

PAUL RICOEUR

# CÁI ÁC

MỘT THÁCH THỨC ĐỐI VỚI  
TRIẾT HỌC VÀ THẦN HỌC

Bùi Văn Nam Sơn

*dịch, chú thích và giới thiệu*

*(In lần thứ 2)*



PHÂN SÁCH

NHÀ XUẤT BẢN  
HỒNG ĐỨC

Paul Ricoeur là một triết gia theo nghĩa trọn vẹn của từ này.

- *Pierre Gisél*

Hiếm có tập sách mỏng manh nào lại bao quát đến độ dày đặc cả lịch sử tư tưởng lâu dài và phức tạp đến như thế về một chủ đề trọng đại!

...

Việc đọc những luận văn ngắn nhưng đậm đặc như thế quả không dễ dàng, nhưng thật ý vị. Chúng không đơn thuần là những trang viết khô khan, trừu tượng của trí não, trái lại, là những dòng tâm huyết lắng đọng của cả một đời suy tưởng về chính cuộc đời.

- *Bùi Văn Nam Sơn*



**PHANBOOK**  
Chia sẻ tri thức và giá trị sống

TỔNG PHÁT HÀNH  
CÔNG TY TNHH PHAN LỆ & FRIENDS  
Tòa nhà Gold View, A1-06.04  
346 Bến Vân Đồn, P.1, Q.4, TP. HCM  
☎ 028 3636 9928 - 0129 927 4566  
✉ phathanh@phanbook.vn

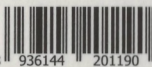
MUA HÀNG ONLINE: [phanbook.vn](http://phanbook.vn)

ISBN: 978-604-338-155-9



9 786043 381559

Cái ác



8 936144 201190

**Giá: 92.000đ**

# CÁI ÁC



PAUL RICOEUR

# CÁI ÁC

MỘT THÁCH THỨC ĐỐI VỚI  
TRIẾT HỌC VÀ THẦN HỌC

Bùi Văn Nam Sơn

*dịch, chú thích và giới thiệu*

Dịch từ nguyên bản tiếng Pháp:

*Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*

Troisième édition. 2004 Editions Labor et fides, Genève.

*(In lần thứ 2)*

**Tác phẩm: CÁI ÁC**

**Một thách thức đối với triết học và thần học**

**Nguyên tác: Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie**

**Tác giả: Paul Ricoeur**

**Copyright © 2004 by Editions Labor et Fides (Genève, Switzerland)**

**Published by arrangement with Editions Labor et Fides**

**VIETNAMESE Edition copyright © 2018 Phanbook**

**All rights reserved.**

**Xuất bản theo hợp đồng chuyển giao bản quyền với Editions Labor et Fides (Genève, Switzerland).**

Bản quyền tác phẩm đã được bảo hộ. Mọi hình thức sử dụng, sao chụp, in ấn dưới dạng sách in hoặc sách điện tử mà không có sự cho phép bằng văn bản của công ty Phanbook và tác giả đều là vi phạm pháp luật và vi phạm đến quyền sở hữu tác giả tác phẩm theo Luật Sở hữu trí tuệ và Công ước quốc tế Berne.

## Mấy lời giới thiệu của người dịch

*“Dấu hỏi vây quanh trọn kiếp người...”<sup>1</sup>*

### 1.

Con người luôn đứng trước câu đố nan giải về cái ác (hay sự dữ) và hậu quả song hành với nó: Sự đau khổ muôn đời của những nạn nhân. Ở quy mô toàn nhân loại, đó có thể là chiến tranh, tội ác, thiên tai, dịch bệnh, nạn đói. Ở phạm vi cá nhân là bệnh tật, khổ đau, bất công, trầm cảm, mất mát người thân và những gì yêu quý, cũng như cả cái chết của chính mình. Cái ác và cái ác luân lý luôn dẫn dắt con người: Tại sao có cái ác?, Nó từ đâu

---

1. Thơ Vũ Hoàng Chương.

tới? và thống thiết hơn: Tại sao lại xảy ra với tôi?, Tại sao con người (và cả tôi) có thể làm điều ác?, Liệu có thể làm gì để chống lại hay thậm chí vượt qua nó, hoặc rút cuộc đành phải thú nhận giới hạn và sự bất lực của chính mình?

Ở phương Tây, với truyền thống Do Thái-Kitô giáo, vấn đề cái ác lại luôn gắn liền với câu hỏi về Thượng đế: Làm sao có thể suy tưởng cùng một lúc về Thượng đế lẫn cái ác?, Thượng đế cho phép cái ác diễn ra?, Thậm chí Ngài muốn có cái ác?, Ngài vẫn muốn dẹp bỏ nó nhưng không làm? Hay Ngài phải chiến đấu bất phân thắng bại với một đối thủ ngang tầm, đó là ma quỷ, là nguyên lý của cái ác? Trong hình thức cổ điển, những câu hỏi ấy thuộc về môn Biện thần luận (*théodicée/theodicy*): khái niệm do đại triết gia Đức Leibniz (1646-1716) đặt ra để chỉ nỗ lực triết học hay/ và thần học nhằm “biện minh” cho Thượng đế khi đối mặt với cái ác như là một phương diện công chính tất yếu của Thượng đế. Trước và sau Leibniz có vô số những suy tư và quan điểm khác nhau về những vấn đề này. Chúng trở thành “một thách thức vô tiền khoáng hậu đối với triết học và thần học” mà sự thất bại hay nguy cơ thất bại của cả hai “là sự mời gọi hãy suy tư ít hơn hoặc một



sự thách thức để suy tư *nhiều hơn*, vâng, thậm chí phải suy tư *khác đi*”<sup>1</sup>!

Tác giả của những dòng mở đầu vừa được trích dẫn cho tập sách nhỏ này là Paul Ricoeur (1913-2005), triết gia Pháp nổi tiếng, gần gũi với phong trào triết học hiện sinh Pháp (nhất là với Gabriel Marcel) và là một trong những chuyên gia hàng đầu về Husserl, Heidegger, Jaspers, bạn học lâu năm của Trần Đức Thảo. Được đào tạo trong truyền thống hiện tượng học, bên cạnh Gadamer, Paul Ricoeur góp phần quyết định trong sự phát triển của thông diễn học triết học, tức lý thuyết về sự diễn giải. Xuất thân từ gia đình theo đạo Tin Lành, ông duy trì cuộc đối thoại mật thiết với các nhà thần học Tin Lành hàng đầu của thế kỷ 20 (Barth, Bultmann, Tillich, Ebeling). Vì thế, không phải ngẫu nhiên khi ông bàn về cái ác ở đây như là sự thách thức trong cả hai viễn tượng: triết học và thần học.

Paul Ricoeur không chỉ đặc biệt quan tâm mà hầu như dành trọn đời để “vật lộn” với vấn đề cái ác. Trong những văn bản có tính tự truyện, ông giải thích điều này bằng trải nghiệm đau buồn của

---

1. Các trích dẫn trong bài, nếu không có chú thích gì khác, đều từ bản dịch *Cái ác*.

bản thân ông về cái ác và sự đau khổ từ thời tằm bé: Ông mất cả song thân (mẹ qua đời ngay sau khi sinh ông và cha tử trận năm 1915 khi ông mới lên hai). Sự mất mát ở tuổi thơ lớn dần thành nỗi ám ảnh và tra vấn triết học trong những thập niên 40 và 50 của thế kỷ 20. Ông triển khai một triết học về ý chí và qua đó phát hiện cả sự bất như ý lẫn sự mất tự do về ý chí, sự bất toàn và tội lỗi. Ông kết thúc triết học về ý chí bằng một “Biểu trưng học về cái ác”<sup>1</sup>, tức một lý giải triết học về những tuyên ngôn có tính biểu trưng của các tôn giáo về cái ác, nguồn gốc, sự thống trị và việc khắc phục nó.

Tập sách mỏng này về cái ác cũng có mối liên hệ khá lạ lùng với đời riêng của tác giả. Nguyên là một bài thuyết trình của tác giả vào mùa thu năm 1985 ở Lausanne (Thụy Sĩ), nhưng thời gian giữa bài thuyết trình và việc công bố nó thành sách vào tháng 3-1986, tác giả chịu thêm một cái tang: Người con trai ông tự tử. Ở nhiều chỗ, nhất là ở phần sau của tập sách, Ricoeur bàn nhiều về sự tang tóc và “tang sự”, lấy cảm hứng từ Sigmund Freud. Đáng ngạc nhiên là điều này đã diễn ra ngay trong văn bản, như thể Paul Ricoeur đã chuẩn bị sẵn tinh thần cho sự mất mát sẽ xảy đến nay mai.

---

1. Paul Ricoeur: *Philosophie de la volonté*, II, 2: *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

Bản thân ông đã nói về việc này sau đó ít lâu: “Tôi chợt thấy mình như là kẻ bất ngờ đón nhận suy niệm tàn khốc này”.<sup>1</sup>

## 2.

Tập sách mỏng này được chia làm ba phần. Ở phần thứ nhất, tác giả muốn cho thấy sự phức tạp của đề tài. Lý do của sự phức tạp là ở chỗ cái ác đã phạm và cái ác (hay sự đau khổ) phải gánh chịu lại quyện chặt vào nhau thành một mối tơ vò: Không chỉ trong các ngôn ngữ Tây phương, từ *malum/le mal/the evil/das Böse...* đều gồm tội ác/tội lỗi, sự đau khổ và cả cái chết vào trong cùng một khái niệm. Bằng các cấp độ diễn ngôn khác nhau, con người không ngừng ra sức “tháo gỡ” mối tơ vò này để phân định nguyên nhân và hậu quả, thủ phạm và nạn nhân, quở trách và than thở. Có như thế mới hy vọng tìm ra được một cách tiếp cận phù hợp. Ở phần hai, tác giả đi sâu vào năm cấp độ hay năm giai đoạn diễn ngôn này (thần thoại, minh triết, thuyết ngộ đạo và thuyết ngộ đạo phản-ngộ đạo, biện thần luận, triết học phê phán (Kant) và

---

1. *Autobiographie intellectuelle*, Esprit., Paris 1995, tr. 80. Xem thêm: Francois Dosse: *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*. Découverte, Paris 1997, tr. 609-617 (*La traversée du mal absolu*).

phép biện chứng dưới nhiều màu sắc khác nhau: Hegel, Barth...)¹. Cấp độ *thần thoại* chỉ mang lại sự an ủi về trật tự chung, bằng cách đặt người than thở vào trong khuôn khổ của vũ trụ bao la. Nó không trả lời phần quan trọng của câu hỏi, đó là, không chỉ “*tại sao?*” mà còn “*tại sao lại là tôi?*”. Thần thoại chỉ “*kể lể*” về nguồn gốc của cái ác, vấn đề là phải biện luận và giải thích về các phương diện khác nhau của cái ác nói chung, nhất là nơi con người. Cấp độ *minh triết* tiếp tục đi tới trên con đường đã mở, từ đó dẫn đến những mô hình lý giải khác nhau về cái ác (thuyết nhất nguyên, thuyết nhị nguyên, hữu thể học-thần học, biện thần luận, triết học tư biện và thần học hiện đại v.v.). Kết quả thật đáng buồn: Qua bao nỗ lực tư duy suốt lịch sử tư tưởng, ta không những không tiến thêm được bước đáng kể nào trong việc tháo gỡ hay thậm chí giải quyết được vấn đề, trái lại, ngày càng nhận rõ sự bất lực và bất khả khi muốn tiếp cận nó bằng con đường suy tưởng hay tư biện đơn thuần. Mọi nỗ lực tư duy, dù tinh vi và hùng biện đến mấy, đều vấp phải những nan đề (*aporie*) bất khả giải, đúng theo nghĩa đen của gốc từ Hy Lạp *a-poros*: không có lối ra, tuyệt lộ! Có thể nói,

---

1. Xin xem phần chú thích chi tiết của người dịch ở cuối sách về “Thuyết ngộ đạo phản-ngộ đạo”, chú thích (15).

cái ác mãi mãi là một bí nhiệm thách đố suy tư của con người. Nhưng, “tuyệt lộ” trên con đường tư duy không phải là tuyệt lộ trên mọi phương diện. Ở phần ba, Paul Ricoeur cho thấy chính việc *suy tư khác đi* sẽ có triển vọng mở ra lối thoát cho việc *suy tư nhiều hơn* trước nay. Nan đề trong tư duy lập tức chỉ ra con đường của *hành động* như là trách vụ tự nhiên của con người cùng hợp lực để chống lại cái ác: “Hành động nào, dù mang tính đạo đức hoặc chính trị, giảm thiểu độ bạo lực do người này gây ra cho người khác, cũng sẽ giảm thiểu mức độ đau khổ trong thế giới. Nếu ta thử trừ đi sự đau khổ mà con người gây ra cho nhau để thử xem còn lại bao nhiêu đau khổ trên thế gian này, thì thú thật, ta không biết được, bởi sự đau khổ đã bị bạo lực thâm nhập vào quá sâu rồi”. Vì thế, “trước khi bàn thảo về Thượng đế hay “tư biện” về nguồn gốc hắc ám của cái ác (...), ta hãy hành động về mặt đạo đức và chính trị chống lại cái ác đã!”. Nhưng trách vụ đạo đức và chính trị ấy, đến lượt nó, phải tự nâng mình lên cấp độ *cảm thụ*, hiểu như phương thức “chiếm lĩnh” nan đề này một cách *hiện sinh*, bởi câu trả lời bằng hành động (đạo đức và chính trị) “không còn đủ nữa”. Câu trả lời về mặt cảm thụ này, theo ông, là sự *chuyển hóa* về tâm thức (*spirituelle*), nếu muốn tránh dùng chữ “tâm linh” đã trở nên sáo mòn và dễ gây ngộ nhận.

Chính tại đây, một nẻo đường có thể mở ra, nơi mà *suy tư* (từng bị bế tắc), *hành động* (thường không đủ) và *cảm thụ*, cả ba “biết đâu lại có thể sát cánh bên nhau” – như một gợi ý của tác giả – hơn là “có cao vọng trở thành một mẫu mực điển hình”.

Chân trời mà sự chuyển hóa này hướng đến, theo tác giả, là sự “hiển minh”, biết “từ bỏ mọi ham muốn: thống trách khi bị tổn thương, được tưởng thưởng nhờ những đức hạnh, được miễn trừ khỏi sự đau khổ, kỳ vọng ngậy thơ về sự bất tử...”. Nói cách khác, là thử “bước ra khỏi vòng tuần hoàn của sự đáp trả” vốn gắn liền với cách hành xử với cái ác và sự khổ đau. Ông kết luận: “Có lẽ chân trời này của sự hiển minh trong phương Tây Do Thái-Kitô giáo gặp gỡ với viễn tượng hiển minh trong đạo Phật ở điểm nào đó mà chỉ một sự đối thoại lâu dài giữa hai truyền thống này mới có thể nhận diện ra được”. Ông cũng không quên lưu ý rằng: “Tôi không hề muốn tách rời những kinh nghiệm cô đơn này của sự hiển minh với cuộc đấu tranh đạo đức và chính trị chống lại cái ác, cuộc đấu tranh có thể tập hợp tất cả những người có thiện chí. Trong quan hệ với cuộc đấu tranh này, thì những kinh nghiệm của sự hiển minh, cũng như những hành động để kháng bất-bạo động, là những dự đoán theo kiểu ẩn dụ về thân phận con người, rằng một

khi bạo lực đã được dẹp bỏ, thì cái bí nhiệm của sự đau khổ *đích thực*, sự đau khổ *không thể quy giản được*, mới lộ rõ chân tướng”.

### 3.

Hiếm có tập sách mỏng manh nào lại bao quát đến độ dày đặc cả lịch sử tư tưởng lâu dài và phức tạp đến như thế về một chủ đề trọng đại! Sánh ngang nó về nội dung và chất lượng, có chẳng là luận văn với độ... ngắn tương tự: “Về cái bi” (*Über das Tragische*) của Karl Jaspers, triết gia hiện sinh Đức, mà chúng tôi hy vọng sớm được giới thiệu bản dịch tiếng Việt như một món... “song kiếm hợp bích”!

Việc đọc những luận văn ngắn nhưng đậm đặc như thế quả không dễ dàng, nhưng thật ý vị. Chúng không đơn thuần là những trang viết khô khan, trừu tượng của trí não, trái lại, là những dòng tâm huyết lắng đọng của cả một đời suy tưởng về chính cuộc đời.

**Bùi Văn Nam Sơn**

11-2020





## Lời tựa của Pierre Gisel<sup>1</sup>

Văn bản ta sắp được đọc nguyên là bài thuyết trình được Paul Ricoeur trình bày tại Khoa Thần học của Đại học Lausanne (Thụy Sĩ) vào năm 1985. Nó được dành cho một câu hỏi vốn không ngừng theo chân Paul Ricoeur trong suốt quá trình suy tưởng và trong các công trình triết học của ông: tính thực tại của *cái ác* đặt ra nhiều cách suy tư khác nhau (sau đây ông gọi là *biện thần luận* và *thần học-hữu thể học*) và, từ đó, đặt ra bốn phạm phải hâm nóng lại luận điểm về sự *khẳng định nguyên thủy* (*affirmation originaire*) vừa của chính

---

1. Pierre Gisel (1947-): Nhà thần học Thụy Sĩ, giáo sư Đại học Lausanne. (ND).

ta trong việc đi tìm sự hiện hữu cá nhân và tập thể, vừa của Thượng đế thông qua những dấu hiệu mà con người khắc ghi vào trong lòng của vật thụ tạo<sup>1</sup>.

Paul Ricoeur xuất thân từ đạo Tin Lành. Ta có thể nhấn mạnh điều này, nhưng không phải để quy kết hoặc bảo vệ cho ông. Trước hết là vì Paul Ricoeur đã không bao giờ che giấu nguồn gốc này, và cũng không che giấu sự đoàn kết sẽ dẫn đến sau đó với những nhà thần học Tin Lành; ông chỉ đơn giản muốn xác định rõ và một cách chính đáng rằng ông là ai: Ông muốn trở thành một triết gia, chứ không phải một nhà thần học. Thứ hai, lưu ý đến nguồn gốc Tin Lành của ông ở đây cũng không hề muốn ngụ ý bất kỳ tính ưu việt nào, mà chỉ muốn đặt ông vào đúng vị trí lịch sử với những điểm mạnh, đồng thời cũng ý thức rằng mọi điểm mạnh đều có thể có những mặt đối lập ngược lại của chúng<sup>2</sup>. Với tôi, Paul Ricoeur mang đặc tính Tin Lành tiêu biểu chính là ở cách ông đặt câu hỏi về cái ác vào vị trí mà đối với con người, là vị trí căn nguyên. Quyết định này – và đây cũng lại là nét

---

1. Đến nay, Paul Ricoeur đã công bố vô số tác phẩm; xin xem *Autobiographie intellectuelle (Tự truyện trí thức)* của ông, *Réflexion faite*, Paris, Seuil, 1995.

2. Về loại hình đạo Tin Lành được gặp gỡ ở đây, xin xem các mục từ liên quan trong Pierre Gisel (chủ biên): *Encyclopédie du protestantisme (Bách khoa thư về đạo Tin Lành)*, Paris-Genève: Cerf-Labor et Fides, 1995.

tiêu biểu của đạo Tin Lành – buộc phải đoạn tuyệt với mọi viễn tượng nhất thể hóa, chuyên phát biểu quá nhanh nhẩu – mà không có sự đứt gãy nguyên thủy và ở cấp độ thuần lý một cách trực tiếp – về vũ trụ luận Kitô giáo (với những cái phái sinh có thể có của nó như là nhân học Kitô giáo, đạo đức học, chính trị học Kitô giáo v.v.)<sup>1</sup>.

Nhan đề nhiều tác phẩm của Paul Ricoeur đã cho thấy rằng ông luôn vật lộn với câu hỏi về cái ác. Ta nên đặc biệt nhắc đến *Finitude et culpabilité* (Sự hữu hạn và sự có tội)<sup>2</sup> (gồm hai phần: *L'homme faillible* (Con người có thể lỗi lầm) và *La symbolique du mal* (Biểu trưng học về cái ác); một bài viết về *tội lỗi nguyên thủy* (1960), được in lại trong *Le conflit des interprétations* (Sự xung đột giữa những diễn giải)<sup>3</sup>, hay bài viết khác bàn về *Tôn giáo và đức tin* (nt., tr. 371 và tiếp), cũng như *Sự có tội, đạo đức học và tôn giáo* (nt., tr. 416 và tiếp). Cũng xin xem *Lời tựa* ông viết cho *Kant và vấn đề cái ác*<sup>4</sup> của

---

1. “Cử chỉ” (le “geste”) nguyên thủy của đạo Tin Lành là thay thế một vũ trụ luận Kitô giáo (và cùng với nó là nhân học, chính trị học hay đạo đức học Kitô giáo) bằng một lập trường thần học trước câu hỏi về thế giới (cũng như: một lập trường thần học trước câu hỏi về con người, về chính trị, những câu hỏi đạo đức, v.v.).

2. Paris, Aubier, 1960, 2 tập.

3. Paris, Seuil, 1969, tr. 265 và tiếp.

4. *Kant et le problème du mal*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971.

Olivier Reboul hay cho *Sự ham muốn của Thượng đế* của Jean Nabert<sup>1</sup>. Trong văn cảnh này, cũng nên nhấn mạnh một lần nữa rằng Paul Ricoeur thường xuyên hướng về Kant, người vừa là triết gia của những ranh giới, của “cái ác tận căn” [*Xem chú thích (30) ở cuối sách. ND*], đồng thời vừa đề xướng một triết học về văn hóa, tôn giáo hay nghệ thuật, một nền triết học thực hành đầy cân nhắc, một nền triết học về nghĩa vụ dưới dấu hiệu của hy vọng được hiểu đúng nghĩa.

Vượt ra khỏi những tham chiếu này, chính hành trình của Paul Ricoeur mới thật là tiêu biểu ở đây. Xin lược qua một cách ngắn gọn. Công trình lớn của ông vào các thập niên 50 và 60 của thế kỷ 20 là *Philosophie de la volonté* (Triết học về ý chí), được viết trong tinh thần của hiện tượng học thừa hưởng từ Husserl. Tuy nhiên, việc ông lựa chọn đi sâu vào phân tích về ý chí có lẽ không phải là vô tình (ý chí dầu sao cũng dẫn đến việc xem xét kỹ lưỡng hơn những kích thích của thân xác). Nó cũng không phải là sự nhấn mạnh vào cái không tự nguyện gây khó cho cái tự nguyện – nhưng, ở phương diện nào đó, lại kích động nó<sup>2</sup>. Trên hết,

---

1. *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier, 1966.

2. Tập I của *Triết học về ý chí* có nhan đề: *Cái tự nguyện và cái không tự nguyện*, Paris, Aubier, 1950.

sự nhấn mạnh phải đặt vào bước chuyển mở màn cho *Biểu trưng học về cái ác*. Đó là gì? – Đó là một sự cắt đứt đối với sự mô tả thuần túy, trung tính; ta từ bỏ – đúng hơn, ta phải từ bỏ – việc không xét tới hay trừu tượng hóa khỏi lỗi lầm hiện thực. Bước chuyển này thật ra là không chuyển đi đâu được. Không một sự mô tả nào có thể đi từ sự vô tội sang lỗi lầm cả<sup>1</sup>. Vì thế, cần phải có một phương pháp khác – một thái độ triết lý khác: Đó là một thông diễn học (*herméneutique*), tức một sự diễn giải những ký hiệu, dấu hiệu (có tính tín ngưỡng hoặc thần thoại) vừa diễn tả cả sự *thừa nhận* lỗi lầm lẫn niềm hy vọng rằng nó sẽ được *khắc phục* trong hành động. Ở đây, chính biểu trưng (*symbole*) mới “làm cho con người suy nghĩ”<sup>2</sup>. Đây là con đường không thể bỏ qua. Tại sao? – Bởi vì cái ác gắn liền với bí nhiệm của một sự xuất hiện đột ngột; một sự xuất hiện không sánh ngang với những sự vật đơn giản của thế giới đang trải rộng *trong* không gian và thời gian.

Đó chính là sự vận động của Paul Ricoeur khi ông chia tay với “Biện thần luận” và “thần học-hữu thể học”. Ông đi theo cùng con đường ấy trong nghiên cứu điển hình của ông về học thuyết “tội lỗi

---

1. Xem: *Con người có thể lỗi lầm*, tr. 9 và tiếp.

2. *Biểu trưng học về cái ác*, tr. 324.

nguyên thủy” của Thánh Augustin. Với Ricoeur, suy tư – dù là thần học hay triết học – luôn phải làm mới và chinh phục chính mình chống lại những cám dỗ nội tại. Nó có thể làm được điều này bằng cách nhìn từ viễn tượng của những nguồn suối không phải-triết học từng đi trước, đi cùng và luôn có nó trong tầm mắt: Đó là những diễn đạt mang tính tôn giáo *par excellence* (ở mức cao nhất), và, vượt ra khỏi chúng, là những thực tại mà chúng kết tinh – những thực tại của cái ác, của bản thân sự hiện hữu, của Thượng đế. Và đối với sự hiện hữu, văn bản ta đang có trong tay thật có giá trị truyền đạt hơn hẳn những gì Ricoeur đã làm trước đó, khi nhấn mạnh đến những thực tại của sự thống trách, của sự phản kháng, của tính cá nhân bướng bỉnh, nếu có thể nói như thế<sup>1</sup>. Nhân vật Job [trong *Kinh Thánh*, xem chú thích (13) ở cuối sách. ND], được nêu trong văn bản, là khuôn mặt điển hình.

Ngoài một ít những chỉ dẫn nói trên, vốn không có mục đích nào khác hơn là định vị văn bản này, liệu ta có thể nêu một cách có hệ thống hơn những gì đặt ra cho tư duy và hiện hữu? Có lẽ có, nhưng chỉ như là dẫn nhập và tóm lược những văn bản của chính Paul Ricoeur, với tất cả sự dè dặt cần thiết.

---

1. Về chủ đề này, xin xem thêm: Paul Ricoeur: “Le récit interprétatif”, *Recherches de science religieuse*, 1985/1, tr. 18 và tiếp.

Sau đây là vài điểm như là sự mời gọi để đọc ông.

Điểm thứ nhất cần nắm vững: Cái ác không phải là một sự vật, một thành tố của thế giới, một bản thể theo nghĩa của một bản tính tự nhiên<sup>1</sup>. Các bậc giáo phụ đã nhấn mạnh điều ấy; và các tiến sĩ của Giáo hội thời Trung đại cũng làm như thế. Chống lại mọi thuyết ngộ đạo (mọi tư duy về cái ác trong hình thức chủ yếu là nhận thức) [*Xem chú thích (15) ở cuối sách. ND*]. Nếu giả thử cái ác là “thế giới” (và cũng như thế đối với Thượng đế), thì thần thoại ắt sẽ là tri thức. Nhưng vì triết học có khi là cành nhánh của tri thức thần thoại, nên đó là lý do tại sao nó phải khởi đi từ việc phê phán ảo tưởng (của chính nó, cũng như của mọi con người)<sup>2</sup>, phê phán những ngẫu tượng (*idoles*) (của chính mình), phê phán những hình thức của “thần học thuần lý”. Ngược lại, cái ác đến từ hệ vấn đề của sự *tự do*. Một cách nhất thiết! Đó là lý do tại sao con người có thể chịu trách nhiệm về nó, vận nó vào chính mình, thú nhận nó và chiến đấu

---

1. Đặc biệt xem thêm: Paul Ricoeur: *Le conflit des interprétations*, tr. 268 và tiếp.

2. Nơi Kant, sự phê phán ảo tượng siêu nghiệm kết liễu thần học tư biện để có thể mở ra địa hạt của lý tính thực hành, cũng như để diễn giải những văn bản và những công trình của con người.

chống lại nó. Điều này có nghĩa rằng cái ác không phải thuộc về phía cảm năng (*sensibilité*) hay thân xác (tự chúng là vô tội)<sup>1</sup>, cũng không phải thuộc về phía lý tính (nếu thế, con người hóa ra là có tính ma quỷ một cách cố ý và không ngại ngùng). Cái ác bị khắc ghi vào trong lòng của *chủ thể-người* (chủ thể của một quy luật hay chủ thể luân lý: tức bị khắc ghi vào trong lòng của thực tại lịch sử có tính phức hợp cao độ tạo nên chủ thể con người).

Cái ác thuộc về hệ vấn đề của sự tự do hay của luân lý, chứ không tự khép mình trong tồn tại hay trong tính định mệnh của vũ trụ. Vậy phải chăng giải pháp là theo kiểu giáo phái *Pelagius* [Xem chú thích (20) ở cuối sách. ND], đặt trọn sức nặng lên trên quyết định tự do của con người, tự mình có năng lực phát minh ra cái thiện *hoặc* cái ác? Không! Bất chấp tính đa nghĩa hay sức nặng của cách phát biểu, Thánh Augustin và khái niệm của ông về “tội lỗi nguyên thủy” là đúng thật, về mặt thần học lẫn con người. Ý chí con người không bao giờ bắt đầu một cách trung tính, không có lịch sử, không có những tập quán, không có bản tính được sở đắc và đào luyện<sup>2</sup>. Trong thực tế cũng như một cách căn nguyên! Tại sao? Vì đây

---

1. Xem *Lời tựa* cho tác phẩm của Olivier Reboul, tr. X.

2. Xem: Paul Ricoeur: *Le conflit des interprétations*, tr. 275.



chính là chỗ mọi sự sẽ gắn bó với nhau hoặc bị tan rã, bởi con người chỉ là *chủ thể*, khi họ được kêu gọi; khi họ chịu trách nhiệm. Như Kant nói, khi đối diện với quy luật [đạo đức], ta buộc phải suy tưởng (và vì thế, theo nghĩa nào đó, cũng “tồn tại”) *khác hơn* là giới tự nhiên đơn thuần. Ta mang dấu ấn và tạo ra sự khác biệt. Tạo ra sự ly khai. Trở thành những cá thể duy nhất. Được kêu gọi, có nghĩa là được “chọn”: là gắn bó với Thượng đế. Và vì lẽ những gì ta có ở đây vừa là lịch sử cụ thể, cá biệt, bất tất, nhưng đồng thời, không hề nghịch lý, là lịch sử căn nguyên, như nơi chốn của sự cấu tạo hay của sự xuất hiện đột ngột, mà chỉ có thần thoại và tín ngưỡng mới cho phép ta cất lên tiếng nói. Đối với Paul Ricoeur và truyền thống mà ông hấp thu, suy niệm về cái ác là diễn đạt một *lỗi lầm* tự nhiên của tất cả những ai bị cầm tù trong sự tồn tại, và phải dựa triệt để vào sự đứt gãy này để *tồn tại*, để là người. Theo nghĩa ấy, cái ác (cũng như Thượng đế) không liên quan đến sự triển khai một lần duy nhất của thời gian; trái lại, gắn liền với cái “đã-xảy-ra-một-lần-cho-tất-cả”<sup>1</sup>, mà đứng trước nó, sự tự do hiện thực của tôi được thấu tóm, kêu gọi và kích thích hiện hữu.

---

1. Xem *Lời tựa* của Paul Ricoeur cho *Kant et le problème du mal* (Kant và vấn đề cái ác) của Reboul.

Paul Ricoeur có chỗ đứng của mình trong di sản của một nền triết học phản tư (*réflexive*), vốn xem sự *khẳng định nguyên thủy* là đến từ nội tâm, từ sự tái chiếm lĩnh tự ngã của mình. Nhưng chính sự kiện cái ác đã bẻ cong nền triết học này. Nó cắt đứt nền triết học này ra khỏi ý định nói về chủ-thể-người như sự “tự thiết định” chính mình (*auto-position*). Nó giải trung tâm chủ thể này, đặt chủ thể vào trong trật tự của việc làm và buộc chủ thể phải đào sâu hơn, tuy không hề từ bỏ sự bất tất, trái lại, mở ra một sự trầm tư về cái tuyệt đối (không-gắn liền với chủ thể).

Cái thần linh không hề có “cơ chất” (*substrat*) riêng biệt nào trong trật tự của thế giới, bởi, ở trong thế giới, không có và không thể có cái gì là thần linh xét như là thần linh (ở đây ta nói về cái thần linh một cách chặt chẽ, như sẽ nói như thế về cái ác ngay sau đây). Nó là siêu việt, và, với tư cách ấy, nó xem nhẹ sự ra đời của chủ-thể-người và sự tiếp cận với sự hiện hữu, khi chủ thể này đối mặt với sự đứt gãy vừa có tính nguyên thủy, vừa diễn ra bên trong thời gian, có thể thú nhận quá khứ của mình như cái gì đã diễn ra, chứ không phải theo định mệnh đơn giản, có thể nói về hiện tại của mình như sự chào đời của chính mình, và có thể mở lòng đón chào những gì sẽ tới. Cần nhấn mạnh

rằng, sự kiện “hiện hữu” mới chính là vấn đề ở đây, hiểu như một món quà tặng: Với con người, sự hiện hữu là được đón nhận, và đó là lý do tại sao con người không thuộc về chính mình.

Paul Ricoeur là một triết gia theo nghĩa trọn vẹn của từ này. Ông không đơn giản là nhà phương pháp luận trong các bộ môn khoa học diễn giải, hay nhà xã hội học-tâm lý về những tự sự lịch sử. Với ông, những khó khăn nội tại và những đứt gãy bên trong lịch sử và thế giới không phải là để vượt qua – để làm tiêu tan hết? – bằng cách sử dụng một phương pháp thích hợp nào đó. Đó hẳn là một cách tiếp cận thuần kỹ thuật hay chức năng luận, che đậy điều hệ trọng sinh tử và chẳng trợ giúp gì cho con người. Các khó khăn và đứt gãy đan dệt nên toàn bộ những sự hiện hữu của ta với nhau, ngược lại, đều được chấp nhận và chịu trách nhiệm, để chúng được quy về cho một sự đứt gãy cốt yếu, có tính cấu tạo, là nơi tất cả đều xoay vòng xung quanh. Là cái cho phép – đúng hơn, tạo dựng – những cái đặc thù, những mật độ đậm đặc của cái hiện tại, tính cá biệt của nhân cách con người. Từ đó, việc kêu cầu đến sự siêu việt<sup>1</sup> giành được ưu

---

1. Chính từ sự khởi đầu của quyển *Le volontaire et l'involontaire* mà số phận của câu hỏi về cái ác (hay, chính xác hơn, của sự lỗi lầm) gắn liền với sự siêu việt (tr. 7, 31 và tiếp); từ điểm này có thể nói rằng sự siêu việt che đậy “nguồn gốc triệt để của tính chủ thể” (tr. 7).

tiên: Sự siêu việt không thể được quy giản thành tương lai đơn giản trong dòng thời gian qua đi. [*Ý nói: sự siêu việt/sự cứu độ/Thiên Chúa không phải là “cảnh giới” tương lai trong quan niệm của con người về thời gian. ND*]. Chính nó mới làm cho ký ức có thể có được – sự hồi tưởng hay *làm cho* nhớ lại – về quá khứ, về cái thực tồn, về cuộc đời của con người trong thân xác, về những gì họ tác tạo nên (Hy Lạp: *poiesis*) hoặc những gì sẽ đến với họ trong tương lai (mục đích luận).

# CÁI ÁC

MỘT THÁCH THỨC ĐỐI VỚI  
TRIẾT HỌC VÀ THẦN HỌC

---



Không ít lần với sự phàn nàn cay đắng, các nhà tư tưởng lớn trong triết học và thần học đều đồng ý thừa nhận rằng cả hai bộ môn này đối đầu với cái ác như một *thách thức* vô tiền khoáng hậu. Điều quan trọng không phải là sự thừa nhận này, mà là ở cung cách đón nhận sự thách thức, hay đúng hơn, đón nhận nguy cơ của sự thất bại ấy: Nó là sự mời gọi hãy suy tư *ít hơn* hoặc một sự thách thức để suy tư *nhiều hơn*, vâng, thậm chí phải suy tư *khác đi*?

Vấn đề cái ác đặt ra những khó khăn cho lẽ lối tư duy phức tùng đòi hỏi của sự nhất quán logic, nghĩa là vừa không được tự mâu thuẫn, vừa bao quát được tính toàn thể có hệ thống. Đây chính là lẽ lối tư duy thống trị trong những nỗ lực *Biện thần luận*<sup>(1)</sup>, theo nghĩa chuyên môn của từ này.

Dù những nỗ lực ấy có đưa ra những câu trả lời khác nhau đến đâu đi nữa, chúng đều nhất trí xác định vấn đề bằng những hạn từ giống nhau đó là làm sao có thể khẳng định đồng thời mà không gặp mâu thuẫn cả *ba* mệnh đề sau đây: Thượng đế là toàn năng; Thượng đế là toàn thiện; Song cái ác vẫn hiện hữu? Trong trường hợp ấy, *Biện thần luận* tỏ ra là một cuộc đấu tranh vì sự nhất quán, như là câu trả lời cho sự phản bác rằng chỉ có thể có *hai* trong những mệnh đề này là tương thích với nhau, chứ không bao giờ là *cả ba* được cả. Điều được tiên-giả định trong cách đặt vấn đề này thì bản thân lại không được đặt thành vấn đề, đó là *hình thức mệnh đề*, trong đó những hạn từ của vấn đề được diễn đạt, và quy tắc của sự nhất quán mà giải pháp buộc phải thỏa mãn.

Mặt khác, không ai lưu ý rằng các mệnh đề này tương ứng với tư duy “thần học-hữu thể học”<sup>(2)</sup>, chỉ đạt đến được ở giai đoạn phát triển cao độ của triết học tư biện, tức trong nền siêu hình học trước-Kant, khi ngôn ngữ tuyên tín của tôn giáo và diễn ngôn về nguồn gốc tối hậu của vạn vật được kết hợp lại với nhau, mà *Biện thần luận* của Leibniz<sup>(3)</sup> là minh chứng hoàn hảo. Người ta cũng không hề lưu ý rằng trách vụ của *tư duy* – vâng, tư duy đồng thời về Thượng đế và về cái ác trước mặt



Thượng đế – *không* thể nào tát cạn được chỉ bằng suy luận của lý tính, sao cho phù hợp với sự không-mâu thuẫn và với thiên hướng của ta về sự toàn thể hóa có hệ thống.

Để chỉ ra tính cách hạn chế và tương đối của cách đặt vấn đề về cái ác bên trong khuôn khổ lập luận của *Biện thần luận*, điều quan trọng đầu tiên là phải lường được quy mô và sự phức tạp của vấn đề bằng những nguồn lực hay phương tiện của một môn *Hiện tượng học* về kinh nghiệm<sup>(4)</sup> đối với cái ác. Sau đó, cần tìm hiểu các cấp độ diễn ngôn khác nhau đã trải qua trước nay trong sự tư biện về nguồn gốc và lý do tồn tại (hay ý nghĩa) của cái ác. Sau cùng, phải liên hệ thành tựu của tư duy do sự bí nhiệm của cái ác gợi ra với những câu trả lời đến từ hành động và cảm thụ.



# I

## KINH NGHIỆM VỀ CÁI ÁC: GIỮA QUỶ TRÁCH VÀ THAN THỞ

Góp phần vào toàn bộ sự bí hiểm của cái ác là việc – ít ra trong truyền thống Tây phương Do Thái-Kitô giáo – ta đã thu gom những hiện tượng khác nhau như *tội lỗi*, *đau khổ* và *cái chết* vào dưới cùng một khái niệm. Thậm chí, ta có thể nói rằng, nếu cứ lấy sự đau khổ như là điểm quy chiếu, thì câu hỏi về cái ác là khác với câu hỏi về *tội* và *lỗi*. Do đó, trước khi nói về cái gì chỉ ra điểm chung sâu sắc, đây bí hiểm trong hai hiện tượng khác nhau: cái ác *đã phạm* và cái ác *phải gánh chịu*, điều quan trọng trước tiên là cần nhấn mạnh đến sự dị biệt cơ bản của chúng.

Nói một cách chặt chẽ, cái ác luân lý – trong ngôn ngữ tôn giáo: *tội* – là cái gì biến con người thành đối tượng của sự *quy tội*, *tổ cáo* và *quở trách*. Quy tội là quy kết một hành động có thể đánh giá được về mặt luân lý cho một chủ thể chịu trách nhiệm. Tổ cáo là mô tả bản thân hành động ấy như cái gì vi phạm chuẩn mực đạo đức đang chi phối một cộng đồng đang xét. Còn quở trách biểu thị phán quyết lên án, qua đó tác giả của hành động bị tuyên có tội và đáng bị trừng phạt. Chính đây là điểm giao thoa giữa cái ác luân lý và sự đau khổ, trong chừng mực sự trừng phạt là sự đau khổ áp đặt lên một ai đó.

Cũng theo nghĩa chặt chẽ của từ này, sự đau khổ khác với tội lỗi bởi những đặc điểm trái ngược. Trong khi việc quy tội tập trung vào cái ác luân lý đối với tác nhân chịu trách nhiệm, thì sự đau khổ cốt yếu mang tính cách của sự *chịu đựng*: Ta không tạo ra nó, nhưng nó lại tác động đến ta. Vì thế, nguyên nhân cũng thật là đa dạng đáng ngạc nhiên: sự thù địch của giới tự nhiên, bệnh tật và sự yếu đuối của thân xác, tinh thần, sự đau buồn trước cái chết của người thân yêu, nỗi sợ hãi trước cái chết của chính mình, cảm nhận về sự mất phẩm giá và v.v. Tương phản với sự tổ cáo nói lên một sự lệch lạc luân lý, sự đau khổ thể hiện như

là cái đối lập thuần túy đối với sự vui sướng như sự không-vui sướng, tức là như cái làm suy giảm sự nguyên vẹn của ta về thân xác, tâm lý và tinh thần. Sau cùng và nhất là, sự đau khổ đối lập lại sự thờ than; vì nếu lỗi lầm làm ta có tội, thì sự đau khổ biến ta thành nạn nhân: Từ đó mới làm ta phải lên tiếng thờ than.

Thế thì, bất chấp sự phân cực không thể chối cãi ấy, điều gì đã khiến cho triết học và thần học lại suy tưởng về cái ác như là nguồn cội chung của tội lỗi lẫn sự đau khổ? Trước hết là sự đan quện vào nhau của hai hiện tượng này. Một mặt, sự trừng phạt là một sự đau khổ thân xác và tinh thần được thêm vào cho cái ác luân lý, chẳng hạn hình phạt về thân xác, tước bỏ sự tự do, sự xấu hổ, ân hận. Đó là lý do người ta còn gọi hình phạt là “khổ hình”, “khổ sai” (*peine*), một thuật ngữ nổi nhip cầu ngăn cách giữa cái ác *đã phạm* và cái ác *phải chịu*. Mặt khác, một trong những nguyên nhân chính của đau khổ là bạo lực con người gây ra cho người khác. Nói chung: Làm ác, trong thực tế, bao giờ cũng có nghĩa là làm điều bất công đối với người khác một cách trực tiếp hoặc gián tiếp, tức gây đau khổ cho họ.

Trong cấu trúc tương quan – có tính song thoại (*dialogique*) – của nó, cái ác đã phạm tìm thấy cái tương ứng trong cái ác người khác phải

gánh chịu. Chính ở đây, nơi điểm giao thoa này, tiếng thở than cất lên thống thiết nhất: Đó là khi con người trải nghiệm mình là nạn nhân của sự tàn ác của con người. Làm chứng ở đây không chỉ là những *lời ca vịnh của David*<sup>(5)</sup>, mà cả phân tích của Marx<sup>(6)</sup> về sự tha hóa của con người, hậu quả của việc quy giản con người trở thành hàng hóa đơn thuần.

Ta đã đi được một bước xa hơn trên con đường đến với bí nhiệm có một không hai của sự tà ác (*iniquité*), khi ta dự cảm rằng tội lỗi, đau khổ và cái chết đều cùng diễn đạt cùng một điều, nhưng bằng nhiều cách khác nhau: Đó là *thân phận làm người* (*condition humaine*) trong sự sâu thẳm và tính toàn bộ của nó. Thật thế, bây giờ ta đã đạt tới điểm mà *Hiện tượng học* về cái ác phải nhường chỗ cho một *Thông diễn học* về những biểu trưng và thần thoại, những nỗ lực mang lại những suy tưởng đầu tiên bằng *ngôn ngữ* cho một kinh nghiệm rối mù và câm nín. Có hai chỉ dấu trong kinh nghiệm về cái ác cho thấy thể thống nhất đã nêu. Trước hết, xét từ cái ác luân lý: Qua sự quy tội cho kẻ thủ ác phải chịu trách nhiệm, mặt sáng của kinh nghiệm về việc có tội được tách rời khỏi hậu cảnh tối tăm của nó. Trong đáy sâu của kinh nghiệm này ẩn giấu cảm nghĩ rằng mình bị những thế lực siêu nhiên

cám dỗ, khiến cho thần thoại tha hồ ma quỷ hóa chúng. Khi làm như thế, thần thoại không nói lên điều gì khác hơn là cảm nghĩ rằng mình bị lôi kéo vào một lịch sử của cái ác vốn đã bắt đầu rất lâu trước đó. Tác động rõ rệt nhất của kinh nghiệm lạ lùng này về sự bị động ngay trong lòng của hành động ác, đó là con người cảm thấy mình là nạn nhân ngay trong việc phạm tội của mình. Sự xóa nhòa ranh giới giữa kẻ có tội và nạn nhân cũng có thể được quan sát tương tự từ đối cực khác. Nếu cho rằng sự trừng phạt là một sự đau khổ đáng phải nhận lãnh, thì ai có thể biết rằng phải chăng mỗi sự đau khổ lại không phải là hình phạt bằng cách này hay cách khác cho một hành vi sai trái của cá nhân hay tập thể, dù được biết hay không được biết? Sự tra hỏi này – đặt ra câu hỏi về sự tang tóc cho đến tận những xã hội đã được thể tục hóa ngày nay của chúng ta – (ta sẽ trở lại vấn đề này sau) càng được tăng cường bởi sự ma quỷ hóa được tiến hành đồng thời, nhìn thấy bàn tay của những thế lực hắc ám trong sự đau khổ cũng như trong tội lỗi. Đó chính là hậu cảnh tối tăm, mờ mịt, không bao giờ có thể được giải-ảo hoàn toàn cả, và biến cái ác thành một bí nhiệm có một không hai.





## II

### **NHỮNG CẤP ĐỘ DIỄN NGÔN TRONG TƯ BIỆN VỀ CÁI ÁC**

Ta không thể quay sang các nỗ lực *Biện thần luận* đúng nghĩa nhằm tránh sự tự mâu thuẫn và hướng đến tính toàn thể có hệ thống mà không lược qua những cấp độ diễn ngôn khác nhau, trong đó *tính thuần lý (rationalité)*<sup>(7)</sup> ngày càng được phát triển.

#### **1. Cấp độ thần thoại**

Thần thoại chắc chắn là bước quá độ quan trọng đầu tiên. Và trong nhiều phương diện khác nhau. Tính hàm hồ đa nghĩa của cái linh thiêng,

tức cái *tremendum fascinosum* (tiếng Latinh: cái đáng sợ nhưng đầy hấp dẫn) theo cách nói của Rudolf Otto<sup>(8)</sup> mang lại cho thần thoại quyền năng nắm bắt cả mặt sáng lẫn mặt tối của thân phận con người. Sau nữa, thần thoại tích hợp kinh nghiệm rời rạc về cái ác vào trong những đại-tự sự về *nguồn gốc* của vũ trụ, trong đó sự ra đời của con người trở thành bộ phận của sự ra đời của vũ trụ, như toàn bộ công trình của Mircea Eliade<sup>(9)</sup> đã cho thấy. Khi cho biết thế giới đã bắt đầu như thế nào, thần thoại cũng kể cho ta hay thân phận con người đã được sản sinh ra dưới hình thức hoàn toàn thảm hại. Những tôn giáo lớn đều bảo tồn thành tựu nhận thức toàn bộ này của thần thoại làm chức năng ý hệ quan trọng nhất của mình, và, theo Clifford Geertz<sup>(10)</sup>, đã tích hợp *ethos* (đạo lý) và *cosmos* (vũ trụ) thành một nhãn quan toàn diện. Đó là lý do tại sao vấn đề cái ác, trong các giai đoạn về sau, sẽ trở thành sự khủng hoảng lớn của tôn giáo.

Chức năng mang lại trật tự của thần thoại trên quy mô vũ trụ, theo Georges Dumézil<sup>(11)</sup>, phải đối diện với vô số những mô hình giải thích đến mức thừa thãi cũng như là hệ quả và nỗ lực chỉnh sửa. Như thư tịch cổ của Đông phương, Ấn Độ và Viễn Đông đã cho thấy, thần thoại là diễn trường của những thử nghiệm, thậm chí của những trò chơi

với vô vàn những giả thuyết hết sức khác nhau và hết sức hoang đường. Trong phòng thí nghiệm khổng lồ này, không một giải pháp nào là không được nghĩ tới để suy tưởng về toàn bộ trật tự của vạn vật, và vì thế, cả về sự bí nhiệm của cái ác. Để làm chủ được sự đa tạp vô tận này, lịch sử tỷ giáo [so sánh] về các tôn giáo và môn nhân học văn hóa đã du nhập một *loại hình học* phân chia những giải thích của thần thoại thành thuyết nhất nguyên, thuyết nhị nguyên và các hình thức hỗn hợp khác v.v. Tuy nhiên, tính cách trừu tượng của những sự phân loại này – hình thành từ thủ pháp phương pháp luận không thể tránh khỏi – không được phép che đậy những sự hàm hồ và nghịch lý mà phần lớn thần thoại thường khôn khéo nuôi dưỡng, nhất là khi liên quan đến việc giải thích về nguồn gốc của cái ác. Bằng chứng là câu chuyện kể của Kinh Thánh về sự sa ngã, mở ngõ cho vô số những cách lý giải khác đã từng ngự trị ở phương Tây-Kitô giáo, chủ yếu từ sau thời Thánh Augustine trở đi. Những sự phân loại trừu tượng này cũng không được phép che đậy việc đã có rất nhiều chao đảo ngay bên trong tính thần bí: giữa những trình bày theo hướng đi xuống, dựa vào các truyền thuyết và truyện kể dân gian, và cả theo hướng đi lên, tiệm cận siêu hình học tư biện, chẳng hạn như những trước tác vĩ đại của Ấn Độ

giáo. Song, kinh nghiệm hắc ám, ma mị về cái ác thể hiện chủ yếu nơi các phương diện dân gian. Tại đây, nó có được ngôn ngữ riêng của mình. Trái lại, trên phương diện tư biện, thần thoại đã mở đường cho những *Biện thần luận* thuần lý, bằng cách nhấn mạnh vào vấn đề nguồn gốc. Qua đó, câu hỏi đặt ra cho các nền triết học và thần học là: *Cái ác từ đâu mà có?*

## 2. Giai đoạn của sự minh triết

Liệu thần thoại có đáp ứng được trọn vẹn những kỳ vọng của con người hành động và chịu đau khổ? Chỉ đáp ứng được phần nào mà thôi, trong chừng mực liên quan đến sự *tra hỏi* không ngừng lớn tiếng qua những lời than thở: “*Cho đến bao giờ đây?*”, “*Tại sao?*”. Nhưng, câu trả lời của thần thoại chỉ mang lại sự an ủi về trật tự chung, bằng cách đặt người than thở vào trong khuôn khổ của vũ trụ bao la. Còn thần thoại vẫn không trả lời phần quan trọng của câu hỏi, đó là, không chỉ “*tại sao?*” mà còn “*tại sao lại là tôi?*”. Ở đây, sự than thở đã biến thành sự *thống trách*: Nó đòi hỏi giải trình của thần linh. Chẳng hạn, trong lĩnh vực Kinh Thánh, phương diện quan trọng mà *Giao ước* bao hàm thì có cả sự *phân vai* trong *phiên tòa*. Thật thế,

nếu Thượng đế xét xử dân của Ngài, thì dân của Ngài cũng xét xử vị Thượng đế của mình.

Lập tức, thần thoại buộc phải thay đổi giọng điệu. Nó không còn có thể chỉ *kể lể* về những nguồn gốc để giải thích thân phận con người nói chung đã hóa ra như thế là *như thế nào*, mà bây giờ còn phải *lập luận* và giải thích *tại sao* lại như thế với từng cá nhân mỗi người. Đó chính là giai đoạn con người bước vào sự minh triết. Lời giải thích đầu tiên và dai dẳng nhất do minh triết mang lại là sự *đáp trả*: Mọi nỗi đau khổ đều là đích đáng, bởi nó là sự trừng phạt đối với một tội lỗi cá nhân hay tập thể, đã biết hoặc không biết. Lời giải thích này ít ra có chỗ mạnh là đã thật sự xem trọng sự đau khổ, như là một đối cực, phân biệt với cái ác luân lý. Nhưng nó cũng đồng thời ra sức thủ tiêu sự khác biệt này, bằng cách biến toàn bộ trật tự của sự vật thành một trật tự luân lý. Theo nghĩa này, lý thuyết về sự đáp trả là “cách nhìn luân lý” đầu tiên về thế giới (hay “thế giới quan luân lý”), để dùng lại cách diễn đạt của Hegel dành cho Kant<sup>(12)</sup>. Thế nhưng, sự minh triết, vì đi vào lập luận, ắt phải vướng vào thế giằng co mệnh mang với chính mình, vào sự tranh cãi đầy kịch tính ngay giữa lòng những nhà minh triết với nhau. Bởi lẽ, câu trả lời bằng sự đáp trả không thể làm thỏa mãn mọi người,

khi mà một trật tự công chính nào đó đã hình thành, phân biệt người thiện với kẻ ác và tìm cách lượng định hình phạt dựa theo mức độ tội lỗi của từng cá nhân. Chỉ với cảm thức sơ khai về sự công chính, ai cũng thấy việc “phân bổ” những cái xấu ác, đau khổ tỏ ra là độc đoán, tùy tiện và không cân xứng: Tại sao người này chứ không phải người kia phải chết vì bệnh ung thư?, Tại sao trẻ em [vô tội] phải chết?, Tại sao lại có *quá nhiều* đau khổ đến thế, vượt ra khỏi sức chịu đựng thông thường của con người khả tử giản dị như chúng ta?

Sở dĩ *Sách Job*<sup>(13)</sup> có vị trí trong nền văn học thế giới như ta đều biết, thì trước hết bởi nó đã biến sự than thở thành sự thống trách, và đã nâng sự thống trách lên thành sự phản kháng. Giả định rằng trong câu chuyện kể ấy là số phận của một *kẻ công chính nhưng chịu đau khổ*, tức của một con người công chính không có lỗi lầm, nhưng đã phải chịu đựng những thử thách gớm ghê nhất, ta sẽ nhận ra qua những luận cứ mạnh mẽ trong cuộc đối thoại giữa Job và những bạn hữu của mình cuộc tranh cãi ngay bên trong lòng sự minh triết, bùng nổ bởi sự không cân xứng giữa cái ác luân lý và cái ác phải chịu đựng. Nhưng *Sách Job* có lẽ còn lay động chúng ta nhiều hơn là ở kết luận bí hiểm và nước đôi hình như là cố tình của nó:

Sự Hiển linh [của Thượng đế] ở cuối sách vẫn không mang lại một câu trả lời trực tiếp cho sự đau khổ cá nhân của Job. Vì thế, kết luận này mở ra không gian cho những diễn giải tư biện trên nhiều hướng khác nhau. Hình ảnh về một đấng Sáng tạo với những hoạch định hay kế đồ khôn dò, về một bậc Kiến trúc sư với những thước đo không thể ướm vào được với những thăng trầm của đời người, gợi nên bao tư tưởng khác nhau. Hoặc là sự an ủi được triển hạn theo kiểu *cánh chung luận*<sup>(14)</sup>; hoặc cho rằng sự thống trách này là vô hiệu, bị gửi sai chỗ, trước một Thượng đế là Chủ nhân của cả Thiện và Ác (theo lời của Esaie 45, 7: “Ta làm nên ánh sáng và tạo ra bóng tối; Ta làm nên hạnh phúc và tạo ra bất hạnh”); hoặc: bản thân sự thống trách cũng phải trải qua một trong những thử thách để thanh tẩy, như ta sẽ bàn kỹ hơn ở phần 3. Chẳng phải lời sau cùng của Job là: “Vì thế, tôi cũng xin rút lại lời, và sám hối trong tro và bụi” hay sao? Và phải chăng chính nhờ sự sám hối này mà Job mới có thể yêu Thượng đế *vô điều kiện, không vì cái gì cả* – trái với sự đánh cược của Satan ngay từ đầu câu chuyện?

Trong phần 3, ta sẽ trở lại với những câu hỏi này, còn trước mắt xin giới hạn vào việc tiếp tục dãi theo đường dây tư biện mà sự minh triết đã mở ra.

### 3. Giai đoạn của thuyết ngộ đạo (*gnose*) và thuyết ngộ đạo phản-ngộ đạo

Tư duy ấy đã không thể đi từ sự minh triết đến *Biện thần luận* [giai đoạn sau], nếu thuyết ngộ đạo<sup>(15)</sup> đã không nâng sự tư biện lên hàng một cuộc đại chiến, nơi những lực lượng của cái thiện dẫn mình vào cuộc đấu tranh một mất một còn với những đội quân của cái ác, nhằm giải phóng những đốm lửa linh quang vẫn đang còn bị cầm tù trong sự tối tăm của vật chất. Trước nhãn quan bí ẩn cột chặt mọi hình thái của cái ác vào trong một *nguyên lý* tổng thể của cái ác [như trong thuyết ngộ đạo], Thánh Augustine đã đưa ra một câu trả lời, và qua đó, thiết lập nên cột trụ của tư tưởng Tây phương<sup>(16)</sup>. Vì chủ đề của ta ở đây không phải là về “tội” và “lỗi”, nên ta sẽ chỉ giới hạn vào những phương diện nào trong học thuyết của Augustin liên quan đến chỗ đứng của sự đau khổ trong một sự diễn giải tổng thể về cái ác mà thôi. Quả thật, tư tưởng Tây phương phải hàm ơn thuyết ngộ đạo, vì nó đã đặt ra được câu hỏi về “cái ác” như một hệ vấn đề tổng thể: *Unde malum?* (Tiếng Latinh: “Cái ác đến từ đâu?”).

Nhưng sở dĩ Augustin đã có thể đối đầu được với nhãn quan bí ẩn của phái ngộ đạo (thường bị người ta xếp vào những giải pháp nhị nguyên



luận, song đã không lưu ý đến cấp độ nhận thức luận riêng biệt của thuyết nhị nguyên đặc thù này), thì trước hết chính là nhờ ông đã biết tiếp thu từ triết học, tức từ thuyết *Plato-mới*<sup>(17)</sup>, một bộ máy khái niệm đủ sức phá hủy những nguy-khái niệm của một thứ thần thoại được thuần lý hóa. Từ các triết gia, Augustin tiếp thu quan niệm cho rằng cái ác không thể được xem như một *Bản thể*, bởi lẽ nói đến “Tồn tại” tức là nói đến “cái Khả niệm”, nói đến “cái Một” (hay “Nhất tính”), nói đến cái “Thiện”. Tư duy triết học, vì thế, loại trừ mọi ảo tượng về một cái ác mang tính bản thể, bản chất. Đối trọng lại là sự ra đời ý niệm mới về *Hư vô*, tức cái *ex nihilo* (tiếng Latinh: “từ hư vô”), được chứa đựng trong ý niệm về một sự Sáng tạo toàn triệt. Gắn liền với ý niệm nói trên là sự xuất hiện một khái niệm khác, mang tính phủ định, nói lên khoảng cách vật thể học (*ontique*) giữa đáng Sáng tạo và vật thụ tạo, cho phép ta nói về sự *yếu đuối* của vật thụ tạo nói chung. Chính từ sự yếu đuối này, ta mới hiểu được rằng vật thụ tạo, được ban cho sự tự do quyết định, có thể “quay lưng” lại với Thượng đế và “hướng tới” cái gì đó có ít sự Tồn tại hơn, tức, hướng tới Hư vô.

Đặc điểm nền tảng đầu tiên này của học thuyết Augustin đáng được dành cho sự chú ý đặc

biệt: Đó là, ông đã nối kết hữu thể học (*ontologie*) và thần học (*théologie*) thành một diễn ngôn kiểu mới: *thần-học-hữu-thể-học* (*onto-théo-logie*)<sup>(18)</sup>.

Hệ quả quan trọng nhất của việc phủ định tính bản thể của cái ác là ở chỗ: Tuy cái ác được thừa nhận, nhưng nó chỉ duy nhất xác lập được một nhãn quan thuần túy mang tính *luân lý* về thế giới mà thôi. Một khi câu hỏi: *unde malum?* (tiếng Latinh: “*cái ác đến từ đâu?*”) mất hết ý nghĩa hữu thể học, và câu hỏi khác đã thế chỗ cho nó: *unde malum faciamus?* (tiếng Latinh: “*việc ta làm điều ác đến từ đâu?*”) thì toàn bộ vấn đề cái ác đã được chuyển dời bình diện sang lĩnh vực của hành động, ý chí, quyền tự do quyết định. Với khái niệm *tội*, người ta đã du nhập một cái hư vô thuộc loại đặc biệt, đó là cái *nihil privativum* (tiếng Latinh: “*cái hư vô [do sự] khuyết thiếu*”) mà sự *sa ngã* là cái duy nhất phải chịu trách nhiệm, dù đó là sự sa ngã của con người và cả của những tạo vật cao hơn con người, như các thiên thần. Về cái hư vô này, không cần phải đi tìm một nguyên nhân nào ở bên ngoài ý chí bất thiện hay xấu ác nơi bản thân mỗi tạo vật. Tác phẩm của Augustin: *Contra Fortunatum* (tiếng Latinh: *Chống lại Fortunatum*) (Fortunatum là một trưởng lão của giáo phái Mani)<sup>(19)</sup> rút ra kết luận từ nhãn quan luân lý này về cái ác, một kết luận có ý

nghĩa quan trọng bậc nhất cho ta ở đây: mọi cái ác thì hoặc là *peccatum* (tiếng Latinh: “tội”), hoặc là *poena* (tiếng Latinh: “hình phạt”). Cái nhìn *thuần túy* luân lý này về cái ác, đến lượt nó, lại dẫn đến hệ quả là toàn bộ lịch sử xuất hiện ra dưới ánh sáng của hình phạt: Không một linh hồn nào bị đẩy vào sự bất hạnh một cách bất công, oan ức cả.

Cái giá phải trả cho sự nhất quán của học thuyết là rất đắt. Điều này đặc biệt rõ ràng trong cuộc tranh biện với giáo lý của phái Pelagius<sup>(20)</sup>, nhiều thập niên sau cuộc tranh biện chống lại Mani giáo. Để làm cho người ta tin rằng mọi sự đau khổ – dù được phân bổ một cách bất công và quá đáng đến đâu đi nữa – đều là một sự đáp trả cho “tội” [tổ tông], thì “tội” đã được nâng lên cấp độ siêu-cá nhân, tức lên cấp độ liên quan đến lịch sử, vâng, thậm chí đến cả sự di truyền và tiếp tục sinh sản của giống loài người. Câu trả lời cho nó chính là học thuyết về “nguyên tội” (“tội tổ tông truyền”) hay “tội tự nhiên”. Ở đây, ta không đi sâu vào các thời kỳ của sự ra đời học thuyết này (diễn giải nguyên văn *Sáng Thế ký* 3, gắn liền với sự nhấn mạnh của Thánh Phaolô trong *Thư gửi các tín hữu Roma* đoạn 5, câu 12-19, việc biện minh cho lễ rửa tội trẻ em v.v.). Ta chỉ muốn nhấn mạnh đến cương vị nhận thức luận hay cấp độ diễn ngôn

của tín điều về tội tổ tông. Tín điều này nắm bắt một khía cạnh nền tảng của kinh nghiệm về cái ác: Đó là kinh nghiệm vừa cá nhân vừa tập thể, rằng con người bất lực khi đối mặt với quyền năng ma quỷ của cái ác, vốn luôn *đã có mặt*, trước khi một điều ác diễn ra, trước khi nó bị quy cho một ý đồ tự giác. Thế nhưng, sự bí hiểm về quyền năng vốn đã có mặt của cái ác lại được đặt vào trong sự sáng sửa giả tạo của một lối giải thích có vẻ thuần lý: Trong khái niệm về “tội tự nhiên”, người ta đã kết hợp hai quan niệm *dị loại*, một bên là sự trao truyền có tính sinh học trong việc tiếp tục sản sinh giống loài và bên kia là sự quy tội cá nhân về lỗi đã phạm. Từ đó, quan niệm về tội nguyên thủy tỏ ra là một khái niệm giả, sai lầm, mà ta có thể gán cho một thuyết ngộ đạo phản-ngộ đạo. Nội dung của thuyết ngộ đạo bị phủ nhận, nhưng hình thức diễn ngôn của phái ngộ đạo lại được phục hồi, tái tạo, tức, một diễn ngôn của *thần thoại được thuần lý hóa hay hợp lý hóa*.

Đó là lý do tại sao Augustin tỏ ra *sâu sắc* hơn Pélage (Pelagius). Vì Augustin đã nhận ra rằng *cái hư vô vì khuyết thiếu* (tiếng Latinh: *nihil privativum*) đồng thời là một quyền năng cao hơn, vượt lên hẳn ý chí của mỗi cá nhân và mỗi hành vi riêng lẻ của ý chí. Nhưng ngược lại, Pelagius lại tỏ ra là “duy thực” (*véridique*) hơn, vì đã để cho

mỗi con người có quyền tự do khi đối diện với chính trách nhiệm của mình – giống với Jérémie (Jeremiah)<sup>(21)</sup> và Ezéchiel<sup>(22)</sup> từng bác bỏ việc con cháu phải gánh vác lỗi lầm của cha ông chúng.

Nhưng nghiêm trọng hơn nhiều là Augustin lẫn Pelagius – khi đề ra hai phiên bản đối lập nhau trong nhãn quan đơn thuần luân lý về cái ác – đều không giải đáp được sự phản kháng đối với sự đau khổ đầy bất công. Augustin buộc sự phản kháng ấy phải im tiếng, nhân danh sự buộc tội đối với toàn bộ giống loài người; trong khi Pelagius lại không quan tâm đến nó, bằng cách biến trách nhiệm thành mối ưu tư cao nhất về mặt đạo đức học.

#### 4. Giai đoạn của Biện thần luận

Ta chỉ có thể nói về *Biện thần luận* khi có đủ ba điều kiện sau đây:

1. Việc *trình bày* vấn đề cái ác phải dựa trên các mệnh đề phát biểu hướng đến tính đơn nghĩa, rành mạch (trong trường hợp này là *ba* khẳng định chung đã nêu ngay từ đầu: Thượng đế là toàn năng; Thượng đế là toàn thiện; cái ác hiện hữu);

4. *Mục tiêu* của lập luận phải rõ ràng có tính hộ giáo (*apologétique*): Thượng đế không chịu trách nhiệm về cái ác; và

3. *Phương tiện* được sử dụng trong lập luận phải thỏa ứng yêu cầu logic của sự không-mâu thuẫn và tính toàn thể có hệ thống.

Nhưng, những điều kiện này chỉ có thể thỏa mãn trong khuôn khổ của thần học-hữu thể học, trong đó những khái niệm được lấy từ diễn ngôn tôn giáo, nhất là, khái niệm *Thượng đế* phải được kết hợp với những khái niệm triết học (chẳng hạn, từ siêu hình học của thuyết *Plato-mới* hay của Descartes như “tồn tại”, “hư vô”, “đệ nhất nguyên nhân”, “tính mục đích”, “vô hạn”, “hữu hạn” v.v.). Theo nghĩa nghiêm ngặt, *Biện thần luận* chính là tinh hoa của thần học-hữu thể học.

Về phương diện này, *Biện thần luận* của Leibniz đến nay vẫn là mô hình cho cả loại hình lập luận này. Một mặt, ở đây, mọi hình thức của cái ác, không chỉ là cái ác luân lý (như trong truyền thống Augustin), mà cả sự đau khổ và cái chết đều được đưa vào xem xét, dưới danh hiệu chung là *cái ác siêu hình học*. Nó nói lên khiếm khuyết không thể tránh khỏi của mọi hữu thể thụ tạo, nếu quả đúng rằng Thượng đế không thể sáng tạo nên một Thượng đế khác. Mặt khác, logic học cổ điển cũng đã được làm cho giàu thêm, khi nguyên lý loại trừ mâu thuẫn nay được bổ sung bằng *nguyên lý nguyên nhân đầy đủ* hay *nguyên lý túc lý*<sup>(23)</sup>. Nguyên lý mới

này trở thành nguyên lý về cái tốt nhất hay nguyên lý về cái “tối hảo”, bao lâu ta hiểu sự *Sáng tạo* như là kết quả của một cuộc thi đua diễn ra ngay trong tư duy của Thượng đế giữa nhiều Mô hình-Thế giới khác nhau, trong chúng chỉ có một mô hình là chứng tỏ được sự tối đa của tính hoàn hảo và sự tối thiểu của những khiếm khuyết. Khái niệm về *thế giới tốt nhất trong mọi thế giới khả hữu* – từng bị Voltaire chế nhạo trong tiểu thuyết *Candide* (*Chàng ngây thơ*) sau thảm họa động đất ở Lisbon – sẽ không thể hiểu được, bao lâu ta không nhận ra “hạt nhân hợp lý” của nó, đó là sự tính toán về cái tối đa và cái tối thiểu, mà Mô hình-Thế giới *của chúng ta* chính là kết quả của sự tính toán ấy. Như thế, nguyên lý về nguyên nhân đầy đủ đã lấp được vực thẳm giữa cái khả hữu về logic, tức cái không phải-không thể và cái ngẫu nhiên, bất tất, tức cái có thể khác đi.

Thất bại của *Biện thần luận* ngay bên trong không gian tư tưởng do thần học-hữu thể học vạch ra, chính là ở chỗ một trí tuệ hữu hạn không thể nào tiếp cận được hết những dữ liệu của công cuộc tính toán vĩ đại này. Nó chỉ có thể thu thập một nhóm nhỏ những dấu hiệu của những sự hoàn hảo vượt trội bằng cách so sánh với những sự bất toàn trên bàn cân giữa thiện và ác.

Trong trường hợp ấy, quả phải có một chủ nghĩa lạc quan thật vững chãi mới dám khẳng định rằng bản kết toán nhìn chung là tích cực. Và vì lẽ ta luôn chỉ có những mẫu vụn của nguyên lý về cái tốt hơn, ta đành phải hài lòng với hệ luận *thẩm mỹ*, qua đó chính sự tương phản giữa cái tiêu cực và cái tích cực sẽ góp phần mang lại sự hài hòa cho cái toàn bộ. Nhưng, chính yêu cầu muốn xác lập một kết quả tích cực trong sự cân bằng giữa thiện và ác trên bình diện có vẻ thẩm mỹ này cũng sẽ thất bại, một khi ta đối mặt với những cái xấu ác hay đau đớn mà sự thái quá của chúng dường như không thể nào bù đắp được bởi bất kỳ sự hoàn hảo nào. Một lần nữa, chính những lời than thở, thống trách của những con người công chính phải chịu đau khổ làm tiêu tan hình dung về một sự bù đắp cho cái ác bằng cái thiện, giống như trước đây đã đập tan ý niệm về sự đáp trả.

\*\*\*

Chính Kant<sup>(24)</sup> đã giáng một đòn nặng nhất, tuy chưa phải chí tử, vào nền tảng của diễn ngôn thần học-hữu thể học mà trên đó dựng lên *Biện thần luận* từ Augustin cho đến Leibniz. Ta đều biết đến cuộc phá hủy bất hủ của Kant đối với thần học thuần lý qua phần *Biện chứng pháp* trong *Phê phán*



*Lý tính thuần túy* của ông<sup>(25)</sup>. Một khi đã mất đi chỗ dựa hữu thể học, *Biện thần luận* sụp đổ, dưới thang điểm đánh giá là “ảo tượng siêu nghiệm”<sup>(26)</sup>. Điều này không hề nói lên rằng từ nay vấn đề cái ác biến mất khỏi vũ đài triết học. Ngược lại! Nhưng cũng từ nay nó chỉ còn liên quan đến lĩnh vực [của lý tính] *thực hành* mà thôi<sup>(27)</sup>, như là tất cả những gì không được phép tồn tại và phải được chống lại bằng *hành động*. Tư duy lại thấy mình ở vào tình huống giống như của Augustin trước đây: Kant không còn có thể hỏi, cái ác từ đâu mà có, trái lại sẽ hỏi: từ đâu khiến *ta* làm điều ác. Và cũng giống như thời Augustin, vấn đề cái ác phải được hy sinh cho vấn đề cái ác luân lý. Song, có hai điều khác biệt:

Một mặt, sự đau khổ không còn được gắn liền với lĩnh vực luân lý, như là sự trừng phạt nữa. Nó cùng lắm chỉ thuộc về thẩm quyền của *phán đoán phản tư*<sup>(28)</sup> trong tác phẩm *Phê phán năng lực phán đoán* của Kant<sup>(29)</sup>, có thể cho phép một sự đánh giá tương đối lạc quan về những *tổ chất* của con người được tự nhiên phú bẩm. Đó là tổ chất về tính hợp quần và về nhân cách mà con người được kêu gọi phải vun bồi. Sự đau khổ cũng được lưu tâm một cách gián tiếp trong quan hệ với *nghĩa vụ* luân lý này, ở cấp độ cá nhân, và nhất là ở cấp độ được

Kant gọi là “công dân toàn hoàn vũ”. Còn về vấn đề nguồn gốc của cái ác con người phải chịu đựng, nó đã mất đi sự quan yếu về mặt triết học.

Mặt khác, trong hệ vấn đề về *cái ác tận căn*<sup>(30)</sup> (mở đầu quyển *Tôn giáo trong ranh giới của lý tính đơn thuần* của mình), Kant đã thẳng thắn đoạn tuyệt với hệ vấn đề về tội lỗi nguyên thủy, tuy có vẻ giữ lại một số nét tương đồng. Không quay lại với những sơ đồ pháp lý và sinh học để trao cho cái ác tận căn một vẻ hợp lý giả tạo, (trong chừng mực này, Kant tỏ ra gần gũi với giáo thuyết của Pelagius hơn là Augustin), nơi Kant, nguyên lý về cái ác tuyệt nhiên không phải là một nguồn gốc, theo nghĩa thời gian của từ này. Ông chỉ xem nó như là châm ngôn tối cao giữ vai trò như là cơ sở *chủ quan* tối hậu cho mọi châm ngôn hướng dẫn hành động xấu ác của ý chí tự do của ta. Châm ngôn tối cao này là cơ sở cho *xu hướng* (tiếng Đức: *Hang*) thiên về cái ác trong giống loài người xét như cái toàn bộ (theo nghĩa này, Kant đứng về phía Augustin), đối lập với *tố chất* (tiếng Đức: *Anlage*) hướng thiện, là cái tạo nên ý chí thiện. Nhưng lý do của cái ác tận căn này là *không thể dò tìm được* (tiếng Đức: *unerforschbar*): “Ta không có lý lẽ nào để hiểu được từ đâu cái ác luân lý lại có thể đến với ta lần đầu tiên” (Sđd, tr. A 44). Giống như Karl

Jaspers, tôi rất ngưỡng mộ sự thú nhận kỳ cùng này của Kant! Giống với Augustin và có lẽ với cả tư duy huyền học, Kant đã nhận ra cơ sở quý mị của sự tự do nơi con người, nhưng với sự tỉnh táo của một nhà tư tưởng, Kant luôn tự nhắc mình không được vượt qua các ranh giới của việc nhận thức, và luôn giữ vững khoảng cách giữa *tư duy* và *nhận thức về đối tượng*<sup>(31)</sup>.

Tuy nhiên, tư duy tư biện [sau Kant] không chịu bó tay đầu hàng trước vấn đề cái ác. Kant đã không kết liễu được thần học thuần lý; ông chỉ buộc nó phải sử dụng nguồn lực khác, đó là lối *Denken* (“Tư duy”) đã bị việc [Kant] hạn định ranh giới trong nhận thức về đối tượng đẩy lùi vào hậu trường. Minh chứng cho điều này là sự nở rộ rất nhiều hệ thống mới trong thời kỳ của thuyết duy tâm Đức: Fichte, Schelling, Hegel, đó là chưa nói đến các nhân vật khổng lồ khác như Hamann, Jacobi, Novalis<sup>(32)</sup>.

Trường hợp Hegel là ví dụ đáng chú ý đặc biệt xét từ cấp độ diễn ngôn ta đang bàn ở đây, do vai trò của lẽ lối tư duy biện chứng và của tính phủ định, mang lại sự năng động trong lòng phép biện chứng. Chính *tính phủ định* đã buộc bất kỳ hình thái nào của Tinh thần ở mọi cấp độ đều phải tự chuyển hóa sang cái đối lập của nó và tạo

ra một hình thái mới, vừa thủ tiêu, vừa bảo lưu hình thái trước đó, tương ứng với nghĩa kép của từ *Aufhebung* (tiếng Đức: “vượt bỏ”) của Hegel. Chính phép biện chứng tác động khiến cho cái bị đất và cái logic trùng khít với nhau trong mọi sự vật: Một cái gì đó phải chết đi, để cho cái lớn lao hơn được chào đời. Trong nghĩa này, sự bất hạnh là có mặt khắp nơi, nhưng cũng được khắc phục, vượt bỏ khắp mọi nơi, trong chừng mực sự *hòa giải* bao giờ cũng chiến thắng sự phân ly, giằng xé. Như thế, Hegel đã tiếp thu trở lại vấn đề của *Biện thần luận* đúng vào điểm mà Leibniz đã bỏ lại, vì Leibniz không có công cụ tư duy nào khác hơn ngoài Nguyên lý về nguyên nhân đầy đủ.

Có hai văn bản [của Hegel] có ý nghĩa quan trọng về phương diện này. Thứ nhất là Chương 6 của *Hiện tượng học Tinh thần* liên quan đến việc giải thể cái nhìn luân lý về thế giới. Khá thú vị là nó xảy ra ở cuối một mục dài có tên gọi là *Tinh thần xác tín về chính mình* (*Der seiner selbst gewisse Geist*), và trước Chương 7 về *Tôn giáo*. Văn bản này mang nhan đề: *Lương tâm, Tâm hồn đẹp, cái ác và sự tha thứ cái ác*<sup>(33)</sup>. Đoạn văn cho thấy Tinh thần bị phân ly trong chính mình giữa một bên là “sự xác tín”, vốn là linh hồn của những vĩ nhân đang hành động và được hiện thân trong những đam

mê của họ, mà “nếu không có chúng, sẽ “không có điều gì vĩ đại được thực hiện trong lịch sử cả”<sup>1</sup> và bên kia là “lương tâm” hay “ý thức phán xét”, được thể hiện trong *Tâm hồn đẹp*, mà ở đoạn sau sẽ được bảo là tuy muốn giữ bàn tay sạch, nhưng lại chẳng có bàn tay nào cả [để hành động]. Ý thức phán xét lên án bạo lực của những kẻ hành động từ lòng xác tín, cho rằng đó là hậu quả của tính đặc thù, bất tất và bản tính vô đoán của thiên tài của họ. Nhưng rồi chính ý thức phán xét cũng phải thú nhận sự hữu hạn của chính mình, tính đặc thù ẩn giấu đằng sau yêu sách về tính phổ quát, và cuối cùng thú nhận sự đạo đức giả của một sự bảo vệ lý tưởng luân lý chỉ trên đầu môi chót lưỡi. Lương tâm hay ý thức phán xét tự lộ mặt nạ như là cái ác trong tính phiến diện và tàn nhẫn của mình, *chẳng khác gì* cái ác của ý thức hành động. Như một dự báo cho tác phẩm *Phả hệ của Luân lý* của Nietzsche sau này, Hegel phát hiện cái ác ở ngay trong bản thân sự tố cáo, vốn là nơi khai sinh ra nhãn quan luân lý về cái ác. Vậy, “sự *tha thứ*” nằm ở đâu? Chính là trong việc *từ bỏ song song cả hai* mômen ấy của Tinh thần, trong việc thừa nhận tính đặc thù của nhau và trong sự hòa giải. Sự hòa giải này

---

1. G. W. F Hegel, *Các Bài giảng về Triết học lịch sử*, trong Tác phẩm 20 tập (tiếng Đức). Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M., 1970, tập 12, tr. 38. (Chú thích của tác giả; các chú thích của người dịch (1), (2)... ở cuối sách).

không gì khác hơn là “Tinh thần (*rott cuộc*) xác tín về chính mình”. Giống như nơi Thánh Phaolô, sự biện minh ra đời từ việc phá bỏ phán đoán về sự lên án. Nhưng, khác với Phaolô, Tinh thần ở đây là không phân biệt tinh thần con người và thần linh, ít ra ở giai đoạn này của phép biện chứng. Những lời sau cùng của Chương này như sau: “Cái tiếng “*Vâng*” hòa giải, trong đó cả hai cái Tôi từ bỏ sự hiện hữu đối lập lẫn nhau của mình, chính là sự hiện hữu của cái Tôi đã bị căng ra làm hai, nhưng vẫn ngang bằng với chính mình và, trong sự xuất nhượng hoàn toàn và trong cái đối lập của chính mình vẫn có được sự xác tín về chính mình: Đó là Thượng đế đang xuất hiện ra giữa những kẻ biết chính mình như là cái biết thuần túy”<sup>1 (34)</sup>.

Câu hỏi là phải chăng, với công cụ tư duy mà Leibniz đã không có được, phép biện chứng [của Hegel] đã khôi phục lại chủ nghĩa lạc quan từ cùng một sự táo bạo, nhưng với một sự *cao ngạo* về lý lẽ còn lớn hơn rất nhiều? Trong một nhãn quan về thế giới, nơi đó thuyết “toàn bi đát” (*pantragisme*) không ngừng bị thuyết “toàn logic” (*panlogisme*) chiếm lĩnh, thử hỏi số phận nào sẽ dành cho sự đau khổ của những nạn nhân?

---

1. G. W. F. Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Tác phẩm 20 tập, (tiếng Đức), tập 3, tr. 494. (Chú thích của tác giả).

Văn bản thứ hai [của Hegel] trả lời trực tiếp hơn cho câu hỏi bằng cách phân ly triệt để sự hòa giải vừa đề cập với mọi sự an ủi dành cho con người với tư cách là những nạn nhân. Đó là đoạn văn nổi tiếng trong *Lời dẫn nhập* cho *Các Bài giảng về Triết học lịch sử* dành cho “sự ranh mãnh (hay mẹo lừa) của Lý tính”<sup>(35)</sup>, mà bản thân nó có lẽ cũng là sự “ranh mãnh” hay “mẹo lừa” của *Biện thần luận*! Việc chủ đề này xuất hiện trong khuôn khổ của triết học về lịch sử đã là một dấu chỉ cho thấy số phận của mỗi cá nhân riêng lẻ phải phục tùng hoàn toàn số phận của “Tinh thần dân tộc” (tiếng Đức: *Volkgeist*) và của “Tinh thần thế giới” (*Weltgeist*). Càng chính xác hơn nữa: “mục đích tối hậu” hay “cùng đích” (*Endzweck*) của Tinh thần – đó là việc “hiện thực hóa” sự tự do – thể hiện rõ trong Nhà nước hiện đại đang còn trên đà hình thành. Sự ranh mãnh của Lý tính là ở chỗ Tinh thần-thế giới tận dụng những đam mê của các nhân vật vĩ đại đang làm nên lịch sử. Họ không hề hay biết việc Tinh thần-thế giới theo đuổi ý đồ thứ hai, ẩn đằng sau ý đồ thứ nhất là những ý đồ vị kỷ mà họ khao khát đạt được từ những đam mê của mình. Chính những tác động không hề mong muốn này trên bình diện hành động cá nhân lại đang phụng sự cho các kế hoạch của Tinh thần-thế giới, thông qua sự đóng góp của hành động

cá nhân cho những mục đích trước mắt, được theo đuổi vượt ra khỏi từng mỗi “Tinh thần-dân tộc” và được hiện thân trong Nhà nước tương ứng.

Sự mỉa mai của triết học Hegel về lịch sử (với giả định rằng nó mang lại một ý nghĩa khả niệm [tức có thể hiểu được] nào đó cho những vận động lớn lao của lịch sử, điều ta không bàn ở đây) chính là ở chỗ câu hỏi về hạnh phúc và bất hạnh đều bị loại bỏ. Lịch sử, như Hegel nói, “không phải là nơi chốn hạnh phúc”<sup>1</sup>. Nếu bản thân những vĩ nhân của lịch sử còn bị chính lịch sử – do họ làm ra – đánh lừa về hạnh phúc, thì ta còn biết nói gì về những nạn nhân vô danh? Với ta, những người đã trải qua biết bao thảm họa và đau khổ của thế kỷ vừa qua, nay đọc lại Hegel, càng thấy sự phân ly giữa an ủi và hòa giải do triết học lịch sử mang lại là cội nguồn thật sự cho sự bối rối, bất lực: Hệ thống càng chạy trơn tru bao nhiêu, những nạn nhân của nó càng bị gạt ra ngoài lề bấy nhiêu! Thành công của hệ thống tạo nên chính sự thất bại của nó. Sự đau khổ, khản giọng trong lời thống trách, bị loại trừ ra khỏi hệ thống.

Vậy chẳng lẽ ta nên từ bỏ việc *suy tư* về cái ác? *Biện thần luận* đã đạt đến đỉnh cao thứ nhất

---

1. G. W. F. Hegel, *Các Bài giảng về Triết học lịch sử*, Tác phẩm 20 tập (tiếng Đức), tập 12, tr.42. (Chú thích của tác giả).



với Nguyên lý về cái tốt hơn của Leibniz và đến đỉnh cao thứ hai với phép biện chứng của Hegel. Lại chẳng lẽ không còn có một cách vận dụng nào khác về phép biện chứng ngoài phép biện chứng *bao trùm, toàn thể hóa*?

Câu hỏi này ta muốn dành cho thần học Kitô giáo. Hay nói chính xác hơn: dành cho nền thần học nào đã đoạn tuyệt với sự lẫn lộn giữa những gì thuộc về con người và những gì thuộc về thần linh dưới danh hiệu nhập nhằng là “Tinh thần” (*Geist*), cũng như đã chia tay với sự lẫn lộn giữa diễn ngôn tôn giáo và diễn ngôn triết học trong thần học-hữu thể học, nói ngắn, đã từ bỏ tham vọng *Biện thần luận*. Ví dụ điển hình được ta lựa chọn ở đây là Karl Barth<sup>(36)</sup>, người hồi đáp lại Hegel. Ví dụ thứ hai là Paul Tillich<sup>(37)</sup>, người hồi đáp lại Schelling.

## 5. Giai đoạn của phép biện chứng “tan vỡ”

Bắt đầu những tiểu đoạn nổi tiếng dưới tiêu đề *Thượng đế và cái hư vô* trong bộ *Tín lý Giáo hội* đồ sộ của mình<sup>1</sup>, Karl Barth thừa nhận rằng chỉ có nền thần học “tan vỡ”, tức một nền thần học đã khước từ tính toàn thể có hệ thống, mới có thể

---

1. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* (*Tín lý Giáo hội*), tập III/3. Đoạn 50. (Chú thích của tác giả).

bước vào nẻo đường nguy hiểm của suy tư và cái ác. Câu hỏi là, liệu ông có trung thành đến cùng với lời tuyên xưng ban đầu này hay không.

“Tan vỡ”, trên thực tế, là nền thần học thừa nhận rằng cái ác là một *thực tại* không thể hòa giải được với cái thiện của Thượng đế và cái thiện của sự sáng tạo. Đối với thực tại này, Barth dành cho nó khái niệm (trong tiếng Đức) *das Nichtige* (*un néant/cái hư vô*) để phân biệt triệt để với phương diện *tiêu cực* (*négatif*) của kinh nghiệm con người về cái ác, phương diện duy nhất được Leibniz và Hegel xét tới. Cần phải suy tưởng về một cái hư vô thù địch với Thượng đế, một cái hư vô không chỉ là sự yếu đuối và khiếm khuyết, mà là sự đỗi bại và phá hoại. Một khái niệm như thế không chỉ thỏa ứng với trực cảm của Kant về tính cách “khôn dờ” của cái ác luân lý, hiểu như cái ác tận căn, mà còn thỏa ứng sự phản đối quyết liệt của sự đau khổ của con người, không chịu bị cuốn vào vòng tuần hoàn của cái ác luân lý theo nghĩa của sự đáp trả, và, thậm chí viện đến ngọn cờ của sự *Quan phòng*, tên gọi khác của cái thiện của sự sáng tạo. Với một điểm xuất phát như thế, làm thế nào để đi xa hơn trong tư duy hay suy tư *nhiều hơn* so với *Biện thần luận* cổ điển? Bằng cách tư duy *khác đi*! Nhưng làm sao tư duy *khác đi*? Đó là đi tìm sợi dây liên kết

(*nexus*) về học thuyết trong ngành *Kitô học*. Ở đây, ta nhận rõ sự kiên định, không khoan nhượng của Barth: Đức Kitô đã đánh bại cái hư vô bằng cách tự hư vô hóa chính mình trên thánh giá. Nếu đi từ Đức Kitô đến Thượng đế, phải nói rằng Thượng đế đã gặp gỡ và đánh bại cái hư vô trong Đấng Giê-su-Kitô, và rằng, nhờ thế, ta “biết” đến cái hư vô. Một tia hy vọng cũng bao hàm ở đây: Vì việc tranh chấp với cái hư vô là công việc của chính Thượng đế, nên cuộc đấu tranh của ta chống lại cái ác làm cho ta trở thành những bạn chiến đấu của Ngài. Hơn thế nữa, nếu ta tin rằng trong Đấng Giê-su-Kitô, Thượng đế đã đánh bại cái ác, thì ta cũng phải tin rằng cái ác không còn có thể hư vô hóa chúng ta được nữa: Từ nay không còn được phép nói về cái ác như thể nó vẫn còn quyền lực, như thể sự thắng lợi chỉ thuộc về tương lai. Vì thế, tư tưởng thoát đấu khá nặng nề, u ám khi thừa nhận thực tại của cái hư vô, đã trở nên nhẹ nhõm, thậm chí hân hoan, khi ông khẳng định rằng nó đã bị đánh bại. Còn thiếu chẳng chỉ là sự *hiển hiện* hoàn toàn của việc diệt trừ nó mà thôi. (Nhân tiện cũng xin nói thêm rằng Barth sở dĩ nhắc đến khái niệm *permissio* (“cho phép”) từ kho từ vựng của Tín lý cổ đại là để chỉ khoảng cách giữa thắng lợi đã giành được và thắng lợi hiển hiện hoàn toàn: Thượng đế “cho phép” ta chưa thấy sự ngự trị của

Ngài và vẫn còn cảm thấy bị cái hư vô đe dọa). Trong thực tế thì kẻ thù đã trở thành kẻ phụng sự – “một kẻ phụng sự thật lạ lùng [...] và sẽ mãi như thế”. (Sđd, tr. 425).

Nếu giả thử ta tạm ngưng trình bày học thuyết của Barth về cái ác ở đây, thì đúng là ta chưa cho thấy, trong chừng mực nào phép biện chứng này, tuy bị “tan vỡ”, vẫn xứng danh là phép biện chứng.

Thực tế, Barth đã mạo hiểm khi nói nhiều về điều này; không ít người đã bảo: nói quá nhiều. Ông đã nói gì về mối quan hệ giữa Thượng đế và cái hư vô, ngoài những gì đã chứa đựng trong tuyên tín rằng Thượng đế đã gặp gỡ và đánh bại cái ác nơi Đấng Kitô? Đó là: Cái hư vô *cũng* thuộc về thẩm quyền của Thượng đế, nhưng theo nghĩa hoàn toàn khác với sự Sáng tạo tốt lành, tức vẫn là *việc chọn* theo nghĩa *chọn* của Kinh Thánh đối với Thượng đế, *chọn* vứt bỏ một cái gì đó, và, do bị vứt bỏ, nó chỉ có thể hiện hữu trong thể cách của cái hư vô. Phương diện này của sự vứt bỏ có thể nói là “bàn tay trái” của Thượng đế. “Cái hư vô là điều Thượng đế không muốn. Nó chỉ hiện hữu là vì Thượng đế *không* muốn nó có.” (Sđd, tr. 406). Nói khác đi, cái ác chỉ hiện hữu như là đối tượng của sự thịnh nộ của Ngài. Như thế, chủ quyền

tối cao của Thượng đế vẫn nguyên vẹn, mặc dù sự thống trị của Ngài trên cái hư vô không thể tương hợp với sự ngự trị đầy tốt lành của Ngài trên sự Sáng tạo tốt lành. Phương diện trước tạo nên cái *opus alienum*<sup>(38)</sup> của Thượng đế, khác với cái *opus proprium*<sup>(39)</sup>, tràn đầy ân sủng. Một câu viết tóm tắt vận động dị thường này của tư duy: “Vì lẽ Thượng đế cũng là Chúa tể của bàn tay trái, nên Ngài cũng là nguyên do và Chúa tể của bản thân cái hư vô”. (Sđd, tr. 405).

Thật là một tư tưởng dị thường về sự phối hợp mà không có hòa giải giữa bàn tay phải và bàn tay trái của Thượng đế. Trước hết, ta có thể tự hỏi, rốt cuộc, Barth có muốn trả lời cho song đề (*dilemme*) đã từng khởi động *Biện thần luận* hay không: Nếu cái thiện của Thượng đế thật sự cho thấy trong việc Ngài, ngay từ lúc bắt đầu sự Sáng tạo, đã chiến đấu chống lại cái ác, như khi tham chiếu đến sự hỗn mang nguyên thủy theo lời kể của *Sáng thế ký*, phải chăng quyền năng của Thượng đế đã không bị hy sinh cho sự thiện hảo của Ngài? Ngược lại, nếu Thượng đế cũng là Chúa tể của cả “bàn tay trái”, thì phải chăng sự thiện hảo của Ngài đã không bị giới hạn bởi sự thịnh nộ, bởi việc vứt bỏ, và bị đồng nhất hóa với một sự không-muốn?

Nếu đi theo lối diễn giải này, ắt ta buộc phải nói rằng Barth đã không thoát ra khỏi *Biện thần luận* cùng với logic của sự hòa giải hay trung giới của nó. Thay cho một phép biện chứng tan vỡ ắt chỉ có một sự thỏa hiệp yếu ớt mà thôi. Nhưng vẫn còn có một lối diễn giải khác: Đó là, tuy Barth đã chấp nhận song đề lưỡng nan dẫn đến *Biện thần luận*, nhưng ông đã từ khước logic của sự không-mâu thuẫn và sự toàn thể hóa có hệ thống vốn dẫn đạo cho mọi giải pháp của *Biện thần luận*. Nếu vậy, cần phải đọc mọi lời của ông dựa theo logic của sự *ngịch lý* (*paradoxe*) kiểu Kierkegaard và loại bỏ hết mọi ám chỉ dù nhẹ nhàng nhất đến sự hòa giải, trung giới ra khỏi những cách lập ngôn bí hiểm của ông.

Nhưng ta có thể đặt một câu hỏi còn triệt để hơn nữa: Barth có vượt ra khỏi những ranh giới của một diễn ngôn Kitô học nghiêm ngặt do chính ông vạch ra? Và phải chăng qua đó, ông lại mở ra con đường cho những sự tư biện về phương diện ma quỷ của thần tính mà những nhà tư tưởng thời Phục Hưng và rồi Schelling – với bao mãnh lực! – đã bước vào?<sup>(40)</sup> Paul Tillich đã không chút e sợ để làm những gì Barth đã vừa khích lệ vừa từ chối. Nhưng, làm thế nào để tư duy có thể biết giữ mình trước sự say sưa mà Kant đã gọi bằng khái niệm

*Schwärmerei* (“viễn mơ”), vừa đầy “nhiệt húng”, vừa ngông cuồng thần bí? Phải chăng sự hiển minh chính là ở chỗ thừa nhận tính cách *nan đề bất khả giải* (*aporétique*) của suy tư về cái ác, nan đề đã phải tốn bao công sức mới sở đắc được, để tiếp tục suy tư và suy tư khác đi?





### III

## **SUY TƯ, HÀNH ĐỘNG, CẢM THỤ**

Để đi vào kết luận, tôi muốn nhấn mạnh rằng vấn đề cái ác không chỉ có tính tư biện: Nó đòi hỏi sự hội tụ giữa suy tư, hành động (theo nghĩa thực hành luân lý và chính trị) và một thay đổi những cảm thụ về “tâm linh” (*spiriruelle*).

#### **1. Suy tư**

Trên bình diện suy tư, như ta đang tiến hành, kể từ khi rời bỏ giai đoạn của thần thoại, ta có thể gọi vấn đề cái ác một cách chính đáng là một “thách thức”, tuy nhiên, là một thách thức đã trở nên ngày càng gay gắt bởi được làm phong phú

hơn rất nhiều. Trước hết, nó cho thấy sự thất bại của những tổng hợp vội vàng, rồi trở thành động lực thúc đẩy ta ngày càng phải suy tư *nhiều* hơn và *khác* hơn. Từ lý thuyết cổ xưa về sự đáp trả cho đến Hegel và Barth, lao động của tư duy ngày càng phong phú, được cổ vũ bởi câu hỏi “*Tại sao?*” chứa đựng trong sự thống trách của những nạn nhân. Dù vậy, ta đã chứng kiến sự thất bại của thần học-hữu thể học qua mọi thời đại. Song, sự thất bại này đã không đơn giản chỉ kêu gọi sự bó tay đầu hàng, trái lại, thúc đẩy sự tinh vi hóa logic của sự tư biện. Phép biện chứng hùng tráng của Hegel và phép biện chứng “tan vỡ” của Barth là hết sức có giá trị về suy tưởng trên phương diện này: sự *bí nhiệm* là khó khăn ban đầu, giống như tiếng kêu than; còn *nan đề bất khả giải (aporie)* là khó khăn khi kết thúc, cũng do chính nỗ lực của tư duy tạo ra, một nỗ lực đã không bị triệt tiêu, trái lại, được hàm ngụ ngay bên trong nan đề.

Giờ đây, trách vụ của hành động và của “tâm linh”, khi đối mặt với nan đề này, không phải là tìm ra một *giải pháp*, mà là một *lời hồi đáp* nhằm làm cho nan đề này trở nên *năng sản (productive)* và bổ ích, đó là, tiếp tục công việc của suy tư trên bình diện hành động và cảm thụ.

## 2. Hành động

Đối với hành động, việc hàng đầu: Cái ác là tất cả những gì không được phép tồn tại, mà phải đấu tranh chống lại chúng. Theo nghĩa này, hành động đảo ngược hướng nhìn. Dưới ảnh hưởng của thần thoại, tư duy tư biện đã đi lùi lại đằng sau, hướng đến nguồn gốc để hỏi: Cái ác *từ đâu* mà có? Sự hồi đáp – chứ không phải lời giải – của hành động là: *Phải làm gì để chống lại cái ác?* Như thế, hướng nhìn vươn tới tương lai, bằng ý tưởng về một *trách vụ* cần phải hoàn thành, như là cách hồi đáp cho câu hỏi về nguồn gốc cần phải khám phá.

Nhưng ta không nên nghĩ rằng việc nhấn mạnh đến cuộc chiến đấu chống lại cái ác trong thực tế sẽ lại làm cho ta quên mất đi sự đau khổ. Không! Hoàn toàn ngược lại! Như ta đã thấy, mọi cái ác phạm phải đều gây đau khổ cho người khác. Làm ác là gây đau khổ cho ai đó. Bạo lực không ngừng tái lập sự hợp nhất giữa cái ác luân lý và sự đau khổ. Vì thế, hành động nào, dù mang tính đạo đức hoặc chính trị, giảm thiểu độ bạo lực do người này gây ra cho người khác, cũng sẽ giảm thiểu mức độ đau khổ trong thế giới. Nếu ta thử trừ đi sự đau khổ mà con người gây ra cho nhau để thử xem còn lại bao nhiêu đau khổ trên thế gian này, thì thú

thật, ta không biết được, bởi sự đau khổ đã bị bạo lực thâm nhập vào quá sâu rồi.

Câu trả lời từ mặt thực hành này không phải là không có tác động đến bình diện tư biện: Trước khi bàn thảo về Thượng đế hay “tư biện” về nguồn gốc hắc ám của cái ác ngay nơi bản thân Thượng đế, ta hãy hành động về mặt đạo đức và chính trị chống lại cái ác đã!

Có thể phản bác rằng sự đánh trả ấy về mặt thực hành là không đủ. Trước hết, như tôi đã nói ngay từ đầu, sự đau khổ gây ra cho con người bị phân bố một cách vô đoán và mù quáng, khiến cho biết bao người cảm nhận rằng mình không đáng phải chịu như thế. Ý tưởng vẫn dai dẳng là có biết bao nạn nhân vô tội như René Girard<sup>(41)</sup> đã minh họa một cách tàn bạo về cơ chế tạo ra những cái bung xung làm con dê tế thần. Ngoài ra, còn một nguồn gốc khác của sự đau khổ nằm bên ngoài hành động bất công giữa người với người: những thảm họa tự nhiên (ta không quên cuộc tranh cãi bùng nổ nhân trận động đất ở Lisbonne năm nào), bệnh tật, dịch bệnh (hãy nghĩ đến những thảm họa dân số gây ra bởi bệnh dịch hạch, dịch tả, và hiện nay vẫn còn là bệnh phong cùi, chưa nói đến bệnh ung thư), già và chết. Câu hỏi từ đó không

phải là “*tại sao?*”, mà trở thành “*tại sao lại là tôi?*”.  
Câu trả lời thực hành không còn đủ nữa!

### 3. Cảm thụ

Câu trả lời về mặt xúc cảm mà tôi muốn thêm vào cho câu trả lời thực hành liên quan đến những sự *chuyển hóa*, nhờ đó những tình cảm nuôi dưỡng sự than thở và thống trách có thể được vượt qua, nhờ những tác động của sự *hiển minh* được sự suy niệm triết học và thần học làm cho phong phú và sâu sắc hơn lên. Mô hình được tôi chọn cho sự chuyển hóa như thế chính là *tang sự* (*Trauerarbeit*) như Sigmund Freud đã mô tả trong bài viết lừng danh với nhan đề *Trauer und Melancholie* (“Đề tang và sự u buồn”)<sup>1 (42)</sup>. Ông mô tả việc đề tang như là việc tháo lỏng từng bước một mọi sợi dây làm cho ta cảm nhận việc mất mát người thân hay đối tượng ta yêu như là sự mất mát của chính ta. Việc tháo lỏng hay thoát ly dần này được Freud gọi là “tang sự”, giúp ta mở lòng cho những xúc cảm, những ràng buộc mới mẻ.

---

1. Sigmund Freud, *Trauer und Melancholie*, trong *Studienausgabe* (Ấn bản nghiên cứu), tập 3, NXB Fischer Verlag, Frankfurt a. Main, 1975, tr. 193-212. (Chú thích của tác giả).

Bây giờ tôi muốn cân nhắc xem sự *hiền minh*, cùng với những suy tư tiếp tục của triết học và thần học, có thể trợ giúp được gì về mặt “tâm linh” cho tang sự hay không, nhằm chuyển hóa *về chất* sự thờ than và thống trách. Con đường tôi thử đi vào tuyệt nhiên không có cao vọng trở thành mẫu mực điển hình. Nó chỉ nói lên một nẻo đường, nơi đó suy tư, hành động và cảm thụ biết đâu có thể sát cánh bên nhau.

Khả năng thứ nhất làm cho nan đề của trí tuệ trở nên năng sản là tích hợp chính sự *không hiểu biết* ấy vào trong tang sự. “Không! Thượng đế không hề muốn như thế và càng không muốn trừng phạt cá nhân tôi!” phải là câu trả lời cho xu hướng của người sống sót thấy mình có lỗi trong việc mất thân nhân hay đối tượng mình yêu quý, và càng phải như thế cho xu hướng của chính những nạn nhân tự cáo buộc chính mình và tham gia vào trò chơi tàn bạo của nạn nhân mắc tội. Ở đây, sự thất bại của lý thuyết về sự đáp trả trên bình diện tư biện phải được tích hợp vào cho “tang sự” để tự mình giải thoát khỏi sự cáo buộc, qua đó sự đau khổ bị bóc trần như là cái gì con người không đáng phải gánh chịu. (Về phương diện này, quyển sách nhỏ của giáo sĩ Do Thái Harold S. Kushner: *When Bad Things Happen to Good People* [*Khi điều*

*xấu xảy ra cho người tốt*]<sup>(43)</sup> có tầm quan trọng lớn về mục vụ). Khi nói: “Tôi không biết tại sao!”; “Sự việc xảy ra như thế thôi!”; “Trên đời luôn có chuyện may rủi mà!”, đó chính là “độ không” của sự thống trách, đơn giản là quy ngược về cho chính nó.

Khả năng thứ hai của việc “tâm linh hóa” lời thở than là cho phép bùng vỡ một sự cáo buộc đối với chính Thượng đế. Đó là con đường Elie Wiesel đã đi trong toàn bộ sự nghiệp của mình<sup>(44)</sup>. Mỗi quan hệ giao ước – trong chừng mực đó là một phiên tòa do cả hai phía, Thượng đế và con người, cùng tiến hành – mời gọi đi vào con đường này cho đến khi phát biểu ra được một nền *thần học phản kháng*<sup>1</sup>. Điều phải “phản kháng” lại là ý niệm về một sự “cho phép” (*permissio*) của thần linh, vốn được nhiều nền *Biện thần luận* cầu cứu, và bản thân Barth cũng ra sức suy tưởng một cách mới mẻ, khi ông phân biệt thắng lợi đã giành được đối với cái ác và sự hiển hiện trọn vẹn của thắng lợi này [ra bên ngoài]. Sự cáo buộc đối với Thượng đế ở đây là sự nóng lòng chờ đợi một niềm hy vọng. Nó bắt nguồn từ tiếng gào thét của người soạn Thánh thi: *Đến bao giờ đây, hỡi Chúa?*

---

1. Như của John K. Roth trong *Encountering Evil* (Đối mặt cái ác), Atlanta, GA, John Knox Press, 1981. (Chú thích của tác giả).

Bước thứ ba của việc “tâm linh hóa” lời thổ lộ than vãn đã được thấm nhuần bởi những nan đề của tư duy tư biện, chính là khám phá ra rằng những lý do để *tin* vào Thượng đế không liên quan gì đến *nhu cầu* phải giải thích nguồn gốc của sự đau khổ. Sự đau khổ chỉ là điều tai tiếng khó chấp nhận đối với ai hiểu Thượng đế như là cội nguồn của tất cả những gì tốt lành trong sự sáng tạo, kể cả sự bất bình chống lại cái ác lẫn lòng dũng cảm chịu đựng được nó và bày tỏ thiện cảm với những nạn nhân. Bấy giờ ta sẽ vẫn tin vào Thượng đế *bất chấp* cái ác (tôi biết sự tuyên tín của một đức tin Kitô giáo, luôn bắt đầu mỗi điều mục theo mẫu “ba Ngôi” bằng từ: *bất chấp...*). “Tin vào Thượng đế, *bất chấp...*” là một trong những phương thức tích hợp nan đề tư biện vào trong “tang sự”.

Vượt ra ngoài ngưỡng cửa này, có không ít bậc hiền minh dám mạo hiểm trên nẻo đường cô đơn, dẫn đến việc hoàn toàn từ bỏ bản thân việc thống trách. Một số đi đến chỗ nhìn thấy giá trị giáo dục và thanh tẩy trong sự đau khổ. Nhưng xin phải nói ngay rằng ý nghĩa này không thể được truyền dạy: nó chỉ có thể được khám phá hay tái-khám phá; và mỗi bận tâm chính đáng trong việc mục vụ là cần ngăn ngừa ý nghĩa này được chính những nạn nhân tiếp thu, dẫn họ đến chỗ tự cáo buộc và



tự hủy. Những người khác, những kẻ đã tiến xa hơn nhiều trên con đường từ khước việc thống trách này, tìm thấy được một sự an ủi vô song trong ý tưởng rằng bản thân Thượng đế cũng đau khổ và rằng sự giao ước, vượt ra khỏi phương diện đầy xung đột của nó, đạt đến đỉnh điểm trong sự dự phần của Thượng đế vào việc buộc Đức Kitô phải chịu đau đớn. *Thần học Thánh giá* – tức nền thần học theo đó bản thân Thượng đế đã chết trong Đấng Kitô sẽ không có ý nghĩa gì cả trừ khi có sự chuyển hóa tương ứng đối với sự thống trách. Chân trời mà sự hiển minh này hướng đến, theo tôi, là từ khước cả chính những ham muốn là sẽ nảy sinh thống trách khi bị tổn thương: Trước hết là từ bỏ ham muốn được tưởng thưởng nhờ những đức hạnh của mình, từ bỏ ham muốn được miễn trừ khỏi sự đau khổ, từ bỏ yếu tố ngây thơ trong ham muốn sự bất tử, chấp nhận cái chết của chính mình như một phương diện của phần bên này của cái phủ định mà Barth đã cẩn thận phân biệt với cái phủ định hung hăng, xâm lấn, tức của cái hư vô (*das Nichtige*). Một sự hiển minh tương tự có lẽ đã được phác họa vào cuối của *Sách Job*, khi nói rằng Job đã đi đến chỗ yêu Thượng đế một cách vô điều kiện, *chẳng vì gì cả* (*pour rien*), qua đó làm cho Satan phải thua cuộc đánh cược lúc

ban đầu. Yêu Thương để *vô điều kiện*, *chẳng vì gì cả*, là hoàn toàn bước ra khỏi vòng tuần hoàn của sự đáp trả, mà sự thở than vẫn còn bị vướng mắc, khi nạn nhân còn phiền trách về sự bất công trong số phận của họ.

Có lẽ chân trời này của sự *hiền minh* trong phương Tây Do Thái-Kitô giáo gặp gỡ với viễn tượng hiền minh trong đạo Phật ở điểm nào đó mà chỉ một sự đối thoại lâu dài giữa hai truyền thống này mới có thể nhận diện ra được.

Tôi không hề muốn tách rời những kinh nghiệm cô đơn này của sự hiền minh với cuộc đấu tranh đạo đức và chính trị chống lại cái ác, cuộc đấu tranh có thể tập hợp tất cả những người có thiện chí. Trong quan hệ với cuộc đấu tranh này, thì những kinh nghiệm này của sự hiền minh, cũng như những hành động để kháng bất-bạo động, là những dự đoán theo kiểu ẩn dụ về thân phận con người, rằng một khi bạo lực đã bị dẹp bỏ, thì cái bí nhiệm của sự đau khổ *đích thực*, sự đau khổ *không thể quy giản được*, mới lộ rõ chân tướng.

## Chú thích của người dịch

<sup>(1)</sup> Biện thần luận (*théodicée/theodicy*): Gốc từ Hy Lạp: *theo*/Thần, Thượng đế và *dike*: công lý, phán đoán, phân xử, nghĩa chung là nỗ lực biện minh, biện chính cho Thượng đế, trả lời câu hỏi tại sao Thượng đế toàn năng, toàn tri, toàn thiện lại cho phép có sự hiện hữu của cái ác và sự khổ đau của con người, qua đó, bàn và giải đáp mọi vấn đề liên quan đến cái ác. Bản thân từ “Biện thần luận” là do triết gia Đức Gottfried Leibniz đặt ra vào năm 1710. Nhưng những vấn đề của cái ác có lịch sử từ rất lâu đời trong triết học và các tôn giáo cổ đại từ Đông sang Tây cho đến tận ngày nay với nhiều phiên bản và cách tiếp cận khác nhau. Nhìn chung, Biện thần luận không đơn giản là sự biện hộ rằng sự hiện

hữu của Thượng đế là không mâu thuẫn về mặt logic với sự có mặt của cái ác, mà còn tạo ra một khuôn khổ trong đó sự hiện hữu của Thượng đế là đáng tin và chấp nhận được, bất chấp sự có mặt của cái ác.

(2) Thần học-hữu thể học (*onto-théologique*): Gồm gốc từ Hy Lạp: *on*/cái tồn tại/hữu thể; *ontology*: hữu thể học + thần học. Từ do Kant đặt ra (*Phê phán lý tính thuần túy*, *Biện chứng pháp siêu nghiệm*) để chỉ môn thần học thuần lý hay tư biện, khẳng định sự hiện hữu của Thượng đế bằng “lý tính thuần túy”, tức không dựa vào những dữ liệu của kinh nghiệm. Martin Heidegger dùng từ này để chỉ toàn bộ truyền thống siêu hình học Tây phương trong việc suy tưởng về Hữu thể tối cao. Khi cho rằng một Hữu thể hay Bản chất tối cao – dù mang danh là *Thượng đế* trong thần học, *Bản thể* trong Spinoza, *Đơn tử* (*Monad*) nơi Leibniz hay *Cái Tuyệt đối* nơi Schelling, Hegel v.v. – như là cái tất yếu để bảo đảm trật tự cho toàn bộ vũ trụ thì đều là Siêu hình học mang hình thức thần học-hữu thể học.

(3) *Biện thần luận* của Leibniz: Mặc dù các vấn đề của Biện thần luận đã có từ trước đó rất lâu, nhưng tác phẩm *Essais de théodicée sur la bonté*

*de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*  
(Các luận văn Biện thần luận về cái thiện của Thượng đế, sự tự do của con người và nguồn gốc của cái ác) (1710) đã định hình khái niệm này với hệ khái niệm của nó. Leibniz cho rằng cái ác phần nào là do Thượng đế tạo ra, nhưng Thượng đế đã quyết định lựa chọn “thế giới tốt nhất khả hữu” là thế giới ta đang sống. Thượng đế không thể chọn lựa cách khác, vì nếu Ngài có thể biết một khả thể nào khác, ắt Ngài không toàn tri; nếu biết mà không thực hiện, ắt Ngài không toàn năng, và nếu Ngài biết và có thể làm nhưng không muốn làm, ắt Ngài không toàn thiện. Leibniz phân biệt cái ác thành ba loại: cái ác luân lý (=tội lỗi), cái ác thể lý (=sự đau khổ) và cái ác siêu hình học (=sự bất toàn của con người) và là cơ sở của hai loại trước. Thượng đế là hoàn hảo và cố tình sáng tạo nên thế giới bất toàn, nếu không, mọi nỗ lực của con người trở nên thừa thãi. Ngoài ra, Thượng đế muốn sáng tạo nên cái gì mới mẻ, chứ không muốn lặp thừa: Cái toàn hảo lại tạo nên cái toàn hảo. Hơn nữa, cái ác luân lý còn là cái giá phải trả cho sự tự do, và chính việc con người đấu tranh chống lại nó sẽ tự mình (chứ không phải Thượng đế) không ngừng cải thiện thế giới này.

Luận cú “thế giới tốt nhất khả hữu” của Leibniz chịu nhiều chỉ trích (về lỗi logic: không có “cái tốt nhất” bởi luôn có cái tốt hơn; lỗi ngụ biện: cái toàn hảo cần được chứng minh chứ không thể được lấy làm tiền đề) và châm biếm (tiêu biểu nơi Voltaire qua tác phẩm *Candide* [*Chàng ngây thơ*]).

<sup>(4)</sup> *Hiện tượng học về kinh nghiệm*: Cương lĩnh nghiên cứu đầu tiên của Paul Ricoeur, trước khi chuyển sang *Thông diễn học* về những biểu trưng và thần thoại. Theo ông, tính chủ thể của con người được biểu thị chủ yếu bằng ngôn ngữ và trung giới bằng những biểu trưng. Hiện tượng học về kinh nghiệm sẽ là thông diễn học về những diễn ngôn của con người. Xem: Paul Ricoeur: *La symbolique du mal* (Biểu trưng học về cái ác, 1960).

<sup>(5)</sup> *Lời ca vịnh của David: Thánh vịnh 23* hay *Thiên 23* nổi tiếng trong Kinh Thánh Cựu Ước, được cho là của David, vị vua đầu tiên của Do Thái, ca ngợi Thượng đế như là “mục tử nhân lành” chăm sóc và bảo vệ đàn chiên trước mọi hiểm họa và nguy nan.

<sup>(6)</sup> Xem: Karl Marx, *Bản thảo kinh tế-triết học năm 1844*.

(7) Tính thuần lý (*rationalité*) hay tính hợp lý: Lập luận dựa vào lý lẽ có tính suy lý và hợp với các quy tắc của tư duy lý tính.

(8) Rudolf Otto (1869-1937): Nhà thần học, triết gia và nhà tôn giáo học so sánh người Đức hàng đầu của thế kỷ 20. Trong tác phẩm nổi tiếng *Das Heilige – Ueber das Irrationale in der Idee des Goettlichen und sein Verhaeltnis zum Rationale* (“Cái Thiêng – Về cái phi-lý tính trong ý niệm về Thượng đế và quan hệ của nó với cái thuần lý”) (1923, được dịch sang hơn 20 thứ tiếng), ông cho rằng cảm thức về cái Thiêng là cảm thức phi-lý tính về một Cái-Khác-hẳn, không thể so với mọi cảm thức khác. Cái Thiêng, hay cái Bí nhiệm (*mysterium*), luôn mang hai đặc tính đồng thời: *tremendum* (khiến ta kinh sợ) và *fascinans* (hấp dẫn, lôi cuốn ta). Ông nhận thấy hai đặc điểm này trong Kinh Thánh (Cựu Ước và Tân Ước) cũng như trong mọi nền tôn giáo lớn khác của thế giới.

(9) Mircea Eliade (1907-1986): Triết gia, sử gia tôn giáo người Mỹ gốc Rumani, giảng dạy tại Đại học Chicago, chuyên về các loại trải nghiệm tôn giáo và sự khác biệt giữa trải nghiệm về cái Thiêng và cái Phàm.

<sup>(10)</sup> Clifford Geertz (1926-2006): Nhà nhân học (dân tộc học) Mỹ có nhiều ảnh hưởng qua phương pháp điền dã “mô tả sâu” về các nền văn hóa, nhất là ở khu vực Đông Nam Á (Indonesia) và Bắc Phi.

<sup>(11)</sup> Georges Dumézil (1898-1986): Nhà ngữ văn học, ngôn ngữ học và nghiên cứu tôn giáo và ngữ học so sánh và thần thoại học. Thành viên Hàn lâm Viện Pháp và có nhiều nghiên cứu chuyên sâu về thần thoại Ấn-Âu.

<sup>(12)</sup> “Cái nhìn luân lý về thế giới”. Xem: Hegel: *Hiện tượng học Tinh thần*; Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, tr. 1195-1215, Chú giải, tr. 1312-1315. Đây là chỗ Hegel phê bình học thuyết của Kant về “luân lý” như là luân lý cá nhân và chủ nghĩa hình thức của nó.

<sup>(13)</sup> *Sách Job* (tiếng Việt: *Gióp*): Được xem là sách cổ nhất trong Kinh Thánh Cựu Ước. Thượng đế xem Job là kẻ công chính, hết lòng thờ phượng Thượng đế. Satan đánh cược với Thượng đế rằng nếu Ngài tước đi mọi phúc lộc của Job, ắt Job sẽ không còn tin vào Thượng đế nữa. Thượng đế chấp nhận cuộc thử thách. Qua mọi đau khổ, mất mát, Job vẫn giữ vững đức tin, nhưng dần dần trở nên dao động trước sự luận bàn của các



bằng hữu. Rốt cuộc, Job rút lại lời thống trách và sám hối.

<sup>(14)</sup> *Cánh chung luận (eschatologie)*: Học thuyết Kitô giáo về sự kết thúc của lịch sử và vạn vật qua việc phán xử cuối cùng và sự phục lâm của đức Kitô.

<sup>(15)</sup> A. *Thuyết ngộ đạo (gnose/gnoticisme)* hay còn gọi là *thuyết linh trí*: Là phong trào triết học và tôn giáo vào đầu kỷ nguyên (nhất là từ thế kỷ 2) hỗn hợp nhiều luồng tư tưởng nhị nguyên luận về vũ trụ (tinh thần và vật chất, thiện và ác), chủ trương sự giải thoát hay cứu độ đến từ sự nhận thức để cuối cùng chế ngự “vật chất” để trở về với “tinh thần”. Giáo lý Kitô giáo chính thống phê phán thuyết ngộ đạo là “lạc giáo”, vì đã chỉ coi trọng “nhận thức” cá nhân đơn độc mang tính nội tâm và phủ nhận huyền nhiệm nhập thể của đức Kitô và ơn cứu độ của Thượng đế.

B. *Thuyết ngộ đạo phản-ngộ đạo*: Âm chỉ giáo thuyết của Thánh Augustine phê phán thuyết ngộ đạo, nhưng lại chủ trương tín điều về tội tổ tông và ân sủng, không khác gì vừa phủ nhận nội dung của thuyết ngộ đạo, nhưng lại vừa phục hồi cách lập luận và diễn ngôn của phái ngộ đạo, tức lối diễn ngôn của “thần thoại được

thuần lý hóa hay hợp lý hóa” (Paul Ricoeur, xem tiểu đoạn 22 và tiếp).

<sup>(16)</sup> *Thánh Augustine* (tiếng Việt: *Augustinô*): Còn được gọi là Augustine, giám mục thành Hippo, thuộc Đế chế La Mã phía tây (nay là Algeria), 354-430. Tư tưởng, học thuyết và các tác phẩm của ông (Tự thú, Nước Trời, Học thuyết Kitô giáo) có ảnh hưởng rất lớn đến tư tưởng và văn hóa phương Tây, một trong những Giáo phụ quan trọng nhất của Giáo hội Kitô giáo và thời kỳ các Giáo phụ. Ông bảo vệ ân sủng của Thượng đế, tội nguyên thủy và huyền nhiệm Thượng đế Ba ngôi, chống lại nhiều giáo thuyết bị xem là “lạc giáo” đương thời.

<sup>(17)</sup> *Thuyết Plato-mới (Néo-Platonisme)*: Một chi phái của học thuyết Plato, ra đời từ thế kỷ 2, đánh dấu một bước phát triển của triết học Hy Lạp và tôn giáo đương thời. Được phát triển chủ yếu bởi Plotinus (204-271) và kéo dài đến thế kỷ thứ 5, nhưng lưu lại nhiều ảnh hưởng lâu dài trong tư duy triết học và huyền học, nhất là trong thời trung đại. Chủ trương cơ bản của thuyết Plato-mới là thuyết nhất nguyên (*monisme*), cho rằng mọi thực tại đều bắt nguồn và “lưu xuất” (*emanation*) từ một nguyên lý duy nhất: cái Một.

(18) Xem: Chú thích (2).

(19) Mani giáo (*Manichaeisme*): Giáo thuyết của Mani ở Mesopotamia vào khoảng năm 240, có nhiều ảnh hưởng sang phương Tây lẫn phương Đông, chủ trương thuyết nhị nguyên phổ quát, xem thiện ác, sáng tối, yêu ghét... là hai nguyên lý thực tồn, chi phối và đấu tranh với nhau trong vạn sự vạn vật. Augustin thời trẻ từng ủng hộ giáo thuyết này, nhưng sau đó từ bỏ, vì cho rằng cái ác không thể là một bản thể mà chỉ là sự khuyết thiếu cái thiện.

(20) Giáo phái Pelagius: Do Pelagius (khoảng 360-418) chủ trương thuyết tự do ý chí và khổ hạnh, không cần sự trợ giúp của ân sủng. Ông cũng không tán thành tín điều về tội tổ tông truyền, nên bị Thánh Augustine đả phá và bị công đồng Ephesus tuyên là “lạc giáo” vào năm 431.

(21) Jérémie (tiếng Anh: *Jeremiah*; tiếng Việt: *Giêrêmia*): (khoảng 650-570 TCN), một trong các nhà tiên tri chủ yếu của đạo Do Thái, đạo Kitô và đạo Islam, một nguồn chủ yếu của Kinh Thánh Hêbrơ và Cựu Ước.

(22) Ezéchiel (tiếng Anh: *Ezekiel*; tiếng Việt: *Êgiêkien*) (khoảng 622-570 TCN) cùng với Isaïe, Jeremiah, Daniel, Ezechiel là một trong bốn vị

đại tiên tri của đạo Do Thái, Kitô giáo và đạo Islam, một nguồn chủ yếu của Kinh Thánh Hêbrơ và Cựu Ước.

<sup>(23)</sup> *Nguyên lý nguyên nhân đầy đủ* hay *nguyên lý túc lý* (tiếng Pháp: *Principe de raison suffisante*; tiếng Anh: *Principle of sufficient reason*): được Leibniz nêu trong “Đơn tử luận” (*Monadologie*) hay “Nguyên lý về nguyên nhân quy định” (*raison déterminante*) trong *Biện thần luận* (*Théodicée*) như là nguyên lý cơ bản của suy luận, bên cạnh Nguyên lý (loại trừ) mâu thuẫn, theo đó: “Theo nghĩa của nguyên nhân đầy đủ, ta thấy rằng không một sự kiện (*fait*) nào có giá trị hiệu lực là đúng hay thực tồn, và không phát biểu (*énonciation*) nào là đúng mà không có một nguyên nhân đầy đủ, khiến nó là như thế, chứ không phải khác đi, dù ta thường khó có thể nhận thức được lý do”. Trong *Biện thần luận*, Nguyên lý về nguyên nhân quy định là tính quy luật tiên nghiệm (có trước kinh nghiệm), theo đó “không có gì diễn ra mà không có nguyên nhân quy định, tức cái tạo cơ sở tiên nghiệm (*a priori*), khiến cho cái gì đó hiện hữu thay vì không hiện hữu và hiện hữu như thế thay vì hiện hữu một cách khác”.

(24) Kant, Immanuel (1724-1804): Đại triết gia Đức thời Khai minh, một trong những triết gia có ảnh hưởng lớn nhất của triết học Tây phương.

(25) Xem: Immanuel Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy, Biện chứng pháp siêu nghiệm*, B350-731 (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, tập 2, tr. 587-1055). Đây là phần Kant phê phán Tâm lý học thuần lý, Vũ trụ học thuần lý và Thần học thuần lý, ba cột trụ của Siêu hình học truyền thống, cho thấy chúng không có cơ sở, vì vượt khỏi phạm vi của kinh nghiệm khả hữu của con người.

(26) Ảo tượng siêu nghiệm (*transzendente Scheine*): Thuật ngữ Kant dùng để chỉ sai lầm cơ bản của lý tính khi vượt ra khỏi phạm vi của kinh nghiệm khả hữu. Xem: Sđd (chú thích 25), “Về ảo tượng siêu nghiệm”, B350-355, bản tiếng Việt, tr. 587-592.

(27) Lý tính thực hành (tiếng Đức: *Praktische Vernunft*/ tiếng Pháp: *Raison pratique*): Từ của Kant, chỉ cách sử dụng lý tính trong lĩnh vực hành động luân lý và các lĩnh vực nhân sinh, song hành và tương phản với cách sử dụng lý tính trong lĩnh vực lý thuyết và tư biện. Xem:

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

(28) Phán đoán phản tư (tiếng Đức: *reflektierende Urteilskraft*): Theo Immanuel Kant, trong tác phẩm *Phê phán năng lực phán đoán*, phán đoán có hai hình thức: phán đoán xác định, thâu gồm những cái đặc thù vào dưới một cái phổ quát đã biết, gọi là quy luật hay quy tắc, ví dụ sốt là triệu chứng thuộc về bệnh cúm, để *giải thích* nó. Thứ hai là phán đoán phản tư, đi tìm cái phổ quát chưa biết cho những cái đặc thù đã biết, nhằm *diễn giải* và *thấu hiểu* nó, ví dụ: gán một mục đích (vốn không nhìn thấy được) cho một hay nhiều hành động nào đó. Tính mục đích chính là nỗ lực của phán đoán phản tư để trung giới giữa tự nhiên và tự do. Khi xem cái gì đó là có tính mục đích, ta xem hiện tượng như một cái toàn bộ và xuất phát từ mục đích của cái toàn bộ.

(29) Xem: Immanuel Kant: *Phê phán năng lực phán đoán*. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2008, 2015.

(30) Cái ác tận căn (tiếng Đức: *das radikale Böse*): Thuật ngữ trong đạo đức học, triết học tôn giáo và triết học lịch sử của Kant, chỉ một hằng số nhân học trong bản tính của con người, có “xu

hướng” (*Hang*) về cái ác, đi ngược lại mệnh lệnh nhất quyết hay quy luật đạo đức. Chữ “tận căn” (gốc Latinh: *radix*) nói lên gốc rễ của xu hướng (ác) này là ở trong chính con người, đó là khi con người lấy cái ác làm châm ngôn chủ quan cho hành động. Cũng có tính “tận căn” giống như tổ chất (*Anlage*) hướng thiện và tuân thủ quy luật đạo đức, cái ác, trong chừng mực ấy, là một phương diện khác của sự tự do. Con người tự lựa chọn châm ngôn hành động (thiện hoặc ác) và phải tự chịu trách nhiệm về sự lựa chọn của mình. (Xem: Kant: *Phê phán lý tính thực hành; Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý và Tôn giáo bên trong ranh giới của lý tính đơn thuần*).

Về sau, Hannah Arendt cũng sử dụng thuật ngữ này, nhưng không theo nghĩa tìm nguồn gốc của cái ác, mà theo nghĩa sự quá đà, quá độ của tội ác, chủ yếu do cơ chế vận hành của các chế độ cực quyền gây ra.

<sup>(31)</sup> Kant luôn phân biệt giữa “tư duy” (không giới hạn, không cần có điều kiện) và “nhận thức” luôn có điều kiện, tức phải có các dữ liệu cảm tính, trong phạm vi kinh nghiệm khả hữu. Ở đây, “tư duy” (tư biện) về cái ác và sự tự do là thuộc phạm vi “khả niệm” (chỉ nắm bắt được

bằng tư tưởng), và không dễ dàng chứng minh được về mặt thường nghiệm, cảm tính.

<sup>(32)</sup> Johann Gottlieb Fichte (1762-1814); Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854); Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831); Johann Georg Hamann (1730-1788); Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819); Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (bút danh Novalis) (1772-1801): Các triết gia Đức sau Kant, thuộc thuyết duy tâm Đức và lãng mạn sơ kỳ (Novalis).

<sup>(33)</sup> Xem: Hegel: *Hiện tượng học Tinh thần*, tập 2. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Trẻ, 2012, tr. 1246-1303; Chú giải, tr. 1315-1318.

<sup>(34)</sup> Xem: nt., tr. 1303.

<sup>(35)</sup> Xem: Hegel: *Các Bài giảng về Triết học lịch sử* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte/Lectures on the Philosophy of History*), Tác phẩm 20 tập, tập 12 (Surkamp. Werke in 20 Bände. Band 12). “Mẹo lừa của Lý tính” (*List der Vernunft/cunning of the Reason*): Thuật ngữ của Hegel chỉ diễn trình của lịch sử nhân loại hiện thực hóa một mục đích mà bản thân con người hành động trong lịch sử không hay biết. Có phần tương tự với “bàn tay vô hình” của Adam Smith.



(36) Karl Barth (1886-1968): Nhà thần học Cải cách (Tin Lành) gốc Thụy Sĩ, nổi tiếng hàng đầu ở thế kỷ 20, vượt ra khỏi phạm vi hàn lâm và tôn giáo, ảnh hưởng lớn và rộng, được Giáo hoàng Pius XII ca ngợi là nhà thần học vĩ đại nhất kể từ Thánh Thomas Aquino. Công trình lớn nhất của ông là bộ *Tín lý Giáo hội* (*Kirchliche Dogmatik*) khổng lồ, nhưng vẫn còn dang dở (ấn bản cũ gồm 14 tập; ấn bản mới gồm 31 tập).

(37) Paul Tillich (1886-1965): Triết gia, nhà thần học Tin Lành, người Mỹ gốc Đức, có ảnh hưởng rất lớn ở thế kỷ 20. Bên cạnh nhiều tác phẩm cho đại chúng, công trình kinh điển của ông là bộ *Thần học hệ thống* (*Systematische Theologie*, 1951-63). Là triết gia hiện sinh, ông tìm cách hòa giải triết học hiện sinh (“Hiện hữu đi trước Bản chất”) với bản chất luận trong khuôn khổ rộng lớn của Tồn tại và mô tả hiện hữu của con người trong khuôn khổ ấy.

(38) *Opus alienum*: còn gọi là *opus alienum Dei*, “công việc xa lạ của Thượng đế” hay “công việc tay trái của Thượng đế”. Trong thần học của Luther, *opus alienum* và việc con người chịu đau khổ sẽ dạy cho họ biết cần đến Thượng đế và Tin Mừng như là sự chuẩn bị để đón nhận ân sủng từ *opus proprium*, “công việc của chính Thượng đế”, “công việc của bàn tay phải”.

(39) *Opus proprium*. Xem (38).

(40) Ở đây, tác giả Paul Ricoeur chắc hẳn muốn nhắc đến *Luận văn triết học về bản chất của sự tự do của con người* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809)/ *Treatise on the Essence of Human Freedom*, bản tiếng Anh của J. Stambaugh, Ohio University Press, 1985) của Schelling. Trái với quan niệm của Augustin về cái ác như là sự khuyết thiếu cái thiện, tức tính vô-bản thể của cái ác, và trái với quan niệm nhị nguyên của giáo thuyết Mani giáo về sự song hành của hai nguyên lý thiện và ác, Schelling xem hai nguyên lý thiện ác, sáng tối là hợp nhất trong Thượng đế như là tiềm thể, và sẽ trở nên hiện thể nơi con người, là nơi chúng có thể bị phân ly và không còn hợp nhất chặt chẽ nữa. Trong chừng mực đó, con người phải chịu trách nhiệm về chọn lựa của chính mình. Quan niệm này của Schelling gây tranh cãi rất lớn trong triết học và thần học và được M. Heidegger luận giải trong loạt bài giảng nổi tiếng năm 1936. (Xem: M. Heidegger: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit/Về bản chất của sự Tự do của con người*, Toàn tập (tiếng Đức), tập 42. Vittorio Klostermann, 1988).

(41) René Girard (1923-2015): Nhà nhân học triết học, nhà phê bình văn học, thành viên Hàn lâm Viện Pháp, nổi tiếng với “thuyết mô phỏng”, theo đó sự tiến hóa của con người bắt đầu từ việc trẻ em bắt chước hành vi và sự ham muốn của người lớn, phát triển xu hướng cạnh tranh bằng cách nhục mạ và kết án người khác qua “cơ chế của việc tạo ra những con dê tế thần” (giải thiêng hoặc thần thánh hóa một người, một nhóm) để xoa dịu những sự xung đột. Theo đó, thần thoại và tôn giáo là cần thiết để “quy tội” cho những thế lực hắc ám (Satan và ma quỷ).

(42) Xem: Sigmund Freud: *Trauer und Melancholie/ Mourning and Melancholia* (1917), đóng góp đầu tiên và cơ bản của Freud trong việc lý giải tâm phân học về sự đau buồn bình thường và bệnh lý đối với sự mất mát (sự đau buồn trong tang sự là mất vĩnh viễn người thân; còn u buồn là khi đối tượng được yêu thương không hẳn đã bị mất mát vĩnh viễn). Đây cũng là nơi Freud đề cập đầu tiên đến cái Siêu-Tôi và sự xâm lấn của con người.

(43) Harold S. Kushner (1935-): Giáo sĩ đạo Do Thái nổi tiếng, viết quyển sách này năm 1981, sau cái chết trẻ của người con trai (1963-1977), bàn về Thượng đế, sự toàn năng và biện thần luận.

<sup>(44)</sup> Elie Wiesel (1928-2016): Nhà văn, nhà hoạt động nhân quyền người Mỹ gốc Rumani, sống sót sau Holocaust của chế độ Hitler; từng nhận giải Nobel Hòa bình năm 1986.

# MỤC LỤC

Mấy lời giới thiệu của người dịch	5
<i>“Dấu hỏi vây quanh trọn kiếp người...”</i>	
Lời tựa của Pierre Gisel	15
I. Kinh nghiệm về cái ác: Giữa quả trách và than thở	33
II. Những cấp độ diễn ngôn trong tư biện về cái ác	39
1. Cấp độ thần thoại	39
2. Giai đoạn của sự minh triết	42
3. Giai đoạn của thuyết ngộ đạo ( <i>gnose</i> ) và thuyết ngộ đạo phản-ngộ đạo	46
4. Giai đoạn của Biện thần luận	51
5. Giai đoạn của phép biện chứng “tan vỡ”	63
III. Suy tư, hành động, cảm thụ	71
1. Suy tư	71
2. Hành động	73
3. Cảm thụ	75
Chú thích của người dịch	81

PAUL RICOEUR  
**CÁI ÁC**

**MỘT THÁCH THỨC ĐỐI VỚI  
TRIẾT HỌC VÀ THẦN HỌC**

Bùi Văn Nam Sơn  
*dịch, chú thích và giới thiệu*

---

HỘI LUẬT GIA VIỆT NAM  
NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC  
65 Tràng Thi - Quận Hoàn Kiếm - Hà Nội  
Email: nhaxuatbanhongduc65@gmail.com  
Điện thoại: 024.39260024 - Fax: 024.39260031

Chịu trách nhiệm xuất bản - Giám đốc: **Bùi Việt Bắc**  
Chịu trách nhiệm nội dung - Tổng biên tập: **Lý Bá Toàn**

Biên tập: **Phan Thị Ngọc Minh**  
Sửa bản in: **Yến Trang**  
Bìa: **Hà Thảo**  
Trình bày: **Phượng Nguyễn**



**CÔNG TY TNHH PHAN LỆ & FRIENDS**

Khu TMDV - Tòa nhà Gold View A1-06.04

346 Bến Vân Đồn, P.1, Q.4, TP. HCM

☎ 028 36369928 - 0129 9274566

🌐 [www.phanbook.vn](http://www.phanbook.vn); ✉ [info@phanbook.vn](mailto:info@phanbook.vn)

In 1.000 cuốn, khổ 12 x 20cm, tại Xí nghiệp in Fahasa

Địa chỉ: Số 774 Trường Chinh, Phường 15, Quận Tân Bình, TP. HCM

Số ĐKKHXB: 2253-2021/CXBIPH/43 - 45/HĐ

Quyết định xuất bản số 353/QĐ-NXBHĐ do NXB Hồng Đức cấp ngày 24-6-2021

In xong và nộp lưu chiểu năm 2021

ISBN: 978-604-338-155-9