

BÙI VĂN NAM SƠN

VỚT HƯƠNG DƯỚI ĐẤT

TRÒ CHUYỆN TRIẾT HỌC 6



CÔNG TY SÁCH THỜI ĐẠI

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

BÙI VĂN NAM SƠN

VỐT HƯƠNG DƯỚI ĐẤT

TRÒ
CHUYỆN
TRIẾT
HỌC

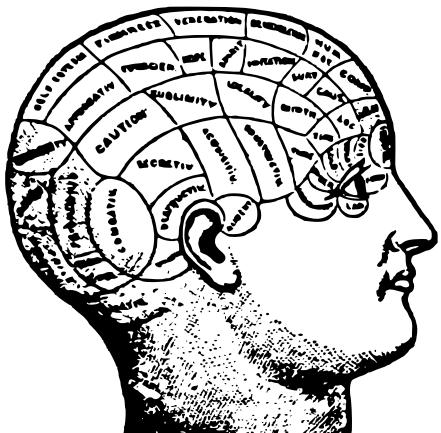
TẬP SÁU
๖



CÔNG TY SÁCH THỜI ĐẠI NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

NỘI DUNG

◆ MỘT TRIẾT LÝ GIÁO DỤC NHÂN BẢN: DẠY VÀ HỌC LÀM NGƯỜI.....	7
◆ “BÀN VỀ TỰ DO”	40
◆ TƯƠNG LAI CỦA KHAI MINH ?	80
◆ TÍNH LIÊN-VĂN HÓA: MỘT THÁI ĐỘ GIÁO DỤC	106
◆ KIM YẾN VỚI “48 CUỘC TRÒ CHUYỆN VỀ GIÁ TRỊ SỐNG”.....	114
◆ “M.E” VÀ ĐỐI THOẠI TRIẾT HỌC	118
◆ XÂY Ở SUY TƯ	151
◆ “HỌA PHÚC HỮU MÔI...”	161
◆ “TRÀ DƯ TỬU HẬU” VỀ TRIẾT HỌC	164
◆ TRẢ LỜI PHỎNG VẤN TẠP CHÍ VĂN HÓA PHẬT GIÁO....	175
◆ TỪ HẬU-HIỆN ĐẠI ĐẾN HẬU HẬU-HIỆN ĐẠI TRONG TƯ TƯỞNG TÔN GIÁO?	184
◆ VĂN CHƯƠNG TRONG VIỄN TƯỢNG	196



“EMILE HAY LÀ VỀ GIÁO DỤC”

MỘT TRIẾT LÝ GIÁO DỤC NHÂN BẢN: DẠY VÀ HỌC LÀM NGƯỜI

“Việc học tập đích thực của chúng ta là học tập về thân phận con người”...⁽¹⁾

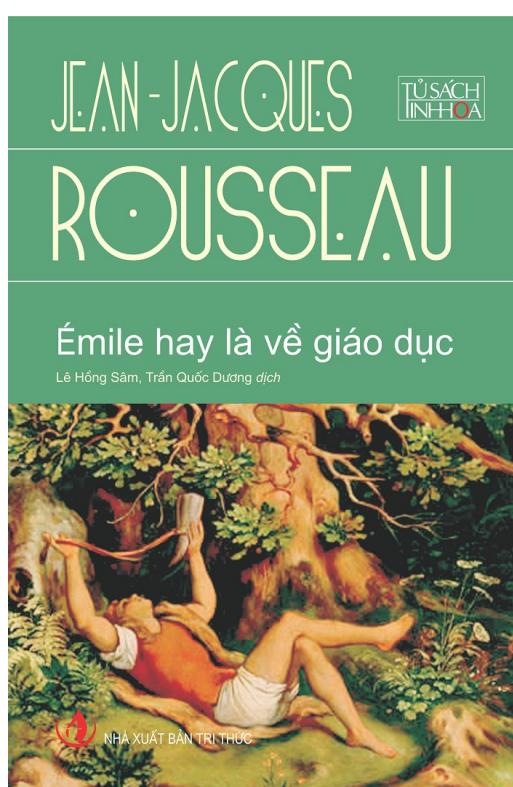
J. J. Rousseau (*Emile*)

1. Triết gia Immanuel Kant (1724-1804), tác giả của câu trả lời nổi tiếng về “*Khai minh là gì*”⁽²⁾, có kỷ luật sinh hoạt hết sức nghiêm ngặt: đúng bốn giờ chiều mỗi ngày, ông ra khỏi nhà, đi dạo, luôn luôn một mình, trên cùng một

¹ Các trích dẫn trong bài này, trừ khi được chú thích riêng, đều từ bản dịch “*Emile hay là về giáo dục*” của Lê Hồng Sâm và Trần Quốc Dương, NXB Tri thức, 2008.

² I. Kant: Trà lời câu hỏi: Khai minh là gì? (1784): “Khai minh là việc con người đi ra khỏi sự không trưởng thành do chính mình tự chuốc lấy”....; Ausgewählte kleine Schriften, Meiner Verlag, 1999, tr. 20.

con đường. Giai thoại thường kể: dân Königberg chờ ông ra khỏi nhà để lén dây cót hoặc chỉnh đồng hồ! Và tương truyền chỉ có hai lần Kant trẽ “thời khóa biểu” trong suốt mấy mươi năm: nhận được tác phẩm *Emile* của J. J. Rousseau và nghe tin Đại Cách mạng Pháp bùng nổ. Hai sự kiện cách nhau ngót 30 năm (1762/1789), nhưng với Kant, có lẽ quyển sách này cũng quan trọng không kém cuộc cách mạng kia, nếu không muốn nói, cái sau chính là kết quả của cái trước. Ta nhớ đến lời ca tụng của một trong các lãnh tụ khét tiếng của Cách mạng Pháp, Robespierre:

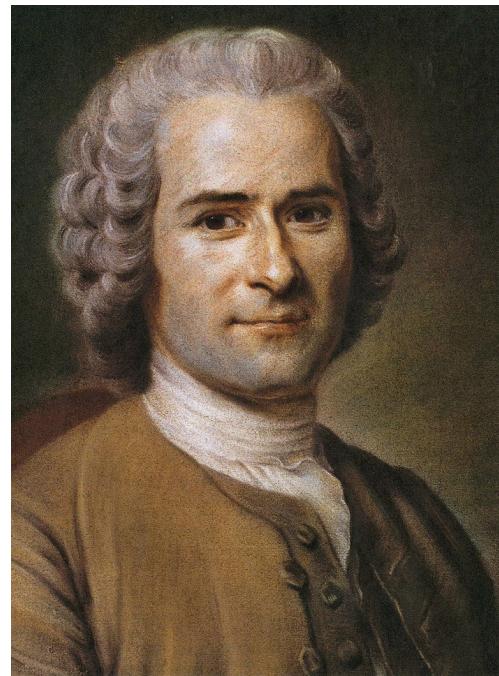


“Trong số những nhà tư tưởng thì chỉ có Rousseau mới thật xứng đáng với danh hiệu là người Thầy của nhân loại” (diễn văn ngày 7.5.1794). Kant, suốt đời sống độc thân (tức không có nhu cầu giáo dục con cái!), cũng đã trở thành một nhà đại giáo dục tiêu biểu cho thời cận đại là nhờ chịu ảnh hưởng sâu đậm của J. J. Rousseau khi Kant nói: “Con người là tạo vật duy nhất cần phải được giáo dục”⁽¹⁾ hay “Con người chỉ có thể trở thành người là nhờ giáo dục.

¹ I. Kant. Toàn tập (Sämtliche Werke), tập 8, Kant nói về sự phạm học (K. Vorländer ấn hành), tr. 193.

Con người là những gì được giáo dục tạo nên”⁽¹⁾. Vấn đề chỉ còn là: nền giáo dục ấy phải như thế nào?

Đối với nước ta, J. J. Rousseau cũng không phải là một tên tuổi xa lạ. Trong một vế của đôi câu liền trên bia mộ của cụ Phan Châu Trinh do nhân dân Sài Gòn phụng lập năm 1926, ta đã đọc thấy tám chữ: “Trung học Mạnh Kha, Tây học Lư Thoa”... ngụ ý ca ngợi Cụ thâu gồm tinh hoa của cả hai nền văn hóa Đông Tây: Mạnh Kha là tên thật của Mạnh Tử, còn Lư Thoa chính là J. J. Rousseau theo cách phiên âm quen thuộc vào những thập niên đầu thế kỷ XX. Phần “tinh hoa” ấy chủ yếu là tinh thần “dân vi quý” nơi Mạnh Tử và chủ trương “dân chủ”, “bình đẳng” trong tác phẩm *Khế ước xã hội* (*Du contrat social*, 1762) của J. J. Rousseau. Là người tiếp thu sớm nhất các tư tưởng ấy, cụ Phan xứng đáng được tôn vinh là nhà cách mạng dân chủ tiên phong đầu tiên (“dân chủ tiên thanh”) của nước ta. Phần tinh túy khác của Rousseau còn ít được giới thiệu, đó là học thuyết và triết lý của ông về giáo dục được trình bày trong *Emile*



J. J. Rousseau

¹ Sđd, tr. 195

hay là về giáo dục, công bố cùng năm với quyển *Khế ước xã hội* (1762), nhưng lại được ông xem là “quyển hay nhất và quan trọng nhất trong mọi trước tác của tôi”⁽¹⁾. Quyển sách “hay nhất” là điều dễ nhận thấy khi ta sắp được thưởng thức văn tài kiệt xuất, nổi tiếng là cuốn cuộn như nước chảy mây trôi của Rousseau qua bản dịch công phu và tài hoa, thật xứng đáng với nguyên tắc của hai dịch giả Lê Hồng Sâm và Trần Quốc Dương mà hôm nay tôi vinh hạnh được viết đôi lời giới thiệu. Nó cũng là “quan trọng nhất” vì đây là một công trình triết luận đồ sộ về bản tính của con người: ông đặt nhiều câu hỏi triết học và chính trị về mối quan hệ giữa cá nhân và xã hội, nhất là câu hỏi: làm sao cá nhân có thể bảo tồn cái “thiên chân” (theo quan niệm của Rousseau về “tính bản thiện tự nhiên” của con người) khi dấn mình vào cuộc sống xô bồ và “đôi bại” không tránh khỏi của xã hội. Trong *Emile*, thông qua câu chuyện giả tưởng về cậu bé Emile được người thầy giáo dục từ lúc mới chào đời cho đến khi lập gia đình và trở thành “người công dân lý tưởng” thông qua năm giai đoạn đào tạo, Rousseau phác họa một triết lý và phương pháp giáo dục giúp cho “con người tự nhiên” (được ông phác họa trong *Khế ước xã hội*) có đủ sức khỏe thể chất và nghị lực tinh thần để đương đầu với những thử thách trong cuộc đời. Sau *Cộng hòa*, quyển VIII của Platon, đây là

¹ J. J. Rousseau: *Confessions*, bản tiếng Anh của J. M. Cohen. New York, Pengrain (1953, tr. 129-30).

công trình hoàn chỉnh đầu tiên về triết lý giáo dục ở phương Tây, đồng thời cũng là loại hình *Bildungsroman* ("tiểu thuyết giáo dục") đầu tiên, sớm hơn quyển *Wilhelm Meister* nổi tiếng của J. W. Goethe hơn ba mươi năm. Khó có thể nói hết về tầm ảnh hưởng rộng rãi và sâu đậm của Rousseau đối với hậu thế. Trong khi học thuyết chính trị của ông, đặc biệt khái niệm "ý chí phổ biến" (*volonté générale*) gây nhiều nghi ngại về xu hướng "toàn trị" và chuyên chế (phải chăng đó cũng là ẩn ý trong lời ca tụng của Robespierre), thì các bộ phận khác vẫn còn đầy sức hấp dẫn. Nếu cách tiếp cận mang tính chủ thể-cảm xúc (trong tiểu thuyết *La Nouvelle Héloïse* và trong *Confessions*) của ông đã không chỉ ảnh hưởng đến trào lưu văn hóa lãng mạn Pháp mà cả đến các văn hào Đức như J. G. von Herder, J. W. Goethe, F. von Schiller; việc nhấn mạnh đến tự do của ý chí và bác bỏ quan niệm cố hữu ở phương Tây về "tội tổ tông" đã ảnh hưởng mạnh mẽ đến phân tâm học và triết học hiện sinh ở thế kỷ XX thì học thuyết của Rousseau về giáo dục còn có sức tác động mạnh mẽ hơn nữa. Nó đã góp phần hình thành các phương pháp sư phạm khoan dung, xem trọng tâm lý lứa tuổi của nền giáo dục hiện đại ("thuyết phát triển", "thuyết tiến hóa tự nhiên"...) với tên tuổi của nhiều nhà cải cách giáo dục lừng danh như Friedrich Fröbel, J. Heinrich Pestalozzi, John Dewey, Maria Montessori, v. v... Đến với Rousseau là đến với trung tâm của bước ngoặt thời đại giữa "trật tự cũ" và "trật tự mới". Do đó, ông không chỉ là nhà lý luận

xã hội mà còn là nhà lý luận giáo dục; và việc ông là cả hai, đồng thời có ảnh hưởng sâu đậm ngang nhau trên hai lĩnh vực cho thấy mối liên kết nội tại chặt chẽ giữa những biến chuyển xã hội ở thế kỷ XVIII ở Châu Âu và việc ra đời nền tân-giáo dục.

Bước ngoặt trong tư duy giáo dục được thể hiện dày đặc trong từng trang sách khiến người đọc dường như luôn cảm thấy muốn dừng lại, dùng bút để gạch dưới hay tô đậm hàng loạt những câu đặc sắc! Vượt qua khoảng cách 250 năm, tưởng như Rousseau là người sống cùng thời với chúng ta, đang chia sẻ những nỗi lo âu và bất bình của những người vừa là thủ phạm vừa là nạn nhân của một nền giáo dục đang phạm nhiều sai lầm từ cơ sở triết lý, cách thiết kế cho đến phương pháp sư phạm với mọi hậu quả đáng sợ cho phụ huynh lẫn con cái. Ta hãy thử nghe ông nói: “Chúng ta xót thương cho số phận của tuổi thơ, thế mà chính số phận chúng ta mới cần xót thương. Những nỗi đau lớn nhất của chúng ta do chúng ta mà ra”. Vì đâu nê nỗi? Vì “người ta không hề hiểu biết tuổi thơ: dựa trên những ý tưởng sai lầm của ta về tuổi thơ thì càng đi càng lạc lối (...) Họ luôn tìm kiếm người lớn trong đứa trẻ mà không nghĩ về hiện trạng của đứa trẻ trước khi nó là người lớn”. Nói cách khác, đó là nền giáo dục không hề “nhìn rõ chủ thể mà trên đó ta cần thao tác. Vậy xin các vị hãy bắt đầu bằng việc nghiên cứu kỹ hơn các học trò của mình”. Và cũng vì không hiểu rõ “chủ thể” của giáo dục là người học nên người lớn tha hồ sử dụng phương

pháp áp đặt: “thay vì giúp ta tìm ra các chứng minh, người ta đọc cho ta viết các chứng minh ấy; thay vì dạy ta lập luận, ông thầy lập luận hộ ta và chỉ rèn luyện trí nhớ của ta thôi”. Trong khi đó, đúng ra “vấn đề không phải là dạy các môn khoa học, mà là đem lại cho người học *hứng thú* để yêu khoa học và đem lại *phương pháp* để học những môn đó, khi hứng thú này phát triển hơn lên. Chắc chắn đó là một nguyên lý cơ bản của bất kỳ nền giáo dục tốt nào”.

Thiếu các nguyên lý giáo dục đúng đắn dẫn đạo, ta chỉ tạo ra những con người “được gia công”, vừa được nuông chiều quá đáng trong vòng tay cha mẹ, vừa bị kiềm tỏa đủ kiểu dưới mái nhà trường: “Những ý tưởng đầu tiên của trẻ là những ý tưởng về quyền lực và khuất phục! Nó hạ lệnh trước khi biết nói, nó vâng theo trước khi có thể hành động, và đôi khi người ta trừng phạt nó trước khi nó có thể biết lỗi, hoặc nói đúng hơn là có thể phạm lỗi. Như vậy là người ta sớm rót vào trái tim non nớt của nó những đam mê mà sau đó người ta quy tội cho tự nhiên, và sau khi đã học công làm nó thành tai ác, người ta lại phàn nàn vì thấy nó tai ác!”. Sản phẩm tất yếu của một nền giáo dục áp đặt như thế thật đáng sợ: ... “vừa là nô lệ vừa là bạo chúa, đầy kiến thức và thiếu lương tri, yếu đuối bạc nhược về thể chất cũng như tâm hồn, và bị quăng vào xã hội” ...

Với *Emile*, Rousseau muốn thử phác họa một quan niệm khác về giáo dục. Quan niệm ấy vừa mới mẻ, tiến

bộ, vừa có không ít những mâu thuẫn, nghịch lý như bản thân cuộc đời và toàn bộ học thuyết của ông. Nó “khiêu khích” và buộc ta phải suy nghĩ hơn là quá “tron tru” để ta dễ dàng nhắm mắt nghe theo!

2. Rousseau, nhà khai minh về khai minh

Rousseau sinh năm 1712 ở Genève, có một tuổi thơ u buồn và vất vả. Mẹ ông mất khi vừa sinh ra ông. Chưa đến 10 tuổi, cha ông - một thợ làm đồng hồ tính tình thô bạo - phải trốn khỏi Genève sau một vụ xô xát, bỏ ông lại cho người chú nuôi. Ông phải sớm vất vả kiếm sống bằng đủ thứ nghề tay chân. Với tuổi 16, ông một mình lang thang đến Turin, bắt đầu một cuộc đời đầy sóng gió cho đến khi nhắm mắt: làm thuê, hát dạo, làm người tình bất đắc dĩ của một mệnh phụ lớn tuổi, làm gia sư... Ông phát minh một ký âm pháp mới mẻ cho âm nhạc, làm thư ký cho phái viên Pháp ở Venise, được giải thưởng danh giá của Viện Hàn lâm tên tuổi ở Dijon, được Diderot mời viết mục Âm nhạc cho Bộ Bách khoa từ điển nổi tiếng, nhưng suốt đời sống bằng nghề chép nhạc. Ông lừng danh khắp Âu Châu đồng thời luôn bị truy nã về chính trị. Ông có năm con, nhưng lại gửi hết vào trại mồ côi! Ông sống cuộc đời lưu vong lang bạt ở Ý, Thụy Sĩ, Pháp và Anh. Ông mất cô đơn năm 1778 trong trang trại của một mạnh thường quân người Pháp. Di hài của ông cũng không yên: năm 1794, cao điểm của Cách mạng Pháp, được đưa vào điện Panthéon đầy vinh quang, rồi 20 năm sau, 1814, lại bị trục xuất và tiêu hủy (cùng với

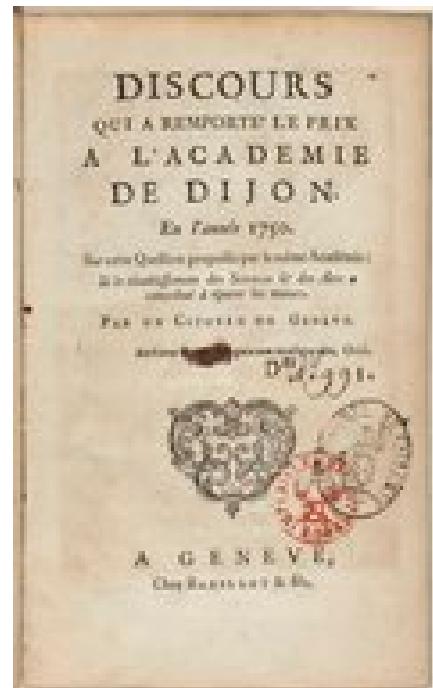
di hài của Voltaire) sau khi triều đình Bourbons được khôi phục!

Có thể nói học thuyết của Rousseau bắt nguồn từ những trải nghiệm đầy cay đắng và dằn vặt của bản thân ông trong bối cảnh xã hội đương thời. Bằng vài nét phác họa, ta thử dõi theo cuộc hành trình tư tưởng của Rousseau dẫn đến tác phẩm *Emile*:

- Bài Luận văn thứ nhất (1750)

Các “*philosophes*” của thế kỷ Ánh sáng hoan nghênh sự tiến bộ của kỹ thuật và sự bành trướng của thương mãi và công nghiệp khắp Âu Châu. Họ nhấn mạnh rằng con người cần sử dụng lý tính để vừa hiểu biết thế giới, vừa hiện đại hóa chính quyền và luật pháp. Họ chống lại mọi hình thức áp bức và kiểm duyệt, tin tưởng vào sự tự do của tư tưởng và công luận.

Phần lớn những tư tưởng mới của các “*philosophes*” đều bắt nguồn từ các nhà tư tưởng tiền phong của nước Anh như Francis Bacon (1561-1626) và John Locke (1632-1704). Nhưng các “*philosophes*” Pháp dũng cảm và quyết liệt hơn các đồng nghiệp người Anh. Giáo hội ở Pháp cũng hùng mạnh hơn, còn nhà nước bảo hoàng thì chuyên chế hơn, vì thế, sự phê phán đối với hai định



chế ấy đòi họ phải trả giá đắt. Rút cục, Diderot, thủ lĩnh của phong trào khai minh Pháp bị tống giam vào ngục tối. Rousseau thường đi bộ từ Paris đến Vincennes để thăm Diderot, qua đó có dịp làm quen với các trí thức khác như Friedrich Grimon và Baron d’Holbach. Từ năm 1746, Rousseau đã trở thành một khuôn mặt quan trọng trong đời sống trí thức ở Paris. Trong một chuyến thăm Diderot trong ngục thất, Rousseau đã đột nhiên có một sự “thức nhận” mới mẻ, biến chàng nhạc sĩ trung niên lang thang thành một triết gia nổi tiếng thế giới. Đó là vào năm 1749, trên đường đến Vincennes, Rousseau đọc báo thấy tin Viện Hàn lâm ở Dijon treo giải cho cuộc thi viết về đề tài: “*Phải chăng sự tiến bộ của các ngành khoa học và nghệ thuật đã góp phần làm mạnh hóa phong tục?*”. Ông kể lại: “Đúng giây phút tôi đọc tin ấy, tôi đã thấy một thế giới khác và tôi đã trở thành một con người khác. Đột nhiên lòng tôi ánh lên hàng nghìn tia chớp... Tôi xúc động quá đến nỗi phải ngồi nghỉ dưới gốc cây suốt nửa tiếng đồng hồ, và khi đứng lên, cả vạt áo tôi đã ướt đầm nước mắt!”. Diderot, vốn thích tranh biện, gặp Rousseau trong tình trạng bị kích động cao độ như thế, đã khuyên Rousseau nên tham gia cuộc thi. Và, như ta đã biết, bài “*Luận văn về khoa học về nghệ thuật*” của ông đã gây chấn động dư luận vì ông đã trả lời “*không*” cho câu hỏi ấy!

Câu trả lời đã đi vào lịch sử của một trong những nhà khai minh hàng đầu của thế kỷ khiến mọi người sững

sốt. Ông đã hoài nghi triết để niềm tin cơ bản của phong trào Khai minh rằng lý tính là nguồn gốc không chỉ của cái Chân mà cả của cái Thiện. Tuy nhiên, Rousseau đã làm như thế bằng chính phương tiện và công cụ của sự khai minh, nghĩa là, điều ông làm chính là *sự khai minh về khai minh*, tức, một sự khai minh có sự phản tư tự-phê phán. Luận điểm trung tâm: Rousseau phê phán mạnh mẽ các hình thức xã hội *nhan tạo* và *giả tạo* do lý tính con người lập ra vì chính chúng đã *làm tha hóa* bản tính sâu xa nhất của con người.

- tất nhiên, sự phê phán-xã hội của ông trước hết nhắm đến xã hội đương thời của nền chuyên chế quý tộc với cuộc sống và lề thói “cung đình”: “Lề thói cung đình buộc người ta phải tuân theo quy ước chứ không theo bản tính của chính mình. Người ta không còn dám tự thể hiện là chính mình, và, dưới sự cưỡng chế thường xuyên, con người của “xã hội” này là một bầy đàn làm giống hệt nhau trong những hoàn cảnh giống hệt nhau”⁽¹⁾.
- thứ hai, Rousseau nhấn mạnh rằng việc đơn thuần sử dụng lý tính không đủ để đảm bảo một cuộc sống đức hạnh, tương ứng với bản tính con người, vì bản tính con người tuy được quy định bởi lý tính nhưng cũng còn bởi *bản tính tự nhiên* (*nature*) nữa. Ông chống lại

¹ Dẫn theo Jörg Ruhloff, *Problematising Critique in Pedagogy*, 1998, tr. 97.

xã hội đương thời, vì nó dựa vào lý tính để đè nén bản tính tự nhiên của con người. Nhưng, ông chống lại cũng bằng cách *dựa vào lý tính* để giải phóng bản tính con người ra khỏi những xiềng xích ấy.

- Bài Luận văn thứ hai (1754)



Năm 1754, Viện Hàn lâm Dijon lại thông báo một cuộc thi viết khác, với đề tài: “Đâu là nguồn gốc của sự bất bình đẳng giữa con người và phải chăng nó được biện minh bằng pháp quyền tự nhiên”? Ngụ ý của đề tài: những sự bất bình đẳng xã hội (tầng lớp, giai cấp...) không gì khác hơn là sự thể hiện ra bên ngoài của những sự bất bình đẳng tự nhiên (như chiều cao

và sức mạnh). Đó là một ẩn ý khiến Rousseau phẫn nộ. Ông thuật lại: “Suốt ngày tôi lang thang trong rừng, hét to cho mình nghe: “Hỡi bạn người điên khùng không ngừng trách móc tự nhiên hãy biết rằng mọi tội lỗi của các người đều do chính bản thân các người gây ra!”.

Bài *Luận văn thứ hai* cho thấy Rousseau là một triết gia đích thực chứ không chỉ là một “thí sinh viết luận văn”. Bài viết phức tạp, khó đọc vì đề cập nhiều đến các triết gia chính trị khác như Grotius, Locke và Hobbes

chung quanh vấn đề “bản tính con người”. Ta biết rằng một giả thuyết về “bản tính con người” thường là một bộ phận không thể thiếu của bất kỳ học thuyết chính trị nào. Xã hội gồm những con người, vì thế thật dễ hiểu khi người ta bắt đầu với việc tìm hiểu cái “vật liệu” tạo nên xã hội. Nhưng, ngay các triết gia Hy Lạp cổ đại như Protagoras (490-420 tr. CN) đã sớm nhận ra rằng các xã hội loài người quá phức tạp và dị biệt, nên dường như không có một “bản tính người” bền vững hay cố định. Aristoteles thì cho rằng con người “về bản chất” là sinh vật xã hội, vì thế chỉ hoàn hảo và hạnh phúc khi trở thành những người công dân tốt. Các “triết gia hiện đại” như Machiavelli (1469-1527) và Hobbes (1588-1679) không đồng ý. Machiavelli: con người là ích kỷ và luôn hành xử xấu xa trừ khi bị pháp luật và các định chế chính trị hùng mạnh cưỡng chế. Hobbes: con người sở dĩ chịu phục tùng quyền uy tuyệt đối của chính quyền chỉ là vì cần sự bảo vệ trước sự uy hiếp thường trực giữa những con người với nhau. Rousseau có cái nhìn khác so với các học thuyết “duy bản chất” ấy. Với ông, “bản tính tự nhiên” của con người quá độc đáo, đơn nhất nên không thể nói về “bản tính người” nói chung. Con người có một lịch sử. Họ đã biến đổi từ một trạng thái này (như là những động vật linh trưởng cô độc, đơn giản và “hỗn nhiên vô tội”) đến một trạng thái khác (những con người-xã hội phức tạp, được văn minh hóa như chúng ta ngày nay). Các xã hội đã tạo ra con người khác gì chính con người đã tạo ra các

xã hội khác nhau. Vậy, con người lắn xã hội đều luôn tiến hóa thành cái gì khác với trước, và những biến đổi xã hội nào đến muộn hơn, thì càng có ảnh hưởng mạnh hơn. Nói cách khác, con người, theo Rousseau, là hết sức “mềm dẻo”, dễ bị “uốn nắn”, nên chỉ có thể có “những bản tính con người” khác nhau mà thôi (quan niệm về tính mềm dẻo của bản tính con người và về mối quan hệ của nó với thế giới xã hội và văn hóa của Rousseau đã có ảnh hưởng lớn đến Hegel và Marx). Ở đây, ta nên dành một trang để điểm lại ngắn gọn một số luận điểm chủ yếu của ông:

- *trạng thái tự nhiên*: nếu mọi xã hội đều khác nhau, thì có nghĩa rằng chúng đều giả tạo và không có gì là “tự nhiên” cả. Cũng có nghĩa rằng con người “tự nhiên” hay tiền-xã hội đã từng tồn tại trong một “trạng thái tự nhiên” rất xa xưa trước khi xã hội và chính trị được thành lập. Ý tưởng về một “trạng thái tự nhiên” thường được các triết gia chính trị dùng để mô tả thế giới tiền-xã hội. Với Hobbes, “trạng thái tự nhiên” luôn là một trạng thái chiến tranh với sự hăm dọa thường trực. Locke thì lạc quan hơn: trạng thái tự nhiên bao gồm những con người có tư hữu, chỉ có điều những quyền tư hữu hay những nghĩa vụ dân sự chưa được xác định rõ ràng. “Trạng thái tự nhiên” của Rousseau thì phức tạp hơn, mang nặng màu sắc nhân loại học và chỉ có ý nghĩa lý thuyết và giả tưởng.
- *Pháp quyền tự nhiên*: Đề tài của Viện Hàn lâm nhắc

đến “pháp quyền tự nhiên”. Vậy, nó là gì? Grotius và Pufendorf cho rằng có những “quy luật hay pháp quyền tự nhiên” phổ biến luôn luôn đúng và có hiệu lực độc lập với những quy định pháp luật của xã hội. Chúng được rút ra từ bản tính tự nhiên của con người. Rousseau khéo léo tránh nói về “pháp quyền tự nhiên” vì ông không tin vào một “bản tính tự nhiên” bất biến, cố định của con người. Trước hết, thế nào là “bản tính tự nhiên”? Với Aristoteles, đó là cái gì thuộc bản chất của sự vật chứ không phải giả tạo hay tùy thuộc (chẳng hạn, nơi con người, thở, đi... là “tự nhiên”, khác với việc có chiếc mũi thật đẹp hay đôi chân thật dài!). Rousseau hiểu khác: “tự nhiên” là không bị ô nhiễm bởi xã hội giả tạo!

- *Con người tự nhiên*: theo Rousseau, bản tính tự nhiên nguyên thủy của con người là “tốt”, nhưng bị xã hội giả tạo làm cho đồi bại đi. Có nghĩa: bên trong mỗi con người hiện đại đều lưu lại dấu vết của một bản ngã thiện hảo hơn của thời xa xưa. Nhưng, ta lại không thể nào mô tả chính xác “con người tự nhiên” nguyên thủy ấy, vì, giống như bức tượng được vớt lên từ đáy biển, bị xói mòn và bám đầy rong rêu, ta không thể thấy rõ được “bản lai diện mục” của “con người tự nhiên” hiểu như sự thật lịch sử mà chỉ như là giả thuyết cho việc nghiên cứu triết học: “không thể biết rõ về một trạng thái không còn tồn tại hay có thể đã và sẽ không bao giờ tồn tại” mà chỉ có thể phỏng đoán dựa vào một số dấu vết hiển nhiên, chẳng hạn

nơi các bộ lạc nguyên thủy còn sót lại hay nơi cách hành xử của các loài linh trưởng cấp cao. Trái với cái nhìn bi quan của Hobbes, họ có thể đã là những con người sống cô độc và giàn dị, yêu hòa bình, không gia đình hay của cải, và nhất là không có ý niệm gì về tài sản, sự công bằng, sự chăm chỉ hay chiến tranh. Nói cách khác, họ là những con người tiền-luân lý, và hạnh phúc hơn chúng ta ngày nay. Cũng trái với quan niệm lạc quan của Grotius rằng họ vốn có óc hợp quần và hợp lý, Rousseau cho rằng họ không có ngôn ngữ và chỉ có những ý tưởng đơn giản dựa trên những cảm giác trực tiếp. Họ là “tốt” và “hồn nhiên” theo nghĩa thụ động là không làm điều gì nguy hại. Họ chưa có cách hành xử văn minh với tư duy lôgíc hay sự hợp tác. Do đó, không thể rút ra những “pháp quyền tự nhiên” từ “bản tính tự nhiên” của họ được.

- Con người hiện đại và xã hội hiện đại

Khí hậu thay đổi, dân số gia tăng đã tập hợp họ lại thành những bộ lạc, dần định cư, bắt đầu lưu ý đến nhau và sự so sánh đã dẫn đến lòng ghen tị, sự bất bình đẳng, sự kiêu ngạo hay quy lụy. Vậy, định chế tài sản hay sự bất bình đẳng xã hội không phải là những gì “tự nhiên”, “không thể tránh được” mà bắt nguồn từ những sự lựa chọn trong quá khứ, được hợp thức hóa bằng những “khế ước” xã hội và chính trị. Khác với Locke, “con người tự nhiên” của Rousseau thoát đầu không biết gì về tài sản hay “luật pháp”. Chính

một thiểu số khôn ngoan, ranh mãnh đã dù dỗ số đông tham gia vào một “khế ước xã hội” để bảo đảm sự an ninh và sự thống trị của pháp luật. Nhờ đó, người giàu chiếm hữu và làm cho mọi người khác nghèo đi. Quan hệ xã hội trở thành quan hệ chủ nô.

- Chọn con đường khác

Rousseau đồng ý với việc dùng “khế ước xã hội” để lý giải nguồn gốc của xã hội và chính quyền, nhưng ông cho rằng “khế ước” như thế luôn sai lầm và nay không còn hiệu lực ràng buộc nữa. Khác với con vật, con người có năng lực tự giác và vì thế, là tự do, nên nếu đã có thể biến “trạng thái tự nhiên” thành “trạng thái đồi bại” thì từ nay cũng có thể thay đổi vận mệnh của chính mình. Mọi việc phải và có thể được thay đổi!

Lần này, Rousseau không chỉ không được nhận giải mà còn chuốc lấy sự giận dữ và thù địch của hầu hết các “philosophes” vốn từng sát cánh bên nhau. Voltaire viết cho Rousseau: “Thưa ông, tôi đã nhận được quyển sách mới của ông chống lại loài người và xin “méc xì” ông... Chưa bao giờ nhiều sự thông minh đến như thế đã được dùng để làm cho con người trở nên ngu xuẩn. Khi đọc nó, người ta chỉ còn muốn bò bằng bốn chân mà thôi!”. Tình bạn đã bị đổ vỡ, nhưng tương đối dài sừng sững của một cách suy nghĩ “khác” đã ra đời: Rousseau lánh xa Paris, rút vào ẩn cư và tiếp tục viết...

Năm 1762, Rousseau công bố tác phẩm chính trị

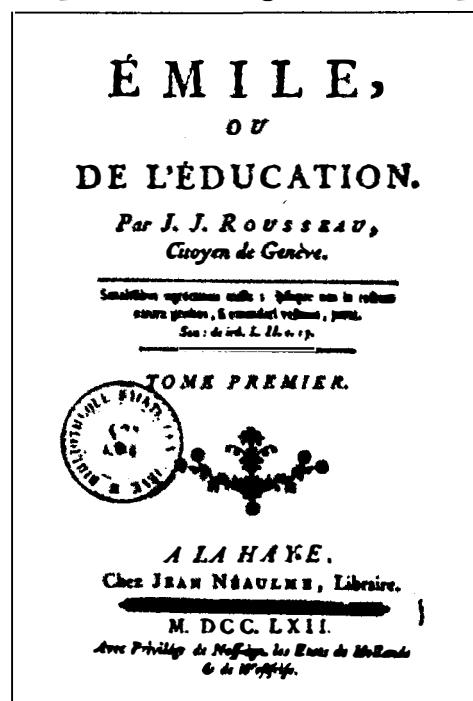
quan trọng nhất của mình: “*Về khế ước xã hội*” (*Du contrat social*). Câu đầu tiên: “Con người sinh ra tự do, và đâu đâu cũng bị ở trong xiềng xích”.

Nhưng, nếu đã thế, nếu sự mất tự do không phải do tự nhiên (hay Thượng đế) tạo ra thì nó là sản phẩm của chính con người do đã xa rời và tự tha hóa khỏi trạng thái nguyên thủy. Và vậy thì, cũng chính con người (chứ không phải chờ đến kiếp sau) phải tự giải phóng chính mình (chứ không thể ngồi chờ Thượng đế giải thoát cho)! Không sức mạnh nào khác hơn sức mạnh của chính lý tính có thể hàn gắn lại những gì đã đổ vỡ. Thế nhưng, để làm điều đó, lý tính cần có một thước đo, một chuẩn mực mà nó luôn có thể quy chiếu chứ không thể tùy tiện đặt ra: “*bản tính tự nhiên*” của con người. Với Rousseau, đó là sự tự do nguyên thủy, không phải đạt được bằng lý tính tính toán mà bằng sự thoát ly khỏi sự ô nhiễm của xã hội; và đó là sự tự do của CON NGƯỜI, tức của bất kỳ một con người nào chứ không chỉ của những thành viên nhất định của một tầng lớp nhất định được ưu ái vì nguồn gốc xuất thân.

3. Bản tính tự nhiên và giáo dục

Tác phẩm *Emile hay là về giáo dục* (công bố cùng năm với quyển *Khế ước xã hội*, 1762) bắt đầu như một luận văn về giáo dục, nhưng các ví dụ minh họa đều tập trung vào cậu bé Emile khiến nó trở thành một tiểu thuyết-sư phạm. Ngay câu đầu tiên đã nói lên lập

trường tiêu biểu của Rousseau: “Mọi thứ từ bàn tay tạo hóa mà ra đều tốt; mọi thứ đều suy đổi biến chất trong bàn tay con người”. Ông viết tiếp: “Con người bắt ép một chất đất phải nuôi các sản phẩm của chất đất khác, một cái cây phải mang quả của cây khác; con người hòa trộn và lấn lộn các khí hậu, các yếu tố, các mùa; con người cắt xéo các bộ phận trong thân thể con chó của mình, con ngựa của mình, nô lệ của mình; họ đảo lộn mọi thứ, họ làm biến đổi xấu xí mọi thứ, họ ưa sự dị dạng, các quái vật; họ không muốn cái gì y nguyên như tự nhiên đã tạo ra, ngay cả con người cũng thế; họ phải rèn tập con người cho họ, như một con ngựa để kéo cỗ máy; họ phải uốn vặn con người theo kiểu cách của họ, như một cái cây trong vườn nhà họ”.



Như thế, con người không chỉ là tự do, mà còn *tốt* ngay từ khi sinh ra đời. Cái xấu, cái ác là không phải bẩm sinh mà do ảnh hưởng của xã hội và của nền giáo dục tương ứng với xã hội ấy. (Khẳng định này – nhất là chủ trương “tôn giáo tự nhiên” ở cuối sách, chứ không phải các ý tưởng mới mẻ về nền giáo dục lấy người học làm trung tâm – là một sự khiêu khích chống lại quan niệm thống trị đương thời, ở đây là quan niệm về “tội tổ tông”, khiến cuốn sách bị Tổng

giám mục Paris lên án, ra lệnh tịch thu và thiêu hủy công khai. Tác giả của nó phải sống lưu vong suốt đời!).

Do đó, nếu bản thân con người chỉ có thể tự giải phóng khỏi những gì do chính mình gây ra, thì cũng chỉ bản thân con người mới có thể bảo tồn được cái “thiên chân” của mình. Chính ở đây, Rousseau đụng chạm đến vấn đề hết sức cơ bản: *sứ mạng hay cương lĩnh giáo dục*. Trái với quan niệm thông thường từ xưa đến nay xem sứ mạng của giáo dục đối với xã hội quyết định sứ mạng của giáo dục đối với người học, có nghĩa là giáo dục phải chuẩn bị cho người học gia nhập vào một xã hội nhất định nào đó để phục vụ, duy trì và phát triển xã hội ấy, Rousseau chủ trương sứ mạng của giáo dục không phải là đào tạo con người *cho* xã hội, mà là làm cho cái “thiên chân” trong con người có thể được phát huy tối đa.

Rousseau không chỉ chống lại một nền giáo dục phục vụ cho xã hội hiện có mà còn chống lại *bất kỳ* nền giáo dục nào tuân phục xã hội và đào tạo con người theo những lợi ích của một xã hội nhất định. Vì lẽ bao lâu người thanh thiếu niên chỉ quan tâm đến những gì xã hội hay người khác chờ đợi nơi chính mình để lấy đó làm định hướng thì bắt đầu có sự xuyên tạc và trái ngụy. Thay vì tìm cách thích ứng với xã hội, họ cần có điều kiện để trở nên trung thực với chính mình, nghĩa là, sống theo bản tính tự nhiên và tiến trình phát triển nội tại của nó. Theo cách nói ngày nay, chỉ có như thế họ mới trưởng thành và trở nên những nhân cách mạnh mẽ để về sau có thể tự

khẳng định mình trước những thách thức và đòi hỏi của xã hội cũng như hành xử với xã hội dựa theo sự xác tín của một lý tính đã được phát triển. Quan niệm triết để này về sứ mạng giáo dục sẽ dẫn đến phương pháp và mục tiêu mới về chất của giáo dục: đào tạo CON NGƯỜI với tư cách là *tác nhân* cải tạo xã hội chứ không chỉ là *nhân tố* tái tạo xã hội, như ta sẽ gặp lại ở mục 4.

Một nền giáo dục định hướng theo bản tính tự nhiên của con người như thế *tuyệt nhiên* không được hiểu như là một tiến trình tự nhiên *đơn thuần*, như thể chỉ cần phó mặc thanh thiếu niên cho tiến trình trưởng thành tự nhiên của họ. Làm cho con người có thể tự phát triển phù hợp với bản tính tự nhiên là một trách vụ cực kỳ quan trọng và khó khăn, đòi hỏi một sự hiểu biết rất chính xác về bản tính tự nhiên của con người từ phía nhà giáo dục. Vậy, giáo dục được quan niệm như là yếu tố *thứ ba* giữa tự nhiên và xã hội; một miếng đất trung gian được cách ly với những ảnh hưởng của xã hội nhằm phát triển bản tính tự nhiên. Và bản tính tự nhiên này, đến lượt nó, cũng chỉ có thể tự phát triển khi được tách khỏi tiến trình tự nhiên đơn thuần.

Theo Rousseau, tiến trình phát triển ấy đòi hỏi ta phải lưu ý đến nguyên lý nền tảng sau đây: đó là *sự tương ứng giữa một bên là các nhu cầu với bên kia là các sức mạnh và năng lực của bản thân đứa trẻ*. Sự tương ứng này không hình thành một cách tự nhiên, hoang dã nơi đứa trẻ còn cần sự nuôi dưỡng và chăm sóc của người lớn. Nhưng,

vấn đề quan trọng hàng đầu là: để đứa trẻ có thể phát triển mọi năng lực của nó, việc chăm sóc, giúp đỡ của người lớn chỉ nên dừng lại ở mức thật cần thiết và cần chú ý đừng quá nuông chiều để làm “hư” chúng: “khi Hobbes gọi kẻ tai ác là một đứa trẻ cường tráng, thì ông đã nói một điều mâu thuẫn tuyệt đối. Bất kỳ sự tai ác nào cũng từ sự yếu đuối mà ra; đứa trẻ chỉ tai ác vì nó yếu đuối; hãy làm cho nó mạnh, nó sẽ tốt; người nào có thể thực hiện mọi điều sẽ không bao giờ làm điều ác”. Có sự cân bằng giữa nhu cầu và năng lực thì đứa trẻ là một đứa trẻ cân bằng, và, vì thế, là một đứa trẻ *hạnh phúc*.

4. Nền giáo dục “phòng vệ”

Vậy, người thầy *làm gì* cho một tiến trình phát triển cân bằng như thế? Từ thế kỷ XVIII trở về trước, các đứa trẻ quý tộc ở Châu Âu được đối xử như những người lớn-tập sự; chúng không được nô đùa và hoạt động thể chất, được giáo huấn nghiêm ngặt, bị trừ phạt nặng nề nếu không vâng lời hay có hành vi bất xứng. Locke xem đó là tiến trình “tạo dấu ấn” cần thiết, và vì thế, quyển *Emile* cũng có thể được xem là một phản đề nghị đối với tác phẩm *Some Thoughts Concerning Education/Một số tư tưởng về giáo dục* (1693) của Locke. Trong bức thư trần tình dài ngót 100 trang gửi cho Tổng Giám mục Paris, Rousseau trình bày rõ các ý định của mình: “Quyển sách của tôi là nhằm ngăn không cho con người trở thành tai ác (...) Tôi gọi đó là nền giáo dục *phòng vệ* (*negative*) như là nền giáo dục tốt nhất hay thậm chí là duy nhất lành

(...) Nền giáo dục *chủ động* (*positive*) là nhằm đào tạo tinh thần quá sớm và muộn bắt trẻ em phải biết những nghĩa vụ của người lớn. Còn nền giáo dục phòng vệ là làm cho các cơ quan – phương tiện của nhận thức – được tinh tường trước khi mang lại nhận thức cho chúng. Nền giáo dục phòng vệ không phải là phóng đãng. Nó không mang lại đức hạnh, nhưng ngăn chặn tội lỗi; nó không phô trương chân lý mà ngăn chặn sai lầm. Nó chuẩn bị tất cả cho trẻ con để chúng có thể nhận thức được cái Chân khi đủ năng lực thấu hiểu, và cái Thiện khi có thể biết ái mộ”⁽¹⁾. Ta chỉ có thể điểm qua một số nét chính yếu của phương pháp giáo dục phòng vệ này:

- Đứa trẻ nên được để cho tự phát triển bản tính tốt bằng chính trải nghiệm về sức lực của nó, nghĩa là tự mình, không cần sự hướng dẫn của người lớn. Hãy để cho *chính đời sống* “giáo dục” nó. Thế nhưng, đời sống đó là gì khi không phải là đời sống bản năng của thú vật, cũng không phải là đời sống trong khuôn khổ trật tự xã hội? Theo Rousseau, đó là một đời sống do người thầy *sắp đặt* và *cách ly* khỏi mọi ảnh hưởng xấu xa của xã hội (vì thế gọi là “phòng vệ”): một cuộc sống vừa cách ly xã hội, vừa do người thầy kiến tạo, tức là “chủ động”! Nhưng, chõ khác biệt cơ bản với lối giáo dục “chủ động” là ở chõ: ảnh hưởng giáo dục được tiến hành một cách *gián tiếp*: người thầy không xuất hiện trực tiếp và cần làm cho đứa trẻ

¹ Dẫn theo Ruhloff, 1998, tr.98.

tin rằng mọi điều xảy ra cho nó là “tự nhiên”⁽¹⁾.

- Trong bối cảnh ấy, lý tính chưa giữ vai trò hướng dẫn mà còn nhường chỗ cho bản tính tự nhiên. Bao lâu chỉ có đứa trẻ và thế giới chung quanh xuất hiện ra cho nó như thể là tự nhiên thì chưa cần có các quan hệ xã hội giữa người với người: người ta không thể tranh cãi với tự nhiên; còn tự nhiên cũng không chịu vâng lời và nuông chiều! Nói khác đi, *sự tự do* của đứa trẻ không phải là sự tự do của một sự hiện hữu thoát ly khỏi tự nhiên bằng lý tính mà là một sự “hòa điệu thoái mái giữa năng lực và ý muốn được Tự nhiên mang lại”; “con người tự do đích thực chỉ muốn cái mình có thể và chỉ làm những gì phù hợp với mình”.

- Lý tính sẽ giữ vị trí hàng đầu ở *tuổi thanh niên* khi tính xã hội trở thành tất yếu. Trước hết, nó thể hiện ở

¹ Quan niệm này đã ảnh hưởng mạnh đến Maria Montessori (1870-1952), nhà cải cách giáo dục cự phách của nước Ý hiện đại. Bà nhìn học sinh như những “bào thai tri thức”, những “kỳ quan cuộc sống” mà người thầy có trách nhiệm vun bồi: “người thầy giáo sẽ phải học cách giữ im lặng thay vì nói; phải quan sát thay vì hướng dẫn, và phải khoác lên mình tấm áo choàng của sự khiêm nhường và say mê thay vì vẻ kiêu ngạo của một con người không bao giờ phạm sai lầm”. “Khác với loài vật, con người không được “lập trình sẵn” với bất kỳ sự phát triển có phối hợp nào cả, nên con người phải tự học mọi thứ: không có mục tiêu nào được đặt ra cho con người, trái lại, con người phải tìm kiếm mục tiêu cho mình”.

Ta cũng có thể tìm thấy ảnh hưởng tương tự nơi John Dewey (1859-1952) với mô hình “trường học Dewey” nổi tiếng của ông. (Xem: J. Dewey: *Giáo dục và dân chủ*. Bản dịch của Phạm Anh Tuấn, NXB Tri thức, 2008).

nhu cầu *tình dục* mới được khơi dậy: sự thèm khát kẻ khác giới – trong chừng mực không phải là bản năng đơn thuần – đòi hỏi phải có sự trung giới xã hội với người khác. Sự quan tâm bắt đầu chuyển dịch từ bản thân sang mối quan hệ với người khác, với điều kiện: bản năng phải được “triển hạn”, theo cách nói ngày nay. Rousseau có cái nhìn tinh tế về mối quan hệ nội tại giữa đam mê và việc rèn luyện lý tính: Emile biết yêu nhưng không được thỏa mãn tình yêu một cách tức thì! Hầu như trên đôi cánh của tình yêu, Emile bắt đầu học cách trải nghiệm thế giới xã hội và tình liên đới với con người.

Tiếp theo đó sẽ xuất hiện viễn tượng của việc lập gia đình và đảm bảo cuộc sống trong xã hội. Rút cục, ý chí riêng không còn được quy định chỉ bằng những nhu cầu và sức lực phát triển một cách tự nhiên mà bằng những nhu cầu xã hội và năng lực ứng phó với các quan hệ xã hội: Emile phải tự chuyển hóa thành con người trưởng thành có cuộc sống riêng mang kích thước xã hội và có ý muốn hợp lý thông qua sự trung giới với những người khác: lập gia đình, có nghề nghiệp, nghĩa là đủ mạnh để đi vào đời sống xã hội mà không tự đánh mất chính mình. Emile không được giáo dục *trực tiếp* về các điều ấy mà là trưởng thành trong những điều kiện cho phép nó *tự mình* phát huy hết năng lực, nhu cầu và nguyện vọng của mình. Chính người thầy là kẻ “đứng phía sau”, khéo léo tạo ra những điều kiện ấy.

Rousseau đã đi đến đích: xác định *mục tiêu* của giáo dục. Emile có thể trở thành một quan chức, một thương nhân, một người theo đuổi binh nghiệp... Nhưng, không có một hình ảnh nào trong số đó được phép trở thành một mục tiêu *chính đáng* của giáo dục. Bởi, theo Rousseau, con người chỉ có một “*nghề*” duy nhất được phép học, đó là *LÀM NGƯỜI*: “trong trật tự tự nhiên, nơi mọi người đều bình đẳng, thì *làm người* là nghề nghiệp chung của họ. Và hễ ai đã được giáo dục để làm người, ắt không thể thất bại trong việc hoàn thành mọi nhiệm vụ đặt ra cho mình. (...) Sống, chính là nghề nghiệp mà tôi muốn dạy cho học trò mình. Ra khỏi vòng tay của tôi – và tôi tán thành –, học trò tôi sẽ không phải là quan chức, không phải là người lính, không phải là tu sĩ; nó trước hết sẽ *thành người*”.

- Vậy, kỳ cùng, cương lĩnh giáo dục phòng vệ và thoát ly xã hội của Rousseau tuyệt nhiên không nhắm đến mục tiêu là một cuộc sống quy ngā và phi-xã hội (cũng như khẩu hiệu “trở về với tự nhiên” – được gán cho Rousseau! – không có nghĩa là quay về sống trong rừng rậm!) mà chính là *một hình thức mới* của tính xã hội không được hình thành từ sự phục tùng mà từ một sự liên đới tự nguyện của những con người bình đẳng: một xã hội “nhân bản”. Thậm chí Rousseau còn xem đó là *nghĩa vụ*: sống bên ngoài xã hội, con người không chịu trách nhiệm với ai cả và có quyền sống theo ý thích, còn trong xã hội, là nơi tất

yếu phải sống trên lưng người khác, con người mang nợ người khác vì miếng cơm của mình – không có ngoại lệ. Vì thế, lao động là nghĩa vụ không thể thoái thác đối với con người sống trong xã hội. Dù giàu hay nghèo, dù khỏe hay yếu, bất kỳ một công dân nhàn rỗi nào cũng đều là một tên lừa đảo!

“Món nợ” này là món nợ tự mình cảm nhận và phát hiện. “Trả nợ xã hội” không phải là nhiệm vụ do người khác đặt ra, buộc ta phải vâng lời mà là nghĩa vụ của con người trước chính mình, trước những “điều kiện khả thi” để *có thể làm người*. Món nợ ấy không thể thanh thoa bằng cách nào khác hơn là tự hiến dâng chính mình: con người và con người-công dân không có gì để hiến dâng cho xã hội ngoài chính bản thân mình... Ai nhàn nhã hưởng thụ công sức của kẻ khác, trước mắt Rousseau, là kẻ cắp, là tên cướp cạn.

Những câu văn cháy bỏng của Rousseau không chỉ nhắm vào tầng lớp quý tộc ăn bám đương thời mà còn là lời cải chính đanh thép trước nhiều ngộ nhận khác nhau đối với ông.

Học thuyết về giáo dục của Rousseau hoàn toàn không phải là một chủ thuyết “vô-chính phủ tùy tiện” hay “chống-quyền uy” như cách hiểu vội vã. Rousseau chống lại chủ trương “sùng bái” xã hội và công cụ hóa giáo dục trong quan niệm thô thiển về vai trò quyết định của xã hội trong việc giáo dục con người, đồng thời cũng xa lạ với sự đố lập triết để

giữa “con người” và “người công dân” trong xã hội. Xã hội hóa như là hình thức và cơ hội cho việc cá nhân hóa là thách thức của ông. Kiến tạo nên một thế giới thích hợp là nhiệm vụ sư phạm nặng nề, không bỏ quên “bản tính tự nhiên” của trẻ em, đồng thời không xem nhẹ những khả năng lân nhũng trở lực do xã hội mang lại. Cả hai đều là các thước đo cho một phương châm đúng đắn về giáo dục, vì, xét đến cùng, con người không phải là “đối tượng” mà là “chủ thể” của xã hội và giáo dục. Thủ hỏi *những giá trị* mà một hình thái xã hội nhất định muốn giáo dục cho con người từ đâu mà ra, nếu không phải xuất phát từ chính nhận thức của những con người tự do đã muốn cải tạo xã hội cũ trước đó?

5. Tính “hiện đại” của Rousseau và về một cách đọc Emile

Tạm rời khỏi những luận điểm trên đây của Rousseau (mà khuôn khổ một bài giới thiệu không thể đề cập đầy đủ), ta thử lưu ý đến “*hậu ý*” trong quan niệm của Rousseau. Vẫn đề nổi bật ở đây là mối *quan hệ giữa “[bản tính] tự nhiên” và sức mạnh hay quyền lực của sự giáo dục*. Rousseau dành cho nhà giáo dục một quyền lực khổng lồ nhằm phát huy sức mạnh của “bản tính tự nhiên”. Ông viết: “Xin các vị hãy đi một con đường ngược lại với con đường của học trò mình; sao cho nó tưởng nó luôn làm chủ, song thực ra chính các vị luôn làm chủ. Không có sự chế ngự nào hoàn hảo bằng sự chế ngự vẫn duy trì vẻ ngoài tự do; như thế

người ta nắm giữ được ngay cả ý chí. Đứa trẻ tội nghiệp không biết gì hết, không làm được gì hết, không hiểu gì hết, nó chẳng phải phó mặc cho các vị đấy sao? Các vị chẳng tùy ý sử dụng đối với nó mọi thứ xung quanh nó hay sao? Các vị chẳng làm chủ trong việc huy động nó theo ý thích của các vị hay sao? Các việc làm của nó, các trò chơi của nó, các thú vui, các nỗi buồn khổ của nó, tất cả chẳng ở trong tay các vị mà nó không biết hay sao? Hắn nó chỉ phải làm những gì nó muốn mà thôi, nhưng nó ăn chỉ muốn những gì các vị muốn nó làm mà thôi; nó ăn không nhắc một bước chân mà các vị chẳng từng đoán trước; nó ăn không mở miệng mà các vị chẳng biết nó sắp nói gì”.

Ta không khỏi bỡ ngỡ, rồi kinh ngạc trước một quan niệm như thế! Nếu thoát đâu ta đã hiểu Rousseau như là kẻ chủ trương bảo vệ sự tự do để con người có thể tự phát triển thì bây giờ xuất hiện kẻ “giật dây” ở hậu trường (nhà giáo dục) dàn dựng và kiểm soát tất cả. Đó chẳng phải là một lỗi giáo dục “toàn trị”, một kỹ thuật “nhồi sọ”, thậm chí “tẩy não”? Tại sao Rousseau không nhận ra sự mâu thuẫn kịch liệt như thế? Làm sao lý giải được điều ấy?

Trước hết, đây là một vấn đề luôn gắn liền với bất kỳ quan niệm nào muốn viện dẫn đến “bản tính tự nhiên”. Để có thể nói về “bản tính tự nhiên”, ta phải phân biệt cái “tự nhiên” với cái không phải tự nhiên (nơi Rousseau đó chính là xã hội và những gì xã hội đã tạo ra từ “tự nhiên”).

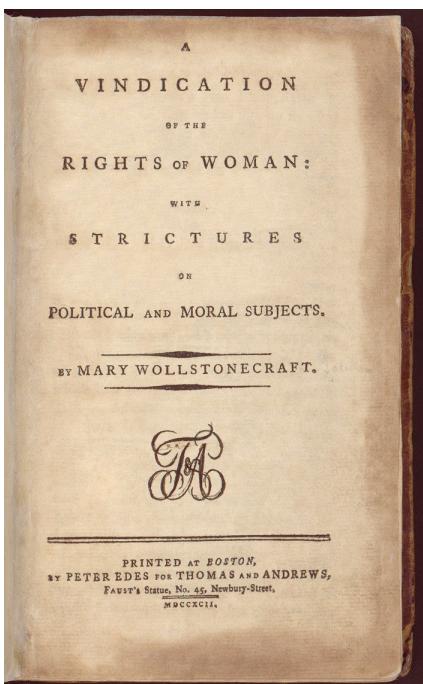
Thế nhưng, sự phân biệt này là một hành vi, một tác vụ tinh thần, nghĩa là bản thân không phải là cái gì “tự nhiên”, và vì thế, cái được gọi là “bản tính tự nhiên” là kết quả của một sự quy định tư duy. Với tư cách ấy, sự quy định tư duy phải biện minh cái gì là “tự nhiên”, cái gì không phải là “tự nhiên”. Trong *Emile*, Rousseau đã làm việc ấy và đó là một đóng góp lý thuyết cho vấn đề giáo dục ở thế kỷ Ánh sáng. Nhưng, nó không chỉ là lý thuyết. Ở đây, lý thuyết *đã xuất hiện như thể là “tự nhiên”* mà đứa bé phải phục tùng và không biết rằng mình đang thực sự phục tùng ý chí của người thầy. Sự “tất yếu tự nhiên” khiến đứa bé hành động là một sự tất yếu do người thầy quy định. Song, một sự tất yếu như thế rõ ràng không phải là một sự tất yếu “tự nhiên”! Ngày nay, người ta gọi đó là *nghịch lý của hành vi sự phạm*. Nghịch lý này là ở chỗ: điều mà ý đồ sự phạm mong muốn (sự phát triển tự nhiên của trẻ em) chính là điều mà nhà giáo dục không thể mong muốn, bởi nó sẽ thủ tiêu ngay khả thi của việc giáo dục (việc tạo ảnh hưởng lên người học). Nhưng mặt khác, quyền lực của nhà giáo dục hoàn toàn không phải là để thiết lập sự thống trị cá nhân của *bản thân* nhà giáo dục, trái lại, điều mong muốn là thiết lập *quyền lực của quan niệm*. Và, như nhiều người nhận định, đây chính là *tính hiện đại* khác thường của Rousseau. Tuy nhà giáo dục có vẻ là kẻ dàn dựng tất cả, nhưng bản thân cũng chỉ là một “sản phẩm” của Rousseau không khác gì Emile hay các “nhân vật” khác xuất hiện trong tác phẩm. Tất cả đều được “điều chỉnh” bằng sự “dàn dựng” của chính Rousseau.

Trong chừng mực đó, quyển *Emile* không có tính chất của một “tiểu thuyết giáo dục”, càng không phải của một “đề án” giáo dục cho bằng của một “*thử nghiệm tư duy*”, được kiến tạo từ một “ý niệm” không cần được kiểm nghiệm trong môi trường thực tế, tức, như một “*loại hình lý tưởng*” (*Idealtypus*) để mượn một thuật ngữ của Max Weber. Tính cực kỳ “hiện đại” của tác phẩm chính là ở chỗ: “thử nghiệm tư duy” của Rousseau trước đây tương ứng với khả năng cấu tạo những *không gian “ảo”* ngày nay. Werner Sesink, trong một khóa giảng về “*Thế kỷ sư phạm*” vào năm 2007 đã lưu ý đến tính đa nghĩa của chữ “ảo” (*virtuell*) trong môn sư phạm thực tại - ảo:

- bản thân nó không (hay chưa) phải là thực (*virtuell* = không thực);
- được nêu lên như là tấm gương mẫu mực (la-tinh: *virtus* = đức hạnh) mà khi so sánh với nó, mọi thực tại hiện tồn đều trở nên bất cập;
- là “chương trình” có sức mạnh thôi thúc để trở thành hiện thực (la-tinh: *virtus* = sức mạnh, quyền lực);
- là phương thuốc để chữa trị hiện thực giáo dục và xã hội (la-tinh: *virtus* = năng lực chữa



Mary Wollstonecraft



bệnh, phép lạ);

- là một *hình ảnh* về tính người hiểu như là “nam tính” (la-tinh: *vir* = người đàn ông; *virtus* = sức mạnh nam tính) (và không phải ngẫu nhiên khi Emile là một *cậu bé*, khiến Mary Wollstonecraft (1759-1797) bức mình và bà đã viết quyển *The Rights of Woman* để đáp trả!)⁽¹⁾.

Ở giác độ ấy, quyển Emile khiến người đọc nhớ đến một phim hư cấu của Peter

¹ Cuộc thảo luận cũng đã và đang diễn ra rất sôi nổi chung quanh quyển V của tác phẩm về vấn đề giáo dục giới tính và giáo dục nữ học sinh (qua nhân vật Sophie, người vợ tương lai của Emile). Máy vấn đề nổi bật:

Sự bình đẳng nam nữ có đồng nghĩa với việc xem nam nữ là hoàn toàn giống nhau? (Phụ nữ càng giống nam giới, thì càng ít có ảnh hưởng lên nam giới, rút cục nam giới vẫn giữ vị trí chế ngự?).

“Bản tính tự nhiên” là như thế nào trong quan hệ với hai giới tính? Đâu là các hệ quả của việc xem nhẹ các sự khác biệt giữa hai “bản tính tự nhiên”, nếu có? Và có sự dị biệt trong việc giáo dục đối với hai giới tính?

Vai trò của đời sống tình dục trong gia đình hạt nhân? Và nói chung, tầm quan trọng của việc xây dựng gia đình hạt nhân trong xã hội hiện đại?

Các luận cứ của Rousseau trong quyển V đã kích thích sự ra đời những phản-luận cứ của phong trào nữ quyền hiện đại, bắt đầu từ Mary Wollstonecraft.

Weir⁽¹⁾ kể câu chuyện về một môi trường cung hoàn toàn nhân tạo để đào tạo một chàng trai trẻ. Tất cả được dàn dựng trong một phim trường khổng lồ với một thành phố nhỏ, dân cư toàn là những người tốt bụng, lại có bầu trời và chân trời giả tạo và một môi trường sống được kiểm soát đến từng chi tiết dành cho chàng Truman Burbank (ta chú ý *true man*: “con người đích thực”!) nhân vật trung tâm và cũng là nhân vật duy nhất không biết có sự dàn dựng. Truman chỉ khác với Emile ở một chỗ: rút cục, Truman phát hiện được sự thật, “lật tẩy” sự dàn dựng, tự giải thoát cho mình. Và khán giả đã vỗ tay nhiệt liệt!

Sự khác biệt là ở chỗ đó. Chúng ta đang sống ở đầu thế kỷ XXI, muộn hơn Rousseau đến hơn hai thế kỷ kia mà!

(Giới thiệu quyển *Emile hay là về giáo dục*
của J. J. Rousseau, bản dịch của Lê Hồng Sâm
và Trần Quốc Dương, NXB Tri thức, 2008)

¹ Quyển *Emile* cũng đã được Carl Bessai dựng thành phim.



ĐỌC LẠI “BÀN VỀ TỰ DO” của John Stuart Mill⁽¹⁾

... “Khẳng khái bi ca thiệt thượng tồn”...
(Khẳng khái bi ca, lưỡi hays còn...)

Phan Châu Trinh⁽²⁾

1. Một tác phẩm kinh điển trong kho tàng của triết học chính trị thế giới lần đầu tiên được dịch ra tiếng Việt, và,

¹ John Stuart Mill (1806-1874): *Bàn về Tự do / On Liberty* (1859); Nguyễn Văn Trọng dịch, Tái bản lần thứ I, có sửa chữa. NXB Tri Thức, 2006.

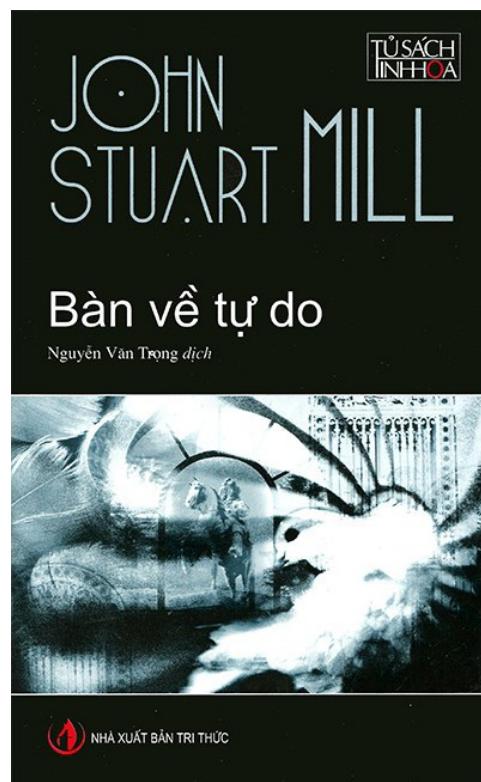
² “Luy luy già tỏa xuất đô môn
Khẳng khái bi ca thiệt thượng tồn
Quốc thổ trầm luân, dân tộc tụy
Nam nhi hà sự phạ Côn Lôn”.

Tạm dịch:

“Gông xiềng đeo nặng biệt đô môn
Khẳng khái bi ca lưỡi hays còn
Đất nước đắm chìm, nòi giống lụy
Làm trai sao lại sợ Côn Lôn?”.

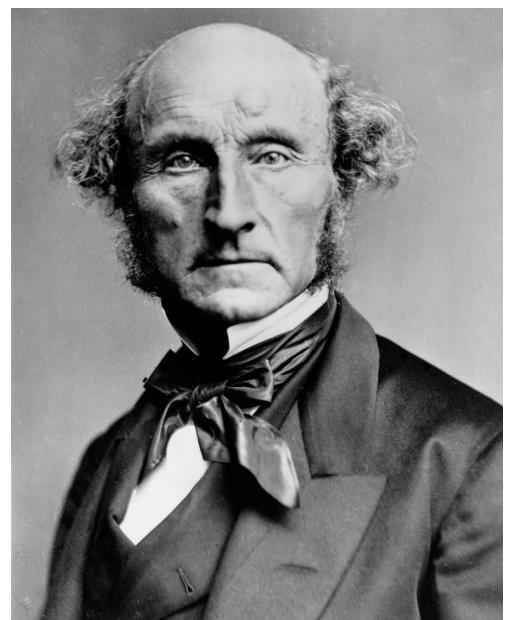
thật đáng ngạc nhiên một cách thích thú, chỉ vài tháng sau khi được in (12.2005) – như là một trong các dịch phẩm “đầu tay” của NXB Tri thức thuộc *Tủ sách Tinh hoa Tri thức thế giới* –, bản dịch đã được tái bản (03.2006) và chắc hẳn sẽ không phải là lần tái bản duy nhất! Tác phẩm tương đối ngắn (260 trang), được dịch chính xác, rõ ràng, lại được giới thiệu, phân tích và đánh giá qua “*Lời Nhà xuất bản*”, “*Lời giới thiệu*” của GSTS Nguyễn Trọng Chuẩn và “*Lời bạt*” (“Về tác giả và tác phẩm”) của dịch giả Nguyễn Văn Trọng đã giúp ích rất nhiều cho người đọc trong việc tìm hiểu tác phẩm. Bài viết sau đây của chúng tôi chỉ là phần “nổi điêu”, thử đặt tác phẩm nói trên trong toàn cảnh tư tưởng của tác giả, nhất là trong các tác phẩm về chính trị và xã hội của ông như một cỗ găng để tự học thêm, đồng thời để góp vui vào tập Kỷ yếu kính mừng GSTS Đặng Đình Áng thương thọ 80 xuân.

2. Là một “thần đồng” có học vấn rất cao và có nhiều thành tựu trong nhiều ngành khoa học khác nhau (lôgic học, khoa học luận, luật học, kinh tế chính trị...), J.S.Mill là tác giả được học giới đặc biệt quan tâm và ngưỡng mộ. Vào thế kỷ XIX, Thủ tướng Anh



Gladstone đã gọi ông là “*vị thánh của thuyết duy lý*”. J. S. Shapiro, năm 1943, gọi ông là “*người phát ngôn hàng đầu của chủ nghĩa tự do trong thế kỷ XIX*”. Mười năm sau, Karl Britton, người viết tiểu sử của Mill, viết: “*Mill tạo nên một ảnh hưởng đến tư duy triết học trong và ngoài nước mà ít có nhà tư tưởng hàng đầu nào khác có thể vượt qua được*”. Leopold von Wiese, nhà xã hội học Đức, gần đây lại cho rằng: “*Trong lịch sử tư tưởng Âu Châu hiện đại, chỉ có một số ít các học giả được nhiều ngành khoa học xem trọng như trường hợp của Mill*”.

Thế nhưng, công bằng mà nói, suốt một thời gian dài, công cuộc nghiên cứu về Mill chưa đánh giá hết tầm quan trọng của ông, nhất là đối với các tác phẩm chính trị và xã hội đang còn nóng bỏng tính thời sự. Phải chờ đến Thế chiến II khi cuộc đấu tranh chống chủ nghĩa phát xít trở nên gay gắt, người ta mới thực sự tái phát hiện “*vị Thánh tông đồ này của tự do*”. Nghiên cứu về Mill được “phục hưng” từ sau khi Thế chiến II kết thúc: các tác phẩm của ông được dịch ra nhiều thứ tiếng, nhiều công trình nghiên cứu chuyên đề về ông được công bố dồn dập; “*Toronto University Press*” ấn hành toàn tập khảo chứng đầu tiên về ông năm 1963,



John Stuart Mill

và, từ 1965, được bổ sung bằng ấn bản định kỳ: “*Mill News Letters*”. Có thể nói, về nhiều phương diện, công cuộc nghiên cứu về Mill thật sự được bắt đầu lại, đặc biệt là đánh giá, phân tích và suy ngẫm về cống hiến của Mill trong việc phê phán Nhà nước và xã hội trong thời đại Victoria cùng với những bài học có thể rút ra từ đó và không chỉ cho thế giới Tây phương.

Bản thân sự kiện trên đây nói lên điều gì? Thứ nhất, các khái niệm nền tảng của triết học chính trị - xã hội, mà nổi bật hàng đầu là khái niệm “tự do”, đều là các khái niệm trừu tượng, nhưng người ta chỉ thường đề cập đến chúng và thực sự quan tâm trở lại với chúng trong những hoàn cảnh cụ thể, khi chúng - với tư cách là các giá trị - đang bị thách thức và có nguy cơ bị xâm phạm. Thứ hai, các khái niệm ấy vừa kêu đòi hành động thực tiễn, vừa đồng thời tiền giả định một sự “thức tỉnh” về lý thuyết. Trong chừng mực đó, “bàn về Tự do” bao giờ cũng là một “thực tiễn lý luận”, một “vấn đề sinh tử” (tr. 17)⁽¹⁾ chứ không phải là “lý thuyết” hay “tư biện” suông. Trong cảnh gông xiềng bị đưa đi đày ở Côn Lôn, cụ Phan Văn tin vào “cái lưỡi hãy còn” của mình, tức tin vào nó như là vũ khí hành động để kêu đòi tự do và thức tỉnh quốc dân!

Trong lịch sử tư tưởng về “Tự do”, ở phương Tây, ta bắt gặp ba “mô hình” lý luận tiêu biểu làm cơ sở cho

¹ Các trích dẫn từ *Bàn về Tự do* trong bài này là theo bản dịch nói trên của Nguyễn Văn Trọng.

hành động thực tiễn:

- *cứu vãn* sự Tự do trước sự tất yếu của Tự nhiên để đặt nền tảng cho hành động thực hành (luân lý) và khẳng định “*phẩm giá bất khả xâm phạm*” của con người (Kant)⁽¹⁾.
- *hiện thực hóa* Tự do như là tiến trình lịch sử tất yếu (Hegel)⁽²⁾, và,
- *minh định* phạm vi và ranh giới của Tự do dân sự trong mối quan hệ cá nhân - xã hội vì sự tiến bộ và phát triển của đời sống cộng đồng (Mill).

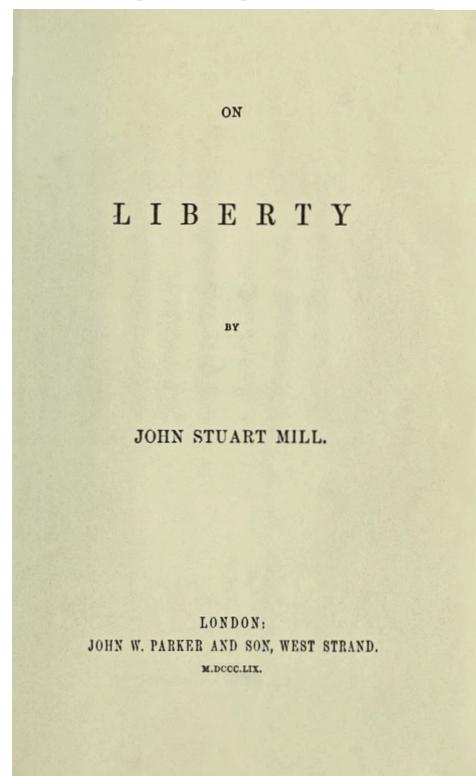
Hai “mô hình” trước dựa trên một “lý tính” (*rationality*) mang màu sắc triết học và siêu hình học (“siêu nghiệm” nơi Kant; “siêu hình học tư biện” nơi Hegel). “Mô hình” thứ ba của Mill - để mượn một thuật ngữ của J. Habermas - dựa trên một “lý tính phuong

¹ Giải quyết “Nghịch lý (*Antinomie*)” thứ ba của lý tính thuần túy (sự xung đột giữa quy luật tất yếu của Tự nhiên và quy luật tự khởi của Tự do). Theo Kant, tuy ta không thể *chứng minh* tính hiện thực của Tự do bên cạnh tính tất yếu của Tự nhiên, nhưng ta có thể *suy tưởng* về Tự do như là song hành và không mâu thuẫn với Tự nhiên, như là tính tự khởi của ý chí, sự tự quyết của lý tính thực hành. (Vd: việc ta đưa tay lên – xét như một *cử động* – là “Tự nhiên”, nhưng xét như một *hành động*, là Tự do). Xem: I. Kant: *Phê phán lý tính thuần túy*, B476-479; B560-586 (BVNS dịch và chú giải. NXB Văn học 2005, tr. 782 và tiếp).

² Xem: *Học thuyết của Hegel về Tự do*, trong: Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, BVNS dịch và chú giải, NXB Văn học 2006, Chủ giải dẫn nhập: tr. 531-535.

pháp⁽¹⁾, tức tìm cách giải quyết vấn đề “trong cộng đồng những người công dân của một nhà nước dân chủ và trong một hệ thống pháp quyền”⁵.

Đặt tác phẩm *Bàn về Tự do* trong tổng thể các tác phẩm triết học của Mill, ta thấy tư tưởng chính trị và xã hội của ông xoay quanh các khái niệm trung tâm sau đây: a) *tính công lợi* (*utility*); b) *tự do*; c) *giáo dục*; d) *dân chủ*; e) *chủ nghĩa xã hội*; và f) *chủ nghĩa để quốc*. Do khuôn khổ của bài viết, chúng ta sẽ không đi sâu vào nội dung từng khái niệm mà chủ yếu tìm hiểu cơ sở lập luận của chúng.



3. Tính công lợi

- Học thuyết xã hội của Mill dựa trên hai nguyên tắc nền tảng: *nguyên tắc công lợi* và *nguyên tắc tự do*. Nguyên tắc tự do lại đặt cơ sở trên nguyên tắc công lợi, và nguyên tắc công lợi, đến lượt nó, lại lấy quan niệm về “*hạnh phúc*” làm tiền đề, với luận điểm chủ yếu: giá trị *luân lý*

¹ “*Lý tính phương pháp*”/“*Verfahrens rationalität*” (Vernünftigkeit der Prozeduren). Xem: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken/Tư duy hậu-siêu hình học*; Suhrkamp 1988, tr. 42.

của hành vi và quy tắc hành vi phải được đánh giá dựa theo tiêu chuẩn: chúng mang lại ích lợi gì cho *hạnh phúc* của những cá nhân có liên quan. Trong chừng mực đó, tác phẩm “*Bàn về Tự do*” cần được tìm hiểu trong quan hệ chặt chẽ với *đạo đức học* của Mill. Luận điểm ấy mang lại bốn hệ luận:

- hành vi và quy tắc hành vi được đánh giá không phải từ bản thân chúng mà từ các kết quả do chúng mang lại.
- các kết quả được đánh giá từ ích lợi của chúng.
- đánh giá về ích lợi dựa trên hạnh phúc của con người.
- hạnh phúc này không chỉ liên quan đến cá nhân mà đến toàn thể mọi người.

Do đó, nguyên tắc công lợi – như là tiêu chuẩn cho giá trị luân lý của hành vi và quy tắc hành vi – có hai chức năng:

- chức năng của một *tiêu chuẩn* để quyết định và chọn lựa những hành vi và quy tắc hành vi nào *tối đa hóa* sự ích lợi cho hạnh phúc tập thể.
- không chỉ là tiêu chuẩn để quyết định và chọn lựa mà còn là “*quy phạm*” của luân lý: luân lý là tổng thể những quy tắc hành vi mà việc tuân thủ chúng có thể mang lại ích lợi tối đa cho hạnh phúc tập thể.

Như thế, trong chức năng này, nguyên tắc công lợi là điều kiện cần và đủ để xét một quy tắc hành vi có thuộc

về lãnh vực luân lý hay không. Nói khác đi, các quan niệm luân lý nào không thỏa ứng được tiêu chuẩn này thì không được xem là “luân lý”⁽¹⁾. Đi vào cụ thể, cần phải xác định thế nào là “ích lợi cần tối đa hóa” cho hạnh phúc tập thể. Sidgwick (1874), trong *Các phương pháp của Đạo đức học*⁽²⁾, phân biệt giữa “thuyết công lợi về tổng số những ích lợi” (gọi tắt: TS) với “thuyết công lợi về ích lợi bình quân theo đầu người” (TB). Trong “TS”, tổng số ích lợi cho hạnh phúc của mọi cá nhân là đại lượng cần phải được tối đa hóa, ngược lại với việc tối đa hóa ích lợi bình quân đầu người trong “TB”. Bao lâu số lượng người không thay đổi, hai thuyết ấy không có sự khác nhau, tức không có sự dị biệt về lượng giữa hai nỗ lực tối đa hóa. Nhưng, khi số lượng người là một biến số, thì, về nguyên tắc, trong “TS”, hạnh phúc tập thể có thể được tăng lên mà vẫn giữ nguyên mức ích lợi bình quân. Ngược lại, trong “TB”, ích lợi bình quân chỉ tăng lên bằng cách gia tăng ích lợi cho từng cá nhân riêng lẻ. Bentham – chủ trương thực hiện “hạnh phúc lớn nhất cho số lượng người lớn nhất” mặc nhiên chủ trương thuyết “TS”. Ngược lại, thuyết công lợi của Mill có thể xem là thuộc “TB”, vì ông xem trọng việc sinh đẻ có kế

¹ Cách tiếp cận của Mill hoàn toàn khác với cách tiếp cận “*đuy nghĩa vụ*” (*deontology*) trong đạo đức học kiểu Kant, theo đó hành vi và quy tắc hành vi được đánh giá về giá trị luân lý từ bản thân chúng chứ tuyệt đối không xét đến các hậu quả của chúng.

² H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1874), Indianapolis 1981, tr. 415 và tiếp.

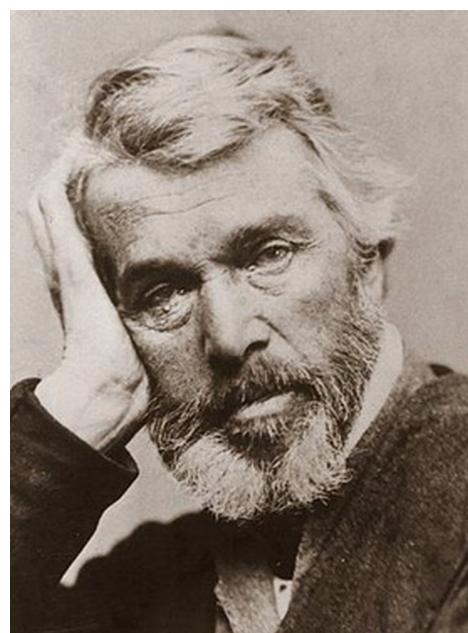
hoạch. Như thế, Mill chủ trương rằng: dựa vào nguyên tắc công lợi, giá trị luân lý của hành vi và quy tắc hành vi phải được xem xét trong quan hệ với ích lợi bình quân đầu người cho hạnh phúc tập thể.

- Vì lẽ nguyên tắc công lợi tiền giả định rằng hạnh phúc tập thể là tiêu chuẩn *duy nhất* cho việc đánh giá luân lý về hành vi và quy tắc hành vi, nên Mill cần nỗ lực chứng minh rằng hạnh phúc tập thể là điều đáng phấn đấu như là mục đích tối cao của hành động. Để giải quyết vấn đề này, ông phân biệt hai loại mục tiêu của hành vi: - những mục tiêu không có giá trị tự thân mà chỉ là *phương tiện* để đạt được hạnh phúc, chẳng hạn: tiền bạc hay sự giàu có; - những mục tiêu có giá trị tự thân, như là *những bộ phận cấu thành* của hạnh phúc: chẳng hạn, đức hạnh và sức khỏe, tức những gì không thể được quy giảm thành phương tiện. Tất nhiên, khái niệm "*hạnh phúc*" của Mill gấp không ít vấn đề. Một mặt, Mill cố ý sử dụng khái niệm này trong một nghĩa rất rộng nhằm mô tả được mọi mục đích của hành động. Nhưng, trong trường hợp ấy, rất khó nhận diện hay phân biệt được những hành vi và quy tắc hành vi nào có lợi hay có hại đối với hạnh phúc tập thể. Mặt khác, như Skorupski phê phán⁽¹⁾, khái niệm của Mill về hạnh phúc không thích hợp để mô tả trọn vẹn *mọi* mục đích được dự kiến trong *mọi* hành vi. Vì thế Skorupski xem chủ trương của Mill ít nhiều rơi vào thuyết quy giảm và cho rằng bên cạnh

¹ J. Skorupski, *John Stuart Mill*, London/New York 1989, tr. 299-303.

hạnh phúc, cần tính tới những mục đích khác nữa trong việc mô tả những mục tiêu hành động.

Dù các luận cứ phản bác này là chính đáng, ta cũng không nên “vơ đũa cả nắm” để phản đối thuyết công lợi như là một thứ “triết học con lợn” (“*pig philosophy*”) như cách kết án nặng nề của Carlyle⁽¹⁾. Sự kết án này xuất phát từ chỗ hiểu khái niệm “*sự sung sướng*” – qua đó định nghĩa khái niệm hạnh phúc – đơn thuần là khoái lạc cảm tính. Ta đồng ý với Carlyle và nhiều nhà phê phán khác rằng loại hạnh phúc ấy không phù hợp để được xem như là tiêu chuẩn cho việc đánh giá luân lý về hành vi và quy tắc hành vi, bởi nó không khác mấy với sự thỏa mãn thú tính, do đó, là thấp hèn về mặt chất lượng và giản lược luân lý thành một công cụ để thỏa mãn các nhu cầu sinh vật. Thật ra, sự phê phán này chủ yếu nhắm vào loại hình thuyết công lợi sơ kỳ với đại



Thomas Carlyle

¹ T. Carlyle, *Latter-Day Pamphlets*, London 1850, tr. 268 và tiếp.

diện tiêu biểu là *Jeremy Bentham* trong tác phẩm *Dẫn nhập vào các Nguyên tắc của luân lý và ban bố quy luật* (1780)⁽¹⁾. Trong tác phẩm này, Bentham phát triển quan niệm về “*bài toán hạnh phúc*” – có vai trò như nguyên tắc công lợi của Mill – như là tiêu chuẩn để đánh giá luân lý về hành vi và quy tắc hành vi, trong đó chủ yếu xem trọng phương diện “lượng” hơn là phương diện “chất” của sự sung sướng. Vì thế, Bentham cho rằng: giả định rằng hai hành vi cùng tạo ra một lượng sung sướng hay khoái lạc như nhau thì hành vi trí tuệ, tinh thần cũng được xét ngang hàng với hành vi đơn thuần cảm tính. Ở đây, nhất thiết phải nhận rõ sự dị biệt và chuyển hóa rất cơ bản về thuyết công lợi giữa Bentham và Mill. Mill cũng sử dụng công thức của Bentham về “hạnh phúc lớn nhất cho số lượng người lớn nhất”. Ông cũng hiểu hạnh phúc là sự sung sướng (*pleasure*) và sự vắng mặt của đau khổ (*pain*). Hành vi là đúng khi nó có mục đích hỗ trợ cho hạnh phúc và là sai khi tạo ra cái đồi lập với hạnh phúc. Nhưng, trái ngược với khái niệm hạnh phúc – có thể đo lường được về lượng và hướng đến tri giác cảm tính đơn thuần – của Bentham, Mill chủ trương một khái niệm hạnh phúc được dị biệt hóa về chất. Ông dành cho “niềm vui của trí tuệ, của tình cảm và của sự tưởng tượng cũng như của những cảm nhận luân lý” một chất lượng cao hơn hẳn khoái lạc đơn thuần cảm

¹ J. Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780); trong *The Collected Works of Jeremy Bentham*; J. H. Burns (ấn hành), Oxford 1970.

tính. Với Bentham, bản thân con người cùng lăm chỉ có khả năng nhận định điều gì là có lợi cho hạnh phúc của bản thân mình. Thuyết công lợi của Bentham dễ dàng biến thành một thứ chủ nghĩa cá nhân thô thiển. Chính ở đây, Mill xa rời Bentham (và cả với cha của ông, một môn đệ trung thành và nhà diễn giải Bentham). Mill áp dụng khái niệm hạnh phúc không chỉ cho những cá nhân riêng lẻ mà còn luôn nghĩ đến hạnh phúc của những người khác, thậm chí cho “toute bộ nhân loại”. Trong *Tự truyện*, ông viết: “*Chỉ có hạnh phúc những ai hướng ý nghĩa cuộc sống vào một đối tượng khác hơn là hạnh phúc của cá nhân mình: đó là hướng đến hạnh phúc của những người khác, hướng đến việc cải thiện nhân loại*” (*improvement of mankind*). Xét trong bối cảnh lịch sử cụ thể, học thuyết của Bentham giới hạn rõ rệt trong phạm vi tầng lớp trung lưu tư sản, trong khi thuyết công lợi của Mill bao hàm cả giai cấp công nhân, lao động đang hình thành trong lòng cuộc cách mạng công nghiệp đương thời. Học thuyết ấy mang kích thước xã hội rộng lớn hơn nhiều. Trong lãnh vực chính trị, như ta sẽ đề cập trong tiểu mục “Dân chủ” ở sau, Mill không chỉ vận động – giống như Bentham – cho một sự cải cách hiến pháp và quyền bầu cử để tăng cường sức mạnh của tầng lớp trung lưu tư sản. Các đề nghị của ông còn nhắm đến một sự cải cách xã hội bao gồm cả tầng lớp lao động đồng đảo. Khác với Bentham, Mill đã có sự nhạy cảm trước những biến đổi của xã hội và thời cuộc mà cuộc cách mạng công nghiệp đã báo hiệu.

Về mặt lý luận, việc áp dụng nguyên tắc công lợi nơi Mill không tiền giả định một nhận thức *tiên nghiệm* nào cả như nơi Kant, trái lại, tiền giả định một nhận thức *thường nghiệm* ở cả hai phương diện: a) một mặt, sự dị biệt về chất giữa các loại hình “sung sướng” chỉ có thể được xác định một cách thường nghiệm; b) mặt khác, trong những trường hợp *cụ thể* khi áp dụng nguyên tắc công lợi, cần có đầy đủ “thông tin” về sự sung sướng và đau khổ của những cá nhân có liên quan thông qua các khảo sát thường nghiệm. Ở đây, lại nảy sinh hai khó khăn: - khó khăn trong việc so sánh ích lợi ở “*bên trong con người*” (*intrapersonal*) để xác định chính xác đâu là các trạng thái sướng khổ về chất và lượng; - khó khăn trong việc thông báo và so sánh ích lợi *giữa những con người với nhau* (*interpersonal*). Hai khó khăn này cho thấy nguyên tắc công lợi khó có thể được sử dụng để xác định chính xác sự ích lợi của những hành vi hay những quy tắc hành vi khác nhau. Tuy thế, nó vẫn có thể được sử dụng như một trợ thủ để *định hướng* cho việc lựa chọn và quyết định.

- Sau khi xác định nội dung và chức năng của nguyên tắc công lợi cũng như đặt cơ sở cho nguyên tắc này bằng học thuyết về “hạnh phúc”, Mill tiếp tục bàn về mối quan hệ, - hay đúng hơn về sự xung đột và nghịch lý có thể có -, giữa khái niệm công lợi và khái niệm *công bằng* theo cách hiểu thông thường⁽¹⁾. Vì công

¹ Xem: J. S. Mill; *Utilitarianism*, Chương V, London 1960.

bằng và tự do là hai khái niệm đồng đẳng, nên vấn đề đặt ra ở đây cũng sẽ có giá trị trong việc tìm hiểu khái niệm “tự do” ở sau. Khi bàn về mối quan hệ giữa công bằng và công lợi, Mill tìm cách biện giải trước chất vấn: không phải mọi hành vi và quy tắc hành vi được đánh giá tích cực về luân lý dựa theo nguyên tắc công lợi đều nhất thiết là công bằng theo các quan niệm thông thường. Đó là trường hợp giả định khi hạnh phúc tập thể có thể được tăng lên nhưng lại vi phạm các quan niệm thông thường về sự công bằng vì các hành vi giới hạn hay thậm chí triệt tiêu quyền hạn của những người khác. Liệu hạnh phúc tập thể có thể được tối đa hóa khi những người vô tội bị hy sinh? David Lyons⁽¹⁾ nêu một ví dụ: cả một đoàn người thì không được phép đạp lên bãي cỏ vì sẽ làm hỏng nó, nhưng nếu một số ít người thì không sao. Vậy, xét về mặt hạnh phúc tập thể và giá trị luân lý của nguyên tắc công lợi, việc cho phép một số ít người đạp lên bãi cỏ là tốt hơn so với việc không cho phép ai cả? Nhưng, sự ưu đãi ấy lại là “đặc quyền đặc lợi” cho một số ít người và khó được gọi là công bằng! Trong các trường hợp ấy, nguyên tắc công lợi – như là “tiêu chuẩn cho sự công bằng và không công bằng” – trở nên khả nghi về hai phương diện: - nội hàm của khái niệm “công bằng” và “công lợi” có chõ dị biệt: có

¹ D. Lyons, *Grenzen der Nützlichkeit: Fairneß-Argumente/Các ranh giới của tính công lợi: các luận cứ về sự sòng phẳng trong*: O. Höffe, *Einführung in die utilitaristische Ethik/Dẫn nhập vào đạo đức học công lợi*, Tübingen 1992, tr. 223-243.

những hành vi và quy tắc hành vi có lợi đối với hạnh phúc tập thể nhưng lại không công bằng theo các quan niệm luân lý thông thường; - thuyết công lợi không thể mang lại giá trị *tuyệt đối*, *vô-điều kiện* cho các nguyên tắc luân lý vì giá trị của chúng phụ thuộc vào sự hữu ích đối với hạnh phúc tập thể tùy lúc, tùy nơi, trong khi yêu sách của các nguyên tắc luân lý là phải được tuân thủ trong *mọi* tình huống.

Mill ý thức rõ rằng vấn đề trên đây – như sẽ tái diễn đối với khái niệm tự do – là “*khó khăn duy nhất và thực sự của triết học luân lý công lợi*” (Sđd, tr. 111). Ông chưa tìm ra được giải pháp thật thỏa đáng cho vấn đề này ngoại trừ cách viện dẫn đến “*lương tri thông thường*” (*common sense*) của con người trong khuôn khổ một “*thuyết vị kỷ ôn hòa*”. Theo Mill, dựa vào lý trí, ai ai cũng có thể nhận ra được “lợi ích riêng hợp tình hợp lý” của chính mình. Nhận thức này giả định rằng mỗi cá nhân – như là một phần tử của xã hội – nhất thiết phải quan tâm đến việc vun bồi hạnh phúc tập thể cho xã hội mình đang sống, vì chỉ có như thế, lợi ích cá nhân mình mới được bảo đảm. Nói cách khác, nhận thức về lợi ích riêng “*hợp tình hợp lý*” nằm trong nhận thức về điểm chung, tương đồng giữa lợi ích riêng và lợi ích chung, trái ngược lại với một thuyết “*vị kỷ cực đoan*”⁽¹⁾.

¹ Mill cũng chống lại “*thuyết vị kỷ cực đoan*” khi phê phán thuyết công lợi của Bentham. Xem: J. S. Mill: *Remarks on Bentham's Philosophy*, trong: *Collected Works of J. S. Mill*, tr. 5-18, nhất là 12-15.

Vì thế, Mill chủ trương: các nghĩa vụ về sự công bằng chỉ có giá trị ràng buộc khi căn cứ vào tính hữu ích đối với đời sống xã hội *hài hòa* và đối với hạnh phúc cộng đồng, và: “Mọi người đều có quyền được đối xử bình đẳng, trừ khi một lợi ích tập thể được thừa nhận đòi hỏi điều ngược lại” (tr. 109 và tiếp). Một “*lợi ích tập thể* được thừa nhận” không phải là cái gì “tiên nghiệm” mà là thường nghiệm và dựa vào sự đồng thuận nào đó. Sự đồng thuận ấy, nếu có, là tùy thuộc vào các yêu cầu khác nhau của các quan hệ xã hội. Như thế, tuy Mill không thể đảm bảo được tính giá trị vô-điều kiện của các nghĩa vụ luân lý và không hoàn toàn chứng minh được tính “vạn năng” của nguyên tắc công lợi, nhưng quan niệm của ông cũng tỏ ra ít “không tưởng” nhất và mang đậm màu sắc thực tiễn, “duy thực” trong tinh thần của đạo đức học Aristotle.

Một vấn đề khác trong quan hệ giữa công lợi và công bằng là vấn đề *phân phối* công bằng ích lợi tập thể cho những cá nhân có liên quan. Dù Mill luôn nhấn mạnh rằng khi xét đến ích lợi tập thể của những hành vi và quy tắc hành vi, cần đồng thời quan tâm đến hạnh phúc của mọi người có liên quan, nhưng ông không đề ra *phương thức* và *thể thức* phân phối ích lợi tập thể này. Nếu chỉ xuất phát từ ích lợi tập thể thì việc phân phối bình quân hoặc phân phối ưu đãi không được đặt ra một cách nghiêm chỉnh. Trong chừng mực đó, thuyết công lợi của Mill còn thiếu sự chính xác và cần được bổ sung bằng các nguyên

tắc phụ trợ để đảm bảo sự phân phối công bằng⁽¹⁾.

Tóm lại, thuyết công lợi của Mill là “*thuyết tự nhiên về đạo đức học*” (*ethical naturalism*) vì trong cách tiếp cận ấy, các khái niệm giá trị và các mệnh đề quy phạm về luân lý được định nghĩa và đặt cơ sở bằng các khái niệm và mệnh đề mang tính mô tả: giá trị luân lý của hành vi và quy tắc hành vi được xác định phụ thuộc vào ích lợi của chúng đối với hạnh phúc tập thể. Và vì Mill xem đạo đức học công lợi của mình như là một khoa học *thường nghiệm*, không có yêu sách nào về nhận thức *tiên nghiệm* cả, nên nó nhất trí với thuyết tự nhiên về nhận thức luận của ông⁽²⁾ (năm ngoài phạm vi của bài viết này).

Mặt khác, các khó khăn nan giải được đề cập sơ lược trên đây không làm lu mờ tầm quan trọng về triết học

¹ Chẳng hạn có thể bổ sung thuyết công lợi của Mill bằng “*nguyên tắc về biên độ giảm dần của ích lợi*” (Ralph Schumacher, *J. S. Mill*, Frankfurt/New York, 1994, tr. 130), theo đó ích lợi đối với một cá nhân không tăng theo tỷ lệ với số lượng sự vật hay hành vi có lợi cho cá nhân ấy. Nghĩa là, có một *điểm*, nơi đó ích lợi cho cá nhân không tăng lên được nữa và thậm chí, sự “sung sướng” sẽ bị chuyển hóa thành “đau khổ”. Vd: ta có 10 cái bánh ngọt để phân phối cho 10 người. Ta biết rằng không phải cứ ăn càng nhiều bánh ngọt thì càng thấy ngon, và do đó, ích lợi bình quân trong việc ăn bánh đạt được mức tối đa ở cái bánh đầu tiên, do đó, “hạnh phúc tập thể” chỉ có thể được “tối đa hóa” bằng cách phân phối cho mỗi người một cái bánh! Thế nhưng, đối với một số sự vật nhất định (chẳng hạn: tiền), nguyên tắc về “biên độ giảm dần của ích lợi” này lại tỏ ra không hiệu nghiệm!

² Xem: J. S. Mill: *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, London 1970.

của thuyết công lợi nói chung. Tuy cần phải bổ sung hay điều chỉnh về nội dung cho nguyên tắc công lợi, nguyên tắc ấy – do tính duy thực và ít không tưởng của nó – vẫn có thể được sử dụng với chức năng giới hạn như là *nguyên tắc trợ giúp nghiên cứu (heuristic)*: trong những trường hợp phức tạp về luân lý và xã hội, nó giúp ta triển khai các đề nghị và các chọn lựa khác nhau trong mục tiêu hợp lý là tối đa hóa “hạnh phúc của những cá nhân có liên quan”.

4. Tự do

Ngay trong khói lửa của Thế chiến II, J. S. Shapiro, năm 1943, đã nhận định: “*Thậm chí đến ngày nay, tác phẩm “Bàn về Tự do” vẫn giữ nguyên giá trị như là biểu hiện tốt nhất và hoàn chỉnh nhất về niềm tin vào sự tiến bộ của nhân loại bằng sự tự do tư tưởng. Trong mọi nước và mọi thời, chưa có quyển sách nào trình bày rõ ràng và bảo vệ kiên quyết cho học thuyết về tự do cá nhân đến như thế*”⁽¹⁾. Để tìm hiểu cơ sở lập luận của “học thuyết về tự do cá nhân này”, bên cạnh tác phẩm *Bàn về Tự do*, ta nên tham khảo thêm chương cuối tác phẩm: *Principles of Political Economy* / “*Các nguyên tắc của kinh tế chính trị*” học của ông ra đời mười năm trước đó.

4.1 Tự do là những quyền tự do

Trung tâm điểm của “*Bàn về Tự do*” là mối quan hệ

¹ J. S. Shapiro: *J. S. Mill, Pioneer of Democratic Liberalism in England*. Trong: Journal of the History of Ideas 4 (1943), tr. 127-160; dẫn theo M. Schlenke, *J. S. Mill*, tr. 166.

của cá nhân đối với xã hội. Luận điểm xuất phát: tự do chính trị lấn xâm nhập của cá nhân đang bị đe dọa vì ngày càng bị xã hội giới hạn. Theo Mill, sở dĩ tự do này cần phải được bảo vệ trước sự can thiệp của xã hội vì nó là điều kiện cơ bản cho sự tiến bộ xã hội và, do đó, cho hạnh phúc của cộng đồng chứ không vì một mục đích nào khác. Vì thế, Mill đề ra một nguyên tắc – tạm gọi là “*nguyên tắc tự do*” – để xác định ranh giới của quyền lực hợp pháp và hợp lý của xã hội, theo đó, tự do cá nhân chỉ được phép bị giới hạn với điều kiện giúp cho xã hội *tự bảo vệ* và *bảo vệ những người khác*. Một sự xác định ranh giới rất logic nhưng thật không dễ dàng và đơn giản để thực hiện!

Mill hiểu thế nào là “tự do”? Ông không bàn một cách trừu tượng về “*khái niệm*” tự do như nhiều triết gia khác mà bàn về “*những quyền tự do cụ thể*” như ông khẳng định ngay từ đầu tác phẩm: “*để tài của luận văn này không phải là điều được gọi là Tự do của Ý chí (. . .) mà là Tự do Dân sự hay là Tự do xã hội*”... (tr. 17). Theo Mill, ba quyền tự do sau đây của cá nhân nhất thiết phải được bảo vệ: 1. *tự do lương tâm và tự do ngôn luận*; 2. *tự do trong việc chọn lựa lối sống*; 3. *tự do lập hội*.

Tự do lương tâm (thật ra không khác mấy với “tự do ý chí”!) là điều kiện tiên quyết nhưng không đủ. Tư tưởng phải được tự do bộc lộ và diễn đạt ra bên ngoài, tức phải có tự do ngôn luận. Như Mill sẽ luận giải (xem: 4.3.1), ông xem tự do ngôn luận (và tự do thảo luận,

tranh luận) là sự tự vệ hiệu quả chống lại sự độc đoán của “công luận” do nhà nước hay một nhóm xã hội lèo lái. Ông không sợ gì hơn là “sự chuyên chế của xã hội đối với cá nhân” (ám chỉ “bộ máy áp bức tinh thần” của giai cấp trung lưu thời đại Victoria). Tự do khỏi “sự khủng bố của xã hội” cũng quan trọng không kém tự do thoát khỏi sự áp đặt của nhà nước. Tự do ngôn luận – bao gồm sự khoan dung đối với những ý kiến dị biệt và tự do đi tìm chân lý – là điều kiện tiên quyết cho sự tiến bộ xã hội.

Nhưng, tự do không chỉ giới hạn trong phạm vi “tinh thần”. Khi Mill nói về tự do, ông luôn nghĩ tới sự tự do phát huy nhân cách và tính cách – được ông gọi chung là “cá tính” (*individuality*) trong môi trường xã hội và tự nhiên, thể hiện trong lối sống của mỗi người. Đồng thời tự do ấy không chỉ hướng đến cá nhân mà gắn liền với cộng đồng xã hội. Vì thế, ông chủ trương sự tự do lập hội và kết đoàn – không chỉ cho tầng lớp trung lưu tư sản mà cả cho nhân dân lao động. Ông ủng hộ tích cực phong trào hợp tác xã và công đoàn đương thời. Trước khi bàn về chức năng và cơ sở lý luận của “nguyên tắc tự do” nơi Mill, ta nên lưu ý đến tư tưởng của ông về các ranh giới tất yếu của tự do:

- tự do chỉ có thể trở thành hiện thực trong một cộng đồng văn minh.
- nó cũng chỉ áp dụng được cho những con người “đã trưởng thành về các năng lực”, tức không áp dụng

một cách máy móc cho trẻ em và những người bị thiểu năng về trí tuệ. Nhưng, khác với nhiều nhà tư tưởng đương thời, Mill hoàn toàn ủng hộ quyền tự do toàn vẹn cho phụ nữ và các tầng lớp thấp trong xã hội. (*Bàn về Tự do*: tr. 34-35 và tiếp).

Sự e ngại của ông trước “sự độc tài của đa số” ngày càng đe dọa tự do xã hội và chính trị của cá nhân xuất phát từ các yếu tố và nhận định sau đây:

- tư tưởng (Thanh giáo) chính thống của thời đại Victoria đối với vấn đề luân lý yêu sách sự tuân thủ nghiêm ngặt và triệt để: “*trong thời đại chúng ta, từ giai cấp cao nhất cho đến thấp nhất của xã hội, ai ai cũng phải sống dưới con mắt của một sự kiểm duyệt thù địch và đáng sợ*”.
- trong tiến trình công nghiệp hóa, các điều kiện sống ngày càng tương đồng khiến cho không chỉ lối sống mà cả lối suy nghĩ cũng trở nên rập khuôn: “... *đọc, nghe, nhìn cùng những thứ giống nhau, đi đến cùng một nơi, hy vọng và lo âu về cùng một thứ...*”.

Mill tỏ ra lo ngại trước sự phát triển này, vì một mặt, ông đồng ý với Wilhelm von Humboldt rằng “*tự do và tính đa dạng của những hoàn cảnh bên ngoài*” là hai điều kiện cơ bản cho sự phát triển của con người và sự tiến bộ của xã hội. Mặt khác, theo Mill, sự phát triển này gây tổn hại đến tự do của cá nhân vì nó dẫn đến chỗ “cá tính” không còn được xem như là *giá trị* nữa, không còn sự ủng hộ nào của xã hội đối với tính độc đáo và tính không xu thời.

Vì thế, Mill cũng là một trong số rất ít các nhà tư tưởng sớm nhìn ra mặt trái và nhược điểm của thể chế dân chủ thường có xu hướng đè nén các nhóm thiểu số về mặt chính trị lẩn xã hội. Ở điểm này, ông chia sẻ tầm nhìn xa với Alexis de Tocqueville (khi điểm sách *Nền dân trị Mỹ* (1835/40) của Tocqueville)⁽¹⁾ và không tin tưởng mấy vào học thuyết tự do kinh tế (“*laisser faire*”) của Adam Smith và David Ricardo trong truyền thống chủ nghĩa tự do (sơ kỳ) của Hobbes và Locke. Với Mill, dân chủ quả là hình thức chính thể duy nhất hợp lý vì nó dựa trên sự tự do và bình đẳng của người công dân. Nhưng, theo ông, nó cũng chứa đựng nguy cơ tiềm tàng vì nền dân chủ khó điều hòa giữa tự do và bình đẳng. Ông đưa ra hai suy nghĩ:

+ người ta thường xem nhẹ nguy cơ đè nén các nhóm thiểu số bởi các thể chế dân chủ, vì thế không thấy sự bức thiết phải bảo vệ thiểu số. Nguyên do là ở quan niệm cổ hữu và đơn giản của chủ nghĩa tự do sơ kỳ, xem chế độ dân chủ là “của dân, do dân và vì dân”, theo đó dân chủ là thể chế chính trị ít nguy hiểm hơn cả bởi một nhân dân tự cai trị thì không thể hành động chống lại các lợi ích của chính mình. Mill nhận ra rằng, dân chủ – cũng như mọi hình thức cai trị khác – đều có khả năng đè nén thiểu số bởi đa số

¹ Xem: A. de Tocqueville: *Nền dân trị Mỹ*, bàn dịch của Phạm Toàn (NXB Tri thức, 2006), nhất là Tập II, Chương 36: Các quốc gia dân chủ nên e ngại loại chuyên chế nào?

thống trị: “nhân dân cai trị không phải lúc nào cũng đồng nhất với nhân dân bị cai trị, và sự tự cai trị không phải là sự cai trị của mỗi người đối với chính mình mà là sự cai trị mỗi người bởi mọi người khác”.

+ khác với các hình thức cai trị khác, nền dân chủ không chỉ có quyền lực chính trị mà có cả quyền lực xã hội. Do đó, “công luận” do nhóm cầm quyền chi phối có thể thực thi một sự “chuyên chế của đa số”:

... “một sự chuyên chế xã hội còn đáng sợ hơn so với nhiều hình thức áp bức chính trị khác”.

Vì thế, trong *Các nghiên cứu về chính thể đại diện/On representative Government* (1861, hai năm sau quyển *Bàn về Tự do*)¹, ông chủ trương thiết lập một nền dân chủ đại diện nhằm tăng cường ảnh hưởng chính trị của các nhóm thiểu số bằng các định chế ổn định cũng như bảo vệ chúng bằng chính “nguyên tắc tự do” trước đây nhằm minh định các ranh giới can thiệp của xã hội.

Vậy, theo Mill, đâu là các chức năng của nhà nước dân chủ? Dù hết sức e ngại sự lạm dụng quyền lực của nó, ông không tán thành quan niệm “nhà nước tối thiểu” của chủ nghĩa tự do sơ kỳ. Song song với việc hạn định ranh giới cho nó như sẽ bàn kỹ hơn ở sau, Mill dành cho nhà nước nhiều chức năng – thậm chí có cả quyền hạn chế tự do cá nhân – để thực thi nhiệm vụ tăng cường “hạnh phúc” của nhân dân. Trong Chương V quyển *Các*

¹. Xem J. S. Mills: *Chính thể đại diện*. Nguyễn Văn Trọng và Bùi Văn Nam Sơn dịch và giới thiệu. NXB Tri Thức 2007.

nguyên tắc của kinh tế chính trị học, ông dành cho nhà nước các quyền hạn chế tự do của công dân như sau:

a) Nhà nước có quyền cưỡng bách phụ huynh phải cho con cái đến trường. Giáo dục và đào tạo – như sẽ còn bàn ở mục 5 – là các điều kiện *quan trọng nhất* cho việc thực thi thể chế dân chủ. Khai minh bằng giáo dục là điều kiện tiên quyết cho sự tự giải phóng của con người trong tự do. Tuy nhiên, trong giáo dục, nhà nước chỉ nên có vai trò hỗ trợ. Nhà nước không tự mình nắm lấy giáo dục mà chỉ đảm bảo cơ sở tài chính và định chế để cho mọi công dân – không kể nguồn gốc xuất thân – đều được hưởng nền giáo dục tự do. Ngoài ra, nhà nước còn có nhiệm vụ hỗ trợ văn hóa, khoa học và nghiên cứu, nhất là sự phát triển các trường đại học.

b) Nhà nước có quyền định thời gian lao động của công dân để ngăn ngừa sự bóc lột và bảo vệ sức khỏe của người lao động.

c) Nhà nước khuyến khích việc di dân tự do để giảm bớt áp lực dân số và các nguy cơ của nạn nhân mẫn (ông chịu ảnh hưởng ít nhiều của người đồng thời là Malthus).

d) Nhà nước có quyền giám sát mối quan hệ của công dân với môi trường và với thế giới động vật, chống lại việc lạm sát và đối xử tàn bạo với thú vật. Ông đứng trong truyền thống pháp định về các “hội bảo vệ thú vật” ở Anh từ 1821.

Danh sách các biện pháp hạn chế tự do cá nhân được

liên tục bổ sung theo các lần tái bản quyển *Các nguyên tắc của kinh tế chính trị học*. Như thế, Mill không chủ trương một khái niệm tự do cá nhân vô hạn độ, trái lại, gắn chặt nó với các yêu cầu của sự phát triển xã hội.

Tuy nhiên, băn khoăn lớn nhất của ông trước sau vẫn là nguy cơ hạn chế và kiềm tỏa sự phát huy “cá tính” bởi các cấm kỵ, quy ước, bộ máy quan liêu và “công luận”. Quyển *Bàn về Tự do* tập trung vào vấn đề này bằng cách xác định và biện minh chức năng của “nguyên tắc tự do”.

4.2 Chức năng của “nguyên tắc tự do”

Với nguyên tắc tự do (xã hội chỉ được phép giới hạn tự do của cá nhân nhằm mục đích tự bảo vệ và bảo vệ những thành viên khác), Mill không đề ra một điều kiện *đủ*, hay *cần và đủ* mà chỉ đề ra điều kiện *cần*, cho phép xã hội có quyền hạn chế tự do của con người. Ông chỉ muốn nói: xã hội chỉ được giới hạn tự do cá nhân *khi* phải bảo vệ những người khác. Ông không nói: trong *mọi* trường hợp liên quan đến việc bảo vệ những người khác, xã hội có thể hạn chế tự do cá nhân. Vì thế, chức năng của nguyên tắc tự do không phải ở chỗ xác định những hành vi nào phải được xã hội kiểm soát (bằng các quy định luân lý hay pháp luật), mà là ở chỗ định nghĩa rõ lãnh vực các quyền tự do cá nhân mà xã hội tuyệt nhiên không được giới hạn dưới bất kỳ tình huống nào. Việc hiện thực hóa ba quyền tự do cơ bản nói ở trên của cá nhân – trong điều kiện giới hạn ở những con người trưởng thành và trong các xã hội văn minh – không tổn

hại đến người khác, nên, dựa theo nguyên tắc tự do, xã hội không có lý do nào để hạn chế chúng cả. Vấn đề đặt ra là Mill phải chứng minh ba quyền tự do nói trên không tổn hại đến người khác. Phần biện minh ấy ta dành cho tiểu mục 4.3 ở sau.

Trong ba quyền tự do ấy, lãnh vực thuộc lối sống riêng tư – dù người khác thích hay không thích – là lãnh vực không thể đánh giá về luân lý nếu lối sống ấy chỉ liên quan đến bản thân cá nhân và không làm liên lụy đến người khác. Mill nêu ví dụ: lối sống hoang phí là đáng trách nếu vì thế mà bỏ bê trách nhiệm với gia đình; còn sẽ không đáng trách nếu nó không làm ảnh hưởng đến ai cả! Ông dùng khái niệm “*lợi ích*” (*Interest*) để phân biệt⁽¹⁾. Cá nhân không chịu trách nhiệm trước xã hội về lãnh vực những hành vi thuộc lợi ích *trực tiếp* của cá nhân. Còn lãnh vực nào có liên quan *trực tiếp* đến lợi ích của người khác, xã hội có quyền can thiệp. (*Bàn về Tự do*, Chương V).

Ông hiểu “*lợi ích*” theo nghĩa “*lợi ích chính đáng*” của cá nhân lắn của xã hội. Nhưng, thế nào là “*lợi ích chính đáng*” và làm sao xác định được nó? Ông bảo: đó là “những lợi ích nhất định được pháp luật quy định rõ rệt hoặc do sự đồng thuận mặc nhiên”. Chính ở đây, Mill gặp trở lại “khó khăn duy nhất và thực sự”. Thật thế, phạm

¹ Về tiêu chuẩn phân biệt “*lợi ích*” của Mill, xem thêm: J. C. Rees: *A Re-reading of Mill on Liberty*. Trong: J. Gray và G. W. Smith (chủ biên): *J. S. Mill “On Liberty in focus”*, tr. 169-189.

vi của nguyên tắc tự do phụ thuộc trực tiếp vào việc xác định “lợi ích chính đáng”. Nếu khái niệm này được định nghĩa quá rộng về phía cá nhân hay về phía xã hội, nguyên tắc tự do sẽ mất tính chặt chẽ. Thật vậy, theo định nghĩa rộng, thái độ chính trị hay tôn giáo không phù hợp với xã hội có thể bị xem là tổn hại đến lợi ích của những người khác, do đó, phải bị hạn chế, và ngược lại.

Vì lẽ Mill phải bảo vệ các quyền tự do cơ bản đã nêu (tự do lương tâm, tự do ngôn luận, tự do trong lối sống và tự do lập hội) trước sự can thiệp của nhà nước, lẽ ra ông phải cần có một *học thuyết về những quyền của cá nhân*, độc lập với những quy ước của các xã hội riêng lẻ, cho phép ông nhận danh nguyên tắc tự do để ngăn cấm sự vi phạm. Học thuyết ấy phải đề ra được *tiêu chuẩn* để quyết định lợi ích nào là lợi ích chính đáng của cá nhân và của xã hội. Ông *không* mang lại một tiêu chuẩn như thế! Trái lại, còn có vẻ ông nhường cho từng xã hội xác định lợi ích chính đáng bằng các quy ước. Nhưng, nếu nhớ đến mục tiêu của ông là bảo vệ tự do của cá nhân trước “sự chuyên chế của đa số”, thì làm sao ông lại có thể nhường việc định nghĩa về lợi ích chính đáng cho từng xã hội riêng lẻ được?

Mill ý thức rõ về nan đề ấy, nhưng ông vẫn thấy không cần thiết phải đề ra một tiêu chuẩn để xác định lợi ích chính đáng của cá nhân và xã hội và tin rằng vẫn có cơ sở để bảo vệ được ba quyền tự do cơ bản nói trên. Để làm rõ điều này, ta thấy ông có thể lựa chọn một trong

hai “phương án lập luận” sau đây:

1. Phát xuất từ *định nghĩa* về các lợi ích chính đáng của cá nhân và của xã hội. Lấy định nghĩa ấy làm *tiền đề* rồi dựa vào nguyên tắc tự do để xác định các quyền tự do nào là “bất khả xâm phạm”.
2. Phát xuất từ *khẳng định* rằng một số quyền tự do nhất định được tính vào cho các quyền tự do của cá nhân, và xã hội không được phép giới hạn. Sau đó để ra nguyên tắc tự do để *chứng minh* rằng trong khuôn khổ của thuyết công lợi, các quyền tự do – được thuyết công lợi biện minh – là *có lợi* cho hạnh phúc tập thể và vì thế, không được phép giới hạn.

Phương án thứ nhất dựa trên quan niệm về *pháp quyền tự nhiên* như chủ trương của J. Locke trong *Hai nghiên cứu về chính quyền* (1690), cho rằng ngay trong trạng thái tự nhiên, khi chưa có sự điều tiết pháp lý giữa những cá nhân (“trạng thái chiến tranh của tất cả chống lại tất cả” của Hobbes), cá nhân đã có những quyền tự do không thể xuất nhượng và vẫn phải được tôn trọng trong “khế ước xã hội” khi kết thúc trạng thái ấy. Ngay trong luận văn *Tự nhiên* (giữa 1850-1858) cũng như trong *Bàn về Tự do* (tr. 37 và tiếp), Mill đã phản đối quan niệm pháp quyền tự nhiên và lý luận về khế ước xã hội. Vì không thừa nhận “pháp quyền trừu tượng” (tr. 37) nên ông chỉ có thể lựa chọn phương án thứ hai. Nói cách khác, Mill không có công cụ lý luận nào để đặt cơ sở cho tự do

và lợi ích chính đáng ngoài quan niệm về công lợi. Vì thế, ông thấy không cần thiết phải đề ra một tiêu chuẩn nhằm xác định các lợi ích chính đáng của cá nhân. Ông đòi hỏi phải tôn trọng ba quyền tự do căn bản nói trên không xuất phát từ giả định về quyền tự nhiên mà từ khẳng định rằng: việc tôn trọng và bảo vệ các quyền ấy không những không có hại mà có lợi cho xã hội và hạnh phúc của cộng đồng. Vấn đề còn lại chỉ là phải biện giải cho quan niệm ấy.

4.3 Biện giải và đặt cơ sở cho nguyên tắc tự do trong khuôn khổ đạo đức học công lợi

Mill dành Chương II của *Bàn về Tự do* để biện minh sự hữu ích của tự do lương tâm và tự do ngôn luận; dành Chương III cho sự hữu ích của tự do trong lối sống riêng. Ông không bàn nhiều về tự do lập hội vì cho rằng nó là hệ quả lôgíc của hai phần trên và đã được chứng minh đủ vững chắc. Luận điểm bao trùm của ông về sự hữu ích của tự do cá nhân là tiền đề có tính *mục đích luận* rằng nhân loại có một mục tiêu phát triển cần phải được hiện thực hóa. Ông không bàn nhiều về mục đích này trong "*Bàn về Tự do*", nhưng trong tác phẩm *Thuyết Công lợi*, ta biết mục đích ấy là sự tối đa hóa hạnh phúc tập thể. Gắn liền với tiền đề này là quan niệm cho rằng con người, về nguyên tắc, có thể trở nên tốt hơn thông qua giáo dục và đào luyện. Với Mill, mục tiêu của tiến bộ xã hội không phải là một ảo tưởng đơn thuần mà là một lý

tưởng có thể thực hiện được.

Về tính hữu ích của tự do lương tâm và tự do ngôn luận đối với hạnh phúc tập thể, Mill đưa ra hai lý do tại sao không nên hạn chế nó:

1. Nhất quán với phần triết học lý thuyết, ở đây Mill chủ trương rằng con người là có thể sai lầm. Về nguyên tắc, bất kỳ lý thuyết nào, dù được xem là vững chắc, vẫn có thể là sai. Ta không thể biết một lý thuyết là đúng mà chỉ biết rằng nó chưa được chứng minh là sai. Là bậc tiền bối của Karl Popper, Mill bác bỏ khả năng “kiểm đúng” (tức xác nhận tích cực về chân lý của lý thuyết) và tán thành khả năng “kiểm sai” (xác nhận tiêu cực về chân lý của lý thuyết rằng nó còn đứng vững trước mọi nỗ lực phê phán). Hệ luận: mọi lý thuyết đều cần được liên tục phê phán để có thể thay thế chúng bằng lý thuyết có cơ sở tốt hơn. Do đó, mọi lý thuyết phải để ngỏ cho sự phê phán, tất nhiên kể cả các lý thuyết và quan điểm chính trị. Ông cho rằng “chân lý của một tư tưởng là bộ phận của sự hữu ích của nó”, tức không cho rằng quan điểm sai, trong những hoàn cảnh nhất định, là có lợi cho xã hội hơn là quan điểm đúng. Vì lẽ chỉ có tri thức đúng đắn mới có thể có lợi cho xã hội, nên tự do lương tâm và ngôn luận là không thể bị hạn chế.

2. Trong mọi trường hợp, xã hội chỉ được hưởng lợi khi quan điểm hiện hành bị phê phán: a) nếu nó không đứng vững, ta có cơ hội thay thế nó bằng quan điểm tốt hơn; b) nếu nó đứng vững, thì sự phê phán giúp củng cố lòng xác tín sống động của ta về nó. Sự xác tín luôn bao

hàm việc hiểu biết về mọi phản bác có thể có về nó; c) nếu không quyết định được đúng sai thì sự phê phán có lợi ở chỗ hai phía có thể bổ sung và điều chỉnh cho nhau. Tóm lại, “*trong tình trạng không hoàn hảo của trí tuệ con người thì sự đa dạng ý kiến phục vụ cho các lợi ích của chân lý*”.

Ông cũng đưa ra hai lý do biện minh cho tính hữu ích của sự tự do chọn lựa lối sống riêng đối với hạnh phúc tập thể:

1. Một mặt, quan niệm về tính có thể sai lầm của con người lẫn quan niệm về hạnh phúc cho thấy xã hội không thể giới hạn sự tự do trong việc chọn lựa lối sống và can thiệp vào lãnh vực riêng tư của cá nhân, - chẳng hạn với lý do nhằm giúp cho cá nhân có cuộc sống tốt hơn -, vì, về nguyên tắc, xã hội vẫn có thể sai lầm. Tất nhiên, cá nhân có thể sai lầm trong lựa chọn của mình, nhưng theo Mill, xác suất ấy nhỏ hơn so với xã hội. Vì thế, cá nhân phải được quyền theo đuổi quan niệm hạnh phúc của riêng mình mà không có sự can thiệp của xã hội, miễn là không làm liên lụy đến người khác.

2. Mặt khác, tự do ấy cho lợi cho sự tiến bộ xã hội. Tiến bộ chỉ có thể có được khi mọi người đều có cơ hội thử nghiệm và trải nghiệm các hình thức khác nhau trong việc tổ chức cuộc sống. Thêm nữa, tự do chọn lựa lối sống là điều kiện cần để những cá nhân xuất sắc thực hiện các dự phóng của mình và qua đó, có thể đóng góp lớn cho tiến bộ xã hội. Tiến bộ xã hội sẽ bị ngưng trệ khi bị tước đi quyền tự do ấy, mà hình mẫu tiêu cực của nó, theo Mill,

chính là sự trì trệ của xã hội Trung Quốc truyền thống.

Khuôn khổ bài viết không cho phép đi sâu vào cuộc thảo luận rất phong phú chung quanh mối quan hệ giữa “nguyên tắc tự do” và “nguyên tắc công lợi” với các ý kiến khác nhau giữa I. Berlin, G. Himmelfarb và J. Gray⁽¹⁾. Trong khi Himmelfarb cho rằng nguyên tắc tự do là đồng đẳng với nguyên tắc công lợi nên không thể lấy nguyên tắc sau làm cơ sở cho nguyên tắc trước, thì I. Berlin nhấn mạnh rằng, nguyên tắc tự do không chỉ có một giá trị *công cụ* cho việc thực hiện hạnh phúc tập thể mà có giá trị riêng, độc lập với mục đích này, do đó lập luận của Mill chưa đủ vững chắc. Do tính bất định và mơ hồ của khái niệm “*hạnh phúc tập thể*”, nên có thể diễn ra sự xung đột giữa hai nguyên tắc (tự do và công lợi), và trong trường hợp đó, lấy gì đảm bảo rằng nguyên tắc công lợi không chiếm ưu thế và quyền tự do cá nhân lại không bị giới hạn một cách tùy tiện. Xin gác lại cuộc thảo luận này để dành chỗ tìm hiểu vài khía cạnh khác không kém lý thú và bổ ích trong tư tưởng chính trị xã hội của Mill.

5. Giáo dục

¹ Xem thêm:

- G. Himmelfarb: *On Liberty and Liberalism. The Case of J. S. Mill*; San Francisco 1990, Chương I.
- I. Berlin: *J. S. Mill and the Ends of Life*, trong *J. S. Mill “On Liberty in focus”*, J. Gray và G. W. Smith (chủ biên), London, New York 1991, tr. 162-168.
- J. Gray: *Mill’s Conception of Happiness and the Theory of Individuality*, trong J. Gray và G. W. Smith (Sđd, tr. 190-211).

Giải phóng con người ra khỏi những “quy ước” giáo điều của xã hội – vì chúng có thể thoái hóa thành sự chuyên chế tàn bạo nhất – là nguyện vọng của Mill. Cùng với Kant, J. Dewey, ông tin rằng sự giải phóng này, về lâu dài, chỉ có thể đạt được bằng một *nền giáo dục sâu rộng (universal education)*. Nó là đảm bảo duy nhất cho thể chế dân chủ bền vững. Vì thế, như đã nói, nhà nước có trách vụ phải đặc biệt chăm lo cho giáo dục, nhưng không phải bằng cách trực tiếp can thiệp vào tiến trình giáo dục mà bằng sự “Khai minh toàn diện” cho phụ huynh và tạo điều kiện vật chất cho “nền giáo dục toàn dân” đến tận các tầng lớp khó khăn nhất trong xã hội.

Một mặt, ta có thể nói về một nỗ lực *dân chủ hóa* toàn diện nền giáo dục, nhưng mặt khác, nơi ông, còn có nỗ lực xây dựng một tầng lớp *trí thức ưu tú* như là thành quả lôgíc của tiến trình phổ thông giáo dục. Ông gọi đó là “*clerisy*”, tức như một tầng lớp “giáo sĩ thế tục”, hay dễ hiểu hơn, như giới “*sĩ phu*” ở ta. Đây không phải là tầng lớp trí thức được ưu ái mà là những người có học vấn vững chắc, làm đối trọng với xu hướng “cào bằng” của xã hội công nghiệp đại trà. Nhưng, cơ hội để tham gia vào tầng lớp này phải được rộng mở cho mọi người và không gắn liền với một giai cấp nhất định nào. Mill tin rằng, trong bối cảnh dân trí đương thời của nước Anh, tầng lớp “*trí thức ưu tú*” phải có trách nhiệm lãnh đạo xã hội mới thực hiện được yêu cầu canh tân và phát triển. Ông muốn thay thế loại “*gentleman in politics*” của Bentham

bằng loại “*scholar in politics*” để đáp ứng tình thế. Ông đòi phải loại bỏ tầng lớp cai trị quý tộc dựa vào thừa kế huyết thống bằng tầng lớp trí thức độc lập, được bầu cử một cách dân chủ. Ông khiến ta nhớ đến phong trào Đông Du và Duy Tân trước đây ở nước ta!

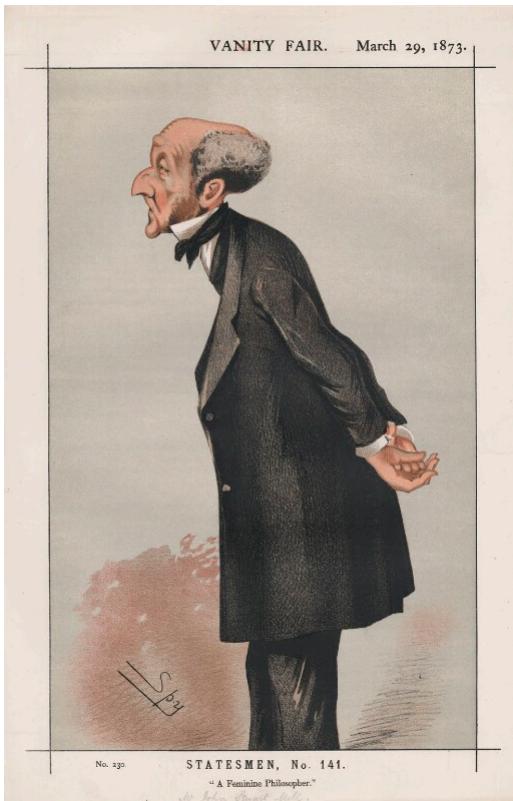
6. Dân chủ

Theo Mill, trong bất kỳ nền dân chủ nào, giáo dục và đào tạo đều giữ vai trò *quyết định*. Vào thời ông, ông biết rằng quyền phổ thông đầu phiếu sớm muộn cũng trở thành hiện thực. Tất cả vấn đề là ở *chỗ chuẩn bị* như thế nào cho ngày đó để quyền này được sử dụng một cách thực sự hiệu quả. Khẩu hiệu của ông: “*Phổ thông giáo dục phải đi trước phổ thông đầu phiếu!*” (*universal teaching must precede universal enfranchisement!*).

Ông vững tin vào khả năng cải thiện của con người (*improvability*) và khả năng cải tạo thực tại bằng “lý tính tự chủ”. Đồng thời ông cũng biết rằng con đường “cải thiện và thăng tiến” là lâu dài. Vì thế, ông thấy cần tìm ra các giải pháp lâm thời cho tình hình trước mắt. Ông thẩm thía rằng, về mặt giáo dục và dân trí, nhân dân lao động nước ông, xét chung, chưa đủ chín muồi cho nền dân chủ, dù ông luôn ủng hộ yêu sách chính trị của họ. Ông vừa thừa nhận nguyễn vọng của họ, vừa lo âu - thậm chí sợ hãi - trước sự “bất cập” của họ. Khác với cái nhìn thiện cảm đối với giới lao động Pháp, ông càng nhìn tầng lớp lao động nước ông (Anh) bằng cặp mắt nghiêm khắc bao nhiêu, ông càng thấy yêu cầu cải cách giáo dục là bức

thiết bấy nhiêu!

Ông đặc biệt căm ghét tính chất quý tộc của hiến pháp nước Anh. Ngay khi mới 19 tuổi, năm 1825, trước “Debating Society”, ông đã đọc diễn văn về hiến pháp Anh, xem nó là một “hiến pháp của bọn nhà giàu”: “*nước ta là một nước tự do, nhưng là tự do theo kiểu Sparta [thành quốc hiếu chiến của cổ đại Hy Lạp]... Chúng ta là một nước cộng hòa quý tộc, thiếu sự kiểm soát của công luận*”. Ông đòi phải tăng cường việc kiểm soát bộ máy hành pháp, bẻ gãy quyền lực của tầng lớp địa chủ quý tộc, nhưng không giới hạn quyền tư hữu, thiết lập chính thể đại diện để mở rộng tiếng nói của “những người đóng thuế”.



“A Feminine Philosopher”, tranh biếm họa của Spy.

Ông nồng nhiệt tán thành quyền bỏ phiếu của phụ nữ và quyền bình đẳng giới (trong *Subjection of Woman*, 1869, mười năm sau quyển *Bàn về Tự do*). Một quyền hạn quá bình thường đối với chúng ta ngày nay, nhưng là vấn đề

hết sức gai góc vào thời đại Victoria!

Ông kiên quyết chống chiến tranh và nhà nước chiến tranh kiểu Sparta. Ông là một trong những nhà chống

quân phiệt đầu tiên ở nước Anh đương thời.

7. Chủ nghĩa xã hội

Đóng góp lớn của các nghiên cứu mới đây là làm sáng tỏ quan hệ giữa Mill và chủ nghĩa xã hội. H. O. Pappé⁽¹⁾ đã chứng minh thuyết phục rằng, khác với “huyền thoại” lưu hành lâu nay, Mill quan tâm đến “chủ nghĩa xã hội” không phải nhờ thông qua người bạn chiến đấu và người bạn đời của ông là bà Harriet Taylor. Ông cũng đến với “chủ nghĩa xã hội” không phải do tiếp cận với tư tưởng của K. Marx dù hai ông cùng sống và làm việc một nơi (London) suốt hai mươi năm trời! Hình như hai ông không biết nhau, vì không tìm thấy ghi chú nào về Marx trong toàn bộ tác phẩm của Mill.

Như đã nói, Mill không phải là nhà “cá nhân chủ nghĩa” theo kiểu chủ nghĩa tự do “*Laissez-faire*” hay thuyết công lợi kiểu Bentham. Khái niệm tự do bao trùm tư tưởng của ông - cũng như quan niệm của ông về công lợi, giáo dục, dân chủ... - đều hướng đến xã hội. Vì thế, không ngạc nhiên khi ta đọc thấy trong lá thư vào tháng 11.1848, Mill bảo “*chủ nghĩa xã hội là hòn đá tảng quan trọng nhất để cải thiện tình cảnh hiện nay của nhân loại*”⁽²⁾. Các quan niệm cơ bản của ông về chủ nghĩa xã hội đã được hình thành trước cả cuộc cách mạng 1848 và trước

¹ H. O. Pappé: *J. S. Mill and the Harriet Taylor Myth*, London 1960.

² Dẫn theo Manfred Schlenke, Lời bạt cho bản tiếng Đức: *Bàn về Tự do*, Stuttgart, 1988, tr. 176.

ngày ra đời “Tuyên ngôn của Đảng cộng sản”. Ta có thể tìm thấy chúng trong chương “Về tương lai của giai cấp công nhân” trong quyển *Các nguyên tắc của kinh tế chính trị học* của ông. Ở đó, ông tán thành:

- việc thừa nhận yêu sách của giai cấp công nhân có quyền bình đẳng trong lãnh vực chính trị và – như là điều kiện tiên quyết – tham gia tích cực vào sinh hoạt giáo dục và đào tạo của đất nước.
- quyền tự do liên kết của giai cấp công nhân, tức ủng hộ việc thành lập các hợp tác xã, các tổ chức công nhân và công đoàn.
- tham gia vào việc quản trị xí nghiệp bằng cách *hữu sản hóa* tư liệu sản xuất và tạo nên một “quỹ chung” (*common fund*).
- hợp lý hóa tiến trình sản xuất, giảm thiểu gánh nặng lao động của mọi người tham gia sản xuất.
- gia tăng tài sản và sự giàu có không chỉ cho một số ít người mà cho “toute thé” mọi người lao động.
- bẻ gãy ưu quyền chính trị và kinh tế của tầng lớp địa chủ quý tộc.

Với Mill, chủ nghĩa xã hội không phải là mục tiêu gần của một sự đảo lộn xã hội, mà là một viễn tượng lâu dài hướng đến tương lai. Chịu ảnh hưởng của John Owen, ông chủ trương phải từng bước thử nghiệm “chủ nghĩa xã hội” ở các đơn vị nhỏ, có thể theo dõi được (“communities”) trên cơ sở tự nguyện. Ông chủ trương

duy trì quyền tư hữu, cải thiện nó và tạo điều kiện cho công nhân lao động tham gia và lớn lên trong tiến trình tích lũy tư bản. Với ông, chủ nghĩa xã hội là một đối tượng của nghiên cứu khoa học đầy thận trọng và với tinh thần phê phán, đồng thời là tiến trình thử nghiệm trong thực tiễn. Nó không phải nhất thành bất biến như một kết quả của khoa học, trái lại phải tự chứng minh sự đúng đắn thông qua tiến trình song đôi đó. Thuyết tất định về kinh tế hay lịch sử không có mặt trong thế giới quan của ông.

Đối với khái niệm về “*cách mạng*”, Mill cũng có một quan niệm tiêu biểu “kiểu Anh”. Ông cho rằng các vấn đề chính trị, kinh tế, xã hội có thể được giải quyết từng bước bằng con đường hòa bình. Ông xem trọng sự đổi mới về tư duy và luân lý như là điều kiện tiên quyết cho sự phát triển của một “chủ nghĩa xã hội hòa bình”. Ông không gọi sự “đổi mới” ấy là “cách mạng” mà là “sự đảo lộn”. Trong thư gửi cho bí thư của “Liên hiệp công nhân quốc tế” hạt Nottingham, ông viết: “dùng chữ “cách mạng” để chỉ bất kỳ nguyên tắc hay quan điểm nào đều là trái với “kiểu Anh”. Cách mạng (*Revolution*) chỉ là sự thay đổi chính quyền bằng bạo lực, dù do nhân dân khởi nghĩa hay bằng đảo chính quân sự”.

8. Chủ nghĩa đế quốc

Sau tất cả những gì đã trình bày, không có gì đáng ngạc nhiên khi Mill là một nhà tư tưởng kiên quyết chống chủ nghĩa đế quốc. Điều này xuất phát từ lập

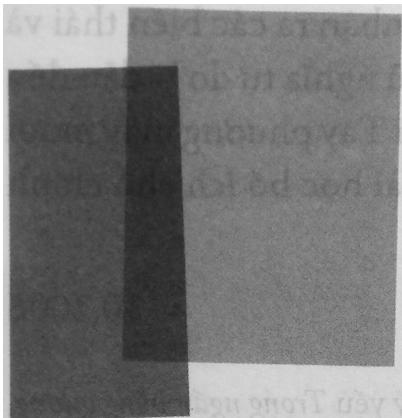
trường nguyên tắc của ông: không có dân tộc nào có quyền thống trị lâu dài một dân tộc khác; trái lại, mỗi dân tộc có quyền và có bẩm phận tự cai trị chính mình. Tuy nhiên, sự “*tự cai trị*” (*self-government*) ấy, một lần nữa, chỉ thực hiện được một cách hiệu quả là khi những người cai trị phải là những “*educated people*” (*những người có học vấn*). Ông cho rằng “sứ mệnh của nước Anh” phải là người mở đường cho “tự do, dân chủ và tự-cai trị”. Về lâu dài, theo ông, “đế quốc Anh” muốn còn có lý do tồn tại phải trở thành “Cộng đồng thịnh vượng chung” của các quốc gia độc lập, hợp tác hữu nghị và hòa bình. Với tư tưởng viễn kiến ấy, ông có ảnh hưởng và tác động lớn về tinh thần trong tiến trình giải thực đối với chủ nghĩa thực dân Anh. Manfred Schlenke, trong Lời bạt cho bản dịch *Bàn về Tự do sang tiếng Đức*, nhận xét: “Trong lịch sử của tư tưởng tự do, Mill giữ một vị trí đặc biệt. Ông đã nhìn thấy trước rằng chủ nghĩa tự do sẽ tự đào huyệt chôn mình, nếu nó – gắn chặt với lý tưởng tư sản – cứ mãi là tên lính xung kích cho những lợi quyền tư bản chủ nghĩa. Theo Mill, chỉ bằng cách hội nhập với giai cấp công nhân và những quyền lợi của họ, chủ nghĩa tự do mới có cơ may trở thành một quan niệm chính trị mà mọi người có thể chấp nhận được và mở đường tiến bộ cho nhân loại” (tr. 179).

9. Tóm lại, đọc Mill, ta có dịp hiểu thêm về cách đặt vấn đề lân nhau những chỗ mạnh, chỗ yếu vốn gắn liền với lập trường duy nghiệm và duy tự nhiên (*naturalistic*) trong

triết học nói chung, đồng thời nhận ra các biến thái và khả năng tự điều chỉnh của “chủ nghĩa tự do” - dẫn đến các thay đổi sâu sắc trong xã hội Tây phương mấy mươi năm qua - để tự rút ra những bài học bổ ích cho chính mình.

10.2006

(Từ Kỷ yếu *Trong ngắn bóng gương*,
kính mừng GS Đặng Đình Áng thượng thọ 80 tuổi,
NXB Tri thức, 2006)



TƯƠNG LAI CỦA KHAI MINH ?¹

*Bài góp cho Kỷ yếu “Từ Đông sang Tây”
mừng Giáo sư Lê Thành Khôi tám mươi tuổi.*

Câu hỏi đặt sau nhan đề của bài viết mở ra một vấn đề quá rộng. Nó buộc ta phải tìm hiểu phạm vi ý nghĩa – và nhất là những thay đổi về ý nghĩa, ít ra từ thế kỷ XVIII - của hàng loạt khái niệm và mẫu hình tư duy thoát thai từ thời Khai minh mà chỉ cần “điểm danh” một số tiêu đề đã thấy ngay tính phức tạp: lý tính, chủ thể tự trị, nhân và dân quyền, bình đẳng, tự do (tự do tư tưởng, tự do ngôn luận và sự bao dung), công luận, kinh tế thị trường, khoa học tự trị..., tức một số các “tư tưởng chủ đạo” (*idées directives*) cho cấu trúc và cơ sở của nền

¹. Từ sau 2004, chúng tôi chủ trương dịch từ *Enlightenment / Aufklärung* là “khai minh” thay vì “Khai minh” cho hợp lý hơn về mặt ngữ nghĩa. (BVNS)

kinh tế và nhà nước pháp quyền hiện đại, cho các mối quan hệ nhà nước-công dân, nhà nước-tôn giáo, cho các hoạt động khoa học, giáo dục... Không ít những chuẩn mực có tính truyền thống ấy ngày nay đang bị nghi ngờ. Quan sát hời hợt nhất cuộc đấu tranh chính trị và tư tưởng hiện nay trên thế giới cũng mang lại cảm giác: các vấn đề định hướng theo hệ thống giá trị phổ quát của Khai minh ngày càng giảm hoặc bị xuyên tạc, trong khi các khía cạnh khác, ví dụ: tình cảm và bản sắc dân tộc, các xúc cảm đời thường, chủ nghĩa cố thủ đủ màu sắc về văn hóa, tín ngưỡng theo mô hình địch - ta tiền-hiện đại đang gia tăng, đi liền với ảnh hưởng ngày càng mạnh của các trào lưu tư tưởng phi-lý tính, “hậu-hiện đại”, nhất là trong khoa học xã hội - nhân văn và văn học-nghệ thuật. Sự đan xen khá hỗn loạn của nhiều trào lưu tư tưởng đối nghịch nhau, trong đó các “phạm trù” cổ điển không còn tiếp tục được áp dụng đơn giản như trước nữa, trong khi các “phạm trù” mới đang hình thành và chưa được nhất trí rộng rãi tạo ra một quang cảnh chính trị và văn hóa được Jürgen Habermas mô tả là “tình trạng mới, tranh tối tranh sáng, không còn nhìn bao quát được nữa” (*die Neue Unübersichtlichkeit*)⁽¹⁾. Trong đại công trường xây dựng ngót 400 năm qua – nói riêng ở phương Tây – theo bản vẽ thiết kế của sự Khai minh, hình như người ta đang choáng váng, xây xẩm ngay trên đỉnh cao của

¹ J. Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*,... Frankfurt/M, 1985

giàn giáo.

Câu hỏi tự nhiên – và không dễ trả lời ! – đó là: các chuẩn mực đã đạt được của một nền văn hóa dựa trên các nguyên tắc của phong trào Khai minh có còn *cần* và còn *có thể* được tiếp tục “thi công” hay không ? Nói khác đi, “để ánh hiện đại” theo con đường của những Descartes, Kant, Hegel, Marx, Galilei, Freud, Einstein... sẽ dẫn đến đâu và có thể dễ dàng từ bỏ không ? Nếu không, sự tự-phê phán hay “Khai minh về Khai minh” đặt ra như thế nào ?

Thay vì tự giới hạn để tài để đi sâu vào một điểm nào đó – như yêu cầu của một bài nghiên cứu –, tôi xin được phép nêu vấn đề một cách... vô bờ bến, bởi cũng đang ở trong “cơn choáng váng” chen lẫn niềm vui và vinh hạnh được gop vài lời mừng thọ một vị học giả đáng kính. Dù vậy, tôi cũng xin tự giới hạn trong phạm vi Tây phương (liệu từ đó có chút “hồi quang” nào để gợi lên những suy nghĩ về vấn đề “khải mông” ở nước ta ?), và, để ngắn gọn, cô đọng thành mươi điểm như các gạch đầu dòng cho một nỗ lực tìm hiểu sâu hơn sau này:

1

Chữ “Khai minh” thường được dùng theo hai ý nghĩa và ta cũng nên thử tiếp cận nó bằng một sự phân biệt khái niệm như thế giữa một bên là Ý niệm quy phạm hay Lý tưởng và bên kia là diễn trình. Là một diễn trình, sự Khai

minh không kết thúc, luôn được bắt đầu lại mỗi khi vấp ngã và tinh thức với không ít đau khổ, thất vọng. Ta đều biết phương Tây đã trải qua bốn thời kỳ Khai minh lớn trong lịch sử: - thế kỷ VI - IV trước Công nguyên với các nhà ngụy biện, Socrate và Platon; - thời kỳ Phục hưng với Pico della Mirandola, Macchiavelli, Bacon; - thế kỷ XVIII với Rousseau, các nhà Bách khoa Pháp, Kant..., - và phong trào khoa học cấp tiến ở thế kỷ XIX với Marx, Darwin, Freud. Trong mọi thời kỳ, ta đều thấy rõ nỗ lực muốn thoát ra khỏi những quyền lực, cưỡng chế và lầm lạc đương thời. Có thể nói, những quan niệm được xem là Khai minh ở thời kỳ trước trở thành đối tượng phê phán và vượt bỏ ở thời kỳ sau.

Do đó, Lý tưởng hay Ý niệm quy phạm của Khai minh cũng biến thái trong diễn trình ấy tùy theo mức độ nhận rõ những hậu quả và khuyết tật của việc thực hiện. Đồng thời, ta cũng dễ dàng nhận ra tính chất của diễn trình Khai minh ở phương Tây là khả năng tự-phê phán và tự điều chỉnh.

2

Ý niệm quy phạm bao trùm của sự Khai minh ở phương Tây vẫn là mô hình của Platon về cái "*nous logon echon*" (Tinh thần tư duy-lý tính) có mặt trong từng con người riêng lẻ cũng như trong xã hội và trong mọi sự vật. Mô hình bản thể học này đã được điều chỉnh, biến thái theo hướng nhân loại học và triết học lịch sử một cách

nổi bật vào nửa cuối thế kỷ XVIII, đầu thế kỷ XIX với Kant và Hegel, hai khuôn mặt, theo tôi, thực tế vẫn đang đứng đằng sau hậu trường, chi phối toàn bộ cuộc thảo luận hiện nay về “tương lai của Khai minh”.

3

Kant đưa ra hai định nghĩa về sự Khai minh: a) “Khai minh là việc con người thoát ra khỏi tình trạng *không trưởng thành* do lỗi của chính mình gây ra. Không trưởng thành nghĩa là không có khả năng sử dụng lý trí của mình mà không có sự dẫn dắt của người khác. Còn do tự mình gây ra là khi nguyên nhân không phải do thiếu lý trí mà do thiếu lòng kiên quyết và dũng cảm để dùng lý trí của mình không cần sự dẫn dắt của người khác”; và b) “Để đi tới sự Khai minh này, không đòi hỏi gì hơn là sự tự do sử dụng lý trí của mình, trong mọi bộ phận của nó, một cách công khai”⁽¹⁾. Vậy, theo Kant, Lý tưởng hay Ý niệm quy phạm của sự Khai minh là “tính trưởng thành” của con người tự do, chống lại sự lười biếng và hèn nhát; còn phương tiện để tự giải phóng và bảo vệ tự do là lý tính phê phán được hình dung cụ thể trong hình tượng của người “học giả” (*Gelehrter*) hoạt động “công khai” trước “toute bộ cử tọa là thế giới độc giả” của mình ⁽²⁾.

^{1,2,3} Kant: *Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg, 1999, tr. 20, 21, 22, 26, 5

Kant cũng biết rõ rằng thời đại mình đang sống (“thế kỷ của Friederich”) mới *đang* chứ chưa phải là *đã* được Khai minh; và tuy khẳng định chủ thể của Khai minh là con người cá nhân cụ thể, tự trị nhưng ông cũng sáng suốt khi cho rằng Khai minh là một diễn trình lâu dài, khó khăn và không thể là thành quả của cá nhân riêng lẻ mà của cả “loài” người (*Gattung*) ⁽³⁾. Quan niệm của Kant về lý tính “tự tri”, “tự do”, “công khai” như là các “thông số” (*Parameter*) giúp ta hiểu được tiến trình Khai minh diễn ra khá phức tạp từ thế kỷ XVII (với khoảng cách độ 50 năm) giữa các nước Anh-Mỹ, Pháp và Đức. Đó là tiến trình giải phóng tôn giáo ra khỏi nhà nước, giải phóng nhà nước ra khỏi tôn giáo, khẳng định tự do về lương tâm (“Lương tâm là Thượng đế ở trong ta”, Kant), tự do về tư tưởng và tín ngưỡng trước quyền uy của truyền thống, Kinh Thánh, giáo hội và nhà nước, hình thành chủ thể con người trong hình thái của chủ thể *công dân*. Với “lý tính phê phán”, Kant vừa đặt nền móng cho Khai minh, vừa ngăn ngừa những tham vọng “tiền-phê phán” của nó mà ông gọi là “thuyết giáo điểu”.

4

Hegel là người đầu tiên nhận ra sự đồng nhất trong dị biệt giữa lý tính Khai minh và Lòng tin lịch sử. Nếu lý tính thức tỉnh và đặt câu hỏi của Kant “Tôi có thể biết gì?” trước Lòng tin lịch sử mang tính Do thái - Cơ đốc

giáo thì lòng tin lịch sử mở ra cho Lý tính chân trời không tưởng với câu hỏi “Tôi được phép hy vọng gì?”. Lòng tin và sự thức nhận thuần túy (*reine Einsicht*) hay sự Khai minh, theo Hegel, đều là phản ứng trước thế giới hiện thực bị tha hóa. Cả hai đều phiến diện: Lòng tin xem thế giới *này* và thế giới *ở bên kia* (thực ra là thế giới khác của chính mình) một cách cô lập, tách rời và không thể kết hợp chúng lại; còn sự Khai minh thì xem thế giới *này* là thế giới trần tục, giả tạm, bị Tinh thần bỏ rơi và không có vai trò gì trong tiến trình của Lý tính. Cuộc đấu tranh của Khai minh chống lại các hình thức mê tín của lòng tin trở thành cuộc đấu tranh ngay bên trong lòng sự Khai minh: Lòng tin là sự Khai minh không được thỏa mãn với đối tượng của mình, còn sự Khai minh là sự Khai minh đã được thỏa mãn. Nhưng, sự thỏa mãn ấy của Khai minh sẽ trải nghiệm *Sự thật* của nó khi nó biến “tính hữu ích” – cũng một cách phiến diện – thành nguyên tắc phổ biến: kết quả mang lại sẽ là sự “tự do tuyệt đối” điên rồ hủy diệt của một chế độ khủng bố, cực quyền (ám chỉ thời kỳ khủng bố của cách mạng Pháp, nhưng ta vẫn có thể liên tưởng đến... “cách mạng văn hóa” và chế độ Pol Pot !)⁽¹⁾.

Có thể nói, gần 150 năm trước tác phẩm nổi tiếng *Phép biện chứng của Khai minh*⁽²⁾ của Horkheimer/Adorno – mà ta sẽ đề cập đến sau –, Hegel, trong *Hiện*

¹ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1998, tr. 355-394

² M. Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, New York, 1944

tương học *Tinh thần*, đã đi khá sâu vào việc phản tư và phê phán “nội tại” đối với Ý niệm quy phạm và đối với diễn trình đầy mâu thuẫn, nghịch lý của Khai minh. Thêm vào đó, phải nhắc đến công lao của Hegel trong việc khơi dậy ý thức lịch sử và nhất là tính lịch sử của bản thân lý tính (với các dư âm mạnh mẽ về sau: D. F. Strauß: “sự phê phán đích thực đối với giáo điều chính là [vạch rõ] lịch sử của nó”; K. Marx: “Tôi chỉ biết một khoa học, đó là khoa học lịch sử”; W. Dilthey: “Ý thức lịch sử phá vỡ những xiềng xích cuối cùng mà triết học và khoa học tự nhiên đã không thể phá vỡ nổi. Từ nay, con người hoàn toàn tự do”).

5

Trong *Phép biện chứng của Khai minh*, Horkheimer và Adorno, từ những năm 40 của thế kỷ 20, đã phê phán toàn diện tiến trình Khai minh từ những hậu quả hiển nhiên của nó. Theo đó, ý đồ vĩ đại - muốn thiết kế mọi quan hệ con người chỉ đơn thuần từ lý tính, muốn giải phóng khỏi mọi ràng buộc của truyền thống và quyền năng siêu việt – đã bị chuyển hóa thành một hình thức thống trị chưa từng có trước đó, một hình thức thống trị vô danh và không thể nắm bắt được; - và sở dĩ không thể nắm bắt được vì bản thân những quan hệ ấy được hình thành dưới ngọn cờ của lý tính và sự giải phóng. Từ đề án hợp lý nhằm loại bỏ những đặc quyền phi-lý tính lại trỗi dậy một thứ lý tính duy lợi thâm nhập

vào mọi ngõ ngách của cơ thể xã hội. Từ nỗ lực phá vỡ sự cưỡng chế của Tự nhiên bằng cách phát triển các lực lượng sản xuất đã tạo nên những sự phá hoại có nguy cơ chôn vùi bản thân cơ sở sinh tồn tự nhiên của con người. Kế hoạch được phát động với động cơ nhân đạo nhằm giải thích bằng lý luận đối với thế giới tự nhiên và xã hội đã đảo ngược thành một sự phát triển khoa học đơn thuần dựa trên các chuẩn mực kinh tế - kỹ thuật, không còn có quan hệ nào với các mục tiêu nhân đạo. Sự giải phóng văn hóa-nghệ thuật ra khỏi ách kềm kẹp của giáo điều rút cục chỉ tạo ra một thứ “văn hóa đại chúng”, một nền công nghiệp giải trí hoàn toàn bị điều kiện hóa và dễ dàng bị khống chế. Lý tưởng Khai minh về giáo dục và nhân đạo hóa các biện pháp xã hội đối với cá nhân (người tù, người bệnh tâm thần...) chỉ dẫn đến cái Tôi-tự trị đầy ẩn ức, trong đó tự do cá nhân bị lấn lộn với việc nội tâm hóa các cưỡng chế ngoại tại. Nói ngắn, các hiện tượng trên cho thấy sự chuyển hóa của Khai minh thành một cấu trúc của sự tha hóa toàn diện, thành sự thống trị của phương tiện đối với cứu cánh, thành sự chuyên chế của “Lý tính-mục đích”, thành một bản tính tự nhiên thứ hai cũng xa lạ không khác gì giới Tự nhiên thứ nhất trước kia. Hy vọng của Kant về một sự “sử dụng công khai” lý tính để trao đổi về những cứu cánh của nhân loại Khai minh theo viễn tượng “công dân thế giới” tỏ ra khó thành sự thật; thay vào đó là sự thiển cận của những lợi ích cục bộ trong viễn tượng khá u ám về mặt triết học lịch sử. Theo hai tác giả, sự tiến bộ tưởng rằng có thể đạt

được nhờ quá trình “vén màn ảo thuật” (Max Weber) có nguy cơ trở thành sự thoái bộ toàn diện. Dự cảm của Max Weber khi cho rằng trong một thế giới hoàn toàn được “giải thoát” thì “ma quỷ thánh thần” lại thoát ra khỏi nhà mồ đã được hai tác giả đầy đến tận cùng với luận điểm: một sự Khai minh cưỡng bách trong hình thức thống trị đơn thuần của lý tính hình thức nhất định sẽ đồng thời tạo ra mặt đối lập của nó. Sự Khai minh sẽ bị chuyển đổi thành huyền thoại. Do đó, văn hóa hiện đại không tránh khỏi là sự tranh chấp ngày càng gia tăng giữa một bên là lý tính hình thức bị vật hóa và bên kia là một thái độ “trốn đời” phi-lý tính bắt nguồn từ các động cơ “thần bí, ma thuật và vật linh”.

6

Phê phán và dự báo của Horkheimer/Adorno được chứng thực trong thực tế mấy mươi năm qua. Nền văn hóa Khai minh thoát thai từ cuộc cách mạng chính trị và công nghiệp và ghi dấu ấn tinh thần lên cuộc cách mạng ấy. Đề án vĩ đại gọi là nền văn minh khoa học - kỹ thuật là nền văn minh đầu tiên của con người tách rời khỏi sự hòa hợp với những quy luật và nhịp điệu của Tự nhiên và vũ trụ, chỉ đơn độc được thiết kế dựa theo phác họa của con người. Mặt trái của nó là những nạn nhân và cái giá phải trả cho sự tiến bộ. Nền văn hóa ấy đang tự tạo ra ba mâu thuẫn chết người: sự bất công, nghèo đói của thế giới thứ ba, nguy cơ chiến tranh hủy diệt và thảm

hỏa toàn cầu về môi trường cùng với một hậu quả trầm trọng ngay nơi chiếc nôi của nó: sự mất phương hướng về tinh thần và triết học: “Trong những căn phòng được kế hoạch hóa toàn diện, được điều hòa không khí và điện toán hóa, con người hiện đại cũng đầy lo sợ và mất phương hướng không khác gì con người nguyên thủy trong rừng rậm của thế giới tiền sử” và chỉ còn có sự lựa chọn: “chịu chấp nhận ở bên trong cái lồng sắt lê thuộc ấy để tiến thân hoặc trở nên điên loạn nếu ở bên ngoài nó”⁽¹⁾. Nhận xét khá bi quan và cực đoan của Dubiel có mặt gần gũi nhưng cũng đã có “mùi vị” hậu-hiện đại vượt ra khỏi sự phê phán “nội tại” của Horkheimer/Adorno. Hai tác giả này vẫn còn đứng vững trong niềm tin rằng: “trong ý nghĩa bao trùm của một *tư duy tiến bộ*, sự Khai minh ngay từ đầu đã theo đuổi mục đích cắt đi nỗi sợ hãi cho con người và đặt con người vào vị trí những “chủ nhân ông”; và: “sự Khai minh phải tự thức tỉnh về chính mình, nếu con người không muốn hoàn toàn bị phản bội”⁽²⁾. Ngày nay, việc nêu hai chỗ dựa chủ yếu của Khai minh là “tư duy tiến bộ” (hay nói rõ hơn: lý tính giúp “cắt đi nỗi sợ hãi”) và chủ thể tự trị - (hay “chủ nhân ông” của Descartes và Horkheimer/Adorno) chỉ chuốc lấy cái cười nhếch mép, thậm chí cười gằn nơi hàng loạt tác giả! Sự phê phán hầu như đang đến “từ bên ngoài”

¹ Helmut Dubiel: Politik und Aufklärung, tài liệu Hội nghị của Trung tâm Cộng đồng Do thái, Frankfurt/M, 2003, tr. 24

² M. Horkheimer/Adorno, Sđd, tr. 140

với nhiều giác độ mới:

- Về cấu trúc, sự Khai minh đã xem *một* lý tính bộ phận như là lý tính phổ quát: đó là lý tính của thuyết lôgíc trung tâm, của lô-gíc học lưỡng giá, của một luồng ánh sáng duy nhất, xa lạ với các giá trị ở khu vực “xám”, “mờ”, xem nhẹ, xóa bỏ và biến chúng thành phản-lý tính;
- Về tính chất, lý tính ấy mang tính bạo động, quen suy tưởng bằng những sự đối lập, không chấp nhận những ai suy tưởng bằng “kiểu khác”, bằng những sự dị biệt (*Differenzen*), bằng sự “nối mạng”, bằng “lý tính giao tiếp” (*kommunikativ*);
- Về bản chất, lý tính ấy đối lập tư duy và xúc cảm, không biết đến tiềm năng nhận thức của thân xác và giới tính, vì đó là lý tính của nam giới, của chế độ gia trưởng phụ hệ, của thuyết châu Âu trung tâm, loại trừ nữ giới và mọi truyền thống ngoài Tây phương... ⁽¹⁾.

¹ “Những chủ nhân ông” nơi Descartes và Horkheimer/Adorno không phải là... những nữ chủ nhân ! Một trong ba tiêu ngữ của cách mạng Pháp (tự do, bình đẳng, bác ái) thì “bác ái” thực ra là “tình anh em” (*Fraternité*) chứ đâu phải “tình... chị em”! Ngay Kant, ông tổ Khai minh, cũng chỉ bàn “nửa vời” đến nữ giới trong mỹ học và nhân loại học, còn trong các tác phẩm về nhà nước và xã hội, ông vẫn xem chỉ có nam giới mới là thành viên tích cực của xã hội công dân, còn phụ nữ vừa không có khả năng vừa không có tư cách để được xem là “công dân” hay “những người cùng ban bố luật lệ” (xem: Kant: *Metaphysik der Sitten*, Tác phẩm, tập VI, tr. 314). Jacques Derrida ra sức “giải cứu” để chứng minh xu hướng đối lập phụ nữ với xã hội trong Hegel và

- “Chủ thể tự trị” - gắn liền với Lý tính Khai minh – cũng bị phê phán gay gắt từ nhiều phía có xuất phát điểm khác nhau: có thể từ các nhà mác xít (như Althusser) muốn hạ thấp “chủ nghĩa nhân bản” của Marx “trẻ” nhằm chứng minh động lực tự thân của những cấu trúc kinh tế, khách quan; từ các nhà cấu trúc luận, theo đó con người không suy tưởng mà “bị suy tưởng”, không nói mà “bị nói”; từ phái Nietzsche (như Michel Foucault) xem “con người” là sản phẩm của thế kỷ XVIII và xem “tiến bộ” là trò cười khi chứng minh rằng đêm trường Trung cổ còn đối xử với người bệnh tâm thần nhân đạo hơn thời cận đại (xem: M. Foucault: *Điên loạn và xã hội*); từ phân tâm học (như Jacques Lacan) vạch trần triết học về cái “*Cogito*” (“Tôi-tư duy”) và đẩy chủ thể “ra khỏi trung tâm”...; nói ngắn, yêu sách của chủ thể như là “chủ nhân ông” của tư duy và hành động bị phủ nhận quyết liệt. Từ góc nhìn xã hội học (như Alain Tourraine), sự tan vỡ hình ảnh duy lý của tính hiện đại, của lý tính khách quan làm xuất hiện bốn sức mạnh đối lập nhau mà sự kết hợp của chúng quy định xã hội hiện đại: tình dục, những nhu cầu hàng hóa, doanh nghiệp và dân tộc. Cái Tôi bị tan vỡ được phóng chiếu vào bốn

cả trong... Heidegger (khái niệm “Dasein” của Heidegger không có “giới tính” dù nó nói về “phận người”!). (Xem Derrida: *Glas*, Paris 1974, 199-209. Phong trào và thuyết nữ quyền – trong quan hệ phê phán với Khai minh – là cả một đề tài nóng hổi và thú vị.

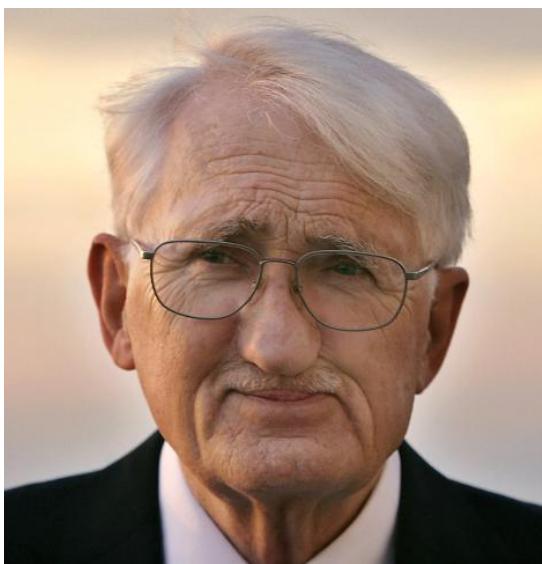
góc của bức tranh này: bị xuyên tạc bởi tình dục, bị nhào nặn bởi thị trường và thứ bậc xã hội, bị hội nhập vào doanh nghiệp, bị đồng nhất với dân tộc. Cái Tôi dường như chỉ tìm thấy sự thống nhất khi một trong những sức mạnh ấy thắng được các sức mạnh khác. Khi đó, mặt nạ mới dính vào da của nó, và cá nhân chỉ tự cảm nhận được bản thân mình khi nhập ngũ, khi lao động, trong ham muốn tình dục hay như người tiêu dùng tự do mua sắm và lựa chọn.

- Tất cả hình như đều đang nằm trong viễn tượng của Nietzsche khi ông đề nghị đặt Khai minh và Hiện đại trong chân trời của “cái chết của Thượng đế” và hệ luận của nó là cái chết của con người, của chủ thể như của một “ảo tưởng”, một “thuyết nhân hình” với sự sụp đổ của ngôn ngữ và – quan trọng nhất – với sự già biệt ý thức lịch sử, vì lịch sử, tách rời với chân trời vĩnh cửu, chỉ còn là sự “tiến hóa” vô danh. Viễn tượng của “Siêu nhân” thì xa vời, còn gần gũi hơn là hình ảnh của người máy, của “trí tuệ nhân tạo” (từng được báo Times tôn vinh lên trang bìa là “Man of Year”), không cần ký ức hay ý thức lịch sử vì nó không có nguy cơ bị mất trí nhớ, không cần ngôn ngữ bướng bỉnh vì nó vận hành theo mệnh lệnh, không có thực tiễn (Praxis) và luân lý vì nó là sự hồn nhiên vô tội của một cỗ máy. Có thể nói, hiện nay, nếu cái chết của chủ thể, đối

với các triết gia Pháp, là “sự đã rồi”, thì, với tính chu đáo cỗ hữu, các triết gia Đức đang đào sâu chôn chặt nó bằng lý thuyết hệ thống!

7

Sự phê phán từ bên trong lẫn từ bên ngoài đối với Khai minh tạo ra quang cảnh “tranh tối tranh sáng” đầy



Jürgen Habermas

phức tạp như Habermas đã nói. Tuy nhiên, ta có thể tạm hình dung – không khỏi quá giản lược – sự hình thành hiện nay của ba xu hướng chủ yếu như ba “trận tuyến” đang ở thế cài răng lược: – xu hướng phản-Khai minh (tạm gọi là: “thoái bộ”/*regressiv*); – xu hướng

muốn bảo vệ di sản của Khai minh (hay muốn tiếp tục khai thác và phát huy các tiềm lực của “đề án hiện đại”, tạm gọi là “tiến bộ”/*progressiv*); – và xu hướng muốn vượt bờ (tập hợp trong các khái niệm rất rộng và mơ hồ như “tư duy kiểu khác” hay “hậu - hiện đại”, tạm gọi là “*transgressiv*”).

Xu hướng thứ nhất được xem xét giới hạn ở đây như xu hướng mang nặng màu sắc chính trị tân bảo thủ, thường giấu mặt kín đáo dưới lớp áo khoa học (“bản

sắc dân tộc”, “dòng văn hóa chủ đạo”, “sự xung đột giữa các nền văn minh”, “sự kết thúc của lịch sử”...), lợi dụng những quan điểm “quá trớn” của xu hướng thứ ba (chẳng hạn: phương pháp luận phản - phương pháp “Anything goes”/“Sao cũng được” của “*enfant terrible*” Feyerabend hay quan điểm “cực tả” của M. Foucault phủ định chức năng bảo vệ của pháp luật, đòi lập “tòa án nhân dân”, lăng mạn hóa việc vi phạm quy tắc và hoạt động bất hợp pháp...) để, từ phía hữu hay phía tả, tiếp tục “thần bí hóa” vai trò của nhà nước, duy trì các cấu trúc tiền-hiện đại và hạn chế các quyền tự do dân chủ của công dân⁽¹⁾.

Trong khi xu hướng thứ nhất, tuy nguy hiểm, vẫn mang tính địa phương, cục bộ, thiếu tầm cõi lý luận thì xu hướng thứ ba đang có sức lan tỏa lớn, có chất lượng cao về tư tưởng và rất cần được xem trọng. Không phải ngẫu nhiên khi người ta đang hăng say tìm đọc các tác giả từ nghiệp dư như Capra cho tới chuyên nghiệp như

¹ Chẳng hạn, ở châu Âu, nước Đức – khác với Bắc Mỹ và Pháp –, nhà nước cận đại không phải là công cụ của Khai minh. Như Jürgen Seifert nhận định: “nền cộng hòa-dân chủ ở nước Đức không được hình thành như biểu thị của hành vi giải phóng mà như công vật cho sự bại trận (...). Vì thế, ngày nay, ở Đức, luật pháp thường không còn được hiểu như là “sự phát triển của khái niệm Tự do (Hegel) mà như công cụ của quyền lực hành pháp đối với công dân. Trừ một vài ngoại lệ, việc thần bí hóa Nhà nước ở Đức là một công cụ của phản-Khai minh, phản-cách mạng và phản cải cách”. (J. Seifert: Vom autoritaeren Verwaltungstaat zurück zum demokratischen Verfassungsstaat; tài liệu Hội nghị, Frankfurt/M, 2003, tr. 206).

Derrida, Lyotard, Feyerabend, Julien, Rorty... Chúng ta đang sống trong giai đoạn “giải ảo về giải ảo”; và tương lai của Khai minh có lẽ tùy thuộc vào sự “dàn xếp” thỏa đáng giữa xu hướng thứ hai và xu hướng thứ ba này.

8

Xu hướng thứ hai còn đủ lòng tin và lý lẽ để bảo vệ di sản của Khai minh, chủ yếu xoay quanh khái niệm “lý tính” từ ba cách tiếp cận bổ túc cho nhau:

- không nên đồng nhất hóa Lý tính và “lý tính công cụ”:

Theo cách nhìn này, sự thảm hại của Khai minh là do người ta đã đối xử thảm hại với nó, trong đó Horkheimer/ Adorno không phải đã không góp phần vào việc gây nên sự lẩn lộn giữa Lý tính và lý tính công cụ. Jürgen Habermas, một trong các tác giả bảo vệ nhiệt thành nhất cho di sản Khai minh, khẳng định mạnh mẽ: “Cả hai cách nhìn [phê phán] – ôn hòa lanh langgal – đều mắc cùng một sai lầm. Cả hai không thấy rằng sự tự-phê phán của Khai minh cũng cũ xưa như bản thân sự Khai minh. Sự Khai minh luôn xem là phản-lý tính những ai không biết tới các ranh giới của giác tính (*Verstand*). Nếu giác tính bành trướng thành tính toàn thể và cưỡng chiếm vị trí của Lý tính thì tinh thần sẽ đánh mất năng lực phản tư về các ranh giới của hoạt động giác tính. Do đó, việc Khai minh phải tự Khai minh về bản thân mình và cũng về những tai họa do mình gây ra

là thuộc về bản tính riêng biệt của nó. Chỉ khi người ta áp chế việc làm ấy thì sự phản - Khai minh mới có thể được khuyến khích trở thành sự Khai minh”⁽¹⁾.

Ta dễ dàng nhận ra ở đây “Lý tính phê phán” trong một tư duy không bị công cụ hóa đã được Kant định nghĩa là quan năng phán đoán tự trị và tự do, chỉ dựa theo các nguyên tắc của chính nó. Nói dễ hiểu, Kant cho rằng sở dĩ ta có thể phê phán lý tính là nhờ có... lý tính⁽²⁾. Thật thế, Freud không thể kết luận rằng cái Vô thức chi phối Ý thức; Schopenhauer không thể xem thế giới là hoàn toàn phi - lý tính nếu cả hai không dựa vào lý tính phê phán của chính mình! Ở bình diện chính trị và lịch sử, việc đặt “người công dân có lý tính” vào vị trí cùng chịu trách nhiệm về lịch sử do mình tạo ra là một thành tựu của thời Khai minh và là một “di chúc” còn rất lâu mới có thể được thực hiện trọn vẹn. Do đó, việc phá hủy tư duy thống nhất của lý tính nhân danh tính đa dạng - nếu không cẩn trọng - sẽ tạo ra huyền thoại mới, thậm chí bạo lực mới, vì tư duy bằng sự dị biệt dễ dẫn đến tư duy phân biệt và loại trừ (bài học Do Thái và kỳ thị chủng tộc!): “nếu thừa nhận năng lực quy kết tội lỗi là thuộc về phẩm cách của sự tự do mang tính chủ thể không tùy tiện thì các huyền thoại mới sẽ dễ dàng ra đến tình trạng “không trưởng thành” lần thứ hai. Và “New Age” có thể chỉ là một trong nhiều biểu

¹ Jürgen Habermas: *Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur*; tài liệu Hội nghị Frankfurt/M, 2003. tr. 64.

² Kant: *Phê phán lý tính thuần túy*, B697.

hiện ở dạng bình dân của nó”⁽¹⁾.

- Lý tính phê phán trong chân trời của Lý tính hữu hạn của con người:

Sự thất vọng và hoài nghi đối với các “đại-tự sự” (Lyotard) (các hệ thống tôn giáo và triết học có tham vọng “giải quyết mọi vấn đề”) khiến ngày nay khó có ai còn có thể hiểu Lý tính phê phán theo mô hình Lý tính “tuyệt đối” kiểu Hegel, dù không vì thế mà được phép xem thường “ông khổng lồ” Hegel. Hegel bảo: “Nhiệm vụ của triết học là nắm bắt cái đang tồn tại, vì cái đang tồn tại chính là Lý tính”. Sự “đồng nhất” này giữa Lý tính và Hiện thực có nghĩa là: ta chỉ nắm bắt được Hiện thực một cách lý tính khi ta nắm bắt nó *như là* lý tính. Sự trùng hợp giữa lý tính chủ quan của việc nắm bắt và lý trí khách quan của cái được nắm bắt được ông gọi là “sự hòa giải với Hiện thực”⁽²⁾. Với sự trỗi dậy của ý thức lịch sử mà ông đã góp phần quan trọng, ông lại muốn hội nhập ý thức này vào một hệ thống triết học tuyệt đối, hệ thống của “lý tính trong lịch sử”. Tham vọng hợp nhất lý tính và lịch sử bằng để ám chiếm lĩnh cái Tuyệt đối là vượt quá sức người, khi con người ngày càng nhận thức rõ tính hữu hạn và bất tất của bản thân mình như một sinh vật tự nhiên, lịch sử và... có lý tính. Tôn giáo đã sáng suốt khi dành công cuộc “hòa giải với Hiện thực” cho

¹ J. B. Metz: *Wider die zweite Unmündigkeit*; tài liệu Hội nghị, Frankfurt/M, 2003, tr. 82.

² Hegel, *Werke in 20 Bände*, Suhrkamp, 7, 26; 7, 27

Thượng đế, còn con người cùng lăm chỉ có thể lo... hòa giải với nhau ở *trong* Hiện thực mà thôi !

Nhìn nhận lý tính phê phán trong chân trời lý tính hữu hạn của Kant (đó là lý do tôi xem cuộc tranh luận hiện nay thực chất xoay quanh vấn đề: Kant và/hoặc Hegel); thừa nhận rằng Khai minh phải lưu ý đến các ranh giới và nhược điểm của tư duy và ý chí con người, thẩm thía rằng chủ nghĩa lạc quan của Khai minh không thể có nghĩa là lạc quan về diễn trình của thế giới mà chỉ về khả năng nhận thức được – trên nguyên tắc – cái *condition humaine* (thân phận con người); đồng ý rằng khoa học – hòn đá tảng của Khai minh – tuy vẫn thiết yếu nhưng không đầy đủ, không được độc quyền về tính hợp lý vì lúc nào cũng có thể bị “kiểm sai” (Popper), xu hướng thứ hai đang cố bắc nhịp cầu “hòa giải” với xu hướng thứ ba.

Điều này có thể được đặt ra một cách hiện thực ở phương Tây, vì trong một môi trường hầu như đã hoàn toàn được “vén màn ảo thuật” này, ngày nay khó có chỗ cho một điểm tựa Archimède nào có thể tự tồn “bên ngoài” xã hội để dễ dàng lèo lái và quyết định lối sống và số



Archimède

phận của những thành viên. Diễn trình Khai minh đã phát triển tới mức độ không còn cần dựa vào một ông vua chuyên chế-anh minh, một chính đảng tiên phong hay một định chế chuyên gia duy nhất nào nữa như các thế kỷ trước. Tương lai của Khai minh, vì thế, có thể sẽ khác với các truyền thống – vốn thoát thai từ Khai minh – ít ra ở ba phương diện: - khác với truyền thống tư sản khi nó không bị giới hạn trong khuôn khổ một hệ thống chính trị mà trở thành một lối sống văn hóa; - khác với truyền thống “thế giới đại đồng”, truyền thống vô-chính phủ khi xã hội được Khai minh không đồng nghĩa với “đại thuận, đại trị”, trái lại, xem tranh chấp và bất đồng là hình thức bình thường của giao tiếp chính trị, xã hội; - và, khác với truyền thống duy lý vốn hàm chứa trong cả hai truyền thống trên ở chỗ: các yêu sách về “tính chính đáng” (*Legitimationen*) tối hậu, chung tất là không thể có được.

Nói cách khác, phải chăng ở đây “sẽ lại sống dậy *một không gian* - tưởng như đã mất hết mọi nội dung - nằm giữa một bên là nền kinh tế toàn cầu hóa và bên kia là một nền văn hóa riêng tư hóa”? “Không gian” ấy là “khả năng của những phong trào xã hội, nơi thể hiện sự khẳng định chủ thể trong việc đẩy lùi cả sức mạnh của các bộ máy [khách quan] lẫn sự ám ảnh về căn tính [chủ quan]”, vì “tính hiện đại là sự đối thoại giữa Lý tính và Chủ thể, mà Chủ thể thì không thể tự phá bỏ nó cũng không thể kết thúc: nó làm

cho con đường của tự do luôn luôn mở ra”⁽¹⁾.

- Lý tính phê phán mở cửa tiếp nhận “lý tính giao tiếp” và các loại “tâm thức”, “xúc cảm” mới:

Khuôn khổ bài viết không cho phép đi sâu để nhận diện và tìm hiểu xu hướng thứ ba. Tuy nhiên, nhìn khái quát, “lý tính giao tiếp”, “tâm thức và xúc cảm hậu-hiện đại” đặt ra các câu hỏi thực sự nghiêm trọng về các khiếm khuyết của Khai minh và Hiện đại, nếu hiểu Khai minh và Hiện đại như là sứ mệnh văn hóa.

Xu hướng phản-Khai minh đã sớm nhận ra và biết cách khai thác nhu cầu “bù đắp”, “cân đối” khi các điều kiện sống cực kỳ trừu tượng của nền công nghiệp kỹ thuật cao không ngừng tạo ra các khoảng trống ngày càng lớn về xúc cảm, sẵn sàng được lấp đầy bằng các “huyền thoại” và “ý nghĩa” mới mẻ.



Blaise Pascal

Vấn đề lớn đặt ra
cho xu hướng thứ hai là không được nhường “trận địa”

¹ Alain Tourraine: *Critique de la modernité*, Fayard, Paris 1992, bản tiếng Việt của Huyền Giang: *Phê phán tính hiện đại*, NXB Thế giới, Hà Nội, 2003, tr. 604.

cho xu hướng thứ nhất, cần nhận ra rằng ý thức được chuyển hóa không chỉ bằng lý tính mà còn thông qua các tác động của xúc cảm. Khi các tác giả thuộc xu hướng thứ hai nhớ lại rằng “xúc cảm” cũng thuộc về truyền thống của Khai minh với Rousseau, Pascal, Hölderlin và nhất là Diderot ngay trong “Siècle des lumières”, họ muốn tránh một sự chụp mũ theo kiểu “vơ vẩn cả năm” đối với tất cả những gì nấp dưới danh hiệu “hậu-hiện đại”, phân biệt giữa tính thời trang thương mại hóa của nó với các tâm thức và xúc cảm thực sự mới mẻ. Dấu hiệu “tan băng” và không ngại tiếp xúc với nhau giữa hai xu hướng sau đang mở ra những hướng nghiên cứu giao thoa rất thú vị.

9

Tuy nhiên, nhận diện và mô tả các biến đổi rõ rệt của bầu khí văn hóa hiện nay ở phương Tây dù sao cũng dễ hơn là gợi mở các lựa chọn mới. Một cái nhìn hời hợt nhất chỉ trong một lãnh vực đặc thù, chẳng hạn, sử học – lãnh vực chuyên sâu của vị học giả mà chúng ta đang mừng thọ – đã cho thấy bao khó khăn và thách thức. Làm sao bắc được nhịp cầu giữa hai cung cách tiếp cận lịch sử: một bên của truyền thống Khai minh:

- xem hiện thực đã qua là mối quan hệ toàn diện giữa nguyên nhân, hành động và hậu quả, tuy không lặp lại nhưng có tính liên tục, và, về nguyên tắc, có thể khảo cứu được;

- phương pháp kiểm nghiệm chặt chẽ theo những quy tắc nhất định trước khi được xem là đúng và được chấp nhận. Phải đưa quan điểm, “cách nhìn” riêng tư của nhà sử học ra công khai, đặt nó dưới sự thảo luận phê phán và phản tư – cũng với những quy tắc nhất định;
- hình thức trình bày là suy lý, có căn cứ, phân biệt với sự hư cấu của văn học - nghệ thuật;

và bên kia là của “tâm thức” và “nhu cầu” mới:

- không nhằm giải thích, phê phán bằng lý tính hay đặt hy vọng vào sự giải phóng và cải cách cho bằng nguyễn vọng muốn tìm kiếm bản sắc, tìm kiếm chõ dựa tinh thần trước những biến đổi mau chóng của xã hội, lấy tính bất tất, bất liên tục làm nguyên tắc;
- nhấn mạnh đến yếu tố chủ quan hơn khách quan, đến các định hướng văn hóa hơn là kinh tế - cấu trúc (lịch sử của cái “bên dưới” và “bên trong” chống lại lịch sử từ “bên trên” và “bên ngoài”), đến phương pháp mô tả, kể chuyện mang tính thẩm mỹ - nghệ thuật, phủ nhận sự khác nhau về chất giữa sử học và hư cấu văn học, huyền thoại, thậm chí xem lịch sử như là “*collage*” (“cắt dán”), như là đối tượng của sự phân tán, tản mạn; giải thể lịch sử thành “những câu chuyện” để giải trí và tưởng tượng thay vì lịch sử như là sự Khai minh v.v... Nói cách khác, lịch sử để sưởi ấm con tim hơn là làm sáng tỏ đầu óc.

Tuy nhiên, khi thừa nhận rằng không phải sự hoài cổ, gắn bó với bản sắc, cội nguồn hay bất kỳ nhu cầu “bù đắp”, “cân đối” nào từ phía “thế giới-sống” cũng đều là phản - Khai minh, phi - lý tính cả, người ta chỉ còn con đường là phải tìm cách “hội nhập”, “hợp nhất” chúng lại thay vì tiếp tục đào sâu hố ngăn cách, và cần thiết phải xây dựng một “liên minh mới” giữa khoa học truyền thống và “tâm thức hậu - hiện đại”.

10

Nhưng, theo cách nói của Kant, “làm sao điều này có thể có được”? hay điều kiện khả thi cho nó là gì?”. Hay mượn hình ảnh của Platon: nhà sử học, hay nói rộng ra, các nhà khoa học xã hội và nhân văn, các triết gia phải “trở vào lại trong hang động”? Họ xoay xở làm sao và tìm được gì trong đó?

Các câu hỏi đang nhiều hơn câu trả lời. Và câu hỏi cơ bản nhất: liệu có thể kết hợp chúng lại trong *một* hệ hình (*Paradigma*)⁽¹⁾ mà không rơi vào sự giả tạo, gượng ép, không rơi vào một thuyết “cơ hội chiết trung”, vì lẽ, trong một hệ hình, tất yếu có những yếu tố không tương thích phải bị lu mờ và bản thân hệ hình ấy cũng không thể nhận ra được chúng. Mặt khác, một hệ hình không thể được “bổ sung” tùy tiện bằng các yếu tố khác. Vậy,

¹ “hệ hình” (*Paradigma*): theo cách dịch của TS Đỗ Lai Thúy, tạp chí Văn hóa - nghệ thuật, số 9, 2004, tr. 91

cần một cuộc “cách mạng” về khoa học (theo nghĩa của Thomas Kuhn)? Sau các giai đoạn: Khai minh, duy lịch sử, cấu trúc, sẽ đến giai đoạn mới, thứ tư, về lý tính Khai minh gọi là “lý tính hậu - công cụ ?”. Hay nói như Alaine Tourraine, Tây phương đang cố gắng rời bỏ “tính hiện đại hạn chế”, tính “nửa - hiện đại” (*semi-modernité*) để bước vào một “tính hiện đại toàn vẹn” hơn, “kết hợp hợp lý hóa và chủ thể hóa, tính hiệu quả và tự do”? ⁽¹⁾.

Các thập niên đầu thế kỷ XXI hy vọng có thể mang lại giải đáp, nếu ta vẫn tin rằng: nguyên tắc của truyền thống Khai minh là không xem người khác có “ít” lý tính hơn mình, rằng có thể phản bác nhau bằng lập luận chứ không được quy kết bản chất của người khác vào “trục ác”; để từ đó, phân biệt sự Khai minh với lịch sử của nó và không xem Khai minh là một công cuộc “nhất thành bất biến” hoặc có thể xoay ngược lại kim đồng hồ.

11.2004

¹ Alain Tourraine, Sđd, tr. 593-594



TÍNH LIÊN - VĂN HÓA: MỘT THÁI ĐỘ GIÁO DỤC

1. Sự kiện và sự kiện văn hóa

Vào buổi bình minh của thời Cận đại (thế kỷ XVI-XVIII), có hai nhà tư tưởng lớn người Pháp chủ trương hai con đường khác nhau và đều gây ảnh hưởng sâu đậm đến ngày nay. Một ông là Michel de Montaigne. Với ông, con đường có mục đích tự thân; đi để mà đi, thế thôi. Ông viết: “Nếu tôi lỡ bỏ qua một cảnh đẹp đáng nhìn? Thì tôi cứ quay lại, đàng nào cũng nằm trên con đường đi của tôi thôi mà! Tôi chẳng việc gì phải bám vào một con đường có sẵn, dù đó là đường thẳng hay đường cong”⁽¹⁾. Ông không chờ đợi một sự “tiến bộ” theo đường thẳng, nếu phải vì thế mà bỏ qua bao cỏ lạ hoa thơm. Tác giả của bộ *Essais* (1580) nổi tiếng chấp nhận và thích thú với *đường vòng*.

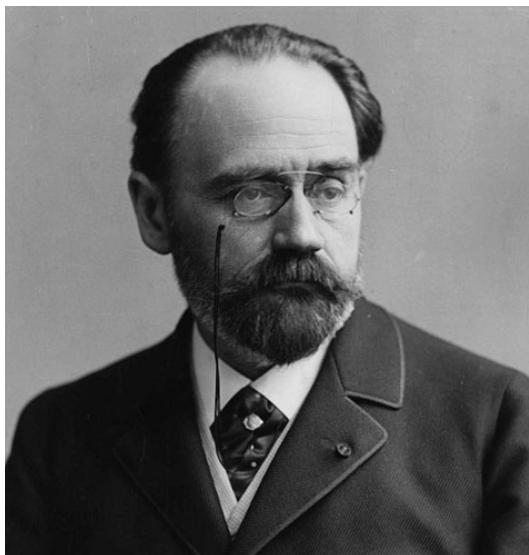
¹ Michel de Montaigne, *Essais* (III, 9), 1998, tr. 497.

Ông kia, René Descartes, thì lại rất ghét những ai “không bao giờ biết giữ vững một con đường để đi thẳng đến đích”⁽¹⁾. Tác giả cũng lừng danh không kém của *Discours de la Methode / Luận văn về Phương pháp* (1637) chủ trương: nếu bị lạc trong rừng rậm thì phải chọn một con đường - bất kể theo hướng nào - rồi cương quyết đi thẳng cho tới khi thấy ánh sáng. Ông tin vào “phương pháp” có giá trị siêu-thời gian, siêu-kinh nghiệm, hay nói ngắn, ông không thích *đường vòng*. Với Descartes, “rừng rậm” là hình ảnh của cái xa lạ, nguy hiểm, thù địch; còn sự “vững chắc của nhận thức” là kết quả của việc loại trừ hết những thứ đó, nhờ vào “phương pháp”. Không lạ gì khi quyển *Essais* có tính đối thoại, “biện chứng” (*dialogic*), còn quyển *Discours* có tính chặt chẽ, quy luật (*nomologic*). Một bên chuộng việc “lý giải” những cái mới mẻ, bất ngờ, bên kia yên tâm “áp dụng” thành tựu có sẵn của phương pháp. Một bên quan tâm đến nhu cầu *định hướng* của con người cụ thể, bên kia sẵn sàng chấp nhận sự “cào bằng”, hy sinh hiện hữu cá biệt cho *tri thức* có phương pháp.

Là môn đồ của trường phái Descartes, Émile Durkheim, một trong các ông tổ của xã hội học hiện đại, xem *những sự kiện xã hội* (*faits sociaux*) như *những sự vật* (*comme des choses*), vì, để bảo đảm tính khách quan của nhận thức khoa học xã hội, *sự kiện xã hội* phải có một đời sống riêng, độc lập với những biểu hiện cá nhân, và

¹ René Descartes, *Discours de la Méthode*, 1996, tr. 25, 41.

được tái hiện trên cơ sở một tính thuần lý siêu cá nhân (“*une existence propre: indépendante de ses manifestations individuelles*”)⁽¹⁾. Thế nhưng, cách hiểu ấy lại hầu như ngược hẳn với bản chất của *sự kiện văn hóa*. Sự kiện, tự nó, là vô nghĩa, trong khi sự kiện văn hóa là cái gì có ý nghĩa. Nhận ra trong chuỗi âm thanh (“sự kiện”) một giai điệu, đó là văn hóa. Bảy trăm cảnh sát bảo vệ năm cây anh đào ở Hà Nội mấy ngày vừa qua, tuy thật mỉa mai, cũng là văn hóa: năm cội anh đào không phải chỉ là... năm cái cây! Giống như mọi sự ẩn dụ, văn hóa chỉ có mặt khi một cái gì đó vượt ra khỏi chính nó, khi hình dung ra được cái không phải là bản thân nó. Chính ý nghĩa hay *tâm quan trọng* mới biến một sự kiện thành một *sự kiện văn hóa (fait culturel)* và khêu gợi nhu cầu lý giải. Không có lý giải, tức, không có cảm nhận, giải lý, phê phán, ăn không có các định chế giáo dục, không có văn hóa. Nghiên cứu văn hóa là đến với những “thành quả” như đến với những hiện tượng mà *tâm quan trọng* của chúng sẽ mất đi nếu không xét đến phần tham dự của con người. Nói cách khác, *sự kiện văn hóa* khác với *sự kiện trấn trụ* chính là



Émile Durkheim

cây! Giống như mọi sự ẩn dụ, văn hóa chỉ có mặt khi một cái gì đó vượt ra khỏi chính nó, khi hình dung ra được cái không phải là bản thân nó. Chính ý nghĩa hay *tâm quan trọng* mới biến một sự kiện thành một *sự kiện văn hóa (fait culturel)* và khêu gợi nhu cầu lý giải. Không có lý giải, tức,

không có cảm nhận, giải lý, phê phán, ăn không có các định chế giáo dục, không có văn hóa. Nghiên cứu văn hóa là đến với những “thành quả” như đến với những hiện tượng mà *tâm quan trọng* của chúng sẽ mất đi nếu không xét đến phần tham dự của con người. Nói cách khác, *sự kiện văn hóa* khác với *sự kiện trấn trụ* chính là

¹ Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, 1927, tr. 19.

ở chỗ: văn hóa là ẩn dụ, tức là *đường vòng*.

Thêm vào đó, các thảm trạng của thế kỷ XX (chiến tranh, bạo lực, độc tài, nghèo đói, dốt nát...) càng làm cho các câu hỏi trở nên trầm trọng: tình trạng ấy còn kéo dài đến bao giờ? Còn lún sâu đến đâu nữa? Tri thức và hạnh phúc - giấc mơ và khẩu hiệu từ Thế kỷ Ánh sáng Âu Châu – kết hợp với nhau như thế nào? Và trước hết: đi về đâu một nền văn hóa không chỉ cho phép mà còn khuyến khích phân chia thế giới thành “của ta” và “của họ”, thành bạn và thù, thành ưu việt và thấp kém?

Các câu hỏi ấy là động lực cho sự hình thành một *bước ngoặt văn hóa* (*cultural turn*), xuất phát từ một nhận thức thật đơn giản mà kinh hoàng: nền văn hóa rất mong manh và có thể *tiêu vong*. Không chỉ những nền văn hóa riêng lẻ đã và đang chết do hậu quả của chủ nghĩa thực dân mà nền văn hóa nói chung, như tổng thể của thế giới do con người tạo ra và ban cho nó ý nghĩa: “nếu trước kia con người sợ mảnh lực tự nhiên tiêu diệt thì bây giờ sợ trước thế giới do chính mình kiến tạo nên”⁽¹⁾. (Adorno: “sau Ausschwitz, không thể làm thơ được nữa và mọi “văn hóa” trở thành rác rưởi!”. Ta có thể thêm: sau “Cách mạng văn hóa”, sau “chế độ Pol Pot”, sau, sau...). Không hề cường điệu những nguy cơ để rơi vào một thuyết bi quan về văn hóa, các nhà tư tưởng hàng đầu trên thế giới (mà tiên

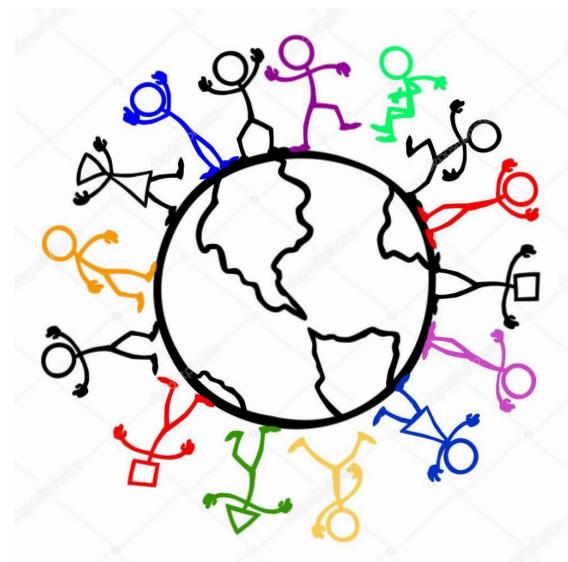
¹ Karl Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit / Hoàn cảnh tinh thần của Thời đại*, 1931, 1999, tr. 16.

phong là các nhà triết học văn hóa) đang nỗ lực tìm lối thoát. Thay vì tiếp tục nuôi dưỡng ảo tưởng đi tìm một “vương quốc” của cái trực tiếp; cái nguyên thủy hay cái tuyệt đối ở đằng sau hay phía bên kia thế giới của những hình thức biểu trưng hay những hiện tượng văn hóa như trước đây, người ta đang hướng mắt vào những hiện tượng, những ý nghĩa, những giá trị, những hình thái văn hóa hiện thực của bản thân thế giới này. Thay vì phải chọn lựa giữa con đường thong dong (nhưng có thể lạc lối!) của Montaigne và sự hiệu quả của con đường thẳng (nhưng mang tính độc quyền và độc tôn) của Descartes, có lẽ con người hiện đại sẽ chọn *những con đường vòng* để sống còn, vốn dành cho những thân phận hữu hạn, không biết nhưng không mất hy vọng ở tương lai. Văn hóa - theo nghĩa từ nguyên của chữ *cultura* là vun trồng, nuôi dưỡng – cho thấy: thực tại bao giờ cũng có thể do con người kiến tạo nên, và chính văn hóa sẽ cung cấp những tiêu chuẩn cho việc con người khai phá, bảo vệ và mạnh bước tiến vào những con đường vòng. Văn hóa chỉ ra đời khi không có hay không còn những thúc ép của cơm áo, thời thế, khi hận thù, sợ hãi được gác lại; nói ngắn, khi thực tại được nhìn bằng một cách nào đó để cho sự cởi mở, sự tò mò và lòng khao khát cái mới có vị trí xứng đáng của chúng. Khi bảo rằng con người là một “sinh vật văn hóa”, ta không suy tưởng theo giác độ nhân học cho bằng theo giác độ triết học văn hóa. Thật thế, sự “ranh mãnh” của lý tính con người được hiện thực hóa như là

văn hóa, chứ không phải ở trong lịch sử như cách nghĩ của Hegel! Sau sự sụp đổ của mọi thứ “biện thần luận” (mang màu sắc tín ngưỡng hay thế tục) hứa hẹn một sự hòa giải toàn diện, con người còn một niềm an ủi - nhỏ bé nhưng quý giá - đó là: kỳ cùng, thông qua những chủ đề và những luận điểm của triết học văn hóa, ta sẽ đi tới kết quả: ta có thể đi những con đường vòng. Một trong những con đường vòng ấy là tính liên-văn hóa trong một thế giới ngày càng nhỏ bé và gần gũi.

2. Tính liên-văn hóa (Interculturality): yêu cầu của thời đại

Đi liền với tiến trình toàn cầu hóa, “liên-văn hóa” đang trở thành một chủ đề thời sự, và bắt đầu được thiết lập như một ngành học “hàn lâm” hân hoan⁽¹⁾. Khuôn khổ một bài báo chỉ cho phép giới thiệu thật ngắn gọn.



Liên - văn hóa, như một môn học, được xét ở bốn

¹ Ở Đức, Đại học Bremen là đại học đầu tiên thiết lập môn “văn hóa tỉ giáo” như môn học chính thức trong khoa triết học với hai ghế giáo sư thực thụ cho Hans-Jörg Sandkühler và Ram Adhar Mall và nhiều giáo sư thỉnh giảng từ Ấn Độ, Mỹ-Latinh, Nhật, Hàn Quốc, Tunisia, Ai Cập. (Xem: Homepage của Đại học Bremen).

viễn tượng: triết học, tôn giáo, chính trị và giáo dục.

- trong viễn tượng triết học, liên-văn hóa là một *thái độ*, một *tinh thần* và một *sự thức nhận* rằng mọi thành tựu của tư tưởng nhân loại đều là những biến thái của một *philosophia perennis* (“*triết học vĩnh cửu*”), trong đó sự tương đồng giữa các *câu hỏi* quan trọng hơn sự dị biệt giữa các *câu trả lời*, từ đó ngăn chặn việc biến một truyền thống hay một hình thái triết học nhất định thành hình thái tuyệt đối như là định nghĩa duy nhất cho chân lý triết học. Với nhận thức ấy, có lẽ đã đến lúc cần phải viết lại một bộ lịch sử tư tưởng, - và nói riêng, một lịch sử triết học - của nhân loại.
- trong viễn tượng tôn giáo, tính liên-tôn giáo là tên gọi khác của tính liên-văn hóa, bởi một *religio perennis / sanatara dharma* (“tôn giáo vĩnh cửu”) cũng mang nhiều tấm áo tín ngưỡng khác nhau. Tất nhiên, bản thân tính liên-tôn giáo không phải là một tôn giáo để người ta tin theo. Nhưng, đó là một *thái độ* khiến ta cởi mở và khoan dung. Ngoài ra, nó cũng giúp ta tránh được mọi cám dỗ của óc cuồng tín tôn giáo và thuyết “bảo căn” (*fundamentalism*).
- trong viễn tượng chính trị, tính liên-văn hóa cũng là một tên gọi khác của tinh thần cộng hòa-dân chủ, không chấp nhận bạo lực và sự độc quyền thống trị.
- trong viễn tượng giáo dục - và đây là viễn tượng

quan trọng nhất -, *thái độ, tinh thần và sự thức nhận* liên - văn hóa về cả ba viễn tượng trên cần được dạy và học trong gia đình và xã hội, từ nhà trẻ cho đến đại học, trong tư tưởng lăn hành động. Chỉ có như thế mới hy vọng sớm ngăn chặn tư tưởng cục bộ, toàn thủ (*integristm*), vị chủng, bởi một khi chúng đã chiếm lĩnh vũ đài thì mọi nỗ lực giáo dục đều đã trở nên quá muộn.

4.2009



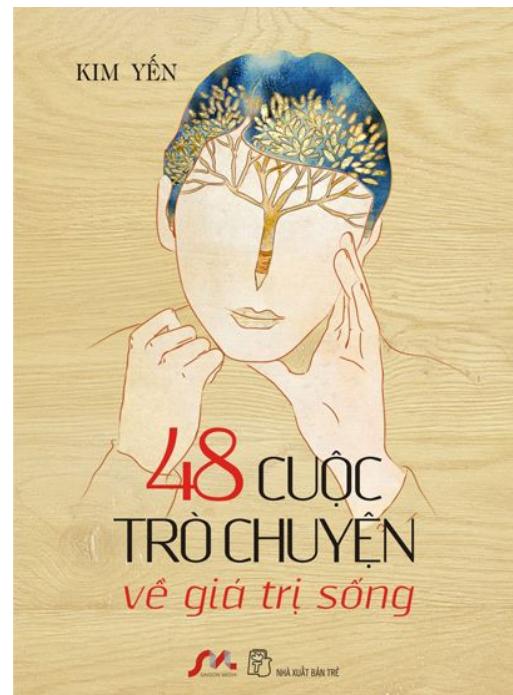
KIM YẾN VỚI “48 CUỘC TRÒ CHUYỆN VỀ GIÁ TRỊ SỐNG”

“TỪ KHI CHÚNG TA LÀ MỘT CUỘC HỘI THOẠI...”

Câu thơ bình dị nhưng lạ lùng, sâu thẳm ấy của Hölderlin, một thi sĩ Đức xa lắc xa lơ, hiện ra trong đầu tôi một cách thật dịu dàng khi cầm trên tay tập sách xinh xắn của Kim Yên, tập hợp 48 cuộc trò chuyện mà chị đã thực hiện trong vòng ba năm (từ bài sớm nhất tháng 6 năm 2009 đến bài gần nhất vào tháng 4.2012), đã đăng từng kỳ trên *Sài Gòn Tiếp Thị* và nay được Saigon Media và NXB Trẻ cho ra mắt trọn vẹn. Tôi chú ý đến mốc thời gian và số lượng những cuộc trò chuyện vì chúng cho thấy sự ham mê, bồn begasus và tính chuyên nghiệp của tác giả. Tính trung bình, ba tuần một cuộc trò chuyện dày dặn, kín cả một trang báo lớn. Ta hãy hình dung bao công sức chuẩn bị, đi lại, gấp gỡ và chắt lọc!

Nhà báo Trần Trọng Thức, trong “*Vài dòng...*” đầu sách, giới thiệu nội dung: “Bốn mươi tám nhân vật với bề dày kinh nghiệm sống và làm việc trong các lĩnh vực khác nhau, đã gắn kết thành một bức tranh tổng thể có đủ gam màu sáng tối về một xã hội đang chuyển mình (...) Các giá trị sống qua tập sách này là những thông điệp ẩn chứa bao nhiêu điều nghịch lý và bất công, niềm vui và hy vọng với các trải nghiệm của từng người trên con đường đi tìm ý nghĩa, mục đích cho đời mình”. Nhà báo Đoàn Khắc Xuyên dường như cũng có cùng một nhận định: “48 nhân vật. 48 cuộc đời, không cuộc đời nào giống cuộc đời nào. Đó là 48 góc cạnh của viên đá quý, là những giá trị sống thời chúng ta đang sống. Tất cả đều mang đầy âm hưởng và nhiều động dữ dội của cuộc sống hôm nay; chất chứa đầy những âu lo, dằn vặt, kiếm tìm trước những câu hỏi mà cuộc sống hôm nay đặt ra trước mỗi người”. (*Nhặt nhạnh từ 48 tâm hồn*, Sài Gòn Tiếp thị, 04.07.2012)

Một tập sách với nội dung phong phú như thế, tự nó, đã là rất đáng đọc và cần đọc. Ở đây, tôi muốn nhấn mạnh nhiều hơn đến phương diện khác, phương diện của người khai mào và nuôi dưỡng cuộc trò chuyện. “Trò chuyện” là “phỏng vấn” trong ngôn ngữ nghề báo



như một loại hình báo chí. Loại hình này hình như bắt nguồn từ nước Pháp, nhưng mang tên Anh: *interview*. Từ này không có nghĩa gì khác hơn là: nhìn nhau, nhìn vào nhau. Người hỏi và người được hỏi “định ninh hai miệng một lời song song” (Kiều). Hai người đồng điệu? hai đối thủ? hai kẻ đối nghịch? Tùy vào mục đích của cuộc nói chuyện! Trên báo chí hay truyền hình, có khi cuộc trò chuyện mang dáng vẻ kịch liệt của một cuộc “truy vấn”. Bằng sự sắc sảo và khiêu khích, người hỏi buộc người được hỏi phải bộc lộ chân tướng và không còn chồ ẩn nấp. Nhiều cuộc phỏng vấn nổi tiếng đối với các nhà chính trị, doanh nhân, những người có ảnh hưởng với công chúng v.v... góp phần vào việc minh bạch hóa xã hội. Michella Williams xem “phỏng vấn giống như một bài mìn” và Heath Ledger có khi “phải xin lỗi về tài nghệ phỏng vấn kinh hoàng của tôi”! Bên cạnh đó, còn có cách trò chuyện khác, đáng yêu hơn. Người được hỏi, một cách vô thức, cảm nhận rằng người hỏi là kẻ hiểu mình. Họ sẵn sàng bộc bạch cả những gì vốn không tiện nói ra hay không định nói ra. Và người hỏi, qua đó, cũng bộc lộ chính mình. Cách “phỏng vấn” ấy không chủ yếu khai thác thông tin cho bằng khắc họa chân dung, nhân cách, từ cả hai phía. Nó góp phần vào việc nâng cao phẩm giá và chất lượng văn hóa của xã hội. Kim Yến, theo cảm nhận của tôi, chọn cách thứ hai và là một trong những người hiếm hoi đi trọn được con đường ấy.

Kim Yến từng than thở rằng khuôn khổ một bài báo (dù là một trang lớn!) buộc phải gác lại bao nhiêu chi tiết, tư liệu quý giá về nhân vật được giới thiệu. Chia

sẽ sự tiếc nuối ấy, chúng ta mong mỏi Kim Yến không chỉ lưu giữ lại mà còn khai triển thêm bằng hình thức những cuộc “*phỏng vấn sâu*” hơn nữa. Chúng sẽ có giá trị như những tư liệu đầu nguồn, vừa sinh động vừa trung thực, giúp cho các thế hệ sau nhìn rõ hơn diện mạo văn hóa của một thời. Giá gì thế hệ chúng ta đọc được cả những cuộc “*phỏng vấn sâu*” như thế với những Nguyễn Du, Nguyễn Công Trứ, Tản Đà, Nguyễn Văn Vĩnh, Bạch Thái Bưởi...! Ngày nay, “*phỏng vấn sâu*” đang trở thành một trong những phương pháp cốt lõi của nghiên cứu trong lĩnh vực nhân văn và xã hội.

Đối thoại, theo nghĩa ấy, không những thu thập và cung cấp dữ liệu về cuộc sống mà còn là một phần của bản thân cuộc sống. Như ý tình bát ngát trong câu thơ trên đây của Hölderlin. Bản chất của ngôn ngữ không ở nơi từ vựng và ngữ pháp. Nó ở trong đối thoại và sống trong đối thoại. Và, đối thoại là thể cách để con người hiện hữu là người. Xin mượn một câu của Georg William Curtis để mến tặng và chúc mừng Kim Yến: “Phỏng vấn hay hội thoại đã là “văn xuôi” trên mặt báo, nhưng sẽ là “thơ” trong hoài niệm”. Chất thơ và hồn người trong cuộc sống, kể “từ khi chúng ta là một cuộc hội thoại và lắng nghe nhau...” / “Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander...”

07.2012

(Giới thiệu quyển 48 *Cuộc trò chuyện về giá trị sống*,
của Kim Yến, NXB Trẻ 2012, in lại trong
Thời báo Kinh tế Sài Gòn, 20.07.2012)



“M. E”
VÀ
ĐỐI THOẠI TRIỀT HỌC

1. Thi sĩ Bùi Giáng rất thâm trầm khi bảo rằng “muốn bàn tới thơ, diễn dịch thơ, người ta chỉ có thể phải làm một bài thơ khác”⁽¹⁾. Cũng theo tinh thần đó, để bày tỏ lòng kính mộ đối với một người thầy – không cùng một chuyên ngành nên không có cái may mắn được làm học trò, như trường hợp của tôi với Giáo sư Hoàng Tụy –, tôi xin nhân dịp vui mừng này nhớ tưởng và viết đôi lời về một người thầy khác mà phong cách tư duy đã lưu lại nơi tôi dấu ấn khó phai: Giáo sư Karl Otto Apel, như một lời biết ơn chân thành kính gửi đến một người thầy cũ.

Kế tiếp sau thế hệ của những M. Heidegger, T. W.

¹ *Thi ca (?)* trong “Bùi Giáng. Văn và Thơ”, Ngô Văn Tao tuyển trích, NXB Văn Nghệ, 2007, tr. 35.

Adorno, H. Marcuse, H. G. Gadamer..., K. O. Apel – cùng với Jürgen Habermas, bạn học và đồng nghiệp lâu năm với nhau ở khoa Triết, Đại học J. W. Goethe, Frankfurt/M – là hai “*triết gia lớn nhất còn đang sống*” của nước Đức. Hai ông đều đã nghỉ hưu, nhưng nay vẫn còn tiếp tục đứng ở “mặt tiền” của nghị luận triết học đương đại và hâu như đều có mặt song đôi trong thư mục trích dẫn của vô số sách vở và tạp chí triết học. Tôi có hứa sẽ đóng góp vào Kỷ yếu mừng thọ GS. Hoàng Tụy một bài viết về hành trình tư tưởng của J. Habermas nhưng e... dài quá, nên xin chuyển sang giới thiệu K. O. Apel, không chỉ vì thầy Apel viết ít hơn mà còn nhân dịp thầy thượng thọ 85 tuổi.

Tôi đặt nhan đề bài viết bằng hai chữ “*m.E*” khá lạ mắt là cố ý gợi tò mò để hy vọng người đọc không lật vội trang sách khi nhìn thấy hai chữ... “triết học” kèm theo “*m.E*” không phải là một ký hiệu... toán học, mà chỉ là cách viết tắt quen thuộc của chữ Đức: “*meines Erachtens*”, có nghĩa là: “theo tôi”, “theo chô tôi thấy”, “theo thiển ý”... Cũng như trong tiếng Việt, đó là cách nói, cách viết khiêm tốn, trang nhã thông thường, không có gì lạ. Lạ chẳng là ở chô chữ này được lặp đi lặp lại quá nhiều lần trong mọi tác phẩm và bài viết của K. O. Apel khiến người đọc phải chú ý.

Trong giảng đường, hay nói nôm na, trong một phòng học được xây dựng theo kiểu công năng hết sức đơn điệu dễ gây buồn ngủ, thầy Apel – dáng cao gầy,

mái tóc điểm bạc chải lật sang hai bên - ngồi nghiêm nghị, khắc khổ trước một đống sách. Thầy yêu cầu các sinh viên ngồi bàn đâu lần lượt đọc to từng đoạn văn trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy* của Kant cho cả lớp nghe. Khung cảnh tựa như thầy đồ giảng sách ngày xưa! Gặp đoạn nào sinh viên đọc ngắt ngứ – nhất là... không may gặp phải sinh viên ngoại quốc –, Thầy thường ngắt lời, giọng kim của thầy lanh lót: “*Kompliziert, aber klar, oder?*” (“Rồi nhưng rõ, phải không nào?”). Thầy bèn giảng giải, và chữ “*m.E*” lại nhiều lần được sử dụng! Cho tới khi bắt đầu thấy càng giảng càng... rồi thêm, giọng thầy chùng xuống. Hình như thầy cảm giác có lỗi mỗi khi thấy mình khẳng định một điều gì quá dứt khoát hay lỡ nói quá dài, làm ảnh hưởng đến phần phát biểu của sinh viên. Phong thái của Thầy đã rất khác với phong thái “khai thị” của Heidegger khi giảng bài! Càng quá xa với truyền thống “độc quyền chân lý” khét tiếng của triết học Đức, nhất là khi nhớ đến hình ảnh “tòan trị” đáng sợ của Hegel dưới con mắt của Ortega y Gasset: “Nơi Hegel, ta gặp một nhân vật siêu-trí thức hiếm hoi nhưng lại được phú cho những phẩm tính tâm hồn của một chính khách. Quyền uy, cha chú, cứng rắn, phán truyền [...]. Về tính khí, đúng ra ông thuộc vào hàng ngũ những người như Caesar, Diolektian, Thành Cát Tư Hãn, Barbarossa. Tất nhiên ông không phải là họ nhưng đây là do lối suy tưởng của ông. Triết học của ông là có tính đế chế, có tính Caesar, có tính Thành Cát Tư Hãn. Và vì thế mới

có chuyện: từ trên giảng tòa của mình, ông ngự trị nhà nước Phổ về mặt chính trị, và ngự trị một cách chuyên chế”⁽¹⁾. Tất nhiên, ở đây, không thể không thấy sự ngộ nhận sâu sắc của Gasset đối với Hegel như chúng tôi đã có đề cập ở một nơi khác⁽²⁾, nhưng, định kiến quen thuộc ấy cũng không phải hoàn toàn không do Hegel gây ra! Nhưng, thật ra giữa các thế hệ triết gia nói trên, người ta không chỉ khác nhau đơn thuần về tính khí và phong thái cá nhân. Giữa họ là khoảng cách của cả một thời đại tư duy hay, nói theo Thomas Kuhn⁽³⁾, là một cuộc “thay đổi hệ hình” (*paradigm shift*), nếu ta thử áp dụng thuật ngữ về các “cuộc cách mạng khoa học” này vào cho lịch sử triết học Tây phương bằng sơ đồ hết sức

¹ Ortega y Gasset: *Hegel y América*, 1930, dẫn theo F. Wiedmann: *Hegel*, 2003, tr. 148.

² “Hình ảnh của Hegel sẽ “dễ thương” hơn nhiều [so với cách nhìn trên đây của Ortega y Gasset] nếu ta hiểu cái Toàn bộ hay tính toàn thể nơi ông [Hegel] không phải như một kết quả chung quyết, nhất thành bát biến, như một cái Toàn bộ “được mang lại”. Việc “dẫn đến” cái Toàn bộ nơi ông nhằm đến tiêu điểm là *sự trung giới xét như sự trung giới* hơn là đến cái *đã* được trung giới, đến cái “hạn từ thứ ba” (kết luận) của một suy luận! Phương pháp biện chứng chỉ đáp ứng “nhu cầu” nắm bắt và suy tưởng về tính toàn thể nói chung, đồng thời cho thấy tính bắt khả nếu tưởng đã đạt được nó trong một mệnh đề đơn độc, cô lập”... (Mấy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch: “*Cùng Hiện tượng học Tinh thần qua các chặng đường thánh giá*”; Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, BVNS dịch và chú giải, NXB Văn học 2006, tr. XL-XLI).

³ Thomas Kuhn: *The structure of Scientific Revolutions*, 3. edition, The University of Chicago Press, 1996, Chương V, tr. 43 và tiếp.

khái quát sau đây:

Hệ hình	lĩnh vực	đối tượng	điểm xuất phát	câu hỏi xuất phát
Bản thể học (Hữu thể học) (Platon, Aristotle...)	tồn tại/ bản chất	cái tồn tại	sự ngạc nhiên	Là gì ?
Tâm thức học (Descartes, Kant..)	ý thức / chủ thể	những biểu tượng	sự nghi ngờ	Tôi có thể biết gì?
Ngôn ngữ học (Wittgenstein, Gadamer, Apel, Habermas...)	ngôn ngữ	những phát biểu / những mệnh đề	sự lẩn lộn	Tôi có thể hiểu gì?

Là một trong những đại biểu cự phách của “hệ hình tư duy” thứ ba, K. O. Apel, qua phong cách tư duy và triết lý của mình, cũng theo đuổi một tham vọng triết học không kém phần to tát so với các đại biểu của hai hệ hình trước: một sự biến đổi triết học như nhan đề tác phẩm chính yếu của ông⁽¹⁾. Bài viết ngắn sau đây thử xoay quanh khái niệm “biến đổi” (*Transformation*) ấy (xem: khung 1).

¹ K. O. Apel: *Transformation der Philosophie/Sự Biến đổi của triết học*, 2 tập, Frankfurt/M, 1973.

KARL OTTO APEL (1922 –

Karl Otto Apel sinh năm 1922 tại Düsseldorf (Đức), học đại học tại Pháp trong thời gian bị bắt làm tù binh chiến tranh. Làm luận án tiến sĩ ở Bonn năm 1950 ("Dasein và Nhận thức: một lý giải nhận thức luận về triết học của M. Heidegger"); làm luận án "Habilitation" năm 1960 ở Mainz ("Ý niệm về ngôn ngữ trong truyền thống của chủ nghĩa nhân văn từ Dante tới Vico"). Sau mấy năm giảng dạy tại các đại học Kiel (1962-69) và Saarbrücken (1969-72) (Đức), ông giảng dạy cho đến khi nghỉ hưu tại đại học Frankfurt/M. Các tác phẩm chính:

- *Transformation der Philo-sophie / Biến đổi triết học*, 2 tập, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1994;

- tập I: Phân tích ngôn ngữ, Ký hiệu học, Thông diễn học
- tập II: Cái Tiên nghiệm của xã hội truyền thông
- *Die Erklären – Verstehen*
- *Kontroverse in transzentalpragmatischen Sicht/Tranh luận giữa việc Giải thích và Hiểu từ cái nhìn ngữ dụng học siêu nghiệm nhân hội thảo về quyển Explanation and Understanding* của G. H. von Wright, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1979
- Ân hành Tuyển tập về Charles Sanders Peirce và hai Lời tựa được in thành sách: *Der Denkweg von Charles S. Peirce/Con đường suy tưởng của C. S. Peirce*, Frankfurt/M, 1975
- *Diskurs und Verantwortung. Das Problems des*

Übergangs zur postkonventionellen Moral /Diễn ngôn và trách nhiệm. Vấn đề về sự quá độ sang nền luân lý hậu-quy ước, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1997.

Cùng với Jürgen Habermas (bạn thân từ thời sinh viên ở Bonn và đồng nghiệp ở Frankfurt/M), Apel là một trong các triết gia hàng đầu của nước Đức hiện nay, có công du nhập một cách sáng tạo triết học phân tích (ngôn ngữ) vào truyền thống triết học Âu Châu. Cương lĩnh “Biến đổi triết học” của ông là tham vọng tổng hợp có hệ thống triết học phân tích về ngôn ngữ, thuyết dụng hành (*pragmatism*), nhất là của C. S. Peirce, và Thông diễn học (Heidegger và H. G. Gadamer). Theo ông, dưới ánh sáng của các trào lưu triết học mới mẻ này, cần phải hiểu lại I. Kant theo

một “hệ hình” (Paradigm) khác. Đặc biệt, những điều kiện cho nhận thức có giá trị liên-chủ thể không còn có thể lý giải dựa vào cấu trúc của ý thức hay của các quan năng nhận thức của chủ thể nhận thức xét như một cá nhân được nữa mà phải thông qua một sự nghiên cứu có hệ thống về ngôn ngữ như là môi trường của nhận thức được trung giới bằng biểu trưng. “Bước ngoặt dụng hành” (*pragmatic turn*), khởi đầu từ Peirce và Charles W. Morris (1901-1979) và được tiếp tục trong “lý thuyết về hành vi nói” (*speech act theory*) cho thấy không thể giải thích sự truyền thông đơn thuần bằng lý thuyết ngữ nghĩa. Nó phải được bổ sung bằng một nghiên cứu dụng học về mối quan hệ giữa những ký hiệu ngôn

ngữ và những điều kiện được người nói sử dụng chúng. Luận điểm chính của Apel: ký hiệu học siêu nghiêm của ông mang lại một bộ những điều kiện quy phạm được tiền-giả định trong bất kỳ cuộc đối thoại hay lập luận hợp lý nào. Quy phạm trung tâm là tiền-giả định rằng: một thành viên tham gia thảo luận đồng thời là thành viên của một cộng đồng truyền thông lý tưởng; cộng đồng ấy mở ra một

cách bình đẳng đối với mọi thành viên và loại trừ mọi quyền lực; ngoại trừ sức mạnh thuyết phục của luận cứ tốt hơn. Bất kỳ yêu sách nào về nhận thức có giá trị liên-chủ thể (nhận thức khoa học hay luân lý-thực hành) đều mặc nhiên thừa nhận cộng đồng truyền thông lý tưởng này như là một “siêu-định chế” của việc lập luận hữu lý và đó cũng là nguồn gốc tối hậu của mọi việc biện minh.

2. Biến đổi triết học

Trong các sách viết về triết học Đức đương đại, người ta thường có thói quen xếp K. O. Apel – cùng với J. Habermas – vào truyền thống “Lý luận phê phán” (“*Kritische Theorie*”) vốn nổi danh với tên gọi “trường phái Frankfurt”. Nếu điều này không hẳn đúng với Habermas thì càng không đúng với Apel. Tuy có nhiều điểm chung với Habermas và thường được Habermas trích dẫn cũng như cùng giảng dạy nhiều năm tại đại học Frankfurt/M, Apel

không thuộc về “trường phái Frankfurt”. Những tên tuổi lớn của trường phái này như Horkheimer, Adorno, Marcuse hay Benjamin không ảnh hưởng gì nhiều đến ông. Ông cũng khác với Habermas, người bạn và đồng nghiệp lâu năm, ở một điểm căn bản. Habermas vừa là triết gia và nhà xã hội học chuyên nghiệp vừa là một cây bút luận chiến sắc sảo, thường xuyên đề ra nhiều sáng kiến và lên tiếng can thiệp vào các vấn đề thời sự, và vì thế, được gọi là một *praeceptor germaniae*, một “ông Thầy của nước Đức”, giữ vai trò của triết gia tiêu biểu cho nước Đức hiện đại. Bảo vệ và phát huy chức năng “giáo dục” trên tinh thần phổ quát của Khai minh, Habermas còn được tôn vinh là “*triết gia của sự cải tạo*” (“*Philosoph der re-education*”), góp phần rất sớm và tích cực vào việc khắc phục di sản nặng nề của chủ nghĩa quốc xã, cổ vũ cho một nước Đức hòa bình và dân chủ. Apel, trái lại, không thấy có chút khó khăn nào khi tự nhận mình là một triết gia “thuần túy”, thậm chí, một triết gia “hàn lâm”, chỉ sống và làm việc trong môi trường đại học với lĩnh vực riêng của mình. Và mặc dù trong các tác phẩm, Apel vẫn bàn sâu về các vấn đề khoa học luận, nhưng ông tỏ ra không mặn mà lăm với việc gắn triết học vào một khuôn khổ nghiên cứu liên ngành với các khoa học khác. Ông có các lý lẽ riêng của mình:

- ông vạch một đường phân thủy rõ rệt giữa triết học và chính trị. Theo ông, chỉ có thể hình dung một “sứ

mệnh” chính trị cho triết học và khoa học nói chung là ở chỗ triết học và khoa học có thể tiến hành trong một đại học được tổ chức một cách dân chủ, không bị nhà nước chi phối và khống chế, để nó có thể đóng góp phần mình vào công cuộc Khai minh.

- đóng góp ấy cũng được ông hiểu theo nghĩa thuần túy triết học và khoa học: triết học và khoa học phải ra sức dẹp bỏ những khẳng quyết giáo điều, và không đơn thuần dựa vào quyền uy của bất kỳ “nhà đại tư tưởng” nào cả.
- khi làm triết học, mỗi người xuất phát hoặc sẽ đi đến một *tư tưởng nền tảng*. Tư tưởng này được hình thành nên từ sự tìm hiểu, tranh biện với nhiều tác giả rất khác nhau, đồng thời, tư tưởng ấy lại đòi hỏi phải đưa những tác giả hết sức khác nhau ấy vào cuộc đối thoại. Như ta sẽ thấy, triết học của Apel là sự “soi chiếu” giữa nhiều quan điểm rất khác nhau (ở đây là giữa Heidegger và Wittgenstein, giữa Kant và Peirce...), phục vụ cho việc triển khai *tư tưởng nền tảng* của ông. (Sự “soi chiếu” ấy đòi hỏi đi sâu vào các triết gia khác nhau, nên Apel thường viết những chú thích rất dài, sử dụng thuật ngữ của họ, khiến tác phẩm của Apel thật sự không dễ đọc).
- thế nhưng, việc “soi chiếu” những quan niệm triết học khác nhau không chỉ để soi sáng tư tưởng nền tảng của mình, mà còn hơn thế, chính việc làm này *tương ứng* với bản thân tư tưởng nền tảng ấy. Bởi,

Apel cho rằng triết học chỉ hình thành bên trong một “*cộng đồng truyền thông*” của những triết gia và, vì thế, ta không nên hướng đến các quan niệm triết học như thể chúng là “thế giới quan của Một-người”. Triết học, theo ông, không phải là hành trình cô đơn đi tìm chân lý như nơi các “hệ hình” cũ mà là một cuộc “*đại-đối thoại*”, trong đó mọi luận điểm đều được thử nghiệm và lý giải, để kỳ cùng, chỉ có luận điểm nào có sức thuyết phục lớn hơn sẽ được những người khác tạm thời chấp nhận. Quan niệm về triết học như là một “*cộng đồng truyền thông*” là quan niệm được Apel tiếp thu từ Charles Sanders Peirce (1839-1914), ông tổ của triết học dụng hành Mỹ. Việc tiếp thu quan niệm này cũng sẽ cho ta biết sơ bộ về tham vọng của Apel: “sự biến đổi triết học”. Thế nào là “biến đổi triết học”? Theo Apel, vì lẽ bản thân các triết gia không phải lúc nào cũng nhận ra rằng mình [chỉ] là một thành viên tham gia vào một cuộc “*đại đối thoại*”, nên vấn đề cốt yếu là phải đưa những tư tưởng của họ vào trong một đối thoại như thế. Mặt khác, *tư tưởng nền tảng* của mỗi triết gia phải được “đo lường” bằng “thước đo” của cuộc đại-đối thoại và “*biến đổi*” nó theo thước đo của đại-đối thoại này. Như thế, “sự biến đổi triết học” khác một cách cơ bản với việc đơn thuần “đưa” triết học – như cái gì đã thành tựu, đã “có sẵn” – vào trong khoa học và chính trị; trái lại, theo Apel, chỉ trong sự biến đổi ấy, triết học mới có được hình thái thích hợp với

nó và, trong hình thái này, *đối thoại triết học* có thể là một mô hình kiểu mẫu cho cuộc đối thoại trong khoa học và chính trị.

(Ý tưởng này về vị trí và chức năng đặc thù của *đối thoại triết học* sẽ được J. Habermas triển khai sâu rộng thành quan niệm về “*khu vực công cộng*” nổi tiếng của ông trong một nền “*dân chủ tham vấn*” (*Deliberative Demokratie*) (xem: khung 2).

Nền dân chủ tham vấn

Nền dân chủ tham vấn hay *nền chính trị tham vấn* (*Deliberative Demokratie/Deliberative Politik*) (latinh: *deliberato*: cân nhắc, bàn bạc, quyết định sau khi bàn bạc) là sự quyết định bằng thảo luận chứ không bằng mệnh lệnh. Khác với lý luận về *định chế* của khoa chính trị học, Habermas tập trung vào vai trò công luận của công dân. Bên cạnh hai nguồn lực cố hữu của xã hội là sức mạnh kinh tế và quyền lực chính trị, ông muốn xây dựng

nguồn lực thứ ba: sự đoàn kết, liên đới hình thành từ sự truyền thông của quần chúng. Chính *chất lượng lập luận* trong tiến trình này sẽ mang yếu tố “*lý tính*” vào trong tiến trình chính trị vốn chỉ dựa trên các sự thỏa hiệp về lợi ích. Qua đó, hệ thống chính trị không còn là đỉnh cao và trung tâm của xã hội mà chỉ là một hệ thống hành vi truyền thông bên cạnh các hệ thống khác. Vị trí và tính chất của *nền dân chủ tham vấn* vừa khác với mô

hình *dân chủ pháp quyền-tự do* (dựa trên những thỏa hiệp về lợi ích riêng) lẩn với mô hình *cộng hòa nhân dân* (dựa trên sức mạnh tự tổ chức của quần chúng được chính trị hóa). Nói cách khác, bên cạnh khu vực của thị trường và của nhà nước, Habermas chủ trương xây dựng khu vực của *xã hội*

công dân (*Zivilgesellschaft/Bürgergesellschaft*). Khác với chủ nghĩa tự do xây dựng trên *xã hội dân sự* (*bürgerliche Gesellschaft/civil society*), Habermas muốn xây dựng nền dân chủ tham vấn trên *xã hội công dân* (*Bürgergesellschaft/Citizen-society*) theo mô hình sau:

Nguồn lực	Hệ thống	Khu vực
Quyền lực cai trị hành chính	Bộ máy chính trị	Nhà nước (hệ thống chính trị)
Quyền lực kinh tế (Tiền)	Hệ thống hành vi kinh tế	Thị trường (xã hội dân sự)
Quyền lực truyền thông (sự đoàn kết, liên đới)	Mạng lưới truyền thông công cộng	Xã hội công dân (công luận)

Xem: J. Habermas: *Faktizität und Geltung /Kiến tính và Hiệu lực*, 1992, 1994.

3. Biến đổi việc phân tích về “Dasein”⁽¹⁾ và thông diễn học⁽²⁾ của Heidegger

K. O. Apel không đi đến với khái niệm “cộng đồng truyền thông” của Peirce ngay từ đầu, trái lại, sau khi đã tiếp thu và phát triển tư tưởng của Martin Heidegger (1889-1976). Ngay từ 1950, với luận án tiến sĩ về

¹ *Phân tích về Dasein (Daseinanalytik)*: còn gọi là “Hữu thể học nền tảng” của M. Heidegger khám phá những “hàng số” của “con người” như một thực thể hiện hữu trong thế giới (“tồn tại ở đó”/ *Da-sein*), gồm các đặc điểm:

là một cái tồn tại chỉ có thể tồn tại khi có quan hệ với sự *hiện hữu* (sống thực) của mình;
có quan hệ ý hướng tính với những cái tồn tại chung quanh;
có thể *hiểu* hay nói khác đi, có thể đặt câu hỏi về Tồn tại (nói chung);
tồn tại “ở-trong-thế giới” và *hiểu* [ý nghĩa của] thế giới. Thông qua sự tồn tại-ở-trong-thế giới mà *Dasein* có khả năng lý giải ý nghĩa vốn gắn liền với từng vật dụng riêng lẻ ở trong thế giới ấy. Vì thế, Heidegger cũng gọi *Dasein* là một “cái tồn tại-ở-trong-thế giới”.

² *Thông diễn học (Hermeneutik)*: nghĩa nguyên thủy là nghệ thuật lý giải văn bản (chẳng hạn môn Thông diễn học về Thánh kinh). Với Heidegger, Thông diễn học có được một kích thước mới. Với ông, *Hiểu* không chỉ là một phương pháp hay phương cách nhận thức của các khoa học nhân văn mà còn là quy định tồn tại của con người. “*Dasein*” [con người] có tính cách của việc “hiểu tồn tại”, nghĩa là, một cách căn nguyên, con người vốn đã có một sự thấu hiểu tiền-khoa học về thế giới. Vì thế, nhiệm vụ hàng đầu là tiến hành phân tích về việc hiểu Tồn tại của *Dasein*, gọi là “Thông diễn học về kiện tính” (*Hermeneutik der Faktizität*) như Heidegger đã tiến hành trong tác phẩm *Tồn tại và thời gian* (1927). Sau đó, thông diễn học được H. G. Gadamer và Paul Ricoeur tiếp thu và phát triển mạnh mẽ.

Heidegger (*Dasein và nhận thức: một sự lý giải nhận thức luận về triết học của M. Heidegger*), Apel đã tìm cách nối kết *hai* tư tưởng nền tảng của Heidegger:

- con người không phải là những sinh vật có mặt trong thế giới, rồi sau đó, nhờ vào tri giác và giác tính, mới quan hệ bằng nhiều cách khác nhau với những đối tượng xung quanh, trái lại, con người có đặc điểm là: có một không gian ý nghĩa về một thế giới được “khai mở” hay được “khám phá” ra cho họ, và con người hiện hữu (“da”) ở ngay trong không gian ý nghĩa ấy. Chỉ nhờ con người hiện hữu trong một không gian ý nghĩa, nên con người mới có thể quan hệ với những đối tượng riêng lẻ vốn luôn được “khám phá” trong một không gian ý nghĩa của thế giới đã được “khai mở” ấy. Cho nên, khi suy tưởng về “thế giới”, Heidegger luôn hiểu rằng đó là một “*thế giới cùng sống chung*” (*Mitwelt*); và, trong nghĩa đó, ta không thể hiểu con người như là những sinh vật riêng lẻ cô lập, sau đó mới đi vào trong các mối quan hệ với nhau, mà ngược lại, con người luôn hướng về nhau và hành xử với nhau trong một không gian ý nghĩa chung⁽¹⁾.
- nếu trong tác phẩm *Tồn tại và Thời gian* (1927),

¹ Xem: Tổng quan về tư tưởng Heidegger, trong: *Bùi Văn Nam Sơn: “Triết học và/ve tinh huu hanh”* - Thay lời giới thiệu nhân tái bản quyền *Đâu là căn nguyên tư tưởng? Hay con đường triết lý từ Kant đến Heidegger* của GS. Lê Tôn Nghiêm, NXB Văn học 2007, tr. V-LXXII.

Heidegger đã hiểu ngôn ngữ như là một yếu tố cấu trúc của thế giới, thì trong các giai đoạn muộn hơn, ông còn xem bản thân ngôn ngữ như là sự khai mở ra một không gian ý nghĩa. Không gian ấy có được hình thái đặc thù trong việc triển khai nghị luận triết học và trong tác phẩm nghệ thuật.

Apel tiếp thu hai tư tưởng trên đây của Heidegger (tư tưởng về “thế giới” và tư tưởng về bản thân ngôn ngữ như cái gì mở ra cả một không gian ý nghĩa) và nối kết hai ý tưởng này lại *một cách còn chặt chẽ hơn* so với nơi Heidegger. Với Apel, chính ngôn ngữ mới là cái mở ra không gian ý nghĩa của thế giới, khiến cho “thế giới” và “ngôn ngữ” thực chất là một. Con người quan hệ và hướng về nhau như những kẻ sử dụng ngôn ngữ, và, cũng nhờ “tính ngôn ngữ” này mà con người quan hệ với những đối tượng xung quanh. Với luận điểm này, Apel đã mặc nhiên đi đến với ý tưởng về một “công đồng truyền thông” dù thoát đầu vẫn chưa hiểu nó như một cuộc “đại-đối thoại” giữa những nhà khoa học theo nghĩa của Peirce. Ông thật sự đi đến với ý tưởng này sau khi so sánh, tranh biện với nhiều quan niệm triết học khác nhau về ngôn ngữ, nhất là với Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Ông thấy giữa Heidegger và Wittgenstein có nhiều điểm chung, nhưng, ở một điểm then chốt, theo ông, Heidegger tỏ ra thâm thúy hơn⁽¹⁾. Trong tác

¹ K. O. Apel: *Transformation der Philosophie/Sự biến đổi triết học*, tập I, tr. 250 và tiếp.

phẩm hậu kỳ lừng danh *Các nghiên cứu triết học* (1955)⁽¹⁾, Wittgenstein tìm cách chứng minh rằng ta chỉ hiểu những dụng ngữ khi ta biết chúng được sử dụng như thế nào, và chúng luôn được sử dụng trong một vần cảnh, trong một sự nối kết nhất định, được Wittgenstein gọi là một “*trò chơi ngôn ngữ*”⁽²⁾. Tuy Wittgenstein cũng gọi các trò chơi ngôn ngữ ấy là “*hình thức cuộc sống*” (*Lebensform*), nhưng ông chưa cho biết rõ “*cuộc sống*” ở đây được hiểu như thế nào, và ngoài ra, còn để mở câu hỏi: các trò chơi ngôn ngữ, trong tính đa tạp của chúng, quan hệ với nhau như thế nào. Theo Apel, hai câu hỏi ấy dường như đều có thể được giải đáp bằng quan niệm của Heidegger về “*thế giới*”:

¹ L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen/Các nghiên cứu triết học*; Suhrkamp, Frankfurt/M, 2003.

² “*Trò chơi ngôn ngữ*”: Thuật ngữ của Wittgenstein trong *Các nghiên cứu triết học* (1955) để biểu thị ngôn ngữ như là một hành vi trong những bối cảnh cuộc sống. Giống như bất kỳ hành vi nào, ngôn ngữ cũng bị gắn chặt vào trong những khung cảnh hành động và tình huống khác nhau, và vì thế, bao giờ cũng là một bộ phận của những khung cảnh được Wittgenstein gọi là những “*hình thức cuộc sống*”. Tương ứng với số lượng (không giới hạn) của những hình thức cuộc sống, ta cũng có những hình thức áp dụng ngôn ngữ khác nhau, được gọi là những “*trò chơi ngôn ngữ*”, chẳng hạn: mô tả, giải thích, đặt câu hỏi, chào đón, yêu cầu, ra lệnh, v. v.... “*Trò chơi ngôn ngữ*” nói lên rằng việc sử dụng ngôn ngữ trong những hình thức khác nhau của cuộc sống tuân theo những quy tắc riêng biệt, tương ứng với những hệ thống quy tắc khác nhau, cấu tạo nên những trò chơi ngôn ngữ riêng lẻ. Đến lượt nó, tính quy tắc là tiền đề cho việc *hiểu thông qua ngôn ngữ*. Không có những quy tắc vững chắc, được học hỏi trong việc sử dụng ngôn ngữ để biết cách sử dụng một từ trong các khung cảnh xã hội thì sẽ không có được ý nghĩa vững chắc.

- với câu hỏi thứ nhất, Heidegger đã mang lại một sự phân tích cặn kẽ việc cá nhân con người “tồn tại-ở-trong-thế giới” có nghĩa là gì và làm sao để thực hiện “việc tồn tại-ở-trong-thế giới” ấy.

- với câu hỏi thứ hai, Apel tìm thấy nơi Heidegger một câu trả lời, vì Apel gắn liền sự phân tích về thế giới với quan niệm về ngôn ngữ của Heidegger. Apel rút ra kết luận: những “trò chơi ngôn ngữ” riêng lẻ tuy bao giờ cũng chỉ tạo lập nên một bộ phận của thế giới, nhưng con người lại có khả năng biến những trò chơi ngôn ngữ – mà họ tham dự vào – *thành vấn đề*, đặt chúng trong mối quan hệ và trong sự so sánh với nhau, bởi thế giới, xét như cái toàn bộ, được khai mở bằng ngôn ngữ. Con người, về phía mình, lại mang nặng tính ngôn ngữ của thế giới, bằng cách tiến hành một cuộc đối thoại liên tục và không bao giờ kết thúc: cuộc đối thoại của triết học. Theo Apel, chỉ trong triết học, thế giới ngôn ngữ mới bộc lộ trọn vẹn như một toàn bộ, và đó chính là lý do tại sao, theo ông, triết học cần phải “giữ mình” để không tự biến thành một khoa học bên cạnh những khoa học khác hay trực tiếp mang tính “chính trị”. Vì nếu thế, triết học sẽ đánh mất nhiệm vụ đặc thù của mình và không còn có thể làm cho những hình thức khác nhau của thế giới liên hệ với nhau trong một thử nghiệm duy nhất và không kết thúc. Theo cách nhìn của Apel, triết học mang theo mình một nhiệm vụ bất tận, đó là: *trong đối thoại của mình, tạo dựng nên tính thống nhất và tính toàn bộ của thế giới, và, vì thế, phải biết giữ khoảng cách với những hình thái biểu hiện*

khác nhau về thế giới này.

4. Biến đổi sự phê phán ý hệ

Cho rằng triết học cần giữ khoảng cách với những hình thái biểu hiện khác nhau về thế giới ở trong những trò chơi ngôn ngữ không có nghĩa là triết học đứng đằng sau, không quan tâm hay xa lánh chúng. Theo Apel, về mặt triết học, cần phải thảo luận và kiểm tra xem những trò chơi ngôn ngữ riêng lẻ và những xác quyết được nêu trong những trò chơi ấy có cơ sở và có thể biện minh được hay không. Chính đây là điểm mà ông thấy cần bổ sung cho quan niệm của Heidegger và cả của H. G. Gadamer, người đã phát triển cả một môn *Thông diễn học* (*Hermeneutik*) từ triết học Heidegger. Theo Apel, Heidegger – và sau là Gadamer – đã thành công trong việc phân tích tồn tại của con người ở trong thế giới và nhất là đã khai triển việc “Hiểu” như là đặc điểm cơ bản của việc tồn tại-ở-trong-thế-giới. Nhưng, cả Heidegger lẫn Gadamer hầu như chưa phân biệt rạch ròi giữa việc Hiểu một cách thích đáng và không thích đáng, cũng như chưa tra hỏi về *tiêu chuẩn* hay *thước đo* cho việc phân biệt ấy. Không có một tiêu chuẩn hay thước đo như thế sẽ không thể nói về sự tiến bộ hay sự tăng tiến trong việc Hiểu thế giới. Và từ đó cũng không thể tiến hành một sự *biến đổi* triết học theo nghĩa của Apel, tức có tham vọng thấu hiểu một triết gia hơn cả bản thân triết gia ấy hiểu chính mình, để đặt những câu hỏi mới và đề nghị những giải đáp trong một văn cảnh mới mẻ.

Trước khi đi tìm tiêu chuẩn hay thước đo ấy (xem: 5),

Apel nhấn mạnh: cần gắn liền cuộc đối thoại vô tận của triết học như là việc khai mở những không gian ý nghĩa (Heidegger) với quan niệm về “cộng đồng truyền thông” của những nhà triết học và khoa học (Peirce). Theo ông, đây không phải là một sự kết nối tùy tiện mà xuất phát từ bản chất của vấn đề: chỉ từ việc hiểu triết học như là một cuộc đại-đối thoại vô tận thì ta mới có cách xử lý đúng đắn đối với tính chất ngôn ngữ của thế giới. Thật thế, trong chừng mực thế giới là một “thế giới cùng sống chung” (*Mitwelt*) được khai mở ở trong ngôn ngữ, thì con người – với tư cách là những thực thể ngôn ngữ – “bị kết án” (“verdammt”) là phải đi đến chỗ đồng ý với nhau⁽¹⁾. Bất kỳ cuộc đối thoại nào cũng nhằm đến sự đồng ý, và sự đồng ý chỉ có thể đạt được khi thật sự xem trọng sức thuyết phục của luận cứ tốt hơn. *Lập luận* là một “chân trời” mà con người không thể thoát khỏi. Ngay cả khi ta từ chối lập luận và làm theo ý mình thì thực chất vẫn phục tùng sự tất yếu của lập luận: ta lập luận khi dùng việc làm để chứng minh sự lựa chọn của ta. Sự tất yếu về nguyên tắc này vẫn không hề bị suy suyển khi ta cho rằng, trong tình hình nhất định nào đó, không thể đi đến sự đồng ý, thỏa thuận. Bởi, cũng giống như ta không thể thoát khỏi chân trời của sự lập luận, ta không thể thật sự thoát ly khỏi “cộng đồng truyền thông”, vì ta không phải là một “chủ thể” cô độc, để sau đó mới đi vào trong mối quan hệ với những “chủ thể” khác⁽²⁾. Chỉ có điều: trong bản tính

¹ K. O. Apel, Sđd, tập 2, tr. 247.

² - “Ai tham gia vào nghị luận triết học, người ấy đã mặc nhiên

nội tại của “cộng đồng truyền thông”, mọi sự xác quyết, về nguyên tắc, đều có thể bị phản bác giống như sự kiện thường diễn ra trong các ngành khoa học thực nghiệm.

Vì thế, trong một hoàn cảnh xã hội nhất định, ta có quyền dè dặt trước những xác quyết được ban bố một cách phổ biến. Trong trường hợp đó, ta giả định rằng những xác quyết ấy không được hình thành từ một sự đồng ý đích thực, và ta xem chúng là có tính “ý hệ” (*ideologisch*). Giả định này phải được triết học nêu lên, và, trong chừng mực đó, với Apel, triết học cũng có thể tự khẳng định như là *sự phê phán ý hệ* (*Ideologiekritik*)⁽¹⁾. Về phương diện này, Apel gần gũi với lập trường của Habermas, nhưng, khác với Habermas, Apel không xem việc “phê phán ý hệ” (cũng như việc tìm cách đặt cơ sở cho sự phê phán ấy bằng lý thuyết về truyền thông) là nhiệm vụ hàng đầu của triết học. Apel cho rằng triết học còn có một nhiệm vụ cơ bản hơn, và, vì thế, việc phê phán ý hệ chỉ là *một* nhiệm vụ và nhiệm vụ này phải đặt dưới nhiệm vụ chung về sự truyền

thừa nhận những tiền đề ấy như là cái tiên nghiệm của lập luận và không thể phủ nhận chúng mà không đồng thời phủ nhận năng lực lập luận của chính mình” (Sđd, tập I, tr. 62).

- “Ngay cả ai nhân danh sự hoài hiện sinh và bằng cách tự tử để có thể kiểm nghiệm chính mình... nhằm tuyên bố rằng cái tiên nghiệm của cộng đồng truyền thông là ảo tưởng, thì đồng thời cũng xác nhận rằng chính mình vẫn đang lập luận” (nt).

Mượn một hình ảnh thần học, Apel viết: “Ngay Quý sứ cũng chỉ có thể làm cho mình độc lập với Thượng đế bằng cách tự hủy chính mình” (Sđd, tập 2, tr. 414).

¹ K. O. Apel, Sđd, tập 2, tr. 120 và tiếp.

thông nhắm đến việc khai mở toàn vẹn không gian ý nghĩa. Nói khác đi, các “ý hệ” chỉ là cơ hội để ta có ý thức về sự cần thiết hải cùng nhau tiến hành nghị luận triết học.

(Xem: khung 3)

Ý hệ và Phê phán ý hệ

Chữ “*Ideologie/ideology*” thoát đầu do Destutt De Tracy (*Éléments d'idéologie*, 5 tập, 1801-1815) đề ra như một học thuyết khoa học với trọng tâm là ngữ pháp và logic học và xem những “ý niệm” (*Idées*) là khởi điểm của nhận thức. Bị Napoléon I phê phán và chế nhạo, chữ “*Ideologie*” của De Tracy từ đó mang âm hưởng của cái gì viển vông, xa rời thực tế, hư ảo, đặc tuyển... Chính K. Marx đã tiếp thu ý nghĩa tiêu cực này của chữ “*Ideologie*”, và hiểu nó như là “ý hệ”, tức cái gì tất yếu là “ý thức sailầm, hư ảo”. Theo Marx, do các điều kiện vật chất kém phát triển, các xã

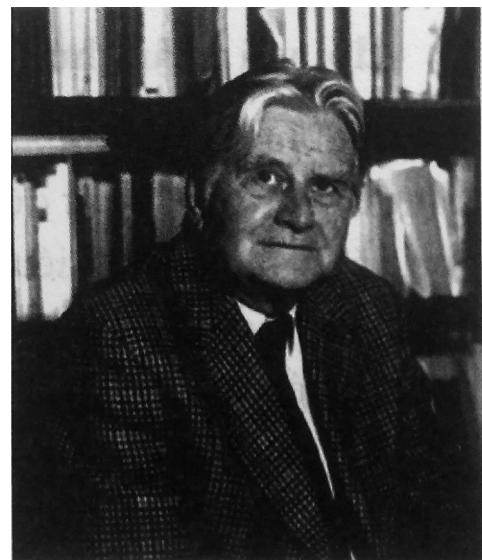
hội tiền-xã hội chủ nghĩa nhất thiết phải có một hình ảnh sai lầm về chính mình. Đặc biệt, những lợi ích kinh tế - chính trị đặc thù của giai cấp thống trị được tuyên xưng là lợi ích phổ biến. Trong xã hội tư sản, việc vật hóa mọi quan hệ xã hội và ý thức xã hội thành hình thức hàng hóa biểu hiện ý thức hệ thống trị (“chủ nghĩa sùng bái hàng hóa”). Khác với cách hiểu cổ điển về “ý thức sai lầm” như là sự lừa bịp của tầng lớp thống trị, cách hiểu của Marx mới mẻ ở chỗ cho rằng bản thân giai cấp thống trị cũng không thể nhận ra sự lừa bịp của mình. Chính “những quy

luật vận động” hiện thực sẽ xé tan tấm màn hư ảo ấy đối với giai cấp vô sản đã trở thành giai cấp “cho-mình” khi có ý thức về những điều kiện sống hiện thực của họ. Tuy nhiên, những lợi ích đặc thù – được ngụy trang bằng những lợi ích phổ biến – cũng có hạt nhân chân lý của chúng. Chẳng hạn, xã hội tư sản đã đề ra các yêu sách về “tự do, bình đẳng, bác ái” như là các mục tiêu chính trị mà cuộc cách mạng vô sản sẽ biến chúng thành phổ biến ở trong hiện thực. Vậy, bất kỳ “ý hệ” nào cũng hứa hẹn những quan hệ vượt ra khỏi năng lực của bản thân nó. Và sự “phê phán ý hệ” (*Ideologiekritik*) bắt đầu ở ngay điểm không tưởng này. Về sau, Lenin không hoàn toàn đồng nhất hóa ý hệ với ý thức sai lầm. Theo đó, giai cấp

công nhân cũng có một “hệ-tư tưởng”, nhưng nó khác với các “ý hệ” khác ở tính tiến bộ lịch sử của nó, và chủ thể của “hệ-tư tưởng” này là giai cấp công nhân với bộ tham mưu là Đảng Cộng sản. Trong các trường phái khác, người ta không đồng ý với nhau về chủ thể xã hội của sự phê phán-ý hệ. Chẳng hạn, có thể đó là các nhóm xã hội bên lề (Marcuse), phụ nữ (S. Firestone) hoặc không có chủ thể (Horkheimer/Adorno). Cũng còn có các quan niệm khác nữa về “ý hệ” trong xã hội học - tri thức (A. Seidel, K. Mannheim) hoặc trong lý thuyết hệ thống (N. Luhmann, theo đó “một tư tưởng là có tính ý hệ, khi nó có thể được thay thế trong chức năng hướng dẫn và biện minh cho hành động”), v.v...

5. Biến đổi triết học siêu nghiệm

Vậy, nhiệm vụ cơ bản của triết học là gì? Theo Apel, triết học phải mang lại một sự “đặt cơ sở tối hậu” (*Letztbegruendung/ultimate foundation*) cho việc tiến hành lập luận của chính mình, và, với việc làm ấy, cương lĩnh của ông về một sự biến đổi triết học mới đạt được mục tiêu. “Đặt cơ sở tối hậu” ở đây được hiểu theo nghĩa của Kant, tức tra hỏi về *điều kiện khả thể* để làm cho lập luận nói chung, và lập luận triết học nói riêng, có thể có được. Như thế, điều kiện ấy phải là cái gì có tính “tiên nghiệm” (*a priori*). Apel hiểu điều kiện khả thể ấy chính là *cái tiên nghiệm của cộng đồng truyền thông*⁽¹⁾. Vì



Karl-Otto Apel

¹ Như đã có chú thích, theo Apel, những mệnh đề là được “đặt cơ sở tối hậu” khi: a/ chúng không thể được chứng minh nếu không lấy bản thân chúng làm tiền-giả định; và b/ không thể phủ nhận được, nếu không đồng thời khẳng định giá trị hiệu lực của chúng. Chính điều kiện thứ hai này giúp cho luận cứ không bị rơi vào sự lẩn quẩn lôgic mà Apel gọi là “sự mâu thuẫn khi thực hiện” (*performativer Widerspruch/performativ contradiction*), vd: câu nói: “tôi nghi ngờ về sự hiện hữu của tôi” là phạm “mâu thuẫn thực hiện” vì ta phải hiện hữu đã, rồi mới có thể nghi ngờ. Ở đây, sự mâu thuẫn không này sinh từ tư duy chủ quan, mà từ hành vi của đối thoại liên - chủ thể, nên theo Apel, chính *tính liên - chủ thể* là quy định tối hậu, không thể lùi xa hơn được nữa của tư duy và hành động của con người.

thế, thực hiện việc “đặt cơ sở tối hậu”, tức là cho thấy rằng các bộ môn truyền thống của triết học (tiêu biểu là *nhận thức luận* và *đạo đức học*) chỉ có thể có được khi ta quy chúng về cho cái tiên nghiệm này. Trong khuôn khổ một bài viết ngắn, ta chỉ có thể tóm lược cách đặt vấn đề của Apel:

- đối với nhận thức luận:

Apel muốn cho thấy rằng nhận thức luận cũng đã trải qua một sự “thay đổi hệ hình”, nghĩa là, nó không còn đặt vấn đề theo kiểu “tâm thức học” (*mentalistisch*) như trước đây nữa. Nói rõ hơn, nhận thức luận đã rời bỏ việc hướng theo mô hình về một thế giới bên ngoài⁽¹⁾ mà ý thức luôn quan hệ bằng một cách nào đó. Như thế, với Apel, nhận thức luận không còn đặt vấn đề về một “Vật-tự thân” (*Ding-an sich/Thing-in itself*) ở bên ngoài, tác động đến ý thức và khởi động tiến trình nhận thức nữa. Vì lẽ, nói kỵ cùng, ta chỉ biết về những Vật-tự thân khi ta nói về chúng, và, trong chừng mực ấy, ý tưởng về Vật-tự thân cũng được trung giới bằng ngôn ngữ. Cho nên, theo ông, ta chỉ có thể giữ vững ý tưởng về một thế giới bên ngoài bằng cách hiểu thế giới bên ngoài như là cái gì thể hiện ra ở trong ngôn ngữ. Và, vì lẽ những sự vật chỉ đến với ta thông qua ngôn ngữ, nên ta cũng chỉ có thể suy tưởng về tính vững chắc của nhận thức rằng nó tương ứng với chân lý của những mệnh đề, của những phát biểu của ta. Chân lý

¹ K. O. Apel, Sđd, tập 2, tr. 175 và tiếp.

của những mệnh đề phát biểu, đến lượt nó, lại có tiêu chuẩn hay thước đo duy nhất là ở chỗ: những mệnh đề phát biểu *đứng vững* trước một sự truyền thông toàn diện và vì thế, *được chấp nhận một cách phổ biến*. Điều kiện truyền thông càng bị hạn chế thì nhận thức cũng càng bị giới hạn về giá trị hiệu lực. Tiến trình nhận thức, theo cách hiểu ấy, không gì khác hơn là tiến trình của một sự “xây dựng giả thuyết được trung giới bằng ngôn ngữ”⁽¹⁾.

- đối với đạo đức học, tình hình cũng như thế

Ta biết rằng những quy phạm luân lý có đặc điểm là được thừa nhận một cách phổ biến, và, như Apel sẽ chứng minh, chúng chỉ có thể được thừa nhận phổ biến khi đứng vững trước một sự truyền thông toàn diện. Vì lẽ mọi thành viên của một cộng đồng truyền thông đều để ra những yêu sách riêng của mình, nên, với tư cách là thành viên, ta mặc nhiên thấy mình có trách nhiệm thừa nhận những yêu sách của người khác, nếu không, ta không thể biện minh cho yêu sách của riêng ta. Ngoài ra, ta cũng mặc nhiên có trách nhiệm phải trình bày yêu sách của chính mình trước người khác. Việc trình bày ấy hướng đến mục đích tìm sự nhất trí của người khác đối với những yêu sách của ta, đồng thời, để nhất trí, ta lại cần những người khác trình bày những yêu sách của họ. Sự phối hợp giữa những yêu sách khác nhau diễn ra trong những quy phạm luân lý, và vì lẽ sự nhất trí phải là quy phạm tối cao của một cộng đồng truyền thông, nên

¹ K. O. Apel, Sđd, tập 2, tr. 355.

sự nhất trí chỉ có giá trị luân lý khi nó tiếp tục đảm bảo cho tiến trình truyền thông ấy được vận hành trơn tru, nhằm hiện thực hóa một sự nhất trí rộng rãi.

Như thế, với nỗ lực đặt cơ sở cho đạo đức học, Apel đề ra yêu cầu song đôi: một số quy phạm nền tảng phải được chứng minh là có giá trị vô điều kiện, cũng như có tính ràng buộc tất yếu đối với mọi người. Apel gọi điểm xuất phát của cách đặt vấn đề này là một “*nghịch lý*”:

- một mặt, trước những hậu quả nghiêm trọng của tiến bộ khoa học - công nghệ, ta có nhu cầu về một nền đạo đức học phổ quát. Con người bị đặt trước vấn đề sống còn: chịu trách nhiệm chung về những hậu quả đối với số phận của nhân loại nói chung. Một trách nhiệm như thế phải được biện minh bằng hiệu lực liên-chủ thể của những quy phạm.

- nhưng mặt khác lại có sự phân ly giữa lý tính khoa học và yêu sách biện minh của đạo đức học. Dựa theo tiêu chuẩn của thuyết thực chứng lôgíc đang thống trị tư duy khoa học, khả thi của hiệu lực liên-chủ thể của những luận cứ bị giới hạn trong phạm vi các khoa học hình thức (toán học - lôgíc học) hay các khoa học thường nghiệm mà thôi. Từ đó, những quy phạm luân lý hay những phán đoán giá trị bị đẩy vào phạm vi của tính chủ quan, không có tính ràng buộc liên-chủ thể. Để đối phó với thuyết tương đối và thuyết hư vô đang đe dọa cơ sở của

đạo đức học, Apel tìm cách trở lại với một nền đạo đức học khách quan và thuần lý: Nỗ lực ấy đòi hỏi phải nhận diện những quy phạm và, sau đó, làm rõ tính giá trị hiệu lực *tối hậu* của chúng. Giá trị hiệu lực tối hậu, như đã nói trên, có nghĩa: những quy phạm ấy phải được thừa nhận một cách tất yếu và phổ quát mà không cần một sự biện minh nào xa hơn nữa. Tính tối hậu và không thể lùi lại xa hơn nữa của lập luận hợp lý chính là sự thừa nhận một cộng đồng những người đang lập luận. Sự biện minh cho một phát biểu không thể có được nếu không tiền - giả định một cộng đồng những người suy tưởng có năng lực thấu hiểu và xây dựng sự đồng thuận. Ngay cả người suy tưởng thực sự cô độc cũng chỉ có thể giải bày và kiểm nghiệm những luận cứ của mình trong chừng mực có năng lực nội tâm hóa cuộc đối thoại của một cộng đồng lập luận *tiềm năng* ở trong một “cuộc đối thoại phê phán của tâm hồn với chính mình”, nói như Platon⁽¹⁾. Nhưng, điều ấy lại tiền-giả định một sự tuân thủ quy phạm luân lý rằng: mọi thành viên của cộng đồng lập luận đều thừa nhận lẫn nhau như là những đối tác bình đẳng.

Cộng đồng lập luận được tiền giả định một cách tất yếu ấy xuất hiện dưới hai hình thái:

- như là cộng đồng truyền thông *hiện thực*, mà ta –

¹ K. O. Apel, Sđd, tập 2, tr. 414.

muốn trở thành thành viên – phải “tự bản thân trở thành thành viên thông qua một tiến trình xã hội hóa”.

- như là cộng đồng truyền thông *lý tưởng* “có năng lực, về nguyên tắc, thấu hiểu trọn vẹn ý nghĩa của những luận cứ và đánh giá được tính chân lý của chúng”⁽¹⁾.

Như thế, nếu ta – với tư cách là người lập luận – vốn bao giờ cũng đứng trong một cộng đồng truyền thông, và việc lập luận (dựa trên những yêu sách của nó) là hình thức của một sự hợp tác thì có nghĩa: ta bao giờ cũng đã mặc nhiên thừa nhận những quy tắc của sự tương tác trong quan hệ “với nhau” giữa những con người hành động. Một khi ta không thể nghi ngờ những quy tắc ấy, ta phải thừa nhận chúng như là những quy tắc tuyệt đối tất yếu và ta có nghĩa vụ tuân thủ vô điều kiện. Apel nêu các quy phạm cơ bản ấy như sau:

- a. nỗ lực lập luận một cách hợp lý để đưa đến những lựa chọn đúng đắn trong hành động;
- b. mọi vấn đề thực tiễn phải được giải quyết trên cơ sở đồng thuận để tạo ra một sự đồng thuận hợp lý khiến cho kẻ tham gia lẫn những người có liên quan đều có thể tán đồng;
- c. mọi yêu sách có thể có của mọi thành viên trong cộng đồng truyền thông đều được thừa nhận, nếu chúng được biện minh bằng những luận cứ hợp lý;

¹ K. O. Apel, Sđd, tập 2, tr. 414.

d. trong mọi hành vi, phải hướng đến việc bảo vệ và bảo tồn sự tồn tại của giống loài người (xét như cộng đồng truyền thông *hiện thực*) và biến đổi nó theo thước đo hay tiêu chuẩn của cộng đồng truyền thông *lý tưởng*. Đó cũng chính là *hai nguyên tắc điều hành* của đạo đức học do Apel đúc kết: “Thứ nhất, trong mọi việc làm và không làm, nhất thiết phải đảm bảo sự sống còn của giống loài người như là cộng đồng truyền thông *hiện thực*; và, thứ hai, nỗ lực hiện thực hóa cộng đồng truyền thông *lý tưởng* ở trong cộng đồng hiện thực ấy. Mục tiêu thứ nhất là điều kiện tất yếu cho mục tiêu thứ hai; và mục tiêu thứ hai mang lại ý nghĩa cho mục tiêu thứ nhất – ý nghĩa vốn đã được dự đoán (*antizipiert*) trong bất kỳ luận cứ nào”⁽¹⁾.

6. Trong những nghiên cứu của Apel về nhận thức luận cũng như về đạo đức học như đã lược qua ở trên, ông luôn quy chiếu về triết học của Kant, nhưng, theo ông, cần biến đổi triết học Kant theo “hệ hình” mới. Thay chỗ cho vai trò của “ý thức” nơi Kant (thuộc “hệ hình” cũ), Apel đề nghị dùng vai trò của “cộng đồng truyền thông tiên nghiệm” để thay vào. Vì lẽ cộng đồng truyền thông – cũng giống như “ý thức” nơi Kant – là cái gì có trước mọi kinh nghiệm, nghĩa là có tính cách “siêu nghiệm” (*transzental*) hiểu theo nghĩa của Kant là điều kiện khả thi cho kinh nghiệm, nên Apel cũng có thể xem

¹ K. O. Apel, Sđd, tập 2, tr. 431.

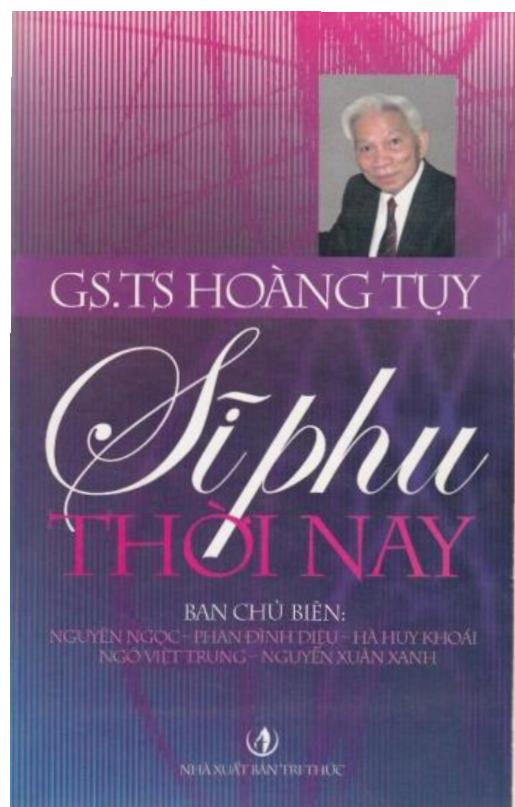
quan niệm của ông về triết học là một thứ “*triết học siêu nghiệm*” được thiết lập trên cơ sở lý luận về truyền thông. Và cũng vì trong triết học này, vấn đề cốt lõi là bàn về điều kiện khả thi cho hành vi ngôn ngữ, nên Apel cũng gọi triết học của mình nói chung là “*Ngữ dụng học siêu nghiệm*” (*Transzendentalpragmatik*), và gọi đạo đức học quy phạm vừa trình bày ở trên là “*Đạo đức học diễn ngôn*” (*Diskursethik*)⁽¹⁾.

Mặc dù Apel đi tìm “cơ sở tối hậu” về mặt triết học, nhưng chính vì ông xem trọng việc lập luận bên trong một cộng đồng truyền thông giữa những nhà nghiên cứu, nên ta không còn lấy làm lạ trước phong thái tư duy của ông như đã nhắc qua ở đầu bài viết. Các tác phẩm của ông không mang hình thức của học thuyết mà mang hình thức những đề nghị, với cách viết tắt quen thuộc: “m.E” (theo ý tôi...). Tuy nhiên, việc kết hợp và “soi chiếu” những quan niệm triết học khác nhau (giữa

¹ Khuôn khổ bài viết không cho phép chúng tôi đi sâu hơn vào “*Đạo đức học diễn ngôn*” và cuộc thảo luận đang rất sôi nổi chung quanh nó, nhất là giữa Apel và J. Habermas. Xem thêm: Jürgen Habermas: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*/Ý thức luân lý và hành vi truyền thông; 1983, 1984; *Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* / Luân lý và Đạo đức [xã hội] - Những phản bác của Hegel đối với Kant phải chẳng cũng đúng với Đạo đức học diễn ngôn? Trong: W. Kuhlmann (chủ biên): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik/Luân lý và Đạo đức. Vấn đề của Hegel và Đạo đức học diễn ngôn*. 1986. (Tập hợp các tham luận hay nhất hiện nay về Đạo đức học diễn ngôn).

Heidegger và Wittgenstein, giữa Peirce và Kant, giữa Habermas và Gadamer...) không phải là xóa nhòa sự khác biệt giữa họ để đi tới một sự chiết trung, trái lại, càng làm lộ rõ cương lĩnh riêng biệt của một triết học độc lập của Apel. Trong mọi nỗ lực “biến đổi”, bao giờ vẫn có một cái gì không thể biến đổi, không thể lẩn lộn, và chính tính không thể lẩn lộn này là một sự “không nhất trí” cơ bản và đáng giá trước mọi nỗ lực đi tìm sự nhất trí, đồng thuận.

Tóm lại, trong nhiều ý tưởng còn cần phải được tranh luận, luận điểm của Apel về quan hệ biện chứng giữa “cộng đồng truyền thông hiện thực” và “cộng đồng truyền thông lý tưởng” (một phiên bản khác, thuộc về một hệ hình khác, của mối quan hệ giữa “thế giới cảm tính” và “thế giới siêu cảm tính” nơi Kant) cùng với ý tưởng về “*hoàn cảnh nói lý tưởng*” trong “Ngữ dụng học phổ quát” của Habermas⁽¹⁾ là một trong nhiều đóng góp đáng kể nhất



¹ Trong học thuyết về chân lý của mình, để phân biệt giữa sự “đồng thuận đích thực” và sự “đồng thuận giả mạo”, J. Habermas đề ra

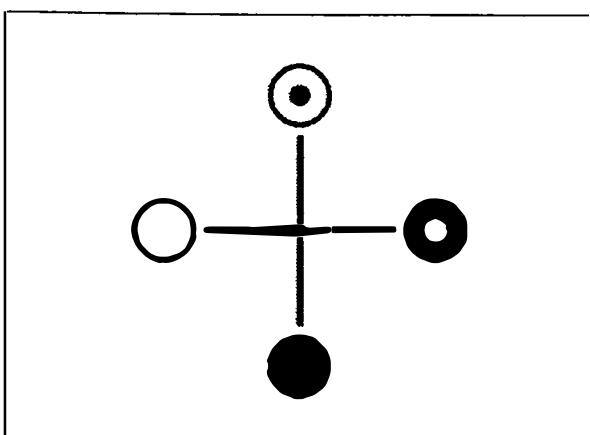
của triết học đương đại. Ý tưởng ấy cũng là lời mời gọi, đồng thời là một sự thách thức thường trực đối với mọi hoàn cảnh đối thoại cụ thể trong cuộc sống cũng như đối với mọi xã hội hiện thực trên thế giới. Mượn một cách nói của Marx, đó là yêu cầu liên tục thoát khỏi “định lý” nghiệt ngã của tính không đồng thời, của sự “lệch pha” giữa hoàn cảnh hiện thực và hệ hình tư duy đương đại, để không phải than thở như Marx về nỗi Đức đương thời của ông: ... “*Chúng ta là những người sống đồng thời về mặt triết học với hiện tại, nhưng không phải là những người sống đồng thời về mặt lịch sử*”⁽¹⁾.

10.2007

(Từ “*Sí phu thời nay*”, Kỷ yếu mừng GS. Hoàng Tụy
thượng thọ 80 tuổi, NXB Tri thức, 2008)

khái niệm về “*hoàn cảnh nói lý tưởng*” (*ideale Sprechsituation*) có thể được tóm tắt trong bốn tiêu ngữ: tính công khai; sự phân phối quyền truyền thông công bằng; tính không bạo lực và tính thành thực. Xem J. Habermas: *Wahrheitstheorien/Các Lý thuyết về chân lý*. Trong: “*Dự thảo và bổ sung cho lý thuyết về hành vi truyền thông*”, Frankfurt/M, 1984, tr. 127 và tiếp.

¹ Marx/Engels, *Werke/Tác phẩm*, tập I, tr. 383: “Wir sind philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historischen Zeitgenossen zu sein”.



XÂY Ở SUY TU

1. Ta xây để ở. Xây là phương tiện, ở là mục đích. Nhưng, nếu ta đơn giản chấp nhận sơ đồ phương tiện - mục đích mà không “suy tư” gì thêm, ta đã khóa chặt tầm nhìn về mối quan hệ căn cơ giữa xây và ở. Bởi, xây không đơn thuần là một phương tiện để tiến đến việc ở: xây, tự nó đã là ở. Sao thế?

2. Trong tiếng Việt, “xây” và “ở” có cùng nguồn cội không, xin để các nhà ngôn ngữ học trả lời. Nhưng, trong tiếng Anh cổ và tiếng Đức cổ, xây là *buan*, có nghĩa là “ở”! “Ở” không phải là một việc làm như ăn, uống, nói năng, đi lại, lao động. Ta có thể “ở” mọi nơi, nếu hiểu ở như là “ở trong nhà của chính mình”, ngay cả khi đó không phải là nơi dành cho cư trú. Người sinh viên xem thư viện, người công nhân xem xưởng máy, người thầy thuốc xem phòng mạch “như nhà của chính mình”, nơi họ sống thật và sống trọn vẹn. Hãy thử xem việc “ở” còn

vươn rộng đến đâu. Thưa, *buān, bhu, beo, bauēn* đều là từ *bin* trong tiếng Đức như trong *ich bin, du bist... tōi là, bān là...* Vậy, “*tōi là*”, “*bān là*” cũng có nghĩa “*tōi ở*”, “*bān ở*”. Thế điệu mà bạn *là* và *tōi là*, tức “*tồn tại*” trên mặt đất là *buān*: *ở*. Từ cổ *buān* còn có nghĩa: trìu mến và chở che, bảo toàn và chăm sóc. Đó cũng chính là nghĩa của “*xây*”, theo hai cung cách: vun trồng, canh tác (*colere, cultura*) và xây dựng nên những tòa ngang dãy dọc (*aedificare*). Ý nghĩa của việc “*ở*” lùi lại đằng sau các hoạt động vun trồng và xây cất. Khi cả hai nổi lên trên bề mặt và dành độc quyền về chữ “*xây*”, ý nghĩa thực sự của “*ở*” và “*là*” bị rơi vào quên lãng. Việc “*ở*” đã không còn được “*suy tư*” như là tính cách cơ bản của con người nữa.

3. Vậy, ta không *ở* vì ta đã *xây*, trái lại, ta *xây* và đã *xây* bởi vì ta *ở*, và, bởi vì ta là “những kẻ *ở*”. Thế nhưng, bản chất của việc *ở* là gì? Lại xin lắng nghe ngôn ngữ. Từ Saxon cổ *Wuon*, từ Gothic *wunian*, cũng giống như từ cổ *bauēn*, có nghĩa là *ở*, cư lưu. Nhưng, từ Gothic *wunian* còn nói rõ ràng hơn việc cư lưu này được trải nghiệm như thế nào. *Wunian* muốn nói: sống bình an, được bình an, mãi bình an. Từ *Friede* cho “*hòa bình*”, “*bình an*” có nghĩa là “*giải thoát*”, là *das Frye*; và *fry* có nghĩa là “*miễn trừ*”: không chỉ là không gây hại mà còn có nghĩa tích cực: để cho cái gì đó ở yên trong bản chất của riêng nó, ở yên bên trong miếng đất tự do. Đặc tính cơ bản của việc *Ở* là sự miễn trừ và sự bảo toàn này. Phạm vi của nó sẽ phơi mở cho ta khi ta *suy tư* rằng việc *làm người* là *ở* trong *việc ở*.

4. Ta ở đâu? Ở trên mặt đất! Ở trên mặt đất cũng là ở dưới bầu trời, đối diện với thần linh và cùng với đồng loại. Nhờ một *nhất thể* sơ nguyên, cái Bốn này - mặt đất và bầu trời, thần linh và con người khả tử - cùng thuộc về nhau trong *nhất thể*,

5. Sống trong cái Bốn là ở, cư lưu. Nếu ở là miến trừ, bảo toàn, thì ở chính là bảo toàn cái Bốn trong bản chất của nó, trong sự hiện diện của nó. Bảo toàn việc ở, do đó, có bốn mặt.

6. Ở trên mặt đất là “cứu vớt” trái đất. Cứu vớt không chỉ là kéo giật cái gì đó ra khỏi hiểm nguy, mà chủ yếu là để cho nó tự do hiện diện. Cứu vớt trái đất không phải là làm chủ và khuất phục, bởi việc ấy chỉ còn cách sự cướp bóc, tàn phá đến kiệt quệ một bước nhỏ mà thôi. *Sống trên mặt đất là trải nghiệm sự đa dạng và khả biến của không gian.*

7. Ở dưới bầu trời là đón nhận bầu trời như là bầu trời. Để yên cho mặt trời mặt trăng đi trọn vòng ngày, cho sao trời lấp lánh, cho bốn mùa hiền hòa và dữ dội, không biến đêm thành ngày, không biến ngày thành cảnh bất an phiền muộn. *Sống dưới bầu trời là trải nghiệm sự thường hằng của không gian, những vòng tuần hoàn năm ngoài sự kiểm soát của ta.*

8. Ở là ngóng đợi thần linh như là thần linh của lòng lạc quan, hy vọng. Là không biến những vị thần của mình thành của riêng mình và không sùng bái ngẫu tượng. Trong đáy sâu của vận rủi, ta chờ đợi vết roi sẽ

được cất đi. Ngóng đợi thần linh là trải nghiệm sự thường hằng của thời gian và những giá trị vĩnh cửu.

9. Ở là khởi động bản chất của mình, tức năng lực chết của con người khả tử đúng như là chết, một cái chết an lành. Tuyệt nhiên không phải là biến cái chết thành mục đích, làm u tối việc ở bằng cách mù quáng hướng đến sự cáo chung. Con người khả tử là biết chọn cách sống và cách chết (như Socrates!), trải nghiệm sự hữu hạn và biến dịch của kiếp người trong thời gian.

10. Nếu việc ở là bảo toàn cái Bốn, vậy con người bảo toàn cái Bốn ở đâu, cùng với cái gì? Ở nơi “vật” và cùng với “vật”. Không phải là thêm cái thứ năm vào cho cái Bốn, mà bằng cách mang sự hiện diện của cái Bốn vào trong vật. Đó là vun trồng, nuôi dưỡng những vật tự sinh trưởng như cỏ cây, thú vật và xây dựng nên những công trình không tự sinh trưởng như nhà cửa, xóm thôn, đô thị, kết cấu hạ tầng. Vun trồng và xây cất là việc “xây” theo nghĩa hẹp. Còn ở hay cư lưu khi biết giữ gìn, bảo toàn cho cái Bốn trong vật, mới là việc xây đúng nghĩa.

11. Hãy thử suy ngẫm về một chiếc cầu (hay công trình xây dựng nào khác cũng được). Chiếc cầu không chỉ nối kết đôi bờ đã có sẵn. Trái lại, đôi bờ chỉ xuất hiện ra như là đôi bờ khi có chiếc cầu bắc ngang. Chiếc cầu mang dòng sông, hai bờ và hai vùng đất lại gần gũi với nhau. Chiếc cầu “tập hợp” Đất thành *phong cảnh* chung quanh dòng sông, “tạo chút niềm thân mật”, không để “bờ xanh tiếp bờ vàng”.

12. Chiếc cầu không phải là một vật vô hồn của đất đá vô tri (như cách hiểu quá nghèo nàn quen thuộc của chúng ta) mà là một “vật” có thể điệu của riêng nó, vì nó tập hợp cái Bốn. “Vật” là “tập hợp”, như nguyên nghĩa của một từ cổ nữa: “*thing*”, còn vang vọng trong tiếng Anh ngày nay. Từ một “chỗ” đơn thuần trong không gian toán học có thể đo đạc, “phân lô”, đổi chác, bất kỳ lúc nào cũng có thể thay thế bằng một cái gì khác, chiếc cầu là một vật, tập hợp cái Bốn, nhưng



Cầu ngói Thanh Toàn

tập hợp theo nghĩa là dành cho cái Bốn một “*chốn*”. Từ những *chỗ*, ta chỉ có một “*chốn*” duy nhất để trở thành “*nơi*” (hò hẹn!) là nhờ có chiếc cầu. Như thế, không phải chiếc cầu đến đứng ở một “*nơi*” có sẵn, trái lại, nhờ chiếc cầu mà “*nơi*” ấy mới sinh ra. Những không gian được ta thích thú lui tới hàng ngày do đâu mang lại? Do những “*nơi*”! Quan hệ của con người với những “*nơi chốn*” và qua “*nơi chốn*” đến những không gian đều đặt nền móng trên việc Ở. Quan hệ của con người với không gian không gì khác hơn là việc “ở”, được “suy tư” một cách căn cơ.

13. Vâng, chiếc cầu là một “vật” thuộc loại ấy. Chiếc cầu - như là “*nơi*” - để cho cái Nhất thể của Đất và Bầu Trời, Thần linh và Con người đi vào một “*chốn*” bằng cách sắp

đặt “*chốn*” thành những “*nơi*”. “*Nơi*” dành không gian cho cái Bốn theo hai nghĩa: *chấp thuận* và *thiết lập* cái Bốn. Những “vật” - như là những “*nơi*” như thế - chở che, đùm bọc cuộc sống của con người. Chúng là những mái nhà, dù không nhất thiết là những nơi cư ngụ theo nghĩa hẹp.

14. “Xây” đón nhận *sự chỉ dẫn* cho việc thiết lập nên

những “*nơi*” cho nó. Từ cái Bốn, “*xây*” tiếp thu *chuẩn mực* cho mọi việc sắp xếp và đo đạc những không gian. Những công trình xây



dựng, theo nghĩa ấy, canh giữ cái Bốn. Bảo toàn cái Bốn, cứu vãn mặt đất, đón nhận bầu trời, ngóng chờ thần linh, bảo hộ con người là sự hiện diện của việc “ở”.

15. Xây, như thế, đích thực là sự *mời gọi* việc ở. Mọi sự quy hoạch luôn đặt nền trên sự đáp lời này, và việc quy hoạch, đến lượt nó, mở ra cho nhà thiết kế những khuôn thước thích hợp cho những thiết kế của mình.

16. Bản chất của việc xây dựng là làm cho một cái gì đó *xuất hiện ra*. Bởi, xây mang cái Bốn vào trong vật, chẳng hạn, chiếc cầu, và làm cho vật đi đến chỗ xuất hiện ra như một “nơi” từ cái gì đã có đó, tức là làm cho xuất hiện không gian mà bây giờ chính cái “nơi” này tạo ra.

17. Chỉ khi ta có thể “ở” thì ta mới có thể “xây”. Nghĩ đến ngôi nhà ba gian hai chái ấm cúng ở nông thôn hay căn nhà ống bí bách ở đô thị, ta thấy việc ở đã phải như thế nào mới có thể xây lên như thế. Thiết tưởng đủ bồ ích khi việc ở và việc xây đã trở nên *thật đáng tra hỏi* và mãi mãi *thật đáng suy tư*.

18. Nhưng, suy tư cũng thuộc về ở không khác gì việc xây. Tuy nhiên, cả hai, xây và suy tư, vẫn không đủ cho việc ở, nếu xây một đàng, nghĩ một nẻo, thay vì biết lắng nghe nhau. Xây và suy tư chỉ có thể lắng nghe nhau, nếu cả hai đều thuộc về việc ở; nếu chúng biết rõ giới hạn của mình và cần đến nhau.

19. Cảnh ngộ *khốn khổ* thực sự của việc ở không chỉ nằm đơn thuần trong việc thiếu nhà, mất nhà. Cảnh “*không nhà*” thực sự khốn khổ là ở chỗ không hoặc chưa từng tìm trở lại bản chất của việc ở, ở chỗ ta *phải học ở trước đây*. Nó là lời hiệu triệu duy nhất kêu gọi con người đi vào trong việc ở của mình, trước khi ra tay quy hoạch và đập phá. Con người lắng nghe tiếng gọi ấy khi “xây” từ việc ở, và khi suy tư *vì* việc ở. Đó là lý do nhan đề bài viết “*Xây ở suy tư*” không cần dấu nối, càng không nên có dấu phẩy.

20. Trở lên là tóm lược đôi nét “suy tư” u uẩn của Martin Heidegger, đại triết gia Đức thế kỷ XX, vào năm 1951, trước cảnh thiếu thốn nhà ở và xây dựng vội vàng, ồ ạt sau thảm họa tàn phá của chiến tranh ở nước Đức và châu Âu hậu chiến. Những “suy tư” ấy

đã gây tác động mạnh mẽ không ngờ lên các thế hệ những nhà quy hoạch và kiến trúc Âu châu như một lời cảnh tỉnh, một tiếng gọi thống thiết vào tận “tâm can” nghề nghiệp của họ. Ngày nay, Tây Âu nói chung, nước Đức nói riêng, được tiếng thơm là những nơi được quy hoạch hài hòa nhất, và “nhân bản” nhất, ít nhiều là kết quả của sự phản tỉnh ấy. Không phải ai cũng nhất thiết đồng ý với mọi “suy tư” của Heidegger, nhưng không thể bỏ qua sự nhấn mạnh của ông: trong việc “xây” và trong cung cách ta “sống trong không gian” được xây dựng ấy (“ở”) nói lên việc ta hiểu thực tại như thế nào và biết xem trọng những gì đáng trọng (“suy tư”). Trong thực tế, bất kỳ công trình xây dựng nào (riêng lẻ hay khu dân cư) đều thể hiện một cách nhìn của ta về thế giới cũng như cách hiểu về con người lẫn đời sống cộng đồng giữa con người với nhau.

Những công trình xây dựng phản ánh cách nhìn thế giới giản đơn hay phức hợp, thô thiển hay thâm trầm một cách ít hay nhiều có ý thức. Cách nhìn và hiểu thực tại thường mang dấu ấn triết học của thời đại, ngay cả khi nhà kiến trúc muốn quay lưng lại với nó. Lý thuyết kiến trúc cũng thường phản ứng lại với những tư tưởng triết học. Nhưng, muốn hay không, công trình xây dựng nào cũng hiện thân cho một cách lý giải thế giới. Vì thế, bao giờ cũng có một *triết lý kiến trúc* nơi công trình xây dựng, đồng thời, công trình xây dựng trở thành đối tượng cho suy tưởng triết học, gọi là *triết học về kiến trúc*.

Triết lý kiến trúc thì thật đa dạng. Những thành phố-vườn của Ebenezer Howard (1850-1929) theo đuổi lý tưởng hòa nhập với thiên nhiên như một lựa chọn khác so với các khu dân cư công nghiệp, phác họa những ngôi nhà có mảnh vườn riêng và nhiều không gian chung. Mies van der Rohe lại có triết lý xã hội khác khi xây những ngôi nhà độc lập, phân ly bằng tường cao để nhấn mạnh sự tự trị của cá nhân hơn là sự tương tác và cộng đồng. Ngay cả quan niệm thiết kế nội thất cũng thay đổi: từ căn bếp riêng biệt vì xem việc “nội trợ” là hoạt động thứ cấp cần phải che giấu sang không gian chung khi xem việc phục vụ bữa ăn là niềm vui chung của cả gia đình. Vài ví dụ đơn cử như thế đặt ra nhiều nhiệm vụ cho *triết học kiến trúc* với hai chức năng cốt huu: phân tích ý đồ và triết lý kiến trúc, đồng thời phê bình và gợi mở những viễn tượng mới. Ở mọi quy mô xây dựng và quy hoạch (nhà riêng, khu dân cư, làng thôn và đô thị), có biết bao kích thước mà triết học kiến trúc cần phải đề cập: nhân học, triết học xã hội, mỹ học và đạo đức học.

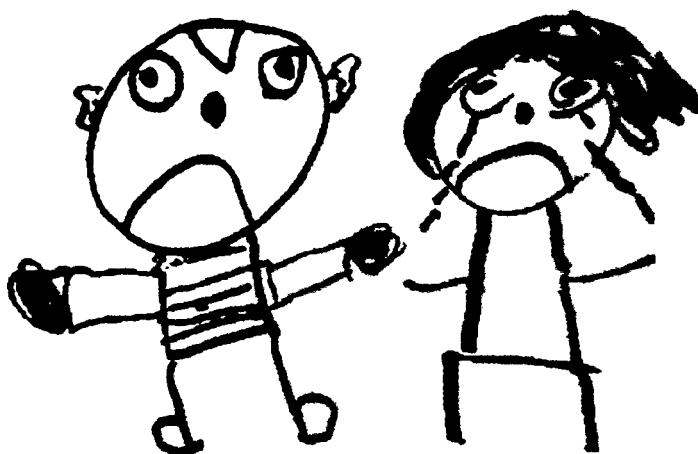


Ebenezer Howard

Thế giới kiến trúc và xây dựng chưa bao giờ bao bọc quanh ta dày đặc đến ngọt ngạt như ngày nay, nhưng đồng thời ta cũng bưng tai bịt mắt hơn lúc nào hết trước thông điệp và triết lý của nó (hay là... vô thông điệp và vô triết lý!).

“Suy tư” sâu hơn về lĩnh vực sinh tồn thiết thân này của văn hóa qua hai câu hỏi tưởng như vu vơ của Heidegger: Ở là gì? Xây thuộc về Ở như thế nào? nhắc nhở nỗi bơ vơ “không nhà” luôn dằn vặt không chỉ đối với thi nhân: “Trần gian du hý CHỐN nào là NOI?” (Bùi Giáng).

Xuân Ất Mùi



“HỌA PHÚC HỮU MÔI...”

T_rước những hiện tượng suy hoại về đạo đức đang gây bất an cho xã hội và làm đau lòng nhức óc những ai có lương tri, ta không khỏi nhớ đến câu nổi tiếng của Nguyễn Trãi: “*Họa phúc hữu môi phi nhất nhật*” (*Họa phúc có đầu mối, không phải một ngày*). Cụ Nguyễn cô đọng ý tưởng đã có từ rất xa xưa: “Tôi giết vua, con giết cha không phải chuyện đột biến trong sớm chiều, mà có nguyên do được tích tụ dần dần” (*Thần thí kỳ quân, tử sát kỳ phụ, phi nhất triêu nhất tịch chi cố, kỳ sở do lai dā tiệm hỉ*).

Tuy giản đơn nhưng đó là một nhận định đúng đắn, bởi ai cũng đồng ý rằng những tệ trạng xã hội cần phải “trị cẩn” hơn là “trị chứng”, nếu không muốn bị cuốn vào vòng xoáy bạo lực bất tận, gây thêm bao đổ vỡ, khổ đau.

Ta thử hỏi tại sao người dân các nước Bắc Âu ngày nay nổi tiếng văn minh, hiền hòa, “dẽ thương”, trong khi tổ tiên họ vốn là những “hải tặc Viking” khét tiếng hung dữ?

Tại sao nước Đức, nước Nhật từng gây bao tội ác chiến tranh, nay, nhìn chung, là những nước quy củ, cởi mở, có cuộc sống thịnh vượng, an bình? Ai cũng biết đó là nhờ họ đã sáng suốt tự vấn, dày công theo đuổi nền giáo dục hòa bình, phi bạo lực suốt hơn hai thế hệ và thiết lập được thể chế, định chế chính trị, xã hội tương ứng.

Bất công xã hội, tự nó, là bạo động. Đặc quyền, đặc lợi là bạo động. Độc thoại trên diễn đàn thông tin đại chúng là bạo động. Ngôn ngữ mạ ly, thiếu tôn kính là bạo động. Giáo dục nhồi nhét, thi cử nhiêu khê cũng là bạo động. Thậm chí, giao thông xô bồ, căng thẳng, mất dần những không gian yên tĩnh để nghỉ ngơi, tâm tình cũng là môi trường nuôi dưỡng và kích thích bạo động. Không đợi đến “cướp, giết, hiếp”, muôn mặt tinh vi và hiểm ác của bạo lực hàng ngày hàng giờ đang chung tay làm suy nhược thần kinh, giảm thiểu năng lực tự phòng vệ của con người, vì chúng xâm hấn vào vùng tinh anh nhất và cũng dễ tổn thương nhất. Giống như hệ miễn dịch, một khi năng lực tự phòng vệ bị suy giảm, những từ toát như “đạo đức”, “văn hóa” chỉ còn là những chiếc vỏ rỗng.

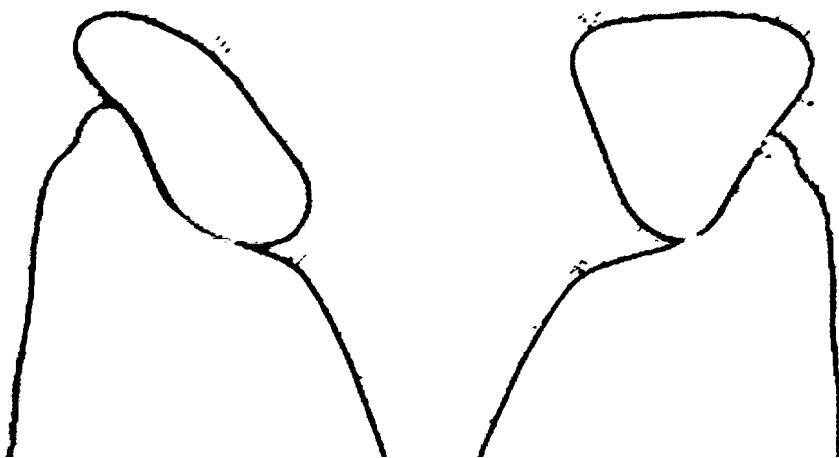
Vậy, phải chăng bạo lực và thói quen bạo lực là toàn năng, vô phương cứu chữa? Thưa không! Tâm lý học xã hội và tâm lý học giáo dục ngày nay rất thấm thía nhận định tinh tường và quý giá sau đây của J. J. Rousseau: “Khi Hobbes gọi kẻ tai ác là một đứa trẻ cường tráng, thì ông đã nói một điều mâu thuẫn tuyệt đối. Bất kỳ kẻ tai ác nào cũng từ sự yếu đuối mà ra. Đứa trẻ chỉ tai ác vì nó yếu đuối; hãy làm

cho nó mạnh, nó sẽ tốt; người nào có thể thực hiện được mọi điều sẽ không bao giờ làm điều ác". (*Emile hay về giáo dục*). "Mạnh" là thấy mình không bị kiềm tỏa trong vòng sợ hãi và cấm đoán. "Có thể thực hiện được mọi điều" là biết rằng, với năng lực tự thân, ta có quyền và có thể thực hiện mọi nguyện vọng chính đáng trong môi trường công bằng và tự do, do đó, không cần và không buộc phải xâm phạm đến quyền hạn và lợi ích của người khác.

Giáo dục phi bạo lực và xã hội phi bạo lực làm con người "mạnh" lên trong tự do, chứ đâu phải làm yếu hèn, nhu nhược, càng không đồng nghĩa với việc thủ tiêu óc tự cường, chí bất khuất và sức mạnh để kháng trước cường quyền ngoại xâm.

Bốn mươi năm sống ở nước Đức thua trận và từng bị chia cắt, tôi thấy họ học rất giỏi bài học này của Rousseau!

(*Tuổi trẻ, 31.12.2013*)



“TRÀ DƯ TỬU HẬU” VỀ TRIẾT HỌC

Quanh năm quay cuồng với chuyện làm ăn, bàn chuyện kinh tế, chính trị, thời sự; cuối năm có lẽ là dịp để mỗi chúng ta chiêm nghiệm, suy ngẫm về cuộc đời... Thủ một lần không bàn về chuyện kinh tế, TBKTSG đã “trà dư tửu hậu” với nhà nghiên cứu triết học phương Tây **Bùi Văn Nam Sơn**.

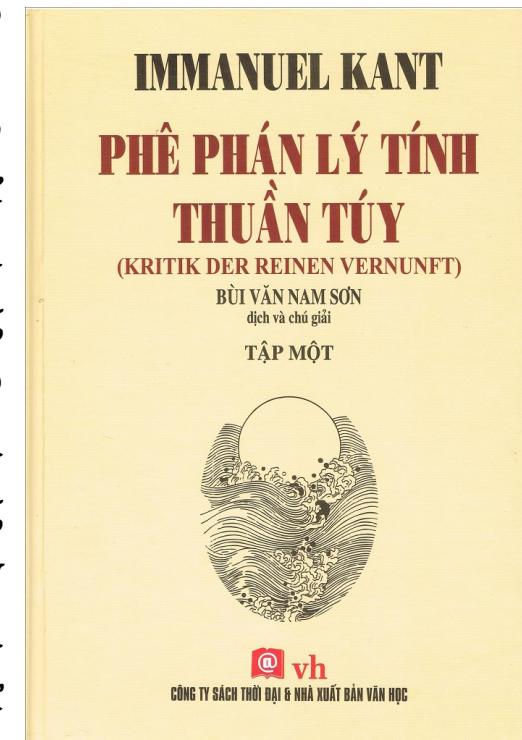
TBKTSG: Hai cuốn “Phê phán lý tính thuần tuý” của triết gia Immanuel Kant và “Hiện tượng học tinh thần” của triết gia Wilhelm Friedrich Hegel do anh dịch và chú giải được mọi người đánh giá như thế nào? Nghe nói cuốn của Kant in hồi năm ngoái, nay đã được in nối bản hai lần?

Bùi Văn Nam Sơn: Ngoài một số bài điểm sách đăng ở nước ngoài, tôi chưa rõ độc giả trong nước đánh giá thế nào, thấy cũng có người mua. Loại này thì đâu thể

bán đại trà. Tôi đoán là giới chuyên môn trong đại học cũng có mua để làm tư liệu, nhưng chắc cần có thì giờ để đọc dần dần. Đọc mệt l้า cho dù Hegel và Kant rất gần gũi với Marx. Đọc nhiều nhất về loại sách này có lẽ là giới nhà báo, nhà văn. Ham vui mà!

Theo anh, hiện tượng tìm đọc sách triết học hiện nay nói lên điều gì?

Việt Nam trong lịch sử đã có quá trình giao lưu văn hoá lâu dài với các nước. Tuy không có truyền thống lớn về suy tưởng triết học (số nước có được truyền thống này thật ra có thể đếm trên đầu ngón tay!), nhưng bù lại, ta có truyền thống không kém phần hiền minh: để cho các trào lưu ấy được “*tịnh hành*”, tức cùng tồn tại và giao hòa, phát triển. Chúng ta đã gặp gỡ đạo Phật, đạo Nho từ hàng ngàn năm trước và cũng đã tiếp cận với phương Tây khá sớm. Tuy nhiên do nhiều lý do, sự giao lưu đó đã bị chưng lại và truyền thống “*tịnh hành*” bị mai một. Ngày hôm nay hiện tượng anh vừa nói theo cá nhân tôi đó là sự đáng mừng. Không phải là mừng cho triết học, vì triết học đã có từ muôn đời rồi; đáng mừng vì điều này chứng tỏ đất nước đang dần trở lại



bình thường. Bình thường ở đây là biết nhiều thứ, biết thiên hạ đang nói gì và mình nên suy nghĩ gì.

Anh có bao giờ nghĩ người ta tìm đọc triết học như bây giờ cũng giống như đang theo “mốt”?

Tôi nghĩ triết học quá “già” để trở thành thời trang. Một xã hội bình thường cần có những sinh hoạt tinh thần bình thường, có nhu cầu tiếp cận những cái mới. Khi người ta tìm đến triết học, điều này chứng tỏ xã hội đó đã đến giai đoạn cần nhìn lại bản thân mình. Triết học gọi đó là sự phản tư. Đó là dấu hiệu về sự trưởng thành của một xã hội.

Những cuốn sách triết học vừa mới xuất bản hay tái bản chỉ mới là sự bắt đầu. Chúng ta vẫn chưa có điều kiện tiếp cận nền học thuật này một cách có hệ thống. So với các nước láng giềng thì chúng ta quá chậm trong việc phổ biến các trào lưu tư tưởng và khoa học trên thế giới.

Khi một số người tìm đọc những tư tưởng triết học mới (đối với Việt Nam), liệu có thể hiểu là họ đang đi tìm một lối thoát về mặt tư tưởng?

Nếu cho rằng đến với triết học để tìm một lối thoát riêng cho mình là đánh giá quá cao triết học, và sẽ rơi vào ngộ nhận và thất vọng khi tưởng rằng có thể tìm ra trong nó một phép lạ.

Ngày xưa chúng ta đến với đạo Nho, đạo Lão, đạo Phật, hay ngay cả sau này đến với chủ nghĩa Marx cũng

là trong tâm thế đi tìm một lối thoát, một kim chỉ nam cho tư tưởng và hành động. Thật ra, theo tôi, triết học và khoa học có chỗ tương đồng, cả hai chỉ là sự tìm tòi mà thôi, dù ở quy mô khác nhau. Triết học khác với tôn giáo và chính trị. Chính trị là đi tìm những giải pháp cho một tình thế, tôn giáo là đi tìm những sự xác tín để giải thoát. Còn ngược lại, đến với triết học là để tìm sự nghi vấn, để làm lay chuyển những định kiến và kiểm chứng lại niềm tin sẵn có. Nó làm ta mất ngủ hơn là an tâm.

Tất cả phải được đặt lên bàn bằng sự nghị luận, phải tinh táo và lắng nghe người khác nói, đó là tinh thần của triết học và khoa học. Khi một xã hội phát triển đến mức có nhu cầu tự vấn, phản tư về việc mình đang làm, đang nghĩ, thì nảy sinh nhu cầu triết học, và đó là sức sống muôn đời của nó. Nếu giả sử “nghị luận” rằng triết học đã chết rồi thì cũng tức là đang làm cho nó sống mãi. Tôi cho rằng không phải vì sự khủng hoảng tư tưởng mà cần đi tìm một lối thoát khác bằng triết học, đặt vấn đề như vậy là tai hại và giao cho triết học những nhiệm vụ không phải của nó. Đã qua rồi giấc mơ của Platon: vua phải là triết gia và triết gia... phải làm vua! Vị trí của triết học vốn khiêm tốn và không chênh. Chẳng thế mà ngày xưa ở Châu Âu nó không chỉ đứng sau pháp gia [nhà cai trị] mà còn bị bắt làm “con sen” cho thần học [hệ tư tưởng chính thống] nữa. Chỉ có điều, như Kant hôm hỉnh tự hỏi: “Không biết “con sen” này có nhiệm vụ cầm đèn đi trước soi đường hay “chịu lép một bể” leo đẽo đi sau nâng váy cho bà chủ?”.

Thế còn chủ nghĩa Marx trong bối cảnh hiện nay theo suy nghĩ của anh?

Triết học thể hiện nguyện vọng của con người đi tìm cái toàn thể. Triết học duy tâm cho rằng toàn thể là cái gì siêu việt. Marx cũng bàn đến cái toàn thể và cũng muốn vươn đến sự toàn thể bằng cách giải quyết sự mâu thuẫn giữa cái hữu hạn và cái vô hạn hay là “hòa giải” theo từ mà Marx dùng lại của Hegel. Hòa giải giữa tự nhiên và văn hóa, giữa tất yếu và tự do, giữa con người với thế giới, giữa cá nhân và xã hội. Tham vọng của Marx là tham vọng triết học, và là một tham vọng thật sự chính đáng. Nhưng muốn “hòa giải” thì phải hiểu biết thấu đáo cả hai phía, gọi là “sự trong suốt” của nhận thức trước khi bắt tay vào hành động. Liệu một nhận thức như thế có thể có được không và sự hòa giải đó có thể diễn ra một cách hiện thực? Và bao giờ thì sự hòa giải đó diễn ra và diễn ra như thế nào? Hòa giải với thế giới hay chỉ lo hòa giải với nhau ở trong thế giới mà còn chưa xong?

Kant nói rằng ước vọng vươn đến cái toàn thể là nhu cầu tự nhiên của con người. Con người bao giờ cũng muốn đi đến sự tối hậu: trong mọi nguyên nhân luôn tìm đến nguyên nhân cuối cùng, trong mọi giải pháp vẫn muốn tìm đến giải pháp triệt để. Tuy nhiên con người lại thường không hiểu rằng không thể đạt tới cái toàn thể vì mình là hữu hạn. Vì thế, ông khiêm tốn khuyên rằng chỉ nên xem khát vọng về cái toàn thể hay về sự “hòa giải” là lý tưởng, là một chân trời để vươn tới, nhưng là điều không bao giờ

đặt được trong thực tế, vì nó là... chân trời!

Nếu chúng ta điều chỉnh cách nhìn của chúng ta về chủ nghĩa Marx theo hướng nghĩ rằng đó là một lý tưởng để vươn tới, mà thế hệ chúng ta chưa thực hiện được, biết đâu các thế hệ sau, sau nữa sẽ tiến dần tới đó, nghĩ được như thế thì ta sẽ thanh thản và sẽ không trách Marx nữa. Có lẽ cần có cách hiểu khác về thâm ý câu nói nổi tiếng của Marx: “Triết để là nắm sự việc tận gốc rễ của nó. Mà gốc rễ của con người chính là con người”.

Hiện nay trên thế giới có những trào lưu triết học nào lớn?

Trào lưu thì quá nhiều nhưng tựu trung có hai xu hướng lớn. Một xu hướng cho rằng triết học không còn vai trò gì nữa, tất cả đều là tương đối, khả năng con người là hữu hạn, không thể thấy được cái toàn thể. Tất cả các tôn giáo lớn, các hệ tư tưởng bao trùm và cuối cùng là chủ nghĩa Marx được người ta gọi là các “đại tự sự”, nghĩa là các câu chuyện kể hư cấu khổng lồ, có đầu có đuôi... vẽ ra một chân trời viễn mộng. Những người theo xu hướng này cho rằng không thể tin vào các đại tự sự được nữa, ta chỉ có những câu chuyện nhỏ và chỉ có thể biết chúng mà thôi. Và đó là công việc của những ngành khoa học riêng lẻ với sự đa tạp về nội dung và sự đa dạng đến vô cùng về phương pháp.

Xu hướng thứ hai thì đặt vấn đề nếu không có cái toàn thể thì con người làm sao có thể gặp được nhau. Dù muốn hay không thì con người vẫn có một điểm chung

với nhau, đó là lý tính. Song, triết học không còn nhiệm vụ chỉ định “*chỗ ngồi*” cho mỗi ngành khoa học nữa. Bây giờ nó chỉ làm nhiệm vụ “*giữ chỗ*”, giữ một chỗ tối thiểu để các ngành khoa học có thể gặp nhau, và như đã nói, đó là miếng đất của lý tính.

Gần đây nhiều tác giả lại cho rằng nên đặt vấn đề một cách dung hòa hơn. Không ảo tưởng nữa đã đành, nhưng cũng không nên cắt cụt đôi cánh của tư duy! Triết học không làm nhiệm vụ *giữ chỗ*, càng không *chỉ chỗ*, cũng không phải là tiểu sự hay đại sự mà tất cả trở lại với bản chất cổ hưu của triết học, là *nghị luận*, hay, dùng chữ thời thượng hơn, là *diễn ngôn* (*discourse*), nhưng trong tình hình mới. Bối cảnh thế giới bây giờ đã khác hẳn, tất cả phải ngồi lại nói chuyện, bằng lý luận, lập luận trong một sự tinh táo, tương nhượng nhau để tìm một sự đồng thuận nào đó để làm việc, để sống và để hy vọng. “Bàn luận với nhau để mà sống” đó là khẩu hiệu hiện nay của triết học. Sống, để cho người khác sống, và cùng nuôi một chân trời hy vọng, đó là điểm gặp nhau của xã hội loài người.

Vậy thành quả của triết học trong thế kỷ XX là gì?

Trước đây người ta chỉ nói chuyện với nhau bằng súng đạn, còn bây giờ triết học đã vạch ra cho người ta thấy phải ngồi lại để bàn luận. Thành tựu lớn nhất của triết học trong thế kỷ XX, qua bao khúc khuỷu, là giúp cho người ta bình tĩnh hơn, bớt nóng nảy, độc đoán để nói chuyện cùng nhau. Công lao này của triết học về lề

lối suy tư và phương pháp luận là rất lớn, từ đó, trong chính trị hiện thực người ta đã sử dụng chính sách đối thoại, không đối đầu, chính sách giảm căng thẳng, chính sách đa phương hoá quan hệ, để cùng nhau “thăng-thăng”... Tất cả những gì đang diễn ra trong hiện thực của chính trị, kinh tế, xã hội ngày nay là sự tích lũy của một quá trình khủng hoảng và tinh ngộ của triết học từ cuối thế kỷ XIX và suốt thế kỷ XX.

Theo anh, quan niệm đa cực hiện nay là do triết học làm nền tảng hay tự nhiên nó có?

Triết học chỉ soi sáng thôii, chỉ giải thích việc đó là do sự phát triển kinh tế xã hội toàn cầu nên chỉ có thể là đa cực. Phải có sự đa dạng trong tư tưởng, sự thừa nhận các nền văn hoá khác nhau, thì nhân loại mới đi đến được giai đoạn toàn cầu hóa như ngày hôm nay.

Trước đây không ai thừa nhận giá trị tự tại và phổ quát của nhiều nền văn hóa, thậm chí, người ta nói chỉ có nền văn hóa Âu châu. Người Âu châu ít khi thừa nhận nền văn hóa Á châu. Văn hóa Phi châu và Mỹ châu thì lại càng không có. Nhờ những thành tựu nghiên cứu khoa học và triết học tổng quát, người ta đã đi đến chẽ cho rằng tất cả các nền văn hóa đều có giá trị riêng của nó, đều đồng đẳng, chúng chỉ có khác nhau thôi. Khác biệt chứ không hẳn là hơn kém. Thừa nhận có nhiều nền văn hóa khác nhau có nghĩa là tôn trọng nhiều giá trị khác nhau, nhiều lối suy tư khác nhau. Và vì thế không có sự độc quyền về văn hóa nữa. Nhưng, điều này không

đồng nghĩa với sự tự tôn, co cụm, phủ nhận cái phổ quát, giương ngọn cờ “toàn thủ” (*integristm*). Vì lẽ nền văn hóa hiện đại và công cuộc hiện đại hóa văn hóa cần có cả hai đặc điểm: một là, thừa nhận các nền văn hóa khác và trong bản thân một nền văn hóa cũng không còn một trung tâm duy nhất “ban phát”; thứ hai, nền văn hóa ấy phải có năng lực tự phản tư, tự phê phán nữa. Kant có công rất lớn trong đặc điểm thứ hai này nên được gọi là nhà đại Khai minh của thời hiện đại. Ngay “lý tính” cũng không được hiểu đơn giản, “nhất phiến”. Ta có cả lý tính lý thuyết, lý tính thực hành, năng lực phán đoán thẩm mỹ, năng lực tương giao và năng lực định hướng, v. v... Xã hội nào chưa đạt được hai điều này thì chỉ mới ở thời tiền hiện đại dù đã sử dụng công nghệ cao. Ví dụ một số nước Trung Đông dù có công nghệ cao, vẫn là một xã hội tiền hiện đại vì chưa thừa nhận các nền văn hóa khác và chưa hề đặt vấn đề phản tư.

Việt Nam là một xã hội hiện đại hay là tiền hiện đại?

Việt Nam bây giờ đang hiện đại hóa từng phần và do thời thế thúc đẩy hơn là chủ động. Tiến trình thức tỉnh về hai điều kiện song đôi nói trên đây đã bắt đầu từ đầu thế kỷ XX khi các Cụ nhận ra rằng ánh sáng không chỉ đến từ phương Bắc, rằng “Thái Tây” không chỉ có bọn thực dân xâm lược mà cũng có “thánh hiền”, nào là Bá Lạp Đồ (Platon), Khang Đức (Kant), Lư Thoa (Rousseau), Mạnh Đức Tư Cửu (Montesquieu) ... và đồng thời biết

tự phê phán về cái học hủ nho và các khuyết tật hủ bại của nền văn hóa nước mình. Tiếp tục một quá trình còn dang dở là gánh nặng trên vai các thế hệ ngày nay.

Vậy làm sao để hiện đại hóa xã hội?

Hiện đại hoá không phải chỉ là đưa máy móc, sách vở về là được. Hiện đại hoá trước hết là thay đổi đầu óc, và muốn thế, cần xây dựng một tầng lớp trí thức độc lập. Độc lập chứ không phải đặc quyền hay được ưu đãi. Trí thức là nội lực tinh thần, là nguyên khí quốc gia, là tiết tháo (nghĩa đen: sự giữ gìn trinh tiết) của một dân tộc. Nhà cầm quyền yêu nước – và biết “cái đạo yêu nước” nói như nhà Khai minh Phan Châu Trinh – nên làm “bà đỡ” để xây dựng cho được tầng lớp này, chấp nhận cho tầng lớp này lớn lên. Phải tạo điều kiện cho tầng lớp trí thức có căn bản học thức và phẩm hạnh đàng hoàng. Có tầng lớp này, chúng ta mới có phản tư, mới có khoa học, mới hiểu được thế giới, mới bàn được các vấn đề với thế giới...

Nói như thế thì trách nhiệm của một người trí thức là quá nặng nề?

Theo tôi, muôn đời vẫn vậy. “Cổ kim thúc tự đa ưu hoạn” (Nguyễn Trãi). Chỉ có điều: trước đây là lời than thở, nay nên hiểu là nghĩa vụ. Trách nhiệm của một người trí thức là nhìn xa, thấy rộng, tự trọng và dấn thân. Xin lấy một ví dụ: nước Anh được nhường hôm nay là nhờ những đại trí thức như John Stuart Mill. Ông ta dự báo rằng sớm muộn gì cũng có phổ thông đầu phiếu ở nước Anh thời

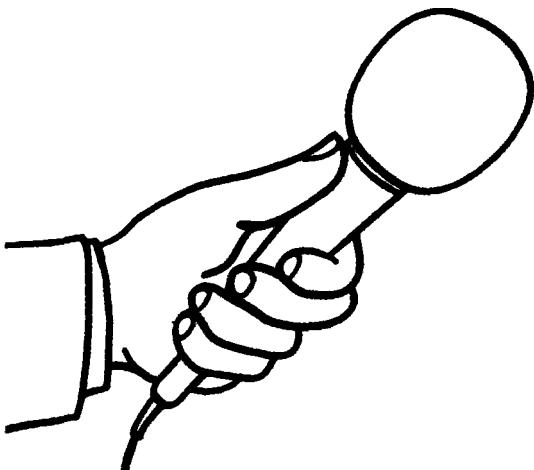
chuyên chế Victoria. Cái lo của ông ấy không phải là bao giờ có phổ thông đầu phiếu mà là làm thế nào để việc đó có thực chất. Vì thế, ông bảo: phổ thông giáo dục phải đi trước phổ thông đầu phiếu. Nghĩa là, phải chuẩn bị cho ngày ấy, như câu tục ngữ: “Ai muốn đi xa, phải chuẩn bị yên cương”. Hồi đó John Stuart Mill đã rất trăn trở chuyện làm sao giáo dục cho tầng lớp công nhân, lao động còn rất tăm tối của nước ông để họ hưởng được ngày bầu cử tự do đó. Ông cũng là người chủ trương chủ nghĩa xã hội. Có một điều buồn cười là hai ông Marx và Mill cùng sống một chỗ, ở London, suốt 20 năm trời mà không biết nhau và cùng giương ngọn cờ chủ nghĩa xã hội. Marx cho rằng phải vô sản hoá, còn Mill thì lại cho rằng phải hữu sản hóa, phải làm cho mọi người giàu lên... công nhân mạnh lên thì mới ăn nói ngang ngửa với nhà tư bản...

Kể câu chuyện như vậy để thấy rằng vai trò của trí thức là rất lớn.

Anh nói bây giờ phải xây dựng tầng lớp trí thức, nhưng chúng ta cũng cần phải xây dựng tầng lớp doanh nhân, kỹ thuật viên, tầng lớp công chức có năng lực. Vậy thì phải bắt đầu từ đâu?

Có quá nhiều chuyện phải làm, nhưng việc này sẽ thúc đẩy việc kia và tôi nghĩ tất cả phải bắt đầu từ giáo dục.

(Báo Xuân Thời báo Kinh tế Sài Gòn,
Võ Trần Bình Phương thực hiện, tháng 01.2007)



TRẢ LỜI PHỎNG VÂN TẠP CHÍ VĂN HÓA PHẬT GIÁO

VHPG: *Là người sống và nghiên cứu triết học lâu năm ở nước Đức, nơi được xem là cái nôi của triết học thế giới, ông có thể nói vắn tắt về tình hình triết học hiện nay ở Âu Mỹ?*

Bùi Văn Nam Sơn: Thật ra, “cái nôi” đúng nghĩa của triết học Tây phương chính là Hy Lạp cổ đại. Nhưng, nước Đức quả là miếng đất màu mỡ cho sự lớn mạnh của triết học suốt mấy thế kỷ, nếu thử tính từ Leibniz (1646-1716) cho đến M. Heidegger (1889-1976). Tuy nhiên, nói như Hegel, “Tinh thần thế giới” đã không chịu ở yên một chỗ! Từ thập niên 80 của thế kỷ XX, dường như nó đã “dọn” sang nước Pháp (“nơi xuất phát nhiều gợi ý sáng tạo nhất”/ Habermas, 1985), rồi sang Mỹ (nơi hàng năm có hàng ngàn sách triết học ra đời) và từ đó, nhờ phương tiện truyền thông hiện đại trong điều kiện toàn cầu hóa,

nhanh chóng lan truyền khắp thế giới. Vì thế, ngày nay hầu như không còn có thể nói về một “cái nôi”, một “trung tâm” của triết học như trước đây nữa. Ngoài ra, theo chõ tôi thấy, ngày nay người ta không còn làm triết học để bảo vệ các hệ thống về thế giới quan mà hợp tác trên những đề án nghiên cứu hồn hợp, vượt ra khỏi ranh giới trường phái và chuyên ngành, thu hút và tập hợp nhiều triết gia đến từ các chân trời và các quốc gia khác nhau. Tuy chưa phải là một “nền hòa bình vĩnh cửu”, nhưng, nhìn chung, việc phân liệt và đấu tranh “một mất một còn” giữa các trường phái và các truyền thống tư tưởng mang đậm màu sắc dân tộc đã trở nên lỗi thời.

VHPG: Có thể có một “tổng kết” ngắn gọn về triết học Tây phương thế kỷ XX?

BVNS: Câu hỏi quá rộng cho một tuần trà! Trong bài giới thiệu mới đây cho công trình “*Toàn cảnh triết học Âu Mỹ thế kỷ XX*” của soạn giả Phan Quang Định (NXB Văn học, 2008), tôi có dịp trình bày khá dài về nhận định của mình, ở đây chỉ xin nhắc lại ngắn gọn. Kiểm điểm một cách nghiêm khắc, dường như triết học Âu Mỹ thế kỷ XX đã hứa hẹn nhiều, khi đưa ra các yêu sách khá triệt để: con người *đích thực*, cộng đồng (xã hội, nhà nước) *đích thực* và khoa học *đích thực*, nhưng chẳng mang lại được bao nhiêu. Nó cũng đã thắp lên nhiều hy vọng (với ba trọng điểm nghiên cứu: định hướng về hiện sinh và siêu việt hay về truyền thống và thông diễn học, về thực tiễn hay xã hội và về khoa học) nhưng mang lại nhiều thất vọng. Thật thế, cái “Tồn tại” (*Sein*) bí hiểm

và thơ mộng của Heidegger đã chẳng tự “khai mở”, và việc “chuẩn bị” để “lắng nghe tiếng nói” của nó còn phải tiếp tục đến bao giờ? Sự “tái sinh” của con người bằng việc “suy niệm hiện sinh” trong cuộc “khủng hoảng tối hậu” (Jaspers) đã không xảy ra, thay vào đó chỉ có sự ồn ào đinh tai nhức óc của mạng lưới truyền thông phản-suy niệm! “Dòng nước ấm” vẫn chưa thấy chảy vào trong chủ nghĩa Marx (Bloch); sự thức nhận về hiện tượng tha hóa phổ biến chỉ là công việc đặc tuyển và bí truyền (Adorno) trong khi bộ máy quan liêu hiện đại thừa sức nhấn chìm mọi nỗ lực “phê phán ý hệ”. Và sau cùng, triết học không trở thành khoa học, cũng không trở thành “khoa học luận” đơn thuần và... càng không tiêu biến (như dự kiến của Nhóm Vienna), mà ngược lại, những vấn đề cốt hữu vẫn còn đó, trong khi bản thân khoa học trở nên “khả nghi” hơn lúc nào hết (Wittgenstein, Popper, Feyerabend, Derrida...). Nói ngắn, việc “khoa học hóa triết học” cũng đã thất bại không khác gì sự “thức tỉnh hiện sinh” của con người. Triết học Âu Mỹ thế kỷ XX hầu như chẳng giải quyết rốt ráo được vấn đề gì, và, bản “kết toán” là... tiêu cực!

Thế nhưng, một thế kỷ suy tư ắt không phải là vô bổ. Vậy, đâu là chỗ “tích cực” của nó? Trước hết, những ai thật sự quan tâm sẽ tìm được những hướng dẫn về mặt khái niệm để suy ngẫm về “hiện sinh” của chính mình, về thực tiễn xã hội và làm sáng tỏ sự hiểu biết về khoa học. Họ sẽ tinh thức hơn về “sử tính” của tư duy, sẽ nhạy cảm hơn trước những chiêu kích xã hội của toàn bộ sự tồn tại, về sự không chính xác của ngôn ngữ

và lời nói. Ít ra, triết học thế kỷ XX đã mở rộng chân trời của chúng ta, và ngay những lầm lạc có khi cũng có mặt hữu ích của chúng.

VHPG: Kể cả những thất bại?

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

VHPG: Vậy triết học sẽ đi về đâu? Nhất là trước sự cảm nhận của giới trẻ?

BVNS: Câu hỏi định mệnh ngày càng được nhiều triết gia Tây phương tự đặt ra cho chính mình: Triết học còn có một tương lai không? Triết học sẽ ra sao và còn để làm gì nữa? -Triết học đã đến hồi kết thúc hay... sẽ không bao giờ có sự kết thúc của triết học? Các câu hỏi ấy không phải là một cách nói cường điệu mà rất cẩn thiết và chính đáng trước thắng lợi ngoạn mục của một bên là tư duy kỹ thuật, tính toán, và bên kia là của mọi thế lực kiểm chế và ngăn cấm tư duy. Nhiều người lo ngại rằng việc “điều kiện hóa” công khai hay giấu mặt đối với tư duy sẽ bóp chết tư duy tự do về cái toàn bộ

thực tại. Ngày nay, thay chõ cho bạo lực trăng trọn sē là sức mạnh huyễn mị tinh vi, chẳng hạn, của công nghệ giải trí và quảng cáo. Phải chăng một ngày không xa nào đó, con người không cần phải “suy tưởng” nữa mà chỉ cần... truy cập? Và, triết học thậm chí sē thừa khi các ngành khoa học riêng lẻ lần lượt chiếm hết mọi lĩnh vực của trí tuệ con người, nhất là với giả định rằng khi một “*công thức về toàn bộ vũ trụ*” đã được tìm ra thì triết học sē hết lý do tồn tại (trong trường hợp đó, thật không có gì đáng tiếc cho triết học cả!). Nhưng, bao lâu điều này chưa trở thành sự thật, và bao lâu “*công thức vũ trụ*” không bao hàm ý nghĩa của vũ trụ và nhân sinh thì vẫn còn cần đến một loại hình tư duy khác, gọi là tư duy triết học (nếu không, chỉ còn hai lựa chọn: đức tin tôn giáo và sự vô-tư tưởng!).

Chưa ai có thể dự đoán được triết học thế kỷ XXI sē ra sao, vì lẽ giản dị: triết học là tư duy tự do, và, với tư cách ấy, là không thể lường trước được. Điều duy nhất có thể dự đoán, - và thế hệ trẻ đang cần chuẩn bị một “tâm thế” để đón nhận -, đó là: triết học sē trở nên thận trọng hơn, khiêm tốn hơn và nhất là bao dung hơn khi sẵn sàng mở rộng vòng tay hợp tác, kể cả với những kẻ “cựu thù”.

VHPG: *Trở lại với Việt Nam, ta thấy giới trẻ ngày nay học triết học rất hời hợt và thụ động. Vậy, triết học có ý nghĩa như thế nào đối với giới trẻ VN ngày nay? Nhất là đối với sự đóng góp cho việc phát triển xã hội?*

BVNS: Về thời lượng, có lẽ chưa bao giờ người sinh viên VN thuộc mọi chuyên ngành có điều kiện nhiều

hơn thế để làm quen với triết học và các vấn đề chính trị-xã hội. Nhưng, kết quả không được như ý, thật là lãng phí và đáng tiếc! Lỗi không phải là do triết học, càng không phải là do người học mà chắc là do phương pháp giảng dạy và học tập. Tôi đang viết Lời giới thiệu cho bản dịch quyển “*Emile hay về giáo dục*” nổi tiếng của J. J. Rousseau (NXB Tri thức sắp xuất bản) và tôi thầm thía về tệ nạn đã được Rousseau nêu lên từ thế kỷ XVIII: “thay vì giúp ta tìm ra các chứng minh, người ta đọc cho ta viết các chứng minh ấy; thay vì dạy ta lập luận, ông thầy lập luận hộ ta và chỉ rèn luyện trí nhớ của ta mà thôi”. Rousseau nói thêm: “Vấn đề không phải là dạy các môn khoa học, mà là đem lại cho người học *hứng thú* để yêu khoa học và đem lại *phương pháp* để học những môn đó, khi hứng thú này phát triển hơn lên. Chắc chắn đó là một nguyên lý cơ bản của bất kỳ nền giáo dục tốt nào”. Triết học càng như thế vì nó không phải là loại “kiến thức” có thể mang ra sử dụng ngay được. Đóng góp của nó cho việc phát triển xã hội là gián tiếp, qua rất nhiều khâu trung gian. Nó chủ yếu rèn luyện năng lực tư duy trừu tượng và tinh thần săn sàng đối thoại. Không có năng lực và tinh thần này, xã hội sẽ khó phát triển.

VHPG: Phải chăng đó cũng là lý do khiến ông dành nhiều tâm sức để làm công việc “khó hiểu” trong thời buổi hiện nay: dịch và chú giải nhiều tác phẩm triết học kinh điển thật đồ sộ? Ông có thấy “hối tiếc” vì đã mất quá nhiều thời gian không?

BVNS: Rousseau, trong sách nói trên, cũng có một câu rất hay: “Học tập và giáo dục là một nghề, ở đó

cần biết mất thời gian để giành được thời gian”. Thật ra, tôi chỉ tiếp tục làm công việc mà những người đi trước đã làm vì thấy cần thiết, và tiếc rằng còn quá ít ỏi. Bên cạnh giá trị bất hủ của các tác phẩm kinh điển, việc dịch và chú giải, với tôi, trước hết là để tự học tiếng Việt. Ngay từ 1921, cụ Phạm Quỳnh đã sớm có nhận xét xác đáng: “việc dịch sách là việc có ích lǎm, vì có đem tiếng nói của mình chọi với tiếng người ta thì mới biết rằng mình thiếu những gì, mình có những gì, thiếu đâu bổ cứu đấy, và khi phắt biếu ra, tư tưởng của mình, văn từ của mình nhờ đó được phong phú thêm lên”. Năm 1924, Cụ lại viết: “phàm tư tưởng gì mà không nói ra được tiếng ta thì chưa phải tư tưởng của mình, còn là tư tưởng mượn cả... Nay đem diễn ra tiếng ta, tức là biến nhuyễn ra cho dễ dung hòa vào khí huyết tinh túy của ta, cho dễ cùng nhau điều hòa trong óc ta vậy”. Đó quả là một cách tiếp phát văn hóa thật sáng suốt và cụ thể giống như Hegel đã từng muốn “bắt triết học phải nói tiếng Đức”! Nghìn năm trước, Ngài Huyền Trang đã là một tấm gương rực sáng.



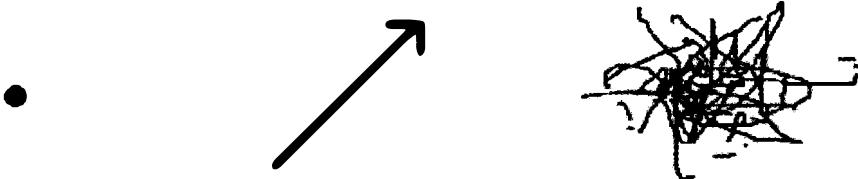
VHPG: Trong bối cảnh toàn cầu hóa rầm rộ hiện nay, ông có thể nói thêm về một thái độ đúng trong việc tiếp nhận văn hóa nước ngoài?

BVNS: Câu hỏi cũng quá to tát, nhưng, nói ở một góc độ hẹp, theo tôi, cần phân biệt và tuyệt đối không nên đánh đồng giữa việc đối kháng tính hạ cấp với việc đối kháng tính ngoại lai. Tác hại của toàn cầu hóa đến văn hóa bản địa, nếu có, không phải do nguồn gốc ngoại lai (Nho, Lão, Phật trước đây cũng như khoa học hiện đại và cả chủ nghĩa Marx ngày nay chẳng phải đều là ngoại lai sao?) mà do tính đại chúng tầm thường của văn hóa xâm nhập.

VHPG: Ông có theo đạo Phật không? Và ông thích nhìn đạo Phật theo kiểu tín ngưỡng, triết học hay là một sự giác ngộ tâm linh?

BVNS: Tôi không phải là một Phật tử, hiểu theo nghĩa tín đồ. Nhưng, tôi sẵn sàng “theo” mọi nền đạo lý hướng thượng và nhân bản. Như mọi người dân Việt, tôi may mắn lớn lên trong khung cảnh hòa hợp của nhiều giá trị văn hóa. Tôi ngưỡng mộ sự chính trực trong đạo của người quân tử; tôi thích tinh thần phóng dật của Lão Trang; tôi hạnh phúc trong đức từ bi và hạnh vô chấp của đạo Phật và tôi yêu thài độ tự phê phán và sẵn sàng thú nhận thất bại để tiếp tục đi tới của triết học và khoa học Tây phương. Vốn liếng tinh thần ấy đủ cho tôi lạc quan hướng về tương lai. Còn ngay “ở đây và bây giờ”, tôi đang được hưởng hạnh phúc mà tạp chí *Văn hóa Phật giáo* ban cho.

Bùi Xuân Phượng thực hiện, tháng 05.2008



TỪ HẬU HIỆN ĐẠI ĐẾN HẬU - HẬU HIỆN ĐẠI TRONG TƯ TƯỞNG TÔN GIÁO?

(*Hội thảo Quốc tế: Chủ nghĩa Hậu hiện đại và tôn giáo mới, ĐH QG TP. HCM, 14.06.2013*)

Nhận định về tôn giáo trong xã hội Tây phương hiện đại, Herbert Schnädelbach, một trong những triết gia Đức danh tiếng đã viết: ... “[Thời] Hiện đại đánh dấu bằng sự “đánh mất trung tâm”. Nó không còn có một trung tâm văn hóa vốn trước đây do tôn giáo nắm giữ nữa. Giống như nền văn hóa hiện đại có rất nhiều lĩnh vực cùng tồn tại bên cạnh nhau và tôn giáo thấy mình bị hạ thấp thành một thế lực trong nhiều thế lực khác, đời sống của cá nhân cũng được quy định bởi những yêu sách của rất nhiều định chế văn hóa khác nhau. Chúng vừa mở ra những cơ hội cho sự tự do cá nhân, nhưng

cũng đồng thời tạo ra nhu cầu được định hướng. Sự đa dạng của văn hóa hiện đại tương ứng với sự phân hóa ngày càng gia tăng của Cái Tôi, thể hiện trong sự kiện: tôn giáo ngày nay được khao khát chủ yếu như là *tính tín ngưỡng* (*Religiosität*) theo nghĩa là *một sự mở rộng về tâm linh đối với những khả thể trải nghiệm chủ quan*” (BVNS nhấn mạnh)⁽¹⁾.

- “Sự mở rộng tâm linh đối với những khả thể trải nghiệm chủ quan” có thể nói là đặc điểm cốt lõi của bước chuyển từ tâm thức “hiện đại” sang tâm thức “hậu-hiện đại”. Sự chuyển biến này làm thay đổi cách nhìn về thế giới, cách hiểu về thực tại và chân lý, và cách tiếp cận những vấn đề cơ bản của đời sống:

- **Thế giới quan tiền - hiện đại:** có đặc điểm là sự chấp nhận không tra hỏi đối với quyền uy và có lòng tin vững chắc vào những chân lý tuyệt đối, nhất là tin rằng tôn giáo mang lại những giải đáp đích thực cho những bí mật và huyền nhiệm của sự sống và đời sống. Ở phương Tây, Kinh Thánh là sản phẩm của hai loại xã hội tiền-hiện đại: Cựu Ước của Do Thái cổ đại và Tân Ước của các cộng đồng Kitô giáo.

- **Thế giới quan hiện đại:** bắt đầu từ thời Khai minh vào thế kỷ XVIII. “Hiện đại” dựa trên việc theo đuổi tri thức khách quan và phương pháp khoa học. Đặc điểm

¹ Herbert Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt/Tôn giáo trong thế giới hiện đại*, Fischer Taschenbuch Verlag, 2009, tr. 131.

chủ yếu của nó là nghi vấn và tra hỏi về quyền uy và truyền thống, với niềm tin rằng chân lý phải dựa trên sự kiện quan sát được và kiểm tra được. “Hiện đại” tin tưởng vào sức mạnh của lý tính và tư duy phê phán, xem khoa học - chứ không phải tôn giáo - là nơi có thẩm quyền giải đáp những bí mật của đời sống. Con người hiện đại, nhìn chung, phát triển lòng tin lạc quan vào sự tiến bộ của nhân loại thông qua tri thức, nghiên cứu khoa học, sáng kiến, phát minh và tư duy duy lý.

Thế giới quan hiện đại đi liền với tiến trình thế tục hóa. Ở dạng cực đoan, đó là thuyết vô thần. Ở dạng ôn hòa, là tách rời nhà nước và giáo hội trong đời sống hiện đại.

- Thế giới quan hiện đại khơi dậy phản ứng dễ hiểu của các nhà “*bảo căn*” (*fundamentalists*) trong các tôn giáo truyền thống (Kitô giáo, Do Thái giáo, Islam giáo). Trước và trong thời Khai minh, các học giả Tây phương về Thánh kinh đã đặt câu hỏi và không tin vào “*nghĩa đen*” của nhiều nội dung trong Thánh kinh. Phản ứng mạnh mẽ đến cực đoan của các nhà bảo căn vào cuối thế kỷ XIX, đầu thế kỷ XX: không chỉ đòi hỏi phải tin vào “*nghĩa đen*” mà thậm chí, nhiều văn bản vốn được hiểu theo nghĩa ẩn dụ trong nhiều thế kỷ, nay phải được xem là sự kiện có thật. Từ những năm 20 của thế kỷ XX, thế giới quan tiền-hiện đại của các nhà bảo căn bắt đầu xung đột ác liệt với tư tưởng thế tục hiện đại. Hơn tám mươi năm sau, ở Hoa Kỳ, các nhà bảo căn vẫn tiếp tục đòi hỏi nhà trường thế tục

phải dạy song song “khoa học sáng tạo” và thuyết tiến hóa Darwin!

- Một đặc điểm đáng lưu ý khác là sự tăng trưởng mạnh mẽ của “Kitô giáo phương Nam” (khu vực rộng lớn được gọi là “Thế giới thứ ba”) hiện gồm khoảng 480 triệu ở châu Mỹ La tinh, 360 triệu ở châu Phi⁽¹⁾ và 313 triệu ở châu Á (so với 260 triệu ở Bắc Mỹ). Có sự căng thẳng nào đó giữa “Kitô giáo phương Bắc tự do” (châu Âu và Bắc Mỹ) với “Kitô giáo phương Nam” còn ít nhiều mang màu sắc tiền-hiện đại.

Như thế, có thể nói, trong khi cộng đồng tín hữu Kitô giáo trên thế giới còn tiếp tục chứng kiến sự giằng co giữa tư duy tiền-hiện đại và hiện đại, thì một tâm thức mới nảy sinh ở các nước công nghiệp phát triển: tâm thức hậu-hiện đại, xem cả hai loại thế giới quan kia là không còn “hiệu lực” nữa.

- **Thế giới quan hậu - hiện đại** từ giữa thế kỷ XX là một cách phản ứng khác đối với “Hiện đại”, trước hết với tư cách là những nhà hiện đại bị thất vọng. Càng ngày họ càng nhận ra rằng lý trí và sự tinh khôn của con người không thể đạt được hạnh phúc mà chúng ta mong mỏi, trước những thảm họa và hậu quả của các chiến lược

¹ Vào năm 1900, châu Phi (tổng số 107 triệu dân) chỉ mới có khoảng 9% (10 triệu) tín đồ Kitô giáo. Hiện nay, số tín đồ đã tăng lên 46% (360 triệu / 784 triệu) và đang tiếp tục gia tăng nhanh chóng. Dự kiến đến 2025, 50% tín đồ Kitô giáo (trong tổng số 2,6 tỷ người) sẽ ở châu Phi và châu Mỹ La tinh, 17% ở châu Á..

hiện đại hóa (tàn phá môi sinh, lịch sử đẫm máu của thế kỷ XX, sự nghèo đói và bất công lan tràn) ...

Nhưng, khác với thuyết bảo căn, tư duy hậu-hiện đại không tìm cách quay trở về thời tiền - hiện đại. Họ cũng không xem việc trở lại với tôn giáo quyền uy là lời giải đáp. Đặc điểm của hậu - hiện đại là cho rằng cả khoa học lẫn tôn giáo đều đã thất bại trong việc mang lại những câu trả lời cho những bí mật và những vấn đề phức tạp của đời sống hiện đại. Tâm thức hậu - hiện đại nghi ngờ sâu sắc đối với những yêu sách và những lời tuyên bố to tát (gọi là “những đại tự sự”). Cuộc đời là phức tạp và không có những giải pháp đơn giản. Không có một con đường cho tất cả mọi người, vì thế, tôn giáo (chủ yếu ở đây là Kitô giáo) là một trong nhiều lựa chọn, khi con người đi tìm sự thật và ý nghĩa của riêng mình. Nếu sự thật hay ý nghĩa tùy thuộc vào thước đo của mỗi nền văn hóa và kỳ cùng là sản phẩm do xã hội “cấu tạo” nên, thì con người “hậu - hiện đại” trở thành quyền uy cho chính mình và chỉ chấp nhận những gì do chính mình trải nghiệm. Tính chất phản căn, phản định chế và bi quan văn hóa là mặt phủ định của tâm thức hậu-hiện đại. Mặt khẳng định của nó lại là: đi tìm *nhiều tin đích thực hơn*, không phải từ tôn giáo quyền uy cho bằng từ “*tính tâm linh được thể nghiệm*” (*experiential spirituality*) dưới rất nhiều hình thức mới lạ: Kitô giáo trải nghiệm, các tín ngưỡng Đông phương và tính tâm linh “*New Age*”. “Tính tâm linh thể nghiệm” thật ra không hẳn là sản phẩm ngoại nhập hoặc chỉ được tái chế từ truyền thống huyền học Platon-mới

(Plotinus...) và Kitô giáo trung đại mà còn có thể được xem là hệ quả lôgíc của tư duy hậu - hiện đại và giải cấu trúc (Lyotard, Derrida, Deleuze...) như chúng tôi đã phân tích trong lần hội thảo trước đây.

- Tôn giáo hậu - hiện đại và sự lý giải hậu - hiện đại về tôn giáo tăng cường viễn tượng và kích thước cá nhân, để xướng một thứ thần học không giáo điều, hồn dung nhiều đức tin từ các truyền thống tín ngưỡng khác nhau và thách thức quan niệm về các chân lý tuyệt đối và bất biến. Các nhóm thiểu số và bị yếu thế về kinh tế hay xã hội cũng được thu hút vào cách tiếp cận này, nâng cao vị thế của con người cá nhân và cung cấp một "khuôn khổ khai phóng", đối diện với những hệ tư tưởng "dòng chính" hay những cấu trúc quyền lực đang thống trị.

- Trong bức tranh hết sức phong phú và phức tạp của tôn giáo hậu - hiện đại, phong trào "New Age"⁽¹⁾ vào nửa sau thế kỷ XX là một điển hình nổi bật. Với mục tiêu sáng tạo nên "một tinh thần không có ranh giới hay giáo điều cứng nhắc", "New Age" hướng đến một thế giới quan "toute théorie", "nhất nguyên luận", thống nhất giữa Tinh thần - Thể xác và Tâm linh, hồn dung các truyền thống siêu hình học và tâm linh của phương Tây và phương Đông với những thành tựu của khoa học tự nhiên hiện đại lẫn những bí thuật phi-chính thống.

¹ "Thời đại Bảo Bình" (Age of Aquarius) theo cách tính của lịch Maya.

- Bình minh của tâm thức hậu - hậu hiện đại?

Trong thời gian gần đây đã bắt đầu hình thành một số xu hướng tìm cách cân đối lại với sự phiến diện của hệ hình chủ quan luận của tư duy hậu - hiện đại - nổi trội trong thời kỳ giữa 1980-2000 - bằng một thuyết khách quan luận, và rồi tích hợp cả hai thành một hệ hình “chủ quan - khách quan” mới mẻ. Với tất cả sự dè dặt, người ta bắt đầu lưu ý đến một loạt những sự phát triển mới trong văn học, triết học, kiến trúc, nghệ thuật và văn hóa như là sự kế tục, đồng thời là phản ứng lại chủ nghĩa hậu - hiện đại. Một thuật ngữ mới đang dần dần được định hình: tư duy hay chủ nghĩa *hậu - hậu hiện đại* (*post-postmodernism*) hay “*siêu - hiện đại*” (*metamodernism*).

Tuy còn phôi thai, nhưng dường như ý hướng chung là nỗ lực cho rằng lòng tin, sự tin cậy, đỗi thoại và sự chân thực có thể vượt qua sự phân mảnh và giễu nhại của cung cách hậu - hiện đại⁽¹⁾. Nếu các thập niên cuối thế kỷ XX sử dụng từ “post” (“hậu”) để chỉ sự suy tàn

¹ Xem:

Gans, Eric. “The Post-Millennial Age”. *Anthropoetics*, University of California, 2000.

Kirby, Alan. “The Death of Postmodernism And Beyond”, *Philosophy Now*, 58, 2006.

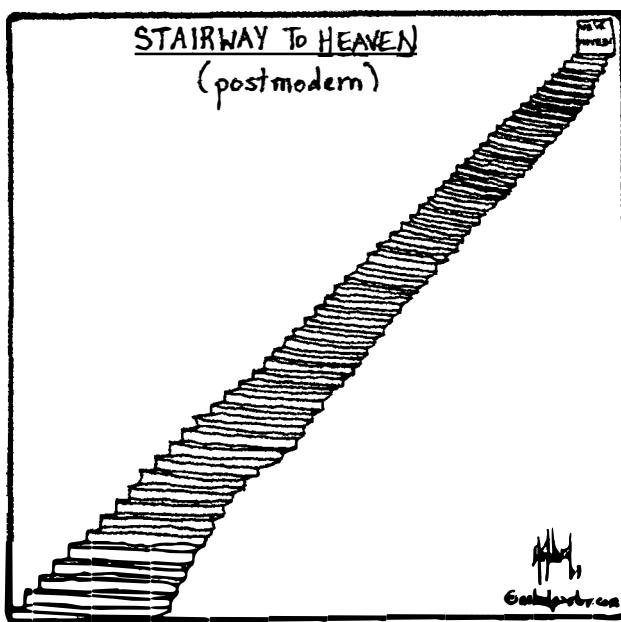
Vermeulen, Tinotheus and Robin van den Akker, “Notes on Metamodernism” *Journal of Aesthetics and Culture*, 2010.

Potter Gary and Lopez, Jose (eds): *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism*, London 2001.

Taylor & Francis. *A Post Post-modern View of Design and Planning*, London 1995.

của các khái niệm then chốt của hiện đại như “chân lý”, “tính khách quan”, “linh hồn”, “căn nguyên”... thì các khái niệm này dần dần được tái sinh trong hình thức của từ “trans” (“xuyên”) như “trans-subjectivity”, “trans-originality”, v.v...

- Trong tư duy tôn giáo, người ta đặc biệt lưu ý đến



trào lưu “*tâm linh duy lý*” theo nghĩa là một hệ hình - tổng thể hướng đến tư duy văn hóa mới, với ba đại diện tiêu biểu: trào lưu tích hợp *triết học - khoa học* (với Ken Wilber, 1949-), *trào lưu cộng đồng - liên chủ thể* (Andrew

Cohen, 1955-) và trào lưu *tâm lý học - nội quan* (A. H. Almaas, 1944-).

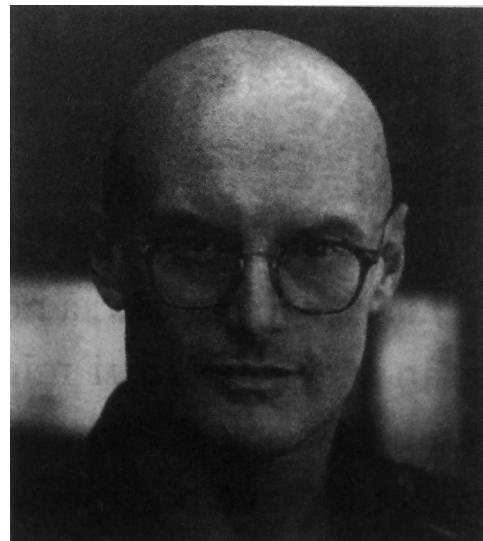
Cả ba tìm cách tích hợp khoa học, lý tính và tâm linh theo cách mới mẻ, bằng cách nối kết tính khách quan của khoa học tự nhiên, khoa học nhân văn và tâm lý học với tính chủ quan phê phán hậu-hiện đại.

- Tuy có trọng tâm ít nhiều khác nhau, cả ba trào lưu đều thống nhất ở việc xây dựng và phát triển khái niệm “*tâm linh duy lý*” (*rational spirituality*) và “*tâm linh tích hợp*” (*integral spirituality*) như là nỗ lực giữ khoảng cách

phè phán đổi với xu hướng ma thuật - huyền bí của trào lưu “New Age”. Theo đó, tâm lý học phát triển của con người đi từ cấp độ tiền - nhân cách hay tiền - quy ước/há ý thức (*pre-personal/pre-conventional/sub-conscious*) đến nhân cách/quy ước/ý thức để tiến lên cấp độ tích hợp hay xuyên nhân cách (*transpersonal*) (phát triển tâm linh hay giác ngộ).

Họ xem 80% tâm linh kiểu *New Age* là tiền-nhân cách, dựa chủ yếu vào tư duy thần bí - ma thuật, trái ngược với ý thức hậu - duy lý, siêu lý.

- Wilber⁽¹⁾ cho rằng người ta dễ nhầm lẫn và đồng nhất cấp độ tiền - nhân cách với cấp độ xuyên - nhân cách. Wilber cho rằng cả Freud lẫn Jung đều phạm sai lầm có tính giản lược này. Freud xem việc thực hành tâm linh là rơi trở lại trạng thái ấu thơ. Còn Jung, ngược lại, xem các huyền thoại tiền - nhân cách phản ánh sự thành tựu linh thiêng. Đối với khoa học, Wilber cho rằng “khoa học hẹp” đánh bại “tôn giáo hẹp”, “khoa học rộng” đánh bại “khoa học hẹp”. Nghĩa là, khoa học tự nhiên lý giải thực tại chính xác hơn các truyền thống tôn giáo bí truyền. Nhưng, chính cách tiếp cận *tích hợp* sử dụng tính

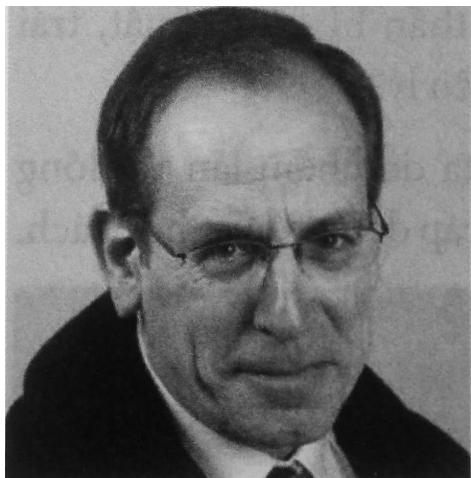


Ken Wilber

¹ Xem: Ken Wilber: *A Theory of Everything*, 2000.

liên chủ thể để đánh giá khoa học lân tôn giáo sẽ mang lại một nhận thức toàn diện và hoàn chỉnh hơn. “*Hậu-siêu hình học tích hợp*” là thuật ngữ được Wilber dùng để chỉ nỗ lực của mình trong việc khôi phục các truyền thống tín ngưỡng tâm linh, có tiếp thu nghiêm chỉnh sự phê phán hiện đại và hậu-hiện đại đối với các truyền thống này.

- Andrew Cohen⁽¹⁾ phát triển ý nghĩa song đôi của từ “*Enlightenment*” như được hiểu trong hai từ tiếng Đức: *Aufklärung* (*Khai minh*) và *Erleuchtung* (*Giác ngộ*). Vấn đề trung tâm của Cohen là nhận rõ mối tương quan giữa “Khai minh” và “Giác ngộ” trong thời đại ngày nay và đi tìm hình thức hợp thời nhất cho việc thực hiện cả hai ý nghĩa này trong các xã hội phát triển ở thế kỷ XXI. Ông phân biệt giữa Khai minh/Giác ngộ cá nhân và Khai minh/Giác ngộ tiến hóa. Cái trước là có tính cá nhân, cái sau - thuộc về tương lai - là có tính liên chủ thể và đối thoại với kích thước xã hội.



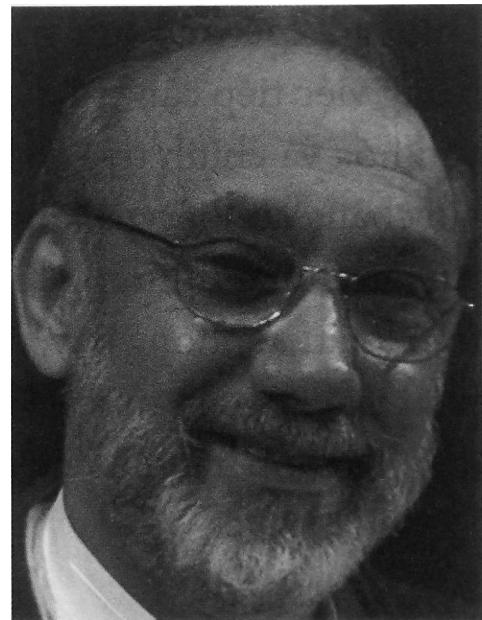
Andrew Cohen

- A. H. Almaas⁽²⁾, với cách “tiếp cận Kim Cương”,

¹ Xem: Andrew Cohen: *Evolutionary Enlightenment: A New Path to Spiritual Awakening* (2011)

² Xem: A. H. Almaas: *Essence: The Diamond Approach to Inner Realization*, 1986.

tìm cách mở ra con đường tâm linh hiện đại tích hợp các truyền thống minh triết Đông-Tây với *tâm lý học miền sâu*, dành sự chú ý đặc biệt đến cách thức trải nghiệm *cá nhân* về Bản chất đích thực của Tôn tại. Trong khi Tôn tại là bản tính đích thực của thực tại thì Bản chất là phần tồn tại tạo nên bản tính đích thực của cá nhân. Nó phải được thể nghiệm trong Hiện tại với nhiều chất lượng phương diện khác nhau như từ bi, cương nghị, ý chí, an lạc, v. v...



A. H. Almaas

Tóm lại, *điểm chung* của ba trào lưu:

- muốn bổ sung cho hệ hình văn hóa Tây phương thế tục quá nặng tính hàn lâm và giải cấu trúc hậu-hiện đại.
- quan hệ và phê phán với trào lưu “*New Age*” cũng như với các nền tôn giáo lớn.
- cổ vũ sự nhìn nhận lẫn nhau và sự đối thoại để bổ sung cho nhau giữa các phương cách tư duy tiến bộ với tinh thần “tích hợp” và “phê phán”.

Các xu hướng “tích hợp” đang trỗi dậy ở Bắc Mỹ có tính tiên phong và có chất lượng cao. Tuy nhiên, do tiếp thu nhiều ảnh hưởng của khu vực “châu Á - Thái Bình

Dương”, các trào lưu này hiện vẫn có nhiều khó khăn trong việc tiếp cận với *dòng chính* trong đời sống trí thức, văn hóa và chính trị - xã hội, nhất là trong việc đối thoại với châu Âu. Việc giải quyết hài hòa mối quan hệ giữa các truyền thống tư tưởng là thách thức đang đặt ra cho các trào lưu tiên phong này, đồng thời sẽ hứa hẹn nhiều bước phát triển ngoạn mục về lý thuyết lắn thực hành trong tư duy tích hợp hậu-hậu hiện đại trong thời gian tới.

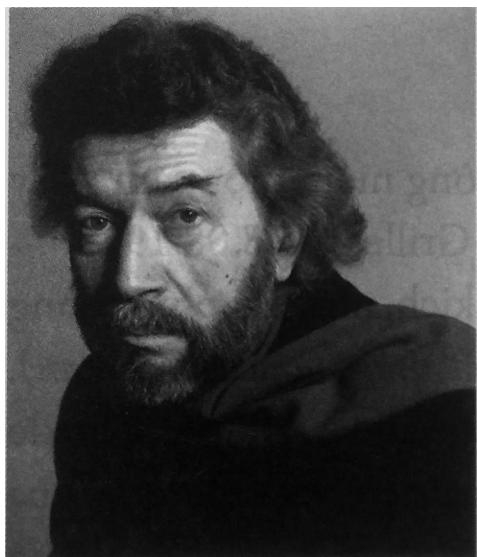
13.6.2013



VĂN CHƯƠNG TRONG VIỄN TƯỢNG

Thế giới văn chương vừa tưởng niệm một năm ngày mất của Alain Robbe-Grillet (18.08.1922 – 18.02.2008), nhà văn, nhà biên kịch, nhà làm phim, “ông hoàng” của trào lưu *tiểu thuyết mới* (*nouveau roman*). Cùng với các tên tuổi như Nathalie Sarraute, Claude Simon, Michel Butor..., sự nghiệp văn chương của Robbe-Grillet trải dài suốt năm thập kỷ và khá đồ sộ trên nhiều lĩnh vực: tiểu thuyết, tiểu luận, phim ảnh. Từ tác phẩm đầu tay *Un régicide* (1949, bị nhà Gallimard từ chối và chỉ được nhà Minuit công bố vào năm 1978!), ông bắt đầu nổi tiếng với *Les Gommes* (1953), *Le Voyeur* (1955), *La Jalousie* (1957). Với hơn mươi tiểu thuyết liên tục từ 1955 đến 2007 (trong đó đặc biệt quan trọng là quyển *La Reprise* năm 2001 khi ông đã 80 tuổi), ba tập luận văn vào các năm 1963, 2001, 2005, trong đó *Pour un Nouveau Roman / Vì một nền tiểu thuyết mới* năm

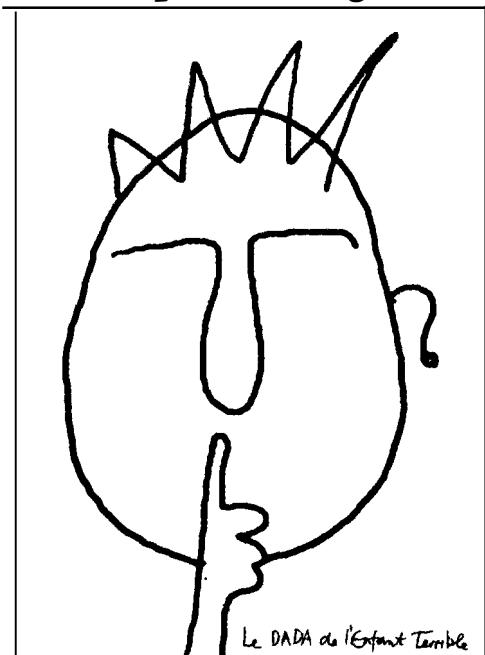
1963 có giá trị như một tuyên ngôn văn học, ba tập “hồi ký”, hơn mươi bộ phim..., ông lưu lại một dấu ấn đậm nét mà “cùng với sự ra đi của ông, một phần của lịch sử trí thức và văn chương Pháp đã biến mất theo” (Tổng thống Pháp Nicolas Sarkozy). Tôi đặc biệt cảm kích lời đánh giá “cái quan định luận” sau đây của Hàn lâm viện Pháp: “Hôm nay, Hàn lâm viện Pháp đã mất đi một trong những thành viên lừng lẫy nhất và chắc chắn cũng là thành viên ương ngạnh nhất của mình” (Thông báo của Hàn lâm viện Pháp). Nhìn nhận ông như là “thành viên ương ngạnh nhất”, Hàn lâm viện đây kiêu hãnh của nước Pháp đã tỏ ra thảng thắn, cao thượng và ưu ái đối với ông biết chừng nào! Muốn ứng khẩu chứ không chấp nhận đọc bài diễn văn soạn sẵn, thảng thừng từ chối các thủ tục “nghi vệ” khi “nhậm chức” theo thông lệ vào năm 2004, ông “Hàn” ương ngạnh



Alain Robbe Grillet

này còn vô ngực: “không phải Hàn lâm viện mang lại vinh dự cho tôi mà chính tôi mang lại vinh dự cho Hàn lâm viện!”. Ông cao ngạo vì quá tự tin vào sự nghiệp của mình khi cho rằng ngay cả những kỷ vật tầm thường nhất do ông để lại rồi cũng sẽ trở thành một phần di sản của nước Pháp. Robbe-Grillet là hình ảnh một kẻ du hiệp “độc bô vô lâm” trong thế giới văn chương, và ông đã đi

đến cùng với quan niệm sáng tác của mình. Vì thế, ông còn được gọi là một “enfant terrible” của nền văn nghệ hiện đại. Vào nửa sau của thế kỷ XX, dường như chỉ có một người khác, ở một lĩnh vực khác, - lĩnh vực khoa học luận -, mới được mang “honor” ấy mà thôi, đó là Paul K. Feyerabend (1924-1994) với tác phẩm lừng danh *Against Methode / Chống lại sự cưỡng chế của phương pháp* (1975). Hai “enfant terrible” tung hoành trên hai trận địa - xa mà gần -, thật sự gây chấn động hầu như là một sự “thay đổi hệ hình” tư duy (*paradigma shift*), đến nỗi từ nay người ta chỉ có thể “làm” văn chương và khoa học sau khi đã có Robbe-Grillet và Feyerabend chứ không thể như trước khi có họ, hay thậm chí, như thể *không có họ*.



Với Feyerabend, ta không cần đến giả định về một thế giới đã hoàn tất (“*ready made world*”) hay một thực tại nhất phiến, bởi tuyệt nhiên không hề có một hiện thực tuyệt đối tách rời với mọi hệ quy chiếu. Ông nhắc nhở ta rằng “mọi khoa học đều thoát đầu là những “nghệ thuật” (“*techne*” nơi cổ Hy Lạp) trước khi chúng mất đi tính chất sáng tạo trước tính khách quan vô-ý thức. Và “cả nghệ thuật lẫn khoa học đều không biết đến những điều kiện-khung ổn định” để có thể đơn giản được quy

về một mẫu số chung. “Trong nghệ thuật không có sự tiến bộ lân sự suy tàn mà chỉ có những hình thức khác nhau về phong cách. Mỗi hình thức phong cách là hoàn hảo một cách tự mình và tuân theo những quy luật của riêng nó. Nghệ thuật là việc tạo ra những hình thức phong cách và lịch sử nghệ thuật là lịch sử của sự tiếp diễn ấy”⁽¹⁾. Một nhận định khiến ta nhớ đến Hegel và cũng có thể áp dụng cho cả khoa học lẫn triết học, bởi ta “không thể đến gần hơn cung như không thể cách xa hơn một thực tại trinh nguyên không được nghệ thuật hay tư tưởng đụng chạm tới”, vì thế, “đòi hỏi rằng một tác phẩm nghệ thuật hay một quan điểm khoa học là đúng hay tương ứng với thực tại thì hoặc không có nghĩa gì cả, hoặc chính là đòi hỏi rằng một tác phẩm nghệ thuật hay một lý thuyết nhất định nào đó phải phù hợp với một công trình đã có hay sẽ được kiến tạo nên bởi con người”. Điều này không có nghĩa rằng thực tại của chúng ta không có thật, mà chỉ có nghĩa: “ta biết những gì khoa học và nghệ thuật đã đạt được, nhưng ta không biết một cách tiếp cận khác có thể đạt được những gì”, hay nói khác đi, ta biết rằng cách tiếp cận của ta không phải là cách tiếp cận duy nhất và tối hậu. Do đó, việc lẩn lộn một sự mô tả nhất định về thực tại với bản thân thực tại nhất định sẽ dẫn đến một bản thể học giáo điều, bởi chân lý bao giờ cũng là một chân lý nội tại, không nằm

¹ P. K. Feyerabend, *Khoa học như là nghệ thuật*, Frankfurt / M, 1984, tr. 29.

bên ngoài khuôn khổ nhận thức của khái niệm, nghĩa là, luôn bên trong ranh giới của lý tính hữu hạn. Chính ở đây, ta gặp gỡ Robbe-Grillet qua lý giải của Từ Huy: “Tự do của con người... không khác gì một sự phá vỡ ảo tưởng : con người không có một tự do vô hạn; nó chỉ có tự do kết hợp các lời nói sáo mòn của ngôn ngữ xã hội. Công việc được xem là sáng tạo của nhà văn trong thực tế chỉ là một trò chơi kết hợp đơn giản, là tác phẩm vô danh của kẻ thư lại. Nhưng trong giới hạn này, một cách nghịch lý, con người mất ảo tưởng ấy có thể đạt tới trạng thái tự do viên mãn nhờ niềm tin vào quyền năng sáng tạo của lời nói”. Ta nhớ đến câu của Nietzsche: “Chúng ta có nghệ thuật để không phải chết vì sự thật!”.

Sai lầm của chúng ta, như Nelson Goodman nhận xét, là ở chỗ đồi lập giữa nghệ thuật và khoa học mà không thấy rằng cả hai song hành và bổ sung cho nhau. Tuy không có sẵn một tiêu chuẩn của chân lý, nhưng chính những “phiên bản khác nhau sẽ tạo ra những thế giới khác nhau”, miễn là chúng có khả năng thuyết phục. Sự thuyết phục của những “phiên bản” mới là khi chúng có thể trở thành những lựa chọn khác cho những niềm tin trước đây, hoặc cái mới của sự lý giải sáng tạo có thể tiếp nối những hình dung đã qua một cách đầy nghệ thuật⁽¹⁾.

Nếu Feyerabend khét tiếng với khẩu hiệu “Sao cưng

¹ Nelson Goodman, *Các phương cách sản sinh thế giới*, Frankfurt / M 1984.

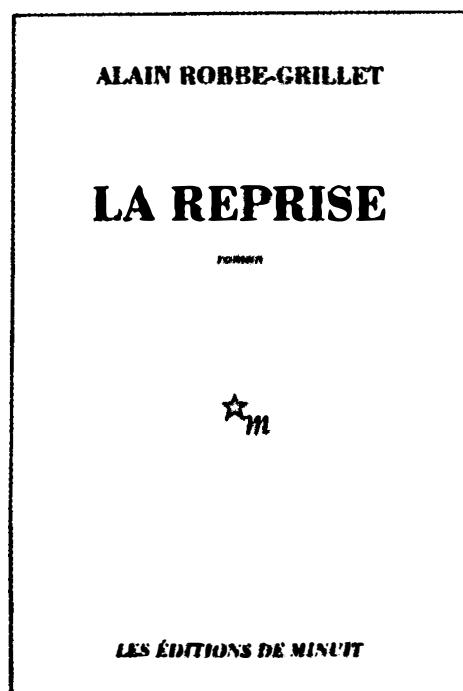
được!” (*Anything goes!*) để chống lại sự độc tôn của một phương pháp nhất định, ngăn cản sự tiến bộ, thì Robbe-Grillet nổi tiếng với câu nói: “Nhà văn đích thực không có gì để nói cả. Điều đáng kể là *cách nói*”. Đây không phải chỉ là “một cách nói” mà là cả một quan niệm sáng tác có tham vọng đánh đổ quan niệm truyền thống về tiểu thuyết, như nhận định của Jean Ricardou về “tiểu thuyết mới”: “Tiểu thuyết không còn là việc viết về một cuộc phiêu lưu mà là cuộc phiêu lưu của việc viết” hay qua lý giải của Từ Huy: “Tác phẩm không nói một điều gì khác hơn là chính kinh nghiệm của nó, một kinh nghiệm có giới hạn, bất trắc”. “Tác phẩm không phải nằm trong những sự thật được diễn tả mà nằm ngay trong chuyển động của sự diễn tả”. Vì sao? Vì “hiện tại tự sáng tạo không ngừng, tự lặp lại, tự gấp đôi lên, tự bổ túc, tự xóa bỏ, không bao giờ chất đống để làm thành *một quá khứ*”. Nếu hình ảnh “nhân vật” hay “cốt truyện” trong tiểu thuyết truyền thống là “*một quá khứ*” thì nó chỉ là “một huyền thoại, một xác ướp không hơn không kém”. Vì thế, với Robbe-Grillet, sáng tác “là một quá trình tạo sinh các song bản; tác phẩm được viết ra để thăm dò bằng cách tạo ra các dấu vết cho tương lai, chứ không phải để tìm kiếm những dấu vết của quá khứ, chính vì vậy, ở Robbe-Grillet không tồn tại kỷ niệm, chỉ có tái diễn. Phải làm cho quá khứ sống dậy trong hiện tại, thậm chí trong cả tương lai. Ông biến tác phẩm của mình thành không gian bảo tồn và không gian sáng tạo, không gian của sự tái diễn”.

Sự tái diễn? “Tái diễn vận hành như là nguyên tắc tổ chức tác phẩm. Không có gì mới, tất cả đều lặp lại, thế giới này chỉ là một thế giới của những phân thân, ở đó ta gặp phân thân của chính mình, phân thân của phân thân... cứ như thế mà lũy thừa đến n lần; sự tăng sinh này hủy bỏ sự thật và tính đích thực, tạo ra những chuỗi hình ảnh. Trong quá trình tái diễn thường hằng của những từ xưa cũ, tự do của nhà văn tồn tại dưới dạng thức của sự kết hợp các lời nói đã có, những lời này được tái tổ chức và tạo ra những hiệu ứng hồn mang của các tái lập. Cũng chính trong tái diễn mà các từ biểu lộ quyền lực tự làm mới của mình để xây dựng những cấu trúc mới”. Như thế, “cá nhân [nhân vật] chỉ là một cái bóng và anh ta phóng xuất vô số những cái bóng cho phép nhân cách của anh ta luôn mở và luôn luôn đòi được khám phá. Như vậy, con người tồn tại như là những khả thể vừa hiện diện vừa vô hình, chứ không phải như những nhân vật thực tế và cố định”.

Con người tuy là “thước đo của vạn vật” (Protagoras), nhưng con người liên tục tự biến đổi chính mình. Vì thế, Feyerabend, trong tư duy khoa học, dường như chia sẻ cùng một cảm thức với Robbe-Grillet trong lĩnh vực văn chương: “Thế giới thế nào thì tôi không biết, nhưng nếu ta tiếp cận nó bằng hình thức thích hợp, nó sẽ bộc lộ ra bằng nhiều cách khác nhau. Tất nhiên, đó không phải là một lý thuyết theo nghĩa cũ mà là một bức tranh” (...) “Đi vào thế giới ấy, người đọc trở lại với chính mình như một con người khác, trong một quan hệ khác với

thế giới... giống như hai con người gặp gỡ nhau, quen biết nhau, làm bạn với nhau và rồi lại xa lạ với nhau". Nói khác đi, "tôi không chống lại các lý thuyết mà chỉ chống lại một sự lý giải các lý thuyết theo kiểu Platon, tưởng rằng có thể nhìn ra những nét hăng cửu của vũ trụ trong những sự mô tả của mình"⁽¹⁾.

Động cơ phản-siêu hình học ấy cũng thấm nhuần trong Robbe-Grillet khi ông tự dịch lấy một câu nổi tiếng của Kierkegaard theo cách hiểu của ông làm để từ cho quyển *Reprise* của mình: "Tái diễn [Từ Huy nhấn mạnh những từ in nghiêng] và hồi tưởng là cùng một



vận động, nhưng theo những hướng đối lập nhau; bởi vì những gì ta hồi tưởng thì đã hoàn tất, vậy nên đó là một tái lặp hướng về phía sau; trong khi đó, tái diễn, với nghĩa sát sao nhất, có lẽ là một hồi tưởng hướng về phía trước".

Đặt vào trong văn cảnh của cả câu trước đó, ta sẽ dễ hiểu hơn điều Kierkegaard muốn nói: "Khi những người Hy

Lạp [ám chỉ Siêu hình học Platon] bảo rằng mọi tri thức đều là hồi tưởng [*anamnesis*], họ bảo rằng mọi hiện hữu

¹ P. K. Feyerabend, *Về sự nhận thức, Hai đối thoại*, Frankfurt / M 1995, tr. 151.

đang tồn tại đều *đã tồn tại*, còn khi ta nói rằng cuộc sống là một sự tái diễn, ta nói rằng: hiện thực – đã tồn tại – thì bây giờ mới đi vào sự hiện hữu. Nếu ta không có phạm trù “hồi tưởng” và “tái diễn”,ắt mọi sự sống sẽ giải thể thành một tiếng ồn trống rỗng, vô nghĩa”... và câu tiếp theo: ... “Tái diễn là cách nhìn hiện đại. Tái diễn là sự quan tâm của siêu hình học và cũng chính vì sự quan tâm ấy mà siêu hình học vấp ngã, thất bại”. Thật thế, siêu hình học chỉ làm việc với cái bản chất cố định, với những quy luật nhằm cố định hóa cái biến dịch, phải tự đặt mình lên trên sự biến dịch, nhưng một khi nó quan tâm đến cái biến dịch, đến cái “*ở giữa*” sự có mặt hoặc vắng mặt hay “*ở giữa*” sự khẳng định hoặc phủ định, siêu hình học nhất định sẽ vấp ngã, bất lực. Feyerabend và Robbe-Grillet cô đơn nhưng không cô độc, vì sau lưng và chung quanh họ là cả một bầu khí hậu của “tâm thức thời đại”; tâm thức hậu-siêu hình học, như nhận định của Gilles Deleuze: Trong tất cả nỗ lực [của cả một thời đại], cốt lõi là sự vận động. Họ muốn đưa siêu hình học vào vận động, vào hành động. Khác với tư duy “trung giới” của Hegel, họ muốn siêu hình học hành động và thực hiện những hành động *trực tiếp*. Không phải là một *sự hình dung* mới về vận động mà biến bản thân vận động thành việc làm, không có cái trung gian, nghĩa là, dùng những ký hiệu trực tiếp thay chỗ cho những cách diễn tả gián tiếp, tạo ra những rung chuyển, cuộn xoáy, những màn luân vũ, những bước nhảy đụng chạm trực tiếp đến tâm hồn. Robbe Grillet: “Viết là bắc một cây cầu nối liền mình và

mình, nhưng đôi khi thay vì kết hối hai bờ của một vực thẳm, nó lại nới rộng thêm khoảng cách”, vì “giữa mình với mình không có sự trùng khít. Luôn có một khoảng cách, và chính trong khoảng cách này xuất hiện những gì cần được viết ra”. Viết là công việc của “người thợ thêu”, chắp vá, đan dệt một quan hệ vĩnh viễn dang dở. Và cũng vì thế, ý nghĩ tồn sinh là lời mời gọi, mời suy nghĩ, tư duy, huy động các khả năng ảo giác, những ý nghĩ chưa hoàn thiện, thiếu chắc chắn, biến động, thay đổi, không xác định. Robbe-Grillet, như nhận xét của Từ Huy, “bỏ nghề kỹ sư vì lời mời gọi đó, để đáp lại một tiếng gọi của một cái gì chưa biết rõ, chỉ dành riêng cho ông”: “chắc hẳn là tôi thuộc về kiểu nhà văn viết không phải vì anh ta hiểu thế giới, mà trái lại, vì không hiểu nó”.

Cách viết ấy thực sự đẩy người đọc vào tình thế “mất an toàn”! Từ Huy giải thích: “Robbe-Grillet sáng tạo một kiểu tự sự nghi vấn có khả năng tự giải phóng khỏi diễn giải, hoặc khiến cho diễn giải trở nên không có hiệu quả; từ đó, một cách nghịch lý, ông biến những gì được kiến tạo như một nghi vấn thành ra có tính diễn giải. Công việc diễn giải bị từ chối, bởi một nhà văn chỉ chuyên đặt câu hỏi thay vì đi tìm kiếm hoặc đưa ra câu trả lời; công việc này hoàn toàn bị đẩy cho người diễn giải. Điều này góp phần giải thích tính chất “vô trách nhiệm” của người kể chuyện theo kiểu Robbe-Grillet”. Và “kiểu người kể chuyện nhẹ tênh này buộc độc giả phải đảm nhận trách nhiệm và vai trò của người diễn giải, và *khiến cho việc đọc trở thành một công việc nhọc nhăn* [chúng tôi nhấn

mạnh]. Chính tác giả cũng rất ý thức về tính chán ngán của những cuốn sách do ông viết ra. Độc giả của Robbe-Grillet đôi khi bị dẫn tới một hình thức “đọc trắng” (*lecture blanche*)”.

Ta thường nghe nói đến vai trò “đồng sáng tạo” của người đọc, nhưng có lẽ chưa ở đâu vai trò này trở nên bức thiết, gay gắt và đầy thách thức như thế. Và nhà phê bình, nhà lý luận văn học cũng không còn có thể chỉ đứng ngoài để “đọc vào” tác phẩm mà cần nằm ngay trong văn bản để “đọc ra”. Tác giả, độc giả và nhà phê bình dường như hòa làm một, đó là điều mới lạ nhưng thật ra không phải

hoàn toàn xa lạ trong
đời sống tinh thần:
“Càng lúc tôi càng bị
thuyết phục rằng
triết học và văn học

có cùng những đối tượng, tiếp tục cùng những nghiên cứu giống nhau, nhưng bằng những phương tiện khác nhau, như Clausewitz đã từng nói [“chiến tranh là chính trị bằng những phương tiện khác”] ... sự trao đổi căn bản này ... là một sự vay mượn qua lại các khái niệm đã tồn tại, đã được nghĩ ra, và về mặt lý thuyết, có thể không cần đến văn học” (Robbe-Grillet). Và tác giả của chuyên luận này xác định nhiệm vụ của mình: “Công việc của chúng tôi ở đây là cố gắng chỉ ra cái mà Robbe-Grillet gọi là “cùng những đối tượng”, “cùng những nghiên cứu như nhau”, những gì nằm trong vùng giao thoa giữa sáng

tạo hư cấu và sáng tạo khái niệm, vì G. Deleuze định nghĩa triết học như là hành động sáng tạo các khái niệm”.

Trong tinh thần ấy, chuyên luận sau đây không phải là một tập sách “giới thiệu hay tìm hiểu tác giả, tác phẩm” theo cách hiểu thông thường mà thật sự là một “nỗ lực khái niệm” (*Anstrengung des Begriffs*, theo cách nói của Hegel), một công trình suy tưởng *cùng với* Robbe-Grillet trong “vùng giao thoa”, để nhận ra chiều sâu tồn tại ngay trong sự diễn giải và trong chính bản thân tác phẩm cần diễn giải. Hay nói khác đi, là một cái “đối ứng” cần thiết và tất yếu.

Tôi được làm quen với Từ Huy, tác giả chuyên luận, ba năm trước đây, vào một chiều nắng đẹp ở Paris, khi cô vừa “chân ướt chân ráo” từ Đại học Sư phạm Hà Nội sang Pháp làm luận án. Trong không khí thân tình và sôi nổi khi trao đổi về các dự định nghiên cứu, lòng tôi không khỏi thoảng chút ái ngại. Giữa một Paris mênh mông, xa lạ, cuộc sống của một nữ nghiên cứu sinh nước ngoài thật không dễ dàng, chưa nói đến đề tài nghiên cứu đầy áp lực về một tác giả vốn không hề dễ đọc ngay cả với độc giả Pháp với cả một “hậu cảnh” triết học dày đặc và rối mù của những Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Deleuze, Gadamer... Nhưng, nhìn vào ánh mắt cương nghị của “cô Đồ Nghệ” dễ mến, tôi tin rằng cô sẽ “vượt qua”. Và hôm nay, chỉ ba năm sau, một luận án dày dặn, sâu sắc được viết bằng một thứ tiếng Pháp trang trọng, chải chuốt và một bản tiếng Việt tự cô dịch ra cho người

đồng hương cùng thưởng thức đã ra đời! Tôi muốn chép lại ở đây một nhận định của Từ Huy về Robbe-Grillet: “Bằng các tác phẩm của mình, Robbe-Grillet tạo ra *sự tái diễn* chứ không phải *tái lặp*, ông tin là như vậy. Sự khác biệt giữa chúng là sự khác biệt giữa quá khứ và tương lai, giữa bất động và chuyển động, giữa giống và khác, giữa bắt chước và sáng tạo (...) Một cách nghịch lý, với sức mạnh hạn chế của nó, tái diễn là một quyền năng giúp nhà văn đạt tới tự do trọn vẹn. Ý chí



đã chín muồi trong sự nghiêm túc”, như Kierkegaard đã nói”. Tôi xin phép mượn cụm từ đẹp đẽ ấy của Kierkegaard để chúc mừng và chia sẻ niềm vui thành công đáng trân trọng của Từ Huy.

01.6.2009

(Giới thiệu quyển “*Alain Robbe Grillet - Sự thật và diễn giải*” của Nguyễn Thị Từ Huy, NXB Hội Nhà văn, 2009)

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 6

Chịu trách nhiệm xuất bản:

CHU HẢO

Biên tập:
TRƯƠNG ĐỨC HÙNG

Bìa:
HOÀNG HOA

Trình bày:
THÙY DƯƠNG

Liên kết & giữ bản quyền:



In 1.000 cuốn, khổ 13,5 x 20,5 cm, tại Công Ty Cổ Phần In Khuyến Học Phía Nam
Trụ sở: 128/7/7 Trần Quốc Thảo, Phường 7, Quận 3, Tp.HCM

Nhà Máy In: Lô B5-8 đường D4 (KCN Tân Phú Trung), Huyện Củ Chi, Tp.HCM

Số xác nhận ĐKXB: 689-2016/CXBIPH/4-08/TrT. Mã ISBN: 978-604-943-355-9

QĐXB: 70/QĐLK-NXBTrT ngày 01/12/2016. In xong và nộp lưu chiểu Quý I/2017