

BÙI VĂN NAM SƠN

VỚT HƯƠNG DƯỚI ĐẤT

TRÒ CHUYỆN TRIẾT HỌC ②



CÔNG TY SÁCH THỜI ĐẠI

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

BÙI VĂN NAM SƠN

VỚT HƯƠNG DƯỚI ĐẤT

TRÒ
CHUYỆN
TRIẾT
HỌC

TẬP HAI
集二



CÔNG TY SÁCH THỜI ĐẠI NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

**...con người
tự nhiên
văn hóa...**

CON NGƯỜI TỰ NHIÊN VĂN HÓA

Hiếm có mối quan hệ nào lớn lao, phức tạp và thiết thân như quan hệ giữa con người, tự nhiên và văn hoá (theo nghĩa rộng, bao hàm cả xã hội). Nhưng, khi ba từ này được cố ý viết liền nhau không cần dấu gạch nối, càng không có các dấu phẩy, mối quan hệ này thể hiện một tư duy mới mẻ vào đầu thế kỷ 21, tiếp nối và phát triển cách Martin Heidegger đặt nhan đề độc đáo cho bài viết nổi tiếng của mình từ năm 1951: Xây ở suy tư.

Vượt qua sự phân ly

“Xây” là nương tựa vào cảnh quan tự nhiên, sử dụng vật liệu của tự nhiên để tạo nên nơi cư trú của con người. “Ở” là hành vi văn hoá, nơi đó con người sinh tồn và “suy

tự” về thân phận làm người trong mối tương liên với tự nhiên, với đồ vật, với người khác và với cái siêu linh. Xây ở suy tư, dưới mắt Heidegger, là mối quan hệ liền mạch, không có sự phân ly và cũng không cần nối kết giả tạo. Thật ra, nhận thức mới mẻ này về quan hệ giữa con người, tự nhiên và văn hoá (xã hội) chỉ có thể đến sau thời kỳ

phân ly dài dằng dặc trong lịch sử giữa con người với tự nhiên, giữa tự nhiên và văn hoá.

THẾ GIỚI ĐÃ BẮT ĐẦU
KHÔNG CÓ CON NGƯỜI
VÀ CÓ THỂ SẼ KẾT THÚC
KHÔNG CÓ CON NGƯỜI.

Claude Lévi – Strauss

Cuộc cách mạng thời đại đá mới với sự định cư của xã hội du

mục cùng những tiến bộ bước đầu trong kỹ thuật sử dụng và khai thác đất đai đã mang lại những hậu quả cực kỳ to lớn cho sự tiến hoá xã hội. Một mặt, đó là sự phân đôi cái thế giới thống nhất của những người săn bắn lượm thành tự nhiên và văn hoá. Lần đầu tiên trong lịch sử, con người có thể can thiệp vào cơ chế vận hành của tự nhiên, và tự nhiên trở thành đối tượng thụ động, mất dần ánh hào quang thần bí và ma thuật. Mặt khác, cuộc cách mạng đá mới tạo cơ sở ban đầu cho cuộc cách mạng đô thị hoá về sau. Trong không gian thuần lý và trừu tượng của nền kinh tế đô thị dựa vào hàng hoá và tiền tệ, một lề lối tư duy và hành động mới mẻ đã hình thành, thúc đẩy nhanh chóng hơn nữa quá trình công cụ hoá tự nhiên, xem tự nhiên chủ yếu là kho dự trữ và cung ứng nguyên liệu.

Chính cuộc cách mạng công nghiệp mới thực sự làm tan rã mối quan hệ giữa đô thị (trung tâm) và nông thôn (ngoại vi), giữa văn hoá và tự nhiên. Quang cảnh tự nhiên ngày càng nhường chỗ cho khung cảnh nhân tạo với quá trình đô thị hoá được tăng tốc. Hơn 6,3 tỉ người đang sống

chen chúc trên trái đất với nguồn tài nguyên hữu hạn, lò lửa xung đột và đối kháng sôi sục trong lòng người, trong từng địa phương và trên toàn cầu đang đặt ra cho con người thế kỷ 21 câu hỏi bức thiết: có thể tiếp tục chịu đựng nổi một sự phân ly giữa con người, tự nhiên và văn hoá, hay có thể có một bước ngoặt trong tư tưởng và hành động? Nếu sự phân ly văn hoá - tự nhiên đã là một thành tựu văn hoá lớn lao trong quá khứ, thì nỗ lực vượt bỏ sự phân ly ấy sẽ là một vấn đề sống còn.

Tam giác tích hợp

Khoa học về mối quan hệ giữa con người, tự nhiên và văn hoá (xã hội) cũng đi theo quá trình hình thành, phân ly và tích hợp. Khoa học tự nhiên, khoa học xã hội và khoa học nhân văn là ba cách tiếp cận quen thuộc đối với mối quan hệ này. Tuy nhiên, do đã được định hình từ rất lâu về phương pháp và đối tượng nghiên cứu, nên sự hợp tác liên ngành, nếu có, cũng rất khó thực hiện và thường dễ rơi vào các thái cực hay phiến diện:

- Cách tiếp cận sinh thái - xã hội quá tập trung vào mối quan hệ giữa xã hội (văn hoá) và tự nhiên, xem nhẹ mối quan hệ giữa con người và tự nhiên, không tích hợp được các khái niệm và các vấn đề của khoa học nhân văn.

- Cách tiếp cận sinh thái - nhân văn lại quá tập trung vào mối quan hệ giữa con người và tự nhiên, xem nhẹ các phân tích khoa học tự nhiên và khoa học xã hội về tác động qua lại giữa xã hội và tự nhiên. Cả hai cách tiếp cận đều không đủ độ phức hợp. Để vượt ra khỏi tính phiến diện của nghiên cứu chuyên ngành và cả tính thiên lệch của

nghiên cứu liên ngành, nhiều nỗ lực lý thuyết đang được tiến hành sôi động ở nhiều nước. Thành quả đầu tiên là phác họa một chiến lược nghiên cứu về tam giác tích hợp: con người, tự nhiên và văn hoá (xã hội) bằng cách mở rộng khái niệm sinh thái học - xã hội thành sinh thái học - xã hội - nhân văn. Sự tích hợp ấy phải mang nhiều chiêu kích: vật lý tự nhiên, công nghệ xã hội, giao tiếp truyền thông, giá trị và ý nghĩa cuộc sống. Chỉ trên cơ sở ấy mới tạo ra được sự chuyển biến trong thực tế: những sáng kiến hành động có hiệu quả hơn và có ý nghĩa hơn.

“MeNuK” trên quê hương Hegel

Kỳ cùng, chỉ có thể hy vọng ở một sự chuyển biến bằng con đường giáo dục bền bỉ và lâu dài. Và cần bắt đầu từ chõ bắt đầu: học sinh cấp một! Thật thú vị khi biết rằng trên quê hương Hegel, tiểu bang Baden-Württemberg, CHLB Đức (các tiểu bang của nước Đức có quyền tự trị về giáo dục), từ năm học 2004 - 2005, người ta đã thay thế chương trình giáo dục (1994) theo kiểu truyền thống vốn đặt trọng tâm vào nội dung các môn học bằng một thước đo khác: các năng lực tích hợp của học sinh. Thay vì điều khiển chương trình bằng đầu vào, người ta quan tâm đến đầu ra. Thay vì chỉ đánh giá duy nhất ở kiến thức, người ta nhìn nhận học sinh ở nhân cách toàn diện của nó. Năng lực tư duy và hành động có phương pháp, tính cách và lối hành xử có giá trị ngang bằng với kiến thức chuyên môn. Thay vì phân loại học sinh bằng điểm số vô hồn, thầy cô giáo chịu khó nhận định và góp ý cẩn kẽ bằng văn bản về năng lực và tính cách của từng học sinh.

Lý lẽ thật đơn giản: những thắc mắc, tò mò của tuổi

Ấu thơ luôn có tính tích hợp, chưa có sự phân ly! Chúng đặt câu hỏi đồng thời về mọi thứ: con người, tự nhiên, xã hội (văn hoá). Vậy, hãy tích hợp một số môn học thành một môn học tổng thể, gọi tắt là “MeNuK” (con người - Mensch; tự nhiên - Natur và văn hoá - Kultur). Xem giáo trình các lớp 1 - 4 và kế hoạch giảng dạy về “MeNuK”, ta không khỏi thấy thích thú: học sinh không... học mà sống với âm nhạc, kịch nghệ, thủ công, triết học, thí nghiệm khoa học, du thám dã ngoại... như là những phương cách đến với thiên nhiên nguyên sơ và cuộc đời đa dạng, nhầm vun bồi óc tò mò, ý thức trách nhiệm và lòng thương yêu.

Chúng ta sẽ thử lần lượt tiếp cận với cái kiềng ba chân “MeNuK” này từ tuần sau, bắt đầu với “chân” đầu tiên: con người.



CON NGƯỜI: QUEN MÀ LẠ

Hội nghị thế giới về triết học được tổ chức năm năm một lần, quy tụ hàng ngàn triết gia từ nhiều nước. Chủ đề chung của hội nghị lần thứ 18 (1988, tại Brighton, Anh) là “Quan niệm triết học về con người”, với các đề tài trong các phiên họp toàn thể: con người như là đối tượng của triết học; con người: bản tính, tinh thần và cộng đồng; hiện tại và tương lai của loài người.

Bốn hội nghị tiếp theo có các chủ đề chung lần lượt như sau: hội nghị 19 (1993, Moskva - Nga): tư duy phi-tuyến tính; hội nghị 20 (1998, Boston - Mỹ): triết học giáo dục; hội nghị 21 (2003, Istanbul - Thổ Nhĩ Kỳ): triết

học đối diện với những vấn đề của thế giới, và hội nghị 22 (2008, Seoul - Hàn Quốc): triết học ra đời từ văn hoá. Nhìn lướt qua, ta thấy các chủ đề của bốn hội nghị sau thực chất là triển khai chủ đề của hội nghị 18. Hơn 20 năm, vấn đề “con người” không chỉ cho thấy sự đa dạng và phức tạp của nó mà còn là một mối ưu tư cháy bỏng.

Giữa lo âu và hy vọng

Các vấn đề được đặt ra và bàn thảo ở các hội nghị nói trên rõ ràng không chỉ có tính quốc tế mà còn có tính liên - văn hoá, bởi chúng đòi hỏi một sự xem xét và nhất là những kiến giải từ nhiều truyền thống suy tưởng khác nhau. Có quá nhiều khó khăn và nguy cơ mà không một cách tiếp cận riêng lẻ hay một nền văn hoá đặc thù nào có thể tự mình giải quyết được. Bạo lực và chạy đua vũ trang; tham vọng bá quyền trên nhiều lĩnh vực; tác động của nền kỹ thuật hiện đại lên xã hội và môi trường; bất công xã hội, câu hỏi về bản sắc và về sự tự quyết của con người do công nghệ sinh học và trí tuệ nhân tạo đặt ra; việc đi tìm những chuẩn mực đạo đức cho hành vi kinh tế, chính trị, kỹ thuật; kích thước thẩm mỹ cho sự hiện hữu của con người trước những tiến bộ vượt bậc của công nghệ thông tin; sự quan tâm ngày càng nhiều đến các lối thoát từ niềm tin tôn giáo v.v. cho thấy rằng câu hỏi về con người - không chỉ ở giác độ sinh học, tâm lý, văn hoá, kinh tế, chính trị mà cả triết học - đã trở thành những vấn đề sống còn của cả nhân loại. Trong tình hình ấy, một cuộc đại thảo luận về triết học ở tầm mức thế giới ít ra là chất xúc tác cho một sự gắp gỡ, đối thoại của một nhân loại đang bị chia rẽ và giằng xé giữa lo âu và hy vọng.

Nhân học triết học: một sản phẩm liên văn hoá

G. Vattimo, một trong những triết gia Ý nổi tiếng nhất hiện nay, trong *Sự cáo chung của Hiện đại* (1989), nhận xét rằng: chính sự gấp gỡ và đối thoại liên - văn hoá đang làm thay đổi về chất quan niệm gần như độc tôn trước đây của truyền thống triết học Tây phương về con người. Một sự “pha trộn” với các truyền thống văn hoá khác không những không thể tránh khỏi mà còn cần thiết nữa. Thực ra, một sự pha trộn, lai tạp đã từng có mặt ngay trong quá trình hình thành và phát triển quan niệm về con người trong truyền thống Tây phương. Max Scheler, trong tác phẩm nổi tiếng *Địa vị của con người trong vũ trụ* (1928) đã nhận ra những yếu tố pha tạp tạo nên “con người Âu châu có văn hoá” - được hiểu như “con người” nói chung - gồm: truyền thống Do Thái - Kitô giáo, di sản văn hoá Hy Lạp cổ đại, truyền thống của khoa học tự nhiên hiện đại, kể cả tâm lý học di truyền. Thế nhưng, Max Scheler lại phê phán một sự lai tạp như thế và có cao vọng đi tìm một “ý niệm thống nhất về con người”. Thế hệ sau Max Scheler sớm nhận ra rằng thái độ và mong muốn ấy, trong thực tế, chính là một trong những “huyền thoại” của tư duy hiện đại Âu châu! Theo họ, một sự thống nhất bao biện hoặc một sự đa tạp đơn thuần không phải là xuất phát điểm phù hợp và tích cực cho tư duy triết học ngày nay của chúng ta về con người. Nói khác đi, không phải việc đi tìm hình ảnh con người “đích thực”, trái lại, chính sự đa dạng của nhiều hình ảnh khác nhau về con người, chính sự tôn trọng lẫn nhau và cả việc tương đối hoá quan niệm riêng của bản thân mình mới có thể góp phần xây dựng một môn “nhân học triết học” thích đáng cho hiện tại.

Sự thay đổi thái độ và cách nhìn này quả thật không dễ dàng. Nó chỉ có thể hình thành khi bản thân câu hỏi về con người và sự khác nhau trong các quan niệm về con người được tương đối hoá, trở nên khoan dung hơn khi đối diện với cái gì vượt ra khỏi và vượt lên trên con người. Trong thời đại của chúng ta, đó là sự khủng hoảng của thế giới, là quy mô toàn cầu của những thảm họa có thể dẫn tới sự tự diệt vong của bản thân con người. Trước khi nghĩ đến việc con người có thể trở nên “linh thánh” như cao vọng của Max Scheler, con người phải sống còn và để cho thế giới có thể sống còn đă! Bao lâu con người (và môn nhân học triết học) - như nhận xét của Rafael Capurro - không chịu nhường bước cho thế giới thì con người vẫn cứ giam mình trong vòng luẩn quẩn vì không đánh giá hết những nguy cơ đang ngày càng lớn dần.

NHÂN HỌC LÀ KHOA HỌC CHO TA BIẾT CON NGƯỜI Ở ĐÂU CÙNG GIỐNG NHAU, TRỪ KHI HỌ KHÁC NHAU!

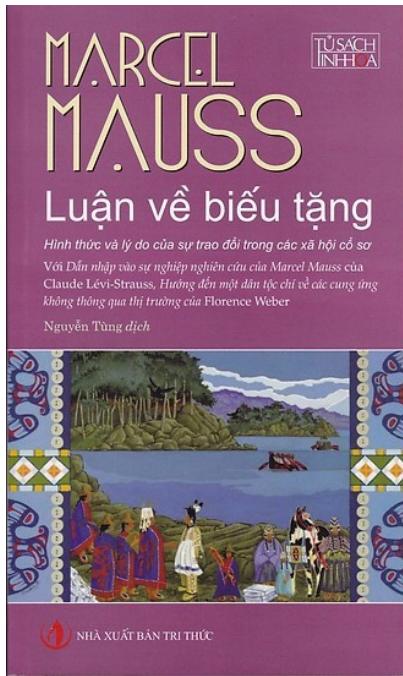
Nancy Banks-Smith

Từ một nhân học tiền - triết học...

Ngay đến đầu thế kỷ 20 vẫn còn có người như Smohalla - nhà tiên tri của bộ lạc da đỏ Umatilla - cương quyết từ chối việc canh tác: “Các người muốn bảo tôi làm ruộng ư? Chẳng lẽ tôi cầm dao để đâm vào ngực mẹ tôi? Thế khi tôi chết, làm sao tôi trở về trong lòng mẹ? Các người bảo tôi đào bới đất đá ư? Thế chẳng phải là xé thịt, phơi xương mẹ tôi sao? Thế khi tôi chết, làm sao tôi trở về lại trong thân mẹ để được tái sinh?”

Khi phóng chiếu tính người vào cho giới tự nhiên - qua thuyết vật linh và đạo thờ vật tổ - con người chưa tách

mình ra khỏi tự nhiên. Nhưng sự đồng nhất hồn nhiên ấy đã bị phá vỡ khi con người bắt đầu ý thức về vị thế đặc biệt của mình đối với thế giới tự nhiên và thế giới thần linh. Đó là một diễn trình lâu dài với tất cả những hệ quả của nó. Tư duy nhân học tiên - triết học có mặt rất sớm bằng những nhận xét rời rạc, riêng lẻ về những đặc tính khác nhau của con người. Môn nhân học triết học chỉ thực sự ra đời khi những nhận xét ấy được nâng lên thành câu hỏi khái quát mang tính bản chất: con người là gì? Cần hơn hai ngàn năm để câu hỏi ấy dần dần định hình thành một khoa học đích thực, tách rời với thần học và tín ngưỡng. Công đầu thuộc về Immanuel Kant với loạt bài giảng về “Nhân học trong giác độ thực tiễn” vào năm 1798! Chúng ta sẽ dành một số bài dõi theo diễn trình ấy và nhất là bước ngoặt trong tư duy nhân học triết học khi bước vào thế kỷ 21.



LUẬN VỀ BIỂU TẶNG: ẨN NGỮ CỦA NHỮNG MÓN QUÀ

Trong quan hệ giữa người với người, quà tặng mang thật nhiều dáng vẻ: có thể bằng hiện vật, nhưng cũng có thể là ánh mắt, nụ cười, là sự chú ý, quan tâm hay là tình yêu vô điều kiện: “Tình đã cho không lấy lại bao giờ” (Xuân Diệu).

Việc biểu tặng có thể diễn ra giữa những người xa lạ hay nặc danh như trong hành vi tương tế hoặc cả khi thi ân bất cầu báo. Nhưng, là hiện tượng xã hội, biểu tặng thường mang ba yếu tố: trao tặng, tiếp nhận và đáp tặng,

cần được xem xét trong một hệ thống phức hợp và đa diện.

Marcel Mauss (1872 - 1950), nhà nhân học và dân tộc học hàng đầu người Pháp, bậc thầy của những tên tuổi lừng danh như Claude Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown v.v. trong

công trình kinh điển *Luận về biếu tặng* (1925), đã dựa vào các nghiên cứu dân tộc chí, dân ta vào cuộc du hành thật kỳ thú của hành vi biếu tặng từ những xã hội cổ sơ, thông qua các nền văn minh cổ đại (Hy - La, Ấn Độ, Trung Hoa, Giécmanh...) và từ đó, suy nghĩ về những ảnh hưởng của nó đến xã hội hiện đại. Trong các hình thức giao lưu không thông qua thị trường, có những bộ lạc cổ sơ (như trên quần đảo Trobriand ở Melanesie, châu Phi) sử dụng quà tặng như phương tiện cho một mục đích, đó là tạo ra và duy trì các mối dây liên kết xã hội. Quà tặng, trong trường hợp này, là một yếu tố trong toàn bộ hệ thống những cung ứng hỗ tương, bởi người ta không chỉ biếu tặng nhau những vật phẩm quý báu mà cả tri thức, nghi lễ, nhảy múa... Mauss gọi đó là “hệ thống của những cung ứng toàn diện”, hay gọn hơn, sự tận hiến. Hệ thống “tận hiến” bao hàm ba nghĩa vụ bắt buộc: tặng quà, nhận quà (sự từ chối đồng nghĩa với chia rẽ, thù địch) và nhất là đáp tặng. Tại sao phải đáp tặng? Đây chính là chìa khoá bí mật duy trì hệ thống: quà tặng chưa tách rời với người tặng, trái lại nó mang một phần “linh hồn” khiến việc đáp tặng trở thành một nghĩa



Marcel Mauss

vụ luân lý, thậm chí tín ngưỡng, tạo nên sự cố kết xã hội và tinh thần. Nói theo ngôn ngữ ngày nay, ở đây chưa có sự tha hoá giữa người và vật.

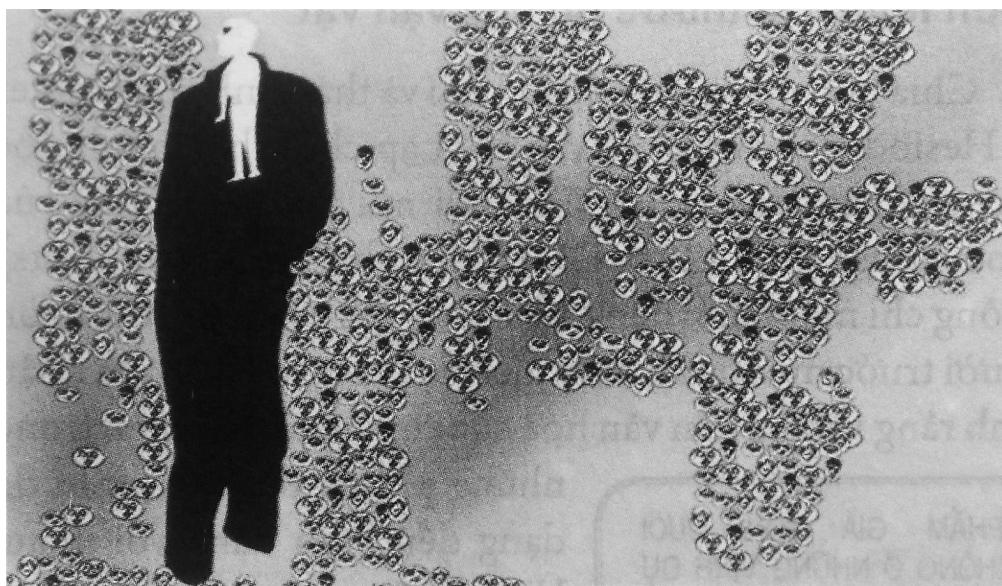
Ở các bộ lạc khác (như ở vùng tây bắc châu Mỹ), người ta đến với nhau không phải để tranh giành vật phẩm mà để... tặng quà cho nhau một cách phung phí nhằm chứng tỏ sự giàu có. Thậm chí, họ tự tay phá huỷ những tặng phẩm quý giá để làm “nản lòng” các bộ lạc khác, và càng phung phí bao nhiêu - đến mức kiệt quệ! - càng được kính trọng bấy nhiêu. Một đẳng cấp giữa các bộ lạc được hình thành thông qua hành vi này, và Mauss xem đây là hình thức cực đoan của hệ thống tận hiến. Các hệ thống ấy, nhìn chung, tuy không phải là hoàn toàn vô vị lợi, nhưng rõ ràng họ hiểu chữ lợi ích khác với chúng ta ngày nay.

Nền văn minh Hy - La phá vỡ hình thức giao lưu “phi kinh tế” này khi bắt đầu phân biệt giữa con người và đồ vật, tách rời việc biếu tặng với mua bán. Hệ thống tận hiến không còn phù hợp với đà phát triển của thị trường, thương mại và sản xuất, hay nói khác đi, nó bắt đầu phải nhường chỗ cho tiến trình tha hoá giữa người và vật. Tuy nhiên, khi mở rộng các quan sát trên đây vào xã hội hiện đại, Mauss khá hài lòng khi thấy rằng con người ngày nay vẫn chưa hoàn toàn bị biến thành những “con vật kinh tế”, bởi vẫn còn đó những dấu vết của tinh thần “tận hiến”: những hình thức tiêu xài rộng rãi, hệ thống tương trợ và phúc lợi xã hội, những nỗ lực vô vị lợi, sự gắn bó giữa con người và sản phẩm như trong nhiều hoạt động sáng tạo nghệ thuật và văn hoá. Tất nhiên, ta đồng thời không thể quên những hình thức nguy trang ranh ma: đẳng sau những lời đe dọa mật, những món quà viện trợ hậu hĩnh là

những lưỡi bò, lưỡi rắn tham lam, hiểm độc. Không phải ngẫu nhiên khi cùng một gốc từ nguyên với nghĩa là “cho”, từ “gift” có nghĩa là “quà tặng” trong tiếng Anh, lại có nghĩa là “độc dược” trong tiếng Đức và nhiều tiếng Bắc Âu khác!

Là nhà khoa học nghiêm túc, đồng thời là một chiến sĩ xã hội, Marcel Mauss tin (và chúng ta muốn tin cùng ông) rằng xã hội sẽ ngày càng tiến bộ khi con người hiện đại, thông qua giáo dục, sẽ biết đi tìm hạnh phúc và sự tốt lành nơi những điều đơn giản như hoà bình, đức công bằng, sự tương kính và lòng hào hiệp.

Công trình kinh điển này vừa được dịch và xuất bản trong tủ sách Tinh Hoa của NXB Tri Thức bởi một dịch giả đầy thẩm quyền: nhà dân tộc học Nguyễn Tùng, người được đào tạo tại chính cái nôi của nền nhân học và dân tộc học Pháp và đã làm việc lâu năm trong chuyên ngành này ở trung tâm Nghiên cứu khoa học Pháp.



CON NGƯỜI: SINH VẬT BIỆT HÀNH ĐỘNG!

Con người là thước đo của vạn vật” - nhận định ấy đã xác lập nền môn nhân học. “Thước đo ấy không ở nơi con người mà phải tìm ở một thế giới lý tưởng, vượt lên trên con người” - quan điểm trái ngược này nâng cao kích thước triết học của vấn đề. “Hãy đưa thế giới lý tưởng ấy xuống đất để con người hành động hợp đạo lý”- lập trường dung hòa này mở đường cho môn nhân học triết học.

Có thể nói, ba cách tiếp cận ấy - từ thời cổ đại Hy Lạp! - đã xây dựng nên cái khung lý thuyết ban đầu cho mọi tra vấn về con người.

“Con người là thước đo của vạn vật”

Chia tay với thế giới thần thoại và thần linh của Homer và Hesiod, con người cổ đại Hy Lạp chợt thấy mình độc đáo và quan trọng quá! Câu nói nổi tiếng trên đây của Protagoras (490 - 420 tr. CN) thuộc phái biện sĩ (Sophists) không chỉ muốn nói đến tính tương đối của nhận thức con người trước muôn vàn biến dịch, mà còn xuất phát từ nhận định rằng những nền văn hoá của con người thể hiện trong

“PHẨM GIÁ CON GƯỜI
KHÔNG Ở NHỮNG VINH DỰ
ĐÃ NHẬN ĐƯỢC, MÀ Ở CHỖ
BIẾT RẰNG MÌNH THỰC SỰ
XỨNG ĐÁNG VỚI CHUNG”.

Aristoteles (384-322 tr.CN)

những phong tục, tập quán đa dạng đều bình đẳng với nhau. Vì lẽ những nền văn hoá khác nhau không phải do tự nhiên mang lại, mà đều là sản phẩm của con người, nên về nguyên

tắc, không có ưu thế độc quyền dành cho nền văn hoá nào cả, và nhất là, chúng đều có thể được mang ra phê phán, xem xét, đặt lại vấn đề.

Sự phân biệt quan trọng giữa tự nhiên và văn hoá ấy, ngoài ý nghĩa phê phán văn hoá, còn có ý nghĩa phê phán siêu hình học nữa. Nếu các thế hệ triết gia đầu tiên - được gọi là các triết gia trước Socrates - luôn phân biệt giữa hiện tượng và bản chất, tức giữa những gì do tri giác mang lại với những gì do tư duy thuần túy khám phá, thì các nhà biện sĩ phản đối việc đi tìm một thế giới nằm đẳng sau thế giới hiện có. Bởi, với họ, thế giới chỉ là những gì mà ta - với tư cách con người hành động - đã tạo ra, và mọi nhận thức chỉ có ý nghĩa đối với con người hành động. Khi bảo rằng “con người là thước đo của vạn vật”, Protagoras không muốn nói đến con người nói chung hay con người cá biệt nhưng trừu tượng nào đó mà nói đến con người sống trong

hoàn cảnh cụ thể. Hoàn cảnh sống này mang đậm dấu ấn của những quy định xã hội và công luận. Đó là lý do phái biện sĩ đặc biệt quan tâm đến nghệ thuật tu từ và tranh biện để giúp con người giành phần thắng trong việc bảo vệ các lợi ích của mình.

Mô thức lý tưởng mới là thước đo của vạn vật!

Socrates (469 - 399 tr. CN) cũng tập trung sự quan tâm của triết học vào con người và thế giới con người, nhưng chủ yếu ở phương diện đạo đức. Muốn thế, phải đặt định hướng cuộc sống của con người trên một cơ sở hoàn toàn mới mẻ: một lối sống được định hướng bởi lý trí. Đó phải là một lý lẽ phổ quát về cuộc sống thiện hảo cho tất cả mọi người. Mẫu mực phổ quát ấy nhằm vượt qua tương đối luận của phái biện sĩ về đạo đức và văn hoá. Thế nhưng, nếu với phái biện sĩ, con người là “điểm sáng” văn hoá trong tất cả sự triển khai phong phú của nó, thì với Socrates, con người chỉ được nhấn mạnh ở một phương diện: nhận biết và, từ đó, làm theo điều thiện phổ quát.

Trong khi đào sâu một lĩnh vực, Socrates không khỏi đánh mất đi cái nhìn toàn diện về con người. Nhân học bị quy thành đạo đức học. Cũng thế, môn đệ của ông, Platon, giúp ta có cái nhìn sâu sắc hơn về vấn đề nhận thức. Nhưng, học thuyết Platon lại dẫn đến sự phân đôi giữa một bên là thế giới bất biến của những mô thức lý tưởng và bên kia là thế giới hiện tượng luôn thay đổi. Nếu phái biện sĩ xem con người là sự thống nhất giữa thể xác và linh hồn thì nơi Platon, con người được xem xét và ca tụng chủ yếu ở phương diện linh hồn. Giống như Socrates (đối thoại Charmides), Platon lý giải câu châm ngôn nổi tiếng

ở đền thờ Delphi: “Hãy tự biết mình” không theo nghĩa nhân học của việc lấy chính mình làm đối tượng mà theo nghĩa “tự nhận thức” dựa theo thước đo của ý niệm vĩnh hằng về cái thiện. Ta cũng nhớ đến ác cảm của Platon đối với nghệ thuật (ông muốn đuổi hết nghệ sĩ ra khỏi vương quốc lý tưởng của ông!) bởi nghệ thuật hoạt động trong thế giới ảo ảnh của giác quan, có thể lừa dối và quyến rũ con người xa rời các mô thức lý tưởng! Một khi triết học chỉ hướng đến những ý niệm thường hằng, bất biến, nó khó mà không đánh mất sự cởi mở và sáng tạo rất đậm nét trong nhân học của phái biện sĩ.

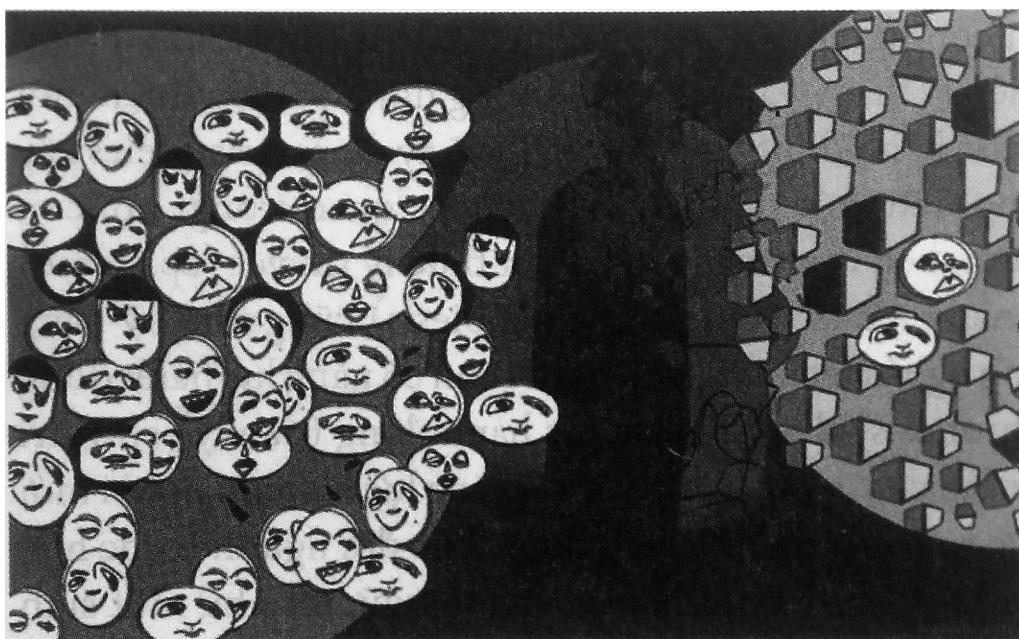
Như thế, ngay từ khởi nguyên, triết học cổ đại vướng vào một nghịch lý biện chứng: tư duy nhân học của phái biện sĩ thật linh hoạt nhưng không đủ độ sâu về cơ sở triết học và phương pháp, trong khi tòa nhà tư tưởng đồ sộ của Socrates và Platon thúc đẩy tư duy triết học tiến lên một bước lớn, nhưng thụt lùi trong việc thấu hiểu con người.

Đem trời xuống tròng dưới đất

Cống hiến lớn của Aristoteles (384 - 322 tr. CN) là mở ra con đường trung dung giữa tính tương đối của phái biện sĩ và xu hướng tuyệt đối hoá của phái Platon về cái thiện. Con người thực hiện tính người của mình không phải ở chỗ nhận thức cái Thiện hay cái Một tự thân nào đó mà ở chỗ suy nghĩ về điều thiện cho toàn bộ cuộc sống của mình ngay trong cuộc sống cộng đồng với người khác, và, quan trọng hơn hết, thực sự bắt tay làm điều thiện ấy. Đời sống tốt đẹp không phải là mục tiêu nhất thành bất biến, trái lại, thường xuyên phải được suy tính theo từng trường hợp, từng hoàn cảnh, tương ứng với mức độ “đức hạnh”

của con người. Không phải cứ là bậc hiền triết thì đương nhiên là thiện, và ngược lại, không đợi biết điều thiện mới có thể hành động hợp đạo lý. Lý lẽ ấy được Aristoteles xây dựng trên một sự phân biệt hết sức quan trọng: nơi con người, bên cạnh năng lực nhận thức lý thuyết (episteme) và năng lực lao động tác tạo (poiesis) cũng như kỹ năng công nghệ (technai), con người còn có năng lực hành động (phronesis) đạo lý. Năng lực hành động (đạo lý) có vị trí độc lập của nó, và, cùng với hai năng lực kia, con người mới thực sự sống hết mọi kích thước của đời người: trước hết, như một sinh vật có lý trí và ngôn ngữ, rồi như một sinh vật chính trị trong đời sống xã hội, trước khi vươn đến một đời sống siêu linh, thánh thiện.

Năng lực hành động nơi Aristoteles, nói theo ngôn ngữ ngày nay, chính là sự dấn thân để khẳng định quyền hạn và nghĩa vụ làm người: “Chúng ta chỉ trở nên công chính khi hành động công chính; chúng ta chỉ trở nên dũng cảm khi hành động dũng cảm”.



CON NGƯỜI: GIỮA HAI THẾ GIỚI

Thông qua giáo dục và đào luyện (paideia) để làm “con người đích thực”, đó là di sản lớn lao của tư tưởng Hy Lạp. Dũng cảm bắt tay vào việc để thấu hiểu mặt mạnh lẩn mặt yếu của con người, đó là tinh thần La Mã. Khẩu hiệu “Hãy dám biết!” (Sapere aude!) của tinh thần này sẽ hồi sinh ở thời Cận đại, sau một chặng đường dài của thời Trung cổ và Phục hưng.

“Tôi là con người”...

Nếu tư tưởng Hy Lạp nổi tiếng với từ paideia (giáo dục, đào luyện) thì văn minh La Mã lừng danh với từ humanitas (nhân văn). Không còn đơn thuần hướng theo

những mẫu mực lý tưởng như là “thước đo của vạn vật” trong paideia của Hy Lạp, cũng chưa phải là sự thần thánh hoá con người như trong thời Phục hưng sau này, “nhân văn” trong tinh thần La Mã là sự hoà quyện giữa lý tưởng và thực tế. Sự gay gắt của cuộc sống đô thị trong lòng một đế chế khổng lồ đòi hỏi phải được làm cho voi đi bằng một thái độ sống tinh táo, hài hước, thậm chí, trần tục! Ta tìm thấy những “hình mẫu” như thế trong các lá thư của Cicero, trong các bài thơ của Catull, Tibull, Ovid hay trong các mẫu chuyện châm biếm của Horace.

Không chỉ cái cao cả mà cả cái tầm thường, thấp hèn cũng thuộc về con người và làm nên “tính người”, như câu nói nổi tiếng của Terenz (195 - 159 tr.CN): “Tôi là con người, nên không có gì thuộc về con người mà xa lạ với tôi!” Tinh thần ấy khuyến khích sự mạo hiểm, sự thử nghiệm trong cuộc sống với khẩu hiệu “Hay dám biết!” của Horace, nhà thơ lớn La Mã và đã trở thành khẩu hiệu của thế kỷ ánh sáng vào thế kỷ 17 - 18: “Bắt tay vào việc là đã thắng lợi được một nửa! Không thể há miệng chờ sung hay để cho nước chảy qua cầu!” Không phải ngẫu nhiên mà Melanchton, đầu thế kỷ 16, và I. Kant, cuối thế kỷ 18, đã đồng thanh lặp lại khẩu hiệu ấy. Nhưng, còn một chặng đường rất dài trước khi đến với thế kỷ 16!

“TÔI LÀ CON NGƯỜI, NÊN KHÔNG CÓ GÌ THUỘC VỀ CON NGƯỜI MÀ XA LẠ VỚI TÔI!”
Terenz (195 – 159, tr. CN)

Nửa thú vật, nửa thiên thần!

Đức tin Kitô giáo trở thành một trong những trụ cột của văn minh Tây phương từ khi được du nhập vào đế quốc La Mã. Vào cao điểm của thời Trung cổ, triết học của

Thomas Aquino (1225 - 1274) nói chung và quan niệm về con người của ông nói riêng là một sự tổng hợp có tính chất tập đại thành giữa các yếu tố cơ bản của tư tưởng Platon và Aristoteles với truyền thống Do Thái giáo - Kitô giáo.

Yếu tố Aristoteles nổi bật ở đây là không còn thừa nhận tri thức trực tiếp của con người về các “Ý niệm” theo kiểu Platon nữa. Chính điều này phân biệt con người với... thiên thần! Trí tuệ con người - luôn gắn liền với thân thể - có đối tượng nhận thức là cái bản tính hay bản chất hiện hữu trong những vật thể hữu hình, rồi thông qua bản tính của những vật thể hữu hình này, con người có thể vươn đến một số nhận thức nào đó về những sự vật vô hình.

Trong lĩnh vực đạo đức cũng có sự tổng hợp giữa học thuyết về đức hạnh của Aristoteles với các yếu tố Platon và Kitô giáo. Thay vì nhấn mạnh đến sự độc lập của lý tính thực hành đối với lý tính lý thuyết như Aristoteles, Aquino chủ trương sự song hành của cả hai: nếu các mệnh đề của lý tính lý thuyết dựa vào những nguyên tắc hiển nhiên thì các đức tính của con người cũng đặt cơ sở trên một cái thiện duy nhất. Đóng góp đáng kể nhất trong nền đạo đức học mới này là việc xoá bỏ hẳn sự phân biệt giữa người nô lệ và người tự do, giữa người dã man và người văn minh. Mọi người đều bình đẳng trước “luật tự nhiên”. Nhận thức này sẽ là nền tảng vững chắc cho sự phát triển về sau của tư duy dân chủ và nhà nước pháp quyền.

Ảnh hưởng của Platon vẫn còn lưu lại, đặc biệt thể hiện ở chỗ Thomas Aquino định nghĩa con người như một sinh vật “ở trong đường biên” giữa những sinh thể có thân xác và những bản thể độc lập, nói khác đi, giữa thú vật và

thần linh. Con người, theo ông, có thể nói là đã chạm đến bậc thấp nhất của những thiên thần! Ý tưởng này đã gợi hứng cho nhiều thế hệ triết gia về sau, lý giải con người như là “công dân của hai thế giới” (Immanuel Kant), góp phần giải quyết nan đề giữa hữu hạn và vô cùng, giữa tất yếu và tự do. Con người, theo nghĩa đó, luôn là sự giằng co giữa thiện và ác, giữa bản năng và lý trí, giữa sự cám dỗ, sa đọa và sự thăng hoa, hướng thượng. Với nhận thức này, con người bắt đầu biết tự đắm nhận lấy số phận của chính mình.

Sự thách thức pha lẩn niềm hứng khởi ấy sẽ mở đường cho phong trào Phục hưng từ cuối thế kỷ 13, một bước phát triển nhảy vọt của nền văn minh Tây phương được thế tục hoá, sau đêm dài đầy trăn trở suốt thời Trung cổ.



Lorenzo – nhà bảo trợ nghệ thuật.



Nạn dịch hạch lan tràn châu Âu vào thế kỷ 14



Phục hưng - Thời đại vàng son.

PHỤC HƯNG: TRỖI DẬY NHƯ PHƯỢNG HOÀNG

Châu Mỹ được khám phá. Máy in được phát minh. Cuộc cách mạng tràn ngập tinh thần sáng tạo trong văn hoá, nghệ thuật, trong văn chương và khoa học. Kiến trúc, hội họa, âm nhạc... xác lập những chuẩn mực mới mẻ cho nhiều thế kỷ về sau. Thời Phục hưng vào các thế kỷ 15 và 16 ở châu Âu quả là một thời kỳ bất hủ trong lịch sử nhân loại.

Từ một kẻ sùng tín, con người chuyển mình để trở thành chủ thể của nhận thức, công dân của xã hội và nhân cách trong luân lý. Tuy nhiên, cần lật lại một vài trang lịch sử trước khi có thể nhận rõ sự chuyển biến lớn lao ấy.

Không phải từ hư vô

Thời Phục hưng rực rỡ như thường được ca tụng một cách dẽ dái trong các sách giáo khoa lịch sử dẽ làm cho người ta ngộ nhận rằng đó chỉ là một sự bùng phát ngẫu nhiên. Thật ra, hình ảnh khá thuần khiết mà ta có ngày nay về thời Phục hưng với những giáo đường đồ sộ, những hoạ phẩm và danh tác tạo hình lộng lẫy gắn liền với tên tuổi của nhà lịch sử văn hoá Jacob Burckhardt người Áo. Công trình lừng danh của ông *Nền văn hoá Phục hưng ở nước Ý* (1860) mô tả thời Phục hưng như một chuỗi những sự kiện gắn kết, tạo nên cơn địa chấn đột ngột, đưa châu Âu bước vào thời cận đại. Bức tranh quen thuộc ấy của Burckhardt đã được các nhà sử học điều chỉnh lại, từ những góc tối đầy đau thương và phức tạp của nó.

Từ một thiểu số ưu tú

Không thể phủ nhận một sự thật lịch sử: thời Phục hưng gắn liền với sự thức tỉnh của con người, với một cao trào văn hoá sẽ được tái sinh hai thế kỷ sau: thời khai minh (thế kỷ 17, 18). Quả thật đã có những lễ hội tưng bừng, những sinh hoạt học thuật sôi nổi của những đầu óc sáng láng nhất của thời đại: tái phát hiện, đọc lại những tác phẩm của nền văn hoá Hy - La cổ đại và suy tư triết học từ các nguồn cội ấy. Số lượng này không nhiều, nhưng quả thật là có. Và Florencia, đô thị huyền thoại của nước Ý, là nơi tập trung tiêu biểu nhất của nền văn hoá mới; chính nơi đây đã hình thành lần đầu tiên cung cách quản lý chưa từng có trước đó: hoạt động ngân hàng, hệ thống kế toán, sáng kiến bảo trợ và sưu tập nghệ thuật... Nhưng, dù sao, họ chỉ là một thiểu số ưu tú, đã sống, kinh doanh, nghiên

cứu và sáng tạo. Trong khi đó, đại bộ phận dân chúng vẫn chưa có điều kiện góp phần mình vào cao trào ấy; đó là sự khác biệt cơ bản với thời khai minh sau đó.

Sử gia nhìn vào hậu trường

Đại bộ phận dân chúng thời bấy giờ còn rất nghèo khổ và cơ cực. Họ là nạn nhân thường trực của đói kém, bệnh tật, bạo lực và thiên tai. Lịch sử ghi nhận những cơn biến đổi khí hậu lạ lùng - gọi là tiểu băng hà - phá huỷ mùa màng, dẫn đến những cuộc khủng hoảng nặng nề về lương thực, thực phẩm. Cao điểm của thảm họa là nạn dịch hạch vào các năm 1347 - 1348. Nạn dịch bùng phát như một trận sóng thần, cuốn sạch mọi thành tựu trước đó. Gia đình ly tán, ruộng vườn bỏ hoang, “cái chết đen” không chừa một ai. Từ 20 - 25 triệu người chết ở châu Âu, tương ứng một phần ba dân số! Nhưng, cũng chính hoàn cảnh ngặt nghèo này tạo tiền đề và tiềm lực cho sự khởi phát của cao trào Phục hưng.

Cuộc khủng hoảng tình thần

Đối mặt với nguy cơ sinh tồn, con người buộc phải suy ngẫm về thân phận của mình. Thi sĩ Ý Giovanni Boccaccio - bên cạnh Dante và Petrarcha là những tác giả quan trọng nhất của thế kỷ 14 - đã diễn tả trạng thái tinh thần của thời đại ông trong tác phẩm *Decameron*. Chưa bao giờ người ta thăm thía đến thế về sự phù du và phi lý của kiếp người. Vậy chỉ còn lại hai lối thoát: hoặc phải tận hưởng cuộc sống ngắn

“SỰ KHỦNG HOẢNG TINH THẦN VÀ
SỰ TÍCH LUÝ TỰ BẢN ĐỘT NGỘT LÀ
HAI YẾU TỐ QUYẾT ĐỊNH CHO SỰ
PHÁT KHỞI CAO TRÀO PHỤC HƯNG”.

Nhà sử học Bernd Roeck (1953).

ngủi nơi trần thế, hoặc hiến mình cho những giá trị siêu thế gian. Như thế, bên cạnh nhu cầu tín ngưỡng, tôn giáo hướng đến cái vĩnh hằng, con người đột nhiên phát hiện một cảm thức mới mẻ về cuộc đời, và tỏ ra nhạy cảm trước nhu cầu nội tâm hướng đến cái đẹp. Cái đẹp - thanh cao lanh nhục cảm - rồi sẽ được khắc ghi trong hoạt động nghệ thuật và sáng tạo.

Tích luỹ tư bản khổng lồ

Nạn dịch hạch đã tác động vào thời bấy giờ không khác gì hậu quả của bom ... neutron ngày nay! Con người chết như rạ, nhưng của cải, vốn liếng, tài sản còn nguyên. Sự tích luỹ tư bản bất ngờ trong tay một thiểu số tất yếu dẫn đến nhu cầu đầu tư sinh lợi. Tiền của đột nhiên có rất nhiều, vậy phải làm gì? Nó được đầu tư và sử dụng theo cả hai hướng: bảo trợ cho những công trình xây dựng và sáng tạo, đồng thời hỗ trợ cho những người nghèo khó, bệnh tật như là hành vi chuộc lỗi và trấn an lương tâm trước sự phán xét của thượng đế! Kinh tế, thương mại phát triển song hành với sự khuyến khích văn hóa và nghệ thuật. Bởi nghệ thuật cũng phục vụ cả nhu cầu tâm linh: những nhà nguyện, những bàn thờ lộng lẫy...

Tiền đề của Phục hưng

Nhà sử học Roeck cho rằng: sự khủng hoảng tinh thần gắn liền với sự tích luỹ tư bản đột ngột là hai yếu tố cơ bản và quyết định cho sự phát khởi phong trào Phục hưng. Cả một thị trường khổng lồ mở ra cho hoạt động nghệ thuật. Những kẻ “siêu giàu” thời bấy giờ - các nhà cai trị và các giáo sĩ cao cấp - đặt hàng cho nghệ thuật. Ngoài ý nghĩa

thẩm mỹ và tín ngưỡng, nghệ thuật Phục hưng còn mang ý nghĩa chính trị: tác phẩm nghệ thuật phải được trưng bày, được chiêm ngưỡng như là biểu tượng cho đẳng cấp và quyền lực của những nhà bảo trợ vốn rất khôn ngoan trong việc quảng bá “thương hiệu” của mình!



FLORENCIA: CHIẾC NÔI CỦA PHỤC HƯNG

Giác quan và đầu óc dường như được mở toang, trở thành công cụ để đặt lại mọi vấn đề, hướng đến những bến bờ mới mẻ với những cuộc cách mạng trong kinh tế, văn hóa, nghệ thuật. Trong vòng vài thập kỷ, bộ phận tinh hoa văn hóa đã tiến hành một cuộc đại canh tân về mọi mặt. Bên cạnh vùng Flanders thuộc Hoà Lan, Florencia là chiếc nôi của thời đại rực rỡ ấy: thời Phục hưng.

Những Bill Gates của thời đại

Đây là thời đại của chủ nghĩa tư bản sơ kỳ. Một cuộc cạnh tranh ác liệt giữa các quốc gia và đô thị, giữa những

nhà cai trị, các đại gia tộc và đại thương nhân. Một số từ quen thuộc ngày nay trong lĩnh vực tài chính, ngân hàng như tài khoản, tín dụng, phá sản v.v. bắt nguồn từ thời kỳ này. Trong một thời gian ngắn, sự phát triển đô thị và hình thành các quan hệ thương mại có hệ thống đã mang lại bộ mặt phồn vinh mới mẻ cho châu Âu.

Sự cạnh tranh diễn ra giữa các đô thị và giữa các đại gia tộc. Một số đại gia tộc có nguồn gốc quý tộc trở thành những tập đoàn hùng mạnh, được tổ chức chặt chẽ. Ở Florencia, đó là các gia tộc Peruzzi, Pazzi, Strozzi, nhưng hàng đầu là nhà Medici.

“VÉ BẢN CHẤT, THỜI PHỤC HƯNG
LÀ NỤ XANH SAU NHỮNG MÙA
ĐÔNG KHẮC NGHIỆT”

John Fowles (1926 – 2005, nhà văn Anh)

Các tập đoàn này có tiền, quyền lực, thậm chí có các đạo quân riêng, tranh giành và chiến đấu với nhau kịch liệt. Du khách ngày nay vẫn còn có thể chiêm ngưỡng những palazzi, tức những dinh cơ xây dựng theo kiểu pháo đài của nhà Strozzi hay Medici bên trong tường thành của Florencia, những nơi trước đây là biểu tượng của quyền lực, đẳng cấp và uy thế của các đại gia tộc.

Florencia, đối với thời Phục hưng, quả là đặc địa và hợp thời. Và số phận của thành phố này gắn liền hơn cả với tên tuổi và sự thăng trầm của nhà Medici. Lịch sử của gia tộc này bắt đầu với Cosimo de Medici, nhà tư bản tài chính khét tiếng của Florencia, một Bill Gates của thời đại! Cha ông đã tạo dựng nên ngân hàng và Cosimo là người đưa nó đến đỉnh cao.

Nhà Medici cực giàu - với vô số đất đai, nhà máy, thương điếm, hầm mỏ - nhờ trở thành kẻ “kinh tài” cho

Giáo hoàng ở Roma. Nhưng rồi, có lẽ do cắn rút lương tâm vì những “phi vụ” mờ ám, Cosimo bỏ tiền túi xây dựng nhà thờ San Marco, nhà thờ San Lorenzo. Đáng khen hơn hết là ông còn xây dựng thư viện công cộng đầu tiên của châu Âu và trở thành nhà bảo trợ cho các nghệ sĩ và nhiều tài năng văn hoá khác nhau. Cháu nội của ông, Lorenzo il Magnifico (“Lorenzo huy hoàng”) còn vượt cả ông nội về sự hào phóng và danh tiếng. Người cháu không làm ăn lẫy lừng như ông nội - năng lực tài chính của nhà Medici đang dần xuống dốc - nhưng lại thành danh như một chính khách và nhà cai trị hàng đầu của thời Phục hưng. Ông còn được yêu chuộng như là kẻ hào hoa, hăng say đõ đầu cho nghệ thuật và khoa học. Nhà Medici cai trị Florencia bằng những liên minh chính trị có mùi “mua bán”. Bên ngoài, Florencia là một nhà nước cộng hoà với vẻ dân chủ, nhưng bên trong là một đô thị được điều hành theo kiểu tập đoàn trị của tài phiệt. Giàu có và quyền lực, đó là các thuộc tính quý tộc mới mẻ và độc đáo của giai đoạn này. Nhưng, tầng lớp quý tộc đang bị thách thức trước một thế lực cạnh tranh non trẻ. Một cuộc cách mạng đang đến gần: sự thăng tiến của giới tư sản.



Cosimo de Medici – Bill Gates của thời Phục hưng

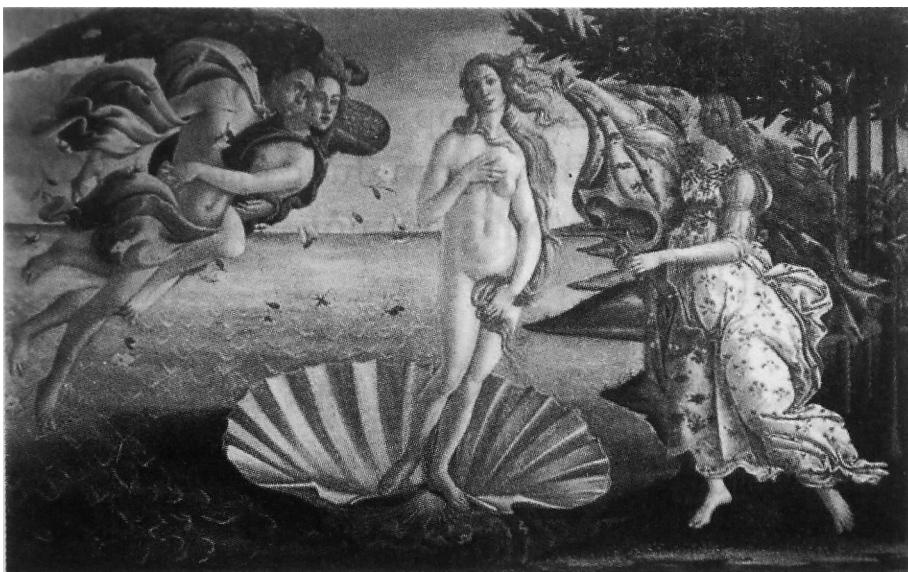
Tư sản đang lên

Yếu tố quan trọng nhất của thời Phục hưng chính là tinh thần cạnh tranh quyết thắng. Các cuộc giao chiến liên miên, các liên minh thay đổi xoành xoạch giữa giới

cai trị, các đại gia tộc, các đô thị và thương nhân sau khi đã được giải phóng khỏi ách áp bức của các hoàng đế Đức: cộng hoà Venise, các đô thị Mailand và Ferrara ở vùng Bắc Ý...

Các thành quốc và các nền cộng hoà ven biển này trở nên phồn vinh nhờ những cuộc giao thương rầm rộ và các cấu trúc thương mại ra đời từ đó. Nền thương mại với vốn đầu tư và lợi nhuận khổng lồ, với số lượng của cải và dòng luân chuyển hàng hoá liên tục tăng lên đã mang lại một sự tự tin và ý thức mới về vai trò và vị trí của những người tham gia kiến tạo nên nó. Chính sự cạnh tranh, thương mại và chiến tranh đã thúc đẩy sự ra đời của một loại hình xã hội mới mẻ: doanh nhân tự do, tức người tư sản (bourgeois) có thể đi lại, mua bán khắp mọi nơi, bên cạnh tư cách là công dân (citoyen) của một xứ sở nhất định. Về mặt xã hội, con người đột nhiên thấy mình có thể thăng tiến mà không cần dựa vào nguồn gốc xuất thân hay nương tựa vào các định chế tôn giáo, tín ngưỡng nữa. Uy tín và vị thế xã hội sẵn sàng dành cho bất cứ ai làm ăn năng nổ và hiệu quả! Nền thương mại ấy cũng làm cho cuộc sống được năng động hóa: bên cạnh sự trao đổi hàng hoá là sự giao lưu của tư tưởng và sáng kiến. Florencia không chỉ trở thành cửa ngõ của giao thương hàng hoá, tiền tệ. Nhờ các mối quan hệ thương mại với Roma, Venise và cả với các trung tâm lớn ở phía bắc núi Alpe, như vùng Flanders, “ngã ba biên giới” Đức, Hoà Lan, Bỉ, người ta không chỉ nhập khẩu hàng hoá mà cả những tác phẩm nghệ thuật. Các danh gia từ phía Bắc như Jan van Eyck, Rogier van der Weyden đến thăm Florencia, mang theo hình ảnh của nền nghệ thuật mới mẻ. Những kỹ năng

nghệ thuật chưa từng có trước đó, những cung cách sáng tạo phản ánh tài tình tâm thức mới của thời đại đã làm người dân Florencia choáng ngợp và ái mộ. Nguồn lực tinh thần đến từ phương Bắc đã tìm được mảnh đất màu mỡ của phương Nam, làm bùng nổ một cao trào, lưu lại những dấu ấn bất hủ.



Sự ra đời của thần Vệ nữ - tranh Sandro Botticelli.

CÁC DANH TÁC THỜI PHỤC HƯNG

Nghệ thuật là bức tranh phản ánh tâm thức con người ở mỗi thời đại. Khi cao trào Phục hưng chưa diễn ra, nghệ thuật tạo hình ở Ý và châu Âu còn dựa vào mẫu mực của nghệ thuật Byzantine ở phía đông La Mã, chủ yếu ở dạng tượng khắc đức Kitô vinh quang hay đau khổ. Tượng khắc còn rất sơ sài, chưa thấy hình ảnh của con người tự nhiên. Hình ảnh thần linh còn bất động, thô cứng. Chưa thể có cảm giác không gian trong lối thể hiện hai chiều này. Nhưng, một cuộc cách mạng đang dần manh nha.

Từ tranh khắc đến tác phẩm hội họa

Những tranh tượng đầu thời Phục hưng của Cimabue,

Duccio de Buoninsegna và Giotto - trong đó nổi tiếng nhất là tranh Đức Mẹ và các thiên thần (1280) của Cimabue - vẫn còn là sự sắp xếp các hình tượng một cách tĩnh tại, bất động. Nhưng, nhìn kỹ, ta thấy các đường nét đã bắt đầu mềm mại hơn, giống con người tự nhiên hơn và bớt dân tính chất khắc gỗ. Đã có sự biến động trong hội họa: tượng khắc đang chuyển mình thành hoạ phẩm. Tuy nhiên, nghệ thuật trong giai đoạn chuyển tiếp này vẫn còn lấy các sự kiện trong Kinh Thánh làm nguồn cảm hứng chủ đạo và được hiểu như cái đẹp được vật chất hoá để ngợi ca Thượng đế. Nghệ thuật chưa có không gian riêng của nó ở trong đời sống thế tục, vì giáo đường là nơi duy nhất để con người có thể gặp gỡ và chiêm ngưỡng nghệ thuật.



Đức Mẹ với các thiên thần – tranh Cimabue.

Vàng và không gian

Vào sơ kỳ Phục hưng (1400 - 1500), nghệ thuật tạo hình biến đổi sâu sắc, bắt đầu mang tính ba chiều hiện thực. Vàng được sử dụng rộng rãi như chất liệu trang trí mang lại vẻ óng á, huy hoàng. Các không gian được hình thành. Phong cảnh được mô tả với sự chính xác theo kiểu chụp ảnh. Con người bắt đầu mô tả thời đại mình, và nhất là chính mình như là nhân vật trung tâm đầy kiêu hãnh. Florencia là trung tâm của những ý tưởng sáng tạo: Donatello với những tác phẩm tạo hình bậc thầy, gợi lại mẫu mực của La Mã cổ đại; nghệ thuật trang trí rực rỡ

bằng vàng của Ghiberti nơi cổng giáo đường làm cho người dân Florencia choáng ngợp như được đứng trước... cổng thiên đàng!

Phát hiện phối cảnh trung tâm

Brunelleschi (1377 - 1446) không chỉ chứng tỏ tài năng kỹ thuật bậc thầy trong việc hoàn tất các mái vòm của giáo đường mà còn là người có cống hiến tiên phong trong việc phát hiện luật viễn cận với phối cảnh trung tâm. Dựa

"TÔI NHÌN THẤY THIÊN THẦN TRONG KHỐI CẨM THẠCH VÀ VIỆC CỦA TÔI LÀ GIẢI THOÁT CHO NGÀI. TÔI SÁNG TẠO BẰNG ĐẦU CHỨ KHÔNG BẰNG TAY"
Michelangelo (1475 – 1564)

vào phát hiện quan trọng này, Masacci Masaccio (1401 - 1428) thực hiện những công trình mang tính bước ngoặt thời đại.

Vào giữa thế kỷ 15, khi người dân Florencia bước vào giáo đường Santa Maria Novella, họ không còn tin vào mắt mình nữa. Một bức bích họa khổng lồ mô tả cảnh đức Kitô bị đóng đinh. Khác hẳn với những họa phẩm trước nay, nhờ phối cảnh trung tâm mà mái vòm tưởng như chật chội đã tạo ra một không gian sâu thẳm; người xem có cảm tưởng như ai đó đã đục lõm bức tường! Phối cảnh trung tâm với không gian thống nhất, vô tận cũng là thành tựu của quang học: khách quan hoá cái chủ quan, chuyển không gian tâm sinh lý vào không gian toán học, nhưng đồng thời vẫn chủ quan hoá thế giới đối tượng, phù hợp với nhãn quan và điểm nhìn của người quan sát. Từ nay, sự vật được nghệ thuật diễn tả không còn tự tồn, trái lại, được tương đối hoá bởi phối cảnh; nghĩa là, chúng chỉ được diễn tả trong quan hệ với những vật thể khác và phụ thuộc vào chủ thể tri giác. Phát hiện có ý nghĩa lịch sử này sẽ bao hàm ý nghĩa nhận

thức luận về quan hệ chủ thể - khách thể hay sự phụ thuộc của nhận thức vào các điều kiện chủ quan của người nhận thức sẽ được Descartes (1596 - 1650) nhấn mạnh một thế kỷ sau.

Người vẽ người

Bức *Đức Mẹ và con thơ* của Filippo Lippi (1406 - 1469) sống động như người thật. Nhưng người xem còn ngạc nhiên hơn khi nhận ra hình tượng người mẹ trong tranh ăn mặc... rất thời trang! Bà giống một phụ nữ Florencia lịch lâm đương thời hơn là một bà mẹ Do Thái từ thời cổ La Mã. Các ranh giới được xoá mờ. Bên cạnh đền Kinh Thánh truyền thống, đã đột ngột xuất hiện những hình tượng và con người của đời thường: sự ra đời của hội họa chân dung. Họa sĩ và nhà tạo hình đua nhau mang lại vẻ đẹp, sức sống, sự duyên dáng và tráng lệ cho những tác phẩm của mình: một bữa tiệc thịnh soạn cho giác quan! Tất nhiên, người ta chưa chạy theo thị hiếu tràn lan như ngày nay, bởi những danh tác ấy chỉ được trưng bày trong các giáo đường. Nhưng, một tâm thức mới trong thường ngoạn nghệ thuật đã được hình thành.

Thời hoàng kim của nghệ thuật

Đến nửa đầu thế kỷ 16 - thời hoàng kim của Phục hưng - các nghệ sĩ không chỉ là những người thợ thủ công tuyệt luân mà còn là những nghệ sĩ đích thực, có ý thức mãnh liệt về sứ mệnh sáng tạo của cá nhân mình. Một thế hệ của những tài năng đa dạng, của những “con người khổng lồ”. Michelangelo vừa là họa sĩ, nhà tạo hình, vừa là kiến trúc sư và nhà thơ. Leonardo da Vinci là họa sĩ, kỹ sư, nhà cơ

thể học và nhà phát minh. Họ là những “ngôi sao” sáng chói, được biệt đãi và chỉ làm việc cho giới cai trị và giáo hoàng. Ở Roma, Bramante phác họa đại giáo đường thánh Phaolô. Leonardo da Vinci vẽ tranh *Tiệc ly và Mona Lisa*. Raffael trang hoàng các đại sảnh của Vatican. Michelangelo sáng tạo những bức họa vô tiền khoáng hậu. Những tranh, tượng ấy có sức sống mãnh liệt chứ không phải là những khối đồng hay khối cẩm thạch vô hồn. Hãy thưởng thức hình tượng những thiếu nữ tuyệt sắc của Florencia dưới bàn tay tài hoa của Sandro Botticelli - được Medici ái mộ đặc biệt! - trong các kiệt tác như *Mùa xuân* và *Sự ra đời của thần Vệ nữ*. Hình ảnh thần Vệ nữ - nữ thần tình yêu của La Mã - được đẩy lên bờ từ một vỏ sò gợi cảm đến dường nào! Có lẽ cần dùng cả kính lúp mới cảm nhận hết sự tuyệt mỹ của từng góc cạnh chi tiết!



Tượng David của Michelangelo

DEUS IN TERRA: ÔNG TRỜI CON TRÊN MẶT ĐẤT!

Như ta đã thấy, con người thời Phục hưng tự tin và tự giác (Phục hưng: trỗi dậy như phượng hoàng, trang 30). Họ tự xem mình là người nghệ sĩ, nhà sáng tạo, kẻ làm chủ những ngành khoa học và nghệ thuật. Họ ham thích những tiến bộ kỹ thuật, luôn quan sát, phân tích mọi việc một cách sắc sảo và chi li.

Môn giải phẫu học ra đời giúp con người hiểu rõ về thân xác của mình. Phối cảnh trung tâm (trong hội họa) giúp con người nhìn sự vật từ thế đứng của chủ thể. Cái trần thế và hoàn cảnh sống hiện thực đột nhiên trở thành

trung tâm của sự chú ý. Đức tin tôn giáo vẫn còn đó, nhưng không thay thế cho việc bận tâm đối với cái hiện tiền. Thái độ tinh thần ấy được mệnh danh là chủ nghĩa nhân văn, vì nó không chỉ khám phá con người mà còn đặt con người vào trung tâm điểm của nghệ thuật, văn hóa, khoa học. Một liên minh mới đã hình thành: nghệ thuật, khoa học diễn tả lý tưởng của chủ nghĩa nhân văn, trong khi chủ nghĩa nhân văn cung cấp cơ sở lý luận cho chúng.

Petrarca và “đêm dài trung cổ”

Từ “chủ nghĩa nhân văn” hay “chủ nghĩa nhân bản” bắt nguồn từ khái niệm Latinh “humanitas” (tính người). Chủ

“CON NGƯỜI THA HỒ DỆT
NÊN NHỮNG TẤM THẨM,
NHỮNG KHÔNG THỂ DỨT
BỎ NHỮNG ĐƯỜNG TƠ”.
Machiavelli (1469 – 1527)

nghĩa nhân văn tìm hiểu bản chất của con người, tra hỏi về sự hiện hữu của con người và ý nghĩa của nó. Chủ nghĩa nhân văn trở thành thế giới quan, hướng đến những mối quan tâm, những giá trị và

phẩm giá của từng cá nhân riêng lẻ. Những thế lực truyền thống (thần quyền và thế quyền) không còn được hồn nhiên chấp nhận mà không bị phê phán, xem xét.

Cha đẻ của chủ nghĩa nhân văn là nhà thơ Francesco Petrarca (1304 - 1374), một trong ba đại thụ của thế kỷ 14, bên cạnh Dante và Boccaccio. Cảm nhận sâu sắc về một sự đảo lộn thời đại đang đến gần, Petrarca cần một sự biện minh cho cái mới bằng cách lén án cái cũ! Ông xem toàn bộ thời trung cổ (từ hậu kỳ cổ đại cho đến thời ông, thế kỷ 14) là thời kỳ “đen tối” (tenebrae), lạc hậu. Từ đó, “đêm dài trung cổ” trở thành một danh hiệu u ám, nặng nề (và không khỏi mang nhiều định kiến, oan ức!) cho ngót mười

thế kỷ văn hoá Âu châu! Petrarca vạch ra con đường để ra khỏi “bóng tối”: trở về lại suối nguồn tươi mát của cổ đại Hy-La. Người thực sự bắt tay vào việc ấy sẽ là Erasmus ở Rotterdam.

Ad fontes: về nguồn!

Học giả Erasmus ở Rotterdam (1467 - 1536) đề ra khẩu hiệu nổi tiếng ấy vào năm 1511. Qua việc khảo cứu các nhà kinh điển Hy-La, Erasmus lại trở thành người mở đường cho nền “tân học”! Sở dĩ nền cổ học bỗng trở thành động lực cho Phục hưng còn nhờ một sự kiện lịch sử đáng nhớ: năm 1453, Constantinople, kinh thành huyền thoại của văn minh Arập, bị đế quốc Ottoman xâm chiếm khiến nhiều học giả thương thặng phải trốn sang Ý tị nạn. Trong hành trang của họ là nhiều văn bản và tư liệu tưởng đã bị thất truyền của những danh nhân cổ đại. Các nhà nhân văn chủ nghĩa chắt lọc ra một cách nhìn mới mẻ về con người từ nguồn tư liệu quý giá này và có cơ sở đáng tin cậy để xem xét lại những nhận thức quen thuộc trước nay.

Rinascita: phục hưng là phục sinh!

Các nhà nhân văn ngợi ca những tư tưởng cổ xưa nhưng tân kỳ này, sau khi tái phát hiện một thế giới tưởng đã chìm sâu vào quá khứ và tìm cách chuyển tải nó vào hiện tại để khai sinh một thời đại mới. Trong khi đó, các nghệ sĩ, các nhà khoa học lại chuyển tải hình ảnh mới mẻ về con người của các học giả, triết gia vào các nghệ phẩm và công trình, hình thành một phong cách độc sáng và một nền mỹ học đặc sắc với hai tên tuổi lớn: Leon Battista Alberti (1404 - 1472) và Marsilio Ficino (1433 - 1499). Đối với người

đương thời, cao trào văn hoá ấy không khác gì sự bùng tinh khôi một giấc mộng dài hay sự phục sinh của một con người mới. Vào cuối thế kỷ 16, nhìn lại thời kỳ rực rỡ này, nhà phê bình nghệ thuật người Florencia là Giorgio Vasari đã đặt cho nó một danh xưng bất hủ: “rinascita” (sự phục sinh hay phục hưng). Danh xưng này được chấp nhận rộng rãi và đến nay vẫn còn được dùng để tôn vinh hai thế kỷ văn hoá (15 và 16) của châu Âu.

“Nghệ sĩ thần thánh”: mẫu hình lý tưởng



Nhà chính trị, nhà văn, sử học Machiavelli

Nếu thế tục hoá là tính chất tiêu biểu của thời đại này, thì đặc điểm lớn nhất của nó là việc thần thánh hoá con người. Marsilio Ficino: “Con người hầu như có cùng một thiên tài sáng tạo như đấng sáng thế và có thể dựng nên cả trời đất nếu có được trong tay dụng cụ và chất liệu siêu thế gian. Con người thực tế cũng đang làm như thế, tuy với vật liệu khác, nhưng cũng cùng một trình tự”. Người “nghệ sĩ thần thánh” (artifex divinus) chính là “Thiên Chúa theo một cách nào đó, là đấng sáng thế trên mặt đất”, như lời xưng tụng của Pico della Mirandola!

Đồng thời, con người cũng ý thức được sức mạnh của giới tự nhiên đang ràng buộc chính mình. Nói như Machiavelli, “Con người tha hồ dệt nên những tấm thảm nhưng không thể dứt bỏ những đường tơ”. Vì thế, Jesus và Socrates là mẫu hình đạo đức của thời Phục hưng: cả hai được thống nhất lại như là mẫu mực cho con người thời

đại, sau khi đã không còn cần đến ánh hào quang của sự linh thiêng và minh triết nữa. Hiện thân cho lý tưởng ấy là tượng chàng David của Michelangelo. Đó là sự song hành giữa đại vũ trụ và tiểu vũ trụ, là sự “thống nhất các mặt đối lập” như trong tư tưởng của Nikolaus Cusanus.

Lấy “nghệ sĩ thần thánh” làm lý tưởng cũng đồng nghĩa với sự tôn vinh giá trị của lao động như là nguồn gốc và mục tiêu của hạnh phúc. Pomponatius: “Trí tuệ con người gồm ba loại: lý thuyết, thực hành đạo đức và lao động tác tạo”. Ta gấp lại ở đây mô hình của Aristoteles cổ đại: lý thuyết (episteme), thực hành (poiesis) và tác tạo (techné)! Tuy nhiên, khi khai quát hoá và tuyệt đối hoá lao động thành bản chất của con người, át sẽ dễ dàng dẫn tới những mô hình không tưởng xã hội như nơi Thomas Morus và Tommaso Campanella, tưởng rằng con người có thể làm được tất cả, vượt ra khỏi sự hình dung của thời cổ đại và trung đại.

Tóm lại, trong thời Phục hưng, con người - với tư cách chủng loài - là đối tượng đích thực của triết học và là cơ sở cho môn nhân học triết học. Nhưng, phải đợi đến thế kỷ 17 thì thời cận đại mới đi thêm một bước xa hơn: tách hẳn con người ra khỏi giới tự nhiên, hay nói khác đi, phi - nhân hình hoá giới tự nhiên, để con người bắt đầu thực sự đứng vững trên đôi chân của mình.



Bức tranh miêu tả cảnh C. Columbus từ biệt nữ hoàng Tây Ban Nha lên đường tìm đất mới.

BƯỚC VÀO THỜI CẬN ĐẠI

Xã hội Tây phương bắt đầu đoạn tuyệt với thời trung cổ: khế ước xã hội, chủ quyền của nhân dân, tam quyền phân lập, sự tham gia dân chủ của mọi người vào các định chế quyền lực cũng như các tuyên ngôn về nhân quyền và dân quyền đánh dấu một bước ngoặt lịch sử'.

Nhưng, đó là một chặng đường dài suốt bốn thế kỷ, nếu tính từ khởi đầu thời Phục hưng cho đến đại cách mạng Pháp.

Các thời kỳ của cận đại

Phân kỳ lịch sử là công việc của các sử gia, xuất phát từ nhu cầu phân loại và giới hạn đối tượng nghiên cứu, vì thế,

chỉ trùng hợp phần nào với thực tế lịch sử. Các bước chuyển từ thời trung cổ (Âu châu) sang thời cận đại và từ cận đại sang hiện đại khó mà xác định chính xác từng năm tháng. Ranh giới giữa các thời kỳ cũng vậy: chúng chênh lệch giữa các quốc gia và các vùng văn hoá. Ta biết rằng các sự biến đổi thời đại luôn là kết quả của một quá trình lâu dài, dù thoát nhìn có vẻ đột ngột.

Khái niệm “thời cận đại” thường được dùng để chỉ khoảng thời gian trong lịch sử Âu châu giữa hậu kỳ trung cổ (nửa sau thế kỷ 13 đến cuối thế kỷ 15) và thời hiện đại (cuối thế kỷ 18 đến đầu thế kỷ 20). Tuỳ theo cách nhìn, thời cận đại lại được chia ra thành những thời kỳ nhỏ: thời Phục hưng (khoảng 1350 - 1450); thời kỳ của những cuộc đại thám hiểm và phát hiện (1415 - 1531); thời kỳ cải cách và phân liệt tôn giáo (1517 - 1648); thời kỳ quân chủ chuyên chế (hay thời kỳ Barock) và đi liền với nó là thời kỳ Khai minh hay thế kỷ Ánh sáng (khoảng 1650 - 1789); đại cách mạng Pháp (1789 - 1815).

“VIỆC THÁM HIỂM ĐÍCH THỰC
KHÔNG PHẢI LÀ DÒ TÌM NHỮNG
VÙNG ĐẤT MỚI CHO BĂNG CÓ
ĐƯỢC NHỮNG CÁI NHÌN MỚI”.

Marcel Proust (nhà văn Pháp, 1871 – 1922)

Hiếm có thời đại nào chứng kiến nhiều bước chuyển to lớn như thế về mọi lĩnh vực. Vì thế, xin ôn lại một vài đặc điểm nổi bật trước khi tìm hiểu những quan niệm khác nhau của thời đại này về con người và vị trí của con người trong quan hệ với tự nhiên và xã hội.

Từ chiếc máy in và việc khám phá châu Mỹ

Cao trào văn hoá của thời Phục hưng với chủ nghĩa

nhân văn, các chuyến thám hiểm của người Bồ Đào Nha và Tây Ban Nha từ đầu thế kỷ 15 làm thay đổi hình ảnh về quả đất, cùng với phong trào cải cách tôn giáo từ 1517 phá vỡ sự thống nhất của Giáo hội Kitô giáo phương Tây trung cổ: đó là ba sự phát triển có liên quan chặt chẽ với nhau,



Johannes Gutenberg với phát minh lớn cho nhân loại: chiếc máy in.

đưa châu Âu bước vào thời cận đại. Với chủ nghĩa nhân văn của thời Phục hưng khôi phục các giá trị của văn hóa cổ đại Hy - La, một hình ảnh mới mẻ về con người cá nhân tự quyết đã ra đời. Như đã biết, đông đảo các học giả Hy Lạp đã trốn chạy sang Ý vào năm 1453 sau khi thành Constantinople bị đế chế Ottoman chinh phục đã mang theo những di sản quý báu của văn hóa cổ đại tưởng đã thất truyền. Nhờ đó, thế giới Tây phương định hướng theo các nội dung và hình thức cổ đại trong triết học, văn chương, hội họa, tạo hình và kiến trúc. Cùng với thời gian ấy, việc tích luỹ và lan truyền tri thức được gia tốc mạnh mẽ chưa từng có nhờ việc phát minh ra máy in của Johannes Gutenberg ở nước Đức. Phát minh này còn tạo điều kiện cho một sự kiện chấn động: phong trào cải cách tôn giáo của Martin Luther. Năm 1517, Martin Luther công bố 95 luận đề, nhờ dựa vào việc nghiên cứu Kinh Thánh từ nguồn tiếng Hy Lạp và Hêbrơ, tức dựa vào những công trình nghiên cứu của các nhà nhân văn chủ nghĩa trước đó một thế kỷ. Martin Luther cũng dịch Kinh Thánh sang tiếng Đức, và, nhờ máy in, lan truyền rộng rãi trong xã hội.

quyết đã ra đời. Như đã biết, đông đảo các học giả Hy Lạp đã trốn chạy sang Ý vào năm 1453 sau khi thành Constantinople bị đế chế Ottoman chinh phục đã mang theo những di sản quý báu của văn hóa cổ đại tưởng đã thất truyền. Nhờ đó, thế giới Tây phương định hướng theo các nội dung và hình thức cổ đại trong triết học, văn chương, hội họa, tạo hình và kiến trúc. Cùng với thời gian ấy, việc tích luỹ và lan truyền tri thức được gia tốc mạnh mẽ chưa từng có nhờ việc phát minh ra máy in của Johannes Gutenberg ở nước Đức. Phát minh này còn tạo điều kiện cho một sự kiện chấn động: phong trào cải cách tôn giáo của Martin Luther. Năm 1517, Martin Luther công bố 95 luận đề, nhờ dựa vào việc nghiên cứu Kinh Thánh từ nguồn tiếng Hy Lạp và Hêbrơ, tức dựa vào những công trình nghiên cứu của các nhà nhân văn chủ nghĩa trước đó một thế kỷ. Martin Luther cũng dịch Kinh Thánh sang tiếng Đức, và, nhờ máy in, lan truyền rộng rãi trong xã hội.

Bên cạnh đó, các khám phá của các nhà hải hành Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha như Christopher Columbus, Amerigo Vespucci (nhờ đó, châu Mỹ được mang tên ông!), Ferdinand Magellan, Vascero da Gama ... đã mở rộng hình ảnh về thế giới có từ thời cổ đại, vốn chỉ mới biết đến châu Âu, châu Phi (bắc Sahara) và một phần châu Á. Kết quả là sự phát triển nhảy vọt của khoa học về bản đồ (năm 1492, Martin Behaim đã tạo ra được quả địa cầu đầu tiên, tất nhiên, chưa có châu Mỹ!) Cũng cần nhớ đến công lao của James Cook, nhà thám hiểm, người chuyên vẽ bản đồ, với nhiều chuyến hải hành, cho biết chính xác nhiều vùng đất mới ở Thái Bình Dương (phát hiện quần đảo Hawaii, đến bờ biển phía đông của Úc, vòng quanh New Zealand).

Những khám phá mới mẻ này đã đặt cơ sở cho sự hình thành đế quốc Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha, rồi sẽ nhường chỗ cho hệ thống thuộc địa của Anh, Hà Lan và Pháp từ thế kỷ 17. Cùng có mặt trong thời đại của những cuộc đại phát hiện và đại phát minh này là các nhà thiên văn và vật lý học như Tycho Brahe, Nicolaus Copernicus, Johannes Kepler, Galileo Galilei và Issac Newton. Nhờ họ, thuyết địa tâm đã được thay thế bằng thuyết nhật tâm, với căn cứ vững chắc từ thuyết vạn vật hấp dẫn của Newton. Trong y học cũng có bước tiến vượt bậc, với Paracelsus, nhà tiền phong trong ngành dược, và Bartolomeo Eustachi, một trong những người sáng lập môn cơ thể học.

Chính trị

Hình thức nhà nước tiêu biểu của thời cận đại là chế độ quân chủ chuyên chế. Song hành với nó là hình thức kinh tế của chủ nghĩa trọng thương. Nhận thức của vua chúa

cũng có thay đổi trong quan hệ với thần dân. Trong khi “Vua mặt trời” Louis 14 của nước Pháp tuyên bố “L’État, c’est moi” (Nhà nước là trâm!) thì đại đế Friedrich đệ nhì của nước Phổ xem mình là “đệ nhất công bộc”, đại diện cho “chế độ quân chủ chuyên chế anh minh”, mở đường cho phong trào Khai minh vào thế kỷ 17 và 18. Nền quân chủ chuyên chế này rồi sẽ cáo chung với đại cách mạng Pháp, nhường chỗ cho thời hiện đại.



Phong cách Roboco trong một nhà thờ Đức.

BÚC TRANH VĂN HÓA THỜI CẬN ĐẠI

Thời cận đại không chỉ là bệ phóng tự nhiên cho thời hiện đại (kể từ sau đại cách mạng Pháp) với tư cách một thời kỳ lịch sử đi trước. Về nhiều mặt, nhất là tư tưởng, văn học, nghệ thuật, thời cận đại đạt tới mức độ “kinh điển” mà thế kỷ 20, với nhiều nỗ lực cách tân, vẫn không dễ dàng vượt qua nổi.

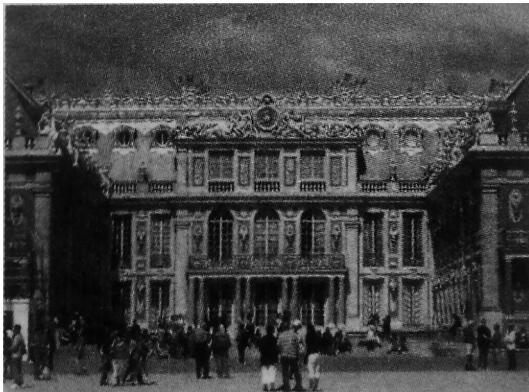
Thật khó giải thích trọn vẹn lý do của một thành tựu văn hoá độc sáng như thế. Và đó cũng là mảnh đất màu mỡ để những nhận thức mới mẻ về con người được gieo mầm và nảy nở.

Công nghiệp hoá và văn hoá

Ít có thời đại nào giúp ta thấy rõ sự gắn bó mật thiết

giữa kinh tế và văn hoá như thời cận đại. Chính thể quân chủ chuyên chế gắn liền với hình thức kinh tế trọng thương, bởi nhà nước chuyên chế tiến hành chính sách cường quốc và các quan hệ đối ngoại chủ yếu dựa vào công cụ thương mại và công nghiệp. Tiến trình công nghiệp hóa có sự thay đổi cơ bản với việc phát minh cỗ máy hơi nước đầu tiên của James Watt vào thế kỷ 18. Máy hơi nước không chỉ làm đảo lộn toàn bộ phương thức sản xuất, nhất là trong công nghiệp sắt thép, mà cả hạ tầng giao thông nhờ du nhập hệ thống tàu hỏa và đường sắt, bắt đầu ở nước Anh vào năm 1825 với George Stephenson. Có thể nói, việc ra đời hệ thống đường sắt đã kết thúc giai đoạn sơ kỳ để đi vào thịnh kỳ của thời cận đại.

Barock và Rococo



Cung điện Versailles (phong cách Baroque)

Nghệ thuật cho ta thấy được sở thích của thời đại, hình ảnh con người lẫn những đặc điểm của xã hội và quan niệm về xã hội của một thời kỳ lịch sử nhất định. Sau thời Phục hưng, phong cách nghệ thuật chủ yếu của thời cận đại là Barock và Rococo, hai tên gọi được hình thành từ cuối thế kỷ 19 (1880) bởi Jacob Burckhardt, nhà lịch sử văn hoá. Phong cách Baroque (1600 - 1770) gắn liền với sự lớn mạnh của nền quân chủ chuyên chế và phong trào phản - cải cách tôn giáo, nhằm biểu dương sức mạnh và uy thế của thế lực mới. Phong cách Baroque xoá bỏ khoảng cách giữa các loại

hình nghệ thuật khác nhau như kiến trúc, điêu khắc và hội họa. Nó phá vỡ sự thống nhất, tĩnh tại của phong cách Phục hưng, để cao sự phong phú và năng động của những nhịp điệu mới. Nhiều công trình kiến trúc vĩ đại đã ra đời từ phong cách ấy, mà tiêu biểu và nổi tiếng nhất là cung điện Versailles của vua Louis XIV ở kinh đô ánh sáng. Rococo (1720 - 1770) là tên gọi khác của Baroque hậu kỳ, nới lên phong cách xây dựng và trang trí theo lý tưởng về cái đẹp của xã hội cung đình. Đặc trưng của nó là vượt khỏi tính đối xứng quen thuộc của phong cách Baroque, ưa chuộng các loại hoa văn với những đường viền tinh vi, tươi tắn, nhưng có khi rườm rà, khoa trương. Rất nhiều những cung điện, giáo đường, đại họa viên... theo phong cách này ở châu Âu vẫn còn được bảo tồn và thu hút khách du lịch khắp năm châu. Trước khi nhường chỗ cho phong cách cổ điển, Baroque và Rococo quả đã thể hiện tư thế và tính cách mới mẻ của con người thời đại: hoành tráng và phức tạp. Bên cạnh phong cách nghệ thuật, thời đại này cũng làm bà đỡ cho sự hình thành nền nghệ thuật chuyên nghiệp và người nghệ sĩ chuyên nghiệp. Ngoài những “xưởng nghệ thuật” của cung đình và giáo hội là những cơ sở làm theo đơn đặt hàng của tư nhân.

“VĨ ĐẠI ĐÍCH THỰC LÀ ĐI CÙNG
VỚI NHÂN DÂN CHỨ KHÔNG
PHẢI ĐÚNG TRÊN ĐẦU HỌ”
Charles de Montesquieu (1689 – 1755)

Văn chương, âm nhạc và... truyền đơn

Nhiều trào lưu văn nghệ quan trọng nối tiếp nhau ra đời, được phân chia khái quát thành bốn thời kỳ lớn: Barock (1600 - 1720), Khai minh (1730 - 1800), Bão táp và Xung kích (1765 - 1785) và thời kỳ Cổ điển Weimar

(1786 - 1805 tính theo ngày mất của F. Schiller hay đến 1830 khi J. W. Goethe qua đời).

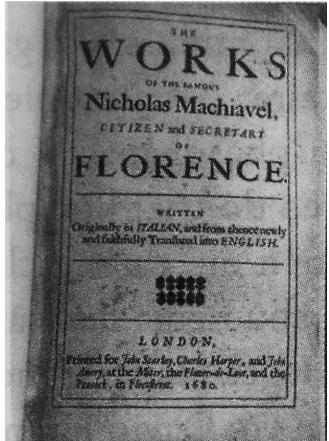
Đặc biệt vào thời kỳ Khai minh, ta chứng kiến sự liên kết chặt chẽ giữa văn chương và triết học. Đại biểu quan trọng cho nền văn học Khai minh Pháp là Voltaire và Diderot. Ở Đức vào thế kỷ 18 và đầu thế kỷ 19 là Lichtenberg, Lessing, Goethe, Schiller, Wieland, Kleist, Novalis và Herder. Thời kỳ đầu của Goethe, Schiller và Herder được gọi là thời Bão táp và Xung kích; các tác phẩm về sau của ba ông được sắp vào thời kỳ Cố điển Weimar. Nói đến Lessing, Goethe và Schiller, ta không quên rằng cả ba còn là những kịch tác gia nổi tiếng và góp phần tích cực vào đời sống kịch nghệ và sân khấu đương thời.

Không thể không nói tới một thời kỳ văn học sôi nổi đầy tính luận chiến trước đó trong thời kỳ Cải cách và phản-cải cách tôn giáo. Nhu cầu luận chiến đã cho ra đời loại sách báo ngắn gọn, cập nhật, nổi danh với tên gọi: nền văn học truyền đơn. Hình thức văn nghệ này sẽ là vũ khí hiệu nghiệm trong các cuộc đấu tranh chính trị rộng lớn của quần chúng trong đêm trước của các cuộc đại cách mạng.

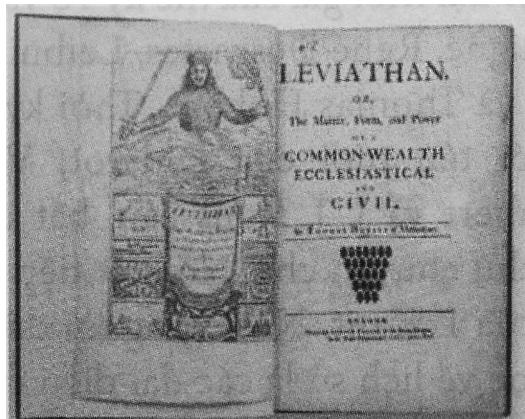
Thời Barock, Rococo và Khai minh cũng là thời kỳ rực rỡ chưa từng có của nền âm nhạc cổ điển với những nhà soạn nhạc thiên tài: Heinrich Schüte, J. S. Bach, G. F. Händel, W. A. Mozart, J. Haydn và L.v. Beethoven. Kỹ thuật sáng tác, kỹ thuật biểu diễn, các hình thức đại khiêu vũ ở cung đình thúc đẩy sự ra đời của nhiều loại nhạc cụ mới mẻ và những bậc thầy trong nghề chế tạo nhạc cụ như Silbermann, Stradivari, Nicola Amati ...

Triết học đỉnh cao

Các đại triết gia của thế kỷ 16 và 17 là Spinoza, Michel Montaigne, René Descartes, Leibniz, John Locke, Francis Bacon và Thomas Hobbes. Thời kỳ Khai minh sơ kỳ gắn liền với tên tuổi của Diderot, Voltaire, Montesquieu, d'Alembert và J. J. Rousseau, bắt đầu phê phán chế độ quân chủ chuyên chế. Nổi bật tiếp theo đó triết học phê phán của I. Kant. Những người đầu tiên mở đường cho triết học về lịch sử là các đại diện của chủ nghĩa duy tâm Đức sau Kant với Fichte, Schelling và Hegel. Nền triết học Anh sau J. Locke cũng có đóng góp lớn với David Hume, người có ảnh hưởng không nhỏ đến Kant. Adam Smith, sáng lập môn kinh tế chính trị học, cũng thuộc về nhóm “quần tinh” gồm những nhà đại tư tưởng sáng chói, mở đường vào thế kỷ 19 và thời hiện đại.



Tác phẩm Machiavelli (bản dịch tiếng Anh năm 1680).



Tác phẩm Leviathan của Thomas Hobbes.

CON NGƯỜI VÀ CHÍNH TRỊ TIỀN - HIỆN ĐẠI

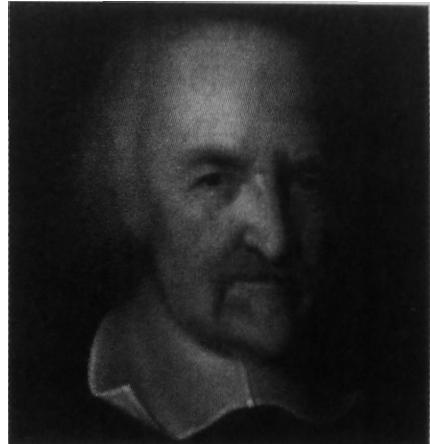
Từ chỗ các nhà nhân văn chủ nghĩa thời Phục hưng bắt đầu biết tôn vinh những đức hạnh của con người cá nhân và con người công dân cho đến quan niệm hiện đại về nhà nước như là việc định chế hoá nhân quyền và dân quyền, là một hành trình gian khổ qua nhiều bước trung gian trong quan niệm về con người. Machiavelli (1469 - 1527), Thomas Hobbes (1588 - 1679) và John Locke (1632 - 1704) là ba gương mặt tiêu biểu của cuộc hành trình ấy.

Chính trị và đạo đức

Trong triết học chính trị của thời cổ đại Hy - La, các

đường lối chính trị được rút ra từ các quy tắc trong hành vi của con người. Với cách nhìn ấy, chính trị chỉ là một phương diện trong đời sống con người, liên quan đến trách nhiệm của cá nhân đối với cộng đồng. Một lập trường ngược lại cho rằng chính trị là sự vận hành của nhà nước vượt ra khỏi mọi thước đo cá nhân. Petrarca - mở màn thời Phục hưng (Phục hưng: trỗi dậy như phượng hoàng, trang 30) - tiếp thu lập trường cổ đại này và đòi hỏi rằng mọi hoạt động văn hóa phải góp phần cải thiện nền tảng đạo đức cho cá nhân. Vì thế, đối với chủ nghĩa nhân văn sơ kỳ, đạo đức học là môn học dẫn đạo và chi phối cả lĩnh vực chính trị. Các đô thị - quốc gia như Florencia - cái nôi của Phục hưng - xem hạnh phúc của từng cá nhân công dân là mục tiêu đích thực của hoạt động chính trị, xem kẻ thù là những kẻ bại hoại về luân lý.

Thời trung cổ cũng có hai cách lập luận khác nhau về cơ sở của luân lý. Thomas Aquino xem con người là vật thụ tạo, vì thế phải phục tùng luật lệ thiêng liêng của thượng đế. Những luật lệ vừa thiêng liêng vừa có tính tự nhiên phổ quát ấy là những nhân quyền. Chúng không chỉ phù hợp với lợi ích của từng cá nhân mà còn xuất phát từ định nghĩa tự nhiên về con người. Wilhelm von Ockham (1285 - 1347), ngược lại, phủ nhận những giá trị phổ quát ấy và chỉ rút quyền tự nhiên ra từ ý chí cá nhân mà thôi. Hai lập trường khác nhau ấy sẽ ảnh hưởng mạnh mẽ đến các học thuyết chính trị của thời Phục hưng và Barock.



Thomas Hobbes.

Quân vương

Nhà lý thuyết chính trị khét tiếng cho lập trường sau là Niccolo Machiavelli. Với tác phẩm *Quân vương* thời danh (soạn năm 1513, in năm 1532 sau khi ông mất), Machiavelli tiếp tục loại sách “giáo huấn” cho kẻ cầm quyền.

CÂU HỎI LỚN VỀ QUYỀN LỰC
LÀ: AI ĐƯỢC PHÉP CÓ NÓ?
John Locke (1632 – 1704)

Nhưng, ông đoạn tuyệt với nội dung truyền thống của nó. Thay vì nhấn mạnh nguồn gốc thiêng liêng của quyền tự

nhiên và xem nhà cầm quyền là kẻ có trách nhiệm đạo đức đối với nhà nước và công dân, Machiavelli chỉ quan tâm đến một vấn đề: duy trì và vận hành nhà nước, và, với nhà cầm quyền, điều này chỉ có nghĩa: quyền lực. Lý lẽ của ông: con người chỉ biết đến hai phương hướng hành động, đó là ý chí riêng của cá nhân và quyền lực trên người khác, nên kẻ cầm quyền phải tận dụng quyền lực của mình. Để thực hiện điều ấy, kẻ cầm quyền không từ bất kỳ một thủ đoạn nào: bạo lực, mưu kế quỷ quyệt, mua chuộc và lừa đảo, và nếu cần, sử dụng mọi công cụ mị dân, kể cả tôn giáo. Vì lẽ chỉ có hai sức mạnh quy định bài toán quyền lực của kẻ cầm quyền, đó là năng lực và thời cơ, nên nghệ thuật cầm quyền là phải biết vận dụng khéo léo hai sức mạnh ấy.

Machiavelli không xem cái ác như là hậu quả của “tội tổ tông” theo nghĩa thần học mà như là hằng số của lịch sử nhân loại, do đó, để giành và giữ quyền lực, kẻ cầm quyền phải hướng theo tính ác chứ không phải tính thiện của con người! Thần tượng của ông, vì thế, là tên bạo chúa Cesare Borgia ở vùng Bắc Ý. Machiavelli có lối phân tích tinh táo đến lạnh lùng và có công xây dựng phương pháp diễn dịch

- thường nghiêm trọng trong phân tích chính trị. Nhưng, bản thân chế độ hung bạo của Borgia cũng nhanh chóng sụp đổ, và nhiều tiếng nói “phản Machiavelli” đã cất lên đến tận thế kỷ 18, ngay cả nơi một “quân vương” lừng danh: Friedrich Đại đế (1712 - 1786). “Chủ nghĩa Machiavelli” nhanh chóng đồng nghĩa với chủ nghĩa bá đạo trong chính trị, tiêu biểu cho một thời kỳ còn mông muội trong chính trị và mê muội trong quyền lực.

Leviathan

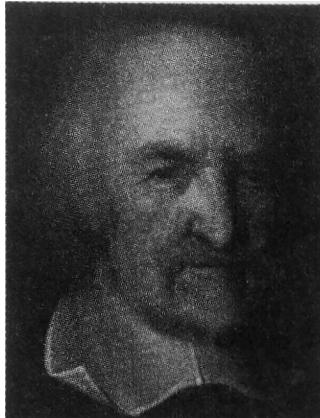
Từ những chỉ dẫn thực dụng cho việc cầm quyền, một khái niệm mới cho lý thuyết chính trị vô hình trung đã hình thành: lợi ích thuộc “chủ quyền” của nhà nước trong đối nội và đối ngoại. Thomas Hobbes (1588 - 1679) phát triển quan niệm ấy về “chủ quyền”, xem đó là nơi được người công dân uỷ quyền vì chính những lợi ích của mình. Hobbes phác họa một triết học toàn diện gồm ba phần: thân thể, con người, người công dân. Ông mở rộng phần thứ ba này thành quyển *Leviathan* nổi tiếng (1651). Dựa vào câu cách ngôn cổ đại: “Người là thần linh với người” (theo nghĩa ở đâu có sự tương trợ thì có mặt Thượng đế ở đó), ông đảo ngược lại: “Người là chó sói với người!” Nó không chỉ nói lên sự ích kỷ của con người mà cả tình trạng tệ hại của “cuộc chiến tranh của tất cả chống lại tất cả”.

Theo Hobbes, đó chính là “trạng thái tự nhiên” vô - chính phủ, chưa được điều tiết, khiến mạng sống và những quyền lợi chính đáng của mỗi cá nhân thường trực bị đe dọa. Vậy, theo ông, chính lý trí của con người - chứ không phải những lý tưởng mơ hồ về điều chân hay điều thiện - đã buộc con người phải thoát ra khỏi trạng thái tự nhiên

bằng cách thiết lập và gìn giữ nền hoà bình với mọi người khác thông qua hình thức khế ước, uỷ quyền cho một nhà nước mạnh theo hình ảnh con thuỷ quái Leviathan trong truyền thuyết.

Tự do: con đường phía trước

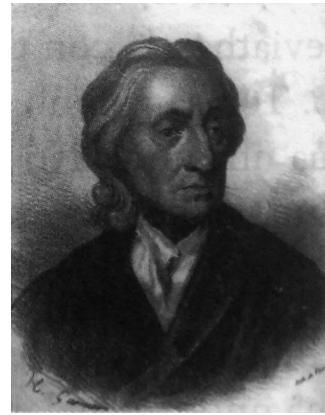
Với Machiavelli và Hobbes, hình dung về sự tự do nơi các nhà nhân văn chủ nghĩa thời Phục hưng đã nhuốm màu yếm thế. Tự do bây giờ đồng nghĩa với trạng thái tự nhiên vô tổ chức mà con người phải khắc phục. Tất cả - kể cả tôn giáo, triết học, khoa học - đều bị giáng cấp, trở thành phương tiện bảo vệ quyền lực, trật tự và sự ổn định. Lý tưởng hạnh phúc cá nhân - được sống hài hòa trong gia đình và cộng đồng - của các nhà nhân văn trước đây không còn nữa. Thay vào đó, nơi Machiavelli, là kẻ thống trị và những thần dân chỉ biết tuân phục. Nơi Hobbes, nhà nước trở thành chỗ dựa cho chiến lược sống còn của con người. Tuy nhiên, các vương quốc của châu Âu thời cận đại sơ kỳ này đang tiến lên con đường trở thành những nhà nước dân tộc. Tiến trình này tất yếu vượt qua những quan niệm chính trị còn thô lậu, mở ra viễn tượng mới của một nhà lý thuyết chính trị sẽ gây dấu ấn bất hủ lên thời cận và hiện đại, qua các tuyên ngôn nhân quyền và dân quyền, nền tảng cho hai bản hiến pháp của nước Pháp và Mỹ: John Locke.



Thomas Hobbes (1588 - 1679).



J. J. Rousseau người tiếp nối tư tưởng của Hobbes bằng cuốn Khế ước xã hội.



John Locke (1632 - 1704)

“GIAO LƯU TRỰC TUYỄN” VỚI HOBSES, LOCKE VÀ ROUSSEAU

Người dẫn chương trình: Mời quý vị theo dõi buổi tranh luận “trực tuyến” (tưởng tượng!) với ba vị tổ sư chung quanh câu hỏi: Nhà nước để làm gì? Dân quyền cần được thể chế hoá ra sao? Xin nhiệt liệt giới thiệu cụ Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778) người Pháp và hai cụ tiền bối người Anh là Thomas Hobbes (1588 - 1679) và John Locke (1632 - 1704).

Người dẫn: “Kính lão đắc thợ”, thưa cụ Hobbes, cụ là người sáng lập triết học về nhà nước hiện đại. Tại sao cụ đặt tên cho tác phẩm chính năm 1651 của cụ là Leviathan?

Hobbes: Ồ, như đã có người giới thiệu (Con người và chính trị tiền - hiện đại, trang 60), trong Kinh Thánh, Leviathan là con thuỷ quái hung dữ khiến ai cũng khiếp sợ. Tôi dùng hình ảnh ấy để minh họa quyền lực vô biên của nhà nước. Nó gieo rắc sợ hãi và buộc mọi người phải khuất phục.

Người dẫn: Thật khác hẳn với quan niệm cổ đại và trung đại! Aristoteles xem con người là sinh vật xã hội và nhà nước mang lại sự hoà hợp hơn là kẻ gieo rắc sợ hãi.

Hobbes: Đúng thế, tôi không còn xem con người là sinh vật xã hội nữa mà xuất phát từ con người riêng

lẻ với sự tự do cá nhân của họ. Theo bản tính tự nhiên, không ai chịu phục tùng ai, do đó, sự hạn chế quyền tự do chỉ có thể được chấp nhận khi mọi người đều tán thành. Trong Leviathan, tôi chứng minh rằng nhà nước có quyền lực vô biên và hung dữ là nhờ có sự tán thành của mọi người.

“CON NGƯỜI SINH RA TỰ
DO, NHƯNG NƠI NƠI ĐẤU
Ở TRONG XIẾNG XÍCH”.
– J.J. Rousseau (1712 – 1778)

Người dẫn: Lạ vậy? Xin cụ nói rõ hơn.

Hobbes: Thì ông nhìn đấy! Muốn biện minh cho sự tồn tại của nhà nước, phải bắt đầu từ trạng thái tự nhiên, tức bắt đầu từ cái ngược lại.

Người dẫn: Nhưng trạng thái tự nhiên làm gì có trong thực tế! Có ai đang sống trong trạng thái ấy đâu?

Hobbes: À, đừng hiểu lầm. Trạng thái tự nhiên không phải là tình trạng sơ khai trong lịch sử mà chỉ là một thử nghiệm tư duy của tôi thôi. Tôi thử giả định trường

hợp con người sống không có nhà nước, không có luật pháp... để xem thử sẽ xảy ra chuyện gì và gặp phải những khó khăn nào. Từ đó cho thấy nhà nước là cần thiết để khắc phục những khó khăn, khiếm khuyết ấy.

Người dân: Vâng, tôi hiểu. Vậy khó khăn, khuyết điểm nào vậy?

Hobbes: Đó là tình trạng “chiến tranh của tất cả chống lại tất cả”. Không phải tôi bảo rằng nếu không có nhà nước thì cứ chiến tranh liên miên, mà bảo rằng, trong tình trạng đó, con người luôn nghi kỵ nhau và sẵn sàng choảng nhau bất kỳ lúc nào. Nói một cách hình tượng: “người là chó sói với người”.

Rousseau (chen vào): Ô, cụ quá lời rồi! Bản tính tự nhiên của con người đâu có ích kỷ và xấu xa như cụ nghĩ! Tôi đã chứng minh điều ấy trong Luận văn về nguồn gốc và cơ sở của sự bất bình đẳng của con người.

Người dân: Xin cụ Rousseau cứ để cho cụ Hobbes nói hết ý đã. Lát nữa sẽ xin mời cụ có ý kiến!

Hobbes: Này anh bạn trẻ Rousseau, hãy có cái nhìn thực tế đi! Con người quan tâm đến sự an toàn và hạnh phúc của mình trước hết, đây không phải ích kỷ thì là gì? Tôi có cái nhìn hơi bi quan về con người cũng là do kinh nghiệm thực tế trong thời nội chiến ác liệt của nước tôi, khiến năm 1640 tôi phải chạy sang nước Pháp của anh để tị nạn suốt mười năm đấy. Điều thứ hai là: tự nhiên sinh ra con người ai ai cũng gần như nhau. Ngay kẻ yếu nhất cũng có thể thanh toán người mạnh nhất, nếu anh ta dùng mưu mẹo hay liên kết với người khác.

Do đó, trong trạng thái tự nhiên, không ai có ưu thế hơn hẳn ai cả. Không có nhà nước thì mạnh ai nấy làm. Đó chính là tình trạng “chiến tranh của tất cả chống lại tất cả” mà nói bằng tiếng Latinh cho oai là “*bella omnium contra omnes*”!

Người dân: Thế làm sao tránh được một cuộc chiến tranh toàn thể như thế hả cụ?

Hobbes: Cách duy nhất là phải thiết lập một quyền lực phổ biến, tức là nhà nước. Tôi đã gọi hành vi khai sinh ra nhà nước ấy là “khế ước xã hội”. Người đầu tiên đấy nhé! Nhưng đừng lầm lộn “khế ước xã hội” với “khế ước cai trị”. “Khế ước cai trị” là giữa kẻ cầm quyền với nhân dân. Còn “khế ước xã hội” là giữa những người công dân với nhau, chứ không phải với kẻ cầm quyền. Nếu nguyên nhân của chiến tranh là do ai cũng có quyền thì để có hòa bình, ta phải thoả thuận với nhau một khế ước, trong đó tuyên bố rõ rằng ta từ bỏ cái quyền muốn làm gì thì làm ấy đi và uỷ thác cái quyền ấy cho một kẻ cai trị. Với quyền hạn được trao, kẻ cai trị mới có thể ngăn ngừa sự tấn công lẫn nhau và sự tấn công của ngoại bang. Nhiệm vụ này cũng hoàn toàn có thể do một tập thể hay một nghị hội đảm nhận.

Người dân: Thế cụ nghĩ người ta sẵn sàng tự nguyện từ bỏ quyền hạn của mình à?

Hobbes: Tại sao không? Ngay cả kẻ ích kỷ nhất cũng thấy thế là có lợi cho mình, được yên tâm ăn ngon ngủ kỹ!

Người dân: Thế nếu có người không chịu ký khế ước thì làm thế nào?

Hobbes: Đúng là có vấn đề ấy! Người ta chỉ chịu từ bỏ quyền hạn nếu ai ai cũng đồng lòng làm như thế. Khế ước sẽ không thành nếu không được mọi người - trừ kẻ cầm quyền - tự nguyện từ bỏ quyền hạn. Đây chỉ là kịch bản thử nghiệm để chứng minh sự cần thiết của nhà nước thôii mà! Nhưng tôi vẫn tin rằng sau khi suy nghĩ kỹ, chắc mọi người đều chịu ký!

Người dân: Vâng, thôii cũng được, vậy theo cụ, nhà nước có quyền lực đến đâu?

Hobbes: Tuyệt đối! Bao lâu nhà nước bảo đảm được sự ổn định và an ninh, thì mọi người phải tuân lệnh, không ai được chống lại, cho dù thấy mình bị đối xử bất công. Kẻ cầm quyền có thể trấn áp, kết án, bỏ tù, thậm chí xử tử người vô tội, nếu thấy có lợi cho cuộc trị an! Nghĩa vụ vâng lời chỉ kết thúc khi nhà nước không làm tròn trách nhiệm ấy!

Rousseau (la to): Trời ơi là trời! Thế là cụ muốn bênh vực cho chế độ quân chủ chuyên chế rồi! Là nhà dân chủ, tại hạ kiên quyết phản đối!

Hobbes: Cuộc nội chiến ở nước tôi chỉ kết thúc khi Cromwell thiết lập chế độ độc tài năm 1649 đấy thôii! Tôi thấy nguy cơ độc tài chuyên chế còn đớ hơn nguy cơ hỗn loạn vô chính phủ!

Rousseau: Ô, ô...

Người dân: Xin hai cụ bớt nóng! Chúng ta còn chờ nghe cao kiến của cụ Locke để xem có lựa chọn nào khác không! (*viết lại theo kịch bản của Bernd Rolf*)

Người dân: Chúng ta vừa nghe cụ Hobbes chủ trương một nhà nước mạnh, có quyền lực vô biên để đảm bảo an ninh công cộng. Thưa cụ Locke, là tác giả của *Hai khảo luận về chính quyền* (1689 - 1690), cụ nghĩ gì về quan niệm ấy của cụ Hobbes?

John Locke: Tôi không ngờ tác phẩm của tôi lại có tác động mạnh đến thế, khi trở thành tư tưởng dẫn đạo cho bản Hiến pháp Hoa Kỳ, rồi được trích dẫn lại cả trong Tuyên ngôn độc lập của nước các bạn! Tôi cũng thích thú được biết quyển Khảo luận thứ hai đã được ông nghè Lê Tuấn Huy dịch sang tiếng Việt (NXB Tri Thức, 2007), tuy muộn đến hơn ... 300 năm! (cười) (Người dân chen vào: Muộn còn hơn không, thưa cụ!) Trở lại với câu hỏi, có hai mặt. Việc biện minh sự tồn tại của nhà nước bằng khế ước xã hội quả là một trong những ý tưởng thiên tài nhất trong triết học chính trị. Chỗ này tôi khâm phục và xin tiếp thu cụ Hobbes. Nhưng, tôi lại có một quan niệm hoàn toàn khác cụ về trạng thái tự nhiên và, do đó, về vai trò của nhà nước. Theo tôi, trạng thái tự nhiên không phải là một trạng thái hỗn loạn, bởi nó luôn được những quyền hạn và nghĩa vụ tự nhiên điều chỉnh.

Người dân: Cụ đã gọi đó là những “nhân quyền tự nhiên”?

Locke: Đúng thế! Con người có lý trí, và chính lý trí sẽ dạy cho ta biết rằng không ai có quyền cướp bóc, đàm thương, giết hại hay tước đoạt tự do của người khác. Đấy ông xem: nếu mọi người là bình đẳng, thì điều gì ta muốn người khác tôn trọng, ta cũng phải tôn trọng như vậy cho người khác, đó là quyền sống, quyền an toàn thân thể,

quyền tự do và quyền sở hữu tài sản. Đó là những quyền bất khả xuất nhượng, bởi chúng thuộc về con người xét như là con người, chứ không phải chờ nhà nước ban phát. Chúng đã hiện diện ngay trong trạng thái tự nhiên, khi con người ý thức mình là con người.

Người dân: Xin hỏi ngay: vậy, nhà nước có nhiệm vụ gì?

Locke: Hỏi hơi vội, nhưng có thể trả lời: nhà nước chỉ có nhiệm vụ duy nhất là bảo đảm và bảo vệ những quyền tự nhiên ấy!

Rousseau (chen vào): Nhà nước, trong mọi trường hợp, không được vi phạm các quyền ấy à?

Locke: Không! Tuyệt nhiên không được phép! Tôi khác với cụ Hobbes ở chỗ ấy đấy. Việc nhà nước có sự độc quyền vũ lực là mối nguy hiểm lớn đối với sự tự do của người công dân. Vì thế, vấn đề cốt yếu là phải thiết kế nhà nước thế nào để nhà nước không thể lạm quyền.

Người dân: Bằng cách nào hả cụ?

Locke: Bằng sự phân quyền, thế thôi! Tôi chủ trương phân quyền giữa lập pháp với hành pháp. Sau này, ông bạn Montesquieu (1689 - 1755) mở rộng thành tam quyền phân lập, thêm cả tư pháp nữa. Nay giờ, có người còn gọi báo chí, truyền thông là quyền lực thứ tư và gọi các tổ chức của xã hội là quyền lực thứ năm. Ô, đó là một câu chuyện dài, nhưng tất cả đều bắt nguồn từ ý tưởng ban đầu của tôi đấy!

Rousseau (nhấp nhổm): Nhân quyền, phân quyền ...

hay đấy, còn phải cãi nhau cho ra lẽ. Tôi sốt ruột lắm rồi!

Người dẫn: Rồi sẽ đến lượt cụ, cụ Rousseau à! Thưa cụ Locke, xin bàn về nhân quyền trước.

Locke: Vâng, nhân quyền và việc bảo vệ nhân quyền là một hành trình rất dài. Ban đầu chỉ trong tư tưởng, rồi được thể chế hóa trong mỗi quốc gia và sau cùng, trên bình diện quốc tế. Ở phương Tây, ngay trong triết học Hy Lạp cổ đại đã có tư tưởng về sự bình đẳng của mọi người. Sau đó, tư tưởng Kitô giáo tiếp tục truyền thống nhân quyền tự nhiên do thượng đế ban cho. Hai nguồn tư tưởng có yếu sách phổ quát ấy phải chờ đến thời của tôi mới từng bước được thể chế hóa.

Người dẫn: Hình như nước Anh của cụ vẫn là kẻ tiên phong?

Locke: Tôi tự hào mà xác nhận điều đó! Ngay từ năm 1215, Đại hiến chương Magna Charta Libertatum đã hạn chế một số quyền lực của ông vua. Năm 1628, bảo đảm quyền an toàn thân thể của người dân. Năm 1679 lại có bước đột phá mới: các nhân quyền được cụ thể hóa trong luật pháp: công dân không bị bắt bớ vô cớ và phải được thẩm phán xét xử. Các quyền này cũng được dành cho cả các thuộc địa, chẳng hạn ở Mỹ. Dựa vào các ý tưởng của tôi, năm 1776 ở Mỹ hình thành hai văn bản bất hủ: Tuyên bố nhân quyền Virginia và Tuyên ngôn độc lập của nước Mỹ. Văn bản trước thật đáng nhắc tới, vì nó xác định rõ các quyền cốt lõi bất khả xâm phạm: quyền sống, quyền tự do, quyền sở hữu tài sản, quyền tự do hội họp và tự do báo chí, quyền tự do đi lại, quyền khiếu tố, khiếu nại, quyền được pháp luật bảo vệ và quyền ứng cử, bầu cử. Ở lục địa châu

Âu, cách mạng Pháp bùng nổ với khẩu hiệu “Tự do, bình đẳng, bác ái”, cho ra đời Tuyên ngôn nhân quyền và dân quyền nổi tiếng vào ngày 26.8.1789, rồi các nước khác lần lượt theo chân trong suốt thế kỷ 19. Tư tưởng triết học đã trở thành hiện thực trong các định chế chính trị và pháp lý. Nhưng, ...

Người dẫn: Nhưng sao cụ?

Locke: Chuyện này xảy ra sau khi tôi mất đã lâu! Chỉ biết rằng người ta gặp vấn đề lớn: các nhân quyền có giá trị phổ quát, trong khi các định chế chỉ có giá trị trong khuôn khổ các quốc gia. Chính thảm họa của hai cuộc thế chiến ở thế kỷ 20 buộc mọi người nhận ra rằng: nhân quyền không chỉ là chuyện của từng quốc gia riêng lẻ mà còn của cộng đồng quốc tế. Thế là ra đời Hiến chương của Liên hiệp quốc vào ngày 26.6.1945 (nhất là điều 56) và Tuyên bố chung về nhân quyền ngày 10.10.1948 có tính ràng buộc cho mọi nước thành viên. Sau đó còn có nhiều công ước liên quan nữa.

“MỤC ĐÍCH CỦA LUẬT PHÁP KHÔNG PHẢI ĐỂ HẠN CHẾ MÀ ĐỂ BẢO VỆ VÀ MỞ RỘNG SỰ TỰ DO”.

John Locke

Người dẫn: Hiến chương, tuyên bố, công ước... giống như những luật chơi quốc tế. Thế còn trọng tài?

Locke: Trọng tài chính ở đây là Liên hiệp quốc với các định chế tài phán. Còn trọng tài biên là các cơ quan, tổ chức phi chính phủ không có quyền tài phán nhưng theo dõi, phát hiện, cảnh báo. Giống như trong một trận bóng, cầu thủ hai đội lắn khán giả thường không ưa thích trọng tài chính lắn trọng tài biên, còn la ó và đổ lỗi nữa! Bao nhiêu vụ chơi xấu vẫn diễn ra sau lưng trọng tài, nhưng

thử tưởng tượng một trận đấu mà không có trọng tài... Vì thế, nâng cao đạo đức của cầu thủ và tăng cường quyền hạn của trọng tài là hai mặt của một đồng tiền! Tôi thấy bà Mary Robinson, cựu cao uỷ Liên hiệp quốc có lý khi bảo rằng: “Những vi phạm nhân quyền hôm nay là nguyên nhân cho những xung đột ngày mai”. Cả ông cựu Tổng thư ký Liên hiệp quốc Kofi Annan nữa: “Một Liên hiệp quốc mà không bảo vệ được nhân quyền thì cũng không thể bảo vệ được chính mình”. Tôi mà còn sống, chắc tôi sẽ phải viết thêm vài quyển Khảo luận nữa!

Người dẫn: Thưa cụ Rousseau, cụ đã nhiều lần tỏ ra sốt ruột, vì hình như cụ không mấy đồng tình với cụ Hobbes lẫn cụ Locke. Thế nhưng, tại sao cụ, một trong những người cha tinh thần của đại cách mạng Pháp, lại đặt tên cho tác phẩm nổi tiếng của mình là *Khế ước xã hội* (1762), một thuật ngữ thuộc bản quyền của hai cụ kia?

J. J. Rousseau: Tôi sinh sau đẻ muộn so với hai cụ nên bây giờ mới được phát biểu! Nói thật nhé, ngoài nhan đề ấy ra, tôi chả có điểm gì chung với hai cụ ấy cả! Tôi dám nói rằng, tuy có vay mượn thuật ngữ, nhưng chính tôi mới là người thật sự hiểu đúng ý nghĩa của “khế ước xã hội”. Động cơ lớn nhất của tôi là bảo vệ tự do của con người. Trong trạng thái tự nhiên, con người là hoàn toàn độc lập và tự do, thế nhưng nhìn đâu cũng thấy con người đang ở trong xiềng xích. Vì thế, vấn đề cơ bản của triết học chính trị là: làm sao tìm ra được một hình thức nhà nước vừa bảo vệ con người, đồng thời con người cũng không phải từ bỏ quyền tự do của chính mình?

Hobbes: Không thể có chuyện “lưỡng toàn” như thế được đâu, ông Rousseau ạ!

Rousseau: Thưa cụ, hoàn toàn có thể được! Miễn là phải đáp ứng một số điều kiện mà do thời lượng, à quên, do khuôn khổ bài báo, tôi chỉ đề cập ngắn gọn hai điểm thôi. Thứ nhất, khi ký kết khế ước, mọi người phải tuyệt đối được đối xử bình đẳng, không ngoại lệ. Nghĩa là, khác với hình dung của cụ Hobbes, không được phép có kẻ cầm quyền đứng bên ngoài khế ước xã hội. Điều khiển nhà nước không phải từ ý chí độc đoán của kẻ cầm quyền mà từ “ý chí phổ biến” của nhân dân. Trong mọi vấn đề chính trị, ý muốn của nhân dân là quyết định, cho nên khế ước xã hội nhất thiết phải dẫn đến nền dân chủ và cộng hoà. Tôi hiểu đó là quyền phúc quyết tối hậu của nhân dân cũng như việc trưng cầu dân ý thường xuyên về mọi quyết định chính trị. Một khi ý chí của nhà nước và ý chí của từng công dân phù hợp với nhau thì công dân mới được tự do, bởi khi tuân lệnh nhà nước, người công dân kỳ cùng chỉ tuân theo chính mình!

Locke: Nói nghe hay lắm, nhưng ông thừa biết khi trưng cầu ý dân thì chín người mười ý, chẳng bao giờ đi đến được một ý chí thống nhất. Tại sao thế? Vì lẽ giản dị là lợi ích của mỗi người và của nhiều nhóm người trong xã hội là khác biệt nhau.

Rousseau: Tôi đồng ý với cụ ở điểm ấy. Nhưng đừng quên rằng ý chí phổ biến không đồng nhất với tổng số những ý chí cá biệt. Và từ đó tôi đi đến điều kiện thứ hai. Nếu những khác biệt về ý kiến và lợi ích là do sự khác biệt về các quan hệ sở hữu mà ra, thì ta phải làm cho sự khác

biệt ấy không còn nữa. Cho nên, theo tôi, trong khế ước xã hội, con người không chỉ từ bỏ những quyền hạn mà còn phải từ bỏ cả sở hữu của mình nữa. Từ đó, nhiệm vụ của nhà nước là phải quân phân, nghĩa là, chia đều sản phẩm xã hội. Bấy giờ, chỉ còn lợi ích chung là đảm bảo đời sống cộng đồng hoà hợp. Cụ thấy không, như thế là thỏa mãn được cả hai điều: sự ngự trị của ý chí phổ biến và tự do của cá nhân trong nhà nước.

Hobbes: Mơ mộng hão huyền thôi, anh bạn trẻ ạ! Lịch sử cho thấy những ý tưởng ấy chẳng bao giờ thành hiện thực được cả! Thứ nhất, về nền dân chủ trực tiếp thì có thể tương đối dễ thực hiện trong phạm vi nhỏ như thành phố Genève là sinh quán của anh, chứ làm sao thực hiện được ở những quốc gia đông dân? Còn việc quân phân tài sản là một ý tưởng tốt đẹp, nhưng tôi e không khéo sẽ vấp phải vết xe đổ của ... quan liêu bao cấp!

Rousseau: Đấy chỉ là vấn đề kỹ thuật, thưa cụ Hobbes! Ở những nước đông dân, tôi cũng đã dự kiến hình thức dân chủ đại diện. Nhưng, nguyên lý lớn nhất của tôi vẫn là: chủ quyền và quyền phúc quyết, tức việc lập hiến, là thuộc về nhân dân theo nguyên tắc nhất trí, còn việc lập pháp có thể theo nguyên tắc đa số. Chủ quyền thống nhất nơi nhân dân - chứ không phải nơi nhà nước - là không thể phân chia, không thể uỷ thác, và do đó, không cần đặt ra vấn đề phân quyền nữa! Chính phủ chỉ đơn thuần thực hiện những gì nhân dân đã biểu quyết và bị giám sát thường xuyên, có nhiệm kỳ và có thể được thay thế bất kỳ lúc nào. Còn, thưa cụ, nếu không có đòi hỏi quân phân tài sản của tôi thì đã không có các cao trào đấu tranh cho sự bình đẳng xã hội để dẫn đến sự hình

thành các loại hình nhà nước phúc lợi như ngày nay. Nhà nước mà không lo cho người nghèo, người thất nghiệp, đau ốm thì lo cho ai? Chính vì thế, xin lỗi cụ Locke, dưới mắt tôi, nhà nước của cụ chỉ là anh chàng gác đêm, lo canh cửa và giữ cửa cho bọn nhà giàu!

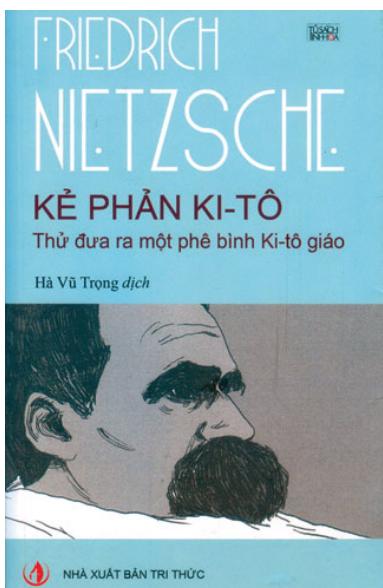
Locke: Anh Rousseau ạ, tôi thấy ý tưởng của anh về chủ quyền thuộc về nhân dân là rất hay, nhưng cái “ý chí phổ biến” của anh thì mù mờ, rất dễ bị thần thánh hoá và lợi dụng để lạm quyền đấy. Robespierre chẳng đã nhân danh “ý chí phổ biến” để tiến hành khủng bố trong thời cách mạng Pháp đó sao? Phát triển tư tưởng của anh, việc xoá bỏ sự phân quyền để thay bằng sự phân công như chủ trương của anh Hegel sau này trong quyển *Các nguyên lý của triết học pháp quyền* (1820 - NXB Tri Thức, 2010) chỉ là một khả năng lý thuyết, tiền giả định một xã hội tự nó đã đa dạng hoá đến cao độ, có tính tự trị rất cao, trong đó quyền của vị nguyên thủ chỉ mang tính tượng trưng như dấu chấm trên chữ i mà thôi. Còn nhà nước phúc lợi, đến mức nào đó, có thể làm cho nhà nước phá sản như chơi!

“CHÍNH TRỊ LÀ NGHỆ THUẬT
CỦA CÁI CÓ THỂ”

Otto von Bismarck
(Thủ tướng đế chế Đức, 1898 – 1898)

Người dẫn: Xem ra ba cụ khó đi đến chõ hoàn toàn đồng ý với nhau. Là kẻ hậu sinh, chỉ xin phép tóm tắt theo kiểu... dung hoà như sau: cao kiến của ba cụ thật ra không hoàn toàn loại trừ nhau! Có một nhà nước mạnh để bảo đảm an ninh và hoà bình là cần thiết theo ý cụ Hobbes. Nhà nước hiện đại với tính đa dạng, năng động đi liền với nguyên tắc “kiểm tra và cân bằng” cũng đang chứng tỏ sức sống theo hình dung của cụ Locke. Sau cùng, một nhà nước

phúc lợi dân chủ mang lại sự an sinh và bình đẳng xã hội là hoàn toàn phù hợp với nguyện vọng của cụ Rousseau. Cái gì cực đoan quá cũng không tốt cho con người, phải không thưa các cụ? Xin cảm ơn sự hiện diện của ba cụ và sự theo dõi của quý vị!



**“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 kinh hãi không chỉ cho những tín đồ sơ cơ! Friedrich 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 vẫn chết!” Vào cuối con đường sáng tạo - trước khi ông rơi vào điên loạn trong mười 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 vừa ra mắt của Hà Vũ Trọng, được Tiến Văn hiệu đính và viết lời giới thiệu (NXB Tri Thức, 2011).

Trên lưỡi dao cạo

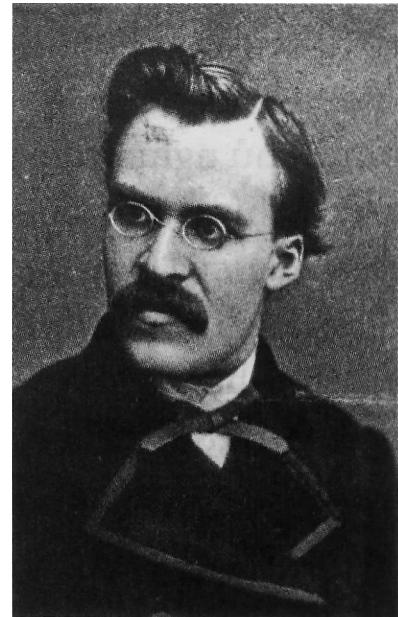
“Kẻ phản Kitô” ở đây không phải là tên gọi một nhân vật, một ngôi vị, mà đúng hơn là kẻ phê phán một thứ luân lý đã bị định chế hoá đến xơ cứng, “đã biến giá trị thành cái vô giá trị, biến chân lý thành đối trá, biến sự cương trực thành sự đớn hèn”. Sự sống dối dào, mạnh khoẻ đã bị làm cho yếu đuối, 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 để 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*, 1888). Đối với người đọc, Nietzsche chờ đợi: “Bạn phải nêu 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).

Triết lý với cây búa!

“Là một trái mìn”, rồi lại bảo rằng “triết lý với cây búa” (*Hoàng hôn của những thần tượng*, 1889), Nietzsche cho ta cảm tưởng ông là người dã 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 thẩm 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 nguy 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 phán cả phiên bản “Phật học châu Âu” dẫn đến chủ nghĩa hư vô, phủ nhận mọi giá trị và chân lý khách quan. Nietzsche nhận ra sự cắp



Friedrich Nietzsche (1844 – 1900)

bách của tình thế, vì tất cả những quan niệm ấy sẽ là nguyên nhân dẫn đến sự sa ngã và “suy đồi” của con người. Ông như đã nhìn thấy trước thảm họa của hai cuộc thế chiến, “những cuộc chiến tranh như chưa từng có trên mặt đất” (*Ecce Homo*, chương cuối), khi cuộc chạy đua vũ trang và

“CHÚNG TA CHƯA BAO GIỜ ĐỦ CHÍN MUỐI,
ĐỦ TRƯỞNG THÀNH ĐỂ HIỂU CÂU NÓI
CỦA NIETZSCHE: “THƯỢNG ĐẾ ĐÃ CHẾT!”
Martin Heidegger (1889 – 1976, đại triết gia Đức)

công nghiệp song hành với sự dối trá, khánh kiệt và bất lực của tư tưởng. 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” như tên gọi một tác phẩm dở dang của ông vào cuối đời. “Ý chí quyền lực” không phải là sự mê cuồng quyền hành và bạo lực như vẫn thường bị ngộ nhận. Một chi tiết đáng nhớ trong tiểu sử của ông: ngày 3.1.1889 ở Turin, khi thấy người lái xe ngựa đánh đập tàn nhẫn con ngựa, Nietzsche đã ôm chầm lấy cổ ngựa, gào khóc van xin người lái xe dừng tay lại. Ông ngã quỵ và không bao giờ hồi phục được nữa! Vậy, “ý chí quyền lực” đúng nghĩa là sử dụng ý chí dũng mãnh để vượt ra khỏi sự “suy đồi”, vươn đến một “nền triết học mới của tương lai” (nhan đề phụ của quyển *Bên kia Thiện và Ác*, 1886). 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 xiềng, 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*). “Tôi nói ngược như chưa từng có ai nói ngược như thế. Dù vậy, tôi không phải là một kẻ chỉ biết nói không. Tôi là một sứ giả mang lại tin mừng...” (*Ecce Homo*). Điều ông mong mỏi là một Thượng đế biết “phiêu bồng nhảy múa” (*Zarathustra đã nói như thế*, 1883 - 1885, bản tiếng Việt của Trần Xuân Kiêm), khổ vui với con người, nâng con người lên hơn là hạ thấp họ và bắt họ phải quỳ gối.

“Hương nguyện, đức chi tặc giả!”

Vì thế, Nietzsche đặc biệt thù ghét các định chế đạo đức giả: “Đừng phán xét, họ nói, nhưng họ tống xuống hoả ngục mọi thứ chấn 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*). Không khác gì Khổng Tử vốn ôn tồn, lễ nhượng, đã nổi cơn thịnh nộ, mắng nhiếc lũ nho hương nguyện là bọn giặc của đạo đức. Bởi chúng chuyên nghề “nhân danh”. Bởi chúng là những kẻ phá hoại đạo đức và lý tưởng một cách tàn tệ hơn ai hết. Trước cổng thiên đàng và cửa thánh hiền, không có chỗ cho bọn giả hình, không có chỗ cho bọn “đức tặc”.



René Descartes (1596 – 1650)



Immanuel Kant (1724 – 1804)

THÂN XÁC VÀ.. TỰ DO

Tở lại với quan niệm về con người, ta không thể không nhắc đến René Descartes (1596 - 1650) và Immanuel Kant (1724 - 1804). Ông trước được tôn vinh là cha đẻ của triết học hiện đại. Ông sau cũng là một đại triết gia, đồng thời là người thực sự khai sinh môn nhân học, tức khoa học về con người, theo nghĩa hiện đại.

“Cỗ máy người”?

Ta thường biết rằng Descartes phân chia mọi thứ trên đời thành hai loại bản thể: bản thể vật chất có quặng tính và bản thể tư duy, vì thế được gọi là thuyết nhị nguyên. Vậy, sự kết hợp hai loại bản thể này nơi con người như thế nào? Trước hết, nhờ xét thân thể con người như là một

bản thể vật chất, Descartes đã mở đường cho việc nghiên cứu khách quan về cơ thể con người và của mọi sinh vật nói chung. Trước đây, quan niệm thân thể con người là cái gì linh thiêng, bất khả xúc phạm có ưu điểm của nó, nhưng cũng đã cản trở không ít cho sự phát triển của các bộ môn như cơ thể học, sinh lý học và nhất là khoa giải phẫu. Nhiều câu chuyện ly kỳ được truyền tụng về nhiều nhà y học và thầy thuốc trong thế giới Arập (lúc đó tiến bộ hơn châu Âu nhiều!), vì yêu khoa học và do nhu cầu chữa trị, đã phải lén lút mổ tử thi dù biết sẽ bị trừng phạt nặng nề theo pháp luật. Với quan niệm mới mẻ của Descartes, con đường đã rộng mở! Descartes đã có công lao rất lớn, còn việc khắc phục sự cực đoan để hướng đến quan niệm chẩn đoán và điều trị bệnh nhân một cách toàn diện (tâm thể kết hợp) như ngày nay là câu chuyện khác!

Thế còn bản thể tư duy thì sao? Phải chăng con người chỉ là một khối xương thịt - như một cỗ máy tự động - nhưng biết tư duy như có thêm một... phụ tùng? Không, người đã cực đoan hoá và chủ trương xoá bỏ thuyết nhị nguyên của Descartes để xem con người chỉ đơn thuần là cỗ máy biết tư duy chính là La Mettri (1709 - 1751) trong tác phẩm *L'Homme machine* (Con người - cỗ máy) (1748). Quan niệm duy vật cơ giới của La Mettri không nhận ra dụng ý tinh tế trong thuyết nhị nguyên của Descartes. Theo Descartes, con người khác với cỗ máy tự động ở chỗ có năng lực tư duy để, thông qua ngôn ngữ, có thể trao đổi với người khác. Nhờ tính chất phổ quát của lý tính, con người có thể vượt ra khỏi những hoàn cảnh nhất định, biểu lộ suy nghĩ của mình về sự vật và có sự tự do lựa chọn. Chỉ trong tính chất ấy, con người mới có thể

chiu trách nhiệm cũng như có thể bị quy trách nhiệm về hành động của mình. Con người là tự do! Ngược lại, thú vật và những cỗ máy tự động thì đứng đằng sau và trung lập về luân lý, đạo đức. Về mặt lịch sử tư tưởng, chính từ học thuyết của Descartes, ta mới hiểu được lý do hình thành các loại chủ trương khác nhau về con người từ thế kỷ 18 trở đi với nào là thuyết duy linh, thuyết duy tâm, thuyết duy vật, thuyết duy vật cơ giới v.v.

Nhân học: khoa học về tự do

Từ “nhân học” (anthropology) được Magnus Hundt, người Đức, sử dụng lần đầu tiên vào năm 1501, sau đó là Otto Casmann vào năm 1596. Vào thế kỷ 18, trong khi J. F. Blumenbach (1752 - 1840) sáng lập môn nhân học theo hướng khoa học tự nhiên, thì Immanuel Kant là người khai sinh môn nhân học triết học với bài giảng đầu tiên năm 1772 về “Các chủng tộc khác nhau của loài người”. Đến năm 1798, bộ giáo trình đồ sộ của ông về “Nhân học trong giác độ thực tiễn” mới thực sự là công trình vạch thời đại.

Ngay trong Lời tựa, rõ ràng theo chân Descartes, Kant phân biệt giữa nhân học sinh lý như “những gì thiên nhiên tạo ra từ con người” với nhân học thực tiễn như “những gì con người, với tư cách sinh vật tự do hành động, tự tạo ra hoặc có thể và phải tạo ra từ chính mình”. Về mặt nhân học sinh lý, đúng theo thuyết bất khả tri của ông về “vật - tự thân”, Kant không tin rằng ta có thể hiểu biết trọn vẹn về cơ thể con người, một nhận định mà nền công nghệ sinh học ngày nay đang cố gắng cải chính! Tuy vậy, bản thân những nghiên cứu phong phú của ông về bản năng, tính

khí, nhân tướng, giới tính, chủng tộc v.v. đã góp phần tích cực cho môn nhân học sinh lý, nhất là các lĩnh vực tâm lý học xã hội, tâm lý bệnh học...

Đóng góp lớn của Kant là đã nối kết các chủ đề này với tính cách và vận mệnh triết học của con người với tư cách là sinh vật luân lý và có lý trí. Con người không phải là sinh vật “thuần lý” như thánh thần, cũng không phải như cỗ máy tinh vi nhưng vô tình của “trí tuệ nhân tạo”, trái lại, là sinh vật - tự nhiên có thân xác, hữu tình, với bao dục vọng và yếu đuối, nên chỉ là sinh vật “có năng lực lý tính” mà thôi. Vì thế, con người không có cách nào khác hơn là phải biết sử dụng lý trí của mình để “thông qua nghệ thuật và khoa học, sống chung trong xã hội với những người khác nhằm văn hoá, văn minh hoá và đạo đức hoá, thoát ra khỏi bản tính thô lậu và xứng đáng làm người”. Kant đặt câu hỏi: Vậy môn nhân học và môn sư phạm phải làm gì để phát triển tiềm lực đạo đức để nó không xung đột với bản tính tự nhiên của con người?

“TRIẾT HỌC THEO NGHĨA CÔNG DÂN
THẾ GIỚI GỒM BỐN CÂU HỎI: TÔI CÓ THỂ
BIẾT GÌ? TÔI PHẢI LÀM GÌ? TÔI ĐƯỢC
PHÉP HY VỌNG GÌ? CON NGƯỜI LÀ GÌ?
SIÊU HÌNH HỌC TRẢ LỜI CÂU HỎI THỨ
NHẤT, LUÂN LÝ TRẢ LỜI CÂU HỎI THỨ HAI,
TÔN GIÁO CÂU HỎI BA VÀ NHÂN HỌC
CÂU HỎI TƯ. NHƯNG TẤT CẢ ĐỀU CÓ
THỂ QUY VỀ NHÂN HỌC, BỞI CẢ BA CÂU
TRƯỚC GẮN LIỀN VỚI CÂU SAU CÙNG”

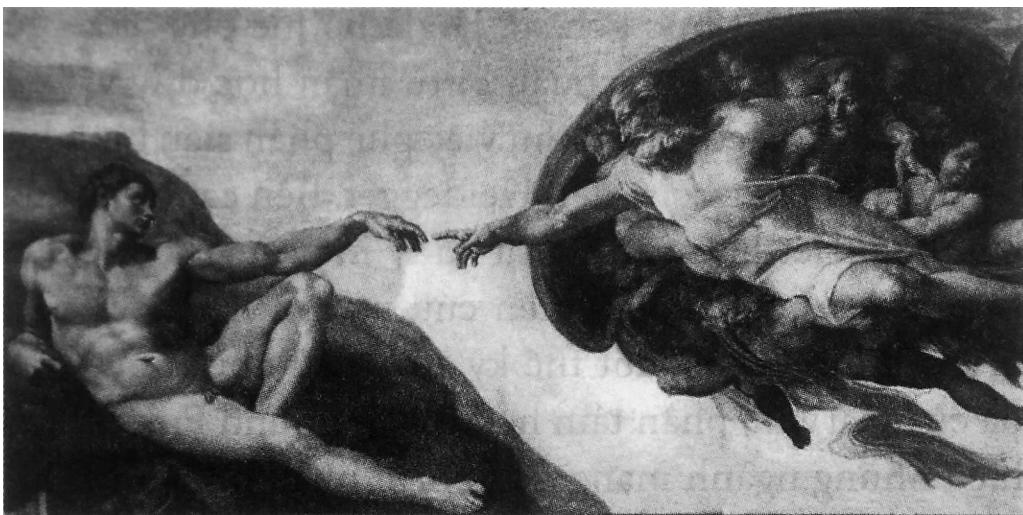
Immanuel Kant

Theo ông, trước hết, nhân học phải dựa trên kinh nghiệm nội tâm. Sau đó, tiến hành khảo sát cặn kẽ mọi mặt của đời sống con người, rút ra những quy tắc tuy không thể hoàn toàn chính xác nhưng hữu dụng. Nhân học “từ giác độ thực tiễn” thực chất là một thứ tâm lý học và xã hội học thường nghiệm nhưng được sắp xếp, hệ thống hoá

và định hướng bằng triết học. Thật thế, nền nhân học ấy, gắn liền với “nhận thức về con người với tư cách là công dân thế giới”, không thể tiến hành theo kiểu tiên nghiệm, cũng không bằng thí nghiệm theo kiểu khoa học tự nhiên, mà phải bằng con đường nghiệm sinh với mọi thông tin có thể có được, từ du khảo, du ký, tiểu sử, văn hoá, nghệ thuật, lịch sử thế giới... trước khi có cái nhìn thống quan của triết học.

“Thịt xương là sông núi”?

Những gợi ý của Kant được hậu thế tiếp thu và đánh giá khác nhau, nhưng dường như ai cũng thầm cảm rằng: thân xác tự nhiên là ranh giới, nói lên sự hữu hạn của con người, thậm chí “chia biệt người ra từng xứ cô đơn” (Huy Cận), nhưng chính nó mới làm cho sự tự do của con người được đặt ra một cách bức thiết, đồng thời được đặt ra trong tình liên đới xã hội giữa những phận người.



Tranh Michelangelo vẽ con người đầu tiên được Thượng đế tạo ra: Adam

MỘT NỀN NHÂN HỌC DÂN THẦN

Sau công trình mở đường của Immanuel Kant (Thân xác và... tự do, trang 84), ta chứng kiến hai thế kỷ phát triển cực kỳ sôi động của môn nhân học. Con người càng hiểu biết nhiều về chính mình, càng hoang mang hơn trước tương lai đầy bất trắc.

Đối diện với lịch sử

Trước hết, môn nhân học phải đối diện với ý thức về lịch sử và những lý giải khác nhau về ý nghĩa của lịch sử. Đưa kích thước lịch sử vào việc tìm hiểu con người không khác gì chia tay với quan niệm về một “bản chất” bất biến của con người và với chính lý do tồn tại của môn nhân học! Tuy nhiên, một khi quan niệm về con người đã bị tương đối hóa thì cũng mở ra khả năng đặt lại mối quan hệ giữa

nhân học và triết học lịch sử. Đó là nỗ lực phê phán của chủ nghĩa Marx, được chuẩn bị từ nhân học duy vật của Ludwig Feuerbach, cũng như việc phê phán siêu hình học cổ truyền từ Nietzsche đến Heidegger. Bên cạnh đó, môn nhân học triết học cũng phải xử lý mối quan hệ với các ngành khoa học cùng nghiên cứu về con người và đang lớn mạnh như thổi suốt thế kỷ 19 và 20 như thuyết tiến hóa của Darwin, phân tâm học của Sigmund Freud và rất nhiều những ngành mang danh hiệu nhân học: nhân học sinh học, nhân học xã hội, nhân học văn hoá, nhân học tâm lý v.v.

Helmuth Plessner, một trong những nhà nhân học hàng đầu của thế kỷ 20, nhận định: “Nhân học triết học đâu phải là phát minh của thời đại chúng ta. Một triết học về con người thì lúc nào chả có, bao lâu ta hiểu “con người” không chỉ là một sinh vật đặc thù trong vũ trụ, mà còn là một viễn tượng đặt ra cho ta bao nghĩa vụ: những nghĩa vụ của một sinh thể biết ước mơ và hy vọng, suy tư và ham muốn, rung cảm và tin tưởng, lo âu cho số phận mình và nhất là thẩm thía khoảng cách đến vô cùng giữa khả năng và lý tưởng. Nhìn như thế át nhân học không thể phân lìa với triết học được”.

Thách thức của thời đại

Ngày nay, tư duy nhân học đang đối diện với hai thực tại nóng bỏng: nền khoa học - công nghệ tiên tiến và thực trạng không mấy tốt đẹp của nhân loại hiện thực.

Như ta đã biết, Kant phân biệt giữa “nhân học sinh lý” (những gì thiên nhiên tạo ra từ con người) và “nhân học

thực tiễn” (những gì con người, với tư cách là sinh thể tự do hành động, có thể và cần phải tạo ra từ chính mình). Thế nhưng, ngày nay, khoa học - công nghệ cho phép con người có thể biến đổi cả tự nhiên lẫn nhân loại một cách triệt để. Sự phân biệt giữa “sinh lý” và “thực tiễn” hầu như bị xoá nhoà. Trong mối quan hệ bị xoá nhoà này, con người đang lâng quên nhân tố tự tồn thứ ba rất quan trọng: giới tự nhiên. Rồi trong khi có thể “tạo ra” đủ thứ từ chính mình và từ tự nhiên, con người cũng không mấy quan tâm đến việc “tạo ra” những gì từ những người khác, từ những đồng loại của mình, nhất là khi họ đang sống trong những thảm cảnh và nghịch cảnh: nghèo đói, dốt nát, bị áp bức, bóc lột, bị xúc phạm và tước đoạt nhân phẩm và quyền hạn...

“NHÂN HỌC LÀ MÔN HỌC NHÂN VĂN NHẤT TRONG CÁC KHOA HỌC, VÀ KHOA HỌC NHẤT TRONG LĨNH VỰC NHÂN VĂN”.
Alfred L. Kroeber (1876 – 1960, nhà nhân học Mỹ)

Theo thuật ngữ triết học truyền thống, con người bao giờ cũng là một sản phẩm... nhân tạo, một sinh vật tự tạo ra chính mình (*homo faber sui ipsius*). Ngày nay, hơn bao giờ hết, con người càng thấy mình có năng lực “thao tác”, có thể “lèo lái” và khuynh đảo mọi sự. Nhưng trong khi bắt tất cả phục tùng mình, con người cũng bắt chính mình làm nô lệ.

Con người đang làm khổ sai trong những “công trường” khác nhau. Đó là “công trường” của công nghệ sinh học, công nghệ được phẩm. Đó là “công trường” tâm lý học của việc bị “nhôi sọ”, của mạng lưới truyền thông, quảng cáo và giải trí hạ cấp. Là “công trường” xã hội học của vô vàn những đề án quy hoạch và đồng phục hoá, là “công trường” chính trị của nhiều hình thức khống chế

và kiểm soát... Một “công viên” đích thực cho con người chưa thấy ló dạng.



Triết gia Đức Karl Rahner (1904 – 1984)

Nhân học dấn thân

Khá bất ngờ khi trước những viễn cảnh có vẻ đáng sợ ấy, triết gia Karl Rahner (1904 - 1984) lại cho ta một cái nhìn lạc quan và một thái độ tích cực. Nếu “bản chất” của con người là có thể (tự) lèo lái chính mình, thì câu hỏi “sẽ đi về đâu?” vẫn là một câu hỏi để ngỏ và không ai được phép “hợp thức hoá” hay “chính đáng hoá” về mặt luân lý cho một tình trạng cụ thể nào đó như là câu trả lời chung quyết. Đáp lại thái độ đạo đức suông (con người không được phép làm tất cả những gì mình có thể làm!) hoặc thái độ hoài nghi (con người khó mà chün tay khi thấy có thể làm được!) là một thái độ dấn thân.

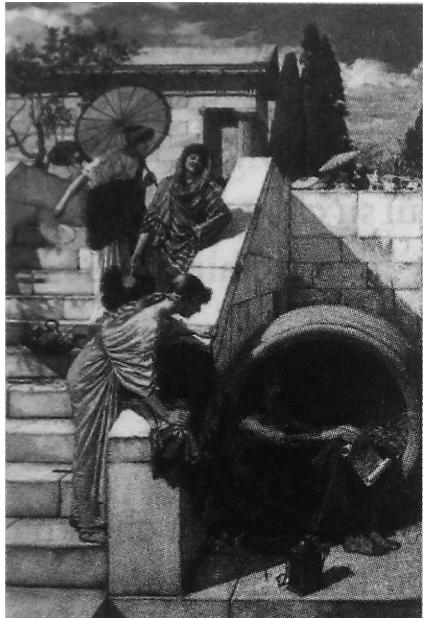
Thái độ dấn thân xuất phát từ những nhận định tinh túc: bất kỳ sự quy hoạch hay kế hoạch hoá nào cũng làm xuất hiện cái không được quy hoạch, cái bất khả thi. “Một hệ thống tuyệt đối hay được kiểm soát một cách tuyệt đối chỉ có thể được kiến tạo bởi kẻ nào cũng tuyệt đối đứng bên ngoài nó. Ngay cả một cỗ máy biết tự thích nghi và biết tự đào tạo thì nếu nó không đồng nhất với vũ trụ, cũng chỉ làm được điều ấy trong một phạm vi hữu hạn mà thôi”. Mặt khác, lịch sử là con đường một chiều. Không nên hình dung năng lực thao túng của con người theo mô hình của một cuộc thí nghiệm khoa học hạn hẹp, tha hồ điều khiển các quá trình tới lui theo ý muốn mà không gặp

sự đế kháng. Trước tính tương đối của những quan niệm về con người, đồng thời trước năng lực phá huỷ lân kiến tạo khổng lồ của con người, nền nhân học sẽ không dừng lại ở phạm vi đơn thuần lý thuyết, trái lại, sẽ phải là khoa học hành động để góp phần đối phó với những vấn đề toàn nhân loại: bảo vệ giới tự nhiên, đẩy lùi sự chạy đua vũ trang và các tham vọng cuồng chiến, cũng như các hình thức áp bức gây bao đau thương và lầm than.

“Kalokagathia”

Một nền nhân học mở ngoặt cho sự đổi thay và cho khả năng tự đổi thay của con người như thế không còn quá nhấn mạnh đến tính chất “nhân bản” (lấy con người làm trung tâm) cho bằng tính chất “nhân sinh” (hướng đến con người). Nói khác đi, khái niệm cốt lõi của nó sẽ là tính thiện, theo nghĩa không dành sự độc tôn cho một quan niệm nhất định nào đó về con người, đồng thời đến được với mọi người trong môi trường ngày càng rộng mở của xã hội thông tin.

Nhân học trong thời đại công nghệ còn là một nhân học thẩm mỹ. Nó khêu gợi và đánh thức tinh thần khai phóng cùng với tính năng động và hấp dẫn của những khả thể. Tiềm lực phê phán không dẫn đến yếm thế, phá huỷ, cấm đoán, trái lại, “hữu ích” (agathos) và “đẹp” (kalos). Hai từ Hy Lạp cổ ấy đã được Aristoteles hợp bích (kalokagathia), có phần giống với tính cách và phong độ của kẻ “đại trượng phu”!



Tranh John William Waterhouse (1849 – 1917)
vẽ Diogenes, điển tích về sự trở về với tự nhiên.

GIỮA TỰ NHIÊN VÀ VĂN HÓA

Con người sống trong lòng tự nhiên và giữa thế giới văn hoá. Không có gì rộng lớn mà gần gũi, thiết cận hơn hai thực tại ấy. Nhưng nếu hiểu văn hoá là những gì do con người sáng tạo và tái tạo thì nó khác và thậm chí đối lập lại với tự nhiên. Do đó, nhận thức tự nhiên và phê phán văn hoá hầu như là hai công việc thường xuyên trong lịch sử.

Tự nhiên - văn hoá - siêu tự nhiên

Ở phương Tây, cùng với sự ra đời và ảnh hưởng mạnh mẽ của các tôn giáo tự nhiên, tư tưởng cổ đại Hy Lạp –

khác với truyền thống Do Thái – Kitô giáo – không chỉ xem tự nhiên (Hy Lạp: phýsis; Latinh: natura) là cái gì vĩnh cửu, bất sinh, bất diệt mà còn vượt ra khỏi tầm tay của con người, và do đó, là mâu mực, hài hoà, đẹp đẽ (từ đó có từ kósmos/vū trụ với nguyên nghĩa là “trang sức”, “trật tự”). Thế rồi xuất hiện nhân vật Protagoras (490 – 420 trước CN), được hậu thế tôn vinh là nhà biện sĩ cù khôi, mở đầu cho công cuộc khai minh đầu tiên (Protagoras và khai minh Hy Lạp, trang 42 - tập 1). Ông đặt câu hỏi gai góc: trong tất cả những gì được gọi là “văn hoá”, đâu là yếu tố “tự nhiên” (phýsei), đâu là yếu tố do con người “đặt định” nên (thései)? Đặt câu hỏi ấy, Protagoras thực ra muốn tiến hành phê phán tư tưởng truyền thống và phá huỷ tính chất mâu mực của “tự nhiên”, bởi ông chứng minh rằng mọi thành tựu văn hoá, dù là ngôn ngữ, tôn giáo hay nhà nước, xã hội (thời bấy giờ được gọi chung là pólis/ thành quốc) và cùng với pólis, là toàn bộ quyền lực chính trị, đều do bàn tay con người tạo ra, nghĩa là, đều có thể thay đổi được. Con người, do nhu cầu của cuộc sống, đã “phát minh” ra văn hoá, và văn hoá chính là sản phẩm của con người để thay thế “tự nhiên” (gần với ý: “người phải đổi mồ hôi trán để tự kiềm miếng ăn!” trong Kinh thánh). Quan niệm táo bạo này có thể gọi là chủ trương “văn hoá luận”, phản bác “tự nhiên luận”. Cái phýsis được triết học cổ đại tôn sùng như là đối tượng của sự chiêm ngưỡng lý thuyết thuần tuý (théoria/lý thuyết vốn có nghĩa là chiêm ngưỡng!), dưới mắt Protagoras là bất khả tri, và hơn thế, về mặt nguồn gốc, là không quan trọng trong việc xem xét các sự kiện văn hoá. Cần lưu ý rằng khi nói về “bản tính (natur) con người”, ông chỉ muốn nói đến những nhu cầu, lợi ích và lý trí có thật của con người. Từ này không có nghĩa là

“bản tính tự nhiên” (natur) vốn là thuật ngữ đặc thù của phong trào khai minh thế kỷ 17 – 18 sau này, dù cả hai phong trào cùng chia sẻ nhiều cảm hứng phê phán.

Tuy nhiên, lấy cái phi – tự nhiên làm nguyên tắc của văn hoá và chuẩn mực cho mọi sự phê phán văn hoá

VĂN HÓA LÀ ĐỊ CHỨ KHÔNG PHẢI
LÀ TỐI, LÀ CON THUYẾN CHỨ
KHÔNG PHẢI BẾN CẢNG”.

Arnold Toynbee (1889 – 1975, sử gia Anh)

(theo đó, tất cả đều là nhân tạo và có thể thay đổi được), quan niệm của Protagoras và phong trào khai minh đầu tiên này lại vấp phải một khó

khăn nghiêm trọng: lấy gì làm thước đo, làm chuẩn mực cho bản thân cái chuẩn mực ấy nếu không muốn mọi lập luận phê phán rơi vào vòng luẩn quẩn, vừa đá bóng vừa thổi còi? Plato (424 – 348 trước CN) chính là người vạch ra nhược điểm chết người ấy của phái biện sĩ và kịch liệt đả kích quan điểm này thiếu cơ sở triết học và nguy hiểm, phiêu lưu về chính trị! Nhưng Plato cũng nhận ra rằng không thể đơn giản quay trở về với cái “physis tự nhiên luận” của triết học cổ đại đã bị phái biện sĩ phê phán, trái lại, phải hình dung ra một thế giới siêu – tự nhiên. Thế giới siêu – tự nhiên ấy là những “mô thức”, những “linh tượng” bất biến, vĩnh cửu, tuy chỉ có thể nắm bắt được bằng tư tưởng và vượt ra khỏi thế giới tự nhiên trực tiếp, khả giác, nhưng vẫn là một physis, tức một thực tại nằm ngoài tầm tay của con người, đủ tư cách làm chuẩn mực cho mọi chuẩn mực! *Công hoà*, tác phẩm chính của Plato, phác họa mô hình một nhà nước lý tưởng và “đúng đắn” được biện minh bằng ánh sáng của thế giới siêu – tự nhiên ấy.

Từ chàng “híp-pi” Diogenes đến thế lưỡng nan “tự nhiên - văn hoá”

Sau Plato, quan niệm văn hoá tự nhiên luận tiếp tục giành ưu thế, nhưng với nhiều biến thể ngày càng phức tạp. Diogenes (412 – 323 trước CN) sống trong chiếc thùng gỗ cùng với vài chú chó cưng (có lẽ vì thế, trường phái của ông được dịch sang tiếng Việt là Khuyển nho!), từ khước mọi quy phạm văn hoá thông tục, là hình thức cực đoan đầu tiên của việc “trở về với tự nhiên”. Ít cực đoan hơn là thái độ sống “theo tự nhiên” của phái khắc kỷ (đầu thế kỷ 3 trước CN), theo đó, trật tự tự nhiên được xem là hợp lý tính, trong khi các quan hệ văn hoá chỉ có giá trị tương đối.

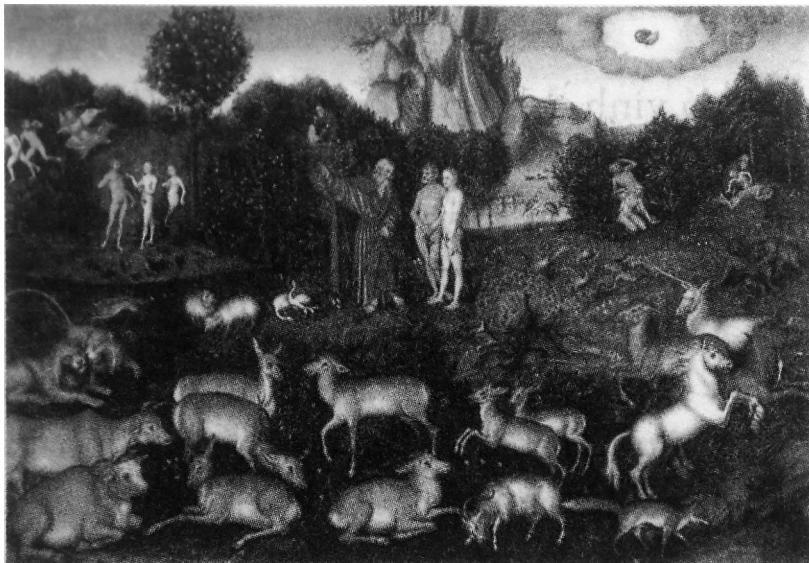
Bước vào thời cận đại, tình hình phức tạp hơn nhiều. Một mặt, giới tự nhiên hầu như được “giải phóng”, không còn phản ánh duy nhất tính hợp lý thần linh nữa, bởi ý chí của thượng đế có thể sáng tạo cả cái phi lý trong tự nhiên! Đây cũng là tiền đề cho việc xem tự nhiên như là chất liệu đơn thuần của khoa học trong tham vọng thống trị tự nhiên của Francis Bacon, người cha tinh thần của khoa học hiện đại.

Mặt khác, với truyền thống Do Thái – Kitô giáo mà tư tưởng Hy Lạp chưa biết tới, thế giới tự nhiên, bản tính tự nhiên của con người hay “ánh sáng tự nhiên” của lý trí vừa được đánh giá tích cực như là sản phẩm của thượng đế, vừa tiêu cực như là cái gì bị “sa đoạ” bởi tội lỗi của con người. Làm sao có thể vừa xem “tự nhiên” là chuẩn mực tốt lành, vừa phải nỗ lực thoát ly khỏi cái đơn thuần tự nhiên còn thô lậu ấy nếu muốn vươn tới sự tiến bộ, trong viễn tượng về một “trời mới, đất mới”, như là sự phóng chiếu ước vọng

“phục sinh” của bản tính con người sau khi phạm tội vào cho bản thân vưu trụ? Cũng thế, làm sao dung hoà trong quan niệm về văn hoá khi vừa xem văn hoá là đối tượng hư hỏng, thối nát cần bị phê phán, vừa như cái gì có giá trị, đáng mong mỏi?

Một tích hợp phức tạp

Tóm lại, từ thời khai minh cận đại, sự phê phán văn hoá bị đặt vào thế lưỡng nan trong mối quan hệ căng thẳng giữa tự nhiên và văn hoá: (trạng thái) tự nhiên là thiên khởi, chuẩn mực, đồng thời cần được văn hoá nhanh chóng xa rời, từ bỏ vì sự tiến bộ, cũng như ngược lại, văn hoá liên tục bị phê phán, đồng thời là giá trị cần phát huy. Tích hợp các mối quan hệ phức tạp, đầy nghịch lý này vào trong một quan niệm văn hoá nhất quán sẽ là nỗ lực đầu tiên của J. J. Rousseau (cha đẻ của phê phán văn hoá hiện đại). Tiếp sau Rousseau sẽ là những I. Kant, G. W. F. Hegel, K. Marx, F. Nietzsche, Oswald Spengler...



Theo Rousseau, nhân tính chỉ hình thành khi con người rời vườn địa đàng.

Tranh *Vườn địa đàng* của họa sĩ Đức Lucas Cranach (thế kỷ 15).

VĂN HOÁ NHƯ LÀ.. THA HOÁ

Phê phán văn hoá bao giờ cũng nhắm bảo vệ và phát huy văn hoá. Nhưng khi nhân danh tự nhiên hay lấy tự nhiên làm chuẩn mực để phê phán văn hoá (ta gọi là “tự nhiên luận”) (Giữa tự nhiên và văn hoá, trang 94), thì thành quả văn hoá chỉ có thể có được bằng cách thoát ly khỏi tình trạng tự nhiên thô lậu.

Nói cách khác, cần dựa vào phần tích cực của tự nhiên để phê phán văn hoá, đồng thời phê phán phần tiêu cực của tự nhiên để bảo vệ văn hoá. Từ viễn tượng tự nhiên luận, Jean Jacques Rousseau (1712 – 1778) đã kết hợp hai nhiệm vụ có vẻ nghịch lý này như thế nào?

Mô hình “tha hoá”

J. J. Rousseau có vinh dự là người đầu tiên dùng mô hình về sự tha hoá để tiếp cận và giải quyết nhiệm vụ song đôi này. Theo ông, khi rời bỏ trạng thái tự nhiên, con người không đánh mất bản tính tự nhiên của mình cũng như mối quan hệ với giới tự nhiên bên ngoài mình, trái lại chỉ tha hoá khỏi tự nhiên mà thôi, nghĩa là, chỉ trở nên xa lạ với những gì thật ra là của chính mình và nay đứng đối lập với chính mình. Tuy nhiên, chính việc rời bỏ tính tự nhiên ấy lại là điều kiện tiên quyết để con người phát huy được nhân tính. Nền văn hoá “phản tự nhiên” là tiến trình của sự tha hoá, đồng thời là tiến trình không thể đảo ngược của việc vượt ra khỏi “con người hoang dã” (*homme sauvage*), tuy vậy, vẫn phải lấy bản tính tự nhiên của con người làm cơ sở và kim chỉ nam cho tiến trình văn hoá.

Nhiều người xem mô hình tha hoá – cho phép nhận ra sự thống nhất lẫn khác biệt giữa tự nhiên và văn hoá – là hình thức được thế tục hoá của hình ảnh con người “phạm tội”, “sa đoạ”, bị trực xuất khỏi vườn địa đàng như được mô tả trong Kinh thánh. Hegel, trong *Các bài giảng về triết học lịch sử* cũng xem đây là khởi điểm thực sự của việc “trở thành người”: “Vườn địa đàng là chỗ cư trú của thú vật chứ không phải của con người!” Vì sao? Vì “con người hoang dã” chỉ mới là con người trong tiềm năng, con người trong trạng thái “tự mình”, chưa có ý thức, chưa phải “cho mình” và sẽ không thành người nếu cứ ở mãi nơi chốn ấy, tức trong sự hợp nhất đơn giản với tự nhiên! Sự tha hoá – bị quy là “phạm tội” – thật ra là hành vi của bản thân con người, là sự tự – tha hoá. Theo

Rousseau, tha hoá khỏi tự nhiên là thành tựu văn hoá đầu tiên của con người, nhưng nó cũng đẩy con người vào sự xung đột giữa tự nhiên và văn hoá. Làm sao giải quyết hay khắc phục sự xung đột này? Rousseau trả lời: chỉ có thể bằng cách “thăng tiến để hoàn thiện văn hoá!” chứ không phải “quay trở về với tự nhiên” theo nghĩa thô thiển là vào rừng leo cây cùng với khỉ!

“Hoà giải” giữa tự nhiên và văn hoá

Mô hình trên đây của J. J. Rousseau về sự tha hoá không chỉ cung cấp một giải pháp có tính cấu trúc cho việc khắc phục sự xung đột giữa tự nhiên và văn hoá và tính nghịch lý của công cuộc phê phán văn hoá tự nhiên luận, mà còn đặt mối quan hệ tự nhiên – văn hoá vào trong một viễn tượng có tính cách triết học về lịch sử. Trong viễn tượng ấy, việc “phạm tội”, hiểu như sự tự tha hoá của con người, là khởi điểm của lịch sử, còn sự kết thúc sẽ được soi sáng bởi viễn cảnh không tưởng về một sự hoà giải giữa tự nhiên và văn hoá. Thật thế, theo mô hình này, bản thân lịch sử bắt đầu bằng sự tha hoá, trong khi con người hoang dã là vô lịch sử, nếu cứ ở yên trong sự hợp nhất đơn giản với tự nhiên.

Qua việc để xuất và phác họa mô hình “hợp nhất – phân ly (tha hoá) – hoà giải”, quả thật Rousseau đã mang lại cho xu hướng phê phán văn hoá tự nhiên luận một hình thái hiện đại, bởi nó sớm đáp ứng tâm thức mới mẻ của thời đại: tâm thức và tư duy lịch sử, vốn chỉ trở nên phổ biến từ nửa sau thế kỷ 18. Ngược lại, tư duy và triết học lịch sử hiện đại, với đỉnh cao là triết học duy tâm Đức và truyền thống mác-xít, không thể bắt nguồn từ Rousseau,

khi lịch sử được hiểu như tiến trình tự đánh mất và tái chiếm hữu của con người. Marx: nhân hoá giới tự nhiên và tự nhiên hoá con người là “lời giải cho câu đố của lịch sử thế giới”.

Nhưng, làm thế nào để con người, sau khi rời bỏ trạng thái tự nhiên và đánh mất tính tự nhiên trong văn hoá, còn có thể tiếp cận được (bản tính) tự nhiên “đích thực”, bởi nếu không, không tài nào tiến hành phê phán văn hoá được? Bằng cách nào đến được với bản tính của con người tự nhiên? Cái đã bị tha hoá không phải hoàn toàn xa lạ mà là của chính mình nay chỉ trở thành xa lạ thôi, vậy, về nguyên tắc, có thể nhận ra lại và khôi phục? Thay vì “trở về với tự nhiên”, làm sao đi tìm một sự thống nhất mới giữa con người và tự nhiên theo nghĩa “trở về với tính tự nhiên” và thực hiện những đặc điểm bản chất do tự nhiên ban cho hay đã sở đắc trong tiến trình văn hoá như lý trí, ngôn ngữ, lao động, tư hữu, tình yêu, danh dự, đức hạnh và đời sống cộng đồng, những đặc điểm tuy đã thoái hoá nhưng vẫn có mặt thường xuyên nơi con người?

"THIÊN NHIÊN KHÔNG BAO GIỜ
LỪA DỐI CON NGƯỜI. CHỈ CÓ CON
NGƯỜI TỰ LỪA DỐI CHÍNH MÌNH"
Jean Jacques Rousseau (1712 – 1778)

Émile và Khế ước xã hội

Tóm lại, vấn đề của Rousseau là làm sao tiến hành phê phán văn hoá một cách gay gắt, nhưng không phủ định và thù địch văn hoá. Và làm sao con người văn hoá tìm trở lại được cuộc sống hài hoà với bản tính đích thực của mình. *Émile hay là về giáo dục* (1762) và *Khế ước xã hội* (1762) phác họa mô hình sư phạm và mô hình chính trị cho hai

vấn đề ấy, hai phác họa sẽ có ảnh hưởng sâu sắc và mang nhiều phiên bản trong các thế hệ tiếp nối: từ Lessing, Kant, Fichte, Hegel và Marx thời trẻ cho đến Erich Fromm, Adorno...



Trong bức tranh này, triết gia J.J. Rousseau như một phần của thiên nhiên trong lành.

KHAI MINH VỀ... KHAI MINH

Là một trong những người cha tinh thần của đại cách mạng Pháp, J. J. Rousseau lại dẫn đầu công cuộc phê phán văn hoá (Văn hoá như là... tha hoá, trang 99), tấn công vào những trụ cột tư tưởng của phong trào khai minh, linh hồn của cuộc cách mạng ấy. Vậy, Rousseau là ai?

Một khai minh tự phê phán

Phong trào khai minh rất tự hào vì đã tiến hành một công cuộc phê phán văn hoá vô tiền khoáng hậu: đả kích sự mê muội, mê tín hàng ngàn năm, xiển dương lý trí, đề cao khoa học, kỹ thuật, công nghiệp và thương nghiệp. Khi

sử dụng chính những vũ khí phê phán văn hoá ấy để tấn công vào phong trào khai minh theo kiểu “gậy ông đập lưng ông”, Rousseau trở thành nhà khai minh quan trọng đầu tiên về... khai minh. Nói khác đi, trong công trình của Rousseau, sự phê phán văn hoá trở thành sự tự – phê phán đầy tinh thần khai minh về bản thân phong trào khai minh. Với Rousseau, phê phán văn hoá hiện đại đã mang một khuôn mặt thứ hai.

Trái với lòng tin đương thời về sự tiến bộ, Rousseau trình ra một bản “kiểm toán” ngược hẳn lại! Vào năm 1750, từ một kẻ vô danh, Rousseau đột nhiên thành ngôi sao sáng, khi ông viết bài luận văn thứ nhất, giành giải thưởng của viện Hàn lâm Dijon (Pháp) với câu hỏi: “Sự tăng tiến của khoa học và nghệ thuật có góp phần làm lành mạnh hoá phong tục hay không?” Câu trả lời “Không!” dũng dạc của ông làm sững sờ mọi người, nhất là các tên tuổi lớn đang lãnh đạo phong trào khai minh. (Ta nhớ đến bức thư khét tiếng của Voltaire gửi cho ông sau này: “Chưa bao giờ nhiều sự thông minh đã được dùng để làm cho con người trở nên ngu xuẩn đến thế. Khi đọc nó, người ta chỉ còn muốn bò bằng bốn chân mà thôi!”)

Thiên hạ sững sốt vì luận điểm chính của Rousseau sau đây: các tiến bộ của khoa học và nghệ thuật (chữ “nghệ thuật” ở đây hiểu theo nghĩa techne/Hy Lạp hay ars/Latinh, tức tài khéo công nghệ) không hề mang lại sự đạo đức hoá và nhân đạo hoá như các nhà khai minh đã lầm tưởng, mà ngược lại, hầu như ta có một “quy luật lịch sử”: tri thức khoa học và tiện nghi kỹ thuật chỉ mang lại sự hưởng thụ, xa hoa và phung phí, tất yếu dẫn đến sự suy đồi, băng hoại về đạo đức!

Bài luận văn đoạt giải thứ hai: *Về nguồn gốc của sự bất bình đắng giữa con người* (1755) xem việc con người rời khỏi trạng thái tự nhiên đã đánh mất sự tự do và bình đắng nguyên thuỷ. Các tác phẩm chính của ông về sau đều xoay quanh các kinh nghiệm đau đớn về sự tha hoá và những mâu thuẫn nan giải của nền văn hoá hiện đại xây dựng trên lý trí. Cái giá phải trả là xa rời và xa lạ với bản tính tự nhiên nguyên thuỷ vốn hồn nhiên, tốt lành. *Quyển Khế ước xã hội* bắt đầu với câu: “Con người sinh ra tự do, nhưng đâu đâu cũng ở trong xiềng xích”, và quyển *Emile hay là về giáo dục* với câu: “Tất cả đều tốt lành khi ra đời từ bàn tay của đấng sáng tạo, nhưng tất cả đều bại hoại dưới bàn tay con người”. Nhưng, vì lẽ văn hoá là sản phẩm của con người, nên không ai khác ngoài con người phải trả cái giá ấy và cũng chỉ con người mới có thể vượt qua được sự tự – tha hoá này. Lời kêu gọi thống thiết của ông: “Hỡi con người! Dù là ai và nghĩ gì, hãy lắng nghe!” chia sẻ để án vĩ đại về sự “giáo hoá nhân loại” của G. E. Lessing (1729 – 1781), nhà văn hoá lớn của nước Đức láng giềng.

TIẾNG NÓI CỦA LƯƠNG TÂM,
NƠI ROUSSEAU, LÀ TIẾNG GỌI
CỦA BẢN TÍNH TỰ NHIÊN CHƯA
BỊ BẠI HOẠI CỦA CON NGƯỜI.

“Lỡ từ lạc bước bước ra”

Nếu bản tính tự nhiên nguyên thuỷ chỉ bị tha hoá, trở nên xa lạ, thì, về nguyên tắc, có thể khôi phục được. Nhưng, về mặt lý thuyết, làm sao tiếp cận nó? Rousseau đề nghị hai con đường bổ sung cho nhau: đưa ra một “giả thuyết về lịch sử nguyên thuỷ” và bằng “trực giác”. Với cách thứ nhất, thử tước bỏ hết mọi đặc điểm của con người văn

minh hiện đại do văn hoá và xã hội tạo ra, ta sẽ có được hình ảnh (giả tưởng) về một sinh thể phi xã hội, chưa có sở hữu, sự phân công lao động, các kỹ năng phức tạp, các hình thức tổ chức cuộc sống cố định, thậm chí, chưa có ngôn ngữ. Thế nhưng, sau khi thử tước bỏ hết mọi đặc điểm “tiêu cực”, làm sao nhận diện được những phẩm tính “tích cực” thuộc “bản lai dien mục” chưa bị tha hoá của con người hoang dã (homme sauvage)?

Đó là nhờ con đường thứ hai, con đường của trực giác. Cũng bằng thử nghiệm của tư duy, ta hãy “dẹp bỏ hết sách vở đi, và thử lắng nghe những rung cảm đầu tiên và đơn giản nhất của tâm hồn con người”. Không cần phải học... đạo đức học mới biết thế nào là thiện và ác! “Đi vào lòng mình, lắng nghe tiếng gọi của lương tâm khi mọi đam mê câm tiếng, há chẳng đủ sao? Đây mới là triết học chân chính!” “Tiếng nói của lương tâm”, nơi Rousseau, không còn là tiếng gọi của thương đế, mà là của bản tính tự nhiên chưa bị bại hoại của con người. Tự nhiên và đạo đức được kết hợp lại, thể hiện con người cá nhân tự trị, không cần đến quyền uy thần thánh hay thế tục nào nữa. Đó chính là nguồn suối cho nền đạo đức học nổi tiếng của Immanuel Kant, người biết ơn Rousseau đã “thức tỉnh và sửa sai” mình.

Con đường trực quan ấy cho thấy hai nguyên lý có trước lý trí, đó là “tình yêu chính mình” (*amour de soi*) và “lòng lân ái” (*pitié*). Nhờ đó, con người là tự do và có năng lực tự hoàn thiện vô hạn. Với nhận định này, Rousseau phê phán thuyết “duy trí” của các triết gia khai minh quen đồng nhất con người với lý trí. Trong con người tự nhiên, lý trí còn “ngủ yên” và chỉ thức dậy cùng với đời sống văn hoá.

Do đó, lý trí không hiện thực hoá mà phá vỡ tính người nguyên thuỷ, làm con người tha hoá khỏi những rung cảm tự nhiên. Tập trung nhấn mạnh đến những rung cảm, Rousseau cũng trở thành cha đẻ của trào lưu lãng mạn. Tiếng nói của “con tim” còn là nguyên lý cho nền đạo đức học tình cảm của David Hume (1711 – 1776), và sau này của Arthur Schopenhauer (1788 – 1860), chê trách tính duy lý của triết học khai minh.

Rousseau là một nhà phi – lý tính hay đúng ra, chính là người đã sớm vạch ra giới hạn của lý tính, như là bậc tiền bối trực tiếp của Kant?



Triết gia Immanuel Kant (1724 – 1804).

THA HOÁ NHƯ LÀ.. VĂN HOÁ

Immanuel Kant (1724 – 1804) đã thực hiện một cuộc cách mạng cả trong lĩnh vực triết học về văn hoá. Tuy có tiếp thu nhiều tư tưởng của J. J. Rousseau (Khai minh về... khai minh, trang 104), nhưng Kant đã đảo ngược quan niệm về sự tha hoá.

Thay vì lấy tự nhiên làm chuẩn mực để phê phán văn hoá như Rousseau (Văn hoá như là... tha hoá, trang 99), Kant hiểu sự tha hoá như là hiện tượng thuần tuý nội tại trong lĩnh vực văn hoá, không liên quan đến tự nhiên. Mô hình “văn hoá luận” của Kant về tha hoá như là... văn hoá khác với mô hình “tự nhiên luận” của Rousseau như thế nào?

“Ý chí tự do”

Bước ngoặt của Kant diễn ra âm thầm khi ông khai thác một ý tưởng đột ngột nhưng sáng giá của chính Rousseau. Rousseau viết: “Tự nhiên ra lệnh cho các sinh vật, và thú vật đã tuân theo. Con người cũng cảm nhận sự cưỡng chế ấy, nhưng lại nhận thức rằng mình là tự do để tuân theo hoặc chống lại. Và chính trong ý thức này về sự tự do của mình đã thể hiện tính tinh thần của tâm hồn con người” (luận văn thứ hai: *Về sự bất bình đẳng giữa con người*, 1775). Như thế, những xúc cảm tự nhiên (Rousseau: “Tình yêu chính mình”/*amour de soi* và “tình lân ái”/*pitié*) nơi con người rõ ràng không tác động giống như những “rung cảm” đơn thuần có tính tự nhiên, thú vật! Chúng quả là các cơ sở cho đức hạnh thuộc luân lý cá nhân, nhưng phải theo điều kiện của sự tự do và năng lực tự hoàn thiện của con người. Rousseau và Kant đều nhất trí rằng con người có “ý chí tự do”, nhưng Kant rút ra từ đó một hệ luận khác và quan trọng: chính sự tự do quyết định của ý chí mới tạo ra được phẩm chất luân lý cho hành vi con người chứ không phải những rung cảm tự nhiên theo kiểu nguyên thuỷ. Kant: “Không có gì ở trong và thậm chí ở ngoài thế gian mà có thể được xem là “thiện” một cách vô giới hạn, ngoại trừ duy nhất là một ý chí thiện” (*Đặt cơ sở cho siêu hình học về đức lý*, 1785). Với nhận định ấy, Kant đã nâng sự tự do của ý chí lên thành nền tảng của luân lý, đạo đức. Các động lực tự nhiên vẫn có mặt, nhưng tất cả còn tuỳ thuộc vào việc con người chiểu theo hoặc chống lại. Nên đạo đức học chỉ dựa trên rung cảm “theo tiếng gọi của (bản tính) tự nhiên” bị Kant tước mất sức mạnh, và ông thay vào đó bằng lý tính. Ở đây, lý tính là lý tính tự do, có năng lực quy định ý

chí, nên Kant gọi là: “Lý tính thực hành”.

Sự tự trị của văn hoá

Bước ngoặt này còn cho thấy: các quy phạm, chuẩn tắc của văn hoá không còn mang tính chất đơn thuần “tự nhiên” được nữa. Khi rời bỏ trạng thái tự nhiên, con người đã thoát ly khỏi “tiếng gọi nghiêm khắc” của tự nhiên để tự do quyết định những gì được chấp nhận hoặc bị ngăn cấm trong sinh hoạt văn hoá. Qua đó, công cuộc phê phán văn hoá cũng trở thành “công việc thuần tuý nội bộ” của văn hoá. Theo ý nghĩa ấy, thật ra phải nói rằng văn hoá và triết học văn hoá đến Kant mới trở nên hoàn toàn “phản tinh”, sau bước chuẩn bị của Rousseau.

Kant khai triển các suy tư về văn hoá trong các bài viết ngắn. Phỏng theo phong cách của Rousseau, ông viết bài *Phỏng đoán về khởi đầu của lịch sử loài người* (1786), nhưng rút ra kết luận ngược hẳn với Rousseau: “Con người rời bỏ vườn địa đàng như là đi từ sự thô lậu của thú vật đến nhân tính, từ sự ràng buộc của bản năng đến sự hướng dẫn của lý trí; nói ngắn, từ sự điều khiển của tự nhiên sang thế đứng tự do”. Hơn thế, đây cũng là “ý muốn” của tự nhiên: “Hãy ra khỏi sự sắp đặt máy móc của tự nhiên dành cho nếp sống thú vật để hoàn toàn tự sáng tạo từ chính mình bằng lý tính của mình” (*Ý tưởng về một lịch sử phổ quát*, 1784). Văn hoá, qua đó, hoàn toàn được giải phóng và tự trị trước tự nhiên, và, từ nay, khi phê phán văn hoá, không còn được phép phiền trách hay cầu viện đến tự nhiên nữa: nếu cái tốt là công lao của con người thì con người cũng phải tự chịu trách nhiệm lấy về cái xấu!

Sự tha hoá, như là động lực phê phán văn hoá, chỉ còn là công việc giữa con người với nhau ở trong lòng văn hoá. “Phương tiện được tự nhiên sử dụng để phát huy hết tiềm lực của con người chính là sự đối kháng trong xã hội, nhưng kỳ cùng để dẫn đến một trật tự hợp quy luật” (nguồn như trên). Sự tha hoá tuy có cơ sở tự nhiên ở nơi sự “đối kháng” trong diễn trình xã hội hoá (do tự nhiên mong muốn!), nhưng xử lý và thiết kế nó như thế nào là chuyện của con người! Tự nhiên tạo ra con người và cơ sở sinh tồn cho con người, nhưng để cho con người tự quyết từ cái cơ sở ban đầu ấy. Thay vì lo “hoà giải” với tự nhiên (công việc vượt khỏi sức người!), con người hãy lo hoà giải với nhau ở trong tự nhiên!

“TÍNH CÁ NHÂN CÓ QUY MÔ ĐÀO LUYỆN VĂN HÓA CÀNG NHIỀU BAO NHIỀU THÌ SẼ CÓ HIỆN THỰC VÀ QUYỀN LỰC CÀNG NHIỀU BẤY NHIỀU”
G.W.F Hegel (*Hiện tượng học tinh thần*, 1807)

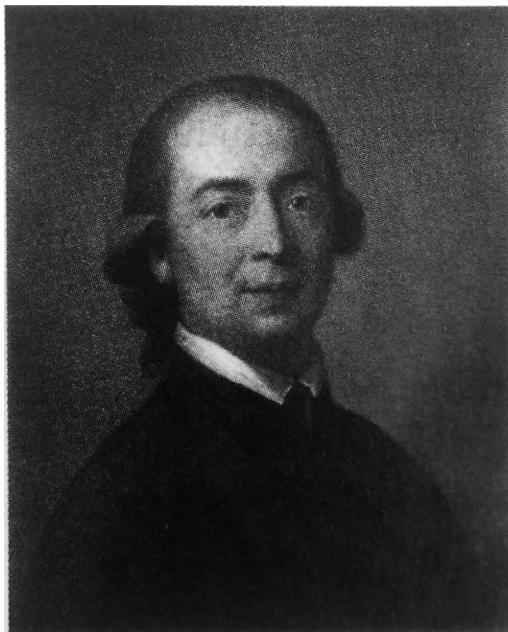
Tự vác lấy thập giá đời mình

Hegel (1770 – 1831) hoàn toàn tán thành với mô hình văn hoá luận của Kant về tha hoá. Nếu hiểu từ “tinh thần” khá bí hiểm nơi Hegel như là “văn hoá”, ta hiểu được tại sao ông gọi thời đại hiện nay là “thế giới của tinh thần đã tự tha hoá” (*Hiện tượng học tinh thần*, bản tiếng Việt, NXB Tri Thức). Theo Hegel, tha hoá là một đặc điểm của thế giới văn hoá (chứ không phải của thế giới tự nhiên!) và, giống như Kant, là đặc điểm tất yếu, nếu không sẽ không thể có được “vương quốc của tự do”. Marx (1818 – 1883) cũng dần dần từ bỏ mô hình tự nhiên luận thời trẻ dưới ảnh hưởng của Rousseau và Feuerbach (nhân hoá tự nhiên và tự nhiên hoá con người). Böyle giờ, thay cho

sự “hoà giải” giữa con người và tự nhiên theo viễn tượng của Rousseau là mô hình của Kant và Hegel về “vương quốc của tự do” vươn lên từ “vương quốc (tự nhiên) của sự tất yếu”.

“Văn hoá” và “văn minh”

Nếu không còn lấy những thước đo ở “bên ngoài” văn hoá như chủ trương tự nhiên luận nữa, thì từ nay chỉ có thể dùng thước đo từ “bên trong” văn hoá để phê phán và điều chỉnh văn hoá. Thói quen giản lược của tư duy khoa học dễ dàng chọn lựa mô hình phê phán nội tại kiểu nhị phân: “văn hoá” là cái gì có giá trị tự thân, trong khi “văn minh” chỉ có giá trị công cụ hay phương tiện. Cặp khái niệm đối lập “văn hoá/văn minh” ít nhiều giả tạo nhưng – như ta sẽ thấy – cũng đã gây sóng gió và chiếm lĩnh diễn đàn văn hoá luận suốt thế kỷ 19 và 20 với rất nhiều “âm thanh và cuồng nộ”!



Triết gia Đức, Johann Gottfried Herder, người có ý muốn kết hợp văn hoá với tinh thần dân tộc.

VĂN HÓA VÀ VĂN MINH

Sau khi mô hình tự nhiên luận của Rousseau về sự “tha hoá” đã được Immanuel Kant cải biến bằng mô hình văn hoá luận (trung lập hoá vai trò của tự nhiên và tự trị hoá vai trò của văn hoá (Tha hoá như là... văn hoá, trang 109), công cuộc phê phán văn hoá không còn dựa trên thước đo ở bên ngoài văn hoá nữa, trái lại, là chuyện nội bộ của văn hoá. Phải dùng chính văn hoá để phê phán văn hoá! Vậy, thước đo nào đây?

Rượu chát hảo hạng chống lại... Coca-Cola?

Tất nhiên, các hiện tượng văn hoá rất đa dạng và có khi trái ngược nhau, nhưng tất yếu phải có một cái gì đó trong

lĩnh vực đa dạng này được trao cho vai trò là thước đo cho những cái còn lại.

Thay vì đi tìm thước đo quá phức tạp, người ta chuộng lối nhị phân (phân đôi) dễ hình dung và “nắm bắt”. Vì thế, ta không ngạc nhiên khi thấy tất cả những nhà văn hoá lớn trong suốt thế kỷ 19 và nửa đầu thế kỷ 20 đều chọn lối tư duy này. Nổi bật ở đây là sự đối lập giữa “văn hoá” và “văn minh” như là thước đo tiện dụng nhất. Bắt đầu từ Kant, nhưng thật sự thịnh hành từ 1850 cho đến hết nửa đầu thế kỷ 20, trước khi có một cách hiểu khác về văn hoá. Theo cách hiểu thông thường, văn hoá đối lập với văn minh tựa như: Nguyễn Du, Goethe đối lập với xe lửa, máy bay; dương cầm, đàn bầu với bóng đá, quần vợt; bút nghiên với bút bi, máy tính; rượu chát hảo hạng với Coca-Cola và những gì mang mùi ... Huê Kỳ! Văn hoá – bị quy giản hay được tôn vinh theo nghĩa hẹp như thế – luôn có nghĩa là cái gì “cao cấp hơn”, là “những giá trị vĩnh cửu”, là “bề sâu tâm hồn”... trong khi văn minh khiến ta liên tưởng đến cái kỹ thuật, đơn thuần có tính chức năng, hữu dụng và ... sinh lợi. Theo mô hình này, văn hoá có giá trị tự thân, còn văn minh chỉ hay ho khi phục vụ cho cái khác: một bên là vương quốc của cứu cánh, bên kia là thế giới phuơng tiện.

Truy nguyên nguồn gốc, người ta phát hiện rằng sự đối lập văn hoá – văn minh vốn là đặc sản của nước Đức, gắn liền với “con đường riêng” của nước này, chống lại xu thế Tây Âu hoá, Mỹ hoá, đô thị hoá, nói ngắn, gắn liền với những hậu quả văn hoá của quá trình công nghiệp hoá muộn màng của nước Đức so với các nước Tây phương khác. Mặc cảm tự ti chuyển hoá thành mặc cảm tự tôn: ta tuy nghèo nhưng cao sang, sân không có xe hơi nhưng chũ

nghĩa đầy bồ, “an bần lạc đạo”! Một thời gian dài, tầng lớp thượng lưu về văn hoá tự hào đã bù đắp cho sự nghèo nàn về vật chất so với tầng lớp giàu có ở các nước Tây Âu khác “chỉ đơn thuần văn minh”. Một thái độ không phải hoàn toàn vô hại, bởi nó sẽ dẫn đến khói lửa chiến tranh: cuộc thế chiến thứ nhất tràn ngập những luận điệu tuyên truyền tâm lý chiến như thế, và mấy mươi năm sau, được lặp lại ở quy mô ác liệt hơn nữa dưới chế độ Đức quốc xã.

Bài học thật cay đắng: sau thế chiến thứ hai, mọi người bàng hoàng nhận ra rằng nền “văn hoá cao cấp và đích thực” ấy đã không ngăn cản được Hitler và tội ác diệt chủng khủng khiếp chưa từng có! Ý định tốt đẹp và cao cả của Herder (1744 – 1803) muốn kết hợp văn hoá với bản sắc và tinh thần dân tộc đã bị lạm dụng đến mức cực đoan, khiến Adorno (1903 – 1969) phải thốt lên: “Sau Auschwitz*, mọi văn hoá đều trở thành rác rưởi, và thật là dã man khi còn ngôi đền mà làm thơ!”, nhất là khi phải nghe những tên chuyên chế tiếp tục nhân danh “văn hoá”.

Thăng trầm của từ “văn hoá”

Từ giữa thế kỷ 20, chưa bao giờ từ “văn hoá” bị mất giá và bị nghi ngờ đến thế ở Tây Âu. Một mặt, nếu “văn hoá” được hiểu như là bộ phận của “kiến trúc thượng tầng”, nó có thể mang tính “ý hệ”, lừa mỵ. Mặt khác, “văn hoá” cũng không còn là một khái niệm khoa học nghiêm chỉnh nữa, bởi nó không có tính “trung lập về giá trị”. Đó là lý do khiến từ “xã hội” lên ngôi như một khái niệm bao trùm, thậm chí

* Tên một trại tập trung khét tiếng của Hitler

mang ý nghĩa tích cực, “tiến bộ”. Đến những năm 1980, thế kỷ 20, từ “văn hoá” mới dần dần lấy lại vị trí và thế đứng nhờ một loạt sự kiện. Trước hết, thật không dễ phân biệt giữa “kiến trúc thượng tầng” và “cơ sở hạ tầng” (chẳng lẽ “hạ tầng” không phải và không có văn hoá? “thượng tầng” lấn “hạ tầng” chẳng phải do “thượng tầng” xác định nên?), và kỳ cùng, lấy gì phân biệt giữa xã hội và văn hoá? Từ đó, khái niệm “văn hoá” ngày càng được hiểu theo nghĩa rộng.

“VĂN HOÁ NHƯ LÀ SỐ NHIỀU” KHÔNG
CHỈ LÀ MỘT NHẬN ĐỊNH KHOA HỌC
MÀ CÒN LÀ MỘT THÀNH TỰU VĂN
HOÁ NỔI BẬT TRONG THỜI GIAN QUA.

Văn hoá là toàn bộ thế giới cuộc sống của con người, chứ không chỉ giới hạn theo nghĩa hẹp (kiểu Đức!) như là một bộ

phận của toàn bộ hệ thống văn hoá, bên cạnh những bộ phận khác như chính trị, pháp luật, kinh tế, khoa học v.v.. Định hướng theo khái niệm mới mẻ của môn văn hoá học, tiếp thu và phát triển khái niệm văn hoá theo nghĩa rộng của môn nhân học văn hoá (cultural anthropology) từ những năm 1930 thế kỷ trước, văn hoá, trong mọi phương diện của nó, trở thành đối tượng của khoa học khách quan, trung lập về giá trị. Cái giá phải trả: các lý thuyết văn hoá từ nay tự thân không còn mang tính phê phán, cả theo nghĩa đánh giá dựa theo một chuẩn mực có sẵn, lẫn theo nghĩa để phòng và “phê phán ý hệ” đối với một bộ phận “thượng tầng”.

Văn hoá là “số nhiều”

Tuy nhiên, không phải vì thế mà tư duy về văn hoá không được bù đắp. Thay cho sự phê phán, đánh giá kiểu tiền – hiện đại xuất phát từ sự độc tôn của một nền văn

hoá hay một lĩnh vực văn hoá nhất định, xem các nền văn hoá xa lạ và các lĩnh vực văn hoá mình không ưa chuộng là thấp kém, phản tự nhiên, người ta học cách tôn trọng cái khác biệt, xem nền văn hoá của mình chỉ là một trong nhiều nền văn hoá. Chỉ khi nhìn nhận giá trị riêng biệt của nền văn hoá xa lạ và lĩnh vực văn hoá không quen thuộc để không quy tất cả vào thước đo của riêng mình, mới có thể tạo không gian cho việc sử dụng bản thân khái niệm văn hoá một cách khách quan và khoa học. “Văn hoá như là số nhiều” không chỉ là một nhận định khoa học, mà còn là một thành tựu văn hoá nổi bật trong thời gian qua.

Tinh thần phê phán văn hoá không mất đi, trái lại, bằng sự phản tỉnh, nhiều thế hệ đã đi tìm những cặp khái niệm khác thay cho cặp đối lập “văn hoá – văn minh” sau khi từ bỏ vị trí độc tôn của một khái niệm hẹp về văn hoá bên trong toàn bộ đời sống văn hoá. Nhưng, đó là một... câu chuyện dài và chúng ta đã đi quá nhanh!



Sử gia, triết gia Đức Oswald Spengler (1880 – 1936), người xem văn minh là giai đoạn lão suy của các nền văn hoá.

CÁC THƯỚC ĐO CỦA VĂN HOÁ

Phê phán văn hoá từ bản thân văn hoá chỉ có thể tiến hành bằng cách lấy một lĩnh vực làm mẫu mực và dùng nó làm thước đo cho các lĩnh vực khác. Lấy “văn hoá” đối lập với “văn minh” (Văn hoá và văn minh, trang 114) chính là cách làm quen thuộc ấy. Ta thử điểm lại ba mô hình tiêu biểu trong việc đối lập này nơi Immanuel Kant, Friederich Nietzsche và Oswald Spengler, trước khi đến với những nỗ lực gần đây nhằm vượt ra khỏi cặp đối lập “văn hoá - văn minh”.

Kant và việc đạo đức hoá văn hoá

“Ý niệm về đạo đức thuộc về văn hoá. Còn việc sử dụng ý niệm văn hoá chỉ vì danh vọng và vẻ tao nhã bề ngoài thì

chỉ tạo ra văn minh mà thôi” - câu nói ấy cho thấy, với Kant, văn hoá khác biệt văn minh ở giá trị đạo đức. Con người có văn hoá không chạy theo “danh vọng và vẻ tao nhã bề ngoài”, trái lại, sẵn sàng làm điều tốt và điều đúng chỉ vì đó là điều tốt và điều đúng chứ không vì nó mang lại lợi ích cho bản thân. Văn hoá đồng nghĩa với đạo đức, trong khi văn minh không thể đơn độc mang lại được điều ấy. Khác với lập trường tự nhiên luận cực đoan của Rousseau (Văn hoá như là... tha hoá, trang 99) xem tiến bộ khoa học - kỹ thuật tất yếu làm cho con người ngày càng hư hỏng, Kant xem văn hoá - theo nghĩa “đạo đức hoá” - như là sự bổ sung cần thiết cho tiến trình tất yếu của văn minh.

Tiếp thu tư tưởng của Kant, Wilhelm von Humboldt viết: “Văn minh làm cho các dân tộc sống cuộc sống xứng đáng với con người bằng những định chế và tập quán bề ngoài. Văn hoá bổ sung tiến trình văn minh ấy bằng khoa học và nghệ thuật”. Phần bổ sung này được ông gọi chung là “Bildung” (giáo dục, đào luyện). Chính trong ý nghĩa đó, Humboldt đề xướng khẩu hiệu “giáo dục bằng khoa học” và trở thành cha đẻ của mô hình đại học hiện đại khi áp dụng lý tưởng văn hoá - giáo dục nói trên vào việc cải cách và xây dựng đại học nổi tiếng mang tên ông ở Berlin - Đức (Bóng mát của một vĩ nhân, trang 220 - tập 1).

Tuy nhiên, trong nền giáo dục tân - nhân bản này, lý tưởng “đạo đức hoá” nhanh chóng bị đẩy vào hậu trường, khiến cho văn hoá và văn minh vẫn còn là sự đối lập giữa giáo dục “bên trong” và huấn luyện “đơn thuần” bên ngoài. Văn minh gắn liền với tài khéo léo và sự lành nghề, không chạm đến được chõ cốt lõi của nhân cách để cải biến nó. Văn hoá đích thực không thể có được khi nó chỉ đơn thuần

“ở bên trong”, bởi như thế không khác gì nhường mảnh đất bên ngoài cho cái vô văn hoá. Với nhận thức ấy, Nietzsche trở thành nhà phê phán văn hoá mãnh liệt đối với nền giáo dục nhân danh Kant và Humboldt nhưng đã làm phai nhạt lý tưởng “đạo đức hoá” của hai vị tiền bối.

Nietzsche và việc “thẩm mỹ hoá” văn hoá

Nietzsche phi - đạo đức hoá khái niệm văn hoá, nhưng vẫn giữ mô hình “văn hoá - văn minh”, do đó, ông phải định nghĩa lại khái niệm “văn hoá” khác với Kant. Theo Nietzsche, “văn hoá chân chính của một dân tộc phải như

LỊCH SỬ KHÔNG DỪNG LẠI. ĐÃ ĐẾN
LÚC CHIA TAY VỚI CẶP KHÁI NIỆM
“VĂN HOÁ – VĂN MINH” ĐỂ ĐI TÌM
CÁC CÁCH TIẾP CẬN KHÁC.

là sự thống nhất về phong cách nghệ thuật trong tất cả mọi biểu hiện về đời sống của dân tộc ấy”. Sự thống nhất về “văn phong”

ấy chỉ có thể được nhận diện theo cách “thẩm mỹ”, vì thế, theo ông, văn hoá là một hiện tượng thẩm mỹ chứ không phải là một hiện tượng đạo đức và cần đánh giá nó một cách tương ứng. Nói khác đi, phê phán của Nietzsche đối với sự đối lập “bên trong - bên ngoài” trong lĩnh vực giáo dục là phê phán mỹ học, tương tự như việc phát hiện sự không tương ứng giữa nội dung và hình thức nơi tác phẩm nghệ thuật.

Về sau, Nietzsche công kích cả chủ trương đạo đức hoá đối với văn hoá của Kant. Ông cho rằng “những bước đi lớn lao của văn hoá, nói về mặt đạo đức, bao giờ cũng là những thời kỳ của sự đồi bại”. Lý giải lại công thức “văn hoá đồi nghịch với văn minh” của Rousseau, Nietzsche cho rằng văn minh là những thời kỳ thuần dưỡng con

người dù muốn hay không muốn, vì thế, đó cũng là những thời kỳ không thể chấp nhận nổi những tính cách táo bạo nhất và sâu sắc nhất. “Văn minh muốn một dạng, văn hoá muốn một nẻo, hầu như muốn cái trái ngược”. Nietzsche trung thành với thước đo thẩm mỹ đối với văn hoá. Theo ông, thành tựu văn hoá là thành tựu mang tính thẩm mỹ; dựa vào thước đo ấy, ta sẽ nhận ra đâu là văn hoá đích thực và đâu là văn hoá suy đồi. Nhưng, điểm quan trọng là Nietzsche, khác Rousseau, không đánh đồng “suy đồi” với văn minh. Ngược lại, việc “thuần dưỡng con người” của văn minh là tiên đề, thậm chí là nguồn sức mạnh của văn hoá, nhưng đồng thời cũng không được lạm lộn phương tiện cần thiết và sẽ dẫn đến “suy đồi” này của văn minh với văn hoá. Vì thế, với Nietzsche, vấn đề là phải tăng cường sức mạnh nội sinh và lấy “đời sống” làm nguyên tắc quy phạm.

Oswald Spengler và “sinh học hoá” văn hoá

Spengler, với tác phẩm nổi tiếng *Sự suy tàn của phương Tây*, chịu nhiều ảnh hưởng của Nietzsche, nhưng, khác với Nietzsche, ông lại trộn lẫn chủ đề “văn hoá - văn minh” với ý tưởng về sự “suy đồi” nhằm lý giải mối quan hệ giữa chúng. Spengler: “Văn minh là số phận không thể tránh khỏi của một nền văn hoá”.

Dựa theo sơ đồ sinh học của sự sống hữu cơ, Spengler xem văn minh là giai đoạn lão suy của các nền văn hoá. Spengler đã đẩy quan niệm vốn được xem là linh hoạt, tiến bộ của một thời - xem mọi hiện tượng văn hoá như ngôn ngữ, nghệ thuật, nhà nước... như là các cơ thể sống - lên mức cực đoan, đầy kịch tính! Spengler hầu như sao y mô

hình lý giải của Darwin vào toàn bộ lĩnh vực văn hoá. Vào thời kỳ ấy, sức hấp dẫn của thuyết tiến hoá hầu như không thể nào cưỡng lại được, và nhiều lý thuyết chính trị và xã hội đã dẫn đến thuyết “Darwin về xã hội” với các khẩu hiệu thời trang như “cạnh tranh sinh tồn”, “ưu thăng liệt bại”, làm dưỡng chất cực kỳ nguy hiểm cho các chủ thuyết phát xít và vị chủng.

Thuyết “duy sinh học” của Oswald Spengler thì “hoà bình” hơn, nhưng đầy bi quan và không kém phiến diện, tuy mang vẻ khách quan - khoa học.



C.P. Snow.



H. Arendt

CÓ HAI VĂN HOÁ?

Ba mô hình lý giải văn hoá (Các thước đo của văn hoá, trang 119) như cái gì “cao hơn” và có “giá trị hơn” văn minh đã không còn thích hợp để có thể mô tả và phân tích hai khái niệm này một cách khách quan và “trung lập về giá trị” theo yêu cầu của môn văn hoá học hiện đại. Tuy nhiên, đi tìm những cách lý giải khác không có nghĩa là từ bỏ tinh thần phê phán văn hoá.

“Hai nền văn hoá” và “nền văn hoá thứ ba”?

Nhằm mục đích mô tả hơn là đánh giá, C.P. Snow (1905 - 1980) đề ra luận điểm về “hai nền văn hoá” song hành và chi phối toàn bộ đời sống tinh thần hiện đại: “văn hoá” hướng về khoa học tự nhiên, kỹ thuật và “văn hoá”

hướng về khoa học xã hội, nhân văn, thẩm mỹ. Hai lối tư duy này không chỉ khác nhau mà, tiếc thay, ngày càng đối lập nhau gay gắt đến độ hai bên không còn hiểu nhau và tương thông với nhau được nữa. Biểu hiện rõ nhất và cũng là một trong những nguyên nhân chính yếu cho sự phân rã của văn hóa là hố ngăn cách giữa hai lĩnh vực trong chương trình giáo dục từ cấp phổ thông cho đến sự phân ngành cứng nhắc ở đại học. Sự phân ly này làm cho cả hai trở nên nghèo nàn và làm suy giảm chất lượng giáo dục toàn cầu. “Kỹ sư và nhà kinh tế, nhà vật lý và nhà xã hội học, nhà hóa học và nhà văn thực sự không ưa thích nhau; họ chế nhạo nhau dù cùng sống chung trong một thế giới!” Theo ông, mối tương thông bị đổ vỡ này là một trong những trở ngại lớn nhất cho việc chung tay giải quyết những vấn đề lớn trên thế giới. Trong tinh thần phê phán văn hóa, cần vượt bỏ định kiến và ngộ nhận quen thuộc rằng tư duy khoa học xã hội, nhân văn có xu hướng bi quan, hướng về quá khứ, trong khi tư duy khoa học kỹ thuật thì lạc quan và hướng về tương lai. Snow hy vọng vào một “nền văn hóa thứ ba” của những nhà khoa học thuộc thế hệ mới biết lấp khoảng cách giữa hai lối tư duy truyền thống và giữa hai phương pháp: khoa học tự nhiên chỉ nhằm giải thích, còn khoa học nhân văn, xã hội chỉ nhằm hiểu thực tại. Thiếu một sự triển khai chi tiết, nhận định và nguyện vọng của Snow mới dừng lại ở những lời hô hào!

Hai hình thức của hiện đại hóa

Joachim Ritter (1903 - 1974) và Odo Marquard (1928 -) cải biến mô hình phân đôi “văn hóa - văn minh” thành mô hình phân định vai trò và nhiệm vụ của mỗi bên theo

kiểu chức năng luận trong toàn cảnh của một lý thuyết về hiện đại hoá. Theo đó, có hai hình thức của hiện đại hoá: hiện đại hoá khoa học - kỹ thuật và hiện đại hoá văn hoá - tinh thần. Hiện đại hoá văn hoá - tinh thần có chức năng “bù đắp” hay “cân đối” cho những bất ổn, méo mó và hệ quả tai hại do sự hiện đại hoá khoa học - kỹ thuật đã và đang gây ra cho toàn bộ thế giới cuộc sống của con người. Các khoa học nhân văn, xã hội sẽ mang lại kích thước lịch sử, tính cá nhân và sự nhạy cảm trước thân phận và số phận con người để bù đắp - chứ không chỉ bổ sung - cho tư duy khách quan, đứng đằng và phi lịch sử của các “khoa học cứng”. Không thiếu những cuộc tranh luận và cả sự phê phán đối với quan niệm này về “sự bù đắp”. Việc phân chia chức năng và vai trò giữa hai hình thức hiện đại hoá không khác gì lặp lại sự đối lập “văn hoá - văn minh” trước đây, vô hình trung đẩy các bộ môn nhân văn - xã hội vào thế phòng ngự, bị động. Hơn thế nữa, việc “bù đắp” hay “cân đối” không thể là con đường một chiều, và, trong thực tế, là phức tạp và đa dạng hơn nhiều. Một sự “phân vai” giữa hai hình thức hiện đại hoá không khỏi cho thấy một sự hoài nghi cơ bản đối với công cuộc hiện đại hoá văn hoá, vì “nó chỉ làm trầm trọng thêm các vấn đề của hiện đại hoá khoa học - kỹ thuật, và do đó, là biểu hiện cho sự ra đời của một thuyết tân - bảo thủ về văn hoá” (H. Schnädelbach). Tuy nhiên, sự phê phán này không phủ nhận tầm quan trọng đặc thù của các khoa học nhân văn - xã hội, bởi lý do đơn giản: chính lối đặt vấn đề về vai trò của hiện đại hoá văn hoá là bằng chứng về sự cần thiết của bản thân các khoa học nhân văn - xã hội khi nhiệm vụ của

“PHÊ PHÁN LÀ THÀNH TỐ CƠ BẢN CỦA VĂN HÓA”.
Theodor von Adorno
(triết gia Đức, 1903 – 1969)

chúng không gì khác hơn là lên tiếng về những ưu tư và bức xúc của con người!

“Văn hoá hành động” và “văn hoá tạo tác”

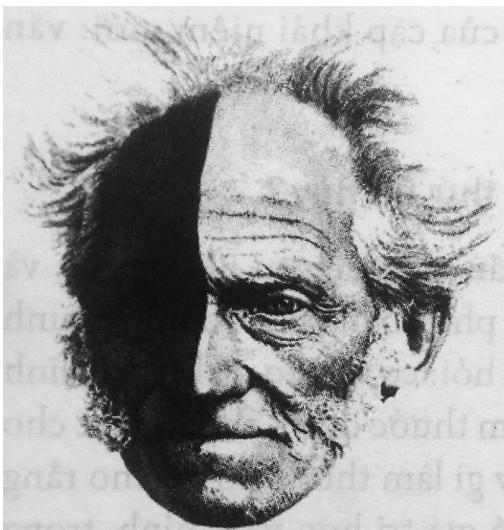
Hannah Arendt (Người phụ nữ thách thức bạo quyền, trang 113 - tập 1) lại cải biến sự đối lập “văn hoá - văn minh” bằng sự khác biệt giữa “văn hoá hành động” và “văn hoá tạo tác”. Arendt lấy lại sự phân biệt cổ điển của Aristoteles giữa praxis (tiếng Hy Lạp: hành động) và poiesis (tạo tác, sản xuất) nhằm làm nổi bật sự khác biệt cơ bản vốn bị che khuất trong khái niệm “lao động” quen thuộc. Arendt không đối lập “hoạt động” với “tạo tác” một cách máy móc, trái lại, trong tinh thần phê phán văn hoá, bà muốn cảnh báo sự chiếm lĩnh và lấn át của việc tạo tác và sản xuất đối với lĩnh vực “hành động” vốn là đặc trưng cho sinh hoạt tự do cốt yếu của con người. Theo Arendt, sự lấn át này, trong thực tế, sẽ mang lại những thảm họa trong lĩnh vực chính trị, xã hội. Một khi hành động và sự tương tác xã hội giữa những người công dân tự do bị thay thế bằng nô lực “biến lý tưởng thành hiện thực” (theo nghĩa “tạo tác”), thì nhất định sẽ dẫn đến chõ hạ thấp con người xuống thành vật liệu đơn thuần - “chất liệu con người” theo cách nói quen thuộc của bọn phát xít mà bản thân bà và thế hệ của bà đã thể nghiệm - và sẽ mở đường cho chủ nghĩa toàn trị. Sự phê phán văn hoá dựa trên lý thuyết về hành động tự do là một cách tiếp cận có ảnh hưởng rất sâu sắc đến tư tưởng xã hội đương đại.

Hệ thống và “thuộc địa hoá” thế giới đời sống

Quan niệm của Arendt lưu lại dấu ấn đậm đà trong “lý

thuyết phê phán xã hội” của Jürgen Habermas (1929 -), triết gia và nhà xã hội học hàng đầu của nước Đức hiện nay. Sự phân biệt cơ bản của ông giữa “hệ thống” (quyền lực nhà nước và quyền lực kinh tế được định chế hoá) với “thế giới đời sống” (sinh hoạt dân sự của cộng đồng công dân), và luận điểm về tình trạng “hệ thống” đang ngày càng bắt “thế giới đời sống” làm “thuộc địa” là cách nhìn nhận mới mẻ về sự lưỡng phân “văn hoá - văn minh”. Tiến trình “giải thực” ở đây, theo Habermas, không phải là tiến trình phục thù hay triệt tiêu lẫn nhau giữa ba khu vực xã hội (chính trị/kinh tế/đời sống dân sự) mà phải là sự tương tác bình đẳng và xây dựng giữa ba trụ cột ấy trong tư duy mới về nền dân chủ hiện đại.

Habermas quá quan trọng, không thể tát cạn trong vài dòng ngắn ngủi! Hy vọng sẽ còn có dịp gặp lại ông...



Triết gia Đức Arthur Schopenhauer (1788 – 1860).

VĂN HOÁ VÀ ĐỜI SỐNG?

Giữa sự ngổn ngang của công cuộc phê phán văn hoá khởi đi từ J. J. Rousseau (Văn hoá như là... tha hoá, trang 99), ta đã thấy nổi lên khái niệm “đời sống” nơi Friedrich Nietzsche và Oswald Spengler (Các thước đo của văn hoá, trang 119).

Khác với cách hiểu thông thường về “đời sống” như là cuộc sống thường ngày, “đời sống” ở đây là nguyên tắc và chuẩn mực để đánh giá mọi hiện tượng văn hoá. Là cội nguồn cho triết học của Schopenhauer, Nietzsche, cho xã hội học của Max Weber (1864 - 1920), một trong những ông tổ của xã hội học hiện đại, tâm phân học của Sigmund Freud cho đến triết học sinh thái của Hans Jonas và “lý thuyết phê phán” của trường phái Frankfurt..., cách hiểu này cho thấy ảnh hưởng lớn lao

và sâu rộng đến chừng nào của cặp khái niệm mới: văn hoá và đời sống.

Tại sao có cặp khái niệm thứ ba này?

Khi không còn có thể cầu viện đến tự nhiên nữa, và văn hoá chỉ có thể được phê phán bằng bản thân các hình thức văn hoá thì nảy sinh câu hỏi: cơ sở nào để lấy một lĩnh vực nhất định của văn hoá làm thước đo và chuẩn mực cho việc phê phán? Tại sao và lấy gì làm thước đo để cho rằng văn hoá là cái gì cao hơn, có giá trị hơn văn minh, trong khi bản thân văn hoá lại thoát khỏi sự phê phán? Chính trong bối cảnh ấy, như vừa nhắc đến ở trên, ra đời khái niệm “đời sống” nơi Nietzsche và Spengler. “Đời sống” với các tính chất trái ngược: tăng cường sức sống hoặc suy đổi, hưng thịnh hoặc suy tàn, trẻ trung hoặc già cỗi, năng động hoặc trì trệ trở thành những kích thước để phê phán văn hoá. “Đời sống” trở thành điểm quy chiếu. “Đời sống” là cái toàn thể, bao hàm cả văn hoá lẫn văn minh, bởi cả hai đều chỉ là những biểu hiện khác nhau trong quá trình dị biệt hoá của “đời sống”. Điều quan trọng là, chỉ từ nền tảng ấy, thuật ngữ văn hoá và văn minh mới được sử dụng một cách khách quan và trung lập về giá trị, nghĩa là, chúng được giải thoát khỏi vai trò làm thước đo cho phê phán văn hoá. Thật thế, khác với Kant hay Humboldt trước đây, Nietzsche không cần đồng nhất mình với văn hoá, trái lại, đã có một thế đứng mới để có thể nhìn văn hoá và văn minh bằng con mắt lạnh lùng và khách quan. Có thể nói không ngoa rằng chỉ từ khi việc phê phán văn hoá chuyển hướng sang “đời sống”, thì nguyện vọng xây dựng các môn khoa học xã hội và nhân văn (gọi chung là “các khoa học

văn hoá") một cách khách quan, trung lập về giá trị (value-free) theo tinh thần của Max Weber, mới có thể thực hiện được. Cần lưu ý thêm rằng ở đây, “đời sống” cũng không đồng nghĩa với “văn hoá”, cho dù văn hoá được hiểu theo nghĩa rộng, bao hàm cả “văn hoá” (tinh thần) theo nghĩa hẹp và văn minh. Văn hoá, hiểu rộng như toàn bộ thế giới cuộc sống của con người, vẫn nằm bên dưới thẩm quyền cao hơn là “đời sống”, vì, xét đến cùng, văn hoá, theo nghĩa rộng, vẫn chỉ là một hình thái biểu hiện đặc thù của đời sống nói chung: đặc thù trong những điều kiện và hoàn cảnh sống của con người.

Lại một cuộc phiêu lưu: khái niệm “đời sống”

Khi “đời sống” được sử dụng như phạm trù toàn thể, làm chuẩn mực cả cho khái niệm “văn hoá” theo nghĩa rộng, người ta gọi đó là “triết học đời sống”. Từ này không có nghĩa là triết học phục vụ đời sống, vị nhân sinh theo cách hiểu thông thường. Trái lại, đây là một lập trường triết học, lấy “đời sống” làm nguyên tắc suy tưởng, kể cả trong phê phán văn hoá. Ngày nay, ta thường hiểu “đời sống” hay “sự sống” theo nghĩa sinh vật học và khó hiểu tại sao lại lấy nó làm nguyên tắc tư duy. Thật ra, trong “triết học đời sống”, từ này vốn không có nghĩa sinh vật học. Nguồn gốc của triết học đời sống bắt nguồn từ quan niệm siêu hình học của Arthur Schopenhauer (1788 - 1860) về ý chí, hiểu như ý chí muốn sống của muôn loài. Tuy nhiên, theo ông, đời sống, theo nghĩa một thô thiển mãnh liệt và mù quáng để từ đó mọi

TẠI SAO VÀ LẤY GÌ LÀM THƯỚC
ĐÓ ĐỂ CHO RẰNG VĂN HOÁ
“CAO HƠN” VĂN MINH, KHI BẢN
THÂN VĂN HOÁ LẠI THOÁT
KHỎI SỰ PHÊ PHÁN?

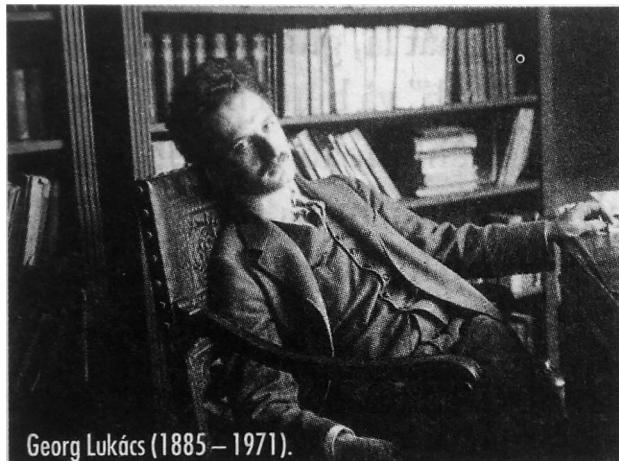
sự hình thành, không thể tìm thấy trong lĩnh vực những đối tượng của khoa học tự nhiên, trái lại, thoát đầu ở bên trong nội tâm của con người. Đời sống được cảm nhận và thể nghiệm trước đây, sau đó mới được tìm thấy trở lại trong thế giới bên ngoài. Nhận định này sẽ dẫn đến một hình ảnh khác về con người: nơi con người, cái thứ nhất không thể là những gì thuộc về tinh thần hay trí tuệ mà là những gì phụ thuộc và bị điều khiển bởi một sự thể nghiệm có tính tiền - lôgic, ở bể sâu hơn nhiều. Phân tâm học, với tư cách là tâm lý học về cái vô thức, tìm thấy nguồn gốc triết học của mình ở đây, và, cùng với nó, là việc xét lại định nghĩa cổ điển về con người như một “sinh vật có lý trí” trong các ngành nhân học. Một hệ quả khác về nhận thức luận là ưa chuộng trực giác hơn là phản tinh và suy lý, tin rằng chỉ có sự cảm nhận mới có thể giúp ta gặp gỡ được chính bản thân ta và thế giới. Triết học về đời sống thường bị chê trách là một triết thuyết “phi lý tính” cũng từ lý do đó.

Đời sống như là cái tích cực, khẳng định

Chuyển dịch mô hình quan hệ giữa “đời sống” và “tinh thần” sang lĩnh vực văn hoá, ta thấy rằng “văn hoá” (theo nghĩa hẹp như những giá trị tinh thần) và “văn minh” đều là những hình thức khách quan hoá của đời sống, và vẫn phải lấy đời sống làm chuẩn mực đánh giá. “Ý chí muốn sống” dẫn đến khổ đau nơi Schopenhauer là cơ sở cho một thế giới quan yếm thế đã được Nietzsche (1844 - 1900) đảo ngược lại thành “ý chí quyền lực” hay “ý chí sức mạnh”. Với Nietzsche, đời sống là cái gì hoàn toàn tích cực, khẳng định. Theo đó, được đánh giá là khẳng định, tích cực tất cả những gì cổ vũ và tăng cường đời sống, còn ngược lại

là tiêu cực, phủ định, suy đồi. Mô hình phê phán văn hoá trở nên khá giản dị và sáng tỏ trong việc phân định giá trị: giữa sống động và chết chóc, năng động và trì trệ, biến hoá và tĩnh tại, hữu cơ và cơ giới, và nhất là, giữa lành mạnh và bệnh hoạn. Cặp đối lập “lành mạnh” và “bệnh hoạn” có ảnh hưởng mạnh mẽ đặc biệt. Từ “bệnh hoạn” hầu như đồng nghĩa với cái gì đáng khinh rẻ, xa lánh, mặc dù không thiếu cách nhìn ngược lại ngay trong trào lưu này (Thomas Mann tin vào tính năng sản, sáng tạo của bệnh hoạn!) Ảnh hưởng mạnh mẽ của cặp đối lập “lành mạnh”/“bệnh hoạn” này dễ dàng tìm thấy trong các hình thái đương đại ở phương Tây, từ sự phê phán kỹ thuật đến phong trào “xanh”, trong “đạo đức học cảm xúc” cũng như “đạo đức học sinh thái” với những tên tuổi lớn như Albert Schweitzer, Hans Jonas v.v.

Một khi được tái kết hợp với mô hình phê phán của Rousseau về sự tha hoá, triết học đời sống sẽ mang lại một kích thước mới và một tâm thức mới cho thời đại: tâm thức bi tráng...



Georg Simmel (1858 – 1918)

NGHỊCH LÝ CỦA VĂN HOÁ

Khi được tái kết hợp với mô hình phê phán của Rousseau về sự tha hoá, triết học đời sống sẽ mang lại một tâm thức mới, đặc trưng cho cả một thời đại từ giữa thế kỷ 19 đến tận ngày nay: tâm thức bi tráng (Văn hoá và đời sống? trang 129). Nếu mọi hình thức văn hoá (ý thức, tinh thần, khoa học, kinh tế, chính trị...) đều là những hiện thân khách quan của đời sống, thì con người thời đại đối diện với sự thật: tất cả chúng đều trở nên xa lạ với đời sống và, thậm chí, là những lực lượng đồi lặp lại đời sống.

Con người đánh mất chính quê hương của mình, qua rất nhiều cách diễn tả khác nhau: ý thức như là chiếc gai nhọn đâm vào xương thịt đời sống; tinh thần trở thành đối thủ của tâm hồn (Ludwig Klages); con người là “căn

bệnh” của trái đất (F. Nietzsche); bị tha hoá toàn diện (tôn giáo, chính trị, kinh tế) và rơi vào chủ nghĩa bái vật đối với hàng hoá (K. Marx). Tâm thức bi tráng nảy sinh từ chô nhận ra rằng bản thân tiến trình phân đôi sự sống một cách bệnh hoạn như thế là một “phép biện chứng” không thể tránh khỏi, và vấn đề là phải dũng cảm đương đầu và đứng vững, ngay cả trong những tình huống hầu như không lối thoát.

Đời sống và sức trẻ

Nếu Marx bắt đầu công cuộc phê phán văn hoá bằng phê phán tôn giáo, thì Nietzsche bắt đầu với phê phán giáo dục, vì theo ông, bản sắc văn hoá đến từ giáo dục, theo truyền thống

Humboldt: văn hoá đích thực là giáo dục (*Bildung*) đích thực, nhất là trong hình thái giáo dục lịch sử.

Nhan đề một tác

phẩm nổi tiếng của Nietzsche cho thấy điều ấy: *Những nhận xét không hợp thời. Về lợi và hại của môn lịch sử đối với đời sống* (1874). “Không hợp thời”, vì những gì người đương thời xem là có giá trị nhất, cao nhất thì cần phải được đánh giá lại, bằng cách đối chiếu với nguyên tắc cao hơn, đó là bản thân đời sống. Theo ông, “lịch sử và vô lịch sử, nhớ và quên đều cần thiết như nhau cho sức khoẻ của mỗi cá nhân, mỗi dân tộc, mỗi nền văn hoá”, chỉ có điều nó không nên chỉ là sự “nhai lại” nhảm chán, khô cứng. Giáo dục lịch sử đương thời là nguyên nhân của “căn bệnh lịch

“THỜI TRANG LÀ HÌNH ẢNH CỦA “TÍNH PHÙ DU TUYỆT ĐỐI” CỦA TỐC ĐỘ TRONG ĐỜI SỐNG ĐÔ THỊ, VỪA THỂ HIỆN NHU CẦU GIA TỐC ĐỐI VỚI CÁI MỚI, VỪA ĐẨY NHANH VIỆC SUY KIỆT NĂNG LƯỢNG TÂM THẦN TRONG MỘT THỜI ĐẠI CUỐNG LOẠN!”

Georg Simmel

sử”; nó chìm ngập trong những số liệu vô hồn, giết chết sự quan tâm sống động với quá khứ, bóp nghẹt những sức mạnh sáng tạo của hiện tại, chỉ nhăm thuần phục tuổi trẻ, khiến họ già trước tuổi như thể mắc phải căn bệnh “lão hoá bẩm sinh”. Lê ra, thước đo cho hiệu lực của sử học đối với đời sống phải là “sức thanh xuân, mềm dẻo” của mỗi người, mỗi dân tộc, mỗi nền văn hoá để tự lớn lên, hấp thu và cải biến cái đã qua và cái xa lạ, chữa lành những vết thương, thay thế cái đã mất, tái tạo những hình thức đã tan vỡ. “Sức thanh xuân, mềm dẻo” là tiêu chuẩn của giáo dục đích thực, vì đó chính là sức mạnh của kiến tạo, sáng tạo, tức của sự sống. Việc Nietzsche gắn liền “đời sống”, “sức sống” với “tuổi trẻ”, “sức trẻ” sẽ trở thành khẩu hiệu đấu tranh của nhiều thế hệ thanh niên, thổi bùng ngọn lửa nhiệt tình đầy cảm hứng cho cả phong trào sinh viên năm 1968 làm rung chuyển cả Tây Âu, chống lại thế giới xơ cứng, bạc nhược, quan liêu của “người lớn”.

Georg Simmel và “nghịch lý của văn hoá”

Georg Simmel (1858 - 1918) sống cùng thời với Max Weber (1864 - 1920) và là hai trong số những cha đẻ của ngành xã hội học hiện đại. Nhưng Simmel cũng là nhà phê phán văn hoá gây ảnh hưởng vào loại sâu đậm nhất trong thế kỷ 20. J. Habermas đánh giá về ông như sau: “Tất cả mọi lý thuyết xã hội có tính chất dự báo về thời đại, xuất phát từ Max Weber, một bên thông qua G. Lukács đến Horkheimer và Adorno [lý thuyết phê phán của trường phái Frankfurt], và bên kia, thông qua Freyer đến Gehlen và Schelsky [ngành nhân học] đều khai thác từ nguồn dự trữ là triết học văn hoá của G. Simmel”.

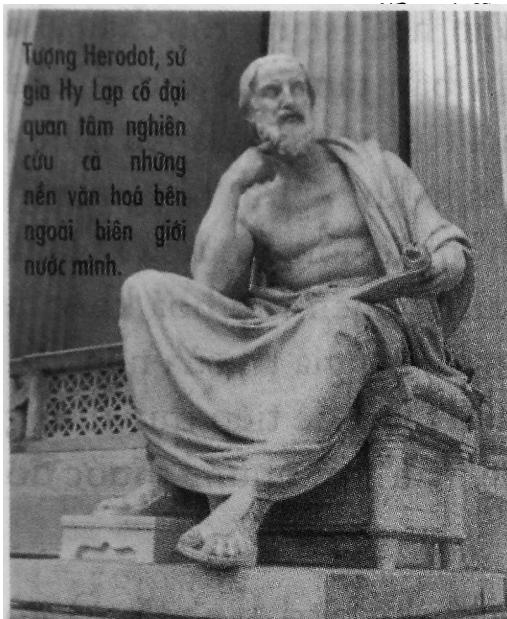
Simmel hiểu văn hoá là tiến trình biến cái chủ quan thành khách quan, hay biến “tâm hồn” chủ quan thành “tinh thần” khách quan. Tinh thần khách quan là những hình thức khách thể hoá của đời sống, bởi bản thân đời sống luôn có sự thôi thúc vượt ra khỏi chính mình, nghĩa là trở thành khách quan. Do đó, trong văn hoá, những hình thức đã trở thành khách quan này tất yếu là cái gì tinh tại, cứng nhắc so với “tâm hồn” hiểu như sức sống thuần tuý, chủ quan. Theo Simmel, “bi kịch của văn hoá” chính là nghịch lý thể hiện sự tự phân đôi bi đát của đời sống trong văn hoá. Xét về những nội dung của văn hoá, nghịch lý bi đát này là ở chỗ: chúng do con người tạo ra, nhưng trong hình thức khách quan, chúng tuân theo lôgich phát triển của riêng chúng, trở nên xa lạ, tha hoá với nguồn gốc và mục đích ban đầu. Một cách dễ hiểu, ta thấy “những máy móc, phương tiện, những sản phẩm của khoa học, kỹ thuật, nghệ thuật ngày càng tinh vi, mang hàm lượng văn hoá cao, trong khi văn hoá của con người cá nhân không thể theo kịp và ngày càng tụt hậu”. Nghịch lý này là cơ sở cho những dự báo của ông về những bệnh lý của “tâm hồn”, mang âm hưởng của Rousseau và Nietzsche. Simmel khảo sát cực kỳ tinh tế nghịch lý này trong vô vàn những biểu hiện khác nhau của nó. Ông phân tích từ khả năng thay thế, giao hoán mọi vật thông qua đồng tiền với tác phẩm nổi tiếng *Triết học về tiền* (1900) cho đến chức năng xã hội của thời trang như là nét điển hình của hiện đại: thời trang là hình ảnh của “tính phù du tuyệt đối”, của tốc độ trong đời sống đô thị, vừa thể hiện nhu cầu gia tốc đổi mới, vừa đẩy nhanh việc suy kiệt năng lượng tinh thần trong một thời đại cuồng loạn!

Là nhà xã hội học, Simmel dự báo sự “tha hoá” giữa chủ thể và khách thể như là hậu quả của việc phân công xã hội, của tính vô danh trong nhà máy hay trong đời sống đại đô thị, của sự kỹ thuật hoá mọi lĩnh vực đời sống.

Phép biện chứng của Khai minh

Kết hợp sự phê phán văn hoá của triết học đời sống nói trên với “phê phán kinh tế chính trị học” (Marx) là đặc điểm của Georg Lukács (1885 - 1971), người có ảnh hưởng quyết định đến việc ra đời “chủ nghĩa Marx Tây Âu”. Khác biệt cơ bản của ông với Simmel: trong khi Simmel xem hiện tượng “bái vật hàng hoá” nơi Marx chỉ là một “trường hợp” trong số phận chung của các nội dung văn hoá hiện đại, thì Lukács xem những nghịch lý của văn hoá nói chung đều là triệu chứng của “chủ nghĩa bái vật hàng hoá” có mặt khắp nơi trong thế giới của phương thức sản xuất tư bản.

Công trình lừng danh *Phép biện chứng của Khai minh* (1947) của Horkheimer và Adorno (trường phái Frankfurt), tuy chịu ảnh hưởng lớn của Lukács, trở lại hiểu “biện chứng của khai minh” như là biện chứng của văn hoá nói chung, khi con người thống trị giới tự nhiên, và sự phát triển kinh tế chỉ là mẫu điển hình trong cái lôgích rộng hơn và bao trùm hơn của sự tiến hoá văn hoá.



VĂN HÓA HIỆN ĐẠI

Trong thời tiền - hiện đại, bao giờ cũng chỉ có một nền văn hoá duy nhất: nền văn hoá của chính mình! Nhận ra rằng nền văn hoá của mình chỉ là một trong nhiều nền văn hoá khác nhau, và, thêm vào đó, văn hoá là một bộ phận bên cạnh và có thể đối lập lại các bộ phận khác là một kinh nghiệm tiêu biểu của thời hiện đại. Vậy, kinh nghiệm về tính “đa thể”, tính “số nhiều” này như thế nào?

Hai đặc điểm của văn hoá hiện đại

Trong lịch sử, thuyết “tộc người trung tâm” (xem chủng tộc và văn hoá của mình là... số một!) hầu như là chuyện đương nhiên, nhất là nơi các nền văn hoá lớn. Văn hoá Hoa Hạ của Trung Hoa xem tứ phương đều là man, di, nhung, địch. Văn hoá Hy Lạp xem tất cả những ai không

phải Hy Lạp đều là dã man. Văn hoá Islam, rồi châu Âu Kitô giáo cũng thế. Không cần bận tâm chê trách hiện tượng này cho bằng cỗ lý giải nó. Nếu văn hoá là “tự nhiên thứ hai”, thì không có gì khó hiểu khi người ta xem văn hoá của mình là cái gì “tự nhiên” nhất, còn văn hoá xa lạ là “phản tự nhiên”! Do đó, tiếp xúc với nền văn hoá khác là một cuộc mạo hiểm, thùa nhận những giá trị của nền văn hoá khác, thậm chí ưa thích và đặt vấn đề tiếp thu không khác gì từ bỏ sơ đồ “văn hoá/dã man” với những thước đo quen thuộc, cỗ hũu!

Do nhiều nguyên nhân (địa lý, chính trị, kinh tế...), có không ít nền văn hoá thấy mình “may mắn” và “hạnh phúc” được êm đềm ngủ yên trong luỹ tre xanh, rút cục rơi vào trì trệ, lạc hậu và cả bị diệt vong. Trong trường hợp ngược lại, sẽ phải đón nhận những chấn động đau đớn, những cuộc khủng hoảng văn hoá. Đó là trường hợp của văn hoá Hy Lạp cổ đại và của châu Âu thời Khai minh với thế kỷ Ánh sáng nổi tiếng. Sử gia Herodot (thế kỷ 5 trước Công nguyên) sống trong buổi giao thời. Một mặt, ông sớm tiếp xúc và thấy văn hoá, phong tục xa lạ là cực kỳ thú vị, đáng để tường thuật lại, nhưng mặt khác, vẫn giữ vững thước đo Hy Lạp nên ông chỉ có thể lắc đầu kinh ngạc. Thế hệ sau ông, tức các nhà biện sĩ, mới thực sự nếm trải nỗi đau khủng hoảng và mở đầu phong trào khai minh Hy Lạp. Họ nhìn nhận giá trị của các nền văn hoá khác, và rút ra kết luận đáng sợ: những gì quen thuộc và được gọi là truyền thống té ra chẳng có gì là “tự nhiên”, là thiên kinh địa nghĩa cả; tất cả đều do con người thiết định nên, và hiển nhiên là, đều có thể thay đổi được! Khi khủng hoảng văn hoá càng sâu đậm và toàn diện ở thời Khai minh Âu châu với sự sụp đổ

của “tinh thần phổ quát trung cổ”, sự phân ly giáo hội, các cuộc nội chiến tôn giáo, việc phát hiện tân thế giới và ra đời các nhà nước dân tộc v.v.

Các nhà khai minh rất giống các nhà biện sĩ cổ đại: yêu thích và tường thuật các chuyện du hành, du thám với mục đích phê phán văn hóa. Điểm mới mẻ: không chỉ

CÓ KHÔNG ÍT NỀN VĂN HÓA
THẤY MÌNH “MAY MẮN” VÀ “HẠNH
PHÚC” ĐƯỢC ĘM ĐĒM NGỦ YÊN
TRONG LUÝ TRE XANH, RÚT CỤC
RỜI VÀO TRÌ TRỆ, LẠC HẬU VÀ CẢ
BỊ DIỆT VONG.

nhìn các nền văn hóa khác bằng con mắt Âu châu mà còn đảo ngược, thử nhìn lại văn hóa của mình từ con mắt người khác. *Những lá thư Ba Tư* (1721) tinh tế của

Montesquieu thử nhìn nước Pháp từ một người Ba Tư đang ở Paris là ví dụ điển hình. Không phải ngẫu nhiên khi khái niệm văn hóa và các môn văn hóa học theo nghĩa hiện đại, trước hết là môn dân tộc học đã ra đời trong bối cảnh này. Các môn học ấy thực ra ngay từ đầu chưa có mục đích giao lưu hay để xướng tinh thần khoan dung văn hóa cho bằng muối tước vũ khí của phái bảo thủ. Mục tiêu chính trị của cao trào “cách mạng văn hóa” khai minh này là: “quyền tự do và tự quyết cho những người công dân trưởng thành!” Muốn đạt mục tiêu ấy, cần phá vỡ lòng tin vào tính chính đáng bất khả xâm phạm của hiện trạng, thông qua sự phân tích khách quan, khoa học. Có thể nói: kinh nghiệm ngày càng phong phú về văn hóa như là về một thực tại “đa thể”, “số nhiều” chính là nguồn cội chung của phong trào Khai minh và của các bộ môn văn hóa học.

Với từ “đa thể”, “số nhiều”, ta mới mô tả chứ chưa giải thích tính hiện đại của văn hóa. Ta còn phải hỏi: cái gì bên trong văn hóa đã làm cho tính đa thể hình thành và làm

cho con người hiện đại có được kinh nghiệm ấy? Jürgen Habermas, trong *Điễn ngôn triết học về hiện đại* (1985), lưu ý hai đặc điểm cơ bản xác định sự khác biệt về cấu trúc giữa văn hoá hiện đại và văn hoá tiền hiện đại, đồng thời cũng là hai điều kiện của công cuộc hiện đại hoá văn hoá. Đó chính là: sự phi - trung tâm hoá và sự phản tinh toàn diện.

Nỗi đau “mất trung tâm”

Các nền văn hoá chỉ có thể đi vào thời hiện đại khi được phi - trung tâm hoá. Đó là sự giải thể của một trung tâm duy nhất định đoạt toàn bộ nền văn hoá hay từng vùng văn hoá. Các trào lưu tiền - hiện đại và phản - hiện đại, trong hơn một thế kỷ qua, luôn tìm cách ngăn chặn và làm chậm tiến trình này. “Nỗi đau mất trung tâm” thể hiện những khao khát muốn quay trở lại thời hoàng kim đã và đang lụi tàn: một trật tự tinh thần, một quyền lực hiện thực thâm nhập và điều khiển mọi thứ nhằm duy trì sự thống nhất và khả năng kiểm soát. Xu hướng ấy nuôi dưỡng hy vọng về một xã hội đại thuận, một nhà nước toàn trị, một tôn giáo toàn thống, với một thang giá trị bền vững, bất biến.

Trong văn chương và tư tưởng, trải nghiệm về nỗi đau mất trung tâm bộc lộ thống thiết trong trào lưu lãng mạn Tây phương, nhất là nơi Novalis, Hölderlin, Hegel thời trẻ, như là “sự phân ly”, “sự tha hoá”, hiểu như sự đánh mất thật bi đát cái nhất thể hài hoà một thời. Nhưng rồi cũng chính Hegel - ở tuổi trưởng thành - lại là một trong những người đầu tiên tinh táo nhận ra đây cũng chính là miếng đất màu mỡ cho tự do cá nhân và tính chủ thể đích thực trong xã hội hiện đại. Tự do này là thành quả đấu tranh trong tiến

trình phi - trung tâm hoá và, nhờ đó, trở nên đa dạng: tự do tư tưởng, ngôn luận, tín ngưỡng, nghiên cứu khoa học, rồi cả tự do đi lại, cư trú, kinh doanh, và sau cùng là những nhân quyền và dân quyền mà bản chất cũng là những sự tự do. Thật là một “phép biện chứng” thú vị: trong thực tế, tự do khai hoa kết nhuỵ từ sự tha hoá!

Quan trọng là: chỉ trong những nền văn hoá đã được phi - trung tâm hoá, thì “văn hoá” (theo nghĩa hẹp) mới có thể định hình như một bộ phận độc lập và mới có không gian cho một cách sử dụng tự do và khoa học đối với khái niệm văn hoá.

Tuy nhiên, văn hoá hiện đại cần điều kiện thứ hai: sự phản tinh toàn diện. Câu chuyện còn tiếp tục...



Prometheus bị trừng phạt vì đã lấy lửa tặng loài người – tranh Jacob Jordaens (1640).

VĂN HÓA PHẢN TỈNH

Hai đặc điểm cơ bản của văn hóa hiện đại và cũng là hai điều kiện của công cuộc hiện đại hóa văn hóa là sự phi - trung tâm hóa và sự phản tỉnh toàn diện. Nếu phi - trung tâm hóa (xem Văn hóa hiện đại, trang 139) tạo điều kiện cho sự hình thành ý thức về tự do và tính chủ thể của con người hiện đại, thì phản tỉnh toàn diện sẽ củng cố thành quả ấy và là cơ sở cho năng lực phê phán và cách tân văn hóa. Vậy, văn hóa hiện đại đã “phản tỉnh” như thế nào?

Nhìn lại chính mình

Con người nhận ra khuôn mặt mình khi ngẫu nhiên soi mình trong mặt nước hay một vật có khả năng phản

chiếu trước khi chủ động tạo ra những tấm gương. Cũng thế, các nền văn hoá chỉ trở nên phản tinh khi có một khái niệm về chính mình như là văn hoá.

Con người đã sống hàng ngàn năm trong văn hoá - nghĩa là, không còn như là những sinh vật tự nhiên nữa - nhưng không hề biết đến điều ấy. Khi từng bước biết phân biệt thế giới cuộc sống của mình với giới tự nhiên đơn thuần, bấy giờ mới bắt đầu có lịch sử của khái niệm “văn hoá”, vốn đến muộn hơn rất nhiều so với khái niệm “tự nhiên”. Ngay bản thân khái niệm “tự nhiên” cũng không phải... tự nhiên mà có! Nó là kết quả của quá trình phi - thần thoại hoá đối với tự nhiên, tức phải có một điều kiện xã hội nào đó, khi con người thấy mình có thể dùng năng lực ma thuật để tác động lên tự nhiên, chẳng hạn bằng phù chú đúng nghi thức, chứ không chỉ bằng sùng bái, cầu khẩn... Tự nhiên được “giải phóng”, trở thành “khách quan” cũng đồng nghĩa với việc phi - tự nhiên hoá đối với văn hoá. Văn hoá càng bớt mang tính “tự nhiên” hơn, khi con người ngày càng thấy nó nằm trong vòng tay của mình và chính mình phải chịu trách nhiệm về nó. Nhưng đó là những chặng đường rất lâu dài và gian khổ.

Trong nhiều nền văn hoá tiền - hiện đại, sự phân biệt giữa tự nhiên và văn hoá cũng đã có mặt, chỉ có điều, nó được trình bày dưới lớp áo thần thoại và huyền bí. Ở Trung Hoa cổ đại là truyền thuyết về tam hoàng ngũ đế, về nguồn gốc huyền bí của hà đồ, lạc thư. Ở phương Tây, trong truyền thống Do Thái - Kitô giáo là truyền thuyết về vườn địa đàng và tội lỗi nguyên thuỷ, là việc ban bố mười điều răn của Moses; trong truyền thống Hy Lạp là Prometheus lên trời lấy lửa về cho nhân loại, các thành quốc được thiết

lập là nhờ các thần linh muối mang lại trật tự cho cõi thế. Điểm chung ở đây là: người ta thừa nhận nguồn gốc phi-tự nhiên của văn hoá, nhưng lại tìm cách “trung hoà” việc ấy bằng cách cầu viện sự trợ giúp hay điều khiển của các thế lực siêu nhiên. Lý do có lẽ là: nhìn nhận văn hoá là “tự nhiên thứ hai” quá nguy hiểm, do đó, càng làm cho nó trở

VĂN HÓA HIỆN ĐẠI MANG TÍNH
PHẢN TỈNH “HOÀN TOÀN” THEO
NGHĨA: KHI TỰ KHẲNG ĐỊNH MÌNH
VỀ MẶT NHẬN THỨC LẦN THỰC
HÀNH, CON NGƯỜI KHÔNG CÒN CÓ
THỂ CẦU VIỆN ĐẾN CÁI GÌ KHÔNG
PHẢI LÀ BẢN THÂN VĂN HÓA

lại có vẻ có nguồn gốc “tự nhiên” bao nhiêu, càng tốt bấy nhiêu. Tại sao nguy hiểm? Vì sự khác biệt triệt để giữa tự nhiên và văn hoá tất yếu sẽ mời gọi sự phê phán văn hoá xuất hiện trên

vũ đài! Thật thế, nếu văn hoá không phải là tự nhiên mà do bàn tay con người tạo ra, sẽ lập tức mở ra cuộc tranh cãi xem cái gì là tốt, cái gì là xấu đối với con người. Mầm mống phê phán văn hoá đã có ngay trong các truyền thuyết và thần thoại, nhưng theo hướng tiêu cực. Có vô số lời cảnh cáo nhằm gieo rắc sự sợ hãi về việc “thuận thiên giả tồn, nghịch thiên giả vong” ở phương Đông và nơi các nhà tiên tri ở phương Tây (như trong kinh Cựu ước), nếu con người dám cả gan tự tay thiết lập văn hoá và tự đứng vững trên đôi chân mình từ những giá trị văn hoá ấy. Chính ở đây, ta thấy rõ sự khác biệt cơ bản giữa sự phản tỉnh của văn hoá tiền-hiện đại và hiện đại. Văn hoá hiện đại mang tính phản tỉnh “hoàn toàn” theo nghĩa: khi tự khẳng định mình về mặt nhận thức lần thực hành, con người không còn có thể cầu viện đến cái gì không phải là bản thân văn hoá. Trong ý nghĩa đó, Jürgen Habermas xác định rằng: văn hoá chỉ mang tính hiện đại, khi nó “phải khai thác tính chuẩn mực của mình từ chính mình” (*Điễn ngôn triết học về hiện đại*,

1985) chứ không thể dựa dẫm vào các quyền uy siêu - văn hoá nào nữa, dù đó là thần linh, tự nhiên hay lịch sử. Đó chính là quá trình thế tục hoá. Các nguồn lực truyền thống trong việc định hướng cuộc sống (thần thoại, tín ngưỡng, thế giới quan...) vẫn có chỗ đứng và còn có ý nghĩa to lớn, nhưng chỉ trong phạm vi riêng tư, chứ không còn quy định cái toàn bộ theo nghĩa cấu trúc nữa. Như đã nói, chỉ có sự phản tinh hoán toàn này mới mở ra không gian cho cách nhìn khách quan, khoa học, không định kiến về các chuẩn mực văn hoá và về văn hoá nói chung.

Một mà hai

Vậy, sự phi - tập trung hoá và sự phản tinh trong văn hoá quan hệ với nhau như thế nào? Hai tiến trình này thường như không thể giản lược vào nhau được. Chúng tuy một mà hai, và khó có thể thay thế cho nhau. Trong thực tế, có những nền văn hoá săn sàng buông lỏng các lĩnh vực khác, chỉ cần bảo tồn được một trung tâm quyền lực chính trị là đủ (như các đế quốc La Mã, Mông Cổ, Ostoman v.v.), nhưng chúng vẫn là tiền - hiện đại, bởi thiếu hẳn sự phản tinh toàn diện. Lại có những nền văn hoá hoàn toàn thế tục và trần tục, nhưng lại nhất phiến, toàn trị, mang tính chất phản - hiện đại. Lại cũng có nền văn hoá có trình độ hợp lý hoá rất cao về tổ chức sản xuất và khoa học công nghệ theo nghĩa của Max Weber, nhưng mới chỉ có những dấu hiệu ban đầu của sự phi - tập trung hoá lẩn sự phản tinh. Hình ảnh những ông hoàng dầu lửa sử dụng công nghệ cao không mấy xa lạ! Nói cách khác, khoa học - công nghệ và hợp lý hoá là điều kiện cần nhưng chưa phải là điều kiện đủ để được gọi là hiện đại. Câu hỏi còn lại không kém thú

vị: triết học, với tư cách là tư duy phản tinh cao độ, đã và sẽ
góp phần như thế nào vào tiến trình hiện đại hoá văn hoá?



Hình ảnh Plato, người cha đẻ đầu cho mọi thứ “triết học - hệ thống” về sau, trong tranh Raphael.

TRIẾT HỌC VÀ HIỆN ĐẠI HOÁ

Triết học, như là tư duy phản tinh cao độ, đã và sẽ đóng góp gì vào tiến trình hiện đại hoá văn hoá?

Hiện đại hoá và sự hình thành thời hiện đại khởi đầu ở phương Tây, rồi dần dần lan toả khắp thế giới. Là một bộ phận cơ bản của tiến trình ấy, triết học Tây phương nghiêm nhiên có vai trò đặc biệt cần khảo sát. Nhìn thật khái quát, không thể không thấy rằng triết học, trong lịch sử của nó, đã tham gia vừa tích cực, vừa tiêu cực vào công cuộc hiện đại hoá văn hoá.

Khoa học và khai minh

Với sự ra đời của triết học cổ đại Hy Lạp, tính chất phản tinh của văn hoá lập tức có được một chất lượng mới, đó là vượt qua những hình thức phản tinh tiền - hiện đại dựa vào tư duy thần thoại. Với khoảng cách thời gian tương đối ngắn, triết học đã đạt được hai thành tựu quan trọng, hay nói khác đi, đã đồng thời trình diện cả hai khuôn mặt. Một bên là tư duy tư biện về giới tự nhiên (tức là hình thức đầu tiên của “khoa học”), và bên kia là sự phê phán văn hoá của những nhà biện sĩ (hay hình thức đầu tiên của sự “khai minh”). Cả hai đều bắt nguồn từ sự phản tinh nói trên. Khi giới tự nhiên (tức không phải văn hoá) được giải phóng khỏi bối cảnh cuộc sống còn tràn ngập tính thần thoại, nó sẽ trở thành một đối tượng khách quan, mà con người có thể tìm hiểu, khảo sát bằng lý thuyết thuần tuý. Trong khi đó, văn hoá (tức không phải tự nhiên), một khi cũng đã bị lột bỏ lớp áo thần thoại, sẽ nhanh chóng trở thành lĩnh vực mênh mông cho hoạt động tự do của con người. Thế là, trong cả hai lĩnh vực (tự nhiên và văn hoá), quyền lực của thần thoại đã bị bẻ gãy. Điều này cũng có nghĩa: ngay từ đầu, triết học đã xuất hiện trên vũ đài một cách phi - tập trung hoá. Theo đó, triết học phân thành hai loại “diễn ngôn” khác nhau cơ bản: diễn ngôn khoa học - tư biện (lý thuyết) và diễn ngôn phê phán văn hoá gồm đạo đức, chính trị, xã hội (thực hành). Trong mỗi loại diễn ngôn, có rất nhiều ý kiến, quan niệm khác nhau, đa nguyên và đa thanh. Nó khác hẳn với tư duy thần thoại: tuy thần thoại có rất nhiều... thần, nhưng đều tập trung thống nhất trong một “thần hệ” Hy Lạp duy nhất!

Plato xuất hiện như một phản động lực! Với hùng tâm tráng chí của một bậc đại triết gia, Plato tìm cách vãn hồi trật tự. Ông muốn tái hợp nhất hai loại diễn ngôn nói trên thành một toàn khối. Trước hết, tư duy lý thuyết, tư biện về tự nhiên của các triết gia trước Socrates đã bị các biện sĩ đả kích và chế nhạo. Plato tìm cách khôi phục lại, nhưng đổi mới và nâng cấp: thay vì tư biện về giới tự nhiên trần trụi, khả giác theo kiểu cổ nhân, ông đề ra một thế giới siêu - tự nhiên làm nền tảng bất biến và vĩnh hằng, gọi là thế giới của những “ý niệm” hay “linh tượng”, mà so với nó, thế giới khả giác chỉ là bản sao mờ nhạt và vô thường. Plato không tư biện suông, mà chủ yếu nhắm đến mục đích thực hành và phê phán văn hoá. Thật thế, những câu hỏi về nhân sinh (thế nào là cuộc sống tốt đẹp, thiện hảo?) được thầy của ông là Socrates cố tình bỏ lửng và để mở trong hình thức các nan đề, nay cần có đáp án chung quyết. Plato là người ưu thời mãn thế. Ông không thể yên tâm khi cái chân và cái thiện bị phó mặc cho sự mạnh được yếu thua và tư kiến tuỳ tiện và đa tạp của con người. Cần đặt cho chúng một cơ sở thật vững chắc làm trung tâm, tuy vượt ra khỏi tầm với của con người, nhưng con người có thể “chiêm ngưỡng” được, nếu biết tu dưỡng và rèn luyện trí tuệ theo sự chỉ đạo của triết học ông!

KHI BẢN THÂN CŨNG ĐƯỢC
PHI TẬP – TRUNG HOÁ, TRIẾT
HỌC TẤT YẾU TỰ ĐÁNH MẤT
VỊ TRÍ VÀ VAI TRÒ TRUNG
TÂM CỦA MÌNH GIỮA LÒNG
CÁC NGÀNH KHOA HỌC.

Nhưng, cao đồi của Plato là Aristoteles lại cho ta một hình ảnh khác. Aristoteles, với những luận cứ nổi tiếng và đến nay vẫn còn tính thời sự, bảo vệ tính đa dạng và phi - tập trung hoá nội tại của triết học, nhất là về sự tự trị và

khác biệt giữa triết học lý thuyết và triết học thực hành (xin đừng quên rằng, mãi cho đến thế kỷ 18, triết học có nghĩa rất rộng, hầu như bao trùm hầu hết mọi lĩnh vực tri thức của con người).

Có thể nói, vào thời kỳ cao điểm của triết học cổ đại, triết học Plato là sự phản kháng đầu tiên chống lại xu hướng phi - tập trung hoá của văn hoá, và bản thân Plato là người cha đỡ đầu cho mọi thứ “triết học - hệ thống” về sau. Aristoteles, tuy cũng có óc hệ thống cao độ, nhưng “thoáng” hơn, và đối với nhân sinh, có cái nhìn thanh thản, nhẹ nhàng, cận nhân tình hơn vị tôn sư của mình.

Một hằng số?

Phi - tập trung hoá theo hướng hiện đại và xu hướng ngược lại là tập trung hoá, nhất thể hoá là cuộc đấu tranh giằng co tưởng như một hằng số trong suốt lịch sử triết học Tây phương. Lướt thật nhanh, ta thử kiểm chứng nhận xét ấy.

Sau Aristoteles, vào hậu kỳ thời cổ đại, là cả một giai đoạn rất đa dạng, phong phú của nhiều viễn tượng triết học khác nhau, nào là phái hoài nghi, phái khắc kỵ v.v., trước khi xu hướng nhất thể hoá lại thắng thế với tham vọng hợp nhất và xây dựng một “khoa học Kitô giáo” bao trùm và thống lĩnh tất cả, suốt thời trung cổ. Tiếp sau đó vào thịnh kỳ trung cổ, bắt đầu tiến trình phân biệt giữa triết học và thần học, từng bước dẫn đến sự tự trị của triết học như là điều kiện căn bản cho sự khai sinh rực rỡ của nền triết học và khoa học cận đại Âu châu, với công đầu thuộc về R. Descartes bất hủ. Chính trong hình thái tự

trị ấy, bản thân triết học sẽ trở thành động lực thúc đẩy và mang lại thắng lợi quyết định cho cao trào hiện đại hoá văn hoá mà về sau được mang danh hiệu lũy lùng là phong trào khai minh.

Phượng hoàng và đống tro tàn

Do bản tính và bản lĩnh phản tĩnh của mình, triết học không chỉ đồng hành mà còn xung phong làm bà đỡ cho tiến trình hiện đại hoá văn hoá không thể đảo ngược. Nhưng, thật là oái oăm, khi bản thân cũng được phi tập - trung hoá, triết học tất yếu tự đánh mất vị trí và vai trò trung tâm của mình giữa lòng các ngành khoa học. Triết học đã phải trả một giá rất đắt. Immanuel Kant so sánh triết học đương thời với một bà mệnh phụ đang than thở vì bị bỏ rơi, như nhân vật Hercuba của thi hào La Mã Ovid: “Mới vừa là nhân vật trung tâm đầy quyền uy với đông đảo con cái chung quanh, nay ta lại bơ vơ, bất lực, bị lưu đày ra khỏi quê hương!”

Triết học hiện đại có hy vọng trỗi dậy như con phượng hoàng trên đống tro tàn hay không, điều ấy, như ta sẽ thấy, lại tiếp tục tuỳ thuộc vào chính bản tính và bản lĩnh phản tĩnh toàn diện của chính mình.



KANT VÀ VĂN HÓA HIỆN ĐẠI

Là động lực thúc đẩy tiến trình phi - tập trung hoá của văn hoá hiện đại, bản thân triết học đã trải nghiệm tiến trình này nơi chính mình. Triết học trở thành nhiều nền triết học. Từ nay, nó tồn tại bên cạnh các ngành khoa học khác và phải tự xác định chỗ đứng và nhiệm vụ của mình.

Con đường đi đến sự phản tỉnh hoàn toàn

Song hành với phi - tập trung hoá, sự phản tỉnh là đặc điểm thứ hai của văn hoá hiện đại. Ngay từ đầu, triết học đã là môi trường phản tỉnh về văn hoá, nghĩa là, tự diễn giải mình như là một hiện tượng văn hoá, thoát ly khỏi thần thoại và các thế lực siêu nhiên. Thế nhưng, không phải

ngay một lúc đã đạt được sự phản tinh hoàn toàn. Như đã thấy (xem Triết học và hiện đại hoá, trang 149), với trường hợp điển hình của Plato, có thể nói rằng lịch sử triết học - nhất là của siêu hình học cổ truyền - là một nỗ lực cố giới hạn tính phản tinh, bằng cách lấy một trật tự siêu tự nhiên (hay nói theo thuật ngữ chuyên môn: một “thế giới khả niêm”) làm nền tảng, vượt khỏi tầm với của con người. Nhưng, một mô hình mới đã ra đời với Descartes, triết gia vĩ đại của nước Pháp. Descartes sở dĩ được tôn vinh là cha đẻ của triết học hiện đại, vì ông đã đẩy sự phản tinh lên một cấp độ mới mẻ về chất.

SỰ HỮU HẠN CỦA CON NGƯỜI TRONG VIỆC NHẬN THỨC THỂ HIỆN RÕ RÀNG NHẤT Ở CHỖ: KHÔNG CÓ NHẬN THỨC NÀO VỀ ĐỐI TƯỢNG MÀ KHÔNG CÓ SỰ GÓP PHẦN CỦA KINH NGHIỆM KHẢ GIÁC, TỨC CỦA CÁI GÌ HOÀN TOÀN KHÁC VỀ CHẤT VỚI TƯ DUY THUẨN TÙY.

Ta hãy nghe Edmund Husserl, ông tổ của hiện tượng học, giới thiệu Descartes: “Bất kỳ ai có ý định nghiêm chỉnh là trở thành một triết gia, thì phải “một lần trong đời” quay vào trong chính mình, thử vứt bỏ hết và tái tạo lại mọi ngành khoa học đã được thừa nhận trước nay (...) Để làm điều ấy, tôi phải chọn cách bắt đầu với sự nghèo nàn tuyệt đối về tri thức. Có nghĩa là, việc đầu tiên tôi phải làm là phản tinh về việc làm sao tìm ra được một phương pháp để tiến hành, một phương pháp hứa hẹn dẫn tới tri thức đích thực”. Ta biết rằng phương pháp ấy của Descartes chính là phương pháp nổi tiếng: “hoài nghi có phương pháp”! Tuy nhiên, sự phản tinh cao độ ấy của Descartes lại không nhắm tới sự phi - tập trung hoá, trái lại, như Husserl nhận định, vẫn giữ vững tham

vọng “thiết lập cơ sở tối hậu dựa trên những nhận thức tuyệt đối, những nhận thức không thể lùi xa hơn được nữa. Bởi, theo Descartes, nhu cầu tái tạo triệt để là nhằm thỏa mãn ý tưởng về triết học như là sự thống nhất bao trùm tất cả mọi ngành khoa học”. Một sự phản tỉnh cao độ, nhưng đi ngược xu thế phi-tập trung hoá, hòng giữ vững một sự “thống nhất duy lý” sẽ được tiếp tục theo đuổi trong các thế hệ tiếp nối Descartes như Spinoza, Leibniz và Wolff... trước khi xuất hiện Immanuel Kant.

Phản tỉnh từ “thân phận con người” hữu hạn

Triết gia của sự phản tỉnh hoàn toàn chính là Kant. Ông thực hiện một bước ngoặt: phản tỉnh về chính năng lực phản tỉnh! Lần đầu tiên, sự phản tỉnh hoàn toàn của văn hoá thể hiện ở sự tự - phê phán của lý tính, trong đó lý tính vừa là bị cáo, vừa là nguyên cáo, vừa là thẩm phán, vừa là bộ luật, tất cả tập hợp nơi một chủ thể văn hoá. Kết quả của “phiên toà”: mọi tham vọng gắn kết lý tính của con người với cái tuyệt đối là vô vọng và là những ảo tưởng đơn thuần. Dùng tư duy thuần tuý để mong bắt liên lạc với cái “trung tâm khả niêm hay siêu nhiên” của thế giới, và từ viễn tượng tuyệt đối ấy, có thể nhận thức và thấu hiểu thế giới và bản thân ta, chỉ là một giấc mơ đẹp của trí tuệ mà thôi. Khi tỉnh mộng, lý tính con người chỉ nhận ra sự hữu hạn và tính trần tục của chính mình, đồng thời đối diện với thân phận, trách nhiệm và cả sự thống nhất lẫn sự đa dạng của bản thân.

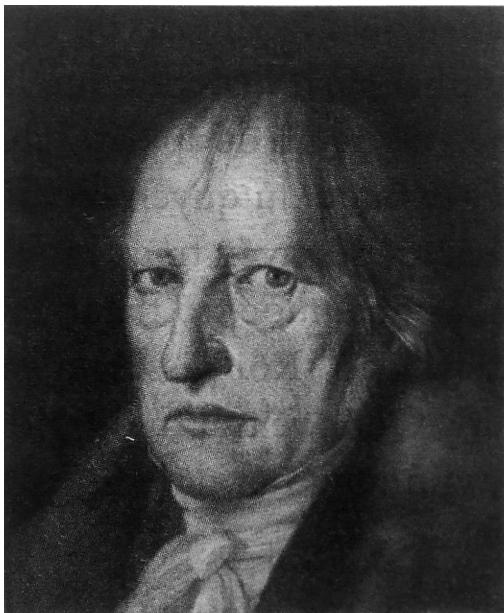
Sự hữu hạn của con người trong việc nhận thức thể hiện rõ ràng nhất ở chỗ: không có nhận thức nào về đối tượng mà không có sự góp phần của kinh nghiệm khá giác,

tức của cái gì hoàn toàn khác về chất với tư duy thuần tuý. Chính trở lực này làm cho nhận thức của ta không bao giờ mon men đến được lãnh địa của cái tuyệt đối. Nói cách khác, theo Kant, lý tính của ta là lý tính trần tục, vì thế, cần thiết phải phân biệt rạch ròi giữa nhận thức (luôn có điều kiện, nghĩa là phải có dữ kiện khả giác) với tư duy (tha hồ bay bổng), giữa tri thức đúng nghĩa và lòng tin (không cần chứng minh).

Sự phân biệt cơ bản ấy cũng mặc nhiên khẳng định sự phi - tập trung hoá của lý tính trong khuôn khổ một học thuyết về con người hay trong một môn nhân học hiện đại. Lý tính không còn được hiểu một cách phiến diện như một công cụ chỉ có chức năng duy nhất là “nhận thức”. Bên cạnh sự sử dụng lý tính theo nghĩa lý thuyết hạn hẹp ấy, lý tính từ nay có cả chức năng sử dụng thực hành trong kiếp nhân sinh, nhất là trong sinh hoạt luân lý, đạo đức và hành động xã hội. Nó còn có chức năng thường ngoạn và đánh giá thẩm mỹ nữa, mở rộng kích thước và không gian cảm thụ phong phú của con người. Sự đa dạng như thế trong việc sử dụng lý tính cũng làm cho tính đa thể, tính phi - tập trung hoá trở thành vấn đề nội bộ của lý tính, vì ở đây, ta không chỉ có nhiều lĩnh vực (nhận thức, luân lý, thẩm mỹ) mà còn làm việc với nhiều phương cách hoạt động khác nhau của chúng. Ba lĩnh vực (chân, thiện, mỹ) mặc dù có mối quan hệ khăng khít, có thể tác động lẫn nhau, thậm chí có thể gặp gỡ nhau ở một phương trời nào đó, nhưng về cơ bản, chúng vẫn là khác nhau; mỗi lĩnh vực có nhiệm vụ và phạm vi hoạt động riêng, theo những “quy luật” và tính cách riêng của mình. Từ đó, sự tự trị của khoa học (cái chân), của luân lý (cái thiện) và của văn học nghệ thuật

(cái mĩ) được thừa nhận rộng rãi ngày nay như là một trong những thành tựu cơ bản nhất và quan trọng nhất của nền văn hoá hiện đại không thể không biết ơn nỗ lực phản tinh và phi - tập trung hoá trong công cuộc “phê phán lý tính” gây chấn động của một bậc triết nhân vốn ưa thanh đạm và tinh mịch ở thành phố Königberg nhỏ bé của nước Phổ hơn 200 năm trước!

Chúng ta sẽ trở lại với Kant khi tiếp tục đào sâu hơn nhận định sau đây của Heirich Rickert ngay từ năm 1924: Kant là triết gia đầu tiên và đích thực của văn hoá hiện đại, trong tương quan so sánh với các triết gia kế tục, nhất là với Hegel.



Triết gia Đức Georg Hegel (1770 – 1831).

KANT VÀ HEGEL: HAI MÔ HÌNH TƯ DUY

Luận điểm cơ bản (xem từ: Văn hoá hiện đại): các nền văn hoá chỉ trở thành hiện đại khi con người nhận ra sự đa dạng và sự hữu hạn của chính mình và sống phù hợp với nhận thức ấy. Đồng thời, điều này lại đòi hỏi nền văn hoá phải có một cấu trúc cơ bản để giúp con người dễ dàng nhận ra hai tính chất trên. Như đã thấy, cấu trúc ấy chính là sự phản tinh.

Sự phi - tập trung hoá và... quan hệ quốc tế

Henry Kissinger, trong quyển *Bàn về Trung Quốc* (On China) mới đây đưa ra nhận xét khá chính xác: “Quan niệm phương Tây hiện đại về quan hệ quốc tế được hình thành từ thế kỷ 16 - 17, khi cấu trúc của xã hội Âu châu thời Trung cổ bị phá vỡ thành một nhóm các nhà nước với

sức mạnh tương đương và nhà thờ Thiên Chúa giáo phân chia thành nhiều giáo phái khác nhau. Ngoại giao để cân bằng quyền lực các bên không phải là sự lựa chọn mà là điều tất yếu. Không nhà nước nào đủ mạnh để áp đặt ý chí của mình; không tôn giáo nào giữ được đủ quyền lực để có thể duy trì tính phổ biến. Khái niệm quyền tự quyết và bình đẳng về mặt pháp lý giữa các nhà nước trở thành cơ sở của công pháp quốc tế và ngoại giao". Rồi Kissinger so sánh: "Cách hiểu của người Trung Quốc về trật tự thế giới rất khác biệt với phương Tây", vì những nét đặc thù của quốc gia này.

Độc lập với các quan điểm và kết luận khác của Kissinger trong quyển sách, nhận định trên đây xác nhận sự khác biệt giữa một nền văn hoá nhất phiến, độc tôn theo kiểu truyền thống, tiền hiện đại và nền văn hoá đã được phi - tập trung hoá, tạo điều kiện khách quan cho tự duy và cung cách hành xử hiện đại. Tuy nhiên, đằng sau những nguyên nhân lịch sử và địa chính trị, cần kể thêm yếu tố phản tinh ở bể sâu trong văn hoá Âu châu.

Mô hình Kant

Xin trở lại với cống hiến lịch sử của Kant dưới mắt Heinrich Rickert: "Kant là nhà tư tưởng đầu tiên ở châu Âu đã tạo ra được những cơ sở lý luận khai quát nhất, giúp mang lại những câu trả lời khoa học cho các vấn đề văn hoá hiện đại. Ba quyển phê phán của ông đúng là "phê phán" theo nghĩa biện biệt, vạch ranh giới, tương ứng với tiến trình tự trị hoá và dị biệt hoá của văn hoá, một tiến trình vốn đã hình thành từ thời cận đại nhưng chưa có được sự diễn đạt lý luận trong triết học trước Kant". Ta

đều biết ba sự “biện biệt” nổi tiếng của Kant theo kiểu lưỡng phân (chia đôi) giữa: vật - tự thân (bản tính và bản chất đích thực của đối tượng nhận thức) và hiện tượng (vật xuất hiện ra cho ta), giữa cái khả niêm (chỉ có thể suy tưởng chứ không thể nhận thức) và cái khả giác, giữa cái đang là (cái chân) và cái phải là (cái thiện). Đặc biệt, sự phân biệt giữa vật tự thân (không thể nhận thức được) và hiện tượng (lĩnh vực duy nhất có thể nhận thức được) không chỉ đánh dấu sự hữu hạn của nhận thức con người, mà chính qua đó, lại mở ra lĩnh vực mênh mông của sự tự do, khi con người làm theo tiếng gọi của mệnh lệnh luân lý nội tâm, không bị gián lược và khống chế bởi cái “đang là”.

Mô hình Hegel

Các triết gia tiếp sau Kant chế nhạo và công kích Kant đã quá “rụt rè, nhút nhát”! Khi Fichte muốn xoá bỏ “vật tự thân”, ông có tham vọng xoá bỏ luôn sự phân biệt giữa nhận thức (luôn có điều kiện) và tư duy (vô điều kiện,

HOÀ GIẢI NHƯ LÀ SỰ KẾT THÚC THA
HOÁ KHÔNG THỂ ĐƯỢC HOÀN TẤT
MỘT LẦN CHO TẤT CẢ, TRONG KHI
ĐÓ, HOÀ BÌNH LÀ HOÀN TOÀN NẰM
TRONG TẦM TAY CỦA CON NGƯỜI
VÀ, THEO KANT, LÀ ĐIỀU CON
NGƯỜI PHẢI LÀM, KHI TỰ XÉT MÌNH
NHƯ MỘT HỮU THỂ LUÂN LÝ.

tha hồ bay bồng) vốn là môi trường của siêu hình học tiền -phê phán. Hegel còn đi xa hơn, khi cho rằng các sự phân đôi của Kant là cứng nhắc,

thiếu “biện chứng” và dũng dạc tuyên bố: “Vượt bỏ những sự đối lập đã trở nên cứng nhắc ấy (của Kant) là mối quan tâm duy nhất của lý tính”. Hegel xem các sự phân đôi ấy là sản phẩm của sự phân ly và tha hoá, đánh mất cái toàn thể viễn mân. Vì thế, nhiệm vụ cao cả của triết học hiện

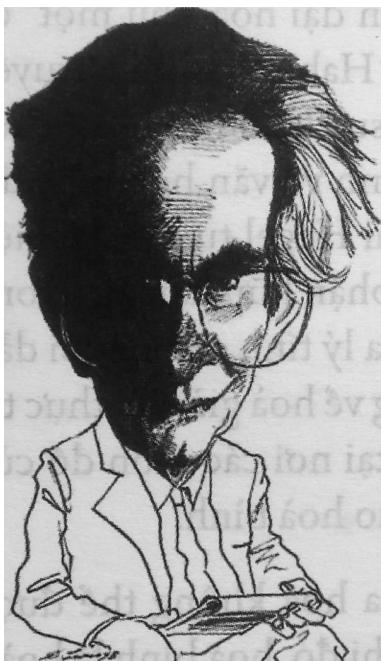
đại là phải khắc phục sự tha hoá, vượt qua sự phân ly bằng nỗ lực khổng lồ của một sự “hoà giải” tối hậu. Thế nhưng, ai cũng thấy rằng việc hoà giải để khắc phục sự phân ly ấy phải tiền giả định một sự thống nhất nguyên thuỷ. Chỉ có thể “tái hợp” những gì vốn đã hợp nhất từ căn nguyên. Mô hình “nhất thể - phân ly - hoà giải” này luôn có sức gợi cảm và hấp dẫn lớn lao, bởi nó là phiên bản thế tục nhưng còn mang đầy âm hưởng thần linh của “huyền nhiệm sáng tạo” trong hầu hết những cảm thức tôn giáo. Mô hình này cũng nhất thiết phải mang tính chất triết học lịch sử, nghĩa là, có tính tự sự như một câu chuyện kể về một sự thống nhất nguyên thuỷ, nay bị phân ly và tha hoá đi, do đó cần tái hoà giải trong một “tổng hợp đề”. Đó là lý do khiến J. F. Lyotard, tác giả tiêu biểu của trào lưu hậu - hiện đại, mệnh danh mô hình ấy là một “đại - tự sự” huyền hoặc. Thêm nữa, tiến trình hiện đại hoá văn hoá ở các nước khác nhau không nhất thiết dựa theo một mô hình lịch sử duy nhất, miễn là hội đủ các đặc điểm cấu trúc của văn hoá hiện đại.

“Hoà giải” hay “hoà bình”?

Như giữa quả cam và quả táo, khó có thể so sánh mô hình của Kant và của Hegel theo kiểu “hơn kém”, bởi lẽ đơn giản: đây là hai mô hình khác nhau về nguyên tắc. Mô hình “nhất thể - phân ly - hoà giải” của Hegel hoàn toàn xa lạ với Kant. Sự lưỡng phân, theo Kant, không phải là sự tha hoá “bắt nguồn” từ một sự thống nhất nguyên thuỷ nào cả. Với ông, thật không thể hình dung một trạng thái hay một thời kỳ lịch sử nào trong quá khứ hay tương lai, nơi đó vật tự thân và hiện tượng, cái khả niêm và cái khả giác, cái đang là và cái phải là (đã hoặc sẽ) hợp nhất với

nhau! Vì thế, Kant không xem hiện đại hoá như một “đề án” phải thực thi như cách hiểu của Habermas theo truyền thống Hegel, trái lại, chỉ như một sự “khai minh” về thực trạng. Nói cách khác, Kant phản tỉnh về văn hoá hiện đại từ “thân phận con người”, trong khi Hegel tư duy về hiện đại trong viễn tượng vượt bỏ thân phận hữu hạn ấy. Trong viễn tượng chính trị, sự hữu hạn của lý tính con người dẫn đến sự khác biệt cơ bản giữa ý tưởng về hoà giải với thực tại nơi Hegel hay hoà giải trong thực tại nơi các môn đồ của ông với ý tưởng về bảo vệ và kiến tạo hoà bình.

Hoà giải như là sự kết thúc tha hoá không thể được hoàn tất một lần cho tất cả, trong khi đó, hoà bình là hoàn toàn nằm trong tầm tay của con người và, theo Kant, là điều con người phải làm, khi tự xét mình như một hữu thể luân lý. Nếu tính hiện đại liên quan mật thiết với tinh thần khai minh và không (còn) ảo tưởng, thì Kant, như nhiều tác giả nhận định, tỏ ra “hiện đại” hơn Hegel!



Triết gia Mỹ Thomas Nagel

CHƯ TRINH CÒN MỘT CHÚT NÀY...

Tôi không định nói đến nàng Kiều. Cuối năm, nhắc đến nàng, buồn lắm! Vậy, xin kể tiếp câu chuyện khô khan về văn hoá, và càng khô khan hơn, về chương trình của... triết học trong nền văn hoá hiện đại, để tạm khép lại một chủ đề.

Trung thành với cái toàn bộ

Văn hoá và triết học đều đã được hiện đại hoá, nghĩa là, cả hai đều đã được phi - tập trung hoá và trở nên phản tinh hoàn toàn. Văn hoá không còn có một trung tâm duy nhất, đồng thời không dựa vào một cơ sở nào khác (tự nhiên, thần linh, quyền uy) ngoài bản thân văn hoá. Triết học - như là bộ phận và tấm gương soi của văn hoá - cũng trở

thành một thành viên bình đẳng và khiêm tốn bên cạnh các ngành khoa học khác, đồng thời từ bỏ thế đứng tuyệt đối, bắt đầu tập suy tư trong viễn tượng hữu hạn của nhận thức và thân phận làm người. Một sự song hành tỏ ra rất hài hoà và đồng điệu! Nhưng, vấn đề thật ra không hề đơn giản, hay, theo cách nói quen thuộc hiện nay, đặt ra nhiều thách thức cho cả hai phía.

Về phía văn hoá, đó là phải giải quyết mối quan hệ giữa một “thuyết đa nguyên về giá trị” theo cách gọi nổi tiếng của triết gia Jesaja Berlin với việc thừa nhận và tôn trọng các giá trị văn hoá phổ quát toàn nhân loại. Theo giác độ đa nguyên về giá trị, chẳng hạn, đối với người phụ nữ, việc chọn lựa thiên chức làm mẹ hoặc cuộc sống đơn thân và xuất gia của người nữ tu sĩ là hai giá trị có tính “vô ước”, nghĩa là không thể mang ra so sánh với nhau, mà phải được tôn trọng như nhau. Nhưng, mặt khác, chính sự tôn trọng tính đa nguyên giá trị (tương phản, nhưng đồng đẳng) này lại là một trong những giá trị văn hoá phổ quát, bên cạnh các giá trị phổ quát khác như nhân phẩm, tự do và dân quyền. Giải quyết được mối quan hệ phức tạp này là đặc trưng tiêu biểu cho thành tựu có ý nghĩa lịch sử của nền văn hoá hiện đại.

Về phía triết học, ta đều biết rằng, ngay từ khi ra đời, ở phương Đông cũng như phương Tây, triết học luôn xoay quanh câu hỏi về cái toàn bộ và về cuộc sống đúng đắn của con người trong cái toàn bộ ấy. Trước kinh nghiệm về sự đa dạng, đa thanh của tiến trình hiện đại hoá văn hoá, câu hỏi này không mất đi, trái lại, được đặt lại một cách hoàn toàn mới mẻ. Tính cấp bách của câu hỏi không giảm đi, mà còn tăng thêm trong lịch sử hiện đại hoá. Thật thế, tính

hiện đại của văn hoá không chỉ mang lại lợi ích, mà cả gánh nặng. Nó tăng cường sự tự do cá nhân, đồng thời làm cho mỗi cá nhân không dễ dàng có được cái nhìn toàn cảnh nữa, bởi mọi lĩnh vực đều trở nên quá phức tạp, hầu như vượt khỏi khả năng nắm bắt của từng con người. Điều đó giải thích sự quan tâm có tính triết lý của con người thời đại, mặc dù không phải ai cũng có điều kiện biến mối quan tâm triết lý ấy thành sự quan tâm đến triết học như một ngành học thuật chuyên biệt!

Mối quan tâm ấy - dù chỉ có tính triết lý tự phát hay trở thành sinh hoạt triết học tự giác - nói lên sự trung thành với ưu tư truyền thống của con người đối với cái toàn bộ.

Trong nhân thức

Cái toàn bộ bao giờ cũng lý thú. Tuy bị vượt ra khỏi tầm mắt khi đi vào thế giới hiện đại, con người vẫn khao khát muốn biết cái đa tạp, cái rời rạc và những cái thường mâu thuẫn nhau nối kết với nhau hay ăn nhịp với nhau như thế nào. Ta thường gọi đó là chức năng “thế giới quan” của triết học. Thế giới quan thì bao giờ cũng là “số ít”, bởi người ta thường không có hay không cần một lúc hai hay nhiều thế giới quan! Vì thế, các hệ thống triết học, nhất là vào thế kỷ 18 - 19, tin chắc nịch rằng có thể đáp ứng chức năng thế giới quan này bằng các phương tiện khoa học, thậm chí tự xem mình là khoa học duy nhất đúng đắn. Ngày nay, ta khác họ không chỉ ở những kiến thức mới về khoa học, mà chủ yếu ở một tâm thế khác. Ý thức về sự hữu hạn đã không còn dành chỗ cho lòng tin rằng có thể giải đáp cho mọi câu hỏi và giải đáp một cách tối hậu.

Trong thực hành

Chức năng thế giới quan không đứng đưọc một mình, vì còn phần thứ hai của câu hỏi về cái toàn bộ: con người sống ra sao trong cái toàn bộ ấy. Đầu thời cận đại, Spinoza đã đặt tên cho siêu hình học là “đạo đức học”, và ta không quên Hegel cũng đã hứa hẹn rằng triết học sẽ “hoà giải với hiện thực”! Từ thế kỷ 19 và sau Hegel, câu hỏi thứ hai này được nêu một cách chính xác hơn: câu hỏi về ý nghĩa. Câu hỏi về ý nghĩa là câu hỏi về việc hiểu đời, về nhân sinh quan. Ở đây không hỏi về cái gì bổ sung cho tri thức của ta về thế giới (tức cho “thế giới quan”), trái lại, hỏi về cái làm cho ta “hiểu” đưọc cái toàn bộ ấy, nhất là từ khi thế giới ngày càng có nguy cơ rơi vào bóng tối của sự vô nghĩa (tức, chủ nghĩa hư vô theo cách gọi của Nietzsche).

TÍNH HIỆN ĐẠI CỦA VĂN HÓA
KHÔNG CHỈ MANG LẠI LỢI ÍCH,
MÀ CẢ GÁNH NẶNG. NÓ TĂNG
CUỒNG SỰ TỰ DO CÁ NHÂN,
ĐỒNG THỜI LÀM CHO MỐI CÁ
NHÂN KHÔNG DỄ DÀNG CÓ
ĐƯỢC CÁI NHÌN TOÀN CẢNH NỮA.

“Ý nghĩa” nói ở đây không phải là nội dung của ký hiệu và văn bản, mà là mục đích, chức năng, giá trị, tầm quan trọng đối với cuộc đời và hành động của chúng ta. Theo Thomas Nagel, triết gia đang giảng dạy tại đại học New York, đó là các câu hỏi thiết thân: chuyện gì vậy? Liên quan gì đến tôi? Có nghĩa gì thế? Cho tôi, cho bạn? Ai hỏi như vậy, người ấy không muốn bổ sung kiến thức, mà cần sự định hướng.

“Ý niệm điều hành”

Chức năng thế giới quan và chức năng định hướng đều

tuân theo một lôgích nội tại: hướng đến cái nhìn tổng thể từ sự đa tạp, manh mún. Ta chỉ có thể sử dụng đúng đắn tấm bản đồ ở phạm vi nhỏ khi biết đặt nó vào trong tấm bản đồ có phạm vi rộng hơn, để sau cùng đến định vị toàn cầu. Đó chính là luận điểm cơ bản của Kant khi ông cho rằng lý tính con người tất yếu hướng đến cái toàn bộ như là cái tuyệt đối vô điều kiện trong nhận thức cũng như trong hành động, khi ưu tư về những vấn đề có tính nguyên tắc. Nhưng, vào thời tiền - hiện đại, con người còn nuôi ảo tưởng có thể nắm bắt cái toàn bộ tuyệt đối ấy bằng con đường xác định, khẳng quyết, giáo điều, như một chân lý không thể suy suyển. Tư duy hiện đại, hậu - phê phán vẫn giữ vững niềm khao khát ấy như là chỉ dấu của sự tự do và phẩm cách của con người. Khác chăng là ở chỗ xuất phát từ hai đặc điểm đã nói của nền văn hoá hiện đại: tính đa dạng và tính hữu hạn của lý tính.

Trong nhận thức lân hành động, việc vươn tới cái toàn bộ thống nhất phải được hiểu như một “ý niệm điều hành” có giá trị chỉ như một định hướng, một hoài bão, chứ không phải là một trạng thái đã hoàn tất, có thể chiếm hữu một lần cho tất cả. Chỉ trong viễn tượng ấy, triết học mới có chỗ đứng chính đáng và thuyết phục trong cuộc “đại diễn ngôn” của một xã hội đa văn hoá và toàn cầu hoá ngày nay.

kỹ thuật và công nghệ

TỪ KỸ THUẬT ĐẾN CÔNG NGHỆ

Thông thường, kỹ thuật và công nghệ hầu như đồng nghĩa với nhau. Công nghệ còn có vẻ . . . sang trọng hơn kỹ thuật nữa, khi nghe người bán xe quảng cáo: “Xe này thuộc công nghệ mới nhất!”. Thật ra, anh ta chỉ muốn nói đến kỹ thuật thôi, bởi khách hàng mấy ai quan tâm đến quy trình sản xuất ra chiếc xe ấy làm gì! Vậy, kỹ thuật và công nghệ quan hệ với nhau ra sao?

Cùng chung một gốc

Kỹ thuật (technique) và công nghệ (technology) đều có chung một gốc từ “téchne” (Hy Lạp), có nghĩa là “năng lực”, “tài khéo”, Nhưng công nghệ” (technology) lại có

thêm cái đuôi “logy”, từ gốc Hy Lạp “lógos”, là môn học hay phương pháp, do đó, đúng ra phải gọi là công nghệ học. Sự khác nhau chính là ở cái đuôi ấy!

Nói đơn giản, “kỹ thuật” là một phương pháp được sử dụng để đạt một kết quả nhất định, là cách thức tiến hành một hoạt động cần đến tài khéo. Trong khi đó, “công nghệ” là sự hiểu biết về một kỹ thuật, là việc sử dụng các khám phá khoa học và kỹ thuật trong thực tiễn, nhất là trong công nghiệp, chẳng hạn, công nghệ sinh học sử dụng kỹ thuật biến đổi gen để sản xuất đại trà một sản phẩm nào đó (kỹ thuật ấy vận hành như thế nào. Những nguy cơ và khả năng của nó? v.v.)

“Công nghệ” là hệ quả của kỹ thuật, vừa bao hàm những thành tố của kỹ thuật (công cụ, máy móc...), vừa áp dụng các phương pháp lý, hoá, sinh (tức những kỹ thuật) trong một mạng lưới tiếp liệu nhằm thu hoạch, chế biến hay sản xuất những chất liệu hay sản phẩm nhất định. Công nghệ, vì thế, có một bối cảnh lịch sử văn hoá, trở thành từ đồng nghĩa để chỉ một thời đại (như thời đại đồ đồng, đồ sắt, thời đại thông tin) hay một nền văn hoá (văn hoá lúa nước, văn hoá đồ gốm...). Làm việc với một kỹ thuật săn có, công nghệ xác định khuôn khổ cho năng suất về chất (tôi có thể sản xuất cái gì, với những điều kiện tiên quyết nào) cũng như về lượng (phí tổn, tỷ suất tăng trưởng). “High-Tech” và “Low-Tech” là khái niệm khá hàm hồ, được hiểu là công nghệ cao và công nghệ thấp, nhưng thực ra bao hàm trong đó (thường là một cách cố ý!) những giải pháp kỹ thuật phức tạp hoặc đơn giản, những kỹ thuật sản xuất tốn kém hoặc rẻ tiền. Trong ý nghĩa đó, từ “công nghệ” lan sang cả những lĩnh vực bên ngoài công nghiệp như công

nghệ giáo dục và cả... công nghệ tiệc cưới! Trước khi tìm hiểu sâu hơn về khái niệm “công nghệ”, ta hãy trở lại với khái niệm “kỹ thuật” mang nghĩa rộng hơn.

Hệ thống kỹ thuật

Kỹ thuật, tự nó, có nghĩa rất rộng: toàn bộ những đối tượng do con người tìm ra (công cụ, máy móc...); là năng lực, tài khéo về thể chất (ví dụ: kỹ thuật nhảy xa), về tinh thần (kỹ thuật tính nhẩm), về xã hội (kỹ thuật quản trị doanh nghiệp); là một hình thức hoạt động hay nhận thức bất kỳ (có kế hoạch, có mục đích, có thể lặp lại...); là nguyên tắc chung của việc làm chủ thế giới chung quanh.

Bây giờ, nếu chỉ hiểu theo nghĩa hẹp (nghĩa thứ nhất), kỹ thuật là toàn bộ những đối tượng do con người làm ra, nói gọn là “hệ thống kỹ thuật hay đồ vật”; toàn bộ những hành vi và thiết chế trong đó những hệ thống kỹ thuật ra đời; toàn bộ những hành động, trong đó những hệ thống kỹ thuật được sử dụng. Theo nghĩa đó, kỹ thuật không phải là một lĩnh vực tự tồn, cô lập, trái lại, gắn liền với kinh tế, xã hội, chính trị và văn hoá.

Dựa theo chức năng (biến đổi, chuyên chở, tích trữ...) và theo loại đối tượng (chất liệu hay vật liệu, năng lượng hay thông tin...), người ta thường chia ra thành chín lĩnh vực kỹ thuật: 1. kỹ thuật biến đổi chất liệu (ví dụ: kỹ thuật chế biến, kỹ thuật chế tạo, hay nói chung kỹ thuật sản xuất); 2. kỹ thuật vận tải (kỹ thuật cung ứng, kỹ thuật giao thông); 3. kỹ thuật tích trữ; kỹ thuật kho báu, xây dựng), 4. kỹ thuật chuyển hóa năng lượng; 5. kỹ thuật truyền tải năng lượng; 6. kỹ thuật tích trữ năng lượng; 7. kỹ thuật xử lý thông tin (kể cả

đo đạc, điều khiển, điều chỉnh); 8. kỹ thuật truyền tải thông tin; 9. kỹ thuật tích trữ thông tin (kể cả in ấn, âm thanh, hình ảnh và phim ảnh). Ta có thể gộp chung (4) đến (6) thành kỹ thuật năng lượng, (7) đến (9) thành kỹ thuật thông tin hoặc chia nhỏ chúng hơn nữa.

Trong quan hệ tương tác giữa con người và kỹ thuật, trước nay người ta chỉ lưu ý đến lĩnh vực lao động công nghiệp (đối tượng nghiên cứu của khoa học lao động và xã hội học công nghiệp), nhưng với đà kỹ thuật hóa gia tốc ngày nay, kỹ thuật đi sâu vào đời thường và sinh hoạt

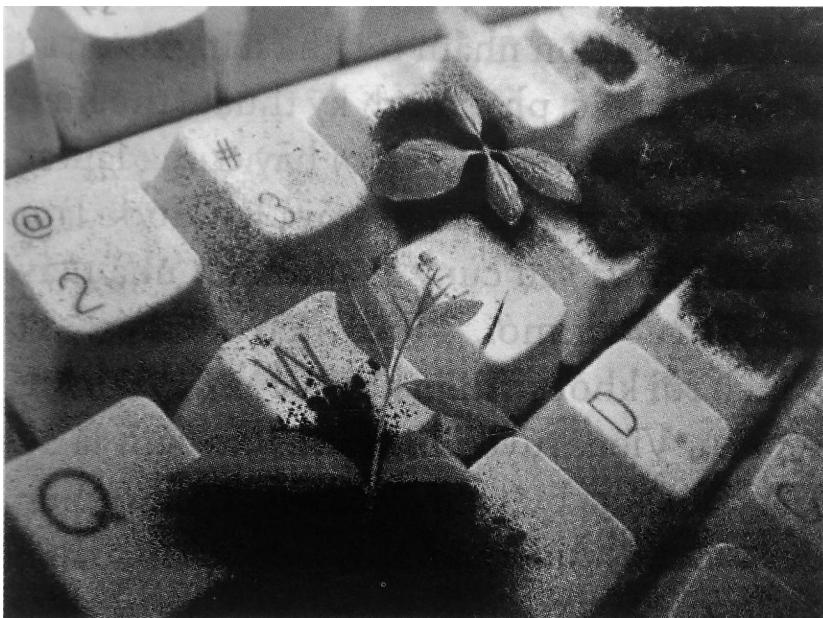
VỚI ĐÀ KỸ THUẬT HÓA GIA TỐC NGÀY NAY, KỸ THUẬT ĐI SÂU VÀO ĐỜI THƯỜNG VÀ SINH HOẠT GIA ĐÌNH, ĐẶT RA NHỮNG VẤN ĐỀ MỚI MẺ VỀ HỆ QUẢ TÂM LÝ – XÃ HỘI TRONG VIỆC SỬ DỤNG KỸ THUẬT.

gia đình, đặt ra những vấn đề mới mẻ về hệ quả tâm lý - xã hội trong việc sử dụng kỹ thuật.Thêm vào đó là những ưu thế phát triển xã hội không ai có thể tiên liệu

hết được: đầu thời kỳ công nghiệp hóa là xu thế tập trung vào đô thị và chuyển trọng tâm từ nông nghiệp sang công nghiệp; thời kỳ sau là phi tập trung hóa và sự phát triển vượt bậc của khu vực dịch vụ; nhiều ngành nghề cũ chết đi, nhường chỗ cho những ngành nghề hoàn toàn mới, kéo theo sự biến đổi cấu trúc của hệ thống giáo dục và công luận. Thêm nữa, những vật liệu mới của hệ thống kỹ thuật dù tinh vi đến đâu, kỳ cùng đều quay về nguồn gốc là những vật liệu tự nhiên và trở thành rác thải ở cuối vòng đời của chúng, tác động nghiêm trọng lên hệ thống sinh thái, khiến hệ thống kỹ thuật trở nên khả nghi và đáng sợ hơn bao giờ hết.

Thuyết tắt định kỹ thuật?

Phát minh , sáng kiến kỹ thuật và truyền bá là ba giai đoạn hình thành hệ thống kỹ thuật. Khác với tri thức khoa học, phát minh kỹ thuật luôn nhắm tới khả năng được sử dụng. Vì thế, về nguyên tắc, phát minh kỹ thuật (thể hiện ở bằng sáng chế, không có tính vô vị lợi hay trung lập về mục đích. Sáng kiến kỹ thuật thì đòi hỏi phải được làm thí điểm, được cải tiến và sau cùng hình thành nhà máy và lo khai thác thị trường mới. Tất cả đều tốn kém, vì thế, không thể tách rời khỏi sự điều khiển của các thế lực kinh tế hay quân sự. Việc truyền bá được tôn vinh là sự “tiến bộ kỹ thuật” dù chưa biết chắc có là sự tiến bộ thực sự cho con người và xã hội hay không. Vào những thập niên cuối thế kỷ 20 nổi bật quan niệm về một “thuyết tất định kỹ thuật”, theo đó, hệ thống kỹ thuật biến đổi và vận hành theo một quy luật tự thân, không thể cưỡng lại. Quan niệm ấy đang bị phê phán kịch liệt. Con người ngày càng nhận thức rằng sự phát triển kỹ thuật - cách nói thận trọng hơn, thay cho từ “tiến bộ kỹ thuật” - cần được hiểu như một tiến trình xã hội, trong đó có sự tương tác, kiểm tra và đối trọng giữa các bộ phận luôn xung khắc: tri thức khoa học, sáng kiến kỹ thuật, cạnh tranh lợi ích, quyền lực chính trị và nhu cầu đếch thực của con người.



TIỀN BỘ KỸ THUẬT: PHÚC HAY HOẠ?

Thế giới kỹ thuật đang bao quanh chúng ta. Nó không chỉ giữ vai trò then chốt trong đời sống mà còn chi phối mạnh mẽ quan hệ của ta với tự nhiên, xã hội. Không thể bàn về văn hoá hiện đại và con người - kể cả người trí thức - trong nền văn hoá ấy mà không lưu ý đầy đủ đến tác động của kỹ thuật - công nghệ. Thế nhưng, ta thường lảng quên và càng ít có dịp suy nghĩ về nó.

Người thợ hớt tóc và máy gặt đập liên hợp

Phần lớn nhân loại đang sống trong một “thế giới nhân tạo”. Hàng tỉ người suốt tuần, suốt tháng không đặt chân

lên mảnh đất “thịt”, mà trên nhựa đường, bêtông, gạch men. Và hàng triệu người du hành khắp thế giới, nhưng không thấy phong cảnh, không biết gì về đất nước, thành phố mình vừa ghé qua, vì suốt ngày ngồi trong phòng hội nghị gắn máy điều hoà. Ngay cả phong cảnh cũng không hẳn là thiên nhiên nguyên sơ. Và lối sống trong thời đại công nghiệp không phút nào có thể tách rời với mạng lưới kỹ thuật cực kỳ phức tạp của những hệ thống sản xuất, phân phối và tiêu thụ: còn rất ít những hàng hoá và dịch vụ không cần đến sự trợ giúp của phương tiện kỹ thuật. Hàng tiêu dùng do những dây chuyền máy móc sản xuất; những máy móc ấy lại do những máy móc khác tạo ra; chúng kết thành một chuỗi tuần hoàn bất tận. Từ khi sinh ra đến khi chết đi, mấy ai trong chúng ta không lệ thuộc vào nền y học đã được kỹ thuật hoá đến cao độ?

Trong kinh tế, vai trò của kỹ thuật càng có ý nghĩa quyết định. Tiến bộ kỹ thuật dần thay thế yếu tố lao động và thậm chí cả yếu tố vốn liếng trong sự phát triển kinh tế. Ai cũng biết kỹ thuật đã làm tăng năng suất lao động như thế nào, khi thử so sánh người thợ hớt tóc và một cỗ máy gặt đập liên hợp. Năm 1800, ở châu Âu, người ta cần 60 phút để gặt một công lúa mì bằng lưỡi liềm; năm 1945, chỉ cần 35 giây, kết hợp cả công đoạn đập lúa. Trong khi đó, tiền công lao động trung bình của một lao động thủ công đơn giản - điển hình là người thợ hớt tóc - hầu như không thay đổi suốt 150 năm qua!

Hình ảnh người kỹ sư hay nhà kỹ thuật dưới mắt những người chuyên hoạt động “tinh thần” (các triết gia, văn nghệ sĩ v.v..) thường không mấy đẹp đẽ: họ bị xem là những người chỉ biết “lắp ráp”, chỉ tuân theo “lý tính công cụ” và

quan tâm đến phương tiện và sự hiệu quả hơn là tra hỏi về ý nghĩa và mục đích. Sự cuồng nhiệt ấy làm suy giảm óc phê phán, thậm chí dẫn đến chô dê dàng bị lạm dụng bởi những mục đích xấu xa, nguy hiểm. Thế nhưng, thực tế cho thấy, chính phương tiện chứ không phải mục đích đã làm biến đổi thế giới một cách triệt để và sâu sắc; chính kỹ thuật đã tạo ra những “sự thật” không ai có thể chối bỏ được khi nghĩ về tương lai. “Niềm đam mê của Faust đã vẽ lại khuôn mặt của trái đất”, ngay Oswald Spengler, nhà văn hoá luận bi quan, cũng phải nhìn nhận sự thật ấy!

TIẾN BỘ KỸ THUẬT PHẢI MANG TÍNH QUY PHẠM VỀ ĐẠO ĐỨC, VƯỢT RA KHỎI TÍNH HIỆU QUẢ VỀ CÔNG NGHỆ VÀ KINH TẾ, HƯỚNG ĐẾN NHỮNG GIÁ TRỊ NHÂN BẢN VỀ CHẤT LƯỢNG SỐNG VÀ NHỮNG GIÁ TRỊ HOÀN VŨ VỀ TRÁCH NHIỆM BẢO TỒN BẢN THÂN SỰ SỐNG.

Tất nhiên, cũng có những “sự thật” khác. Sự gia tăng khổng lồ về năng suất lao động không hẳn đã giúp cho lao động của con người ngắn hơn, nhất là, lành mạnh hơn và thoái mái hơn. Nhiều nhà văn

hoá sử nhận ra rằng ngay cuộc cách mạng thời đại đá mới - tức chuyển sang nền sản xuất nông nghiệp với nhịp độ lao động an toàn nhưng nhảm chán - không hẳn được cảm nhận hoàn toàn như một sự “giải phóng” khỏi cuộc sống bấp bênh và nguy hiểm của người săn bắt, hái lượm. Ngày nay cũng thế, việc chuyển từ lao động thủ công sang sử dụng, kiểm soát và bảo trì máy móc đã giảm thiểu rõ rệt gánh nặng thể xác, nhưng gia tăng sự căng thẳng thần kinh; cơ chế giám sát ngặt nghèo còn đáng sợ hơn cả lao động nhảm chán ở dây chuyền sản xuất. Người ta còn nói đến những nghịch lý về kinh tế có nguy cơ làm cho sự tiến bộ kỹ thuật mất dần ý nghĩa: phí tổn xã hội cho số người thiểu

năng kĩ thuật có thể cao hơn lợi ích do lực lượng lao động kĩ thuật cao mang lại, vốn cũng đòi hỏi mức độ đầu tư ngày càng tốn kém để có thể sử dụng các công nghệ tiên tiến. Một sự “tăng trưởng không có việc làm” và một “xã hội hai phần ba” (hai phần ba có việc làm ổn định gánh chịu chi phí cho một phần ba thất nghiệp trường kỳ ở Tây Âu) không còn là một dự báo xa vời. Hy vọng về một xã hội “ba phần tư” hay “bốn phần năm” nhờ vào tiến trình toàn cầu hoá chưa phải là một hiện thực trong tầm tay.

Ngày nay, ở phương Tây, con người làm việc nhiều hơn so với thời trung đại và cận đại do sự bùng nổ của nhu cầu và khả năng thoả mãn nhu cầu. Ở đây, kĩ thuật cung giữ vai trò then chốt: tiến bộ kĩ thuật, khi đi vào thị trường, tự tạo ra nhu cầu mới. Cái tốt hơn là kẻ thù của cái tốt, và, do đó, hầu như ta có một quy luật, đó là mức độ bất mãn với cái cũ, nói chung, là một hằng số bất biến!

Triết học về kĩ thuật

Không phải chỉ ở phương Đông mới mang nặng truyền thống xem nhẹ, thậm chí ác cảm với kĩ thuật. Quan hệ giữa tư tưởng và kĩ thuật bao giờ cũng không tương xứng với tầm quan trọng tự thân của lĩnh vực này. Cội nguồn tư tưởng phương Tây, với Plato và Aristoteles, vẫn xem trọng hoạt động “chiêm nghiệm”, quan sát của tinh thần như là bộ phận “cao cấp của linh hồn” hơn là hoạt động “chân tay” thực dụng. Trong thời Trung cổ, tuy đã có những bước chuẩn bị cho sự bột phát của kĩ thuật trong thời Phục hưng, nhưng lý tưởng giáo dục vẫn xoay quanh các ngành “nghệ thuật tự do” (ngữ pháp, tu từ, biện chứng, sổ học, hình học, thiên văn, âm nhạc) hơn là các “kỹ năng cơ giới”

(artes mechanicae). Nhưng, sau mấy thế kỷ công nghiệp hoá thành công rực rỡ, tư duy về kỹ thuật lại có một bước ngoặt từ nửa sau thế kỷ 20: kỹ thuật không phải là “hoa”, nhưng cũng không phải hoàn toàn là “phúc”. Giống như chiến tranh quá quan trọng nên không thể khoán trắng cho các nhà quân sự, thì kỹ thuật cũng quá quan trọng để có thể yên tâm giao phó cho các nhà kỹ thuật. Từ nhận thức ấy, tiến bộ kỹ thuật phải mang tính quy phạm về đạo đức, vượt ra khỏi tính hiệu quả về công nghệ và kinh tế, hướng đến những giá trị nhân bản về chất lượng sống và những giá trị hoàn vũ về trách nhiệm bảo tồn bản thân sự sống.

Đạo đức học về kỹ thuật, hơn bao giờ hết, chỉ có thể được xây dựng trong khuôn khổ một môn triết học về kỹ thuật thật cởi mở, đón nhận nhiều cách tiếp cận và lý giải khác nhau trước thực tại vốn rất phức tạp và đa chiều kích.

Triết học về kỹ thuật, tất nhiên, phải bắt đầu với việc tìm hiểu các đặc điểm cơ bản của kỹ thuật hiện đại và những vấn đề nảy sinh từ đó. Nhưng trước hết, ta sẽ xét xem “kỹ thuật” (technique) và “công nghệ” (technology) quan hệ với nhau như thế nào?



Nhà khoa học Pháp René de Réaumur (1683-1757)



Nhà khoáng học Đức Giorgius (1494-1555)

NHỮNG CHẶNG ĐƯỜNG CÔNG NGHỆ

Từ “công nghệ”, theo nghĩa hiện đại, xuất hiện lần đầu tiên vào năm 1776 trong tác phẩm Hướng dẫn về công nghệ hay kiến thức về thủ công và sản xuất hàng hoá của Johann Beckmann, một nỗ lực tiên phong để thiết lập “công nghệ” như một ngành khoa học. Trong 250 năm, công nghệ đã có những bước tiến vượt bậc, viết nên những trang sử mới của nền văn minh công nghiệp.

Từ “quy luật công nghệ”

Từ những kiến thức khoa học và kỹ thuật, công nghệ

ra đời với quy luật riêng của nó: trong những điều kiện giống nhau, nếu diễn ra những tiến trình và kết quả như nhau, nghĩa là có thể lặp lại và nhân lên những kết quả ấy, ta gọi tiến trình ấy là quy trình công nghệ. Ta phân biệt hai xuất phát điểm trong sự phát triển công nghệ: một mặt là động lực công nghệ bắt đầu với một tiến bộ kỹ thuật và sau đó là đi tìm những khả năng áp dụng và những người sử dụng nó; mặt khác là động lực nhu cầu thị trường nhằm triển khai tiến bộ kỹ thuật theo đòi hỏi của người tiêu dùng. Theo dòng lịch sử, chiến lược song đôi ấy ngày càng trở nên gia tốc trong nền công nghiệp và trong chính sách công nghệ.

Từ cổ đại đến giữa thế kỷ 18

Con người đã biết dùng công cụ cầm tay từ thời tiền sử. Những máy móc đầu tiên đã ra đời trong nhiều nền văn hoá cổ đại với sự phát triển và lan toả không ngừng những kỹ thuật mới. Tuy nhiên, các bước tiến bộ diễn ra khá chậm chạp, vì nhiều kỹ thuật quan trọng như máy hơi nước và điện lực chỉ mới có mặt trong kỷ nguyên công nghiệp, dù những nguyên tắc cơ bản đã phần nào được biết tới từ trước.

Ở thời kỳ này, thực ra chưa thể nói tới “công nghệ” đúng nghĩa. Dù vậy, cũng không ngừng có những nỗ lực ghi chép và mô tả những tri thức đã đạt được, nhất là từ thế kỷ 16 ở châu Âu. Hai đại biểu nổi bật là Giorgius Agricola (Đức) và René de Réaumur (Pháp). Agricola (Đức) đã biên soạn bộ *Bách khoa thư* về ngành khai khoáng và luyện kim. Nhờ sự khuyến khích và hướng dẫn của Réaumur, các ngành nghề khác nhau đã được sưu tập và mô tả cho viện Hàn lâm khoa học Paris, đến năm 1805 đã lên đến 21 tập

dày cộp về hầu hết những phương pháp và quy trình sản xuất đương thời.

Vào thời gian này, từ “công nghệ” có nghĩa là “hệ thống những thuật ngữ chuyên ngành”, cho thấy con người có thể bàn về những quy trình kỹ thuật như một khoa học, và đây cũng chính là ý nghĩa cốt lõi của từ “công nghệ” về sau. Tiêu biểu của thời kỳ này là sự phát triển của máy móc, của việc sử dụng sức gió và sức nước, phát minh kỹ thuật in sách và việc chuyển từ lao động cá thể sang công trường thủ công.

Giữa thế kỷ 18 đến đầu thế kỷ 19

Bước ngoặt mở đầu cuộc cách mạng cuộc công nghiệp với sự phát minh máy hơi nước vào thế kỷ 18. Khả năng sử dụng năng lượng ở quy mô lớn mang lại sự bùng nổ chưa từng có cho nhiều công nghệ khác nhau, và bản thân khái niệm “công nghệ” trở thành đối tượng của một khoa học mới mẻ.

Với công trình nói trên của Johann Beckmann, giáo sư Đức ở đại học Göttingen, từ “công nghệ”(technologie) đã được xác lập. Công lao của Beckmann không chỉ ở chỗ hiểu công nghệ như một “khoa học giải thích các loại lao động, hệ quả và cẩn nguyên của chúng một cách rõ ràng, hoàn chỉnh và rành mạch” mà chủ yếu ở việc hệ thống hoá tri thức công nghệ đương thời. Điểm đặc sắc của ông là không mô tả sản phẩm cho bằng mô tả quy trình sản xuất, với 51 loại phương pháp khác nhau độc lập với chất liệu đầu vào. Thế là lần đầu tiên trong lịch sử, các quy trình sản xuất tưởng như không liên quan gì với nhau được xem xét trong mối quan hệ gắn bó và có thể được phối hợp một cách sáng tạo.

Thế kỷ 19

VỚI BOM NGUYÊN TỬ VÀ CÔNG NGHỆ NGUYÊN TỬ, LẦN ĐẦU TIỀN TRONG LỊCH SỬ, LOÀI NGƯỜI CÓ THỂ TỰ HỦY DIỆT BẰNG CÔNG NGHỆ. CÁCH ỨNG XỬ VỚI CÔNG NGHỆ VÀ TIẾN BỘ KỸ THUẬT TRỞ THÀNH VẤN ĐỀ SỐNG CÒN CỦA CON NGƯỜI.

Đây là thời kỳ phát triển mạnh mẽ các lĩnh vực công nghệ chuyên biệt như cơ khí, hóa học và nông nghiệp. Các công nghệ này phát triển hầu như độc lập với nhau và cũng là thời kỳ ngưng trệ của sự phát triển công nghệ như một khoa học. Trong *Từ điển công nghệ cơ khí* (1837), Karl Karmarsch có ý định tích hợp công nghệ, nhưng đồng thời phân định công nghệ “tổng quát” và công nghệ “chuyên biệt”.

Đến giữa thế kỷ 20

Xuất hiện nền sản xuất đại trà. Động cơ điện thay thế cho máy hơi nước, cho phép tổ chức lại sản xuất. Các quy trình mới mẻ như sản xuất dây chuyền và sản xuất đại trà không thể có được nếu không biết thay đổi cách nhìn một cách trừu tượng hơn, qua đó ngày càng tối ưu hoá. Sự tối ưu hoá, nhất là trong công nghiệp cơ khí và hoá chất, dẫn đến sự lớn mạnh của kỹ thuật chế tạo, kỹ thuật chế biến, công nghệ cung ứng và xử lý vật liệu. Các lĩnh vực này không còn gắn liền với từng ngành riêng lẻ, trái lại có thể phát triển những phương pháp và quy trình có giá trị phổ quát.

Từ giữa thế kỷ 20

Với bom nguyên tử và công nghệ nguyên tử, lần đầu

tiên trong lịch sử, loài người có thể tự hủy diệt bằng công nghệ. Cách ứng xử với công nghệ và tiến bộ kỹ thuật trở thành vấn đề sống còn của con người. Nhiều công nghệ khác cũng tiềm ẩn nguy cơ toàn cầu (kỹ thuật gen, sự ấm lên toàn cầu) khiến cần có sự đánh giá nghiêm túc về hậu quả của công nghệ.

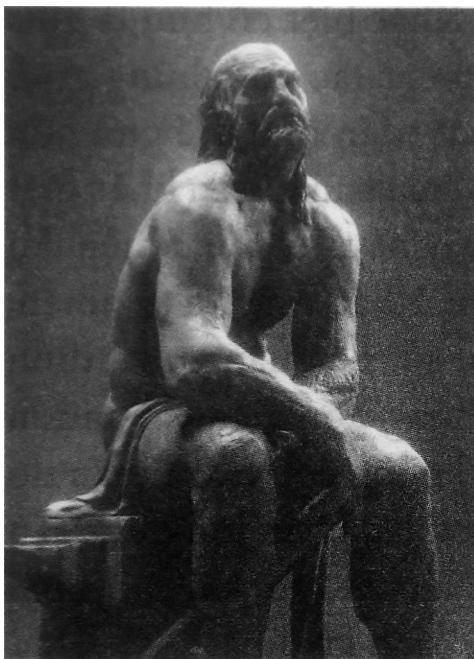
Từ giữa thế kỷ 20, máy tính nâng cao năng suất tính toán của bộ não người lên gấp bội lần, gây tác động hơn hẳn việc giải phóng lao động cơ bắp của cuộc cách mạng công nghiệp lần thứ nhất. Năng lượng hạt nhân, kỹ thuật không gian, công nghệ thông tin, internet, truyền thông đa phương tiện và kỹ thuật gen đặt ra những vấn đề vượt khỏi phạm vi kỹ thuật đơn thuần.

Sự phát triển công nghệ

Sự gia tăng hiệu quả và hệ quả của những công nghệ ưu thắng cần được tiêu chuẩn hóa. Các cấp độ chuẩn hóa được phân thành công nghệ tiên tiến, công nghệ then chốt và công nghệ cơ bản. Quản trị công nghệ thực chất là quản trị các loại hình công nghệ ấy. Công nghệ tiên tiến là công nghệ còn non trẻ, có tiềm năng lớn trong việc thay đổi rõ rệt cục diện cạnh tranh trong một ngành nghề. Chúng có thể được thúc đẩy để trở thành những công nghệ then chốt, tức những công nghệ đang lớn mạnh, có trọng lượng quyết định cho nền kinh tế tương lai. Những công nghệ then chốt sẽ trở thành công nghệ cơ bản khi chúng đạt mức quy chuẩn, không còn tiềm năng cho sự tăng trưởng, nhưng vẫn giữ vai trò lớn trong nền kinh tế, chẳng hạn bánh răng, xi mạ, bán dẫn và điện lưới.

Trong lịch sử, công nghệ then chốt ở thế kỷ 18 là máy

hơi nước, trong thế kỷ 20 là kỹ thuật chất dẻo hay hóa dầu. Công nghệ then chốt hay mũi nhọn hiện nay thì rất nhiều như kỹ thuật người máy, kỹ thuật thông tin, tin học thần kinh, trí thông minh nhân tạo, công nghệ sinh học, công nghệ nano, v.v... và khó có thể dự đoán những tên gọi mới trong tương lai.



Hình tượng không mấy thiện cảm của thần rèn Hephaistos, biểu tượng kỹ thuật cơ khí trong thần thoại Hy Lạp

KỸ THUẬT HIỆN ĐẠI: KỲ DIỆU VÀ ĐÁNG SỢ

Ba đặc điểm cơ bản của kỹ thuật hiện đại là: tính kỹ thuật, tính toàn cầu và tiềm lực phá hoại. Bên cạnh giới tự nhiên, chưa bao giờ nhân loại có thêm một thế giới thứ hai vừa kỳ diệu vừa đáng sợ đến thế. Đáng ngạc nhiên hơn là người ta còn ít suy tưởng về nó một cách nghiêm túc, nhất là từ giác độ triết học. Môn “triết học kỹ thuật” vừa mới được đưa vào các trường đại học kỹ thuật cách đây chưa lâu!

Tính kỹ thuật

Thế giới của những dụng cụ, thiết bị, máy móc cũng

cũ xưa như bản thân con người. Khác biệt cốt hữu là giữa những gì do con người thiết kế và chế tạo với những gì có sẵn như thế giới vô cơ hay tự phát triển như thế giới hữu cơ của động và thực vật. Nhưng chưa bao giờ sự khác biệt lại sâu sắc và bộc lộ rõ rệt như ngày nay. Kỹ thuật hiện đại ngày càng xa rời nền tảng tự nhiên. Khác với giới tự nhiên, kỹ thuật có mặt để thực hiện một số chức năng nhất định theo nghĩa thuần công cụ. Nó không đơn giản vay mượn từ tự nhiên như trước nữa, cũng không còn hoàn toàn do chính bàn tay con người tạo ra, trái lại, phần lớn được sản xuất từ dụng cụ, máy móc đã có. Người ta gọi hai đặc điểm cơ bản ấy của kỹ thuật hiện đại là “tính kỹ thuật”.

Thật thế, từ nguyên liệu được sử dụng cho đến hình thức, sản phẩm của kỹ thuật hiện đại ngày càng xa rời tự nhiên. Mặc dù nguyên liệu đồng, trong thời đại đồ đồng,

không hẳn đã có sẵn trong tự nhiên, nhưng vẫn còn gần gũi với tự nhiên sau một hai công đoạn chế biến so với những sản phẩm chất dẻo ngày nay.

THIÊN NHIÊN DƯỜNG NHU
KHÔNG CÓ CƠ MAY NÀO
TRƯỚC KHO VŨ KHÍ HẠNG
NẶNG CỦA KỸ THUẬT HIỆN ĐẠI

Về hình thể bên ngoài, kỹ thuật hiện đại cũng mất đi nhiều vẻ đẹp của những sản vật còn gắn liền với tự nhiên. Nhìn hình ảnh một nhà máy vuông vức, khô cứng với khung sườn sắt thép, khó có thể liên tưởng đến hình dáng mềm mại, êm đềm của ngôi nhà “ba gian hai chái” ẩn hiện trong lùm cây của nền sản xuất nông nghiệp ngàn đời. Gần đây thôi, chiếc tàu hỏa chạy bằng máy hơi nước, cối xay gió, chiếc máy dệt vân còn lưu lại chút vẻ lâng mạn, nhưng sự phát triển gia tốc đã liên tục mang lại những sản phẩm mới mẻ và lạ lẫm. Trong một thời gian ngắn, chúng buộc ta

phải làm quen và thích nghi với những gì trước đây cần nhiều thế hệ.

Kỹ thuật hiện đại không chỉ “tha hoá” khỏi tự nhiên, mà còn xa lạ với cuộc sống và môi trường quen thuộc của con người. Đầu máy xe lửa hơi nước vẫn còn gợi lại hình ảnh thân quen của chú ngựa già thở hổn hển đang oằn lưng trước gánh nặng, “nghìn đời không đủ sức đi mau”, khác biệt bao với... tàu cao tốc. Nguyên tắc của máy hơi nước không chỉ dễ hiểu mà còn có thể trực quan được, khác hẳn với máy phát điện. Ernst Bloch, trong tiểu luận *Nỗi sợ của người kỹ sư*, nói lên tâm trạng bàng hoàng khi đối diện với cỗ máy bí hiểm như đối diện với “một khuôn mặt ảo, lạnh lẽo như một cái gì không có thực”. Sự lạ lẫm của kỹ thuật hiện đại còn thể hiện ở quy mô, kích thước hoặc quá lớn hoặc quá bé đối với cảm quan thông thường của con người. Một cảm giác “kinh hoàng” xuất hiện như khi ta bị ném vào một cảnh giới hoàn toàn xa lạ.

Martin Heidegger, khi mô tả hiện tượng học về kỹ thuật hiện đại, đã dùng một từ thật đặc sắc. “Ge-stell”. Là một từ tiếng Đức đa nghĩa, “Gestell”, khi là danh từ, có nghĩa là “khung, sườn”, tức cái gì đơn thuần có tính chức năng, làm giá đỡ cho một vật khác, hiểu như một ẩn dụ cho “tính kỹ thuật”. Là động từ, “stellen” là “đặt vào”, hiểu như một dị vật có mặt “ngang xương” trong môi trường hữu cơ của chúng ta. Heidegger nêu hai ví dụ tiêu biểu cho hai đối cực: nhà máy thuỷ điện và chiếc cầu gỗ. Nhà máy thuỷ điện, với vật liệu nhân tạo và máy móc khổng lồ, xé nát quang cảnh thanh bình như một vết thương sâu hoắm. Trong khi đó, chiếc cầu gỗ hòa mình trong thiên nhiên, không chỉ bảo tồn mà thật ra còn tạo nên và nâng cao cảnh

quan. Từ một không gian địa lý vô hồn, một “chỗ”, sự hiện diện của chiếc cầu biến “chỗ” thành một “chốn” của sự sinh tụ, rồi thành một “nơi” của sự tương giao, hò hẹn... của con người.

Tính toàn cầu

Kỹ thuật hiện đại lan tràn khắp thế giới. Không sớm thì muộn, thế giới sẽ trở thành một nền văn minh kỹ thuật được nhất thể hóa trên phạm vi toàn cầu với tất cả những hệ quả của nó. Một trong những hệ quả quan trọng nhất là tiến trình đồng dạng hoá đối với các truyền thống và các đặc trưng văn hóa khác nhau. Sự đồng dạng về kỹ thuật sẽ dẫn đến sự đồng dạng về yêu cầu chuyên môn, về học trình và cả lối sống. Không đợi đến thế kỷ 21, ta đã khó nhận ra sự khác biệt về trang bị và phong cách ở các sân bay quốc tế hay văn phòng của những đại công ty.

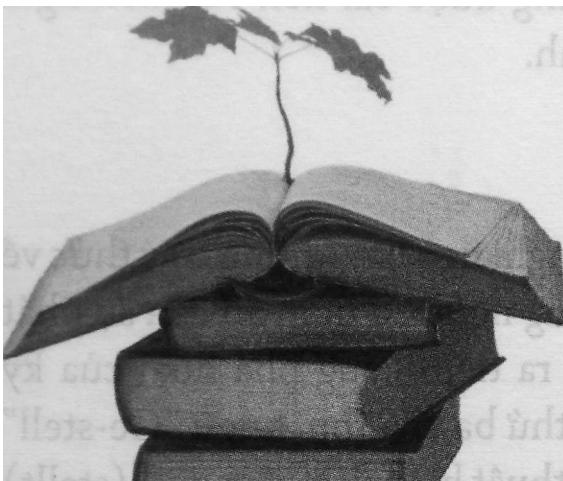
Tất nhiên, không thể chỉ nhìn những hệ quả này ở khía cạnh đơn thuần tiêu cực. Tính duy lý kỹ thuật bao giờ cũng mang theo mình một tiềm lực khai minh to lớn. Việc bắt buộc phải tư duy một cách khách quan liên chủ thể, có tính lôgic và có thể kiểm tra được theo yêu cầu của nền kỹ thuật phổ quát sẽ góp phần thẩm định lại những tín điều thâm căn cố đế, những cấu trúc chính trị, xã hội lỗi thời, để đặt tất cả vào dưới sự phê phán và kiểm soát dân chủ.

Xu hướng nhất thể hóa của sự phát triển kỹ thuật là chỗ khác biệt có tính cấu trúc rõ rệt nhất so với sự tiến hóa sinh học vốn mang tính dị biệt hóa. Nhưng ngoài điều này ra, cả hai sự phát triển đều có những nét giống nhau: mô hình phát triển cũ phải nhường chỗ cho những đột biến

của sáng tạo để không ngừng được cải tiến và thích nghi với môi trường chung quanh.

Prometheus bị trả thù

Ngày nay không còn ai nghi ngờ hay không có ý thức về tiềm năng huỷ hoại và những nguy cơ tiềm ẩn của sự phát triển kỹ thuật. Ta lại nhận ra tiềm năng phá hoại của kỹ thuật hiện đại trong nghĩa thứ ba của thuật ngữ “Ge-stell” nói trên của Heidegger. Kỹ thuật hiện đại “cầm giữ” (stellt) giới tự nhiên theo cả hai nghĩa: thách thức, đương đầu với thiên nhiên và “bắt giữ” thiên nhiên giống như cảnh sát bắt giữ tội phạm. Cả hai nghĩa đều nói lên tính bạo động; và khi xem thiên nhiên là đối thủ cần khuất phục, cuộc chiến thật không cân sức. Thiên nhiên dường như không có cơ may nào trước kho vũ khí hạng nặng của kỹ thuật hiện đại. Là cái nôi của tư duy khoa học và kỹ thuật, không phải ngẫu nhiên khi thần thoại Hy Lạp hình dung Hephaistos, vị thần của nghề thợ rèn, bẩm sinh đã bị tê liệt và xấu xí; sự dị dạng bên ngoài cũng là dấu hiệu của nội tâm bên trong! Prometheus thường được tôn vinh như ân nhân của loài người vì đã quả cảm lèn trời cướp lửa. Nhưng hình tượng Prometheus đồng thời cũng ngụ ý cảnh cáo: chàng bị thần Zeus trừng phạt và trả thù tàn khốc như một sự “đánh trả” của thiên nhiên. Những hiểm họa của các “đại kỹ thuật” không còn là hư cấu thần thoại khi nhớ đến những địa danh như Harrisburg, Bhopal, Tschernobyl, Hungary và Fukushima...



KỸ THUẬT VÀ NGHỆ THUẬT, PHƯƠNG TIỆN VÀ MỤC ĐÍCH

Phòng kỹ thuật” (điện đóm, âm thanh...) bị trực trặc có thể làm hỏng một hội nghị, nhưng nếu nó vận hành trơn tru, hội nghị vẫn chưa chắc đã thành công tốt đẹp. Kỹ thuật cá nhân xuất sắc của cầu thủ không bảo đảm đội bóng giành chiến thắng. Điều ấy cho thấy: kỹ thuật là lĩnh vực của phương tiện, chứ không phải của mục đích. Và cũng chính điều ấy làm cho kỹ thuật khác với nghệ thuật

Kỹ thuật và quy tắc

Hai ví dụ trên đây xác nhận rằng: mọi hoạt động càng cách xa mục đích được theo đuổi bao nhiêu, càng thuộc về lĩnh vực phương tiện bấy nhiêu. Vì thế, khác với nghệ thuật vốn lấy chính mình làm mục đích, kỹ thuật, dưới mắt Max Weber, gắn liền với kinh tế bởi kinh tế cũng đi tìm

giải pháp tối ưu cho những mục đích nhất định. Câu hỏi về mục đích - và cùng với nó, câu hỏi về độ tin cậy, tính hoàn chỉnh và chi phí phải chăng - luôn là những câu hỏi quan trọng đối với kỹ thuật.

Tất nhiên, ta không nên hiểu quá hẹp những nhiệm vụ của kỹ thuật. Một nhạc công có thể phát triển một “ngón nghệ” dành riêng cho một bài nhạc hay một đoạn nhạc, người kỹ sư tìm tòi một loại máy móc mới cho một mục đích sử dụng nào đó. Nhưng mục tiêu của một kỹ thuật có khi chỉ nhằm thử nghiệm hay cải tiến những chức năng và thao tác nói chung mà việc sử dụng cụ thể chưa được biết rõ vào thời điểm khám phá. Kỹ thuật chỉ tạo ra tiềm năng cho những mục đích chưa xác định. Tuy vậy, tính cách phương tiện vẫn là cốt lõi chung khi nói đến kỹ thuật, dù hiểu theo nghĩa hẹp như là toàn bộ máy móc, thiết bị, hay cả theo nghĩa rộng của từ “technique” trong tiếng Anh chỉ một phương pháp và tay nghề nào có thể dạy và học được (từ kỹ thuật xếp... tàu bay giấy cho đến kỹ thuật quản trị kinh nghiệp và nhân sự).

Ý nghĩa cốt lõi của kỹ thuật như là phương tiện bắt nguồn từ cách hiểu từ “téchne” thời Hy Lạp cổ đại, tiền thân của từ “kỹ thuật” ngày nay. Về phạm vi, nó bao hàm không chỉ tài nghệ để đạt được những mục đích nhất định mà cả người làm chủ và có năng lực thực hành tài nghệ ấy. Theo Platon, người thầy thuốc là một technikós, vì phải làm chủ những tài nghệ nhất định, và môn thiền văn học cũng là một téchne, vì biết vận dụng những phương pháp chuyên biệt. Khi phân tích khái niệm téchne, Platon quan tâm chủ yếu đến việc: năng lực của một technikos không chỉ dựa trên một số những kinh nghiệm ngẫu nhiên hay

những tài khéo nhuần nhuyễn theo thói quen, trái lại, cần phải bao hàm một lógos, tức một quy tắc được tuân thủ một cách có ý thức, một sự làm chủ về tinh thần đối với phương pháp được áp dụng.

KHÔNG ĐỢI ĐẾN NGÀY NAY KHI TỪNG
NÚI CHẤT THẢI ĐỘC HẠI NGÀY CÀNG
TRỎ THÀNH VẤN ĐỀ TRUNG TÂM CỦA
KỸ THUẬT HIỆN ĐẠI, MÀ NGAY TỪ
ĐẦU, KỸ THUẬT ĐÃ MANG THEO MÌNH
NHỮNG TÍNH NĂNG VÀ GIÁ TRỊ ĐẦY
TÍNH HÀM HỒ, NƯỚC ĐÔI: LỢI VÀ HẠI, CƠ
HỘI VÀ RỦI RO, HY VỌNG VÀ THẨM HỌA.

Quan hệ chặt chẽ giữa “kỹ thuật” và “quy tắc” trong quan niệm của Platon vẫn còn giá trị đối với khái niệm kỹ thuật hiện đại.

Thật thế, kỹ thuật, theo nghĩa là phương pháp và kỹ năng, không gì khác hơn là những quy tắc, theo công thức: hãy làm điều A, nếu muốn đạt được điều B. “Mệnh lệnh kỹ thuật (theo cách gọi của Kant) không nhất thiết phải được diễn đạt rành mạch bằng lời nói hay chữ viết, trái lại, cũng có thể bằng cách làm mẫu và bắt chước, hay bằng cách “tâm truyền” như trong các phương pháp tu luyện. Tóm lại, hành động kỹ thuật - thêm một điểm khác biệt nữa với hành vi ít nhiều tự phát và sáng tạo của người nghệ sĩ - hoàn toàn được hướng dẫn và quyết định bởi những quy tắc. Hành động ấy được đánh giá đúng sai căn cứ vào quy tắc và hay dở căn cứ vào mục đích nhắm tới.

Kỹ thuật và tác tạo

Aristoteles, môn đệ của Platon, tiếp tục phát triển khái niệm kỹ thuật. Với ông, kỹ thuật không chỉ là kỹ năng thực hành mà còn mang đậm nội dung tinh thần, rất gần gũi với tư duy khoa học. Làm chủ kỹ thuật là biết làm và biết

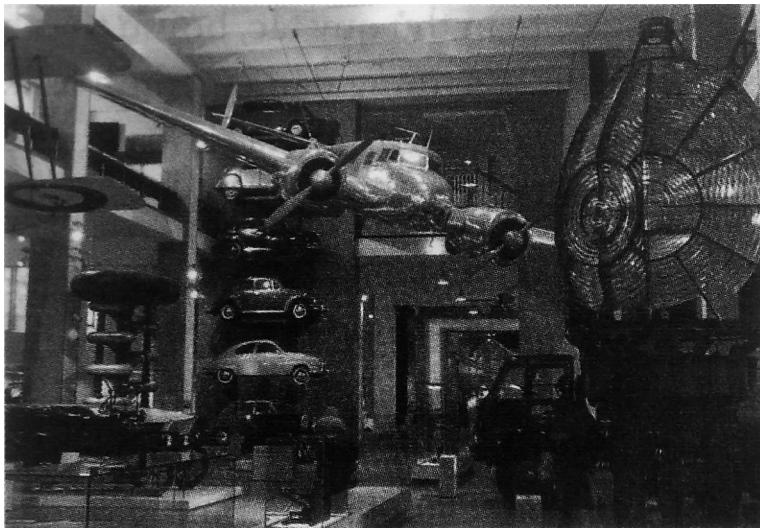
tại sao mình làm như thế bởi bên cạnh kỹ năng, kỹ thuật cũng đòi hỏi tư duy suy lý để tự giác vận dụng các quy tắc. Nhưng, khác với Platon, Aristoteles gắn kỹ thuật chặt chẽ hơn với việc tạo tác và hình thành những sản phẩm thuộc cả hai loại: có mục đích ở bên ngoài bản thân chúng (như công cụ) hoặc có mục đích ngay nơi bản thân chúng (vật dụng hay tác phẩm nghệ thuật). Kỹ thuật, theo cách nhìn trong tác phẩm *Đạo đức học Nichomachus*, là cung cách hành động để tác tạo, “làm ra” những đối tượng mới mẻ dựa trên năng lực hoạt động lý tính của con người.

Mở rộng và nhấn mạnh chức năng tác tạo của kỹ thuật, Aristoteles muốn làm rõ sự tương phản rõ rệt giữa hành động của con người với sự sinh diệt của giới tự nhiên. Con người, thông qua téchne, hướng đến sự tác tạo, trong khi sức mạnh bảo tồn và hủy diệt được dành cho giới tự nhiên! Từ viễn tượng của con người ngày nay, việc nhấn mạnh mặt kiến tạo tích cực của kỹ thuật e rằng cũng phiến diện không khác gì chỉ thấy tiến trình sinh trưởng khi nghĩ đến từ “tự nhiên” mà quên đi tiến trình suy tàn và huỷ diệt vốn cũng là đặc điểm của dòng tuần hoàn tự nhiên! Không đợi đến ngày nay khi từng núi chất thải độc hại ngày càng trở thành vấn đề trung tâm của kỹ thuật hiện đại, mà ngay từ đầu, kỹ thuật đã mang theo mình những tính năng và giá trị đầy tính hàm hồ, nước đôi: lợi và hại, cơ hội và rủi ro, hy vọng và thảm họa. Mũi tên, ngọn giáo trong tay người tiền sử, quỷ kế trong chiến tranh, tức cả hai loại hình kỹ thuật vật chất và tinh thần, tự chúng đã mang mục đích huỷ diệt.

Thế giới nhân tạo

Khái niệm kỹ thuật hiện đại ngày càng phức tạp và khó

xác định ranh giới. Những đối tượng và sản phẩm của kỹ thuật chế biến, chế tạo và chuyên chở không nhất thiết phải là vật chất hữu hình. Chúng có thể ở dạng năng lượng (như điện) hoặc thông tin (như số liệu, chương trình). Theo nghĩa chặt chẽ, những sản phẩm là thuộc về lĩnh vực kỹ thuật, trong chừng mực bản thân chúng là công cụ, máy móc, thiết bị. Nhưng, ngày nay không phải mọi sản phẩm kỹ thuật đều mang tính tái đầu tư (để tiếp tục tạo ra sản phẩm dịch vụ). Số không nhỏ trong chúng đã mang tính tiêu dùng trực tiếp trong gia đình hơn là trong nhà máy, xí nghiệp hay văn phòng. Chiếc đồng hồ đeo tay - một thời là biểu trưng của kỹ thuật - hay chiếc điện thoại di động hiện nay là sản phẩm kỹ thuật hay nghệ thuật. Quyển sách trên giá, lọ hoa trên bàn là sản phẩm, nhưng không còn là bộ phận của kỹ thuật nữa. May thay, kỹ thuật không phải là tất cả những gì con người có thể làm ra, không phải là toàn bộ “nền văn minh vật chất” như nhà xã hội học W. F. Ogburn dự đoán. Kỹ thuật là bộ phận cấu thành, nhưng không phải là toàn bộ “thế giới nhân tạo”. Con người luôn biết giữ cho mình một không gian “nhân đạo” để hít thở và sống còn.



Một gian trong bảo tàng khoa học London, Anh

KỸ THUẬT CHỈ LÀ KHOA HỌC ỨNG DỤNG?

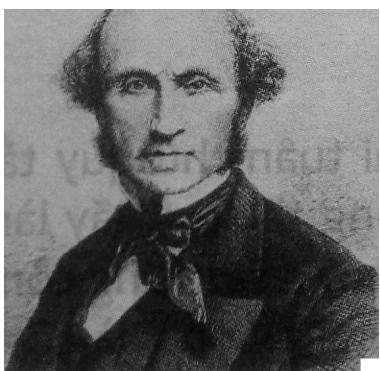
Kỹ thuật là phương tiện, phải tuân thủ quy tắc nhằm đạt mục đích, theo công thức: “Hãy làm điều A, nếu muốn đạt điều B”. Nhưng sau lưng công thức “kỹ thuật” có tính thực dụng ấy phải là công thức “khoa học” phổ biến có tính lý thuyết: “Nếu A, thì B” hoặc ít ra: “Nếu A, thì rất có thể là B”. Vậy, hai công thức ấy hay nói khác đi, kỹ thuật và khoa học, quan hệ với nhau như thế nào?

“Fundamentum in re”

Từ Latinh vui mắt ấy có nghĩa là “cái cơ sở cốt lõi trong sự vật”. Một quy tắc kỹ thuật hay ho là nhờ dựa vào sự đúng

đắn của định luật khoa học. Định luật khoa học là “cơ sở cốt lõi” của quy tắc. Nhưng sự đúng đắn của định luật khoa học cũng tuỳ thuộc vào việc tuân thủ quy tắc, bởi sự thành công này là một sự xác nhận tính đúng đắn của định luật. Vậy phải chăng kỹ thuật không gì khác hơn là “khoa học tự nhiên ứng dụng”?

Thưa, có phần đúng, nhưng cũng có phần không đúng? Trước hết, định luật khoa học đúng một cách “tự nhiên”, không cần chờ được áp dụng. Ta có quyền chọn hoặc không chọn quy tắc A để đạt mục đích B, nhưng quan hệ giữa A và B là có sẵn từ trước. Đó chính là ranh giới của quyền năng kỹ thuật: nó có thể tận dụng mối quan hệ giữa A và B, nhưng không thể tự mình kiến tạo hay cải biến quan hệ ấy được.



Nhà triết học, Kinh tế chính trị học người Anh John Stuart Mill (180 - 1873)

Thêm nữa, cách nói “kỹ thuật là khoa học tự nhiên ứng dụng” cũng quá hẹp. Việc phát biểu định luật không phải là độc quyền của khoa học tự nhiên. Các môn khoa học nhân văn (như tâm lý học) và khoa học xã hội cũng đòi quyền ấy. Từ thế kỷ 19, cao trào thực chứng luận (Auguste Comte, J. S. Mill) và nhiều nhà lý luận xã hội khác cũng muốn công cụ hoá các lý thuyết thành kế hoạch cải biến xã hội hay, như trong thế kỷ 20, được gọi là “công nghệ xã hội” (social engineering).

Rồi ngay trong lĩnh vực “kỹ thuật cứng”, quan hệ của nó với khoa học tự nhiên cũng có nhiều đặc điểm đáng chú

ý. Trước hết, cơ sở trực tiếp của kỹ thuật không hẳn là các định luật của khoa học tự nhiên, mà của các ngành công nghệ, bởi không phải lý thuyết khoa học nào cũng có thể đưa vào phạm vi ứng dụng kỹ thuật. Khoa học tự nhiên quan tâm chủ yếu đến việc kiểm tra những giả thuyết, trong khi kỹ thuật quan tâm đến những kết luận đáng tin cậy, bất kể chúng có nằm trong một hệ thống lý thuyết hoàn chỉnh hay thoả ứng những điều kiện của việc rút ra định luật. Một phương pháp châm cứu hiệu nghiệm là đủ về mặt kỹ thuật, mặc dù nó có thể chưa được giải thích hoàn chỉnh về mặt lý thuyết.

Về chức năng, khoa học tự nhiên không mô tả cho bằng nhận diện tính quy luật ẩn tàng, vượt ra khỏi thực tại nhất thời hay bất tất. Định luật không chỉ có giá trị cho những hiện tượng “tự nhiên” theo nghĩa những thực thể lịch sử, mà cho cả những hiện tượng chỉ có mặt nhờ phương tiện kỹ thuật như chất dẻo, các hạt hạ nguyên tử hay phản vật chất. Chúng cho phép khoa học tự nhiên đến gần hơn mục đích của mình là nắm bắt cấu trúc quy luật của vũ trụ bằng những giả thuyết suy diễn đi ngược về quá khứ.

“BẢN THÂN Ý TƯỞNG KỸ THUẬT KHÔNG RA ĐỜI TỪ KHOA HỌC HAY DIỄN DỊCH, MÀ TỪ TRỰC GIÁC. KHOA HỌC LÀ TRỢ THỦ CHỨ KHÔNG PHẢI LÀ KẺ SÁNG TẠO NÊN Ý TƯỞNG” -Rudolf Diesel

Quan hệ giữa kỹ thuật và khoa học cũng không quá “chặt chẽ”. Do yêu cầu lý thuyết khoa học tự nhiên thường lược bỏ sự phức tạp, sử dụng công cụ “lý tưởng hóa” (ví dụ: chân không hoàn hảo, tính đòn hồi hoàn hảo), cô lập những tiểu tiết, đi tìm những hằng số. Trong khi đó, do yêu cầu thực tiễn, kỹ thuật và công nghệ buộc phải lưu ý đến tất cả sự phức tạp của những yếu tố và tác động

qua lại của chúng. Xây một tòa tháp cao, người ta không chỉ phải tích hợp rất nhiều những lý thuyết khoa học và công nghệ (gió, ánh sáng, động đất, sức bền vật liệu, nền móng ...), mà cả những yếu tố kinh nghiệm, những thử nghiệm bằng mô hình mà cả “trực giác của người kỹ sư” (engineering judgment), vì không phải lúc nào cũng có sẵn những lý thuyết khoa học về sự tương tác phức tạp của mọi yếu tố ấy.

Quan hệ nhân quả

Quan hệ nhân quả giữa khoa học và kỹ thuật chưa bao giờ rõ rệt như ngày nay khi khoảng cách thời gian giữa khám phá khoa học và phát minh kỹ thuật được rút ngắn một cách ngoạn mục. Từ khoa học hạt nhân đến bom nguyên tử cần không đến sáu năm. Động lực phát minh kỹ thuật gắn liền với thành tựu lý thuyết: transistor và vật lý bán dẫn, kỹ thuật tiên tiến trong chẩn đoán y khoa với vật lý vi mô... Tuy nhiên, quan hệ nhân quả này không có nghĩa rằng những phát minh kỹ thuật là kết quả “tự động” từ những lý thuyết khoa học. Kỹ thuật, công nghệ khác cơ bản với khoa học tự nhiên không chỉ ở mục tiêu và chức năng nói trên, mà còn chủ yếu ở chỗ: kỹ thuật là hoạt động bị quy định bởi rất nhiều những quy phạm và tiêu chuẩn ngoài khoa học: tính hiệu quả, tính kinh tế, sự an toàn, sự thân thiện với môi trường, chiến lược phát triển quốc gia.

Khác với nhà khoa học, nhà kỹ thuật luôn phải bận tâm với việc biến khả năng thành hiện thực trong những điều kiện nhiều khi rất nghịch ngã.

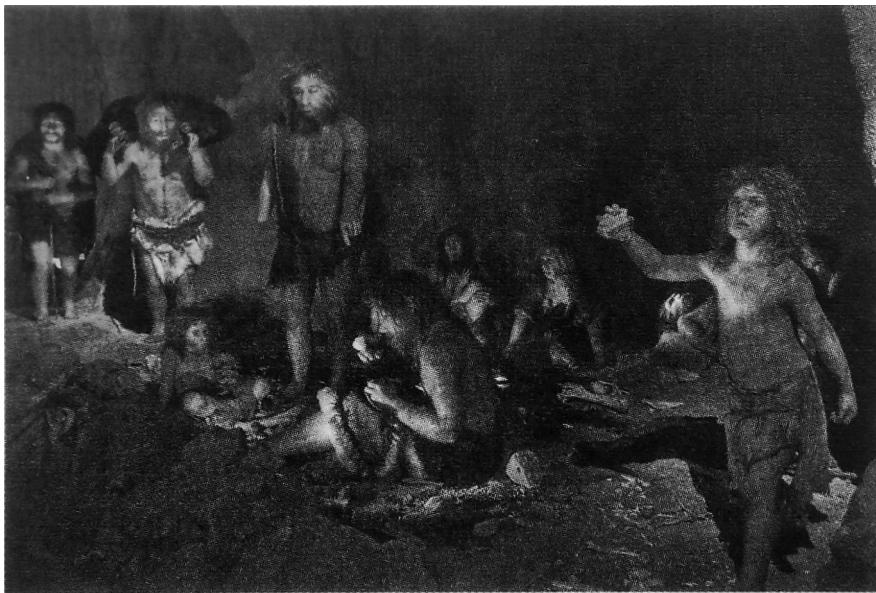
Kỹ thuật và công nghệ, bên cạnh cái nhìn thống quan những thành tựu lý thuyết, luôn mang theo mình yếu tố sáng tạo đột phá, khiến nó, tuy xa, nhưng có khi đến rất gần với nghệ thuật. “Bản thân ý tưởng kỹ thuật không ra đời từ khoa học hay diễn dịch, mà từ trực giác. Khoa học là trợ thủ chứ không phải là kẻ sáng tạo nên ý tưởng...” (Rudolf Diesel, nhà phát minh động cơ diesel).

Không phải đường một chiều

Khoa học ngày càng phụ thuộc vào kỹ thuật. Từ khi Galilei phát minh kính viễn vọng, quan niệm của ta về thế giới và vũ trụ phụ thuộc rất nhiều vào thành tựu kỹ thuật. Quan hệ giữa máy hơi nước và nhiệt động học; máy bay và khí động học, không khác mấy với quan hệ giữa kỹ thuật đặc điểm và hình học, thuật giả kim và hoá học trước đây. Với kỹ thuật máy tính ngày nay, thêm một điều “không tưởng” nữa đã xảy ra cho tư duy triết học truyền thống: sự ra đời loại phán đoán hoàn toàn mới: phán đoán phân tích hậu nghiệm! Theo Kant, phán đoán phân tích bao giờ cũng là tiên nghiệm (“tam giác có ba góc”, vị trí “ba góc” có sẵn trong chủ ngữ “tam giác”, chỉ dùng lý trí là nhận biết được, không cần đến kinh nghiệm như trong phán đoán tổng hợp: “con mèo có đuôi”). Nay, một phán đoán lôgic từ các tiền đề có đúng hay không, phải chờ máy tính xử lý chứ đâu óc con người không nhận biết nổi!

Sau cùng, bằng phương pháp thí nghiệm, khoa học không còn thụ động quan sát, mà chủ động can thiệp vào tự nhiên. Nhưng, dù “thí nghiệm là bước đầu tiên để áp dụng kỹ thuật” (Gehlen), thí nghiệm và áp dụng kỹ thuật

vẫn là hai chuyện khác nhau. Kỹ thuật áp dụng kết quả đã biết, còn thí nghiệm đi tìm cái chưa biết. Ứng dụng kỹ thuật hướng đến thực tiễn, trong những điều kiện bình thường. Thí nghiệm khoa học hướng dẫn tri thức, trong những điều kiện lý tưởng. Ở đây “tri” và “hành” không nhất thiết trùng hợp, nhưng xét kỹ cũng không hạn chế hay mâu thuẫn nhau.



Hình ảnh người nguyên thủy tại viện Max Planck (Đức): từ những công cụ đầu tiên, con người đã tạo ra những công cụ kỹ thuật vượt khồi nhu cầu thực dụng, trở thành cái tôi thứ hai của mình.

TÀI TÌNH CHI LẮM CHO TRỜI ĐẤT GHEN

Trong đối thoại Protagoras, Platon kể lại câu chuyện thần thoại: Prometheus và Epimetheus nhận nhiệm vụ trang bị cho muôn loài. Epimetheus hào phỏng đến mức dại dột trao hết nanh vuốt cho muông thú, rút cục, con người “trần truồng, không giày, không áo, không có vũ khí phòng thân”. Prometheus phải lén tận trời cao, đánh cắp “tài khéo và cả lửa” từ thần Hephaistos và nữ thần Athena để ban tặng cho con người, còn phần mình, gánh chịu sự trùng phạt khủng khiếp.

“Sinh vật thiêú thốn” và “sinh vật dư thừa”

Con người cần có kỹ thuật để bù đắp cho sự yếu kém bẩm sinh về năng lực tự vệ và chiến đấu, giống như cần có văn hoá để nâng cấp những “chương trình” được cài đặt sẵn theo bản năng. Từ một “sinh vật thiêú thốn, bất toàn” theo cách nhìn nhân học của Herder và Gehlen, con người trở thành “sinh vật dư thừa” nhờ vào trí tuệ thực hành kỹ thuật dưới mắt Waldenfels.

Đối diện với thiên nhiên thù địch, con người không



Nhà nhân học Đức Arnold Gehlen(1904 - 1976)

chỉ yếu đuối về vật chất (không có bộ lông giữ ấm, không có nanh vuốt bén nhọn và ngũ quan tinh tường) mà cả về bản năng (không dệt nổi tấm lưới như con nhện, chiếc tổ như con ong...). Thế nhưng, con người lại có thể dệt và xây vò vòn những tấm lưới hay chiếc tổ “phổ biến” (Marx) cho

những mục đích hết sức khác nhau. Chính nhờ biết thoát ly khỏi bản năng, biết giữ khoảng cách với chính mình, đồng thời có nghĩa là cởi mở trước thế giới, con người mới có cơ may thích nghi linh hoạt trong ứng xử và nhu cầu. Giữ khoảng cách với chính mình cũng là điều kiện tiên quyết để kiềm chế dục vọng và sự hưởng thụ tức thời, có năng lực dự báo và dự phòng, có năng lực học hỏi và kiên trì theo đuổi mục đích. Sinh vật yếu đuối, bất toàn ấy có quyền trở thành “chủ nhân và chủ sở hữu của thiên nhiên” như René Descartes, trong *Luận về phương pháp* (1637), đã vô ngực tự hào!

Kỹ thuật và các cơ quan sinh học

Theo Arnold Gehlen, một trong những nhà nhân học hàng đầu của thế kỷ 20, ở ba cấp độ phát triển - công cụ, máy động lực (đảm nhận việc áp dụng lực vật lý) và máy tự động (đảm nhận cả chức năng kiểm soát và điều khiển) - kỹ thuật đã thực hiện cả ba chức năng, giúp con người độc lập với sự yếu đuối tự nhiên: thay thế, giải phóng và tăng cường các cơ quan sinh học của con người. Lưỡi dao thay cho móng vuốt, xe hơi giải phóng đôi chân và cái búa tăng cường sức mạnh của nắm tay, tuy nhiên, dù hơn hẳn những cơ quan tự nhiên về tính hiệu quả, kỹ thuật, xét về trình độ tiến hoá, vẫn thua kém các cơ quan tự nhiên. Thiết bị kỹ thuật có tinh vi và phức tạp đến đâu vẫn không thể so sánh với trình độ phức hợp của những cơ quan được chúng thay thế, giải phóng và tăng cường. Gọi thiết bị kỹ thuật là “máy móc”, “cơ giới”... không phải là không chính đáng!

Thật ra, sự tương tự về chức năng giữa kỹ thuật và cơ quan sinh học theo cách nhìn của Gehlen chỉ đúng trong lĩnh vực cốt lõi nhất của kỹ thuật hiện đại mà thôi. Việc sử dụng siêu âm và toàn bộ phạm vi điện tử vượt ra khỏi những gì giác quan con người có thể vươn đến được, thể hiện một cái gì hoàn toàn mới về chất. Ngoài ra, kỹ thuật cũng không đơn thuần thỏa mãn những nhu cầu sinh vật, mà cả những nhu cầu có tính văn hoá - xã hội nữa. Ngay từ xa xưa, những đại công trình kỹ thuật như kim tự tháp ở Ai Cập hay những đền đài khổng lồ ở Hy Lạp và nhiều nền

CHÍNH NHỜ BIẾT THOÁT LY
KHỎI BẢN NĂNG, BIẾT GIỮ
KHOẢNG CÁCH VỚI CHÍNH
MÌNH, ĐỒNG THỜI CÓ NGHĨA
LÀ CƠI MỞ TRƯỚC THẾ GIỚI,
CON NGƯỜI MỚI CÓ CƠ MAY
THÍCH NGHI LINH HOẠT
TRONG ỨNG XỬ VÀ NHU CẦU.

văn hoá cổ xưa khác rõ ràng không chỉ để thay thế, giải phóng và tăng cường các chức năng sinh học, mà, theo nghĩa nào đó, là “dư thừa”, nghĩa là chỉ mang tính biểu trưng, không khác gì các công trình “kỹ thuật cao” có tính trình diễn ngày nay. Kỹ thuật, bên cạnh mục đích bảo đảm sự sinh tồn của con người, bao giờ cũng có kích thước văn hoá của sự thờ cúng, chiêm ngưỡng và tự hào. Kỹ thuật, vượt qua nhu cầu thực dụng, trong nhiều trường hợp, là cái tôi thứ hai, là cái tồn - tại - khác của con người.

Vì thế, sự tương tác giữa phương cách tác động của kỹ thuật với các cơ quan của con người như là một sự “phóng chiếu” các chức năng sinh học theo định nghĩa từ năm 1877 của nhà triết học đầu tiên về kỹ thuật, Ernst Kapp, vẫn tỏ ra quá hẹp. Không thể phủ nhận sự tương tự ấy (máy bơm và trái tim, điện tín và dây thần kinh...), nhưng khác với cơ chế sinh học tự nhiên vốn gắn liền với di sản tiến hoá, kỹ thuật là sản phẩm tự do, tự chọn lấy con đường đi riêng của mình bên ngoài sự tiến hoá tự nhiên, bằng sự đột phá, tái phát hiện hay chọn lọc. Kỹ thuật có thể giúp con người bay nhanh hơn chim, định hướng chính xác hơn dơi, nhìn rõ trong bóng đêm hơn chim cú mà không cần phải trải qua hàng triệu năm tiến hoá. Kỹ thuật, kỳ cùng, là sản phẩm của trí tuệ.

Chỉ con người mới có kỹ thuật?

Một đóa hoa, một vỏ sò, một cánh bướm... tỏ lộ sự kỳ diệu của “kỹ thuật của tự nhiên”, theo cách nói nổi tiếng của Kant. Vấn đề là: “kỹ thuật” kỳ diệu ấy có một “logos” không? Nghĩa là, chúng không chỉ hợp quy tắc, mà còn được hướng dẫn bởi quy tắc? Không chỉ hợp mục đích mà còn hướng đến mục đích theo cách hiểu về kỹ thuật nơi con người?

Khó có thể chứng minh điều ấy nơi hầu hết các loại động, thực vật, trừ một số loài linh trưởng cao cấp! Định hướng theo mục đích là không thể phủ nhận nơi loài dã nhân: việc biết chống những tẩm đệm để hái chuối là “phát minh” hoàn toàn tương tự với con người. Sử dụng công cụ không vì nhu cầu nhất thời mà còn nhằm dự phòng cho tương lai lại là một bước tiến lớn nữa: ở những nơi hạt dẻ quá cứng, dã nhân biết mang theo đá khi đi kiếm ăn. Những viên đá, trong trường hợp này, là những công cụ không khác gì chiếc rìu hay cái búa trong tay người tiêu phu. Rồi cũng đã có mầm mống đầu tiên của việc chế tạo công cụ lao động nơi những bà con gần này của chúng ta!

Vậy, cái gì là đặc trưng cho tài năng kỹ thuật độc đáo của con người? Theo nhiều kết quả nghiên cứu, dường như có hai điểm: thứ nhất - con người homo sapiens không còn là sinh vật duy nhất “biết làm ra công cụ” cho bằng biết dùng công cụ để chế tạo ra công cụ ngày càng tinh vi hơn; và, thứ hai - không còn độc quyền trong việc tiên liệu và hoạt động có ý đồ cho bằng biết dự liệu dài hơi trong thời gian, biết sản xuất công cụ và vật liệu với quy mô lớn về số lượng, và kiên nhẫn chờ đợi sự thu hoạch lớn hơn nhiều lần trong tương lai xa. Việc triển hạn cái “chân trời chờ đợi”, việc “tạm hoãn sự sung sướng ấy lại” cũng chính là cốt lõi của hoạt động kinh tế và đầu tư!

Con người, như Ernst Cassirer nhận định, là “sinh vật biểu trưng” (*animal symbolikum*), vì giàu trí tưởng tượng hơn tất cả.



Triết gia Francis Bacon

“TRI THỨC LÀ SỨC MẠNH”

Vào buổi bình minh của khoa học - kỹ thuật hiện đại, Francis Bacon (1561 - 1626) nêu công thức ngắn gọn và cấp tiến: “tri thức là sức mạnh”.

Mục tiêu của khoa học và kỹ thuật là “regnum hominis”, sự thống trị của con người, khôi phục lại vườn địa đàng đã mất, khi con người đầu tiên (Adam và Eva) đặt tên cho muôn loài và khẳng định quyền lực của mình một cách dễ dàng.

Một “không tưởng” về kỹ thuật ra đời, lôi cuốn phương Tây, và rồi cả nhân loại, đi vào cuộc đại trường chinh mới mẻ.

Regnum hominis

Một thế hệ sau Bacon, René Descartes (1596 - 1650), ông tổ đúc thực của tư tưởng cận đại, đề ra yêu cầu: nhờ vào sự trợ giúp của khoa học và kỹ thuật, con người phải và có thể trở thành “chủ nhân và chủ sở hữu của thiên nhiên”. Ngày nay, khẩu hiệu lừng danh của Bacon và yêu cầu mãnh liệt trên đây của Descartes thường bị phê phán như là mầm mống của hình thức thống trị thiên nhiên một cách bạo lực và đầy dục vọng, chỉ nhắm khai thác tài nguyên thiên nhiên một cách thiển cận, bất chấp mọi hậu quả.

Thật ra, Bacon và Descartes, về căn bản, chỉ xác định bản chất của hoạt động khoa học và hành động kỹ thuật. Mục tiêu bản chất của kỹ thuật tất yếu hướng đến sự thống trị: cần phải buộc thiên nhiên (và tất nhiên cả con người) chấp nhận tuân theo những quá trình không tự nguyện.

Việc thống trị thiên nhiên bằng khoa học - kỹ thuật bao gồm ba thành tố hay ba cấp độ: khách quan hóa thiên nhiên thành đối tượng của sự quan sát và lý thuyết; giải thích những hiện tượng của nó dựa vào nguyên tắc nhân quả; làm chủ tiến trình vận động của chúng bằng sự can thiệp kỹ thuật có mục đích. Việc khách quan hóa đòi hỏi phải thay thế những cách tiếp cận theo kiểu xúc cảm, đồng nhất hóa hay mô phỏng bằng lối khác: lý tính, sự thông báo rành mạch cho mọi người cùng hiểu và khả năng kiểm tra, lặp lại của người khác. Việc giải thích nhân quả đòi hỏi phải lược bỏ tính cá biệt cụ thể của những đối tượng tự nhiên để có thể quy chúng về những nguyên tắc tác động phổ biến. Sau cùng, sự làm chủ về kỹ thuật không chỉ biến thiên nhiên thành đối tượng mà còn thành những sự vật.

Sự vật thì được công cụ hoá và - ít ra trong quá trình can thiệp kỹ thuật - trở thành phương tiện đơn thuần.

Không đợi đến ngày nay, khi thảm họa môi sinh toàn cầu đang cận kề mới có nhiều tiếng nói phê phán cách tiếp cận ấy. Ở cả ba cấp độ vừa nói, dường như con người đã “phạm tội”: tước bỏ của thiên nhiên một cái gì đó, làm cho thiên nhiên nghèo nàn hơn và quy giản thiên nhiên thành vật liệu cho sự sử dụng tuỳ tiện.

ĐÃ TỪNG LÀ NGƯỜI THẤY CỦA CON NGƯỜI TRONG HÀNG VẠN NĂM, THIÊN NHIÊN, TỪ MẤY THẾ KỶ NAY, THỰC TẾ TRỞ THÀNH NGƯỜI HỌC TRÒ ĐỂ BỊ TRA HỎI VỀ QUY LUẬT VÀ BỊ UỐN NẮN THEO MỤC ĐÍCH CỦA CON NGƯỜI.

Có thể có một cái nhìn tinh táo và công bằng hơn không? Trước hết, về việc làm nghèo nàn thiên nhiên, ta biết rằng

cách tiếp cận khoa học - kỹ thuật chỉ là một trong nhiều cách tiếp cận của con người hiện đại đối với thiên nhiên, nghĩa là không hề loại trừ cách tiếp cận xúc cảm và thẩm mỹ. Nếu cái nhìn vật linh về thiên nhiên (thiên nhiên là linh thiêng, bất khả xâm phạm) không còn phổ biến nữa, thì không ai ngăn cấm con người cảm thấy gắn bó, thân thiết và quý trọng đối với đoá hoa, cánh chim, ngôi vườn nhà và cảnh quan xứ sở. Việc tôi biết rõ cái cây bên hiên nhà thuộc loại gỗ gì, có tính năng ra sao không làm cho cái cây nghèo nàn đi mà trái lại! Khái niệm “thế giới bị giải ảo” của Max Weber không còn đúng nữa, khi “ảo thuật” của thiên nhiên không chủ yếu có nghĩa ma thuật - thần bí cho bằng có tính thẩm mỹ - biểu trưng (Dieter Birnbacher).

Việc biến tri thức khoa học thành sự can thiệp kỹ thuật tự nó cũng không mang tính bạo lực hay phá hoại. Phá huỷ thiên nhiên không thuộc về bản chất của kỹ thuật, bởi vấn

để không nằm ở chỗ có can thiệp vào tự nhiên hay không mà ở chỗ can thiệp như thế nào. Mô hình đối lập với sự đơn điệu của kỹ thuật không phải là sự hoang dã của thiên nhiên nguyên sơ mà là sự can thiệp tinh tế của một thứ kỹ thuật được “khai minh” mà những “ngôi vườn kiểu Anh” là hình ảnh tiêu biểu khi biết để cho thiên nhiên dường như tự thiết kế và sinh trưởng một cách “tự nhiên”. Ngăn cấm mọi sự can thiệp vào tự nhiên không khác gì đòi kết liễu cơ sở sinh tồn của con người. Ta hàng ngày hàng giờ vẫn đang “sử dụng” thiên nhiên và cả người khác nữa như phương tiện cho những mục đích của mình. Mệnh lệnh luân lý chỉ không cho phép ta sử dụng thiên nhiên và người khác như một phương tiện “đơn thuần” (Kant) kiểu bọn cai thầu chiến tranh, bọn lâm tặc, sa tặc, khoáng tặc v.v.

Một mô hình đối lập khác nữa là mong muốn biến thiên nhiên thành “đối tác”, thành “đồng minh” (Ernst Bloch, 1875 - 1977). Một mô hình thoát nhìn khá hấp dẫn, nhưng thật ra, chỉ có thể hiểu theo nghĩa ẩn dụ mà thôi bởi quan hệ “đối tác” ấy không hề cân xứng. Quan hệ đối tác khó có thể hình thành với một thiên nhiên câm nín, trong khi con người đến với thiên nhiên một cách có hệ thống và có kế hoạch. Con người có lừa dối “đối tác” thiên nhiên không, khi phát minh ra thuốc mê để tránh sự đau đớn do tự nhiên gây ra cho con người, khi làm mọi cách để ngăn ngừa thảm họa tự nhiên? Thiên nhiên chỉ trở thành chủ thể khi nó được chủ thể - người chiếm lĩnh và cải biến, thành môi trường cho sự tự khách thể hoá của con người. Đã từng là người thầy của con người trong hàng vạn năm, thiên nhiên, từ mấy thế kỷ nay thực tế trở thành người học trò để bị tra hỏi về quy luật và bị uốn nắn theo mục đích của con người.

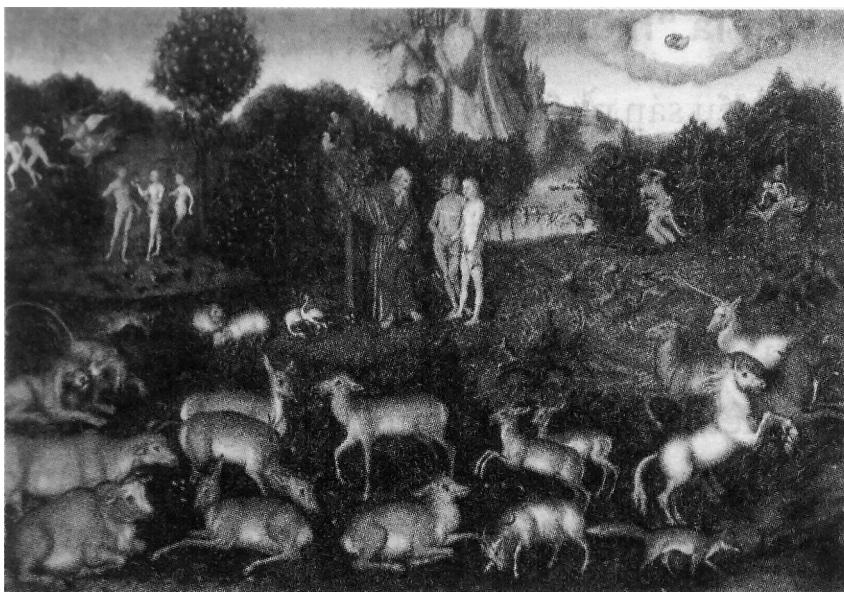
“Ngôi nhà Salomon”

Trong chuyện kể giả tưởng *Nova Atlantis*, Bacon phác họa hình dung về “ngôi nhà Salomon”, tức một cộng đồng những nhà bác học muốn biết rõ mọi bí mật của thiên nhiên “để mở rộng tối đa sự thống trị của con người”. Danh mục các đề án phát minh kỹ thuật đi từ việc lọc nước biển thành nước ngọt, làm kính viễn vọng cho đến chế tạo chất dẻo, hương thơm nhân tạo và cải tạo các giống loài (kỹ thuật gen?). Danh mục tưởng như không tưởng ấy đã được hoàn thành vượt kế hoạch!

Dưới mắt Bacon, kỹ thuật mang tầm vóc triết học lịch sử. Giống như tôn giáo, kỹ thuật có mục tiêu rút lại việc con người bị trực xuất ra khỏi vườn địa đàng! Bacon tách biệt hệ quả luân lý với hệ quả hiện thực của việc “phạm tội”. Tội lỗi luân lý thì đành chịu nhưng không có gì buộc con người phải vĩnh viễn cam chịu “đổ mồ hôi trán để có miếng ăn” (Kinh Thánh). “Con người hãy thống trị thiên nhiên như lời dạy của Thượng đế, còn chuyện sử dụng đúng đắn sự thống trị ấy thì lý trí lành mạnh và tôn giáo sẽ lo liệu!”

Kỹ thuật trở thành một hệ thống tự điều khiển và tự điều tiết. Bacon đã dự đoán một tâm thức “kỹ trị”: tiến bộ kỹ thuật là không gì ngăn cản được và nó cũng sẽ khắc phục mọi sự “kiềm hãm lực lượng sản xuất” (Marx) bằng chính những phương tiện kỹ thuật!

Kỹ thuật đối diện với vấn đề “tha hóa” khỏi tự nhiên như thế nào và tiến bộ kỹ thuật phải chẳng là một sự tiến bộ?



Kỹ thuật là cách để con người tìm lại cảnh nhàn nhã trước khi bị trục xuất khỏi vườn địa đàng - tranh Lucas Cranach

QUÀ TẶNG CỦA THÁNH NHÂN

Khi Prometheus lên trời đánh cắp lửa và tài khéo - kỹ thuật về cho con người để con người làm chủ thiên nhiên và muôn loài, do quá vội vã (ăn trộm lúc nào cũng vội vã!), Prometheus không kịp đánh cắp thêm một thứ quan trọng! Thiếu thứ này, con người, với tài năng kỹ thuật, tha hồ chém giết nhau.

Thương hại trước khả năng tự huỷ diệt của loài người, thần Zeus đành ban tặng nốt món quà quý ấy cho con người: lương tâm và ý thức về công lý. Như thế, theo tinh thần câu chuyện thần thoại được Plato kể lại, câu hỏi về giới hạn của kỹ thuật đã sớm được đặt ra khi con người biết xấu hổ về luân lý và thấy cần có những chuẩn mực cho đời sống chung.

“Biết” chưa hẳn là “hiểu”, là “gặp”

Ta sử dụng nhiều sản phẩm kỹ thuật nhưng không phải ai cũng biết rõ về cơ sở khoa học của chúng. Tuy nhiên, “mù khoa học” là chuyện của mỗi cá nhân, chứ nhìn chung, tri thức khoa học gia tăng không ngừng.

Tiếc rằng, “biết” không hẳn là “hiểu”, giống như ta có thể biết rất nhiều về một con người, nhưng vẫn không “hiểu”, càng không chắc đã “gặp gỡ” được người ấy. Càng làm chủ thiên nhiên, càng nâng cao năng lực kháng cự và phòng vệ, con người càng khao khát thiên nhiên. Trước tác động “cào bắng” của kỹ thuật (ngôn ngữ triết học gọi là “đánh mất thực thể”), thiên nhiên đáng mong ước ấy đang bị dồn vào một góc: những vườn quốc gia, những khu bảo tồn thiên nhiên bị rào kín không khác một sở thú! Mỉa mai của sự tha hoá, tức của việc “nhìn nhau xa lạ”, đã đạt tới cao điểm: thiên nhiên mà con người muốn “nhân hoá”, “hoà giải” (Marx) suy tàn ngay trong tiến trình nhân hóa, hòa giải. Hai mặt biện chứng hẫu như khó bể tái hợp: vừa không được kìm hãm sự phát triển của lực lượng sản xuất, vừa đồng thời không được “khinh rẻ và hạ nhục thiên nhiên trong thực tiễn” (Marx, 1883).

Thêm nữa, một cách hành xử “không tha hoá” với thiên nhiên cũng tỏ ra khá hàm hồ. Tình hình sẽ ra sao đối với lao động vất vả ở nông thôn và ở các nước chậm phát triển khi sự “tha hoá khỏi tự nhiên” nhiều khi lại là điều cần thiết và được khuyến khích? Dường như, sau khi bị “trục xuất khỏi vườn địa đàng”, con người không có lựa chọn nào khác ngoài nô lực khôi phục tình trạng lao động nhàn nhã đã mất: đẩy mạnh và ngày càng hoàn thiện kỹ thuật! Nhưng, tiến bộ

kỹ thuật có thực sự là một sự tiến bộ?

Lưỡng tính của tiến bộ kỹ thuật

Ngày nay, không ai còn quá tin vào chủ nghĩa lạc quan kỹ trị. Tiến bộ kỹ thuật không phải bao giờ cũng

CHỈ ĐƠN THUẦN LÀ PHƯƠNG TIỆN, BẢN THÂN TIẾN BỘ KỸ THUẬT KHÔNG PHẢI LÀ MỘT LOẠI TIẾN BỘ RIÊNG BIỆT MÀ CHỈ NHẰM TĂNG CƯỜNG TÍNH HIỆU QUẢ CHO VIỆC THỰC HIỆN CÁC MỤC ĐÍCH KHÁC VỐN ĐÍCH THỰC LÀ NHỮNG GIÁ TRỊ, CHẨNG HẠN: SỨC SỐNG, SỨC KHỎE, SỰ AN TOÀN, HẠNH PHÚC, CHẤT LƯỢNG MÔI TRƯỜNG, ĐẠO ĐỨC, CÔNG LÝ HAY SỞ THÍCH TỐT ĐẸP.

nhất thiết là một sự tiến bộ, điều ấy là hiển nhiên và cũng đầy nghịch lý. Một mặt, tiến bộ kỹ thuật là hình mẫu của sự tiến bộ nói chung: nhờ có kỹ thuật mới, mục đích được đề ra sẽ đạt được trọn vẹn hơn, nhanh hơn, ít tốn

kém hơn. Mặt khác, từ “tiến bộ” (cũng như “phát triển”, “tiến hoá”...) bao giờ cũng giả định một đánh giá tích cực. Thế nhưng, sự hoàn hảo trong kỹ thuật chiến tranh hay đòn áp, kỹ thuật nghe lén hay đánh cắp... khó có thể gọi là tiến bộ đích thực!

“Tiến bộ” đúng là lưỡng tính. Một mặt, chỉ được đánh giá là tiến bộ khi quy chiếu với một mục tiêu hay một thước đo nhất định. Bánh xe thường được xem là mẫu mực để đo lường sự tiến bộ. Nhưng văn minh vùng sông Nile xem thuyền bè mới là tiêu chuẩn chứ không phải bánh xe như ở Hy-La hay Trung Hoa cổ đại. Mặt khác, các tiến bộ kỹ thuật, kinh tế, xã hội, văn hoá, đạo đức không tất yếu trùng hợp nhau. Trong việc đánh giá tiến bộ hoặc thoái bộ, tiến bộ kỹ thuật giữ vai trò đặc biệt. Chỉ đơn thuần là phương tiện, bản thân tiến bộ kỹ thuật không phải là một loại tiến bộ riêng biệt mà chỉ nhằm tăng cường tính hiệu

quả cho việc thực hiện các mục đích khác vốn đích thực là những giá trị, chẳng hạn: sự sống, sức khoẻ, sự an toàn, hạnh phúc, chất lượng môi trường, đạo đức, công lý hay sở thích tốt đẹp.

Hy vọng của những nhà lạc quan kỹ thuật đang bị thực tế thách thức gay gắt. Nhưng thành tựu to lớn của tiến bộ kỹ thuật đã và đang làm thay đổi bộ mặt thế giới là không thể phủ nhận. Năng suất kinh tế và hiệu quả kỹ thuật song hành với các yếu tố khách quan của chất lượng sống: tuổi thọ, sức khỏe, phòng chống dịch bệnh, không gian hoạt động độc lập với nhịp điệu và cả sự bất trắc của tự nhiên. Nhưng những cải thiện kỹ thuật ấy có thể chỉ mới phục vụ và sinh lợi cho một bộ phận dân cư trong một nước hay cho một nhóm nước trong phạm vi thế giới. Nghèo đói, thất học, tội ác và nhiều tệ nạn do sự bất bình đẳng sinh ra chưa hề giảm bớt mà có xu hướng tăng lên.

Ngày càng có nhiều người nhận định rằng kỹ thuật là một loại ma tuý giúp xoa dịu và ngăn ngừa những thảm họa nhỏ, nhưng lại làm gia tốc các thảm họa lớn. Bởi kỹ thuật có thể giải quyết nhiều vấn đề, nên người ta dễ dàng tin rằng sớm muộn nó sẽ giải quyết được mọi vấn đề. Tất nhiên, lòng tin vào kỹ thuật không phải là lòng tin mù quáng hay hão huyền. Trong nhiều lĩnh vực, quả thật kỹ thuật không chỉ giải quyết được những vấn đề của lĩnh vực khác, mà cả những vấn đề do chính nó gây ra. Nó có thể phòng tránh, xử lý hay ít ra là giảm nhẹ những thiệt hại và nguy cơ do mình là thủ phạm bằng các công nghệ sửa chữa hay thay thế nguồn gây nguy cơ. Tuy nhiên, điều này không chỉ ngắn số chi phí khổng lồ mà còn đòi hỏi phải có đội ngũ lãnh đạo có ý thức trách nhiệm cao độ và đội

ngũ kỹ thuật viên thông thạo, nhất là trong các lĩnh vực phức tạp và có nguy cơ cao như hạt nhân, khai khoáng, chế tạo vũ khí. Trong khi đó, những thách thức có quy mô toàn cầu như kiểm soát sự gia tăng dân số, dành tài nguyên cho các thế hệ sau, ngăn cản sự biến đổi khí hậu, bảo đảm nguồn lương thực, thực phẩm và nước sạch trong lâu dài ... cho thấy rõ ràng sự cải thiện kỹ thuật không thể thay thế cho việc thay đổi quan niệm phát triển và cung cách hành xử một cách căn bản.

“Tạo hoá quyền”

Chứng kiến thành tựu kỹ thuật của phương Tây, cụ Phan Thanh Giản, trong một lần đi sứ, có câu nổi tiếng:

*Bá ban xảo diệu tề thiên hạ
Duy hữu tử sinh tạo hóa quyền*

Nhưng, với mỗi bước tiến bộ ngoạn mục của y học, sự sẵn sàng chấp nhận và chịu đựng số phận tự nhiên - sinh, già, bệnh, chết - ngày càng giảm dần, và con người lại trải nghiệm những “hoàn cảnh giới hạn” (Karl Jaspers) ấy như những cú sốc! Con người trong tương lai thậm chí có còn chấp nhận “quyền lực của tạo hoá” hay không là điều không dự đoán được. Hy vọng chẳng là con người không dại dột từ chối nốt “quà tặng của thánh thần” để biết đặt ra cho chính mình câu hỏi về trách nhiệm!

MỤC LỤC

CON NGƯỜI TỰ NHIÊN VĂN HÓA

◆ CON NGƯỜI: TỰ NHIÊN VĂN HÓA.....	7
◆ CON NGƯỜI: QUEN MÀ LẠ.....	12
◆ LUẬN VỀ BIẾU TẶNG: ẨN NGỮ CỦA NHỮNG MÓN QUÀ.....	17
◆ CON NGƯỜI: SINH VẬT BIẾT HÀNH ĐỘNG!	21
◆ CON NGƯỜI: GIỮA HAI THẾ GIỚI	26
◆ PHỤC HƯNG: TRỖI DẬY NHƯ PHƯỢNG HOÀNG	30
◆ FLORENCIA: CHIẾC NÔI CỦA PHỤC HƯNG	35
◆ CÁC DANH TÁC THỜI PHỤC HƯNG.....	40
◆ DEUS IN TERRA: ÔNG TRỜI CON TRÊN MẶT ĐẤT!	45
◆ BƯỚC VÀO THỜI CẬN ĐẠI.....	50
◆ BỨC TRANH VĂN HÓA THỜI CẬN ĐẠI	55
◆ CON NGƯỜI VÀ CHÍNH TRỊ TIỀN - HIỆN ĐẠI.....	60
◆ “GIAO LƯU TRỰC TUYẾN” với HOBES, LOCKE VÀ ROUSSEAU	65
◆ “GẶP PHẬT GIẾT PHẬT” HAY VỀ MỘT CÁCH ĐỌC CỦA NIETZSCHE	79
◆ THÂN XÁC VÀ...TỰ DO	84
◆ MỘT NỀN NHÂN HỌC DẤN THÂN	89
◆ GIỮA TỰ NHIÊN VÀ VĂN HÓA	94
◆ VĂN HÓA NHƯ LÀ...THA HOÁ	99
◆ KHAI MINH VỀ...KHAI MINH	104
◆ THA HOÁ NHƯ LÀ.. VĂN HÓA.....	109
◆ VĂN HÓA VÀ VĂN MINH	114

◆ CÁC THƯỚC ĐO CỦA VĂN HÓA.....	119
◆ CÓ HAI VĂN HÓA?.....	124
◆ VĂN HÓA VÀ ĐỜI SỐNG?	129
◆ NGHỊCH LÝ CỦA VĂN HÓA.....	134
◆ VĂN HÓA HIỆN ĐẠI.....	139
◆ VĂN HÓA PHẢN TỈNH.....	144
◆ TRIẾT HỌC VÀ HIỆN ĐẠI HOÁ	149
◆ KANT VÀ VĂN HÓA HIỆN ĐẠI	154
◆ KANT VÀ HEGEL: HAI MÔ HÌNH TƯ DUY	159
◆ CHỮ TRINH CÒN MỘT CHÚT NÀY.....	164

KỸ THUẬT VÀ CÔNG NGHỆ

◆ TỪ KỸ THUẬT ĐẾN CÔNG NGHỆ	171
◆ TIẾN BỘ KỸ THUẬT: PHÚC HAY HOẠ?	176
◆ NHỮNG CHẶNG ĐƯỜNG CÔNG NGHỆ	181
◆ KỸ THUẬT HIỆN ĐẠI: KỲ DIỆU VÀ ĐÁNG SỢ.....	187
◆ KỸ THUẬT VÀ NGHỆ THUẬT, PHƯƠNG TIỆN VÀ MỤC ĐÍCH	192
◆ KỸ THUẬT CHỈ LÀ KHOA HỌC ỨNG DỤNG?	197
◆ TÀI TÌNH CHI LẮM CHO TRỜI ĐẤT GHEN.....	203
◆ “TRI THỨC LÀ SỨC MẠNH”	208
◆ QUÀ TẶNG CỦA THÁNH NHÂN	213

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

53 Nguyễn Du, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội
ĐT: (844)39454661 - Fax: (844)39454660

E-mail: lienhe@nxbtrithuc.com.vn

BÙI VĂN NAM SƠN

TRÒ CHUYỆN TRIẾT HỌC

TẬP 2

Chịu trách nhiệm xuất bản:

CHU HẢO

Biên tập:

TRƯƠNG ĐỨC HÙNG

Bìa:

NHẤT NHÂN

Trình bày:

THÙY DƯƠNG

Sửa bản in:

HÀ NHÂN

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: 1105-2017/CXBIPH/3-12/TrT. Mã ISBN: 978-604-943-006-0

QĐXB: 29/QDLK-NXBTrT ngày 29/04/2017. In xong và nộp lưu chiểu Quý II/2017