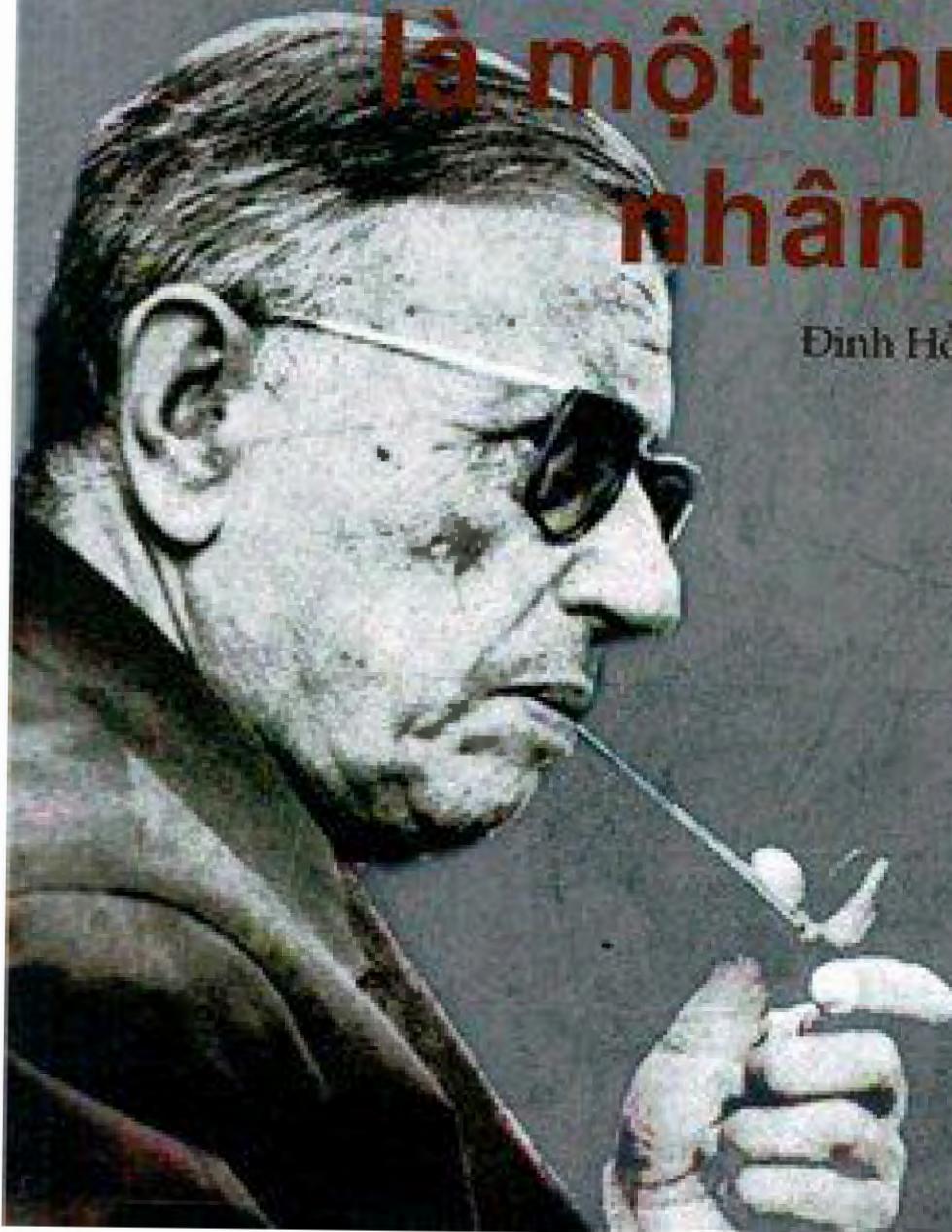


TÙ SÁCH
INH HỌA

JEAN-PAUL SARTRE

Thuyết hiện sinh
là một thuyết
nhân bản

Đinh Hồng Phúc dịch



NHÀ XUẤT BẢN TRÍ THỨC

**THUYẾT HIỆN SINH
LÀ MỘT THUYẾT NHÂN BẢN**

TỦ SÁCH TINH HOA TRI THỨC THẾ GIỚI

JEAN-PAUL SARTRE

THUYẾT HIỆN SINH
LÀ MỘT THUYẾT NHÂN BẢN

Đinh Hồng Phúc *dịch*
(*Tái bản lần thứ hai*)

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

THUYẾT HIỆN SINH LÀ MỘT THUYẾT NHÂN BẢN || JEAN-PAUL SARTRE

Bản tiếng Việt © 2015 Nhà xuất bản Tri thức.

Cuốn sách được xuất bản theo hợp đồng chuyển nhượng bản quyền giữa Nhà xuất bản Tri thức và Éditions Gallimard.

Bản quyền tác phẩm đã được bảo hộ. Mọi hình thức xuất bản, sao chụp, phân phối dưới dạng in ấn hoặc văn bản điện tử mà không có sự cho phép của NXB Tri thức là vi phạm luật.

L'existentialisme est un humanisme // Jean-Paul Sartre

Nouvelle édition/ Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre

Copyright © Editions Gallimard, Paris, 1996

All rights reserved.

MỤC LỤC

Hoàn cảnh bài thuyết trình	7
Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản	19
Thảo luận	91
Niên biểu Jean-Paul Sartre	123
Lời bạt: “Tồn tại” và “dấn thân”: Hai nẻo đường của thuyết nhân bản	133
Bảng chỉ mục	175

HOÀN CẢNH BÀI THUYẾT TRÌNH

Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản là văn bản tốc kí, được Sartre sửa lại, buổi thuyết trình được tổ chức ở Paris vào thứ Hai ngày 29 tháng Mười năm 1945 theo yêu cầu của Câu lạc bộ Maintenant, do Jacques Calmy và Marc Beigbeder lập ra trong thời kì Giải phóng, với mục đích “thúc đẩy hoạt động văn học và trí tuệ”; văn bản này được Nhà xuất bản Nagel ấn hành sau đó một năm. Tại sao tác giả của Tồn tại và Hư vô (1943) lại muốn người ta chấp nhận chủ nghĩa nhân bản trong học thuyết của mình?

Ta cần nhớ rằng hai tập đầu tiên của bộ Những con đường của Tự do ngay lần đầu xuất bản đã gây được tiếng vang cũng như xì-căng-đan về chúng. Chúng ta không cần bàn nhiều về chi tiết của bộ sách, trong tập Tuổi trưởng thành và trong Ân xá, đã khiến cho các nhà tư tưởng chính thống thời đó khó chịu. Nhân vật chính bị đánh giá là nhu nhược hay khờ khạo. Sartre viết: “Tôi nghĩ rằng điều gây khó chịu nhất về các nhân vật của tôi là sự sáng suốt của họ. Họ biết họ là ai và đó là điều họ chọn để

tồn tại." Dù thiếu bến đỗ và không tự tin, Mathieu rõ ràng ít có nét chung với mẫu nhân vật sứ thi hay nhân vật tích cực; cái quý giá duy nhất của anh, trong cuộc tìm kiếm bền bỉ một đời sống tự do đích thực - mang âm hưởng của cuộc truy tìm triết học trong Tồn tại và Hư vô - chính là sự sáng suốt khô khan ấy, cũng là nỗi khổ của anh ta. Điều xảy ra đối với anh, hay điều anh làm không mấy thực tế; anh không bắt đầu từ cuộc sống thực. Điều mà người ta chưa thấy đầy đủ là tần kịch của trí tuệ và luân lí của một ý thức đang hình thành, mà sự tiến triển của nó vẫn chưa dừng ở cuối quyển thứ hai. Chắc chắn là vì cả hai quyển tiểu thuyết này, và lại chúng còn có những người biện hộ nhiệt tình, dễ đọc hơn các công trình triết học, và việc xuất bản chúng làm cho thuyết hiện sinh của Sartre có tiếng vang xa rộng; những cuộc tranh luận xoay quanh những khẳng định của Sartre trở nên nồng nàn và rối beng vì cái mà ngày nay người ta ắt phải gọi là hiện tượng truyền thông - quảng cáo thổi phồng và hổ lốn, thù địch công khai hay ngầm ngầm, lối thông thái rởm - mà các lí do của nó vẫn còn chưa rõ. Kết quả của điều này là sự xâm nhập gần như lấn nhau: của người viết qua sự tai tiếng khiến anh ta phải sững sốt, và của công chúng qua thuyết hiện sinh; những ngũ thức không nằm trong ngũ cảnh nào

như “Địa ngục là người khác”, “Hiện hữu đi trước bản chất”, “Con người là một đam mê vô ích” tản mác trên các tờ báo theo lối giật gân, được coi như là các khẩu hiệu quái gở.

Về những lời phê phán từ các trí thức, vốn không đếm xỉa tới sự xúc phạm, chúng vẫn còn chưa dựa trên sự khảo sát thật thấu đáo tác phẩm Tồn tại và Hư vô¹: ngoài chủ nghĩa vô thần của ông, những người Kitô đã phê phán Sartre là nhà duy vật, trong khi đó những người cộng sản lại chê trách ông không phải là nhà duy vật; nhóm người trước trách móc ông là “đặt một cách tùy tiện tính thứ nhất của cái tự-mình”, còn nhóm người thứ hai coi đó là chủ nghĩa chủ quan; các ý niệm về sự bất tất, tình trạng bị bỏ rơi, lo âu gây khó chịu cho cả hai phía. Có phải cách dùng ngôn ngữ đầy quyết liệt của lối phản bác này, mà Sartre cảm thấy là đầy hàn học, liên quan đến mỗi điều là các tinh thần, sau thảm họa của chiến tranh, bị (như cách nói của một trong những lời gièm pha về ông) “ám ảnh bởi lối định nghĩa về con người phù hợp với sự đòi hỏi của lịch sử, và cho phép vượt qua tình trạng khủng hoảng hiện nay”? Thực tế là, các

¹ Mặc dù đã có một số nhà triết học trẻ tuổi, trong một hội có đông thành viên hơn hội của các học trò cũ của ông, chú ý tới những gì Sartre viết, như Francis Jeanson, tác giả của cuốn *Vấn đề luân lí và tư tưởng của Sartre* (Paris: Éditions du Myrte, 1947).

phản bác này thường mang tính đạo đức, thậm chí về cơ bản là mang tính công lợi, hơn là mang tính triết học thực thụ. Người ta chẳng mấy quan tâm đến việc thảo luận về sự phôi kết các ý niệm trong các công trình của ông, về tính thích đáng của các luận cứ. Chính nhà phê bình ấy¹ viết: "Chẳng ai có thể đọc nổi Tồn tại và Hư vô"; nhưng trong suy nghĩ của nhiều người, Sartre đang trở thành nhà phản-nhân bản tiêu biểu nhất: ông khiến cho người Pháp rệu rã tinh thần vào lúc nước Pháp, trong cảnh hoang tàn, đang cần đến hi vọng hơn bao giờ hết. Chính vì thế, để trình bày trước công chúng một cái nhìn bao quát mạch lạc và chính xác hơn về triết học của mình, Sartre đã đồng ý trình bày bài thuyết trình này². Bị bối rối bởi sự phán khích quá mức của đám đông chen lấn vào phòng thuyết trình, mà ông hầu như biết chắc rằng trong đó những kẻ tò mò bị cuốn hút

¹ Hơn nữa, nhà phê bình này đã cho rằng thuyết hiện sinh là "một căn bệnh tinh thần". Xem "Những suy nghĩ về sự điều chỉnh" của Pierre Emmanuel, trong Tạp chí *Fontaine*, số 41, tháng 4-1945, và "Thuyết hiện sinh là gì? Bản tổng kết một cuộc công kích" trong *Những lá thư của người Pháp*, 24-11-1945.

² Đây không phải là nỗ lực đầu tiên của ông: ông đã từng đề xuất một cách định nghĩa thuyết hiện sinh và đáp lại sự phê phán của những người cộng sản trong tuần san Action. Xem "Về thuyết hiện sinh: Điểm lại vấn đề", *Action*, tháng 12-1944; (in lại trong *Les écrits de Sartre/Những bài viết* của Sartre, do Michel Contat và Michel Rybalke biên tập, Paris: Gallimard, 1970).

bởi tai tiếng của thuyết hiện sinh và tác giả của nó nhiều không kém gì các thính giả đến vì tình yêu triết học, ông khẳng định rằng thuyết hiện sinh là một học thuyết hoàn toàn dễ đặt đối với các triết gia, ngay cả khi ông làm cho nó ít nhiều vừa tầm với đại chúng: chính cuốn Tồn tại và Hư vô, một văn bản vừa chật chẽ lại vừa rắc rối, khó đọc và thường bị xuyên tạc, đã vuột khỏi tầm tay ông, nhưng ông cảm thấy phải có trách nhiệm đối với nó. Nhưng, người ta đoán, vượt lên trên công chúng mà ông khoanh vùng một cách kém cỏi này, ông phát biểu một cách cụ thể hơn đối với những người cộng sản, vốn là những người ông muốn có quan hệ gần gũi. Vài tháng trước đó, ông đã viết cho các tờ báo bí mật của họ; nhưng giờ đây các cầu nối đã gây và sự thù địch của họ có vẻ như tăng lên cùng sự lớn mạnh của thuyết hiện sinh.

Tuy nhiên, đó không phải là một lập luận lí thuyết đã dẫn Sartre tới chỗ muốn nhích lại gần này. Tồn tại và Hư vô, ông đã suy nghĩ cẩn kẽ nhiều năm, đã xây dựng nó trong trạng thái phấn khích cô độc trong giai đoạn nhàn rỗi miễn cưỡng của "cuộc chiến kì cục" [những năm 1939-1940] và trong trại tù binh Đức; nhưng việc toàn bộ sức mạnh trí tuệ của ông hướng đến cuộc tìm kiếm chân lí về Tồn tại và con người trong thế giới lại không ngăn ông cảm thấy sự bất lực của mình dưới ách chiếm đóng của phát xít

Đức. Nếu ông khao khát hành động tập thể, thì đó là vì ông đã cảm thấy sức nặng của Lịch sử và đã thừa nhận tầm quan trọng của cái xã hội (*le social*). Vào chính tháng mà Sartre thuyết trình, số đầu tiên của *Les Temps modernes* được xuất bản; tạp chí mà ông vừa sáng lập kêu gọi ủng hộ các cuộc đấu tranh xã hội và kinh tế của cánh Tả, mà Đảng Người bị bắn đã trở thành đại diện đầu tiên của nó, và qua các bài thời luận, phóng sự, nghiên cứu của tờ báo ấy đã thúc đẩy sự giải phóng con người. Nhưng kíp biên tập của *Les Temps modernes* giữ lấy quyền phê phán: "Chúng tôi đứng về phía những ai muốn thay đổi cả điều kiện xã hội lẫn quan niệm của con người về chính mình. Cũng vậy, đối với các sự biến chính trị và xã hội sắp xảy ra, tạp chí của chúng tôi sẽ bày tỏ lập trường trong từng trường hợp. Nó sẽ không làm điều đó về mặt chính trị, nghĩa là nó không phục vụ cho bất kỳ đảng phái nào."¹

Quyền tự do bày tỏ ý kiến là điều mà các nhà lý luận của Đảng không ủng hộ; nó "có lợi cho phản cách mạng", theo cách nói được thừa nhận của tờ *L'Humanité*². Cũng trên bình diện lí thuyết, ý

¹ Xem phần giới thiệu cho tờ *Les temps modernes*, số đầu tiên, tháng 10-1945, in lại trong *Situations*, quyển II, Paris: Gallimard, 1948.

² Trong *Les existentialistes et la politique/Các nhà hiện sinh và chính trị*, của M.-A. Burnier, Paris: Gallimard, 1966.

niệm về tự do có vấn đề. Trong bài thuyết trình trên, về điểm này trong hoạt động nghiên cứu triết học của ông, ít ra Sartre muốn thuyết phục những người mác-xít của Đảng Cộng sản rằng tự do không trái ngược với quan niệm mác-xít về việc con người bị quy định bởi các hoàn cảnh kinh tế của mình. "Không phải là trong cùng một mối quan hệ mà người này là tự do còn người kia là nô lệ", ông còn viết trong Chủ nghĩa duy vật và Cách mạng¹, ở đó ông trình bày rõ ràng hơn về những điểm khác nhau giữa ông và những người cộng sản.

Người ta đòi hỏi ông phải biện minh về mặt đạo đức khái niệm dân thân của ông kể từ tác phẩm Tồn tại và Hu vô²; còn hơn thế nữa, ở vị trí của ông, người ta rút ra từ đó những hệ quả luân lí tai hại, những hệ quả mà ngay sau đó người ta đã trách cứ ông. Trong hi vọng làm tiêu tan những sự ngộ nhận, Sartre thấy buộc phải giản lược các luận đề của mình, chỉ nhấn mạnh những gì mà người ta có thể hiểu được. Ông đi đến chỗ giảm bớt phương diện kịch tính của mối quan hệ không thể tách rời

¹ *Les Temps modernes*, số 9 và 10, tháng Sáu và Bảy, 1946, in lại trong *Situations*, III, Paris: Gallimard, 1949.

² Luận đề của ông về sự tự do nguyên thủy, từ đó nảy sinh các ý niệm dân thân và trách nhiệm, chỉ thoảng cho thây cái sẽ thành đạo đức học mà ông hứa sẽ dành một công trình sắp tới cho nó (xem *Tồn tại và Hu vô*, phần 4 và kết luận).

giữa thực tại-người và Tồn tại: quan niệm của cá nhân ông về sự lo âu, chẳng hạn, được kế thừa từ Kierkegaard và Heidegger, và được sáng tạo thêm, giữ một vị trí trung tâm trong tiểu luận bản thể học của ông, ở đây đã quy giản thành lo âu mang tính đạo đức của viên chỉ huy quân đội tại thời điểm đưa các đoàn quân của mình vào cuộc chiến. Nỗ lực truyền bá và hòa giải này sẽ hoài công vô ích: các nhà mác-xít không buông vũ khí.

Nhưng thực sự có sự hiểu nhầm không? Có lẽ là không nếu ta để ý câu nói của Pierre Naville¹ trong cuộc trao đổi sau buổi thuyết trình: "Tôi gạt sang một bên tất cả những câu hỏi chuyên môn có liên quan đến triết học...". Đối với nhà triết học, không dễ gì đối thoại được nếu người ta cứ lên án học thuyết của ông ta mà không chịu tham gia bàn luận triết học! Pierre Naville cũng đã viết một bài điểm sự kiện

¹ Pierre Naville (1904-1993): nhà báo và nhà xã hội học, trước là nhà siêu thực và người cộng sản chiến đấu, bị khai trừ khỏi Đảng vào năm 1928 vì theo chủ nghĩa Trotsky; ông đã dẫn dắt phong trào Trotskyite từ năm 1929 đến năm 1939. Năm 1945, ông sáng lập Tạp chí Quốc tế và tạo mối quan hệ gần gũi với Đảng Cộng sản. Nhớ lại giai đoạn này, bạn của ông là Maurice Nadeau kể: "Đối với những người sống sót, như chính chúng tôi sống sót vì nhiều lý, gồm cả những người theo "chủ nghĩa Trotsky", chúng tôi phải suy nghĩ lại tình hình với sự trợ giúp của cái lì bàn đã giữ chúng tôi ở lại: chủ nghĩa Marx." Xem Grâces leur soient rendues/Ta có thể tạ ơn họ, Albin Michel, 1990.

tỏ ý vừa lòng với cuộc thảo luận mơ hồ này: "Pierre Naville đã chỉ ra mâu thuẫn... Hơn cả trong các bài viết trình bày chặt chẽ hơn, ta có thể thấy ở đây cái phân biệt chủ nghĩa Marx với thuyết hiện sinh và bất cứ học thuyết triết học nào khác."¹ Trên thực tế, ta cần phải chống thuyết hiện sinh của Sartre, vốn là học thuyết gây được sự quan tâm của giới trẻ, không chỉ vì luận đề này hay luận đề khác của nó, mà trước hết chính vì nó có nguy cơ gieo rắc cho mọi người sự bối rối và do dự. Ông khiến cho những người đến với chúng tôi bối rối", Roger Garaudy nói với ông; và Elsa Triolet nói: "Ông là triết gia, do đó là người chống mác-xít." Thực vậy, nếu nhà lí luận cộng sản thấy rằng việc thảo luận về chủ nghĩa Marx chính là làm yếu đi sự xác tín không thể thiếu đối với người chiến sĩ trong cuộc đấu tranh (và lại, cũng vô ích thôi, vì chủ nghĩa Marx chưa đựng tất cả các chân lí cần thiết cho việc làm thay đổi thế giới), thì ông ta đã

¹ *La Revue internationale*/Tạp chí quốc tế, số 4, tháng 4-1946. Chữ in nghiêng do chúng tôi nhấn mạnh. "Chính những người mác-xít đương thời không thể gác sang một bên ý kiến của riêng họ: họ không thừa nhận lỗi nói đổi nghịch (bởi sợ, ghét và lười) chính vào lúc họ muốn có thái độ cởi mở đối với nó. Mâu thuẫn này đã chặn họ lại...". Chính vì thế, Sartre đã mường tượng đến những cuộc trao đổi không thành của ông với những người mác-xít. Xem "Questions de méthode"/"Các vấn đề về phương pháp", trong *Critique de la Raison dialectique*/Phê phán lí tính biện chứng, quyển I, ấn bản mới, Gallimard, 1985.

không nắm bắt được thực chất của bước đi triết học mà Sartre sẽ tái khẳng định giá trị của nó vào năm 1948: "Muốn có Chân lí thì phải đặt Tồn tại lên trên hết, ngay cả trong một hình thức tai họa, chỉ đơn giản là vì nó tồn tại."¹ Sau này, ông chú tâm vào việc chứng minh rằng theo quan niệm về con người mà ông đề xuất - làm phong phú thêm trong thời gian chuyển tiếp giữa các tiểu luận tiểu sử của ông - , thuyết hiện sinh không phải là, đối mặt với chủ nghĩa Marx, một triết học thái quá².

Trong mọi trường hợp, chẳng có gì ngạc nhiên khi Sartre sớm lấy làm tiếc vì đã cho xuất bản Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản. Nhiều người đã đọc bài thuyết trình này, được xem như là một bài dẫn nhập thỏa đáng cho Tồn tại và Hư vô, nó không được trình bày rõ ràng nhưng lại là bài văn tắt, và phản ánh những mâu thuẫn mà Sartre đã loay hoay với nó ở năm đó; ông rất muốn tham gia vào đời sống tập thể bên cạnh Đảng Cộng sản, vốn là niềm hi vọng của hàng triệu người trong năm đầu tiên sau cuộc chiến tranh, khi đó những sự biến đổi xã hội triệt để nhất tuồng như có thể xảy ra; nhưng sự lựa chọn của ông không đặt trên cơ sở triết học.

¹ Trong *Vérité et existence/Chân lí và hiện hữu*, tác phẩm di cảo, Gallimard, 1989.

² Xem *Question de méthode*, sđd.

Những người mác-xít đã vội vã phê phán tác phẩm này của ông nhưng lại không đọc nó, và ông cũng còn chưa nghiên cứu Marx cho tới nơi tới chốn; suy nghĩ của ông về kích thước xã hội và lịch sử của con người cũng vừa bắt đầu - và lại, cái bản chất hiện tượng học có phải là công cụ hữu ích cho việc suy tưởng về tồn tại tập thể? "Có một nhân tố thiết yếu, trong triết học, đó là thời gian", Sartre đã viết trong Các vấn đề về phương pháp. "Cần nhiều thời gian để viết một công trình lí thuyết." Năm ấy, ông đã lỡ vận.

Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản vì thế là một bài viết đúng lúc nhưng với điều kiện là trước đó người ta đã quen thuộc với tác phẩm văn học và triết học thời kì đầu của Sartre rồi, đánh dấu điểm ngoặt trong đời sống trí tuệ của ông. Một chủ đề mới của nghiên cứu triết học sẽ bắt đầu. Các lập luận phản bác ông, mà ông cố trả lời trong bài thuyết trình này, cũng mơ hồ và thù địch như xưa, đã gợi ra cho ông những câu hỏi mới mà ông sẽ phải xem xét về mặt triết học trong Phê phán Lí tính biện chứng, theo một quá trình chín muồi không bị cách trở mà theo cách nào đó các tác phẩm di cảo của ông là bằng chứng.

Arlette Elkaïm-Sartre

**THUYẾT HIỆN SINH LÀ
MỘT THUYẾT NHÂN BẢN**

Ở đây chúng tôi muốn bảo vệ thuyết hiện sinh chống lại vài điều trách cứ mà người ta đã nhầm vào nó.

Những sự phê phán nhầm vào thuyết hiện sinh

Trước hết, người ta trách thuyết hiện sinh là nó mời gọi mọi người trú ngụ trong một thứ triết lí tịch tĩnh¹ về sự tuyệt vọng. Trong khi tất cả các giải pháp đều bị khép lại, thì chúng ta cần xét rằng sự hành động trong thế giới này là hoàn toàn không thể có, và cuối cùng là đi đến một thứ triết học trầm tư mặc tưởng; và lại, vì sự trầm tư mặc tưởng là một thứ xa xỉ nên triết học này dẫn chúng ta đến với nền triết học tư sản. Đây trước hết là những lời trách của những người cộng sản.

¹ Thuyết tịch tĩnh (Quiétisme): là một học thuyết huyền học của các nhà thần học Kitô giáo Molinos (1627-1696), Guyon (1648-1717), được Fénelon bổ sung thêm bằng tác phẩm *Maximes des Saints*/Châm ngôn của các vị Thánh (1687). Thuyết này cho rằng ta có thể dễ dàng đạt đến một trạng thái tình yêu không ngừng và hợp nhất với Thượng Đế, tức trạng thái hiệp thông với tâm hồn một sự thanh tản tuyệt đối mà không cần đến sự thực hành tôn giáo hay đạo đức nào. Về sau, người ta sử dụng khái niệm này theo nghĩa rộng hơn để chỉ bắt cứ một học thuyết hay một thứ triết lí nào chủ trương đi tìm sự hoàn thiện của tinh thần trong trạng thái trầm tư mặc tưởng có tính chất thụ động về cái hạnh phúc chân thật của con người. Trong sách này, chúng tôi dịch “quiétisme” là “thuyết tịch tĩnh”, “chủ nghĩa tịch tĩnh”, “triết lí tịch tĩnh” tùy theo văn cảnh (ND).

**Phê phán
của người
mác-xít**

Từ phía khác, người ta trách chúng tôi là đã nhẫn mạnh đến tình trạng ô nhục của con người, thấy đâu đâu cũng là sự tiện, ám muội và đê hèn, bỏ qua một vài vẻ đẹp rạng rỡ, cái khía cạnh tươi sáng của bản tính người; chẳng hạn, theo quý cô Mercier, nhà phê bình Công giáo, là chúng tôi đã quên mất nụ cười của trẻ thơ. Từ cả hai phía, người ta trách chúng tôi đã thiếu mất sự liên đới của con người, xem xét con người trong trạng thái biệt lập, hơn nữa, theo lời những người cộng sản, phần lớn vì chúng tôi đi từ tính chủ thể thuần túy, nghĩa là đi từ *cái tôi tư duy* của Descartes¹, nghĩa là vẫn

¹ René Descartes (1596-1650): triết gia người Pháp, được coi là cha đẻ của triết học hiện đại, vì đã tiên phong trong việc đánh đổ nền triết học Aristote kinh viện, thúc đẩy sự phát triển của một thứ khoa học mới trên nền tảng quan sát và thực nghiệm. Vận dụng phương pháp hoài nghi, ông loại bỏ mọi tri thức bề ngoài được rút ra từ quyền uy, cảm giác và lí tính để từ đó xác lập những nền tảng tri thức luận mới trên cơ sở của trực quan rằng ông hiện hữu khi ông đang suy tưởng. Điều này ông phát biểu rõ trong tuyên ngôn: “*Cogito, ergo sum*” (“Tôi tư duy, vậy tôi tồn tại”). Ông cũng phát triển một *thuyết nhị nguyên* siêu hình học và thuyết này phân biệt triết để giữa tinh thần (bản chất của nó là suy tưởng) và vật chất (bản chất của nó là quang tính trong ba chiều). Siêu hình học của Descartes là siêu hình học duy lí, dựa trên sự thừa nhận các ý niệm *bẩm sinh* về tinh thần, vật chất và Thượng Đế (ND).

còn trong thời khắc (*moment*) con người tự đạt đến trong sự cô đơn của mình, cái thời khắc khiến chúng ta sau đó không thể quay trở lại với sự liên đới với những người đang tồn tại bên ngoài tôi và tôi không thể đạt đến trong cái *cogito*¹.

Phê phán của người Công giáo

Và về phía Công giáo, người ta trách chúng tôi đã phủ nhận tính thực tại và sự nghiêm túc của những sự việc ở đời, vì nếu chúng tôi gạt bỏ những lời răn của Thượng Đế và những giá trị được cho là vĩnh hằng, thì chẳng còn gì ngoài sự hoàn toàn tùy tiện (*stricte gratuité*): ai cũng có thể làm gì tùy thích, và không thể lấy quan điểm của mình mà lên án những quan điểm và hành vi của người khác.

Chính vì những lời trách cứ khác nhau ấy mà hôm nay tôi tìm cách trả lời. Đây cũng là lí do tại sao tôi đặt nhan đề cho bài thuyết trình nhỏ này là *Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản*. Có thể nhiều người sẽ ngạc nhiên về cái mà ở đây người ta gọi là “thuyết nhân bản” (*humanisme*). Chúng tôi sẽ cố gắng trình

¹ Cogito: cái Tôi tư duy (ND).

**Thuyết bi
quan và
thuyết hiện
sinh**

**Thuyết tự
nhiên và
thuyết hiện
sinh**

bày cho mọi người thấy cách hiểu của chúng tôi về thuyết này. Dù sao chúng tôi có thể nói ngay từ đầu rằng chúng tôi hiểu thuyết hiện sinh là một học thuyết làm cho đời sống con người trở nên khả hưu, và hơn nữa, là học thuyết tuyên bố rằng mọi chân lí và hành động đều liên quan một hoàn cảnh và một tính chủ thể người. Sự trách cứ chủ yếu người ta đổ lên chúng tôi mà ai cũng biết chính là việc quá nhấn mạnh đến khía cạnh xấu của đời sống con người. Gần đây người ta có kể với tôi về một bà nọ đang cơn nóng giận đã buông lời dung tục rồi phân bua xin lỗi rằng: “Chắc tôi thành con mụ hiện sinh mất rồi”. Do đó, người ta đánh đồng những gì xấu xa với thuyết hiện sinh. Đó là lí do tại sao người ta xem chúng tôi là những kẻ tự nhiên chủ nghĩa; và nếu thật như vậy, có thể người ta sẽ ngạc nhiên rằng chúng tôi gây khiếp sợ và gây tai tiếng nhiều hơn cả thuyết tự nhiên (naturalisme) theo đúng nghĩa của từ này mà hiện nay nó đang gây khiếp sợ và gây phẫn nộ. Người nào đó hoàn toàn chịu được một cuốn tiểu

Túi khôn
người đời

thuyết của Zola¹, cuốn *Đất* chẳng hạn, nhưng lại lộn ruột lên ngay khi anh ta đọc một cuốn tiểu thuyết hiện sinh; người nào đó sử dụng túi khôn người đời - một túi khôn khá tồi - sẽ thấy chúng tôi còn tồi hơn. Thế nhưng, còn gì vỡ mộng hơn khi nói rằng: "Trước khi thương người, phải thương mình đã" hay "Với kẻ tiểu nhân, biệt đãi thì nó lờn mặt, nghiêm đãi thì nó dẽ bảo"? Còn nhiều sáo ngứ nữa mà ai cũng biết có thể được dùng cho vấn đề này và chúng luôn nói lên cùng một điều rằng không được đấu tranh chống lại những quyền lực đã xác lập, không được đấu tranh chống lại vũ lực, không được làm những gì vượt quá thân phận của mình, mọi hành động không phù hợp với truyền thống đều là một sự lâng mạn, mọi toan tính không dựa vào một kinh nghiệm đã được chứng minh

¹ Émile Zola (1840-1902): tiểu thuyết gia, nhà phê bình văn học và là nhà hoạt động chính trị người Pháp, đại diện tiêu biểu cho trường phái chủ nghĩa tự nhiên trong văn học phương Tây thế kỷ XIX. Tác phẩm chủ yếu của ông là một loạt hai mươi tiểu thuyết được tập hợp dưới tên gọi *Les Rougon-Macquart*. Cuốn tiểu thuyết *La Terre*/Đất (1887) nằm trong loạt các tác phẩm này (ND).

ắt phải thất bại; và kinh nghiệm cho thấy con người luôn hướng về cái thấp hèn, nên cần phải có những đoàn thể vững chãi để ngăn giữ họ lại, nếu không sẽ là tình trạng vô chính phủ. Tuy nhiên, có những người cứ lải nhải những cách ngôn buồn thảm ấy, có những người nói: "Con người là thế đấy!" mỗi khi người ta cho họ thấy một hành vi ít nhiều có tính ghê tởm, có những người nhai đi nhai lại những bài ca [theo phong cách] hiện thực chủ nghĩa, chính những người đó trách cứ thuyết hiện sinh là quá rầu rĩ, đến mức tôi phải tự hỏi phải chăng họ trách móc học thuyết này không phải về sự bi quan của nó mà đúng hơn về sự lạc quan của nó. Thực ra, điều gây e sợ trong học thuyết mà tôi cố gắng trình bày với các bạn là phải chăng nó để cho con người một khả năng lựa chọn? Để làm rõ điều này, chúng ta cần xét lại câu hỏi hoàn toàn trên bình diện triết học: "Thuyết hiện sinh là gì?"

Phần lớn những ai dùng từ này ắt sẽ rất bối rối khi biện minh cho nó, vì ngày nay nó đã trở thành một thứ thời thượng,

“Một” hiện sinh nên người ta sẵn sàng tuyên bố rằng anh nhạc sĩ này hay anh họa sĩ nọ là một “nhà hiện sinh”. Một anh chuyên viết tin vặt cho tờ *Clartés* kí thêm chữ “Nhà hiện sinh”; và thực ra, từ này ngày nay đã được dùng quá rộng rãi đến nỗi nó không còn biểu đạt được điều gì nữa cả. Có vẻ như vì muốn có một học thuyết tiền phong tương tự như thuyết siêu thực (surréalisme), nên những người thích gây xì-căng-dan, hay thích gây phong trào, đều hướng tới triết học hiện sinh; hơn nữa, một thứ triết học chẳng mang lại cho họ điều gì trong lĩnh vực này, thì trên thực tế nó chính là học thuyết ít tai tiếng nhất, chân chất nhất và chỉ dành riêng cho các nhà chuyên môn và các nhà triết học mà thôi. Tuy vậy, nó có thể được định nghĩa dễ dàng. Điều rắc rối là có hai loại nhà hiện sinh: loại thứ nhất là các nhà hiện sinh Kitô giáo, và tôi liệt Jaspers¹

Có hai phái hiện sinh

¹ Karl Theodor Jaspers (1883-1969): nhà tâm thần học và triết học người Đức, đại diện cho triết học hiện sinh Kitô giáo. Các công trình chính: *Philosophie/Triết học* (1932), *Vernunft und Existenz/Lí tính và hiện hữu*

**Hiện hữu đi
trước bản
chất**

và Gabriel Marcel¹ (cả hai đều tự nhận là người Công giáo) vào trong số đó; loại thứ hai là các nhà hiện sinh vô thần, cần phải liệt Heidegger² và các nhà hiện sinh Pháp khác và chính tôi vào số này. Điểm chung giữa họ chỉ là ở chỗ họ cho rằng hiện hữu đi trước bản chất hay nói cách khác, họ xuất phát từ tính chủ thể. Cần phải hiểu điều đó như thế nào mới đúng? Khi ta xét một vật phẩm, chẳng hạn như một cuốn sách hay một con dao

(1935), *Existenzphilosophie*/Triết học hiện sinh (1938), *Einführung in die Philosophie*/Dẫn luận triết học (1950), *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*/Lí tính và phản lí tính trong thời đại chúng ta (1950).

¹ Gabriel Marcel (1889-1973): triết gia, nhà phê bình văn học, và là nhà soạn kịch người Pháp, đại diện cho phái Kitô giáo trong triết học hiện sinh. Các công trình chính: *Existence et objectivité*/Sự hiện hữu và tính khách quan (1914), *Être et avoir*/Tồn tại và sở hữu (1935), *Les Hommes contre l'humain*/Những con người chống con người (1951), *L'Homme problématique*/Con người nghi vấn (1955), *La dignité humaine*/Phẩm giá con người (1964).

² Martin Heidegger (1889-1976): triết gia Đức, có vai trò rất lớn đối với sự hình thành và phát triển thuyết Hiện sinh và các thuyết khác như Thông diễn học (Gadamer) và Hậu-cấu trúc (Derrida và Foucault). Công trình chính: *Sein und Zeit* (*Tồn tại và thời gian*, 1927).

Khi Sartre liệt Heidegger vào cùng nhánh các nhà hiện sinh vô thần, Heidegger đã phản ứng lại điều này trong tác phẩm *Lá thư về "thuyết nhân bản"* (1946).

Viễn quan
kĩ thuật về
thế giới

rọc giấy, vật này được người thợ chế tạo theo gợi hứng của một khái niệm nào đó, và nó được quy chiếu đến khái niệm "dao rọc giấy", và cũng được quy chiếu như vậy đến một kĩ thuật sản xuất có sẵn, vốn là bộ phận của khái niệm và về thực chất là một công thức chế tạo. Như vậy, dao rọc giấy vừa là một vật được sản xuất theo một phương cách nào đó vừa có một công dụng xác định, và không ai có thể cho rằng một người nào đó làm ra một con dao mà lại không biết con dao ấy dùng vào việc gì. Vì thế, chúng tôi sẽ nói rằng với con dao thì bản chất - tức là toàn bộ các công thức chế tạo và các thuộc tính cho phép làm ra nó và định nghĩa nó - có trước sự hiện hữu; và như vậy, trước mặt tôi, sự hiện diện của một con dao nào đó hay một cuốn sách nào đó là được quy định. Vậy là chúng ta có một viễn quan kĩ thuật (vision technique) về thế giới, và trong viễn quan này ta có thể nói: "Sản xuất đi trước hiện hữu".

Khi chúng ta quan niệm Thượng Đế là một Đáng Sáng tạo, thì trong một thời

**Con người
và Thượng
Đế ở các
triết gia thế
kỉ XVIII**

gian dài, vì Thượng Đế này được đánh đồng với một người thợ siêu phàm; và dù học thuyết mà chúng ta đang xét có là gì đi nữa, ngay cả một học thuyết như học thuyết của Descartes hay của Leibniz¹, thì chúng ta luôn thừa nhận rằng ý chí (volonté) ít nhiều theo sau giác tính (entendement), hay ít ra là đi cùng với giác tính, và Thượng Đế, khi sáng tạo ngài biết rõ những gì ngài đang sáng tạo. Như vậy, khái niệm “con người”, trong tinh thần của Thượng Đế, là có thể so sánh với khái niệm “dao rọc giấy” trong tinh thần của nhà công nghiệp; và Thượng Đế tạo ra con người theo những kĩ thuật và một khái niệm hoàn toàn giống như người thợ chế tạo một con dao rọc giấy dựa theo một định nghĩa và một kĩ thuật. Như vậy, mỗi cá nhân con người là sự hiện thực hóa của một khái niệm nào đó tồn tại trong giác

¹ Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716): triết gia, nhà toán học người Đức. Các công trình triết học chính của ông: *Discours de métaphysique* (Bàn về Siêu hình học, 1686), *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Những tiểu luận mới về giác tính của con người, 1705), *Monadologie* (Đơn tử luận, 1714) (ND).

Bản tính
người ở các
triết gia thế
kỉ XVIII

tính thánh thần. Vào thế kỉ XVIII, chủ nghĩa vô thần (athéisme) của các triết gia, ý niệm Thượng Đế bị gạt bỏ, nhưng không vì thế mà người ta gạt bỏ tư tưởng cho rằng bản chất có trước sự hiện hữu. Ý niệm này đâu đâu chúng ta cũng gặp lại nó một ít: ở Diderot¹, ở Voltaire², và cả ở Kant³. Con người là kẻ sở hữu một bản tính người (nature humaine). Bản tính người này, một khái niệm về con người, được tìm thấy ở tất cả mọi con người. Điều này có nghĩa là mỗi con người là một hình mẫu đặc thù của một khái niệm phổ quát: "con người"; ở Kant, ông rút từ tính phổ quát ấy ra rằng vượn người, người nguyên thủy, cũng như người thị dân đều được gộp vào cùng

¹ Denis Diderot (1713-1784): triết gia, nhà văn, và nhà bách khoa thư người Pháp, là người sáng lập và chủ trì bộ *Encyclopédie*/Bách khoa thư (1750), một công trình đóng vai trò rất quan trọng cho sự phát triển của phong trào Khai minh ở Pháp (ND).

² Voltaire (1694-1778), tên thật là François-Marie Arouet, là triết gia, nhà văn người Pháp, đại biểu lối lạc của trào lưu tư tưởng Khai minh. Các tác phẩm chính: *Candide ou Optimisme*/Chàng Candide hay chủ nghĩa lạc quan (1759), *Lettres philosophiques*/Những lá thư triết học (1734) (ND).

³ Immanuel Kant (1724-1804): triết gia duy tâm siêu nghiệm Đức, có ảnh hưởng vô cùng to lớn đối với toàn bộ triết học Tây phương hiện đại.

một khái niệm và có cùng những tính chất căn bản. Như vậy, lại một lần nữa, bản chất của con người có trước sự hiện hữu mang tính lịch sử ấy mà chúng ta sẽ gặp lại trong tự nhiên.

Thuyết hiện sinh vô thần

Quan niệm của thuyết hiện sinh về con người

Thuyết hiện sinh vô thần, mà tôi đại diện, có tính nhất quán hơn. Nó tuyên bố rằng nếu Thượng Đế không hiện hữu, thì ít ra có một hữu thể nơi đó hiện hữu đi trước bản chất, một hữu thể hiện hữu trước khi có thể được định nghĩa bằng một khái niệm nào đó, và tuyên bố rằng hữu thể ấy chính là “con người”, hay nói như Heidegger là “thực tại-người”¹. Ở đây, “hiện hữu đi trước bản chất” có nghĩa là gì? Câu này có nghĩa rằng con người trước hết phải hiện hữu, gắp gỡ nhau, xuất hiện ra trong thế giới đã, rồi theo đó tự định nghĩa mình. Con người, theo quan niệm của người hiện sinh, nếu không thể định nghĩa được, chính là vì trước hết nó là hư vô. Nó chỉ tồn tại sau đó, và sẽ tồn tại như những gì nó sẽ

¹ Nguyên văn: “réalité-humaine”. Đây là chữ Jean-Paul Sartre dùng để dịch thuật ngữ “Dasein” của Heidegger (ND).

**Con người
là những gì
mà nó tự
tạo nên**

Dự phỏng

tự tạo nên. Như vậy, không có bản tính người, vì không có Thượng Đế để nghĩ ra cái bản tính ấy. Con người không chỉ tồn tại như nó được quan niệm, mà còn tồn tại như nó muốn thể hiện; và vì nó được quan niệm sau khi có sự hiện hữu, và vì nó muốn tỏ ra sau khi có cái đà ấy hướng tới sự hiện hữu, nên con người không là gì khác ngoài những gì mà nó tự tạo nên. Đó là nguyên tắc đầu tiên của thuyết hiện sinh. Đó cũng là điều mà người ta gọi là *tính chủ thể*, và người ta vin vào danh từ ấy để trách cứ chúng tôi. Nhưng qua đó chúng tôi muốn nói gì nếu không phải là việc con người có một phẩm giá cao hơn hòn đá hay cái bàn? Vì chúng tôi muốn nói rằng trước tiên con người phải hiện hữu, tức là nói rằng trước tiên con người phải là kẻ tự ném mình vào một tương lai, và phải là kẻ ý thức về việc tự dự phỏng vào tương lai. Con người trước hết là một dự phỏng đang được sống về mặt chủ thể, thay vì là một thứ rêu, một thứ nấm mốc hay một búp súp-lơ; không có gì hiện hữu một cách có sẵn cho dự phỏng ấy, không

có gì tồn tại nơi thiên đường khả niêm (ciel inteligible), và con người trước hết sẽ là những gì mà nó dự định tồn tại. Không phải những gì nó muốn tồn tại. Vì thông thường chúng ta hiểu “muốn” là một quyết định có ý thức, và đối với phần đông trong số chúng ta, quyết định ấy đi sau những gì mà con người đã tự làm nên chính mình. Tôi có thể muốn gia nhập một đảng phái, viết một cuốn sách, lập gia đình, tất cả những điều đó chỉ là sự biểu hiện của một sự lựa chọn nguyên thủy hơn, tự khởi hơn những gì mà người ta gọi là “ý chí”. Nhưng nếu đúng là hiện hữu đi trước bản chất, thì con người chịu trách nhiệm về những gì nó đang tồn tại. Như vậy, bước đi đầu tiên của thuyết hiện sinh là đặt mọi người vào việc chiếm lĩnh những gì mình đang tồn tại, và đặt lên con người toàn bộ trách nhiệm về sự hiện hữu của mình. Và khi nói rằng con người chịu trách nhiệm về chính mình, thì chúng tôi không muốn nói rằng con người chịu trách nhiệm về cái cá nhân chật hẹp của mình, mà muốn nói rằng con người chịu trách nhiệm cho

**Con người
là kẻ hoàn
toàn chịu
trách
nhiệm**

Sự lựa chọn

tất cả mọi người. Chữ “chủ nghĩa chủ quan” (subjectivisme) có hai nghĩa, và những người công kích chúng tôi chơi trên cả hai nghĩa này. Nghĩa thứ nhất, nó muốn nói đến sự lựa chọn của bản thân chủ thể cá nhân; nghĩa thứ hai, nó muốn nói đến tính bất khả của con người trong việc vượt qua tính chủ thể người. Chính nghĩa thứ hai là nghĩa sâu xa của thuyết hiện sinh. Khi nói rằng con người tự mình lựa chọn, thì chúng tôi hiểu rằng mỗi người trong chúng ta tự mình lựa chọn, nhưng qua đó, chúng tôi cũng muốn nói rằng trong khi tự mình lựa chọn ta chọn tất cả mọi người. Thực vậy, không một hành vi nào trong các hành vi của chúng ta khi sáng tạo nên [hình ảnh] con người theo ý muốn của chúng ta mà lại không đồng thời tạo ra một hình ảnh về con người như chúng ta cho là nó phải tồn tại. Lựa chọn tồn tại này hay tồn tại khác chính là khẳng định cùng một lúc giá trị của những gì mà chúng ta lựa chọn, vì chúng ta không thể nào chọn cái xấu hay ác (*le mal*); những gì mà chúng ta lựa chọn luôn là cái tốt hay thiện (*le*

bien), và không có cái gì có thể là tốt đẹp (bon) đối với chúng ta mà không là tốt đẹp đối với mọi người.

Vả lại, nếu hiện hữu đi trước bản chất, và nếu chúng ta muốn hiện hữu cùng một lúc với việc chúng ta nhào nặn nên hình ảnh của mình, thì hình ảnh ấy có giá trị đối với tất cả mọi người và đối với toàn bộ thời đại của chúng ta. Như vậy, trách nhiệm của chúng ta lớn lao hơn nhiều so với những gì mà chúng ta có thể nghĩ đến, vì nó liên quan đến toàn thể nhân loại. Nếu tôi là người công nhân, và nếu tôi quyết định gia nhập một nghiệp đoàn Kitô giáo chứ không phải là người cộng sản, nếu qua sự gia nhập này, tôi muốn chỉ ra rằng thực chất sự cam chịu là giải pháp phù hợp với con người, và vương quốc của con người không phải ở trên mặt đất, thì tôi không chỉ vận vào trường hợp của mình: tôi muốn được cam chịu cho mọi người, do đó bước đi của tôi đã dẫn mình vào toàn thể nhân loại. Và nếu, xét một cách cá nhân hơn, tôi muốn lập gia đình, có con cái, thậm chí nếu cuộc hôn nhân ấy chỉ tùy thuộc

**Con người
tự mình lựa
chọn bằng
cách chọn
lấy tất cả
mọi người**

**Hành vi cá
nhân dẫn
mình vào
toàn thể
nhân loại**

vào hoàn cảnh của tôi, hay vào đam mê của tôi, hay vào sự ham muôn của tôi, qua đó tôi không chỉ cam kết với chính mình mà còn cam kết với toàn thể nhân loại đang trên con đường của chế độ một vợ một chồng. Như vậy, tôi chịu trách nhiệm với chính mình và với mọi người, và tôi đã sáng tạo ra một hình ảnh nào đó về con người mà tôi đã lựa chọn; khi chọn lấy chính tôi, tôi chọn con người.

Điều này cho phép chúng ta hiểu những gì mà các từ che đây hơi chút khoa trương như: lo âu, bị bỏ rơi, tuyệt vọng. Rồi các bạn sẽ thấy, nó cực kì giản dị. Trước hết, ta hiểu thế nào về lo âu (*angoisse*)? Người hiện sinh sẵn sàng tuyên bố rằng con người là sự lo âu. Điều này có nghĩa như sau: con người dấn mình vào và nhận ra rằng nó không chỉ là kẻ mà nó đã chọn để tồn tại, mà đồng thời nó còn là một kẻ ban bố luật đang lựa chọn cho toàn thể nhân loại, nó không thể thoát khỏi cái cảm thức về trách nhiệm toàn diện và sâu xa của mình. Hắn là có nhiều người không tỏ ra lo âu, nhưng chúng tôi khẳng định là họ

**Lo âu và
ngụy tín**

**Kierkegaard
và nỗi lo âu**

che đậm sự lo âu của họ, họ trốn tránh nó. Chắc chắn nhiều người tin rằng trong lúc hành động chỉ có họ mới dẫn thân thôi, và một khi ta nói với họ rằng: “Nhưng nếu mọi người cũng làm như vậy thì sao?”. Họ nhún vai đáp: “Chẳng ai làm thế đâu”. Nhưng thực ra, ta phải luôn tự hỏi: “Điều gì sẽ xảy ra nếu mọi người đều làm như vậy?”. Và ta chỉ có thể thoát khỏi cái ý nghĩ bất an ấy bằng một thứ *ngụy tín* (*mauvaise foi*). Người nói dối rồi tự lấp liếm, bằng cách nói rằng: “Chẳng ai làm thế đâu”, là một người đang cắn rút lương tâm mình, vì hành vi nói dối bao hàm một giá trị phổ quát được gán cho lời nói dối. Ngay khi giá trị ấy bị che giấu thì sự lo âu xuất hiện. Đây là sự lo âu mà Kierkegaard gọi là “nỗi lo âu của Abraham”. Chắc hẳn các bạn đều biết câu chuyện này. Một thiên sứ đã lệnh truyền cho Abraham phải hi sinh đứa con trai của ông: mọi sự sẽ tốt đẹp nếu đó đích thực là thiên sứ, người đã đến và nói: “Ngươi là Abraham, ngươi sẽ hi sinh đứa con trai của ngươi”. Nhưng

**Abraham
và thiên sứ**

bất cứ ai [trong trường hợp ấy], trước hết, cũng có thể tự hỏi: “Đó có thật là vị thiên sứ không?”, và tiếp theo: “Tôi có thật là Abraham không?”, “Ai sẽ chứng thực cho tôi điều này?”. Một người đàn bà điên nọ, đã trải qua những ảo giác, nói rằng có người đã gọi điện và ra lệnh cho bà. Bác sĩ điều trị hỏi: “Mà ai đã nói với bà?”. Bà đáp: “Ông ta nói đó là Thượng Đế”. Và cái gì có thể chứng thực cho bà ta đó là Thượng Đế? Nếu có một vị thiên sứ đến với tôi, thì cái gì chứng thực đó là một vị thiên sứ? Và nếu tôi nghe thấy những tiếng nói, thì ai chứng thực được những tiếng nói ấy đến từ thiên đường chứ không phải từ địa ngục, từ một tiềm thức hay từ một trạng trái bệnh lí? Ai chứng thực rằng chúng được truyền gửi đến tôi? Ai chứng thực rằng tôi đã được chỉ định để áp đặt quan niệm của tôi về con người và sự lựa chọn của tôi cho nhân loại? Tôi sẽ không bao giờ tìm thấy được bất kì chứng cứ hay dấu hiệu nào để thuyết phục tôi về điều ấy cả. Nếu một tiếng nói được truyền gửi đến tôi, thì luôn luôn chính tôi sẽ là người quyết

định rằng tiếng nói ấy là của thiên sứ, nếu tôi xét thấy rằng hành vi nào đó là tốt, thì chính tôi sẽ là người quyết định nói rằng hành vi ấy là tốt chứ không phải là xấu. Không có gì cho thấy tôi là Abraham, và tuy vậy tôi luôn buộc phải thực hiện những hành vi gương mẫu. Đối với mọi người, mọi sự diễn ra như thể toàn thể nhân loại đang hướng mắt vào những gì mình đang làm và đang noi theo những gì mình đang làm. Và mỗi người sẽ phải tự nhủ rằng: "Tôi có thực là người có quyền hành động đến nỗi nhân loại phải noi theo những hành vi của tôi không?" Và nếu người nào không tự nhủ điều này thì đó là

**Nỗi lo âu
không dẫn
đến sự
không hành
động**

anh ta đang che giấu nỗi lo âu. Rõ ràng đây không phải là một nỗi lo âu đưa đến triết lí tinh tinh, hay đến sự không hành động. Đây chỉ là một sự lo âu đơn thuần, mà tất cả những ai có trách nhiệm đều biết. Chẳng hạn, khi một vị chỉ huy quân sự chịu trách nhiệm về một cuộc tấn công và đẩy một số người nào đó đến chõ chết, ông quyết định làm điều đó, và thực chất chỉ có mình

**Lo âu
và trách
nhiệm**

ông là người lựa chọn thôi. Chắc chắn có những lệnh do cấp trên ban xuống, nhưng những lệnh kia là quá chung chung nên đòi hỏi ông phải giải thích, và sự giải thích này phụ thuộc vào sự sống của mười, mười bốn hay hai mươi con người. Trong khi đưa ra quyết định, ông không thể không có một nỗi lo âu nào đó. Tất cả các vị chỉ huy đều biết đến sự lo âu này. Điều đó không ngăn trở họ hành động, trái lại, đó chính là điều kiện cho hành động của họ, vì nó giả định rằng họ đối mặt với nhiều khả năng nhưng họ chỉ chọn một trong các khả năng đó, họ nhận thấy rằng khả năng ấy có giá trị chỉ vì nó được chọn. Và thứ lo âu ấy - cái tâm trạng mà thuyết hiện sinh mô tả - mà hơn nữa, chúng ta sẽ thấy nó còn được lý giải bằng một trách nhiệm trực tiếp mặt-đối-mặt với những người khác mà nó cam kết. Sự lo âu không phải là một tấm màn tách chúng ta ra khỏi hành động, mà là một phần của chính hành động.

Và khi ta nói về tình trạng “bị bỏ rơi” (*délaissement*), chữ dùng ưa thích của

**Đạo đức
thế tục**

Heidegger, thì chúng tôi chỉ muốn nói rằng Thượng Đế không hiện hữu, và điều cần thiết là từ đó ta phải rút ra cho hết những hệ quả. Người hiện sinh rất đỗi lập với một kiểu đạo đức thế tục nào đó muốn loại bỏ Thượng Đế với cái giá rẻ nhất có thể có. Vào năm 1880, khi một số giáo sư Pháp cố gắng xây dựng một nền đạo đức thế tục, họ nói đại khái thế này: Thượng Đế là một giả thuyết vô ích và tai hại, chúng ta hãy loại bỏ nó. Tuy nhiên, để có một nền đạo đức, một xã hội, một thế giới văn minh thì điều cần thiết là một số giá trị nào đó được coi là quan trọng và hiện hữu một cách tiên nghiệm; cần phải bắt buộc một cách tiên nghiệm những điều như: trung thực, không nói dối, không được đánh vợ, phải sinh con đẻ cái, v.v. Do đó, chúng tôi sẽ làm một việc nhỏ cho phép nói lên rằng các giá trị ấy dẫu sao cũng đã hiện hữu, và tạc ghi nơi thiên đường khả niêm, cho dù Thượng Đế không hiện hữu. Nói cách khác, - và tôi tin rằng đó là khuynh hướng của tất cả những gì mà ở Pháp người ta gọi là chủ nghĩa cấp tiến

**Chủ nghĩa
cấp tiến**

**Dostoievsky
và thuyết
hiện sinh**

(radicalisme) - sẽ không có gì được thay đổi nếu Thượng Đế không hiện hữu; chúng ta sẽ gặp lại những chuẩn mực như nhau: trung thực, tiến bộ, nhân bản, và chúng ta sẽ coi Thượng Đế là một giả thuyết lỗi thời và tự nó sẽ âm thầm chết đi. Trái lại, người hiện sinh nghĩ rằng điều rất khó xử là Thượng Đế không hiện hữu, vì mọi khả năng tìm thấy các giá trị trong thiên đường khả niêm sẽ mất đi cùng với Ngài; không còn bất cứ cái thiện tiên nghiệm nào nơi thiên đường ấy nữa, vì không có ý thức vô hạn và hoàn hảo nào để suy tưởng về nó; chẳng có nơi nào người ta viết [những câu như]: "cái thiện đang hiện hữu", "cần phải trung thực", "không được nói dối", vì rõ ràng chúng ta đang tồn tại trên một bình diện chỉ có những con người với nhau mà thôi. Dostoievsky¹ nói: "Nếu Thượng Đế không hiện hữu, mọi sự đều được phép." Đây chính là

¹ Fedor Mikhaïlovitch Dostoievsky (1821-1881): đại văn hào Nga, có ảnh hưởng đến nhiều nhà văn và triết gia. Về mặt tư tưởng, ông cũng được coi là một trong những người góp phần quan trọng cho sự hình thành thuyết hiện sinh. Tác phẩm chính của ông: *Tội ác và hình phạt* (1866), *Chàng ngốc* (1868), *Lũ người quỷ ám* (1871), *Anh em nhà Karamazov* (1880).

**Con người
là tự do**

điểm xuất phát của thuyết hiện sinh. Thực vậy, mọi sự đều được phép nếu Thượng Đế không hiện hữu, và do đó, con người bị bỏ rơi, vì con người không tìm thấy ở trong nó cũng như ở ngoài nó một khả năng nào để bám lấy. Trước hết, con người không tìm thấy sự bào chữa nào. Nếu quả thật là hiện hữu đi trước bản chất, thì ta sẽ không bao giờ có thể giải thích bằng cách quy chiếu đến một bản tính người bị đông cứng nào mà ta biết tới; nói cách khác, không có thuyết tất định, con người là tự do, con người được tự do. Mặt khác, nếu Thượng Đế không hiện hữu, chúng ta sẽ không tìm thấy trước mặt mình những giá trị và những mệnh lệnh khiến cho hành vi của chúng ta trở nên được chính đáng. Như vậy, phía sau cũng như phía trước chúng ta, trong miền ánh sáng của các giá trị, chúng ta không có những biện minh hay bào chữa. Chúng ta chỉ một mình, không có sự bào chữa. Đó là những gì tôi thể hiện bằng cách nói rằng con người bị kết án phải tự do. "Bị kết án", bởi vì con người không tự tạo nên chính mình,

**Con người
phát hiện
ra con
người**

nhưng mặt khác, “phải tự do” bởi vì một khi bị ném vào thế giới, con người chịu trách nhiệm về tất cả những gì mình đã làm. Người hiện sinh không tin vào sức mạnh của đam mê, và không bao giờ nghĩ rằng một đam mê mãnh liệt là một dòng thác cuộn phá đầy con người đến những hành vi nào đó như một tiền định, và do đó là một sự bào chữa [cho những hành vi của mình]. Người hiện sinh cho rằng con người chịu trách nhiệm về sự đam mê của mình. Người hiện sinh cũng sẽ không nghĩ rằng con người có thể tìm thấy một sự cứu giúp trong một cung mệnh cho sẵn, nơi thế gian, sẽ định hướng họ; vì họ nghĩ rằng con người tự giải mã cung mệnh theo ý thích của mình. Do đó, họ nghĩ rằng con người, không có bất kì điểm tựa hay sự giúp đỡ nào, luôn buộc phải phát minh ra con người. Trong một bài viết rất hay, Ponge¹ nói: “Con người là tương lai của

¹ Francis Ponge (1899-1988): nhà viết tiểu luận và nhà thơ người Pháp. Tác phẩm chính của ông: *Le parti pris des choses* (Tiếng nói của sự vật, 1942). Câu “Con người là tương lai của con người” mà Sartre trích dẫn ở trên nằm trong bài viết “L’Homme et les choses” (“Con người và các sự vật”, Poésie 44, juillet-octobre 1944) (ND).

Bị bỏ rơi

Ví dụ

con người". Câu nói ấy hoàn toàn chính xác. Song, nếu người ta hiểu câu đó theo nghĩa là tương lai ấy được kí thác nơi thiên đường, và Thượng Đế nhìn thấy tương lai ấy, thì thật sai lầm, vì sẽ chẳng còn một tương lai nào nữa cả. Nếu ta hiểu rằng bất kể con người xuất hiện ra như thế nào, nó vẫn có một tương lai để thực hiện, một tương lai còn vẹn nguyên đang chờ đón nó, cho nên từ này là đúng. Nhưng khi đó, con người lại bị bỏ rơi. Để đưa ra cho các bạn một ví dụ cho phép hiểu rõ hơn tình trạng bị bỏ rơi, tôi sẽ dẫn trường hợp của một trong số các sinh viên của tôi. Anh đến gặp tôi trong những tình huống như sau: cha anh gây bất hòa với mẹ anh, và hơn nữa ông lại có xu hướng hợp tác với quân Đức, anh trai thì bị sát hại trong một cuộc tấn công của quân Đức vào năm 1940, và người thanh niên này, với những tình cảm có phần chất phác nhưng hào hiệp, muốn trả thù cho anh trai. Mẹ anh chỉ sống với anh, rất đau khổ vì cha của anh đã nửa chừng bội bạc và vì cái chết của anh trai anh, và chỉ còn anh là nguồn an ủi. Vào

lúc ấy, người thanh niên này phải lựa chọn giữa hai con đường: hoặc là sang nước Anh để gia nhập Lực lượng Pháp Tự do (tức là bỏ rơi mẹ anh) hoặc ở lại với mẹ, giúp mẹ sống. Anh cũng ý thức rõ rằng mẹ chỉ sống vì anh, và sự biến mất của anh - có thể là cái chết của anh - sẽ làm bà đắm sâu vào tuyệt vọng. Anh cũng hiểu rằng, một cách cụ thể và thực tế, mỗi hành vi mà anh làm đối với mẹ mình đều có sự đảm bảo của nó, theo nghĩa này là anh giúp bà sống; trong khi mỗi hành vi mà anh làm để lên đường chiến đấu là một hành vi mơ hồ có thể công cốc như dã tràng xe cát, chẳng đi đến đâu cả: chẳng hạn, trên đường sang Anh, khi đi qua Tây Ban Nha, anh có thể bị tống giam vô thời hạn trong một trại giam ở đấy; có thể anh đến được Anh hay Alger và được sung vào văn phòng làm công việc giấy tờ. Do đó, anh nhận thấy trước mắt hai kiểu hành động rất khác nhau: một loại mang tính cụ thể, trực tiếp, nhưng chỉ nhắm đến một cá nhân; hay một hành động nhắm đến một tập thể vô cùng rộng lớn là quốc gia,

**Hai kiểu
đạo đức**

nhưng lại mơ hồ và có thể bị đứt gánh giữa đường. Và đồng thời, anh do dự giữa hai kiểu đạo đức. Một này là đạo đức của sự cảm thông, tận tụy mang tính cá nhân; và mặt kia là đạo đức rộng lớn hơn, nhưng tính hiệu lực của nó có thể còn nhiều tranh cãi. Anh phải lựa chọn giữa hai điều này. Cái gì có thể giúp anh chọn lựa? Học thuyết Công giáo chẳng? Không phải. Học thuyết Công giáo nói rằng: "Anh hãy nhân ái, hãy yêu thương người bên cạnh anh, hãy hi sinh vì người khác, hãy chọn con đường gian khó nhất, v.v. và v.v." Nhưng con đường gian khó nhất là con đường nào? Ai là người ta phải yêu thương như người anh em: chiến sĩ hay mẹ già? Cái gì là lợi ích lớn nhất? Cái lợi ích mơ hồ của việc chiến đấu trong một tập thể lớn hay cái lợi ích cụ thể của việc giúp một cá thể nào đó sống? Ai có thể kết luận về điều ấy một cách tiên nghiệm? Không ai cả. Không một đạo đức học thành văn nào có thể nói đến điều này. Đạo đức học của Kant nói: "Anh tuyệt đối không được đối xử với những người khác như là phương

tiện, mà phải đối xử với họ như là mục đích." Rất hay! Nếu tôi ở bên mẹ, tôi sẽ đối xử với mẹ như là mục đích chứ không phải như là phương tiện, mà vì thế, tôi đang có nguy cơ đối xử như là phương tiện những ai chiến đấu quanh tôi; và ngược lại, nếu tôi quay trở lại với những người đang chiến đấu, tôi sẽ đối xử với họ như là mục đích, và vì thế tôi lại có nguy cơ đối xử với mẹ tôi như là phương tiện.

Giá trị và tình cảm

Nếu các giá trị là mơ hồ, và nếu chúng luôn luôn quá rộng đối với trường hợp xác định và cụ thể mà chúng ta vừa xét, thì chúng ta chỉ còn trông cậy vào các bản năng của mình mà thôi. Đó là những gì mà người thanh niên này cố gắng làm; và khi tôi gặp anh, anh nói: "Rốt cuộc, chính tình cảm là điều đáng quan tâm; tôi phải chọn những gì thực sự thúc đẩy tôi theo một hướng nào đó. Nếu tôi cảm thấy tôi yêu mẹ đủ để hi sinh mọi cái khác cho bà - khao khát báo thù, khao khát hành động, khao khát phiêu lưu - tôi sẽ ở lại với bà. Trái lại, nếu tôi cảm thấy tình yêu của mình đối

với mẹ không đủ, tôi sẽ ra đi.” Nhưng làm thế nào để xác định giá trị của một tình cảm? Cái gì làm nên giá trị trong tình cảm của anh đối với người mẹ? Chính xác đó là sự kiện anh đã ở lại với bà. Tôi có thể nói: “Tôi yêu một người bạn nào đó đủ để tôi có thể trao hết cho anh ta số tiền nào đó; tôi chỉ có thể nói như vậy nếu tôi đã làm được điều đó”. Tôi có thể nói: “Tôi yêu mẹ đủ để ở lại bên cạnh bà”, nếu tôi đã ở lại. Tôi chỉ có thể xác định giá trị của sự quyền luyến này nếu rõ ràng tôi đã thực hiện một hành vi xác nhận và định nghĩa giá trị đó. Hoặc, nếu tôi viện đến tình cảm này để biện minh cho hành vi của mình, tôi nhận thấy mình bị cuốn vào một vòng tròn luẩn quẩn.

Mặt khác, Gide¹ đã nói rất đúng rằng một tình cảm được diễn hay một tình cảm được sống trải là hai sự việc hầu như không thể phân biệt được; quyết định

¹ André Paul Guillaume Gide (1869-1951): nhà văn Pháp, đoạt giải Nobel văn học năm 1947. Tác phẩm chính: *L'immoraliste* (Kẻ vô luân, 1902), *Les caves du Vatican* (Những động ngầm dưới Vatican, 1914), *Les faux-monnayeur* (Những kẻ làm bạc giả, 1926), v.v. (ND).

Tình cảm
được xây
dựng bởi
hành vi
của ta

Lựa chọn
và
dân thân

rằng tôi yêu mẹ bằng cách ở bên mẹ, hay diễn một vở kịch mà kết cục của nó là ở lại bên mẹ, thì cũng gần như nhau. Nói cách khác, tình cảm được xây dựng bởi những hành vi mà ta thực hiện, do đó tôi không thể xem nó như một hướng dẫn cho các hành vi của mình. Điều đáng nói là tôi không thể tìm kiếm trong tôi trạng thái thực sự thúc đẩy tôi hành động, cũng không thể đòi hỏi ở một nền đạo đức những khái niệm cho phép tôi hành động. Ít ra, các bạn sẽ nói rằng anh ta đã đến gặp một vị giáo sư để hỏi ý kiến của ông. Nhưng nếu các bạn tìm một lời khuyên từ một linh mục chẳng hạn, các bạn đã chọn vị linh mục ấy; rõt cuộc, các bạn đã ít nhiều biết được những gì mà ông sẽ tư vấn cho các bạn. Nói cách khác, lựa chọn người tư vấn đầy vẫn còn là tự mình dân thân. Bằng chứng cho điều này là nếu các bạn là người Công giáo, các bạn sẽ nói: "Nên hỏi ý kiến một vị linh mục". Nhưng có những vị linh mục hợp tác với quân Đức, có những vị linh mục chờ thời, có những vị linh mục kháng chiến. Lựa chọn ai? Nếu người

**Không có
đạo đức
phổ biến**

Ví dụ

thanh niên kia chọn một vị linh mục kháng chiến, hay một vị linh mục hợp tác với quân Đức, thì anh đã quyết định trước về những lời tư vấn mà mình sẽ nhận. Như vậy, khi đến gặp tôi, anh đã biết câu trả lời của tôi rồi, và tôi chỉ có một câu trả lời để trả lời anh: "Là người tự do, anh hãy chọn lựa, tức là anh hãy sáng tạo". Không có một thứ đạo đức phổ biến nào có thể chỉ cho anh những gì anh phải làm; không có một cung mệnh nào nơi thế gian này. Những người Công giáo sẽ trả lời: "Có những cung mệnh đầy chứ. Chúng ta hãy thừa nhận nó". Dù thế nào đi nữa, chính bản thân tôi đã lựa chọn ý nghĩa của chúng. Lúc còn bị giam, tôi có quen biết một người khá lối lạc của dòng Tên, ông đã vào dòng tu này theo cách sau: ông từng chịu nhiều thất bại đắng cay; lúc còn nhỏ ông sống trong cảnh cơ cực bần hàn vì sớm mồ côi cha, và ông được cấp học bổng vào một trường đạo, ở đó người ta lúc nào cũng khiến ông cảm thấy việc ông được nhận vào đây là do lòng từ thiện, nên về sau, cả quãng đời tuổi thơ, ông

không được tặng thưởng những vinh dự nào; tiếp đến, khoảng mười tám tuổi, ông thất bại trong chuyện tình cảm; cuối cùng, khi hai mươi hai tuổi, sự việc khá là trẻ con, nhưng là giọt nước làm tràn li, ông đã thất bại trong khóa huấn luyện quân sự dự bị. Người thanh niên này vì thế có thể coi như mình hoàn toàn thất bại; đây là một cung mệnh, nhưng của cái gì? Anh có thể trốn vào sự cay đắng hay sự tuyệt vọng. Nhưng anh đã rất khéo xét bản thân rằng chính do cung mệnh mà những thắng lợi thế tục không dành cho anh, anh chỉ có thể đạt được những thắng lợi về tôn giáo, thánh thần và niềm tin mà thôi. Vì thế, anh thấy ở đó tiếng nói của Thượng Đế, và anh đã vào nhà dòng. Có ai không thấy rằng quyết định về ý nghĩa của cung mệnh hoàn toàn chỉ do mình anh thực hiện? Người ta có thể rút từ loạt thất bại ấy ra kết luận khác, ví dụ như tốt hơn thì anh ta nên làm thợ mộc hay làm cách mạng. Vì vậy, anh hoàn toàn chịu trách nhiệm về việc giải mã cung mệnh. Tình trạng “bị bỏ rơi” hàm ý rằng chúng ta tự lựa

Sự tuyệt vọng

Các khả hữu

chọn sự tồn tại của mình. Tình trạng bị bỏ rơi đồng hành cùng sự lo âu. Về sự “tuyệt vọng” (*désespoir*), từ ngữ này có một nghĩa hết sức đơn giản. Nó muốn nói rằng chúng ta đành phải trông cậy vào những gì thuộc về ý chí của chúng ta, hay vào toàn bộ những khả năng khiến cho hành động của chúng ta có thể trở nên khả hữu. Khi người ta muốn một điều gì đó, thì luôn luôn có những yếu tố có thể xảy ra. Tôi có thể trông chờ một người bạn đến thăm. Anh ta đến bằng xe lửa hay tàu điện; điều đó giả định rằng tàu điện sẽ đến đúng giờ, hoặc xe lửa không bị trật đường ray. Tôi vẫn ở trong phạm vi của những khả thể (*possibilités*); nhưng vấn đề không phải là trông cậy vào những cái khả hữu (*possibles*), mà trong chừng mực hẹp nào đó hành động của chúng ta bao gồm tập hợp các khả hữu ấy. Ngay cả khi những cái khả hữu mà tôi đang xét không liên quan gì đến hành động của tôi, thì tôi không cần phải quan tâm đến chúng, vì không một Thượng Đế nào, không một dự tính nào có thể làm cho thế giới và

Tuyệt vọng và hành động

những khả hữu của nó thích ứng với ý chí của tôi. Thực ra, khi Descartes nói: “Thà chiến thắng bản thân còn hơn chiến thắng thế giới”, thì ông muốn nói cùng một điều rằng: hành động nhưng không hi vọng. Những người mác-xít mà tôi từng tiếp chuyện trả lời tôi: “Rõ ràng là hành động của anh bị giới hạn bởi cái chết, nhưng anh có thể trông cậy vào sự giúp đỡ của những người khác.” Điều đó có nghĩa là vừa trông cậy vào những gì mà người khác làm ở những nơi khác, như Trung Quốc và Nga, để giúp đỡ anh, lại vừa trông cậy vào những gì mà họ sẽ làm sau này, tức sau cái chết của anh, để tiếp tục hành động và hoàn tất hành động ấy bằng cuộc Cách mạng. “Anh phải tính ngay đến việc đó, nếu không anh không phải là người có đạo đức.” Trước hết tôi đáp lại rằng tôi luôn trông cậy vào những người đồng chí đang tranh đấu bao lâu họ và tôi còn dẫn thân vào một cuộc đấu tranh cụ thể vì sự nghiệp chung, trong sự thống nhất của một đảng phái hay một nhóm mà tôi có thể ít nhiều nắm bắt được tình hình, tức

**Không có
bản tính
người**

là trong đó tôi được kết nạp với tư cách là người chiến sĩ và lúc nào tôi cũng biết được những hoạt động của tổ chức ấy. Khi đó, việc trông cậy vào sự thống nhất hay ý chí của đảng phái cũng chẳng khác gì việc tôi trông cậy tàu điện đến đúng giờ và xe lửa sẽ không trật đường ray. Nhưng tôi không thể trông cậy vào những người tôi không biết khi mà tôi chỉ dựa vào lòng tốt hay vào mối quan tâm của con người đối với lợi ích của xã hội, vì rằng con người là tự do và không có bắt cứ một bản tính con người nào khác để tôi có thể đặt nền tảng trên đó. Tôi không biết liệu cuộc cách mạng Nga sẽ đi đến đâu, tôi có thể ngưỡng mộ nó và lấy nó làm ví dụ trong giới hạn nó chứng tỏ với tôi rằng giai cấp vô sản có vai trò ở Nga nhưng lại không có vai trò ở bất cứ quốc gia nào khác. Nhưng tôi chỉ có thể khẳng định rằng vai trò đó tất yếu sẽ dẫn đến sự chiến thắng của giai cấp vô sản; tôi phải tự giới hạn vào những gì tôi thấy; tôi không chắc là những người đồng chí trong đấu tranh sẽ tiếp tục công việc của tôi sau khi tôi

Dẫn thân**Lịch sử và
lựa chọn
lấy con
người**

chết để hoàn thiện nó, vì rằng những con người ấy là tự do và mai đây họ sẽ tự do quyết định về những gì mà con người sẽ là; mai đây, sau cái chết của tôi, có thể có một số người quyết định thiết lập chủ nghĩa phát-xít, và có thể những người khác khá là hèn nhát và lúng túng để những người này mặc sức làm gì thì làm; đến lúc đó, chủ nghĩa phát xít sẽ là chân lí của con người, bất kể chúng ta như thế nào; trên thực tế, mọi sự như thế nào là do con người quyết định. Có phải điều đó muốn nói rằng tôi phải buông xuôi mình vào cái triết lí tịch tĩnh? Không phải vậy. Trước hết, tôi phải tự dẫn thân, sau đó hành động theo cách thức cũ. Điều đó không có nghĩa là tôi không thuộc về một đảng phái, mà là tôi sẽ không ảo tưởng và tôi sẽ làm những gì tôi có thể. Chẳng hạn, nếu tôi tự hỏi: tập thể hóa, với tư cách là tập thể hóa, sẽ đi đến đâu? Điều đó tôi không biết. Tôi chỉ biết rằng tất cả những gì mà khả năng tôi có được là làm cho điều đó xảy ra, và tôi sẽ làm điều đó; ngoài ra, tôi không thể trông cậy vào điều gì. Triết

Thuyết hiện lí lịch tinh chính là thái độ của những sinh đối lập người nói rằng: những người khác có với thuyết thể làm những gì tôi không muốn làm.

tịch tĩnh

Học thuyết mà tôi trình bày cho các bạn là hoàn toàn đối lập với thuyết tịch tĩnh, vì nó tuyên bố: chỉ có thực tại trong hành động; hơn nữa, học thuyết này còn đi xa hơn, vì nó nói thêm rằng: “Con người không là gì khác ngoài dự phóng của mình, nó chỉ tồn tại trong giới hạn nó hiện thực hóa bản thân, vì vậy con người không là gì khác ngoài toàn bộ các hành vi của mình, không có gì khác ngoài đời sống của nó.” Theo đó, chúng tôi có thể hiểu tại sao học thuyết của chúng tôi làm cho một số người ghê sợ. Vì thường thì họ chỉ có một phương cách chịu đựng duy nhất cái tình trạng khốn cùng của họ, đó là tư tưởng: “Những hoàn cảnh đã chống lại tôi, tôi xứng đáng hơn nhiều những gì tôi đã là; hiển nhiên tôi không có tình yêu vĩ đại, hay tình bạn vĩ đại, nhưng đó là vì tôi đã không được gặp người đàn ông hay người đàn bà nào xứng đáng với điều đó; tôi đã không viết những cuốn

Ngụy tín

sách tuyệt hay, chính vì tôi không có thời gian rỗi để làm việc đó; tôi đã không có con cái để dành hết đời mình cho chúng, chính vì tôi không tìm được người đàn ông nào để tôi có thể chung sống. Vì vậy, còn lại ở tôi là một loạt những tâm thế, những khuynh hướng, những khả thể hoàn toàn có thể làm được nhưng lại vô dụng. Những thứ đó ban cho tôi một giá trị mà một chuỗi đơn thuần các hành vi của tôi không cho phép suy ra được". Nhưng trên thực tế, đối với người hiện sinh, không có một tình yêu nào khác ngoài cái tình yêu được xây đắp, không có một khả thể của tình yêu nào khác cái khả thể được thể hiện trong tình yêu, không có tài năng nào khác ngoài cái tài năng được thể hiện trong các tác phẩm nghệ thuật: tài năng của Proust¹ đó là tất cả những tác phẩm của Proust, tài năng của Racine chính là các tác phẩm kịch của ông, ngoài điều đó ra thì không có gì cả. Tại sao ta gán cho Racine

Con người là những gì anh ta làm

¹ Valentin Louis Georges Eugène Marcel Proust (1871-1922): nhà văn Pháp, tác giả bộ tiểu thuyết nổi tiếng gồm 7 tập *Đi tìm thời gian đã mất* (1913-1927).

năng lực soạn một kịch bản mới nếu rõ ràng ông không viết nó? Một người tự dẫn thân vào cuộc sống, vẽ nên gương mặt của mình, và không có gì ngoài gương mặt ấy cả. Hiển nhiên, tư tưởng ấy có thể có vẻ khó thấu (dure) với ai đó không thành công trong cuộc sống. Nhưng mặt khác, nó khiến cho người ta đi đến chổ hiểu rằng chỉ có thực tại là đáng tin cậy, còn những giấc mơ, những chờ đợi, những hi vọng chỉ cho phép định nghĩa một người như giấc mộng đã qua, như hi vọng không thành, như sự chờ đợi hoài công, tức là điều đó định nghĩa con người một cách tiêu cực chứ không phải một cách tích cực. Tuy nhiên, khi người ta nói: "Anh không là gì khác ngoài những gì anh sống", thì điều đó không hàm ý rằng người nghệ sĩ chỉ được đánh giá qua các tác phẩm nghệ thuật của mình; cả ngàn vạn điều khác cũng góp phần định nghĩa người ấy. Những gì chúng tôi muốn nói chính là một con người không là gì khác ngoài một loạt những công việc mà họ đảm nhiệm. Con người là tổng số, tổ chức,

**Con người
không là gì
khác ngoài
đời sống
của mình**

toàn bộ các quan hệ cấu thành những công việc ấy.

Tinh thần
bi quan hay
sự cương
nghị lạc
quan

Trong những điều kiện này, những gì mà người ta trách cứ chúng tôi thực ra không phải là tinh thần bi quan, mà là sự cương nghị lạc quan. Nếu người ta trách cứ những tác phẩm tiểu thuyết của chúng tôi, trong đó chúng tôi mô tả những hữu thể nhu nhược, yếu đuối, hèn hạ, và thậm chí đôi khi xấu xa một cách trắng trợn, thì đó không phải chỉ vì những hữu thể này nhu nhược, yếu đuối hèn hạ hay xấu xa: vì giả thử, cũng như Zola, chúng tôi tuyên bố rằng họ là như vậy vì lí do di truyền, vì ảnh hưởng của môi trường, của xã hội, vì một tắt định luận hữu cơ hay tâm lí, thì mọi người át đã yên tâm mà nói rằng: "Chúng ta là vậy đấy, không ai có thể làm gì khác hơn được." Nhưng người hiện sinh, khi mô tả một kẻ hèn nhát, nói rằng kẻ hèn nhát này chịu trách nhiệm về sự hèn nhát của mình. Anh ta không phải như vậy vì anh ta có một trái tim, một buồng phổi hay một bộ óc hèn nhát, cũng không phải do cấu tạo sinh lí, mà vì anh ta đã tự tạo ra

**Trách
nhiệm của
con người**

mình như là kẻ hèn nhát bằng những hành vi của mình. Không có khí chất hèn nhát, mà có những khí chất nóng này, như cách nói của nhiều người là chỉ có máu xấu (*sang pauvre*), hay những khí chất ôn hòa (*tempéraments riches*); nhưng con người có máu xấu không vì thế mà hèn nhát, vì cái làm nên tính hèn nhát chính là hành vi chối bỏ hay nhượng bộ, tính khí không phải là hành vi. Kẻ hèn nhát được định nghĩa theo hành vi *hắn đā* thực hiện. Những gì mọi người lờ mờ cảm thấy và khiến họ ghê tởm, đó là kẻ hèn nhát mà chúng tôi vừa nói dính vào tội là hèn nhát. Điều mà nhiều người muốn tỏ ra, đó là việc người ta sinh ra *đā* là kẻ hèn nhát hay anh hùng. Một trong những điều mà người ta thường trách cứ nhất trong bộ *Những con đường của tự do*¹ được trình bày thế

¹ *Les chemins de la liberté/Những con đường của tự do* (1945-1949) là bộ tiểu thuyết của Jean-Paul Sartre gồm 3 quyển: 1) *L'Âge de raison/Thời đại của lí tính* (1945), 2) *Le Sursis/Thời hạn hoãn* (1945), và 3) *La Mort dans l'âme/Cái chết trong tâm hồn* (1949). Tác phẩm nói về các nhân vật (Mathieu, Milan, Ivitch, Daniel, v.v.) bị dằn vặt vì những lựa chọn, những nguyên tắc, những đòi hỏi và sự khao khát tự do; chính trong hành trình đến với tự do hay chối bỏ tự do là điều kiện cho sự hiện hữu của các nhân vật này (ND).

này: "Nhưng rốt cuộc, với những kẻ quá nhu nhược này, làm thế nào anh biến họ thành những người anh hùng?" Sự bắt bẻ này đúng hơn chỉ là trò cười, vì nó giả định có những người sinh ra đã là anh hùng. Và thật ra, đó chính là những gì mà những người ấy muốn nghĩ đến: nếu anh sinh ra đã là kẻ hèn nhát, anh hãy hoàn toàn yên trí, anh không thể khác được, anh sẽ là kẻ hèn nhát suốt đời cho dù anh có làm gì đi nữa. Nếu anh sinh ra đã là anh hùng, anh cũng hãy yên tâm đi, anh sẽ là anh hùng suốt đời, anh uống như một người anh hùng, ăn như một người anh hùng. Điều mà người hiện sinh nói, đó là kẻ hèn nhát tự tạo mình thành kẻ hèn nhát, người anh hùng tự tạo mình thành người anh hùng. Luôn luôn có một khả năng để cho kẻ hèn nhát không còn hèn nhát nữa, và để cho người anh hùng thôi là người anh hùng. Vẫn đề là sự dấn thân toàn diện, chứ không phải là một trường hợp cá biệt hay một hành động cá biệt hoàn toàn buộc các bạn phải theo.

**Thuyết hiện
sinh là một
học thuyết
lạc quan**

**Tính chủ
thể cá nhân**

Như vậy, tôi tin là chúng tôi đã trả lời một số điều trách cứ về thuyết hiện sinh. Như các bạn thấy, thuyết hiện sinh không thể được coi là một thứ triết học tịch tĩnh, vì nó định nghĩa con người bằng hành động; cũng không phải như một sự mô tả bi quan về con người: không có học thuyết nào lạc quan hơn, vì số phận của con người là trong bản thân con người; cũng không phải như một toan tính làm nản chí con người hành động, vì nó nói với con người rằng chỉ hi vọng vào hành động của mình thôi, và điều duy nhất cho phép con người sống chính là hành động. Do đó, trên bình diện này, chúng tôi đang đề cập đến một đạo đức học về hành động và sự dân thân. Tuy nhiên, căn cứ theo vài dữ kiện trên, người ta vẫn còn trách cứ chúng tôi là đã nhốt con người vào tính chủ thể cá nhân. Người ta vẫn còn hiểu quá sai về chúng tôi. Thực vậy, điểm xuất phát của chúng tôi là tính chủ thể của cá nhân, nhưng đó là vì những lí do hoàn toàn triết học. Không phải vì chúng tôi là những người tư sản, mà vì

Cogito

chúng tôi muốn đưa ra một học thuyết dựa trên chân lí, chứ không phải là một tập hợp các lí thuyết hào nhoáng, tràn đầy hi vọng nhưng không có những cơ sở hiện thực. Ngay từ điểm xuất phát, không có chân lí nào khác ngoài chân lí này: *tôi tư duy, vậy tôi tồn tại*, đây là chân lí tuyệt đối của ý thức tự đạt đến chính mình. Mọi lí thuyết xét con người ở bên ngoài khoảnh khắc mà con người đạt đến chính mình ấy trước hết là một lí thuyết thủ tiêu chân lí, vì bên ngoài cái *cogito* của Descartes ấy, tất cả đối tượng chỉ là những đối tượng khả hữu, và một học thuyết về những khả thể nào mà không gắn với chân lí rốt cuộc sẽ rơi vào hư vô. Để định nghĩa cái cái nhiên (probable) thì ta phải có được cái đúng thật (vrai). Vì vậy, để có một chân lí nào đó, ta cần phải có một chân lí tuyệt đối, và chân lí này phải đơn giản, dễ dàng đạt được, vừa tầm với tất cả mọi người. Nó cốt ở việc tự nắm bắt mà không cần đến trung giới.

Thứ đến, lí thuyết này là lí thuyết duy nhất mang lại cho con người phẩm giá,

Thuyết hiện và là lí thuyết duy nhất không lấy con sinh và chủ người làm đối tượng. Toàn bộ chủ nghĩa duy vật

duy vật có tác dụng là coi tất cả mọi người, kể cả chính mình, như những đối tượng, tức là như một tập hợp các phản ứng được quy định, không khác gì một tập hợp các tính chất và các hiện tượng tạo nên một cái bàn, một cái ghế, hay một hòn đá. Chúng tôi muốn thiết lập chính xác giới con người (*règne humain*) như một tập hợp các giá trị phân biệt với giới vật chất (*règne matériel*). Nhưng tính chủ thể mà chúng ta đạt đến như là chân lí ở đây không phải là tính chủ thể hoàn toàn mang tính cá nhân, vì chúng tôi đã chứng minh rằng trong cái *cogito*, người ta không chỉ tự nhận ra chính mình,

**Tính chủ
thể của
Descartes
và tính chủ
thể của
thuyết hiện
sinh**

mà còn nhận ra những người khác. Trái với triết học Descartes, đối lập với triết học Kant, qua cái *Tôi tư duy* chúng ta tự mình đạt đến chính mình bằng cách đối diện với người khác và với chúng ta, người khác cũng chắc chắn như chính chúng ta. Như vậy, qua cái *cogito*, con người trực tiếp đạt đến chính mình và cũng nhận ra tất cả những người khác,

**Sự hiện
hữu của
người khác**

**Thân phận
con người**

và con người nhận ra những người khác như là điều kiện cho sự hiện hữu của mình. Con người nhận thấy mình không thể tồn tại (theo nghĩa người ta nói mình là cao thượng, là độc ác, hay là ghen tuông) nếu không có những người khác thừa nhận. Để có được sự hiểu biết đúng thật về mình, tôi cần phải thông qua người khác. Người khác là cần thiết cho sự hiện hữu của tôi, và cũng rất cần thiết cho sự nhận thức của tôi về chính mình. Trong những điều kiện ấy, tự cõi lòng, khi tôi phát hiện ra chính mình thì đồng thời tôi phát hiện ra người khác, như là một hữu thể tự do được đặt đối diện tôi, suy nghĩ về tôi và chỉ muốn ủng hộ hoặc chống đối tôi. Như vậy, ngay lập tức chúng tôi phát hiện ra một thế giới mà chúng tôi gọi là “tính liên chủ thể” (*intersubjectivité*), và chính trong thế giới ấy mà con người quyết định những gì mình là và những gì người khác là.

Ngoài ra, nếu ta không thể tìm được ở mỗi người một bản chất phổ quát được gọi là bản tính người, thì dù sao cũng có một tính phổ quát người của *thân phận*

**Hoàn cảnh
lịch sử và
thân phận
con người**

(condition). Không phải ngẫu nhiên mà các nhà tư tưởng ngày nay săn sàng nói về thân phận con người hơn là bản tính của nó. Về thân phận, họ hiểu một cách ít nhiều rõ ràng là toàn bộ *những giới hạn tiên nghiệm* phác họa nên cái hoàn cảnh (situation) nền tảng của con người trong vũ trụ. Những hoàn cảnh lịch sử luôn biến đổi: con người có thể sinh ra đã là nô lệ trong một xã hội dị giáo, xã hội của lãnh chúa phong kiến hay xã hội vô sản. Cái không biến đổi, đó là tính tất yếu con người phải tồn tại trong thế giới, phải lao động, sống chung với những người khác, và chết trong thế giới ấy. Những giới hạn này không mang tính chủ quan hay khách quan, đúng hơn, chúng có một mặt khách quan và một mặt chủ quan. Là khách quan vì những giới hạn này có thể bắt gặp và nhận biết ở bất cứ đâu; là chủ quan vì chúng được con người *trải nghiệm*, và không tồn tại nếu con người không trải nghiệm chúng - tức là con người không tự do xác định bản thân trong sự hiện hữu có những giới hạn của mình. Và cho dù những dự

Tính phổ
quát của
dự phóng
cá nhân

phóng là khác nhau, ít ra là không một dự phóng nào hoàn toàn xa lạ với tôi, vì chúng có vẻ hệt như một cỗ gắng vượt qua những giới hạn này, đẩy lui chúng, phủ nhận chúng, hay hòa giải với chúng. Do đó, mọi dự phóng, dù là dự phóng mang tính cá nhân, đều có một giá trị phổ quát. Mọi dự phóng, ngay cả dự phóng của người Trung Hoa, của người Ấn Độ hay của người da đen (nègre) là có thể hiểu được đối với người Âu châu. Nói rằng “là có thể hiểu được” là muốn nói lên rằng người Âu châu năm 1945 có thể vượt ra khỏi một hoàn cảnh mà họ tiếp nhận, hướng đến những giới hạn theo cùng một phương cách để có thể tái lập trong mình sự dự phóng của người Trung Hoa, của người Ấn Độ, hay của người Phi châu. Mỗi dự phóng đều mang tính phổ quát theo nghĩa mọi dự phóng là có thể linh hội với tất cả mọi người. Điều đó tuyệt nhiên không có nghĩa là các dự phóng này đã định nghĩa rốt ráo về con người, mà có nghĩa là dự phóng có thể được tìm thấy lại. Luôn luôn có một phương cách hiểu được người đần

Tính phổ quát của con người

Sự dấn thân

độn, trẻ em, người nguyên thủy hay người xa lạ, miễn là ta có đầy đủ những chỉ dẫn. Theo nghĩa này, chúng ta có thể nói rằng có một tính phổ quát của con người, nhưng tính phổ quát không có sẵn mà nó luôn được kiến tạo nên. Tôi kiến tạo cái phổ quát ấy bằng cách tự mình lựa chọn; tôi kiến tạo nó bằng cách hiểu dự phỏng của người khác, của bất kì thời đại nào. Cái tuyệt đối ấy của sự lựa chọn không thủ tiêu tính tương đối của mỗi thời đại. Những gì mà người hiện sinh vẫn hằng quan tâm chứng minh đó là mối liên hệ giữa tính tuyệt đối của sự dấn thân tự do, qua đó mỗi người hiện thực hóa mình bằng cách hiện thực hóa một kiểu hình nhân loại - sự dấn thân luôn luôn có thể linh hội với bất kì thời đại nào hay với bất cứ ai - với tính tương đối của tổng thể văn hóa có thể rút ra từ một sự lựa chọn như thế. Ta cần phải làm nổi bật cùng lúc tính tương đối của thuyết Descartes và tính tuyệt đối trong sự dấn thân của Descartes. Theo nghĩa này, nếu muốn, các bạn có thể nói rằng mỗi người trong chúng ta đều làm nên

cái tuyệt đối bằng việc hít thở, ăn, ngủ hay bằng hành động theo cách nào đó. Không có sự khác biệt nào giữa tồn tại một cách tự do - tồn tại với tư cách là dự phỏng, với tư cách là sự hiện hữu đã chọn được bản chất của mình - và tồn tại tuyệt đối; và không có sự khác biệt nào giữa tồn tại như một tuyệt đối được định vị theo thời gian, tức là được định vị trong lịch sử, và tồn tại có thể linh hội một cách phô biến.

Sự lựa chọn và tính chủ thể

Điều đó không hoàn toàn giải quyết xong sự bác bỏ chủ thể luận. Thực vậy, sự bác bỏ này vẫn còn nhiều hình thức. Hình thức thứ nhất như sau: người ta nói với chúng tôi: "Vậy thì anh có thể làm bất cứ điều gì cũng được"; và người ta diễn đạt câu nói này theo nhiều cách khác nhau. Trước hết, người ta buộc tội chúng tôi là vô chính phủ; tiếp theo người ta tuyên bố: "Các anh không thể phán xét người khác, vì không có lí do nào để ưa chuộng một dự phỏng này hơn một dự phỏng khác"; và cuối cùng người ta có thể nói với chúng tôi rằng: "Tất cả đều tùy tiện trong những gì anh

Hoàn cảnh

lựa chọn, anh đưa bằng tay này những gì mà tay kia anh vờ đón nhận. Cả ba ý kiến bắt bẻ này đều rất nghiêm trọng. Trước hết, ý kiến thứ nhất: "Anh có thể chọn lựa bắt cứ thứ gì" là không chính xác. Sự lựa chọn là khả hữu theo một nghĩa nào đó, và điều không khả hữu, đó là không có sự lựa chọn nào. Lúc nào tôi cũng có thể lựa chọn, nhưng tôi phải biết rằng nếu tôi không lựa chọn, thì tôi vẫn còn sự lựa chọn. Cho dù là có vẻ hoàn toàn hình thức, nhưng điều này có một tầm quan trọng rất lớn cho việc vạch ranh giới giữa sở thích riêng và ý thích thắt thường. Nếu đúng là trước một hoàn cảnh, chẳng hạn như hoàn cảnh tôi là một thực thể thuộc giới tính này có thể có quan hệ tính giao với một thực thể thuộc giới tính khác, có thể có con, tôi buộc phải lựa chọn một thái độ, và dù sao đi nữa tôi chịu trách nhiệm về một sự lựa chọn mà trong khi tôi cam kết với chính mình thì nó buộc tôi cam kết với toàn thể nhân loại. Cho dù không một giá trị tiên nghiệm nào quy định sự lựa chọn của tôi, thì sự lựa chọn này không

**Sự lựa
chọn và
hành vi vô
cớ của Gide**

**Đạo đức và
thẩm mĩ**

quan hệ gì đến ý thích thất thường; và nếu ai đó tin là nhận thấy ở đây cái lí thuyết của Gide về *hành vi vô cớ* (*l'acte gratuit*), tức là người ta không thấy sự khác biệt rất lớn giữa học thuyết này với học thuyết của Gide. Gide không biết thế nào là một hoàn cảnh, và “*hành vi*” ở ông chỉ đơn thuần là ý thích thất thường. Trái lại, đối với chúng tôi, con người tìm thấy mình trong một hoàn cảnh được tổ chức, ở đó anh ta được nhập thân vào chính mình. Bằng sự lựa chọn của mình mà anh ta nhập thân vào toàn thể nhân loại, và anh ta không thể né tránh việc phải lựa chọn. Cho dù còn độc thân hay phải lập gia đình mà không có con cái, hoặc phải lập gia đình và sẽ có con cái; cho dù có làm gì đi nữa, thì anh ta cũng không thể không chịu trách nhiệm toàn bộ về vấn đề này. Chắc chắn là anh ta đã lựa chọn mà không quy chiếu đến những giá trị tiền lập, nhưng sẽ không công bằng nếu quy cho anh ta là kẻ thất thường. Đúng hơn, chúng tôi cho rằng cần phải so sánh sự lựa chọn đạo đức với sự tạo dựng một tác phẩm nghệ thuật.

Và ở đây, chúng tôi cần dừng lại ngay để nói rõ rằng chúng tôi không bàn đến đạo đức thầm mĩ, vì những người chống đối chúng tôi rất không trung thực khi trách cứ chúng tôi về chính điều đó. Ví dụ mà chúng tôi đã chọn ra chỉ là một sự so sánh. Nó nói rằng có bao giờ người ta trách cứ một nghệ sĩ nào đó khi vẽ tranh là đã không theo những quy tắc được xác lập một cách tiên nghiệm? Có bao giờ người ta nói bức tranh nào là bức tranh mà người nghệ sĩ phải vẽ? Dĩ nhiên, không có bức tranh nào được xác định là phải vẽ, người nghệ sĩ phải lao vào việc tạo dựng nên bức tranh của mình, và bức tranh phải vẽ đó chính xác là bức tranh anh ta sẽ vẽ. Anh ta hiểu rõ rằng không có những giá trị mĩ học tiên nghiệm, mà chỉ có những giá trị được nhận thấy sau đó trong bộ cục bức tranh, trong các quan hệ giữa ý chí sáng tạo và kết quả [của sáng tạo]. Không ai có thể nói tương lai của hội họa sẽ ra sao. Ta chỉ có thể nhận định hội họa khi nó được thực hiện. Nó có quan hệ thế nào với đạo đức? Chúng ta đang tồn tại trong

Đạo đức
của thuyết
hiện sinh

cùng một môi trường sáng tạo. Chúng ta không bao giờ nói về tính vô cớ của một tác phẩm nghệ thuật. Khi chúng ta nói về một bức tranh sơn dầu của Picasso¹, chúng ta không bao giờ nói rằng nó là vô cớ; chúng ta hiểu rất rõ rằng ông tự kiến tạo mình đúng như là ông đang tồn tại ngay trong lúc ông vẽ tranh, rằng toàn bộ tác phẩm của ông được gắn vào đời sống của ông.

Điều đó cũng tương tự trên bình diện đạo đức. Điểm chung giữa nghệ thuật và đạo đức là cả hai đều có sự sáng tạo và sự sáng nghĩ (invention). Chúng ta không thể quyết định một cách tiên nghiệm về những gì phải làm. Tôi tin là tôi đã chỉ ra khá đầy đủ cho các bạn khi nói về trường hợp của anh sinh viên nọ đã tìm gặp tôi và có thể đã tham khảo đủ mọi loại đạo đức học (của Kant hay của các thuyết khác), nhưng không tìm được bất cứ một loại chỉ dẫn nào. Anh ta buộc phải sáng tác ra điều luật của chính

¹ Pablo Ruiz Picasso (1881-1973): họa sĩ và nhà điêu khắc Tây Ban Nha, một đại diện tiêu biểu của trường phái lập thể trong hội họa và điêu khắc (ND).

**Con người
lựa chọn
đạo đức
của mình**

**Sự lựa
chọn không
phải vô cớ**

mình. Chúng tôi không bao giờ nói rằng con người ấy sẽ chọn việc ở lại với mẹ bằng cách lấy những tình cảm, hành động cá nhân và tình thương cụ thể làm cơ sở đạo đức, hay sẽ chọn việc đi sang Anh bằng cách lấy sự hi sinh làm cơ sở đạo đức, đã thực hiện một sự lựa chọn vô cớ. Con người làm ra chính mình. Trước hết, con người không phải là thứ săn có, anh ta làm ra chính mình bằng cách lựa chọn đạo đức của mình, và áp lực của những hoàn cảnh khiến anh ta không thể không lựa chọn một đạo đức. Chúng tôi chỉ định nghĩa con người qua sự dấn thân. Vì vậy, việc trách cứ chúng tôi về sự vô cớ trong lựa chọn là phi lí. Thứ hai, người ta nói với chúng tôi rằng: "Anh không thể phán xét những người khác". Câu ấy có mặt đúng và mặt sai. Nó đúng với nghĩa là mỗi khi con người lựa chọn dấn thân và dự phỏng của mình bằng tất cả lòng thành và sự sáng suốt, cho dù dự phỏng ấy như thế nào chăng nữa, thì đối với con người, không thể có việc ưa thích dự phỏng này hơn dự phỏng khác. Nó đúng theo nghĩa chúng ta không tin

Thuyết hiện vào sự tiến bộ; sự tiến bộ là một sự cải sinh và ý niệm sự tiến bộ thiện; con người luôn là như thế trước một hoàn cảnh đang biến chuyển và sự lựa chọn vẫn luôn là sự lựa chọn trong một hoàn cảnh. Vẫn đề đạo đức không thay đổi từ lúc mà người ta có thể lựa chọn theo những người chủ trương chế độ nô lệ hoặc theo những người chủ trương chống chế độ nô lệ, ví dụ tại thời điểm xảy ra cuộc Chiến tranh Li khai¹, và thời điểm hiện tại người ta có thể chọn theo M.R.P² hoặc theo những người cộng sản.

Con người tự lựa chọn qua quan hệ với người khác Tuy nhiên, như tôi đã trình bày, ta có thể phán đoán vì ta lựa chọn trước mặt những người khác, và ta tự lựa chọn trước mặt những người khác. Trước hết, ta có thể phán đoán (và có lẽ đây không phải là một phán đoán giá trị, mà là một phán đoán logic) rằng những lựa chọn này được đặt cơ sở trên sự sai lầm, và

¹ Chiến tranh Li khai (Guerre de Sécession): Nội chiến Mĩ (1861-1865) (ND).

² M.R.P (tên viết tắt của tổ chức Mouvement Républicain Populaire/Phong trào Cộng hòa Nhân dân): một đảng chính trị Pháp theo đường lối dân chủ Kitô giáo được thành lập vào năm 1944 và giải thể vào năm 1967 (ND).

Ngụy tín

những lựa chọn khác được đặt cơ sở trên chân lí. Ta có thể xét đoán một con người bằng cách nói rằng anh ta đang tự lừa dối mình. Nếu chúng tôi đã định nghĩa hoàn cảnh của con người như một sự lựa chọn tự do, không có những bào chữa và cũng không có sự giúp đỡ, thì bất cứ ai ẩn náu phía sau sự bào chữa về những đam mê của mình, bất cứ ai nghĩ ra một thứ thuyết tất định đều là người tự lừa dối mình. Người ta hẳn sẽ phản bác: "Nhưng tại sao con người lại không tự chọn cách lừa dối mình?". Tôi xin trả lời rằng tôi không phán xét con người về mặt đạo đức, mà tôi xác định *ngụy tín* của con người là một sai lầm. Ở đây, ta không thể tránh khỏi một phán đoán về chân lí. Ngụy tín rõ ràng là một sự nói dối, bởi vì nó che giấu cái tự do hoàn toàn của sự dân thân. Trên cùng một bình diện, tôi cho rằng sẽ là tự lừa dối mình nếu như tôi chọn cách tuyên bố rằng một số giá trị nào đó hiện hữu trước khi có tôi; tôi tự mâu thuẫn với chính mình nếu tôi muốn có chúng và đồng thời tuyên bố rằng chúng được áp

Tự do

đặt cho tôi. Nếu ai đó nói với tôi rằng “Thế nếu tôi muốn tự lừa dối mình thì sao?”, tôi sẽ trả lời: “Không có một lí do nào để anh làm điều đó, nhưng tôi tuyên bố rằng anh đang làm điều đó, và thái độ gắn kết chặt chẽ là thái độ chân tín (bonne foi). Ngoài ra, tôi có thể đưa ra một phán đoán đạo đức. Khi tôi tuyên bố rằng tự do, trong từng hoàn cảnh cụ thể, không thể có mục đích nào khác ngoài việc nó muốn tự thể hiện, và một khi con người đã nhận ra rằng nó đặt ra những giá trị trong tình trạng bị bỏ rơi, nó không còn muốn là một sự vật nữa, đó là tự do với tính cách là nền tảng của tất cả các giá trị. Điều đó không có nghĩa là con người muốn tự do trong sự trừu tượng. Chỉ đơn giản là những hành vi của con người thực lòng [với mình], với tính cách là ý nghĩa cuối cùng, là tìm kiếm tự do xét như là tự do. Một người gia nhập vào nghiệp đoàn nào đó, cộng sản hay cách mạng, muốn có những mục đích cụ thể; những mục đích này bao hàm một ý chí trừu tượng về tự do; nhưng tự do này muốn biểu hiện trong

**Tự do của
người khác**

**Tính đích
thực**

sự cụ thể. Chúng ta muốn tự do vì tự do, qua từng hoàn cảnh đặc thù. Và trong khi muốn tự do, chúng ta phát hiện ra rằng tự do [của chúng ta] hoàn toàn phụ thuộc vào tự do của những người khác, và tự do của những người khác phụ thuộc vào tự do của chúng ta. Thật vậy, tự do với tính cách là sự định nghĩa về con người không phụ thuộc vào người khác, nhưng khi có sự dấn thân, tôi buộc phải muốn cùng một lúc tự do của tôi và tự do của những người khác, tôi chỉ có thể lấy tự do của tôi làm mục đích nếu tôi cũng lấy tự do của những người khác làm mục đích. Do đó, trên bình diện tính đích thực hoàn toàn, khi tôi thừa nhận rằng con người là một hữu thể mà ở đó bản chất được hiện hữu đi trước, và con người là một hữu thể tự do mà trong những hoàn cảnh khác nhau nó chỉ có thể muốn tự do của nó, thì đồng thời tôi nhận ra rằng tôi chỉ có thể muốn tự do của những người khác. Như vậy, nhân danh ý chí tự do ấy, được bao hàm bởi chính tự do, tôi có thể hình thành những phán xét về những ai cứ lo trốn tránh sự

vô cớ hoàn toàn của hiện hữu và sự tự do hoàn toàn của họ. Những người này trốn tránh tự do hoàn toàn của họ, bởi óc nghiêm trọng hay bởi những bào chữa tất định luận, tôi gọi họ là những kẻ hèn nhát (lâches); những người khác cố gắng chứng tỏ sự hiện hữu của họ là cần thiết, trong khi nó chính là sự bất tất của sự hiện hữu của con người trên trái đất, tôi gọi họ là những kẻ vô liêm sỉ (salauds). Nhưng những kẻ hèn nhát hay những kẻ vô liêm sỉ chỉ có thể được phán xét trên bình diện tính đích thực hoàn toàn. Vì vậy, mặc dù nội dung của đạo đức là có thể biến đổi, thì một hình thức nào đó của đạo đức là phổ biến. Kant tuyên bố rằng tự do muôn chính bản thân nó và muôn có tự do của người khác. Đồng ý, nhưng ông nhận định rằng cái hình thức và cái phổ biến là đủ để cấu thành đạo đức. Ngược lại, chúng tôi nghĩ rằng những nguyên tắc quá trừu tượng đều không thể xác định được hành động. Các bạn hãy xét lại lần nữa trường hợp anh sinh viên nọ. Nhân danh cái gì, nhân danh châm ngôn đạo đức vĩ đại nào mà

**Đạo đức
trừu tượng
và đạo đức
cụ thể**

các bạn nghĩ rằng anh ta có thể hoàn toàn bình thản khi quyết định bỏ rơi mẹ hoặc ở lại bên mẹ? Chẳng có cách nào để phán xét cả. Nội dung luôn cụ thể, và do đó không thể đoán được; nó luôn luôn được sáng nghĩ ra. Điều duy nhất đáng nói đó là liệu việc sáng nghĩ ấy có nhân danh tự do mà thực hiện không.

Chẳng hạn, chúng ta khảo sát hai trường hợp sau, các bạn sẽ thấy trong giới hạn nào đó chúng tương hợp với nhau, và tuy thế lại khác nhau. Chúng ta hãy lấy cuốn *Cối xay nước bên sông Floss*¹ làm ví dụ. Chúng ta thấy trong sách ấy một cô gái trẻ tên là Maggei Tullivier, hiện thân cho giá trị của đam mê và là người có ý thức về điều đó; nàng là người tình của chàng trai trẻ Stephen, và chàng trai này đã hứa hôn với một cô gái thiếu cá tính. Nàng Maggie Tulliver ấy, thay vì dại

Ví dụ *Cối xay nước bên sông Floss*

¹ *Cối xay nước bên sông Floss* (The Mill on the Floss, 1860): tiểu thuyết tiếng Anh của nữ văn sĩ George Eliot (1819-1880). Cuốn sách kể về cuộc đời của hai anh em Tom và Maggie Tullvier, lớn lên bên dòng sông Floss, gần làng St. Oggs, và chết trong một trận lũ. Cuốn sách được xem là một tự truyện hư cấu của chính tác giả qua nhân vật trung tâm là Maggie Tulivier (ND).

Ví dụ *Tu
viện thành
Parme*

dột coi trọng hạnh phúc riêng của mình, đã nhân danh tình liên đới nhân loại mà quyết định hi sinh và từ bỏ người nàng yêu. Trái lại, [nhân vật] La Sanseverina, trong *Tu viện thành Parme*¹, trong khi cho rằng đam mê làm nên giá trị đích thực của con người, đã tuyên bố rằng một tình yêu cao thượng là đáng để hi sinh; ta phải coi trọng tình yêu ấy hơn tính nhạt nhẽo của một tình yêu vợ chồng, là tình yêu đã hợp nhất Stephan và cô gái ngốc nghếch mà chàng phải lấy làm vợ; nàng quyết định hi sinh tình yêu vợ chồng để hiện thực hóa hạnh phúc của mình; và như Standhal chỉ ra, nàng hi sinh chính mình trên bình diện của đam mê nếu đời sống ấy đòi hỏi như thế. Ở đây, chúng ta đang đứng trước hai thứ đạo đức hoàn toàn đối lập nhau. Tôi yêu sách rằng chúng là tương đương nhau: trong cả hai trường hợp, cái được đặt ra như là mục đích chính là tự do. Và các bạn có thể hình dung ra hai thái độ hoàn toàn giống

¹ *Tu viện thành Parme* (*La Chartreuse de Parme*, 1839): tiểu thuyết của nhà văn Pháp Standhal (1783-1842), đã được dịch giả Tuấn Đô dịch sang tiếng Việt (ND).

nhau về các kết quả: cô gái này vì cam chịu mà đành phải từ bỏ người yêu, cô gái kia vì ham muốn dục tình mà đành từ bỏ những mối liên hệ trước đây với người đàn ông nàng yêu. Cả hai hành động này nhìn bề ngoài thì có vẻ giống với những hành động mà chúng tôi vừa mô tả. Tuy nhiên đây là những hành động khác nhau hoàn toàn. Thái độ của La Sanseverina gần với thái độ của Maggie Tulliver hơn là lòng tham thiếu suy nghĩ.

Như vậy, các bạn thấy rằng sự trách cứ thứ hai này vừa đúng lại vừa sai. Người ta có thể chọn lựa bất cứ thứ gì nếu đặt trên bình diện của sự dấn thân tự do.

Sự phản bác thứ ba như sau: anh nhận bằng tay này những gì anh cho đi bằng tay khác; tức là xét đến cùng thì các giá trị không phải là nghiêm túc (*sérieuse*), vì chính anh đã lựa chọn chúng. Về điều này, tôi chỉ có thể nói rằng tôi rất tiếc vì quả đã có chuyện như vậy; nhưng nếu tôi đã loại bỏ Thượng Đế ngôi Cha (Dieu le Père), thì rất cần có ai đó tạo ra các giá trị. Cần phải xem các sự vật đúng như chúng đang tồn tại. Và hơn nữa, nói

Các giá trị
theo quan
điểm hiện
sinh

Thuyết nhân bản

rằng chúng tôi tạo ra các giá trị không có nghĩa nào khác hơn ngoài nghĩa này: đời sống không hề có ý nghĩa (sens), nó là tiên nghiệm. Trước khi các bạn sống thì đời sống là hư vô, mà chính các bạn đã ban cho nó một ý nghĩa, và giá trị không phải là cái gì khác ngoài ý nghĩa mà các bạn đã chọn. Qua đó các bạn thấy rằng ta có thể sáng tạo nên một cộng đồng người. Tôi đã bị người ta trách cứ vì cho rằng thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản. Người ta nói với tôi: "Nhưng ông đã viết trong cuốn *Buồn nôn* rằng những người nhân bản luận đều sai lầm, ông đã nhạo báng một loại thuyết nhân bản nào đó, sao bây giờ ông lại quay về với nó?" Trên thực tế, từ "thuyết nhân bản" có hai nghĩa rất khác nhau. Ta có thể hiểu thuyết nhân bản là một lí thuyết lấy con người làm mục đích và làm giá trị cao cả. Có một thuyết nhân bản theo nghĩa này ở Cocteau¹; ví dụ trong truyện ngắn *Vòng quanh thế giới trong 80 giờ* của ông, khi một nhân vật đang lái phi cơ bay

¹ Jean Cocteau (1889-1963): nhà thơ, nhà tiểu thuyết, nhà soạn kịch và nhà làm phim người Pháp (ND).

**Thuyết
nhân bản
cổ điển**

lượn trên những ngọn núi thốt lên: "Con người thật là tuyệt diệu!", thì điều đó có nghĩa là tôi, xét về mặt cá nhân, không tạo ra được máy bay, tôi thừa hưởng những sáng chế đặc biệt này, và về mặt cá nhân, với tư cách là con người, tôi có thể tự xét mình phải có trách nhiệm, và hanh diện, đối với những gì mà người khác đã thành tựu. Điều đó giả định rằng ta có thể ban cho con người một giá trị theo những hành vi cao cả nhất của những người nào đó. Thuyết nhân bản này là phi lí, vì chỉ có con chó hay con ngựa mới có thể đưa ra một phán xét toàn diện về con người và tuyên bố rằng con người là tuyệt diệu, điều mà chúng không làm được, ít ra là theo nhận thức của tôi. Nhưng ta cũng không thể thừa nhận rằng chỉ con người mới có thể phán xét về con người. Thuyết hiện sinh không bàn đến bất kì phán xét nào thuộc loại này: người hiện sinh không bao giờ lấy con người làm mục đích, vì con người luôn luôn được tạo ra. Chúng ta không được tin rằng có một tinh thần loại để chúng ta có thể tôn thờ theo

phương cách của Auguste Comte. Sự tôn thờ tính nhân loại dẫn đến thuyết nhân bản khép kín của Comte, và nói trắng ra là nó dẫn đến chủ nghĩa phát xít. Chúng tôi không muốn có một thứ thuyết nhân bản như thế.

Thuyết nhân bản hiện sinh

Sự siêu việt

Nhưng thuyết nhân bản còn có một nghĩa khác, và ý nghĩa nền tảng của nó là như sau: con người lúc nào cũng ở ngoài bản thân mình, chính trong việc tự dự phỏng và mải miết bên ngoài bản thân mình, con người làm cho mình hiện hữu, và mặt khác chính trong việc theo đuổi những mục đích siêu việt mà con người mới có thể hiện hữu. Con người, trong khi là sự vượt bở ấy và chỉ chọn lấy những đối tượng có quan hệ đến sự vượt bở ấy, là trái tim, là trung tâm của sự vượt bở ấy. Không có một vũ trụ nào khác ngoài vũ trụ người, vũ trụ của tính chủ thể người. Mỗi liên hệ ấy của sự siêu việt, như là yếu tố cấu thành nên con người - không theo nghĩa Thượng Đế là siêu việt, mà theo nghĩa sự vượt bở -, và của tính chủ thể người, theo nghĩa con người không khép kín trong chính mình

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

**Thuyết hiện
sinh và
thuyết vô
thần**

Từ mấy nhận xét này, tôi thấy rằng không có gì bất công hơn những sự chống đối mà người ta đã dành cho chúng tôi. Thuyết hiện sinh không gì khác hơn là một nỗ lực rút ra tất cả các hệ quả từ một lập trường vô thần vững chắc. Nó không hề tìm cách dìm con người vào tuyệt vọng. Nhưng nếu ta gọi sự tuyệt vọng là toàn bộ thái độ vô tín ngưỡng như [quan niệm của] người Công giáo thì thuyết hiện sinh xuất phát từ sự tuyệt vọng nguyên thủy.

Kết luận

Thuyết hiện sinh thực sự không phải là một thuyết vô thần theo nghĩa nó tận lực chứng minh rằng Thượng Đế không hiện hữu. Đúng hơn, nó tuyên bố rằng: cho dù Thượng Đế có hiện hữu thì cũng chẳng có gì thay đổi cả; đây là quan điểm của chúng tôi. Không phải chúng tôi tin Thượng Đế hiện hữu, mà chúng tôi cho rằng vấn đề không phải là sự hiện hữu của Ngài. Con người cần tìm lại chính mình và tin chắc rằng không gì có thể cứu con người ra khỏi bản thân nó, đó có phải là một chứng cứ có hiệu lực về sự hiện hữu của Thượng Đế? Theo nghĩa này, thuyết hiện sinh là một thuyết lạc quan, một học thuyết hành động; và chỉ vì ngụy tín, chỉ vì lẩn lộn cái tuyệt vọng của riêng họ với cái tuyệt vọng của chúng tôi, mà những người Công giáo mới có thể gọi chúng tôi là những kẻ không hi vọng.

THẢO LUẬN

HỎI: Tôi không rõ nỗ lực [biện minh cho thuyết hiện sinh] này có làm cho người ta hiểu anh rõ hơn hay không, song tôi tin rằng sự giải thích rõ ràng trong tờ *Action* làm cho anh trở nên khó hiểu hơn. Các chữ “tuyệt vọng” và tình cảnh “bị bỏ rơi” trong văn bản của nhà hiện sinh có một âm hưởng thậm chí còn lớn hơn nhiều. Và hình như ở anh, “tuyệt vọng” và “lo âu” là cái gì đó nền tảng hơn so với việc chỉ đơn thuần là quyết định của người nào nhận ra rằng anh ta chỉ trơ trọi một mình và phải tự quyết. Chính ý thức về thân phận con người không phải lúc nào cũng xảy ra. Lúc nào ta cũng phải tự mình lựa chọn, điều đó là đương nhiên, nhưng nỗi lo âu và tuyệt vọng cũng có thường xảy ra đâu.

SARTRE: Rõ ràng là tôi không có ý nói rằng khi lựa chọn giữa bánh mille-feuille và bánh kem sôcôla, tôi lựa chọn trong nỗi lo âu. Lo âu là thường trực theo nghĩa là sự lựa chọn ban đầu của tôi là một cái gì đó bất biến. Thực vậy, theo tôi, lo âu là tình cảnh hoàn toàn thiếu vắng sự biện minh đồng thời thiếu vắng trách nhiệm về mọi việc.

HỎI: Tôi vừa nhắc tới lối giải thích của anh trên tờ *Action*, và có vẻ như đối với tôi quan điểm của anh trên tờ báo đó hơi thiếu sức thuyết phục.

SARTRE: Thật tình mà nói, có thể trên tờ *Action* các luận đề của tôi còn hơi yếu; nhiều người đến phỏng vấn tôi mà lại không có năng lực để làm điều đó. Cho nên, tôi phải đổi mặt với hai giải pháp: từ chối trả lời các câu hỏi của họ hoặc chấp nhận thảo luận ở mức phổ thông hóa. Tôi chọn giải pháp thứ hai vì thực ra, khi trình bày các lí thuyết trong lớp triết học, ta đành phải làm đơn giản tư tưởng để người ta hiểu được, điều đó chẳng có gì tệ cả. Nếu ta có một lí thuyết dấn thân thì cần phải dấn thân cho tới cùng. Nếu thực sự triết học hiện sinh trên hết là triết học nói rằng “hiện hữu đi trước bản chất”, thì nó phải được trải nghiệm nếu nó muốn thành thật. Sống với tư cách là một nhà hiện sinh thì phải chấp nhận những hệ quả của học thuyết này, chứ không phải là áp đặt nó bằng sách vở. Nếu anh muốn triết học này thực sự là một cuộc dấn thân, anh buộc phải làm

**Phổ thông
hóa và dấn
thân**

cho nó trở nên dễ hiểu đối với những người đang thảo luận nó trên bình diện chính trị hay luân lí.

Anh trách cứ tôi là đã dùng chữ “thuyết nhân bản”. Vấn đề là thế này:

Triết học và chính trị

Hoặc cần phải truyền tải học thuyết trên bình diện triết học chặt chẽ, và rồi trông chờ vào sự may rủi để xem liệu nó có tác động nào không, hoặc, vì người ta đòi hỏi một điều gì khác, và vì nó muốn là một sự dấn thân, ta dành chấp nhận việc phổ biến nó, với điều kiện là không xuyên tạc nó.

HỎI:

Ai muốn hiểu anh thì họ sẽ hiểu anh, còn ai không muốn hiểu anh thì họ sẽ chẳng hiểu anh.

SARTRE:

Lập trường của Marx

Có vẻ như anh đang hình dung vai trò của triết học trong xã hội chính trị theo cách đã lỗi thời. Trong quá khứ, chỉ có các triết gia công kích các triết gia mà thôi. Người bình thường thì không hiểu triết học, mà họ cũng chẳng quan tâm đến chuyện đó. Giờ thì người ta đưa triết học xuống với công chúng ở nơi công cộng. Bản thân Marx không ngừng phổ biến tư tưởng của ông ta; *Tuyên ngôn*

Đảng Cộng sản là một tác phẩm phổ biến tư tưởng như vậy.

HỎI:

Lựa chọn ban đầu của Marx là lựa chọn cách mạng.

SARTRE:

Những ai lú lỉnh đều có thể nói rằng ông ta chọn trước là nhà cách mạng rồi sau là triết gia, hoặc trước là triết gia rồi sau là nhà cách mạng. Ông ta vừa là triết gia vừa là nhà cách mạng; hai mặt này không tách rời nhau. Ông ta chọn trước hết là nhà cách mạng: điều ấy có nghĩa là gì?

HỎI:

Tôi không coi *Tuyên ngôn Đảng Cộng sản* là một sự phổ biến, mà là một vũ khí đấu tranh. Tôi không thể nghĩ đó không phải là một hành vi dấn thân.

Triết học và
nền chính
trị mác-xít

Một khi Marx-triết gia kết luận rằng cần phải làm cuộc cách mạng thì hành động đầu tiên của ông ta là viết *Tuyên ngôn Đảng Cộng sản*, tác phẩm ấy là một hành vi chính trị. *Tuyên ngôn Đảng Cộng sản* là mối dây liên hệ giữa triết học của Marx và chủ nghĩa cộng sản. Cho dù đạo đức của anh có thể nào đi nữa, người ta cũng không thấy có mối liên hệ logic nào giữa đạo đức ấy và triết học của anh gần

gũi hơn so với mối liên hệ giữa *Tuyên ngôn đảng cộng sản* và triết học của Marx.

SARTRE:

Các nghĩa
của dân
thân theo
quan điểm
hiện sinh

Vấn đề ở đây là đạo đức của tự do. Nếu không có mâu thuẫn nào giữa đạo đức ấy và triết học của chúng ta thì sẽ chẳng còn vấn đề gì nữa. Tùy từng thời đại mà có những kiểu dân thân khác nhau. Ở thời đại mà hành vi dân thân được coi là cách mạng thì viết *Tuyên ngôn* là cần thiết. Ở thời đại như của chúng ta, thời có những đảng phái khác nhau, đảng nào cũng dựa hơi vào cách mạng, sự dân thân không có nghĩa là gia nhập một trong số các đảng ấy, mà là cố gắng làm sáng tỏ các khái niệm để vừa xác định lập trường vừa nỗ lực gây ảnh hưởng đến các đảng phái cách mạng khác nhau.

NAVILLE:

Thuyết hiện
sinh và chủ
nghĩa xã
hội cấp tiến

Từ các quan điểm ông vừa nêu, câu hỏi có thể đặt ra là có phải học thuyết của ông sẽ không được trình bày (trong giai đoạn tới) như là sự phục hồi chủ nghĩa xã hội cấp tiến không. Điều này có vẻ hơi khác thường, nhưng đấy lại chính là cách đặt ra câu hỏi này. Hơn nữa, anh đang đặt mình trước tất cả các loại quan

điểm. Nhưng nếu tìm một điểm chung thực sự của các quan điểm khác nhau này, của tất cả những phương diện của các ý niệm hiện sinh, tôi có ấn tượng rằng ta sẽ nhận ra nó là một sự phục hồi nào đó của chủ nghĩa tự do; triết học của anh tìm cách làm sống lại, trong những điều kiện hết sức đặc thù, tức là những điều kiện lịch sử hiện nay của chúng ta, cái nội dung thiết yếu của chủ nghĩa xã hội cấp tiến và thuyết tự do nhân bản. Cái làm cho hoàn cảnh hiện nay trở nên khác đi chính là sự khủng hoảng xã hội trên toàn thế giới không khiến chủ nghĩa tự do cổ đại không còn thích hợp nữa; nó đòi hỏi phải có một thứ thuyết tự do bị

Thuyết hiện sinh và thuyết tân-tự do xuyên tạc và thông thiết. Tôi nghĩ rằng ta có thể tìm thấy ở sự nhận xét ấy một số lí do khá sâu sắc nào đó, ngay cả khi ta giới hạn mình vào những thuật ngữ riêng của anh. Từ bài thuyết trình này ta thấy rõ là thuyết hiện sinh được trình bày dưới hình thức thuyết nhân bản và triết học về tự do, về cơ bản là một thứ triết học tiền-dân thân, một dự phỏng không thể định nghĩa. Cũng giống như

**Hai nghĩa
của thuyết
nhân bản**

nhiều người khác, anh nhấn mạnh đến phẩm giá của con người và phẩm giá cao quý của cá nhân, vốn là những chủ đề, nhìn chung, không quá cách xa với các chủ đề tự do cũ. Để biện minh chúng, anh phân biệt hai nghĩa của thuyết nhân bản, hai nghĩa của “thân phận con người”, và hai nghĩa của một số thuật ngữ đã hơi lỗi thời nhưng lại có một lịch sử đầy ý nghĩa và tính chất nước đôi của chúng không phải do ngẫu nhiên mà có. Để cứu vãn chúng, anh đưa vào chúng một nghĩa mới. Tôi sẽ gạt sang bên tất cả những câu hỏi chuyên môn dính đến triết học, dù chúng thú vị và quan trọng, thay vào đó tôi sẽ chỉ tập trung vào những gì tôi đã nghe. Tôi sẽ nhấn mạnh đến luận điểm quan trọng là, bất chấp việc anh phân biệt hai nghĩa của “thuyết nhân bản”, thực ra anh vẫn bám giữ lấy thuyết nhân bản cổ đại.

Con người được trình bày như là sự lựa chọn mà anh ta phải thực hiện. Rất hay. Trước hết, anh ta hiện hữu trong lúc này, và ở bên ngoài thuyết tất định tự nhiên; trước khi hiện hữu, anh ta không

định nghĩa chính mình, mà chỉ làm như thế tùy theo sự hiện diện cá nhân của mình. Không có một bản tính người nào cao hơn anh ta, mà chỉ có một sự hiện hữu riêng biệt mà anh ta được ban cho ở một thời điểm nào đó. Tôi tự hỏi phải chăng sự hiện hữu, hiểu theo nghĩa này, không phải là một hình thức khác của khái niệm về bản tính người, mà vì những lí do lịch sử, cái bản tính ấy đã mang lấy một hình thức diễn đạt mới; và phải chăng nó không giống lắm, thoát nhìn càng thấy không giống, với bản tính người như đã được định nghĩa ở thế kỉ 18, và như anh đã tuyên bố là cần loại bỏ khái niệm về cái bản tính ấy, vì nó được nhận thấy, ở mức độ lớn, đằng sau chữ “thân phận con người” như cách dùng của thuyết hiện sinh. Quan niệm của anh về thân phận con người là một sự thay thế cho bản tính người, cũng như anh thay thế kinh nghiệm sống trải cho kinh nghiệm thông thường hay kinh nghiệm khoa học.

Nếu xét thân phận con người như là thân phận được định nghĩa bằng “X”

**Ý niệm về
thân phận
con người
thay thế
ý niệm về
bản tính
người**

**Sự khung
hoảng của
tính phổ
quát**

trong đó “X” là chủ thể, chứ không phải bằng bối cảnh tự nhiên của nó, hay bằng sự quy định mang tính khẳng định của chúng, ta đang đối mặt với một hình thức khác của bản tính người; đó là thân phận-bản tính (nature-condition) nếu anh thích gọi như thế, nghĩa là nó không đơn thuần được định nghĩa là loại bản tính trừu tượng, nhưng lại bộc lộ qua cái gì đó khó trình bày hơn nhiều đối với cái mà tôi coi là những lí do lịch sử. Ngày nay, bản tính người được định nghĩa trong khuôn khổ xã hội được đặc trưng bởi sự tan rã toàn diện các chế độ xã hội, các giai cấp, các xung đột lan tràn xã hội, và bởi sự hòa trộn các chủng tộc và các dân tộc; kết quả là chính ý niệm về một bản tính người đồng dạng, có tính sơ đồ, có thể không còn được xem là có cùng tính chất phổ biến, hay cùng loại hình phổ quát như ở thế kỉ 18, tức ở giai đoạn nó dường như bộc lộ chính mình trên cơ sở của sự tiến bộ liên tục. Ngày nay, ta gặp phải cách diễn đạt về bản tính người mà những ai suy tưởng hay nói một cách ngây thơ về vấn đề này gọi là “thân phận”

con người”; họ diễn đạt điều này một cách lộn xộn, mơ hồ và thường thấy nhất là dưới dạng kịch tính, nếu anh muốn nói thế, phục tùng theo các hoàn cảnh; và trong giới hạn người ta không muốn chuyển lối diễn đạt chung chung này về thân phận sang lối khảo sát tất định luận xem những thân phận ấy thực sự là gì, họ vẫn khu khu giữ lấy loại hình, sơ đồ của sự diễn đạt trừu tượng tương tự sự diễn đạt về bản tính người.

**Bản tính
khôn khổ**

**tiền-dẫn
thân**

Vì thế, thuyết hiện sinh dựa vào ý niệm về bản tính người, nhưng không phải là bản tính tự phụ, mà là một thân phận sợ hãi, bấp bênh và bị bỏ rơi. Và thực vậy, khi thuyết hiện sinh nói về thân phận con người, thì đó là một thân phận hãy còn chưa thực sự được đưa vào cái mà thuyết hiện sinh gọi là “các dự phóng”, và do đó, thân phận ấy là một thứ tiền-thân phận. Vẫn đề là tiền-dẫn thân, chứ không phải là dẫn thân hay thân phận thực sự. Vì thế, cũng không phải là ngẫu nhiên thân phận ấy trước hết được định nghĩa qua đặc điểm của thuyết nhân bản tổng quát. Vả lại,

trong quá khứ, khi người ta nói về bản tính người, thì nó nhầm đến điều gì đó hạn hẹp hơn là về thân phận nói chung; vì bản tính ấy là một cái gì đó khác rồi, trong chừng mực nào đó, là cái gì đó hơn là thân phận.

Bản tính người không phải là tình thái với nghĩa là thân phận con người là một tình thái. Và đó là lí do tại sao ta cần phải nói về “thuyết tự nhiên” hơn là về “thuyết nhân bản”. Trong thuyết tự nhiên, có một hàm ý về các thực tại mang tính khái quát hơn trong thuyết nhân bản, ít ra là theo nghĩa rằng những người trong nhóm các anh dùng thuật ngữ “thuyết nhân bản”; chúng tôi thì quan tâm tới thực tại. Vả lại, ta cần phải mở rộng sự thảo luận về bản tính người này, vì ta cũng cần dùng đến quan điểm lịch sử. Thực tại đầu tiên là thực tại tự nhiên, mà thực tại con người chỉ là một chức năng của nó. Nhưng để làm như thế, ta phải chấp nhận chân lí của lịch sử, và thuyết hiện sinh, nhìn chung, không chấp nhận chân lí của lịch sử, dù đó là lịch sử con người hay lịch sử tự

nhiên nói chung; thế nhưng đó là lịch sử định hình nên các cá nhân; chính lịch sử riêng của họ, kể từ lúc họ được thụ thai, cho thấy rằng các cá nhân không được sinh ra và không xuất hiện trong một thế giới làm điều kiện trừu tượng cho họ, mà xuất hiện ra trong một thế giới mà bản thân họ luôn là bộ phận của nó, họ bị nó quy định và bản thân họ góp phần quy định nó, theo cách người mẹ quy định đứa con và đứa con ấy quy định người mẹ, ngay từ lúc còn nằm trong bụng mẹ. Chỉ từ quan điểm này mà chúng tôi có thể nói về thân phận con người như là một thực tại đầu tiên. Đúng hơn, cần phải nói rằng thực tại đầu tiên là điều kiện tự nhiên chứ không phải điều kiện con người. Ở đây tôi chỉ nhắc lại các ý kiến thịnh hành và tầm thường, nhưng những ý kiến này không hề bị bác bỏ bởi bài thuyết trình về thuyết hiện sinh.

Tóm lại, nếu quả thực không có một bản tính người trừu tượng, tức một bản tính người độc lập với, hay có trước, sự hiện hữu của anh ta, thì cũng chắc chắn rằng không có một thân phận người nói

**Không có
một thân
phận người
nói chung**

chung, ngay cả khi, anh muốn nói “thân phận” là một số hoàn cảnh hay tình thế cụ thể, bởi lẽ, trong mắt anh, chúng không được phát biểu rõ ràng. Bất luận thế nào, chủ nghĩa Marx đã xem xét chủ đề này bằng một quan niệm khác, theo đó giới tự nhiên trong con người và con người trong giới tự nhiên không nhất thiết phải được định nghĩa theo quan điểm cá nhân.

Con người đối tượng

Điều này có nghĩa là có những quy luật diễn ra cho con người cũng như cho mọi đối tượng khác của khoa học vốn là những quy luật cấu tạo nên, theo một nghĩa chặt chẽ, bản tính của anh ta, một bản tính đa diện, và là một bản tính khác xa với hiện tượng học, nghĩa là rất khác với một tri giác được chứng thực, mang tính thường nghiệm và trải nghiệm như cách tri giác của ý thức thông thường. Theo nghĩa này, quan niệm của thế kỉ 18 về bản tính con người chắc chắn là gần với quan niệm của Marx hơn là gần với quan niệm hiện sinh, thân phận con người - hiện tượng học hoàn cảnh thuần túy.

**Thuyết
nhân bản
và thuyết
tự do**

Khổ nỗi, hiện nay thuyết nhân bản là một thuật ngữ được dùng để chỉ các trào lưu triết học, không chỉ theo hai nghĩa, mà đến ba, bốn, năm, sáu nghĩa. Giờ đây, ai cũng là nhà nhân bản luận cả, kể cả những người mác-xít nào đó - kiêu hanh coi mình là các nhà duy lí cổ điển - cũng là những người nhân bản luận theo một nghĩa đã loãng; đã tước mất những ý niệm khai phóng của thế kỉ trước đó, thế kỉ của thuyết tự do bị khúc xạ qua toàn bộ sự khủng hoảng hiện thời. Nếu những người mác-xít có thể tự xem mình là những người theo thuyết nhân bản, thì những người theo các tôn giáo khác nhau: người Kitô, người Hindus và nhiều người khác cũng có thể tự coi mình trước hết là người theo thuyết nhân bản, rồi đến nhà hiện sinh và nhìn chung là toàn bộ các triết gia. Hiện tại, nhiều phong trào chính trị cũng tự xem mình là theo thuyết nhân bản. Toàn bộ điều này cùng quy về một dạng toan tính khôi phục một thứ triết học dù lầm tham vọng nhưng lại chối bỏ việc tự dẫn thân, và nó chối bỏ việc tự dẫn thân, không

**Kitô giáo và
thuyết hiện
sinh**

chỉ từ quan điểm chính trị và xã hội, mà còn theo một nghĩa triết học sâu sắc. Khi Kitô giáo tự xem mình trước hết là tôn giáo nhân bản, chính là vì nó khước bác việc tự dấn thân, nó không thể dấn thân, nghĩa là nó không thể tham gia vào cuộc đấu tranh của các lực lượng tiến bộ, bởi lẽ nó khư khư giữ các lập trường phản cách mạng trước cuộc cách mạng ấy. Khi những người mác-xít giả hiệu hay những người theo phái tự do kêu đòi đặt cá nhân lên trên hết, đó chính là vì họ thoái lui trước những yêu sách của tình thế hiện tại của đời sống. Tương tự, nhà hiện sinh, cũng như người phái tự do kêu đòi vị thế ưu tiên của con người nói chung vì anh ta không thể trình bày chính xác và ngắn gọn lập trường cần có trước các sự biến lịch sử. Và lập trường tiến bộ duy nhất chúng ta biết là lập trường của chủ nghĩa Mác. Chính chủ nghĩa Mác mới đặt ra các vấn đề chân thực của thời đại chúng ta.

**Con người
và môi
trường**

Sẽ là không đúng khi cho rằng con người có tự do lựa chọn theo nghĩa sự lựa chọn ấy cho phép con người ban

cho hoạt động của mình một ý nghĩa, nếu không thì hoạt động ấy sẽ không xảy ra. Nói rằng con người có thể đấu tranh vì tự do mà không biết mình đang đấu tranh vì tự do là không đủ; hay, nếu chúng ta gán cho nhận thức ấy một ý nghĩa đầy đủ, thì điều đó sẽ cho thấy rằng con người có thể dấn thân và đấu tranh vì một nguyên nhân đang chi phối họ, nghĩa là hành động trong một khuôn khổ vượt ra khỏi họ chứ không chỉ bắt đầu từ chính họ. Vì cuối cùng, nếu con người đấu tranh cho tự do mà không biết, không trình bày cho mình theo cách nào đầy thật chính xác rõ ràng, vì mục đích gì mà anh ta phải đấu tranh, điều đó có nghĩa là các hành động của anh ta sẽ gây ra một loạt các hệ quả lén xen vào mạng lưới nhân quả mà anh ta không biết được đầu đuôi sự việc, nhưng nó vạch đường ranh cho hành động của anh ta và mang lại cho chúng một ý nghĩa trong quan hệ với hành động của người khác; không chỉ của những người khác, mà còn của môi trường tự nhiên trong đó con người

hành động. Nhưng, từ quan điểm của anh, lựa chọn là tiền-lựa chọn - và tôi luôn trở lại tiền tố này vì tôi nghĩ rằng luôn có sự miên cưỡng nào đó xen vào loại tiền-lựa chọn mà trong đó ta đang xem xét sự tự do của tiền-dứng dung (préindifférence) này. Nhưng quan niệm của anh về thân phận và tự do được gắn với một định nghĩa đặc thù về các đối tượng mà ta cần phải bàn thêm chút đỉnh. Chính từ ý niệm này về thế giới của các đối tượng, của tính công cụ, mà anh rút ra tất cả những điều còn lại.

Tính công cụ

Giống với những sự hiện hữu gián đoạn của các thực thể, anh vẽ bức tranh một thế giới gián đoạn của các đối tượng không có bất cứ tính nhân quả nào, ngoại trừ sự đa dạng lạ lùng của mỗi quan hệ nhân quả này, vốn là mối quan hệ của tính công cụ: thụ động, không thể lĩnh hội và đáng khinh bỉ. Con người hiện sinh đi loạng choạng trong thế giới các công cụ và các vật chướng ngại bẩn thỉu, chồng chất, làm điểm tựa cho người này đứng trên người khác bằng một nhu cầu kì cục là người này phục vụ người kia,

Tính ngoại tại và tính khách quan

**Thế giới
này là một**

nhưng được làm dấu bằng dấu thánh - nỗi khùng khiếp trong mắt các nhà duy tâm - của cái gọi là tính ngoại tại thuần túy. Tuy nhiên, thế giới của thuyết tất định công cụ này là thế giới vô-nhân quả. Nhưng thế giới bắt đầu ở đâu và kết thúc ở đâu, trong khi định nghĩa về nó là hoàn toàn tùy tiện và không phù hợp chút nào với các dữ liệu khoa học hiện đại? Đối với chúng ta, nó chẳng bắt đầu và cũng chẳng kết thúc ở đâu cả, bởi lẽ sự tách rời biệt lập mà nhà hiện sinh muốn nó phải chịu trong quan hệ với tự nhiên - hay đúng hơn, với thân phận con người - là không thực tế. Theo ý tôi, có một thế giới, một thế giới duy nhất, và toàn bộ thế giới này - cả người lẫn vật, nếu anh muốn nhấn mạnh đến sự phân biệt này - đều có thể hoàn toàn bị tác động, trong những điều kiện có thể thay đổi nhất định, qua dấu hiệu của tính khách quan. Tính công cụ của các vì tinh tú, của cơn giận dữ, của đóa hoa thì sao? Tôi sẽ không bàn đến chuyện đó. Thế nhưng tôi vẫn cho rằng [ý niệm] tự do của anh, thuyết duy tâm của anh, là dựa

trên sự khinh miệt tùy tiện đối với các sự vật. Tuy vậy, các sự vật này rất khác với sự mô tả của anh về chúng. Anh thừa nhận chúng hiện hữu tự thân, và điều đó đã là một thành tựu rồi. Nhưng đó là một sự hiện hữu riêng tư thuần túy, một sự thù địch thường trực. Vũ trụ vật lí và sinh học, trong mắt anh, không bao giờ là điều kiện, hay nguồn suối của việc đặt điều kiện, vì từ này theo nghĩa thực tiễn và đầy đủ nhất của nó, đối với anh, không có thực tại nào khác ngoài thực tại của nguyên nhân. Đó là lí do tại sao vũ trụ khách quan, đối với người hiện sinh, chỉ là nguyên nhân của những thất vọng, không thể nắm bắt, về cơ bản là đứng đằng sau, một “cái có thể” thường trực, nghĩa là hoàn toàn trái với những gì mà thuyết duy vật mác-xít trình bày.

Dẫn thân

Đối với mọi người, chính những lí theo thuyết do này và một vài lí do khác mà anh chỉ hiện sinh là hình dung sự dẫn thân của triết học là tùy tiện

một quyết định tùy tiện được anh gọi là tự do. Anh đã xuyên tạc lịch sử của Marx khi anh cho thấy rằng Marx đã định nghĩa triết học chính vì ông ta đã dẫn

Triết học và chính trị

thân. Không, trái lại, sự dấn thân - hay đúng hơn là hoạt động xã hội và chính trị - là cái quy định tư tưởng rộng lớn hơn của ông ta. Chính trong sự đa dạng các kinh nghiệm mà các học thuyết của ông ta được hình thành. Đối với tôi, rõ ràng là sự phát triển của tư tưởng triết học ở Marx diễn ra trong mối liên hệ có ý thức với sự phát triển chính trị và xã hội của ông ta. Vả lại, điều này cũng ít nhiều đúng với các nhà triết học trước Marx. Nếu Kant là một triết gia có hệ thống được biết đến vì đã né tránh tất cả các hoạt động chính trị, thì điều đó không có nghĩa là triết học của ông không giữ vai trò chính trị nào, nói như Heine: Kant, một Robespierre người Đức, và trong giới hạn người ta có thể thừa nhận, chẳng hạn như ở thời Descartes, rằng sự phát triển của triết học không đóng vai trò chính trị trực tiếp - vả lại, đó là sai lầm - nhưng ở thế kỉ của chúng ta thì điều đó trở nên không thể. Ngày nay, trở lại một lập trường tư tưởng trước Marx, dưới bất kì hình thức nào, thì tôi gọi đó là trở lại với chủ nghĩa xã hội cấp tiến.

- Thuyết hiện sinh và cách mạng** Thuyết hiện sinh, trong giới hạn có thể sản sinh ra ý chí cách mạng, trước hết phải dẫn mình vào hoạt động tự phê phán. Tôi không nghĩ rằng nó làm điều đó một cách tùy thích, mà nó phải làm điều ấy. Nó cần phải vượt qua sự khủng hoảng liên quan đến những người bảo vệ nó, một sự khủng hoảng mang tính biện chứng, tức là theo nghĩa nào đó nó sẽ trở lại những lập trường nào đó không bị tước mất giá trị ở những người tán thành nó. Đối với tôi, điều càng cần thiết hơn là tôi đã có thể quan sát thấy những kết luận xã hội hoàn toàn đáng lo ngại và rõ ràng là phản tiến bộ mà một số người đã rút ra từ thuyết hiện sinh. Một trong số họ đã viết, khi kết luận một phân tích, rằng ngày nay hiện tượng học có thể được sử dụng một cách rất chính xác trên bình diện xã hội và cách mạng bằng cách trang bị cho giai cấp tiểu tư sản một thứ triết học cho phép nó đi tiên phong hay trở thành tiên phong của phong trào cách mạng quốc tế. Qua trung giới ý hướng tính của lương tâm, ta có thể trang bị cho tầng lớp tiểu-tư sản

Thuyết hiện sinh và chính trị

một thứ triết học tương ứng với sự hiện hữu riêng của họ, triết học ấy cho phép họ trở thành đội quân tiên phong của phong trào cách mạng thế giới. Tôi dẫn ra cho anh ví dụ này, và tôi có thể dẫn ra những ví dụ khác để chứng minh rằng một số người có tinh thần dấn thân cao độ và được cho là gắn với thuyết hiện sinh, bằng cách đi đến chỗ phát triển các lí thuyết chính trị, mà xét tối cùng (và ở đây tôi trở lại với những gì tôi nói lúc đầu) là các lí thuyết mang màu sắc của thuyết tân-tự do, hay chủ nghĩa xã hội cấp tiến mới. Đây rõ ràng là một sự nguy hiểm. Điều làm ta quan tâm nhất không phải là tìm kiếm một sự nhất quán biện chứng giữa tất cả các lĩnh vực chịu ảnh hưởng của thuyết hiện sinh, mà là thấy được định hướng của các chủ đề này, các chủ đề đang dần dần, có lẽ là bất đắc dĩ - trên cơ sở của một nghiên cứu nào đó, một lí thuyết hay một thái độ nào đó mà anh nghĩ là rất xác định - dẫn đến cái gì đó không phải là chủ nghĩa tịch tĩnh, dĩ nhiên - vì nói về chủ nghĩa tịch tĩnh, ở giai đoạn hiện nay, đó là cách tự tạo cho

mình điều kiện thuận lợi, rõ ràng đó là điều không thể - mà là cái giống với chủ nghĩa chờ thời. Không thể nói điều đó mâu thuẫn với những sự dấn thân nào đó của các cá nhân, mà là mâu thuẫn với việc tìm kiếm một sự dấn thân đảm nhiệm một giá trị tập hợp - nhất là giá trị hướng dẫn. Tại sao thuyết hiện sinh không nên đưa ra những chỉ dẫn nào đó? Nhân danh tự do? Nhưng nếu đó là triết học đi theo hướng do Sartre chỉ ra, thì nó phải đưa ra những chỉ dẫn. Vào năm 1945, nó phải phát biểu rằng nó có cần phải gia nhập U.D.S.R.¹, Đảng Xã hội, Đảng Cộng sản, hay bất kì đảng nào khác, hay phải tuyên bố ủng hộ đảng của người lao động hay đảng của người tiểu tư sản.

SARTRE: Khó lòng mà trả lời anh đầy đủ được, bởi lẽ anh nói quá nhiều điều. Tôi sẽ cố gắng trả lời một số luận điểm mà tôi đã lược ghi. Trước hết, tôi nhận thấy rằng anh đang ở tâm thế giáo điều. Anh nói

¹ Viết tắt của Union démocratique et socialiste de la Résistance (Liên đoàn Kháng chiến dân chủ xã hội).

Chủ nghĩa Marx và thuyết giáo điều

Phê phán triết học Marxist

rằng chúng tôi dùng lại lập trường có trước chủ nghĩa Marx, rằng chúng tôi quay trở lại phía sau. Tôi nghĩ điều cần được chứng minh là chúng tôi không tìm cách dùng lập trường có sau [chủ nghĩa Marx]. Tôi không muốn thảo luận về điều này, nhưng tôi muốn hỏi anh từ đâu mà anh có thể quan niệm như thế về chân lí. Anh nghĩ rằng có những thứ tuyệt đối đúng vì anh đã từng đưa ra những phê phán nào đó, dưới danh nghĩa là sự xác thực. Nhưng nếu tất cả mọi người đều là đối tượng, như anh nói, thì ở đâu ra sự chắc chắn ấy? Anh đã nói rằng chính khi nhân danh nhân phẩm mà con người từ chối xem con người là đối tượng. Điều đó sai. Chính vì lí do triết học và logic học: nếu anh thiết định một vũ trụ các đối tượng, chân lí sẽ biến mất. Thế giới đối tượng là thế giới xác suất. Anh phải thừa nhận rằng mọi lí thuyết, dù là khoa học hay triết học, đều mang tính xác suất. Bằng chứng cho điều này là các luận đề khoa học và lịch sử đều không nhất trí nhau và lúc nào cũng xuất hiện trong hình thức giả thuyết.

Nếu chúng tôi thừa nhận rằng thế giới của đối tượng, tức thế giới của xác suất, là duy nhất, thì chúng tôi sẽ chẳng còn gì cả ngoài thế giới của những khả thể, và như vậy, vì khả thể phụ thuộc vào số lượng chân lí nào đó đã sở đắc, thì sự xác tín ở đâu ra? Thuyết chủ thể của chúng tôi chấp nhận những sự xác tín này sao cho chúng tôi có thể đồng ý với anh trên bình diện xác suất, và biện minh cho thuyết giáo điều mà anh đã chứng minh suốt phần trình bày của anh, nhưng nếu đứng ở lập trường của anh thì thuyết ấy là không thể hiểu được. Nếu anh không định nghĩa chân lí thì làm sao anh có thể quan niệm lí thuyết của Marx khác hơn là một học thuyết xuất hiện, biến mất và biến đổi, và chỉ có giá trị lí thuyết? Làm sao người ta có thể đề ra phép biện chứng của lịch sử nếu không bắt đầu bằng cách đặt ra một số lượng các quy tắc? Chúng tôi nhận thấy chúng trong cái cogito của Descartes; chúng tôi chỉ có thể nhận thấy chúng bằng cách đặt cuộc bàn luận của chúng ta trên bình diện tính chủ thể. Chúng tôi chưa bao giờ bàn luận sự

Chủ nghĩa Marx và thuyết hiện sinh

kiện rằng con người bao giờ cũng là đối tượng cho con người, mà ngược lại, để nắm bắt đối tượng xét như là đối tượng, cần phải có một chủ thể thực hiện được điều đó xét như một chủ thể.

Tiếp nữa, anh nói với tôi về thân phận con người mà thỉnh thoảng anh gọi là “điều kiện tiên quyết” (précondition), và về sự “quy định tiên quyết” (pré-détermination). Điều mà anh né tránh ở đây là chúng tôi tán thành nhiều mô tả của chủ nghĩa Marx. Anh không thể phê phán tôi giống với cách anh phê phán những người ở thế kỉ 18 hoàn toàn không biết gì về vấn đề này. Những gì mà anh nói với chúng tôi về sự quy định, chúng tôi đã biết từ lâu. Đối với chúng tôi, vấn đề thực sự là xác định xem dưới những điều kiện nào thì mới có tính phổ quát. Do chô không có bản tính người, làm sao quan sát, trong lịch sử biến đổi thường xuyên, cho đủ các nguyên tắc phổ quát để lí giải, chẳng hạn, hiện tượng Spartacus, vốn là hiện tượng đòi hỏi ta ít nhất phải có chút hiểu biết nào đó về thời đại ấy? Chúng

tôi đồng ý về điểm này: không có bản tính người, nói cách khác, mỗi thời đại tự phát triển theo những quy luật biện chứng, và con người phụ thuộc vào thời đại ấy chứ không phải vào một bản tính người.

NAVILLE:

Tính nhân
quả trong
lịch sử

Khi anh tìm cách lí giải, anh nói: "Chính vì chúng tôi quy chiếu tới hoàn cảnh nào đó". Còn chúng tôi, chúng tôi quy chiếu tới sự tương tự hay sự khác nhau giữa đời sống xã hội của một thời đại được đem ra so với thời đại của chúng ta. Trái lại, nếu cố gắng phân tích sự tương tự này bằng loại hình trừu tượng, ta sẽ không bao giờ làm được. Vì vậy, giả sử rằng hai nghìn năm qua, để phân tích hoàn cảnh hiện thời, nếu chỉ đặt các luận đề trên cơ sở thân phận con người nói chung, thì ta phải làm thế nào để phân tích theo lối hồi tưởng? Ta không thể làm được điều ấy.

SARTRE:

Tôi chưa bao giờ nghĩ là không cần phân tích các thân phận con người hay các ý đồ cá nhân. Điều mà tôi gọi là "hoàn cảnh" chính xác là tập hợp các điều kiện vật chất và các điều kiện phân

tích tâm lí, mà chính chúng, ở một giai đoạn nào đó, xác định một cách chính xác một tập hợp.

NAVILLE:

Tính nhân
quả

Tôi không tin rằng định nghĩa của anh phù hợp với các văn bản của anh. Nhưng từ đó ta có thể kết luận rằng quan niệm của anh về “hoàn cảnh” không hề giống, thậm chí là khác xa, với quan niệm của chủ nghĩa Marx, bởi vì nó phủ nhận thuyết nhân quả. Định nghĩa của anh không chính xác; nó thường trượt từ lập trường này sang lập trường khác, mà không xác định chúng theo cách đủ chính xác. Đối với chúng tôi, một hoàn cảnh đó là một tập hợp được kiến tạo chỉ bộc lộ qua toàn bộ các quy định, bao gồm cả quan hệ nhân quả của kiểu thống kê.

SARTRE:

Phê phán
quan hệ
nhân quả
mác-xít

Anh đang nói với tôi về quan hệ nhân quả theo kiểu thống kê. Nó chẳng nói được điều gì cả. Anh có thể cho tôi biết rõ hơn anh hiểu thế nào về quan hệ nhân quả không? Ngày nào mà người mác-xít giải thích cho tôi biết điều đó thì tôi sẽ tin vào tính nhân quả theo quan niệm mác-xít. Khi tôi nói với anh về tự do, thì anh đã phí thời giờ khi nói: “Xin

lỗi, làm gì có tính nhân quả." Tính nhân quả bí ẩn này, không hiểu theo nghĩa của Hegel, ông không thể giải thích được. Anh đang mơ mộng đến tính nhân quả theo nghĩa mác-xít.

NAVILLE:

Chân lí
khoa học

Anh có thừa nhận rằng có chân lí khoa học không? Có thể có những lĩnh vực không có chút gì là chân lí cả. Nhưng thế giới các đối tượng - ít ra anh cũng thừa nhận điều này, tôi hi vọng thế - là thế giới mà các khoa học quan tâm đến. Đối với anh, đó là thế giới chỉ mang tính xác suất chứ không thể đạt tới chân lí được. Vì vậy, thế giới các đối tượng, nghĩa là thế giới của khoa học, không thể chấp nhận chân lí tuyệt đối. Nhưng nó đạt tới chân lí tương đối. Tuy nhiên, anh thừa nhận rằng các khoa học lợi dụng khái niệm tính nhân quả?

SARTRE:

Tuyệt đối không. Khoa học là những môn trừu tượng, chúng nghiên cứu sự biến đổi của các nhân tố trừu tượng, chứ không phải là quan hệ nhân quả hiện thực. Điều này liên quan đến các nhân tố phổ quát trên bình diện mà ở đó các mối liên hệ luôn luôn có thể được nghiên

cứu. Trong khi đó, chủ nghĩa Marx lại nghiên cứu về một tập hợp duy nhất có chứa tính nhân quả mà ta đang tìm. Tính nhân quả ấy không phải là một với tính nhân quả khoa học.

NAVILLE:

Anh đã đưa ra một ví dụ, được khai triển một cách dài dòng, về người thanh niên đã đến tìm anh.

SARTRE:

Nó không liên quan gì đến tự do sao?

NAVILLE:

Anh cần phải trả lời cho cậu ấy. Tôi sẽ thử tìm hiểu xem năng lực của cậu ấy tới đâu, bao nhiêu tuổi, khả năng tài chính thế nào, các quan hệ giữa cậu ta và bà mẹ của mình. Có thể là tôi sẽ đưa ra ý kiến có khả năng đúng, nhưng chắc chắn tôi sẽ ra sức xác định một quan điểm chính xác, có thể được chứng minh là sai trong hành động, nhưng chắc chắn tôi sẽ khuyến khích anh ta làm điều gì đó.

SARTRE:

Nếu anh ta đến chỗ anh hỏi lời khuyên, thì đó là anh ta đã lựa chọn câu trả lời. Trên thực tế, tôi rất sẵn sàng để có thể cho anh ta lời khuyên; nhưng vì anh ta đi tìm tự do, tôi muốn để anh ta quyết định lấy điều đó. Vả lại, tôi biết anh ta sẽ làm gì, và đó là những gì anh ta đã làm.

NIÊN BIỂU JEAN-PAUL SARTRE

- 1905: Sartre sinh ngày 21 tháng 6, tại Paris. Xuất thân từ một gia đình tư sản. Cha là Jean-Baptiste Sartre, một sĩ quan Hải quân Pháp, và mẹ là bà Anne-Marie Schweitzer, một phụ nữ gốc Đức miền Alsace, thuộc gia đình trí thức danh tiếng.
- 1906: Cha mất.
- 1911: Theo mẹ về sống với ông ngoại tại Paris.
- 1912-1913: Sartre đọc các tác phẩm của Flaubert, Voltaire, Corneille, Hugo, Rabelais, v.v. và tập viết những "tiểu thuyết" đầu tiên.
- 1914: Thế chiến I bùng nổ.
- 1915: Vào học trường trung học Henri IV, tại đây Sartre làm bạn với Paul-Yves Nizan (1905-1940) quen biết với Raymond Aron (1905-1983), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).
- 1917: Mẹ kết hôn với Joseph Mancy, một cựu sinh viên trường Bách khoa và là Giám đốc nhà máy hải quân Delaunay-Belleville, chuyên sản xuất xe ô tô, đầu máy xe lửa, nồi hơi tàu thủy, v.v.

- 1917-1919: Sartre đến La Rochelle sống cùng mẹ. Sau này, Sartre có nói rằng đó là quãng thời gian buồn chán nhất trong đời ông. Quả thực, ông là một học sinh ưu tú, nhưng lại khó hòa nhập với bạn bè cùng lớp.
- 1923: Quan tâm đến triết học.
- 1924: Vào học trường École Normale Supérieure, một Đại học sư phạm danh tiếng bậc nhất của nước Pháp. Bạn bè đồng môn có những tên tuổi như: Raymond Aron, Paul-Yves Nizan, Jean Hyppolite, Merleau-Ponty, Pierre Guille, René Maheu.
- 1926: Gặp Simone de Beauvoir (1908-1986), người sau này sẽ là bạn đời tri kỉ của ông.
- 1929: Lấy bằng thạc sĩ triết học. Cùng năm này hoàn thành nghĩa vụ quân sự.
- 1931: Giảng dạy triết học tại Le Havre. Thời gian này, Sartre bắt tay viết một tiểu luận sau đó chuyển thể thành tiểu thuyết: *Buồn nôn* (*La Nausée*). Đọc các tác phẩm của Kafka, của các nhà văn Mĩ và đọc các tiểu thuyết trinh thám.

- 1933-1934: Sang Berlin học theo chương trình học bổng của Viện Nghiên cứu Pháp (Institut français). Tại đây, ông tìm hiểu Hiện tượng học của Husserl và triết học Heidegger.
- 1935: Về Pháp
- 1936: Xuất bản tiểu luận triết học *Sự siêu việt của cái Tôi: Phác thảo một mô tả hiện tượng học* (La transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique) và *Cái tưởng tượng* (L'Imaginaire). Với các công trình này, Sartre đã đưa hiện tượng học của người Đức vào Pháp.
- Sang Italia.
- Viết *Erostrate*.
- Tham gia các cuộc biểu tình của Mặt trận Bình dân (Front populaire).
- 1938: Xuất bản tác phẩm *Buồn nôn*.
- 1939: Thế chiến II bùng nổ.
- Xuất bản tập truyện *Bức tường* (Le Mur) và tiểu luận triết học *Phác thảo một lý thuyết về cảm xúc* (Esquisse d'une théorie des émotions).
- 1940: Bị quân Đức bắt làm tù binh tại Baccarat vùng Lorraine, rồi bị đưa đến trại giam Stalag ở Trèves.

- 1941: Được trả tự do và trở lại Paris. Gia nhập phong trào kháng chiến. Trở lại với công việc giảng dạy.
- 1943: Xuất bản công trình triết học *Tôn tại và hư vô* (*L'Être et le Néant*). Vở kịch *Ruồi* (*Les Mouches*) cũng được xuất bản trong năm này và được công diễn lần đầu.
Gặp gỡ Albert Camus (1913-1960).
- 1944: Vở kịch *Xứ kín* (*Huis Clos*) được công diễn lần đầu trước công chúng Paris.
- 1945: Cùng với Simone de Beauvoir và Maurice Merleau-Ponty sáng lập tạp chí *Les Temps Modernes* (Thời Mới). Xuất bản tác phẩm *Tuổi trưởng thành* (*L'Âge de raison*) và *Thời hạn hoãn* (*Surgis*), sau được in trong quyển I và II của bộ tiểu thuyết *Những con đường của tự do* (*Les Chemins de la liberté*).
Từ bỏ việc dạy học.

- 1946: Xuất bản tiểu luận triết học *Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản* (Existentialisme est un humanisme), bản tuyên ngôn của phong trào hiện sinh.
- Mấy suy ngẫm về vấn đề Do Thái* (Réflexions sur la question juive)
- Chết không chôn chôn* (Morts sans sépulture)
- Con đãi biết lẽ nghĩa* (La putain respectueuse)
- Mối quan hệ giữa ông với những người cộng sản trở nên căng thẳng.
- 1947: Xuất bản tiểu luận văn học *Baudelaire*, quyển I của bộ sách gồm 10 quyển *Những hoàn cảnh* (Situations).
- 1948: Xuất bản tác phẩm kịch *Những bàn tay bán* (Les Mains sales). Vở kịch này được dàn dựng và công diễn vào ngày 2.4.1948 tại rạp Antoine ở Paris. Tham gia hoạt động của báo *La Gauche* (Cánh Tả).
- 1949: Xuất bản quyển III của bộ tiểu thuyết *Những con đường của tự do*, có nhan đề là *Cái chết trong tâm hồn* (La mort dans l'âme).

- 1950: Sartre có cảm tình với Đảng Cộng sản, xem mình là bạn đồng hành với đảng này trên con đường phê phán.
- 1951: Xuất bản tác phẩm kịch *Ác quỷ và Thượng Đế lòng lành* (*Le Diable et le bon Dieu*). Vở kịch này được dàn dựng và công diễn thành công ngay trong năm đó tại rạp Antoine ở Paris.
- 1952: Quan hệ giữa Sartre và Camus tan vỡ. Ông đi Trung Quốc, Nga, Brazil để ủng hộ những người cộng sản. Xuất bản tiểu luận *Thánh Genet, kịch sĩ và người tuẫn đạo* (*Saint-Genet, comédien et martyr*).
- 1954: Sartre và Merleau-Ponty tuyệt giao.
- 1956: Xuất bản tác phẩm kịch *Nekrassov*; được dàn dựng và công diễn vào ngày 8.6.1955 tại rạp Antoine, Paris.
- 1957: Bắt tay viết *Phê phán lí tính biện chứng* (*La critique de la raison dialectique*). Xuất bản *Vấn đề về phương pháp* (*Question de méthode*). Tham gia tích cực vào hoạt động chống chủ nghĩa thực dân.
- 1960: Xuất bản tập 1 công trình triết học *Phê phán lí tính biện chứng*.

- 1964: Xuất bản *Chữ nghĩa* (*Les Mots*), một tác phẩm tự truyện.
Từ chối nhận giải Nobel Văn chương.
- 1968: Thé hiện lập trường ủng hộ sinh viên trong Phong trào tháng Năm năm 1968. Cắt đứt mọi quan hệ với Đảng Cộng sản.
- 1970: Chủ nhiệm báo *La Cause du peuple* (Sự nghiệp của nhân dân), một tờ báo theo xu hướng cộng sản cách mạng của Mao Trạch Đông.
- 1971-1972: Ông tiến gần đến phân tâm học với tác phẩm *Chàng ngốc trong gia đình* (*L'Idiot de la famille*), một công trình viết về Flaubert.
Cùng với Maurice Cravel, Sartre thành lập thông tấn xã *Libération* (Giải phóng).
- 1973: Làm chủ biên tờ báo *Libération*. Ông bị mù và sức khỏe suy yếu.
- 1980: Qua đời ngày 15 tháng 4 tại Bệnh viện Broussais ở Paris. Có gần 50.000 người, đi đầu là “người tình tất yếu” (“amour nécessaire”) của ông: Simone de Beauvoir, tiễn đưa ông về nơi an nghỉ cuối cùng tại nghĩa trang Montparnasse.

Lời bạt

“TỒN TẠI” VÀ “DẤN THÂN”: HAI NỀO ĐƯỜNG CỦA THUYẾT NHÂN BẢN

1

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

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

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

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

Trước khi bàn đến hai phiên bản đầu tiên với mối quan hệ quanh co, phức tạp giữa Sartre và Heidegger - rất cần thiết để đọc *Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản* của Sartre qua bản dịch mà bạn đọc đang có trong

tay của Đinh Hồng Phúc -, chúng ta thử lược qua hai phiên bản thứ ba và thứ tư của Jaspers và Klemperer:

- Là chứng nhân và suýt là nạn nhân của chủ nghĩa quốc xã, Jaspers bị giày vò ghê gớm trước những thảm cảnh của con người và trước mối đe dọa hủy diệt nhân tính của các chế độ cực quyền. Tuy chia sẻ với Heidegger - như ta sẽ thấy - về sự cần thiết phải quy chiếu đến một "Tồn tại bao trùm", một cái gì "siêu việt" khỏi sự hiện hữu đơn thuần vật chất, nhưng trong cách lập luận, Jaspers có nhiều khác biệt với Heidegger. Thay vì "ưu tư về Tồn tại" như lời khuyên của Heidegger, Jaspers tập trung vào mối "ưu tư về chính chúng ta", về thân phận cụ thể, hiện thực của con người, với những điều kiện sinh tồn, những cơ hội thực hiện tự do để khắc phục những lầm lạc về chính trị và lịch sử. Jaspers viết: "Chúng ta đi tìm thuyết nhân bản tương lai xuất phát từ mỗi ưu tư về chính bản thân mình, về con người đương đại (...). Tương lai không diễn ra một cách nhân quả tất yếu như là sự biến của cái tồn tại, trái lại, thông qua những gì được làm

và được trải nghiệm từ sự tự do trong giây phút hiện tại. Ý nghĩa của vô vàn những hành động nhỏ nhặt, của mỗi quyết định và sự thực hiện của từng cá nhân riêng lẻ là không thể lường hết được. Tôi tra hỏi về nguồn gốc ngay trong sự tự do của con người. Tôi kêu gọi ý chí của chúng ta (...). Thuyết nhân bản không phải là mục tiêu tối hậu. Nó chỉ tạo nên cái không gian tinh thần, trong đó mỗi người chúng ta có thể và cần phải phần đầu cho sự độc lập tự chủ của chính mình”.

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

- Victor Klemperer, chiến sĩ chống phát xít, có thể xem là đại diện cho tiếng nói lạc quan của các nước xã hội chủ nghĩa Đông Âu sau 1945 về thuyết nhân bản. Các “Nhật ký trong tù” và nhất là diến

từ nổi tiếng của ông vào năm 1953¹ nhấn mạnh đến sự khác biệt giữa thuyết nhân bản cũ và mới. Theo Klemperer, “thuyết nhân bản cũ” định hình ở thời Phục Hưng từ thế kỷ 14 là có tính đặc tuyển và quý tộc, còn “thuyết tân-nhân bản” thời Khai minh từ thế kỷ 16 cũng chỉ có giá trị cho một thiểu số ưu tú. “Thuyết nhân bản mới”, theo Klemperer - khởi đầu từ Cách Mạng tháng 10 Nga, ngược lại, có giá trị cho tất cả mọi người. Theo đó, về mặt lịch sử tư tưởng, Klemperer cho rằng thuyết nhân bản cũ tạo nên sự đối lập giữa cá nhân và tập thể. Trong khi đó, thuyết nhân bản mới vượt qua sự đối lập ấy trong một “tổng hợp mới của tập thể”, nơi đó công hiến của cá nhân phục vụ cho cái phổ biến.Thêm vào đó, cả sự đối lập tưởng như tự nhiên giữa văn hóa và văn minh/kỹ thuật cũng sẽ được vượt bỏ. Nói ngắn, thuyết nhân bản mới kế thừa, phát triển những di sản quá khứ và mang lại sự mới mẻ về chất cho tư tưởng nhân bản

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

nói chung. Phiên bản của Klemperer đầy nhiệt tình và thiện chí. Nhưng, ông qua đời năm 1960, quá sớm để có thể chứng kiến những gì diễn ra sau đó.

2

Bây giờ, ta đến với hai phiên bản đầy ảnh hưởng của Sartre và Heidegger, đồng thời cũng là hai trong số các khuôn mặt triết gia tiêu biểu nhất của thế kỷ 20. Khó tìm thấy ở đâu hai hình ảnh tương phản đến như thế.

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

Sartre không chỉ viết sách triết học mà còn viết tiểu thuyết, kịch, thậm chí soạn kịch bản, luôn sáng chói trong các mục thời sự trên báo chí. Heidegger, nổi tiếng với ngôn ngữ

bí truyền như một “thương hiệu”, dù không mấy ai hiểu nổi. Sartre, mẫu hình của người trí thức dân thân, nồng nhiệt tham gia các nhóm kháng chiến; về sau, săn sàng đồng hành với các phong trào cánh tả và cực tả, trở thành một “quyền uy” bất chấp những hành vi có thể bị xem là phạm pháp! Lại một giai thoại: trong cao trào chống chiến tranh Algérie, tương truyền De Gaulle đã nói về Sartre: không ai thể bắt giữ một... Voltaire! Paris tràn ngập màu đen của năm vạn người đưa tiễn ông đến nơi an nghỉ cuối cùng. Heidegger, sau bước đi sai lầm vì đã cộng tác với chế độ quốc xã - với bài diễn văn khét tiếng khi nhậm chức Viện trưởng Đại học Freiburg 1933/34 - đã giữ thái độ im lặng kiêu kì và khó hiểu, sống cô đơn, âm thầm và ẩn dật ở Todtnauberg cho đến cuối đời.

Cả hai đều là những người con của một thế kỷ đầy biến loạn, không thể miễn nhiễm trước những thô thiển, đảo điên của thế cuộc, nhưng đều sống trung thực với triết lí của mình: một bên trung thành với truyền thống duy lí và khai minh khởi đầu từ Descartes, một bên phê phán toàn bộ truyền thống siêu hình học Tây phương, muốn tạo nên một khởi đầu mới cho triết học bằng cách quay trở về với

những nguồn cội của tư duy. Nhưng, cả hai có mối dây liên hệ sâu xa. Ta thử hỏi: ảnh hưởng quyết định nào của Heidegger lên Sartre? và sự “đoạn tuyệt” giữa Sartre và Heidegger đã diễn ra như thế nào trong bối cảnh ra đời hai luận văn: *Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản* (1945) của Sartre và *Lá thư về “thuyết nhân bản”* (1946)¹ của Heidegger? Sự “đoạn tuyệt” này, vô hình trung, đã định hình phiên bản triết học hiện sinh Pháp, phân li thành hai con đường, hai cách tiếp cận khác nhau về vấn đề “con người”. Như sê trình bày, có thể mạnh dạn đưa ra nhận định rằng: Sartre đã triển khai thuyết nhân bản theo nét nghĩa của *humanitas*, nhấn mạnh đến khía cạnh tự do, tự quyết, trong khi Heidegger (từ *Lá thư về “thuyết nhân bản”*) hướng đến tinh thần *humilitas* của sự khiêm hạ, đón đợi. Hai cách tiếp cận dẫn đến các hệ quả khác nhau, nhưng bổ sung cho nhau: thái độ “dấn thân” cho sự tự do và quyền tự chủ của cá nhân nơi Sartre và thái độ “ưu tư về Tồn tại” cho một cung cách tư duy “quy tưởng” (*andenkend*) nơi Heidegger. Một bên cổ vũ cho những “lựa chọn hiện sinh”, nhất là trong lĩnh

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

vực chính trị xã hội; một bên mở đường cho những suy tưởng mới mẻ, sâu xa về thần học, tôn giáo, thi ca và cho triển vọng về cuộc đối thoại Đông-Tây. Những người đọc thuộc thế hệ những năm 1960-1970 - kể cả ở miền Nam nước ta - đều có cơ hội thể nghiệm hai cách tiếp cận phong phú ấy. Để dễ theo dõi, xin phác họa đôi nét về “lịch trình” của mối quan hệ (thường đơn phương, từ xa) giữa Sartre và Heidegger.

3

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

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

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

Sartre tốt nghiệp trường *École normale supérieure* danh giá vào đầu thập niên 1930 và được bổ làm giáo viên trung học tại Le Havre (trước đó ông đã làm nghĩa vụ quân dịch trong một đơn vị về khí tượng, giống như Heidegger trong Thế chiến I). Qua người bạn là Raymond Aron (nhà triết học xã hội lớn sau này), Heidegger bắt đầu biết đến Husserl và hiện tượng học đang thịnh hành ở nước Đức lảng giềng. Nhận được học bổng nghiên cứu một năm, Sartre sang Berlin từ mùa thu 1933 đến tháng 7 năm 1934. Chàng triết gia trẻ trung (mới 28 tuổi) đắm mình vào triết học Husserl, không hề hay biết gì về nguy cơ chủ nghĩa phát xít đang hiển hiện ngay quanh mình.

Khi trở về Pháp, Sartre cho biết ông hầu như đã “kiệt lực” sau khi đọc Husserl và không còn đủ sức để tìm hiểu Heidegger: “Tôi đã bắt đầu với Heidegger và đọc được 50 trang, nhưng thuật ngữ khó khăn của Heidegger đã làm tôi nản lòng”. Ông viết thêm trong nhật kí: “Sai

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

lầm của tôi là đã tưởng rằng có thể học hai triết gia lớn ấy lần lượt tiếp theo nhau, giống như lần lượt nghiên cứu các quan hệ ngoại thương giữa hai nước Âu châu!".

Năm 1938 ra mắt tiểu thuyết lớn - có thể là lớn nhất - của Sartre: *Buồn nôn*. Ông nhận định vào năm 1939 rằng *Buồn nôn* là một tác phẩm "sắc mùi" Husserl, và thật ngượng ngùng khi thú nhận rằng mình đã trở thành "tín đồ" của Heidegger. Đây là dấu hiệu đầu tiên của việc Sartre chuyển sự quan tâm từ Husserl sang Heidegger: "Đường như những tư tưởng rõ ràng nhất của tôi đều là một ấn bản mới của Heidegger". Ông thú nhận đã diễn đạt rườm rà những gì Heidegger chỉ cần viết trong 10 trang giấy! Nhưng, với Sartre, đó thật sự là một sự "giải phóng về tinh thần". Từ nay, ông thấy rõ và tự tin vào con đường suy tưởng của mình. Nhờ đọc Heidegger!

Thật bất ngờ khi làm tù binh trong trại giam của phát xít Đức ở Trier, Sartre được một linh mục lén lút cho mượn một bản *Tồn tại và Thời gian*, và ông thật sự có thời gian để đọc kĩ tác phẩm này. Năm 1940, Sartre ghi lại: "Trong thời gian qua, ảnh hưởng của Heidegger đối với tôi có khi diễn ra như là định mệnh, vì ông

đã dạy cho tôi về “tính đích thực” và “sự tính” đúng vào thời điểm cuộc chiến tranh buộc tôi phải bận tâm đến các khái niệm ấy. Chỉ cần tưởng tượng rằng mình đã bắt đầu mà không có những công cụ này, tôi đã thấy sợ. Tôi đã tiết kiệm được biết bao thời gian”.

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

Năm 1945 có cơ hội gặp gỡ lần đầu tiên giữa Sartre và Heidegger nhưng thất bại. Thời gian này, Heidegger đang gặp khó khăn lớn: do quá khứ dính líu với chủ nghĩa quốc xã, Heidegger phải trải qua thủ tục “thanh lọc” của đại học, bị cấm giảng dạy trong 5 năm. Ông hi vọng vào sự giúp đỡ của lực lượng Pháp đang cùng đồng minh chiếm đóng nước Đức hậu chiến. Frederic de Towarnicki, một người ngưỡng mộ Heidegger và phổ biến tác phẩm của Heidegger ở Pháp, giúp ông liên lạc với các

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

nhà hiện sinh Pháp. Heidegger tỏ ra thích thú khi đọc *Tồn tại và Hư vô* của Sartre qua tay của Towarnicki, đặc biệt phần mô tả “hiện tượng học” về nghệ thuật trượt tuyết của Pháp như một cách “chiếm lĩnh” thực tại, vì bản thân Heidegger cũng là người rất say mê môn trượt tuyết! Một cuộc gặp gỡ được dàn xếp ở Baden - Baden (Thụy Sĩ), nhưng bất thành vì lí do kĩ thuật: du hành vào khu vực chiếm đóng của quân Pháp lúc bấy giờ là hết sức khó khăn, vừa thiếu giấy tờ, vừa thiếu chỗ trên tàu hỏa!

Ngày 28 tháng 10 năm 1945, Heidegger viết một lá thư khác thường cho Sartre, ca ngợi Sartre là người thật sự hiểu ông và hầu như là bạn đồng hành về triết học. Bức thư rất thành khẩn, tuy không ché giấu hi vọng của ông về thiện chí của phía Pháp và mong muốn rằng sự đồng điệu về triết học sẽ giúp vượt qua những dị biệt về chính trị trong quá khứ. Heidegger kết thúc lá thư bằng lời mong mỏi có dịp cùng nhau trượt tuyết và đàm luận triết học để “làm rõ” một số câu hỏi cơ bản, và: “Tôi thân chào Ông như là kẻ đồng hành và kẻ mở đường!”¹

Chỉ một ngày sau bức thư, Sartre đọc bài diễn văn nổi tiếng và đầy ảnh hưởng: *Thuyết*

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

hiện sinh là một thuyết nhân bản, một bài nói góp phần quảng bá sâu rộng triết hiện sinh trên thế giới.

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

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

4

Ảnh hưởng quyết định nào của Heidegger đối với Sartre cho tới 1945? Trước hết, cần trở lại với bối cảnh tinh thần vào những năm 1920. Ở nước Đức của nền cộng hòa Weimar, thế hệ trẻ không còn tìm thấy hứng thú hay định hướng nào từ nền triết học trường ốc

khô khan, xơ cứng, chìm đắm trong hệ thống những khái niệm vô vị của trường phái Kant mới, chỉ tập trung vào các vấn đề nhận thức luận và khoa học luận, xa rời đời sống hiện thực. Heidegger đã thực sự làm một cuộc cách mạng trong triết học.

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

Lần đầu tiên, trung tâm điểm của triết học không phải là những bản chất trừu tượng

- mà Husserl vẫn còn quan tâm - mà là hiện hữu của con người, là đời người với tất cả mọi xúc cảm, cảnh trạng, lo âu, sợ hãi, dần vặt, hi vọng, thất vọng... Con người không còn là khái niệm trừu tượng mà là sự hiện hữu cụ thể, xương thịt của từng cá nhân trong thời gian, giữa cuộc đời.

Phân tích pháp về *Dasein* (tức về thực tại người) còn là sự cảnh tỉnh trước sự tha hóa của con người, là sự phê phán của thời đại đối với sự hời hợt bì phu của nền văn minh hiện đại, nhưng không phải với óc hoài cổ, thủ cựu, trái lại, muốn mở ra một khởi đầu mới, dù chưa thể biết cuộc du hành sẽ dẫn chúng ta đến đâu. Cách đặt vấn đề như thế có sức thu hút đặc biệt đối với Sartre!

5

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

Tác phẩm lừng danh này xoay quanh câu hỏi về "ý nghĩa của Tồn tại". Ý nghĩa của Tồn tại tất nhiên trước hết là nội dung ngữ nghĩa của khái niệm rất quen thuộc nhưng cũng rất

phức tạp, đó là khái niệm “Tồn tại”. Nhưng, “ý nghĩa” ở đây cũng còn có nghĩa quy phạm như là mục tiêu và giá trị của Tồn tại.

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

Thế nhưng, Heidegger không xem con người và sự hiện hữu của con người là mục tiêu tối hậu của sự nghiên cứu, trái lại, nghiên cứu về con người chỉ là một bước tập dượt (*Vorübung*) để thực sự hiểu được cái mà Heidegger gọi là

“Tồn tại”. Điểm xuất phát là một hình thức nhất định của Tồn tại, đó là *Dasein* của con người, và đó là điểm xuất phát tất yếu và duy nhất khả hữu, nhưng chỉ là phương tiện hỗ trợ để hiểu “Tồn tại” là gì.



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

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

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

Để mô tả, tìm hiểu sự vật hay thực tại nói chung, ta cần có những phạm trù. Phạm trù là bộ khung khái niệm như là những công cụ tư duy của ta. Aristoteles nêu ra 10 phạm trù; Kant 12 phạm trù, Hegel với số lượng bất định... Chúng đều là những thành tựu lớn lao của trí tuệ con người qua lịch sử, thậm chí có thể nói, phạm trù vươn đến đâu, sự tự do của con người cũng vươn đến đấy. Nhưng, liệu ta có

thể dùng những phạm trù (chẳng hạn: bản thể, lượng, chất, tương quan, tình thái... để chỉ kể vài phạm trù tiêu biểu) để mô tả và hiểu thực tại của con người (*Dasein*) hay không? Tất nhiên là được, trong mức độ con người cũng là “vật thể”, nhưng hoàn toàn không đủ, nếu không nói là... trật chìa! Vậy, phải đi tìm những “phạm trù” kiểu khác, được Heidegger gọi là *những phổ sinh* (*Existentialien*). Nói một cách giản dị (không theo cung cách... “Heidegger”!), *Dasein* mang năm phổ sinh hay năm khái niệm (sẽ có ý nghĩa đặc biệt quan trọng đối với Sartre):

1. *tính cá nhân*: *Dasein* luôn là cái gì của riêng tôi, riêng phần tôi, không ai khác có thể đại diện được, và tôi không đơn thuần chỉ là một “đơn vị” thuộc một chủng loài. Heidegger gọi là “tính riêng tôi” (“*Jemeinigkeit*”).
2. *tính tiềm năng*: *Dasein* là khả thể, hướng về tương lai, không bao giờ bị hoàn toàn cột chặt vào một thực tại nào. Con người luôn “bị ném vào một hoàn cảnh nào đó”, tức bị động, nhưng lập tức chủ động “dự phỏng” một hành động để ứng phó. Nếu việc bị ném vào một hoàn cảnh là kích thước quá khứ, còn dự phỏng là kích thước tương lai, thì hiện tại là sự giằng co, chọn lựa trước

nhiều khả thể. Quá khứ, hiện tại, tương lai cũng là ba kích thước của thời gian.

3. *tính phản tinh*: Dasein tự quan hệ với chính mình, là cái tồn tại duy nhất biết tra hỏi và bận tâm đến sự Tồn tại của mình.
4. *tính ngũ cảnh*: Dasein luôn quan hệ với một ngũ cảnh nhất định, với một "thế giới" trong đó mình vốn đã tồn tại, chứ không phải đến với thế giới từ một khoảng không. Heidegger gọi là "tồn tại-trong-thế giới" hay "sống-ở-đời".
5. *tính thực hành*: Dasein quan hệ với thế giới không phải chủ yếu hay hàng đầu bằng cách quan sát đứng đằng sau, mà bao giờ cũng bằng hành động thực hành. Chính hành động từ sự ưu tư, lo toan, chăm sóc... đối với sự vật xung quanh mới mang lại ý nghĩa cho đời sống. Hoạt động đơn thuần lí thuyết là cái đến sau, khi hoạt động thực hành không còn bức thiết hay bị trực trặc, gián đoạn.

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

1. như là "*cái-cho-ta-sử-dụng*"¹: đây là mối quan

¹ Zuhandenheit/ "readiness-to-hand"/handiness.

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

2. như là “cái-có-đó”¹: là sự tồn tại đơn giản, đứng ngoài mọi mối quan hệ thực hành. Cách tiếp cận đơn thuần lí thuyết hay quan sát “khách quan”, đứng dung đối với những sự vật chỉ “có đó”, không gắn với lợi ích và quan tâm chỉ là cái đến sau, phái sinh. Đó chính là thể cách của lí thuyết và khoa học, khi ta tạm thời thoát li khỏi áp lực của đời sống thường ngày, hay khi mối quan hệ thực hành bị gián đoạn, trục trặc. Chiếc xe máy là vật dụng gắn liền với ta như đôi chân nối dài, thường không được lưu ý, và chỉ trở thành “đối tượng” của sự quan sát “khách quan”, thuần túy lí thuyết,

¹ Vorhandenheit/ “presence-at-hand”.

khi bị hỏng hóc, hoặc, ở bình diện khác, trong quan hệ thầm mì khi xuất hiện trong tác phẩm nghệ thuật.

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

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

Vậy, đâu là lối thoát, là giải pháp? Chính là những hoàn cảnh sinh tồn buộc con người không thể tránh né hay trốn chạy, khi con người đột nhiên thấy mình đứng trước "hư vô". Những ảo tưởng về sự an toàn, thoái mái

cũng đột nhiên biến mất. Con người - từ cuộc sống “không đích thực” trước nay - quay trở về với sự hiện hữu “đích thực” của chính mình (trong từ “sự đích thực”/Eigenlichkeit có gốc từ “eigen”: “riêng mình”, “chính mình”). Có ba “hoàn cảnh ranh giới” có thể thức tỉnh và dẫn con người đến sự hiện hữu đích thực:

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

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

6

Trong *Tồn tại và Hu vô*, Sartre đã tiếp thu và phát triển những gì từ *Tồn tại và Thời gian*

của Heidegger? Trong tác phẩm dày cộp, hơn 700 trang giấy này, Sartre phân biệt rạch ròi sự “tồn tại-tự-mình” (“être-en-soi”) và “tồn tại-cho-mình” (“être-pour-soi”). Về thuật ngữ, Sartre vay mượn thuật ngữ của Hegel (“tồn tại-tự-mình”/Ansichsein và “tồn tại-cho-mình”/Fürsichsein), nhưng về nội dung, mang đậm sự phân biệt của Heidegger giữa sự “có-đó” đơn thuần của sự vật và bên kia là Dasein, là hiện hữu có ý thức của con người:

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

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

Cái “tự-mình” hoàn toàn trùng khít, trùng

hợp với chính nó, hay, nói cách khác, là sự dày đặc, không có khe hở, không có sự đứt đoạn:

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

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

Cái cho-mình chủ yếu là “dự phỏng” (*projet*). Heidegger từng nói về cấu trúc song đối “bị ném vào một hoàn cảnh” và “dự phỏng” (*Entwurf*) như là đặc điểm của *Dasein*. Với Sartre, Tồn tại của con người là dự phỏng về chính Tồn tại của mình. Con người không tiêu biến trong cái hiện tồn, mà luôn dự phỏng về tương lai. Con người có những khả thể, có sự lựa chọn, có năng lực tự phê phán, chứ không đơn giản tự đồng nhất với chính mình như cái tự-mình của sự vật. Nhờ đâu mà cái cho-mình

có được năng lực dự phỏng? Theo Sartre, đó là nhờ cái *hư vô* như là lỗ hổng trong sự dày đặc của tồn tại, giải phỏng khả thể và sự tự do của con người. Ở đây, Sartre tiếp thu động từ “*hư vô hóa*” (*nichten/anéantir*) của Heidegger. Khi cái cho-mình hướng đến tương lai bằng dự phỏng (viễn tượng, kế hoạch, chờ đợi, hi vọng...), nó “*hư vô hóa*” chính quá khứ của mình, bây giờ đã bị hạ thấp xuống thành cái tự-mình (vô khả thể). Nói khác đi, ta luôn có những lựa chọn khác. Ta có thể thế này hoặc thế khác, lựa chọn làm hoặc không làm. Khả thể của sự phủ định, của việc “nói không” tạo nên sự tự do của ta. Không có năng lực “nói không”, ta đánh mất sự tự do của mình. “*Hư vô*” không đối lập hay ở bên ngoài “*Tồn tại*”, mà “ở ngay trong lòng *Tồn tại*, trong trái tim của nó, như con sâu [trong trái táo]”.

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

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

Từ sự phân biệt cơ bản giữa cái tự-mình và cái cho-mình - thông qua khái niệm về hiện hữu của Heidegger với các đặc trưng là dự phỏng, khả thể và thực hành -, Sartre phát triển một triết học về sự tự do và dẫn thân dưới tên gọi “thuyết hiện sinh vô thần”, trong hình thức văn nghệ (vở kịch *Ruồi*, 1943), và trong hình thức nghị luận triết học (*Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản*, 1945).

7

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

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

Nếu chấp nhận có Thượng Đế sáng tạo thì tất cả - kể cả bản thân ta - sẽ được hiểu theo mô hình của con dao. Nếu không chấp nhận có Thượng Đế sáng tạo, thì bản chất không còn có thể đi trước hiện hữu được nữa:

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

Con người là những gì do chính con người tạo ra: con người quyết định tương lai của mình, con người trước hết là "dự phỏng". Nhưng đồng thời, "con người chịu trách nhiệm về hiện hữu của mình". Bởi không có một quyền uy, một thế lực nào đứng bên trên để quyết định và chịu trách nhiệm hộ cho ta cả. Trách nhiệm này còn đi xa hơn nhiều: cá nhân chịu trách nhiệm cho mọi người khác! Vì sao? Vì trách nhiệm được thực hiện trong quyết định, tức

trong việc lựa chọn hành xử theo một cách thế nào đó, và có nghĩa là lựa chọn làm người theo một "kiểu người" nào đó (hay tự mang lại cho mình một "bản chất"). Như thế, con người gắn mình vào những người khác: khi tôi lựa chọn, tôi dự phỏng một hình ảnh nhất định về con người. Khi tôi chọn kết hôn, tôi gắn mình với chế độ một vợ một chồng: "Khi tôi lựa chọn, tôi lựa chọn những người khác". Một ví dụ thời sự khác về sự lựa chọn và quyết định cá nhân: một chàng sinh viên Pháp phải lựa chọn giữa việc trốn sang Anh để tham gia cuộc kháng chiến chống phát xít đang chiếm đóng đất nước mình hoặc ở nhà để chăm sóc người mẹ già yếu mà anh là chỗ dựa duy nhất. Không có "đạo lí" có sẵn nào giúp được cho anh ấy cả, bởi ở đây có hai loại đạo lí. Chọn cái nào là tùy mình quyết định. Cũng không ai có thể khuyên bảo hay thuyết phục, ngoại trừ sự tự quyết của chính mình.

Trách nhiệm nặng nề khi tự lựa chọn - gắn mình với một cách thế hiện hữu nào đó - gạt bỏ sự tùy tiện, tự phát, vô ý thức. Mặt khác, sự tự lựa chọn không phải là công việc thuần túy tinh thần. Nó chỉ thể hiện trong hành động, như Jean Cocteau từng nói: không có tình yêu

(nói chung) mà chỉ có những bằng chứng của tình yêu! Nơi Sartre: không có tình yêu nào ngoài việc hiện thực hóa nó. Con người là cuộc sống, là cuộc đời của chính mình (ta nhớ đến sự ưu tiên của quan hệ thực hành với cuộc đời so với thái độ thuần túy lí thuyết, nơi Heidegger). “Con người bị kết án phải tự do” là câu đúc kết đặc sắc về mối quan hệ giữa tự do và trách nhiệm, khi con người không còn có thể dựa dẫm vào một thế lực xa lạ nào khác, ngoài việc phải tự vác lấy cây thập giá của đời mình.

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

Trở lại với thuật ngữ “thuyết nhân bản”. Thuyết nhân bản là đề tài lớn ở Pháp lúc bấy giờ, khi triết hiện sinh bị ngộ nhận và chê trách là tiêu cực, muốn phá hủy tất cả, trong bối cảnh cần tái thiết sau thảm họa chiến tranh. “Buồn nôn”, “tuyệt vọng”... là những từ ngữ dễ gây nên sự thoái chí, nản lòng.

Sartre ý thức điều ấy, nên mạnh mẽ khẳng định trở lại vị trí trung tâm của con người và

nhu cầu của con người thời đại phải đi tìm lại chính mình, trong hành động:

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

8

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

Cơ hội trực tiếp cho việc ra đời *Lá thư* của Heidegger không phải là diễn từ nói trên của

Sartre mà là để trả lời câu hỏi của Jean Beaufret, triết gia Pháp, người có công phổ biến triết học Heidegger ở Pháp: “làm sao có thể mang trở lại một ý nghĩa cho từ “thuyết nhân bản””?

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

Chưa phải là chỗ thích hợp để có thể bàn sâu về *Lá thư* nổi tiếng của Heidegger, xin chỉ nói sơ qua bối cảnh của nó. Triết học Heidegger trải qua một “khúc quanh” (Kehre), từ bỏ mọi hình thức triết học lấy con người làm trung tâm. “Khúc quanh” từ hiện hữu của con người (*Dasein*) quay trở lại với bản thân Tồn tại (*Sein*).

Trong *Tồn tại và Thời gian* (1927), Heidegger đã từng xem *Dasein* chỉ là bước chuẩn bị để bàn về câu hỏi lớn: ý nghĩa của Tồn tại nói chung. Nhưng đối với Heidegger hậu kì, ông vẫn chưa thể tìm ra cách nào để vượt qua bước chuẩn bị này để không bị “bế tắc”, bị “mắc kẹt” với *Dasein*. Đó có thể là lí do chủ yếu khiến tập II dự kiến cho *Tồn tại và Thời gian* đã không thể tiếp tục ra mắt. Vì thế, bây giờ cần một “khúc quanh”, hay đúng hơn, một sự quay ngược trở lại: không còn có thể hiểu Tồn tại từ *Dasein* (của con người), ngược lại, phải hiểu *Dasein* trong mối quan hệ của nó với Tồn tại.

Hạt nhân của tư duy mới là về bản chất của chân lí. Khái niệm về chân lí của Heidegger đã thay đổi căn bản từ sau *Tồn tại và Thời gian*. Chân lí không còn là cái gì mà con người có thể tạo ra bằng cách áp dụng các phạm trù hay bằng cách tuân thủ một hệ phương pháp nào đó. Chân lí, trái lại, là sự *không che giấu* (a-letheia) do bản thân Tồn tại mang lại như một *sự biến* (Ereignis). Bản thân Tồn tại - trong sự *không che giấu* - lại vừa ẩn giấu vừa khai mở, khiến cho Tồn tại của những cái tồn tại vừa khai mở ra, tỏ lộ ra trong một viễn tượng nào đó, đồng thời tự ẩn mình trong tiến trình

khai mở ấy, tức bấy giờ không còn là vấn đề đối với con người, bởi con người chỉ cư lưu ở trong tiến trình được khai mở này, hay theo cách nói của Heidegger, ở trong vùng “khai quang” (*Lichtung*) của Tồn tại. Con người cần một sự tương ứng thích hợp để Tồn tại tiếp tục khai mở cho con người một viễn tượng khác. Tiến trình khai mở và ẩn giấu này được Heidegger gọi là “Chân lí của Tồn tại”.

Con người trong cách nhìn mới này, không còn được hiểu như là chủ thể chủ động, trái lại, “lắng nghe Tồn tại”. Tư tưởng Heidegger đã đi từ hành động của *Dasein* ở trong thế giới sang sự mở ngỏ của Tồn tại. Thay vì nói về *Dasein* như là bị ném vào một hoàn cảnh và dự phóng để đối phó, bây giờ nói về việc “đón nhận quà tặng” từ Tồn tại. Bây giờ không còn nói về “sự ưu tư” của *Dasein* mà về bốn phận canh giữ - như là “kẻ mục tử của Tồn tại”, hơn là “chủ nhân” của Tồn tại theo truyền thống siêu hình học. “Hiện hữu” (*Existenz*) bây giờ được hiểu theo nghĩa đen của từ nguyên là “đứng vào bên trong sự mở ngỏ của Tồn tại”, là cư lưu, là “ở” gần gũi với Tồn tại, như sẽ được tiếp tục triển khai trong luận văn độc đáo *Ở Suy Tư* vào năm 1953.

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

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

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

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

qua tính chủ thể/chủ quan, tìm thấy chỗ dựa trong cái gì đó khá bí nhiệm, được ông gọi là "Tồn tại". "Tồn tại" tuy không phải là thần linh, không phải là nền móng của thế giới như trong bản thể học - thần học cựu truyền, nhưng vẫn là cái gì gợi cho ta cảm trạng kính mộ, quy hướng. Nền siêu hình học về tính chủ thể cải biến thế giới bằng khái niệm và mục đích của con người, làm biến dạng Tồn tại khiến con người lâng quên Tồn tại và bị tồn tại rời bỏ (Seinsvergessenheit), một tư tưởng có lẽ hoàn toàn xa lạ với thế giới quan lịch sử của Sartre¹.

Vì thế, theo Heidegger, bản thân khái niệm "*thuyết nhân bản*" cũng nên được từ bỏ, nếu

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

hiểu “nhân bản” (*humanitas*) như là sự kiêu mạn của con người, nguồn gốc của mọi thảm họa trong thế kỷ 20. Ngoài ra, phê phán thuyết nhân bản không có nghĩa là đề xướng thuyết phản-nhân bản: theo Heidegger, sở dĩ chống lại thuyết nhân bản, vì thuyết nhân bản đánh giá không đủ cao về *humanitas* của con người!¹

9

Phải chăng Sartre đã không lưu ý đến sự “đi biệt bản thể học” nơi Heidegger giữa Tồn tại và vật thể, để dễ dàng thay thế khái niệm “Thời gian” của Heidegger bằng khái niệm “Hư vô”, qua đó đánh đồng khái niệm “Tồn tại” của Heidegger với “cái-tự-mình” của vật thể, nên

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

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

chỉ lấp hiện hữu của con người làm trung tâm chứ không phải là Tồn tại nói chung?

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

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

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

¹ Lá thư về "thuyết nhân bản" của Heidegger đánh dấu lần tiếp nhận thứ hai tư tưởng của Heidegger tại Pháp (sau lần thứ nhất với Tồn tại và Thời gian). Lacan, Foucault, Lyotard và Derrida tiếp nối tư tưởng hậu-siêu hình học và hậu-nhân bản luận của Heidegger, giảm nhẹ kích thước của

Dù sao, trên con đường vạn dặm của thuyết nhân bản, ta có thêm hai người bạn đồng hành vĩ đại, bởi nếu không có họ và nếu không được tiếp tục vun bồi, có lẽ chúng ta đã không được “gây men” để không ngừng suy tưởng về con người, sau bao thảm họa. Xin đừng quên: *Tuyên ngôn phổ quát về nhân quyền* ra đời năm 1948, chỉ ba năm sau diễn từ của Sartre, hai năm sau *Lá thư* của Heidegger, với câu mở đầu bất hủ: “Mọi con người đều được phú cho lí trí và lương tâm...”.

Bùi Văn Nam Sơn

5.2015

đạo đức học, nhường chỗ cho sự phê phán chủ thể và phê phán lí tính. Richard Rorty lại tìm thấy trong tư tưởng Heidegger “bộ công cụ” để tự duy. Ảnh hưởng của Heidegger cũng ngày càng mạnh ở Nhật Bản.

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC
53 Nguyễn Du - Quận Hai Bà Trưng - Hà Nội
ĐT: (84-24) 3944 7279 - (84-24) 3945 4661 | Fax: (84-24) 3945 4660
Email: lienhe@nxbtrithuc.com.vn
Website: www.nxbtrithuc.com.vn | www.nxbtrithuc.vn

Jean-Paul Sartre

THUYẾT HIỆN SINH
LÀ MỘT THUYẾT NHÂN BẢN

Đinh Hồng Phúc dịch
(Tái bản lần thứ hai)

Chịu trách nhiệm xuất bản:
CHU HÀO

Biên tập:
VŨ THU HẰNG, NGUYỄN ANH QUÂN

Trình bày bìa và nội dung:
TRẦN THỊ TUYẾT

In 1.000 bản, khuôn khổ 12x20cm.

Tại Xí nghiệp in Nhà xuất bản Văn hóa dân tộc - Công ty TNHH
MTV Nhà xuất bản Văn hóa dân tộc. 128c/22 Đại La, Hà Nội.

XNĐKXB số: 2577-2018/CXBIPH/7-27/TrT.

QĐXB số: 47/QĐ - NXB TrT, ngày 2/8/2018.

In xong và nộp lưu chiểu năm 2018. ISBN: 978-604-943-827-1.

Có thể nhiều người sẽ ngạc nhiên về cái mà ở đây người ta gọi là thuyết nhân bản. [...] Chúng tôi hiểu thuyết hiện sinh là một học thuyết làm cho đời sống con người trở nên khả hữu, và hơn nữa, là học thuyết tuyên bố rằng mọi chân lí và mọi hành động đều liên quan đến một hoàn cảnh và một tinh chủ thể người. [...] Thuyết hiện sinh không gì khác hơn là một nỗ lực rút ra tất cả các hệ quả từ một lập trường vô thần vững chắc. Nó không hề tìm cách dìm con người vào sự tuyệt vọng. Nhưng nếu ta gọi sự tuyệt vọng là toàn bộ thái độ vô tín ngưỡng như người Công giáo thì thuyết hiện sinh xuất phát từ sự tuyệt vọng nguyên thủy. Thuyết hiện sinh thực sự không phải là một thuyết vô thần theo nghĩa nó tận lực chứng minh rằng Thượng Đế không hiện hữu. Đúng hơn, nó tuyên bố rằng: cho dù Thượng Đế có hiện hữu thì cũng chẳng có gì thay đổi cả; đấy là quan điểm của chúng tôi. Không phải chúng tôi tin Thượng Đế hiện hữu, mà chúng tôi cho rằng vấn đề không phải là sự hiện hữu của ngài. Con người cần tìm lại chính mình và tin chắc rằng không có gì có thể cứu con người ra khỏi bản thân mình, đó có phải là một chứng cứ có hiệu lực về sự hiện hữu của Thượng Đế? Theo nghĩa này, thuyết hiện sinh là một thuyết lạc quan, một học thuyết hành động.

Jean-Paul Sartre

ISBN: 978-604-943-827-1



9 786049 438271