

BÙI VĂN NAM SƠN

VỚT HƯƠNG DƯỚI ĐẤT

TRÒ CHUYỆN TRIẾT HỌC 4



CÔNG TY SÁCH THỜI ĐẠI



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

BÙI VĂN NAM SƠN

VỚT HƯƠNG DƯỚI ĐẤT

TRÒ
CHUYỆN
TRIẾT
HỌC

TẬP BỐN
四



CÔNG TY SÁCH THỜI ĐẠI

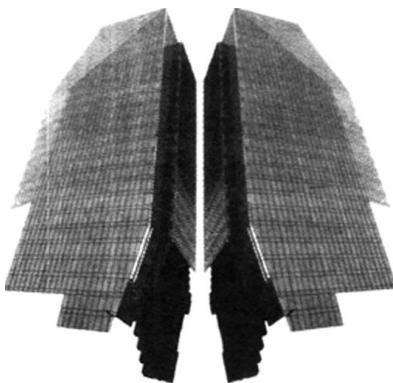


NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

NỘI DUNG

◆ LYOTARD VỚI TÂM THỨC VÀ HOÀN CẢNH HẬU-HIỆN ĐẠI.....	7
◆ “GẶP PHẬT GIẾT PHẬT” HAY VỀ MỘT CÁCH ĐỌC “KỂ PHẢN KITÔ” CỦA NIETZSCHE	50
◆ LÝ TƯỞNG GIÁO DỤC HUMBOLDT: MÔ HÌNH HAY HUYỀN THOẠI?	54
◆ KANT, NHÀ GIÁO DỤC	75
◆ NHÂN PHẨM VÀ NHÂN QUYỀN: MỘT TRANG LỊCH SỬ VĂN HÓA	96
◆ TRÒ CHUYỆN: “RANH GIỚI CHO NHỮNG KHẢ THỂ CỦA CON NGƯỜI”	109
◆ TRÒ CHUYỆN: “ĐỂ BIẾT MÌNH, HÃY NHÌN VÀO MẮT NGƯỜI KHÁC!”.....	121
◆ HƯNG Ư THI.....	130
◆ THẤY PARIS RỒI CHẾT	136
◆ DU Ư NGHỆ	139

◆ NGUYÊN HÌNH NỮ CHÚA TRÊN NGÀY PHÙ DU	144
◆ ĐẠP THANH HỘI CỦ HÀO HOA.....	150
◆ BÙI GIÁNG TRONG CHIẾC KÍNH VẠN HOA	156
◆ TRIẾT GIA VÀ THI SĨ.....	165
◆ TRIẾT HỌC ĐƯỜNG ĐẠI VÀ TRIẾT HỌC VỀ THỜI ĐƯỜNG ĐẠI	177



LYOTARD VỚI TÂM THỨC VÀ HOÀN CẢNH HẬU-HIỆN ĐẠI

1. Bối cảnh hình thành *tâm thức hậu - hiện đại*
2. Từ *tâm thức hậu - hiện đại* đến *hoàn cảnh hậu - hiện đại*: sự khủng hoảng của các *đại - tự sự* trong việc hợp thức hóa tri thức khoa học
3. *Tri thức hậu - hiện đại* và việc hợp thức hóa bằng *Nghịch luận (Paralogie)*: Hướng đến một lý thuyết về sự công bằng giữa các *trò chơi - ngôn ngữ*
4. Thay lời kết.

Sau khi Martin Heidegger, cây đại thụ của triết học Đức, qua đời vào cuối thập kỷ 60 thế kỷ trước, người ta hay nói đùa rằng “Tinh thần thế giới” đã đổi chỗ ở: sau khi rời quê hương của Đại cách mạng Pháp dọn sang nước Đức của Kant, Hegel từ cuối thế kỷ XVIII, đầu thế kỷ XIX, và ở

mãi đấy cho đến lúc... Heidegger qua đời, thì bây giờ nó lại quay về tả ngạn sông Rhin, và Paris trở thành mảnh đất tư tưởng giàu tinh thần sáng tạo nhất! Hai chữ: “*hậu - hiện đại*” (*Postmoderne*) và “*giải - cấu trúc*” (*Deconstruction*) gắn liền với tên tuổi lẫy lừng của Jean-François Lyotard (1924-1998) và Jacques Derrida (1930-2004) không chỉ là hai khái niệm triết học mới mẻ mà còn là hai trong số những tiêu ngữ thời thượng nhất của các phương tiện truyền thông đại chúng. Nếu ban đầu người ta còn hoài nghi, thậm chí dè bỉu những “triết gia mới” của nước Pháp như Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard... như là những “*Lacancan*”, “*Derridada*” (chủ yếu vì văn phong của họ “khác” với các “triết gia chuyên nghiệp”), thì ít lâu sau, ngay đối thủ tư tưởng lớn nhất của họ là Jürgen Habermas, “triết gia lớn nhất còn đang sống” của nước Đức, cũng phải thừa nhận: “Trong một, hai thập kỷ gần đây, khi nghĩ đến những dự báo về lý luận xã hội của thời đại, tôi thấy Paris là nơi xuất phát nhiều gợi ý sáng tạo nhất, hơn bất kỳ nơi nào khác”⁽¹⁾.

“*Gợi ý*” mà J. F. Lyotard mang lại và cũng nhờ đó, ông trở nên lừng danh, chính là việc đưa khái niệm “*hậu - hiện đại*” vào cuộc nghị luận triết học. Việc này xảy ra vào năm 1979 trong quyển: *Hoàn cảnh hậu - hiện đại* (*La condition postmoderne*), một công trình tương đối ngắn, tuy không dễ đọc, và chúng ta hân hoan đón chào bản tiếng Việt của

¹ J. Habermas: *Die Neue Unübersichlichkeit. Kleine politische Schriften V* (Tình hình mới của sự tranh tối tranh sáng. Các bài viết ngắn về chính trị V, Frankfurt/M, 1985, tr. 137).

dịch giả Ngân Xuyên trong tủ sách “*Tinh hoa*” của NXB Tri thức. Hy vọng trong thời gian không xa, bạn đọc sẽ còn có dịp tiếp cận các bản dịch liên quan đến trào lưu này cũng như trào lưu “chị em” với nó: “Giải-cấu trúc” hay “Hậu-cấu trúc”.

Lyotard soạn quyển này như một *Báo cáo thẩm định* – theo “đơn đặt hàng” của Hội đồng đại học của bang Québec (Canada) – về việc hoạch định chính sách lâu dài cho đại học và khoa học ở các nước phát triển trong điều kiện chịu tác động mạnh mẽ của công nghệ thông tin hiện đại. Quyển sách ra đời do một yêu cầu nhất thời, nhưng đã sớm trở thành “kinh điển”, khi nó mở ra một cuộc tranh luận sôi nổi, gay gắt, kéo dài trong giới triết học và khoa học xã hội chung quanh vấn đề “hậu-hiện đại”. Các luận điểm trung tâm của quyển sách mang tính chất của một *cương lĩnh*. Nó mô tả sự biến chuyển từ Hiện đại sang Hậu hiện đại: về phương diện xã hội học, những biến đổi nhanh chóng của xã hội tất yếu dẫn đến sự khủng hoảng về “tâm trạng” và hình thành nên một “*tâm thức*” (*esprit*) mới: *tâm thức hậu - hiện đại*; về phương diện triết học, các hình thức “hợp thức hóa” cho khoa học cũng lâm vào tình trạng bế tắc, đặt ta vào một “*hoàn cảnh*” (*condition*) mới: hoàn cảnh hậu - hiện đại, cần được giải quyết về mặt khoa học luận và triết học để thoát ra khỏi “hoàn cảnh” bế tắc ấy. Nói thật ngắn gọn, luận điểm trung tâm của Lyotard như sau: đi ngược lại với dự phỏng ban đầu của phong trào Khai minh (mở ra thời Cận đại và Hiện đại), đặc trưng của “Hiện đại” là tư duy toàn thể hóa, ủng hộ sự thuần nhất (*homogénéité*), bài trừ sự dị

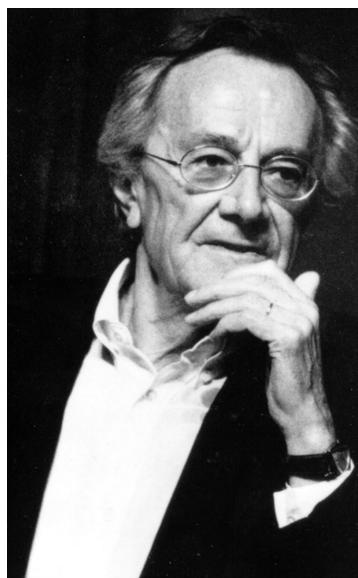
đồng (*hétréogénéité*), tiềm ẩn nhiều nguy cơ độc đoán và bạo lực. Trong khi đó, biến chuyển của xã hội cho thấy sự khủng hoảng trầm trọng và sự cáo chung của các “*đại-tự sự*” của Hiện đại dùng để hợp thức hóa cho khoa học và tri thức nói chung (phép biện chứng của Tinh thần; thông diễn học về ý nghĩa; sự giải phóng cho chủ thể lý tính và chủ thể lao động) cũng như sự sụp đổ của các xu hướng nhất thể hóa về xã hội và văn hóa, nhường chỗ cho đặc trưng của hậu-hiện đại là sự đa dạng của nhiều thái độ và cách tiếp cận khác nhau, hay, nói cách khác, của những “diễn ngôn” (*discourses*) và những “trò chơi ngôn ngữ” dị đồng, bất khả quy giảm... Lyotard phản đối “giải pháp” của Jürgen Habermas (“lý luận và đạo đức học diễn ngôn”), trong đó sự đồng thuận được xem là mục đích trung tâm và tối hậu của sự truyền thông. Lyotard chủ trương sự cần thiết của một quan niệm *công bằng* về sự truyền thông, trong đó không chỉ cho phép tồn tại mà còn bảo vệ sự đa dạng (những dị biệt và bất đồng thuận), có thể liên tục phá vỡ sự đồng thuận tạm thời. Ông sẽ tiếp tục phát triển quan niệm về sự *công bằng* này trong tác phẩm triết học chính yếu của ông: quyển *Le Différend* (*Sự tranh chấp*), 1983.

Nhưng, trước khi tìm hiểu sự biến chuyển dẫn tới “tâm thức hậu-hiện đại” và “hoàn cảnh hậu-hiện đại”, ta nên làm quen sơ qua với “*tác giả [dịch thực]* (*der Autor*) của thuyết hậu-hiện đại triết học, vì, so với ông, không có ai đã phát triển được một quan niệm về triết học hậu-hiện đại sớm hơn, chính xác hơn và công khai hơn”, như nhận định của Wolfgang Welsch, một “đồng

minh” tư tưởng của ông ở Đức hiện nay⁽¹⁾.

Jean-François Lyotard sinh ngày 10.8.1924 ở Versailles (Pháp). Ông học đại học Sorbonne, lúc đầu chịu nhiều ảnh hưởng của Hiện tượng học Husserl. Ngay từ 1954, ông đã soạn tác phẩm đầu tay là quyển *Hiện tượng học ngắn gọn, sắc sảo* cho tủ sách “*Que-sais je?*” (*Tôi biết gì?*) và đến nay vẫn là quyển sách nhập môn nổi tiếng về Hiện tượng học, được tái bản nhiều lần và được khuyến khích đọc rộng rãi ở các đại học Pháp và Âu Mỹ⁽²⁾.

Ngay trước cuộc chiến tranh Algérie, ông dạy trung học (1950-52) ở Constantine/Algérie, giống như J. P. Sartre vào những năm 30 thế kỷ trước. Kinh nghiệm ở Algérie giúp ông có ý thức chính trị. Ông trở thành người Mác xít “tự do”, lúc đầu tham gia công đoàn CGT, chịu ảnh hưởng của Đảng Cộng sản

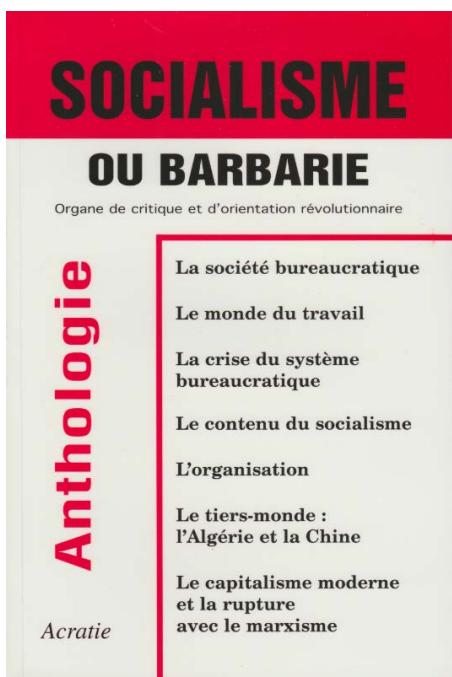


Jean-François Lyotard

¹ W. Welsch: *Die Philosophie der Mehrsprachigkeit/Triết học về “tính ngôn ngữ” nhiều hơn*, trong: *Die politische Meinung/Ý kiến chính trị*, năm thứ 32, 1987, số 231, tr. 63, dẫn theo W. Reese-Schäfer: *Lyotard, Hamburg, 1995*, tr. 7.

² J. F. Lyotard: *La Phénoménologie/Hiện tượng học*, xuất bản lần I: 1954, “*Que-sais-je?*”, № 625, Presses universitaires de France. Trong chương IV, “*Hiện tượng học và lịch sử*”, có đề cập nhiều đến Trần Đức Thảo.

Pháp. Năm 1954, ông là thành viên nhóm tả cấp tiến chung quanh tạp chí “*Socialisme ou Barbarie*” (Chủ nghĩa xã hội hoặc dã man) phát hành từ 1949-1966 ở



Tạp chí Socialisme ou Barbarie

vì các bất đồng về lập trường chính trị. Năm 1966, Lyotard ra khỏi nhóm, trải qua thời kỳ khủng hoảng nội tâm sâu sắc, giãn từ các hoạt động chính trị và chuyển sang công việc nghiên cứu. Từ năm 1971, với công trình “*Discours, figure*” như là luận án tiến sĩ quốc gia, ông dạy ở đại học Nanterre, rồi trở thành giáo sư thực thụ ở đại học Paris VIII (Saint-Denis). Ông là thành viên sáng lập và có thời gian lãnh đạo “*Collège internationale de philosophie*”. Ông nghỉ hưu vào hè 1987, làm giáo sư thỉnh giảng tại nhiều đại học Hoa Kỳ và qua đời vào tháng 04.1998.

Pháp, do Cornelius Castoriadis và Claude Lefort sáng lập. Nhóm gồm độ 60 thành viên, giữ thái độ phê phán đối với chủ nghĩa tư bản, các hình thức chủ nghĩa Mác giáo điều, chủ nghĩa Trốt-kít và chủ nghĩa Mao. Ông chỉ tham gia độ 13 bài (từ 1955-1963), chủ yếu về cuộc chiến tranh ở Algérie, dưới bút danh François Laborde và trở thành chuyên gia về Algérie. Từ 1959, nhóm này phân hóa

Tiểu sử ngắn gọn trên đây cũng cho ta một hình dung khá tiêu biểu về một mẫu người trí thức Pháp nói riêng, Tây Âu nói chung ở nửa cuối thế kỷ XX: họ lớn lên trong bối cảnh “hậu chiến” nhiều mơ mộng nhưng rồi lại phải trải nghiệm những xung đột, nghịch lý, đổ vỡ, mất mát về nhiều mặt: lý tưởng chính trị, lẽ sống, tình bạn... Trong khi đó, tình hình thế giới biến chuyển nhanh chóng; các mặt kinh tế, xã hội, văn hóa, đời sống còn biến chuyển nhanh chóng và phức tạp hơn nữa, buộc họ phải đặt lại hàng loạt vấn đề.

1. Bối cảnh hình thành “tâm thức hậu - hiện đại”

1.1. “*Tâm thức*” của một thế hệ bộc lộ rõ rệt nhất trong các loại hình nghệ thuật cùng với sự phê bình nghệ thuật và mỹ học (xem 1.2). Tuy nhiên, cũng cần đặt nó vào trong bối cảnh chính trị - xã hội rộng hơn của thời đại, để từ đó, có thể hiểu mối quan hệ giữa “hiện đại” và “hậu - hiện đại” một cách đúng đắn hơn so với cách hiểu vội vã và đơn giản về chữ “*hậu*” như nhát cắt về phân kỳ lịch sử, qua đó “hiện đại” trở thành cái bung xung cho tất cả những gì cũ kỹ, còn “hậu-hiện đại” là cái gì mới mẻ, hấp dẫn. Bản thân Lyotard đã kịch liệt phản đối sự đơn giản hóa đầy xuyên tạc ấy, và hơn một lần, thấy buộc phải tuyên bố giữ khoảng cách, thậm chí “ly khai” với khái niệm do chính mình tạo ra!

Điều quan trọng nhất ở đây là không được đánh đồng khái niệm “Hiện đại” với *những giá trị* của thời Hiện đại: sự khai minh, chủ nghĩa nhân đạo, sự khai

phóng⁽¹⁾. Chỉ có như thế, khái niệm “hậu-hiện đại” mới chứng tỏ là một khái niệm “chiến lược” để giữ khoảng cách với những biện pháp đã được thử nghiệm suốt mấy thế kỷ nhằm hiện thực hóa *các giá trị* của Hiện đại. Vào thế kỷ XVI, Châu Âu bước vào một tiến trình hiện đại hóa, đến nay vẫn chưa kết thúc. Hạt nhân của tiến trình hiện đại hóa là *giải phóng cá nhân* ra khỏi những bối cảnh tiền-hiện đại, và *cá nhân tự do* trở thành điểm xuất phát của mọi biến đổi về cấu trúc kinh tế, xã hội cùng với nhu cầu “hợp thức hóa” chúng về mặt triết học và hệ tư tưởng. Nhưng, tiến trình thay thế cái phổ biến tiền-hiện đại bằng cái cá nhân hiện đại đã diễn ra đầy những xung đột và nghịch lý khiến người ta nói đến một “phép biện chứng của Khai minh” hay “phép biện chứng của Hiện đại”. Tiến trình hiện đại hóa ấy, nói ngắn, luôn bị cản trở và đe dọa bởi *những mô hình tiền - hiện đại* chưa chịu chết hẳn. Nhiều hình thức cách tân về xã hội và hệ tư tưởng mang danh hiệu “hiện đại”, nhưng thực chất là “tiền-hiện đại”, hay nói khác đi, vẫn chưa thật sự có được những hình thức xã hội thích hợp của những cá nhân tự do. Thay cho những mối quan hệ tiền-tư bản chủ nghĩa và tiền-hiện đại là *giá trị trao đổi*, nay trở thành hình thức của sự tha hóa “bản tính con người” (K. Marx) và nảy sinh *nhu cầu* kêu đòi những hình thức “nhân đạo hơn” trong các quan hệ xã hội. Bên cạnh những yếu tố kinh tế và xã hội khác, chính *nhu cầu bức thiết* này lại trở thành một

¹ Peter Engelmann: *Postmoderne und Dekonstruktion*. Stuttgart 1990, tr. 8.

nguồn tiềm lực hẫu như vô tận để cho những “chiến lược” tiền - hiện đại khác nhau huy động và lạm dụng. Trong bối cảnh đó, “tâm thức hậu-hiện đại” là một nỗ lực mới nhằm thức tỉnh trước những nguy cơ và cám dỗ để tiếp tục suy tưởng và kiến tạo những hình thức mới, phù hợp hơn, để “cứu vãn” và bảo vệ những giá trị đích thực của Hiện đại: sự tự do và sự khai phóng của cá nhân. Không phải ngẫu nhiên mà “tâm thức” này ra đời trong nửa sau của thế kỷ XX, một “thế kỷ ngắn” nhưng phải chứng kiến đầy “những cực đoan” (Erich Hobsbawm), nhất là ở Châu Âu. Vì thế, Lyotard nhiều lần nhấn mạnh: “Hậu-hiện đại không phải là sự cáo chung của Hiện đại [...] mà là *một quan hệ khác* với Hiện đại”⁽¹⁾.

¹ Willem van Reijen/Dick Veerman: Nói chuyện với J. F. Lyotard: Khai minh, cái cao cà, triết học, mỹ học. Sđd, 1990, tr. 121. Jean-Loup Thébaud, trong *Magazine littéraire*, 3.1987 (Du bon usage du postmoderne, tr. 96) cho biết Lyotard đã nói riêng với ông rằng: “Hậu-hiện đại là một từ không chặt chẽ, và chính vì thế mà được tôi chọn để chỉ muốn nói lên một “báo hiệu” rằng: có điều gì đó đang suy tàn ở trong tính hiện đại” (Il sert à signaler que quelque chose est en déclin dans la modernité). Tháng 2.1988, trong diễn từ bằng tiếng Anh tại Bảo tàng nghệ thuật Bern (Thụy Sĩ), Lyotard xác định rõ hơn nữa về cách hiểu của ông: “Ai cũng biết chính bản thân tôi đã sử dụng thuật ngữ “hậu-hiện đại”. Đó là một cách thức ít nhiều có tính khiêu khích để đặt cuộc thảo luận về nhận thức trong ánh sáng đầy đủ của nó. Hậu-hiện đại *không phải là một thời kỳ mới, mà là việc “rewrite”* [Pháp: “réécrire”/“viết lại”, “xử lý lại”] một số đặc điểm của Hiện đại, nhất là tham vọng của nó trong việc đặt cơ sở hợp thức hóa cho đề án giải phóng toàn bộ nhân loại bằng khoa học và kỹ thuật. Tuy nhiên, *việc “rewrite” này vốn đã có mặt từ lâu trong bản thân Hiện đại*” [chúng tôi nhấn

1.2. “Ba bước” trưởng thành của “tâm thức” hậu - hiện đại

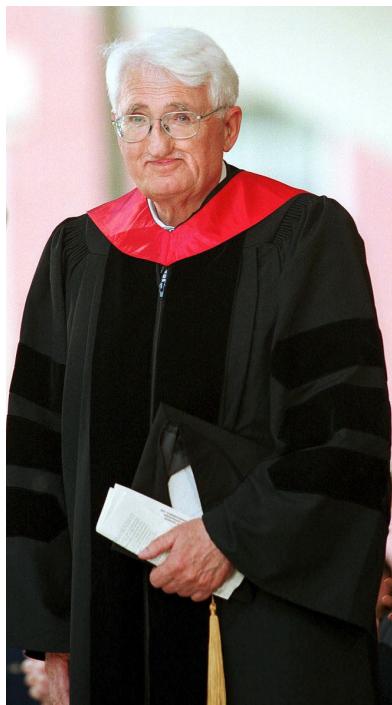
Ta tạm rời thời điểm 1979 của tác phẩm *Hoàn cảnh hậu-hiện đại* để đến với bài viết nổi tiếng của Lyotard vào năm 1982 với nhan đề “*Trả lời câu hỏi: Hậu-hiện đại là gì?*” Với bài viết này, ông thực sự xác định khái niệm “hậu-hiện đại” như một *cương lĩnh* nghiên cứu. Và ai đã quen thuộc với lịch sử triết học Tây phương át dẽ dàng liên tưởng đến bài viết cũng có tính cương lĩnh của I. Kant năm 1783: “*Trả lời câu hỏi: Khai minh là gì?*” Sự tương đồng trong cách đặt nhan đề càng cho thấy rõ: Lyotard muốn hiểu quan niệm “hậu-hiện đại” của mình như là một phiên bản mới mẻ của sự Khai minh. Bài viết này đặc biệt lý thú: Lyotard chính thức trả lời những sự phê phán và ngộ nhận đối với “hậu-hiện đại” như là trào lưu phản-hiện đại và tân bảo thủ, đồng thời giải bày rõ ba bước “trưởng thành” của tâm thức hậu-hiện đại: từ quan niệm mới về nghệ thuật và mỹ học tiến lên triết học hậu-hiện đại.

Cuộc tranh luận nổ ra từ bài diễn từ của J. Habermas năm 1980 khi ông nhận giải thưởng Adorno ở Frankfurt/M: “*Hiện đại - một đề án không hoàn tất*”, trong đó, như đã nói, ông đánh giá các xu hướng “hậu-hiện đại” trong triết học là “phản-khai minh” và “tân bảo thủ”⁽¹⁾. Bản thân Habermas cũng đã mô tả và nhìn nhận

mạnh]. (Lyotard: Rewrite the Modern, Bern 1988, tr. 25 (Các trích dẫn về Lyotard tiếp theo trong bài, trừ khi có chú thích riêng, đều từ quyển *Hoàn cảnh hậu-hiện đại*).

¹ J. Habermas: *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt*.

những dị biệt về văn hóa và xã hội, nhất là sự dị biệt giữa hệ thống và thế giới cuộc sống, nhưng vẫn chủ trương tìm cách đưa những sự dị biệt ấy (chẳng hạn giữa những diễn ngôn về nhận thức, về đạo đức học và về chính trị) vào trở lại trong những trải nghiệm về sự thống nhất, nhờ vào nghệ thuật hiện đại, tức nhờ vào *kinh nghiệm thẩm mỹ* như là sự hòa giải những dị biệt. Theo Habermas, nghệ thuật là lĩnh vực xã hội có thể quy tụ trở lại những gì đang lâm nguy: sự phân hóa triết



Jurgen Habermas

Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990, Leipzig 1990.
Trong bài này, Habermas phân loại các trào lưu phê phán hiện đại thành ba loại:

- Các nhà “bảo thủ trẻ” (Bataille, Foucault, Derrida), - các nhà bảo thủ già (Hans Jonas, Robert Spaemann) muốn quay trở về với những lập trường tiền-hiện đại; - và các nhà “tân-bảo thủ” hoan nghênh khoa học hiện đại nhưng cố tình hạ thấp tiềm lực văn hóa và luân lý của nó. Habermas không nêu tên ai cả trong trào lưu thứ ba này, nhưng Lyotard cầm thấy bị ám chỉ và ngộ nhận, nên đã viết bài trên để đáp trả. Năm 1985, trong công trình lớn bàn về thuyết hậu-cấu trúc Pháp (*Der philosophische Diskurs der Moderne/Diễn ngôn triết học về Hiện đại*), Habermas cũng không đề cập đến Lyotard. Thành thử không có cuộc tranh luận công khai giữa hai người (như giữa Lyotard và Richard Rorty, xem: 4) mà chỉ có nhiều cuộc thảo luận sôi nổi *chung quanh* hai người.

để của những cấu trúc xã hội và ngũ nghĩa.

Khác với Habermas, Lyotard không nhìn thấy khả năng hòa giải những dị biệt của Hiện đại ở trong nghệ thuật hiện đại, mà hoàn toàn ngược lại: *chính triết học hậu-hiện đại thoát thai từ tinh thần của nghệ thuật hiện đại*: “Triết học hậu-hiện đại diễn đạt một cách suy lý những gì nghệ thuật hiện đại đã thể nghiệm bằng phương tiện nghệ thuật”. Ông nêu “ba bước” của diễn trình này: 1. trải nghiệm về sự đối lập giữa chủ nghĩa hiện thực trong nghệ thuật với các thử nghiệm của phong trào văn nghệ “tiền phong” và phản tư; 2. trải nghiệm về sự đối lập (đã được Kant gợi lên trong quyển *Phê phán năng lực phán đoán*, 1790)⁽¹⁾ giữa “cái đẹp” và “cái cao cả”; và 3. sau trải nghiệm về nghệ thuật và mỹ học hiện đại, tâm thức hậu-hiện đại phát triển cao hơn thành triết học.

1.2.1. Sự đối lập giữa chủ nghĩa hiện thực và sự phản tư hay thử nghiệm:

Chủ nghĩa hiện thực (trong nghệ thuật cũng như trong triết học) đi tìm một hiện thực khách quan, một chỗ dựa vững chắc, một “thực tại” đáng để mô tả và trình bày. Bản tính của chủ nghĩa hiện thực là quan tâm đến trật tự, sự thống nhất, sự đồng nhất, sự an toàn và tính phổ thông, nói cách khác, đến việc kết thúc, loại bỏ những gì là “thử nghiệm”, “tiền phong”. Trong khi đó,

¹ I. Kant: *Kritik der Urteilskraft/Phê phán năng lực phán đoán*, Chương I: Phân tích pháp về năng lực phán đoán thẩm mỹ: Phân tích pháp về cái đẹp và cái cao cả. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2007, tr. 57-179.

“hiện thực” đã bị khuynh loát bởi thế lực của chủ nghĩa tư bản, của “những đối tượng sử dụng và các vai trò của đời sống và định chế xã hội” khiến cho việc trình bày nó (một cách “hiện thực”) chỉ có thể thực hiện trong hình thức của hoài vọng hoặc chê nhạo, như “sự đau khổ hơn là thỏa mãn”. Vì, theo Lyotard, ta đang sống trong một thế giới, nơi đó “hiện thực đã bị mất ổn định đến độ không còn đảm bảo chất liệu nào cho kinh nghiệm nữa, nhưng lại có đủ cho việc tìm tòi và thử nghiệm”.

Chỉ cần nhìn vào những sản phẩm “nghe nhìn” hợp thị hiếu hiện đại, đủ thấy “hiện thực” được diễn tả ở đây chỉ là “những bóng ma của chủ nghĩa hiện thực”, chỉ tạo ra những hiện thực ảo để an ủi và đánh lạc hướng. Vì thế, đối lập lại về nguyên tắc với “chủ nghĩa hiện thực” ấy, cần có một nghệ thuật hiện đại quay trở lại *phản tư* về chính mình (“Cái gì làm cho nghệ thuật trở thành nghệ thuật [và văn chương trở thành văn chương]?”), đồng thời thường trực đặt những quy tắc của chính mình thành vấn đề bằng con đường thử nghiệm với những hình thức, màu sắc, bút pháp... đối lập lại với nền “nghệ thuật tiêu thụ” chỉ dựa trên thị hiếu và sức mua. Trải nghiệm này được cụ thể hóa ở bước thứ hai: sự đối lập giữa “cái đẹp” và “cái cao cả”.

1.2.2. Sự đối lập giữa “cái đẹp” và “cái cao cả”

Theo Lyotard, “Hiện đại” đi liền với việc dị biệt hóa những lĩnh vực hiện thực hết sức khác nhau và với sự “khủng hoảng lòng tin” về một hiện thực duy nhất. “Hiện đại” cho phép ta khám phá “hiện thực thực ra ít có tính hiện thực đến như thế nào”. Sự phát hiện này đã

có mặt trong quan niệm của Kant về “cái cao cả”. Ta nhớ rằng, theo Kant, cái cao cả là “sự đánh thức tình cảm về một quan năng siêu-cảm tính ở trong ta”⁽¹⁾, do đó, là cái gì vượt ra khỏi khuôn khổ diễn tả hay không thể biến thành hiện thực được. Tình cảm về cái cao cả còn này sinh khi ta nghĩ đến cái gì tuy có thể suy tưởng hay dự báo bằng Ý niệm nhưng không bao giờ có thể nắm bắt hay trải nghiệm: chẳng hạn, về cái Tuyệt đối, cái Toàn bộ, cái không-còn-có thể - phân chia v.v...

Trong khi đó, quan niệm về “cái đẹp” dựa trên cái gì có thể nắm bắt được, diễn tả được bằng khái niệm và trải nghiệm được trong sự nhất trí, hài hòa về sở thích và thẩm mỹ. Ngược lại, cái cao cả nhằm đến cái gì phi-thẩm mỹ, cái gì không-thể-diễn-tả-được. Vì thế, theo Lyotard, nghệ thuật hiện đại là nền nghệ thuật dựa vào tính vô-hình thức của đối tượng hay việc tránh dùng mọi hình tượng hay mô phỏng để nỗ lực cho thấy “có một cái gì-không-thể-diễn-tả-được”. Cho “thấy” rõ có một cái gì có thể suy tưởng được nhưng không thể “nhìn thấy” được hay làm cho “nhìn thấy” được: đó là “tiền đặt cược (*enjeu*) của hội họa hiện đại”.

Từ chỗ xác định nghệ thuật hiện đại như là đề án thử nghiệm, phản tư, không hướng đến cái đẹp mà đến cái cao cả, cái đích thực không-thể-diễn-tả-được, Lyotard đi tới bước thứ ba của “tâm thức hậu - hiện đại”: nền triết học phù hợp với nó.

1.2.3. Triết học hậu-hiện đại

¹ I. Kant, Sđd, *Phân tích pháp về cái cao cả*, B74-B131.

Qua những gì vừa trình bày hết sức sơ lược, cảm giác đầu tiên của ta là: Lyotard không phân ly triết để giữa Hiện đại và Hậu - hiện đại, đúng hơn, ông thấy rằng những Ý tưởng - dẫn đạo, những dự phỏng nền tảng của Hiện đại nói chung, nghệ thuật hiện đại nói riêng phải được Hậu - hiện đại thực hiện. Đường phân thủy duy nhất và quyết định để phân biệt giữa hai “tâm thức” (*esprits*), theo ông, chỉ là ở chỗ: trong khi tâm thức hiện đại “khóc than”, thì tâm thức hậu-hiện đại “reo mừng” trước sự giải thể của một hiện thực duy nhất và sự trỗi dậy của vô vàn khả thể cho việc “tìm tòi những luật chơi mới, những phương thức nghệ thuật mới mang tính thử nghiệm”. Tuy Hiện đại đã có công, chẳng hạn, trong nghệ thuật, chỉ ra cái không-thể-diễn-tả-được, chỉ ra tính không thể nắm bắt hiện thực như cái toàn bộ, nhưng nó vẫn sâu khổ về cái chân trời đã mất, về việc tiêu biến đi của “cái đẹp” trong việc mô tả, trình bày⁽¹⁾. Ngược lại, hậu - hiện đại “... nỗ lực đi tìm những sự diễn tả mới mẻ nhưng không phải để tận hưởng mà để mài sắc tình cảm rằng có một cái không-thể-diễn-tả-được”. Vì thế, nhiệm vụ của triết học hậu-hiện đại, theo ông, không phải là “cung cấp một hiện thực mà đi tìm những gợi ý cho một cái gì có thể suy tưởng được nhưng không thể diễn tả được”. Và, cùng với Kant, ông cho thấy những “ảo tượng biện chứng” của việc vượt bở những sự đối lập để thống hợp thành

¹ Xem: I. Kant, *Phê phán năng lực phán đoán*, Mấy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch: 8.5.3: Các phạm trù chống lại “cái đẹp” và tâm thức “hiện đại”, Sđd, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, tr. LXI và tiếp.

cái Một duy nhất (kiểu Hegel) sẽ dẫn tới sự “*khủng bố*” (“*terreur*”)⁽¹⁾ như thế nào. Tóm lại, có thể nói “tâm thức hậu-hiện đại” là một “mô hình” phản tư gồm ba mặt: - kinh nghiệm và thừa nhận *tính có thể cấu tạo nên được* của hiện thực; - kinh nghiệm và thừa nhận *những dị biệt* không thể khắc phục trong thế giới con người và xã hội, và - nỗ lực *thử nghiệm* những sự “cấu tạo nên hiện thực” và những dị biệt bên trong những hiện thực cụ thể của chúng ta.

Vậy, đâu là *những cơ sở lý luận* của “tâm thức” vừa được trình bày? Ta hãy trở lại với tác phẩm “*Hoàn cảnh hậu-hiện đại*” năm 1979.

2. Từ “tâm thức hậu - hiện đại” đến “hoàn cảnh hậu - hiện đại”: sự khủng hoảng của các “đại - tự sự” trong việc hợp thức hóa tri thức khoa học

Cơ sở cho lập luận của Lyotard là luận điểm trung tâm sau đây trong quyển *Hoàn cảnh hậu - hiện đại*: *việc hợp thức hóa cho tri thức khoa học đã biến đổi tận gốc rễ...* Tri thức này không còn có thể quay trở lại cầu viện các “đại - tự sự” (*grands récits*) của Hiện đại, tức các hệ thống lý luận làm vai trò của các “siêu - ngôn ngữ” hay “siêu - tự sự” (*méta-récits*) để chứng thực, để mang lại tính chính đáng, hay, nói cách khác, để “hợp thức hóa” (*legitimation*) cho nó, bởi các đại

¹ Lyotard có ý dùng lại chính khái niệm “*khủng bố*” (“*der Schrecken*”) của Hegel. Xem: Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần: Tự do tuyệt đối và sự khủng bố*, tr. 582-595. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học 2006, tr. 1156 và tiếp.

- tự sự này không còn đáng tin nữa. Điều nghịch lý ở đây là: chính bản thân khoa học, – tự hợp thức hóa hay đi tìm tính chính đáng của mình trong khuôn khổ các “đại - tự sự” ấy – đã đặt nghi vấn về tính chính đáng hay tính đáng tin cậy của các “đại - tự sự” này. Lý do thật dễ hiểu: “Khoa học, ngay từ đầu, đã xung đột với những tự sự (hay những chuyện kể). So với các tiêu chuẩn của riêng nó, hầu hết những tự sự đều là huyền thuyết”. Như ta sẽ đề cập rõ hơn ở các phần sau, cái biết “tự sự” và cái biết “khoa học” là vô ước (*incommensurable*), nghĩa là không thể so sánh với nhau được, bởi hình thức tự sự (kể chuyện) không bao giờ có thể trình bày một cái biết khoa học. Ta biết rằng, cái biết theo kiểu tự sự mang lại rất nhiều “trò chơi ngôn ngữ”, thường chủ yếu gồm ba loại:

- Những phát ngôn *sở thị* (*denotativ*) nhằm quy những khái niệm về với ý nghĩa nguyên thủy của chúng. Nói đơn giản, ta nói rõ điều ta muốn nói: trời, đất, gió, mưa...
- Những phát ngôn *chỉ thị* (*prescriptiv*): đưa ra những chỉ dẫn, mệnh lệnh, khuyến cáo, đòi hỏi, đề nghị và nhiều thứ tương tự.
- Những phát ngôn *thực hiện* (*performativ*): lời nói để thực hiện hay kết thúc hành động mà chính lời nói ấy đã nêu ra, vd: “Tôi tuyên bố khai mạc buổi lễ”; ở đây, người tuyên bố có thẩm quyền để tuyên bố và thực hiện lời tuyên bố.

Cái biết hay tri thức khoa học cũng khuyến khích nhiều trò chơi ngôn ngữ, nhưng chỉ khuyến khích

những “trò chơi” nào tương ứng với hình thức “sở thi” mà thôi. Trong khi cái biết tự sự là một bộ phận cấu thành của *mỗi dây liên kết xã hội*, thì tri thức khoa học tách rời với các trò chơi ngôn ngữ kiểu ấy. Điều này không có nghĩa tri thức khoa học không quan hệ với xã hội, nhưng chỉ quan hệ một cách gián tiếp. Một phát ngôn khoa học, tự bản chất, không bao giờ được bảo vệ để tránh khỏi sự kiểm sai, trái lại, điều kiện tiên quyết của tính khoa học chính là tính có thể được kiểm chứng và kiểm sai, trong khi điều này không thể (và không được phép) áp dụng cho cái biết tự sự. Tóm lại, không thể đánh giá khoa học bằng giá trị của tự sự, cũng không thể đánh giá tự sự bằng giá trị của khoa học, bởi các tiêu chuẩn cần thiết không bao giờ có thể có cùng giá trị cho cả hai. Ông nói về đặc điểm của tri thức khoa học: “Không phải tôi có thể chứng minh điều gì, bởi thực tại đúng như điều tôi nói, mà là: bao lâu tôi có thể chứng minh thì cho phép nghĩ rằng thực tại đúng như điều tôi nói”, do đó, “than thở về sự “mất ý nghĩa” trong tính hậu-hiện đại có nghĩa là lấy làm tiếc rằng cái biết ở đây không còn chủ yếu là có tính tự sự nữa. Nghĩ như thế là một sự không nhất quán”. Thế nhưng, trước khi “tỉnh ngộ” ra điều này do “những biến đổi diễn ra cho những quy tắc của “trò chơi” khoa học, văn chương và nghệ thuật từ cuối thế kỷ XIX”, chính khoa học đành phải trở lại cầu viện những “đại-tự sự” đã trở nên đáng nghi ngờ. Điều này ngày càng khó thực hiện, và khoa học lâm vào thế bế tắc, “tiến thoái lưỡng nan”; và đó chính là cái mà ông gọi là “*hoàn cảnh hậu - hiện đại*” của khoa học.

2.1. Sự thay đổi mô hình “hợp thức hóa” khoa học từ thời cận đại

Vào thời cận đại ở phương Tây (từ cuối thế kỷ XVI), mô hình “hợp thức hóa” những phát ngôn suy lý, nhất là những phát ngôn khoa học đi liền với những biến động chính trị, kinh tế, xã hội của cuộc cách mạng tư sản và cách mạng công nghiệp sơ kỳ. Thay chõ cho Thượng đế như là thẩm quyền biện minh và quy chiếu tối hậu cho mọi diễn dịch suy lý thì bây giờ là *chủ thể*. Sự quan sát nhìn thế giới như một sự đa tạp của những hiện tượng dị đồng. Để đi đến những phát ngôn khoa học vượt ra khỏi những trường hợp cá biệt, việc nghiên cứu khoa học trước hết phải “cấu tạo” đối tượng của mình như thế nào để cho phép có được những phát ngôn phổ biến. Muốn phát biểu về sự nối kết và những mối quan hệ phổ biến giữa những hiện tượng, khoa học phải làm cho những hiện tượng *có thể so sánh được với nhau (commensurable)*. Trước đây, trong thế giới quan Kitô giáo về huyền nhiệm sáng tạo, chính Thượng đế bảo đảm cho sự nối kết và ngang bằng giữa những hiện tượng. Bây giờ, con người thế chõ để làm công việc ấy, tức trở thành *chủ thể nhận thức*, đổi lập lại với *thế giới được nhận thức*. Quan hệ chủ thể - khách thể trở thành *hệ hình (paradigme)* của khoa học cận đại và của thế giới quan khoa học nói chung.

Hành vi mang lại trật tự, lấy chủ thể làm trung tâm nhất thiết phải dựa trên một tiến trình trừu tượng hóa gấp đôi. Một mặt, từ Descartes, chủ thể là chủ thể *tự duy* vượt ra khỏi tính đa tạp của con người để đảm bảo mang lại

chân lý cho *mọi* người: sự trừu tượng hóa ấy đồng thời là sự quy giảm con người vào một thuộc tính cơ bản, có thể so sánh được giữa mọi con người: tư duy. Mặt khác, một sự trừu tượng hóa tương tự cũng diễn ra cho phía đối tượng. Chủ thể tư duy tiếp thu những hiện tượng như những hiện tượng *được suy tưởng*, tức cũng phải quy giảm tính đa tạp của chúng thành những thuộc tính giống nhau, có thể so sánh với nhau được. Vậy, việc loại trừ tính dị đồng hay sự dị biệt là điều kiện cơ bản trong tiến trình “cấu tạo” khoa học thời cận đại và qua đó, là lý tính duy khoa học phổ quát hóa.

Chủ thể tư duy và đối tượng như cái được suy



René Descartes

tưởng là hai cực của lý tính cận đại, thâm nhập và nhào nặn toàn bộ mọi lĩnh vực của xã hội hiện đại như là chuẩn mực tối cao, được thừa nhận. Cuộc thảo luận chung quanh hệ hình này kéo dài

từ Descartes đến Hegel. Có thể nói, về nhiều phương diện, triết học Hegel là một bước ngoặt quan trọng trong tiến trình này. Hegel kịch liệt phê phán mô hình lý tính lấy chủ thể làm trung tâm của khoa học hiện đại. Thế nhưng, sự phê phán triết để của ông chỉ nhằm đến *mô hình biện minh* chứ không đụng chạm đến *cấu trúc* của lý tính này. Để nghị của ông là hãy tổ chức

lại sự suy lý khoa học thành Một khoa học triết học, càng góp phần duy trì cấu trúc ấy. Khác chăng là thay chỗ cho chủ thể của Descartes bằng một tính phổ biến giả tưởng của Tinh thần, của một Chủ thể được khách quan hóa. Mô hình nối kết của lôgíc học biện chứng, nguyên tắc vận động của sự phủ định-nhất định thay chỗ cho lôgíc học lưỡng giá [đúng/sai] của khoa học nhân định, và nối kết Tri thức thành Một hệ thống duy nhất, khép kín “mà chỗ kết thúc của nó là chỗ bắt đầu [đã được phát triển] của nó”. Nỗ lực của Hegel đã giải phóng lý tính – lấy chủ thể làm trung tâm – ra khỏi những mâu thuẫn của nó và góp phần tăng cường yêu sách thống trị của con người lên trên tự nhiên và lên trên chính mình. Song, vì lẽ thao tác quy giảm của bản thân hệ hình không được thay đổi, nên nỗ lực ấy đã dẫn đến những hậu quả khó lường trong đời sống hiện thực. Với khái niệm “hậu-hiện đại”, Lyotard muốn phá vỡ dòng phát triển ấy, không phải để chống lại các dự phỏng ban đầu của Hiện đại, mà, như đã nói, nhằm phản tư toàn diện về sự phát triển lẩn cớ sở “hợp thức hóa” của nó. Theo ông, đi ngược lại với “thiện chí” ban đầu, chính *hai* hình thức của hệ hình chủ thể trung tâm (phổ quát hóa chủ thể lẩn đối tượng, dẫn tới việc loại trừ tính dị đồng) là mầm mống của sự phát triển lệch lạc của Hiện đại, gây ra “hoàn cảnh hậu-hiện đại” nan giải hiện nay. Như Peter Engelmann (Sđd, tr. 16) nhận xét: “Sự phê phán của Lyotard không chống lại lý tính nói chung, trái lại, ông muốn hiện thực hóa sự Khai minh Âu châu một cách mới mẻ bằng cách phản đối *một* hình thái lịch sử nhất định của lý tính vốn dựa

trên sự loại trừ tính dị đồng”.

2.2. Sự khủng hoảng và không còn đáng tin của các “đại - tự sự”

Từ “hệ hình” tư duy cơ bản nói trên của Hiện đại đã hình thành nên *hai* (đúng ra là *ba*) “đại - tự sự” làm chức năng hợp thức hóa cho tri thức khoa học. Chúng là gì và tại sao lâm vào khủng hoảng và không còn đáng tin cậy? Theo Lyotard, đó là các “đại-tự sự” sau đây: *phép biện chứng của Tinh thần, Thông diễn học về ý nghĩa và sự giải phóng cho chủ thể lý tính và chủ thể lao động* (trong sách này, ông không đề cập đến “đại-tự sự”: Thông diễn học về ý nghĩa). Ta tìm hiểu ba “đại-tự sự” này trước, như là bước chuẩn bị cho việc tìm hiểu phần nội dung chính yếu còn lại của quyển sách.

2.2.1. Phép biện chứng của Tinh thần

Đây là *mô hình hợp thức hóa tư biện* (*spéculatif*), xem cái biết hay tri thức như là sự tự phát triển của một Ý niệm, và chủ thể của tri thức không phải là một cá nhân, một dân tộc cụ thể mà là Tinh thần tư biện (Humboldt, Hegel). Theo đó, lịch sử của Tinh thần (hay của xã hội, theo cách nhìn duy vật lịch sử) là một tiến trình phát triển hợp quy luật, trong đó mỗi cấp độ hay giai đoạn được thiết định đều được thúc đẩy bởi cái đổi mới tại của nó, và cả hai đều được vượt bỏ (nghĩa là đồng thời được phủ định, bảo lưu và nâng cao) trong một cấp độ cao hơn. Dù muốn hay không, “siêu-tự sự” về phép biện chứng của lịch sử (của Tinh thần hay của xã hội) cũng mang lại cho lịch sử một mục tiêu khách

quan. Trong khuôn khổ đó, các ngành khoa học được biện minh về lý do tồn tại của chúng: chúng được “hợp thức hóa” bằng một chỗ đứng nhất định trong toàn bộ, đồng thời cũng bị hạn định bởi chính cái toàn bộ và trong quan hệ với những bộ phận và những cấp độ phát triển khác, mà hình ảnh tiêu biểu nhất là vị trí hữu hạn của những “quy định tư duy” hay nói rộng hơn, của các ngành khoa học được Hegel quy định trong bộ *Bách khoa thư các khoa học triết học* (1830)⁽¹⁾. Lyotard không đi sâu tìm hiểu những nguyên nhân bên ngoài đưa đến sự khủng hoảng của mô hình này; ông chỉ “ghi nhận” nó và xét nguyên nhân bên trong. Mô hình hợp thức hóa tư biện gặp khủng hoảng do chính việc tự áp dụng yêu sách về chân lý khoa học vào cho bản thân yêu sách này. Sự phát triển của Ý niệm, của đời sống Tinh thần (hay xã hội) mang lại ý nghĩa cho mọi nghiên cứu riêng lẻ, bao lâu chúng được sắp xếp có trật tự trong một sự phát triển toàn bộ. Nhưng, khi con người nhận ra rằng bản thân đời sống của Tinh thần (hay của xã hội) cũng chỉ là một “câu chuyện” trong nhiều câu chuyện khác, thì trật tự cấp bậc tư biện của nhận thức cũng tiêu biến đi. Trật tự ấy thực tế đang nhường chỗ cho một mạng lưới nội tại, hầu như là một mạng lưới “phẳng” của những công cuộc nghiên cứu mà biên giới của chúng không ngừng dịch chuyển. Những “phân khoa”

¹ Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundlehre/Đại cương Bách khoa thư các khoa học triết học*: Phần I: Khoa học Lôgic; Phần II: Triết học về Tự nhiên; Phần III: Triết học về Tinh thần. Xem: Tập I: Khoa học Lôgic [Tiểu Lôgic học], Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức (2008).

cũ phân hóa thành những “viện”, những “quỹ” đủ mọi loại; các đại học mất đi chức năng hợp thức hóa tư biện của chúng trước sự bùng nổ của “tính liên ngành” trong khoa học. Đại học được thiết lập theo tinh thần của Humboldt cũng mất đi chức năng tư biện của nó và chỉ còn lại việc tiếp tục trao truyền những kiến thức được xem là đã ổn định và tái tạo “những giáo sư” thay vì “những nhà nghiên cứu”, đúng như tình hình đã bị Nietzsche phê phán vào cuối thế kỷ XIX. Đó là chưa nói đến những thất vọng, những hiểm họa tàn phá môi trường sinh thái và cơ sở sinh tồn của chính con người do việc lạm dụng những tiến bộ khoa học - kỹ thuật. Về mặt triết học, nhận thức này không phải là mới, từ khi ra đời tác phẩm quan trọng *Phép biện chứng phủ định/Negative Dialektik* của T. W. Adorno (1969), trong đó ông không bác bỏ nguyên tắc biện chứng xét như toàn bộ, mà chỉ đặt câu hỏi nghi vấn về mômen “tổng hợp” của nó. Một phép biện chứng không có “tổng hợp để”, quan tâm đến những mâu thuẫn, phân tích những mặt đối lập xét như những mặt đối lập, kể cả cái “vô ước” (không thể so sánh với nhau) trở thành một yêu cầu không thể lảng tránh, bởi lẽ trong thời hậu-hiện đại, người ta không nhất thiết cần đến những viễn tượng hợp nhất khi bản thân thực tại cũng cho thấy là không thuần nhất.

2.2.2. Thông diễn học (*herméneutique*) về ý nghĩa

Vấn đề hiểu ý nghĩa (chẳng hạn của văn bản hay lời nói) nằm trong tính hàm hồ của bản thân khái niệm “thông diễn học” (*Herméneutique*). Nó có đến hai ý

nghĩa: một mặt là có thể hiểu được “sứ điệp” như thể được thần “Hermes”, sứ giả trong thần thoại Hy Lạp chuyển đến cho ta; mặt khác, nó không chỉ là tiến trình chuyển “sứ điệp”, mà còn là cái gì đã được hiểu, đã hoàn tất khép kín (*hermétique*) mà ta không thể thoát ra khỏi được nữa. Việc hiểu một “sứ điệp” đã hoàn tất là nỗ lực từ hàng ngàn năm nay để “thông diễn” sứ điệp “đích thực” của những văn bản (chẳng hạn, *Kinh Thánh* hay những tác phẩm triết học kinh điển), và vấn đề chỉ còn là xem ai có thể kết thúc được việc hiểu, vì người ấy đã hiểu đúng. Đó cũng là cách học và hiểu quen thuộc của chúng ta đối với những học thuyết, những tác phẩm, như thể việc tìm hiểu đã hoàn tất, kết thúc, chỉ còn việc trao truyền lại và, nếu còn thắc mắc, cứ hỏi để được thầy “thông diễn” cho.

Hình thức “thông diễn học” ấy không còn đứng vững trước cái nhìn hậu-hiện đại. Nó xem trọng kinh nghiệm rằng: việc cắt nghĩa và lý giải những văn bản là *không bao giờ* có thể kết thúc được, trừ khi dùng đến sức mạnh bạo lực. Đứng bên ngoài quyền uy độc đoán của sự lý giải, đặc trưng của thông diễn học hậu-hiện đại là hình thức của “*différance*”. Jacques Derrida (1988) – mà tiếc rằng ta không thể đi sâu ở đây – dùng khái niệm này để biểu thị hai việc: - bất kỳ việc hiểu ý nghĩa nào cũng là không thể kết thúc, không có cách hiểu nào là “duy nhất đúng”, mà phải “dời lại”, phải “triển hạn” vào một tương lai không thể đạt đến được, vì bao giờ cũng có thể đặt lại vấn đề và có cách hiểu mới; - việc hiểu ý nghĩa phụ thuộc vào những sự dị biệt, những sự phân biệt, chẳng

hạn vào những “*văn cảnh*” trong đó việc hiểu tiến hành: vào những con người khác nhau đang tìm hiểu (kích thước xã hội), vào những thời điểm khác nhau của việc tìm hiểu (kích thước thời gian) và vào những mối quan tâm hay lợi ích thúc đẩy việc tìm hiểu (kích thước của bản thân sự việc).

2.2.3. *Sự giải phóng chủ thể lý tính và lao động*

Đây là mô hình hợp thức hóa tiêu biểu của thời Khai minh gắn liền với tên tuổi của I. Kant – và ngày nay được J. Habermas kế thừa trong lý luận của ông về sự truyền thông hợp lý tính – cùng với nhiều nỗ lực và học thuyết quen thuộc khác về giải phóng lao động bị áp bức. Ở đây, Lyotard tập trung phân tích mô hình giải phóng chủ thể lý tính của Kant. Ta biết rằng Kant là một trong những người đặt nền móng cho Khai minh, đề cao lý tính như là cơ quan điều tiết tối cao cho nhận thức và cho đời sống cộng đồng của con người. Với ông, lý tính tạo nên điều kiện khả thi cho nhận thức, và, theo nghĩa đó, có chức năng “siêu nghiệm” (*transcendental*). Trong *Phê phán lý tính thuần túy*, Kant vừa gần gũi với quan niệm hậu-hiện đại về nhận thức, vừa có chỗ khác biệt căn bản. Tuy Kant khẳng định rằng nhận thức phụ thuộc vào chủ thể nhận thức, nhưng ông bác bỏ tính tương đối của nó khi cho rằng những nguyên tắc siêu nghiệm đều có giá trị như nhau trong mọi chủ thể có lý tính và có năng lực tự khai minh. Sự nhận thức, theo Kant, tuy chỉ mang lại những hiện tượng do lý tính con người cấu tạo nên, nhưng chúng là giống nhau nơi mọi người, vì đều dựa trên những điều kiện siêu nghiệm

như nhau: mươi hai phạm trù của giác tính và hai hình thức tiên nghiệm của trực quan: không gian và thời gian.

Sự giải phóng chủ thể lý tính trong đời sống cộng đồng lại dựa trên nguyên tắc của lý tính thực hành, có giá trị cho mọi người, như là quy luật luân lý với hình thức của “mệnh lệnh nhất quyết” được thừa nhận như quy tắc điều tiết vô điều kiện quan hệ xã hội⁽¹⁾. Mặc dù với ba quyền Phê phán, Kant đã cho thấy chỉ có lý tính trong “số nhiều” (lý tính lý thuyết, lý tính thực hành, năng lực phán đoán phản tư: thẩm mỹ và mục đích luận), nhưng ông vẫn giữ vững quan điểm về một lý tính thống nhất, “số ít”. Theo Kant, chỉ xuất phát từ quan điểm tiêu biểu ấy của Hiện đại mới lý giải được nỗ lực Khai minh về chân lý và sự thông cảm nhau trong đời sống xã hội. Nỗ lực này dẫn đến hai hệ luận: - những câu hỏi về hiện sinh con người là có thể giải đáp được, nếu những câu trả lời được đi tìm bằng lý tính, và – những ai đi tìm câu trả lời bằng lý tính – số ít – nhất định có thể tìm ra với những câu trả lời như nhau.

Nhưng, vấn đề do hậu-hiện đại đặt ra là: điều gì sẽ xảy ra khi người ta đi đến những câu trả lời khác nhau? Trong nhiều câu trả lời khác nhau, ai quyết định người nào đúng? Michel Foucault (1926-1984), một trong các nhà tư tưởng hậu-hiện đại, chứng minh bằng kinh nghiệm thực tế rằng việc quyết định ấy thường là

¹ I. Kant, *Phê phán lý tính thực hành*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2007.

không phải do lý tính mà do *quyền lực*. Dù có đồng ý với Foucault hay không, hậu-hiện đại cho rằng việc hợp thức hóa khoa học bằng mô hình giải phóng chủ thể ấy – dựa trên nguyên tắc *một* lý tính – cũng đã sụp đổ, khi người ta nhận ra rằng từ những phát ngôn “sở thị” (mô tả) (*denotativ*) của khoa học, không thể rút ra những phát ngôn có tính “chỉ thị” (*prescriptiv*) được. (“*Cửa đang mở*” và “*Hãy đóng cửa lại!*” là hai “trò chơi ngôn ngữ” hoàn toàn dị loại!). Và chính việc Kant đã phân chia lý tính thành “số nhiều”, cho thấy khoa học – như là lý tính lý thuyết – không thể điều chỉnh được “trò chơi thực hành” lẫn “trò chơi thẩm mỹ”; nói khác đi, có nhiều hơn là hai, nếu không nói là có một số lượng bất định những trò chơi ngôn ngữ với những quy tắc hay “luật chơi” khác nhau. Dựa vào lý luận về “trò chơi ngôn ngữ” của Ludwig Wittgenstein (1889-1951), ta tư duy và truyền thông trong một sự đa tạp về hình thức của những trò chơi ngôn ngữ, mà không có một “siêu-trò chơi ngôn ngữ” nào, hay thậm chí một lý tính tối cao nào có thể quy định hay điều chỉnh được. Không có một “siêu-ngôn ngữ” phổ quát, nên bản thân khoa học cũng không thể đặt cơ sở cho tính ràng buộc của những luật chơi của chính nó. Đó là kết luận được Lyotard rút ra từ việc lý giải các quan nǎng lý tính khác nhau từ gợi ý của lý luận về trò chơi ngôn ngữ của Wittgenstein⁽¹⁾.

¹ Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen/Các nghiên cứu triết học*, tr. 23 và tiếp: “Chữ “trò chơi ngôn ngữ” muốn nêu bật rằng việc nói một ngôn ngữ là một bộ phận của một hoạt động, hay của một hình thức cuộc sống”.

3. Tri thức hậu - hiện đại và việc hợp thức hóa bằng Nghị luận (Paralogie): Hướng đến một lý thuyết về sự công bằng giữa các trò chơi ngôn ngữ

3.1. “Các trò chơi ngôn ngữ” như là phương pháp tiếp cận các hình thức “hợp thức hóa” hậu - hiện đại

Như đã nói qua, về mặt phương pháp nghiên cứu, Lyotard vận dụng “*ngữ dụng học*” (*Sprachpragmatik*) của Wittgenstein hậu kỳ. Ta phân biệt nhiều trò chơi ngôn ngữ khác nhau: tự sự, hứa hẹn, ra lệnh v.v... Các trò chơi ngôn ngữ không có những quy tắc trong bản thân chúng, mà được cấu tạo nên từ sự thỏa thuận mặc nhiên hay minh nhiên giữa những người tham gia cuộc chơi. Vì thế, có thể nói, không có luật chơi sẽ không có trò chơi, và một “nước đi” hay một phát ngôn không hợp quy tắc, sẽ bị loại trừ.

Lyotard còn đi xa hơn Wittgenstein ở một điểm: ông xem ngôn ngữ như là cuộc chơi có “cạnh tranh hơn thua”. Nó nhắm đến việc “thắng”, chứ không nhắm đến sự đồng thuận và chân lý. Tất nhiên người ta chơi không nhất thiết để thắng, nhưng việc “thắng” là mục tiêu tự thân của luật chơi, khiến ta phải nỗ lực trong khuôn khổ luật chơi, dù để chỉ “cùng chơi”. Ta cần chú ý đến điểm phân biệt tế nhị này trong phương pháp tiếp cận của Lyotard.

“Não trạng” hiện đại xem xã hội như là một cái toàn bộ đang vận hành, chẳng hạn như nơi lý thuyết hệ thống hoặc như là phân đôi, đối lập như nơi các trào lưu phê phán cấp tiến (trường phái Frankfurt, nhóm “Chủ nghĩa xã hội hoặc sự dã man”). Xã hội trong viễn tượng hậu-

hiện đại lại khác. Theo viễn tượng này, mối liên kết xã hội là một trò chơi ngôn ngữ, và, như các trò chơi ngôn ngữ nói chung, nó thể hiện một số luật chơi tối thiểu để xã hội có thể tồn tại. Mỗi thành viên tham gia vào trò chơi ngôn ngữ có tính “cạnh tranh hơn thua”: có những “nước đi” và những “nước đi” đáp trả. Vì thế, một lý thuyết truyền thông đơn thuần là không đủ; ta cần một lý thuyết trò chơi có bao hàm sự “tranh đua” trong những tiền đề của nó. Tất nhiên, những định chế xã hội luôn có xu hướng “xơ cứng”, ngăn chặn những trò chơi ngôn ngữ bằng cách quy định những gì không được “chơi”, không được “nói”. Nhưng, theo Lyotard, bản thân các ranh giới này của định chế cũng chỉ là kết quả tạm thời và giống như món “đặt cược” (*enjeu*) trong trò chơi: chúng có thể thay đổi được.

Từ phương pháp tiếp cận ấy, Lyotard dành các chương quan trọng sau cùng của quyển sách để phân tích các hình thức hợp thức hóa hậu-hiện đại, sau khi các “đại-tự sự” hiện đại tỏ ra đã bị “giải-hợp thức hóa” (*délégitimation*).

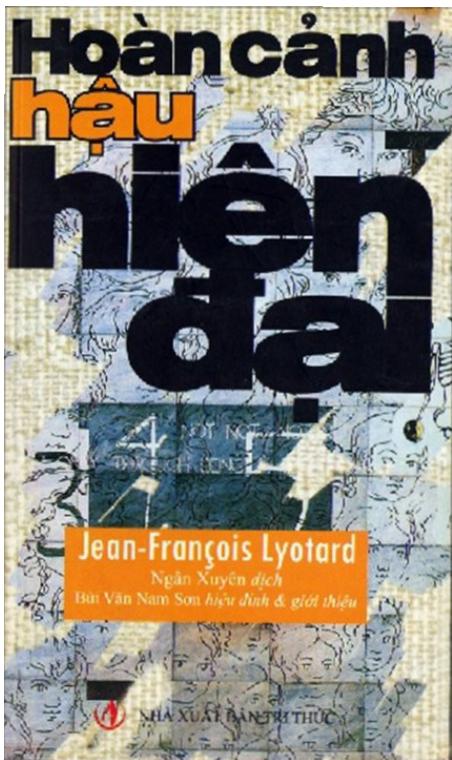
3.2. Sự hợp thức hóa hậu - hiện đại bằng tính “hiệu quả thực hiện” (performativité)

Sau sự “ cáo chung ” của các đại-tự sự, hiện tượng nổi bật là việc hợp thức hóa khoa học thông qua “tính hiệu quả thực hiện”, hay dễ hiểu hơn, thông qua việc nó có phục vụ đắc lực cho việc tăng cường “quyền lực” hay không. Nếu các “đại-tự sự” luôn gắn bó với việc đi tìm chân lý và với một dự phỏng “nhân đạo” nào đó, thì, với sự suy tàn của chúng, khoa học không còn mục tiêu đi tìm chân lý nữa

mà chỉ để duy trì và, nếu có thể, tăng cường quyền lực: “người ta không mua những nhà bác học, những kỹ thuật viên và máy móc thiết bị để biết chân lý mà để mở rộng quyền lực”. Thêm vào đó, khoa học ngày càng trở thành lực lượng sản xuất trực tiếp, được tư bản hóa, thương mại hóa, vì nó ngày càng phụ thuộc nhiều hơn vào công nghệ và kỹ thuật tốn kém, nói gọn, nó phụ thuộc vào đồng tiền hơn lúc nào hết: “Vậy, không có chứng minh, không có việc kiểm chứng những phát ngôn và không có chân lý nếu không có tiền. Các trò chơi ngôn ngữ khoa học trở thành các trò chơi của những người giàu, và là nơi kẻ giàu nhất có cơ may lớn nhất để có lý. Giàu có, hiệu quả và chân lý đang đánh đồng thành một”.

Khi tiêu chuẩn về tính hiệu quả, năng suất và sự gia tăng quyền lực quyết định sự phát triển của khoa học từ phía nhà nước và doanh nghiệp, tất nhiên chỉ có những ngành khoa học nào phục vụ đắc lực theo tiêu chuẩn ấy mới được khuyến khích và thúc đẩy: tiền nghiên cứu đổ về cho các lĩnh vực hứa hẹn góp phần tối ưu hóa hệ thống, còn các lĩnh vực khác sẽ bị cắt trợ cấp và để cho suy tàn. Nói cách khác, việc hợp thức hóa trở thành một vòng lẩn quẩn: khoa học và lẽ phải được hợp thức hóa bởi năng suất, tính hiệu quả; rồi năng suất, tính hiệu quả được hợp thức hóa bởi khoa học và lẽ phải: đó là sự hợp thức hóa bằng quyền lực hay nói cách khác, bằng “sự kiện thực tế”: mệnh lệnh và luật lệ được xem là công chính khi chúng được tuân theo.

3.3. Khoa học hậu-hiện đại như là việc nghiên cứu về những sự bất - ổn định và sự hợp thức hóa bằng



Nghịch luận (Paralogie)

Nhưng, hình thức hợp thức hóa được những người nắm quyền lực chính trị và kinh tế ủng hộ ấy cũng ngày càng rơi vào khủng hoảng.

- Trước hết, từ bản thân “dụng học” (*pragmatique*) của tri thức hậu - hiện đại. Trong thực tế, tri thức hậu-hiện đại vận hành theo kiểu khác chứ không phải theo các tiêu chuẩn của “tính hiệu quả thực hiện”.

Sự bành trướng và phát triển của khoa học sở dĩ có được là nhờ đi con đường ngược lại. Làm công việc chứng minh khoa học thực chất là đi tìm bằng cớ kiểm sai, đi tìm cái phản-chứng, cái không thể hiểu được, cái nghịch lý. “Tính hiệu quả” không phải là mục đích tự thân của nỗ lực khoa học; nó đến sau, một khi “kẻ chi tiền săn sàng mở hầu bao vì bắt đầu quan tâm đến sự việc”.

Trong tiến trình của khoa học, nơi mỗi một giả thuyết mới, phát ngôn mới, quan sát mới đều không khỏi nảy sinh câu hỏi về “tính chính đáng” hay về sự “hợp thức hóa” nó: chính bản thân khoa học đặt ra câu hỏi này cho mình, chứ không phải triết học đặt ra cho nó. Do đó, ta không thể cứ mãi hình dung rằng khoa học chỉ đơn thuần có tính thực chứng và đành chấp nhận sự

hiểu biết “nửa chừng”. Nghị luận về những quy tắc của khoa học cũng thuộc về bản chất của khoa học hậu-hiện đại. Do đó, sự khủng hoảng của các mô hình “hợp thức hóa” được trình bày trên đây cũng chỉ là *khủng hoảng của sự trưởng thành*. Vậy, theo Lyotard, khoa học hậu - hiện đại đứng trước khả thê nào của sự “*thay đổi hệ hình*”, nói theo thuật ngữ của Thomas Kuhn?

- Lyotard nêu ra một loạt các ví dụ khá quen thuộc: định lý bất toàn của Gödel (sự không mâu thuẫn của một hệ thống không thể được chứng minh bằng những phương tiện của hệ thống ấy, làm lay chuyển lòng tin vào việc liên tục hoàn thiện nhận thức), tính bất định của W. Heisenberg, N. Bohr trong vật lý lượng tử, toán học của B. Mandelbrot và R. Thom về những bất liên tục tai biến, nhằm minh họa cho sự khủng hoảng nói trên: đó là sự khủng hoảng của *tất định luận* (*déterminisme*). Tất định luận là giả thuyết làm nền tảng cho mô hình hợp thức hóa bằng tính hiệu quả thực hiện: vì tính hiệu quả thực hiện được định nghĩa bằng một mối quan hệ đầu vào/đầu ra (*input/output*), ta phải giả định rằng hệ thống nhận “đầu vào” ở trong một trạng thái ổn định, tuân theo một “quy đạo” đều đặn cho phép ta dự đoán “đầu ra” tương ứng. Mô hình hợp thức hóa ấy tiền-giả định một “cỗ máy ổn định” trong đó “đầu vào” quy định “đầu ra”. Thế nhưng, dụng học của tri thức hậu-hiện đại lại không có chút gì giống với cỗ máy ấy cả, trái lại, đặc điểm của nó là những tiến trình không ổn định, “đầu vào” không điều chỉnh được “đầu ra”, không tuân theo những định luật tuyến tính có thể dự đoán trước

được. Như vậy, ngay bản thân khái niệm về “*hệ thống xã hội*” cũng phải được thay đổi: nó không vận hành như một hệ thống ổn định. Chỉ có những “ốc đảo” mang tính tất định luận trong lòng một sự đối kháng đầy tai biến như là quy tắc phổ biến đúng nghĩa. Khoa học hậu-hiện đại, vì thế, là bất liên tục, nghịch lý, tai biến, không thể kiểm chứng theo nghĩa cổ điển được nữa. Do đó, theo Lyotard, mô hình hợp thức hóa phù hợp cho nó không phải là mô hình của sự “thực hiện tối ưu”, mà là mô hình của sự dị biệt hiểu như là sự “*nghịch biện*” (*Paralogie*). Vậy, thế nào là “*nghịch biện*”?

Trước hết, thiết tưởng cần hiểu rõ khái niệm “*nghịch biện*” nơi Lyotard. Về thuật ngữ, “*nghịch biện*” (*Paralogie*) gần gũi với khái niệm “*vông luận*” (*paralogisme*) tức suy luận sai lầm không cố ý (suy luận sai lầm cố ý sẽ là “*ngụy luận*”). Quả thật ở đây có nhấn mạnh đến một phương diện nào đó của “*vông luận*”: điều được xem là “*vông luận*” hay “*nghịch lý*” trong một bối cảnh nhận thức này lại có thể có sức mạnh thuyết phục và được sự đồng tình của cộng đồng chuyên gia trong một bối cảnh khác của hệ thống, với tiền-giả định rằng có một “số nhiều” những hệ thống hình thức và tiên đề và không có một siêu-hệ thống. Tuy nhiên, cũng cần lưu ý đến một sự phân biệt tế nhị. Đề nghị của Lyotard không phải là: hãy cứ “*vông luận*”, mà là: hãy tập trung chú ý vào những “*nghịch luận*” vì chúng xuất hiện nơi những chỗ quá độ [bước chuyển] giữa những trò chơi ngôn ngữ khác nhau, hay, như ông nói, giữa những “loại diễn ngôn” khác nhau. Một khi

không có một “siêu-diễn ngôn”, “siêu-hệ thống” thì vấn đề của triết học là phải tư duy trong lĩnh vực *năm ở giữa* những hệ thống: “Triết học là một diễn ngôn mà quy tắc của nó là ở chỗ đi tìm quy tắc của chính mình (và của những diễn ngôn khác)”⁽¹⁾. Như thế, tuy nghĩa đen của “*Paralogie*” là “trái lý tính”, “phản lôgíc”, ta nên hiểu chữ này nơi Lyotard với tất cả hàm ý của chữ “*para*”: cận, gần, bên cạnh, cùng với, vượt ra khỏi, nghịch lại, lệch khỏi, v.v...

Nếu sự “*cách tân*”, “*đổi mới*” (*innovation*) được hệ thống sử dụng để cải thiện tính hiệu quả của nó, thì, theo Lyotard, sở dĩ “*nghịch luận*” có thể giữ vai trò hợp thức hóa vì nó *cơ bản hơn*: nó thuộc về công việc “tạo ra” bản thân tri thức. Bao giờ cũng có một ai đó làm xáo trộn trật tự của một “hệ hình” nhận thức. Có một sức mạnh (*puissance*) luôn không ngừng làm mất ổn định năng lực giải thích của một hệ hình và đe ra những chuẩn mực mới cho việc nhận thức. Vì thế, lý thuyết hệ thống, theo ông, không còn chỗ dựa vững chắc nữa trong các chiến lược hợp thức hóa của nó. Lý thuyết hệ thống có chỗ mạnh khi nó “đòi hỏi những đầu óc tinh táo và những ý chí lạnh lùng”, nhưng cũng phải trả giá: nó không biết đến những biến số độc lập với những công nghệ mới. Từ đó dẫn tới sự kiêu ngạo và mù quáng của giới ra quyết định. Có nghĩa: họ *tự đồng nhất hóa* mình với *hệ thống xã hội* được hiểu như là cái toàn thể. Ngược lại, trong khoa học, sự đồng nhất hóa ấy là không thể có được. Trong

¹ J. F. Lyotard; *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Paris, Galilée, 1984, tr. 73.

khoa học, người ta không thể biết trước liệu một phương hướng nghiên cứu hay một nỗ lực tìm tòi sẽ có hiệu quả hay không. Cho nên, nếu những định chế học thuật từ chối tiếp nhận (dù với sự đồng thuận tối thiểu, thậm chí chỉ chịu lắng nghe) một “nước đi” mới vì nó đe dọa thay đổi “luật chơi”, chúng cũng sẽ hành xử một cách “khủng bố” như Niklas Luhman đã mô tả. “Khủng bố” là loại trừ hay đe dọa loại trừ một đối tác ra khỏi trò chơi ngôn ngữ.

Trong khi đó, khoa học thể hiện một mô hình ngược lại với hệ thống ổn định. Bất kỳ phát ngôn nào – miễn có thể thảo luận được bằng luận cứ và phản luận cứ – đều được chấp nhận. Nó là một mô hình của một “hệ thống mở”. Trong nó, không có một siêu - ngôn ngữ phổ quát, do đó cũng không có chỗ cho việc đồng nhất hóa và khủng bố. Nếu điều này có diễn ra trong thực tiễn nghiên cứu, đó là thuộc về dụng học kinh tế - xã hội, chứ không thuộc về dụng học khoa học. Sự hợp thức hóa duy nhất có thể có trong tiến trình nghiên cứu là: có *những ý tưởng để tạo ra những phát ngôn mới*.

Tất nhiên, *dụng học xã hội* là phức tạp hơn nhiều so với dụng học khoa học. Dù vậy, liệu các tư tưởng này có thể áp dụng được trong lĩnh vực xã hội? Trong chính trị, xã hội, liệu cũng có thể có một sự hợp thức hóa bằng nghịch luận? Lyotard dành chương cuối cuốn sách để gợi mở ra một bình diện thảo luận mới.

Một cách ngắn gọn, ông nêu ý kiến tranh luận với mô hình “đồng thuận phổ biến” (*universeller Konsens*) của J. Habermas: “Mục đích của Habermas là tốt, nhưng những luận cứ thì không”. Theo ông, đồng thuận chỉ là

một trạng thái của sự thảo luận chứ không phải *mục đích* của nó; mục đích phải là sự nghịch luận. Bởi: để có thể lập luận chống lại lý thuyết hệ thống (tiêu biểu là mô hình của N. Luhman), Habermas lại phải cầu viện trở lại ý tưởng về một nhân loại như là chủ thể phổ biến nỗ lực giải phóng dựa vào việc điều chỉnh những “nước đi” được cho phép trong mọi trò chơi ngôn ngữ. Trong khi đó, không có một siêu-ngôn ngữ chỉ thị có giá trị phổ biến cho mọi trò chơi ngôn ngữ, bởi chúng là đa dạng, dị đồng và có những quy tắc đa tạp. Vì thế, theo Lyotard, đồng thuận là một giá trị cổ hủ và đáng ngờ. Thay vào đó, *phải vươn tới một ý tưởng và một thực tiễn về sự công bằng*:

- Bước thứ nhất là thừa nhận *sự đa dạng* của những trò chơi ngôn ngữ, vì “sự khủng bố” bao giờ cũng mong muốn và nỗ lực thực hiện *sự đồng dạng*. Do bản tính “cạnh tranh hơn thua” giữa những trò chơi ngôn ngữ (xem: 3.1), ta dễ có xu hướng đối xử “bất công” đối với những trò chơi ngôn ngữ không được lựa chọn.
- Bước thứ hai là thừa nhận rằng: chỉ có một *sự đồng thuận cục bộ* về các quy tắc, nghĩa là, sự đồng thuận chỉ đạt được bởi những “đối tác” đang có mặt và luôn sẵn sàng giải thể nó.
- Trong lĩnh vực xã hội, “khế ước tạm thời” thay cho những định chế thường trực, vĩnh viễn. Ông nhận thấy “ngày nay, việc ấy đã có mặt trong các lĩnh vực nghề nghiệp, tình dục, văn hóa, gia đình, quốc tế cũng như trong những công việc chính trị”. “Vấn đề không phải là đề xuất ra một đối chọn (*alternative*) “thuần túy” [cực đoan] đối với hệ thống”, nên “ta

phải vui mừng khi thấy hệ thống đang khoan dung đổi với xu hướng “khế ước tạm thời”, dù, trong thực tế, xu hướng cũng góp phần ổn định hóa hệ thống: nó cơ động hơn, ít tốn kém hơn.

- Xã hội thông tin (tiến trình tin học hóa hay “vi tính hóa” theo cách nói ở Pháp) đang góp phần tác động hết sức mạnh mẽ đến tiến trình hợp thức hóa bằng nghịch luận. Một mặt, nó có thể trở thành công cụ đáng mơ ước để kiểm soát và điều tiết toàn bộ đời sống, phục tùng nguyên tắc “hiệu quả thực hiện”, có nguy cơ dẫn tới các hình thức “khủng bố” ngày càng tinh vi hơn. Nhưng, mặt khác, nó cũng mở ra khả năng cung cấp thông tin để con người có thể quyết định một cách có cơ sở khoa học. Theo ông, nguyên tắc cần theo đuổi và đấu tranh để hướng xã hội thông tin (và nói riêng, việc tin học hóa) đi vào con đường thứ hai là: “*Công chúng phải được tự do truy cập vào những bộ nhớ và những ngân hàng dữ liệu*”, nhằm thực hiện “*trò chơi ngôn ngữ với thông tin đầy đủ*”. Nói cách khác, nguyện vọng vươn tới sự công bằng lẫn nguyện vọng tìm tòi những cái chưa biết, những cái bất ổn định với nhiều cơ hội và thách thức đều phải được tôn trọng như nhau, bởi “nguồn dự trữ kiến thức – cũng là nguồn dự trữ của ngôn ngữ về những phát ngôn hữu ích – là vô tận, không thể tát cạn”.

Ý tưởng then chốt ở đây là: khác với khoa học là nơi có thể có một *sự đồng thuận tối thiểu* (tức, về nguyên tắc, ý tưởng nào cũng được lắng nghe), thì lĩnh vực xã hội lại quá phức tạp, đầy xung đột. Ở đây, chỉ có thể có

một sự *đồng thuận bộ phận*. Tiến trình tin học hóa của xã hội thông tin có nhiệm vụ hỗ trợ để ngày càng mở rộng sự đồng thuận này sang những lĩnh vực bộ phận khác.

Quyển sách mở ra câu hỏi về một lý thuyết về sự công bằng mà các cơ sở xã hội học-tri thức và khoa học luận của quyển sách chưa thể trả lời cặn kẽ. Cần có một cơ sở triết học bao quát hơn, đồng thời được chi tiết hóa hơn cho đề tài này, và Lyotard sẽ tiến hành trong tác phẩm chính của ông: *Le Differend* (1983). Tư tưởng cốt lõi của *Le Differend* như sau: ngôn ngữ không phải là thuần nhất mà là dị đồng. Có nhiều loại “diễn ngôn” khác nhau: biết, dạy, biện hộ, quyền rủ, đe dọa, kiểm soát... Không có một ngôn ngữ “nói chung”, và không có một quy tắc phán đoán phổ quát để “phân xử” giữa những loại diễn ngôn không thể so sánh được với nhau. Vì thế, có sự khác biệt cơ bản giữa sự “tranh chấp” (*differend*) giữa những loại diễn ngôn và sự “tranh chấp” bên trong một loại diễn ngôn nhất định. Sự tranh chấp sau, về nguyên tắc, có thể phân xử, giải quyết bằng những quy tắc nội bộ của loại diễn ngôn ấy, còn sự tranh chấp trước là không thể phân xử được. Chỉ có một “cơ quan” tự phong cho mình có thẩm quyền tối cao mới cố *quy giảm* loại tranh chấp trước thành loại tranh chấp sau để “phân xử” và “quyết định”. Nhưng, một khi đã không còn có một “cơ quan” siêu-thẩm quyền ấy nữa – được hợp thức hóa bởi các đại-tự sự –, quan niệm của Lyotard về sự công bằng là phải tôn trọng những trò chơi ngôn ngữ khác nhau về nguyên tắc, và không được

quy giảm chúng vào nhau để dễ bề thực hiện quyền lực “khủng bố”, độc quyền.

4. Thay lời kết

Có lẽ chưa thể vội vã đưa ra những nhận định, thậm chí “đánh giá”, “kết luận” gì về những tư tưởng của Lyotard, khi ta chỉ mới làm quen sơ bộ với ông và chưa theo dõi tương đối đầy đủ những cuộc thảo luận sôi nổi chung quanh ông, nhất là chung quanh Lyotard và Habermas⁽¹⁾. Đó là chưa nói đến một “độ chênh” hết sức cơ bản dễ dẫn đến những ngộ nhận: vấn đề “hậu-hiện đại” được đặt ra ở phương Tây sau mấy thế kỷ “hiện đại hóa” như một nỗ lực “phủ định của phủ định”, còn chúng ta đang ở thời kỳ đầu của hiện đại hóa.

Habermas và Lyotard, về cơ bản, đều đồng ý với nhau rằng, trong tư duy hậu-siêu hình học, không còn có một cơ sở tuyệt đối nào cả, và trong tinh thần đó, Habermas “cũng hậu-hiện đại không kém gì Lyotard”⁽²⁾.

¹ Cuộc tranh luận trực tiếp và công khai chỉ diễn ra giữa Lyotard và Richard Rorty (xem: *Discussion entre J. F. Lyotard et Richard Rorty*, trong: *Critique*, số 156, 1985). Xuất phát từ truyền thống triết học “thực dụng” của John Dewey, Rorty đồng ý rằng không có và không cần đến siêu-ngôn ngữ, nhưng ta cần có “sự ham hiểu biết, lòng bao dung, sự kiên trì và nỗ lực” để có thể vượt qua những “hố thẳm” giữa các trò chơi ngôn ngữ, vì dù sao vẫn có “một cơ sở của những sự tương đồng trong thế giới cuộc sống”, và do đó, không nên “cực đoan hóa” mọi việc theo nǎo trạng “cách mạng” cổ hũ của các triết gia Pháp.

² M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung/Những ranh giới của việc cảm thông*, Frankfurt/M, 1988, tr. 66.

Nhưng, hai người có sự khác nhau trong “*chiến lược tự duy*”; một bên nhấn mạnh đến sự “đồng thuận”, một bên cho rằng sự đồng thuận duy nhất đáng quan tâm là sự đồng thuận nào khuyến khích tính dị đồng và sự “*bất đồng thuận*”!

Đúng như các nhận xét của Albrecht Wellmer⁽¹⁾, sự dị biệt không nằm trong *tư tưởng nền tảng* giữa các bên mà ở *trọng điểm* được mỗi bên nhấn mạnh. Vả chăng, làm sao có được sự “*công bằng*” nếu không có sự đồng thuận? Yêu cầu của Lyotard về quyền truy cập bình đẳng (vào những bộ nhớ và ngân hàng dữ liệu) có khác gì với đòi hỏi “cổ điển” về một “*công luận tự do*” (Kant) và với ý tưởng về những “người sản xuất liên kết với nhau một cách tự do” (Marx)? Nếu thế, đó là “một sự xác nhận đầy bất ngờ đối với ý tưởng nền tảng của lý thuyết về lý tính truyền thông của Habermas”! Wellmer cho rằng rút cục phải đi đến một “*lý thuyết về sự đa nguyên*” (*Pluralismustheorie*), kết hợp học thuyết phổ quát về dân chủ của Khai minh với một sự tái tiếp thu cách đặt vấn đề của Marx”. Không có sự chọn lựa nào khác ngoài cách đặt vấn đề về sự công bằng. Nhưng “tín điều” [của Lyotard] về những trò chơi ngôn ngữ không thể phiên dịch sang nhau được, về những quan năng “ngăn cách nhau bằng một hố thẳm”⁽²⁾ nên được thay thế bằng một quan niệm

¹ A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno/Về phép biện chứng của Hiện đại và Hậu - hiện đại. Sự phê phán lý tính sau Adorno*, Frankfurt/M, 1985, tr. 160.

² Lyotard: *Trả lời câu hỏi: Hậu-hiện đại là gì?* tr. 142, và “*Hậu-*

về “các lý tính số nhiều” (*plurale Rationalitäten*), không nhất thiết phải được “hòa giải” với nhau, nhưng từng lúc, có thể “xuyên thủng” nhau được. Kỳ cùng, mọi trò chơi ngôn ngữ khác nhau đều có chung cơ sở là một thế giới cuộc sống.

Dù sao, có lẽ câu nói sau đây của Lyotard dễ nhận được … sự “đồng thuận” của mọi người đọc: “Càng nhiều phản biện, càng nhiều tranh luận bao nhiêu thì càng làm phát triển trách nhiệm trước Ý niệm luân lý, càng làm chín muồi hơn điều mà Kant gọi là “sự đào luyện Ý chí”. Cho nên, không có gì là phi lý cả khi cho rằng quả là một sự tiến bộ khi ngày càng nhiều những tình huống vốn được xem là “tự nhiên”, “không thể nghi ngờ” theo cảm tính và thói quen đều trở thành đối tượng cần được phê phán và xem xét lại […] Trong lĩnh vực chính trị đầy bức xúc, có thể tìm thấy một dấu hiệu của sự tiến bộ như thế ở trong ý thức ngày càng gia tăng của con người về những nguyên tắc “cộng hòa”⁽¹⁾.

Một nhận xét khác của ông cũng đáng cho ta phải “giật mình”: “Bộ Bách khoa thư của ngày mai [liên tưởng đến “Bách khoa thư” của Hegel] là những ngân hàng dữ liệu. Chúng vượt khỏi năng lực [nắm bắt] của bất kỳ người sử dụng nào. Chúng là “giới tự nhiên” đối với con người hậu - hiện đại”. Quả thật, việc tìm hiểu “giới tự nhiên khách quan” – vốn là thách đố lớn nhất của con

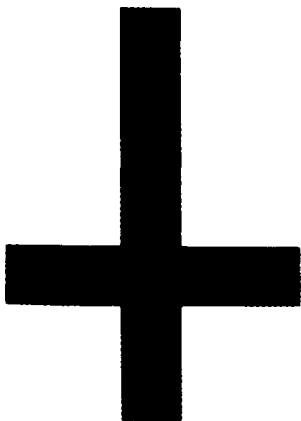
hiện đại: *giải thích cho trẻ em*”, tr. 30.

¹ Lyotard: *Peregrinations. Law, Form, Event* (nguyên bản tiếng Anh), New York, 1988, tr. 39.

người từ bao lâu nay – có lẽ sẽ không khó khăn bằng việc tìm hiểu “giới tự nhiên” thứ hai do chính con người tạo ra: thế giới mênh mông và phức tạp của tri thức nhân loại. Một nhà tư tưởng tiền bối, đồng hương với ông, Montaigne (1533-92) cũng đã rất “hậu - hiện đại” khi dự cảm từ mấy trăm năm trước: “Lý giải về những lý giải còn “mệt” hơn lý giải về những sự vật” / *Il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses*”!(1)

(Giới thiệu quyển *Hoàn cảnh Hậu - hiện đại*
của Lyotard, bản dịch của Ngân Xuyên,
NXB Tri thức 2007)

¹ Được J. Derrida dẫn lại làm đề từ trong: *L'écriture et la différence*, Paris, du Seuil, 1967.



“GẶP PHẬT GIẾT PHẬT” HAY VỀ MỘT CÁCH ĐỌC “KẺ PHẢN KITÔ” CỦA NIETZSCHE

“Gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ” là một lối nói của Thiền tông, gây sơ hãi không chỉ cho những tín đồ sơ cơ! F. Nietzsche (1844-1900) càng như thế vì ông có lối nghịch ngôn, nghịch hành dị thường. Công kích ông khá dễ, vì tác phẩm của ông không thiếu những mâu thuẫn, nghịch lý. Ngộ nhận ông càng dễ hơn khi nhiều chữ ông dùng có vẻ cuồng bạo, khinh rẻ con người: “ý chí quyền lực”, “siêu nhân”, “đánh giá lại mọi giá trị”... Ông tung hoành bút mực: những gì tưởng là cao cả, thiêng liêng đều bị ông đánh đổ hết và hầu như chúng không thể gượng dậy nổi. Rồi đến cả “Thượng đế”, ông cũng không từ! Trong 125 châm ngôn của quyển *Khoa học vui tươi*, ta tìm thấy câu khét tiếng: “Thượng đế đã chết!”. Rồi ông nói thêm: “Thượng đế cứ chết!” Vào cuối con đường sáng tạo - trước khi ông rời vào diên

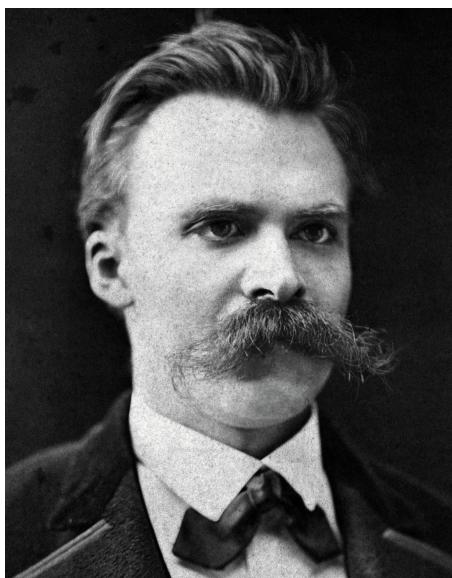
loạn trong 10 năm cuối đời - là cao điểm với tác phẩm *Kẻ phản-Kitô* viết xong năm 1888, công bố năm 1895, với bản dịch tiếng Việt rất thành công của Hà Vũ Trọng, được Tiến Văn hiệu đính và viết Lời giới thiệu (NXB Tri thức, 2011).

“Kẻ phản-Kitô” ở đây không phải là tên gọi một nhân vật, một ngôi vị, mà là kẻ phê phán một thứ luân lý đã bị định chế hóa đến xơ cứng, “đã biến giá trị thành cái vô-giá trị, biến chân lý thành dối trá, biến sự cương trực thành sự đớn hèn”. Sự sống dối dào, mạnh khỏe đã bị làm cho yếu đuối, bạc nhược, vì thế nền luân lý ấy, “Thượng đế” ấy cũng phải chết theo. Một nghịch lý nhưng không hẳn là nghịch lý: chỉ khi một “Thượng đế” như thế thực sự chết đi thì rồi mới có thể hồi sinh trong sự vĩ đại đích thực.

Thật là một cuộc mạo hiểm như đi trên lưỡi dao cạo khi muốn dõi theo bước chân của Nietzsche để thử nhìn cuộc đời từ một tầm cao dễ gây choáng váng như thế. “Ở đây không có sự rao giảng, không đòi hỏi đức tin (...) Tôi không phải là một con người, tôi là trái mìn” (*Ecce Homo*). Đối với người đọc, Nietzsche chờ đợi: “bạn phải nên chính trực về phương diện tinh thần tới độ rắn đến mức chịu đựng được sự nghiêm túc và nhiệt tình của tôi” (*Kẻ phản-Kitô*, Lời đầu). Đối với kẻ yêu thích ông, sùng bái ông, ông cũng cảnh cáo: “Các người tôn sùng ta, nhưng điều gì sẽ xảy ra nếu sự sùng bái ấy sụp đổ một ngày nào đó? Coi chừng, tượng đài sẽ đè chết các người đấy”! (*Ecce Homo*, Lời tựa).

“Là một trái mìn”, rồi lại bảo rằng “triết lý với cây búa”,

Nietzsche cho ta cảm tưởng ông là người dẽ bùng nổ và phá phách. Nhưng không, ông sử dụng “cây búa” một cách tinh tế, sắc sảo, không phải để đập phá vô lối mà như một chiếc đũa thâm âm để gõ vào từng ngẫu tượng, xem nó có thực chất hay rỗng ruột. Ông tìm những lý tưởng giả mạo, những chân lý nửa vời, trút bỏ, làm sạch chúng để thay bằng cái mới. Thay bằng gì thì ông chưa thật rõ, nhưng biết chắc một điều: con đường đến với chân lý đòi hỏi phải đập vỡ những gì phản chân lý hay ngụy chân lý. Trước tiên, ông “gõ” vào chủ nghĩa nhị nguyên kiểu Platon, phân đôi “Thượng đế” và “thế gian”, dẫn đến chô khinh ghét, thù địch những gì là “tự nhiên”, là “trần thế”. Rồi ông quay sang phê phán nền luân lý xơ cứng, giáo điều của Kitô giáo kinh viện, trước khi phê



Friedrich Nietzsche

phán cả phiên bản “Phật học châu Âu” dẫn đến chủ nghĩa hư vô, phủ nhận mọi giá trị và chân lý khách quan. Với ông, con đường khắc phục chủ nghĩa yếm thế, chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa hư vô chính là “ý chí quyền lực”, vượt ra khỏi sự “suy đồi” để vươn đến một “nền triết học mới của tương lai” (nhan đề phụ của quyển *Bên kia Thiện và Ác*). Tương lai mới mẻ ấy sẽ ra đời khi con người đứng vững trên đôi chân của mình, khi lời răn “người phải” trở thành “tôi muốn”. Con người cần học cách tự bay nhảy

chứ không phải trông chờ sự thúc đẩy của “Thượng đế” và “tín điều”. Con người cần tháo bỏ xích xiêng, nhận ra sức mạnh đích thực của mình để luôn vươn tới, luôn “vượt ra khỏi chính mình” theo đúng nghĩa của chữ “siêu-nhân”. “Với lỗ tai tinh tế hơn, nền triết học mới mẻ tuyệt nhiên không phải là phản tín ngưỡng” (*Bên kia Thiện và Ác*, tr. 54). Điều ông mong mỏi là một Thượng đế biết “phiêu bồng ca múa” (*Zarathustra đã nói như thế*), khổ vui với con người, nâng con người lên hơn là vùi dập họ.

Vì thế, Nietzsche đặc biệt thù ghét các định chế đạo đức giả: “đừng phán xét, họ nói, nhưng họ tống xuồng hỏa ngục mọi thứ chăn đường lối họ. Giao cho Thượng đế phán xét, là chính họ phán xét; vinh danh Thượng đế, là họ vinh danh chính họ” (*Kẻ phản Kitô*, tr. 121). Không khác gì Khổng Tử mắng nhiếc lũ nho hương nguyện là bọn giặc của đạo đức. Trước cổng thiên đàng và cửa thánh hiền, không có chỗ cho bọn “đức tặc”.



(Đọc “*Kẻ phản-Kitô*” của Nietzsche,
bản dịch của Hà Vũ Trọng
NXB Tri thức, 2011)



LÝ TƯỞNG GIÁO DỤC HUMBOLDT: MÔ HÌNH HAY HUYỀN THOẠI?

NGƯỜI CÒN THÌ CỦA HÃY CÒN...

Trước hết, xin ôn lại một chút lịch sử để hiểu hơn con người và đường lối giáo dục của Wilhelm von Humboldt, nhân vật trung tâm của Kỷ yếu lần này.

Năm 1807, nước Phổ (một phần quan trọng của nước Đức ngày nay) hầu như trắng tay. Hegel còn kịp đứng từ ban công nhà mình nhìn thấy Napoléon cưỡi ngựa vào chiếm lĩnh và thị sát thành phố Jena như thấy... “Tinh thần-thế giới đang tụ lại ở một điểm”, rồi vội vã ôm bản thảo quyển *Hiện tượng học Tinh thần* còn chưa ráo mực lánh nạn trước khi quân Pháp vào cướp phá thành phố. Với hòa ước Tilsit (1807), Phổ mất hết phần lãnh thổ phía đông; phần còn lại do quân Pháp chiếm đóng, và phải cung phụng đủ điều cho kẻ thắng trận. Napoléon còn áp đặt những điều khoản bối thường chiến tranh nghiệt ngã, tương đương mười sáu lần thu

nhập thường niên của Phổ. Đất nước tan nát, dân chúng nghèo kiệt, đồng ruộng bỏ hoang. Mọi sự tiêu dùng vượt khỏi mức “sống cầm hơi” đều là xa xỉ. Trong tình cảnh ấy, Humboldt làm gì?

Ông vẫn tiếp tục thản nhiên yêu cầu học sinh ngồi yên, dành hàng giờ để học... cổ văn Hy Lạp như thể trên đời này không còn có gì quan trọng hơn thế! “Cường quyền giật đạp mái đầu; văn chương tám vế say mê màng”? Mà thời ấy, học tiếng Hy Lạp, La tinh thì đâu có gì lạ? Không, ông bảo, lâu nay học là học lối “chi, hổ, giả, dã”, học cái xác chết chứ không phải học phần hồn! Ông viết thư cho thủ tướng Hardenberg để kêu gọi ủng hộ ông: “Khi đất nước không may rơi vào tình cảnh rất khác xưa, thì càng cần thiết phải thu hút sự chú ý vào một việc và làm nổi bật một phương diện. Nước Phổ từng khuyến khích sự khai minh và khoa học, nay càng cần tăng cường điều ấy để tranh thủ thiện cảm của nước ngoài, và, bằng một cách vô hại về chính trị, đạt cho được một sức mạnh tinh thần ở nước Đức, vì sức mạnh ấy sẽ hết sức quan trọng về nhiều mặt trong tương lai”. Nói cách khác, nước Phổ phải giữ gìn cao ngọn cờ giáo dục và khoa học, phải cường tráng về tinh thần để được lân bang kính nể sau khi chịu bại trận. Mất hết sức mạnh đối ngoại, càng phải thẳng lưng đứng dậy để xây dựng sức mạnh từ bên trong!

Nhưng tại sao lại là... cổ văn Hy Lạp? Tất nhiên, đây là chỗ đặc thù của văn hóa Tây phương. Xin nghe ông giải thích: “Người không có điều kiện học cao, sẽ phải chìm sâu vào trong đời sống thường ngày. Vì thế, càng cần phải trang bị kỹ lưỡng cho họ cái “hình

thúc” tối thiểu để họ có thể thực sự thấm nhuần”. Cái “*hình thức*” nói ở đây trái với cách hiểu quen thuộc ngày nay. Trong tư duy Hy Lạp – và trong cách hiểu của văn hóa cổ điển Đức – “*hình thức*” bắt nguồn từ “mô thức” (*eidos/form*), là tất cả những gì tác động trực tiếp đến hình thái (*shape*) để mang lại *tính cách, cung cách* cho con người. Đó là những ý tưởng và lý tưởng sẽ đào luyện tâm hồn của đứa trẻ, mang lại cấu trúc và dung lượng cho thế giới tinh thần của nó về sau. Sở dĩ như thế, vì người Hy Lạp biết thoát ly khỏi mọi mối quan tâm đối với *chất liệu* để luôn nhìn thấy cái *mô thức* ở trước mắt mình, tức, biết đi từ cái vụn vặt đến cái lý tưởng, từ cái đơn giản nhất đến cái cao cả nhất, từ cái cá lẻ đến toàn bộ vũ trụ, nghĩa là, từ muôn vàn những văn bản, hãy biết lắng nghe giai điệu của sự tự do. Luôn có trước mắt một hình dung lý tưởng chứ không chịu để thực tế trước mắt trói chân, tâm hồn Hy Lạp “bao giờ cũng đi tìm sự tất yếu và cái Ý niệm, vứt bỏ hết vô vàn những cái ngẫu nhiên, bất tất của hiện thực”. Nhìn mọi việc bằng con mắt khinh khoái như thế, nên mới có thể mỉm cười trong cảnh ngộ đau đớn tột cùng, và không dễ dàng buông thả trong khoái lạc: “biến tất cả mọi sự thành trò chơi, nhưng chỉ theo nghĩa là biết gạt bỏ sự khắc nghiệt của trần gian, đồng thời giữ vững sự nghiêm chỉnh của lý tưởng”.

Theo Humboldt, dạy cho những đầu óc ấu thơ tinh thần Hy Lạp không phải là ru chúng vào giấc ngủ viễn mơ, hoài cổ, lý tưởng hóa quá khứ, ngoảnh lưng với thực tại. Trái lại, tinh thần ấy gần gũi hơn hết đối với lý

tưởng của ông trong việc đào luyện con người. Vì sao? Vì tinh thần ấy tránh được cả ba cực đoan: tinh thần của văn hóa La Mã hướng đến nhà nước và sự cai trị, với xu hướng áp bức cá nhân; tinh thần khắc nghi của tín ngưỡng Kitô giáo với xu hướng đè nén nhục cảm, và tinh thần của thời hiện đại hướng đến những công nghệ máy móc và những lợi ích bể ngoài. Humboldt đồng cảm và chia sẻ với lý tưởng *nhân bản* của thế hệ ông với những Schiller, Goethe, Herder, Winckelmann: lý tưởng về con người “tòan diện” như sự thống nhất giữa thể xác và tâm hồn, giữa lý trí và nhục cảm, giữa nghĩa vụ và xu hướng, giữa thế giới và cá nhân, đúng như những chủ đề mà Friedrich Schiller đã trình bày trong “*Các bức thư về việc giáo dục thẩm mỹ cho con người*”. “Sống” đã dành. Còn phải “sống đẹp” nữa! Sự trùng hợp không ngẫu nhiên: Humboldt là chuyên gia uyên thâm về ngữ văn Hy Lạp, và, từ hơn mươi năm trước (1794), ông cùng người vợ trẻ đã dọn sang Jena để được gần gũi Schiller. Ở đó, đã có những buổi hội ngộ thật ấm cúng để bàn về văn hóa Hy Lạp với cả Goethe và em trai ông, Alexander von Humboldt. Humboldt gọi những năm tháng đẹp đẽ này là “trải nghiệm giáo dục của đời tôi”.

“SÁCH VỞ ÍCH GÌ CHO BUỔI ẤY?”

Tập trung vào việc huy động sức mạnh tinh thần và đạo đức như là giải pháp duy nhất để cứu vãn tình thế, Humboldt không chỉ phải đương đầu với tình cảnh khốn quẫn về vật chất của quốc gia mà còn phải đối phó với một trở lực bất ngờ và có sức nặng hơn nhiều đến từ

phía “đồng minh tự nhiên” của mình: phong trào Khai minh. Trong tiến trình khai minh từ Thế kỷ Ánh sáng, tư tưởng thực dụng đến mức vụ lợi ngày càng lan tràn trên mọi lĩnh vực. Tất cả đều được mang ra đo đếm với tiêu chuẩn này, và, những gì so ra không có giá trị, đều sẵn sàng bị vứt bỏ. Từ chỗ muốn thoát khỏi ách mê tín và từ chương thời Trung cổ, các nhà khai minh nhanh chóng trở nên cực đoan. “Thượng đế” chẳng mang lại cơm cháo gì, đã bị gạt sang một bên. Bây giờ đến lượt văn chương, chữ nghĩa, nghệ thuật. Nhà khai minh vĩ đại của nước Anh, John Locke, lớn tiếng cảnh báo trước những thứ đẹp đẽ nhưng vô dụng như thi ca, âm nhạc. Trong *Các tư tưởng về giáo dục*, ông khuyến cáo các bậc cha mẹ nên cảnh giác và ngăn chặn xu hướng ham thích văn chương của con cái: “hễ thấy chúng có khuynh hướng ấy thì đừng khuyến khích mà hãy ngăn chặn ngay, bởi văn chương chỉ làm chúng khinh ghét các công việc khác, nghĩa là, chỉ làm mất thì giờ và sức lực”. Trong cao trào chuộng “thực học” không phải hoàn toàn vô lý ấy, Descartes, bên cạnh các ngành nghệ thuật, ghét nhất là cổ văn Hy Lạp! Khi được nữ hoàng Thụy Điển yêu cầu dạy tiếng Hy Lạp, Descartes đã nói: “Thật ngạc nhiên tại sao bệ hạ lại thích thú ấy làm gì. Hạ thần từ nhỏ đã học đầy bụng, tới khi trưởng thành, có đầu óc mới thấy may mắn là đã quên sạch hết rồi!”.

Sử học cũng chẳng thiết thực gì, và, đương nhiên, thay chỗ cho Hy Lạp, Latinh là tiếng Pháp cung đình lâm lâm. Các ngành khoa học tự nhiên lên ngôi, nhất là toán học và triết học được dành cho vị trí trung tâm trong nhà

trường. Khoa học hiện đại và triết học khai minh giúp con người chia tay với nền văn hóa truyền thống.

Nhà trường trong thời Khai minh quả đã nhận được nhiều luồng gió mới, nhưng cũng bị mang tiếng là thực dụng, thiển cận. Tuy nhiên, nó lại đáp ứng đúng mong muốn của giới thống trị đương thời. Các ông vua chuyên chế cần có những bể tội đặc lực chứ không muốn có những người công dân có đầu óc. Nền tư bản mới manh nha cần những người thợ chuyên môn và an phận chứ không ham những tâm hồn thi sĩ! Vả lại, được đào tạo sâu về văn hóa, khó mà không làm giảm sút sự vâng lời. Friedrich Đại đế nói toạc móng heo: “Ở nông thôn chỉ nên cho học ít thôi, biết đọc, biết viết là đủ rồi. Học cho lăm, chúng lại đòi lên thành phố, muốn làm thư ký này nọ!”.

Humboldt cương quyết chống lại chủ trương giáo dục như thế.

“BILDUNG”: CUỘC PHIÊU LƯU CỦA MỘT KHÁI NIỆM

Lý tưởng giáo dục của Humboldt xoay quanh từ “*Bildung*” hết sức khó dịch cho trọn nghĩa sang tiếng Việt. Nó là một từ tiếng Đức tiêu biểu mang rất nhiều hàm ý, thường được dịch sang tiếng Anh một cách giản dị là *education*, trong khi thực ra nó gần gũi hơn với từ *formation*, hay với từ *paideia* trong tiếng Hy Lạp. Không phải chô chê sợi tóc làm tư, tuy nhiên cũng nên lược qua cuộc phiêu lưu của khái niệm này để hiểu Humboldt.

- Trước hết, trong *Bildung* có từ *Bild* (hình ảnh, ảnh

tượng, sự sáng tạo), chỉ rõ nguồn gốc thần học của nó. Những giòng đầu tiên trong *Kinh Thánh* (Sáng thế ký), đã nói đến việc Thượng đế đã sáng tạo ra con người theo hình ảnh của mình, nhưng lại cấm con người tạo ra một ảnh tượng về Thượng đế! Meister Eckhart (1260-1327) thời Trung cổ có lẽ là người đầu tiên sáng tạo nên thuật ngữ tiếng Đức này trong khuôn khổ học thuyết về *Imago-Dei* (hình ảnh của Thượng đế) nói trên. Ở đây, động từ *bilden* được hiểu là do Thượng đế “ban hình ảnh”, theo hình ảnh của Ngài. Cả linh hồn và con người cũng được kiến tạo theo hình ảnh ấy. Do đó, *Bildung* là một tiến trình mà cá nhân riêng lẻ không có vai trò gì. Việc tạo dựng hình ảnh không phải là công việc của con người mà là một tiến trình được mang lại từ bên ngoài. Theo nghĩa ấy, *homo insipiens* (latinh) (con người ngu muội, chưa được đào luyện) sẽ có thể trở thành một *homo sapiens* (con người khôn ngoan) thông qua sự giáo dục và đào luyện (*Bildung*).

- Bước ngoặt xảy ra vào thời Phục hưng khi con người thức tỉnh, vì lần đầu tiên được mở rộng tầm mắt nhờ công lao lịch sử của Johannes Gutenberg phát minh máy in và kỹ thuật in sách. Nhờ đó, nhà nhân văn chủ nghĩa Erasmus ở Rotterdam viết hàng trăm quyển “sách giáo dục” và sớm nhận ra rằng: con người không phải được sinh ra mà là được giáo dục! Khái niệm *Bildung* bắt đầu rời mảnh đất thần học để đi vào thế giới sự phàm. Từ latinh đương thời *eruditus* (“được giáo dục”, “được khai minh”) có gốc từ nguyên là “ra khỏi trạng thái thô lậu”. Comenius hiểu quá trình “ra khỏi” ấy là vun bồi tư duy

và ngôn ngữ để “biết phân biệt những sự vật và có thể gọi mỗi sự vật bằng đúng tên của nó”.

- Sang thế kỷ XVIII, khái niệm *Bildung* lại được cải biến với sự ra đời một hình ảnh mới mẻ về con người “được khai minh”, biết suy nghĩ và hành động bằng những phạm trù khoa học. Khái niệm *Bildung* càng được thế tục hóa nhanh chóng: ý nghĩa thần học cổ hữu của nó nhường bước cho một cách hiểu gần với mô hình của Platon. Con người không còn phát triển theo hình ảnh của Thượng đế nữa, trái lại, theo đuổi mục tiêu tự-hoàn thiện chính mình (Pestalozzi, Herder, Schiller và Goethe). Trong *Bàn về sự phạm*, Immanuel Kant xác định nhiệm vụ của “*Bildung*” như sau:

“Sư phạm học hay giáo dục học có hai phương diện: thể xác và thực hành [...]. Sư phạm thực hành hay luân lý là nhằm đào luyện (*gebildet*) con người để có thể sống như một hữu thể hành động tự do [...]. Đó là giáo dục nhân cách, giáo dục con người hành động tự do, tự bảo tồn mình và trở thành một thành viên của xã hội, nhưng vẫn có thể giữ vững một giá trị nội tại cho chính mình”.

Như thế, trước thời Khai minh, những mục đích của *Bildung* là do Thượng đế mang lại, còn bây giờ là do sự tất yếu của con người phải sống trong xã hội. Nhiệm vụ của *Bildung* là biến con người “thô lậu” thành một thành viên hữu ích của xã hội nhưng có giá trị tự thân. Đó chính là tiến trình phát triển tất cả những tố chất và năng lực sẵn có. Tuy nhiên, đến giai đoạn này, những mục đích của *Bildung* vẫn chưa thực sự do chính con

người cá nhân xác lập nên mà vẫn còn hướng theo những hình dung lý tưởng có giá trị độc lập với cá nhân mỗi con người và hầu như được đề ra cho con người như những nhiệm vụ đến từ bên ngoài.

- Chính chủ nghĩa duy tâm Đức kế tục Kant mới thực sự biến khái niệm *Bildung* thành một khái niệm mang tính chủ thể đầy đủ. *Bildung* bây giờ được hiểu như là *Bildung* của Tinh thần, tự sáng tạo nên chính mình. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) - triết gia kế tục Kant và là người cộng tác với Humboldt trong công cuộc cải cách giáo dục - nêu khẩu hiệu ngắn gọn về tiến trình chủ thể hóa này như sau: “Cái Tôi như là thành quả của Tự ngã tôi!”. Và tiếp theo đó là Hegel, hiểu *Bildung* là tiến trình đi từ bản thể đến chủ thể, nhận ra chính mình trong cái khác của mình để hoàn thiện một tiến trình tự vận động.

- Và sau cùng, chính Humboldt là người đã nâng nhận thức này lên thành *cương lĩnh* và *chương trình* giáo dục. Nếu trước đây, “giáo dục” thường gắn liền với “dạy dỗ” và “truyền đạt kiến thức” theo cách hiểu thông thường thì, từ Humboldt, nó mang nặng yếu tố “tự chủ”, tức là sự “tự-đào luyện của nhân cách” con người. Humboldt minh họa giản dị như sau:

“Có những kiến thức nhất định nào đó cần phải trở nên phổ biến. Tuy nhiên, lại càng phải có sự đào luyện những tâm thế và tính cách mà không ai được phép thiếu cả. Mỗi người rõ ràng chỉ có thể trở thành một thợ thủ công, một doanh nhân, binh sĩ hay công chức tài giỏi, khi người ấy là một con người và là một

công dân được khai minh, tốt lành và đàng hoàng, độc lập với nghề nghiệp đặc thù của mình. Có được sự giáo dục cần thiết cho công việc này rồi, thì người ấy về sau sẽ dễ dàng học lấy một nghề và bao giờ cũng có thể tha hồ thay đổi nghề nghiệp như vẫn thường xảy ra trong cuộc sống⁽¹⁾.

Như thế, theo Humboldt, có sự khác biệt giữa *giáo dục* (*Erziehung*) theo nghĩa thông thường như là tiến trình điều chỉnh sự phát triển nhân cách từ bên ngoài với



BILDUNG,
hình của Stadt Kleve

Bildung như là tiến trình và kết quả của việc đào luyện cá nhân từ bên trong. Khác với giáo dục hay dạy nghề, *Bildung* không trực tiếp gắn liền với những mục đích kinh tế, mặc dù nó là tiền đề cho việc hướng nghiệp và huấn nghiệp. Heinrich Pestalozzi: “Đào luyện những năng lực nội tại của bản tính con người thành trí tuệ thuần túy của con

người là mục đích chung nhất của *Bildung*, ngay cả cho người thấp kém nhất. Còn tập luyện, áp dụng và sử dụng năng lực và trí tuệ vào trong những hoàn cảnh đặc thù

¹ Dẫn theo Peter Berglar: *Wilhelm von Humboldt*, Rowohlt, Reinbeck 1970, tr. 87 (từ Báo cáo của Humboldt cho Đức vua, 1809. Tác phẩm 5 tập, tập 4, tr. 218).

là việc dạy nghề. Việc dạy nghề luôn phải được đặt bên dưới mục đích chung ấy của *Bildung*". Herder cũng đồng ý như thế: "Chúng ta là những con người trước đā, rồi mới trở thành những kẻ hành nghề! [...] Khi con dao đā được mài sắc, nó mới có thể cắt đủ mọi thứ được". Friedrich Paulsen, trong *Từ điển sự phạm học* 1903, tóm tắt lại: "Không phải khôi lượng những gì người ta biết hay đā được học tạo thành *Bildung*, mà là sức mạnh và sự độc đáo riêng có để vận dụng những gì đā học. Không phải *chất liệu* quyết định *Bildung*, mà là *hình thức*". Ta gặp lại chữ "hình thức", "mô thức" (*eidos*) của tư duy Hy Lạp!

Hình ảnh một tam giác đều nói lên ba phương diện của *Bildung* bao trùm mọi ngành nghề và mọi cấp học, đó là: tri thức, tư duy và năng lực giao tiếp. Tri thức bao gồm những nội dung học vấn; tư duy là các chiến lược khác nhau để mở rộng tri thức như giải quyết vấn đề, mô tả, suy luận, lý giải, v. v... Còn năng lực giao tiếp là biết cách làm cho người khác hiểu rõ tư tưởng, ý tưởng, luận điểm... của mình và ngược lại, chủ động đặt mình vào trong vị trí và tư tưởng của người khác. Hình ảnh đối nghịch sē là cái thang ba chân khập khiêng! Tóm lại, ba phương diện cơ bản nói trên của *Bildung* cũng là cơ sở cho mọi phương diện khác của *Bildung*: tư duy và hành động hợp đạo lý, năng lực sáng tạo về lý thuyết, nghệ thuật hay công nghệ.

CHUNG QUANH DI SẢN CỦA HUMBOLDT

Rời lĩnh vực lý thuyết giáo dục để đi vào di sản thực

tế của cương lĩnh Humboldt sau hai trăm năm, cuộc tranh luận xoay quanh câu hỏi: cương lĩnh ấy còn có tính thời sự không, và, nếu có, trong chừng mực nào? Câu hỏi không dễ trả lời, bởi một mặt, ý kiến rất khác nhau: người thì xem cương lĩnh Humboldt vẫn còn là một mô hình lý tưởng cần vươn tới như một sứ mệnh, người khác cho rằng đó chỉ là một huyền thoại đã bị thực tế vượt qua một cách phũ phàng⁽¹⁾. Mặt khác, việc áp dụng là quá đa dạng ở nhiều nước khác nhau, nên khó có thể có một cái nhìn vừa bao quát, vừa đầy đủ chi tiết dựa trên những dữ kiện được kiểm chứng. Vì thế ở đây chỉ xin giới hạn cuộc thảo luận ở một vài luận điểm then chốt, dựa trên một số tài liệu tại mảnh đất đã khai sinh ra chúng, nước Đức.

1. Vai trò của nhà nước

Khi cho rằng *Bildung* có nguồn gốc trong *nội tâm* mỗi người, và những điều kiện, những định chế bên ngoài chỉ là những “trợ duyên” để nó tự hình thành hơn là “tạo ra” nó từ bên ngoài, cương lĩnh giáo dục của Humboldt mặc nhiên có tính phê phán đối với mọi nỗ lực của nhà nước và xã hội muốn gò ép cá nhân theo những định hướng và mục đích của mình. Nhưng, nồng độ của sự phê phán này được đánh giá khác nhau. Schäfer⁽²⁾ cho rằng Humboldt kịch liệt phê

¹ Rainer Christoph Schwinges, *Humboldt International*, Basel, 2001.

² Alfred Schäfer, *Das Bildungsproblem nach der humanistischen Illusion*, Weinheim, 1996.

phán tham vọng của nhà nước muốn chăm lo cho phúc lợi của từng cá nhân, vì điều này chỉ tạo ra sự đơn điệu và ỷ lại. Trong khi đó, Schwinges⁽¹⁾ lý giải thái độ của Humboldt đối với nhà nước một cách ôn hòa hơn: “Ý định của Humboldt không phải là tách rời đại học ra khỏi sự kiểm soát của nhà nước, trái lại, ông chỉ muốn tăng cường đại học để hoàn thành sứ mạng của nó, và vì thế, cần đảm bảo cho đại học nguồn thu nhập tương đối ổn định”. Theo đó, Humboldt xem nhiệm vụ chính yếu của nhà nước là đảm bảo an ninh và tích cực hỗ trợ nhưng không can thiệp quá sâu vào việc giáo dục. Humboldt đặt câu hỏi: người ta đòi hỏi gì ở nhà nước, và ông trả lời ngay: không gì khác ngoài việc mở rộng sự giáo dục càng mạnh mẽ, càng rộng rãi càng tốt. Mô hình về một nhà nước hỗ trợ, ít can thiệp và dành sự tự trị rộng rãi cho các định chế giáo dục có còn mang tính thời sự không? Cũng thật khó trả lời dứt khoát, vì thực tế phức tạp hơn nhiều. Một mặt, không thể phủ nhận rằng nhà nước - nhất là nhà nước Đức - luôn tìm cách giành quyền hoạch định chính sách và chương trình giảng dạy một cách nghiêm ngặt và khá cứng nhắc, nhưng mặt khác, cũng không thể bảo chính sách ấy bóp nghẹt việc phát huy sở thích và năng khiếu cá nhân. Röhrs⁽²⁾ cho thấy rằng việc du nhập quyền tự do chọn lựa ngành học và các môn học, cùng với việc tăng

¹ Xem: (2), tr. 174.

² Hermann Röhrs, *Tradition und Reform der Universität unter internationalem Aspekt*, Frankfurt / M, 1987, tr. 121.

cường nhiều môn nhiệm ý, và dành nhiều sự ưu tiên cho nguyện vọng của người học rõ ràng đã rất gần gũi với tư tưởng cốt lõi của Humboldt về sự tự do giảng dạy và học tập: “Điều gì người ta không tự mình lựa chọn mà bị ép buộc và điều khiển thì không nhập tâm được, mãi mãi là cái gì xa lạ, và, trong trường hợp ấy, con người không hành động bằng sức mạnh của con người, trái lại, chỉ bằng kỹ năng máy móc”⁽¹⁾.

Về phương diện tự chủ tài chính, rõ ràng mô hình Humboldt gặp rất nhiều thử thách. Ở nước Đức, ngân sách của nhà trường và đại học vẫn còn phụ thuộc phần lớn vào ngân sách nhà nước, và cuộc tranh cãi chỉ xoay quanh việc tự quản nguồn kinh phí được cấp ấy như thế nào. Nước Đức nói riêng và ở nhiều nước Âu Châu khác, còn lâu lắm mới có thể tự chủ về tài chính như ở Mỹ với nguồn lực dồi dào qua sự quyên góp và tài trợ nghiên cứu.

2. Hệ thống giáo dục

Cũng có những đánh giá khác nhau về công lao xây dựng hệ thống giáo dục hiện đại của Humboldt. Một đánh giá tiêu cực và khá nghiệt ngã đến từ Hübner⁽²⁾. Theo Hübner, toàn bộ kế hoạch cải cách của Humboldt phải được xem là thất bại, nếu quan sát sự tiếp tục phát triển của hệ thống giáo dục trong thế kỷ XIX. Cống hiến

¹ W. v. Humboldt, *Werke in Fünf Bänden*, I, Darmstadt, 1987, tr. 77.

² Ulrich Hübner, *Wilhelm von Humboldt und die Bildungspolitik*. München 1983, tr. 145 và tiếp.

duy nhất của Humboldt là thành lập đại học Berlin, tuy nhiên, cấu trúc của đại học này đã có sẵn từ trước, và Humboldt chỉ hoàn thiện nó mà thôi: “hệ thống giáo dục của nước Phổ trong thế kỷ 19 có những người cha khai sinh khác hơn là Humboldt”! Cách đánh giá cực đoan ấy không được nhiều người đồng tình, bởi Hübner chưa xét cương lĩnh của Humboldt một cách toàn diện (ở cả ba cấp: tiểu học, trung học và đại học) cũng như thoát ly điều kiện lịch sử đương thời.

Borsche có cách đánh giá chừng mực hơn và được nhiều người tán đồng:

- Đừng quên rằng vào thời điểm Humboldt đảm nhận trách vụ cải cách giáo dục, nhà nước hết sức chuyên quyền và chỉ muốn lạm dụng nền giáo dục để đào tạo những thần dân trung thành, biết vâng lời. Để ngăn chặn điều ấy, Humboldt đã ra sức đề xướng sự tự do học thuật và phác thảo một cấu trúc hoàn toàn mới mẻ cho toàn bộ nền giáo dục. Cấu trúc này đã phát huy tác dụng và còn đầy đủ tính thời sự cho đến ngày nay và đó cũng chính là công lao lịch sử của Humboldt:

- Humboldt xóa bỏ hệ thống trường học có tính đẳng cấp (phong kiến, quý tộc, và các loại trường dạy nghề quá sớm), tạo điều kiện cho mọi trẻ em thuộc mọi tầng lớp có cơ hội và điều kiện học tập ngang nhau.
- Quan trọng hơn là việc thiết kế nội dung cho hệ thống giảng dạy: chia làm ba cấp học: tiểu học, trung

học và đại học, với sự phân biệt rõ rệt ranh giới và tính chất của mỗi cấp, trong đó đại học có chức năng nghiên cứu và đào tạo trí thức và dứt khoát không được phép là... trường phổ thông cấp 4! Ông nhấn mạnh: cấp 1 là để tạo sự hứng thú với việc học, cấp 2 là để thu nhận một số kiến thức cơ bản, cấp 3 là để chuẩn bị vào đời. Đại học phải trở lại với nghĩa nguyên thủy của nó là *universitas* (theo Hiến chương thành lập Đại học Vienna năm 1365) gồm hai bộ phận: - nghiên cứu và giảng dạy tri thức trong *tinh phổi quát* của nó (*universitas litterarum*) và - hình thành một *cộng đồng khoa học* giữa thầy và trò (*universitas magistarorum cum studentorum*), vì tri thức chỉ có thể có thông qua tìm tòi, trao đổi, đối thoại.

3. Vấn đề đào tạo (văn hóa) tổng quát

Yếu tố trung tâm trong triết lý giáo dục của Humboldt là việc *đào luyện* (*Bildung*) nhân cách một cách toàn diện và khuyến khích phát triển cá tính thông qua việc đào tạo (văn hóa) tổng quát. Lý thuyết giáo dục tân-nhân bản này kiên quyết không nhượng bộ trước áp lực của mọi thế lực chính trị và kinh tế, khẳng định nhiệm vụ then chốt của nhà trường là “đào tạo con người còn nhỏ trở thành con người trưởng thành, chứ không phải đào tạo con ông thợ già thành ông thợ già” (Hermann, Borsche)⁽¹⁾. Yêu cầu này rõ ràng bị

¹ - Ulrich Hermann, *In memoriam Wilhelm von Humboldt*, München, 1985.

- Tilman Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, München, 1990.

thực tế thử thách gắt gao. Như Ash⁽¹⁾ nhận xét rất đúng rằng tuy chính sách đại học Đức luôn ca tụng và cam kết hướng theo lý tưởng của Humboldt, nhưng trong thực tế vẫn tập trung vào việc đào tạo có tính hướng nghiệp. Đã từ lâu, bên cạnh các đại học mang đặc trưng Humboldt vẫn tồn tại nhiều loại định chế đào tạo bậc cao khác. Ví dụ tiêu biểu nhất là sự khác biệt và song hành giữa đại học và các trường cao đẳng hướng nghiệp về thực hành (*Fachhochschule*). Bên cạnh đó là sự phát triển mạnh mẽ của nhiều hình thức dạy nghề chuyên nghiệp rất phong phú. Nhìn chung, rõ ràng có sự quá độ dần dần sang mô hình kiểu Mỹ, là nơi đại học không ngần ngại tiếp cận và hợp tác chặt chẽ với giới công thương nghiệp. Lý do cơ bản của sự chuyển đổi này, theo Ash, là “bước ngoặt quản trị xí nghiệp”, xem đại học cũng là một bộ phận của guồng máy kinh tế.

Ở đây đang đặt ra hàng loạt vấn đề mới mẻ và chưa được giải quyết thỏa đáng về mặt lý luận:

- Mô hình Humboldt (gắn liền với khuôn khổ “dân tộc” để đào tạo con người về văn hóa, chính trị, pháp lý...) ứng phó thế nào trước những thử thách của tiến trình toàn cầu hóa (và nói riêng ở Châu Âu, còn là Châu Âu hóa), nhất là trước các yêu sách “tự do hóa”, “thương mại hóa” và “quốc tế hóa” giáo dục trong nhiều quy định của WTO?
- Mô hình Humboldt trả lời ra sao trước xu hướng tân-

¹ Mitchell Ash, *Mythos Humboldt*, Wien, 1999.

tự do (Friedrich von Hayek, Milton Friedman...) muốn viện dẫn Humboldt để bênh vực chủ trương tư nhân hóa các cơ sở giáo dục, thậm chí tiến tới xóa bỏ “khu vực công”, nhân danh sáng kiến chủ động và tinh thần tự chịu trách nhiệm của “người công dân trưởng thành”? (bản thân Humboldt cũng không tán thành việc học đại học miễn phí!).

- Mô hình Humboldt đối phó ra sao trước tiềm lực khổng lồ của những lực lượng chi phối “thị trường giáo dục” toàn cầu và công nghệ thông tin với ưu thế tuyệt đối của tiếng Anh và của các tập đoàn truyền thông hầu như chiếm địa vị độc quyền trong việc tiếp cận thông tin (AOL Time Warner, Vivendi Universal, News Corporation, Viacom, Walt Disney Co. và Bertelsmann)?

- Phải chăng đang diễn ra một tiến trình hội tụ về mô hình giáo dục giữa Châu Âu và Bắc Mỹ, một tiến trình nhất định sẽ có ảnh hưởng sâu đậm đến các châu lục khác? Trước áp lực cạnh tranh của nền giáo dục Mỹ, Châu Âu không thể xem nhẹ yêu cầu cung ứng nhân lực cho thị trường lao động (*employability*). Tính cách thực dụng thể hiện rõ rệt trong “tiến trình Bologna” nhằm nhất thể hóa học trình, bằng cấp đại học trong 29 nước thuộc Cộng đồng chung châu Âu, khởi động từ 1999, qua đó, tăng cường năng lực cạnh tranh của các nước EU. Ở Bắc Mỹ, các ngành khoa học nhân văn và xã hội ngày càng được trọng dụng, vì những người được đào tạo trong các bộ môn này

tỏ ra linh hoạt, năng động và cầu tiến trong mọi vị trí công tác. Nhìn chung, đó cũng chính là nguyện vọng của bản thân Humboldt: *chuyên môn sâu trên nền một văn hóa rộng*.

4. Học tập suốt đời

Một tâm điểm khác trong lý tưởng giáo dục của Humboldt là quan niệm rằng con người là sinh vật nỗ lực học tập và làm việc suốt đời. Vì thế, việc đào luyện (*Bildung*) con người là một tiến trình không kết thúc và không thể dừng lại giữa đường. Quan niệm này có hiện thực không? Liệu con người có đủ thì giờ và sức lực để học tập suốt đời? Nếu có đủ điều kiện đi nữa, liệu số đông người có thể thực hiện và theo đuổi?

Chính xã hội thông tin và tiến bộ kỹ thuật nhanh chóng chưa từng có ngày nay đã giúp cho lý tưởng này trở thành nhu cầu thường trực. Những kiến thức thu hoạch được lúc còn trẻ và trong nhà trường nhanh chóng lạc hậu, khiến người ta khó đứng vững trong môi trường lao động và nghiên cứu mà không tiếp tục học hỏi và đổi mới kiến thức. Vô số các hình thức học tập để bổ sung và giúp cập nhật kiến thức là bằng chứng hiển nhiên⁽¹⁾.

BÓNG MÁT CỦA MỘT VĨ NHÂN

Xét đơn thuần về đường hoạn lộ, Humboldt là một người thất bại. Ông chỉ đảm nhiệm chức vụ lãnh đạo giáo

¹ Günther Dhomen, “Zauberformal LLL: Lebenlanges Lernen”, Der Bürger im Staat: Bildungspolitik 4 (1997): 1-17.

dục vốn vẹn 16 tháng, với hai lần nộp đơn từ chức (lần đầu vào ngày 29.04.1810 và lần sau vào ngày 23.06.1810) trước vô vàn lực cản từ bộ máy quan liêu. May mắn cho ông là hai người kế nhiệm (Georg H. Nicolovius, cháu rể của Goethe, và Johann W. Süven, nhà ngữ văn học) - vốn là những người cộng sự mật thiết với ông - đã vượt mọi khó khăn để thực hiện thành công kế hoạch cải cách giáo dục của ông.

Thành công này thật sự có tầm vóc lịch sử, vì hiếm khi một ý tưởng đơn thuần trong đầu óc, một lý tưởng chỉ ôm ấp trong tim (như trong *Các lá thư về giáo dục thẩm mỹ cho con người* của F. Schiller) lại được hiện thực hóa thành những định chế, những mệnh lệnh hành chính mà không phản bội lại lý tưởng ban đầu.

Trước sau, Humboldt giữ vững một xác tín: chỉ có con người sống đẹp mới là một con người thực sự tự do.

Trước sau, ông chỉ có một mong mỏi: nhà trường



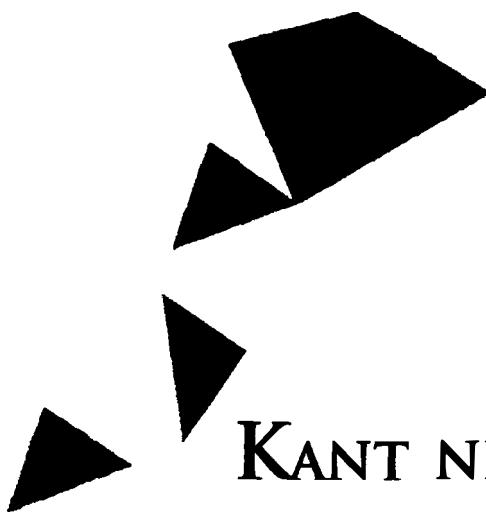
Đại học Humboldt

phải thực sự là nơi hiện thân của ý niệm, của lý tưởng, nơi đó Tinh thần có thể được đào luyện (*Bildung*) trong sự an tĩnh và thanh khiết. Trước mọi sự xô bồ và khắc nghiệt của cuộc sống, nhà trường cần phải là cái đồi ứng, thậm chí, cái đồi cực để nuôi dưỡng lý tưởng, không để lý tưởng bị sa đọa và suy kiệt. Nói ngắn, tuổi hoa niên và những tháng ngày được cắp sách đến trường là món quà quý báu và đẹp đẽ nhất của một đời người: hãy để cho tuổi trẻ học được cách làm chủ bản thân mình và không bao giờ chịu làm nô lệ, kể cả làm nô lệ cho nghề nghiệp và cơm áo.

Lý tưởng, triết lý và mô hình giáo dục ấy vẫn còn đầy đủ tính thời sự.

20.11.2010

(Từ Kỷ yếu Đại học Humboldt
200 năm (1810-2010):
Kinh nghiệm thế giới và Việt Nam,
NXB Tri thức, 2011)



KANT NHÀ GIÁO DỤC^(1*)

Kính thưa quý vị,

Trước hết, xin cho phép tôi kính gửi đến tất cả quý vị lời kính chào trân trọng và lòng cảm ơn chân thành trước tình cảm và các lời đánh giá đầy ưu ái của quý vị.

Thú thật, có nhiều lý do khiến tôi hết sức ngại ngùng khi được báo tin, và hôm nay, trong không khí trang trọng của buổi Lễ ra mắt Quỹ dịch thuật, được vinh dự là người đầu tiên nhận “Giải thưởng Tinh hoa Giáo dục Quốc tế” của Quỹ và Khoa Quốc tế Đại học Quốc gia Hà Nội dành cho việc dịch và chú giải quyển *Phê phán lý tính thuần túy* của I. Kant, một việc làm vốn âm thầm, riêng lẻ, tưởng đã rơi vào quên lãng của một người Việt lưu lạc lâu năm ở nước ngoài, chẳng biết làm gì để gọi

^{1(*)} Diễn từ nhận “*Giải thưởng Tinh hoa Giáo dục Quốc tế*”, Giải dịch thuật đầu tiên của Quỹ Dịch thuật Phan Châu Trinh (nay là Quỹ Văn hóa Phan Châu Trinh) và Khoa Quốc tế Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội, 9.1.2007.



Phan Chu Trinh

nhà khai sáng Phan Châu Trinh. Ôi, Phan Châu Trinh của “Chí thành thông thánh” mà hình ảnh của Cụ như phảng phất đâu đây đang lặng nhìn chúng ta bằng ánh mắt nghiêm khắc lắn tin cậy: “Chư quân vị tất vô tâm huyết?” (Các anh chị em hắn không phải là không có tâm huyết?)^{1*}. Vì thế, khi được mang tên Cụ, thiết nghĩ

là đóng góp chút ít cho quê hương. Nhưng, lại cũng có nhiều lý do buộc tôi phải “cung kính bất như tuân mệnh” khi hiểu rằng đây không chỉ là tấm lòng ưu ái của Quý vị trong Hội đồng giám định dành cho cá nhân tôi mà còn là cử chỉ tượng trưng nhằm khích lệ các nỗ lực theo tôn chỉ và mục đích của Quý, nhất là khi Quý dịch thuật này do Liên hiệp các Hội KHKT VN chủ trương được mang tên

^{1*} Phan Châu Trinh: Chí thành thông thánh:

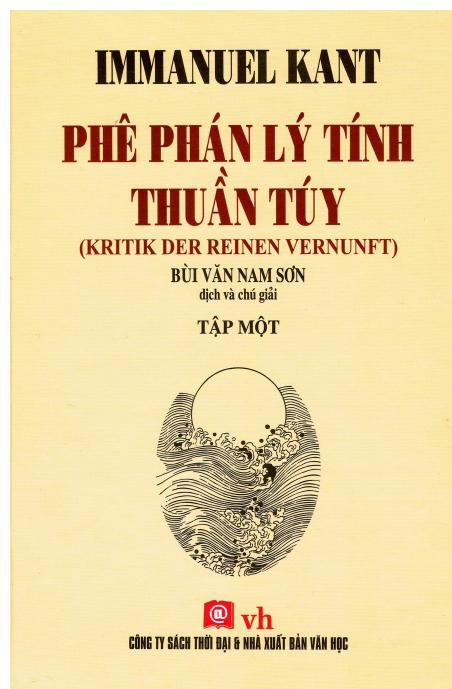
“Thế sự hồi đầu dĩ nhất không
Giang sơn hòa lệ khắp anh hùng
Vạn dân nô lệ cường quyền hạ
Bát cổ văn chương túy mộng trung
Tùng thủ bách niên cam thoa mạ
Bát tri hà nhật thoát lao lung
Chư quân vị tất vô tâm huyết
Thí bà tư văn nhất khán thông”

Quỹ dịch thuật tự đặt cho mình trách nhiệm khá nặng nề, nếu không muốn nói to tát hơn, một “sứ mệnh văn hóa” trong bối cảnh hiện nay của đất nước. Với tất cả sự xúc động khi nhận giải thưởng mang tên Cụ và được tham dự buổi lễ đầy ý nghĩa hôm nay, xin cho phép tôi nhiệt liệt chào mừng sự ra đời của Quỹ dịch thuật Phan Châu Trinh, và, nhân dịp quý báu này, tôi xin phát biểu vài suy nghĩ về việc tổ chức dịch sách kinh điển; và sau đó, trình bày đôi nét chung quanh chủ đề “Kant, nhà giáo dục”, khi được cho biết rằng Hội đồng giám định về giải thưởng đã đánh giá cao I. Kant ở tư cách này.

Thưa quý vị,

Xây dựng “**Tủ sách Tinh hoa tri thức thế giới**” với sự tài trợ của Quỹ dịch thuật Phan Châu Trinh là điều được nhiều người quan tâm đến nền học thuật nước nhà mong mỏi từ lâu, nay mới có cơ hội thực hiện. Theo chúng tôi, việc cung cấp những bản dịch, giới thiệu, chú thích (và cả chú giải, nếu có) của những tác phẩm kinh điển thuộc nhiều ngành khoa học cơ bản khác nhau là điều cần thiết hiển nhiên, ít nhất ở các khía cạnh sau đây:

1. Đón trước yêu cầu cải cách việc dạy và học ở đại học,



khi những tác phẩm đầu nguồn và đầu tay rồi sẽ trở lại giữ đúng vị trí của chúng như là tài liệu chính khóa chứ không chỉ là sách tham khảo, tương tự với thông lệ ở đại học các nước khác. Ở bất kỳ đại học hay thư viện nào ở nước ngoài, kể cả ở những nước có mức độ phát triển không hơn nước ta là bao, và đặc biệt trong các ngành khoa học cơ bản và khoa học nhân văn và xã hội, tuyệt đại bộ phận nguồn sách chính yếu vẫn là bằng ngôn ngữ bản địa và trong số đó phần không nhỏ là những bản dịch. Thực tế cho thấy không thể chờ đợi hay đòi hỏi sinh viên cấp cử nhân ở bất kỳ nước nào có khả năng đọc thẳng nguyên bản hay bản dịch viết bằng ngoại ngữ. Đối với nguyên bản viết bằng các ngôn ngữ khó như tiếng Phạn, tiếng Hy Lạp - Latinh, tiếng Hán cổ, tiếng Đức, v.v..., ngay cả giáo sư hay những nhà nghiên cứu chuyên nghiệp ở các nước vẫn chủ yếu sử dụng bản dịch của tiếng nước họ. Như thế, không có lý do gì khiến ta mãi mãi phải đọc bản dịch bằng tiếng nước khác, mặc dù vẫn cần khuyến khích người học nỗ lực am tường nhiều ngoại ngữ để có thể tiếp thu sâu sắc hơn.

2. Việc tổ chức dịch sách kinh điển một cách có hệ thống, phấn đấu hướng theo các tiêu chuẩn nghiêm ngặt của tính chính xác, tính giáo khoa và tính khoa học phải là nỗ lực âm thầm, bền bỉ của nhiều thế hệ để góp phần xây dựng kho tàng thuật ngữ chuyên ngành và ngôn ngữ khoa học cho một đất nước. Kinh nghiệm các nước đã cho thấy sự rèn luyện và trưởng thành về ngôn ngữ khoa học đã tác động mạnh mẽ như thế nào đến phương pháp tư duy, đến đời sống tâm lý và cung cách ứng xử của một xã hội.

3. Đối với nước ta, công cuộc “tu thư” này càng bức

thiết để nhanh chóng lấp khoảng trống về học thuật, bù lại những quãng thời gian và cơ hội đã bị bỏ lỡ, nhằm tiếp cận một cách toàn diện hơn, chính xác hơn các trào lưu tư tưởng và thành tựu khoa học trên thế giới. Để không bị tràn ngập và lạc lối trong làn sóng bùng nổ thông tin hiện nay, nhất là để tận dụng được phần hữu ích và tinh túy của nó, việc dịch thuật có hệ thống là con đường ngắn nhất trong việc “tiếp phát” văn hóa (*acculturation*). Nền học thuật, hay nói rộng hơn, các giá trị văn hóa của một dân tộc sẽ càng phong phú và sáng rõ khi có dịp cọ xát, thử thách và giao hòa với kho tàng tinh hoa của thế giới, nhất là với một đất nước vốn có truyền thống “tinh hành” rất quý báu, tức để cho nhiều trào lưu tư tưởng được cùng tồn tại và phát triển như nước ta trước đây. Lịch sử tư tưởng thế giới đã cho ta biết bao ví dụ về sự tiến bộ hay tụt hậu của một xứ sở hay thậm chí của một tác giả do được tiếp thu sớm hay muộn thành tựu nghiên cứu của nước ngoài thông qua các bản dịch.

Ý thức tầm quan trọng như thế của việc dịch và chú giải sách kinh điển (thậm chí có thể nói không ngoa rằng nếu không có được điều ấy, các phân khoa nhân văn và xã hội ở các nước chắc phải “đóng cửa” hết!), nên ở các nước phát triển, nhất là ở châu Âu, nơi có khá nhiều ngôn ngữ bản địa, công việc dịch thuật luôn sôi động. Mặt khác, do tính đặc thù của loại sách này, người ta biết rằng không thể phó thác hoàn toàn cho cơ chế thị trường mà cần có sự hỗ trợ đặc biệt từ phía nhà nước, các tổ chức phi chính phủ, các doanh nghiệp và các nhà hảo tâm. Tên tuổi của các Quý dịch thuật và tu thư như của

Toyota, Volkswagen, Rocquefeller, v. v.. đã quá nổi tiếng.

Quỹ dịch thuật Phan Châu Trinh cũng ra đời trong bối cảnh ấy và chúng ta có cơ sở để tin tưởng vào nhiệt tâm và sự hỗ trợ tích cực từ nhiều phía. Riêng với đồng đảo anh chị em Việt kiều ở nước ngoài – những người đã mong mỏi sự kiện này từ lâu và vui mừng đón nhận các dịch phẩm đầu tiên của Tủ sách Tinh hoa tri thức thế giới thông qua Nhà xuất bản Tri thức ngay từ khi Quỹ dịch thuật đang trong quá trình được thành lập –, sự hân hoan và tán thưởng thể hiện ở việc ngày càng nhiều anh chị em giới thiệu sách mới, đề nghị danh sách nên dịch, hoặc trực tiếp tham gia vào việc dịch, chú giải, thẩm định, hiệu đính cũng như sẵn sàng tiếp tay, hỗ trợ cho việc xây dựng đội ngũ dịch giả đồng đảo và vững mạnh trong tương lai. Anh chị em cũng đang nghĩ đến các hình thức hỗ trợ tài chính trong khả năng cho phép. Kết quả đầu tiên đáng phấn khởi mà hôm nay tôi rất hân hạnh được ủy nhiệm để thông báo đến Quý vị là sáng kiến đóng góp tài chính đầy nhiệt tình của một bạn trí thức Việt kiều đang sinh sống và làm việc tại Toronto, Canada: BS Trần Quang Khâm. BS Trần Quang Khâm sẽ đóng góp cho Quỹ dịch thuật Phan Châu Trinh 100.000 đô la Canada (tương đương 1 tỷ 400 triệu đồng VN) vào đầu năm 2007 này và thêm 100.000 đô la Canada vào hai năm sau đó để Quỹ dùng tiền lai tiết kiệm của số vốn gần ba tỷ đồng Việt Nam này góp phần vào công việc tổ chức dịch thuật và hiệu đính. Mong rằng sáng kiến đóng góp tài chính rất có ý nghĩa này của BS Trần Quang Khâm sẽ được Quỹ Phan Châu Trinh sử dụng một cách hiệu quả và Quỹ sẽ thu hút ngày càng nhiều những

hình thức ủng hộ và đóng góp tài chính từ các cơ quan, doanh nghiệp, các nhà hảo tâm trong và ngoài nước. Tôi hân hoan thay mặt BS Khâm xin kính trao số tiền tượng trưng là 5.000 đô la Canada đến Ban lãnh đạo Quỹ Phan Châu Trinh trong số tiền 100.000 đô la Canada đầu tiên sẽ được chuyển đến Quỹ trong các ngày tới đây.

Thưa quý vị,

Trở lại với chủ đề thứ hai trong bài phát biểu này, như đã có thưa ở trên, tôi được cho biết một trong các lý do chính yếu khiến tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy* nói riêng được hội đồng giám định đánh giá cao là ở tính chất đào luyện tâm hồn của nó và ở ý nghĩa, vai trò nói chung của tác giả Immanuel Kant như là một nhà giáo dục. Vâng, hai trăm năm kể từ ngày Kant qua đời, bao thế hệ độc giả có thể còn tiếp tục tranh cãi và không đồng tình với nhau về không ít vấn đề trong triết học của ông, nhưng hình ảnh nguyên vẹn đọng lại trong lòng người đọc về Kant chính là hình ảnh nói trên; và hình ảnh ấy, tự nó, là một lời khen tặng bất hủ dành cho một nhà tư tưởng. Karl Jaspers, trong công trình nổi tiếng *Những đại triết gia*, nhận định như sau: “Không ai nắm vững Kant mà không phản đối ông ở những chỗ căn bản. Không ai hiểu ông mà không đòi chỉnh sửa nhiều câu của ông. Hiểu Kant có nghĩa là một sự nhất trí vô song với ông ở bề sâu, đồng thời là một sự nghiên cứu có phê phán mạnh mẽ ở bề ngoài. Sở dĩ như thế vì chính Kant, nói chung, đã đi vào một con đường thật sự mới mẻ. Khi phê phán ông, ta đã trở thành một con người khác, nghĩa là đã tự mình lặp lại cuộc cách mạng về tư duy của chính

ông, để tự hỏi: ta phải hiểu từng câu từng lời như thế nào từ cùng một nguồn cội mà ta đã đạt được nhờ một bước nhảy của lề lối tư duy qua bản thân Kant”⁽¹⁾.

Ba hình ảnh quen thuộc được ta hình dung về một nhà giáo dục, đó hoặc là:

1. Một vị tôn sư, một bậc giáo chủ chiếm trọn trí óc, con tim và lòng tin cậy của ta để ta tự nguyện làm người đệ tử và hoan hỉ “tín, thọ, phụng, hành”.
2. Một nhà sư phạm chuyên nghiệp, đề ra cả một lý thuyết và một triết lý giáo dục, có ảnh hưởng quyết định đến quan niệm và tổ chức về giáo dục của một nước, một vùng văn hóa và kéo dài nhiều thế hệ.
3. Một nhân cách điển hình, chỉ thỉnh thoảng mới đề cập trực tiếp đến vấn đề giáo dục, - có khi như nhân tiện nói qua hay ở những chỗ... “lạc đề” - nhưng cuộc đời và hành trình tư tưởng của họ “bảo chứng” cho những lời nói ấy và có sức mạnh “gợi hứng” lâu bền cho người đời sau. Theo cái nhìn hạn hẹp của tôi, có lẽ đức Khổng tử và I. Kant thuộc về loại thứ ba này. Đức Khổng được tôn xưng là “mẫu người thầy của muôn đời” (Vạn thế sư biểu), nhưng các phát biểu trực tiếp của Ngài về giáo dục chỉ vỏn vẹn vài mươi câu, được ghi lại một cách khá mỏng mảnh trong Chương đầu quyển *Luận ngữ* (Chương “Học nhi”). Các lời ấy thật giản dị, chẳng hạn: “Quân tử bất trọng, tặc bất uy, học tặc bất cố” (Người quân tử không tự trọng thì chẳng uy nghiêm, việc học ăn không kiên cố) hay “Học

¹ Karl Jaspers, Die grossen Philosophen, Piper, München, 2004, tr. 584-585.

nhi băt tu tăc vōng; tu nhi băt học tăc đai" (Học mà không suy nghĩ ăn sê sai lầm; suy nghĩ mà không học ăn sê mệt mỏi, rối trí, không mang lại kết quả gì). Các lời phát biểu trực tiếp về giáo dục của Kant cũng thế, nếu sưu tập lại, chắc không quá vài mươi trang giấy! Vì thế, sức nặng và sự hoảng đai của các câu nói ấy, - của Khổng, của Kant, - cần đặt trong toàn bộ tư tưởng cao thâm của các vị ấy. Tuy nhiên, không vì thế mà chúng mất đi vẻ gần gũi, thân mật như là những lời nhăn nhú của loại nhà giáo dục luôn tự xem là người đồng đẳng, người đồng học cùng với chúng ta. Nếu với hai loại trước, ta có loại hình nhà giáo dục "*tiên tri*" và loại hình nhà giáo dục *chuyên nghiệp*, thì ở đây, có thể nói, ta có loại hình nhà giáo dục *dân chủ*. Trong hàng ngũ các nhà giáo dục loại thứ ba này, có lẽ ta sẽ không chút ngần ngại để kể đến tên nhà khai sáng Phan Châu Trinh yêu quý của chúng ta.

Trong khuôn khổ một bài phát biểu ngắn, tôi không dám dài lời, nên chỉ xin đề cập đến một khía cạnh trong tư duy giáo dục của Kant, đó là: giáo dục như là con đường của sự khai sáng với hai điểm nhấn mạnh: vai trò của triết học trong đời sống xã hội và của tính công khai.

Kant xem sự tồn tại lịch sử của con người chúng ta như là một điểm nhỏ trên con đường dài mà ta không thể biết được điểm khởi đầu và điểm kết thúc. Điểm khởi đầu thì ta chỉ có thể phỏng đoán, còn định hướng cho tương lai thì ta chỉ có thể dùng các "*lòng tin*" của lý trí – mà ông gọi là "các Ý niệm tất yếu" - để soi sáng. Còn bước đi trên con đường ấy là tiến trình của sự khai sáng. "*Khai sáng là việc con người đi ra khỏi sự không trưởng thành do chính mình*

tự chuốc lấy⁽¹⁾. Không trưởng thành là sự bất lực, không biết dùng đầu óc của mình mà không có sự hướng dẫn của người khác. Còn tự mình chuốc lấy là do thiếu dũng khí, thiếu lòng kiên quyết và thói quen an nhàn, thoái mái. Vì thế, khẩu hiệu của sự khai sáng là: *sapere aude!* (Hãy dám biết!), hãy có gan dùng chính đầu óc của mình! Con người rất thích ở yên trong tình trạng không trưởng thành, vì mọi việc đã có người khác chỉ dẫn, sắp đặt, lo liệu. Thoát khỏi “những xiềng xích êm ái” ấy, con người thấy bơ vơ và lúng túng vì không quen suy nghĩ và vận động tự do. Vì thế, Kant bảo: “Chỉ có ít người thành công trong việc vừa trưởng thành về tinh thần, vừa tự đi được một cách vững chắc”. Nhưng, tiến trình khai sáng vẫn cứ tiếp diễn, tuy chậm chạp. Một cuộc cách mạng có thể lật đổ kẻ độc tài nhưng không phải dễ dàng mang lại sự cải cách đích thực về lề lối tư duy. Các định kiến mới chỉ thay chỗ cho các định kiến cũ, vì lề lối tư duy khó mà được thay đổi một cách đột ngột.

Chính tình hình đó mới cần đến tư duy lý tính, cần đến triết học, – được ông hiểu vừa như là sự phê phán, vừa như là “kỷ luật” tự nguyện của tư duy tự chế ước chính mình. Ông hiểu triết học phê phán của mình như là một đóng góp **cho** đời sống chính trị - xã hội, trong chừng mực bản thân nó có nhiệm vụ tham gia tích cực vào tiến trình khai sáng; đồng thời như là một triết học **về** chính trị-xã hội, trong chừng mực tư duy chính trị - xã hội cần được suy tưởng như con đường đi đến sự tự

¹ Immanuel Kant: “Khai sáng là gì?”

nhận thức tự do. “Chính trong tư duy như thế, ta thấy sự căng thẳng giữa một bên là ý thức về sự yếu đuối, bất lực nhất thời, và bên kia là lòng tin tưởng mạnh mẽ, lớn lao về diễn trình của trí tuệ nhân loại” (Sđd, tr. 563).

Vai trò của triết học trong đời sống chính trị - xã hội xuất phát từ cách hiểu như thế về triết học. Theo Kant, việc thiết lập, lãnh đạo và quản lý đời sống chính trị - xã hội – được ông gọi là “hiến chương dân sự” – là công việc của những nhà chính trị. Điều cần có nơi họ là: “quan niệm đúng đắn về bản tính của một hiến chương khả hữu”, “một sự dày dạn từng trải” và sau cùng “một thiện chí để kết hợp được hai điều ấy lại”. Họ không phải là những nhà triết học chuyên nghiệp, vì Kant không chờ đợi và cũng không mong muốn mô hình của Platon: vua phải là triết gia và triết gia phải ... làm vua, bởi ông biết rằng “việc nắm giữ quyền lực khó mà không làm hư hỏng phán đoán tự do của lý tính”. Tuy nhiên, theo cách nói của ông, “bậc vương giả” hay “các dân tộc vương giả” (*königliche Völker*) - tức các dân tộc biết tự cai trị chính mình theo các quy tắc của sự bình đẳng – cần lắng nghe những nhà triết học. Trong khi phác họa các “điều khoản” cho một “nền hòa bình vĩnh cửu”, Kant đề nghị ghi thêm một “điều khoản bí mật”, đó là: “Các quốc gia vũ trang cần phải tham vấn các châm ngôn của các nhà triết học về các điều kiện để bảo đảm hòa bình”. Tại sao phải là điều khoản “bí mật”? Vì thật bất tiện khi yêu cầu kẻ cầm quyền phải công khai “hạ cố” tham vấn các triết gia! Cho nên, điều kiện để thực hiện “điều khoản bí mật” ấy chỉ là hãy để cho các triết gia được ăn nói tự do và công khai. Một mặt, ông biết rằng

trong lịch sử (nói riêng ở Châu Âu), vị trí của triết học vốn khiêm tốn và không chênh. Nó không những đứng sau pháp gia [nhà cầm quyền] mà còn bị thần học [hệ tư tưởng chính thống] bắt làm “con sen” nữa. “Chỉ có điều không rõ là “con sen” này có nhiệm vụ cầm đèn đi trước soi đường hay leo dèo đi sau nâng váy cho bà chủ”! Mặt khác, ông lại thấy các triết gia – do bản chất tự do của công việc suy tưởng của họ – không bao giờ hình thành nên một phe nhóm hay tầng lớp, nghĩa là không hề có quyền lực. “Trong nhân dân, họ không thỏa thuận riêng với nhau (như tầng lớp giáo sĩ) mà chỉ để ra các dự phỏng với tư cách là người công dân” và “họ chứng minh một cách hoàn toàn không khả nghi rằng họ chỉ quan tâm đến chân lý mà thôi”. Các ý tưởng rất nghiêm túc đằng sau cách nói hóm hỉnh ấy về vị trí và vai trò của triết học trong đời sống cộng đồng xuất phát từ quan niệm rất sâu sắc của ông về bản chất của triết học. Ông nêu mấy đặc điểm sau đây:

1. “Ta không bao giờ có thể học triết học mà cùng lăm chi là học cách triết lý”

Tất nhiên, ta vẫn có thể và cần học triết học với tư cách là một kiến thức vững chắc và chính xác về lịch sử tư tưởng. Nhưng, kiến thức lịch sử về triết học chưa chứng tỏ được năng lực phán đoán từ chính nhận định của mình. Ta chỉ được “đào tạo theo lý trí của người khác” như một “khuôn dấu sống”⁽¹⁾ mà thôi. Do đó, ai muốn học cách triết lý thì phải xem “mọi hệ thống [tư tưởng] chỉ như là lịch sử về việc sử dụng lý tính” mà thôi và ta

¹ I. Kant: *Phê phán lý tính thuần túy*, B864.

hay dùng chúng như là đối tượng cho sự rèn luyện của chính mình. “*Người học trò không học những tư tưởng mà học tư duy*”, và vì thế, “thật là một sự lạm dụng chức trách sư phạm khi thay vì mở rộng năng lực suy nghĩ của học sinh và đào luyện họ để có được sự nhận thức trưởng thành trong tương lai thì lại làm cho họ tưởng rằng đã có sẵn một kho kiến thức đã hoàn tất khiến từ đó nảy sinh sự ngộ nhận về khoa học”.

2. Kant phân biệt giữa triết học như là “quan niệm trường ốc” với triết học như là “quan niệm toàn hoàn vũ”



Immanuel Kant

Triết học trường ốc là chỉ đi tìm “một hệ thống kiến thức với mục đích duy nhất là tính hoàn chỉnh về lôgíc”, tức chỉ nhằm đưa ra các quy tắc sử dụng lý trí cho bất kỳ mục đích nào, hầu mang lại kỹ năng, tài khéo chứ không cần biết kiến thức ấy đóng góp gì vào cứu cánh tối hậu của lý tính con người và hạnh phúc của nhân loại. Ngược lại, triết học “tôan hoàn vũ”

là khoa học về các cứu cánh tối hậu của con người, là quan niệm mang lại “phẩm giá, tức giá trị tuyệt đối” cho triết học. Mục đích của ta thì có nhiều, nhưng cứu cánh tối hậu thì chỉ có một, đó là toàn bộ vận mệnh của con

người, và nền triết học về điều này chính là đạo đức học theo nghĩa rộng nhất. Vì thế, với tư cách là quan niệm “tòan hoàn vũ”, triết học “liên quan đến mọi con người” Nó cao xa nhưng giản dị, vì “không có một nền triết học cao siêu nào có thể hướng dẫn cho ta bằng sự hướng dẫn mà Tự nhiên đã phú bẩm cho lương năng bình thường nhất” (Sđd, B859).

3. Triết học hợp nhất quan niệm trường ốc và quan niệm tòan hoàn vũ chính là *học thuyết về sự hiền minh* với tư cách là *khoa học*. Vì “khoa học là khung cửa hẹp dẫn đến học thuyết về sự hiền minh”⁽¹⁾. Không có sự hiền minh, khoa học là vô nghĩa; còn sự hiền minh sẽ không hiện thực nếu không có khoa học. Các ngành khoa học riêng lẻ tự chúng là đáng ngờ về mặt giá trị, bởi chúng không tự biện minh được giá trị của mình. Khoa học chỉ có thể có được một giá trị nội tại đích thực với tư cách là cơ quan của sự hiền minh, và giá trị nội tại ấy sẽ do triết học mang lại. Và cũng bởi lẽ thông qua triết học mà các ngành khoa học có được trật tự và sự liên kết, nên hầu như triết học sẽ khép lại vòng tròn tuần hoàn khoa học như là chiếc “vương miện của tinh thần con người”.

4. Triết học phê phán của Kant thường được cảm nhận như là sự phá hủy triết học cổ truyền. Ông trả lời: sự phá hủy có tính tiêu cực và phủ định ấy chỉ gây tổn hại và mất mát đối với các trường phái giáo điều, chứ không phải cho bản thân triết học. Bằng sự minh định các ranh giới để buộc lý tính thuần túy phải tuân thủ “kỷ luật của tư

¹ I. Kant: *Phê phán lý tính thực hành*, A292.

duy”, sự phê phán *mở ra không gian cho cái tích cực*: mang lại bước đi vững chắc cho khoa học cũng như cho lòng tin vào lý trí con người. Nếu chủ nghĩa giáo điều bao giờ cũng kết thúc ở chủ nghĩa hoài nghi và sự mất lòng tin, thì sự phê phán sẽ dẫn đến khoa học và sự xác tín.

5. Tác dụng tiêu cực, phủ định của triết học phê phán, do đó, chỉ là một phương diện của toàn bộ triết học. Những nhà khoa học riêng lẻ đều chỉ là những nhà chuyên môn, thiện nghệ trong việc sử dụng lý tính. Nhưng, “đứng lên trên tất cả còn có một *Bậc Thầy* trong lý tưởng sử dụng họ như những công cụ phục vụ cho sự tăng tiến của các cứu cánh cơ bản của lý tính con người. Chỉ có bậc thầy lý tưởng này mới xứng danh là “triết gia”, song lại không tồn tại thật sự ở đâu cả. Tuy nhiên, ý niệm về quyền năng ban bố luật lệ của triết gia vẫn lăng đọng trong đáy sâu tâm hồn của mỗi người chúng ta... Trong ý tưởng cao cả này, thật quá tự cao nếu tự xưng mình là triết gia và dám cho rằng mình đã đứng ngang hàng với hình ảnh nguyên mẫu của bậc triết nhân chỉ có thể có trong Ý niệm”⁽¹⁾. Vậy, theo Kant, “Nhà hiền triết đích thực” – như là bậc thầy của sự hiền minh bằng chính hình ảnh mẫu mực của mình – là lý tưởng để được mãi mãi vươn tới của nền giáo dục nhân bản và khai phóng.

Tôi xin bước sang điểm thứ hai: tính công khai của triết học và khoa học.

Đối với “hiến chương của đời sống cộng đồng”, tính

¹ I. Kant: *Phê phán lý tính thuần túy*, B867.

công khai là yếu tố quyết định, bởi vì bản chất của lý tính là tính có thể thông báo được một cách không bị hạn chế đối với chính mình và với người khác. Triết học hiểu tầm quan trọng ấy nên luôn tạo ra “ý chí thông báo”. Lý tính sẽ chết ngạt nếu không có bầu không khí của sự truyền thông. Đi vào chi tiết, Kant vạch rõ rằng mọi hình thức của lý tính đều cần đến tính thông báo công khai: những khái niệm (khoa học) là đều có thể thông báo được, khác với những cảm giác riêng tư của ta. Phán đoán về hành vi luân lý cũng “cần được thông báo một cách phổ biến bằng những khái niệm nhất định của lý tính thực hành, chẳng hạn: tốt, xấu, thiện, ác. Phán đoán thẩm mỹ tuy không cần đến “khái niệm của lý trí” nhưng vẫn được tiến hành nhờ vào Ý niệm về một “cảm quan chung”, hầu như là phán đoán nhân danh lý tính chung của con người.

Chỉ bằng sự thông báo công khai thì việc mở rộng và kiểm tra đối với lý tính mới có thể thực hiện được. Do đó, tính công khai là điều kiện của tính người, của tính nhân văn (*Humanität*), hay nói cách khác, tính nhân văn chính là tính có thể truyền thông được cho nhau. Trong các châm ngôn của lý trí con người, bên cạnh sự “tự suy nghĩ bằng cái đầu của mình” và “suy nghĩ nhất quán với chính mình”, Kant còn nhấn mạnh đến châm ngôn: “suy nghĩ từ vị trí hay quan điểm của người khác”. Đó là nguyên tắc của “lề lối suy tư được mở rộng”, vượt ra khỏi “các điều kiện riêng tư, chủ quan của phán đoán”⁽¹⁾.

¹ I. Kant: *Phê phán năng lực phán đoán*, B158.

Vậy, tự do của sự thông báo là điều kiện của tự do tư duy. Không có sự thông báo thì tư duy bị dồn vào góc hẹp của cá nhân và trong sự nhầm lẫn chủ quan. Ông viết: “Quyền lực bên ngoài nào tước đoạt sự tự do thông báo công khai tư tưởng của con người thì cũng tước đoạt sự tự do suy nghĩ của họ”.

Tiến trình khai sáng thoát thai từ sự tự do của lý tính và tạo nên sự tự do ấy trong toàn bộ đời sống chính trị - xã hội bằng hai bước: sự khai sáng cho quần chúng nhân dân và sự khai minh đối với nhà cầm quyền.

Với quần chúng nhân dân, sự khai sáng đòi hỏi nhân dân “phải sử dụng lý trí của mình một cách công khai trong mọi lĩnh vực”. Ông phân biệt: một viên chức, một binh sĩ, phải biết tuân lệnh trong công việc. Nhưng, với tư cách là “học giả”, họ lại có quyền tự do phát biểu công khai về những sai lầm của bộ máy quân sự, của bộ máy hành chính. Và nếu họ thấy chức trách không còn phù hợp với lương tâm nữa thì hãy từ chức. Nói cách khác, “trong “công việc” thì phải tuân lệnh, nhưng trong phát biểu công khai của lý trí thì mọi sự giới hạn là phản lý trí”. Đối với nhà cầm quyền, sự khai sáng thực chất là phải bắt đầu ở họ vì họ là những người có ảnh hưởng trực tiếp và mạnh mẽ nhất đối với xã hội.

Tính công khai trong đời sống chính trị là điều kiện của luật pháp và pháp quyền. Không có tính công khai, không thể thực hiện được sự công chính. Người công dân phải được phép tiền giả định rằng người cầm quyền không muốn vi phạm quyền hạn hợp pháp của

mình. Với tiền giả định ấy, việc vi phạm quyền công dân được hiểu là do nhầm lẫn hay không am tường các hậu quả nào đó của luật pháp. Vì thế, người công dân phải có quyền phát biểu công khai về điều mà họ cho vi phạm pháp luật ấy. Như thế, “*tự do của người bút là vì thần linh duy nhất của dân quyền*”. Các giới hạn của sự tự do này chỉ có thể là do chính lý tính tự đặt cho chính mình mà thôi: đó là sự tôn trọng hiến chương dân sự, tôn trọng lề lối tư duy tự do và sự làm chủ tinh thần phê phán của lý tính.

Các luận điểm cơ bản trên đây của Kant dẫn đến các vận dụng cụ thể trong lĩnh vực nghiên cứu và giáo dục, xoay quanh các chủ đề còn rất thiết thực với chúng ta ngày nay: bảo vệ quyền tự do nghiên cứu của nhà khoa học, vun bồi tinh thần phê phán và khả năng tự đề kháng của người học, và hướng đến nền giáo dục toàn diện và khoan dung để “làm công dân thế giới”.

- Từ nhận định: “thật là một điều hết sức phi lý khi muốn nhờ lý tính mang lại sự khai sáng, mà ngay từ đầu, các bạn lại bắt buộc nó phải nhất thiết đứng về một phía [chính đế hay phản đế do các bạn quyết định]”. Do đó, không có lựa chọn nào khác ngoài việc: “hãy để yên cho mỗi nhà tư tưởng tự đi riêng con đường của họ; hãy để cho họ thể hiện hết tài năng, để họ minh chứng các tư tưởng thâm trầm và mới mẻ, nói ngắn, hãy để họ chứng tỏ họ làm chủ sức mạnh của tư duy, và như vậy, rút cục, chỉ có lý tính bao giờ cũng là người thắng cuộc. Còn nếu các bạn dùng các phương tiện khác

núi như ràng buộc dư luận, kềm hãm suy tư, lèn án phản nghịch, kích động đám đông (...) rồi tập hợp lực lượng theo lối chữa lửa thì chỉ tự biến mình trở thành kỳ cục, làm trò cười cho thiên hạ mà thôi”⁽¹⁾. Vì ông tin rằng: “lý tính đủ sức dùng chính lý tính để tự thuần phục và tự kiểm chế nó trong các giới hạn hợp lý, khiến các bạn không cần phải huy động một lực lượng canh giữ nhằm để kháng lại nó” (nt).

- Đối với người học, ông đặt câu hỏi: “phải chăng đối với các bạn trẻ đang được phó thác cho việc giảng dạy ở nhà trường, ta cần khuyến cáo họ tránh xa các tác phẩm ấy [tức các tác phẩm của sự tự do nghiên cứu], ngăn cản không cho họ biết được lập trường nguy hiểm này bao lâu ta cho rằng phán đoán của họ chưa đủ vững vàng, và học thuyết mà ta muốn nhồi nhét cho họ chưa đủ bám rẽ sâu trong trí não để tự họ đủ sức chống lại các quan điểm đối nghịch bất kể từ đâu đến?”. Rồi ông tự trả lời: “Tất nhiên, nếu bản thân ta tiếp tục đứng mãi trong phương pháp giáo điều (...) và chẳng biết cách nào để giải quyết cuộc tranh biện ngoài cách chọn hẳn một phía để chống lại phía kia, có lẽ trước mắt, chỉ có *hạ sách* ấy. Nhưng về lâu dài, không gì vô lý và kém hiệu quả bằng muốn giữ mãi tinh thần của thanh niên dưới sự giám hộ càng lâu càng tốt để tránh cho họ khỏi phạm sai lầm. Vì, sớm muộn họ cũng sẽ tiếp cận với các tác phẩm trên, và liệu họ có giữ vững niềm tin của thời trai trẻ? Những thanh niên không được trang bị

¹ I. Kant: *Phê phán lý tính thuần túy*, B774-775.

gi gì khác ngoài những vũ khí giáo điều, không thể phát hiện được sự sai lầm tiềm tàng ngay trong những quan điểm của mình cũng như của đối phương, sẽ thấy các luận điểm của đối phương là hấp dẫn, mới mẻ hơn những gì họ đã được học, điều ấy tất sẽ gợi lên trong lòng họ sự nghi ngờ và bất mãn rằng trước đây những người lớn đã lợi dụng lòng ngây thơ, cả tin của họ. Họ nghĩ rằng không có cách nào tốt hơn để chứng minh sự trưởng thành là vứt bỏ mọi lời răn dạy, giáo huấn – có thể đầy thiện ý trước đây – rồi vì chỉ quen với lối suy tư giáo điều, họ hăng say nốc từng hơi dài ly thuốc độc cũng không kém giáo điều, để hủy diệt những tín điều trước đây của họ!”⁽¹⁾. Ông đề nghị: “Do đó, trong giáo dục, người ta nên đi con đường hoàn toàn ngược lại, với điều kiện tiên quyết là hãy huấn luyện thuần thục cho thanh niên tinh thần và phương pháp của việc phê phán lý tính”... Tinh thần và phương pháp phê phán lý tính không gì khác hơn là “*làm mất hết khả năng gây ảo tưởng*” (B784) của những lập luận giáo điều của chính mình và của đối phương, điều kiện căn bản cho sự tăng tiến về nhận thức lý thuyết. Rồi bằng khả năng phân tích, so sánh những hành vi một cách tinh táo, không định kiến, con người tự vun bồi năng lực hành động luân lý cho chính mình. Thêm vào đó, việc rèn luyện năng lực phán đoán vô vị lợi trong lãnh vực thẩm mỹ, con người “dọn mình” để cảm thụ cái đẹp, cái cao cả trong tự nhiên và nghệ thuật. Tất cả các

¹ I. Kant: *Phê phán lý tính thuần túy*, B783.

điều ấy mở rộng chân trời của con người, chuẩn bị cho họ làm người “công dân thế giới” với đầy đủ sự tự trị và chủ quyền. Theo Kant, đó là viễn tượng của “lịch sử phổ quát” của nhân loại trong một “nền hòa bình vĩnh cửu” mà mục đích tối cao của nó là phát huy hết “mọi tiềm lực của con người”. Đó là một giấc mơ, tất nhiên. Nhưng, theo Kant, đó cũng là một vấn đề đặt ra như một nghĩa vụ.

Thưa quý vị,

Tôi không dám lạm dụng hơn nữa thời gian và sự kiên nhẫn của Quý vị và cũng không có tham vọng trình bày nhiều hơn về di sản tinh thần đồ sộ của nhà đại giáo dục này. Đến với những khuôn mặt lớn trong quá khứ, ta không mong muốn gì hơn là có dịp để sợi lại chính mình, để rút ra những bài học bổ ích cho hiện tại. Có lẽ đó cũng là tinh thần “ôn cũ biết mới” của Văn Thiên Tường khi ông kết thúc bài thơ trường thiên “Chính khí ca” của mình sau khi điểm lại những tấm gương trong lịch sử, bằng câu: “Cổ đạo chiếu nhan sắc”. Cụ Phan Bội Châu đã dịch sang thơ Việt:

“Đạo xưa rạng tỏ muôn đời
Như hình rơi lại lên nơi mặt mình”

“Rọi lại” giúp ta biết giật mình để đi tới, biết hổ thẹn để phấn đấu.

Xin chân thành cảm ơn và kính chúc sức khỏe tất cả quý vị.



NHÂN PHẨM VÀ NHÂN QUYỀN: MỘT TRANG LỊCH SỬ VĂN HÓA

VHNA: Bài “Chân thăng và chân ga” của ông (VHNA, 10.09.2012)^{1*} viết mừng sinh nhật lần thứ 80 nhà văn Nguyễn Ngọc rất được người đọc chú ý vì có nhiều nhận thức mới mẻ về mối quan hệ giữa văn hóa và kinh tế. Một cách ngắn gọn, ông có thể tóm tắt luận điểm của mình?

BVNS: “Văn hóa là chân thăng, kinh tế là chân ga” là cách ví von rất hay của nhà văn Nguyễn Ngọc về mối quan hệ luôn căng bức giữa việc bảo vệ, phát huy các giá trị văn hóa, tinh thần với quy luật “tối đa hóa” theo quán tính của hoạt động kinh tế. Bài viết của tôi không có tham vọng giải quyết vấn đề lớn lao này. Trái lại, chỉ điểm lại một số cuộc thảo luận hiện nay ở các nước phát triển như một gợi ý để tiếp tục suy nghĩ. Trong xã hội tiền-hiện đại, hoạt động kinh tế còn phục tùng bảng giá trị văn hóa cổ truyền. Trong xã hội hiện đại, kinh tế ngày

¹ Trò chuyện triết học, tập 3.

càng phân ly với văn hóa và trở lại khống chế văn hóa. Xã hội hậu-hiện đại cho thấy những dấu hiệu đầu tiên của một sự tái hòa nhập, hay, nói một cách hình tượng: “chân thẳng” sẽ được gài săn vào “chân ga”! Điều này có cơ may trở thành hiện thực do sự thay đổi của bản thân cấu trúc kinh tế của “chủ nghĩa tư bản mới” mang tính mềm dẻo, linh hoạt, kéo theo nhận thức mới mẻ về hiểm họa sinh thái, về “lao động” và “không lao động” với mô hình mới về sự phồn vinh: không còn tập trung ở việc chiếm hữu nhiều tiền mà ở việc có thêm nhiều thời gian để có thể chủ động trong nội dung công việc cũng như hưởng thụ và sáng tạo văn hóa. Những tiền đề ấy có trở thành hiện thực hay không còn phải chờ thời gian trả lời.

VHNA: Trong bài nói trên, tôi chú ý tới một nhận xét của ông về một sự đảo lộn quan trọng về ý nghĩa bên trong khái niệm văn hóa, tức quan hệ giữa văn hóa và văn minh. Nếu trước đây văn minh được hiểu như giá trị vật chất, và văn hóa mang giá trị tinh thần thì bây giờ “văn minh đại diện cho các giá trị hiện đại như tính phổ quát, sự tự trị, tính chủ thể, sự tự phê phán và cả sự tự trào”, còn khái niệm “văn hóa” lại mang tính bảo thủ, tiền-hiện đại, thậm chí “ẩn chứa nguy cơ: văn hóa trở thành bạo động”. Ông có thể giải thích thêm? Và, xin hỏi: trong thế giới mở, phức tạp, với nhiều nền văn hóa khác nhau như ngày nay, liệu còn có điều gì thực sự mang tính phổ quát?

BVNS: Văn hóa, nếu được hiểu theo nghĩa toàn thủ (*integritism*),ắt không tránh khỏi mang tính bạo động, phản lại bản tính khai phóng của văn hóa đích thực. Văn hóa đích thực thì luôn hướng đến cái phổ quát, nhưng

ngày nay quả thật rất khó khăn trong việc đồng thuận về một bảng giá trị toàn cầu. Những niềm tin tôn giáo, những xác tín chính trị dù mạnh mẽ đến mấy, cũng khó có thể có giá trị cho mọi người và mọi nơi. Điều duy nhất còn giữ được “đặc quyền” ấy họa chăng chỉ là giá trị phổ quát của *nhân phẩm* và *nhân quyền*, vì ít ra hầu như không một quốc gia nào dám ngang nhiên bác bỏ trước công luận quốc tế nếu không muốn bị lên án, thậm chí, bị trừng phạt. Ngày nay, không một văn kiện đạo lý và pháp lý nào được thừa nhận rộng rãi hơn bản *Tuyên ngôn phổ quát về nhân quyền* của Liên Hiệp Quốc năm 1948. Ở đây, không còn đặt vấn đề đồng ý hoặc bác bỏ mà chỉ khác nhau ở chỗ lý giải “đúng đắn” về *Tuyên ngôn phổ quát* này.

Vì thế, bản thân việc định hình nhân phẩm và nhân quyền như là giá trị phổ quát, và nhất là quá trình “lý giải” nó là một trang lịch sử văn hóa và chính trị đầy “âm thanh và cuồng nộ”. Xin đề nghị dành cuộc trao đổi hôm nay cho việc thử ôn lại vài nét lớn trong lịch sử bi tráng ấy.

NHÂN PHẨM LÀ CƠ SỞ CỦA NHÂN QUYỀN?

VHNA: *Vâng, vậy trước hết hãy thử lược qua lịch sử văn hóa của khái niệm nhân phẩm. “Nhân phẩm” thường được hiểu như thế nào qua lịch sử?*

BVNS: Tôi xin giới hạn trong phạm vi lịch sử tư tưởng Tây phương, bởi nhân phẩm và nhân quyền, theo cách hiểu hiện đại, mặc nhiên được tôn vinh lãn bị đả kích như là thành tựu và sản phẩm của Châu Âu và nay được phổ quát hóa trên phạm vi toàn cầu. Nhìn chung,

“nhân phẩm” được hiểu theo hai cách: thứ nhất, như là đặc tính bẩm sinh của con người, gọi là *đặc tính bản chất*. Theo đó, mỗi cá nhân, độc lập với hành vi và hoàn cảnh xã hội, có một nhân phẩm bẩm sinh, không khác gì có đầu, mình và tứ chi! Cách thứ hai, nhân phẩm là *sứ mệnh do mình tự kiến tạo*, theo đó, có được nhân phẩm hay không là tùy thuộc vào lối sống và cách ứng xử của mỗi người. Theo cách hiểu này, nhân phẩm được xem là thành tích cá nhân hay là thành tựu xã hội.

Trong lịch sử tư tưởng, hai cách hiểu này thường đi liền với nhau. Thông qua tư duy và hành động thực hiện sứ mệnh tự kiến tạo, con người mới chứng tỏ nhân phẩm của mình. Tuy nhiên, cách hiểu thứ hai thường chiếm ưu thế, trong khi cách hiểu thứ nhất không tránh khỏi tranh cãi. Nhân phẩm có thực sự là đặc tính bẩm sinh và quy định bản chất của con người?

VHNA: *Chẳng hạn, người Hy Lạp và La Mã cổ đại không nghĩ như thế?*

BVNS: Vâng, đúng thế, họ xa lạ với tư tưởng cho rằng hễ ai mang bộ mặt người thì đều có nhân phẩm bẩm sinh! Nhân phẩm hay phẩm giá con người – *dignitas et excellentia* – không được xem là đặc tính bẩm sinh mà là kết quả của cống hiến cá nhân và sự thừa nhận của xã hội. Về mặt cá nhân, chính cách hành xử đúng mực - tức phù hợp với lý trí và chế ngự được bản năng, dục vọng - và thái độ “bất động tâm” trước phúc và họa (theo tinh thần phái Khắc kỷ) mới mang lại phẩm giá.Thêm vào đó là cung cách bề ngoài (đi đứng, ăn mặc, nói năng...) nữa: không nói quá to, không đi quá nhanh, lúc nào cũng phải trang

nghiêm, điềm tĩnh... Thêm nữa, không chỉ sự *tự chủ nội tâm* và *sự thể hiện bề ngoài* là quan trọng mà trước hết là *sự đánh giá của xã hội*. Chính cương vị xã hội, nguồn gốc xuất thân góp phần quyết định nhân phẩm.

VHNA: *Sự chuyển biến bắt đầu từ khi nào?*

BVNS: Theo lịch sử thì người đầu tiên khẳng định *nhân phẩm phổ quát* chính là Marcus Tullius Cicero, triết gia và nhà chính trị La Mã (106-43 tr. CN). Trong tác phẩm *Về hành động hợp nghĩa vụ*, lần đầu tiên nhân phẩm được hiểu đồng thời theo cả hai nghĩa. Cicero nhìn nhận ai ai cũng có nhân phẩm, và, dựa vào bản tính có lý trí, họ định hướng cuộc đời mình. Tuy nhiên, quan niệm này không được thừa nhận rộng rãi cho đến khi xuất hiện Kitô giáo.

VHNA: *Kitô giáo đặt cơ sở thần học và siêu hình học cho khái niệm nhân phẩm như thế nào?*

BVNS: Nói vắn tắt, phẩm giá của con người đặt cơ sở trên việc con người được mang hình ảnh của Thiên Chúa, và, qua đó, tham dự vào lý tính và quyền năng của Thiên Chúa. Là con đẻ và mang hình ảnh của Thiên Chúa, con người có giá trị tuyệt đối, vượt hơn hẳn mọi tạo vật, thậm chí, được đặt ở vị trí trung tâm của vũ trụ. Mặt khác, phẩm giá cao cả của con người thể hiện ở dáng đứng thẳng, có ý chí tự do, có linh hồn bất tử, nhất là có lý trí để có thể nhận thức được chính mình, nhận thức thế giới và Thiên Chúa.

Đặc biệt, phẩm giá cao cả còn thể hiện ở việc Thiên Chúa trở thành người, mang xác thịt để cứu chuộc con

người bằng cái chết và sự sống lại. Tuy nhiên, nhân phẩm - đặc tính bản chất lẫn sứ mệnh kiến tạo - chỉ được chứng tỏ khi xứng đáng với phẩm giá bẩm sinh ấy, biết kính sợ Thiên Chúa, sống đời đức hạnh, không để cho dục vọng và đam mê lôi cuốn và thống trị.

VHNA: *Quan niệm ấy ảnh hưởng đến thời Cận đại như thế nào?*

BVNS: Quan niệm trên ảnh hưởng suốt thời Trung đại Âu Châu, nhưng bắt đầu có sự chuyển biến sâu sắc từ thế kỷ XVII. Nhân phẩm không còn gắn liền với việc con người mang hình ảnh Thiên Chúa và ở vị trí trung tâm của vũ trụ. Chẳng hạn vào thế kỷ XVIII, Immanuel Kant chỉ đặt cơ sở cho nhân phẩm từ tự-ý thức, tự do, luân lý và lý tính. Có thể nói, quan niệm về nhân phẩm đã chuyển từ siêu hình học và thần học sang đạo đức học và triết học pháp quyền. Một mặt, Kant cho rằng con người là bộ phận của tự nhiên, nhưng có nhân phẩm vượt lên trên giới tự nhiên. Mọi vật đều có một “giá cả”, tức mang giá trị bên ngoài, có thể mua bán được. Chỉ riêng con người có giá trị tự thân, vì thế có thể tự trọng và tôn trọng phẩm giá của người khác, đồng thời có nghĩa vụ với chính mình, nghĩa là không thể làm nô lệ cho người khác: ai tự biến mình thành dòi bọ, đừng trách người khác giày xéo mình!

Theo Kant, con người *làm chủ* bản thân, nhưng không có nghĩa là *sở hữu* bản thân và *sở hữu* người khác. Có năng lực lý tính và ý chí tự do, con người không phải là phượng tiện hay sự vật, do đó, không chỉ đối với người khác, mà với bản thân cũng không có quyền tự hành

hở, bán mình, kể cả tự sát. Đây là cách nhìn có nguồn gốc thần học: xúc phạm con người cũng có nghĩa là xúc phạm Thiên Chúa! Quan niệm về nhân phẩm thời Cận đại chia sẻ nhiều giá trị Kitô giáo, nhưng bắt đầu mang tính thế tục và chỉ còn dựa vào lý tính và ý chí luân lý. Nhân phẩm - như là tổng thể của tự do đạo đức gồm đặc tính bản chất và sứ mệnh tự kiến tạo - trở thành cơ sở chính đáng cho việc đòi hỏi và thực hiện *nhân quyền* trên lĩnh vực pháp lý và chính trị - xã hội.

QUYỀN TỰ NHIÊN VÀ NHÂN QUYỀN

VHNA: *Quyền tự nhiên và nhân quyền quan hệ với nhau ra sao?*

BVNS: Do quan niệm truyền thống về nhân phẩm như là đặc tính bản chất bẩm sinh của con người, con người có những quyền tự nhiên, bất kể hệ thống pháp luật của nhà nước có đảm bảo hay không. Nhà nước không tạo ra những quyền này, trái lại chúng là những gì có sẵn, phải được thể hiện trong Hiến pháp và là thước đo để đánh giá tính chính đáng của pháp luật. Nhân quyền không chỉ là “tiền-nhà nước” mà còn là “siêu-thực định”, tức vượt lên trên mọi quy định pháp lý do con người đặt ra. Vì thế, nhân quyền còn được gọi là *những quyền cơ bản*. Ngay từ thời cổ đại, Aristoteles đã phân biệt giữa quyền tự nhiên và pháp luật thực định (do con người tạo ra): “Quyền tự nhiên có quyền uy ở mọi nơi và không lệ thuộc vào ý kiến của con người, trong khi đó, luật pháp là do con người xác lập” (*Đạo đức học Nicomachus*, 1134b). Cicero, trước đó, cũng

khẳng định: “Luật pháp đích thực là lý tính đúng đắn phù hợp với tự nhiên, là luật vĩnh hằng và bất biến cho mọi nước và mọi thời. (*Về nhà nước*, 3.3). Xa hơn nữa là Antiphon, biện sĩ cổ Hy Lạp: “Mọi người đều bình đẳng do bản tính, bất kể là người Hy Lạp hay người dã man, vì tất cả chúng ta đều hít thở bằng mũi và miệng và ăn bằng tay”!

Do đó, bình đẳng và tự do là nhân quyền và quyền tự nhiên cơ bản. John Locke (1632-1704) bàn về “sự tự do tự nhiên của con người”, cũng như J. J. Rousseau (1712-1778): “Xâm phạm tự do cũng là xâm phạm bản thân phẩm chất người”. Kant cũng khẳng định “quyền tự do bẩm sinh” chính là “quyền tự nhiên”, thậm chí là quyền tự nhiên tối thượng, từ đó dẫn xuất mọi nhân quyền khác, kể cả sự bình đẳng.

VHNA: *Theo quan niệm hiện đại, nhân quyền gồm những quyền nào?*

BVNS: Nhân quyền hiện đại được hiểu như những quyền thế tục, lý tính, thường được chia làm năm loại:

1. *Quyền tổ chức đời sống xã hội*: tức quyền sống trong một nhà nước pháp quyền có Hiến pháp dân chủ
2. *Quyền tự vệ để bảo đảm an toàn cá nhân*: tức quyền tự quyết, quyền mưu cầu hạnh phúc, bình đẳng trước pháp luật, quyền tự do tín ngưỡng và thế giới quan, giới hạn quyền lực cưỡng chế của nhà nước.
3. *Quyền tham dự về chính trị*, hay còn gọi là *dân quyền*. Đó là các quyền tự do ngôn luận, báo chí và lập hội cùng quyền bầu cử phổ thông. Chúng áp dụng cho

công dân của một xứ sở nên còn gọi là dân quyền quốc gia.

4. Quyền an sinh và phúc lợi xã hội: bảo đảm an toàn trước những nguy cơ cho sự sinh tồn cá nhân như bệnh tật, tai nạn, thất nghiệp, cũng như bảo vệ những người yếu thế trong xã hội.

5. Quyền liên đới và tập thể: như quyền được hưởng những thành tựu của sự phát triển kinh tế - nhất là ở các nước chậm phát triển - và môi trường sống trong lành, an toàn.

VHNA: *Bên cạnh lịch sử văn hóa, lịch sử chính trị của nhân phẩm và nhân quyền hẳn còn phức tạp hơn nhiều?*

BVNS: Thưa, đúng vậy, vào tháng 6.1776, bang Virginia - thuộc địa Anh - lần đầu tiên ban bố một hiến pháp với danh mục các nhân quyền. Chỉ ba tuần sau, 13 bang Bắc Mỹ tuyên bố độc lập với thực dân Anh. Ít lâu sau, năm 1789, Tuyên ngôn nhân quyền và dân quyền của Cách mạng Pháp được trịnh trọng ban hành. Cả ba đều dựa vào quyền tự nhiên của sự tự do và bình đẳng.

Nhưng, chúng không phải từ trên trời rơi xuống! Không xét đến nguồn gốc triết học, từ rất lâu, ở nước Anh đã có những đạo luật bảo vệ cá nhân trước quyền lực của nhà nước. Chẳng hạn *Magna Charta Libertatum* năm 1215 ngăn ngừa việc bắt bớ, tù đày tùy tiện đối với giới quý tộc. Sau đó, *Petition of Rights* năm 1628 và *Bill of Rights* năm 1689 bảo đảm sự an toàn về pháp lý. Tuy nhiên, chúng vẫn chưa phải là quy định nhân quyền đúng nghĩa cho *mọi người*. Phải chờ đến thế kỷ XVIII

với hai Tuyên ngôn của Cách mạng Mỹ và Pháp. Hai Tuyên ngôn lừng danh này thật ra cũng chỉ mới khẳng định sự giải phóng về chính trị (chống lại chế độ thực dân Anh và chế độ quân chủ chuyên chế Pháp) chứ vẫn chưa phải là yêu sách của *con người cá nhân* như ngày nay. Trong các Tuyên ngôn và Hiến pháp ở thế kỷ XVIII và XIX ở châu Âu, *nhân phẩm* chưa đóng vai trò then chốt, dù ai cũng tưởng rằng nhân phẩm vốn là cơ sở của nhân quyền! Điều này chỉ có được ở thế kỷ XX khi những luận cứ bảo vệ cho pháp quyền tự nhiên bị lung lay và nhân phẩm thực sự tiến lên thế chỗ cho nó.

Lý do của việc nhân phẩm được nâng lên thành giá trị pháp lý tối cao ở thế kỷ XX thực ra không phải chỉ do sự khủng hoảng của khái niệm “pháp quyền tự nhiên” cho bằng kinh nghiệm xương máu của hai cuộc thế chiến thảm khốc và các chế độ cực quyền nửa đầu thế kỷ XX. Nhấn mạnh đến nhân phẩm là để khẳng định rằng: bất kể hoàn cảnh nào, sinh mệnh và nhân phẩm của *từng cá nhân* phải được đặc biệt tôn trọng. Đó chính là bối cảnh ra đời hàng loạt các Tuyên bố và Công ước nổi tiếng từ nửa sau thế kỷ XX: Hiến chương Liên Hiệp Quốc (1945), Tuyên bố phổ quát về nhân quyền (1948); Công ước quốc tế về các quyền dân sự và chính trị (1966); Công ước quốc tế về các quyền kinh tế, xã hội và văn hóa (1966); Hiến chương những quyền cơ bản của Cộng đồng chung châu Âu (2000) v.v...

VHNA: *Nhưng vẫn có những tiếng nói phê phán nhân quyền?*

BVNS: Vâng, đây là một trang lịch sử phức tạp và dai

dâng, nhưng ta cần một cái nhìn có phân biệt. Ngay từ thế kỷ 19 đã nổi lên nhiều tiếng nói phản bác, thường được chia thành hai nhóm: bảo thủ và cấp tiến. Thuộc nhóm bảo thủ nổi bật là thuyết Darwin xã hội và thuyết vị chủng với Alexander Tille (1866-1912), August Forel (1848-1931) hay Alfred Grotjahn (1869-1931). Họ bác bỏ lý tưởng về tự do và bình đẳng, về quyền sống và sự tự quyết nhân danh nguyên tắc chọn lọc tự nhiên! Thật ra quan niệm này đã có từ thời cổ đại với nhà biện sĩ Gorgias khi cho rằng kẻ mạnh là tốt, kẻ yếu là xấu xa! Thế nhưng, quan niệm này đã bị chính nhà nghiên cứu tự nhiên Thomas Henry Huxley (1825-1895) bác bỏ: sự tiến bộ đạo đức của xã hội không phải là mô phỏng giới tự nhiên mà cải biến và, nếu cần, đi ngược lại tự nhiên!



Thomas Henry Huxley

Không liên quan đến thuyết Darwin xã hội, cuối thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX, hai giáo hội lớn của Kitô giáo (Công giáo và Tin lành) cũng có phần nghi ngại đối với các quyền tự do và quyền chính trị. Mặc dù ý niệm về nhân phẩm bắt nguồn từ Kitô giáo cũng như từ truyền thống nhân bản Tây phương, sự e ngại của giáo hội chủ yếu xuất phát từ việc bảo vệ lợi ích và quyền uy

trước sự đe dọa của việc phê phán định chế khởi phát từ thời Cách mạng Pháp. Nhưng, đến năm 1963, Giáo hoàng Johannes XXIII đã chính thức thừa nhận những nhân quyền cơ bản, và đến năm 1965 ban hành tuyên bố “*Nhân phẩm con người*” (*Dignitatis humanae*) nhân Công đồng Vatican II. Ngày nay, các giáo hội Kitô giáo không chỉ thừa nhận mà còn dấn thân mạnh mẽ trong lĩnh vực này.

Phái cấp tiến nổi bật là nhận định phê phán của K. Marx (1818-1883) trong *Về vấn đề Do Thái* (1844) chung quanh khả năng lừa mị của khái niệm “nhân quyền” mà thực chất là bảo vệ lợi ích của “con người tư sản” (*Bourgeois*), ảnh hưởng đến sự bình đẳng xã hội. Ngày nay, ta đều thấy nhân quyền không chỉ bảo vệ sự tự do của cá nhân và công dân trước nguy cơ lạm dụng quyền lực nhà nước mà cả trước các hình thức áp bức về kinh tế-xã hội.

Ferdinand de Lassalle, chủ tịch đầu tiên của Công đoàn Đức quốc, ngay từ 1863 đã đề xướng việc kết hợp giữa nhân phẩm và nhà nước phúc lợi, và ý tưởng ấy đã được ghi nhận vào điều 151 của Hiến pháp Weimar của nước Đức vào năm 1919. Nhưng, con đường khá gian nan. Năm 1951, Tòa án Hiến pháp CHLB Đức còn bác bỏ trách nhiệm bảo hộ công dân trước sự tống quẫn về vật chất, và chỉ chấp nhận việc trợ cấp xã hội từ năm 1966, song hành với sự ra đời Công ước quốc tế về các quyền kinh tế, xã hội và văn hóa. Câu nói nổi tiếng của Hegel: “Lịch sử thế giới là sự tiến bộ trong ý thức về tự do” hoàn toàn thích hợp đối với nhân phẩm và nhân quyền!

ĐẶC THÙ TÂY PHƯƠNG HAY PHỔ QUÁT?

VHNA: *Nhân phẩm và nhân quyền là phổ quát?*

BVNS: Có mấy lý lẽ cơ bản để bảo vệ luận điểm này:

Thứ nhất, việc giới hạn hay thậm chí xóa bỏ các nhân quyền cơ bản không giúp ích gì mà còn làm hại cho việc khắc phục nghèo đói và thất học. Đó là lý do ra đời hai Công ước quốc tế quan trọng nói trên. Ba loại nhân quyền (quyền cá nhân, quyền chính trị và quyền xã hội) đều là công cụ để hình thành một cuộc sống đầy đủ phẩm giá, và vì thế, có vị trí ngang hàng với nhau.

Thứ hai, quyền cá nhân và quyền tập thể không mâu thuẫn với nhau. Nhiều quyền tự do cá nhân - như tự do ngôn luận, hội họp và lập hội - tự chúng là có tính tập thể. Và sau cùng, nguồn gốc Tây phương về nhân phẩm và nhân quyền không phải là lý do để bác bỏ tính phổ quát của nó. Do phong trào Khai minh Âu châu đánh thức và phát triển, nhân phẩm và nhân quyền là một trong những thành tựu văn hóa vĩ đại nhất của nhân loại, và thật thiêt thòi cho nhân loại nếu chỉ dành riêng cho khu vực ấy! Tuy nhiên, phải thú nhận rằng, việc khẳng định tính phổ quát tiền giả định rằng những luận cứ đặt cơ sở cho nó cũng phải có giá trị phổ quát. Ở đây, có thể còn nhiều vấn đề phải tranh luận, nhưng chúng không mang tính chính trị cho bằng mang tính thuần túy triết học. Xin dành lại cho những cuộc trao đổi khác trong tương lai.

VHNA: Xin cảm ơn ông về cuộc nói chuyện lý thú này.

(Văn hóa Nghệ An, 05.01.2013)



TRÒ CHUYỆN: “RẠNH GIỚI CHO NHỮNG KHẢ THỂ CỦA CON NGƯỜI”

Nguyễn Thị Từ Huy: Hai từ “triết học” đối với em, thời đại học, là một nỗi kinh hoàng. Em từng thấy nó trùu tượng, khó hiểu và xa rời cuộc sống. Hình ảnh triết gia được hình dung như những người khô khan, chỉ biết có lý tính mà thôi. Rồi đột nhiên, khi vào một môi trường đại học khác, liền ngay lập tức em bị triết học cuốn hút cho dù biết rằng mình không thể hiểu hết nó, và khám phá ra rằng triết gia là những người có niềm đam mê mãnh liệt, có tâm hồn cao thượng.

Còn anh, chắc chắn triết học đối với anh có một ý nghĩa đặc biệt?

Bùi Văn Nam Sơn: Vâng, cũng lạ! Ít có môn học nào khiến người ta dằn vặt như môn triết, bởi có quá nhiều đường vào và cách gấp. Những triết gia lớn - qua tiểu sử của họ - đến với triết học từ nhiều chân trời

rất khác nhau, có khi từ những sự cố gây chấn động trong tâm tư. Người ta thường nhắc đến Descartes với hai cơn mơ nổi tiếng thời trẻ, đến Rousseau với sự bàn hoàn, xúc động lạ thường khi gặp hai câu hỏi do Viện Hàn lâm Dijon treo giải thưởng... Với người bình thường như chúng ta, “cái thưở ban đầu lưu luyến” khi mới tiếp xúc với triết học giữ phần quan trọng trong việc xa rời hay gắn bó với nó. Anh có phần may mắn vì được hưởng khá trọn vẹn bầu không khí triết học “đầy thao thức” khi bước chân vào khoa triết Đại học Văn khoa Sài Gòn những năm 1964-68, và ngay sau đó, được chứng kiến và ít nhiều hòa mình vào cao trào triết học “thế hệ 68” sôi động ở Tây Âu, thế hệ “vàng” đã tạo ra những “trường phái Frankfurt”, triết học hậu - hiện đại và triết học hậu cấu trúc với vô số những biến thể phức tạp và phong phú của nó. Là người đến từ phương Đông, nạn nhân của chiến tranh và nghèo đói, bên cạnh sự tò mò cố hữu muốn biết người Tây phương “nghĩ gì trong đầu”, nề nếp học thuật ở đó dạy cho biết rằng muốn biết điều ấy thì phải dày công và thực sự không dễ dàng! Sự say mê chỉ là điều kiện ban đầu ...

NTTH: Thế nhưng, qua những gì được biết về quá khứ của anh, hình như đối với anh còn có một điều quan trọng hơn triết học, đó là đất nước này. Anh đã từng hy sinh triết học cho hai chữ đó: Việt Nam?

BVNS: Ô, không có gì to tát như thế cả! Đó chỉ là điều tự nhiên trong một hoàn cảnh không... tự nhiên của những du học sinh từ một đất nước đang có chiến tranh và khao khát hòa bình. Nó cũng phù hợp với xu thế

và tâm thức chung của cả một thế hệ đầy nhiệt huyết và mơ mộng. Chỉ có điều, về mặt cá nhân, quả có mất khá nhiều thời gian và sự tập trung, nhưng đó chủ yếu là do lỗi của mình.

NITH: Anh có thể giải thích một cách giản dị và dễ hiểu về mệnh đề này: “triết học là khoa học của mọi khoa học”? Liệu thế giới có thể có các thành tựu ngày nay mà không có triết học không? Nghĩa là nếu không có triết học thì liệu có thể có khoa học không?

BVNS: “Triết học là khoa học của mọi khoa học” hay triết học như “khoa học phổ quát” là tiêu ngữ của thời cổ đại và trung đại Tây phương. Lý do lịch sử: các ngành khoa học riêng lẻ chưa tách rời khỏi triết học và chưa định hình thành những khoa học độc lập. Lý do hệ thống: triết học cung cấp cơ sở siêu hình học (bản thể học - thần học) và cơ sở nhận thức luận cho mọi lĩnh vực. Từ thời cận đại, các khoa học riêng lẻ lần lượt trưởng thành ít nhiều tự phát (ví dụ: vật lý học Newton vẫn còn mang danh là “triết học” như cuống rốn chưa lìa!) từ lòng mẹ triết học như từ một cái dạ con khổng lồ ngày càng trống rỗng dần. Cả hai (triết học và khoa học) đều trải qua cơn khủng hoảng của sự trưởng thành, nghĩa là với sự cực đoan từ cả hai phía. Khoa học (nhất là khoa học tự nhiên) muốn đoạn tuyệt với triết học hoặc giản lược triết học thành phương pháp luận và khoa học luận; ngược lại, triết học vẫn muốn tiếp tục giữ vững vai trò “phổ quát” của mình với sự hình thành các hệ thống tư biện đồ sộ từ Descartes, Leibniz, thuyết duy tâm Đức (Fichte, Schelling, Hegel...) kéo dài đến tận Husserl (“triết học như là khoa học chặt chẽ”) và Heidegger (“bản

thể học nền tảng”). Từ giữa sau thế kỷ XX, trước thực tế rằng triết học không còn đứng “trên”, trái lại, bình đẳng và song hành với khoa học và các loại diễn ngôn khác, tư tưởng hậu-hiện đại xét lại triết để tham vọng cổ hưu này của triết học. Một cuộc khủng hoảng thứ hai diễn ra ở mức độ còn trầm trọng hơn trước, nhưng là một khủng hoảng có tác động giải tỏa khỏi nhiều định kiến và ảo tưởng đã ít nhiều làm xơ cứng tư duy triết học. Tuy nhiên, tính “phổ quát” của triết học không vì thế mà mất đi, trái lại, nhờ thế mà được đặt lại trên những cơ sở mới. Triết học phổ quát



Descartes

hiểu như “hệ thống triết học” không còn lý do tồn tại, nhưng “triết học có hệ thống” tỏ ra cần thiết hơn lúc nào hết, bởi kho dự trữ những điểm chung giữa các “văn hóa khoa học” khác nhau cũng chưa bao giờ phong phú đến thế.

Mọi sự giản lược

muốn quy cái này vào cái kia đều không thích hợp trong việc hợp nhất các bộ môn khoa học. Sự lai tạp, hay đúng hơn, sự nối mạng giữa các ngành khoa học tự nhiên và kỹ thuật với các bộ môn khoa học xã hội và nhân văn có thể dẫn đến chõ hội tụ thành một văn hóa-khoa học duy nhất. Có người gọi đó là cái khung lý thuyết triết học. Khung lý thuyết triết học có tính phức hợp rất cao. Xét như cái toàn bộ, nó bao hàm nhiều khung lý thuyết đặc thù, hiểu như

các cấp độ của tiến trình hình thành khung lý thuyết hoàn chỉnh, có hệ thống. Với khái niệm “khung lý thuyết”, triết học có thể giữ trở lại vai trò của một “khoa học phổ quát”, theo nghĩa là lý thuyết về các cấu trúc phổ quát của thế giới diễn ngôn vô giới hạn (*universe of discourse*) như cách nói ưa chuộng hiện nay. Một sự “thay đổi hệ hình tư duy” đang ló dạng, vừa chia tay với thuyết lạc quan ngây thơ của thời kỳ trước “hậu-hiện đại”, vừa vượt qua cái “Zeitgeist” (“tâm thức thời đại”) có tính thảm họa của tư duy hậu-hiện đại. Nhưng đó là câu chuyện rất phức tạp, có lẽ nên dành cho một buổi nói chuyện khác, khi thử “sơ kết” những thành tựu lý thuyết của tư duy hậu-hiện đại. Tóm lại, triết học và khoa học cần đến nhau, nếu mượn cách nói của Kant: triết học mà không có khoa học thì trống rỗng; khoa học mà không có triết học thì mù quáng. Tuy nhiên, triết học vẫn có thể giữ vững đặc thù riêng của mình: chịu đựng được sự trống rỗng của cái dạ con “tất cả và không là gì cả”, đồng thời không đánh mất cái toàn thể.

NTTH: Kundera từng nói rằng tiểu thuyết “chống lại sự lâng quên con người”, nó nhắc cho chúng ta phải nhớ đến con người trong cái thân phận cụ thể của nó, cái con người cá nhân với các giá trị cá biệt, bản thân nó có giá trị ngang với toàn bộ thế giới còn lại, cái con người cần được bảo vệ để không bị nghiền nát bởi các cỗ máy, dù đó là cỗ máy chiến tranh hay ý hệ... Nhưng phải chăng triết học hiện sinh cũng làm chính cái việc đó: nhắc cho con người nhớ rằng nó là con người, nó cần phải được hạnh phúc trong đời sống này, phải chịu trách nhiệm về chính nó và về mọi thứ có liên quan?

BVNS: Từ Huy đã tự trả lời rất hay cho câu hỏi! Chỉ xin nói thêm: với sự mẫn cảm của một nhà văn, Kundera không chỉ thực hiện trong văn chương cái “bước ngoặt nhân học” đã diễn ra từ khá lâu trong triết học, mà còn gợi lên sự nhức nhối liên quan đến thân phận con người thời đại. “Văn hóa điêu tàn trong cơn lũ ngôn từ, trong sự điên rồ của số lượng”. “Chỉ có những câu hỏi hồn nhiên nhất mới là thực sự nghiêm chỉnh. Đó là những câu hỏi không có câu trả lời. Một câu hỏi không có câu trả lời là một rào cản không tài nào vượt qua được. Nói khác đi, câu hỏi ấy đặt ranh giới cho những khả thể của con người, nói lên những giới hạn của kiếp người”. “Gánh càng nặng, đời ta càng gần gụi mặt đất, càng thực tồn, càng chân thật”. Những suy nghĩ ấy được Kundera nói lên trong tác phẩm với nhan đề được dịch sang tiếng Việt thật bóng bẩy: *Đời nhẹ khôn kham*. Tại sao sự nhẹ nhàng của kiếp nhân sinh lại “khôn kham”? Vì đó là trải nghiệm ngày càng nhiều về sự hưởng thụ hời hợt, mỏng mảnh, thiếu sức nặng, như là chỗ trú ẩn của con người khi chạy trốn khỏi những tra vấn nặng nề, nghiêm trọng của tồn sinh.

NTTH: “Từ trong lòng tối đen và mòn vẹt của đôi giày, sự vất vả của những bước chân lao động còn ghi dấu. Trong sự nặng nề thô ráp của đôi giày chất chông sự dẻo dai của bước đi chậm rãi xuyên qua những luống cày dăng đặc và đều đều của thửa ruộng, dưới cơn gió gắt. Trên lớp da giày là sự ẩm ướt và màu mỡ của đất đai. Dưới đế giày là nỗi cô đơn của con đường ruộng kéo lê trong chiều muộn. Trong đôi giày, rung rung tiếng gọi cảm nín của đất, sự ban

tăng âm thầm những hạt lúa đang chín dần và cả sự bất lực không thể giải tỏa của cánh đồng bị bỏ hoang trong mùa đông. Thầm đầm trong vật dụng này là nỗi lo âu không chút thở than về sự ăn chắc của vụ mùa, là niềm vui không nói nên lời của việc lại vượt qua được cơn khốn khó, là sự sôi nổi khi đón ngày sinh nở hay sự run sợ trước cái chết đang đe dọa. Vật dụng ấy thuộc về Đất và được che trong Cõi Sông của người nông phu." Ai đã viết đoạn văn đầy chất thơ và gây xúc động này? Đọc lên nghe như là lời của một nghệ sĩ, một nhà văn. Thế nhưng, những dòng này lại được viết ra bởi một triết gia nổi tiếng là khó: Heidegger. Em may mắn được đọc trước bản dịch mà anh chưa công bố. Em cũng đã từng đọc cuốn Tái diễn (Reprise) của Kierkegaard và thấy nó giống hệt một cuốn tiểu thuyết tự thuật, với bao cảm xúc, đam mê, giằng xé, tuyệt vọng và hy vọng. Vậy rốt cuộc triết gia là ai? Triết học và nghệ thuật có mối quan hệ với nhau như thế nào?

BVNS: Vâng, đó là một đoạn bình giải của Heidegger về bức tranh "Đôi giày" nổi tiếng của Van Gogh trong Nguồn gốc của tác phẩm nghệ thuật (1936), một luận văn tương đối ngắn nhưng được đọc nhiều nhất sau tác phẩm chính "Tồn tại và Thời gian" của ông. Người nông phu mang đôi giày khi làm đồng như chúng ta sử dụng vô số vật dụng hàng ngày như một thói quen tự nhiên đến độ vô tâm. Vật dụng là thế giới ý nghĩa cơ bản của ta, nhưng ta hiếm khi có ý thức về chúng. Triết gia và nhà khoa học, với ý thức tinh tú敏锐, có thể lý giải về thế giới ấy, nhưng bằng những công cụ khái niệm trừu tượng. Dưới bàn tay của người nghệ sĩ, vật dụng, và quan

trọng hơn, “cõi sống” gắn liền với nó, mới cất lên tiếng nói. Da giày, đế giày... không còn là “vật liệu” của người thợ đóng giày, không còn là “chất liệu/hình thức” trong bộ khung khái niệm trừu tượng của triết gia, trái lại, lần đầu tiên, chúng thật sự “là” chúng trong tác phẩm nghệ thuật. Heidegger dùng lối nói “văn chương” không phải ngẫu nhiên, trái lại, muốn cho thấy sự “bất lực” của triết học, hay đúng hơn, thừa nhận nghệ thuật như một cách tiếp cận khác với thực tại. Nghệ thuật và triết học như hai đỉnh núi, dùng phương tiện khác nhau, nhưng chung một cội nguồn. Cả hai dùng ngôn ngữ đánh thức con người ra khỏi nhịp điệu nhảm chán, vô hồn của nếp sống thường ngày, làm cho họ thấy “khôn kham” cái “đời nhẹ” như cách nói tuyệt diệu của Kundera ở trên.

NTTH: Nietzsche, Marx và Freud là ba “bậc thầy hoài nghi”. Họ đã hoài nghi cái gì? Sự hoài nghi của họ có ích lợi cho triết học và cho đời sống nhân loại nói chung?

BVNS: Một sự trùng hợp thật thú vị! F. Lyotard, “cha đẻ” của triết học hậu-hiện đại cũng xuất phát từ “ba bậc thầy hoài nghi” ấy (một sự liên tưởng khá lạ lùng nhưng trùng đích!). Lyotard đề cao tinh thần hoài nghi này, nhằm vượt bỏ những chiến lược sai lầm khi thực hiện các giá trị của Hiện đại (tính chủ thể tự do và sự bình đẳng) suốt mấy thế kỷ nay, chứ không hề bác bỏ các giá trị ấy, và xem đó là đặc trưng của tư duy hậu-hiện đại. Nietzsche “đại nghi” về tính phổ quát và tất yếu của những giá trị luân lý và quy định xã hội ước thúc “năng lượng” của con người. Tín niêm khoa học của Marx là “hãy nghi ngờ tất cả!” (*De omnibus dubitandum est!*), không lùi bước

trước việc vạch trần sự lừa mị và huyễn hoặc của những gì nhầm tưởng là “tự nhiên”, “đương nhiên”, nhất là trong quan hệ giữa người với người. Freud không tin vào ý thức minh nhiên, đi tìm phần ẩn khuất, lắng sâu trong tâm hồn con người. “Đại nghi” có dẫn đến “đại ngộ” hay không, hoặc phải luôn đi “con đường phủ định” (*viva negativa*) trong suy tưởng? Đó mãi mãi là lời mời gọi và thách thức, trong triết học cũng như trong đời sống. Trong mọi trường hợp, hoài nghi là thái độ lành mạnh của đầu óc còn lành mạnh. Nó giúp ta biết giữ khoảng cách với chính ta và với thực tại, điều kiện tiên quyết của hoạt động tinh thần. Biết giữ khoảng cách thì niềm vui, nỗi buồn của riêng ta mới thành niềm vui, nỗi buồn phổ biến, có thể trao đổi và cảm thông. Triết học, nói riêng, nhờ đó, trở thành “ba trong một”: khoa học khai minh, giúp xóa bỏ những ảo tưởng, định kiến; khoa học điều hòa, giúp cân đối mọi lối nhìn, và khoa học hành động, giúp định hướng cho mọi lựa chọn, quyết định.

NTTH: *Lịch sử triết học được bắt đầu cùng với nỗi oán khuất lớn lao của Socrates. Cái chết của ông đã giúp người phương Tây đi tới những nhận thức căn bản nào?*

BVNS: Thật khó nói về ý nghĩa của một cái chết, khi người ấy... đã chết! Nhưng quả thật, cái chết bi tráng của Socrates (và sau này của Jêsus Kitô) luôn tra vấn lương tâm Tây phương. Không ai trả lời hay hơn Plato, người môn đệ chứng kiến cái chết ấy: chân lý là cực kỳ nguy hiểm, nhưng cũng là cái đáng cho ta hiến dâng mạng sống. Cái chết ấy ám ảnh Plato trọn đời, vì thế, ông dành hết tâm sức để tìm tòi một hình thức tổ chức xã

hội nào giảm thiểu được nguy cơ. Con đường thật gian nan, nhưng những thành quả có được ngày nay về nhân quyền và dân quyền không khỏi mang ơn sự trăn trở và tìm tòi ấy.

NTTH: Ngày 25.05.2012 vừa qua, ở Athens, Hy Lạp, đã diễn ra phiên tòa tượng trưng gồm nhiều thẩm phán quốc tế xử lại vụ án và tuyên bố Socrates vô tội. Anh nghĩ gì trước tin vui ấy?

BVNS: Một cử chỉ đẹp, không phải để chiêu thuyết cho triết gia cho bằng để phục hồi danh dự cho Hy Lạp trong cơn khốn khổ hiện nay! Aristoteles cũng từng phải rời bỏ Athens trong cơn biến loạn vì không muốn quê hương mình “phạm tội ác lần thứ hai đối với triết học”. Bài học ấy, tiếc thay, không phải nơi đâu và lúc nào cũng được học thuộc.

NTTH: Chúng ta sẽ kết thúc cuộc trao đổi này bằng một vài phát biểu của Socrates. Câu này em đọc được trong **Phaedo (Đối thoại Socractic I)**: “Không có tai ương nào lớn hơn là sự thù ghét lý luận, và nó có cùng một căn nguyên là bệnh oán ghét con người.” Vì sao sự thù ghét lý luận lại có cùng một nguyên nhân với sự căm ghét con người?

BVNS: “Lý luận”, trong nguyên nghĩa Hy Lạp, là sự nhìn ngắm vô tư (*theoria*). Ai ghét sự vô tư, tất ghét “lý luận”! Bản tính của nó màu xám, biểu trưng của lao động trí tuệ. Ghét màu xám của lý luận không khác gì chê bóc trắng răng! Hình tròn theo định nghĩa của hình học và “khuôn trắng đầy đặn” của Thúy Vân vẫn có thể chung sống bên nhau! Xin đừng ngộ nhận câu thường hay trích

dẫn: “Bạn yêu ơi! Mọi lý thuyết đều là màu xám; chỉ có cây vàng của cuộc đời là mãi mãi tươi xanh”. Câu này do Goethe viết ra (câu 240 trong kịch Faust nổi tiếng), nhưng đó không phải là lời của Goethe, mà của quỷ Mephisto để lung lạc và dụ dỗ Faust! Mephisto thù ghét con người vì lo sợ phần tinh anh trong hồn người và năng lực giải ảo tiềm ẩn trong lý thuyết. Nhưng, Mephisto cũng chính là mặt trái của con người! Nên chàng ta đắc ý:

“Cứ để hắn coi khinh khoa học và lý trí,
Là sức mạnh tối cao của con người trần thế,
Cứ để quỷ Dối lừa làm hắn thêm vững tin
Vào hào nhoáng bên ngoài, vào ma thuật bí
huyền,
Và thế là, ta đã tóm được hắn một cách vô điều
kiện!” ...

(Faust, Quang Chiến dịch, câu 1850-55)

Hoàn toàn không phải là sự trốn chạy hay viễn mơ khi Aristoteles xem “cuộc sống trong lý thuyết” (*bios theoretikos*) là “thiên phúc đệ nhất”, và Hegel tâm niệm rằng “tham dự càng sâu và càng nghiêm chỉnh vào triết học thì càng cô đơn trong nội tâm và càng tinh lặng đối với bên ngoài” và “càng ôn ào bao nhiêu thì càng ít thích hợp với công việc này bấy nhiêu” (Lời tựa 3, *Bách khoa thư 1*).

NTTH: *Và cuối cùng, ta dừng lại ở niềm tin mà Socrate bộc lộ trước tòa, trước những vị thẩm phán đã kết tội ông: “Vì vậy, thưa quý thẩm phán, cả quý bạn nữa cũng nên giữ hy vọng trước cái chết, và lấy chân lý làm điều tâm niệm:*

*không ác quả nào có thể xảy đến với người thiện, dù trong đời này hay sau khi chết, vì thần thánh không bao giờ bỏ rơi họ.” (**Socrate tự biện**). Anh có tin rằng, kể cả khi không còn thần thánh thì người thiện cũng không bị bỏ rơi?*

BVNS: Theo kinh nghiệm của Socrates và theo lời khuyên khôn ngoan của Pascal, có lẽ không nên đặt ra một “giả thuyết” như thế!

(*Văn hóa Nghệ An, 25.06.2012*)



TRÒ CHUYỆN: “ĐỂ BIẾT MÌNH, HÃY NHÌN VÀO MẮT NGƯỜI KHÁC!”

Nguyễn Thị Từ Huy: Tiếp tục cuộc trò chuyện với nhiều vấn đề triết học sẽ lần lượt được đề cập, ta không thể không đến với những triết gia lớn trong quá khứ. Tác phẩm và tư tưởng của họ có thể mang lại câu trả lời cho những câu hỏi nóng bỏng của chúng ta ngày nay ?

Bùi Văn Nam Sơn: Chắc hẳn không ai bỏ công nghiên cứu triết học và nỗ lực diễn giải những tác phẩm cổ đại hay hiện đại nếu không tin rằng sẽ tìm được ở đó câu trả lời hay ít ra những gợi ý cho những câu hỏi của chúng ta ngày nay. Chỉ có điều, những câu trả lời không có sẵn, trái lại, chúng ta phải đi đến với họ bằng những câu hỏi của chính mình. Ta sẽ không khỏi kinh ngạc khi thấy không chỉ những tác giả cận và hiện đại mà cả cổ đại cũng còn đầy đủ tính thời sự.

NTTH: Vì thế, lần trước chúng ta có nói vài điều về Socrates. Nay giờ, có lẽ cần lùi xa hơn để nhớ lại một câu châm ngôn được xem là linh hồn của tư tưởng Socrates cũng như của nền văn minh phương Tây: “Hãy tự biết mình!” (*Gnothi seauton*). Các triết gia đã khai phá nhiều con đường dẫn tới nội tâm, cho tới khi Freud xuất hiện. Thế nào là tự biết mình, đặt trong cả lịch sử lâu dài của những diễn giải rất phong phú về mấy từ ngắn ngủi này?

BVNS: “*Gnothi seauton*” (Hy Lạp: “Hãy tự biết mình!”) - bên cạnh “*médén ágan*” (Không làm gì quá độ!) - là lời răn trong tư duy Hy Lạp cổ đại, được khắc trên một chiếc cột ở tiền sảnh đền Apollon ở Delphi vào khoảng giữa thế kỷ V tr. CN. Tương truyền là đến từ chính thần Apollon, nhưng, về lịch sử, người nào đã nói ra câu ấy đầu tiên thì vẫn còn đang tranh cãi! Người ta tìm thấy câu ấy trong một di văn của Heraklitus: “Mọi người đều có khả năng tự biết mình và suy nghĩ một cách hợp lý”. Nhưng, ngay từ thế kỷ IV tr. CN, các lời răn ấy được cho là bắt nguồn từ “Thất Hiền”, trước đó rất lâu. Câu ấy có thể của Chilon, Thales hoặc Solon..., tức của những vị trong Thất hiền.

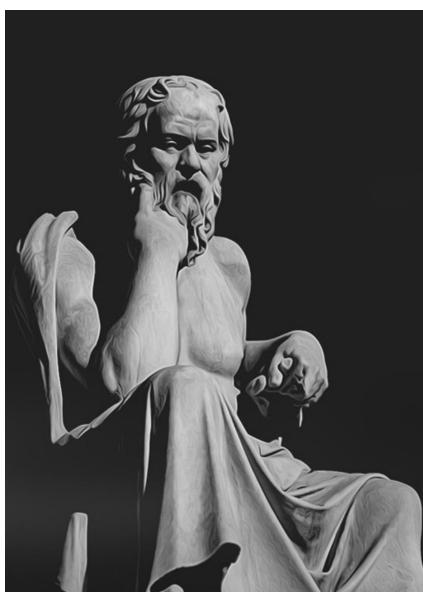
Yêu cầu “hãy tự-biết mình!” thoát đầu hướng đến việc nhận ra sự giới hạn và yếu đuối của con người (so với thần linh). Con người ở đây hiểu theo nghĩa giống loài, và lời răn không chỉ muốn nói đến những giới hạn con người không thể vượt qua được, mà còn là lời cảnh cáo trước sự kiêu ngạo và tự đánh giá quá cao năng lực của chính mình. Trong rất nhiều văn bản của cổ đại Hy Lạp, ta luôn tìm thấy sự lý giải rằng con

người luôn ý thức về sự bất toàn, bất túc và không thể bất tử của mình. Hiểu được lời răn cũng là hiểu được hạnh khiêm hạ. Cách hiểu ấy luôn có mặt trong suốt thời cổ đại Hy Lạp và kéo dài mãi đến thời đế chế La Mã và Hy Lạp hóa. Chính trong cách hiểu ấy mà Seneca, triết gia khắc kỷ La Mã, nhấn mạnh sự yếu đuối, dễ tổn thương của con người: không cần đến một trận cuồng phong, chỉ một tai họa nhỏ bé nào đó cũng đủ hủy diệt con người. Truyền thống khắc kỷ về *gnothi seauton* dẫn đến quan niệm rằng con người phải biết đặt mình vào trong toàn bộ mối quan hệ với tự nhiên. “Tự-biết mình” gắn liền với nỗ lực “sống hòa điệu với Tự nhiên” (*homologounenos tè physei zèn*). Nhưng, người đầu tiên thực sự mang lại chất lượng triết học cho *gnothi seauton* không ai khác hơn là Socrates ...

NITH: Vâng, với Socrates, tự biết mình là tự nhận thức được sự thiếu hiểu biết của mình, tự nhận thức được sự không biết của mình. Ông bị người ta kết tội báng bổ thần thánh. Nhưng thực ra, người ta tử hình ông vì ông đã dám vạch rõ rằng con người không biết gì cả, rằng con người chỉ làm ra vẻ hiểu biết mà thôi. Vì thế mà trước tòa, Socrates tin rằng thần thánh không bỏ rơi ông, cho dù con người không tha thứ cho ông cái tội đã chỉ ra sự ngu dốt của họ, “bởi vì họ không dám thú nhận sự thật là đã bị bắt quả tang chỉ giả bộ thông thái chứ thực sự không có hiểu biết chi hết”, ông nói như vậy trong Tự biện. Và Socrates lặp lại ý này nhiều lần: “không thiếu gì những người trên đời này tưởng rằng mình hiểu biết tất cả, mặc

dù thật ra chẳng hiểu gì bao nhiêu, thậm chí không biết chi hết. " Bản thân Socrates tự nhận rằng mình không biết gì hết : "Tôi chỉ biết một điều, là tôi không biết gì cả " (" Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien " - câu dịch sang tiếng Pháp). Ông cố thuyết phục mọi người đi tới cùng nhận thức đó, ông cho rằng đây là nhiệm vụ mà thần thánh trao cho ông. Thay vì khiến mọi người tin rằng họ thông thái, hiểu biết, ông muốn họ tin rằng họ không biết gì cả; vì ông hiểu rằng đây là cách khiến họ trở nên thông thái hơn. Nhưng ông đã bị giết chết, bởi có lẽ, đối với những kẻ phán xét ông, tội phá vỡ ảo tưởng về sự hiểu biết của con người bị đặt ngang với tội báng bổ thần thánh. Tại sao việc từ bỏ ảo tưởng về sự hiểu biết của bản thân lại khó khăn đến thế?

BVNS: Socrates không có văn bản nào để lại. Những gì ta biết về Socrates chủ yếu là từ Platon và



Socrates

các triết gia đời sau, tuy nhiên, mức độ khả tín khá cao, theo nghiên cứu của các học giả. Trước hết, "tự-biết mình" hay "tự-tư duy về mình" hầu như đồng nghĩa với triết học. Thế nhưng, công việc triết lý lại diễn ra chủ yếu thông qua đối thoại. Tự-tư duy và đối thoại không loại trừ nhau, có lẽ đó là điểm đặc đáo đầu tiên của

Socrates. Khi Socrates được lời sấm ngôn của Apollon dặn dò phải tự tra hỏi chính mình một cách chính xác hơn, ông không ngồi yên suy nghĩ mà đi đến với *những người khác* - đến với những người thợ thủ công, thủy thủ và nhà chính trị - , để, bằng sự so sánh với họ, mà nhận ra chính mình là ai. Và khi Alkibiades hỏi ông làm thế nào để tự-biết mình, ông trả lời: hãy nhìn vào mắt người khác! Vì thế, đối thoại, tranh biện, gặp gỡ người khác là “con đường vương giả” của triết học. Kể cả đối thoại âm thầm với người khác ngay trong đầu óc mình! Bao nhiêu đại triết gia – Spinoza, Kant, Hegel hay Nietzsche... – đã có những thành tựu lớn bằng cách ấy. Rồi ngay cả vũ trụ, thế giới, xã hội – khi được nắm bắt trong tư tưởng – cũng có thể được xem như tư tưởng của một “người khác”.

Trở lại vụ án Socrates, nhiều nghiên cứu xác thực về bối cảnh xã hội của Athens cổ đại cho thấy: Socrates đi trước thời đại của mình, nên không tránh khỏi trở thành nạn nhân của nó. Về chính trị, tuy Socrates làm tròn nghĩa vụ công dân (thực hiện nghĩa vụ quân sự, nhận chức vụ do bốc thăm, không bỏ trốn khi bị kết tội tử hình...), nhưng ông không chịu tham gia tích cực vào định chế. Hơn thế, ông thực sự theo đuổi một loại hình chính trị *khác* - mà ông gọi là “chính trị đích thực” - nằm bên ngoài thể chế, xem nhẹ kỹ thuật tu từ, đề cao nghệ thuật đối thoại (tức: phép biện chứng). Điều này gắn liền với niềm xác tín triết học chưa từng có trước đó: hãy xuất phát từ tâm hồn thực sự của cá nhân, sống trọn vẹn ý thức cá nhân như là điều kiện tiên quyết của một

nền chính trị mới mẻ. Thế hệ trẻ - tầng lớp ưu tú tương lai của Athens - thấy hứng khởi trước phong cách mới ấy của ông, và, tất nhiên, ông trở thành mối đe dọa cho trật tự hiện tồn.

Socrates không tin vào giá trị tự thân của số đông (qua lá phiếu kết tội ông); cũng không còn tin vào mười hai vị thần cổ hữu của thế hệ những Homer, Hesiod, vì quả thật ông đã có một niềm tin khác: tin vào vị “thần Daimonion” trong đáy lòng ông mà ngày nay ta gọi là “lương tâm”. Từ đó, Socrates vững tin vào “sứ mệnh” thiên phú của mình (có nét tương tự nào đó với Khổng Tử: “Thiên sinh đức ư dư...”), một “sứ mệnh tiên tri” vốn xa lạ với truyền thống Hy Lạp, vì Athens không phải là Jesusalem!

NITH: Vụ án Jeremias ?

BVNS: Đúng thế! 100 năm trước Socrates, Jeremias cũng bị mang ra tòa vì ông đã nói những lời tiên tri về sự bất hạnh sẽ xảy đến cho Jesusalem. Jeremias đã phát biểu trước tòa không khác Socrates là mấy: “Thượng đế đã thực sự gởi ta đến đây để nói những lời này cho các ngươi”. Nhưng, khác với ở Athens, các quan chức và nhân dân Jesusalem lại bảo: người này không đáng chết, vì đã nói với chúng ta nhân danh Thượng đế, Thiên Chúa của chúng ta!” và nhắc đến tiên lệ là Micha, vào thời vua Hiskija (khoảng năm 700 tr. CN), đã tự do hành nghề... tiên tri! Một thứ chân lý vượt lên trên định chế và nền chính trị hiện hành, dành cho từng người công dân một vị trí độc sáng, đã không thể và không được phép tồn tại trong nền dân chủ Athens thời ấy! Vào thời cổ đại Tây

phương, Jesusalem và Athens có thể được xem như hai mô hình đối lập tiêu biểu.

Xét ở các phương diện ấy, Socrates đã không bị xử... oan! Ông đón nhận số phận của mình, với tư cách trọn vẹn của một “nhân vật bi kịch” đúng như nhận xét thâm thúy của Hegel (trong *Các bài giảng về lịch sử triết học*, tập I).

NITH: Hãy thử điểm qua những nhận xét của Hegel...

BVNS: Trước hết, theo Hegel, đó là phương thức làm triết học của Socrates. Điều duy nhất tôn vinh Socrates chính là ở chỗ ông không có ảo tưởng về tri thức nhất thời của riêng mình. Ông luôn tự hỏi: tại sao thế giới không tương ứng với những hình dung đẹp đẽ của những Anaxagoras? Tạo sao lại có chiến tranh liên miên giữa các thành quốc Hy Lạp? Thời bấy giờ, những đại nghị hội của Athens (12 ngày một lần!) bị thống trị bởi kỹ thuật tu từ; người ta chỉ giỏi thuyết phục nhau, nhưng trong khuôn khổ những sự nhất trí theo truyền thống, trong những quan niệm cố hữu về luân lý, đạo đức công cộng. Trong khi đó, Socrates đòi hỏi ngược hẳn lại: “ta phải nghi ngờ tất cả; ta phải từ bỏ mọi tiền-giả định để khôi phục niềm tin từ những gì do lý trí mang lại”. Phương cách đối thoại nổi tiếng của Socrates là làm cho những niềm tin có vẻ vững chắc bị vướng vào những mâu thuẫn nội tại. Chẳng hạn, ông hỏi: “công lý là gì?”. Dựa vào các ví dụ của người đối thoại, ông cho thấy: quả là bất công khi cướp bóc, đối trả và lừa đảo. Nhưng, trong những hoàn cảnh khác (vd: khi đối phó với giặc ngoại xâm), những việc làm

Ấy có khi là cần thiết! Do đó, Hegel rất đặc ý khi nhận xét: những khái niệm chung chung – như khái niệm công lý – không thể áp dụng được, trái lại, điều quan trọng là phải luôn tra hỏi những điều kiện cụ thể. Sự phân biệt nổi tiếng của Hegel giữa cái “phổ biến trừu tượng” và cái “phổ biến cụ thể” không phải lúc nào cũng quen thuộc với ta!

Tra hỏi về những tiền-giả định, theo Hegel, Socrates cho thấy “những luật lệ hiện hành được tuân thủ một cách tự động và mù quáng, là không có chân lý”. Chúng phải được “vượt bở” bằng lý tính, tức bằng một hình thức cao hơn của luân lý / đạo đức (= biện chứng!). Chính điều này gây bất an cho những người đồng hương Hy Lạp của ông! “Cách tra hỏi nhì nhằng của Socrates quấy nhiễu cuộc sống bình lặng của người Hy Lạp. Ông làm lung lay những gì tưởng đã là vững chắc”. Aristophanes, trong vở hài kịch “Đám mây”, không chỉ chế nhạo Socrates mà còn thẳng tay lên án: “Socrates đáng bị kết án, vì ông ta đã truyền dạy nghệ thuật không chịu vâng lời”. Hegel nhấn mạnh ngắn gọn: “ông bị kết án là phải!”.

Về mặt thực hành, Socrates kiên quyết không chịu để cho số đông có quyền phán xử “lương tâm” của mình. Ông không sẵn sàng phục tùng phán quyết của định chế, mà chỉ phục tùng tiếng gọi nội tâm: “Socrates sở dĩ bị kết án tử hình vì ông đã không chịu thừa nhận “sự uy nghiêm của nhân dân””. Một vấn đề hệ trọng nảy sinh: ngay cả “nhân dân” và “nền dân chủ” của nó cũng không phải là toàn quyền và toàn năng. Hegel nhấn mạnh: “sự tự do đáng thương là được suy nghĩ theo ý mình mà ai

cũng muốn đã không có mặt lúc bấy giờ". Tính chất bi kịch của Socrates – Hegel kết luận – là ở sự xung đột bất khả hòa giải giữa hai “lẽ phải”. Mỗi bên đều có “cái lý” của riêng mình, và loại trừ lẫn nhau. Chỉ có sự vượt bỏ cả hai để đi đến một sự thống nhất mới, hiểu cụ thể là thể chế mới, cao hơn - thường là công việc của thế hệ sau! - mới có thể ngăn chặn lập trường phiến diện và cái nhìn cục bộ..

NTTH: *Trở lại với Platon đi...*

BVNS: Ô, xin lỗi đã đi quá xa, nhưng thật ra không... lạc đê! Chính cách hiểu mới nói trên của Platon đã khởi động cả một diễn trình tư tưởng đồ sộ. Tiếc rằng, ta không thể “tóm gọn” tư tưởng Platon, cũng như không thể “nhét cả Paris vào một cái chai”! Cuộc trò chuyện đã khá dài, xin dành lại cho lần khác để tìm hiểu hai câu chuyện cốt lõi nhưng có vẻ dị thường và khó hiểu trong triết học của ông: trong nền Cộng hòa lý tưởng, “triết gia phải... làm vua?” (do năng lực cao độ về “tự-biết mình”) và nền tảng lý luận của nó: học thuyết về Ý niệm.

(Văn hóa Nghệ An, 20.08.2012)



HƯNG Ư THI...

Châm ngôn giáo dục của Nho học – tôi muốn nói đến Nho học nguyên thủy chứ không phải nền khoa cử hủ bại về sau^{1*} – thật đơn giản mà thâm thúy: “*Hưng ư Thi, lập ư Lễ, thành ư Nhạc*”. Hiểu theo nghĩa hẹp, đó là ba bước học vấn: hưng khởi tâm hồn nhờ kinh Thi, vững vàng khuôn phép nhờ kinh Lễ, thành tựu nhờ kinh Nhạc. Hiểu theo nghĩa rộng, có lẽ ý vị hơn: trước hết phải yêu thích, rồi mới chịu khó rèn luyện, sau cùng mới đến chỗ hài hòa, sáng tạo. Nếu ta thấy châm ngôn ấy

^{1*} *Thái Nguyên Bồi* (1868-1940), nhà cách mạng giáo dục tiên phong đầu thế kỷ XX, vị bộ trưởng giáo dục đầu tiên của Trung Hoa dân quốc (1911), đã dùng *sáu* chữ để khái quát toàn bộ tính chất của nền giáo dục hủ bại ấy: *Bí* (xấu xa: mục đích học chỉ để làm quan), *Loạn* (lộn xộn: nội dung học không đáp ứng nhu cầu phát triển nhân cách), *Phù* (sáo rỗng: phương pháp học thuộc lòng), *Tỉ* (sợ sệt: thầy lẩn trọ đều lo đối phó với áp lực từ bên ngoài), *Trệ* (định trệ: không tạo cho con người cảm hứng sáng tạo) và *Khi* (dối trá: hậu quả của các tệ nạn trên).

là có lý thì cũng thấy thật... vô lý khi nghe báo chí liên tục phản ánh tình trạng: không ít học sinh, sinh viên ở nước ta hiện nay hê học văn thì ngán văn, học sử thì chán sử, học triết thì ghét triết... Thế thì làm sao chờ đợi có sự “thành ư Nhạc”? May mà người ta còn chưa chán, chưa ghét lây đến cả... “Anh văn, vi tính”!

Nhân nói đến... Anh văn, tôi lại chợt nhớ đến John Dewey (1859-1952), một trong những ông tổ của nền giáo dục hiện đại Hoa Kỳ. Ông bảo, trong cảnh xô bồ của môi trường xã hội, thì nhà trường dù sao vẫn là một môi trường có thể kiểm soát được một cách tương đối, trong đó những điều kiện cho sự phát triển của cá nhân có tác dụng lớn trong việc định hướng cho con người xã hội sau này. Năm 1896 (chỉ 12 năm trước ngày thành lập trường Đông Kinh nghĩa thục ở nước ta!), Dewey thành lập “trường học Dewey”, tức trường học Thực nghiệm thuộc Đại học Chicago (với chỉ 16 học sinh và 2 giáo viên lúc ban đầu) như một xã hội thu nhỏ. Trái với sự lầm tưởng, Dewey không theo chủ trương “lãng mạn” lấy học sinh làm trung tâm mà rất xem trọng vai trò của người thầy, thậm chí, theo ông, “nếu người thầy làm tốt nhiệm vụ của mình, sẽ không



John Dewey

cần đến bất kỳ một hình thức cải cách nào khác”, vì họ chính là “người trợ giáo trong vương quốc đích thực của Thượng đế”! Đó chỉ là một cách nói, bởi “vương quốc” ấy không phải là vương quốc của quyền uy áp đặt mà phải là “*một tiền đồn lợi hại của nền văn minh nhân loại*”, nghĩa là, “trường học phải là *một nơi vô cùng thú vị*” đối với người học. Để trở thành những tác nhân cải tổ, chứ không phải là tác nhân tái sinh xã hội, nhà trường nhất thiết phải được tổ chức lại. Đó chính là tham vọng lớn nhất của Dewey với vai trò là một nhà cải cách giáo dục: biến những trường học của nước Mỹ thành những công cụ hiệu quả nhằm dân chủ hóa triệt để xã hội Mỹ, chứ không đơn thuần cung ứng lao động cho việc tái sinh một xã hội phản dân chủ. Cùng nằm trong trào lưu “Tôn-giáo dục” ấy, bà Maria Montessori (1870-1952), nhà cải cách giáo dục cự phách của nước Ý, nhìn học sinh như những “bào thai tri thức”, những “kỳ quan cuộc sống”, mà người thầy có trách nhiệm vun bồi: “người thầy giáo sẽ phải học cách giữ im lặng thay vì nói; phải quan sát thay vì hướng dẫn, và phải khoác lên mình tấm áo choàng của sự khiêm nhường và say mê thay vì vẻ kiêu ngạo của một con người không bao giờ phạm sai lầm”. Khả năng “quan sát” một cách tận tâm này không phải là một khả năng tự nhiên mà chỉ có được qua quá trình rèn luyện, “một quá trình thật sự hướng người ta đến với khoa học”. Bà viết: “nếu chúng ta không ý thức được rằng ta đã nhìn thấy một vật gì đó, thì dường như vật đó chưa bao giờ tồn tại. Tâm hồn của một nhà khoa học đầy ắp những niềm đam mê đối với những gì anh ta thấy. Một người chỉ thực sự bắt đầu học khi thấy mình đã bắt đầu thấy

hứng thú. Và sự đam mê này là một động lực thúc đẩy
đằng sau tinh thần khoa học”.

Từ nhận thức rằng: “khác với loài vật, con người không được “lập trình sẵn” với bất kỳ sự phát triển có phối hợp nào cả, nên con người phải tự học mọi thứ: không có mục tiêu nào được đặt ra cho con người mà con người phải tìm kiếm mục tiêu cho mình”. Áp dụng vào việc học, theo bà, tài liệu giảng dạy phải kích thích được *trí tưởng tượng* của người học, tác động trực tiếp vào ý thức, và chính *những ấn tượng đầu tiên* không chỉ ăn sâu vào ký ức của học sinh mà còn tạo ra những cấu trúc phát triển, giúp học sinh có khả năng tự giải quyết (“*tự giáo dục*”/*autoeducation*) tất cả những gì chúng gặp phải trên đường đời theo cấu trúc này. Bà nêu ý tưởng về “*những giai đoạn nhạy cảm*” của tuổi thiếu niên là những



giai đoạn con người có khả năng tiếp thu cao nhất: “Óc biết tiếp thu vừa có nghĩa là năng lực học, vừa có nghĩa là tinh thần sẵn sàng học hỏi. Nếu không tận dụng được những cơ hội này, chúng sẽ mất đi mà không thể khôi phục lại được”. Sau giai đoạn “*hung u Thi*” ấy (“những cuộc gặp gỡ, tiếp xúc với những con người đầy say mê quan trọng hơn việc tham khảo những lý thuyết có sẵn”) mới là giai đoạn “định hình tinh thần trách nhiệm

khoa học” (“lập ư Lẽ”), nhưng đó cũng không phải là một “quá trình tuyến tính mà rất linh hoạt, phức tạp, đầy những bước đột phá, bùng nổ, thức tỉnh, những phát hiện mới, những biến đổi và tổng hợp. Tất cả sẽ đưa mỗi con người đến với đỉnh cao của quá trình tiến hóa, một quá trình thậm chí ta không thể đưa ra bất kỳ dự đoán nào về nó”. Bà viết tiếp về giai đoạn “thành ư Nhạc” này: “Phát triển sáng tạo là một chuỗi nối tiếp, sự ra đời này tiếp nối sự ra đời khác. Nếu mục tiêu của loài người là tìm kiếm sự tiếp nối thực sự, thì nhiệm vụ của giáo dục phải là sự phát triển tiềm năng của con người”.

Trở lại với chúng ta, thử tự hỏi ta đã và đang làm gì để “hưng ư Thi”? Bằng cách chôn chân học sinh trong bốn bức tường ngột ngạt với gánh nặng sách vở và thi cử hay dành nhiều dịp cho các bạn trẻ ấy tung tăng nơi đồng nội để biết yêu thương và biết học hỏi thiên nhiên? Bằng những đáp án “dọn sẵn” có tham vọng tát cạn hết mọi tầng ý nghĩa của tác phẩm văn chương (vốn không bao giờ tát cạn được) hay chỉ “vén một góc” và dành ba góc còn lại cho chân trời cảm thụ và khai phá của người học (“*Bất phân bất khải, bất phi bất phát. Cử nhất ngung, bất dī tam ngung phản, tất bắt phục dā!*”)/“*Không bức túc thì trí không mở, không hậm hực thì ý không bật ra. Vén cho một góc mà không tự vén thêm ba góc thì không nói lại nữa*”. Luận ngữ)? Có chõ chăng cho những thầy giáo đầy cá tính, là tượng đài hiện thân cho sự say mê chứ không chỉ là kẻ truyền đạt kiến thức, như một Bùi Giáng giảng Kiều: nổi giận dùng dùng trước âm mưu gian tà của Hồ

Tôn Hiến, nức nở, uất nghẹn trước cái chết của Từ Hải và thảm nạn của nàng Kiều đến nỗi “nhảy cửa sổ” ra đi vì không còn lòng dạ nào mà tiếp tục “giảng giải” trước cảnh trái ngang như thế? Các cô cậu học sinh có may mắn dự giờ giảng văn dì thường ấy, khi trưởng thành, chưa chắc còn nhớ trong đầu bao nhiêu kiến thức về Truyện Kiều nhưng chắc sẽ ghi mãi trong tim một tình yêu bất diệt với văn chương.

“Hưng ư Thi” (“trường học phải là một nơi vô cùng thú vị”) – chứ chưa vội nói đến “thành ư Nhạc”, càng không phải... tăng học phí – là điều mong mỏi đầu tiên của tất cả chúng ta cho nền giáo dục nước nhà.



THẤY PARIS RỒI CHẾT

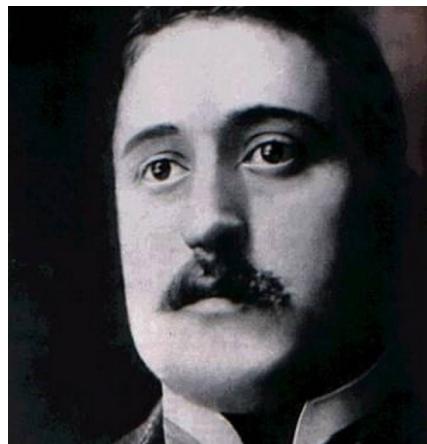
Thân gửi anh Nguyễn Chấn Hùng
Anh Hùng thân quý,

*Khứ lai bi như hà
Kiến thiểu biệt ly đà !*

Từ hôm được anh đích thân chở đi chơi, tôi vẫn nhớ mãi kỷ niệm một buổi chiều thật đẹp. Hôm nay, bài “Dưới cầu Mirabeau trôi dòng Seine” tuyệt vời của anh (trên Doanh nhân Sài Gòn Cuối tuần) lại gây cho tôi bao nỗi cảm hoài, vội viết vài dòng kính thăm và... cảm tạ anh luôn.

Tôi sang Paris chẳng biết bao nhiêu lần mà vẫn cứ lỡ hẹn với Paris “tâm tưởng” không biết đến bao nhiêu bận. Thấy Paris rồi chết, thế nhưng tôi suốt ngày cứ thơ thẩn ở mấy con đường quen thuộc. Nhất định phải “petit déjeuner” ở quảng trường Sorbonne để “nhớ

vòng tuổi trẻ”, ngắm mấy cô cậu sinh viên trẻ măng bằng hình ảnh của Sylvie Vartan: ... “*ils vont amoureux*”. Ăn Couscous Royal ở tiệm ăn Bắc Phi “nguyên thủy” khu Latinh, và mấy lần bấm bụng uống café ở Aux deux Magots để tưởng mình là J. P. Sartre ! Và, ở cái tiệm café “chém đẹp” ấy, tôi đã được một lần nhìn thấy gì, anh biết không? Thưa: Catherine Deneuve bằng da bằng thịt với *ôi tóc em dài đêm thần thoại!* Thế mà, đến nay tôi vẫn không biết cầu Mirabeau của Appolinaire nằm ở hướng nào, và chưa một lần “kiểm tra” xem *ga Lyon* có đèn vàng thật không ? Cứ đổ lỗi cho trái đường trái néo và, từ Đức sang hay về lại Đức, chỉ biết có gare de l’Est. Lỗi tại hỏa xa Pháp chứ đâu phải tại mình !



Apollinaire

Anh cần 18 năm để thăm Mirabeau; còn tôi nhờ anh mới biết được mặt mũi sau ngót 40 năm. Cụ Khổng đọc bốn câu thơ trong Kinh Thi:

*“Đường lê chi hoa
Thiên kỳ phản nhi
Khởi bất nhĩ tư
Thất thị viễn nhi”*

(Đường lê ra hoa, gió đưa phất phơ; đâu phải không nhớ em, chỉ vì đường quá xa !) rồi phê bình rằng: “Vì chi tư dã. Phù, hè viễn chi hữu?” (“Chưa thật lòng nhớ nhau,

vì đã nhớ thì quản gì đường xa ?”). Chợt thấy mình có lối với Cụ và với Paris quá, dù bài học “đầu đời” của tôi với Cụ là: đã mê thì hãy mê tới nơi !

Lại càng sững sốt (và không ngạc nhiên!) khi thấy mấy câu thơ của Apollinaire được khắc ghi trên cầu. Không biết ở Tô Châu, người ta có khắc bài Phong Kiều dạ bạc ? Và ở cầu Trường Tiền trên sông Hương sao chưa thấy thơ của Nguyễn Du, Cao Bá Quát: “Hương giang nhất phiến nguyệt, Kim cổ hứa đa sâu” ... ; “Trường giang như kiếm lập thanh thiên”. Thơ mộng quá chứ ? À, dường như Hoài Khanh cũng có mấy câu tuyệt tác mà tôi đoán là phỏng tác hoặc ít ra là lấy cảm hứng từ mấy câu thơ ấy của Apollinaire, xin chép (theo trí nhớ) tặng anh:

*“Rồi em lại ra đi như đã đến
 Dòng sông kia nước vẫn chảy xa mù
 Ta ngồi lại bên cầu thương dĩ vãng
 Nghe giữa hồn cây cổ mọc hoang vu...”*

“Căn bệnh” này lây lan cả Ta lẫn Tây, liệu ông Thầy Chấn Hùng có cách gì chữa được? Làm sao “chụp... nhủ ảnh” rồi cắt phăng món tình chùng này đi ?

Cao hứng viết linh tinh, mong anh... đại xá và mong sớm có dịp tương ngộ. Kính chúc anh thân tâm an lạc và bút lực dồi dào. Và gởi lời thăm ông bạn già Cao Nguyên Lợi.

Thân,



DU U NGHỆ

1

Trong một số báo trước đây (“*Hưng ư Thi*”, Doanh nhân Sài Gòn Cuối tuần, 11.2007), chúng ta đã có dịp nói đến sự ham thích, hứng thú như là điều kiện cần thiết đầu tiên cho việc học, nhân nhớ đến câu châm ngôn: “*Hưng ư Thi, lập ư Lễ, thành ư Nhạc*” trong kho tàng minh triết của cổ nhân Á Đông. Hôm nay, trong không khí đón Xuân, điều đáng bàn có lẽ không phải là việc học mà là việc... chơi, và cũng từ trong kho tàng quý báu ấy, ta tìm được một châm ngôn quá súc tích để nói về việc chơi cho... đúng điệu: “*du ư nghệ*”^{1*}. Sách vở cất nghĩa: “nghệ” là trò chơi và cũng là việc làm. Còn “du” là chơi thỏa thích trong tinh

^{1*} “Tử viết: Chí ư đạo, cứ ư đức, y ư nhân, du ư nghệ” (*Luận ngữ*, Chương VII. 6, Thuật nhì).

thần thoái mái. Vậy, chơi là việc làm thoái mái, làm là cuộc chơi thỏa thích; có được yếu tố ấy thì gọi là “du ư nghệ”!

“Thỏa thích, thoái mái” trái nghĩa với cưỡng chế và ức chế. Cưỡng chế là khi “luật chơi” không sòng phẳng, hạn chế và luôn hăm dọa loại người khác ra khỏi cuộc chơi, còn ức chế là cứ nơm nớp lo người khác nhảy vào cướp mất... đồ chơi hay phá bĩnh cuộc chơi. Thế thì còn gì là thú vị, còn gì là xuất nhập tự nhiên, vãng lai tự đắc nữa! Điều này xem ra cũng đúng cả trong cuộc chơi “tòan cầu hóa” hiện nay. Tôi đọc được một câu khá hay: “tòan cầu hóa là một biểu hiện của sự tự do (thông tin, giao lưu, mua bán...) mà bản chất của văn hóa cũng là tự do (tiếp thu và sáng tạo). Nghĩ như vậy thì có sự hòa hợp tự nhiên giữa hai phạm trù ấy”^{1**}. Rồi thêm một câu nữa: “Có người lo ngại rằng sự phát triển mạnh mẽ của nền kinh tế kỹ thuật trong xã hội tiêu thụ và chủ nghĩa cá nhân sẽ phá hủy nền tảng của văn hóa truyền thống. Có nhiều người lại nghĩ khác. Nền văn minh tin học sẽ gắn văn hóa với phát triển, xóa bỏ sự đối lập giả tạo giữa cái đẹp và cái có ích [...]”, bởi vì lao động lúc này đồng nghĩa

^{1**} Các trích dẫn sau đây đều từ hai quyển sách hay mới xuất bản, xin được nồng nhiệt giới thiệu cùng bạn đọc và cũng là dịp để tôi lòng biết ơn các tác giả đã thân ái tặng sách (sẽ được giới thiệu trong *Sachhay.com*):

- *Hoàng Ngọc Hiến*: Văn hóa & Văn minh - Văn hóa & Chân lý - Văn hóa & Dịch lý. NXB Đà Nẵng, 2007.
- *Nhiều tác giả* (Việt Nam và nước ngoài). Đỗ Lai Thúy biên soạn và giới thiệu: *Phân tâm học và tính cách dân tộc*, NXB Tri thức, 2007.

với *sáng tạo*. Giá trị hàng hóa trước đây chủ yếu ở giá trị nguyên liệu thì bây giờ chủ yếu là sáng kiến, trí tuệ. Điều này đi đôi với sự phát triển của cá nhân trong sự phi tập trung hóa sản xuất. Cá nhân càng phát triển cao thì càng cô đơn, do đó nhu cầu tìm về với cộng đồng, tìm đến văn hóa nghệ thuật càng da diết”... Nhìn từ góc độ khác, “dường như khả năng tự thực hiện (*arete* trong tiếng Hy Lạp) và thăng hoa, sự đạt tới một trình độ trưởng thành và một sự độc lập thực sự, và cuối cùng là tính hiệu quả, phụ thuộc ít ra là một phần vào việc có được *những sự tự vệ văn hóa được đem lại một cách thoải mái*”. Văn hóa thì tự do mà “những sự tự vệ văn hóa” cũng cần “được đem lại một cách thoải mái” là hai mặt của “du ư nghệ”! Đó là sự thoải mái ngay trong lòng sự tập trung cao độ của người bắn cung: “mục đích chính của người bắn cung không phải là bắn trúng đích mà là nắm vững chính cái nghệ thuật bắn cung. Khi người bắn cung nắm vững đến mức hoàn thiện từng động tác của mình; khi anh ta thoát ra khỏi cái ý muốn thường ám ảnh là phải bắn trúng đích thì mũi tên sẽ tự lao đến đích”. Làm mà như chơi; tập trung và phòng vệ mà “một cách thoải mái”, đó quả là tuyệt kỹ của du ư nghệ!

2

Trong câu chuyện cổ về ba người thợ đẽo đá trước câu hỏi: “Anh đang làm gì?”

Người thứ nhất trả lời: “Tôi đẽo đá”.

Người thứ hai trả lời: “Tôi kiếm sống”.

Người thứ ba trả lời: “Tôi xây dựng giáo đường”.

Người kể chuyện bình luận: “Với người thứ nhất, “đeo đá” là “đeo đá” và không có ý nghĩa gì cả (anh ta làm công việc đeo đá như một cái máy, rất có thể anh ta chỉ là “công cụ biết nói”). Với người thứ hai, công việc đeo đá có ý nghĩa “kiếm sống” (“vì miếng ăn”, “vì bụng đói nên đầu gối phải bò”, chưa thực sự là một ý nghĩa tinh thần). Với người thứ ba, công việc có một ý nghĩa tinh thần: “xây dựng giáo đường”. Người thợ đeo đá thứ ba là một người có văn hóa”.

“Có văn hóa” ở đây cũng có nghĩa là có tự do. Nếu bị buộc phải xây dựng “giáo đường” thì “người thứ ba” cũng khó mà du ư nghệ! Còn nếu tiếp tục hỏi: “xây dựng giáo đường để làm gì?” thì hoặc ta sẽ rơi vào ... hổ thẹn hư vô, hoặc trở lại với phiên bản được “nâng cao” về “người thứ nhất”: để ... du ư nghệ, vậy thôi! Song, cốt lõi ở đây vẫn là nội dung và chất lượng văn hóa trong việc “xây giáo đường” (không nhất thiết của tôn giáo bản địa!): “tác hại của toàn cầu hóa đến văn hóa bản địa không phải do nguồn gốc ngoại lai của ảnh hưởng ấy, song do tính đại chúng tâm thường của văn hóa xâm nhập. Phải phân biệt giữa việc đối kháng tính hạ cấp và việc đối kháng tính ngoại lai”. Ngay Tây phương cũng đang khổ sở và vất vả trước tính hạ cấp của nền công nghệ giải trí khổng lồ trên xứ sở họ! Vậy, thái độ và hành động văn hóa phù hợp lúc này chắc hẳn không phải là sự bo bo hợm hĩnh của hai bác Lý Toét, Xã Xê, mà “phải là cái gì cao hơn động tác ứng xử của người cung nữ trong *Cung oán ngâm khúc* “bực mình muốn đẹp tiêu phong mà ra!” lẩn sự

ngụy tín của hai anh Trạng Quỳnh - Trạng Lợn: “đó là hai vẻ của một câu đố, một cỗ xe ngựa song hành suốt dòng thời gian như một hằng số. Trạng Quỳnh là vẽ trắc, thông minh, tài trí, ghét kẻ trên, hay xỏ xiên, đả kích, chửi đống. Đó là tâm lý kẻ bị trị, kẻ yếu muốn thắng lại kẻ trị mình, thắng kẻ mạnh hơn mình bằng lối đánh tập hậu. Còn Trạng Lợn là vẽ bắng, dốt nát và lười biếng nhưng gấp may. Đó là một chút huyền tưởng thường thấy của các cư dân tiền - công nghiệp”.

“Gieo hành động, gặt thói quen, gieo thói quen, gặt tính cách, gieo tính cách, gặt số phận”. “Khai thác, lợi dụng tình thế là khôn ngoan. Nhưng né tránh đối đầu với thực tại chưa hẳn đã là khôn ngoan. Có những tình thế mà sự đương đầu thực tại, đối đầu với những khó khăn của thực tại mới mở đường đi tới tự do”. Xin nói thêm: tự do ấy của “chủ nghĩa cá nhân văn hóa” (chứ không phải của “chủ nghĩa cá nhân” theo nghĩa đạo đức) mới thật là “du ư nghệ”!



NGUYÊN HÌNH NỮ CHÚA TRÊN NGÀY PHÙ DU

Chấn Hùng đại ca nhã giám,

Mùa xuân đi chơi miền cỏ thơm. Tả cảnh ấy, danh họa không cần vẽ đồng cỏ thơm lᾶn người du ngoạn mà chỉ vẽ đôi cánh bướm rập rờn quấn quít quanh chân ngựa ngát hương đang lững thững trở về. Năm nhà, lại được hân hạnh cho thưởng thức trước bài du ngoạn Thanh Hoa Trì của đại ca, đệ thấy mình là cánh bướm ...

*Em từ sử lịch thuyền quyên
Tây Thi Việt nữ diện tiền Quý Phi
Tây Hồ Tây tử tương nghi
Đạm trang nùng mạt Dương Phi não nùng*

Tại sao Đoàn Quỳ dịch tuyệt vời *Bài Túu truyện Kiều* của Chu Mạnh Trinh (“Giả thử ngay khi trước Liêu Dương cách trở...”) mà lại (cố tình?) không dịch

một câu cũng tuyệt vời trong bài (lấy từ từ một bài thơ của Tô Tử): “Tham Bắc bộ chi phong tao, tiếu đê diệc vận; thiện Nam triều ư phấn đại, nùng đậm tương nghi” (có cái phong nhã của gái Bắc phương, khóc cười đúng điệu; sành sỏi nét phấn son của gái Nam triều, đậm nhạt đều xinh), khiến Bùi Giáng thấy tiếc mà nhắc lại? Đoàn Quỳ không nỡ dịch? Bùi Giáng không nỡ bỏ? Đó là chỗ kỳ tuyệt mà họ Bùi gọi là “bất khả tư nghị !” của những tay thượng thủ.

Rồi còn Tản Đà nữa! Nhắc đến Tản Đà, Bùi Giáng viết mấy câu ngắn gọn: “Nếu Tiên sinh còn sống, ắt tại hạ xin được phép cùng tiên sinh nhậu nhẹt một trận lu bù. Thơ của Tiên sinh làm, chẳng có chi xuất sắc. Nhưng bản dịch “Trường hận ca” của Tiên sinh quả thật là vô tiền khoáng hậu”.



Bùi Giáng

Nguyên tác viết: “Dương Gia hữu nữ sơ trưởng thành” là... kê khai lý lịch, cho biết nàng đang ở... tuổi teen. Tản Đà chơi một câu: “Nhà Dương có gái mới choai”! Choai choai mà “lạ gì của tuyết đồng ngọc đúc”! Lạ gì việc ông thầy thuốc đạo mạo bỗng chốc méo mó nghiệp nghề kiểm tra kỹ lưỡng “ba vòng” nhân trắc học!

Nguyên tác viết: “Vân mấn hoa nhan kim bộ dao, phù dung trướng noān độ xuân tiêu”. Qua tay Tản Đà thành:

“Vàng nhẹ bước lung lay tóc mái
Màn phù dung êm ái đêm xuân”

“Tóc mái”? là “mái tóc” đảo trang cho hợp vận?
Không! Chỉ có thể là tóc ... mái của gái choai, chứ không
thể là mái tóc vô duyên của một chàng đực rựa!

Quy lai trì uyển giai y cựu
Thái Dịch phù dung Vị Ương liễu;
Phù dung như diện liễu như mi ...

Cánh xua dương liễu, phù dung
Vị Ương, Thái Dịch hồ cung vẹn mười
Phù dung đó, mặt ai đâu tá ?
Mày liễu đâu ? Cho lá còn như...

“Cho lá còn như”? Câu thơ chặt mà ... lỏng, cổ kính
mà hiện đại, dư vang bất tuyệt ...

Trì trì chung cổ sơ trường dạ
Cánh cảnh tinh hà dục thự thiêng

Tiếng canh tối tùng tùng điểm trống
Năm canh dài chẳng giống đêm xưa
Sông Ngân lấp lánh sao thưa
Trời như muôn sáng, sao chưa sáng trời ?

Câu tường thuật hay lời thở than, bứt rút?

Đến mấy câu này nữa thì thật là sơn cùng thủy tận:

Lâm y thôi chầm khởi bồi hồi
Châu bạc ngân bình di lý khai

Vân kết bán thiên tân thuỷ giác
Hoa quan bất chỉnh há đường lai

*Cầm áo dậy thẩn thơ buồn bực
Vén rèm châu bình bạc lân ra
Bàng khuêng nửa mái mây tà
Thềm cao xuống chiếc mũ hoa lệch đầu...*

Sau khi bàng hoàng “mũ hoa lệch đầu, thềm cao xuống chiếc” tiếp đón sứ giả, nàng khóc (nàng bây giờ là cô tiên Thái Chân ở Bồng Lai mãi mãi không chịu dứt nợ trần!):

Phong xuy tiên duệ phiêu phiêu cử
Do tự Nghê Thường vũ y vũ
Ngọc dung tịch mịch lệ lan can
Lê hoa nhất chi xuân đón vũ

*Phớt tay áo bay màu ngọn gió
Giống Nghê Thường khúc múa năm xưa
Lệ dàn mặt ngọc lúa thưa
Cành lê hoa trùm hạt mưa xuân đầm!*

Còn nói gì được nữa? Ta chợt quên hết, quên hết mọi tính toán thiêt hơn “nếu...nếu” của trần gian bụi bặm:

*Coi trần ngoảnh lại mà hay
Trường An chẳng thấy, thấy đầy bụi nhơ!
Bất kiến Trường An kiến vụ trần!*

Trần gian thì không thiếu gì chốn:

... Chốn hai miệng đinh ninh một lúc
 Chốn vắng trăng vắng vặc giữa trời
 Chốn nào chốn nợ chốn nơi
 Tâm sươngさい diện chốn nơi nào là

Và vì thế, vẫn phải cứ hỏi đi hỏi lại như Bùi Giáng:

Trần gian du hý chốn nào là nơi?

Bởi chốn phải là nơi! Xin hãy đọc xuống hàng chậm chạp:

Trần gian du hý
 Chốn
 Nào
 Là
 Nơi

để thấy chút nũng nịu hoang mang trong lời hờn trách:

Nhin em thấy núi thấy non
 Mất em còn thấy núi non nỗi nào
 ... Nhớ em nhớ suốt mây trời
 Suốt trăng vĩnh viễn suốt nơi nào là
 ... Tới nơi chốn? tới nơi nào
 Chốn nào chõ nợ bước vào nơi kia

Nơi nào?

Tôi từ thương đất thương trời
 Tình yêu dẫn dắt về nơi tôi về

Chốn nào?

Chốn nào cỏ mọc tháng ba
 Liên tồn xây dựng kim thoa từ đầu

*Chốn nào ở kín nơi đâu
Âm thanh phơi mở xiết bao nhịp mùa*

Nhịp mùa ẩn kín khi chỉ còn “nghe mùa xuân không
đổ lục bên hường”, khi chỉ thấy “màu con mắt bên màu
xuân xiêu đỗ”:

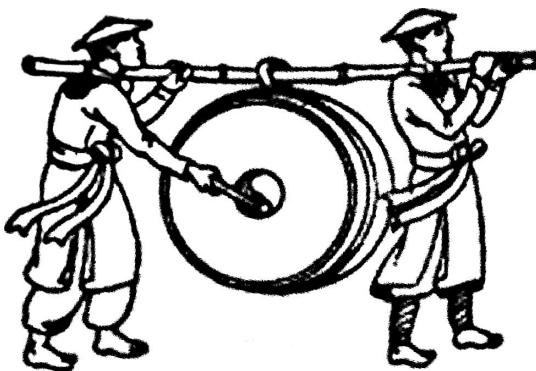
*Mùa xuân lại với chim về đâ mê
Với cá về mây nước cũng lang thang*

Nhịp mùa phơi mở khi ta cùng nhau “mở cõi ra chơi”:

*Mai sau còn chốn còn nơi
Em về chẽm chẽ trên Ngôi thượng thửa*

Hẹn cùng nhau nhé:

*Mai sau hẹn với ban đầu
Chờ nhau ngõ khác ngó màu Nguyên Xuân...*



ĐẠP THANH HỘI CŨ HÀO HOA..

Nhất phiến phi hoa giảm khước xuân / Một cánh hoa bay giảm chút xuân... Khi ngày xuân đang nhạt dần theo từng cánh hoa rơi thì mùa lễ hội lại nô nức đến gần: Hội Chùa Hương, Hội Đền Hùng... và còn nhiều nữa những lễ hội dân gian, và, tại sao không, những lễ hội “hiện đại”: đèn lồng, pháo hoa, thơ, sách... Á - Âu có vô vàn chõ khác biệt trong phong tục tập quán, rõ nhất trong lễ hội, nhưng có lẽ đều cùng chia sẻ với nhau một tâm trạng nô nức, một tâm tình “quê chung”. Demokritus, ông tổ của nguyên tử luận, bí hiểm khi bảo: “chân lý ẩn ở đáy vực sâu” (có lẽ vì thế cần có ông để vớt nó lên!) nhưng cũng rất “trải đời” khi nói: “Đời sống không có hội hè đình đám thì chẳng khác gì một đường dài hun hút không có quán nước nghỉ chân”. Chẳng khác gì một phố không cây. “Phố không cây, ôi sầu biết bao chừng!” (Xuân Diệu).

Lễ hội không thiết thân như cơm áo, nhưng cần thiết – và quan trọng nữa – như trăng, như hoa. Và ngày nay ta có cả một loạt các môn khoa học về nó! Nào xã hội học về lễ hội, hiện tượng học về lễ hội, lý thuyết về lễ hội... với nhiều cách tiếp cận khác nhau: văn hóa học, phân tâm học, tôn giáo học..., và đều đồng thanh xem trọng lễ hội như một trong các “bước ngoặt” của văn minh nhân loại. Người ta dùng một thuật ngữ chuyên môn để đặt tên cho bước ngoặt ấy: “*performative turn*” (bước ngoặt ngôn hành): lời tuyên bố khai mạc lễ hội, mọi câu hô xướng trong nghi lễ lập tức biến thành hành động, sáng tạo nên thực tại, âm vang hình ảnh về sức mạnh phi thường của Ngôi Lời trong *Kinh Thánh*: “Hãy có ánh sáng! Bèn có ánh sáng...”. Trong tinh thần ấy, Hegel thậm chí còn so sánh lễ hội với... chân lý bằng một hình ảnh tuyệt đẹp: “Chân lý là lễ hội cuồng nhiệt rước Thần Rượu Bacchus, nơi đó không thành viên nào là không say khuất; và, bởi vì mỗi thành viên tách riêng ra, sẽ tự ngã gục lập tức, nên đám rước cũng đồng thời là sự yên nghỉ trong suốt và đơn giản” [khi mọi thành viên đều lăn quay ra đất!]. Sự cuồng nhiệt của mỗi thành viên - hiểu như sự phân hóa và tiêu vong tất yếu của từng cá thể riêng lẻ - được hợp nhất và “vượt bỏ” trong sự thanh tịnh đơn giản và trong suốt của lễ hội, của chân lý!

Vậy, lễ hội là gì? Thủ đi tìm “định nghĩa” thứ nhất cho cái khó định nghĩa: Trong lễ hội, một cộng đồng thể hiện *lòng yêu đời* của mình bằng những hình thức hiện tiền. Chán đời thì không thể có lễ hội! Trừ khi trốn chạy đến

một hòn đảo thần tiên nào đó như lời kêu gọi của Horaz: “*Arwa beata petamus, arva divites et insulas*”, hãy đến một đảo thần tiên nơi thời hoàng kim chưa mất, nơi có món bồ câu quay ngon lành tự rơi vào miệng! (“Isola” là hòn đảo, từ đó có chữ “isolation”: cô lập, biệt lập). Trong lịch sử tư tưởng, không thiếu gì những thử nghiệm như thế. Ít ra là có bốn lần: “Nhà nước cộng hòa lý tưởng” của Platon (427-347 tr. CN); “Utopia” của Thomas Morus (1585);



Thomas Morus

“Nhà nước mặt trời” của Tomaso Campanella (1602); “*Nova Atlantis*” của Francis Bacon (1624). Cả bốn thử nghiệm đều giống nhau ở một điểm căn bản: tất cả đều được “Nhà nước lý tưởng” điều tiết chặt chẽ đâu vào đấy! Không còn có chỗ cho sự ngẫu nhiên, bất ngờ, tự phát nào hết!

Thi sĩ bị trực xuất, âm nhạc và lễ hội bị hạn chế... Ralf Dahrendorf, nhà xã hội học nổi tiếng, ví các “Nhà nước lý tưởng” ấy với một “cỗ máy vĩnh cửu” (*Perpetuum immobile*). Ở đó, ta có thể có tất cả, ngoại trừ những gì không đơn sắc, đơn điệu, những gì có “hương bay ít nhiều” trong cảnh “ngổn ngang gò đống”. Người ta chắc phải “chán đời” lăm mới nghĩ ra được những điều ghê gớm như thế! Nhưng cũng còn một hòn đảo khác, vui vẻ hơn, xin mời bạn ghé chơi: đó là hòn đảo Scheria mà Odysseus của Homer, trên đường lưu lạc,

đã ghé vào. Một xứ sở tưng bừng lễ hội! Và, từ đây, ta có một định nghĩa thứ hai về lễ hội: để có được sự liên tục trường cửu của văn hóa, ta cần phải gắn thêm vào đó yếu tố bất liên tục của sự “thái quá”. Thái quá, xuất thần là vượt khỏi ranh giới. Song, chính việc vượt khỏi ranh giới mới làm lộ rõ ranh giới và xác lập trật tự. Tuy nhiên, sự thái quá chỉ có được chức năng tác tạo ấy một khi nó được *chính đáng hóa* nhờ vào một yếu tố “siêu việt” nào đó, để không trở nên hỗn loạn và phá hoại mê muội. Vậy, lễ hội là sự kết hợp cả hai yếu tố: thái quá (*excess*) và gợi tưởng (*memoria*). Lễ hội văn hóa đúng nghĩa, qua đó, luôn đòi hỏi và thể hiện một văn hóa về lễ hội.

Nói đến văn hóa lễ hội, ta nhớ đến câu chuyện do Cicero kể về Pythagoras. Khi nhà toán học và triết học lừng danh này của thời cổ đại được hỏi về nghề nghiệp, ông đáp: “chẳng có nghề ngõng gì hết, vì tôi là... triết gia!” Lại hỏi tiếp: thế “triết gia” là gì? Ông đáp: “Đời người giống như lễ hội Olympia. Có người đến đấy để tìm kiếm danh vọng, để được tung hô, có người đến đấy để mua bán kiếm lời, còn tôi đến đấy chẳng muốn chiếm gì riêng cho mình, ngoài việc “chiêm ngưỡng và thức nhận” (*contemplatio rerum et cognito*). “Chiêm ngưỡng”, “nhìn ngắm” (*contemplatio*) trong tiếng Latinh đồng nghĩa với *theoria* (“lý thuyết”) trong tiếng Hy Lạp. Và *theoria* lại bắt nguồn từ chữ *theoros* là người đại diện của Thành quốc Hy Lạp cổ đại đến dự lễ hội, hoặc để hỏi ý thần linh qua các lời sấm ngôn hoặc đơn giản, chỉ để có mặt và cùng tiến hành nghi lễ. Như thế, *theoria* không chỉ có nghĩa là hoạt động thuần túy tinh thần, mà

là một phương thức hiện hữu thấm đẫm giá trị tinh thần: không bị ràng buộc với một lợi ích nhất định nào cả mà chỉ đơn thuần *hòa mình* vào lễ hội, vì đối tượng của nó là một cái gì thiêng liêng, thần thánh, hoan hỷ. Chúa Jêsu chẳng đã từng ví “Nước Trời” với một lễ hội, với một đại tiệc mà ai ai cũng có phần bình đẳng: “*con-mensa*”: cùng ngồi chung một bàn?

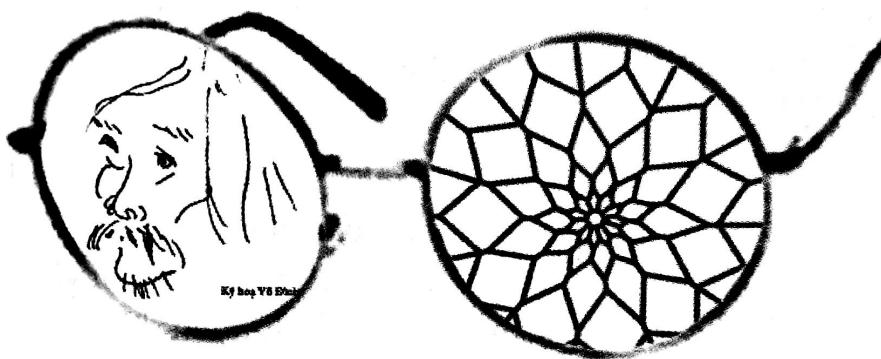
Như thế, lễ hội không chỉ là ngày... nghỉ lễ. Đối lập với lao động vất vả thường ngày, lễ hội là “lao động tự do”, là một việc làm không quan tâm đến điều gì khác ngoài chính bản thân nó; vì tự nó đã đầy đủ ý nghĩa. Theo nghĩa chặt chẽ, lễ hội không vụ lợi, chẳng “phục vụ” cho cái gì (theo kiểu tổ chức lễ hội cho khách du lịch!), cũng không đòi cái gì “phục vụ” cho nó. Vui lễ hội là niềm vui chiêm ngưỡng, và, chỉ trong trạng thái sống thực ấy, mọi người (người bản xứ và... khách phương xa!) mới có thể trực tiếp gặp gỡ nhau và gặp gỡ một thực tại cao hơn đời sống thường ngày. Lễ hội là một hiện tượng giàu có, phong phú, không phải sự giàu có của tiền bạc mà của cuộc hiện sinh. Lễ hội đón nhận sức sống từ lòng yêu đời và hướng thiện của người tham dự: con người tạm thời vượt ra khỏi ngục tù thời gian của kiếp nhân sinh hữu hạn, để:... “cho một lần vĩnh viễn gặp hứ không”. Chỉ “tạm thời” thôi, vì lễ hội là ngoại lệ, vì sẽ không có lễ hội nếu không có đời sống hiện thực với tám giờ lao động mỗi ngày! Nếu cuộc sống nhọc nhằn, trần tục là mảnh đất để phát sinh và nuôi dưỡng lễ hội thì làm sao có thể xem nhẹ điều kiện vật chất, thậm chí khả năng mang lại lợi ích vật chất rất lớn, như là giá đở cho lễ hội? Chỉ xin đừng quên: giá đở chứ không

phải... sân khấu! Nó cần được tiến hành tế nhị, khéo léo, giống như ta không thể vô ý để lộ... hóa đơn đi chợ khi mời khách đến nhà.

Lễ là tảo mộ, hội là đạp thanh. “Tảo mộ” là siêu linh, “đạp thanh” là yến oanh nô nức, chứ không phải... giẫm đạp lên tất cả. Xin giữ cho lễ hội mãi mãi là lễ hội và chỉ là lễ hội. Để ngày mai, ngày kia, khi lớn lên, khi già đi, vẫn còn đó những “đôi mắt ướt tuổi vàng khung trời hội cũ”. Hoặc phải luyến tiếc:

*Đạp thanh hội cũ hào hoa
Giấc vàng buối tảo mộ đà cáo chung*

Buồn thế sao? Đại thế sao?



BÙI GIÁNG TRONG CHIẾC KÍNH VẠN HOA

*Tọa đàm về Bùi Giáng tại trung
tâm L'espace, Hà Nội, 20.12.2011*

Nhân dịp ra mắt một tuyển tập thơ Bùi Giáng, chúng tôi rất vui mừng và vinh hạnh được tham dự buổi tọa đàm hôm nay. Vào cuối năm 2008, kỷ niệm mươi năm ngày mất của cố thi sĩ (07.10.1998), Trung tâm Văn hóa Ngôn ngữ Đông Tây đã tổ chức sưu tầm, biên soạn tập sách dày dặn: *Bùi Giáng trong cõi người ta*, tập hợp bài viết của hơn 30 tác giả trong Nam ngoài Bắc, trong nước và nước ngoài. Đó là một tập giai phẩm có chất lượng học thuật rất cao về Bùi Giáng quy tụ những tiếng nói từ nhiều chân trời khác nhau, đến với người đọc cả nước. Nhưng hôm nay, có lẽ là lần đầu tiên, một buổi tọa đàm về Bùi Giáng được tổ chức trang trọng tại thủ đô Hà Nội, trong không gian L'Espace thật thân quen này. Xin

chân thành cảm ơn Công ty Văn hóa và Truyền thông Nhã Nam và trung tâm L’Espace đã có nhã ý mời và tạo điều kiện cho chúng tôi được ra Hà nội dự buổi tọa đàm này. Xin rất cảm ơn nhà văn Phạm Xuân Nguyên, người hướng dẫn tọa đàm và các diễn giả chính là nhà thơ Nguyễn Trọng Tạo và dịch giả Nguyễn Nhật Anh đã ưu ái cho tôi được phép phát biểu đầu tiên để có dịp thay mặt gia đình và thân nhân cố thi sĩ cảm tạ sáng kiến của ban tổ chức và bày tỏ sự xúc động của mình trước tình cảm nồng hậu của quý vị khách quý có mặt hôm nay dành cho cố thi sĩ.

Được phát biểu đầu tiên là sự ưu ái, đồng thời cũng là một khó khăn đặc biệt cho tôi khi phải mở đầu cuộc tọa đàm về một tác giả thật thú vị nhưng cũng rất độc đáo, đa diện và sâu thẳm như Bùi Giáng. Không phải là người sáng tác lắn một người chuyên phê bình hay nghiên cứu văn học, tôi chỉ xin phép nêu vài cảm nghĩ với tư cách một độc giả bình thường đối với tác giả mình yêu thích.

Trước mắt tôi, Bùi Giáng xuất hiện như trong một chiếc kính vạn hoa. Với tôi, hình ảnh ấy là một sự nhìn nhận, một vinh hạnh và một niềm an ủi lớn lao đối với bất kỳ tác giả nào không đơn điệu và nhất phiến. Người đọc nhiều thế hệ - từ những người bạn văn sống đồng thời, những người có cơ duyên hạnh ngộ và kết giao, những bà con lao động lam lũ vốn quen thuộc với một Bùi Giáng “phóng túng hình hài, ngang tàng tính mệnh” giữa phố thị Sài Gòn suốt mấy mươi năm, cho đến những nhà nghiên cứu và các bạn đọc trẻ tuổi ngày càng tinh tường, uyên bác hiện nay - đều tha hồ đến với ông tùy theo sở thích,

cảm nhận và “căn cơ” riêng của mỗi người. Bùi Giáng quả là một trường hợp đặc thù và lý thú cho một môn *mỹ học tiếp nhận* đang thịnh hành hiện nay!

Chỉ cần điểm qua một cách ngẫu nhiên nhan đề của một số trong rất nhiều bài viết về Bùi Giáng, ta hình dung phần nào về chiếc kính vạn hoa ấy: “Bùi Giáng dị biệt”; “Bùi Giáng, một hồn thơ bị vây khốn”; “Bùi Giáng, một tâm hồn mènh mông ảo diệu”; “Bùi Giáng, một năng lực phi thường của kẻ suốt đời rong chơi”; “Người lữ khách cuồng điên và khôn cùng kỷ niệm”; “Viết vào Bùi Giáng mong manh”; “Những sát-na của Bùi Giáng”; “Yêu đời hơn từ thơ Bùi Giáng”; “Bùi Giáng, một bài thơ lạc vận”; “Bùi Giáng, giang san một gánh dị thường”, “Bùi Giáng, nhà thơ cuối cùng của thế kỷ XX”; “Cuộc hòa giải vô tận: trường hợp thơ Bùi Giáng”; “Bùi Giáng, tận cùng chủ nghĩa hư vô”; “Bùi Giáng; tiếng ca chung cục”; “Bùi Giáng, ai người chia sẻ?”; “Bùi Giáng, từ phá thể đến hội nhập”; và mới đây nhất, “Bùi Giáng, nhà thơ của các nhà thơ”, v. v... và v. v...

Không phải các tác giả đều đồng ý với nhau trong cách hiểu, cách đánh giá về Bùi Giáng, nhất là về thơ của ông, mặc dù cùng chia sẻ chung một niềm cảm thông, trân trọng. Có người đan xen kỷ niệm riêng với những xúc cảm vô bờ trước những câu “thần cú”, những ý tình bát ngát của họ Bùi. Có người khảo sát thơ ông trong mối tương quan mật thiết với hồn thơ dân tộc, với các truyền thống tư tưởng Đông Tây. Có không ít tác giả thử nghiệm hệ khái niệm tinh vi của bộ môn phê bình văn học đương đại nhằm “thông diễn” thơ Bùi Giáng dưới nhiều bầu khí

và ánh sáng khác nhau. Bùi Giáng chủ yếu là một nhà thơ lãng mạn cổ điển phá cách và hý lộng? Bùi Giáng là một nhà thơ tân kỳ, “là kẻ làm thơ trước hết với chữ”, bằng cảm thức và bút pháp hậu-hiện đại, cho dù một cách mặc nhiên? Đọc thơ ông bằng cách tiếp cận “hủy tạo và phá thể”? “Thơ tư tưởng phải hiểu bằng tư tưởng, không phải bằng câu chữ”? Vậy, Bùi Giáng có “cách tân” thơ không, và nếu có, ở phương diện nào? Giá trị đích thực của thơ Bùi Giáng ở đâu? Ông là bậc thầy của những *câu thơ hay*?, của những *bài thơ hay*?, hay của một *hồn thơ bất tuyệt*, một *nguồn thơ* vô tận hiếm có, mà mọi bài, mọi câu chỉ là sự ngắt mạch theo quy ước giả tạo, từ đó cắt nghĩa được những chỗ trùng lặp như một ám ảnh khôn nguôi? Kỳ cùng, Bùi Giáng có *làm thơ* không, nếu hiểu *làm thơ* theo nghĩa “thêu thùa”, “biến đặt” của từ “*art*” (*nghệ thuật*) cổ truyền? Hay Bùi Giáng, nói thậm xưng, là một *hiện thân* của Nàng Thơ, ăn, ngủ, thở, sống với thơ và trong thơ?

Về bản thân tác giả, Bùi Giáng là một “hồn thơ bị vây khổn”, hoặc “thánh thiện và tự do tuyệt đối”? Là một “hành giả chỉ đạt tới tiểu ngộ mà không đạt tới đại ngộ của thực tướng vô tướng, thực tánh vô tánh”, hoặc là người “đã cuồng điên để sáng suốt” như một lựa chọn hiện sinh của một kẻ đạt đạo, “thông tay vào chợ” để thực hành “Bồ tát hạnh”? Thật không dễ trả lời và cũng thật không phải ngẫu nhiên khi Bùi Giáng là cả một kho gai thoại, thậm chí, huyền thoại. Soạn giả Huyền Li đã khéo chọn nhan đề: *Bùi Giáng, 99 giai thoại* (1999) cho bộ sưu tập của mình, khi con số 99 ngụ ý sự vô lượng, vô hạn, bất tận. Thông thường, trong văn chương, giai thoại là món

quà thú vị cho người đọc, nhưng không có ý nghĩa gì nhiều lăm trong việc đọc tác phẩm, nhất là khi khắp nơi đang vang lên hồi chuông báo tử về “cái chết của tác giả”! Bùi Giáng có lẽ là một trong những ngoại lệ trong cách tiếp cận “thuần văn bản” chăng? Dù thật dù giả, dù trung thực hay thêm thắt, giai thoại là một phần không tách rời với văn nghiệp Bùi Giáng. Không chỉ để hiểu thêm chút ít tình tiết trong nhiều câu thơ đẹp và bí hiểm của ông (“Trời đêm tinh tú chạy vòng, Ruồi rong về bích ngạn hồng vàng chiêu” để nhớ ngày trẻ chạy “sô” theo tiếng hát ma mị của những “ngôi sao” Thanh Thúy, Bích Chiêu, và còn nhiều nữa: “Trang mờ em vẫn là em thu đầu”, “Về trong vân thạch em ngồi vén xiêm”, “Sông ơi em bỏ sa mù, đi thiêm thiếp cõi quân thù gọi nhau”, hay “Ngày mai cá sóng phiêu bồng, ngàn trăng ngậm bóng sương đồng ra đi”...) mà còn giúp “giải mã” phong độ “thần thông du hý” với nhiều mật ngôn, ẩn ngữ tràn lan trong một cuộc đời không biết và không hề phân biệt giữa thực và mộng, giữa sống và thơ. Do đó, ít nhất trong trường hợp Bùi Giáng, tôi e rằng nếu tách những giai thoại, hay đúng hơn, tách con người và cuộc đời của tác giả ra khỏi văn nghiệp, thì thơ văn Bùi Giáng sẽ mất đi sự bảo chứng. Thủ hỏi những câu chuyện thiền, những bài thơ thiền sẽ còn lại gì, nếu bị tước mất đi kinh nghiệm tâm linh thực chứng của chúng?

Có tác giả mạnh dạn đi tìm cái tưởng như bất khả: bản chất của văn chương: “Bản chất của văn chương Bùi Giáng là sự tổng hòa những nghịch lý. Trong cái đùa giỡn có sự đau xót, trong bỡn cợt có nỗi ngậm ngùi, trong sự nghịch ngợm hồn nhiên trẻ thơ có sự uyên

bác, trong điên loạn cuồng si là cõi mộng bát ngát đẫm tình... Cái nét riêng ấy không ai có được, không ai bắt chước được và không thể có người thứ hai” (Trần Đình Thu). Và có lẽ vì thế chẳng, tuy không đồng ý hẳn với nhau, hầu như tác giả nào khi viết về Bùi Giáng cũng vô hình trung cảm nhận sâu sắc cái “không ai có được” ấy để chọn riêng cho mình một cách viết, một nhan đề thật đặc ý, thật “gan ruột”, như thể viết cho chính mình, về chính mình, nhờ đó, mở hết độ tinh nhạy của tai mắt, làm bùng vỡ nội tâm. Bùi Giáng, một cách âm thầm, trao tặng cho những ai đến với ông chiếc kính vạn hoa. Viết về Bùi Giáng, ai cũng thấy mình như vui hơn, đẹp hơn, sâu hơn, “vô ngần trong bóng nguyệt”, hay, nói như Paul Éluard: “thi sĩ không chỉ mang lại hồn thơ cho chính mình, mà còn trao cảm hứng cho người khác”. Thiết tưởng, đó cũng là một đóng góp hải hà của Bùi Giáng.

Gần đây, thật vui mừng khi thấy việc đọc Bùi Giáng đã được nâng lên một cấp độ đáng kể về chất lượng lý thuyết. Theo thứ tự thời gian, tôi muốn nhắc đến một số lượng không nhỏ các luận văn cử nhân và thạc sĩ văn học. “*Thơ Bùi Giáng dưới lăng kính phê bình cổ mẫu*”, luận văn



Paul Éluard

thạc sĩ của Trần Nữ Phượng Nhi tại Khoa Văn Đại học KHXH&NV TP HCM (2011, do PGS TS Nguyễn Thị Thanh Xuân hướng dẫn) là một trong số đó (và tiếc rằng đây là luận văn duy nhất tôi may mắn được đọc). Bằng cách tiếp cận của phân tâm học miền sâu ở cấp độ vô thức tập thể, tác giả Phượng Nhi đã tìm cách phát hiện các *cổ mẫu tự nhiên* như Đất, Nước, Vườn và các *cổ mẫu xã hội* như tình yêu siêu nồng (cổ mẫu Linh Âm/anima) và đường về bản thể (cổ mẫu Tự ngã/Self) để khai quật những mạch ngầm trong thơ Bùi Giáng, một khảo hướng đầy hứa hẹn. Gần đây nhất, là chuyên luận công phu còn ở dạng bản thảo của PGS TS Đỗ Lai Thúy, nhà nghiên cứu và phê bình văn học thẩm quyền: “*Bùi Giáng, nhà thơ của các nhà thơ*”. Từ ngôn ngữ-ký hiệu đến ngôn ngữ-sự vật, rồi từ chơi chữ đến trò chơi ngôn ngữ, tác giả đã dõi theo hành trình ngôn ngữ thi ca Bùi Giáng để đi đến nhận định: “Nếu trước đây Nguyễn Du mở ra thời kỳ trung đại cổ điển trong văn học Việt Nam, nâng nó lên ngang tầm khu vực Đông Á, còn Tản Đà vào những thập niên đầu của thế kỷ XX đã mở đầu cho thời hiện đại, đưa văn học Việt Nam vào quỹ đạo thế giới, tuy có sự lệch thời gian, thì Bùi Giáng ở những năm cuối của cùng thế kỷ ấy đã đi đầu trong việc mở ra một thời đại mới cho văn học Việt Nam, văn học hậu hiện đại. Có điều lần này, ít nhất với trường hợp Bùi Giáng, sự phát triển của văn học Việt Nam so với thế giới không còn là sự phát triển *tương ứng* nữa mà là *đồng thời*, tức nhịp bước cùng thế giới. Bởi thế, theo cái cách mà Heidegger gọi Hölderlin, tôi cũng muốn vinh danh Bùi Giáng, cũng như Nguyễn Du và Tản Đà trước đây, những thi nhân làm thay đổi hệ hình tư duy nghệ

thuật của thời đại các ông, không phải là “nhà thơ *giữa* các nhà thơ, mà là nhà thơ *của* các nhà thơ”.

Nhân nhắc đến quan hệ *giữa* Heidegger và Hölderlin, *giữa* triết gia và thi sĩ, xin mạn phép lưu ý thêm rằng: thật bất công và đáng tiếc nếu ta bỏ quên một Bùi Giáng văn xuôi! 1000 trang của *Lời Cố Quận* và *Lễ Hội Tháng Ba*, Bùi Giáng đã dành để dịch công trình đồ sộ của Heidegger giảng giải thơ Hölderlin, thi sĩ Đức mà hình ảnh dường như song sinh với Bùi Giáng. Ý thức minh nhiên về thi ca và triết học của Bùi Giáng thể hiện đậm đặc nhất trong dịch phẩm này. Thời gian chỉ cho phép tôi trích dẫn một đôi lời của Heidegger qua ngòi bút dịch của họ Bùi: “Giữa tiếng ồn ào, những bài thơ giống như một chiếc chuông treo ở ngoài trời và chỉ cần một chút tuyết rơi nhẹ nhè chạm vào, đủ khiến chiếc chuông lạc đi âm điệu (...). Vì thế, thể theo ân tình của tiếng thơ mà lời giảng thơ phải gắng làm sao để tự khiến mình thành thừa thải (...). Từ đó, bài thơ đứng lên trong cốt cách, thể lệ của riêng nó, lập thời mang lại ánh sáng cho những bài thơ khác”. Bùi Giáng cũng đặc biệt nhấn mạnh đến *tiêu ngữ* (*Leitwort*) hay đúng hơn, *Lời nghiệp dẫn* thứ ba trong năm tiêu ngữ của Heidegger về “một nhà thơ *của* những nhà thơ: “*Từ khi chúng ta là một hội thoại...* (*Seit ein Gespräch wir sind...*)” là một trong những lời sâu thẳm nhất của Hölderlin. Bản chất của ngôn ngữ không ở nơi từ vựng và ngữ pháp mà ở trong đối thoại. Ngôn ngữ sống trong đối thoại. Đối thoại là thể cách để con người hiện hữu là người. Và, theo Hölderlin, chỉ có thể đối thoại, nhất

là “hội thoại - suy tư”, khi chúng ta biết nghe nhau. Nói chỉ trở thành đối thoại, khi nó có thể được nghe. Nếu không, chỉ là những tràng âm thanh vô nghĩa.

Vì thế, mở đầu *Lời tựa* tiếng Pháp cho tập *Dialogue* (1966) của một số trí thức miền Nam gửi cho các trí thức Tây phương, Bùi Giáng viết: “Một cuộc đối thoại bao giờ cũng phơi mở, dễ trở thành một cuộc độc thoại. Mà một cuộc độc thoại lại có thể tràn trề sức sản sinh, nếu là cuộc độc thoại trong-mờ, qua đó xuyên một “ánh đêm”. Bản chất của độc thoại là ở chỗ Hiện Tồn tự phân thân: hai vũ trụ soi mình trong một thế giới; một thế giới chia thành hai được ngăn cách bởi một hố thẳm. Và bản chất của hố thẳm là ở chỗ nó có thể vượt qua bằng một cuộc nhảy. Và bản chất của cuộc nhảy lại là sự chấp nhận rủi ro. Nói khác đi, chấp nhận rủi ro là bản chất của chính cuộc sống vậy. Sống, tức là đánh liều. Mà đằng nào đã “một liều ba bảy cũng liều”, thì cớ sao không chọn cuộc liều trong-mờ?” (*le risque diaphane*).

“Trong-mờ” (“diaphane”) là bầu khí dịu dàng, “lung linh sương bóng”, cần thiết cho đối thoại, nhất là một cuộc đối thoại mạo hiểm.

Bùi Giáng cũng có khi gọi đối thoại là *hội Đàm*:

Còn nguyên phố thị hội Đàm
Với trăng châu thổ muôn vàn đã xa
Đạp thanh hội cũ hào hoa
Giấc vàng buổi tảo mộ đà cáo chung...

Yêu thơ Bùi Giáng, xin hãy giữ nguyên Hội Đạp Thanh nao nức và Giấc Vàng long lanh!



Pth

TRIẾT GIA VÀ THI SĨ^(1*)

Trong “Bùi Giáng, sơ thảo tiểu truyện”⁽²⁾, nhà phê bình văn học Đặng Tiến nhận định có tính tổng kết về văn nghiệp Bùi Giáng như sau: “Trên cơ bản, Bùi Giáng là nhà thơ”. Thế nào là “trên cơ bản”? Tôi không muốn hiểu câu nhận định trên đây theo nghĩa thông thường của sự phân loại, đánh giá về văn nghiệp của một tác giả: Bùi Giáng trước hết và trên hết, hay, tựu trung, là một nhà thơ, nói khác đi, phần có chân giá trị là sự nghiệp thi ca của ông, còn các phần còn lại là thứ yếu, không “cơ bản”. Thật ra, trong khối lượng đồ sộ và đa tạp của Bùi Giáng “văn xuôi”, dù khó tính đến mấy, ta vẫn có thể chắt lọc ra không ít những trang tuyệt bút từ các Giảng luận văn học (Nguyễn Du, Bà Huyện Thanh Quan đến Phan Văn Trị/Tôn Thọ Tường và Tân Đà), các tùy bút

^{1*} Tọa đàm Khoa học về Bùi Giáng, Trường ĐH KHXH & NV TP. Hồ Chí Minh, 14.09.2013.

²<http://www.talawas.org/talaDB/showFile.php?res=337&rb=0102>

văn chương, các nghị luận triết học, đó là chưa kể một số bản dịch thành công khá đặc biệt. Trong chừng mực nào đó, chúng có giá trị tự tại, độc lập với việc có hoặc không có “Bùi Giáng nhà thơ”. Vì thế, tôi muốn thử hiểu nhận định trên đây theo một cách khác: dù là văn xuôi hay thơ, Bùi Giáng vẫn “trên cơ bản, là nhà thơ”, theo nghĩa: Bùi Giáng có ý thức sử dụng ngôn ngữ theo nghĩa rộng như là “ngôn ngữ thi ca”. Chính điều này tạo nên nét riêng biệt, độc sáng của thi văn Bùi Giáng, và đồng thời mời gọi ta hãy đến với Bùi Giáng theo cách hiểu ấy.

Như ai cũng dễ nhận ra, và như chính Bùi Giáng đã thừa nhận, bút pháp và thơ của Bùi Giáng thoát đầu xuất phát từ cội nguồn Thơ Mới. Nhưng, do một sự tương ứng sâu thẳm nào đó và cũng là một cơ duyên, việc Bùi Giáng tiếp cận và tiếp thu tư tưởng, nhất là triết học về nghệ thuật, của Heidegger, theo chúng tôi, là một trường hợp khá hy hữu: nó thanh tân,tron vẹn và chung thủy đến lạ thường. Sự gặp gỡ này còn có sự hiện diện của một nhân vật thứ ba có ý nghĩa quyết định: thi sĩ Đức Friedrich Hölderlin. Heidegger là triết gia, Hölderlin là thi sĩ, sống cách nhau ngót hơn một thế kỷ, nhưng thật lạ lùng khi Heidegger từng nhiều lần nhấn mạnh rằng ông không còn có thể phân biệt mình với Hölderlin được nữa⁽¹⁾! Tự nhận

¹ Martin Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung / Elucidations of Hölderlin's Poetry/Minh giải Thi ca Hölderlin*, bản tiếng Anh của Keith Hoeller, New York, 2000, tr. 13 và trong *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. R. Wolin, Cambridge, Mass, 1993: “Tư tưởng của tôi ở trong mối quan hệ quyết định với thi ca của Hölderlin” (tr. 112).

mình đồng nhất với một người khác, nhưng không ai nghĩ rằng Heidegger tự “đánh mất mình” trong mối quan hệ lạ thường ấy. Ta cũng có thể nói hết như thế về mối quan hệ tay ba: Heidegger – Hölderlin – Bùi Giáng! Trong bài tham luận ngắn này, chúng tôi muốn lưu ý đến mối quan hệ lạ thường này như một nỗ lực góp phần soi sáng quan niệm sống, sáng tác và suy tưởng của Bùi Giáng.

1. Triết gia – thi sĩ:

Quyển “*Giảng giải về Thơ Hölderlin*” của Heidegger⁽¹⁾ (tập 4 trong Toàn tập) chỉ ngót 200 trang, nhưng đã được Bùi Giáng dịch và diễn giải hơn 1.000 trang, chia làm hai tập: “*Lời Cố Quận*” và “*Lẽ Hội Tháng Ba*”. Có thể nói đây là công trình văn xuôi quan trọng nhất và cũng phức tạp, sâu sắc nhất của Bùi Giáng. Theo một cách nói quen thuộc, chính ở đây, Bùi Giáng đã đi từ “tự phát” đến “tự giác” trong quan niệm sống và sáng tác văn chương.

Hölderlin (1770-1843) là một trong những thi sĩ nổi tiếng nhất của nước Đức, bạn đồng học và có ảnh hưởng sâu đậm đến hai khuôn mặt lớn của triết học Đức: Schelling và Hegel. Đáng chú ý: Hölderlin cũng có định mệnh tương tự Bùi Giáng: hơn 30 năm cuối đời sống trong trạng thái “đIÊN tam đảo tứ”! Ta biết rằng Heidegger có những bài giảng đầu tiên về Hölderlin vào những năm 1934-35 (ngay trước khi soạn luận văn

¹ Martin Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe, Band 4, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.

nổi tiếng: “*Nguồn gốc của tác phẩm nghệ thuật*”⁽¹⁾). Ông tiếp tục bàn về Hölderlin cho tới 1946, được tập hợp lại thành sáu luận văn trong tác phẩm vừa kể. Bùi Giáng nhận định: “Mười năm sau *Sein und Zeit* [Tồn tại và Thời gian, 1927, tác phẩm chính của Heidegger], Hölderlin xuất hiện trên hầu hết những cuốn sách của Heidegger mỗi phen tư tưởng của Heidegger bước tới điểm quyết định”. “Riêng cuốn sách *Giảng giải về thơ Hölderlin* này mang một ý nghĩa trầm trọng và sâu xa như thế nào trên con đường tư tưởng của Heidegger, thành tựu một cái gì cho tư tưởng Tây phương, chuẩn bị cho một cuộc hội thoại lặng lẽ mènh mông nào khác, những người theo dõi Heidegger ắt đã từng nhận thấy”. “Người nào đã đọc kỹ từ lâu cuốn sách dị thường ấy của ông Heidegger, ắt đã rõ nguyên do lối sắp đặt thứ tự các bài giảng... Và cũng không ngạc nhiên gì nhiều trước lối dịch và giảng dường như kỳ dị của dịch giả”. Bùi Giáng viết tiếp: “Nhancestor để ấy nói gì? Có thể hiểu cưỡng bức theo hai cách:

1. Cuộc tiếp cận (của chúng ta với) Hölderlin
2. Cuộc tiếp cận của Hölderlin

Theo nghĩa thứ hai là thế nào? Hölderlin tiếp cận cái gì? Ấy là: tiếp cận Uyên Nguyên, đi về cận lập với Uyên Nguyên. Sao gọi là Uyên Nguyên? Theo nghĩa thứ nhất: chúng ta tiếp cận? Đi về tiếp cận? Nhưng Hölderlin không phải là một cá nhân. Nguồn thơ thi dựng của ông là một nguồn Thi nhiên hi hữu. Hölderlin là Nguồn Thơ

² Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Reclam 1960, 2008 (BVNS dịch và chú giải, sắp xuất bản).

ấy. Vậy thì tiếp cận Hölderlin là tiếp cận nguồn thơ ấy. Nhưng tại sao tiếp cận mà không tăm mìn vào? Vì đó là Uyên Nguyên và trong khi chúng ta dò dẫm trên bước tiến lại gần, thì Uyên Nguyên cũng đi về với chúng ta trong thể lệ riêng biệt: gần gũi mà xa xôi”⁽¹⁾ ...

Đằng sau cách diễn đạt bay bổng nhưng khá tối tăm ấy là diễn trình tư tưởng của Heidegger được Bùi Giáng theo dõi sát sao và thể nhập trọn vẹn. Có thể chia sự “tiếp cận” của Heidegger với thơ Hölderlin làm hai thời kỳ: thời kỳ sớm từ 1934 đến 1939 và thời kỳ muộn là 1939-1946, với sự khác biệt quan trọng.

Thời kỳ sớm nổi bật với hai luận văn: “*Hölderlin và bản chất của thi ca*” (Bùi Giáng dịch và giảng trong *Lời Cố Quận*, An Tiêm, 1972, tr. 146-242) và “*Siêu hình học nhập môn*” (được Bùi Giáng dịch và giảng một phần trong *Trăng Châu Thổ* (Quế Sơn, Võ Tánh, 1969, tr. 207-308)).

Ở thời kỳ này, Heidegger xem Hölderlin là một thi sĩ quan trọng, nhưng không quan trọng với tư cách thi sĩ, mà như là triết gia-thi sĩ, nói khác đi, tuy Hölderlin làm thơ, nhưng nội dung của nó không phân biệt với triết gia. Thực ra, những đại thi hào Tây phương như Homer, Sophocles, Virgil, Dante, Shakespeare và Goethe thực hiện bản chất của thi ca còn phong phú hơn cả Hölderlin, nhưng tại sao Heidegger lại tập trung vào Hölderlin? Lý do là vì, theo ông, Hölderlin là nhà thơ *làm thơ về thi ca*.

¹ Bùi Giáng: *Lễ Hội Tháng Ba*, NXB Văn hóa Sài Gòn, tái bản 2008, tr. 7 và tiếp.

Ông gọi Hölderlin là “thi sĩ của những thi sĩ”⁽¹⁾ không theo nghĩa tôn vinh về đẳng cấp mà chỉ vì Hölderlin là nhà thơ của bản thân thi ca. Hölderlin đã viết những câu thơ về bản thân thi ca như thế nào, trong chừng mực là một thứ “siêu - thi ca” mang đầy đủ tư cách của một nhà tư tưởng? Xin điểm lại ngắn gọn năm điểm:



Hölderlin

- Hai điểm đầu tiên có vẻ mâu thuẫn với nhau. Hölderlin gọi thi ca là công việc “*hồn nhiên thơ đại nhất*”⁽²⁾, nhưng đồng thời cũng là công việc “*nguy hiểm nhất*”⁽³⁾. Vì lẽ thi ca này sinh trong ngôn ngữ, nên câu hỏi có thể đặt lại là: ai làm chủ ngôn ngữ và ngôn ngữ hiểm nguy theo nghĩa nào?

Theo Heidegger, ngôn ngữ

là cái gì quá “thân thiết” với con người, nó có thể “thôi miên” ta ở vẻ ngoài khiến ta dễ bỏ qua căn cơ, nền tảng. Sự hàm hồ của ngôn ngữ làm cho cái không bản chất trở thành bản chất, đồng thời biến bản chất thành cái gì nồng nỗi, bì phu. Đối diện với hiểm nguy ấy, Hölderlin

¹ Martin Heidegger: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung / Hölderlin và bản chất của thi ca*, Toàn tập, Tập 4, tr. 47.

² F. Hölderlin: “*Dichten: diss unschuldigste aller Geschäftte*” (III, 77), Sđd. Tr. 31.

³ “*Darum ist der Güter Gefährlichsten, die Sprache dem Menschen gegeben... damit er zeuge, was er sei...*” (IV, 246), Sđd. Tr. 31.

đã trả giá bằng sự điên loạn của mình, một sự cố không thể điều trị hay cứu chữa bằng y học. “Điên loạn là số phận của Hölderlin, vì “những hoa trái đầu mùa bao giờ cũng thuộc về phần của thần linh” và Hölderlin là “hoa trái bi kịch nhất trong lịch sử nước Đức”. Phải chăng ta cũng có thể nói như thế về Bùi Giáng?

- Điểm thứ ba: con người chỉ hiện hữu trong ngôn ngữ, và ngôn ngữ bao giờ cũng hiện hữu trong đối thoại, trong “nói” và “nghe”. Đó là đặc trưng của con người, bởi chỉ con người mới mang *thời tính*, tức tìm thấy chính mình ngay trong lòng sự vật khi chúng được từng bước khai mở bằng một cách nào đó. Ngôn ngữ là nơi ta thể nghiệm: hoặc có thể đi sâu vào được vùng ẩn mật, khép kín của thực tại khôn dò, hoặc chỉ phải dừng lại ở bề mặt của sự hiện diện thô sơ.

- Điểm thứ tư là từ chính lời thơ của Hölderlin: “*những gì bền vững là do thi sĩ thiết lập nên*”⁽¹⁾. Những gì tưởng như vững bền, thường trụ trong thế gian đều cần được “thiết lập nên, nếu không, chúng sẽ bị chìm lấp, lẫn lộn trong mớ hỗn mang”. Để sự vật hiển hiện ra cho ta, ta phải đứng vào vùng ánh sáng thích hợp. Như thế, con người không chỉ thụ động ngồi nhìn sự vật chung quanh, rồi gọi tên chúng. Ngược lại, chính thi sĩ *đặt tên* cho chúng, và chỉ có việc *đặt tên* này mới thiết lập nên sự vật. Sự vật và bản thân Tồn tại không bao giờ phơi bày mà phải được sáng tạo và thiết lập. Thi sĩ có vai trò

¹ F. Hölderlin: “*Was bleibt aber, stiften die Dichter*” (IV, 63), Sđd.
tr. 31.

trung tâm trong sự hiện hữu của con người⁽¹⁾.

- Và sau cùng, điểm thứ năm, lại từ một câu thơ khác của Hölderlin: “*con người sống trên đồi như một thi sĩ*”⁽²⁾. Sống như một thi sĩ là sống giữa lòng những gì thiêng liêng, vừa ẩn giấu, vừa vãy gọi, mang ta đến gần bản chất của sự vật. Sự hiện hữu được thi sĩ tạo dựng và thiết lập là một quà tặng được ban cho ta, bên ngoài quyền năng của cá nhân mỗi người. Cũng thế, thi ca không chỉ là một trò chơi với những từ ngữ và ngữ pháp đã có sẵn, trái lại, cấu tạo nên bản chất của ngôn ngữ, qua đó, cấu tạo nên cả mối quan hệ của một dân tộc với vận mệnh lịch sử của mình. Thi sĩ không tái tạo cái khả kiến, trái lại, làm cho nó *trở nên* khả kiến. Đó cũng là ý của Hölderlin khi nói về Oedipus, nhân vật thần thoại đã tự móc mắt mình: “Có lẽ đức vua Oedipus có thừa một con mắt!”. Như Heidegger nhận xét: có lẽ Hölderlin cũng có thừa một con mắt! Hölderlin là thi sĩ của *thời đại khốn khó*, khi thế giới cũ không còn mà thế giới mới chưa đến. Sự điên loạn của nhà thơ là kết quả của sự canh giữ cô đơn, của việc sáng tạo nên những sự thật mới mẻ, dù không mấy ai hay biết. Như thế, trong thời kỳ này, Heidegger

¹ Chuồn chuồn, Châu chấu, Rừng Marylin, Biển Bardot, Ngành Novak, Đóa John Keats, Miền Hà Thành, Ngành Mật niêm, Đóa U linh, Hồng lĩnh Hạc lâm, Quỳnh Lai Thị Xứ, Nghìn thu Cổ lục, Ngày Hy Nga, Đêm Bé Chị, Hoa trên Ngàn, Sóng Hồng Hoang, Thèm dục vọng... (xem thêm: Mai Thảo, Một vài kỷ niệm với Bùi Giáng, trong nhiều tuyển tập)

² “Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet Der Mensch auf dieser Erde” (VI, 25) Sđd. tr. 31.

đánh giá cao chất lượng tư tưởng trong thơ Hölderlin: thi sĩ thiết lập nên những nhu cầu thiết yếu và nghiêm trọng, với “sứ mệnh” khôi phục lại những gì đã suy tàn, gãy đổ của một thời vàng son quá khứ (như nền “nghệ thuật lớn” của “hệ hình Hy Lạp”) ⁽¹⁾.

Heidegger viết những lời mạnh mẽ: “Công việc của chúng ta là mang lại quyền lực cho Hölderlin”. Nói cách khác, ở đây, thi sĩ và triết gia không còn phân biệt về sứ mệnh; họ chỉ khác nhau ở tính cách và phương tiện: một bên dùng lối ẩn dụ, ít nhiều tối tăm, một bên sử dụng khái niệm minh nhiên, sáng sủa. Hölderlin là quan trọng, nhưng chưa phải với tư cách là nghệ sĩ mà như là triết gia: “đứng trên đỉnh núi cao của thời đại, thấu hiểu quá khứ và dự phỏng tương lai”. Ta dễ dàng liên tưởng đến thời kỳ đầu của Bùi Giáng *Mưa Nguồn*, của Bùi Giáng, *Heidegger và tư tưởng hiện đại*...

*“Đời xiêu đổ nguồn xưa anh trở lại
Giữa hư vô em giữ né ngần này...”*

Sau một Nietzsche bơ vơ, “mất quê hương”, Heidegger muốn nhìn thấy nơi Hölderlin hình ảnh và lời kêu gọi của kẻ “quy hồi cố quận”, tìm lại được quê hương đã mất.

2. Thi sĩ – triết gia

Vào thời kỳ muộn, qua việc giảng giải các tụng ca *Như trong ngày Lễ hội và Hồi tưởng* (Bùi Giáng: *Lễ Hội Tháng*

¹ Bùi Giáng: *Hư vô và Vĩnh viễn (Mưa Nguồn)*: “Hồn hoa cỏ Phượng Thành Hy Lạp úa”.

Ba, NXB Văn hóa Sài Gòn 2008), Heidegger cho thấy một bước nhận thức sâu hơn về Hölderlin chung quanh bản chất và trách vụ của thi ca. Lần đầu tiên, Hölderlin đích thực xuất hiện “trên cơ bản là nhà thơ” (*wesentlich als ein Dichter/essentially as a poet*) vì Heidegger thừa nhận rằng ông đã được Hölderlin “dạy dỗ” về bản chất của thi ca theo ngôn ngữ của cái BỐN (Trời, Đất, Con người và Thần linh).

- Tụng ca *Như trong ngày Lễ hội* (1800)⁽¹⁾ là mới mẻ, phong phú khi mô tả sự nghèo nàn tinh thần của thời đại mà Hölderlin gọi là sự thiếu vắng lễ hội. Trong *Hồi tưởng*⁽²⁾, ta lắng nghe những nhớ tưởng của thi sĩ về “những giấc mộng vàng” (Bùi Giáng: “*Giấc vàng long lanh*”) trong những “lễ hội” đã qua. Lễ hội là gì? Là ra khỏi nhịp điệu nhảm chán thường ngày. Là ra khỏi vòng kìm tỏa của sự “hữu ích”, “hữu dụng” để sống đích thực là chính mình. Trong thời đại của khoa học - kỹ thuật - công nghệ, con người bị “đóng khung” (*Gestell*), khiến cho sự “ưu tư” (*Sorge/Care*) khó trở thành sự ưu tư đích thực. Thời hiện đại không thể có “lễ hội”, vì ta không còn từ ngữ, không còn ngôn ngữ để làm việc ấy nữa (Bùi Giáng: “*Tôi bước qua từ ngữ rụng hai lần*”). Đó là cảm thức sâu sắc rằng bản chất cao nhất của thi ca, của người “thi sĩ tương lai” như nói trước đây không thể đạt tới được nữa:

¹ F. Hölderlin: “Wie wenn am Feiertage... ”, trong M. Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung/Giảng giải Thơ Hölderlin*, Toàn tập, Tập 4, tr. 49 và tiếp.

² F. Hölderlin: “*Andenken*”, nt, tr. 79 và tiếp.

*“Đẹp thanh hội cũ hào hoa
Giấc vàng buổi tảo mộ đà cáo chung”*

(Bùi Giáng)

- Vậy phải làm gì khi “hệ hình Hy Lạp” của nền “nghệ thuật lớn” cổ đại là bất khả phục hồi, một đi không trở lại? Trong *Xây ở suy tư* (1951), Heidegger cho rằng: ta không thể làm cho thần linh quay trở lại, mà chỉ còn có thể “chăm lo” (*schonen*) và “chờ đợi” sự lai đáo ấy. Trong *Thi sĩ là gì trong thời khốn khó?*, khi bình giảng về tụng ca *Bánh và Rượu* của Hölderlin, Heidegger thấy cần thiết phải tạo nên một “bầu khí” (*Ether*) thích hợp để đón đợi và làm chỗ cư lưu cho “thần linh”, bởi “chỉ còn có thần linh mới có thể cứu vớt chúng ta”. “Thần linh” ở đây không được hiểu như là sức mạnh siêu nhiên mà như là những kích thước mới cần được khám phá cho sự hiện hữu của con người. Sự đón đợi ấy là sự chuẩn bị ở trong tư thế lẩn sự chuyển hóa ở trong tâm thức. Heidegger viết: “Là thi sĩ trong thời đại khốn khó có nghĩa là: đón đợi, hát ca, dõi theo sự vãy gọi của thần linh. Đó là lý do tại sao người thi sĩ trong đêm trường tối tăm của thế giới [Bùi Giáng: “thế dạ”] lại tỏ bày sự linh thánh. Đó là lý do tại sao, trong ngôn ngữ của Hölderlin, đêm trường của thế giới lại là đêm thánh thiêng”⁽¹⁾. Ta biết rằng, thời hiện đại được gọi là “đêm tối”. Ở thời kỳ đầu, Heidegger đọc Hölderlin qua hình ảnh một đêm trường đầy tối tăm, bế tắc (Siêu

¹ *Thi sĩ để làm gì?/Wozu Dichter?/What are poets for?* Bản tiếng Anh trong Poetry, Language, Thought, London 1975, tr. 94.

hình học nhập môn", tr. 46). Bây giờ, đi sâu hơn, hình ảnh mới lại là hình ảnh của "Tửu thần Dionysos ngao du ca hát trong đêm thánh". Trên con đường *Quy hồi cõi quận*, bây giờ Hölderlin lại trải nghiệm đêm tối như cái gì "thanh sạch", "hân hoan", hay, nói như ngôn ngữ Bùi Giáng, trong "*hồn ca vũ địa*".

Tóm lại, khi thử đặt Bùi Giáng vào trong mối quan hệ mật thiết với Heidegger và Hölderlin, qua đó soi sáng phần nào hành trạng, suy tư và sáng tác của ông, ta thấy Bùi Giáng là một trường hợp khá đặc biệt, hiếm có: không chỉ tiếp thu nguồn thi ca, tư tưởng vốn xa lạ theo nghĩa thâm cảm, tri kỷ mà còn tự dấn mình thực hiện trọn vẹn như một *biểu trưng*: "*Trút linh hồn đường như thể như thân*". "*Biết ít, vui nhiều, ấy là tặng vật, cho người phù du*"⁽¹⁾. Bùi Giáng không muốn ai bắt chước mình. Nhưng có lẽ ông muốn mình được đọc, được hiểu như một *dấu hiệu* của sự TỰ DO trong "thời khốn khó". Quả thật, Bùi Giáng, "trên cơ bản, là một nhà thơ".

14.9.2013

¹ F. Hölderlin: "Zu wissen wenig, aber der Freude viel, Ist Sterblichen gegeben..." (IV, 240)/To know little, but of joy much Is given to mortals. Heidegger dùng làm đề từ cho phần bình giảng về Tụng ca "Quy hồi Cố quận/Gửi người thân thuộc" (Heimkunft/ An die Verwandten) của Hölderlin. Sđd. tr. 13, Bùi Giáng: *Lời Cố Quận*, An Tiêm 1971, tr. 30.



TRIẾT HỌC ĐƯƠNG ĐẠI VÀ TRIẾT HỌC VỀ THỜI ĐƯƠNG ĐẠI

“It takes two to make a truth”

(J.L.Austin, 1950)

1

Triết học Âu Mỹ thế kỷ XX là công trình biên dịch đồ sộ do soạn giả Phan Quang Định chắt lọc, tổng hợp và nghiên ngâm từ nguồn tư liệu phong phú của nhiều nhà nghiên cứu lịch sử triết học có uy tín như Remo Bodei, Christian de Lacampagne, Denis Huisman, André Vergez, Bernard Morichère, Samuel E. Stumpf và Donald C. Abel, v. v... Quyển sách công phu này thật có nhiều ưu điểm: nó không chỉ cho ta một bức tranh *toàn cảnh* về cuộc hành trình của triết học Tây phương

trong “một thế kỷ phong phú và vô cùng sôi động” mà còn là một *bảng lược đồ* cố gắng “tái phối trí những đường kinh đường vĩ để thử định vị các tọa độ của những cảnh giới tinh thần của chúng ta”, giúp người đọc dễ theo dõi cuộc hành trình phức tạp ấy. Phần “văn tuyển” dồi dào được soạn giả dày công phiên dịch càng tạo cơ hội cho người đọc được trực tiếp thường thức những đoạn triết văn súc tích và tiêu biểu nhất của từng môi triết gia được giới thiệu. Nhưng, đáng tán thưởng hơn cả vẫn là phương pháp biên soạn của tác giả. Ông không chọn “kiểu trình bày tuyển tính, tức giới thiệu những chuỗi ý kiến được nối kết nhau bởi sợi chỉ mong manh của tiến trình thời gian”, cũng không chọn “kiểu mô tả bên ngoài mọi khung cảnh về những hệ thống được thu gọn và đứng tách rời được giả định là có một tồn tại độc lập và phi thời”. Trái lại, ông “thích kiểu tự sự hơn: trình bày những màn cảnh lý thuyết được phân chia thành *nhiều phác thảo khái niệm* trong đó đan xen và đối chứng những lập luận của các tác giả mang quyết tâm giải minh những *vấn đề* trọng đại cũng là những vấn đề thiết thân đối với chúng ta”. Được gợi hứng từ phương pháp biên soạn trên đây của tác giả, chúng tôi xin phép đóng góp thêm một vài ý kiến nhỏ chung quanh việc trình bày triết học Âu Mỹ thế kỷ XX như một *toàn cảnh* và đồng thời như một *bảng lược đồ*, nhân tác giả, nhà xuất bản và Công ty sách Thời Đại cho tôi vinh hạnh được viết đôi lời giới thiệu cho bộ sách quý này.

2

Nếu ta thử tìm hiểu triết học Âu Mỹ thế kỷ XX dưới góc độ lịch sử của khái niệm và của các vấn đề, ta trước hết phải tự hỏi: “triết học thế kỷ XX” có nghĩa là gì? Phải chăng nền triết học đương đại ấy chỉ là “thời kỳ đương đại” của một nền triết học vĩnh cửu, bất biến (*philosophia perennis*), hoặc đó là *triết học về/của thời đương đại* với một nội dung đặc thù như cách nói của Hegel: triết học “năm bắt thời đại của mình bằng tư tưởng”?

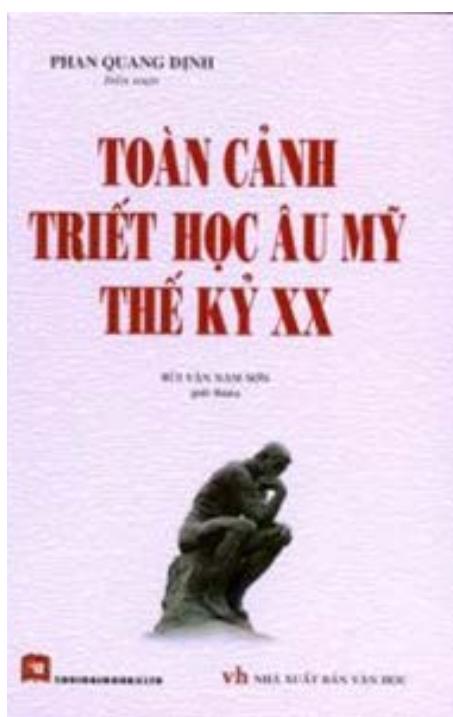
Từ đầu thế kỷ XIX, nghĩa là từ sau sự ra đời của ý *thức lịch sử*, triết học Tây phương dường như đã chia tay với quan niệm về một nền “triết học vĩnh cửu”, “siêu thời gian”. Điều này đồng nghĩa với việc xem bản thân “thời kỳ đương đại” của chính mình như một “vấn đề” cần được suy tưởng và xử lý về mặt triết học. Một khi lý tính con người đã đặt nịnh vào trong diễn trình lịch sử thì người làm triết học cũng không còn đứng trên một quan điểm siêu lịch sử để hy vọng có khả năng xem xét và đánh giá tổng quan về diễn trình thời gian và sự phát triển của tư tưởng một cách “khách quan” được nữa. Nói khác đi, tính lịch sử của triết học đã trở nên thiết yếu gắn liền với bản chất của triết học, và, do đó, *tình hình đương đại của triết học cũng chính là tình hình của triết học đương đại*.

3

Đi vào cụ thể, nếu ta muốn xác định cái “đương đại” này, ta có thể tiếp cận bằng hai cách: *lịch sử* hoặc *loại*

hình. Trong trường hợp trước, ta phải tìm ra các dấu mốc nội tại (thuộc lịch sử tư tưởng) hay ngoại tại (sự kiện lịch sử hiện thực) làm căn cứ để viết lịch sử triết học. Ngược lại, phương pháp loại hình thì nỗ lực đi tìm các đặc điểm chung nhất để phân biệt giữa các hình thái trong lòng triết học đương đại cũng như giữa hình thái đương đại của triết học với các hình thái trước đây.

Phương pháp lịch sử *hiện thực, ngoại tại* tỏ ra không



giúp ích gì mấy cho ta: năm 1900 không có sự kiện triết học nào đặc biệt. Ngay cả hai cuộc thế chiến (1914-1918; 1939-1945) cũng (rất đáng ngạc nhiên!) không làm nảy sinh các cuộc nghị luận triết học trực tiếp. Trong Thế chiến II, các triết gia ít nhiều ủng hộ chủ nghĩa quốc xã chỉ là số rất ít và không mấy tên tuổi (Ernst Krieck, Alfred Baeumler, v.v...). Trường hợp Martin Heidegger là

một ngoại lệ và chỉ kéo dài không đầy một năm. Sau 1945, đời sống “hàn lâm” của triết học lại tiếp tục hầu như “bình thường”. Một số triết gia tên tuổi (Max Horkheimer, Th. W. Adorno, Helmuth Plessner...) trở về lại Âu châu sau thời gian tị nạn ở Mỹ vẫn còn đứng bên lề.

Trong khi đó, *Triết học phân tích* của khu vực Anh - Mỹ định hình từ những năm 30-40 chỉ được du nhập và tiếp thu ở Tây Âu một cách khá muộn màng từ những năm 1960. Còn hiện tượng học, triết học hiện sinh, thông dien học (các “đặc sản” của triết học Tây Âu) cũng gây tiếng vang ít ỏi ở khu vực Anh - Mỹ. Mãi đến đầu những năm 1980 mới thấy bắt đầu có sự giao thoa, hội nhập thực sự giữa hai truyền thống triết học: Tây Âu (lục địa) và Anh - Mỹ.

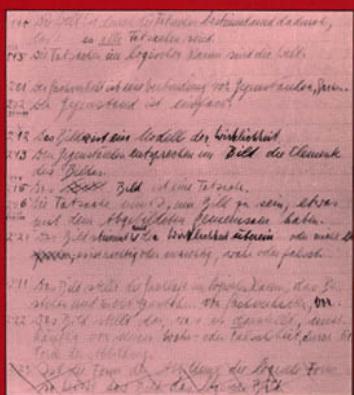
Tuy nhiên, các dấu mốc lịch sử *nội tại* của tư tưởng triết học lại rất nổi bật. Có thể nói: ba tác phẩm triết học của thập niên 1920 đã thực sự có ý nghĩa vạch thời đại và tác động của chúng có ý nghĩa quyết định đến việc hình thành các *loại hình* chủ yếu và tiêu biểu của toàn bộ triết học Âu Mỹ thế kỷ XX. Theo chúng tôi, đó là ba tác phẩm sau đây: *Luận văn lôgic-triết học* (*Tractatus logico-philosophicus* (1921)) của Ludwig Wittgenstein; *Lịch sử và ý thức giai cấp* (*Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923)) của Georg Lukács; và *Tồn tại và Thời gian* (*Sein und Zeit* (1927)) của Martin Heidegger. Như vừa nói, cả ba tác phẩm đều có ý nghĩa “cách mạng tư tưởng” và đặt cơ sở lý luận cho ba truyền thống hay ba loại hình triết học riêng biệt. Ta thử điểm sơ qua:

- Quyển *Luận văn* / (*Tractatus*) của L. Wittgenstein hoàn tất bước ngoặt của “triết học về ý thức” sang “triết học về ngôn ngữ” đã bắt đầu manh nha từ Gottlob Frege, Bertrand Russell, G. E. Moore v. v... và, có thể nói là *giấy khai sinh* cho Triết học - phân tích, hay đúng hơn, cho Triết

Ludwig Wittgenstein TRACTATUS LOGICO- PHILOSOPHICUS

Translated from the German by C.K.Ogden

With an Introduction by Bertrand Russell

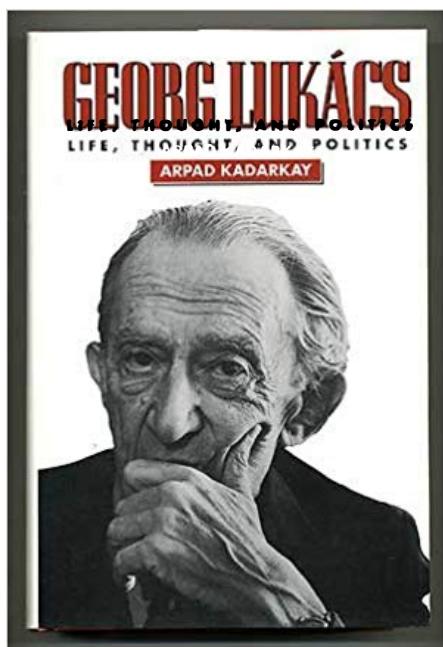


học - phân tích ngôn ngữ. Nhóm Vienna (Áo) gồm Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath, Friedrich Waismann, Hans Reichenbach... vào những năm 1930 đều chủ yếu dựa vào Wittgenstein. Do việc sáp nhập nước Áo vào đế chế Đức năm 1938 khiến phần lớn các thành viên của nhóm Vienna phải ra nước ngoài tị nạn, nên, tại Anh và Mỹ, họ trở thành

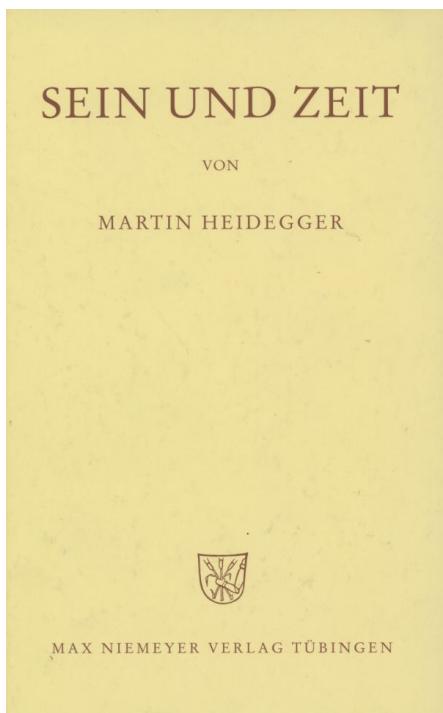
những khuôn mặt tiêu biểu cho cả một thế hệ triết học hàn lâm (kể cả K. Popper, dù ông sớm giữ khoảng cách với phái thực chứng và tỏ ra ít có thiện cảm với các cách đặt vấn đề của Wittgenstein). Toàn bộ ngành *khoa học luận* hiện đại đều mang đậm dấu ấn của Wittgenstein và các thành viên của nhóm Vienna.

- Quyển *Lịch sử và ý thức giai cấp* của Georg Lukács là nền tảng của “chủ nghĩa Marx Tây Âu” hay “chủ nghĩa Marx mới” (Ernst Bloch, Karl Korsch...) và cả cho “Lý luận – Phê phán” / *Kritische Theorie* của “trường phái Frankfurt” lừng danh với những Max Horkheimer, Th. W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse... Ngay từ trước khi phát hiện các tác phẩm thời trẻ của Marx, Lukács đã nhấn mạnh đến mối quan hệ mật thiết của

Marx với Hegel, khiến luận điểm cho rằng chủ nghĩa Marx là kẻ “kế thừa chính đáng của triết học cổ điển Đức” (Engels) trở nên khả tín hơn. Cách đọc Marx của Lukács đã đẩy lùi việc quy giản các tác phẩm của Marx vào kinh tế - chính trị học và mở ra khả năng nối kết giữa tư tưởng của Marx với các ngành khoa học xã hội và nhân văn – và về sau, với cả phân tâm học – trong triển vọng giải quyết nhiều vấn đề triết học truyền thống bằng các phương tiện mới mẻ. Có thể nói, không thể hiểu “trường phái Frankfurt” và các tư tưởng cánh tả tiến bộ ở Tây Âu và Bắc Mỹ nếu không kể đến tác động sâu sắc của G. Lukács.



Nếu *Triết học - Phân tích và Lý luận - Phê phán* buộc phải rời bỏ nước Đức phát-xít và châu Âu đầy khói lửa để tìm “vận may” ở khu vực Anh - Mỹ thì tác động của tác phẩm *Tồn tại và Thời gian* của M. Heidegger tiếp tục mạnh mẽ và sâu rộng ở ngay trên mảnh đất Tây Âu. Tác phẩm này, trong thực tế, đã làm lu mờ các công trình tiên phong của E. Husserl vì đã đặt hiện tượng học trên một cơ sở mới, khiến cho “trường phái Heidegger” giữ vai trò chủ đạo trong đời sống triết học Tây Âu mãi cho đến cuối những năm 1960. Lý do có phần dễ hiểu:



quan niệm của Heidegger về triết học gắn liền với việc quay trở lại lý giải và linh hội những văn bản triết học bằng phương pháp ngữ văn học-lịch sử và thông dien học. Bên cạnh sự cường điệu và “bí truyền hóa” không thể tránh khỏi về mặt thuật ngữ và hành văn triết học, triết học Heidegger đáp ứng đòi hỏi về một chỗ “án cư” của triết học hàn

lâm, vì triết học – với tư cách là “khoa học-tinh thần”, ngay từ thế kỷ XIX, là một lối thoát từ sự khủng hoảng của bản thân sinh hoạt triết học sau Hegel. Mặt khác, nhờ ánh hướng rộng rãi của J. P. Sartre và các triết gia hiện sinh Pháp, M. Heidegger trở thành “người đồng sáng lập” (bất đắc dĩ!) của chủ nghĩa hiện sinh Pháp, và, qua đó, lại làm lu mờ *Triết học về Hiện hữu* của “đối thủ cạnh tranh” là K. Jaspers bắt nguồn trực tiếp từ Soren Kierkegaard. Suốt mấy thập niên, chủ nghĩa hiện sinh là hình ảnh tiêu biểu của triết học Tây phương trước thế giới (kể cả ở nước ta), trước khi nhường bước cho *Lý luận-Phê phán* và *Triết học- Phân tích*.

Ngày nay, ranh giới giữa các “trường phái” triết học (bắt nguồn từ Wittgenstein, Lukács và Heidegger) dần

dần được xóa nhòa. Người ta không còn làm triết học để bảo vệ các hệ thống về thế giới quan nữa, mà hợp tác trên những đề án nghiên cứu hồn hợp, vượt ra khỏi ranh giới trường phái và chuyên ngành, thu hút và tập trung nhiều triết gia đến từ các chân trời khác nhau. Tuy chưa phải là một “nền hòa bình vĩnh cửu”, nhưng, nhìn chung, việc phân liệt và “đấu tranh một mất một còn” giữa các trường phái theo kiểu truyền thống đã trở nên lỗi thời. Có chăng, để dễ có một cái nhìn *toàn cảnh*, ta có thể tạm sử dụng phương pháp *loại hình* nhằm nhận diện triết học đương đại, tuy nhiên, các “loại hình” ấy thực ra chỉ nói lên *các định hướng và trọng điểm* nghiên cứu khác nhau hơn là các “trường phái” biệt lập, vì trong mỗi loại hình đều bao hàm các đặc điểm của các loại hình khác.

Trong tinh thần đó, đa số các tác giả phân biệt *ba loại hình* khác nhau trong triết học đương đại Âu-Mỹ:

- Triết học có trọng điểm hướng về *truyền thống* và *thông diễn học*;
- Triết học có trọng điểm hướng về *thực tiễn*;
- Triết học có trọng điểm hướng về *khoa học*.

Cũng có thể có một cách phân loại khác, nhưng không sai biệt lớn về đại thể:

- Triết học có trọng điểm hướng về *hiện sinh* và *siêu việt*;
- Triết học có trọng điểm hướng về *xã hội*;
- Triết học có trọng điểm hướng về *khoa học*.

Nếu ta hiểu triết học có trọng điểm hướng về *truyền thống* chủ yếu là nỗ lực lý giải các văn bản kinh điển của truyền thống triết học thì bản thân các đại biểu của xu hướng này cũng có lý khi cho rằng họ vẫn có định hướng về *thực tiễn* và nỗ lực cho sự tiến bộ của tri thức *khoa học*, cho dù bằng các phương tiện của “khoa học-tinh thần”. Thêm vào đó, các nhà thông dien học bao giờ cũng tự cho rằng chính mình đã đề kháng lại yêu sách độc quyền về chân lý của phương pháp luận khoa học tự nhiên, nghĩa là, quan niệm về triết học của họ vẫn nhắm đến một mục đích *thực tiễn*.

Trong khi đó, triết học có trọng điểm hướng về *thực tiễn*, tức xuất phát từ thực tiễn để phục vụ cho thực tiễn, là các trào lưu lớn, tiêu biểu sau đây: chủ nghĩa hiện sinh, lý luận – phê phán, chủ nghĩa dụng hành (*Pragmatism*). Tuy nhiên các đại biểu của các trào lưu này vẫn thường quan hệ tích cực (dù luôn phê phán) với *truyền thống* và tất yếu hướng đến *khoa học* để ít ra khẳng định chỗ đứng cho tư tưởng của mình trong một “thế giới cuộc sống” mang đậm dấu ấn của khoa học và kỹ thuật. Còn triết học có trọng điểm hướng về *khoa học* trỗi dậy mạnh mẽ và định hình ngày càng rõ rệt trong các thập niên gần đây, thoát nhìn, có vẻ rất xa cách với hai loại hình trước. Nhưng, cảm tưởng này từ lâu đã được cải chính: các “đại triết gia” (nhất là ở thời cận đại) luôn quan tâm đến tình hình phát triển mới nhất của khoa học. Vả chăng, chính các nhà khoa học luận (số không nhỏ thuộc về trào lưu Triết học – phân tích) lúc nào cũng có tham vọng khẳng

định và áp dụng các chuẩn mực của sự chính xác lôgíc vào trong các lĩnh vực khác của triết học (thuyết “cấu tạo” của trường phái Erlangen – khởi đầu bằng các nghiên cứu về nền tảng toán học của Paul Lorenzen – là một ví dụ điển hình).

Bây giờ, ta thử đi sâu hơn một chút chung quanh các nhận định trên đây: không phải ngẫu nhiên khi ba loại hình tư duy nói trên vừa đồng hành, vừa, trên thực tế, lần lượt nối tiếp nhau giữ vai trò chủ đạo trong nửa sau thế kỷ XX, tức trong thời “hậu chiến” :

- Định hướng *truyền thống và thông diễn học* ngự trị đầu tiên, không chỉ vì yêu cầu khách quan là phải tiếp tục duy trì truyền thống hàn lâm và đời sống đại học sau chiến tranh mà còn để lấp khoảng trống tư tưởng và tinh thần sau sự sụp đổ của chủ nghĩa quốc xã (ở Đức nói riêng) và trước các thách thức của cuộc “chiến tranh lạnh” về tư tưởng (ở Tây Âu và Bắc Mỹ nói chung): “Phương Tây Kitô giáo chống lại chủ nghĩa toàn trị tả và hữu”. Từ đó dẫn đến yêu cầu khôi phục “lý tưởng giáo dục tân – nhân bản” với vai trò bao quát mọi chuyên ngành của triết học, thể hiện rõ nhất ở môn thi triết học bắt buộc cho ngành sư phạm và học phần “*Studium generale*” trong nhiều đại học. Tuy nhiên, chính yêu cầu ấy đã làm cho định hướng truyền thống và thông diễn học cũng phải tự thay đổi: việc lý giải văn bản đơn thuần “nội tại” không thể giải quyết được nhiệm vụ này. Các yếu tố của định hướng *thực tiễn* và *khoa học* gia tăng ảnh hưởng, và triết học thông diễn

học cũng không thể dừng lại ở công việc chủ yếu trước nay: đắm mình vào “văn bản” theo kiểu... “phàm là” được nữa!

- Sau chiến tranh, chủ nghĩa hiện sinh Pháp là nền triết học định hướng *thực tiễn* đầu tiên. Ở đây, triết học xuất phát từ con người cá nhân cụ thể với “thân phận” hay với các “hoàn cảnh giới hạn” của mình (chiến tranh, độc tài, tội lỗi, cái chết...) và đặt ra các câu hỏi triệt để mà truyền thống và khoa học không thể giải đáp được. Chủ nghĩa hiện sinh cũng là cái nôi cho đời sống văn học nghệ thuật sôi động: kịch và tiểu thuyết của Sartre, Camus là mẫu mực, và toàn bộ khung cảnh trí thức những năm 50 đều nhuộm màu sắc của chủ nghĩa hiện sinh.

- Vào cuối “thời kỳ tái thiết” ở châu Âu và bắt đầu thời kỳ lớn mạnh thành siêu cường của Bắc Mỹ, *Lý luận – Phê phán* dần chiếm lấy vai trò chủ đạo của chủ nghĩa hiện sinh. Sự quan tâm đến các vấn đề chính trị – xã hội đột ngột tăng lên. Việc Sartre tiếp thu tư tưởng của Marx là bước chuẩn bị. Tiếp theo đó là sự hình thành của một “chủ nghĩa Marx – phổi sinh kiểng Heidegger” (nhất là ở Nam Tư với nhóm “Praxis”) tạo điều kiện thuận lợi cho sự chuyển mình. Nhưng, phải đợi đến phong trào bạo loạn của thanh niên và sinh viên năm 1968 như một hiện tượng quốc tế thì *Lý luận – Phê phán* mới nở rộ cờ đầu. Nếu ở những năm 1960 ít ai biết đến tên tuổi của Horkheimer, Adorno, Marcuse thì chỉ ít năm sau, đã ở trên cửa miệng của mọi người. Triết học đã “xuống

đường” một cách ngoạn mục, và ba đại biểu nói trên còn bị chụp mũ là “thủ phạm trên bàn giấy” của chủ nghĩa khủng bố cực tả ở Tây Âu đầu những năm 1970! Người ta đã cố tình xem nhẹ tác động “khai minh” của *Lý luận – Phê phán* trước những vấn đề nóng bỏng của thời cuộc bấy giờ: phong trào đổi lập ngoài nghị trường, sự khủng hoảng của đại học, cuộc chiến tranh Việt Nam, phong trào phản chiến và dân quyền ở Mỹ, các vấn đề của thế giới thứ ba... Các vấn đề nội trị và ngoại giao của Tây Âu và Bắc Mỹ đã tạm thời che khuất sự xung đột Đông – Tây. Trước mắt thế hệ trẻ Âu Mỹ, những giá trị và chuẩn mực của tự do và nhân đạo mà họ được giáo dục để biện minh cho cuộc chiến tranh lạnh chỉ là những chiêu bài cho sự tranh giành quyền lực. Sự khủng hoảng sâu sắc về luân lý, lương tâm và sự phê phán hiện thực xã hội Âu Mỹ thể hiện về mặt triết học không đâu rõ hơn là trong *Lý luận – Phê phán* và mở ra triển vọng đào sâu hơn về vấn đề *tha hóa* trong xã hội công nghiệp và tiêu dùng hiện đại, có thể dẫn tới sự thức tỉnh và các giải pháp cải cách xã hội sâu rộng. Nhưng tiếc rằng trào lưu *Lý luận – Phê phán* đã bị chưng lại do nhiều trở lực khách quan. Một mặt, trải nghiệm về sự bất lực chính trị trong cánh tả cấp tiến sớm dẫn tới việc hình thành một cách tuyệt vọng nhiều tổ chức âm mưu và khủng bố vào đầu những năm 1970. Mặt khác, nhiều khuyết tật của “chủ nghĩa xã hội hiện thực” ở Đông Âu dần lộ rõ cùng với sự xơ cứng và khép kín về lý luận đã nhanh chóng làm giảm uy tín của cánh tả nói chung.Thêm vào đó là cuộc khủng hoảng kinh tế từ 1973 cho thấy “giới hạn của sự tăng trưởng”

tòan cầu tạo thêm thuận lợi cho các trào lưu bảo thủ và tân bảo thủ. Nhiều trí thức lớn vốn là các nhà mác-xít cấp tiến nay công khai tuyên bố chia tay với quê hương chính trị và tinh thần của mình là hồi chuông báo tử cho trào lưu này (xem: André Gluckmann: *Les maîtres penseurs / Các nhà tư tưởng bậc thầy*, 1977).

- Với khoảng cách thời gian cần thiết, ngày nay nhìn lại, ta thấy sở dĩ chủ nghĩa hiện sinh và Lý luận – Phê phán đã có tác động mạnh mẽ là do yêu cầu cấp thiết của một nền triết học định hướng thực tiễn. Ánh hưởng tăng dần của Triết học - Phân tích và Khoa học luận vào đầu những năm 1970 cũng không thể che đậy điều đã diễn ra đối với nền triết học định hướng truyền thống trước đây: triết học định hướng thực tiễn sau vẫn là đòi hỏi mà nền triết học hàn lâm dường như không thể đáp ứng được. Vì thế, sau sự suy yếu của Lý luận – Phê phán vào giữa những năm 1970, nhiều triết gia không mác-xít tập hợp lại chung quanh sáng kiến về một đề án gọi là “sự khôi phục triết học thực hành” (cũng là nhan đề một hợp tuyển hai tập vào năm 1974): Các vấn đề đạo đức và chính trị lại được nghiên cứu và thảo luận một cách có hệ thống (chứ không chỉ về mặt lịch sử) trong triết học hàn lâm với sự tham gia của mọi “trường phái”. Như thế, bên cạnh chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa Marx, hiện nay triết học dụng hành (*pragmatism*) là hình thức chủ yếu thứ ba của nền triết học định hướng thực tiễn. Thuyết dụng hành đã được phân biệt ngày càng rõ rệt với “chủ nghĩa thực dụng” sơ kỳ còn khá dung tục của W.

James, Dewey (thường đồng nhất hóa chân lý và sự hữu ích một cách khá đơn giản). Trong cuộc thảo luận hiện nay về các vấn đề cơ bản của lôgic học, ngữ học, khoa học luận và các ngành khoa học xã hội, *thuyết dụng hành* theo phiên bản của người sáng lập là Charles Sanders Peirce (1839-1914) giữ một vai trò quan trọng đặc biệt, nhất là do sự gần gũi của nó với Triết học – Phân tích và ký hiệu học. Để nói lên quan hệ mật thiết giữa “ý nghĩa” (*meaning*) và hành động, Peirce đã đề ra “châm ngôn dụng hành”: “Hãy suy nghĩ đến những hệ quả có thể có tầm quan trọng thực tiễn khi ta gán chúng cho đối tượng của khái niệm của ta. Bấy giờ, quan niệm của ta về những hệ quả này là cái toàn bộ của quan niệm của ta về đối tượng” (*How to make our Ideas clear?* 1877/78). Nói khác đi, dựa theo truyền thống của Socrate, Peirce nối kết tư duy và ngôn ngữ trong một tiến trình của sự hoài nghi hiện thực và của sự vượt bỏ hoài nghi bên trong lòng một cộng đồng đối thoại và hành động mà, về nguyên tắc, là có thể phạm sai lầm và có thể kiểm tra việc phạm sai lầm. Chính cách tiếp cận này đã được Karl-Otto-Apel và Jürgen Habermas tiếp thu và phát huy hiệu quả trong lý luận về ngôn ngữ và xã hội, cũng như Klaus Oehler trong ký hiệu học.

Với cách đặt vấn đề ấy, *thuyết dụng hành* tiếp cận loại hình thứ ba của triết học đương đại: Triết học định hướng *khoa học*. Nơi cả hai, vấn đề hàng đầu vẫn là sự sáng sủa của khái niệm và tư tưởng một cách có hệ thống và có thể minh chứng một cách liên-chủ thể

trong khuôn khổ một sự làm sáng tỏ các cơ sở của khoa học. Tất nhiên, việc phân tích khái niệm vốn thuộc về nhiệm vụ trọng tâm của triết học từ bao đời nay, nên, trong chừng mực đó, *Triết học-Phân tích-Ngôn ngữ* hiện đại (dùng các phương tiện của phân tích ngôn ngữ để làm sáng tỏ khái niệm và tư tưởng từ Peirce, Frege, Wittgenstein cho tới Quine, Davidson, Dummett, Chomsky, Grice, Searle, G.Evans...) tự nó chưa phải là “định hướng khoa học” đúng nghĩa. Điều này chỉ thực sự diễn ra khi triết học rơi vào khủng hoảng “bản sắc” trước sự phát triển như vũ bão của khoa học vào thế kỷ XIX và buộc triết học phải tìm lại sự *vững chắc* của mình bằng cách dựa hẳn vào các ngành khoa học đã ổn định. Thêm vào đó, cuộc khủng hoảng về cơ sở của bản thân các ngành khoa học – nhất là toán học và vật lý học – lại khơi dậy nhu cầu về sự phản tư triết học. Như thế, “định hướng khoa học” có lợi cho cả hai: triết học lấn khoa học. Thoạt tiên, logic học hình thức giữ vai trò tiên phong. Gottlob Frege và Bertrand Russell đã cải biến và mở rộng toàn bộ nội dung của logic học truyền thống, cho phép giải quyết nhiều vấn đề nền tảng nhất định của toán học. Sau đó, chính bộ công cụ ngôn ngữ và phương pháp luận của *Principia Mathematica* (1910 – 1913) của Russell và Whitehead đã được bản thân Russell và nhất là Wittgenstein tìm cách áp dụng vào các vấn đề triết học. Có thể nói: Triết học – Phân tích đã ra đời từ ý tưởng về phương pháp rằng: nếu việc phân tích logic đã tỏ ra hiệu nghiệm trong việc giải quyết nhiều vấn đề trong lĩnh vực khoa học luận, thì cũng có thể áp dụng vào trong triết

học. Quyển *Luận văn lôgíc – triết học* (*Tractatus*, 1921) của Wittgenstein là một kiểu mẫu điển hình. Tuy nhiên, Triết học – Phân tích hậu kỳ đã kiên quyết điều chỉnh lại định hướng *đơn thuần* khoa học này. Và cũng chính lại là Wittgenstein sau kinh nghiệm giảng dạy vào những năm 1930 – 1940 ở Cambridge, đã tạo ra bước ngoặt mới trong tác phẩm được soạn xong năm 1948 và công bố di cảo năm 1953: *Các nghiên cứu triết học* (*Philosophische Untersuchungen*) với luận điểm trung tâm: không phải ngôn ngữ-nhân tạo của khoa học mà chính ngôn ngữ thường ngày (*ordinary language*) mới là cơ sở cho ngôn ngữ khoa học và là thước đo ưu tiên cho việc định hướng của tư duy triết học. Triết học – Phân tích đi vào thời kỳ mới với các “bước ngoặt” liên tục diễn ra: “Bước ngoặt (ngôn ngữ) tự nhiên” của Willard van Orman Quine, môn đệ quan trọng nhất của Carnap và có thể nói là triết gia Mỹ lớn nhất của thế kỷ XX; “bước ngoặt ngữ nghĩa” của Donald Davidson (môn đệ của Quine); “bước ngoặt triết học tinh thần” (Grice, J.Searle, G.Evans). Tất cả cho thấy: “sự chặt chẽ” và “sáng sửa” vẫn còn là một lý tưởng xa vời, đúng như nhận định phê phán của Richard Rorty về “sự thất bại của Triết học-Phân tích trong nỗ lực chỉ cho triết học con đường vững chắc của khoa học” (xem R.Rorty: *Analytic Philosophy and Transformative Philosophy*, <http://www.stanford.edu/rrorty/>).

Vấn đề gay go nhất của triết học định hướng *khoa học* không gì khác hơn là *chủ nghĩa duy khoa học* (*Scientism*). Ta hiểu đó là niềm tin triết học của khoa học *đối với chính*

mình, theo đó mọi căn cứ *bên ngoài* khoa học đều tỏ ra thừa thãi và vô hiệu. Thế nhưng, nếu khoa học – như bản thân nó trong hiện trạng – không chỉ cho rằng có thể “tự lo liệu lấy” về cơ sở triết học cho mình mà còn buộc triết học phải định hướng theo khoa học thì hậu quả ắt sẽ là: triết học bị tiêu tan hết trong khoa học, với cái giá phải trả là bản thân khoa học sẽ không còn có khả năng tự phê phán hay có thể bị phê phán nữa và trở thành “cái Tuyệt đối”. Chủ nghĩa duy khoa học không đơn thuần là một thái độ trí thức hay hàn lâm mà đã trở nên một thứ “triết lý” quen thuộc hàng ngày, một định hướng hành động tối cao, nhất là trong thời đại ngày nay. Lý do thật dễ hiểu: dù hoài nghi và lo ngại đến mấy về các hậu quả của tiến bộ khoa học – kỹ thuật, ta không có một lựa chọn nào khác tốt hơn và đáng tin cậy hơn! Đồng thời, khoa học ngày nay không chỉ là một lực lượng sản xuất hàng đầu mà còn là một sức mạnh chính trị, vì các kế hoạch hay cương lĩnh chính trị càng dễ thuyết phục hơn khi chúng được mang danh hiệu: “có tính khoa học”. Như thế, chủ nghĩa duy - khoa học bám rễ rất sâu vào trong thế giới sống hiện đại. Chính vì thế, khi nhìn lại, ta không ngạc nhiên khi thấy triết học định hướng *truyền thống* nhường chỗ cho làn sóng định hướng *thực tiễn* vào những năm 1960, để từ những năm 70, triết học định hướng *khoa học* giữ vai trò chủ đạo cho đến gần đây. (dấu hiệu bên ngoài dễ nhận thấy nhất là số lượng sách vở khổng lồ và số ghế giáo sư được tuyển mộ thuộc chuyên ngành “Khoa học luận”).

Nhưng, tình hình lại có vẻ đang biến đổi vào những năm bản lề giữa hai thiên niên kỷ! Hôm nay, hơn lúc nào hết, người ta ngày càng nhận rõ rằng khoa học và nền triết học định hướng *khoa học* không thể một mình giải quyết mọi vấn đề. Có nhiều nhân tố bên trong lẫn bên ngoài dẫn đến nhận thức ấy. Nhân tố bên trong phải kể đến đầu tiên là sự *khủng hoảng* của lý tính ngay trong lòng khoa học luận qua những công trình nghiên cứu nổi tiếng của những Kuhn, Toulmin, Feyerabend và nhiều người khác. Xu thế chung là bắt đầu chia tay với quan niệm then chốt rằng khoa học, trong cấu trúc và sự phát triển, là mẫu mực của tính thuần lý nói chung, và vì thế trở thành kiểu mẫu cho mọi lĩnh vực khác. Trong tác phẩm thời danh *Against Methode* (1973), Paul K. Feyerabend đã rút ra những kết luận “vô chính phủ” và đòi hỏi một thuyết đa nguyên vô hạn của nhiều truyền thống khác nhau ở trong triết học, khoa học và xã hội, theo đó lý tính chỉ là một trong nhiều truyền thống khác nhau mà thôi. Thật ra, khi thảo luận chung quanh luận điểm có tính báo hiệu ấy của Feyerabend, người ta thường quên rằng đây chưa phải là một cuộc “khủng hoảng phổ quát” của lý tính mà mới chỉ nói lên những khó khăn nan giải mà các triết gia sê tất yếu gặp phải với quan niệm về tính thuần lý khi chỉ *đơn thuần* dựa vào định hướng khoa học. Con người ở thế kỷ XXI có lẽ không nhất thiết phải đứng trước sự lựa chọn nghịệt ngã và định mệnh giữa chủ nghĩa duy khoa học và chủ nghĩa phi lý tính. Ở đây, nhất định còn có nhiều lựa chọn khác, và các nỗ lực mới đây của các tác giả như C.Friedrich von Weizäcker,

Paul Lorenzen, Hans Lenk, R. Rorty, Dummett, v. v... cho thấy: triết học định hướng khoa học và sự phê phán đối với khoa học luôn song hành, và nền triết học định hướng *khoa học* vẫn có thể hợp nhất với hai loại hình còn lại trong một cái nhìn tổng thể ở tương lai. Cùng với các nhân tố bên ngoài (không thể kể hết trong bối cảnh khủng hoảng nhân tạo và môi trường toàn cầu), triết học đương đại đang thực sự đứng trước thách thức là phải “nắm bắt thời đại của mình bằng tư tưởng” bởi, hơn bao giờ hết, vấn đề đang đụng chạm đến các cơ sở của *bản thân* triết học. Ta biết rằng triết học Tây phương nói chung đã ra đời như là “khoa học” và “lý tính” hay “tính thuần lý” bao giờ cũng là nền móng và môi trường hoạt động của nó. Nghi ngờ lý tính và khoa học là chôn vùi bản thân triết học, vì thế, sự khủng hoảng của nền triết học định hướng *khoa học*, nếu không kịp thời được giải quyết, sẽ trở thành cuộc khủng hoảng nền tảng của triết học nói chung.

4

Việc phân loại triết học Âu Mỹ thế kỷ XX thành *ba loại hình* chủ yếu như trên không khỏi là một việc làm giản lược hóa. Nhưng, ngay cả sơ đồ giản lược hóa cao độ này vẫn còn có thể tiếp tục để giúp ta dễ hình dung: triết học thế kỷ XX được chia làm hai nhóm lớn: một bên hướng đến giá trị chân lý khách quan của khoa học, và bên kia hướng đến sự giải phóng và hạnh phúc của con người và xã hội. Đứng sau lưng chúng là hai “thế giới

quan” hay hai hình ảnh khác nhau về con người: một bên là quan niệm *duy nghiêm* và bên kia là quan niệm *siêu duy nghiêm*. Tuy nhiên, để bức tranh không trở nên quá giàn lược, ta nên điểm qua các lập trường và các vấn đề (được giải quyết hay không được giải quyết) của mỗi loại hình. Mỗi thời đại có cách đặt vấn đề tiêu biểu của thời đại mình. Nếu thời cổ đại Hy Lạp hướng đến tự nhiên hay vũ trụ; thời trung đại hướng đến Thượng đế, thời khai minh hướng con người, thì thế kỷ XX xoay quanh ba vấn đề với yêu sách khá triệt để: con người *đích thực*, cộng đồng (xã hội, Nhà nước) *đích thực* và khoa học *đích thực*. Triết học thế kỷ XX đã góp phần giải đáp được gì cho ba vấn đề vừa cổ xưa vừa rất thời sự ấy?

- Con người đích thực và vấn đề tôn giáo:

Câu hỏi về việc con người phải sống như thế nào để là “*con người đích thực*” là câu hỏi tối cổ và thường do đạo đức học và tôn giáo trả lời. Vào thế kỷ XX, câu hỏi ấy trở thành: đâu là *sự hiện sinh đích thực* hay làm sao có được hình thức cuộc sống đích thực của một cái *Tôi không bị tha hóa*? Trong khi đạo đức học thấy hết sức khó khăn khi định ra một *quy phạm* và không còn đặt quá nhiều kỳ vọng vào một kiểu “cứu rỗi linh hồn” vốn vượt khỏi sức người, câu hỏi ấy, dù muốn hay không, thường không chỉ mang tính quy phạm mà còn mang tính tôn giáo, tín ngưỡng. Thế nhưng, câu hỏi trực tiếp về đức tin tôn giáo, hay cụ thể hơn, về Thượng đế, lại hầu như ít được đặt ra trong triết học thế kỷ XX. Từ khi có triết học, nó luôn quan tâm đến vấn đề “cái Tuyệt đối” hay một “Hữu

thể tối cao” và luôn diễn ra sự xung đột với nền tôn giáo thống trị ở mỗi thời kỳ: ở phương Tây, đó là trong khuôn khổ của Kitô giáo. Kitô giáo đã hiện diện mạnh mẽ ở thời Trung cổ, và rồi vẫn còn có mặt trong thời kỳ Khai minh (bài xích tôn giáo) và cả trong nỗ lực phục hồi bất thành bằng hình thức triết học của chủ nghĩa duy tâm Đức. Nhưng, đến cuối thế kỷ XIX, nó chỉ còn là niềm an ủi cho nỗi “tuyệt vọng” của Kierkegaard hoặc trở thành sự “bực mình” về chính trị hay siêu hình học nơi Marx và Nietzsche. Ta vẫn còn thấy chút hối quang của triết học tôn giáo trong chủ nghĩa Kant mới đầu thế kỷ XX, hiểu tôn giáo như là một “hình thái văn hóa” (E. Cassirer) của đời sống tinh thần. Trong khi đó, với chuyên ngành triết ở thế kỷ XX, không phải chủ nghĩa vô thần mà dường như chính sự thiếu quan tâm đã làm cho vấn đề trở nên phai nhạt. Chỉ ở K. Jaspers (và tất nhiên ở Scheler) là còn có một sự trao đổi cẩn kẽ với tôn giáo truyền thống và một sự “tuyên tín” về “đức tin triết học”, còn ngoài ra, ta chỉ bắt gặp các ý tưởng khá mơ hồ về một “Tồn tại (*Sein*)” siêu việt trì ngự tất cả nơi Heidegger, về một “thế giới vật chất” (*Weltmaterie*) khá “linh thiêng” nơi E. Bloch hay một cái Bất đồng nhất không thể gọi tên nơi Horkheimer và Adorno. Đối với nền triết học định hướng khoa học (vốn có ác cảm với mọi thứ siêu hình học và mọi nỗ lực “đặt cơ sở tối hậu”), vấn đề tôn giáo, về nguyên tắc, bị loại bỏ ra khỏi triết học-khoa học. Còn chẳng chỉ là một ý tưởng bên lề về “cái bí nhiệm” (*das Mystische*) nơi Wittgenstein. Tóm lại, ngoài nền thần học Kitô giáo và sự truyền bá còn hạn hẹp của các giáo

phái huyền học từ phương Đông, Thượng đế, theo nghĩa truyền thống, không còn là chủ đề lớn trong triết học Âu Mỹ thế kỷ XX.

- *Cộng đồng đích thực và vấn đề chính trị:*

Mặc dù các triết gia, nhìn chung, không ưa thích đời sống chính trị “thường nhật”, nhưng chính trị, hay chính xác hơn, bản chất của cộng đồng chính trị và Nhà nước đích thực như là ý *niệm quy phạm* ngay từ thời cổ đại, vẫn là một trong những chủ đề chính yếu của triết học. Ở phương Tây, chủ yếu có hai phương án lựa chọn: một Nhà nước có cơ sở lý luận từ tôn giáo hoặc một Nhà nước hoàn toàn thế tục, phi tôn giáo. Hegel và Marx, vào thế kỷ XIX, đã phác họa hai mô hình lý thuyết cơ bản như thế về Nhà nước. Tuy nhiên, phải thừa nhận rằng chính trị thực tiễn bao giờ cũng là “gót chân Achille” của triết học! Khi các triết gia không chỉ suy tưởng mà còn muốn tích cực và trực tiếp tham gia “cải tạo thế giới”, họ dễ rơi vào cạm bẫy vừa phản chính trị vừa phản triết học! Ngược lại, nếu chỉ tập trung vào việc phân tích xã hội như trường phái Frankfurt hay phê phán chủ nghĩa toàn trị như K. Popper và từ chối mọi sự dấn thân chính trị, họ lại dễ rơi vào một chủ nghĩa bi quan về văn hóa như trường hợp trước hoặc một thứ “*common sense*” tự do không mấy hiệu nghiệm như trường hợp sau. Lý luận chính trị – xã hội và triết học về Nhà nước bao giờ cũng là một khúc xương “khắc chẳng ra cho, nuốt chẳng vào” của triết học!

- *Khoa học đích thực và vấn đề siêu hình học:*

Triết học, ngay từ buổi khai nguyên, đã tự nhận mình là “khoa học” và là nỗ lực vươn tới chân lý khoa học. Điều này vẫn không thay đổi cơ bản khi bước vào thời cận đại, dù bản chất của nhận thức, của khoa học được tranh luận quyết liệt. Tình hình chỉ thực sự thay đổi khi các khoa học riêng lẻ không những đã thực sự lớn mạnh về lý thuyết mà còn có năng lực áp dụng vào thực tế nữa. Triết học thoát đầu rời vào thế thủ, đành tự hạn chế các tham vọng của mình, nhưng dần dần lại muôn “phản công” bằng nỗ lực “vượt lên trên” mọi khoa học riêng lẻ với tư cách là “khoa học nền tảng”, “siêu khoa học” (với các tên gọi: nhận thức luận, triết học về khoa học, khoa học về khoa học, v. v...) hoặc tự vỗ ngực là “tri thức tuyệt đối”.

Nỗ lực này tiếp diễn cả trong thế kỷ XX, chẳng hạn, trong *Hiện tượng học* của Husserl với tham vọng ban đầu là trở thành khoa học nền tảng và phổ quát, đồng thời là khoa học chính xác và chặt chẽ, hay trong thời kỳ đầu của triết học định hướng khoa học, chẳng hạn nơi R. Carnap. Thế nhưng, bên cạnh các hy vọng riêng lẻ về một “đại-tổng hợp”, tức về nhận thức “siêu-khoa học” thì quan niệm phổ biến hơn là sự hình dung về một “khoa học luận khoa học và phi siêu hình học”. Tuy nhiên cương lĩnh “khoa học hóa” triết học này cũng không mấy thành công, chẳng khác gì tham vọng trước đó của Husserl, Dilthey và các nhà Kant-mới. Lý do không phải ở sự thiếu năng lực của các triết gia mà ở một bước ngoặt khá đột ngột trong nhận thức: chính *bản thân* khoa học – vốn là chủ đề chung cho mọi trào lưu triết học thế kỷ XX –

tự dần dần truất ngôi của chính mình! Trong nhận thức hiện đại, khoa học kỳ cùng cũng chỉ là một “huyền thoại”, một “câu chuyện kể” bên cạnh những huyền thoại, những tự sự khác! Câu hỏi về *nhận thức* hầu như chỉ còn được đề cập một cách hoài nghi và bi quan (với sự từ bỏ tham vọng “đặt cơ sở tối hậu”). Song, đồng thời, triết học định hướng *khoa học* vẫn còn mang theo mình những câu hỏi – vốn bị xem là có nguồn gốc siêu hình học, vượt khỏi thẩm quyền của khoa học – như một gánh nặng của di sản. Triết học định hướng *khoa học* biết rằng: bên ngoài khoa học và các vấn đề của đời sống, mãi mãi vẫn còn một cái gì “ bí nhiệm ” (“das Mystische” của Wittgenstein), tức câu hỏi về “ ý nghĩa ” (kể cả về “ ý nghĩa ” của bản thân khoa học) mà khoa học không muốn mạo hiểm bước vào, vì không hy vọng đạt được các kết quả “khoa học”! Câu hỏi về “ ý nghĩa ”, về “ thực tại đích thực ” bị gác lại hay được xem là “không thành vấn đề”, bởi nhiệm vụ của khoa học là chỉ làm việc với những đối tượng của “kinh nghiệm khả hữu”. Rút cục, nền triết học tân kỳ nhất cũng không tránh khỏi những vấn đề cũ, dù trong hình thái đương đại, chúng thường ít được nhận ra.

Việc trình bày triết học Âu Mỹ thế kỷ XX theo kiểu *loại hình* như trên cho ta một bức tranh khá tĩnh tại. Do đó, có lẽ cần bổ sung một cái nhìn về diễn trình phát triển của nó. Mọi lập trường quan trọng nhất hầu như đã được hình thành trong nửa đầu thế kỷ XX. Trong khi nền triết học định hướng *khoa học* quan hệ mật thiết với các cuộc thảo luận về phương pháp luận khoa học ở thế

kỷ XIX thì hai định hướng còn lại rõ ràng là sản phẩm đặc thù của hoàn cảnh tinh thần và xã hội mới mẻ từ đầu thế kỷ XX, như là phản ứng trước sự sụp đổ của nền siêu hình học duy tâm trước đó và nhất là trước những hậu quả ghê gớm của hai cuộc thế chiến. Nhưng, chiến tranh đã ngăn cản sự thảo luận tự do, vì thế các cuộc nghị luận lớn về triết học đều diễn ra ở hai thời kỳ hậu chiến.

Dấu ấn lớn nhất là tình hình thảo luận vào những năm 1960, đó là cuộc tranh cãi nổi tiếng giữa hai hệ hình (*paradigms*) dẫn đến sự phân hóa giữa *khoa học luận* và *lý luận xã hội*, giữa *chủ nghĩa thực chứng* và *triết học biện chứng*, *lý luận - phê phán* (Adorno, Marcuse...) và, một cách khá bất ngờ, các khái niệm của Kant trước đây: sự phê phán, sự khai minh, sự trưởng thành... trở thành các tiêu ngữ được ưa thích của cả hai phía!

Trong cuộc tranh cãi này, thoát đầu xu hướng sau (bàn về sự tha hóa và triển vọng giải phóng) có vẻ thắng thế với sự ủng hộ nhiệt tình của giới trẻ cấp tiến, nhưng rồi từ những năm 1970, trước tình hình mới của nền kinh tế thế giới (làm lộ rõ các giới hạn của sự tăng trưởng và qua đó, của mọi thuyết “không tưởng”), triết học chuyển dần sang xu hướng “thực dụng” hơn, hay “phân tích” hơn, nghĩa là, có định hướng “khoa học” hơn.

Tuy nhiên, điều này không có nghĩa từ nay, về nguyên tắc, triết học chỉ còn có định hướng khoa học hay có xu hướng “khoa học hóa” (với các yếu tố kích thích mới mẻ: khoa học thông tin và thuyết tiến hóa...). Trái lại, như đã nói, chính Wittgenstein và Popper lại là những người đã

vạch rõ giới hạn của khoa học, rồi, Kuhn và Feyerabend càng làm cho “chủ nghĩa duy lý phê phán” trước đây (Popper, Hans, Albert...) có nguy cơ chuyển hóa thành “chủ nghĩa phi lý tính không phê phán”, nhất là các triết gia Pháp – chịu ảnh hưởng nặng của Nietzsche và Heidegger – cũng đang đi theo xu hướng chống lại chủ nghĩa duy lý Pháp truyền thống (như trong chủ nghĩa hậu – cấu trúc và các trào lưu hậu – hiện đại).

Dù phán đoán thế nào về sự phát triển đầy nghịch lý từ sự tôn sùng khoa học vào đầu thế kỷ XX đến chõ “giải hoặc” về khoa học vào cuối thế kỷ, nhìn chung, triết học Âu Mỹ luôn bị giằng co trong một “phép biện chứng” giữa “khoa học” và “Ước vọng giải thoát” (về xã hội và tâm lý).

“Phép biện chứng” ấy thể hiện ở sự đối lập chủ yếu giữa hai hình thức khác nhau của *sự xác tín*. Một bên là sự xác tín của các triết gia mang hy vọng giải thoát khi cho rằng nhận thức khoa học không phải là tất cả, rằng còn có một thực tại bên ngoài khoa học và quan trọng hơn so với thực tại được cho hay được nhận thức. Họ xác tín về một sự “giải thoát” nào đó; vấn đề chỉ là làm sao hiện thực hóa nó! Tất nhiên, một sự xác tín “siêu hình học” như thế là khác về nguyên tắc với sự xác tín ở phía bên kia: Sự xác tín lôgíc và thường nghiệm của tri thức khoa học. Chỉ có điều: bản thân sự xác tín rằng tri thức khoa học là hình thức chính đáng *đúng nhất* của sự xác tín lại không (và có lẽ không bao giờ) có thể là một tri thức khoa học được!

5

Triết học Âu Mỹ thế kỷ XX để lại một cảm tưởng trái ngược: biết bao tâm lực đã bỏ ra, biết bao lý thuyết hấp dẫn và những lâu đài tư tưởng đồ sộ, biết bao những phân tích và nghiên cứu sâu sắc, phong phú và đa dạng chưa từng có trong lịch sử triết học, đồng thời cũng có không ít những kiến giải kỳ quặc, những thuật ngữ hùng tú, và, có khi nhiều cung bậc được hợp nhất nơi một con người: sự sắc sảo và sự điên rồ!

Kiểm điểm lại một cách nghiêm khắc, dường như triết học Âu Mỹ thế kỷ XX đã hứa hẹn nhiều nhưng chẳng mang lại được bao nhiêu, đã thắp lên nhiều hy vọng nhưng mang lại nhiều thất vọng. Thật thế, cái “Tồn tại” (*Sein*) bí hiểm và thơ mộng của Heidegger đã chẳng tự “khai mở”, việc “chuẩn bị” để “lắng nghe tiếng nói” của nó còn tiếp tục đến bao giờ? Sự “tái sinh” của con người bằng việc “suy niệm hiện sinh” trong cuộc “khủng hoảng tối hậu” (của Jaspers) đã không xảy ra, thay vào đó chỉ có sự ồn ào đinh tai nhức óc của mạng lưới truyền thông “phản – suy niệm”! “Dòng nước ấm” vẫn chưa thấy chảy vào trong chủ nghĩa Marx (Bloch); sự thức nhận về hiện tượng tha hóa phổ biến chỉ là công việc đặc tuyển và bí truyền (Adorno) trong khi bộ máy quan liêu hiện đại nhấn chìm mọi nỗ lực “phê phán ý hệ”. Và sau cùng, triết học không trở thành khoa học, cũng không trở thành khoa học luận đơn thuần và... càng không tiêu biến (như dự kiến của nhóm Vienna), mà ngược lại, những vấn đề cố hữu vẫn còn đó,

trong khi bản thân khoa học trở nên “khả nghi” hơn lúc nào hết (Wittgenstein, Popper, Lyotard, Derrida...). Nói ngắn, việc “khoa học hóa triết học” cũng đã thất bại không khác gì sự “thức tỉnh hiện sinh” của con người! Triết học Âu Mỹ thế kỷ XX hầu như chẳng giải quyết được vấn đề gì, và, bản “kết toán” là ... tiêu cực!

Thế nhưng, một thế kỷ suy tư ấy không phải vô bổ. Và, đâu là những chỗ “tích cực” của nó? Trước hết, những ai thực sự quan tâm sẽ tìm được những hướng dẫn về mặt khái niệm để suy ngẫm về “hiện sinh” của chính mình, về thực tiễn xã hội và làm sáng tỏ sự hiểu biết về khoa học. Họ sẽ tinh thức hơn về “sử tính” của tư duy, sẽ nhạy cảm hơn trước những chiêu kích xã hội của toàn bộ sự tồn tại, về sự không chính xác của ngôn ngữ và lời nói. Ít ra, triết học thế kỷ XX đã mở rộng chân trời của chúng ta, và ngay những lầm lạc có khi cũng có mặt hữu ích của chúng.

Và chẳng, mọi triết học, so với các yêu sách của chúng, không ít thì nhiều đều đã “thất bại”, hay, thậm chí đều nhất định phải thất bại”, vì chân lý không bao giờ ở trong tầm tay của con người. Tuy nhiên, thất bại cũng có năm bảy đường! Mang niềm hy vọng rằng mình đang đi đúng hướng để rồi rút cục thú nhận rằng không đạt được mục tiêu khác xa với việc nhân danh một chân lý “đã được nhận thức” hay “đã được thấu thị” bằng cách nào đó để khơi dậy niềm hy vọng nơi chính mình và nơi những người khác và rút cục rơi vào ảo tưởng.

Từ đó, một câu hỏi định mệnh ngày càng nhiều các

triết gia Tây phương tự đặt ra cho chính mình: Triết học còn có một tương lai không? Triết học sẽ ra sao và còn để làm gì nữa? Triết học đã đến hồi kết thúc hay... sẽ không bao giờ có sự kết thúc của triết học?

Các câu hỏi cơ bản ấy không phải là một cách nói cường điệu mà rất cấp thiết và chính đáng trước thắng lợi ngoạn mục của một bên là tư duy kỹ thuật, tính toán, và bên kia là của mọi thế lực kiềm chế và ngăn cấm tư duy. Nhiều người lo ngại rằng việc “điều kiện hóa” công khai hay giấu mặt đối với tư duy sẽ bóp chết tư duy tự do về cái toàn bộ thực tại. Ngày nay, thay cho bạo lực trắng trợn sẽ là sức mạnh huyền mị tinh vi, chẳng hạn, của công nghệ giải trí và quảng cáo. Phải chăng một ngày không xa nào đó, con người không cần phải “suy tưởng” nữa mà chỉ cần... truy cập? Và, triết học thậm chí sẽ thua khi các ngành khoa học riêng lẻ lần lượt chiếm lĩnh hết mọi lĩnh vực của trí tuệ con người, nhất là với giả định rằng khi một “*công thức về toàn bộ vũ trụ*” đã được tìm ra thì triết học sẽ hết lý do tồn tại (trong trường hợp đó, thật không có gì đáng tiếc cho triết học cả!). Bao lâu điều này chưa trở thành sự thật, và bao lâu “*công thức vũ trụ*” không bao hàm “ý nghĩa” của vũ trụ và nhân sinh thì vẫn còn cần đến một loại hình tư duy khác, gọi là tư duy triết học (nếu không, chỉ còn hai lựa chọn: đức tin tôn giáo và sự vô – tư tưởng!).

Triết học Âu Mỹ thế kỷ XXI sẽ ra sao? Chưa ai có thể dự đoán được, vì lẽ giản dị: triết học là tư duy tự do, và, với tư cách ấy, là không thể lường trước được. Điều

tối thiểu có thể dự đoán là; triết học Âu-Mỹ đã không còn ở trong giai đoạn “bừng tỉnh” của thế kỷ khai minh, đã vượt qua thời đại “anh hùng” của thế kỷ XIX, đã trải nghiệm vô số những biến động trong thế kỷ XX. Triết học thế kỷ XXI sẽ là người chiến binh lão luyện, vừa thận trọng hơn, khiêm tốn hơn khi “liếm những vết thương” của mình, vừa bao dung hơn, cởi mở hơn khi mở rộng vòng tay đón những “cựu thù”. Các dấu hiệu đã có”: hiện tượng học, thông diễn học Tây Âu bắt tay với triết học phân tích Anh Mỹ; Heidegger song hành với Wittgenstein, Charles Peirce, Herbert Mead qua trung gian của K. O. Apel và Habermas; J. Rawls quay lưng lại với truyền thống công lợi chủ nghĩa (*Utilitarianism*) Anh - Mỹ để đến với đạo đức học quy phạm của Kant... Danh mục ấy còn có thể kéo dài...

(Giới thiệu quyển *Toàn cảnh triết học Âu Mỹ thế kỷ XX* của Phan Quang Định, NXB Văn Học & CTS Thời Đại, 2008)

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 SON

TRÒ CHUYỆN TRIẾT HỌC

TẬP 4

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/2-08/TrT. Mã ISBN: 978-604-943-353-5

QĐXB: 68/QDLK-NXBTrT ngày 01/12/2016. In xong và nộp lưu chiểu Quý I/2017

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

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

BÙI VĂN NAM SƠN



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

ISBN: 978-604-943-353-5



9 786049 433535

Giá: 68.000Đ