thứ nhất với *Tồn tại và Thời gian*). Lacan, Foucault, Lyotard và Derrida tiếp nối tư tưởng hậu-siêu hình học và hậu-nhân bản luận của Heidegger, giảm nhẹ kích thước của đạo đức học, nhường chỗ cho sự phê phán chủ thể và phê phán lý tính. Richard Rorty lại tìm thấy trong tư tưởng Heidegger “bộ công cụ” để tự duy. Ảnh hưởng của Heidegger cũng ngày càng mạnh ở Nhật Bản.

chúng ta đã không được “gây men” để không ngừng suy tưởng về con người, sau bao thảm họa. Xin đừng quên: *Tuyên ngôn phổ quát về nhân quyền* ra đời năm 1948, chỉ ba năm sau diễn từ của Sartre, hai năm sau *Lá thư...* của Heidegger, với câu mở đầu bất hủ: “Mọi con người đều được phú cho lý trí và lương tâm...”.

S.2015

(Giới thiệu quyển *Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản*,
bản dịch của Đinh Hồng Phúc,
NXB Tri thức, 2015)



NHẬT DIỆN PHẬT, NGUYỆT DIỆN PHẬT

Mặt trời có khuôn mặt Phật; mặt trăng có khuôn mặt Phật / Ngày ngày gặp Phật; Tháng tháng gặp Phật! “Thông điệp tâm linh” ấy về sự hòa hợp giữa *trần cảnh* và *đạo tâm* đến từ cùng một tác giả của *The giời quanh ta* mới đây (NXB Đà Nẵng, 2006), một tập sách gồm những bài viết về “thế sự” của một vị giáo sư chính trị học lão luyện và sắc sảo từ Paris. Dưới ngòi bút tài hoa đặc sắc của tác giả, “khoa học chính trị” vốn cực kỳ phức tạp đã trở nên mềm mại và đầy tính nhân bản của một tác phẩm văn chương chính trị là nhờ tầm nhìn và tấm lòng của một người trí thức mà định nghĩa về nó đã trở nên nổi tiếng: “trí thức là người làm những việc chẳng ăn nhập gì đến họ” (*s'occupe de ce qui ne le regarde pas*”, J. P. Sartre). “Tại sao họ xớ rớ vào những chuyện không liên quan gì đến họ như vậy? Ấy là tại vì họ xớ rớ vào chính chuyện của họ. Chuyện không phải của họ mà họ thấy là của họ. Cái thấy đó làm họ trở thành trí thức”.

Nhà văn Nguyên Ngọc, trong Lời giới thiệu cho tập sách, đã gọi người trí thức – theo định nghĩa ấy và như chính tác giả của nó – là “*người xở rør uyên thâm*”. Vâng, uyên thâm và còn sáng suốt, đáng yêu nữa! Tôi chợt nhớ đến Kant – cũng là một nhà trí thức bàn về chính trị – khi ông nói: chính trị học, đạo đức học rút cục không nhằm tạo ra những nhà đạo đức đi làm chính trị (xã hội sẽ nghẹt thở trong khuôn thước và thiện chí chủ quan của họ!) mà lo vun bồi những nhà chính trị có đạo đức. Vì họ biết chõ cần dừng lại (“tri kỷ sở chí” nói như cụ Khổng) và vì họ biết nhìn và biết thấu cảm những gì rộng hơn, bền hơn những lợi ích trước mắt.

Lần này, quả là có “túc duyên văn tự” khi tôi được may mắn có mặt khi quyển sách chuẩn bị ra mắt. Vào một buổi sáng Sài Gòn mát mẻ, chung quanh cốc cà phê, Anh trao đổi với một số thân hữu về ý định tập hợp thêm một số bài viết rải rác trong nhiều thời điểm liên quan đến nhiều cảm thức của Anh về đạo Phật và đời sống tâm linh của người Phật tử thành một tập sách để bổ sung thêm vào danh mục một số quyển cùng loại đã in: “*Thượng đế, Thiên nhiên, Người, Tôi và Ta*” (*Triết lý luật và tư tưởng Phật giáo*), NXB TP. HCM, 2000; “*Tôn giáo và xã hội hiện đại*” (*NXB Thuận Hóa/Phương Nam, 2006*); “*Nắng và Hoa*” (*tái bản, NXB Văn hóa Sài Gòn 2006*). Xin mở ngoặc để cho phép tôi được gọi tác giả Cao Huy Thuần bằng “Anh” với tất cả tình thân thiết, không chỉ vì tuổi tác (Anh từng là bạn học của anh ruột tôi tại trường Khải Định, Huế) mà nhất là về độ chín, độ sâu trong suy tư và trải nghiệm. Ngược lại, Anh không xem tôi như một đứa em nhỏ mà như một người bạn vong niên. Một

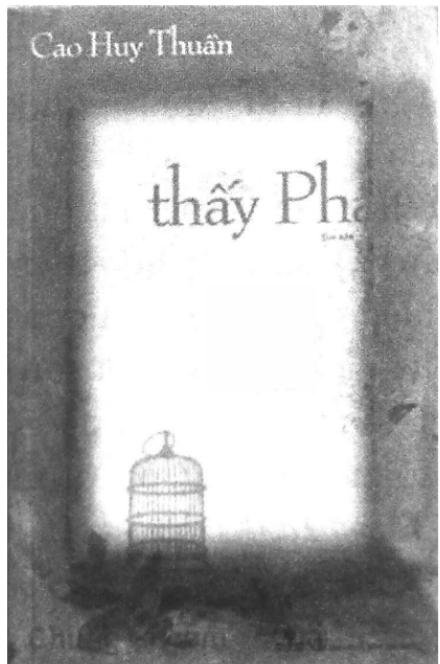
vinh hạnh, nhưng lại buộc mình phải cố đi tới, phải cố ngược lên!

Trước hết về nhan đề tập sách. Anh đã dự tính cho nó một cái tên: “Nhìn Trăng”. Nhan đề hay, thơ mộng, gợi tưởng, nhưng các nhà làm sách e... khó bán, vì người đọc thường thích “mua” một cái gì “cụ thể”! Thì chọn “Thấy Phật” vậy, vì đó cũng là nhan đề của một bài trong tập. Anh hoan hỉ chấp nhận đề nghị, dù ai nấy đều thừa biết anh trân trọng chữ nghĩa đến mức nào: “*học một chữ trong sách thì thấu rõ một chữ, nhìn chữ ấy trong sự vật*

trước mắt để thấu rõ thêm, và áp dụng chữ ấy vào đời, sống với nó”. (*Tặng người quét chùa trên núi Túy Vân*).

Chữ còn để ta “sống với” chứ đâu phải chỉ để “đọc”! Như thế, “Nhìn trăng” hay “Thấy Phật” đâu có gì khác nhau? Một hình ảnh quen thuộc nhưng tuyệt đẹp trong Kinh chợt hiện trong đầu tôi lúc ấy: “Hoa khai kiến Phật ngộ vô sinh”. Thật lạ lùng, hoa nở, hoa tàn là vô thường, sao lại “ngộ” được trong ấy lẽ vô sinh và còn tận mắt thấy được Phật nữa?

Sau khi yên tâm trao đứa con tinh thần vào tay một người có thừa lòng yêu sách và quý chữ là nhà văn Phan Thị Vàng Anh, Anh quay lại tôi, bảo: “Nhờ Sơn viết mấy lời giới thiệu cho tập sách!”. Trời ơi, sao tôi dám nhận?



Sau khi yên tâm trao đứa con tinh thần vào tay một người có thừa lòng yêu sách và quý chữ là nhà văn Phan Thị Vàng Anh, Anh quay lại tôi, bảo: “Nhờ Sơn viết mấy lời giới thiệu cho tập sách!”. Trời ơi, sao tôi dám nhận?

Sao tôi có thể viết? Tôi biết gì về Phật học đâu? Anh cười: “Thì không phải là Phật tử mới nhở viết!”. Anh dành cho tôi sự ưu ái vì lòng Anh quảng đại, nhưng vô tình (hay hữu ý!) đang bày ra cho tôi một “công án”: chú em đắm chìm trong triết học Tây phương đã lâu, thử một lần “đảo nhân” xem sao?

Hai tuần trôi qua, tôi mang “công án” trong đầu. Nặng nề, bế tắc. Nhận được bản thảo từ Huế gửi vào, tôi vội vàng cắm cúi đọc. Con người độc giả quán tính trong tôi trỗi dậy: thử xem lần này tác giả định “xóró” vào chuyện gì? đặt ra những những vấn đề nào? Và v.v... Tới khi đọc mấy câu Anh viết về niềm vui hồn nhiên của hai mẹ con “nô nức” trẩy hội chùa Hương, bày nhau niệm “Quan Thế âm bồ tát” để “tha hồ đi mau” trong thơ Nguyễn Nhược Pháp mới thấy là mình dại: *“Tôi, tạm gọi là trí thức, quen làm việc với cái đầu, tôi phải dùng cái đầu để nghĩ đến Ngài, tôi không gọi Ngài trực chỉ từ tâm mà kinh qua cái đầu, nếu Ngài đến với tôi chậm, chính là tại tôi.”*

Có thể tôi giảng vanh vách về Ngài, vì tôi là trí thức. Có thể tôi có cái giật mình triết lý khi đọc hai chữ “Quán Âm”. Quán là nhìn; âm là tiếng: có ai nhìn cái tiếng bao giờ đâu?” (Chùa Hương).

Tôi thở phào nhẹ nhõm! Té ra một người uyên thâm về Phật pháp như Anh cũng chia sẻ đồng đẳng với mình về “thân phận” trí thức phải “dùng cái đầu để suy nghĩ”, dù đôi lúc cũng trải qua những “cái giật mình triết lý”, nhưng rồi “cái đầu cứ loay hoay bận bịu nghĩ về thiêng liêng, thiêng liêng với tôi là hai, làm sao gấp nhau được?”. Đọc sách Phật học, gấp những chỗ khó hiểu, ta thường được cảnh báo và

căn dặn: “Học cho lăm, đọc sách đắm say, có khi thành ra tối. Phật sờ sờ trước mắt cũng không thấy. Tâm bình dị, dạ chân chất, nhìn đâu cũng thấy Phật” (*Tặng người quét chùa trên núi Túy Vân*). Anh kể chuyện ông vua rơi mất viên ngọc quý xuống đáy hồ; người có biệt danh “Thần nhān” không tìm được; nhưng người “Thất nhān” lại tìm được ngay. Ấy là bài thứ 9 của Tứ thập nhị chương kinh. “Thất nhān” lại hơn “Thần nhān”, đó là điều không dễ hiểu. Ý kinh muốn nói gì? Anh giảng cho ta: “Tôi không có ý nhẫn người quét chùa trên đỉnh Túy Vân đừng đọc sách... Chúng ta hàng ngày xin nguyện thấu rõ kinh tạng. Kinh nằm ngay trong sách chứ đâu, nhưng kinh cũng nằm trong lòng và trong cuộc đời, ngay trước mắt”... “Kinh nằm trong sách” vì, như Anh khẳng định, “không có ngôn ngữ thì không có tư tưởng” (*Trên ghế nhà trường*); muốn hiểu nó, phải tập trung cao độ, có khi đến vỡ đầu, phải bền bỉ, nếu không sẽ “loạn xà ngầu, tư tưởng không tìm ra được manh mối, tối om như nhà không đèn”; việc ấy được gọi là *Định*. Nhưng, *Định* không có nghĩa là cố thủ trong tư tưởng, nhất là trong ý định, như Matisse vẽ cây: “đầy ắp tình, đầy ắp cảnh, đâu ông còn đầy ắp cái ý định vẽ. Chưa vẽ mà đâu đã bị đóng khung trong ý định, làm sao bức tranh vọt ra? Phải mở cửa cho nó! Phải làm trống cái đầu. Cho nên Matisse chỉ vẽ được cây khi không có ý định gì trước”. (*Vẽ cây, vẽ chim*). Nghĩa là, đến một phút giây nào đó, phải biết “để cái thân ngoài cửa, như các người Hồi giáo cất bỏ giày dép khi vào giáo đường”. Để “trở về lại với cái đầu trống trơn, cái đầu của đứa bé, cái sơ tâm, cái đầu chưa hề bị ảnh hưởng về bất cứ cái gì khác. Viết một câu văn cũng vậy, một câu thôi, không người cầm bút nào nảy ra được một ý hay, một từ mới, nếu

không vứt bỏ đi hết những gì đã đọc, đã học” (nt).

Thật thế, “hãy nhìn quả táo trong bức tranh của Cézanne: một chút ánh sáng trên vỏ trái cây cũng mang cả một linh hồn. Ngắm những quả táo trong tranh, tưởng chừng như mình mới thấy quả táo lần đầu!... Cảnh đó vừa thực, vừa “thực hơn cả thực”. Thực, như quả táo hàng ngày. Nhưng thực hơn cả thực, vì quả táo bỗng có linh hồn”. “Bởi vậy, thơ hay thường đặt “tuệ” vào câu cuối, dồn tất cả sức sống vào câu cuối, tuồng như người đọc được bài thơ dẫn tưởng tượng và cảm giác phiêu du tận cùng non nước, và khi đi đến chỗ không đi được nữa thì cánh cửa bật ra, cả một rừng hoa mai hiện ra trước mắt” ... “Tận cùng của “định” là “tuệ”. Giống như hoa mai nở bừng. Giống như câu cuối của một bài thơ hay”. (*Trên ghế nhà trường*). Câu văn tuyệt diệu, nhưng có lẽ ta không nên để mình cuốn theo nhịp điệu mê hồn của... vô vàn những câu như thế trong quyển sách, mà không lưu ý đầy đủ đến một giòng trong câu trích dẫn trên kia: “*trở về lại với cái đầu trống trơn, cái đầu của đứa bé, cái sơ tâm*” ... “Trở về lại” chứ đâu phải bắt đầu và kết thúc bằng “cái đầu trống trơn”! Tôi không thể ngăn mình nhớ đến một câu hẫu như tương tự trong *Kinh Thánh* với lời bình của cụ Hegel, một “cái đầu” thuộc loại thượng thặng trong lịch sử triết học: “Sự hồn nhiên vô tội trẻ thơ đúng là cái gì hấp dẫn và xúc động, nhưng chỉ trong chừng mực nó gợi lại cho ta nhớ đến những gì đã phải được tạo ra bởi Tinh thần. Sự hợp nhất ấy, mà ta có thể nhìn thấy trong trẻ thơ như là sự hợp nhất tự nhiên, phải là kết quả của lao động và của sự đào luyện của Tinh thần. Đức Kitô bảo: ... “trừ khi các ngươi hãy trở thành như trẻ nhỏ” [*Kinh Thánh, Mathio 18:3*]; chứ Ngài không

hết bảo rằng ta hãy cứ phải mãi mãi là trẻ nhỏ” (Bách khoa thư I, NXB Tri thức, 2008, tr. 123).

Vâng, “vấn đề” là ở chỗ đó! Tôi thường nghe câu chuyện Thiền giữa một thiền sư và một triết gia. Thiền sư rót trà mời triết gia, cứ rót mãi khiến trà tràn cả ra ngoài. Khi triết gia giật mình thì thiền sư bảo: ông cũng giống như tách trà ấy, đầy quá không rót vào được nữa! Lời giáo huấn thật thâm thúy, và, nếu tôi là vị triết gia kia,ắt sẽ đứng dậy đánh lẽ và thú nhận: quả là tôi “bị kết án” phải mang theo mình toàn bộ gánh nặng của “lao động khai niêm và sự đào luyện Tinh thần”. “Vứt bỏ hết những gì đã đọc, đã học” là một cách nói, bởi “tuyệt thánh khí trí” là điều bất khả thi, có chăng, chỉ xin được chỉ giáo để *chuyển hóa* chúng! Trong vô vàn tình ý lắng đọng trong quyển sách, tôi chỉ xin phép nhặt ra một ý, vừa sức và vừa ý với riêng mình: *sự chuyển hóa*. Chuyển hóa để gánh nặng của bao gạo trên vai trở thành máu thịt êm đềm nuôi dưỡng xác thân. Chuyển hóa để “sống trong xã hội, nhưng không dính tục lụy của xã hội. Từ bỏ hệ lụy, nhưng không từ bỏ xã hội. Như hoa sen sống trong bùn, nhờ bùn, nhưng không vướng bùn, chỉ thơm” (*A la hán*). Chuyển hóa không hẳn là thăng hoa, “vì thăng hoa cũng vẫn còn là mình, vẫn là mình đó thôi”. Khó hơn là quên mình. “Nhưng bước đầu của việc quên mình không khó, ai mới yêu nhau đều biết, đều làm: vui với, buồn với, khổ với. Biết sống với *chữ với*, tức là đi bước đầu trong việc quên mình. Thói thường, *vui với* không khó, vì tiếng cười vốn dễ chia sẻ; *khổ với* mới khó, vì mấy ai chung được với nhau một giọt nước mắt, nhất là một giọt nước mắt thâm... Ai biết *khổ với* người khác, thì biết yêu nhau là thế nào, khỏi cần *chữ nghĩa*, triết lý” (*Đám cưới*).

“Sống với”, “khổ với” ... cũng là niềm thao thức khôn nguôi của ... bao thế hệ triết gia hiện sinh bên trời Tây xa lắc! Và cả trên bình diện nhận thức nữa với đầy rẫy những “chữ nghĩa, triết lý”, chẳng hạn nơi Heidegger, Gadamer với tư duy thông diễn học hiện đại. Các tôn giáo đều khuyên ta dẹp bỏ và ngăn ngừa “tà kiến”. Hơn ở đâu hết, thế kỷ Ánh sáng (còn gọi là phong trào Khai minh) Tây phương phê phán “định kiến”, vì nó là trở lực cho tư duy khoa học khách quan, lén án “quyền uy” vì nó là kẻ thù của lý tính tự do. Nhưng, Gadamer kêu gọi ta hãy thận trọng, vì không khéo, bản thân quan niệm ấy cũng trở thành một “định kiến không kém quyền uy”! Ông đề nghị cần phân biệt giữa “định kiến đúng nhờ đó chúng ta hiểu, với định kiến sai, khiến ta hiểu nhầm, ngộ kiến, ngộ giải. Việc phân biệt ấy vẫn phải dựa vào “nhận thức lý tính”, cho dù “nhiệm vụ này không bao giờ có thể hoàn thành trọn vẹn”. Nhưng lý tính nói ở đây không phải là một “quan tòa” đứng bỗng bênh đàu đầy bên trên “thế giới cuộc sống” mà là một lý tính có chân đứng vững chắc trong những bối cảnh lịch sử và xã hội nhất định. Và một lý tính như thế bao giờ cũng là một lý tính hữu hạn. Phong trào Khai minh có lý khi chống lại “định kiến và quyền uy”, vì “bao lâu quyền uy thế chõ cho phán đoán của chính ta, nó là nguồn gốc của những định kiến”. Nhưng, không nên vơ vẩn cả năm, vì quyền uy vẫn có thể là một “nguồn suối của sự thật”. Bởi, theo ông, “một quyền uy đúng nghĩa không có gì chung với việc đòi phải vâng lời mù quáng; nó không sống bằng sự vâng lời mà bằng nhận thức. (Chân lý và phương pháp, tr. 284). Một quyền uy dựa trên sự nhận thức thay vì sự vâng lời là quyền uy hướng đến những căn cứ bằng những

căn cứ (“mit Gründen an Gründen”), nên ở đây không có bạo lực trần trụi, mà chỉ có “sự cưỡng chế mềm của luận cứ tốt hơn”. Việc thừa nhận một quyền uy như thế là “biểu hiện của một *sự thức nhận*”. Nếu quả vậy thì cần phải từ bỏ sự đối lập cứng nhắc giữa “gánh nặng truyền thống” và sự tự quyết của lý tính tự do. Vâng, bản thân các truyền thống cũng cần được hiểu như là một mômen của tự do và lịch sử. Chúng không tự tồn mà do con người tiếp thu, chuyển hóa và đổi mới. Vì thế, Gadamer cho rằng ta vốn bao giờ cũng đứng bên trong một truyền thống, và “việc đứng ở trong đó không phải là một lối hành xử đối tượng hóa khiến cho những gì truyền thống nhẫn bảo với ta cứ bị hiểu như là một cái gì xa lạ”. Ông đề nghị: thay vì lập trường “duy phương pháp luận nhận thức” kiểu cận đại, ta hãy chọn cách “thay đổi viễn tượng”, để nơi đó có sự “*hòa trộn giữa các chân trời*”. Khái niệm “chân trời” - được yêu thích từ Nietzsche, Husserl cho đến Gadamer - là ẩn dụ về tính hữu hạn, về sự ràng buộc của tư duy trong một thế đứng nhất định, nhưng đồng thời chân trời cũng không cột chặt suy tư của ta như một định mệnh. Có một chân trời cũng có nghĩa là có thể *mở rộng* chân trời ấy. Hình ảnh đẹp về một “chân trời di động” nói lên tính cởi mở của đối thoại, lòng hân hoan đón nhận những cách nhìn khác, những không gian ý nghĩa mới, để hòa phối quá khứ với hiện tại, ta với người khác, hữu hạn với vô cùng.

Khá quen với những cuộc tranh biện ác liệt trong triết học, tôi bỗng thấy thèm được trở về tăm gor trong dòng nước trong trẻo, thanh tân, có thể giúp mình mở rộng được chân trời suy tưởng. Xin bạn đừng mắc sai lầm của

tôi khi đến với *Thầy Phật* bằng tư thế chuẩn bị đương đầu với một cái gì hóc búa (“*Hard Fact*” nói theo kiểu Mỹ!). Tôi đọc được đâu đó rằng nếu ta nhìn con đường suy tưởng (hay con đường tu hành) như một bài chiến trường thì chúng ta quả thực quá yếu đuối, bạc nhược, thấp hèn, bởi sự tiến bộ (hay tinh tấn) phải lệ thuộc vào mức độ đất đai chinh phục của mình và của người khác, đâu còn gì là sự giải phóng, sự tự do (hay sự giải thoát, Niết bàn). Cũng xin đề nghị bạn đừng “dại” như tôi khi đọc quyển sách một cách vội vàng, ham hố như nuốt trộm một món ăn ngon, “ngưu ẩm” một cốc cam lồ. Uống lầm! Hãy xem nó như một chuỗi hạt, bắt đầu từ đâu cũng được, với tất cả sự an tĩnh và ung dung. Thêm cả sự vui vẻ nữa, vì tác giả cũng là một bậc thầy của sự hài hước, một *U mặc đại nhân* theo nghĩa thâm thúy của Ngài Chogyam Trungpa: “cảm thức về hài hước là sự nhìn thấy hai đối cực của một hoàn cảnh đúng y như thế, từ một cái nhìn bay lượn ở trên cao” (*Sense of humour means seeing both poles of a situation as they are, from an aerial point of view*). Nhìn từ đôi cánh chim ưng, nhưng không phải để chụp, át sẽ thấy mọi việc nơi trần gian này đều đáng cười, đáng thương và đáng yêu biết mấy.

Sau cùng, một hình ảnh chắc chắn sẽ còn đọng lại lâu dài trong tâm cảnh của tôi khi đọc xong quyển sách này là hình ảnh của nước Bhutan: nhỏ, nghèo, nhưng dám đề nghị cả thế giới hãy lấy hạnh phúc làm thước đo phát triển. Thay vì đo bằng GDP (*Gross Domestic Product* / Tổng sản lượng quốc nội), hãy đo bằng GNH (*Gross National Happiness* / Tổng sản lượng hạnh phúc quốc gia), dựa trên

bốn tiêu chuẩn: phát triển đồng đều trong xã hội, bảo vệ môi trường, bảo vệ và phát huy văn hóa truyền thống, xây dựng một chính thể có trách nhiệm. Hãy nghe anh Thuần bình luận: “Nếu muốn, Bhutan có thể trở thành như bất cứ nước nào trên thế giới, nhưng nếu muốn, không nước nào có thể trở thành Bhutan... Không vội vã, nên họ tự do. Và tự do là hạnh phúc. Hạnh phúc chỉ đến từ bên trong. Cảm ơn Bhutan đã dám sống độc đáo với sự thật ấy” (*Thênh thang trên xứ non cao*). Cảm ơn Anh Thuần đã cho ta biết về Bhutan, và trên hết, về ước mơ hạnh phúc, mục đích của mọi mục đích.

Phật Đản, 2009

(Giới thiệu quyển *Thầy Phật*
của GS. Cao Huy Thuần,
NXB Tri thức, 2009)



... CHO LÒNG TÔI THEO GHÉ...

Anh mười lăm:

*Chân non dại ngập ngừng từng bước nhẹ
Tim run run trăm tình cảm rụt rè
Tuổi mười lăm gấp sách lại, đứng nghe
Lòng mới mở giữa tay đời ấm áp...*

(Huy Cận)

Chị mười sáu:

*Em mười sáu tuổi, trăng mười sáu
Áo lụa phơi buồn sân gió xưa...*

(Trần Dạ Từ)

Và nàng/chàng mười bảy:

*Tuổi mười bảy bảy giờ lên gấp gảy
Hồn vơ vơ tội ấy ở mây đèo...*

(Bùi Giáng)

Vu vơ buồn? Bâng khuâng nhớ? Những “xôn xao

thầm lặng? Những thốn thức đầu đời? Những trở trăn không lời đáp? Ôi, tuổi hoa niên không bao giờ có lỗi! Tôi ấy ở mây đèo!

Nhưng bạn thân mến ơi! Rồi sẽ vào tuổi mười tám “*hồn quay trong gió bão*”, không tránh khỏi và không bao giờ có lại! “*Tuổi của lý trí*” (*l'âge de raison*) như người Pháp nói. Rồi sẽ đối diện với muôn vàn câu hỏi, bình thường hay trầm trọng. Có thể có những lời khuyên bảo, những “nhà tư vấn” thiên thần hay ác quỷ, nhưng không có ai thay ta để chọn lựa, quyết định, chối từ hay chấp nhận. Giữa dòng đời cuộn sóng, bạn sẽ tự mình nắm lấy tay chèo.

Thật ra, “*tuổi của lý trí*” đâu phải bắt đầu một cách “máy móc” ở tuổi đôi chín! Nó bắt đầu sớm hơn thế nhiều, như những nghiên cứu mới nhất đã cho thấy. Chẳng phải ngẫu nhiên khi ở (rất) nhiều nước, người ta dạy, chơi và học triết học (ôi! từ đáng sợ và đáng yêu!) ngay từ giữa những năm cấp... 1! (Bạn không tin ư? Xin thử “gõ” máy từ “philosophy for children” trong máy tính!). Đâu phải “gạo” triết để sớm thành bà (ông) cụ non! Chơi và vui thôi mà! Nhưng bổ ích bất ngờ: tập dùng ngôn ngữ cho chuẩn xác, tập hình thành một số khái niệm, tập thói



quen lập luận cho có lý lẽ, tập trao đổi ý kiến và biết tôn trọng ý kiến người khác. Bạn có thể học kém một số môn, nhưng trong giờ “chơi triết”, bạn có thể lấy lại sự tự tin và... ánh mắt thiện cảm của bạn bè, thầy cô giáo. Quan trọng hơn hết, bạn thấy cuộc đời thật lạ lùng, thú vị, với muôn nẻo quanh co khiến ta biết kiệm lời và nhẹ gót...

Bạn thân mến ơi,

“*Nhật ký Sen trắng*” là một “hành trình” như thế đó! Là nhịp đập của một người Bạn cùng lứa tuổi, được ghi lại bằng tâm tình sâu lắng của một người Anh, được trao tặng tận tay bạn với nụ cười hóm hỉnh, hiền minh của một người Thầy.

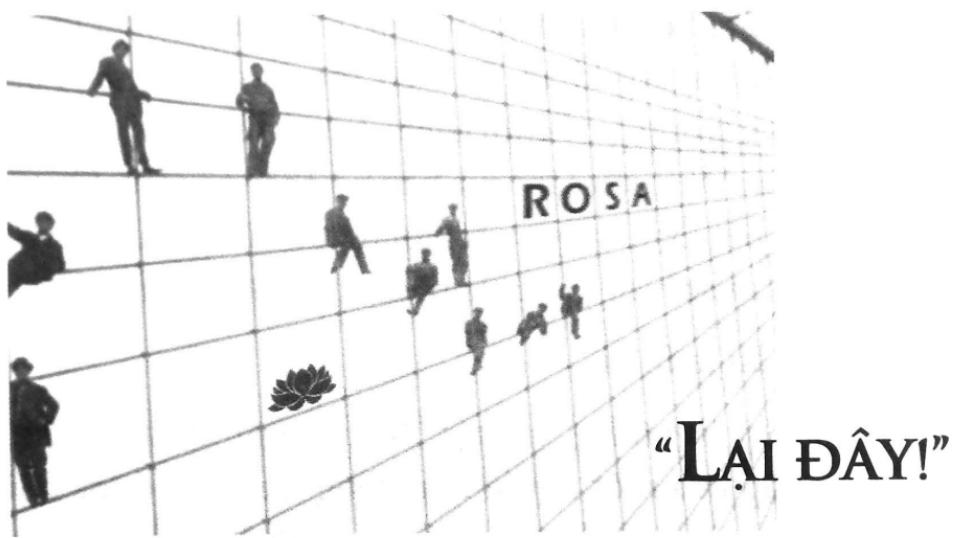
Tôi còn biết nói gì ngoài lòng thương mến, biết ơn và cảm phục tác giả? Tôi viết vui nhưng không đùa khi nhận được tin “*Nhật ký Sen trắng*” vừa hoàn tất: “Nam mô Vô Lượng Phương Tiện Lực Bồ Tát!”.

*Người bạn nhỏ! Cho lòng tôi theo ghé
Không có gì có thể vượt ve hơn!*

Bạn biết bài thơ “*Tựu trường*” này của Huy Cận chứ?

Hai ngày trước Giáng Sinh 2013

(Giới thiệu quyển *Nhật ký Sen trắng*
của GS. Cao Huy Thuần,
NXB Trẻ, 2014)



*Qua đi, với những hoa tàn ta
Hoa trong hồn ta, ai hái được bao giờ*

Victor Hugo^{1*}

Tôi nghe nói trong đạo Phật, hành động vị tha đẹp nhất, quý nhất, hiệu quả nhất là “pháp thí”. Nó quý hơn cả áo cơm, vàng bạc, vì nó nói vào lòng người, xoay chuyển tim người. Con người, mỏng manh và cô độc thế, một khi tâm ý biến đổi, có thể có sức mạnh thôi sơn. Thậm chí đến mức nhà Phật gọi là “bất thoái chuyển”, tức từ nay tâm kiên cố, tiếp tục đi lên, hướng thượng, không quay lùi trở lại. Trong thời buổi đầy rẫy những từ “suy thoái”, “xuống cấp” trên nhiều lĩnh vực, pháp thí, theo nghĩa trên, cần thiết bao nhiêu!

Nhưng, trước hết là thái độ. Socrates ngồi xuống vỉa

^{1*} Dẫn trong bài “Thác là thể phách” trong *Sợi tơ nhện*.

hở, ngay giữa chợ đời để mời gọi đói thoại. Đức Phật nhẹ nhàng buông hai tiếng “*Lại đây!*” với mọi người, không phân biệt sang hèn, để an ủi và ôn tồn “khai thị” về những lẽ được mất, thành bại, tử sinh: “Nếu tâm bị nhớ bẩn, mọi hành động, lời nói, ý nghĩ đều bẩn. Người như thế sẽ bị dục vọng lôi kéo đi và sẽ chết trong đau khổ giống như rường, kèo, đòn tay của mái nhà lợp không kỹ, thiếu chăm sóc, sẽ bị thối rữa vì thấm nước mưa”... “Hãy sống thế nào để khi trút hơi thở cuối cùng, mình nghe như có ai gọi thầm bên tai: “*Lại đây!*” và mình đi theo...” (*Thư gửi đại gia*).

Tôi chợt nhớ hai câu Nguyễn Du:

*Ai đến đó dưới trên ngồi lại
Của làm duyên chờ ngại bao nhiêu!*

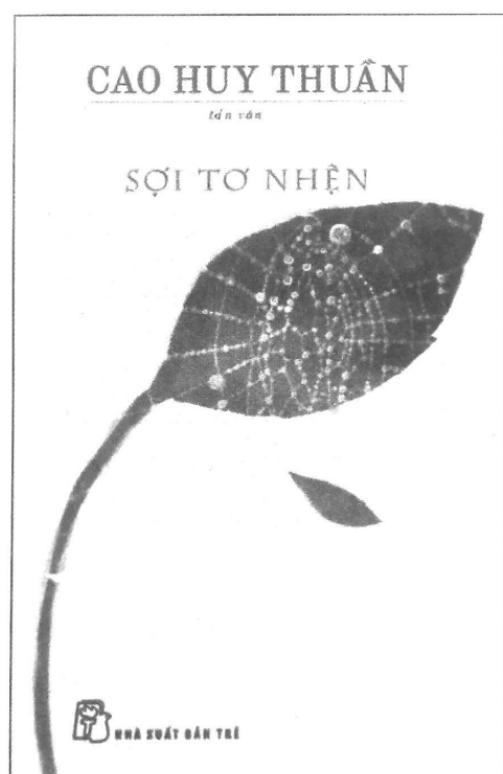
Thưa, “của làm duyên” lần này không ít đâu! 22 câu chuyện chia thành bốn mục: Khai thi, Thiền ý, Tử sinh và Một mảnh tình riêng, tập hợp dưới nhan đề chung từ câu chuyện mở đầu “*Sợi tơ nhện*”, tiếp nối và mở rộng chân trời của hai tập gần đây nhất *Chuyện trò* (2012) và *Nhật ký Sen trắng* (2014) không chỉ cho thấy bút lực “kinh nhân” của GS Cao Huy Thuần, mà còn hơn thế: những mẩu “pháp thoại” ngày càng uyển chuyển, mặn mà, sâu thẳm.

Tôi định đọc vội để còn viết đôi lời “phi lô” cho kịp ngày ra mắt sách, đáp lại tình cảm ưu ái của tác giả và thịnh tình của nhà xuất bản. Nhưng, sao lạ, cứ đọc xong vài chuyện, tôi phải dừng lại khá lâu, có lúc muốn đọc lại. Một cảm giác thật hiếm gặp: vừa bồi hồi, xao xuyến,

vừa thấy lòng mình trong tréo, mát rượi, không bợn một chút bứt rứt, hoang mang. Do văn tài đặc sắc của tác giả chǎng? Nói thế là thừa! Hay phải chǎng “lời thêu” đã thật sự thoát ra từ “lòng gấm”? Vâng, chắc thế rồi! 22 câu chuyện gồm nhiều hương vị và cung bậc khác nhau. Có chuyện ly kỳ, hồi hộp không kém truyện phim Rashomon của Nhật Bản trong “Quán hú vía”, có chuyện hài hước, bất ngờ như “Đứa con”, kỳ dị mà cảm động như “Cái vòng khuyên”, và còn thơ mộng nữa, như trong nhiều chuyện khác. Cao huynh đắp thêm da thịt đầy dặn cho bộ xương khái niệm, thêm máu huyết, không, đúng hơn, thêm khí huyết cho tấm thân kia hồng hào, tươi nhuận, đầy sinh lực.

Người đọc yêu văn chương, triết học Tây phương cũng sẽ có dịp gặp lại rất nhiều tên tuổi quen thuộc, nhưng được giới thiệu thật nhẹ

nàng, được soi rọi dưới ánh sáng mới mẻ, tinh tế. Nay là văn chương: La Fontaine, Victor Hugo, Baudelaire, Ronsard, Verlaine, Tourgueniev..., này là triết lý: Socrates, Cicéron, Epicur, Epictete, Descartes, Kant, Sartre... Mỗi người đọc hẳn sẽ có cảm nhận của riêng



mình. Phần tôi, được hưởng nhiều “hương vị” khó quên, xin kể một vài.

Trước hết, là chuyện tưởng như rất cũ xưa: “*khởi tâm*”. Một con nhện - phạm nhiều tội ác nên phải làm nhện! - khởi tâm thiện, bao nhiêu sợi tơ trong bụng như muôn ngàn cạm bẫy hiểm độc trước đây đều trở thành bẫy nhiêu những sợi tơ rung động của linh cảm, muốn cứu vớt tên tướng cướp Kandata - từng tha chết cho con nhện - đang bị đày đọa ở địa ngục. Một sợi tơ thả xuống địa ngục để đền ơn. Kandata hăm hở nắm lấy, leo lên. Khi sức đã kiệt, “Kandata ngừng leo, nhìn xuống phía dưới. Dưới xa, thật xa, mờ mờ trong bóng tối của địa ngục, ba bốn tội nhân cũng đang bám vào sợi dây để leo lên. Hoảng hốt, Kandata la lớn: “Buông ra! Đây này là của tôi! Đừng làm đứt dây! Buông ra!”. Nói chưa dứt lời, sợi dây đứt phứt, phát ra một tiếng chát chúa như dây đàn bị đứt. Rụng như một trái cây thối, Kandata rơi xuống một vũng bùn lầy lội máu” (*Sợi tơ nhện*). Thế đấy, “chỉ một khởi tâm, anh ta suýt thoát đọa kiếp. Chỉ một khởi tâm, kiếp kiếp đọa đầy”. Chuyện này dẫn đến chuyện kia. Do “khởi tâm” ác độc, ngu dại của con người tàn phá thiên nhiên mà “hồ điệp cốc” tuyệt trần với hàng triệu cánh bướm vào mùa thiên di ở Michoanan, Mexico không còn đập cánh, rụng xuống như những chiếc lá khô! Du khách thất vọng. Nhưng, tất nhiên, không phải giận con bướm. Mà “giận con người, đã làm thương tổn thiên nhiên... Con người cuồng bạo trước mầu nhiệm. Con người không biết đọc lời kinh chép trên cánh bướm” (*Bướm bay*). Có thể thêm: con người không biết đọc lời

kinh chép trên muôn nghìn lá cây xà cừ, sấu, sữa... Một “khởi tâm” gây khổ cho bướm, cho cây, cho dân và bây giờ cho cả chính mình!

Thứ hai là chuyện tập ngồi thiền của tác giả, mà “tâm” thì mải miết chạy theo bóng hình một... người phụ nữ!

Nàng Rosa! Tên của một đóa hồng. Nhưng là đóa hồng nhung thứ thiệt: Rosa Luxemburg, nữ chiến sĩ cách mạng sắt thép, đã hy sinh trong ngục tù phát xít. Sao có chuyện lạ? Thưa, vì Rosa đang viết những giòng lửa cháy trong tù: “Thế giới này quá đẹp dù bao nhiêu thảm khốc đã xảy ra, và còn đẹp hơn biết bao nếu không có những kẻ hèn nhát và hèn hạ” (*Nhớ Rosa*). Rosa, trái tim chiến sĩ với tâm hồn thi sĩ và... tu sĩ, khi trong tù lắng theo tiếng đàn vịt trời đang tung cánh: “Tiếng kêu của chúng vang lên inh ôi, chứa đầy hoài cảm và trời đất bao la. Một cảm giác lạ lùng đã khiến chúng ta đứng sững, lặng yên, như thể đứng dưới mê hồn của một huyền nhiệm”. Ngôi thiền thì phải đuổi mọi thứ ra khỏi đầu, nhưng “suốt buổi tập, tôi chỉ biết nhớ Rosa”, thú chứ! Thiền rất... người, vì giữa hiện tại bi đát vẫn nở một nụ hồng, vẫn nghe được tiếng reo của cát, vì “cuộc đời, thưa anh, là vậy: như một tấm vải dệt bằng buồn thảm, vô lý, nhưng trên đó ta vẫn có tự do thêu những nét đỏ xanh, thêu một nụ cười” (*Hoa đào năm ngoái*).

Thứ ba, là chuyện “linh hồn”, tưởng cũ hơn... trái đất! “Chết không phải là hết. Vẫn còn! Nhưng không phải là linh hồn, lại càng không phải là linh hồn bất diệt, cứ nguyên si như thế mà nhập vào người nọ người kia. Vậy thứ còn lại là gì?” (*Thác là thể phách*). Hỏi lại lần nữa”: “Cái

đó là cái gì? Linh hồn chăng? Không phải! Cái đó rất là vật chất, cụ thể đó là lời đã nói, đó là hành động đã làm, đó là tư tưởng đã phát biểu. Lời đó, hành động đó, tư tưởng đó dẫn chúng ta đi, bỏ cái thân xác này để mượn một thân xác khác. Thân xác là khách, lời nói, hành động, tư tưởng mới là chủ”. Nói theo nhà Phật, đó là “nghiệp”. Tôi xin bổ sung thêm, nói theo Hegel, “con người là kết quả hành động của con người”. Nói theo Nguyễn Du, “cái đó là *tinh anh*. Không phải linh hồn. Linh hồn thì không thấy. Nhưng, tinh anh thì có khi thấy được, nó nằm nơi các chồng sách vây quanh thân xác của Bergotte [nhân vật của Proust, trong “Đi tìm thời gian đã mất”], rực rỡ ánh vàng”.

Hay nói theo những cảm xúc đang trào dâng hôm nay trong lòng dân tộc, đó là những cái chết bất tử của những người đã hy sinh, không phân biệt, “không chia Tổ Quốc làm hai”. “Cái chết đó dạy cho người sống một bài học sống: hãy sống với Tổ Quốc như chúng tôi đã chết cho Tổ Quốc, hãy đứng dậy như chúng tôi đã nằm xuống, khi nằm xuống, cái đầu của chúng tôi không chia Tổ Quốc ra làm hai (...) Hỡi các chiến sĩ đã chết! Hãy linh thiêng xóa tan biên giới trong đầu người sống! Chỉ còn biên giới hải đảo đất nước mà thôi để bảo vệ, không phân biệt 1974, 1979 hay 1988. Đất nước ấy còn thì người chết cũng sống. Đất nước ấy mất thì người sống cũng thành chết” (*Tưởng niệm*).

Đó cũng là “biện chứng” của tự do và xác tín, phóng dật và trách nhiệm, và của tình yêu: tình yêu là hành động, là cho, là biết cho, và biết nhận: “Biết đâu, tôi đã nhận hoa của ai từ kiếp trước... Biết đâu tôi sẽ trao lại

hoa ấy cho một người nào đó trong kiếp sau, biết đâu...”
(Thác là thể phách).

“Hoa trong hồn ta, ai hái được bao giờ?” (Victor Hugo), và kỳ cùng, “nói chuyện triết lý là để học chết và học sống mà thôi!” (Nói chuyện triết lý).

Vâng, thưa Cao huynh, xin bái lâm!

29.03.2015

(Giới thiệu quyển *Sợi tơ nhện*
của GS. Cao Huy Thuần,
NXB Trẻ, 2015)



TỪ HIỆN ĐẠI ĐẾN HIỆN ĐẠI HÓA

1

Có một số từ thoạt nhìn tưởng như đơn giản, nhưng lại hóa ra rất rắc rối, chẳng hạn chữ “hiện đại”. Thời nào chả là “hiện đại” đối với người đang sống trong thời đại ấy? Cụ Bành Tổ chắc cũng thấy thời của cụ là “hiện đại” so với thời của tổ tiên cụ ! Nhưng, thật ra, để được gọi là “hiện đại”, không đơn giản như thế. Đó là lý do tại sao từ này mới chỉ ra đời ở phương Tây vào đầu thế kỷ XIX mà thôi. Đó là vào năm 1800 khi Hegel dùng nó lần đầu tiên như một khái niệm để định nghĩa một thời đại: “thời đại mới” (*die “neue Zeit”*) là “thời hiện đại” (*die “moderne Zeit”*), tương ứng với chữ tiếng Anh “*modern times*” và tiếng Pháp “*temps modernes*”. Thời đại nào vậy? Thưa: đó là ... suốt ba thế kỷ trước đó của châu Âu! Việc phát hiện ra “tân thế giới”, phong trào Phục hưng và phong trào Cải cách (tôn giáo) – ba sự kiện lớn vào khoảng năm 1500 xa lắc xa lơ – lại tạo nên bước ngoặt thời đại giữa thời trung

cố và... “thời đại mới”. Thế còn thời ông ta đang sống vào đầu thế kỷ XIX là gì? Ông gọi “thời đại của chúng ta” (tức của ông!) là... “thời đại mới nhất” (*die neueste Zeit*), nghĩa là “hiện đại nhất”! Rồi ông xác định cho nó một dấu mốc: Đại cách mạng Pháp, cao điểm của phong trào khai minh: “Với buổi bình minh rực rỡ này, chúng ta đi đến giai đoạn mới nhất của lịch sử, đi đến thế giới của chúng ta, đi đến hiện tại của chúng ta”. Ít ra có hai lý do cho các định nghĩa rắc rối ấy:

- Thứ nhất, đối với phương Tây Kitô giáo, “thời đại mới” chưa đến, nó là của tương lai, còn phải chờ “ngày phán xét cuối cùng”. Trái lại, ở đây, “thời đại mới” là khái niệm thế tục, khẳng định niềm tin rằng tương lai đã bắt đầu, và đang ở trong tay ta. Cần phải có một ý thức lịch sử tự giác thì mới đi đến niềm tin ấy được, đúng như R. Koselleck nhận định: “Chính “Thời đại mới” đã mang lại cho toàn bộ quá khứ một chất lượng mang ý nghĩa lịch sử thế giới... Nhận định về “Hiện đại” đi liền với một sự phân tích về thời đại đã qua”. Ý thức lịch sử gắn liền với chữ “Hiện đại” ấy của phương Tây không gì khác hơn là: “*Hiện đại* có đủ sức và có ý chí để không cần vay mượn những thước đo để định hướng cho mình từ những khuôn mẫu của một thời đại khác nữa, trái lại, *phải tự tạo ra tính chuẩn mực từ bản thân mình*” (Habermas). Chữ “tự-khẳng định mình” mà ngày nay ta quen dùng chính là *nguyên tắc ấy* của Hiện đại: tính chủ thể (trước đó, chỉ có một Chủ thể đích thực sắp đặt mọi việc và làm cho mọi việc có ý nghĩa: Thượng đế!). Ba biến cố lịch sử then chốt tiếp theo nhau ở phương Tây (Cải cách tôn

giáo, Phong trào Khai minh và Đại cách mạng Pháp) là sự thực hiện nguyên tắc ấy về tính chủ thể:

- Đức tin vào quyền uy và truyền thống nhường chỗ cho lòng tin trong nội tâm
- Tuyên ngôn nhân quyền và dân quyền cùng với “Luật Napoléon” xác nhận nguyên tắc tự do của ý chí chống lại sự chuyên chế, hình thành nhà nước *hiện đại*
- Sự ra đời và lớn mạnh của *nền văn hóa* hiện đại với ba cột trụ: nền khoa học khách quan; nền luân lý tự giác và nền văn học - nghệ thuật mang dấu ấn của sáng tạo cá nhân.

Đến cuối thế kỷ XVIII, dưới ảnh hưởng mãnh liệt của ba quyền “*Phê phán*” của Kant, khoa học, luân lý và nghệ thuật đã trở thành ba lĩnh vực hoạt động độc lập với nhau về mặt định chế, trong đó các vấn đề về chân lý (khoa học), lẽ phải (luân lý/pháp quyền) và sở thích (thẩm mỹ) là “tự trị” với nhau, nghĩa là mỗi phương diện có giá trị và quy luật vận động riêng của nó. Rồi toàn bộ *lĩnh vực tinh thần* (còn gọi là lĩnh vực “nhận thức”) ấy lại được tách biệt với lĩnh vực của *đức tin, tín ngưỡng*, và với lĩnh vực *quan hệ xã hội* được tổ chức dựa trên các nguyên tắc của pháp luật và các quy tắc ứng xử trong đời sống dân sự. Chính các lĩnh vực tự trị ấy – nhờ công lao suy tưởng của Kant – đã được Hegel đúc kết trong khái niệm “*tính chủ thể*” nói trên, và ông lý giải tính chủ thể này bằng hai chữ khác nữa: *sự tự do* và *sự phản tinh*: “Sự vĩ đại của thời đại chúng ta là ở chỗ: sự tự do được thừa

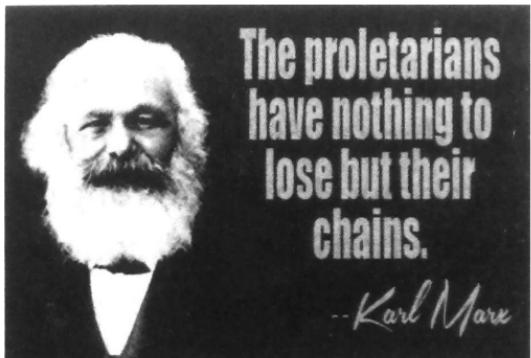
nhận như là tài sản sở hữu của tinh thần, và tinh thần nhận ra mình như là ở trong nhà của chính mình” (tức: phản tinh). Sự tự do và sự phản tinh thể hiện rõ ở bốn điểm: a) *tính cá nhân*: trong thế giới hiện đại, cá tính và tài năng cá nhân được thể hiện công khai và vô hạn; b) *quyền phê phán*: nguyên tắc của thế giới hiện đại đòi hỏi rằng: những gì muốn được thừa nhận thì phải thực sự xứng đáng; c) *sự tự trị của hành động*: đặc điểm của thế giới hiện đại là mỗi người tự chịu trách nhiệm về việc làm của chính mình và d) triết học (và khoa học) đã trưởng thành, có sứ mệnh “nắm bắt thời đại của mình bằng tư tưởng”.

- Và, thứ hai, lý do để gọi “thời đại của chúng ta” là “thời đại mới nhất” là: một hiện tại – muốn tự khẳng định mình như là “mới nhất”, “hiện đại” nhất – thì phải *liên tục đổi mới* để xứng đáng với “Tinh thần thời đại” (“Zeitgeist”).

Như thế, đối với phương Tây, việc biến “thời đại của chúng ta” (*nostrum aevum*) thành “thời đại mới” (*nova aetas*) phải là một nỗ lực

phi thường, cần có những tiền đề tinh thần nhất định, trong đó sự tự do và giải phóng cá nhân, sự tự trị và sự phản tinh về văn hóa (không còn có một trung tâm để ban phát văn hóa như trong

quá khứ nữa và thừa nhận các nền văn hóa khác, nói ngắn:



Karl Marx

một nền văn hóa “số nhiều”) không chỉ là các tiêu ngữ mà còn là *các giá trị*. Và vấn đề đặt ra cho phương Tây ngày nay là làm sao – trong mọi cuộc tranh luận và phê phán – không đánh đồng các chiến lược cụ thể trong việc tiến hành “đề án Hiện đại” (với bao khùng hoảng, thăng trầm, khuyết tật suốt mấy thế kỷ qua) với *các giá trị đích thực* ấy. Nói bằng hình ảnh, không hắt cả đứa bé cùng với chậu nước tắm!

2

Bên cạnh các giá trị tinh thần nói trên của “Hiện đại”, tính từ “hiện đại” (*modern*) còn nói lên mặt “vật chất” của nó nữa. Theo nghĩa hẹp, “hiện đại” đồng nghĩa với... tốc độ và thời trang. “Tính hiện đại” (trái với “cổ hủ”) có nghĩa là các phương tiện giao thông mới (xe hơi, máy bay, tàu điện ngầm, máy kéo...), là các phương tiện truyền thông mới (phim ảnh, điện thoại, điện tín, máy ghi âm, tia X...), các vật liệu mới (bê tông dự ứng lực, thép, chất dẻo, sợi nhân tạo...), các nguồn năng lượng mới (dầu lửa, điện, điện nguyên tử, turbin...). Tất cả những công nghệ này tạo nên một trải nghiệm mới về chất để nhận ra mình là “hiện đại”. Thế kỷ XX là thế kỷ của tốc độ, mở ra những chân trời, những cảm thức trước đó chưa từng có, không chỉ về địa lý (vận động và không gian đã trở thành một!) mà cả về cảm xúc, văn hóa và quan hệ giữa người với người. Rồi cảm thức về thời gian cũng thay đổi triệt để: các công nghệ quản lý mới (tiêu biểu là phương pháp dây chuyền của “chủ nghĩa Taylor” và phương pháp sản xuất đại trà cho việc tiêu thụ đại trà của “chủ nghĩa Ford” đã thay đổi cách thức con người

làm việc với tư cách là “những đơn vị lao động”. Từ đó, một mẫu người mới cũng ra đời: “kẻ lang thang phố thị” (Dandy) (theo cách nói của Baudelaire) tận hưởng thời trang và giải trí để giảm stress, và hoài vọng về một chân trời tiền-hiện đại đã mất:

*“Buồn phố thị cũng xa bay như gió
 Cộ xe nhiều cũng nhảy bổng như hươu
 Bờ cõi dựng xuân xanh em còn đó
 Đến Đào nguyên anh khoác áo khinh cùu”...*
 (Bùi Giáng).

Các công nghệ ấy, các “bờ cõi” lạnh lùng do... Taylor và Ford “dựng lên” – kết quả gian lao của “chủ nghĩa duy lý” Tây phương (khoa học hóa kiến thức, hợp lý hóa sản xuất, chuyên nghiệp hóa bộ máy quản lý và cai trị...) – tưởng là ghê gớm và cũng đã từng là mối băn khoăn, thắc mắc trong cả đời nghiên cứu của nhà xã hội học vĩ đại là Max Weber: tại sao chỉ có phương Tây mới có được “chủ nghĩa duy lý ấy – té ra... cũng có thể học được, bắt chước được và mua được theo “túi khôn” kiểu Trung Quốc: “Tây học vi dụng, Trung học vi thể”! Từ đó, nảy sinh nhu cầu và tham vọng... hiện đại hóa.

3

Vào thập niên 50 của thế kỷ XX, từ “hiện đại hóa” mới được du nhập như một thuật ngữ chuyên biệt để chỉ cao trào công nghiệp hóa lần thứ hai ở phương Tây và, từ đó, lan tỏa và trở nên sôi động trong bối cảnh phong trào giải

thực với sự trỗi dậy của các nước thuộc “thế giới thứ ba”. *Hiện đại hóa* là một chuỗi những tiến trình tích lũy và tăng cường lẫn nhau: tạo vốn và động viên các nguồn lực nhằm phát triển lực lượng sản xuất và nâng cao năng suất lao động, xây dựng quyền lực nhà nước tập trung và bản sắc quốc gia, bành trướng các cơ hội làm ăn, các lối sống đô thị hóa, nền giáo dục phổ thông, thế tục hóa các giá trị và quy phạm, v.v... “*Hiện đại*” quy giản thành việc thực hiện các quy luật chức năng của kinh tế và nhà nước, của khoa học và kỹ thuật mà thôi. Ở phương Tây, “*hiện đại hóa*”, hiểu theo nghĩa ấy, là muốn tách rời “*Hiện đại*” ra khỏi các nguồn gốc khai minh của Âu châu thời đại - mới; vì thế, với nhiều người, các tiền đề và các giá trị của khai minh đã chết, chỉ còn phải xử lý những hậu quả của nó. Việc phê phán đối với *Hiện đại* thực ra không mới: với tiềm lực phê phán sẵn có, việc phê phán những khuyết tật của *Hiện đại* song hành với *Hiện đại* ngay từ đầu. Nhưng, sự phê phán lần này quyết liệt hơn. Một lần nữa, người ta muốn đaoạn tuyệt với quá khứ để rảnh tay bước vào một tâm thế mới, gọi là “*hậu - hiện đại*” hay “*hậu - lịch sử*”. Sự phê phán ấy chia thành hai hướng. Hướng ôn hòa phê phán mạnh mẽ các chiến lược hiện đại hóa trước nay đã mang lại nhiều thảm họa (chiến tranh, phá hủy môi trường, tiêu dùng vô độ ở các nước giàu và nghèo đói ở phần còn lại của thế giới...) nhưng vẫn muốn tìm kiếm những chiến lược mới để *bảo vệ và tiếp tục hiện thực hóa các giá trị đích thực* của *Hiện đại*. Phái cực đoan “vô - chính phủ” muốn phủ nhận tất cả, nhất là tinh thần “*duy lý*” (thực ra là “*lý trí công cụ*”) và, do đó, vừa gợi mở nhiều cách tiếp cận mới mẻ, vừa dễ có nguy cơ bị các thế

lực tân - bảo thủ lợi dụng để ngụy trang sự phản - khai minh dưới ngọn cờ của hậu - khai minh.

Ở các nước đang phát triển, “hiện đại hóa” – hiểu như một tiến trình phát triển độc lập về không gian và thời gian – có sức hấp dẫn của một sự “đi tắt đón đầu” để phồn vinh nhanh chóng và nhất là, một lần nữa, được giải phóng khỏi ách thống trị tinh thần sau khi thoát khỏi ách thống trị hiện thực của thực dân Tây phương. Và thế là, ở nhiều nước đang phát triển, các giá trị của “*Hiện đại văn hóa*” bị xem là sản phẩm đặc thù của phương Tây và thậm chí, là cái gì đã lỗi thời. Ở các xã hội ấy, không khó để nhận ra sự kết hợp khập khiễng giữa “công nghệ cao” (*High-Tech*) (chứ không phải tinh thần khoa học) với các mô hình chính trị, xã hội, văn hóa... tiền hiện đại, và có khi, cả phản-hiện đại.

4

Nhưng, Hiện đại – xét như một ý thức lịch sử và một hiện tượng lịch sử toàn thế giới – có động lực vận động tự thân mãnh liệt của nó. Suốt mấy thế kỷ, động lực tự thân từ nguồn sức mạnh tiềm tàng của các giá trị hiện đại đã lấn lướt chôn vùi các lực cản tiền-hiện đại (quân chủ chuyên chế, thần quyền, thực dân, phát xít, quan liêu bao cấp...). Trong cao trào toàn cầu hóa lần thứ hai hiện nay, với sự ra đời của xã hội thông tin, xã hội tri thức hay “xã hội mở” (như là bước phát triển tự nhiên của Hiện đại), mọi lực cản – để sử dụng ngôn ngữ của công nghệ thông tin – sẽ càng sớm bị nhận diện như là “tiếng ồn”

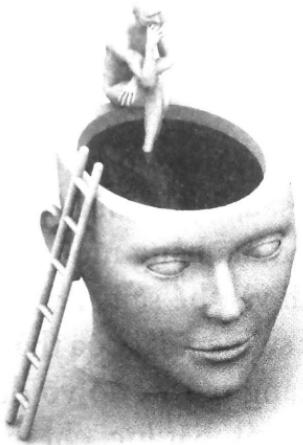
hay “virus” có tính “phá hoại” (*contra-productiv*) trong hệ thống, và sớm muộn sẽ bị chính quy luật vận động của hệ thống ấy tìm cách loại bỏ.

Tuy nhiên, xu thế chung ấy vẫn đòi hỏi phải có các yếu tố nội sinh nơi mỗi quốc gia đi sau, biết sớm tiếp thu và khai thác triệt để các giá trị hiện đại bằng một quyết định lịch sử để đưa sự phát triển đi vào bể sâu. Thực tế nghiệm ngã cho thấy: số nước thực sự hiện đại hóa thành công, không bị vĩnh viễn bỏ lại đằng sau và đổ vỡ đau đớn trong cảnh hoang dại và thối nát, bất lực, chỉ mới đếm được trên đầu ngón tay mà thôi!

5

Nước ta đang đề ra nhiệm vụ “công nghiệp hóa và hiện đại hóa”. Hai nhiệm vụ song đôi nặng nề ấy cho thấy chúng không phải là một. Công nghiệp hóa là điều kiện cần chứ chưa phải là điều kiện đủ cho hiện đại hóa. Và, hiện đại hóa, hơn lúc nào hết, cũng cần được đặt ra một cách toàn diện và sâu sắc cho phù hợp với nhận thức mới mẻ ngày nay. Để thế hệ này và thế hệ sau không phải thở than như Karl Marx trước hoàn cảnh đương thời của đất nước ông:

“Chúng ta là những người sống đồng thời về mặt triết học với hiện tại, nhưng không phải là những người sống đồng thời về mặt lịch sử”.



TIN VÀ ĐÁNG TIN

1

*Tin Xuân đã có nhành mai đầy
Không lịch nhưng mà vẫn biết giêng...*

Đó là hạnh phúc đơn sơ của người hàn sỹ vào thuở mà *tin* còn đồng nghĩa với ... *tín*, vì trong cõi vô thường, ít ra người ta vẫn còn có thể vững tin vào những định luật hẫu như hằng cữu của tự nhiên: “*xuân sinh thu thành, bản vô tâm ư thảo mộc; phong hành ba động, tận hữu tín ư trùng ngư...*”. Ngày nay, có lẽ không khó lầm để có một quyển lịch, nhưng nhành mai thì không chắc sẽ kịp báo tin Xuân vì bị ngập úng; gió mưa không chỉ lôi hẹn với cá tôm mà còn đẩy chúng vào chết ngạt giữa lòng thành phố ... Rồi còn bao nhiêu sông hồ, rừng núi đang và sẽ là nạn nhân của cơn mê cuồng tàn phá. Câu thơ *Cung oán* tưởng đã vĩnh viễn lùi xa nay lại làm quặn lòng bao người đang được sống trong hòa bình: *tang thương đến cả hoa kia cỏ này...* “Nhân tai” lan tràn khắp chốn và nay đang trở thành thảm

hỏa toàn cầu với cơn đại khủng hoảng kinh tế - tài chính mà chưa ai lường hết được quy mô và những hệ lụy của nó. *Khủng hoảng lòng tin* là câu chuyện trên cửa miệng mọi người ngay khi đang đón xuân bên tách trà và... nhành mai (nếu có!).

2

Lòng tin nói ở đây là sự chờ đợi rằng những người hay những tổ chức có liên quan sẽ hành động trong khuôn khổ những giá trị chung hay những quan niệm luân lý nào đó. Nói cách khác, lòng tin giả định rằng sự việc sẽ diễn ra một cách tích cực hay đúng theo sự chờ đợi. Đặc điểm quan trọng ở đây là sự có mặt của một khả năng hành động khác, và đó cũng là chỗ phân biệt giữa *lòng tin* và *hy vọng*. Lòng tin dựa trên sự đáng tin cậy, sự yên tâm và sự trung thực. Nó thể hiện ra trong hiện tại nhưng lại hướng đến những gì xảy ra trong tương lai.

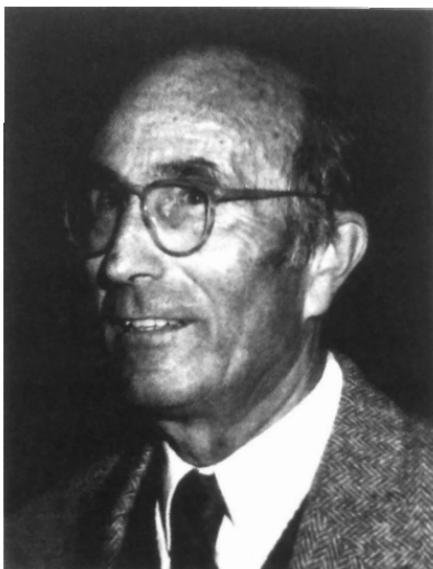
Hàng ngày ta vẫn thường được khuyên: “hãy giữ vững lòng tin!” như lời mời gọi của một phẩm tính nhân loại đích thực. Thật thế, lòng tin há chẳng phải là cơ sở mạnh mẽ cho quan hệ tốt đẹp giữa người với người, dù lòng tin ấy đã bao lần bị chà đạp, bởi người khác lẫn... bởi chính ta? Giá trị nhân loại ấy trở thành một giá trị giả, khi lòng tin cậy bị đánh đồng với sự tin tưởng mù quáng. “Hãy tin cậy tôi!” trở thành “hãy tin tôi đi!”. “Tôi không còn tin cậy anh nữa!” trở thành “tôi không tin anh!”. *Tin* thay chỗ cho *biết*, không khác gì ta *tin* một người mà không hề *biết* họ.

Chỉ khi ta *biết* họ thì mới đồng thời biết được chiều hướng hành động của họ có đáng để ta tin hay không. Người thấy *tin* vào trò vì *biết* về năng lực của trò. *Tin* mà không *biết* là giao việc một cách mù quáng và vô trách nhiệm. Để nhận ra tầm quan trọng của cái *biết* vốn bắt rẽ sâu trong *lòng tin*, nhiều tác giả phương Tây cố lần ra từ nguyên của chữ *trust* trong tiếng Anh hay chữ *Vertrauen* trong tiếng Đức. Cả hai đều bắt nguồn từ chữ gothic “*truan*” có nghĩa là “mạnh mẽ, chắc nịch như một cây cổ thụ”. Nghĩa bóng của nó là: đúng đắn, chân thật, đích thực và không có chút dính líu gì đến việc *tin* mù quáng cả! Mạnh mẽ, chắc nịch như cây cổ thụ là hình ảnh và biểu trưng đầy sức mạnh cho sinh lực bền vững, luôn sáng tạo và tiến hóa. Không phải ngẫu nhiên mà ngay trong niềm tin tôn giáo, nơi cái *biết* tưởng như không mấy quan trọng vì người ta vẫn có thể “tin vì nó phi lý” hay “tin để biết” thì nhiều bậc giáo chủ vẫn lập tức bổ sung: “biết để tin” (Augustinus) hay mạnh mẽ hơn: “một khi ta đã xác tín vững chắc trong đức tin thì theo tôi, có vẻ chính sự buông thả đã khiến ta không nỗ lực tìm hiểu những gì ta tin” (Anselm).

Như thế, việc có được lòng tin đích thực (hay ngược lại, tạo được lòng tin đích thực nơi người khác) là gian nan hơn mới thoát nhìn, vì lòng tin không phải là quà tặng dễ dãi mà phải “lao động” cật lực mới có được - giống như đối với mọi giá trị bền vững đích thực khác. Một khi lòng tin đích thực đã đạt được thì không dễ bị lạm dụng và lợi dụng, vì nó dựa vững chắc vào cái biết đích thực.

3

Nếu ở bình diện cá nhân, lòng tin cần nhiều đến sự hiểu biết thì ở bình diện xã hội, sự việc phức tạp hơn nhiều, vì ở đây quan hệ giữa người và người ngày càng ít dựa vào sự hiểu biết trực tiếp. Ngay từ đầu, lòng tin là một nguồn lực xã hội giúp cho hoạt động phối hợp giữa người với người có thể hình thành trong điều kiện hầu như hoàn toàn *vô danh*. Trong xã hội hiện đại, ta chịu tác động bởi những cái gọi là *hệ thống trừu tượng*, tức những cơ chế độc lập với đặc tính của những cá nhân. Chúng có giá trị như những *hệ thống ký hiệu*, và ta chỉ làm việc với những ký hiệu ấy. Chẳng hạn khi ta bỏ lá phiếu cho những cá nhân xa lạ, hay săn sàng giao dịch tài chính với những tổ chức mà ta không hề và cũng không cần quen biết. Mỗi trường giao dịch này là đáng tin cậy chỉ nhờ có lòng tin rằng nó được thừa nhận như là “ký hiệu” phổ biến mà cá nhân ta không tạo ra hay không tài nào thẩm tra được sự thừa nhận ấy. Một hệ thống trừu tượng khác chính là hệ thống của những chuyên gia khoa học được ta thường xuyên “vay mượn” thẩm quyền và kiến thức của họ. Các hệ thống ấy sở dĩ vận hành được là nhờ ta – tuy không biết hoặc biết rất ít



Niklas Luhmann

thông tin – giả định rằng chúng là *tử tế* và *tốt lành*. Niklas Luhmann, một trong những ông tổ của lý thuyết hệ thống nhận ra ở đây một phép “biện chứng” của lòng tin: lòng tin là “cơ chế để giảm thiểu tính phức tạp của xã hội”, thậm chí là một sự “mạo hiểm được… tạm ứng” từ phía người dân không đủ thông tin và thì giờ. Mặt khác, nếu việc mất lòng tin được hiểu thông thường như là trái nghĩa với lòng tin, thì, cũng từ giác độ xã hội học, nó có sự “tương đương về chức năng” như lòng tin, vì nó cũng giúp giảm thiểu tính phức tạp để người phó thường dân có thể tỏ thái độ tức thời dựa vào sự mẫn cảm và lương tri lành mạnh của mình. Sự có mặt đồng thời của lòng tin và mất lòng tin không phải là một mâu thuẫn mà phụ thuộc vào hoàn cảnh xã hội hiện đại mang đặc tính phức tạp.

Cả hai tương đương về chức năng, nhưng tất nhiên không phải là một! Ngày nay người ta thường nói về bốn loại vốn liếng ảnh hưởng quyết định đến cấu trúc xã hội: vốn kinh tế, vốn văn hóa, vốn xã hội và vốn biểu trưng (mang lại sự thừa nhận và uy tín, danh giá), trong đó vốn xã hội ngày càng có vị trí quan trọng. Khác với vốn con người chỉ liên quan đến con người tự nhiên, vốn xã hội nói đến các mối quan hệ giữa họ với nhau, và trở thành đặc điểm chủ yếu của đời sống cộng đồng. Vốn xã hội hình thành từ sự săn sàng hợp tác giữa những tác nhân, tức giữa những người công dân với nhau. Nhưng, thước đo và cơ sở của vốn xã hội lại là *lòng tin xã hội*. Chỉ trong không khí tin cậy, ta mới săn lòng tin vào người khác, nhất là vào người xa lạ, mà không cần

chờ đợi hay đòi hỏi sự “đền đáp” tức thời, vì ta tin rằng nhất định có những người xa lạ khác sẽ đền đáp cho ta. Vì thế, có nhiều hoặc có ít vốn xã hội (và lòng tin xã hội) sẽ giảm thiểu hoặc gia tăng phí tổn xã hội về nhiều phương diện và sẽ trực tiếp ảnh hưởng đến sự ổn định và tăng trưởng kinh tế. Nguy hiểm hơn, việc mất lòng tin xã hội sớm muộn sẽ làm suy giảm tiềm lực đáp ứng yêu cầu của cả hệ thống: “do thiếu lòng tin, nhiều yêu cầu vốn chỉ có thể được thỏa mãn ở dài hạn sẽ đòi hỏi phải được đáp ứng cùng một lúc và trong thời gian ngắn, điều ấy sẽ phá vỡ các khả năng đáp ứng của toàn hệ thống. Dường như chúng ta đang ở đúng vào thời điểm nguy kịch này” (Luhmann).

Như thế, bao lâu người ta còn dành lòng tin cho các định chế, chúng mới có thể xác lập được sự đáng tin cậy trong hành động. Tự bản thân các định chế là không đủ để mang lại lòng tin cũng như để xây dựng các hình thức giao tiếp dân chủ, đoàn kết. Ở các nước đang chuyển đổi (chẳng hạn các nước Đông Âu cũ), việc thiết lập các định chế mới mẻ chỉ là bước đầu, dù là quan trọng. Điều tương tự cũng đã diễn ra: 20 năm sau ngày thiết lập các định chế dân chủ ở nước Đức hậu-phát xít, triết gia Karl Jaspers vẫn chưa thấy thể chế ấy đã được cắm sâu vào “lòng” nhân dân. Ông viết: “Trong thực tế, ta vẫn chưa có được mục tiêu chính trị được cắm sâu vào lòng dân, chưa có được cái ý thức tự đứng vững trên đôi chân của mình... Nhân dân nước ta không có tinh thần dân chủ. Ta có một hình thức chính thể đại nghị gọi là dân chủ, nhưng lại được thiết kế để làm vẩn đục hơn là khích lệ

ý thức dân chủ” (*Cộng hòa liên bang đi về đâu?* 1966, tr. 177-178). Các kinh nghiệm lịch sử ấy cho thấy sự cần thiết phải nêu bật những điều kiện để biến sự thừa nhận những định chế một cách đơn thuần hình thức thành một sự thừa nhận đích thực và thành thực. Sự ổn định của một chế độ xã hội vẫn chưa được bảo đảm bao lâu người ta chưa thể đoán chắc rằng nó sẽ được nhân dân bảo bọc và bảo vệ khi lâm vào những thời kỳ khủng hoảng hoặc bị suy yếu về năng lực chế tài (do tham nhũng, thối nát, bất lực, v. v...).

Lòng tin không thể mua mà có, không thể ra lệnh mà được, không thể học hay dạy mà cần thời gian để thử thách ở cả hai chiều: tin có nghĩa là tin nhau. Lòng tin không thể mua bán nhưng lại cần phải được “đầu tư” lâu dài, giống như không ai có thể tiếp tục rút tiền khỏi tài khoản để tiêu xài thoái mái mà không chịu khó thường xuyên đóng tiền vào. Có vẻ lạ thường, nhưng như đã nói trên, lòng tin gắn liền với một loạt những nghịch lý nan giải. Chúng ta vẫn phải hành động đôi khi mù quáng khi không có lựa chọn nào khác. Trong khi đó, lòng tin lại đòi hỏi một sự “dấn thân” nào đó, hay, nói khác đi, người có lòng tin bao giờ cũng hành động một cách tự nguyện dù không thể “biết” chắc về điều mình làm. Khi lòng tin bị tổn thương, ta nghĩ đến việc đi tìm những lựa chọn khác, và chính điều đó cho thấy trong lòng tin bao giờ cũng đã bao hàm một chút gì đó ngây thơ, thiếu suy xét như một yếu tố cấu thành. Đối với không ít người, đó là một giá quá đắt và vì thế, họ muốn giảm hơn là tăng thêm lòng tin! Nhưng mặt

khác, ta cũng không nên đánh giá thấp những nguy hiểm nảy sinh khi muốn thay thế hoàn toàn lòng tin bằng sự kiểm soát (“tin tưởng là tốt, kiểm soát thì tốt hơn!”). Sự mất tự do sẽ là hệ quả sâu xa và nặng nề hơn người ta tưởng.

4

Trẻ em đặt trọn lòng tin vào người lớn cho tới khi chúng... thất vọng. Đó là cái giá khá đau đớn phải trả cho sự trưởng thành, tức cho sự thức tỉnh và mất ảo tưởng. Nhưng, nếu được hưởng một nền giáo dục tốt, vết thương ấy sẽ được chữa lành, thậm chí không để lại sẹo, mà còn thăng hoa thành tinh thần hoài nghi khoa học. Tinh thần ấy không làm thui chột lòng tin, trái lại, khi đã đủ mạnh, nó giúp giữ vững lòng tin vào những gì xứng đáng để tin.

Điều này có lẽ cũng đúng đối với cả một cộng đồng rộng lớn khi cộng đồng ấy không để mình ngã quỵ trước sự mất lòng tin nhờ biết dựa vào sức mạnh phòng vệ của một xã hội dân sự phát triển. Ta nhớ đến câu nói nổi tiếng của thi hào Goethe: “*Phải tự tin mới có thể tin vào người khác!*”. “Tự tin” càng cần thiết trong thời buổi khủng hoảng, trong “kỷ nguyên của sự ngờ vực” ngày nay.



“HIỆN ĐẠI THỨ HAI” VÀ NỀN VĂN HÓA CÔNG LUẬN

Thế giới kết thúc thập niên đầu tiên của thế kỷ XXI bằng một sự kiện đặc biệt: hội nghị Copenhagen về biến đổi khí hậu được tổ chức rầm rộ chưa từng có với kết quả... đáng thất vọng! Cái “Realpolitik” (“chính trị thực tế”) vì lợi ích trước mắt của các quốc gia dường như vẫn còn thắng thế trước các mối hiểm họa toàn cầu. Tuy nhiên, ở bình diện khác, hội nghị ấy vẫn mang tầm vóc lịch sử, vì, dù muốn hay không, nó là một dấu hiệu xác nhận các dự báo lý thuyết của nhiều nhà nghiên cứu xã hội vào những năm giao thời giữa hai thiên niên kỷ: sự chuyển biến khách quan của công cuộc *hiện đại hóa thứ nhất* sang thời kỳ *hiện đại hóa thứ hai* với một loạt các khái niệm mới mẻ như: *xã hội-nghị cơ*, *xã hội-thế giới* và *nền văn hóa công luận*... Có đủ lý do để chúng ta, khi đón Xuân mới, thử tiếp cận với hệ vấn đề mới mẻ này, hay, nói đúng hơn, trở lại với vấn đề *hiện đại hóa*, một chủ đề của báo Xuân Thời báo Kinh tế Sài Gòn cách đây hai năm.

1. Từ “Hiện đại hóa thứ nhất” đến “Hiện đại hóa thứ hai”

Hiện đại hóa (thứ nhất) là một phức hợp những biến đổi bắt đầu từ thế kỷ XVIII ở phương Tây với các tiến trình công nghiệp hóa, đô thị hóa và cá nhân hóa. Luận điểm chủ yếu hiện nay: chúng ta đang là những chứng nhân của một sự đứt gãy của tiến trình hiện đại hóa, vì tiến trình ấy từng bước thoát ly khỏi các khuôn khổ của xã hội công nghiệp cổ điển để mang dấu ấn của một hình thái mới, gọi là *xã hội-nguy cơ*. Nếu trong ba thế kỷ qua, hiện đại hóa đã làm tan rã xã hội nông nghiệp lạc hậu và hình thành cấu trúc của xã hội công nghiệp thì công cuộc hiện đại hóa (thứ hai) ngày nay lại bắt đầu phá vỡ các khuôn khổ của xã hội công nghiệp để hình thành một hình thái xã hội mới. Đặc trưng để phân biệt giữa hai thời kỳ sẽ là sự thay thế “lôgíc của việc sản xuất sự giàu có” bằng một “lôgíc” mới đang ngày càng chiếm ưu thế: “lôgíc của việc sản xuất nguy cơ”, đồng thời cũng là sự biến đổi từ “lôgíc của việc phân phối sự giàu có” thành “lôgíc của việc phân phối nguy cơ”.

Trong xã hội tiền-hiện đại, nguy cơ chủ yếu gắn liền với thế giới tự nhiên: đói kém, bệnh tật, động đất... ; còn ngày nay nguy cơ chủ yếu do chính con người tạo ra: sản xuất thừa, bất công, thất nghiệp, ô nhiễm với các dạng nguy cơ điển hình: hạt nhân, hóa học, sinh học và môi trường. Xã hội *nguy cơ* do *nhân tai* dần thế chỗ cho xã hội *bất trắc* do thiên tai.

Xã hội-nguy cơ, theo cách gọi của nhà xã hội học Ulrich Beck, sẽ mang nhiều đặc tính chưa từng có trước nay:

- Các bất trắc của xã hội tiền-hiện đại và các khuyết tật của xã hội công nghiệp cổ điển dễ được nhận diện và xử lý. Trái lại, các nguy cơ ngày nay không dễ dàng nhận thấy, không ai quản lý nổi và ảnh hưởng lâu dài đến các thế hệ tương lai, chẳng hạn: phóng xạ, hóa chất độc hại, ô nhiễm không khí, thực phẩm biến đổi gen ...
- Mâu thuẫn trung tâm của xã hội hiện đại: những đại nguy cơ do chính con người tạo ra nhưng lại rất khó quy lỗi cho ai và không biết phải xử lý làm sao, vì chúng không thể bù đắp được bằng tiền bạc và cũng không thể bảo hiểm. Nói khác đi, đó là một “sự vô trách nhiệm có tổ chức”!
- Trong xã hội công nghiệp, tác động của sự bóc lột, nghèo đói, bất công... được cảm nhận khác nhau tùy theo vị trí xã hội, trong khi đó, các nguy cơ của xã hội hậu-công nghiệp không còn được phân chia hay sắp xếp theo trật tự giai cấp: người giàu, kẻ mạnh đều không thoát nạn: “sự túng quẩn thì có tính đẳng cấp, còn ô nhiễm không khí thì ... dân chủ!”.
- Các nguy cơ vượt ra khỏi ranh giới mọi quốc gia; xã hội nguy cơ cũng đồng thời là xã hội nguy cơ toàn cầu.
- Cấu trúc của sự bất công xã hội trong mỗi quốc gia và trong phạm vi thế giới còn lâu mới có thể thay đổi, nhưng xã hội nguy cơ sẽ làm biến đổi sâu sắc những điều kiện sống vật chất lẫn văn hóa. Vị trí kinh tế trong xã hội không còn nhất thiết đi liền với sự dị biệt về đẳng cấp như trước đây nữa. Hệ thống phúc lợi xã hội hiện đại, tính cơ động trong điều kiện sinh hoạt và

làm việc của mọi người, nhất là của phụ nữ, sự bùng nổ của nền giáo dục suốt đời, việc mở rộng liên tục những quan hệ cạnh tranh... sẽ thúc đẩy mạnh mẽ tiến trình *cá nhân hóa*. Thật thế, trước đây, trong quá trình công nghiệp hóa, con người trở thành một bánh răng trong bộ máy, một con số bị quản lý, cá nhân là một cá nhân thụ động, bị tổn thương (theo cách nhìn của Weber, Adorno, Horkheimer, Foucault...). Trong thời kỳ công nghiệp phát triển, từ một cách nhìn khác (Durkheim, Parsons, Luhman...), con người được giải phóng để trở thành cá nhân chủ động, thậm chí trở thành cá nhân *nguy hiểm*, cá nhân *phi đại* (*hyper-individual*), có khả năng gây tổn hại cho sự cố kết xã hội. Trong thời kỳ hiện đại hóa thứ hai đang và sẽ diễn ra, tiến trình cá nhân hóa không khỏi mang lại một loại hình cá nhân khác nữa: cá nhân *nước đôi*, cá nhân *nguy cơ*, với tất cả... thách thức lấn cơ hội không lường trước được. Sự mất an toàn sẽ thay chỗ cho sự khan hiếm. Cộng đồng nhu cầu chuyển thành cộng đồng lo âu. Trong thời kỳ hiện đại thứ nhất, ý tưởng chi phối xã hội là ý tưởng về sự (bất) bình đẳng và đòi hỏi phúc lợi; trong xã hội nguy cơ, sẽ là ý tưởng về sự an toàn. Động lực của xã hội trước đây là: “Tôi đói!”, còn động lực của xã hội tương lai sẽ là: “Tôi sợ!”. “Giấc mơ của xã hội phân chia giai cấp là ai ai cũng muốn và cần giành được một phần của chiếc bánh. Còn trong xã hội nguy cơ, giấc mơ là làm sao cho mình tránh khỏi bị đầu độc”!

Các nguyên tắc của Hiện đại thứ nhất	Bị giải thể bởi	Các diễn trình thay thế	Phương hướng khắc phục trong Hiện đại thứ hai
Nhà nước dân tộc	Toàn cầu hóa	<ul style="list-style-type: none"> - Tính toàn cầu - Toàn cầu hóa - Chủ nghĩa toàn cầu 	Chính trị toàn cầu
Xã hội tập thể, xã hội các nhóm lớn	Cá nhân hóa	<ul style="list-style-type: none"> - Các hình thức gia đình đa dạng - Thay đổi quan hệ giới tính - Chủ nghĩa cá nhân được định chế hóa 	
Xã hội lao động làm thuê và doanh nghiệp	Hợp lý hóa / xã hội nguy cơ / "hiệu ứng thang máy" (toute xã hội cùng lên một tầng cao hơn nhờ cải thiện thu nhập, nhưng không thay đổi cấu trúc xã hội).	<ul style="list-style-type: none"> - Linh động hóa các hình thức lao động - Thất nghiệp thời vụ 	Xã hội công dân Bürgergesellschaft / citizen-society)

Dị biệt: Xã hội / Tự nhiên	Nguy cơ của các đại công trình kỹ thuật; khủng hoảng môi trường	- Biến đổi khí hậu - Các nguy cơ môi trường - Các tai nạn kỹ thuật lớn với hậu quả khôn lường	Dân chủ hóa (cấu trúc) khoa học và kỹ thuật
----------------------------	---	---	---

2. Hiện đại-phản tư và xã hội-thế giới

Trong xã hội-nguy cơ, người ta đứng trước nghịch lý: sự lạm phát của những nguy cơ được cảm nhận lại dễ dàng dẫn đến sự đứng đằng sau, vì khi tất cả đều có thể trở nên nguy hại thì dường như chẳng còn có gì là thực sự nguy hiểm nữa. Thêm vào đó, giới khoa học – với trách nhiệm xã hội cố hữu là phát hiện và cảnh báo – cũng thường bất lực trước sức ép và các thủ đoạn che đậy, xuyên tạc của các nhóm lợi ích. Do đó, sự thức tỉnh và phản tư cần phải được đặt ra trong một khuôn khổ và phạm vi sâu rộng hơn trước nhiều. Tiến trình hiện đại hóa chỉ trở nên *phản tư*, khi có đủ sức lấy chính mình và những nguy cơ do mình tạo ra làm chủ đề và vấn đề. Khi nhìn nhận rằng vấn đề không còn chỉ là tận dụng giới tự nhiên để giải phóng con người khỏi những cưỡng chế và thiếu thốn theo kiểu truyền thống mà là quan tâm đến những hậu quả của bản thân sự phát triển kinh tế - kỹ thuật thì chủ đề bàn luận là hiểu rằng tiến trình hiện đại hóa – xét như tiến trình đổi mới – cũng *sẽ cũ đi*. Phương diện khác của việc *cũ đi* này chính là sự ra đời xã hội nguy cơ: vượt ra khỏi những cơ

chế kiểm soát và an toàn của xã hội công nghiệp truyền thống. Trong tinh thần ấy, hiện đại-phản tư một mặt chống lại việc tiếp tục tiến trình hiện đại hóa một cách mù quáng, vì Hiện đại thứ nhất chỉ mới là nửa hiện đại, còn mang đậm nhiều yếu tố tiên-hiện đại, cần phải được giải thể và thay thế. Mặt khác, nó cũng phải tranh biện với các xu hướng hậu-hiện đại muốn vứt bỏ hết mọi giá trị của Hiện đại. Hiện đại-phản tư không còn chạy theo sơ đồ ứng xử và tư duy đơn thuần mang tính phuơng tiện-mục đích của Hiện đại thứ nhất, trái lại, bất chấp mọi sự đứt gãy, vẫn giữ vững và phát huy *hằng số* của các nguyên tắc hiện đại; đó là: sự bó buộc phải biện minh và lập luận, sự cạnh tranh của các lý lẽ và tôn trọng lý lẽ tốt hơn vì không ai nắm độc quyền chân lý, và, thứ ba, thừa nhận vị trí trung tâm của cá nhân với đầy đủ những quyền tự do chính trị, xã hội, văn hóa. Về mặt cấu trúc, hiện đại thứ hai hay hiện đại phản tư vẫn tiếp tục mang tính hiện đại, nhưng là tính hiện đại *khác, kiểu khác*.

Nếu xã hội-nguy cơ đã trở thành xã hội-nguy cơ toàn cầu thì bản thân mỗi xã hội riêng lẻ cũng mặc nhiên trở thành *xã hội-thế giới*. Các vấn đề toàn cầu cần đến những giải pháp toàn cầu (chẳng hạn: Nghị định thư Kyoto...), các thế lực toàn cầu (chẳng hạn các công ty xuyên quốc gia...) cần được đối trọng và kiềm chế bởi những định chế pháp lý quốc tế (nhiều người đã nghĩ đến mô hình “các Nhà nước xuyên quốc gia”, v.v...). Muốn giải quyết các xung đột liên-quốc gia một cách hòa bình, vai trò của công pháp quốc tế ngày càng trở nên quan trọng và cấp bách.

3. Nền văn hóa công luận

Nhận diện xã hội công nghiệp như một xã hội-nguy cơ để phê phán và cải biến nó không thể không cần đến những cuộc thảo luận, tranh luận trong chốn riêng tư lẫn công cộng. Tuy nhiên, nhận thức những gì trước đây là hợp lý và đúng chức năng nay đang biến thành phi lý và phản chức năng bao giờ cũng khó khăn và gặp nhiều lực cản. *"Sự biến đổi cấu trúc của công luận"* là một đề tài lớn, đã được Habermas nghiên cứu từ khá sớm và ngày càng được giới nghiên cứu đặc biệt lưu ý. Trước thế kỷ XVIII, nền văn hóa Âu châu là nền văn hóa “nghi vệ” mà biểu tượng điển hình nhất của nó là cung điện Versailles của vua Louis XIV: sự vĩ đại của nước Pháp và của hoàng đế chế ngự cảm quan của người xem như là sự “độc diễn” của một phía. Sự ra đời của báo chí, các câu lạc bộ đọc sách, các quán cà phê trong thế kỷ XVIII báo hiệu sự suy tàn của nền văn hóa “nghi vệ” phong kiến, nhường chỗ cho nền văn hóa “công luận” mang tính phê phán và tự do tư tưởng. Theo Habermas, Đại cách mạng Pháp chính là kết quả của sự biến đổi văn hóa ấy. Nhưng rồi chính sự lớn mạnh của nền truyền thông thương mại, sự ra đời của nhà nước phúc lợi trộn lẫn nhà nước và xã hội đã biến công luận phê phán thành một công luận tiêu thụ thụ động. Nền công nghiệp tư bản chủ nghĩa (chủ nghĩa tư bản cổ phần, nhà nước phúc lợi, nền văn hóa tiêu thụ đại trà) đã phổ quát hóa lôgíc của tính hiệu quả và sự kiểm soát xã hội. Ranh giới giữa công cộng và riêng tư, giữa cá nhân và xã hội, giữa hệ thống (quyền lực chính trị và quyền lực kinh tế) và thế giới cuộc sống trở nên nhập

nhẳng: hệ thống ngày càng khống chế và “thuộc địa hóa” thế giới cuộc sống, các đảng phái và các nhóm lợi ích thay chõ cho nền dân chủ tham dự, xã hội ngày càng được quản lý tinh vi, vượt ra khỏi năng lực nắm bắt của những người công dân. Và chính xã hội-nguy cơ – và cùng với nó là xã hội-thế giới toàn cầu hóa – vào đầu thế kỷ XXI lại là cơ may để từng bước khôi phục và phát triển nền văn hóa công luận đúng nghĩa. Habermas tỏ ra



Habermas

lạc quan về triển vọng hồi sinh của “khu vực công cộng”. Ông nhìn thấy trong tương lai kỹ nguyên mới của một “cộng đồng chính trị” vượt ra khỏi khuôn khổ của các cộng đồng hạn hẹp dựa trên cơ sở quốc gia, chủng tộc và sự đồng nhất văn hóa để tiến tới một cộng

đồng dựa trên những người công dân có những quyền hạn và nghĩa vụ bình đẳng được đảm bảo về pháp luật. Cộng đồng chính trị mang tính toàn cầu ấy đòi hỏi một nền văn hóa công luận tích cực, nơi đó những vấn đề thuộc về lợi ích chung có thể được thảo luận một cách công khai và sòng phẳng, và sức mạnh của công luận có thể tác động hiệu quả đến các quá trình lấy quyết định.

Tuy đã “chạm đúng vào dây thần kinh của thời đại” (Armin Nassehi), nhưng thật ra, các khái niệm mới mẻ như “xã hội-nguy cơ”, “xã hội-thế giới”, “hiện đại thứ hai”... mới chỉ là những dự phỏng lý thuyết, chưa thực sự ổn định và còn cần tiếp tục điều chỉnh, phát triển. Và ngay cả sự hy vọng của một tác giả có uy tín lớn như Habermas cũng không phải được mọi người đồng tình và chia sẻ. Michael Schudson (đại học California, San Diego) ngờ rằng một khu vực công (luận) dành cho sự trao đổi thực sự độc lập và thuần túy dựa vào lý lẽ đã và sẽ không bao giờ có thật! Nhưng, khác với nhiều dự phỏng không tưởng trước đây, các nhà nghiên cứu xã hội ngày nay thường không thiếu những dữ kiện xã hội hiện thực để làm cơ sở cho những lý thuyết của mình. Thế giới đang thay đổi nhanh chóng. Các nhà lý thuyết nhiều khi phải chạy hụt hơi mới theo kịp hiện thực, nhưng đồng thời, nhiều dự phỏng lý thuyết có cơ sở sẽ lại mở đường và định hình cho hiện thực, như kinh nghiệm lịch sử đã nhiều lần cho thấy. Ngay cả sự “không tưởng” cũng không thừa! “Một khi mọi ốc đảo của sự không tưởng đã trở nên khô cạn thì chỉ còn lại sa mạc của sự bất lực và vô nghĩa”. Xin mượn câu nói ấy của Habermas làm món quà Xuân gửi đến bạn đọc.



VĂN HÓA VÀ VĂN HÓA CHÍNH TRỊ

*Một là vua sự dân chẳng biết
Hai là quan chẳng thiết gì dân
Ba là dân chỉ biết dân
Mặc quân với quốc, mặc thần với ai...*

Thật không vui khi vào dịp đầu xuân lại nhớ đến ba điều “tệ nhân” (nguyên nhân của sự tồi tệ) được cụ Phan Bội Châu kể ra một cách thống thiết trong *Hải ngoại huyết thư* (1906) về tình trạng tha hóa và “vô cảm” của quyền lực ở nước ta vào đầu thế kỷ XX. Nhưng, thiết tưởng cần nhớ đến để tiếp tục tìm hiểu và suy nghĩ, vì mãi đến hơn nửa thế kỷ sau, mối quan hệ giữa hệ thống chính trị và người công dân mới thực sự được đi sâu nghiên cứu như một vấn đề hệ trọng của

chính trị học, xã hội học, văn hóa học... với sự ra đời của một khái niệm mới mẻ: *văn hóa chính trị*. Đó là vào năm 1963 khi hai tác giả Gabriel Almond và Sidney Verba xuất bản công trình khảo sát mang tên “Văn hóa chính trị” (“The Civic culture”^(*)), và được bổ sung, mở rộng vào năm 1980.

“VĂN HÓA” ĐI VÀO ĐỜI THƯỜNG

Từ một khái niệm trừu tượng rất khó nhất trí về định nghĩa và thường được hiểu mơ hồ như cái gì “cao cấp”, văn hóa vẫn chứng tỏ được tính hấp dẫn và quan trọng của nó khi đi vào đời thường. Trong vòng vài mươi năm, ta thấy sự bùng nổ của khái niệm văn hóa hầu như trong mọi lĩnh vực: văn hóa ứng xử, văn hóa ẩm thực, văn hóa kinh doanh... và rồi cả văn hóa chính trị, một sự “ghép đôi” thoát nhìn khá nghịch lý, khi “chính trị” thường chỉ được đánh đồng với quyền lực và vũ lực! Việc “văn hóa” trở thành “số nhiều” (nhiều nền văn hóa, nhiều loại hình văn hóa) và gắn bó với cả những lĩnh vực vốn dị loại với nó không khỏi dẫn tới cảm tưởng về một sự “xuống cấp”. Nhìn lạc quan hơn, người ta nhận ra rằng thế giới đã thay đổi, những “hình thức cuộc sống” trở nên phong phú, đa dạng hơn, nhu cầu chia sẻ những khát vọng, những giá trị chung (nhân tố quan trọng cấu thành văn hóa) ngày càng gia tăng trong một xã hội đa nguyên. Hơn thế, G. Almond và S. Verba còn nhận ra rằng yếu tố văn hóa đang và sẽ giữ vai trò quyết định vận mệnh của các nền chính trị. Công cuộc nghiên cứu về “văn hóa chính trị” bắt đầu từ nhận thức mới mẻ ấy.

ĐI TÌM MỘT ĐỊNH NGHĨA CHO “VĂN HÓA CHÍNH TRỊ”

Sau Thế chiến II, hai tác giả đứng trước câu hỏi nhức nhối: tại sao nước có “văn hóa cao” như nước Đức lại phạm tội ác khủng khiếp và sụp đổ? Để trả lời, hai ông thử tiến hành khảo sát năm nước (Đức, Ý, Mỹ, Anh, Mêhicô, và về sau, cả Liên Xô cũ) để tìm xem lý do cho sự ổn định hoặc suy tàn của các chế độ chính trị và các nền dân chủ. Khác với các cách khảo sát đơn tuyển quen thuộc, hai tác giả tập trung tìm hiểu *giao điểm* giữa hệ thống chính trị (các định chế) và hành động của công dân. Nói cách khác, cần đi tìm kích thước *chủ quan* trong cơ sở xã hội của hệ thống chính trị, và nhận ra rằng văn hóa chính trị khác với văn hóa nói chung lắn với hệ thống chính trị. Văn hóa chính trị là phương diện chủ quan của hệ thống chính trị và lấp khoảng trống giữa cá nhân và hệ thống. Hai ông đi tới định nghĩa: “Mọi hệ thống chính trị đều gắn liền với một phương thức *định hướng* đặc thù đối với hành động chính trị. Tôi gọi *định hướng* ấy là văn hóa chính trị”.

Để biết *định hướng* ấy thể hiện ra như thế nào, trước hết cần khảo sát và phân loại các loại hình văn hóa chính trị trong lịch sử cũng như trong mỗi nước, thậm chí, trong mỗi con người. Có ba loại hình chủ yếu:

1. Văn hóa chính trị tiền-hiện đại: mang tính chất cục bộ, thiển cận, “đèn nhà ai nấy sáng” (*parochial*). Ở đây, người dân chỉ quan tâm đến môi trường gần gũi chung quanh mình và có hiểu biết ít ỏi, và vì thế, khó có cơ hội tỏ thái độ đối với toàn bộ hệ thống (vd: trước đây, ở nước ta là làng xã, ở phương Tây là giáo xứ).

2. Văn hóa chính trị thần dân: người dân có quan hệ với hệ thống chính trị, nhưng chủ yếu chỉ quan tâm đến “đầu ra” (output) của hệ thống: “ơn vua lộc nước”.

3. Văn hóa chính trị tham dự: thái độ của người dân hướng đến cả cấu trúc “đầu vào” (*input*), bao gồm việc tham gia và có tiếng nói tích cực về chính trị.

Cả ba loại hình này không tách bạch và nhường chỗ cho nhau trong lịch sử, trái lại, thường tồn tại hỗn hợp (thậm chí ngay trong một cá nhân như đã nói), và đó cũng là một trong những yếu tố quan trọng cho sự ổn định của hệ thống chính trị. Thế nhưng, trong xã hội hiện đại, khi loại hình văn hóa chính trị tham dự ngày càng giữ vai trò chủ đạo, thì bên cạnh nghĩa hẹp của văn hóa chính trị như là chất lượng tranh luận và phong cách ngôn ngữ và hành động của nhà chính trị, chính nghĩa rộng của nó là *các định hướng* sẽ ảnh hưởng đến sự tồn vong của một nền chính trị. Sự định hướng thể hiện ở ba mặt: nhận thức, tình cảm và đánh giá.

- Với định hướng nhận thức, ta có *văn hóa hệ thống*, đó là kiến thức của người dân về hệ thống chính trị. Một nền dân chủ chính đáng, không có tính ức chế phải làm cho mọi người dân biết rõ về bộ máy quyền lực. Biết rõ về bộ máy quyền lực để không mơ hồ về quyền lực, không để cao và thần thánh hóa quyền lực, không biến quyền lực thành mục đích tự thân, bởi không phải mọi người đều ham muốn cầm quyền hay dễ dàng sa đọa vì quyền lực như lối nói trăng trộn khét tiếng của Đặng Oán: “Chửi bời kệ thây chúng nó; quan to ta cứ làm chơi!” (*Tiểu ma tùy tha tiểu ma, hảo quan hoàn ngã vi chi!*).

- Với định hướng tình cảm, ta có *văn hóa quy trình*, đó là sự cảm nhận về tính minh bạch và tính kiểm soát được của tiến trình lấy quyết định chính trị, từ đó, cảm nhận về tính hiệu quả hoặc bất lực của hệ thống chính trị.

- Với định hướng đánh giá, ta có *văn hóa chính sách*, để từ đó nhận ra sự đáng tin cậy hoặc không đáng tin cậy của hệ thống chính trị.

CÁC CHỈ SỐ CỦA VĂN HÓA CHÍNH TRỊ

Thật khó xác định các chỉ số của văn hóa chính trị, vì chúng luôn biến động và không phải không có những ẩn số. Tuy thế, với các phương pháp khảo sát và điều tra ngày càng tinh vi của các ngành khoa học xã hội, ta vẫn có thể nắm bắt khá chính xác những thông tin, ít ra về mặt định lượng (ở nhiều nước phương Tây, các dự đoán về kết quả bầu cử thường rất gần với sự thật). Ở đây, vai trò của công luận xã hội và nghiên cứu công luận xã hội là yếu tố quan trọng nhất. Từ các hình thái khác nhau của công luận gồm công luận chủ động (tác động trực tiếp đến quy trình lấy quyết định chính trị, trong đó bỏ phiếu trắng hay không bỏ phiếu cũng là... chủ động!), công luận thụ động (chưa bày tỏ ý kiến) và công luận tiềm tàng (còn mang màu sắc cảm tính, vd: chuyền kênh truyền hình, mua tờ báo khác...), người ta có thể nhận ra các chỉ số. Chúng thể hiện ra ở nhiều cấp độ: từ ý kiến của nhân dân (thường mang tính tự phát, dễ thay đổi) đến thái độ hay lập trường (nói lên mức độ chấp nhận hay hài lòng, tin cậy với định chế) và

sau cùng là những giá trị tuy trừu tượng nhưng rất bền vững (chẳng hạn, trong xã hội Tây phương, giá trị cơ bản của nền dân chủ hiện đại là tính độc lập chính trị của ngành tư pháp, của lực lượng vũ trang và định chế khoa học...). Chất lượng của nền chính trị không phụ thuộc trực tiếp vào tỉ lệ giữa ba loại công luận nói trên, mà vào khả năng thay đổi và chuyển hóa của chúng. Chất lượng ấy sẽ bị tổn hại, nếu dòng truyền thông hô tương giữa công luận chủ động và công luận thụ động bị cắt đứt, chẳng hạn bằng sự vắng mặt hay hạn chế sự phản biện xã hội với các định chế tự trị của nó (các trường đại học, các viện nghiên cứu, các think-tank, các hiệp hội nghề nghiệp, v. v...).

Vậy, đâu là các dấu hiệu tích cực của một nền văn hóa chính trị lành mạnh? Almond và Verba, qua công trình khảo sát của mình, nêu ra các dấu hiệu sau đây:

- Tự hào về nhiều phương diện của quốc gia mình
- Yên tâm chờ đợi sự xử lý sòng phẳng và công minh từ các cơ quan công quyền
- Tự do ăn nói về chính trị
- Hướng ứng tích cực các cuộc bầu cử
- Khoan dung với ý kiến khác và chủ động xây dựng cơ chế “đối lập trung thành”
- Tự tin vào năng lực bản thân khi tham gia đời sống chính trị, xã hội
- Hợp tác và tin cậy trong xã hội dân sự, tham gia tích cực vào các đoàn thể và các tổ chức thiện nguyện.

LÒNG TIN: YẾU TỐ THẾ CHỐT TRONG VĂN HÓA CHÍNH TRỊ

Lòng tin trong văn hóa chính trị chỉ có thực chất khi dựa trên sự thỏa mãn ngày càng nhiều các giá trị vật chất và hậu-vật chất. Các giá trị vật chất là sự an toàn kinh tế và an toàn thân thể, vì thế sự nghèo đói, tỉ suất cao về tội phạm và nguy cơ chiến tranh (gây mất an toàn kinh tế và thân thể) sẽ làm suy giảm văn hóa chính trị. Các giá trị hậu-vật chất thể hiện ở sự bình đẳng xã hội, việc bảo vệ môi sinh, sự đa nguyên văn hóa, sự tự do thể hiện của bản thân. Đó cũng chính là bà đỡ cho sự ra đời và lớn mạnh của những phong trào xã hội hiện đại, nhựa sống của văn hóa chính trị: phong trào sinh thái, phong trào phụ nữ, phong trào đòi bình quyền về chính trị, tín ngưỡng, sắc tộc, v.v...

Ta thử nhìn vào vài thống kê tiêu biểu sau đây:

• Châu Âu:

- Lòng tin vào các ngành nghề trong xã hội:

<ul style="list-style-type: none"> - Lính cứu hỏa: 97% - Phi công: 97% - Dược sĩ (tiệm thuốc): 96% - Y tá: 94% - Bác sĩ: 91% - Nông dân: 83% - Quan tòa: 81% - Cảnh sát: 74% - Thầy giáo: 72% - Luật sư: 64% 	<ul style="list-style-type: none"> - Tu sĩ: 60% - Tài xế taxi: 52% - Tổ chức du lịch: 42% - Cố vấn tài chính: 42% - Nhà báo: 24% - Lãnh đạo công đoàn: 16% - Bán xe ô tô: 16% - Cầu thủ: 13% - Chính trị gia: 8%
--	---

(Nguồn: Europabarometer / EU, 2008)

- Lòng tin vào các lĩnh vực trong hệ thống chính trị:

- Tư pháp:	46%	(Áo: 73%)
- Cảnh sát:	63%	(Áo: 69%)
- Quân đội:	70%	(Áo: 65%)
- Quốc hội:	34%	(Áo: 46%)
- Chính quyền (nội các):	32%	(Áo: 42%)
- EU:	50%	(Áo: 38%)
- Các chính đảng:	18%	(Áo: 30%)

(Nguồn: như trên)

• Thế giới:

- Lòng tin vào các định chế:

	Mỹ	Châu Âu	Châu Á (Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc)	Canada	Brazil
Doanh nghiệp	49	42	56	57	62
Chính quyền	38	33	54	36	21
Truyền thông	30	30	56	46	53
Các tổ chức dân sự NGO)	54	57	48	61	60

(Nguồn: Edelman 2006, Annual Trust Barometer)

Vài nhận xét:

- Ở Châu Âu (bảng 1 và 2), lòng tin cao nhất được dành cho những ngành nghề và định chế liên quan trực tiếp đến sự an toàn của người dân và đã được chuyên nghiệp hóa cao độ; vai trò của chính quyền và các chính đảng ngày càng ít quan trọng.
- Ở Châu Á (bảng 3, Trung Quốc chiếm tỉ lệ tuyệt đối về số lượng trong thống kê), ta thấy xã hội dân sự còn chậm phát triển.

XÂY DỰNG VĂN HÓA CHÍNH TRỊ

Các thành tựu của văn hóa chính trị - mà mục đích cuối cùng là cuộc sống yên bình và đầy đủ chủ quyền của người dân - rõ ràng không phải từ trời rơi xuống hay một quà tặng của lòng hảo tâm:

- Châu Âu đã phải trải qua ba cuộc cách mạng dân chủ: lần thứ nhất là Đại cách mạng Pháp (1789); lần thứ hai là sự sụp đổ của các chế độ quân chủ chuyên chế (1918) và lần thứ ba vào thập niên 1970 và 1980 ở Bồ Đào Nha, Tây Ban Nha, Hy Lạp và các nước Đông Âu.
- Đã tiến hành nhiều cuộc đại cải cách về giáo dục, khoa học và hành chính, mà tiêu biểu nhất là cuộc cách mạng giáo dục vào đầu thế kỷ XIX của Wilhelm von Humboldt ở nước Đức mà năm nay cả thế giới kỷ niệm 200 năm mô hình đại học mang tên ông.
- Ở Bắc Mỹ, tuy có nhiều thuận lợi của vùng đất mới, nhưng cũng phải rất dày công để hun đúc và “nhập tâm” nếp sống dân chủ mà Alexis de Tocqueville gọi là

“những tập quán của con tim” (*“the habits of the heart”*)
 (Xem: *Nền dân trị Mỹ*, NXB Tri thức).

Thử thách lớn nhất cho việc xây dựng văn hóa chính trị là khi hệ thống chính trị rơi vào hai thái cực: độc tài chuyên chế hoặc khủng hoảng quyền uy. Nhưng, “biện chứng mỉa mai” của lịch sử lại là: cái sau sớm muộn sẽ là hậu quả của cái trước. Nguy cơ tan rã nội lực của xã hội thường đánh thức cơ chế tự vệ tự nhiên của những người công dân, nếu họ không muốn cả cộng đồng lâm vào cảnh tuyệt vọng. Cơ may sẽ đến một khi những “cứ điểm” then chốt có ảnh hưởng trực tiếp nhất đến sự an toàn của cuộc sống người dân (gia đình, nhà trường, bệnh viện, tòa án, cảnh sát...) được lành mạnh hóa trước hết, làm chỗ dựa cho cải cách thể chế “từ dưới lên”. Đó cũng là kinh nghiệm của nhiều nước Âu châu trong các thời kỳ đen tối nhất của họ.



Ralph Nader

Các sách lịch sử thường chỉ cho ta biết những sự kiện lịch sử “hoành tráng” mà ít khi giúp ta nhớ đến vai trò tiên phong âm thầm của những người công dân biết đứng thẳng lưng khi cần thiết. Chỉ sáu người phụ nữ chiếm giữ một nông trại ở ngoại ô New York vào năm 1840 đã giúp mang lại quyền bầu cử cho phụ nữ. Chỉ một phụ nữ duy nhất là Rosa Parks đã không chịu ngồi phía

sau xe bus dành riêng cho người da đen ở Montgomery, bang Alabama đã khởi động phong trào dân quyền. Một nhóm nhỏ công nhân phản kháng trong nhà máy sản xuất xe hơi ở Michigan cuối thập niên 1930 đã dẫn tới việc thành lập “Liên hiệp công đoàn lao động”... Đến ngày hôm nay, một công dân bình thường ở Canada viết thế này: “Ngày nay, thời gian làm việc ít hơn, thế mà người ta vẫn than không đủ thì giờ để làm công dân. Một lý do, là người ta mất quá nhiều thì giờ hàng tuần để xem tivi. Lý do khác là quá bận bịu với việc bảo trì, sửa chữa đủ thứ máy móc: bếp điện, xe hơi, máy cắt cỏ, máy tính. Vì thế, tôi không sắm xe hơi và có rất ít thiết bị điện, bởi chúng cướp hết thì giờ làm công dân của tôi. Tôi cần dành 10% thời gian cho hoạt động công dân, dù là cấp địa phương, quốc gia hay quốc tế” (Ralph Nader, *Developing a Civic Culture*; CAAE 1988). “Bí quyết” của văn hóa chính trị phải chăng chính là từ những quyết định “nhỏ nhặt” để “làm công dân” như thế?

Nói rút lại, văn hóa chính trị không gì khác hơn là việc nâng nền dân chủ lên cấp độ văn hóa.

(*) Xem:
Gabriel Almond / Sidney Verba:
The Civic Culture (1963) và
The Civic Culture Revisited (1980)



HẠNH PHÚC AI BÁN MÀ MUA?

"Il faut s'imaginer Sysyphe heureux"
(Phải tưởng tượng Sisyphus hạnh phúc)

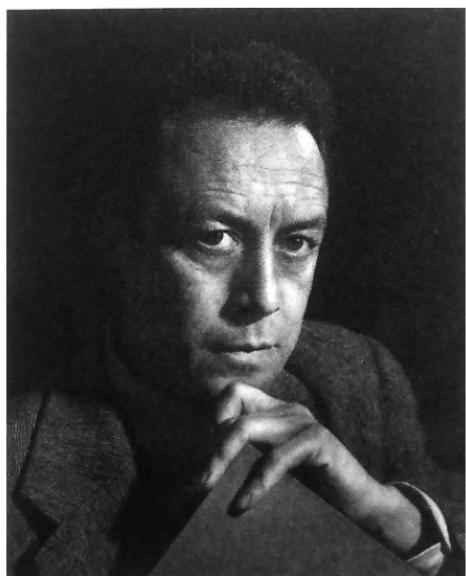
Albert Camus

1

Sisyphus là nhân vật thần thoại Hy Lạp. Chàng phát hiện hành vi mờ ám và tối bại của một ông thần chớp bu (Egine, con gái của Asope, bị thần Jupiter, tức thần Zeus bắt cóc) và bị trả thù. Hình phạt dành cho chàng (tại sao chống tiêu cực không được thưởng mà bị phạt?) là phải không ngừng hì hục vần một tảng đá lên đỉnh núi, rồi tảng đá lăn xuống, và lại hì hục! Thần linh có khác: họ có lý khi cho rằng không có hình phạt nào khủng khiếp hơn cái công việc vô ích và vô vọng. Họ có lý ở chỗ tạo ra được một cái cực phi lý! Khi kể lại thần thoại này bằng giọng văn cảm khái, văn hào Albert Camus viết: "Ta biết

từ lâu rằng Sisyphe là một nhân vật phi lý. Chàng tò ra phi lý bởi cả những nỗi đam mê lẩn nhục hình của chàng. Thái độ coi thường thần linh của chàng, lòng căm thù cái chết (chàng đã từng bắt trói thần chết khiến Diêm vương suýt thất nghiệp!) và lòng ham mê cuộc sống của chàng đã khiến cho chàng phải chịu cái nhục hình khó tả như vậy, cái nhục hình bắt con người ra sức làm mà chẳng làm xong được việc gì. Đó là cái giá phải trả cho những nỗi đam mê trần thế của chàng”.

Nhưng câu chuyện không chỉ liên quan đến số phận riêng của một nhân vật thần thoại. Camus lập tức liên tưởng đến thân phận hiện thực của “người công nhân ngày nay, suốt tháng ngày trong cuộc đời của mình, luôn



Albert Camus

phải làm việc với cùng một nhiệm vụ, và cái số phận ấy cũng chẳng kém phần phi lý”. Những người Pháp đồng hương với Camus mô tả sống động dòng đời buồn chán, vô nghĩa ấy là “*métro, boulot, dodo*” (tàu điện, quần quật, lăn ra ngủ, rồi cứ thế lặp lại). Nhịp sống ấy, suy rộng ra, đúng cho mọi kiếp người!

Vậy, hạnh phúc ở đâu, hay, hỏi như Camus và như... muôn thuở: cuộc đời có đáng sống không? Trước câu hỏi “hiện sinh” ấy, tác giả đáng yêu của chúng ta đề nghị ba giải pháp: tự tử, tin ngưỡng và nổi dậy phản kháng.

Trước hết, tự tử để chết quách cho xong (Camus là tác giả của luận đề nổi tiếng: “tự tử là tối đại vấn đề của triết học!”), là thừa nhận rằng cái phi lý mạnh hơn con người. Không được! Tiếp theo, tín ngưỡng hứa hẹn mang lại ý nghĩa cho cuộc đời, nhưng bằng cách triển hạn niềm “an ủi” ấy vào kiếp sau, không ai có thể kiểm chứng được. Nghĩa là, cái phi lý chỉ được treo lại, được “bỏ trong dấu ngoặc”. Sau cùng, chỉ còn giải pháp thứ ba: nỗi dậy phản kháng. Con người không thể chấp nhận, mà phải kiên quyết chống lại, không cho phép cái phi lý thống trị kiếp người. Nhưng, sự phản kháng này chỉ có thể bắt đầu khi nào? Camus viết: “Chính trong thời gian chàng được nghỉ ngơi khi quay xuống chân núi là lúc khiến tôi quan tâm (...) Tôi nhìn thấy chàng quay xuống núi với bước đi nặng nề nhưng bình thản để đến với khổ hình không biết bao giờ kết thúc. Thời điểm này là lúc hít thở. Nó thuộc về chàng cũng chắc chắn như nỗi bất hạnh của chàng: thời điểm của ý thức. Tại mỗi thời điểm như vậy, chàng vượt cao hơn số phận; chàng mạnh hơn tảng đá của đời chàng”. Sisyphhe trở thành một huyền thoại: con người đạt được hạnh phúc vào chính lúc nỗi dậy phản kháng sự phi lý, biết rằng nỗ lực của mình là vô vọng, nhưng có thể vượt qua nó bằng sự kiêu hãnh và khinh miệt. Tuy không thể xóa bỏ bản thân sự phi lý như xóa bỏ những khó khăn, bất hợp lý vặt vãnh, tuy biết rằng nhiệm vụ rất gian nan, nhưng khi dám đương đầu và thách thức với số phận, cuộc chiến đấu ấy “đủ sưởi ấm và làm viên mãn trái tim người”: “cần phải tưởng tượng rằng Sisyphhe hạnh phúc!”.

2

Trở lên là *một* trong những *thái độ* mà con người có thể lựa chọn trước câu hỏi về khổ đau và hạnh phúc. “Phải tưởng tượng Sysyphe hạnh phúc!” là câu nói sâu thẳm của Camus, vì ông biết đặt hạnh phúc vào trong khuôn khổ hữu hạn của *thân phận con người*. Mọi nỗ lực *định tính*, tức đi tìm một định nghĩa nhằm xác định nội dung cho hạnh phúc, buồn thay, đều là công dã tràng, không khác mấy việc làm của Sysyphe! Không phải do con người kém thông minh (từ ngàn đời nay, có biết bao nhiêu nhà tư tưởng!), mà do đặc tính kỳ lạ của bản thân sự việc. Hạnh phúc, cũng như nhiều khái niệm hệ trọng khác đối với con người, chẳng hạn: chân, thiện, mĩ..., xét đến cùng, đều trượt khỏi bàn tay con người. Hãy lấy một ví dụ. Ta có thể *định nghĩa* hay để ra năm tiêu chuẩn của chân lý: nó phải nhất quán, hiển nhiên, được đồng thuận rộng rãi, hữu ích và là mục đích tối hậu của mọi sự tìm tòi. Nhưng câu hỏi còn lại vẫn là: nó có phải là... chân lý không? Tấm vé số nào cũng đáp ứng năm điều kiện ấy cả, nhưng không phải ai cũng có thể trúng số! Ông triết gia hoài nghi Sextus Empiricus (200-250) thấy điều ấy từ lâu: “Trong hang tối mò có nhiều người đi tìm vàng. Người nào cũng tìm được một thời, *tin* là vàng, nhưng không ai dám *chắc*, dù đang nắm trong tay! Cũng thế, hàng đòn những triết gia sinh ra đời như trong hang tối để đi tìm chân lý. Khôn ngoan là: ngay người nào đã nắm được chân lý trong tay, cũng nên nghi ngờ rằng có chắc thế không”. Cái gì là chân,

thiện, mĩ, hạnh phúc... thì phải tự thân nó là như thế chứ không phải do mình tin là như thế! Cái trượt ra khỏi bàn tay con người ấy thường được gọi là *tính trội (supervenient)* của sự việc và nằm ngoài tầm với của con người.

Đã có biết bao nỗ lực đáng kính nhằm *định nghĩa* hạnh phúc. Nào là phân biệt hạnh phúc chủ quan như là trạng thái hài lòng, hoặc khách quan như sự may mắn vì hội đủ các điều kiện cần thiết cho hành động. Những điều kiện ấy có thể là ngoại tại như sự giàu sang, danh vọng. Cũng có thể là sự hoàn thiện nội tâm, tăng an lạc, giảm khổ đau, thậm chí có thể đồng nhất hạnh phúc với sự hiến dâng đầy hy sinh cho một lý tưởng bằng con đường khổ hạnh hoặc “tử đạo”. Có người đặt tiêu chuẩn rất cao cho hạnh phúc đích thực như sự chí thiện (Khổng), giác ngộ (Phật) hay, như nơi Plato, hợp nhất chân, thiện mĩ, sánh ngang với thần linh. Có người lại bi quan như Schopenhauer: “Mọi sự thỏa mãn lầm tưởng là hạnh phúc thật ra đều là tiêu cực chứ không bao giờ là tích cực”. Giải pháp dung hòa nhưng không kém sâu sắc là quan niệm của Immanuel Kant: “Hạnh phúc là khẩu hiệu đầu môi của mọi người, nhưng nó không bao giờ có mặt thật sự trong thế gian. Điều duy nhất con người có thể đạt được là sự *xứng đáng* để được hưởng hạnh phúc”. Hạnh phúc, theo nghĩa đó, được chuyển thành một lý tưởng để vươn tới như một chân trời bất tận, như một lẽ công bằng sẽ bù đắp cho những kẻ thiện tâm nhưng luôn gánh chịu bất hạnh, oan khiên nơi trần thế, chứ không phải hoa trái chín mọng luôn

sẵn sàng mời đón con người. Hơn ai hết, Kant thấu hiểu sự hữu hạn của kiếp người, tuy nhiên, thừa ông, cũng chính vì sự hữu hạn trần tục ấy, họ cũng cần được hưởng ngay chút ít hoa trái trần gian cụ thể như Sysyphe vẫn có giây phút nghỉ ngơi, hít thở bên cạnh tảng đá của đời mình. Thế là bắt đầu có những “thống kê” *định lượng* về hạnh phúc!

3

Khi hai quốc gia khác nhau lại đứng đầu trong hai bảng “thống kê” về hạnh phúc trong cùng một thời điểm, ai cũng thấy ngay rằng một trong hai hoặc cả hai bảng là không ổn. Điều lạ lùng là hầu như dư luận thụ động tiếp nhận, rồi thông tin rình rang nếu thấy có lợi cho tên tuổi quốc gia mình, hơn là phân tích và phê phán nghiêm chỉnh. Trong *Bản đồ thế giới về hạnh phúc*, mười nước đứng đầu chủ yếu là các nước Âu châu (chẳng hạn năm 2006, Đan Mạch đứng đầu, tiếp theo là Thụy Sĩ và Áo). Ngược lại, trong *Chỉ số hạnh phúc hành tinh (HPI)*, tốp đầu là các nước nghèo, chậm phát triển (năm 2006, đứng đầu là đảo quốc Vanuatu, Việt Nam đứng thứ 12), rồi năm 2009, đứng đầu là Costa Rica, và Việt Nam được nâng lên hạng 5). Trong bảng thứ nhất (2006), Mỹ đứng hạng 23, Anh đứng hạng 41; trong bảng sau, cả hai bị đánh tụt xuống hạng 150 và 108!

Nhiều nhà bình luận nhận ra nguyên nhân chủ yếu của sự mâu thuẫn là ở các cách tiếp cận khác nhau và, từ đó, ở phương pháp thu thập và tổng hợp thông tin. Cách

tiếp cận nào cũng bao hàm tính xu hướng và ít nhiều định kiến. Một bên xem trọng sự tiến bộ trong khoa học, công nghệ, chăm sóc sức khỏe và giáo dục. Bên kia, nhân danh bảo vệ môi sinh, tất yếu có xu hướng giáng cấp các nước có mức tiêu thụ cao, và, vô tình hay cố ý, kiềm hãm sự phát triển và gây thêm ngộ nhận và ảo tưởng cho các nước nghèo. Về phương pháp, thật là khó và liệu có hợp lý không khi kết hợp hai yếu tố dị loại (yếu tố khách quan dễ định lượng như tuổi thọ và yếu tố chủ quan như cảm nghĩ cá nhân về sự hài lòng) thành một thước đo duy nhất như trong bảng chỉ số HPI. Điều này cho thấy: việc sắp hạng hạnh phúc là rất tương đối và không thật sự đáng tin cậy, đó là chưa nói đến *tính trội* đã đề cập ở trên. Một nhà bình luận nhận xét: hạnh phúc trong các bảng sắp hạng này là “hạnh phúc” của người sắp hạng hơn là của dân chúng các nước được sắp hạng!

Một nỗ lực đáng ghi nhận và ca ngợi khác là sáng kiến độc đáo từ năm 1972 của nước Bhutan nhỏ bé ẩn mình bên Hy Mã Lạp Sơn nhằm đo lường *chất lượng sống* và *sự tiến bộ xã hội* mang nghĩa tổng thể và tinh thần nhiều hơn là chỉ số đơn thuần kinh tế và có tính lừa mị quen thuộc của GDP (tổng sản phẩm quốc nội), đó là: *Tổng hạnh phúc quốc gia (GNH)*.

“Không thể gọi là hạnh phúc, mà không tham gia vào công việc công cộng. Không thể gọi là tự do nếu không thể nghiệm thế nào là tự do công cộng. Không thể là tự do hay hạnh phúc mà không có chút quyền hành nào trong quyền lực công cộng”

Hannah Arendt
(1906-1975)

Mang đậm bản sắc và truyền thống tâm linh Bhutan lúc ban đầu, nhưng quan niệm này ngày nay mang tính liên-văn hóa và được tán đồng rộng rãi qua nhiều hội nghị quốc tế với sự cam kết không ngừng gia tăng của nhiều nước khác nhau. Dựa trên bốn trụ cột thoát nhìn có vẻ định tính và khó đo lường: sự phát triển bền vững, bảo tồn và phát huy các giá trị văn hóa truyền thống, bảo tồn môi trường tự nhiên và sau cùng, có nền quản trị quốc gia tốt đẹp, GNH ngày càng được các chuyên gia chi tiết hóa và định lượng hóa, xoay quanh bảy lĩnh vực:

1. Sự hài lòng kinh tế (tiết kiệm, nợ, sức mua)
 2. Sự hài lòng môi trường (ô nhiễm, tiếng ồn, giao thông)
 3. Sự hài lòng về chô làm việc (nghề nghiệp, động lực, đạo đức, xung đột)
 4. Sức khỏe thể chất (bệnh nặng, béo phì)
 5. Sức khỏe tâm thần (mức độ dùng thuốc an thần, trầm uất..., lạc quan, bi quan thông qua thái độ tích cực hay tiêu cực...)
 6. Sự hài lòng xã hội (bao gồm gia đình và thân thuộc: tình dục, phân biệt đối xử, tỉ lệ ly hôn, kiện tụng trong thân tộc, kiện tụng ngoài xã hội, tỉ lệ tội phạm, sự an toàn, sự tương trợ...)
 7. Sự hài lòng chính trị (chất lượng dân chủ cơ sở, tự do cá nhân, tranh chấp với nước ngoài...)
- (nhiều báo cáo chi tiết về bảy lĩnh vực nêu trên trong

trường hợp Bhutan đã được phổ biến trên mạng).

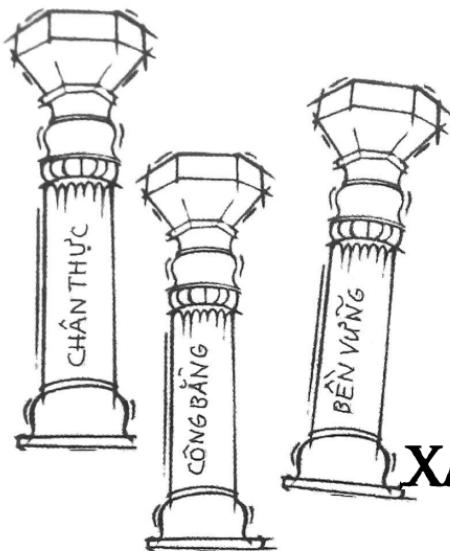
Bàn về “Tổng hạnh phúc quốc gia” trong một bài viết, GS. Chu Hảo nhận định: “(...) thành tựu kinh tế mà chúng ta đạt được, tuy chưa phải đã nhiều và vững chắc, đã đi kèm theo sự xuống cấp văn hóa nghiêm trọng. Xuống cấp văn hóa không phải chỉ đơn giản là nói về những tiêu cực trong lĩnh vực văn hóa hiểu theo nghĩa hẹp, mà là sự xuống cấp văn hóa chung, mang tính nền tảng phát triển của xã hội, một sự suy thoái đạo đức, tinh thần ... Sự xuống cấp ấy biểu hiện trước hết ở chỗ khủng hoảng niềm tin của nhân dân vào nền quản trị quốc gia và nền giáo dục quốc dân; ở sự dối trá và đảo lộn giá trị trong mọi quan hệ ở mọi lĩnh vực; ở tình trạng tham nhũng tràn lan và gia tăng bạo lực. Xuống cấp văn hóa không phải là cái giá tất yếu phải trả cho sự phát triển kinh tế, mà có lẽ do chúng ta đã chọn một mô thức phát triển sai. Trong bối cảnh của thế giới hiện đại, mô thức nào là thích hợp cho mỗi quốc gia, vẫn là một câu hỏi khó. Nhưng không chạy theo tăng trưởng GDP bằng bất cứ giá nào, mà chú trọng phát triển “Tổng hạnh phúc quốc gia” dựa trên sự bảo tồn các giá trị văn hóa truyền thống và môi trường sinh thái như Bhutan đã làm, có lẽ là một kinh nghiệm tốt cho chúng ta”.

4

Trở lại với Sysyphe. Có lẽ như với từ “độc lập” trong một thời gian khổ, có thể nói như thế chẳng vể từ “hạnh phúc”: *hạnh phúc ai bán mà mua, ai cho mà lấy, ai thừa mà*

xin. Sysyphe đã “tỏ ra mạnh hơn tảng đá của đời chàng”. Sao giống quá với người thợ lặn lão thành ở đảo Lý Sơn mở trừng mắt để thấy mình mạnh hơn con cá mập hung dữ.

Phúc cho những ai mưu cầu hạnh phúc trong bão giông, và, phải “tưởng tượng rằng họ hạnh phúc!”.



BÀI TRƯ CỘT CỦA XÃ HỘI TƯƠNG LAI

1

Có người bạn gửi cho xem bản tóm tắt một công trình điều tra xã hội học do Quỹ Konrad-Adenauer (Đức) thực hiện, mang nhan đề: “Giữa sự ổn định và mong manh. Ta biết gì về tầng lớp trung lưu ở nước Đức?” (“Zwischen Stabilität und Fragilität. Was wissen wir über die Mittelschicht in Deutschland?”/Konrad-Adenauer Stiftung). Chuyện... xa xôi, lại có rất nhiều con số, chỉ thích hợp với giới chuyên môn. Tuy nhiên, chắt lọc lại, cũng có vài thông tin có thể làm quà cho một câu chuyện đầu xuân.

Họ đặt vấn đề như sau. Sau Thế chiến II, CHLB Đức phát triển rất nhanh, thất nghiệp ít, chỉ số tăng trưởng như mơ, thu nhập tăng gấp năm, sáu lần so với thế hệ cha ông thập niên 1950. Nhưng cảm nhận chung hiện nay vẫn là: sự thịnh vượng hứa như được phân phối khá bất công. Gần đây, nổi lên cuộc thảo luận về sự nghèo

túng giữa lòng một xã hội thịnh vượng, chính thức thừa nhận sự gia tăng của nguy cơ thu nhập thấp và sự phân cực. Cuộc tranh luận, do đó, tập trung vào tình trạng của tầng lớp trung lưu, vì tầng lớp này là “xương sống” của sự phát triển và chính việc dịch chuyển dễ dàng sang tầng lớp này gắn liền với những kích thích đổi mới, sáng tạo, rất quan trọng đối với động năng kinh tế, xã hội. Những thông số quy ước liên quan đến tầng lớp trung lưu cần được vận dụng để xét xem tầng lớp này là ổn định hay đang bị “xói mòn”. Tình hình thực tế ra sao? Có thể rút ra được những điều gì? Và phải làm gì?

Một điểm xuất phát khác của “Metastudie” này có vẻ hấp dẫn chúng ta hơn. Phần lớn các nước châu Á đang lên ngày càng tin rằng sự ra đời của một tầng lớp trung lưu rộng rãi là điều kiện cơ bản cho việc củng cố thời kỳ tăng trưởng ban đầu. Họ sợ bị rơi vào bẫy tăng trưởng, nếu - sau giai đoạn đẩy mạnh xuất khẩu, chủ yếu từ tầng lớp bên trên - lại bỏ lỡ cơ hội xây dựng tầng lớp trung lưu mạnh mẽ để tiếp tục thúc đẩy tăng trưởng thông qua “cầu nội địa” bền vững. Họ biết rằng tầng lớp trung lưu không tự mình hình thành được. Vì thế, giới chính trị và học giả châu Á “tò mò nhìn sang châu Âu để học hỏi kinh nghiệm về những hệ thống bảo đảm sự an toàn xã hội”. (Trước sự gia tăng bất bình đẳng xã hội, không phải ngẫu nhiên khi có sự song hành giữa “Nhóm đặc nhiệm tầng lớp trung lưu” (*Middle Class Task Force*) của Mỹ do phó tổng thống Joseph Biden lãnh đạo và “Nhóm đặc nhiệm cấp cao về sự cố kết xã hội” (*High-Level Task Force on Social Cohesion*) được thương định EU thành lập vào

năm 2005).

2

Vài kết quả điều tra ở nước Đức thống nhất: năm 2010, 62% người dân Đức phía Tây tự nhận mình thuộc “giới trung lưu”; 50% ở phía Đông. Nhìn chung, khoảng 78% người Đức (năm 2008) có thu nhập trên mức “nguy cơ” và dưới mức “giàu có”. Tuy có những chao đảo trong chi tiết, nhưng quy mô của giới thu nhập trung bình vẫn ổn định ở mức 78% từ 2002. Từ ngày thống nhất đất nước, giới trung lưu phía Tây tăng thêm 2%, phía Đông còn lớn hơn nhiều so với khi mới thống nhất. Có thể nói phía Đông nước Đức đã chuyển hóa từ một xã hội định hướng theo giới công nhân thành một “xã hội trung lưu”. Các số liệu phức tạp rút cục cho thấy không đủ cơ sở để khẳng định luận điểm về một sự “xói mòn” tầng lớp trung lưu.

Mặt khác, rất khó nhận diện đầy đủ những nguyên nhân gây ra sự bất bình đẳng về thu nhập. Nguyên nhân trực tiếp là nạn thất nghiệp cao từ 2000-2005. Thêm vào đó là chính sách thuế bất hợp lý, có lợi cho giới thu nhập cao. Nhưng đồng thời, những phát triển kinh tế - xã hội cơ bản như tiến bộ công nghệ, việc chuyển xã hội sang xã hội dịch vụ, năng động hóa thị trường lao động, hội nhập doanh nghiệp trên phạm vi thế giới, thay đổi cấu trúc dân số, v. v... không chỉ tạo ra nguy cơ mà cả cơ hội mới cho tầng lớp này. Chẳng hạn, sự biến đổi công nghệ thoát đầu có lợi cho giới có chuyên môn cao. Ưu

thế “phụ trội” nhờ giáo dục vẫn còn cao, nhưng giảm dần nhờ sự bùng nổ và mở rộng giáo dục, đào tạo. Như thế, sự phát triển giáo dục có hiệu ứng giảm thiểu sự bất bình đẳng một cách trực tiếp hoặc gián tiếp. Việc tham gia thị trường lao động, kinh doanh ngày càng nhiều của phụ nữ cũng góp phần vào hiệu ứng ấy.

Quan trọng hơn là xét những thành phần cấu tạo nên tầng lớp trung lưu. Chất lượng và chức năng làm “xương sống” cho xã hội của tầng lớp này sẽ khác nhau rất nhiều ở các quốc gia, tùy thuộc không nhỏ vào tỉ lệ giới quan chức và thân nhân của họ (hưởng lợi nhờ đặc quyền chính trị và “phi sản xuất”) so với các thành phần khác như giới chuyên gia, thợ lành nghề, giới tiểu chủ và giới hành nghề tự do. Một nghiên cứu so sánh về giới trung lưu ở nước ta (với tin vui về sự “lớn mạnh” bất ngờ của tầng lớp này trên báo chí gần đây) với các nước phát triển hẳn sẽ rất thú vị và bổ ích!

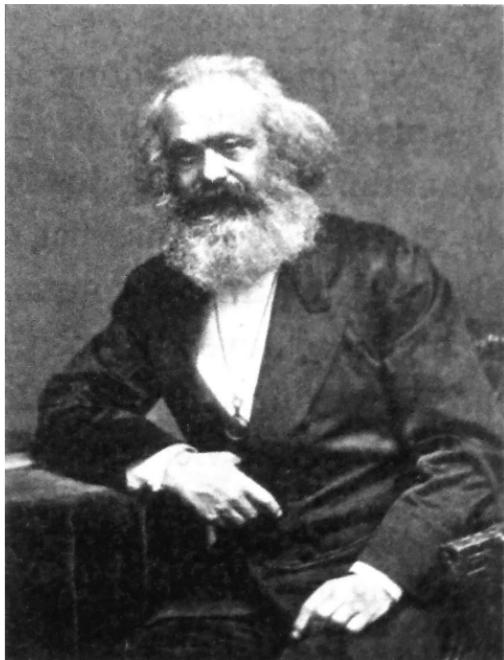
Công trình kết luận bằng một số gợi ý:

1. Chính sách “trung lưu” phải là một chính sách cho toàn xã hội. Một chính sách “ưu tiên” chỉ nhắm vào tầng lớp này, thật nghịch lý, sẽ làm suy yếu nó (với giả định giới trung lưu sẽ “thăng tiến” tất cả lên tầng lớp trên!). Do đó, cần đảm bảo sự tham gia chính trị của *mọi* tầng lớp.
2. Về lâu dài, chính sự mở rộng và tăng cường nền giáo dục cho mọi lứa tuổi mới mang lại kết quả, vì cơ hội được hưởng giáo dục là nền tảng vững chắc cho cơ hội thăng tiến.

3. Nâng cao năng suất bằng sáng kiến và đổi mới để đứng vững trong cạnh tranh quốc tế và chuyển nguy cơ của “tòan cầu hóa” thành thuận lợi.
4. Tăng cường tiến trình tích lũy tài sản bằng những biện pháp minh bạch và công bằng.
5. Có chính sách lâu dài về dân số, cũng như cải thiện cơ sở thông tin để làm rõ những yếu tố gây hiệu ứng kìm hãm hoặc thúc đẩy tầng lớp này.

3

Chân thực, công bằng và bền vững được thừa nhận rộng rãi như là ba trụ cột cho sự ổn định và phát triển lành mạnh của xã hội. Hiểu như là những giá trị tinh thần và đạo đức, ai cũng dễ dàng tán đồng, nhưng việc thực thi chúng lại là chuyện khác! Ba trụ cột ấy vẫn chỉ là những nguyện vọng tốt đẹp và luôn bị triển hạn đến một tương lai vô định như một khôn tưởng xã hội. Ai cũng biết rằng việc cấu trúc và tái cấu trúc kinh tế, chính trị kỳ cùng chỉ là phương tiện chứ không phải mục đích tự thân. Mục đích phải là một viễn kiến xã hội được xây



Karl Marx

dựng trên những trụ cột nào đó. Tiếc thay, qua bao nỗ lực, hy sinh lắn hứa hẹn, ba cột trụ nói trên chưa bao giờ tỏ ra hội đủ điều kiện để được thực hiện trong thực tế.

Việc hình thành tầng lớp trung lưu chiếm đa số, thậm chí đại đa số trong xã hội, phải chăng là “lực lượng vật chất” tương ứng, đó là điều chưa ai có thể xác quyết được. Tuy nhiên, do những đặc điểm nội tại của tầng lớp này ở các nước phát triển và sẽ lan tỏa sang các nước khác (trình độ dân trí cao, tự chủ về tài chính, đa dạng về nhu cầu và sở thích, năng lực tự tổ chức và lòng quả cảm dân sự (*civil courage*) mạnh, khao khát sự an toàn pháp lý và an sinh xã hội...), ba trụ cột ấy ngày càng được hiểu một cách cụ thể và được đòi hỏi phải thực thi kiên quyết hơn.

- *Sự chân thật*: không theo nghĩa triết học (“chân lý”) mà theo nghĩa chính trị cụ thể, với ba lĩnh vực áp dụng: thứ nhất, không được lừa dối công chúng, phải ra quyết định có cơ sở; thứ hai, tăng cường sự tự do và trách nhiệm thông tin của cơ quan truyền thông; và thứ ba, nhân dân có quyền tiếp cận, kiểm tra những hồ sơ công quyền, đòi hỏi sự minh bạch và nghĩa vụ giải trình, nhất là liên quan đến việc sử dụng tiền thuế của nhân dân.

- *Sự công bằng*: nếu công bằng hay công lý là việc có thể dùng luật pháp buộc phải thực thi những quy định đạo đức (vốn không có tính cưỡng bách), thì ở đây sự công bằng chủ yếu là công bằng về quyền hạn và nghĩa vụ, nhất là công bằng về cơ hội.

- *Sự bền vững*: được hiểu theo nghĩa rộng, toàn diện.

Không chỉ là đối xử cẩn trọng đối với thiên nhiên, mà còn tôn trọng tính đa dạng của các nền văn hóa, ngôn ngữ, vun bồi năng lực và tài năng của con người, chăm lo các thế hệ tương lai và bảo vệ cuộc sống lành mạnh. Nói ngắn, nhân quyền và dân quyền thuộc về những giá trị bền vững.

“Nhân loại chỉ đặt ra những vấn đề mà mình có khả năng giải quyết được” (Marx). Và, cũng xin mượn một cách nói nổi tiếng khác của ông: lịch sử cho tới nay, với nét đậm nhạt khác nhau, đều là lịch sử của những “giá trị” ngược lại: lừa dối, bất công và phá hoại. “Toàn cầu hóa”, mong sao, có ý nghĩa tích cực như một cuộc lội ngược dòng.



NGÀY XUÂN NÓI CHUYỆN VIỄN TƯỞNG: CÁC MÔ HÌNH TOÀN CẦU HÓA

Ngày Xuân cho phép ta mơ mộng và tưởng tượng. Tuy không tài nào dự đoán được tương lai, ta vẫn khao khát muốn biết rồi sẽ ra sao. “Ra sao” ở đây là nói chuyện... vĩ mô, chuyện “tòan cầu” thôi nhé!

Thế giới đang đây rẫy xung đột, nhưng tiến trình toàn cầu hóa dường như vẫn cứ tiếp diễn. Hai hiện tượng mâu thuẫn ấy sẽ triệt tiêu nhau, sẽ tiếp tục song hành hay sẽ hòa giải với nhau một cách nào đó?

Việc đánh giá tình hình tùy thuộc vào sự lựa chọn lý thuyết nào về toàn cầu hóa. Ngay bản thân khái niệm “tòan cầu hóa” cũng rắc rối. Người bảo rằng nó đã bắt đầu vào thế kỷ XV, người bảo từ thế kỷ XIX, hoặc chỉ mới từ vài thập niên gần đây thôi. Xu hướng chung sẽ dẫn đến sự thống nhất hoặc sự đa dạng hoặc cả hai vẫn còn gây tranh cãi. Khó khăn, trước hết, có lẽ nằm ngay trong bản thân khái niệm “tòan cầu hóa”.

Trong từ “toàn cầu hóa” có chữ “toàn cầu”, hiểu như quả địa cầu, hình như xuất hiện lần đầu tiên năm 1492 nơi Martin Behaim, đầu thời cận đại. Nhưng, nó không còn mang nghĩa biểu tượng vừa thần học vừa chính trị như quả táo trong lòng bàn tay các bậc đế vương ngày trước. Nó đã bắt đầu mang nghĩa thế tục như là biểu trưng của thời đại mới, trong đó mọi địa điểm đều có hai tính chất: có thể đến được và có thể khai thác được. Từ đó, “địa cầu” và các lý thuyết về “toàn cầu hóa” đi liền với nhau như bóng với hình. Tuy nhiên vẫn có sự khác biệt. Một số lý thuyết toàn cầu hóa xem “quả địa cầu” như một tấm địa đồ với nhiều góc cạnh phức tạp hơn là một quả táo tròn vo. Cách nhìn này lập tức bị nhiều lý thuyết khác lấn át. Theo đó, “quả địa cầu” lần đầu tiên cho phép ta nhìn và mô tả trái đất theo không gian ba chiều một cách toàn vẹn, không cần quan tâm lăm蜃那些 góc cạnh lồi lõm! Họ nhìn trái đất từ bên ngoài bằng cái nhìn “toàn cầu”, không khác mấy với nhà du hành vũ trụ nhìn về quả đất từ không gian xa thẳm. Tùy theo chỗ đứng, ta nhìn sự vật một cách khác nhau. Ở đây, các lý thuyết về toàn cầu hóa cũng giống như thế.

Bước vào thập kỷ thứ hai của thế kỷ XXI, ai cũng thấy cần phải điều hòa hai lối nhìn nói trên: thấy cây không thấy rừng lân thấy rừng không thấy cây. Từ đó có khẩu hiệu: tư duy toàn cầu, hành động địa phương! Toàn cầu hóa, như thế, phức tạp hơn mới thoát nhìn. Nó thực chất chỉ là “Tây phương hóa” với kẻ thắng người bại? Hoặc là cơ hội lịch sử cho mọi người cùng thắng? Chưa ai biết, nhưng ít ra có hai thực tế không thể phủ nhận: các thị

trường tài chính được toàn cầu hóa (với tất cả các nội hàm phong phú của chúng, gồm cả công nghệ, thương mại và truyền thông) đang ngày càng gia tăng áp lực lên các quốc gia, và, trào lưu dân chủ hóa - cũng trên phạm vi toàn cầu - đang và sẽ là dòng thác chảy xiết với ngày càng nhiều những định chế và tổ chức quốc tế cùng với các tác nhân phi nhà nước khác. Các nhà nước-dân tộc, thành tựu của thời cận đại, ngày càng bị thu hẹp quyền năng và phạm vi hoạt động.

Câu hỏi đặt ra: có thể giữ nguyên ba hình thức chính trị quen thuộc trước nay: nhà nước đô thị cổ đại - các đế chế - các nhà nước dân tộc? Có thể có hình thức “cai trị” mới vượt ra khỏi khuôn khổ nhà nước-dân tộc? Và nếu có, làm sao diễn ra được với tinh thần và phương thức *dân chủ* đích thực như khát vọng chung? Nói ngắn, có triển vọng về một nền dân chủ toàn cầu?

Nền dân chủ, trong lịch sử, chỉ mới biết đến hai hình thức: nền dân chủ ở quy mô nhỏ nơi các thành quốc Hy Lạp cổ đại, rồi ở quy mô rộng hơn nơi các nền cộng hòa đại diện với tư cách các nhà nước dân tộc đa nguyên ngày nay như là thành quả của Cách mạng Mỹ và Cách mạng Pháp. Liệu có thể có một nền dân chủ rộng lớn ở quy mô toàn cầu với số lượng công dân khổng lồ, hết sức đa dạng về ngôn ngữ, văn hóa, truyền thống? Làm sao bảo đảm quyền tham dự và quyền cùng quyết định ở quy mô như thế?

May thay, chính trị thế giới không phải là hiện tượng tự nhiên của trời đất mà kỳ cùng là do quyết định của con người, nghĩa là, có thể biến đổi được nếu người ta muốn.

Ngày Xuân, thử điểm qua bốn mô hình chính trị về toàn cầu hóa đang được thảo luận: Nhà nước thế giới, Cộng hòa thế giới, Dân chủ toàn cầu (*global democracy*) và Quản trị toàn cầu (*global governance*). Từ không tưởng đến kỹ trị, từ mơ mộng đến vận hành thông qua những tác nhân và tổ chức quốc gia, xuyên quốc gia, siêu quốc gia, bốn mô hình đều ít nhiều chia sẻ một cao vọng: hợp nhất dân chủ với các cấu hình chính trị quy mô lớn. Nếu chưa phải là giải pháp thì cũng là một gợi mở!

MÔ HÌNH 1: NHÀ NƯỚC THẾ GIỚI

Trước hết là hai mô hình... phản dân chủ vào đầu thế kỷ 20: một của Huxley (1932) và một của H.G. Wells (1903). Huxley vẽ ra một nhà nước thế giới sẵn sàng hy sinh sự tự do của con người nhân danh sứ mạng mang lại hạnh phúc. Wells thì đề xướng sự cai trị của một tầng lớp ưu tú, độc lập và trung lập đối với mọi thế giới quan. Thật ra, đây chỉ là phiên bản mới của “nhà nước cộng hòa” của Plato với sự cai trị của những ông vua-triết gia.

Phiên bản khác đáng chú ý hơn là của Arnold Toynbee qua công trình nghiên cứu lịch sử văn hóa đồ sộ gồm 12 tập (1934-1946). Trong bối cảnh chiến tranh lạnh, để bảo đảm hòa bình, năm 1969, Toynbee càng thấy nhà nước thế giới là cần thiết. Nhưng, sự hợp nhất chính trị không thể bền vững nếu thiếu một cơ sở tinh thần thống nhất: ông đề nghị một sự hòa đồng tôn giáo, gọi là tôn giáo phổ quát, hợp nhất Ki tô giáo, đạo Islam, Ấn Độ giáo và Phật giáo đại thừa! Mô hình của Toynbee ngày nay đã bị lãng quên, nhưng hai ý tưởng lớn của ông

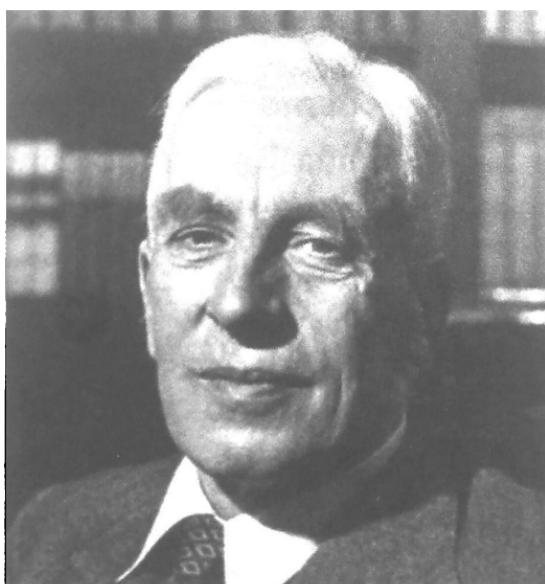
vẫn còn giá trị: ý tưởng về một lịch sử phổ quát của nhân loại, vượt khỏi khuôn khổ và lịch sử của nhà nước dân tộc để quan tâm nhiều hơn đến lịch sử các nền văn minh. Thứ hai là ý tưởng về sự thống nhất tinh thần của nhân loại làm cơ sở cho trật tự thế giới mới. Nếu Karl Jaspers nhấn mạnh đến “bước nhảy của ý thức” nơi các đại triết gia, thì Toynbee cũng đòi hỏi một sự “tăng tiến tâm linh chưa từng có trước đó” khiến cho nhân loại có ý thức về sự thống nhất của chính mình. Bước nhảy của các “đại” triết gia thì quá cao xa, đặc tuyển, còn ý thức nhân loại của Toynbee - thể hiện qua “tôn giáo phổ quát” - thì lại quá nhân tạo, khó thành hiện thực!

Nhìn chung, mô hình nhà nước toàn cầu khó có thể giải quyết hai nghịch lý mà Kant cũng đã thấy khi đề

xướng “nền hòa bình vĩnh cửu” qua hình thức liên hiệp các nhà nước (thật ra dự kiến chỉ cho châu Âu hơn là cho toàn thế giới). *Nghịch lý thứ nhất:* nếu không có nhà nước toàn cầu, các nhà nước dân tộc tiếp tục tự tung tự tác như trước nay. Có nhà nước toàn cầu, chủ quyền của các nhà

Arnold Toynbee

nước dân tộc bị xâm phạm. Ngay cả các siêu cường cũng không ưa thích gì nhà nước toàn cầu, một hình thức trói



buộc họ, trừ khi cả nhân loại phải đương đầu với thảm họa diệt vong hiện thực. *Nghịch lý thứ hai* liên quan đến hòa bình thế giới. Khái niệm “nhà nước thế giới”, một mặt, không cho phép một ai đứng ngoài nó cả, mặt khác, phải cương quyết loại trừ những ai tỏ ra chống lại nó! Viễn tượng nội chiến - bây giờ là nội chiến toàn cầu - là không thể tránh khỏi. Khái niệm “nhân loại” và “hòa bình thế giới” sẽ không còn hồn nhiên vô tội khi đi vào lĩnh vực chính trị và khi ai cũng có quyền nhân danh chúng. Một mô hình giàu thiện chí nhưng đậm nét viển vông, không tưởng!

MÔ HÌNH 2: CỘNG HÒA THẾ GIỚI

Do Otfried Höffe gợi ý, phát triển mô hình liên hiệp các nhà nước trước đây của Kant. Các nhà nước dân tộc vẫn tiếp tục tồn tại, còn nền cộng hòa thế giới chỉ là phần bổ sung, như một nhà nước thứ cấp. Nhiệm vụ của nó là bảo vệ nhân quyền và hòa bình cùng với các tiêu chuẩn tối thiểu về an sinh xã hội và an toàn môi trường.

Cộng hòa thế giới phải là nhà nước pháp quyền toàn cầu, đồng thời là một xã hội dân sự toàn cầu, nhưng... “mềm” (*soft legislation, soft world republic*). Mô hình này gần thực tế hơn mô hình trước, nhưng lại vấp phải *nghịch lý thứ ba*: quyền lực của nó phải lớn hơn quyền lực của mọi siêu cường cộng lại, lớn hơn mọi liên minh cục bộ. Tìm đâu ra quyền lực ấy? Sự song hành của nhà nước dân tộc và cộng hòa thế giới đặt ra vấn đề tranh chấp quyền lực. Ai giải quyết nó và giải quyết thế nào để không trở nên bất lực như các định chế Liên Hiệp Quốc

hiện tại? Sự bảo vệ nhân quyền dựa trên quan niệm nào về con người? Con người cá nhân nguyên tử theo kiểu Hobbes thông qua tiến trình thương thảo và trao đổi như nơi thị trường? Nếu ai đó không có gì để “cho” và “nhận”, làm sao trao đổi và nhân quyền sẽ còn là gì? Höffe chỉ còn cách quay về với đạo đức học siêu nghiệm của Kant: nhân quyền là giá trị bất khả thương thảo, bất khả chuyển nhượng và không cần biện minh!

MÔ HÌNH 3: DÂN CHỦ TOÀN CẦU

Tiêu ngữ của Anthony Giddens, David Held và Ulrich Beck. Một xu hướng dân chủ xã hội, tìm con đường thứ ba giữa cánh tả (sau sự sụp đổ của Liên Xô và Đông Âu) và cánh hữu (chủ nghĩa tân-tự do). Cả ba thống nhất ở cách nhìn xã hội hiện đại như là hậu-truyền thống, phản tinh và cá nhân hóa, nhưng có đặc điểm chung là một xã hội “thiếu an toàn” (Giddens) và “đầy nguy cơ” (Beck).

Xã hội cá nhân hóa cần bắt tay với viễn tượng dân chủ hóa toàn cầu, như là sự thống nhất của hai mặt đối lập. Đi vào cụ thể, cần cải cách Liên Hiệp Quốc một cách sâu rộng với các hình thức mới: nghị viện thế giới, hành pháp thế giới, tòa án thế giới và hội đồng thịnh nguyễn. Nơi đó, các tác nhân phi nhà nước, các tổ chức quốc tế và xuyên quốc gia cùng hợp tác hành động.

Ulrich Beck đưa ra thuyết “*Hiện đại thứ hai*”. Hiện đại thứ nhất đã hướng đến sự tiến bộ và phát triển qua quá trình công nghiệp hóa. Hiện đại thứ hai nhằm giải quyết những hệ quả do Hiện đại thứ nhất gây ra và để lại.

Để hướng đến nền dân chủ toàn cầu, cần “tái phát hiện *cái chính trị*”, vượt ra khỏi ranh giới giữa cái riêng tư và cái công cộng, giữa bên trong và bên ngoài. “*Chính trị*”, theo Beck, không còn là một lĩnh vực riêng biệt, mà trở thành việc làm phi không gian, không dễ cho nhà nước độc quyền nữa.

MÔ HÌNH 4: QUẢN TRỊ TOÀN CẦU

Không đi theo mô hình nhà nước hay dân chủ mà nhấn mạnh đến “kỹ thuật điều hành”, đến “thể thức thực thi”, bao gồm mọi hình thức, dù dân chủ hay không. Tất cả xuất phát từ thực tế gia tốc của tiến trình toàn cầu hóa hầu như trên mọi lĩnh vực: truyền thông, thương mại, giao thông, v. v... trong một thế giới ngày càng nhỏ dần với sự đan xen lẫn nhau và xóa bỏ khoảng cách. Cần xem trọng đúng mức vai trò của các tổ chức quốc tế, các tập đoàn đa quốc gia, các NGO và các loại mạng lưới kết nối, thay vì chỉ tập trung vào mô hình nhà nước thế giới hay cộng hòa thế giới. Giống như mô hình 3, cần mở rộng và cải cách triệt để Liên Hiệp Quốc với nhiều định chế mới mà không cần đến “chính quyền thế giới”. “Quản trị” (*governance*) là cai trị không cần đến chính quyền thế giới, đồng thời cũng không nhất thiết phải là cai trị mà không có “các chính quyền”. Khái niệm “*governance*” không chỉ khó dịch mà còn khó xác định nội dung! Nó cần phải tiếp tục nghiên cứu và làm rõ tính chất lẩn vai trò của các tác nhân dân sự vừa kể: trong chừng mực nào chúng đồng đẳng với các chính quyền được bầu lên một cách dân chủ? Cấu trúc nội tại của chúng có dân chủ và minh bạch không? Với bản chất thiện nguyên, chúng hành xử ra sao

khi dính đến tiền bạc và quyền lực? Chúng có thể bị các chính quyền sử dụng và lung lạc không? v. v...

Trước mắt, mô hình này muốn được thử thách ở quy mô trung bình trước khi lan tỏa toàn cầu: các “khối liên kết khu vực” như Cộng đồng chung Châu Âu, và sắp tới đây, cộng đồng các quốc gia Đông Nam Á. Ngay ở Cộng đồng EU với nhiều thuận lợi, cơ chế dân chủ và hợp tác còn không ít quan liêu, trở ngại, tình hình sẽ ra sao đối với các “khối” ít thuần nhất hơn?

Con đường phía trước còn rất dài và gian nan, nhưng đã xác định được một điểm mới mẻ: cần có sự chuyển dịch về ngữ nghĩa trong khái niệm dân chủ. Khái niệm cổ điển về dân chủ đã thích hợp với nền dân chủ cổ đại và các nhà nước dân tộc cận và hiện đại. Thể thức tiêu biểu là bầu cử và bỏ phiếu. Bây giờ, khái niệm dân chủ cần điều chỉnh cho phù hợp với khuôn khổ của “khối” và toàn cầu. Tính cách tham dự cổ điển được dần thay thế bằng hình thức ít khắt khe hơn: tức thông qua biện pháp “kỹ trị”, hướng đến “đầu ra” (*output*) hơn là “đầu vào” như đang được áp dụng ở khối EU. Nổi bật là sự chuyển đổi âm thầm từ sự tham dự sang tham vấn (*deliberation*), từ chỗ cùng quyết định sang cùng bàn bạc (J. Habermas). Mô hình 4 chia sẻ với mô hình 3 sự lạc quan đối với “lý thuyết diễn ngôn” nói chung.

Người ta không thể nói “nửa sự thật” về Hiện đại cũng như về toàn cầu hóa, nếu không muốn tô hồng, xuyên tạc hay đơn giản hóa nó. Ba đặc điểm chủ đạo của Hiện đại là sự biến đổi văn hóa gia tốc, sự tiêu biến của khoảng cách không gian và sự tương đồng của các nền

văn minh đều đã và đang đi những bước quanh co. Thêm vào đó, như Antonio Gramsci tiên đoán trước giữa thế kỷ XX khi nhìn thấy những đám mây đen đang cuộn lên ở chân trời: “Thế giới cũ đã chết. Thế giới mới đang ló dạng. Nhưng trong cảnh tranh tối tranh sáng ấy đã xuất hiện những con quái vật”. Lời tiên đoán u ám ấy lại hiệu nghiệm? Chúng có thể đẩy lùi lịch sử? Một cách tinh táo, sống trong Hiện đại một cách hiện đại là chấp nhận sống với và sống trong xung đột, vì không có một “hòa điệu tiền lập” nào hết.



“TIỀN LÀ TIỀN LÀ PHẬT...?”

Xin thưa: còn hơn thế nữa! Tiên là Ông Trời, là “Thượng Đế của thời đại chúng ta” (G. Simmel); thời đại ấy “đã thay thế sự toàn năng của Thượng Đế bằng sự toàn năng của đồng tiền” (N. Luhmann). Simmel còn minh họa dễ hiểu: ngày trước, tòa nhà cao nhất ở các đô thị là giáo đường, nay là... các ngân hàng! “Chúng khâu đồng từ”, nếu ta nhớ rằng Georg Simmel thuộc thế hệ đầu tiên của những nhà xã hội học Đức, còn Niklas Luhmann sống đồng thời với chúng ta. Nhiều nhà thần học vốn không chịu “thờ hai chúa” (Thượng Đế và... Thần Tài/Mammon) cũng phải cay đắng thừa nhận một “chủ nghĩa phiếm thần thờ đồng tiền” và đồng tiền trở thành “thực tại tối cao, quy định tất cả”, một danh xưng chỉ được dành cho Thượng Đế trước đây! Một sự “soán ngôi” vô tiền khoáng hậu? Một cách nói thậm xưng? Dù hiểu cách nào, đây là một thực tế cần nhận diện, cần suy tưởng từ nhiều giác độ: kinh tế học, xã hội học, nhân học và triết học.

Ngày Xuân, thử bàn phiếm đôi điều về đồng tiền như

một thực tại thường trực trong đời sống, một sản phẩm lâu đời nhưng tiêu biểu cho thời Hiện đại. Nó mang lại cho cuộc đời nhịp điệu và vẻ hấp dẫn đặc thù, đồng thời cả cách nhìn nhận đặc thù về thế giới và chô đứng của ta trong đó. Tiên tạo ra vô số vấn đề khi ta thiếu nó, và càng nhiều vấn đề hơn khi ta có nó. Thật là ảo tưởng khi nghĩ rằng ta có thể làm chủ được nó. Quyền lực của ta đối với đồng tiền có chẳng chỉ là cố hiểu quyền lực của nó trên ta. “Chủ đề về tiền đã lôi cuốn bao nhà thông thái từ thời Aristoteles cổ đại cho đến ngày nay bởi nó đầy bí mật và nghịch lý” như *The New Encyclopedia Britanica, 1985*, nhìn nhận.

BẢN CHẤT CỦA ĐỒNG TIỀN?

Tìm hiểu bản chất của đồng tiền cực khó, bất chấp nỗ lực từ bao thế kỷ của các nhà kinh tế, nhà chính trị, nhà văn và cả... nhà thơ lãn triết gia! Nó là thiện hay ác? Nó được ca tụng và mơ ước lẩn bị khinh bỉ và xa lánh. Nó sáng tạo và phá hủy, hợp nhất và phân ly, biến bạn thành thù và ngược lại. Nó ảnh hưởng quyết định đến sinh mệnh của từng cá nhân và quốc gia, mang lại sự tự do hay lệ thuộc. Nó gây nên bao cung bậc cảm xúc khác nhau. Nói ngắn, con người tạo ra tiền và tiền tạo ra con người, cả về cách sống lẫn cách suy nghĩ. Có hiện tượng xã hội nào kỳ lạ hơn thế không?

VAI TRÒ SONG ĐÔI

Là đối tượng của *nhận thức*, tiền thuộc lĩnh vực kinh tế học với mục tiêu và phương pháp riêng của nó. Dưới cái nhìn này, tiền là phương tiện trao đổi. Nhiệm vụ của

kinh tế học là xem nền kinh tế cần bao nhiêu tiền và những yếu tố nào ảnh hưởng đến việc cung và cầu tiền. Phương pháp của nó chủ yếu là định lượng. Nhưng, ta dễ thấy ngay rằng phương pháp định lượng hay “toán học hóa” là không đủ để khám phá bí mật của đồng tiền xét như một hiện tượng xã hội. Cần bổ sung vào đó những phân tích định tính. Từ đó, ta có quyền nói về một môn xã hội học, hay, hơn thế, một triết học về đồng tiền. Trong giác độ ấy, tiền không chỉ là *phương tiện* mà còn là *mục đích* của trao đổi. Là phương tiện, tiền góp phần phát triển thương mại, mở rộng sự vận động của hàng hóa, dịch vụ. Nhưng, là mục đích, tiền ảnh hưởng mạnh mẽ đến sự phát triển của chính con người, đến mục tiêu và thái độ hành động. Tiền thay đổi cả định hướng về giá trị, ý tưởng lẫn những tiêu chuẩn đạo đức. Aristoteles sớm nhận ra vai trò song đôi này của đồng tiền, xem cái trước là “tự nhiên”, cái sau là “phản tự nhiên” và vô độ. K. Marx tìm hiểu bản chất của đồng tiền, cho thấy tiền - hiểu như mục đích của trao đổi - đã chuyển hóa thành tư bản như thế nào. Cũng thế, G. Simmel, mà ta sẽ trở lại, nhấn mạnh tác động kinh khủng của đồng tiền lên hành động của con người khi trở thành mục đích của trao đổi. “Tính phân cực nội tại trong bản chất của đồng tiền nằm ở chỗ nó là phương tiện *tuyệt đối*, nhưng qua đó, về tâm lý, trở thành mục đích *tuyệt đối* của vô số người, và lạ thay, thành biểu trưng khiến những định hướng quan trọng khác trong cuộc đời đều bị đồng cứng lại”⁽¹⁾. “Sứ

¹ Các trích dẫn đều từ: Georg Simmel, *Triết học về đồng tiền / Philosophie des Geldes*, 1900.

mệnh lịch sử” của tiền không chỉ tạo ra nền kinh tế thị trường, mà còn tạo ra “con người kinh tế” (có thật có không?) với tâm thế được Max Weber gọi là “tinh thần của chủ nghĩa tư bản” (dù tiền không phải là sản phẩm đặc thù của chủ nghĩa tư bản). Nói cách khác, tiền không chỉ thay đổi “thế giới sự vật” và “thế giới con người” mà cả thế giới nội tâm của con người: lợi ích, lý tưởng, cảm hứng, khát vọng, thước đo luân lý, đạo đức. Tiền thay đổi hệ giá trị bằng cách ban cho mình giá trị phổ biến. Nhưng, “giá trị” lại là khái niệm bí hiểm nhất trong kinh tế học, có lẽ do nó là khái niệm mang tính “triết học” nhiều nhất! Georg Simmel, trong *Triết học về đồng tiền* (1900), là người đầu tiên tiếp cận vấn đề bằng con mắt triết học sâu sắc. Ông triết gia Kant vẫn còn cương quyết phân biệt

giữa giá cả và giá trị: “Mọi vật đều có một giá cả. Nhưng, giá trị là vô giá, bởi nó là phẩm giá!”. Nhưng, từ khi trở thành vật ngang giá, tiền là giá cả tương đối của một món hàng, đồng thời bản thân tiền là một giá trị bởi có thể được sử dụng mọi lúc mọi nơi. Tiền cào bằng tất cả, bởi nó không đếm xỉa đến cái đặc thù. Lượng thăng chất. “Tiền diễn đạt mọi sự khác biệt về chất của sự vật bằng câu hỏi: “bao nhiêu”? Tiền, với sự đứng đằng sau màu sắc, trở thành mẫu số chung của mọi giá trị. Nó làm rõ ràng cái cốt lõi của sự vật, tước bỏ tính cá biệt, giá trị riêng và



Max Weber

tính vô ước (tức không thể so sánh được với nhau) của sự vật. Mọi thứ trôi tuột với cùng một trọng lượng riêng giống nhau trong dòng chảy không ngừng của đồng tiền. Mọi vật đều nằm trên cùng một cấp độ và chỉ khác nhau ở phạm vi tác động của chúng mà thôi". Là cái ngang giá, tiền chuyển từ phương tiện thành mục đích tự thân tuyệt đối, một cách nói khác về phẩm giá của... Thượng Đế! Không cần mang hình thức giá trị "đích thực" của kim loại quý, tiền vẫn có giá trị danh nghĩa như một ký hiệu, biểu trưng có giá trị tối cao như phương tiện và mục đích trao đổi. Vậy, giá trị của tiền không ở hình thức của nó mà ở nội dung của tiến trình xã hội được nó vận hành. Là một *vật*, tiền đi từ túi người này sang túi người khác, và đó là "nguồn gốc cho sức mạnh vô biên của tiền đối với xã hội". Cơ chế vận hành của nó được tóm lược trong hai hành động: chiếm hữu và xuất nhượng, căn cứ trên năng lực chi trả. Tiền là "thước đo của giá trị" và là "thước đo của vạn vật". Bấy giờ, với tư cách là "giá trị phổ biến", tiền hành động như là động lực cho mọi loại hoạt động, kể cả hoạt động phi nhân tính. Những gì không nên mua bán trở thành sản phẩm có thể mua bán. Trong chừng mực đó, tiền mang lại sự bất an và rối loạn xã hội, thách thức nền tảng giao tiếp và quan hệ đạo lý.

TỰ DO VÀ THA HÓA

Trong nền kinh tế tiền tệ, cá nhân cũng chuyển hóa tương tự như những hệ giá trị khi chúng được tác động bởi đồng tiền. Con người - giống như đồng tiền - trở nên "bình đẳng", độc lập và năng động với cái giá phải trả là mất đi cái bản sắc cố định và riêng biệt. "Tiền thực chất

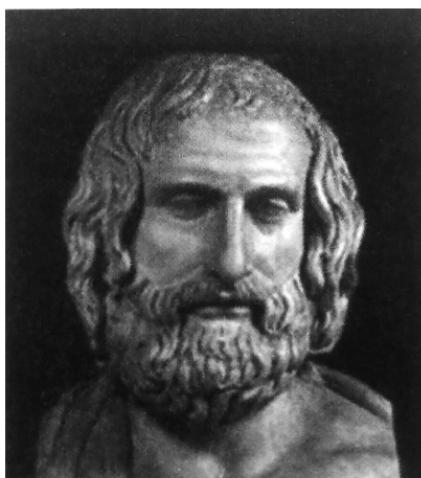
là hình thức sở hữu hiệu quả nhất để giải phóng cá nhân ra khỏi những sợi dây ràng buộc so với các hình thức sở hữu khác". Con người thoát khỏi sự ràng buộc vào một loại lao động và một lối sống nhất định, giống như giá trị của đồ vật từ nay chỉ cần thể hiện bằng tiền mặt một cách trung tính. Ở đây, G.Simmel có nhận xét tinh tế: trong nền kinh tế kế hoạch hóa quan liêu bao cấp, tưởng như chống lại sức mạnh của đồng tiền, thì "thật ra vẫn vận động theo cùng một hướng là biến cá nhân ngày càng phụ thuộc vào thành quả của người khác và càng ít phụ thuộc vào "những nhân cách" đứng sau lưng họ. Cả hai hiện tượng có cùng một nguồn gốc và tạo nên các mặt đối lập của một và cùng một tiến trình: sự phân công lao động hiện đại cho phép sự lệ thuộc tăng lên, đồng thời làm cho "nhân cách" tiêu biến đàng sau các chức năng của họ". "Tiền và giao dịch tiền tệ càng tăng thì giá trị của cá nhân càng giảm, và câu hỏi trở thành: cá nhân có thể làm gì, *thay vì* cá nhân ấy là ai; mọi việc quy thành tiền *thay vì* giá trị của xúc cảm nhân loại".

TIỀN VÀ LÝ TRÍ

Tiền, bằng sức mạnh vật chất, thỏa mãn ý muốn tự do của con người thông qua cơ chế thị trường. Nhưng, tiền, kỳ cùng, vẫn không thể quyết định *mục đích* của ý muốn ấy. May mắn là: lĩnh vực này thuộc thẩm quyền của lý trí. Tất cả phụ thuộc vào sự đối ứng giữa hai lực lượng: lý trí và lợi ích tiền bạc trong hoạt động có mục đích của con người. Tiền là điều kiện cần để hợp lý hóa hành động. Nhưng, ta có thể đồng ý với Simmel khi tin rằng "trí tuệ xã hội" đồng hành với nền kinh tế tiền tệ, buộc xã hội phải thấu hiểu vị

trí và vai trò của đồng tiền trong xã hội để “cầm cương” đứa con khủng khiếp (“*enfant terrible*”) của chính mình. Ngày càng thấy cân thiết kết hợp giữa kinh tế học hướng đến hành động thực tiễn và triết học hướng đến suy tưởng để nhận thức thế giới như một toàn bộ. Tìm hiểu đồng tiền không chỉ để điều tiết thị trường mà còn để phục vụ sự phát triển xã hội. Là sản phẩm của nền văn minh, đồng thời là công cụ cho sự phát triển xã hội, tiền là yếu tố then chốt xác định những giới hạn của tự do và bình đẳng trong nền kinh tế tiền tệ.

Tiền không mang lại hạnh phúc, hiểu theo nghĩa tuyệt đối? Tiền có thể “cứu khổ cứu nạn”, tức mang lại hạnh phúc theo nghĩa tương đối? Nhưng ranh giới đó ở đâu? Một câu hỏi thú vị cho điều tra xã hội học và tâm lý xã hội⁽¹⁾.

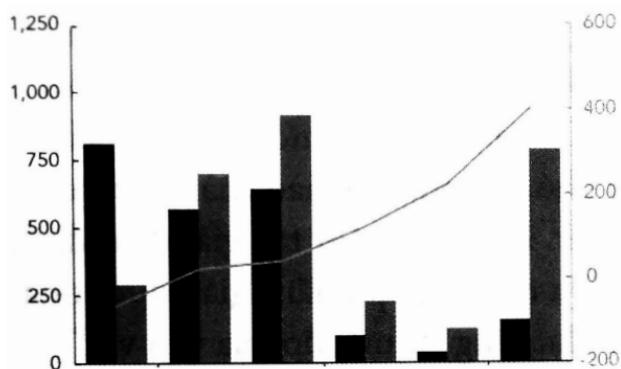


Protagoras

Con người là sinh vật hữu hạn, song lại không có giới hạn. Bao giờ con người cũng có cái gì đó trước mắt để vượt qua và sở dĩ nó “có đó” là để được vượt qua. Con người vượt qua chính mình là vượt thoát những ranh giới, ràng buộc đang đặt ra cho mình. Có những ông bà tì phú đang

¹ Kết quả thăm dò từ Princeton dựa trên 450.000 người cho thấy, ở Mỹ, “người ta có sức khỏe tinh thần tốt khi thu nhập ở mức 75.000 đô la/năm, không cao hơn”! Xem: BBC (25.06.2015): *Tiền và hạnh phúc: Mọi quan hệ bí mật*.

nơm nớp ở Trung Quốc. Lại có chàng tỉ phú trẻ măng ở Mỹ hớn hở dành hết tài sản khổng lồ cho an sinh xã hội. Nói theo kiểu Camus, ta “phải tưởng tượng” chàng này đang rất hạnh phúc vì chưa lúc nào chàng có quyền quyết định tự do đến như thế. Một tác giả nhận định: “Triết lý về đồng tiền có thể góp phần “giáo dục” nhân loại và giúp họ nhớ lại rằng “thước đo của vạn vật” bao giờ kỳ cùng cũng là chính con người” (Protagoras). Ít ra là... đối với đồng tiền!



“CHÂN THẮNG” VÀ “CHÂN GA”

“Văn hóa là chân thắng. Kinh tế là chân ga”

Nguyễn Ngọc

Trong bài “*Văn hóa... để làm gì?*” (Vietnamnet, 10.7.2009), Nguyễn Ngọc viết: “Những gì gọi là văn hóa chúng ta đang làm thường rất ôn ào, và văn hóa thật thì lại không ôn ào. Nó thâm trầm. Cái thắng có ôn ào bao giờ đâu, trừ khi phải thắng gấp vì sắp chết đến nơi! Chúng ta chưa thật sự làm văn hóa. Có phải thật thế không? Tôi rất mong được thử trao đổi, để cùng suy nghĩ tiếp, và để cho cuộc đi tới của chúng ta hôm nay, và cả ngày mai nữa, nhanh mà vững, mà bền, và nói cho cùng, để cuộc đi tới của chúng ta hôm nay thật sự đưa đến sự trong lành cho xã hội và hạnh phúc cho con người”.

Với nhận định trên đây, nhà văn Nguyễn Ngọc đã có sự trăn trở của một nhà văn hóa, hay, đúng hơn, của một nhà phê phán văn hóa, tiếp nối một truyền thống có lịch

sử rất lâu dài và phong phú, nhưng đặc biệt nổi bật trong thời gian gần đây. Xin đóng góp phần nhỏ vào cuộc trao đổi này chung quanh một vài điểm liên quan đến khái niệm văn hóa và phê phán văn hóa đang được thảo luận ở các nước phát triển.

TỪ SỰ MỞ RỘNG KHÁI NIỆM VĂN HÓA...

Hiện nay, khái niệm văn hóa đang được mở rộng và, đôi khi có sự thay đổi sâu sắc về ý nghĩa. Thông thường, văn hóa được hiểu theo nghĩa hẹp của một phạm vi đặc thù: văn chương nghệ thuật, khoa học với sợi dây nối kết là triết học. Nó đồng nhất với biểu trưng về “Chân-Thiện-Mỹ” như trong quan niệm ở thế kỷ XIX. Văn hóa, theo nghĩa ấy, là giảng đường, nhà hát, thư viện, nhà bảo tàng, các hội nghệ sĩ, các trang “feuilleton” trên báo chí, và, tất nhiên, là cả các cơ quan phụ trách những lĩnh vực ấy.

Nhưng, ta lại đổi diện với một nghĩa rộng hơn. Theo đó, văn hóa không phải là một khái niệm đặc thù, mà là tổng thể của tất cả những gì do con người làm ra. Với nghĩa rộng và tổng thể này, văn hóa đồng nghĩa với “hình thức đời sống”. Định nghĩa này chính thức được thừa nhận trong văn kiện quốc tế quan trọng nhất về văn hóa. Đó là Tuyên bố Mexico City về chính sách văn hóa của Hội nghị thế giới lần thứ hai về văn hóa của UNESCO từ ngày 26.07 đến 06.08.1982 gồm 129 quốc gia thành viên, gồm lời nói đầu và 54 điều khoản (liên quan đến: bản sắc văn hóa; kích thước văn hóa và sự phát triển; văn hóa và dân chủ; di sản văn hóa; sáng tạo và giáo dục nghệ thuật và tinh thần; mối quan hệ giữa văn hóa với

giáo dục, khoa học và truyền thông; lập kế hoạch, quản trị và tài trợ những hoạt động văn hóa; và sau cùng, sự hợp tác quốc tế về văn hóa). Định nghĩa chính thức về văn hóa và chức năng của văn hóa trong Tuyên bố này thật đáng ghi lại:

“Hội nghị nhất trí cho rằng văn hóa theo nghĩa rộng nhất là toàn bộ những phương diện tinh thần, vật chất, trí tuệ và tình cảm tạo nên đặc điểm của một xã hội hay một nhóm xã hội. Văn hóa không chỉ bao hàm văn học nghệ thuật mà cả những hình thức đời sống, những quyền cơ bản của con người, những hệ thống giá trị, những truyền thống và những loại hình tín ngưỡng.

Hội nghị nhất trí cho rằng, thông qua văn hóa, con người có năng lực suy tưởng về chính mình. Chỉ thông qua văn hóa, chúng ta mới trở thành những thực thể người, có lý trí, có năng lực phán đoán phê phán và có xúc cảm về bốn phận luân lý. Chỉ thông qua văn hóa, ta mới nhận ra những giá trị, và tiến hành lựa chọn chúng. Chỉ thông qua văn hóa, con người mới biểu lộ được chính mình, mới có ý thức về mình, nhận ra sự bất toàn, biết đặt những thành tựu của chính mình thành vấn đề, tìm kiếm không mệt mỏi những nội dung ý nghĩa mới mẻ và tạo nên những công trình nhờ đó con người vượt ra khỏi sự hữu hạn của mình”⁽¹⁾.

Chính sách văn hóa, thể hiện chi tiết trong 54 điều,

¹ Mexico City Declaration on Cultural Policies (MONDIACULT), World Conference on Cultural Policies, 06.08.1982, UNESCO

xuất phát từ cách hiểu như thế về văn hóa và sứ mệnh của văn hóa.

Có rất nhiều lý do dẫn đến cách hiểu mở rộng này. Dưới giác độ xã hội học và kinh tế, đó là sự lớn mạnh của xã hội đại chúng và muộn hơn là xã hội tiêu thụ, nhất là trong các xã hội Tây phương, từ cuối thế kỷ XIX sang thế kỷ XX. Những gì trước đây thuộc “văn hóa cao cấp”, - tức văn hóa theo nghĩa hẹp - bây giờ trở thành sở hữu chung của quần chúng. Xã hội ấy đòi hỏi một nền sản xuất có tính công nghiệp về văn hóa, một “nền công nghiệp văn hóa” (*Kulturindustrie*), như cách đặt tên của Horkheimer và Adorno vào thập niên 40 thế kỷ hai mươi. Từ cuối những năm 80, khái niệm “xã hội văn hóa” và cùng với nó, khái niệm “thẩm mỹ hóa thế giới sống” trở thành dẫn đạo ở phương Tây dưới ảnh hưởng của trào lưu hậu-hiện đại Pháp và phong trào “cultural studies” ở khu vực Anh-Mỹ.

Có cả những lý do chính trị, với nhiều nghịch lý lạ thường. Chính các khái niệm về bản sắc văn hóa, bảo vệ lịch sử và ngôn ngữ dân tộc, chứ không chỉ sự nghèo đói, bị bóc lột, áp bức, là những yếu tố quyết định nơi các phong trào giải phóng dân tộc từ những những năm 1950, và cả trong các phong trào nữ quyền ở một số thời kỳ nhất định. Terry Eagleton⁽¹⁾ có một nhận xét lý thú: khi ngôn ngữ kêu đòi “giải

¹ Terry Eagleton: “Culture and Barbarism. Metaphysics in a Time of Terror”, trong: Commonweal. A review of religion, politics and culture. 27.3.2009, Vol. CXXXVI, 6, dẫn theo Josef Frücht (tài liệu giảng dạy chưa công bố).

phóng” chuyển từ lĩnh vực chính trị sang lĩnh vực văn hóa, vô hình trung “cánh tả” đã sử dụng trở lại hệ khái niệm cốt hưu của “cánh hữu” mà hình thức cực đoan nhất của nó ngày nay là của Leo Strauss và Samuel P. Huntington về “sự xung đột giữa các nền văn hóa” (và Eagleton không ngần ngại gọi là “dã man”!): “Sau chiến tranh lạnh, trên thế giới chỉ còn đáng kể là những ngọn cờ và những biểu trưng về bản sắc văn hóa như chữ thập, trăng lưỡi liềm và thậm chí cả khăn đội đầu, vì văn hóa giữ vai trò quyết định”⁽¹⁾.

... ĐẾN SỰ ĐẢO NGƯỢC Ý NGHĨA

Khái niệm “văn hóa” không chỉ được mở rộng mà còn trải qua nhiều cuộc đảo lộn về ý nghĩa nữa. Sự đối lập ban đầu của nó với sự “dã man” được thay thế bằng sự đối lập khác trong bản thân nền văn hóa: giữa văn hóa và văn minh. Cặp khái niệm này xuất phát từ Immanuel Kant và mang đặc thù của nước Đức. Khác với Rousseau, Kant không còn viện dẫn đến “tự nhiên” như yếu tố bên ngoài để so sánh, mà viện đến một sự phân biệt nội tại, đó là giữa văn hóa và văn minh. Đặc điểm phân biệt ở đây là *luân lý*: bao lâu ta chỉ tuân theo những luật lệ và quy ước xã hội (kỳ cùng là từ những động cơ vị kỷ), ta chỉ mới được “văn minh hóa” (*zivilisiert*). Chỉ trở thành “văn hóa” (*kultiviert*) khi ta làm việc ấy với lòng xác tín sáng suốt. Tuy việc đối lập “văn hóa/văn minh” là đặc

¹ Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, 1996, tr. 18.

thù của nước Đức, nhưng từ những năm 60 thế kỷ trước, nó trở thành phổ biến khi văn hóa được đặt ở vị trí ưu tiên trước chính trị.

Tuy nhiên, vị trí ưu tiên của văn hóa lại gắn liền với một sự đảo lộn quan trọng về ý nghĩa bên trong khái niệm này. Trong khi khái niệm “văn minh” bây giờ đại diện cho các giá trị hiện đại như tính phổ quát, sự tự trị, tính chủ thể, tính lý tính, sự tự phê phán và cả sự tự trào, thì khái niệm “văn hóa” lại biểu thị sự đối nghịch với những giá trị ấy. “Văn hóa” mang ý nghĩa bảo thủ, tiền-hiện đại của sự trung thành mù quáng và tình cảm gắn bó với cộng đồng mà mình thuộc về, và, vì nó, trong những tình huống cực đoan, người ta sẵn sàng gây chiến và đổ máu. Hành động không còn được biện minh bằng những lý lẽ mà người khác có thể chia sẻ, trái lại, bằng việc nhân danh nền “văn hóa” riêng của mình: tôi hành động như vẫn luôn hành động như thế trong cộng đồng của tôi. Một thứ “chủ nghĩa duy văn hóa” như thế xâm nhập cả vào trong tư duy khoa học. Cái gọi là “bước ngoặt văn hóa” (*cultural turn*) trong các ngành khoa học nhân văn, ở dạng cực đoan, sẽ quay lungan lại với tư duy chính trị và xã hội. Người ta có khi không khỏi nhận ra một sự “tương đồng thật mỉa mai” giữa một số biểu hiện của chủ nghĩa hậu-hiện đại và ... Hồi giáo cực đoan! Bao lâu “văn hóa” vẫn còn được hiểu như một sự đối lập nào đó với tính chất phổ quát của “văn minh”, sẽ ẩn chứa một nguy cơ: văn hóa trở thành bạo động, thậm chí, “dã man”⁽¹⁾.

¹ “Culture is the new barbarism”, Terry Eagleton, Sđd.

Việc gắn “văn hóa” với... “dã man” không phải hoàn toàn mới lạ. Ở phương Tây, Friedrich Schiller, nếu không phải là người đầu tiên thì cũng là người nhấn mạnh một cách nổi bật. Trong bức thư thứ tám trong *Các bức thư về giáo dục thẩm mỹ* (1795), Schiller đã đặt câu hỏi: “tại sao chúng ta vẫn còn là những con người dã man?”. Theo Schiller, con người “hoang dã” đặt tình cảm lên trên những nguyên tắc, ngược lại, con người “dã man” dùng những nguyên tắc để phá hủy tình cảm. Hai phương diện này - người hoang dã và người dã man, sự ngự trị của tình cảm hoặc của nguyên tắc -, theo Schiller, không chỉ diễn ra tuần tự trong lịch sử, mà còn có thể diễn ra đồng thời, như ở thời ông: “dã man” trở thành một đặc tính cơ bản của văn hóa, và đó không gì khác hơn là sự khắc nghi, xơ cứng của những quy phạm có giá trị tuyệt đối trong xã hội, hay nói khác đi, sự “dã man” của lý tính luân lý.

Nếu thừa nhận cùng Schiller rằng “không bao giờ có một trang nào của văn hóa mà không đồng thời là một trang của sự dã man” (Walter Benjamin), thì ngày nay cách hiểu về sự “dã man” này cũng có sự thay đổi. Schiller hiểu đó là thế giới của lý tính phiến diện, nghiêm ngặt, giáo huấn, phán truyền, còn ngày nay người ta hiểu đó là thế giới của những nếp suy nghĩ và hành động giáo điều, không-phản tư, không đặt nền trên sự lập luận và đói thoại. Nhưng, điểm chung giữa Schiller và chúng ta ngày nay là đều thấy cần tiến hành phê phán văn hóa và có cái nhìn tinh táo về khái niệm rất hàm hồ này.

Trong thế kỷ XXI, “văn hóa” có còn giữ được vai trò “chân thăng”, xét cả ở phạm vi rộng lớn của thế giới hiện đại, nhất là ở các xã hội phát triển, mà sớm muộn cũng sẽ có ảnh hưởng mạnh mẽ đến nước ta? Viễn cảnh vừa có vẻ khá ảm đạm và phức tạp, vừa le lói những tia hy vọng, ít nhất với ba “triệu chứng” đang thu hút sự quan tâm của công chúng lân giới chuyên môn:

1. “Thế giới cuộc sống” (văn hóa) bị “hệ thống” (tiền và quyền lực) bao vây

Con người chủ thể văn hóa giao tiếp với nhau trong chân trời của một “thế giới cuộc sống. Thế giới cuộc sống hầu như là nơi người nói và người nghe gặp nhau”, theo định nghĩa của Jürgen Habermas. “Thế giới cuộc sống” (văn hóa) và “hệ thống” (tiền và quyền lực) là sự lưỡng phân giữa một bên là sự tái sản xuất biểu trưng và bên kia là sự tái sản xuất vật chất của xã hội. Chính trong diễn trình tiến hóa của đời sống văn hóa - xã hội mà hai lĩnh vực tái sản xuất này phân hóa thành hai lĩnh vực hoạt động độc lập. Với Habermas, diễn trình này là đặc điểm trung tâm của xã hội hiện đại, với ba giai đoạn phát triển:

- Các xã hội truyền thống: “thế giới cuộc sống” chưa bị phân ly với “hệ thống”, nghĩa là, những hình thức xã hội trong đó sự tái sản xuất vật chất còn được điều chỉnh và chi phối bởi lĩnh vực của những giá trị văn hóa. Các chuẩn mực văn hóa còn ảnh hưởng quyết định đến các điều kiện của nền sản xuất vật chất.
- Giai đoạn thứ hai, từ thời Cải cách đến thời công nghiệp hóa, “hệ thống” bắt đầu tách rời “thế giới cuộc sống”, với hệ quả: “quyền lực chính trị” và

“quyền lực đồng tiền” - như là công cụ điều chỉnh của “hệ thống” - vốn quy định lôgic hành động của con người, nay đã bị phân ly với những giá trị và chuẩn mực văn hóa. Sự xâm hấn của “hệ thống” lên “văn hóa” được Habermas gọi là “sự thuộc địa hóa thế giới sống”.

- Giai đoạn thứ ba hiện nay là sự bùng nổ công khai sự xung đột giữa “hệ thống” và “thế giới cuộc sống”. Giải pháp nào cho nó là câu hỏi còn để mở⁽¹⁾.

2. “Sức mạnh của những liên kết yếu”

Trong tác phẩm nổi tiếng *Con người mềm dẻo*, 1998⁽²⁾, nhà xã hội học Richard Sennett dường như đã phác họa hình ảnh con người trong “nền văn hóa của chủ nghĩa tư bản mới” khi bước vào thiên niên kỷ thứ ba, như là hệ quả của những phân tích trên đây của Habermas. Sự phân tích không mấy tích cực về những thay đổi trong thế giới lao động tương lai cho thấy: “chủ nghĩa tư bản mới” sẽ vượt bỏ mọi ranh giới, tháo dỡ những cấu trúc mang tính định chế mà con người đã quen thuộc trước nay. Thay vì có sự an toàn, vững chắc của công ăn việc làm, và có thể dự tính được tương lai sẽ là trải nghiệm về một sự “nổi trôi”: từ một “trật tự dài hạn” trở thành một sự “làm ăn tạm bợ”. Thay cho hình mẫu định chế quen thuộc sẽ là những cấu trúc kiểu nối mạng. “Chủ nghĩa tư bản mềm dẻo” xóa bỏ những cấu trúc dựa trên tính

¹ Jürgen Habermas: *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 tập, Frankfurt/M, 1981.

² Richard Sennett: *The Flexible Man*, 1998.

dài hạn, bởi “những cấu trúc kiểu nối mạng sẽ ít nặng nề hơn”. “Sức mạnh của những liên kết yếu” là hữu ích hơn những liên kết dài hạn. “Tính mềm dẻo” sẽ làm phai nhạt những “tính cách cố định”, buộc con người phải sẵn sàng “chấp nhận sự phân mảnh”. Kết quả sẽ hình thành mẫu người “mềm dẻo”: “một cái Tôi linh hoạt, một sự cắt dán của những mảnh vụn luôn biến động, luôn mở ngỏ với những trải nghiệm không ngừng mới mẻ. Đó chính là những điều kiện tâm lý chuẩn bị cho thế giới lao động ngắn hạn, không bền vững, không an toàn”.

Đáng sau sự biến đổi trên bề mặt ấy là sự chuyển dịch sâu xa trong cấu trúc kinh tế-văn hóa: lao động sản xuất theo nghĩa cổ điển ngày càng mất vị trí cố hữu trong các quốc gia giàu có, và được chuyển sang các nước nghèo. Giao dịch tiền tệ gia tăng trọng lượng, và cùng với nó, công ăn việc làm chuyển dịch từ lao động sản xuất sang lao động quản lý, quảng cáo, dịch vụ và giao dịch. Nền “văn hóa sự kiện” (*Event Culture*) chính là sản phẩm của nền văn hóa giao dịch tiền tệ, của nền văn hóa của xã hội dịch vụ, trong đó đồng tiền trở thành nhân tố chủ đạo. Sẽ chỉ còn sự tiêu thụ đơn thuần - không chỉ tiêu thụ thực phẩm mà còn là tiêu thụ văn hóa, tiêu thụ sự “tổ chức cuộc sống”. Bản thân sự trải nghiệm cuộc sống (“văn hóa sự kiện”) cũng trở thành hàng hóa, có thể mua, bán, cho thuê, nhất là máy móc, thiết bị, bản quyền, để được phép sử dụng dù chỉ trên màn hình (vd: những trò chơi điện tử...). Nếu văn hóa của con người là văn hóa của những mối quan hệ, từ chính những mối quan hệ này sẽ quy định cả chính trị.

3. Việc “không có công ăn việc làm” trong lòng “xã hội

lao động”

Thời cổ đại quý trọng sự nhàn rỗi, và đánh giá “lao động” từ sự nhàn rỗi. Ngược lại, thời cận và hiện đại tôn vinh lao động và xuất phát từ lao động để đánh giá thấp việc không lao động. Hậu quả nghịch lý: chính sự hợp lý hóa sản xuất đã tạo ra sự thất nghiệp (Keynes), đồng thời, người thất nghiệp cảm thấy mất hết ý nghĩa cuộc sống và cả giá trị bản thân, bởi lao động vẫn được xem như một giá trị và giá trị ấy chỉ có thể hiện thực hóa thông qua lao động. Đúng như Günther Anders nhận định: “Vấn đề không còn là phân phối công bằng những thành quả của lao động, mà là làm sao cho con người chịu đựng nổi những hậu quả của việc không lao động”⁽¹⁾.

Tóm lại, trong viễn cảnh như thế, khi “văn hóa” không chỉ còn có nghĩa hẹp như các giá trị tinh thần theo sơ đồ “thượng tầng” và “hạ tầng”, trái lại, được triển khai trong toàn bộ “hình thức cuộc sống” (bản thân việc phân biệt “thượng tầng/hạ tầng” thật ra là công việc của... thượng tầng, và, chẳng lẽ “hạ tầng” không có và nằm bên ngoài văn hóa?), thì định nghĩa về văn hóa và sứ mệnh văn hóa theo Tuyên bố UNESCO cần được hiểu và vận dụng như thế nào?

MÔ HÌNH MỚI VỀ SỰ PHỒN VINH?

Mô hình “chân thăng, chân ga” có lẽ cần được đặt lại trên một cơ sở mới: văn hóa - vốn mong manh -

¹ G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, tập 2, München 1980, tr. 98.

không đủ sức chạy theo hoặc tìm cách kìm hãm kinh tế, trái lại, cần song hành với nó, và cùng biến đổi với nó. Nhưng, muốn thế, phải dùng chính sức mạnh văn hóa để đe dọa xướng và tác động cho một “mô hình mới về sự phồn vinh”. Ernst Ulrich von Weizsäcker trong *Chính sách trái đất* (1989)⁽¹⁾ đã thử suy nghĩ theo chiều hướng ấy. “Mô hình mới về sự phồn vinh” này dựa trên một số nhân tố cơ bản sau đây:

- Những công nghệ tiết kiệm tài nguyên (sạch, hiệu quả, sinh thái, minh bạch, chấp nhận sửa sai và phù hợp với lao động cá nhân.
- Một cuộc cách mạng mới đối với các ngành khoa học, khắc phục tư duy cơ giới và xem trọng các ngành khoa học nhân văn và tinh thần.
- Sự tự do của hoạt động con người, nghĩa là, cần một định nghĩa mới về lao động: giảm thiểu hoạt động kinh doanh đơn thuần, hướng đến lao động cá nhân thân thiện với môi trường, với sức khỏe và việc chăm sóc con người, hướng đến những hoạt động tự quyết của cá nhân, trong đó giáo dục, văn hóa, việc tham dự chính trị, tăng cường thụ hưởng nghệ thuật và nâng cao tình bạn và tính liên đới xã hội giữ vai trò quan trọng.

Như đã nói, những sáng kiến công nghệ, việc nâng cao năng suất, gia tăng tiết kiệm và cạnh tranh tất yếu sẽ dẫn đến việc giảm thiểu nhu cầu lao động. Đón trước tình hình ấy, đang và sẽ có những tiền đề thuận lợi cho một định nghĩa mới về lao động: con người khẳng định

¹ E. U von Weizsäcker; *Erdpolitik*, 1989, Darmstadt.

được giá trị bản thân từ những phản ứng của người khác. Giá trị bản thân chỉ có khi tỏ ra hữu ích cho những người khác, với rất nhiều hình thức khác nhau, từ thiện nguyện, vô vị lợi đến được trả lương hay thù lao tương tự như hoạt động kinh doanh. Quan trọng nhất là một quan niệm mới về sự phồn vinh: không còn ở chỗ chiếm hữu nhiều tiền, mà ở chỗ có thêm nhiều thời gian và sự sáng tạo chủ động trong nội dung công việc. Nhiều người thất nghiệp đã có những trải nghiệm thú vị về việc này. Từ đó, ở các nước phát triển, người ta đang nghĩ đến những giải pháp sáng tạo, phù hợp với tình hình ngày càng gia tăng số lượng những người “thất nghiệp”. Biến một tệ trạng thành một lợi thế, thậm chí, thành một cơ hội cho việc chuyển đổi quan niệm sống, dẫn tới sự chuyển đổi xã hội, đó là bài toán không phải không có lời giải, một khi xã hội từ bỏ quan niệm cũ, đầy thành kiến về “lao động”, “không lao động”, “sản xuất/tiêu thụ”, v.v...

Mô hình mới này cũng nhất thiết đòi hỏi một cách hiểu mới về giáo dục. Xã hội cần tạo điều kiện để người lao động có thể phát huy tài năng và sở trường bằng nhiều cách khác nhau, chứ không bó hẹp trong một cách sử dụng duy nhất và một chiều như trước nay. Theo đó, cần trang bị cho người lao động một nền tảng giáo dục cơ bản thật linh hoạt và càng rộng càng tốt, gồm tối thiểu bốn thành tố có tầm quan trọng ngang nhau:

- Các năng lực phân tích - khoa học như trước nay, nhưng nhấn mạnh đến quan hệ giữa con người với tự nhiên và đến các mối quan hệ toàn cầu;
- Nhiều năng lực thủ công để tự giúp mình và người

lân cận, có sự tự tin để tự tay làm được một số công việc trước nay phải thuê mướn;

- Các năng lực sáng tạo nghệ thuật để không chỉ có khả năng tiếp thu những thành tựu văn hóa mà còn chuẩn bị tham gia vào sáng tạo văn hóa và nghệ thuật;
- Các năng lực xã hội: từ việc cảm nhận và chia sẻ những khó khăn và đau khổ của người khác, cho đến chô thấu hiểu những tiến trình của hoạt động nhóm, khả năng giải quyết những xung đột và tham dự tích cực vào sinh hoạt chính trị, xã hội ở nhiều cấp độ khác nhau.

Một nền tảng giáo dục cơ bản như thế cần được mở rộng và bổ sung liên tục bằng những cơ hội thuận tiện trong việc tiếp tục đào tạo và chuyên môn hóa trong một hệ thống “học suốt đời”. Với sự chuyển hướng như thế, người lao động có thể dễ dàng thay đổi các giai đoạn trong đời mình: những giai đoạn đi làm thuê và những giai đoạn tự hoạt động theo ý thích. Trước những biến động không lường trước được của xã hội hậu-công nghiệp, con người không còn bị buộc phải chấp nhận những điều kiện lao động tồi tệ với đồng lương chết đói!

Nhiều quan niệm “không tưởng” trước đây, nếu chưa thể biến ngay thành sự thật, thì cũng có thể trở thành những định hướng không phải hoàn toàn mơ mộng viển vông, ít ra ở các nước đã phát triển cao. Ta nhớ đến Thomas Morus (1478-1535) với hy vọng vào sự rút ngắn thời gian lao động, để cho “mỗi người có nhiều thì giờ ngoài việc kiếm sống”, nhờ đó học thêm những gì

theo ý thích và “dành thì giờ rỗi việc cho các ngành khoa học”⁽¹⁾. Ta nhớ đến Tommaso Campanella (1568-1639) muốn giới hạn thời gian lao động cần thiết vào khoảng bốn tiếng đồng hồ, còn thời gian nhàn rỗi, dành cho “học tập, thảo luận, đọc sách, kể chuyện, viết, đi dạo, tập luyện thể xác và tinh thần, và vui chơi”⁽²⁾. Gần đây hơn là những học thuyết “không tưởng” của những Henri de Saint-Simon (1760-1825) và Charles Fourier (1772-1837), nhấn mạnh lạc thú của lao động không bị tha hóa, đến từ hoạt động sáng tạo và tự chủ của từng cá nhân.

Thế kỷ XXI, biết đâu, sẽ đặt những viên đá đầu tiên cho việc vượt ra khỏi những sự đối lập quen thuộc giữa *poiesis* (chế tạo) và *praxis* (thực hành), giữa *vita activa* (đời sống hoạt động) và *vita contemplativa* (đời sống chiêm nghiệm), giữa *homo faber* (con người lao động) và *homo ludens* (con người vui chơi) ... “Lao động” và “không lao động” sẽ thâm nhập vào nhau về mặt cấu trúc, hay nói khác đi, “chân thăng” sẽ được ... gài sẵn vào “chân ga”! Tương ứng với điều ấy, sự phê phán văn hóa đi từ phê phán chủ quan (Rousseau, Kant) sang phê phán khách quan (Marx) đến phê phán văn hóa chính trị.

MỘT NỀN VĂN HÓA ĐỂ KHÁNG!

Văn hóa như là “chân thăng”, theo một nghĩa nào đó, cần trở thành ý thức để kháng: người lao động ngày càng nỗ lực tự làm chủ bản thân mình trước những thế lực kinh tế - tài chính khổng lồ, trước những guồng máy

¹ Thomas Morus, *Utopia*, München 1896.

² Th. Campanella, *Der Sonnenstaat*, München, 1900-2008.

quản lý và kiểm soát ngày càng tinh vi. Sự tự trị và tự quản của cá nhân như phác họa ở trên có nhiều cơ may trở thành hiện thực trong điều kiện mới của xã hội hậu-hiện đại. Thật ra, đại đa số người trong xã hội thường có những mục tiêu khá khiêm tốn trong cuộc sống: một vốn liếng giáo dục hợp lý, một thu nhập vừa phải và ổn định, một hoạt động tự do theo ý thích, yên tâm nuôi dạy con cái, có một tuổi già mạnh khỏe và một cái chết an lành. Những mục tiêu ấy không có gì chung với một thái độ tiêu thụ vô độ cả.

Chính sự khủng hoảng trong đời sống kinh tế, chính trị - sẽ còn diễn ra không ngừng trong thế kỷ XXI - lại tạo cơ hội cho con người khôi phục được những không gian tự do và tự quyết của mình thông qua hành động đoàn kết và liên đới. Những nhóm tự nguyện, những sáng kiến công dân để giúp đỡ nhau, những hình thức liên kết của một xã hội dân sự phát triển cũng chính là “chân thăng” có giá trị thực tiễn. Về mặt kinh tế, đó cũng là một “nền kinh tế thị trường đích thực từ “bên dưới” (*Hernando de Soto*). Về mặt tinh thần, nó mở đường cho những hình thức mới mẻ của cuộc sống, qua đó con người sáng tạo, trải nghiệm, học hỏi và kỳ cùng, vun bồi phẩm chất văn hóa của chính mình.

*Viết mừng sinh nhật lần thứ 80 của nhà văn hóa
NGUYỄN NGỌC - 15.7.2012*

(từ Kỷ yếu: *Nguyễn Ngọc văn trên đường xa*,
NXB Tri thức, 2012)

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 3

Chịu trách nhiệm xuất bản:

CHU HẢO

Biên tập:

TRƯƠNG ĐỨC HÙNG

Bìa:

HOÀNG HOA

Trình bày:

THÙY DƯƠNG

Liên kết & giữ bản quyền:



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/1-08/THT. Mã ISBN: 978-604-943-352-8
QĐXB: 67/QĐLK-NXBTrT ngày 01/12/2016. In xong và nộp lưu chiểu Quý I/2017