

The international bestseller

HỌC CÁCH SỐNG

Khái luận triết học dành
cho thế hệ trẻ



LUC FERRY

LÊ HỒNG SÂM dịch



NHÀ XUẤT BẢN
HỘI NHÀ VĂN

"Học cách sống, học dùng sợ một cách vô bổ nữa những diện mạo khác nhau của cái chết hoặc, đơn thuần, là học cách khắc phục tính tầm thường vô vị của cuộc sống hàng ngày, sự buồn chán, thời gian trôi qua, đó đã từng là mục đích hàng đầu của các môn phái Hy Lạp cổ đại. Thông điệp của họ đáng được nghe, vì khác với những gì diễn ra trong lịch sử các khoa học, những triết lý của thời quá khứ vẫn còn đang nói với chúng ta. Và chẳng đó là một điểm mà riêng nó cũng đáng để suy nghĩ."

"Đây quả là cuốn sách bàn về triết học dễ tiếp cận một cách hiếm hoi nhưng vẫn tạo được cảm hứng và tràn đầy niềm tin vào khả năng của con người trong việc tư duy số phận cũng như các cứu cánh của mình."

— Livres et Lecture

"Chúng ta có thể cảm ơn Luc Ferry bởi ông đã giúp độc giả học được cách cảm thông trước khi phản bác, bởi ông đã dạy cho các bạn trẻ cách tư duy nhờ người khác và cùng với người khác trước khi có thể tự mình tư duy."

— Esprits et Vie



nhà nam
www.nhanam.vn

ISBN: 978-604-977-036-4



9 786049 770364

Giá: 108.000đ



8 935235 223677



Mua sách giả là giết chết sách thật

HỌC CÁCH SỐNG

Dịch từ nguyên bản tiếng Pháp:
APPRENDRE A VIVRE của **Luc FERRY**

© **PLON** 2006

Xuất bản theo hợp đồng nhượng quyền giữa NXB **Plon**
và **Nhã Nam**, 2009.

Bản quyền bản tiếng Việt © Công ty Văn hóa
& Truyền thông **Nhã Nam**, 2010.

Bản quyền tác phẩm đã được bảo hộ. Mọi hình thức xuất bản, sao chụp, phân phối dưới dạng in ấn hoặc văn bản điện tử, đặc biệt là việc phát tán trên mạng Internet mà không có sự cho phép bằng văn bản của Nhà xuất bản là vi phạm pháp luật và làm tổn hại đến quyền lợi của nhà xuất bản và tác giả. Không ủng hộ, khuyến khích những hành vi vi phạm bản quyền. Chỉ mua bán bản in hợp pháp.

LUC FERRY HỌC CÁCH SỐNG

Khái luận triết học dùng cho thế hệ trẻ

LÊ HỒNG SÂM dịch



NHÀ XUẤT BẢN
HỘI NHÀ VĂN

Tặng Gabrielle, Louise và Clara.

LỜI NÓI ĐẦU

Trong những tháng tiếp theo sau việc công bố cuốn sách của tôi *Thế nào là một cuộc đời thành đạt?*, nhiều người tự nhiên đến gặp tôi ngoài đường phố để bảo với tôi đại để như thế này: “Một hôm tôi đã được nghe anh nói về tác phẩm của anh... thật là rõ ràng trong sáng, nhưng khi tôi định đọc anh, thì tôi chẳng hiểu gì nữa hết...” Lời nhận xét bộc trực, nhưng không khiêu khích. Vì vậy nó lại càng khiến tôi rụng rời kinh ngạc! Tôi tự hứa với mình sẽ tìm một giải pháp, mà cũng chẳng biết rõ lắm mình sẽ làm thế nào để một ngày kia viết cũng rõ ràng minh bạch như mọi người từng cam đoan với tôi là tôi nói rõ ràng minh bạch...

Một tình huống đã cho tôi có cơ hội lại suy nghĩ về điều này. Nhân dịp đi nghỉ tại một xứ sở mà sáu giờ trời đã tối, vài người bạn đã yêu cầu tôi ứng tác một giáo trình triết học giảng cho các phụ huynh và con cái. Công việc đã buộc tôi phải đi đến điều cốt yếu mà cho tới bấy giờ tôi chưa từng làm được, chẳng nhờ tới những từ ngữ rắc rối, những viện dẫn uyên bác hay

ám chỉ đến các lý thuyết mà thánh giả của tôi không biết. Dần dà trong khi thuật lại lịch sử các tư tưởng, tôi nhận ra rằng ở các hiệu sách không có gì tương đương với giáo trình tôi đang tạm tạm kiến tạo mà chẳng nhờ vả gì được từ sách của mình. Dĩ nhiên ta tìm được nhiều cuốn lịch sử triết học. Có cả những cuốn rất hay, nhưng những cuốn tốt nhất thường quá khô khan đối với người nào đó xuất thân từ giới đại học, hướng hồ với ai chưa bước vào giới này, còn những cuốn khác lại chẳng mấy thú vị.

Cuốn sách nhỏ này bắt nguồn trực tiếp từ những buổi hội họp thân tình trên. Mặc dù được viết lại và được bổ sung, song sách vẫn còn giữ phong cách nói của những buổi họp ấy. Mục tiêu của sách khiêm tốn mà vẫn có tham vọng. Khiêm tốn, vì sách nhằm một công chúng không chuyên môn, giống như những bạn trẻ mà tôi đã cùng trò chuyện, trong kỳ nghỉ nọ. Có tham vọng, vì tôi không chịu chấp nhận một nhượng bộ nhỏ nhặt nào trước những đòi hỏi của việc đơn giản hóa khi việc ấy có thể dẫn tới chỗ làm biến dạng sự trình bày những tư tưởng lớn. Tôi hết sức tôn kính những công trình quan trọng của nền triết học thành thử tôi không thể quyết định trình bày chúng một cách méo mó lệch lạc vì những động cơ giả-sư phạm. Sự rõ ràng sáng sủa là điều kiện của một tác phẩm dành cho người mới bắt đầu, nhưng sự rõ ràng này phải đạt được mà không phá hoại mục tiêu của nó, nếu không

nó chẳng có giá trị gì.

Vậy nên tôi đã tìm cách đề xuất một sự khai tâm, tuy giản dị hết mức có thể, song không chịu bó tay trước tính phong phú và chiều sâu của những ý tưởng triết học. Mục đích của sự khai tâm này không phải chỉ cung cấp một tiền-cảm giác, một lớp vỏ ngoài phiến diện hoặc một bản khái lược bị xê dịch quanh co bởi những yêu cầu cấp thiết của việc phổ cập hóa, mà là giúp khám phá những ý tưởng triết học như bản thân chúng vốn thế, nhằm thỏa mãn hai đòi hỏi: đòi hỏi của một người trưởng thành muốn biết triết học là gì nhưng không định nhất thiết phải đi xa hơn; đòi hỏi của một thanh niên mong có thể nghiên cứu cặn kẽ hơn tùy tình hình, nhưng còn chưa có sẵn những hiểu biết cần thiết để có thể bắt đầu tự mình đọc các tác giả khó.

Đó là lý do khiến tôi định trình bày ở đây tất cả những gì mà ngày nay tôi coi là thực sự cốt yếu trong lịch sử tư tưởng, tất cả những gì tôi muốn truyền lại cho những người tôi gắn bó theo nghĩa cũ, bao gồm gia đình, cũng như bạn hữu.

Vì sao có ý đồ này?

Trước hết, theo cách ích kỷ, bởi vì cảnh tượng tuyệt vời nhất có thể trở thành một nỗi đau nếu ta không may mắn có được bên cạnh mình ai đó để chia sẻ cảnh ấy. Mà nói rằng triết học không tham dự những gì người ta thường gọi là “kiến thức tổng quát”

còn là nói nhẹ, mỗi ngày tôi càng hiểu thêm như vậy. Một người “có học thức” coi như phải biết lịch sử nước Pháp, vài tham chiếu quan trọng về văn chương và nghệ thuật, thậm chí chút ít sinh học và vật lý, nhưng chẳng ai trách cứ người ấy không biết tí gì về Epictète, về Spinoza hay về Kant. Tuy nhiên, theo năm tháng tôi dần tin chắc rằng đối với bất kỳ ai, kể cả những người mà trong mắt họ triết học không thể là một thiên hướng, thì nghiên cứu chút đỉnh triết học cũng thật quý hóa, dù chỉ vì hai lý do hết sức đơn giản.

Lý do thứ nhất, đó là vì, không có triết học, ta không thể hiểu được một điều gì hết về thế giới nơi mình đang sống. Đó là sự đào tạo có tác dụng soi sáng nhất, hơn cả sự đào tạo của các khoa học lịch sử. Vì sao? Rất đơn giản vì hầu như toàn bộ các tư tưởng, các xác tín của chúng ta, và hầu như toàn bộ các giá trị của chúng ta nữa, đều nằm trong những cách nhìn lớn về thế giới đã được khởi thảo và được cấu tạo theo dòng lịch sử các tư tưởng, mà không phải bao giờ ta cũng biết như vậy. Cần phải hiểu những cách nhìn lớn ấy để nắm bắt được lô gích, tầm quan trọng, những điều được mất của chúng...

Một số người dành phần lớn cuộc đời họ để dự báo điều bất hạnh, để tự chuẩn bị trước tai họa - mất việc làm, một tai nạn, một căn bệnh, cái chết của một người thân v.v. Số khác ngược lại có vẻ sống hoàn toàn vô tư lự. Thậm chí họ còn coi những vấn đề thuộc loại trên là

không có quyền được hiện diện trong cuộc sống thường ngày, rằng chúng thuộc thị hiếu ưa những thứ bệnh hoạn, một thị hiếu tiếp giáp với bệnh lý học. Những người này cũng như những người kia có biết hay chẳng là hai thái độ ấy có cội rễ sâu xa từ những cách nhìn thế giới đã được các triết gia Hy Lạp cổ đại nghiên cứu từ gốc đến ngọn một cách sâu sắc phi thường?

Việc lựa chọn một đạo đức học bình đẳng hơn là quý tộc, một mỹ học lãng mạn hơn là cổ điển, một thái độ quyến luyến hay không quyến luyến sự vật và con người khi đối diện cái chết, việc theo các hệ tư tưởng chính trị chuyên quyền hay tự do, tình yêu đối với thiên nhiên và động vật hơn là với con người, yêu thế giới hoang dã hơn là nền văn minh, tất cả những lựa chọn trên và nhiều lựa chọn khác nữa trước hết là những kiến tạo siêu hình lớn trước khi trở thành những ý kiến đưa ra cho các công dân tiêu thụ, như ở một thị trường. Những chia tách, những xung đột, những sự được mất mà các kiến tạo trên phác họa ngay từ buổi đầu, tiếp tục chỉ huy các suy nghĩ và lời lẽ của chúng ta, dù ta có biết như vậy hay không. Nghiên cứu những kiến tạo ấy ở cấp độ ưu việt nhất của chúng, nắm bắt được nguồn gốc sâu xa của chúng, đó là tự cung cấp phương tiện để ta không chỉ thông minh hơn, mà còn tự do hơn. Tôi không rõ lắm nhân danh cái gì mà ta phải tự tước mất của mình điều đó.

Nhưng, vượt xa hơn cả những gì ta được lợi về

phương diện thấu hiểu, nhận thức bản thân mình và người khác nhờ biết được những công trình lớn của truyền thống, cần phải biết rằng những công trình này có thể giúp sống tốt hơn và tự do hơn, thế thôi. Như nhiều nhà tư tưởng đương thời thường nói mỗi người theo cách của họ, người ta không triết lý để chơi đùa, thậm chí cũng không chỉ để hiểu thế giới và hiểu bản thân rõ hơn, mà, đôi khi, “để cứu lấy cái mạng mình”. Trong triết học có những điều thẳng được những nỗi sợ làm tê liệt sự sống, và tin rằng ngày nay tâm lý học có thể thay thế được những điều đó là một sai lầm.

Học cách sống, học đừng sợ một cách vô bổ nữa những diện mạo khác nhau của cái chết hoặc, đơn thuần, là học cách khắc phục tính tầm thường vô vị của cuộc sống hàng ngày, sự buồn chán, thời gian trôi qua, đó đã từng là mục đích hàng đầu của các trường phái Hy Lạp cổ đại. Thông điệp của họ đáng được nghe, vì khác với những gì diễn ra trong lịch sử các khoa học, những triết lý của thời quá khứ vẫn còn đang nói với chúng ta. Và chẳng đó là một điểm mà riêng nó cũng đáng để suy nghĩ.

Khi một lý thuyết khoa học tỏ ra là sai lầm, khi nó bị một lý thuyết khác rõ ràng là đúng hơn bác bỏ, thì nó thành lỗi thời và không khiến ai quan tâm nữa - trừ vài nhà bác học. Ngược lại những lời đáp triết học quan trọng từ thời thái cổ trả lời câu hỏi biết sống như thế nào vẫn cứ hiện diện. Từ điểm nhìn này, ta có

thể so sánh lịch sử triết học với lịch sử các nghệ thuật, hơn là lịch sử các khoa học: cũng giống như những tác phẩm của Braque hay của Kandinsky không “đẹp hơn” tác phẩm của Vermeer hay Manet, những suy nghĩ của Kant hay của Nietzsche về ý nghĩa hay sự vô-ý nghĩa của cuộc sống không cao hơn - mà cũng không thấp hơn - những suy nghĩ của Epictète, của Epicure hay của Phật. Ở đó có những đề xuất về sự sống, những thái độ trước sự hiện hữu vẫn tiếp tục nói với chúng ta qua các thời đại và không gì có thể làm cho thành lỗi thời vô dụng. Trong khi các thuyết khoa học của Ptolémée hay của Descartes bị “vượt qua” một cách triệt để và không còn ý vị nào khác ngoài ý vị lịch sử, thì ta vẫn còn có thể khai thác từ các minh triết cổ xưa như ta có thể yêu một ngôi đền Hy Lạp hay một bức thư pháp Trung Hoa trong khi vẫn sống ở ngang tầm thế kỷ XXI.

Nói theo cuốn khái luận triết học đầu tiên được viết ra trong lịch sử, cuốn của Epictète, quyển sách nhỏ này gọi người đọc bằng em. Bởi vì sách nói trước hết với một học trò, vừa lý tưởng vừa hiện thực, ở ngưỡng cửa của tuổi trưởng thành nhưng hãy còn thuộc về thế giới tuổi thơ do nhiều mối liên hệ. Xin đừng thấy ở đây một sự suồng sã nào không tốt, mà chỉ là một hình thái thân tình hay đồng tình mà duy nhất cách xưng hô em, tôi, là thích hợp.

Chương 1

TRIẾT HỌC LÀ GÌ?

Vậy tôi sẽ kể cho em lịch sử triết học. Chắc chắn không phải toàn bộ, nhưng dù sao cũng là năm thời điểm quan trọng nhất. Mỗi lần, tôi sẽ cung cấp cho em thí dụ về một hoặc hai cách nhìn lớn đối với thế giới, hay như đôi khi người ta thường nói, về một hoặc hai “hệ tư tưởng” lớn liên quan đến một thời đại để em có thể bắt đầu tự mình đọc, nếu em muốn. Tôi cũng muốn khởi đầu hứa với em một điều: nếu em chịu khó đi theo tôi, em sẽ thực sự biết được triết học là gì. Thậm chí em sẽ có một quan niệm khá chính xác về điều này để quyết định liệu em có mong muốn tìm hiểu triết học kỹ hơn hay không - thí dụ bằng cách đọc cặn kẽ hơn một trong những nhà tư tưởng lớn mà tôi sắp nói với em.

Rủi thay - trừ phi ngược lại đó là một điều tốt, một mưu mẹo của lý trí để buộc chúng ta phải suy nghĩ - vấn đề lẽ ra phải là dĩ nhiên: “Triết học là gì”,

lại là một trong những vấn đề mà người ta bàn cãi nhiều nhất theo tôi biết. Phần đông các triết gia ngày nay vẫn đang thảo luận về điều đó, mà không phải bao giờ cũng đồng ý được với nhau.

Khi tôi đang học năm cuối trường trung học, thầy giáo của tôi quả quyết với tôi rằng đó “chỉ đơn thuần” là một sự “đào tạo tinh thần phê phán và tính tự chủ”, một “phương pháp tư duy nghiêm ngặt”, một “nghệ thuật suy nghĩ” bám chặt vào một thái độ “ngạc nhiên”, “chất vấn”... Đó là những định nghĩa mà ngày nay em sẽ còn thấy gần như khắp nơi trong những tác phẩm khai tâm.

Mặc dù hết sức kính trọng ông thầy, tôi phải nói ngay với em rằng trong mắt tôi, những định nghĩa như vậy gần như không liên quan gì đến thực chất của vấn đề.

Cứ cho là trong triết học người ta suy tưởng, như vậy tất nhiên là tốt hơn. Cứ cho là trong triết học người ta tư duy một cách nghiêm ngặt và đôi khi theo phương thức phê phán hoặc nghi vấn nữa. Nhưng tất cả những điều đó không có gì, tuyệt đối không có gì đặc thù hết. Tôi chắc chắn rằng bản thân em biết vô số những hoạt động khác của con người ở đó người ta cũng tự đặt các câu hỏi, ở đó người ta cố gắng lập luận đúng đắn hết mức có thể, song chẳng vì vậy mà mang tính triết học một chút nào.

Các nhà sinh học và các nghệ sĩ, các nhà vật lý và

các tiểu thuyết gia, các nhà toán học, các nhà thần học, các nhà báo và ngay cả các chính khách đều suy nghĩ hoặc tự đặt những câu hỏi. Theo tôi biết, họ chẳng vì thế mà là nhà triết học. Một trong những thói xấu chủ yếu của thời đại ngày nay là quy giản triết học thành một “suy nghĩ phê phán” đơn thuần hoặc còn thành một “lý thuyết biện luận”. Suy nghĩ và biện luận chắc chắn là những hoạt động rất đáng quý trọng. Thậm chí những hoạt động ấy là cần thiết để đào tạo những công dân tốt, có khả năng tham gia một cách ít nhiều tự chủ vào cuộc sống của đô thị, quả thật như vậy. Nhưng đó chỉ là những phương tiện cho những mục đích khác với mục đích của triết học - bởi triết học không phải là một công cụ chính trị cũng chẳng phải là một chỗ nương tựa của đạo đức.

Vậy tôi sẽ đề nghị em đi xa hơn những sáo ngữ nọ và tạm thời chấp nhận một phương pháp tiếp cận khác hẳn, trong khi chờ đợi tự bản thân em thấy được vấn đề rõ hơn.

Phương pháp tiếp cận này xuất phát từ một lý do rất đơn giản, nhưng chứa đựng ở dạng mầm mống câu hỏi trung tâm của mọi triết học: con người - khác với Thượng đế - nếu như Thượng đế tồn tại - phải chết hoặc, để nói như các triết gia, đó là một “thực thể hữu hạn”, bị giới hạn trong không gian và thời gian. Nhưng khác với loài vật, con người là thực thể duy nhất ý thức được những giới hạn của mình. Nó biết là nó sẽ

chết và những người thân của nó, những người nó yêu mến, cũng thế. Vậy nó không thể ngăn mình tự vấn về cái tình thế, *một cách tiên nghiệm*, là đáng lo ngại, thậm chí phi lý hoặc không chịu nổi này. Và chắc chắn là, trong chuyện này, thoát tiên con người hướng về các tôn giáo hứa hẹn với nó sự “cứu rỗi”.

Tính hữu hạn của con người và vấn đề cứu rỗi

Tôi muốn em hiểu rõ từ này - “cứu rỗi” - và muốn em cũng nhận biết các tôn giáo định đảm trách các vấn đề do từ này khơi lên như thế nào. Bởi việc đơn giản nhất, để bắt đầu xác định ranh giới triết học là gì, như em sẽ thấy, lại vẫn là việc định vị triết học trong quan hệ với dự định tôn giáo.

Hãy mở một cuốn từ điển và em sẽ thấy sự “cứu rỗi” thoát tiên và trước hết chỉ “hiện tượng được cứu vớt, được thoát khỏi một nguy cơ lớn hoặc một bất hạnh lớn”. Được lắm. Nhưng thảm họa nào đây, mối hiểm nghèo khủng khiếp nào đây mà các tôn giáo tự nhận là giúp chúng ta thoát khỏi? Em đã biết câu trả lời rồi: chắc chắn, đây là nói về cái chết. Đó là lý do khiến tất cả các tôn giáo đều cố gắng, dưới những hình thức khác nhau, hứa hẹn với chúng ta sự sống vĩnh cửu, để đảm bảo với chúng ta rằng một ngày kia chúng ta sẽ gặp lại những người mà ta yêu quý - cha

mẹ hay bè bạn, anh em hay chị em, chồng hay vợ, con hay cháu, mà đời sống trần thế sẽ chia rẽ với chúng ta, một cách không sao tránh khỏi.

Trong sách Phúc âm của Jean, bản thân J  sus trải nghiệm cái chết của một người bạn thân thiết, Lazare. Giống như bất kỳ con người nào, J  sus khóc. Rất đơn giản, J  sus trải nghiệm, giống như em và tôi, nỗi đau lòng liên quan đến sự chia rẽ. Nhưng, khác với chúng ta, những người trần thế, J  sus có quyền năng cải tử hoàn sinh cho bạn. Và Người làm điều đó, để chỉ ra, như Người nói, rằng “tình yêu mạnh hơn cái chết”. Và về thực chất chính thông điệp này cấu thành điều cốt yếu của thuyết cứu rỗi Kitô giáo: cái chết, với những ai yêu thương, với những ai tin vào lời đức Kitô, chỉ là một bề ngoài, một bước chuyển. Nhờ tình yêu và tín ngưỡng, chúng ta có thể đạt được sự bất tử.

Điều này đến đúng lúc, phải thú nhận như vậy. Quả thực, trên hết thấy mọi thứ, chúng ta ao ước gì nào? Không cô đơn, được hiểu, được yêu, không bị chia rẽ với những người thân, tóm lại, không chết và cả họ cũng không chết. Mà đời sống thực tế một ngày nào đó sẽ làm mọi mong chờ ấy thất vọng. Vậy là một số người đi tìm sự cứu rỗi ở niềm tin vào một Thượng đế và các tôn giáo quả quyết với chúng ta rằng họ sẽ đạt được điều ấy.

Sao lại không nhỉ, nếu người ta tin như thế và nếu người ta có tín ngưỡng?

Nhưng với những người không bị thuyết phục, với những người nghi ngờ tính chân xác của những lời hứa hẹn trên, thì vấn đề, nhất định rồi, vẫn còn nguyên đó. Và chính ở chỗ này mà triết học có thể coi là đến thay thế tiếp nối.

Lại còn vì bản thân cái chết - vấn đề này là trọng yếu nếu em muốn hiểu trường (champ) của triết học - không phải là một thực tế đơn giản như thông thường người ta vẫn tưởng. Nó không thu tóm ở sự “kết thúc cuộc sống”, ở sự dừng lại ít hay nhiều thô bạo sự hiện hữu của chúng ta. Để tự trấn an, một số nhà minh triết thời Cổ đại bảo rằng chẳng nên nghĩ đến nó bởi vì, một trong hai điều: hoặc tôi đang sống, và cái chết, theo như định nghĩa, là không hiện diện, hoặc nó hiện diện và, cũng theo như định nghĩa, thì tôi chẳng còn ở đấy nữa để mà lo lắng! Trong những điều kiện như thế, tại sao lại làm mình bối rối vì một vấn đề vô bổ chứ?

Lập luận, rủi thay, hơi quá thiển cận nên chẳng trung thực. Vì sự thật, đó là cái chết, trái với những gì ngạn ngữ cổ gợi ý, có nhiều gương mặt khác nhau *và nghịch lý thay, hoàn toàn có thể nhận biết được sự hiện diện của những gương mặt này ngay giữa lòng sự sống sinh động nhất.*

Mà đó chính là điều, ở thời điểm này hay thời điểm khác, dần vật cái sinh thể hữu hạn khốn khổ là con người bởi chỉ riêng con người ý thức được rằng thời gian được tính đếm với anh ta, rằng điều bất khả

vấn hồi không phải là một ảo tưởng và có lẽ anh ta cần suy nghĩ kỹ xem phải làm gì với cuộc đời ngắn ngủi của mình. Edgar Poe, ở một trong những bài thơ trứ danh nhất của ông, thể hiện ý tưởng về tính không thể đảo ngược của tiến trình cuộc sống qua một động vật chẳng lành, một con quạ đậu trên rìa một khung cửa sổ, chỉ biết nói và lặp lại mỗi một công thức: *Never more* - “không bao giờ nữa”.

Poe muốn qua đó nói rằng cái chết nói chung chỉ tất cả những gì thuộc loại thức của cái “không bao giờ nữa”. Nó là, *ngay giữa lòng sự sống*, cái sẽ không bao giờ trở lại, cái thuộc về quá khứ một cách không thể đảo ngược và ta không có cơ may nào một ngày kia thấy lại. Có thể đó là những kỳ nghỉ của tuổi thơ tại những nơi chốn và cùng những bạn bè mà ta lìa bỏ không trở lại, là sự ly hôn của cha mẹ, là những ngôi nhà hay những mái trường mà một cuộc chuyển nơi ở buộc ta bỏ lại, và hàng ngàn điều khác nữa: ngay cả khi không phải bao giờ cũng là sự khuất bóng của một người thân thiết, thì tất cả những gì thuộc loại thức của cái “không bao giờ nữa” đều thuộc mục lục của cái chết.

Em thấy đó, theo nghĩa này, thì cái chết chẳng hề thâm tóm ở riêng sự kết thúc đời sống sinh học. Chúng ta biết vô vàn hóa thân của cái chết ở chính giữa bản thân sự hiện hữu và những gương mặt phức tạp này rồi cuộc dẫn vật chúng ta, mà thậm chí đôi khi chúng ta không ý thức được hoàn toàn. Để sống tốt, để sống

tự do, có thể có niềm vui, lòng hào hiệp và tình yêu, thì thoát tiên và trước hết chúng ta phải thắng nỗi sợ - hoặc, để nói rõ hơn, “các” nỗi sợ, bởi những biểu hiện của cái Không thể Đảo ngược rất đa dạng.

Nhưng chính ở chỗ này, tôn giáo và triết học bắt đầu một cách căn bản.

*Triết học và tôn giáo: hai cách thức đối lập
để tiếp cận vấn đề cứu rỗi*

Đối mặt với mối đe dọa tối thượng mà họ có kỳ vọng giúp chúng ta khắc phục được, quả thực, các tôn giáo hoạt động như thế nào? Chủ yếu, là nhờ tín ngưỡng. Chính tín ngưỡng, và sự thật là chỉ riêng tín ngưỡng, mới có thể làm cho ân sủng của Thượng đế lại rơi xuống chúng ta: nếu bạn có niềm tin ở Thượng đế, Người sẽ cứu vớt bạn, các tôn giáo nói vậy, bởi thế các tôn giáo yêu cầu trước bất kỳ đức tính nào khác *sự khiêm nhường* trong mắt họ nó đối lập với sự ngạo mạn và tính tự đắc của triết học - đó là điều mà các nhà tư tưởng Kitô lớn nhất không ngừng nhắc đi nhắc lại, từ thánh Augustin đến Pascal. Vì sao lại có lời kết tội đó đối với tư tưởng tự do vô tôn giáo? Rất đơn giản chỉ vì tư tưởng này, cả nó nữa, cũng bảo là cứu được chúng ta nếu không khỏi bản thân cái chết, thì ít ra cũng khỏi những lo âu do cái chết gây nên, *nhưng là nhờ sức mạnh*

của chính chúng ta và chỉ theo riêng lý trí của ta mà thôi. Đó là, ít ra từ một điểm nhìn tôn giáo, sự kiêu ngạo triết học cực điểm, sự táo tợn không sao chịu nổi đã nhận thấy được ở các triết gia đầu tiên, từ thời Cổ đại Hy Lạp, trước Jésus-Christ nhiều thế kỷ.

Và đúng vậy. Do không thể đi tới chỗ tin vào một Thượng đế cứu thế, nhà triết học trước hết là người nghĩ rằng bằng cách hiểu biết thế giới, bằng cách thấu hiểu bản thân và thấu hiểu những người khác nhiều hết mức trí năng ta cho phép, ta có thể khắc phục được các nỗi sợ của ta, trong trạng thái sáng suốt hơn là trong một tín ngưỡng mù quáng.

Nói theo cách khác, nếu các tôn giáo tự định nghĩa như là những “thuyết cứu rỗi” do một Đấng khác, nhờ ở Thượng đế, thì ta có thể định nghĩa các triết học lớn như là những thuyết cứu rỗi do bản thân mình, không có sự giúp đỡ của Thượng đế.

Do vậy mà Epicure, chẳng hạn, định nghĩa triết học như một “y học của tâm hồn⁽¹⁾” mà mục tiêu tối hậu là làm chúng ta hiểu rằng “cái chết không đáng sợ”. Đó cũng là toàn bộ cương lĩnh triết học mà đồ đệ lỗi lạc nhất của ông, Lucretius, trình bày trong áng thơ nhan đề *Về bản chất của sự vật*:

1. Theo quan điểm này, ông đề xuất bốn phương thuốc cho những nỗi đau đớn khổ sở liên quan trực tiếp đến việc chúng ta phải chết: “Các vị thần không đáng sợ, cái chết không đáng lo, điều tốt lành để đạt được, điều khổ sở để chịu đựng.”

“Trước hết cần xua đuổi và phá tan nỗi sợ Achéron [dòng sông Âm phủ], cái nỗi sợ thâm nhập đáy sâu bản thể chúng ta, đầu độc cuộc sống con người, nhuộm màu đen của cái chết lên mọi sự vật và không để cho một niềm vui trong trẻo và thuần khiết nào tồn tại.”

Nhưng cũng đúng như vậy cả với Epictète, một trong những đại biểu lớn nhất của một trường phái triết học khác của Hy Lạp thời cổ mà lát nữa tôi sẽ nói với em, môn phái khắc kỷ, đi tới chỗ thậm chí quy *tất cả* các chất vấn triết học vào một cội nguồn duy nhất và đồng nhất: nỗi sợ cái chết.

Ta hãy nghe Epictète nói với đồ đệ trong khi đàm luận trao đổi:

“Con có tâm niệm rằng, ông bảo đồ đệ, *căn nguyên của mọi đau đớn khổ sở đối với con người, của sự thấp kém, của sự hèn nhát, đó là... nỗi sợ cái chết?* Con hãy luyện rèn chống lại nỗi sợ ấy; hãy để *mọi lời nói của con, mọi sự học hành của con, mọi sách vở con đọc đều hướng tới việc ấy và con sẽ biết được rằng đó là phương kế duy nhất của con người để trở nên tự do⁽¹⁾.*”

1. Hãy đọc tập sách nhan đề *Những nhà Khắc kỷ*, Paris, Gallimard, La Pléiade, tr. 1039.

Ta còn gặp lại cũng chủ đề này ở Montaigne, trong câu cách ngôn trứ danh của ông theo đó “triết lý tức là học cách chết”, nhưng cũng ở cả Spinoza, với suy nghĩ rất hay của ông về nhà mình triết người vốn “chết đi ít hơn kẻ điên”, ở Kant, khi ông tự hỏi “điều mà ta được phép hy vọng”, và ngay cả ở Nietzsche, với ý tưởng về “tính vô tội của sự trở thành” (*l’innocence du devenir*), ông là người đã gặp lại những yếu tố sâu xa nhất của các thuyết cứu rỗi được tạo dựng ở thời Cổ đại.

Em đừng áy náy nếu như những ám chỉ trên đây về các tác gia lớn còn chưa nói lên với em điều gì. Đó là chuyện bình thường vì em mới khởi đầu. Chúng ta sẽ trở lại với mỗi thí dụ trong các thí dụ đó để làm sáng tỏ và lý giải chúng.

Lúc này, chỉ cần em hiểu vì sao, trong mắt tất cả các triết gia đó, nỗi sợ cái chết cản trở chúng ta sống dễ chịu. Không chỉ vì nỗi sợ ấy sản sinh sự lo âu. Thực ra mà nói, phần lớn thời gian, chúng ta không nghĩ đến chuyện này - và tôi chắc chắn rằng em không ngày nọ qua ngày kia nghiền ngẫm hiện tượng là mọi người phải chết! Mà, sâu xa hơn nhiều, bởi vì tính không thể đảo ngược của tiến trình sự vật nó là một dạng chết ngay giữa lòng sự sống, luôn đe dọa lôi kéo chúng ta vào một chiều kích thời gian phá hỏng cuộc đời: chiều kích của quá khứ nơi đến trú ngụ những yếu tố chính phá hỏng hạnh phúc, đó là hoài niệm và tính tội lỗi, là niềm nuối tiếc và nỗi ân hận.

Có lẽ em sẽ bảo tôi rằng chỉ cần dừng nghĩ đến điều ấy nữa là đủ, chẳng hạn hãy cố dừng lại ở những hồi ức hạnh phúc nhất hơn là cứ nhắc đi nhắc lại mãi những thời điểm khổ sở.

Nhưng nghịch lý thay, ký ức về những khoảnh khắc hạnh phúc cũng rất có thể kéo chúng ta ra khỏi thực tế một cách âm hiểm. Bởi cùng với thời gian nó biến đổi những khoảnh khắc này thành những “thiên đường đã mất” thu hút chúng ta một cách khó nhận biết về với quá khứ và như vậy là ngăn cấm chúng ta thụ hưởng hiện tại.

Như em sẽ thấy ở những phần sau, các triết gia Hy Lạp nghĩ rằng quá khứ và tương lai là hai mối họa đè nặng lên cuộc sống con người, hai trung tâm của mọi nỗi lo âu đến làm hỏng chiều kích độc nhất vô nhị của cuộc đời, chiều kích duy nhất đáng để sống - rất đơn giản chỉ vì nó là chiều kích duy nhất có thực: chiều kích của khoảnh khắc hiện tại. Họ ưa nhấn mạnh rằng quá khứ không còn nữa còn tương lai chưa tới, ấy thế mà chúng ta sống gần như suốt đời giữa những hồi ức và những dự định, giữa hoài niệm và hy vọng. Chúng ta tưởng tượng mình sẽ hạnh phúc hơn nhiều nếu như cuối cùng mình có được cái này hay cái kia, có giày mới hay một máy tính nhiều hiệu năng hơn, một ngôi nhà khác, những kỳ nghỉ khác, bạn bè khác... Nhưng cứ tiếc nuối mãi quá khứ hoặc hy vọng mãi ở tương lai, cuối cùng chúng ta bỏ lỡ sự sống duy nhất đáng

sống, sự sống thuộc về cái ở đây và bây giờ mà chúng ta không biết yêu quý như lẽ ra nó chắc chắn xứng đáng được yêu quý.

Đối mặt với những ảo ảnh phá hỏng niềm ham thích sống, các tôn giáo hứa hẹn gì với chúng ta?

Rằng chúng ta không phải sợ nữa, vì những mong đợi chủ yếu của chúng ta sẽ được toại nguyện và chúng ta có thể sống cái hiện tại như nó vốn thế... trong khi dù sao vẫn chờ đợi một tương lai tốt đẹp hơn! Có một Đấng vô biên và nhân hậu yêu mến chúng ta trên hết thấy mọi điều. Như vậy chúng ta sẽ được Người cứu vớt khỏi sự cô đơn, khỏi sự chia rẽ với những người thân thương, những người mà, ngay nếu một ngày kia họ khuất bóng ở cuộc đời này, sẽ chờ đợi chúng ta ở một cuộc đời khác.

Phải làm gì để được “cứu vớt” như vậy? Chủ yếu, chỉ cần tin tưởng là đủ. Quả thực, bí thuật ấy phải được thực hiện trong niềm tín ngưỡng và nhờ ân sủng của Thượng đế. Trước mặt Đấng mà các tôn giáo coi là Đấng Tối cao, Đấng mà mọi sự đều lệ thuộc, các tôn giáo khuyến dụ chúng ta có một thái độ nằm trọn trong hai từ: lòng tin - trong tiếng latin từ này là *fides* cũng có nghĩa “tín ngưỡng” - và sự khiêm nhường.

Cũng chính vì thế mà triết học, đi theo một nẻo đường ngược lại, tiếp giáp với tính *quỷ quái*.

Thần học Kitô giáo đã phát triển theo quan điểm

này một suy nghĩ sâu xa về “những cám dỗ của quỷ dữ”. Trái ngược với hình ảnh bình dân thường được chuyển tải bởi một Giáo hội khao khát uy lực, quỷ không phải là kẻ khiến ta đi chệch con đường ngay thẳng, về phương diện đạo đức, bằng cách nhờ cậy vào sự yếu đuối của xác thịt. Đó là kẻ, về phương diện tinh thần, làm mọi điều y có thể để *chia rẽ* chúng ta (*dia-bolos* trong tiếng Hy Lạp có nghĩa “kẻ chia rẽ”) khỏi mối liên hệ thẳng đứng kết nối những người tín tâm thực sự với Thiên Chúa và chỉ riêng mối liên hệ ấy mới cứu được họ khỏi sự khổ não và cái chết. *Diabolos* không chỉ vừa lòng ở việc đối lập những con người với nhau, thí dụ bằng cách xúi giục họ ghét nhau và gây chiến với nhau, mà nghiêm trọng hơn nhiều, y cắt lia con người khỏi Chúa Trời và như vậy là phớt lờ con người cho mọi nỗi lo âu mà tín ngưỡng đã chữa khỏi được.

Với một nhà thần học giáo điều, thì triết học - dĩ nhiên, trừ khi triết học phục tùng tôn giáo một cách trọn vẹn và hoàn toàn phụng sự tôn giáo (nhưng khi đó, nó không còn thực sự là triết học nữa...) - là công trình tuyệt luân của quỷ, vì trong khi xúi giục con người quay lưng lại với các tín ngưỡng để sử dụng lý trí của mình, tinh thần phê phán của mình, triết học lôi kéo con người một cách từ từ khó nhận biết về lĩnh vực của *ngghi ngờ*, vốn là bước đi đầu tiên ra khỏi sự giám hộ của thần thánh.

Ở phần mở đầu Kinh Thánh, trong câu chuyện kể về Sáng thế, như có lẽ em còn nhớ, chính con rắn đóng vai trò Ác quỷ khi nó xúi bẩy Adam và Eve *nghe* ngờ căn cứ vững vàng của các giới luật của Chúa Trời không cho đụng vào trái cấm. Nếu như rắn muốn hai con người đầu tiên tự vấn và cắn trái táo, thì đó là để họ bất tuân lệnh Chúa Trời, bởi vì bằng cách chia rẽ họ với Người, rắn biết là nó có thể giáng xuống họ mọi nỗi khổ cố hữu của đời những kẻ trần tục. Chính là cùng với sự “sa ngã”, sự ra khỏi thiên đường thứ nhất - nơi hai con người của chúng ta từng sống hạnh phúc, chẳng hề có nỗi sợ nào, hài hòa với thiên nhiên cũng như với Chúa Trời -, mà những hình thái đầu tiên của lo âu xuất hiện. Tất cả những hình thái ấy đều liên quan đến hiện tượng là cùng với sự sa ngã, bản thân sự sa ngã này trực tiếp xuất phát từ mối nghi ngờ tính thích đáng của những điều Chúa Trời cấm kỵ, con người trở thành những kẻ có thể chết và phải chết.

Triết học - mọi triết học, dù đôi khi hết sức bất đồng trong những lời đáp chúng cố mang lại - cũng hứa với ta là thoát khỏi những nỗi sợ nguyên thủy kia. Vậy triết học, ít ra là ban đầu, có chung với các tôn giáo niềm tin chắc rằng lo âu cản trở ta sống dễ chịu: nó không chỉ ngăn cấm ta hạnh phúc, mà còn ngăn cấm ta tự do. Như tôi đã gợi ý cho em qua vài thí dụ, đó là một đề tài hiện diện khắp mọi chốn ở

các triết gia Hy Lạp đầu tiên: người ta không thể suy nghĩ cũng không thể hành động tự do khi người ta bị tê liệt bởi nỗi lo lắng âm thầm nảy sinh do sợ hãi cái không thể đảo ngược, ngay cả khi nỗi sợ ấy đã trở thành bất tự giác. Vậy vấn đề là khuyến dụ con người tự “cứu vớt”.

Nhưng, như giờ đây em đã hiểu, sự cứu vớt ấy phải đến không từ một *Đấng khác*, không từ một Đấng “siêu việt” (điều này có ý nói “ở bên ngoài và bên trên” chúng ta), mà *hoàn toàn từ bản thân chúng ta*. Triết học muốn chúng ta thoát vòng khó khăn bằng sức lực của chính chúng ta, bằng những con đường của lý tính đơn thuần, nếu ít ra chúng ta đạt tới chỗ sử dụng được lý tính một cách đúng đắn, một cách táo bạo và kiên quyết. Và đó chính là điều Montaigne muốn nói khi, cũng ám chỉ đến minh triết của các triết gia Hy Lạp cổ, ông quả quyết với chúng ta rằng “triết lý, đó là học cách chết”.

Vậy phải chăng mọi triết học đều có số phận định sẵn là vô thần? Có thể có một triết học Kitô giáo, Do Thái, Hồi giáo hay không? Và nếu có, thì theo nghĩa nào? Ngược lại, dành cương vị nào đây cho những triết gia lớn có tín ngưỡng, như Descartes hay như Kant? Và lại, có lẽ em sẽ bảo tôi, vì sao lại khước từ điều các tôn giáo hứa hẹn? Vì sao không khiêm nhường chấp nhận phục tùng luật lệ của một thuyết cứu rỗi “cùng với Chúa Trời”?

Vì hai lý do trọng đại, chắc hẳn là khởi nguồn của mọi triết học.

Thoạt tiên - và trước hết - bởi vì điều các tôn giáo hứa hẹn với chúng ta để làm an dịu những lo âu về cái chết, nghĩa là hứa rằng chúng ta bất tử và sẽ gặp lại sau cái chết sinh học những người mà ta yêu mến, thì, như người ta thường nói, quá tốt đẹp nên không thực. Cũng quá đẹp, và cũng ít đáng tin, là hình ảnh một Chúa Trời như một người cha với các con mình. Làm sao dung hòa được hình ảnh ấy với việc lặp đi lặp lại không sao chịu nổi những cuộc thảm sát hoặc những tai họa đè nặng lên nhân loại: người cha nào lại để các con mình trong địa ngục của Auschwitz, của Rwanda, của Campuchia? Một tín đồ chắc sẽ nói rằng đó là cái giá của tự do, rằng Chúa Trời đã tạo ra con người tự do và tai vạ phải giáng xuống họ. Nhưng nói thế nào đây về những kẻ gây thương vô tội? Nói thế nào về hàng ngàn em bé bị đầy đọa trong những tội ác nhớp nhúa chống lại nhân loại kia? Cuối cùng thì một triết gia sẽ không tin rằng những câu trả lời của tôn giáo là thỏa đáng⁽¹⁾. Cuối cùng thì ông ta bao giờ cũng ít nhiều nghĩ rằng lòng tin ở Chúa Trời, như bù lại, đến để an ủi, có lẽ lại khiến ta bị mất sáng suốt nhiều hơn là khiến ta được

1. Người ta sẽ phản bác rằng lập luận này chỉ có giá trị chống những cách nhìn bình dân về tôn giáo. Chắc hẳn thế. Song không vì vậy mà những cách nhìn này không phải là những cách nhìn đồng đảo nhất và có sức mạnh nhất theo lẽ trên.

thanh thản. Đã đành là ông ta tôn trọng những người tín ngưỡng. Ông ta không nhất thiết bảo rằng họ sai, rằng niềm tin của họ phi lý, càng không bảo rằng việc Chúa Trời không tồn tại là chắc chắn. Vả chăng, làm thế nào người ta có thể chứng minh được là Chúa Trời không tồn tại? Chỉ có điều ông ta không có tín ngưỡng, thế thôi, và trong những điều kiện ấy, ông ta cần phải đi tìm ở nơi khác, phải tư duy theo cách khác.

Nhưng còn nhiều hơn thế nữa. Sự an lạc không phải là lý tưởng duy nhất trên Thế gian. Tự do cũng là một lý tưởng. Và nếu như tôn giáo xoa dịu lo âu bằng cách biến cái chết thành một ảo ảnh, thì nó có nguy cơ làm điều ấy với cái giá của tự do tư tưởng. Bởi bao giờ nó cũng ít hay nhiều đòi hỏi, để bù cho sự thanh thản mà nó bảo là đem lại, rằng đến một thời điểm này hay thời điểm khác ta hãy bỏ lý trí để dành chỗ cho tín ngưỡng, rằng ta hãy ngừng tinh thần phê phán để chấp nhận tin tưởng. Nó muốn chúng ta, đứng trước Thượng đế, như trẻ nhỏ, chứ không như những người trưởng thành, ở những người này, rốt cuộc, nó chỉ nhìn thấy những kẻ lý sự ngạo mạn.

Triết lý hơn là tin tưởng, về thực chất - ít ra theo quan điểm của các triết gia, vì quan điểm của các tín đồ dĩ nhiên khác biệt - đó là ưa thích sự sáng suốt hơn là tiện nghi, ưa thích tự do hơn là tín ngưỡng. Theo một nghĩa thì, quả thực, đây đúng là vấn đề “cứu lấy cái mạng mình”, nhưng không phải với bất kỳ giá nào.

Có lẽ em sẽ bảo tôi rằng, trong những điều kiện như thế, nếu triết học chủ yếu là một cuộc kiếm tìm sự sống tốt ngoài tôn giáo, một cuộc *truy cầu sự cứu rỗi mà không có Thượng đế*, thì vì đâu người ta lại hết sức sẵn lòng trình bày triết học trong các sách giáo khoa như một nghệ thuật để tư duy đúng, để phát triển tinh thần phê phán, phát triển suy nghĩ và sự tự chủ của cá nhân? Vì đâu mà, ở thành thị, trên vô tuyến truyền hình hay trên báo chí, người ta rất hay quy giản triết học thành một sự dẫn thân mang tính đạo đức, sự dẫn thân này đối lập chính và tà, trong tiến trình của thế giới như nó đang diễn ra? Phải chăng triết gia tốt bậc là người hiểu điều đang hiện hữu, rồi dẫn thân và công phần chống lại những tai ương của thời đại? Dành vị trí nào đây cho những chiều kích khác của cuộc sống tinh thần và đạo đức? Làm thế nào dung hòa những chiều kích ấy với định nghĩa về triết học mà tôi vừa phác họa?

*Ba chiều kích của triết học: thông hiểu điều hiện hữu
(lý thuyết), khao khát chính nghĩa (đạo đức)
và kiếm tìm sự cứu rỗi (minh triết)*

Thật hiển nhiên, ngay cả khi việc kiếm tìm sự cứu rỗi mà không có Thượng đế đúng là ở trung tâm của mọi triết học lớn, ngay cả khi đó là mục tiêu chủ yếu

và tối hậu của triết học, thì mục tiêu ấy cũng chẳng thể thực hiện mà không thông qua một suy nghĩ đào sâu về sự thông hiểu điều đang hiện hữu - người ta thường gọi đó là “lý thuyết” - cũng như về điều lẽ ra nên hiện hữu hoặc lẽ ra ta phải làm - thông thường người ta gọi đó là đạo lý (morale) hay đạo đức (éthique)⁽¹⁾.

Vả lại lý do của việc trên cũng khá dễ hiểu.

Nếu triết học, cũng như các tôn giáo, tìm thấy nguồn gốc sâu xa nhất của nó ở một suy nghĩ về “tính hữu hạn” của con người, về hiện tượng là với chúng ta những kẻ phải chết, quả thật, thời gian được tính đếm và chúng ta là những sinh thể duy nhất trên thế gian này có ý thức đầy đủ về điều đó, vậy thì vấn đề biết xem ta sẽ làm gì với khoảng thời gian bị giới hạn ấy dĩ nhiên là không thể tránh né. Khác với cây cối,

1. Một nhận xét về từ vựng, để tránh những sự hiểu lầm. Cần nói “đạo lý” hay “đạo đức” và đứng ra giữa hai từ ngữ ấy có gì khác biệt? Câu trả lời đơn giản và rõ ràng: một cách tiên nghiệm, chẳng có khác biệt nào hết, và em có thể sử dụng những từ ngữ ấy như nhau. Từ “đạo lý” (morale) xuất phát từ tiếng latin có nghĩa “phẩm hạnh” (moeurs) còn từ “đạo đức” (éthique) xuất phát từ tiếng Hy Lạp cũng có nghĩa “phẩm hạnh” (moeurs). Vậy chúng hoàn toàn đồng nghĩa và chỉ phân biệt với nhau do ngôn ngữ gốc của chúng mà thôi. Đã nói như vậy rồi, thì một số triết gia lợi dụng hiện tượng ta có hai từ ngữ để cấp cho chúng những nghĩa khác biệt. Thí dụ, ở Kant, đạo lý chỉ toàn bộ những nguyên lý chung còn đạo đức chỉ sự áp dụng cụ thể các nguyên lý đó. Một số triết gia khác sẽ đồng tình dùng “đạo lý” để chỉ lý thuyết về các bổn phận đối với người khác, còn “đạo đức” để chỉ thuyết cứu rỗi và minh triết. Sao lại không nhỉ? Chẳng có gì cấm đoán sử dụng hai từ này để cho chúng những nghĩa khác biệt. Nhưng lại cũng chẳng có gì bắt buộc phải làm như thế và, trừ trường hợp nói rõ điều ngược lại, còn tôi sẽ sử dụng hai từ này như những từ hoàn toàn đồng nghĩa trong phần tiếp theo của cuốn sách này.

với những con sò con trai hoặc những con thỏ, chúng ta không ngừng tự vấn về mối quan hệ của ta với thời gian, về chuyện ta sẽ dành thời gian hoặc sử dụng thời gian vào việc gì - dù là cho một thời kỳ ngắn ngủi, cho giờ khắc hay cho buổi chiều đang đến, hoặc cho thời kỳ dài, cho tháng hay năm đang diễn ra. Một cách không sao tránh khỏi, đôi khi nhân một sự gián đoạn, một biến cố đột ngột, chúng ta đi tới chỗ tự vấn về những gì mà ta đang làm, mà ta sẽ có thể hoặc sẽ phải làm đối với toàn bộ cuộc đời ta.

Nói theo cách khác thì phương trình “tính phải chết + ý thức được mình phải chết” là một thứ rượu thập cẩm chứa đựng như thể ở dạng mầm mống cội nguồn của mọi tra vấn triết học. Triết gia trước hết là người nghĩ rằng chúng ta không ở đó “như khách du lịch” để mà tiêu khiển. Hoặc để nói rõ hơn, ngay cả nếu ông ta, ngược với những gì tôi vừa khẳng định, phải đi tới kết luận rằng chỉ riêng sự tiêu khiển đáng bỏ công mà sống, thì chí ít đó cũng là kết quả của một tư duy, của một suy nghĩ chứ không phải của một phản xạ. Điều này hẳn là do ta đi qua ba giai đoạn: giai đoạn *lý thuyết*, giai đoạn *đạo lý* hay *đạo đức*, rồi giai đoạn chinh phục sự *cứu rỗi* hay sự *minh triết*.

Có thể bày tỏ mọi điều một cách đơn giản theo kiểu sau: nhiệm vụ đầu tiên của triết học, nhiệm vụ của lý thuyết, là hình thành cho mình một quan niệm về “địa điểm diễn ra trò chơi”, là lĩnh hội một tri thức

tối thiểu về thế giới trong đó sự hiện hữu của ta sắp diễn tiến. Thế giới ấy giống như cái gì, nó thù nghịch hay thân thiện, nguy hiểm hay hữu ích, hài hòa hay hỗn độn, bí ẩn hay dễ hiểu, đẹp hay xấu? Nếu như triết học là kiếm tìm sự cứu rỗi, là suy nghĩ về thời gian trôi qua và bị giới hạn, thì nó không thể không bắt đầu bằng việc tự vấn về bản chất của cái thế giới bao quanh ta. Vậy triết học nào xứng đáng với tên gọi ấy đều xuất phát từ các khoa học tự nhiên bộc lộ cho chúng ta cấu trúc của vũ trụ - vật lý, toán, sinh học, v.v. - nhưng cũng xuất phát từ các khoa học lịch sử soi sáng cho chúng ta về lịch sử của nó cũng như lịch sử của loài người. “Không ai vào nơi này nếu người đó không là nhà hình học”, Platon đã bảo học trò ông như vậy khi nói về trường học của ông, Académie¹⁾, và theo sau ông, không một triết học nào từng thực sự cho rằng mình không cần đến tri thức khoa học. Nhưng triết học cần phải đi xa hơn và tự vấn cả về những *phương kế* mà ta có thể sử dụng để nhận biết. Vậy là triết học, vượt xa hơn những khảo sát mượn ở các khoa học thực chứng, tìm cách nắm bắt bản chất của tri thức với tư cách tri thức, tìm cách hiểu những phương pháp mà triết học nhờ cậy (thí dụ: làm thế nào khám phá được nguyên nhân của một hiện tượng?) song cũng hiểu cả những giới hạn của triết học (thí

1. Khu vườn ở gần thành Athènes, nơi Platon giảng triết học. N.D.

dụ: có thể chứng minh được hay không sự tồn tại của Thượng đế?).

Như vậy hai câu hỏi này, câu hỏi về bản chất của thế giới, câu hỏi về các phương tiện nhận thức mà con người có để sử dụng, là điều cốt yếu của phần *lý thuyết* trong triết học.

Nhưng dĩ nhiên là ngoài địa điểm diễn ra trò chơi, ngoài sự nhận thức về thế giới và về lịch sử tại đó sự hiện hữu của chúng ta sẽ vào vị trí, thì chúng ta cũng phải quan tâm đến những con người khác nữa, đến những người mà chúng ta sẽ chơi cùng. Bởi chẳng những chúng ta không trợ trọi, mà chỉ riêng sự giáo dục cũng cho thấy rằng chúng ta không thể ra đời và tồn tại mà không có sự giúp đỡ của người khác, bắt đầu từ cha mẹ chúng ta. Làm sao sống cùng với người khác, theo những quy tắc nào của trò chơi, xử sự như thế nào theo kiểu “sống được”, theo kiểu hữu ích, có phẩm cách đường hoàng, theo kiểu chỉ đơn giản là “đúng đắn” trong quan hệ của chúng ta với những người khác? Đó là toàn bộ vấn đề của phần hai trong triết học, phần không mang tính lý thuyết nữa, mà mang tính *thực hành*, phần thuộc lĩnh vực *đạo đức học*, theo nghĩa rộng.

Nhưng vì sao lại cố gắng để nhận biết thế giới và lịch sử của nó, vì sao thậm chí lại cố gắng để sống hài hòa với những người khác? Tính mục đích hay ý nghĩa của tất cả những nỗ lực này là gì? Vả lại điều đó

có cần có một ý nghĩa hay không? Tất cả những câu hỏi này, và một vài câu hỏi khác cùng loại thức, đưa chúng ta đến lĩnh vực thứ ba của triết học, em đã hiểu là lĩnh vực đụng chạm đến vấn đề tối hậu của sự *cứu rỗi* hay của sự *minh triết*. Nếu triết học (philosophie), theo từ nguyên học của nó, là “yêu mến” (*philo*) minh triết (*sophia*), thì chính ở điểm này, nó phải tự triệt tiêu để dành chỗ, nhiều hết mức có thể, cho bản thân minh triết, chắc chắn là chẳng cần đến bất kỳ triết lý nào. Bởi hiền minh (être sage), theo giới thuyết, không phải là yêu thích hay tìm cách để hiền minh, mà đó chỉ là, sống hiền minh, hạnh phúc và tự do nhiều hết mức có thể, bằng cách rút cuộc thắng được những nỗi sợ mà tính hữu hạn đã khơi dậy ở chúng ta.

* * *

Nhưng tất cả những chuyện này trở thành quá trừu tượng, tôi ý thức được như vậy và cứ tiếp tục thăm dò tìm tòi định nghĩa của triết học mà giờ đây không đưa ra một thí dụ cụ thể thì chẳng ích lợi gì. Thí dụ đó sẽ cho em nhìn thấy hoạt động của ba chiều kích - lý thuyết, đạo đức, kiếm tìm sự cứu rỗi hay là minh triết - mà chúng ta vừa nhắc tới.

Thế thì tốt hơn cả, là đừng lần lữa mà hãy đi vào yếu điểm của vấn đề, là khởi đầu từ nơi khởi đầu bằng cách ngược lên tới nguồn gốc, tới các trường phái

triết học nở rộ ở thời Cổ đại. Tôi đề nghị em hãy xem xét trường hợp của truyền thống lớn đầu tiên về tư tưởng: truyền thống đi qua Platon và Aristote rồi tìm được biểu hiện viên mãn nhất, hoặc ít ra cũng “thông tục” nhất của nó, trong thuyết khắc kỷ. Vậy chúng ta hãy bắt đầu từ thuyết này. Sau đó, ta có thể tiếp tục cùng thăm dò tìm tòi những thời kỳ lớn nhất của triết học. Chúng ta cũng sẽ phải hiểu vì sao và làm thế nào người ta lại chuyển từ một cách nhìn này về thế giới sang một cách nhìn khác. Phải chăng vì lời đáp trước không đủ cho chúng ta, vì nó không thuyết phục ta nữa, vì một lời đáp khác thắng nó một cách không phản bác được, vì có thể có rất nhiều lời đáp?

Khi đó em sẽ hiểu rằng triết học, ở đây nữa lại ngược với một ý kiến thông thường và tinh tế một cách giả tạo, là nghệ thuật của các lời đáp hơn là nghệ thuật của các câu hỏi. Và bởi em sẽ có thể *tự bản thân mình* xét đoán điều đó - một điều hứa hẹn chủ yếu nữa của triết học, chính vì triết học không mang tính tôn giáo và không khiến cho chân lý phụ thuộc vào một Đấng khác - em sắp nhận biết được những lời đáp đó sâu sắc biết mấy, làm say lòng biết mấy, và tóm lại là thần tình biết mấy.

Chương 2

MỘT THÍ DỤ VỀ TRIẾT HỌC CỔ ĐẠI

Yêu mến mình triết theo như các nhà khắc kỷ

Ta hãy bắt đầu bằng chút ít lịch sử để ít ra em cũng có một ý niệm về bối cảnh trong đó trường phái khắc kỷ ra đời.

Phần đông các sử gia đồng tình bảo rằng triết học sinh ra tại Hy Lạp, khoảng thế kỷ VI trước Công nguyên (C.N.). Mọi người quen gọi đó là “phép lạ Hy Lạp”, bởi sự ra đời đột ngột này hết sức đáng kinh ngạc. Quả thực, đã có cái gì trước đây và ở nơi khác - trước thế kỷ VI và ở những nền văn minh khác với văn minh Hy Lạp? Và vì sao có sự xuất hiện đột nhiên này?

Chắc chắn mọi người có thể bàn cãi về chuyện đó một cách dài dòng - và uyên bác. Nhưng, về điều cốt yếu, tôi cho là với những câu hỏi này, tuy thế vẫn có thể có hai câu trả lời khá đơn giản.

Câu trả lời thứ nhất, đó là trong tất cả những nền văn minh mà chúng ta biết ở nơi khác và trước thời Cổ đại Hy Lạp, thì các tôn giáo thay thế cho triết học, nếu có thể nói như vậy. Chính tôn giáo giữ độc quyền về các câu trả lời cho vấn đề cứu rỗi, về các diễn ngôn nhằm làm an dịu những lo âu nảy sinh do cảm giác về tính phải chết của chúng ta. Những sự thờ phụng nhiều gần như vô cùng vô tận mà chúng ta còn lưu giữ ít hay nhiều dấu vết chứng tỏ điều trên. Chính ở sự che chở của các vị thần, chứ không ở sự vận dụng lý trí của mình mà con người, trong một thời gian dài, chắc hẳn đã đi tìm sự cứu rỗi.

Còn để biết vì sao cuộc kiếm tìm này một ngày kia, tại Hy Lạp, bỗng mang hình thái một sự tìm tòi “duy lý”, được giải phóng khỏi các tín ngưỡng tôn giáo, thì có lẽ là bản chất, ít ra cũng dân chủ một phần, của tổ chức chính trị của thành bang, có ý nghĩa nào đó. Bởi nó tạo thuận lợi, hơn bất kỳ tổ chức chính trị nào trước nó, cho tự do và tự chủ trong tư duy ở giới tinh hoa. Tại những nghị hội của họ, các công dân Hy Lạp đã hình thành được thói quen tranh cãi, bàn bạc, biện luận thường xuyên và công khai - và rất chắc chắn là truyền thống cộng hòa này đã tạo thuận lợi cho việc xuất hiện một tư tưởng tự do, được giải phóng khỏi những bó buộc liên quan đến những sự thờ phụng tôn giáo khác nhau.

Do vậy mà ở Athènes, từ thế kỷ IV trước C.N., đã

tồn tại nhiều trường phái triết học. Mọi người thường hay gọi các trường phái bằng tên của những địa điểm nơi các trường phái đó thiết lập. Thí dụ, thủy tổ của trường phái khắc kỷ, Zénon de Kition (sinh khoảng năm 334 và mất khoảng năm 262 trước C.N.) thường giảng dạy dưới những vòm cửa hình vòng cung phủ đầy tranh vẽ. Từ “thuyết khắc kỷ” (stoïcisme) đã được tạo ra như vậy. Đơn giản là nó xuất phát từ tiếng Hy Lạp *stoa* có nghĩa “cửa vòm”.

Các bài Zénon truyền giảng dưới những vòm bán nguyệt trứ danh này miễn phí và công khai. Chúng có tiếng vang lớn lao đến mức khi ông qua đời, việc giảng dạy được các đồ đệ của ông tiếp nối và duy trì.

Người đầu tiên kế tục Zénon là Cléanthe d'Assos (khoảng 331-220), và người thứ hai là Chrysippe de Soles (khoảng 280-208). Đó là ba tên tuổi lớn của thuyết được gọi theo quy ước là “thuyết khắc kỷ cổ xưa”. Ngoài một áng thơ ngắn, *Tụng ca dâng thần Zeus* của Cléanthe, thực tế chúng ta không còn lưu giữ được gì từ rất nhiều công trình do các nhà khắc kỷ đầu tiên soạn thảo. Chúng ta chỉ biết được tư tưởng của họ theo cách gián tiếp, qua các tác giả hậu sinh rất xa xôi của họ (đặc biệt là Cicéron). Thuyết khắc kỷ đã có một đời sống thứ hai, tại Hy Lạp, ở thế kỷ II trước C.N., rồi một đời sống thứ ba, muộn hơn rất nhiều, tại La Mã.

Những tác phẩm lớn của thời kỳ thứ ba này, khác

với hai thời kỳ đầu, được chúng ta biết rất rõ. Những tác phẩm ấy không còn do các triết gia kế tiếp nhau đứng đầu trường phái và sống ở Athènes viết nữa, mà do một thành viên của triều đình La Mã, Sénèque (khoảng -8/-65), ông cũng là thầy dạy và trợ thủ của Néron, do một giáo sư, Musonius Rufus (25-80), giảng dạy thuyết khắc kỷ ở La Mã và bị chính Néron nói trên ngược đãi, do Epictète (khoảng 50-130), một nô lệ được giải phóng mà những bài giảng truyền khẩu được truyền lại một cách trung thành đến chúng ta nhờ các đồ đệ, nhất là nhờ Arrien, tác giả của hai cuốn sách sẽ đi qua nhiều thế kỷ, *Đàm thoại (Entretiens)* và *Sách cầm tay*⁽¹⁾ (*Manuel*), và cuối cùng là nhờ chính hoàng đế Marc Aurèle (121-180).

Bây giờ tôi muốn cho em thấy, bằng cách chỉ ra những phương diện căn bản của nó, làm thế nào một triết thuyết, ở trường hợp này là thuyết khắc kỷ, có thể đáp lại điều thách thức về sự cứu rỗi một cách khác hẳn với các tôn giáo, làm thế nào nó có thể, bằng những con đường của lý tính đơn thuần, thử mang lại những câu trả lời cho nhu cầu chiến thắng những nỗi sợ nảy sinh từ tính hữu hạn. Trong phần trình bày này, tôi sẽ theo ba trục lớn - lý thuyết, đạo đức, minh

1. Người ta bảo rằng nhan đề này (*Manuel: sách giáo khoa, khái luận*) xuất phát từ việc các châm ngôn của Epictète phải bất kỳ lúc nào cũng có thể ở "trong tầm tay" những người muốn học cách sống, như một con dao găm phải luôn ở "trong tầm tay" những người muốn chiến đấu.

triết - mà tôi vừa nói với em. Tôi cũng sẽ dành một vị trí khá quan trọng cho những viện dẫn từ các tác giả lớn. Tôi ý thức rõ rằng những viện dẫn này đôi khi làm trở ngại việc đọc đôi chút, nhưng chúng rất trọng yếu để em học được nhanh nhất cách sử dụng tinh thần phê phán của mình. Em cần tập quen với việc luôn tự mình kiểm tra xem điều mọi người nói với mình có đúng hay không. Và để làm việc ấy, cần thiết phải đọc ngay khi nào có thể các văn bản gốc, không bao giờ bằng lòng với chỉ những điều “bình luận” mà thôi.

I. *THEORIA* (LÝ THUYẾT): CHIÊM NGŨNG TRẬT TỰ VŨ TRỤ

Để tìm được vị trí của mình trong thế giới, để học cách sống tại đó và khắc ghi vào đó những hành động của mình, trước hết cần hiểu biết thế giới bao quanh ta. Đó là nhiệm vụ đầu tiên của lý thuyết triết học, như tôi đã nói với em.

Trong tiếng Hy Lạp, lý thuyết được gọi là *theoria* và từ nguyên của nó đáng được lưu ý⁽¹⁾: *to theion* hay

1. Đúng hay không, ít ra đây cũng là một trong những từ nguyên được chính các bậc Cổ nhân sẵn lòng đề xuất và theo lẽ đó, thì dù sao nó cũng đầy ý nghĩa.

ta theia orao, nghĩa là “tôi nhìn thấy (*orao*) sự thần diệu (*theion*)”, “tôi nhìn thấy những điều thần diệu (*theia*)”. Và quả thực, với các nhà khắc kỷ, *the-oria* đúng là cố gắng chiêm ngưỡng những gì “thần diệu” trong thực tế bao quanh ta. Nói theo cách khác, nhiệm vụ đầu tiên của triết học là thấy *thực chất* của thế giới, điều thực nhất, quan trọng nhất, có ý nghĩa nhất ở thế giới. Mà với truyền thống đạt đến tuyệt đỉnh trong thuyết khắc kỷ, thì thực chất sâu kín nhất của thế giới là sự *hài hòa*, là *trật tự*, vừa đúng đắn vừa đẹp đẽ, mà người Hy Lạp gọi bằng cái tên *cosmos*.

Nếu em muốn có một ý tưởng chính xác về những gì mà người Hy Lạp gọi là *cosmos*, thì điều đơn giản nhất, là em hãy hình dung toàn thể vũ trụ như một thực thể **có tổ chức và có sinh khí**. Quả thực, với những người khắc kỷ, cấu trúc của thế giới hoặc, nếu em thích, trật tự vũ trụ, không chỉ là một tổ chức tuyệt diệu, mà còn là một trật tự tương đồng với trật tự của một thực thể sống. Thế giới vật chất, toàn bộ vũ trụ về căn bản giống như một động vật khổng lồ mà mỗi yếu tố - mỗi khí quan - đều được cấu tạo và bố trí hài hòa tuyệt vời với tổng thể. Mỗi bộ phận của cái toàn thể, mỗi thành phần của cơ thể kỳ vĩ ấy hoàn toàn ở đúng chỗ của nó và, trừ trường hợp thảm họa (thỉnh thoảng có những thảm họa, nhưng chúng chỉ tồn tại một thời gian rồi tất cả trở lại ngay trật tự), nó vận hành hoàn hảo không tỳ vết, theo nghĩa đen, không có sai sót, hài

hòa với các thành phần khác: đó là điều mà *theoria* phải giúp ta khám phá và nhận biết.

Trong tiếng Pháp, từ *cosmos*, tựu trung, đã đem lại từ “cosmétique” (mỹ phẩm). Buổi đầu, đó là khoa học về cái đẹp của thân thể, phải chú ý đến tính đúng đắn của các tỷ lệ, rồi đến nghệ thuật trang điểm phải làm nổi những gì được “kiến tạo hoàn hảo” (và che giấu, nếu có dịp, những gì kém hoàn hảo...). Chính trật tự này, cái *cosmos* như thế, cái cấu trúc có trật tự của toàn vũ trụ được người Hy Lạp gọi là điều “thần diệu” (*theion*), chứ không phải một Đấng ở bên ngoài vũ trụ, có trước vũ trụ và tạo ra vũ trụ như với người Do Thái hay người Kitô giáo.

Vậy chính sự thần diệu đó, chẳng có gì giống một Thượng đế nhân vị, mà hòa lẫn với trật tự của thế giới, được các nhà khắc kỷ rủ chúng ta chiêm ngưỡng (*theorein*) bằng mọi phương kế thích hợp - thí dụ bằng cách nghiên cứu các khoa học đặc thù, vật lý, thiên văn hay cả sinh học nữa, song cũng bằng cách gia tăng các quan sát chỉ ra cho ta thấy toàn bộ vũ trụ (chứ không riêng phần này hoặc phần khác) được “kiến tạo hoàn hảo” biết mấy: sự vận hành đều đặn của các hành tinh, song cả cấu trúc của cơ thể sống nhỏ nhất, của con côn trùng tí hon nhất, chứng minh cho người quan sát chăm chú, cho kẻ thực hành một cách thông minh “lý thuyết”, rằng ý tưởng về *cosmos*, về trật tự đúng đắn và đẹp đẽ, miêu tả một cách thích đáng biết mấy thực

tại bao quanh ta miễn là ta biết chiêm ngưỡng nó theo cách phù hợp.

Vậy ta có thể nói rằng cấu trúc của vũ trụ không chỉ “thần diệu”, hoàn hảo, mà còn “hợp lý”, hợp với điều được người Hy Lạp gọi là *logos* (từ này sẽ đem lại từ “logique” (lô gích) trong tiếng Pháp) và chỉ ra chính sự sắp đặt tuyệt vời này của các sự vật. Vả chăng chính vì thế mà lý trí của chúng ta sẽ chứng thực, chính trong việc vận dụng *theoria*, là nó có khả năng thấu hiểu và giải thích sự sắp đặt này, đúng như một nhà sinh học hiểu “ý nghĩa” hay chức năng của các khí quan của một cơ thể sống mà anh ta mổ xẻ.

Với các nhà khắc kỷ, mở mắt nhìn thế giới, cũng giống như với một nhà sinh học mở mắt nhìn cơ thể một con chuột hay một con thỏ để khám phá ra rằng tất cả trong đó đều được “kiến tạo hoàn hảo” trọn vẹn: con mắt được cấu thành tuyệt diệu để “nhìn rõ”, quả tim và các động mạch để tưới tẩm cho toàn cơ thể chất máu nuôi sống nó, dạ dày để tiêu hóa thức ăn, phổi để đưa dưỡng khí vào cơ bắp, v.v. Tất cả những điều đó, trong mắt các nhà khắc kỷ, vừa “lô gích”, hợp lý theo nghĩa của *logos*, vừa “thần diệu”, *theion*. Vì sao dùng từ ngữ này? Hoàn toàn không có nghĩa là một Thượng đế nhân vị đã tạo ra tất cả những điều kỳ diệu ấy, mà đúng hơn là để nhấn mạnh rằng, trước tiên quả thực đây là những điều kỳ diệu, song cũng nhấn mạnh rằng chúng ta, những con người, chẳng hề là tác giả hoặc

kẻ sáng tạo ra những điều kỳ diệu ấy. Ngược lại, ta chỉ khám phá ra những điều này khi chúng đã được hoàn tất xong xuôi, mà chẳng phải bản thân ta tạo tác nên chúng. Cái thần diệu, đó là cái không-thuộc con người (non-humain) khi nó kỳ diệu.

Đó chính là điều mà Cicéron, một trong những nguồn chính của chúng ta để biết được tư tưởng của các nhà khắc kỷ đầu tiên mà hầu hết tác phẩm đã bị thất lạc như tôi đã nói với em, nhấn mạnh trong tiểu luận dành cho *bản chất các thần* (I, 425) ở đó ông chế nhạo những nhà tư tưởng, như Epicure, theo các nhà tư tưởng này thì thế giới, trái với những gì các nhà khắc kỷ nói, không phải một *cosmos*, một trật tự, mà ngược lại là một cỏi hỗn mang. Đây là điều Cicéron bẻ lại Epicure, nhân danh chính tư tưởng khắc kỷ:

“Epicure tha hồ mà chế nhạo [...] sự thể vẫn cứ là chẳng có gì hoàn hảo hơn thế giới... Thế giới là một thực thể có sinh khí, được phú cho ý thức, trí năng và lý tính.”

Tôi đã dẫn đoạn văn nhỏ này cho em để em ước lượng được tư tưởng đó biết mấy xa vời với tư tưởng của chúng ta, những người Hiện đại. Nếu như ngày nay có ai đó bảo rằng thế giới có sinh khí, nghĩa là sở hữu một linh hồn và bảo rằng thiên nhiên được phú lý tính, thì chắc chắn người ấy sẽ bị coi là kẻ điên. Nhưng

nếu ta hiểu đúng Cổ nhân, thì những điều họ muốn nói không có gì phi lý hết: trong khi khẳng định tính chất thần diệu của toàn thể vũ trụ, họ bày tỏ xác tín của họ là một trật tự “lô gích” hoạt động đằng sau cái hỗn mang bề ngoài của sự vật và lý tính con người có thể làm điều đó bộc lộ.

Tôi muốn nhân chuyện này để nói với em rằng chính quan niệm trên, quan niệm thế giới sở hữu một thứ linh hồn, thế giới giống như một thực thể sống, sau này sẽ được người ta gọi là “animisme” (vật linh luận) (từ tiếng la tinh *anima*, có nghĩa “linh hồn”). Thậm chí, về “vũ trụ luận” này (về quan niệm này đối với *cosmos*), người ta còn nói đến “hylozoïsme” (vật hoạt luận) theo sát nghĩa từng chữ là vật chất (*hylè*) giống như một động vật (*zoon*), vật chất là một thực thể sống. Cũng học thuyết này sẽ còn được gọi bằng cái tên “panthéisme” (phiếm thần luận) (từ tiếng Hy Lạp *pan*, có nghĩa “tất cả”, và *theos* = Thần), bởi toàn bộ thế giới là thần diệu, chứ không phải một thực thể ở bên ngoài thế giới tạo ra thế giới, có thể nói là từ bên ngoài.

Nếu tôi chỉ ra cho em những từ ngữ trên, thì không phải do ưa thích thứ biệt ngữ khó hiểu của triết học, chắc em cũng nghĩ vậy, mà hoàn toàn ngược lại, để em có thể tự mình đọc công trình của các tác giả lớn, mà không bị ngăn lại bởi rào cản kỳ thực rất ngớ ngẩn của những thuật ngữ gọi là “chuyên môn”, thường gây ấn tượng nhiều hơn là soi sáng.

Vậy từ điểm nhìn của *theoria* khắc kỷ, thì *cosmos*, ngoài vài đoạn phụ ngẫu nhiên và tạm thời là các thảm họa, thì về bản chất là *hài hòa* - điều này, như lát nữa ta sẽ thấy, sẽ có những hệ quả to lớn về phương diện “thực hành” (nghĩa là về phương diện đạo lý, pháp luật và chính trị). Bởi chính vì toàn bộ thiên nhiên là hài hòa nên thiên nhiên có thể, trong một chừng mực nào đó, làm mẫu mực cho cách cư xử của con người. Chính theo nghĩa này mà mệnh lệnh trứ danh phải bắt chước thiên nhiên trong mọi sự sẽ có thể áp dụng không chỉ trên bình diện mỹ học, nghệ thuật, mà cả bình diện đạo lý và chính trị.

Bởi trật tự hài hòa này, chính vì đặc tính đầu tiên ấy, chỉ có thể là *đúng đắn và tốt đẹp*, như Marc Aurèle nhấn mạnh, trong *Tư duy (Pensées)* của ông:

“Tất cả những gì xảy đến, đều xảy đến một cách đúng đắn; đó là điều người sẽ khám phá ra nếu người quan sát chính xác sự vật [...] cứ như thể ai đó cấp cho các người phân các người phải được.”

Quan niệm của Marc Aurèle, chính là thiên nhiên, ít ra trong sự vận hành bình thường của nó, ngoài các ngẫu nhiên hay thảm họa đôi khi nhấn chìm chúng ta, rốt cuộc công nhận quyền lợi của mỗi người theo nghĩa là thiên nhiên phú cho tất cả chúng ta, về phần cốt yếu, những gì chúng ta cần: một thân thể cho phép

chúng ta vận động trong thế giới, một trí năng cho phép chúng ta thích nghi tại đó, và những của cải tự nhiên đủ cho chúng ta sống tại đó. Thành thử trong sự phân chia lớn lao mang tính vũ trụ ấy, mỗi người nhận phần mình phải được.

Lý thuyết về sự đúng đắn này báo trước một định thức sẽ là nguyên tắc cho toàn bộ luật pháp La Mã: “trả lại cho ai phần của người nấy”, đặt mỗi người vào vị trí của người đó - điều này coi như, đối với mỗi người, một cách tự nhiên, có cái gì đó như một “vị trí”, một “nơi chốn tự nhiên” như người Hy Lạp thường nói, giữa lòng *cosmos* và bản thân *cosmos* này là đúng đắn và tốt đẹp.

Em hiểu rằng theo cách nhìn này, thì một trong những mục đích tối hậu của đời người sẽ là tìm được vị trí đúng đắn của mình giữa lòng trật tự vũ trụ. Đối với đa số các nhà tư tưởng Hy Lạp - trừ những người theo thuyết của Epicure -, thì chính bằng cách theo đuổi cuộc kiếm tìm này, hoặc đúng hơn, bằng cách hoàn thành nhiệm vụ này mà người ta có thể đạt tới hạnh phúc và cuộc sống tốt đẹp. Trong một viễn cảnh tương tự, *theoria* cũng có theo cách ngấm ẩn một chiều kích mỹ học, bởi sự hài hòa của thế giới do nó bộc lộ khiến cho sự hài hòa ấy thành một mẫu mực về cái đẹp đối với con người. Dĩ nhiên, cũng giống như việc có những thảm họa tự nhiên dường như bác bỏ quan niệm cho rằng *cosmos* là đúng đắn và hài hòa - nhưng

người ta đã bảo rằng chúng chỉ là những ngẫu nhiên tạm thời - trong lòng thiên nhiên cũng có những điều, ít ra thoát nhìn, thì có vẻ xấu xí, thậm chí gớm guộc. Tuy thế, theo các nhà khắc kỷ, cần phải biết vượt lên những ấn tượng trực tiếp và không dừng lại ở điểm nhìn thông thường của những người không suy nghĩ. Đó là điều mà Marc Aurèle phát biểu rất hùng hồn trong tác phẩm có nhan đề *Tư duy* của ông:

“Bòm sư tử, bọt nhều ra từ mồm lợn lòi, và nhiều thứ khác nữa, nếu ta quan sát tỉ mỉ, chắc hẳn không hề đẹp, ấy thế mà, do thực tế chúng được thiên nhiên sản sinh, nên chúng là một đồ trang hoàng và có những vẻ hấp dẫn của chúng; và nếu ta say mê các sinh thể của vũ trụ, nếu ta có một trí năng sâu sắc hơn, thì chắc chắn không một sinh thể nào trong các sinh thể... lại không tỏ ra là một tạo vật dễ thương. Ngay ở các ông già bà lão, ta vẫn có thể thấy được một sự hoàn mỹ nào đó, một vẻ đẹp, như ta sẽ thấy cái duyên của trẻ thơ, nếu ta có con mắt của một bậc hiền minh.”

Ta thấy cũng quan niệm này đã được trình bày bởi một trong những triết gia Hy Lạp lớn nhất mà thuyết khắc kỷ noi theo, Aristote, khi ông tố cáo ảo giác của những người đánh giá thế giới là tà ác, xấu xí hoặc lộn xộn, vì họ chỉ nhìn chi tiết mà không có được một sự thông hiểu thích đáng về tổng thể. Quả thực,

nếu những người bình thường cho rằng thế giới không hoàn hảo, thì theo Aristote đó là vì họ mắc sai lầm “mở rộng ra toàn thể vũ trụ những quan sát chỉ dựa vào những vật hữu hình (objets sensibles), và thậm chí chỉ dựa vào một số nhỏ những vật hữu hình này. Quả thực, khu vực của thế giới hữu hình bao quanh ta là khu vực duy nhất nơi sự sinh thực và sự thoái hóa ngự trị, nhưng khu vực ấy thậm chí chẳng phải, nếu có thể nói như vậy, là một bộ phận của cái toàn thể; thành thử giá như vì thiện ý với thế giới trên trời mà xá miễn cho thế giới hữu hình thì đúng đắn hơn là kết tội thế giới trên trời vì thế giới hữu hình”. Dĩ nhiên, nếu ta chỉ nhìn có cái xó thế giới con con của mình, ta sẽ không thấy vẻ đẹp của tổng thể, còn triết gia xem ngắm sự vận hành đều đặn tuyệt vời của các hành tinh, chẳng hạn, sẽ biết nâng mình lên một điểm nhìn cao hơn để hiểu thấu tính hoàn hảo của cái Toàn thể mà ta chỉ là một mảnh nhỏ nhoi không đáng kể.

Vì thế, như em thấy, tính chất thần diệu của thế giới đồng thời *vừa tự tại vừa siêu việt* (*immanent et transcendant*).

Cả ở đây nữa, tôi cố tình sử dụng những từ ngữ của triết học bởi sau này chúng sẽ hữu ích đối với em. Người ta nói về một điều rằng nó là tự tại trong thế giới khi nó không ở nơi nào khác ngoài thế giới. Người ta nói nó là siêu việt trong trường hợp ngược lại. Theo nghĩa này, Chúa của người Kitô giáo là siêu việt đối

với thế giới, trong khi sự thần diệu của các nhà khắc kỷ, không hề ở một “cõi bên kia” nào tôi không biết bởi nó chẳng là gì khác ngoài cấu trúc hài hòa, trật tự hay đẹp đẽ cân đối (cosmique ou cosmétique), của bản thân thế giới, là hoàn toàn tự tại trong thế giới.

Dù vậy, từ một điểm nhìn khác, sự thần diệu của các nhà khắc kỷ cũng có thể nói là “siêu việt”, dĩ nhiên không phải đối với thế giới, mà đối với con người, theo nghĩa sự thần diệu này *ở trên và ở ngoài con người một cách căn bản*. Quả thực, con người hân hoan kinh ngạc khám phá sự thần diệu ấy, chỉ ít nếu họ là triết gia đôi chút, nhưng không hề phát minh ra nó cũng không hề tạo nên nó chút nào.

Về điểm này ta hãy nghe Chrysippe, học trò của Zénon và là người thứ hai chỉ đạo trường phái khắc kỷ:

“Những sự vật trên trời và những sự vật mà trật tự bao giờ cũng vẫn vậy thì không thể do con người tạo ra.”

Những lời trên được Cicéron thuật lại, khi bình luận tư tưởng của các nhà khắc kỷ đầu tiên, ông bổ sung:

“Thế giới ắt phải hiển minh và thiên nhiên bao quát mọi sự vật ắt phải ưu việt do trạng thái hoàn hảo của lý tính [logos]; *như vậy thế giới là Thần thánh (Dieu) và toàn thể thế giới được bao quát bởi một bản chất thần diệu.*”

Vậy ta có thể nói về cái thần diệu theo như các nhà khắc kỷ rằng nó là “sự siêu việt trong sự tự tại” để giúp nắm bắt được rõ hơn vì sao mà *theoria* đúng là một sự chiêm ngưỡng “những điều thần diệu”, những điều tuy không ở đâu khác ngoài thực tế, song vẫn chẳng vì thế mà không hoàn toàn ở bên ngoài hoạt động của con người.

Tôi muốn em nhân tiện ghi nhận thêm một ý tưởng khó, mà sau này chúng ta sẽ trở lại, để hiểu được kỹ hơn, nhưng giờ em đã có thể lưu giữ nó ở một góc nhỏ trong đầu: *theoria* mà các nhà khắc kỷ nói với chúng ta bộc lộ cho ta, như vừa nói, điều hoàn hảo nhất và “thực” nhất - điều thần diệu nhất, theo nghĩa Hy Lạp - trong thế giới. Quả thật, em thấy rõ là điều thực nhất, điều cốt yếu nhất trong sự miêu tả *cosmos*, đó là sự sắp đặt của nó, tính hài hòa của nó - chứ không phải, chẳng hạn, việc thỉnh thoảng nó có những khiếm khuyết, như các quái vật hay các thảm họa tự nhiên. Chính vì thế mà *theoria*, phát hiện cho ta tất cả những điều đó và cung cấp cho ta phương tiện để hiểu chúng, đồng thời vừa là cái mà sau này các triết gia gọi là “bản thể luận” (ontologie) (một học thuyết xác định cấu trúc hoặc “bản chất” sâu kín nhất của Thực thể (Être)) vừa là một nhận thức luận (một nghiên cứu về các phương tiện trí tuệ nhờ đó ta đạt được nhận thức này về thế giới).

Điều quan trọng cần nắm bắt, đó là *theoria* triết

học, hiểu theo nghĩa kép trên, không thể quy giản về một khoa học riêng biệt như sinh học, thiên văn học, vật lý học hay hóa học chẳng hạn. Bởi, mặc dù nó không ngừng nhờ cậy đến các khoa học thực chứng này, nhưng bản thân nó không mang tính thực nghiệm, cũng không giới hạn ở một đối tượng đặc thù. Thí dụ, nó không chỉ quan tâm đến thực thể sống, giống như sinh học, hoặc đến riêng các hành tinh, như thiên văn học, cũng không chỉ riêng vật chất vô sinh khí, như vật lý học, mà nó cố gắng nắm bắt thực chất hay cấu trúc sâu kín của toàn thể thế giới. Thật là nhiều tham vọng, chắc hẳn vậy, và điều này thậm chí có thể xem như là hoàn toàn không tương đối với những đòi hỏi khoa học là những đòi hỏi của chúng ta ngày nay. Nhưng triết học không phải là một khoa học trong những khoa học khác, và ngay nếu như nó phải để ý đến các kết quả khoa học, thì kỳ vọng căn bản của nó cũng không thuộc loại thức khoa học. Điều nó tìm tòi, đó là một ý nghĩa cho cái thế giới bao quanh ta, là những yếu tố cho phép ta khắc ghi vào thế giới sự tồn tại của ta chứ không chỉ là một tri thức khách quan.

Tất cả những điều ấy hẳn còn rất khó nắm bắt ở giai đoạn của chúng ta hiện nay. Vậy, lúc này, em có thể đề phương diện đó của sự vật sang một bên, nhưng em nên biết rằng chúng ta sẽ cần phải trở lại đó để xác định được rõ hơn bản chất của sự khác biệt giữa triết học và các khoa học chính xác.

Dù thế nào chăng nữa, tôi tin chắc tự em đã dự cảm rằng, trái ngược với các khoa học hiện đại của chúng ta về nguyên tắc là “trung lập” theo nghĩa chúng miêu tả những gì đang hiện hữu và không hề miêu tả những gì lẽ ra nên hiện hữu, *theoria* này sẽ có những liên can thực tiễn đến phương diện đạo lý, pháp luật và chính trị. Quả thực, rõ ràng là những người đang tự vấn về cách tốt nhất để dẫn dắt cuộc đời mình không thể đứng dưng với sự miêu tả *cosmos* mà ta vừa nói đến.

II. ĐẠO ĐỨC HỌC: MỘT CHÍNH NGHĨA LẤY TRẬT TỰ VŨ TRỤ LÀM MẪU MỰC

Đạo đức học nào tương ứng với *theoria* mà chúng ta vừa miêu tả vắn tắt?

Câu trả lời là chắc chắn: nối mình vào hoặc làm cho mình khớp với *cosmos*, đó là khẩu hiệu của mọi hành động đúng đắn trong mắt các nhà khắc kỷ, là nguyên tắc của mọi đạo lý và mọi chính trị. Bởi chính nghĩa trước tiên là *sự đúng đắn*: giống như một người thợ làm đồ gỗ quý hoặc một người làm nhạc cụ lắp một mảnh gỗ cho khớp vào một tổng thể rộng lớn hơn, một đồ đạc hay một cây vĩ cầm, chúng ta chẳng có việc gì tốt hơn là cố gắng làm cho mình *khớp* với trật tự hài hòa và tốt đẹp mà *theoria* vừa mới bộc lộ ra cho ta. Nhân dịp, điều này lại xác định rõ thêm cho em

ý nghĩa của hoạt động lý thuyết đối với các nhà triết học. Ở đây tri thức không hoàn toàn vô tư, như em thấy, bởi nó trực tiếp mở ra một đạo đức học.

Vả chăng đó là lý do khiến các trường phái triết học thời ấy, ngược lại với những gì đang tiến hành ngày nay tại các trường trung học hay trường đại học của chúng ta, nhấn mạnh đến diễn ngôn ít hơn là đến hành vi, đến những khái niệm ít hơn là những *hành xử minh triết*.

Tôi sẽ kể cho em một chuyện nhỏ để em hiểu rõ điều đó định nói lên cái gì. Trước khi trường phái khắc kỷ được Zénon sáng lập, ở Athènes đã tồn tại một trường phái khác, vả chăng các nhà khắc kỷ từng được trường phái này gọi nhiều cảm hứng: đó là trường phái khuyến nhô (les cyniques). Ngày nay, từ cynique (trâng tráo), trong ngôn ngữ thông thường, chỉ điều gì đó tiêu cực. Nói về ai đó rằng người ấy “trâng tráo” (cynique), tức là nói rằng người ấy không tin gì hết, rằng anh ta xử sự vô nguyên tắc, không quan tâm đến các giá trị, không tôn trọng người khác, v.v. Thời ấy, ở thế kỷ III trước Công nguyên, đó là một chuyện hoàn toàn khác hẳn, và các nhà khuyến nhô, trước hết, là những nhà đạo lý học đòi hỏi khe khắt.

Từ ngữ có một gốc gác vui vui: nguồn cội trực tiếp của nó là một từ Hy Lạp có nghĩa “chó”. Em sẽ bảo tôi thế thì liên quan gì đến một trường phái minh triết? Như thế này đây: các triết gia khuyến nhô có một

nguyên tắc xử sự căn bản nhằm cố gắng sống theo tự nhiên hơn là phụ thuộc vào các quy ước xã hội nhân tạo mà họ không ngừng chế nhạo. Một trong những hoạt động ưa thích của họ là quấy phá những người lương thiện ngoài đường phố, ở những nơi họp chợ, nhạo báng tín ngưỡng của họ, ngày nay mọi người sẽ bảo là “làm chướng tai gai mắt kẻ trưởng giả”, và chính vì thế mà mọi người sẵn lòng so sánh họ với những chú chó nhách thường nhay cắn bắp chân bạn hoặc đến sửa bên chân bạn, như để quấy rầy bạn nhiều hơn.

Như vậy người ta kể rằng các nhà khuyến nho - và một trong những bậc trác tuyệt nhất, mang tên Cratès, chính là thầy của Zénon - thường bắt học trò gia tăng những hành xử thực tiễn buộc họ coi thường lời thị phi của thế gian để tập trung vào sứ mệnh chủ yếu là sống hòa hợp với trật tự vũ trụ. Chẳng hạn người ta khuyến dụ họ kéo lê giữa chợ một con cá chết buộc vào đầu một sợi dây. Em dễ dàng hình dung kẻ khốn khổ buộc phải làm kiểu trò hề như vậy lập tức phải chịu mọi sự chế giễu và mọi lời cợt nhạo. Nhưng, như người ta nói, “điều ấy dạy cho anh ta”. Dạy cái gì? Chính là, đừng quan tâm nữa tới cái nhìn của người khác để tiến hành điều mà những người tín ngưỡng gọi rất đúng là một “sự hoán cải”: ở đây, là một sự hoán cải, không phải về với Thượng đế, mà về với tự nhiên mang tính vũ trụ mà sự điên rồ của con người không bao giờ được khiến ta xa rời.

Bản thân Cratès, theo một kiểu thức khác, nhưng cũng rất phù hợp với tự nhiên, chẳng ngần ngại công khai làm tình cùng Hipparchia, vợ ông. Thời ấy, cũng như ngày nay, mọi người rất chú trọng tai gai mắt vì chuyện đó. Nhưng dù chuyện này có vẻ lạ lùng với em đến mấy, thì đó cũng là hệ quả trực tiếp từ điều mà ta có thể gọi là “đạo đức học lô gích vũ trụ” (cosmologico-éthique): quan niệm rằng đạo lý và nghệ thuật sống phải vay mượn nguyên tắc của chúng ở sự hài hòa điều chỉnh toàn thể *cosmos*. Giờ đây em hiểu vì sao trong mắt các nhà khắc kỷ *theoria* lại là quy phạm đầu tiên cần thực thi, bởi các kết quả thực tiễn của nó thật đáng kể!

Đó chính là điều Cicéron giải thích rất rõ khi ông tán thành tư tưởng khắc kỷ trong một cuốn sách khác của ông, có nhan đề *Về mục đích của điều thiện và điều ác* (III, 73):

“Người nào muốn sống hòa hợp với tự nhiên phải xuất phát từ cách nhìn tổng thể đối với thế giới và thượng đế. Người ta không thể xét đoán đúng về những điều thiện và những điều ác mà không biết hệ thống toàn vẹn của thiên nhiên và cuộc sống của các thần linh cũng chẳng biết liệu bản chất con người có phù hợp hay không với bản chất thế giới. Và không có vật lý học, con người không thể thấy được tầm quan trọng (và tầm quan trọng này vô cùng lớn lao) của những

châm ngôn cổ xưa của các bậc hiền minh: “Hãy tuân theo hoàn cảnh!”, “Hãy đi theo Thượng đế!”, “Hãy tự biết chính mình!”, “Đừng làm gì thái quá!”, v.v. Duy chỉ sự hiểu biết môn khoa học này mới có thể dạy cho chúng ta tự nhiên có khả năng gì trong việc thực thi chính nghĩa, trong việc giữ gìn tình thân và những mối quyến luyến của chúng ta...”

Vì những điều trên mà, vẫn theo Cicéron, tự nhiên đúng là “chính thể tốt đẹp nhất trong các chính thể”.

Ở đây em có thể ước lượng được cách nhìn xưa về đạo lý và chính trị đối nghịch biết bao nhiêu với những gì ngày nay chúng ta nghĩ, trong các nền dân chủ của ta là nơi mà ý chí con người, chứ không phải trật tự thiên nhiên, phải thắng mọi lý do khác. Chính vì thế chúng ta đã theo nguyên tắc đa số để bầu các đại diện của chúng ta hoặc còn để chọn lựa và làm ra các luật lệ của ta. Ngoài ra, chúng ta thường nghi ngờ là thiên nhiên tự nó “tốt đẹp”: trong trường hợp tốt nhất, khi nó không ban tặng cho ta một trận bão hay một cơn sóng thần, thì với chúng ta nó đã thành một chất liệu trung tính, tự nó không tốt không xấu về mặt đạo lý.

Với Cổ nhân, trước hết thiên nhiên không chỉ tốt, mà chẳng hề có chuyện ý chí của một đa số con người được vờ gọi để quyết định điều thiện điều ác, điều chính đáng và điều bất công, bởi các tiêu chuẩn cho

phép phân biệt những điều này tất thấy đều thuộc một trật tự thiên nhiên, ở bên ngoài và bên trên con người. Đại thể, điều tốt, đó là cái gì phù hợp với trật tự vũ trụ, *dù ta có muốn hay không*, và điều xấu, là cái gì ngược với trật tự này, *dù điều ấy có làm vui lòng hay không*. Điều cốt yếu là trong thực tiễn, phù hợp được một cách cụ thể với sự hài hòa của thế giới nhằm tìm được tại đó vị trí đúng đắn thuộc về mỗi người trong cái Toàn thể.

Tuy nhiên nếu em muốn so sánh quan niệm trên về đạo lý với cái gì đó mà em biết và hiện vẫn còn tồn tại trong các xã hội của chúng ta, thì em hãy nghĩ đến sinh thái học. Quả thực, với các nhà sinh thái học, và ở chỗ này họ lặp lại, dù nhiều khi không biết, những chủ đề của thời Cổ đại Hy Lạp, thì tự nhiên là một tổng thể hài hòa mà con người hoàn toàn có lợi nếu tôn trọng và thậm chí, trong nhiều trường hợp, nếu bắt chước. Chính theo lẽ này mà họ nói, không phải đến *cosmos*, song rốt cuộc cũng gần như thế cả, đến “sinh quyển” hay còn đến “các hệ sinh thái” chẳng hạn. Như Hans Jonas, một triết gia Đức đồng thời là một lý thuyết gia lớn của sinh thái học đương đại, nói “các mục tiêu của con người đều cư trú trong thiên nhiên”, điều này có nghĩa: những mục đích mà con người cần tự đề xuất trên bình diện đạo đức học đều nằm trong chính trật tự của thế giới, như các nhà khắc kỷ từng nghĩ, thành thử cái “cần-phải-là” (*devoir-être*) - tức là điều cần

phải làm về phương diện đạo lý - không cắt rời khỏi sinh thể, khỏi tự nhiên như nó vốn thế.

Như Chrysippe từng nói, hơn hai mươi thế kỷ trước Jonas: “Chẳng có phương tiện nào khác hoặc chẳng có phương tiện nào thích hợp hơn để đạt tới được định nghĩa sự vật tốt hay xấu, đạt tới được đức độ hay hạnh phúc, ngoài việc xuất phát từ tự nhiên thông thường và từ sự điều hành chỉ huy của thế giới”, những lời lẽ này được Cicéron bình luận theo cách sau: “Còn về con người, anh ta được sinh ra để chiêm ngưỡng [*theorein*] và để bắt chước thế giới thần diệu... Thế giới có đức độ, thế giới là hiền minh, và do vậy là Thần thánh” (*Về bản chất các thần*, 422) - ở đây ta thấy không phải sự xét đoán của ta về thực tại, mà chính bản thân thực tại, với tư cách thần diệu, mới là cơ sở của các giá trị đạo đức và pháp luật.

Dù vậy, phải chăng đó là cực điểm của triết học? Phải chăng triết học có thể chỉ giới hạn ở chỗ cung cấp, trong lý thuyết, một “cách nhìn thế giới” rồi từ đó suy ra những nguyên lý đạo đức theo đó con người phải hành động?

Không hề như vậy, như em sẽ thấy, vì chúng ta chỉ mới ở ngưỡng cửa của cuộc kiếm tìm sự cứu rỗi, của ý đồ nâng mình lên đến minh triết đích thực, đó là thủ tiêu mọi nỗi sợ liên quan đến tính hữu hạn, đến viễn cảnh về thời gian trôi qua, và về cái chết. Vậy là chỉ bây giờ đây, trên cơ sở của lý thuyết và thực hành

mà ta vừa miêu tả, triết học khắc kỷ mới có thể đề cập mục đích thực sự của nó.

III. TỪ YÊU MẾN MINH TRIẾT ĐẾN THỰC HÀNH MINH TRIẾT: CÁI CHẾT KHÔNG ĐÁNG SỢ, NÓ CHỈ LÀ MỘT BƯỚC CHUYỂN TIẾP VÌ CHÚNG TA LÀ MỘT MẢNH VĨNH CỬU CỦA COSMOS

Câu hỏi hết sức hiển nhiên thành thử người ta hầu như quên đặt nó ra. Tuy thế, nó chẳng có gì là hiển nhiên hết: vì sao có *theoria*, thậm chí vì sao có đạo lý? Rốt cuộc, khó nhọc vất vả bao nhiêu để mà chiêm ngưỡng trật tự thế giới, để mà nắm bắt thực chất sâu kín nhất của bản thể, thì được cái gì? Và tại sao cứ một mực khẳng khẳng cố gắng để làm cho mình khớp vào đó? Mà lại có rất nhiều hình thái sống khác ngoài cuộc sống triết học, rất nhiều nghề nghiệp có thể làm. Chẳng ai bị buộc phải là triết gia... Ở đây, rốt cuộc, chúng ta đang chạm đến vấn đề cao nhất, đến câu hỏi tối hậu của mọi triết học: câu hỏi về sự cứu rỗi.

Bởi đối với các nhà khắc kỷ cũng như đối với tất cả các triết gia, quả là có một cái “ở-bên-kia” đạo lý. Trong biệt ngữ của các nhà triết học, người ta gọi điều đó là “sotériologie” (cứu linh luận), thuật ngữ xuất phát từ tiếng Hy Lạp *soterios*, có nghĩa, thật đơn giản, là “cứu rỗi”. Mà tôi đã nói với em rằng điều này được

quan niệm trong quan hệ với vấn đề cái chết, trong quan hệ với “tính hữu hạn” luôn dẫn chúng ta, ở thời điểm này hay thời điểm khác, đến việc tự vấn về tính chất không thể đảo ngược của tiến trình thời gian và, do đó, về việc sử dụng thời gian tốt nhất mà chúng ta có thể. Vả chăng về chuyện này, ngay như nếu tất cả mọi người không thành triết gia, thì tất cả, một ngày nào đó, đều bị những câu hỏi triết học động chạm đến. Như tôi cũng đã chỉ ra với em, triết học, khác với các tôn giáo lớn, sẽ hứa với ta là giúp ta “cứu rỗi”, giúp ta thắng được những nỗi sợ và những niềm lo lắng, không phải nhờ một Đấng khác, một Thượng đế, mà nhờ bản thân chúng ta, nhờ sức lực của chính chúng ta, bằng cách sử dụng lý tính đơn thuần của ta.

Mà, như một nữ triết gia đương đại, Hannah Arendt, đã giải thích - ở một đoạn trong cuốn sách của bà mang nhan đề *Sự khủng hoảng của văn hóa* -, theo truyền thống, Cổ nhân thường xem xét, trước cả khi triết học ra đời, hai cách đáp lại những thách thức mà hiện tượng phải chết không thể tránh nổi đặt ra với con người, có thể nói là hai kiểu mưu toan chiến thắng cái chết hoặc, ít ra, chiến thắng những nỗi sợ mà cái chết gây ra cho ta.

Cách thứ nhất, hoàn toàn tự nhiên, chỉ đơn giản là ở sự sinh đẻ: bằng cách một ngày kia có con cái, bằng cách đảm bảo, như người ta nói rất hay, “dòng dõi” của ta, theo một cách nào đó ta tự khắc ghi vào sự tuần

hoàn vĩnh cửu của tự nhiên, vào thế giới của những sự vật không thể chết. Vả lại, bằng chứng, đó là con cái chúng ta thường hay giống chúng ta về thể chất cũng như về tinh thần. Như vậy, chúng mang theo, qua thời gian, cái gì đó của chúng ta. Điều phiến muộn, chắc chắn rồi, đó là một con đường như vậy để đạt tới sự trường cửu chỉ có giá trị với giống loài: nếu giống loài có thể xuất hiện như là bất tử về tiềm năng, thì cá thể, ngược lại, sinh ra, phát triển rồi chết đi, thành thử khi mong mỗi được vĩnh tồn nhờ sinh đẻ, con người không chỉ thất bại, mà chẳng hề nâng mình lên cao hơn được thân phận các loài động vật khác. Nói rõ ra: tha hồ cho tôi sinh bao nhiêu con tùy thích, điều đó vẫn sẽ không ngăn được tôi chết đi và, tệ hơn nữa, không ngăn được tôi có khi nhìn thấy con cái mình đến lượt chúng chết đi! Dĩ nhiên, tôi sẽ đảm bảo được một phần sự sống sót của giống loài, nhưng không hề đảm bảo được sự sống sót của cá thể, của cá nhân. Vậy là không hề thực sự có cứu rỗi trong việc sinh đẻ...

Cách thoát thứ hai đã công phu hơn: đó là thực hiện những hành vi anh hùng và vẻ vang có thể làm đối tượng cho một truyện kể, *dấu vết thành văn* có hiệu năng chủ yếu là thắng được theo nghĩa nào đó tính phù du của thời gian. Có thể nói rằng các sách lịch sử - và hẳn em phải biết là ở Hy Lạp cổ, đã có những sử gia vĩ đại như Thucydide hay Hérodote, chẳng hạn -, bằng cách thuật lại những hành vi phi thường do một

số người thực hiện, đã cứu được họ khỏi sự quên lãng đe dọa tất cả những gì không thuộc giới tự nhiên.

Quả thực, các hiện tượng tự nhiên mang tính chu kỳ. Chúng lặp lại vô cùng vô tận, như ngày đến sau đêm, mùa đông đến sau mùa thu hoặc thời tiết đẹp sau giông bão. Và sự lặp đi lặp lại của chúng bảo đảm rằng không gì có thể quên được chúng: thế giới tự nhiên, theo một nghĩa hơi đặc biệt, hẳn thế, tuy vậy vẫn có thể hiểu được, dễ dàng đạt được một hình thái “bất tử” nào đó, trong khi “mọi thứ nhờ con người mà tồn tại, như các công trình, các hành động và các từ ngữ đều phải tiêu vong, có thể nói là bị lây nhiễm bởi tính phải chết ở các tác giả của chúng”. Mà chính thế lực này của tính phù du là điều mà sự vinh quang có thể cho phép chống lại, ít ra là một phần.

Theo Arendt, đó là mục đích thực sự của các tác phẩm lịch sử trong thời Cổ đại, khi mà, bằng cách thuật lại những hành vi “anh hùng”, thí dụ như thái độ của Achille trong cuộc chiến tranh thành Troie, sách cổ giảng những hành vi này khỏi khu vực của cái phải tiêu vong để khiến chúng ngang bằng với khu vực của tự nhiên⁽¹⁾:

“Nếu loài người thành công trong việc phú được tính

1. Xem *Sự Khủng hoảng của văn hóa*, “Khái niệm lịch sử”, bản dịch tiếng Pháp Gallimard, tr. 60.

bất biến nào đó cho các công trình, các hành động và lời lẽ của họ, và trong việc tước đi ở chúng đặc tính phải tiêu vong, thì khi ấy những điều này, ít ra đến một mức độ nào đó, coi như thâm nhập và tìm được chốn cư trú tại thế giới của những điều tồn tại mãi mãi, còn bản thân loài người thì tìm được vị trí của mình trong vũ trụ nơi mọi sự đều bất tử, trừ con người.”

Và đúng vậy: ở một số phương diện, các vị anh hùng Hy Lạp không chết hẳn, bởi ngày nay chúng ta vẫn còn tiếp tục đọc truyện kể về hành vi và sự nghiệp của họ, nhờ vào chữ viết bền vững hơn và vĩnh cửu hơn lời nói. Như vậy vinh quang có thể xuất hiện như một dạng vĩnh cửu của cá nhân và chắc hẳn vì lý do này mà vinh quang từng được và vẫn được đông đảo mọi người khao khát. Tuy nhiên, cần phải nói rõ rằng, với nhiều người khác, vinh quang mãi mãi sẽ chỉ là một niềm an ủi nhỏ nhoi vô giá trị, nếu không nói là một dạng hư vinh...

Cùng với sự ra đời của triết học, xuất hiện một *cách thứ ba* để đáp lại những thách thức của tính hữu hạn. Tôi đã nói với em rằng nỗi sợ cái chết, theo Epictète - chắc chắn ông phát biểu ở đây xác tín của tất cả các nhà vũ trụ luận lớn -, là động cơ tối hậu đến chừng nào của mỗi quan tâm tới minh triết. Nhưng nhờ vào minh triết, cuối cùng mỗi lo âu hiện sinh,

vượt sang bên kia những an ủi giả tạo của việc sinh đẻ và của vinh quang, sẽ nhận được một câu trả lời đưa triết học lại gần một cách lạ lùng với thái độ tôn giáo trong khi vẫn duy trì sự phân biệt mà em biết giữa sự “cứu rỗi nhờ một Đấng khác” và sự “cứu rỗi nhờ bản thân mình”.

Quả thực, theo các nhà khắc kỷ, nhờ một sự thực thi đúng đắn tư duy và hành động, bậc hiền minh có thể đạt đến một hình thái nào đó của con người, nếu không bất tử, thì chí ít cũng vĩnh cửu. Dĩ nhiên, người ấy sẽ chết. Nhưng với người ấy cái chết sẽ không là sự kết thúc tuyệt đối của mọi sự, mà đúng hơn là một sự biến hóa, có thể nói là một “bước chuyển tiếp”, từ một trạng thái này sang một trạng thái khác trong lòng một vũ trụ mà sự hoàn hảo *tổng quát* sở hữu một tính bền vững tuyệt đối, và chính vì thế mà thần diệu.

Chúng ta sẽ chết, đó là một sự thực, như việc những bông lúa mì, một ngày kia, sẽ được gặt hái, cũng là một sự thực. Epictète tự hỏi, có phải vì thế mà che mặt đi chẳng và, như thể do mê tín, kiêng kỵ phát biểu lên những tư tưởng ấy vì chúng sẽ là “điềm xấu” chẳng? Không, vì “những bông lúa tiêu vong, chứ không phải thế giới”. Lời bình luận về định thức trên đáng để em lưu ý:

“Lá rụng, quả vả khô thay thế quả vả tươi, nho khô thay thế chùm nho chín, theo con đấy là những lời

mang điềm xấu! Thực tế, ở đó chỉ là sự biến hóa những trạng thái có trước sang những trạng thái khác; không có hủy diệt, mà là một sự sắp xếp và một sự bố trí có quy củ đúng đắn. Việc di trú chỉ là một thay đổi nhỏ. Cái chết là một thay đổi lớn hơn, nhưng sự thay đổi này không đi từ hữu thể hiện thời sang phi-hữu thể, mà sang phi-hữu thể của hữu thể hiện thời. - Vậy là con sẽ không hiện hữu nữa? - Con sẽ không hiện hữu như con đang hiện hữu, mà là một cái gì khác mà khi đó thế giới sẽ cần đến⁽¹⁾.”

Hoặc, như một tư tưởng của Marc Aurèle nói lên điều đó theo cùng một nghĩa (IV, 14): “Người tồn tại như một bộ phận: người sẽ tiêu tan trong cái toàn thể đã sản sinh ra người, hoặc đúng hơn, nhờ biến hóa, người sẽ được thu nhận trong nguyên do mầm mống (*raison séminale*⁽²⁾) của cái toàn thể ấy.”

Những đoạn văn trên có nghĩa gì? Về thực chất, chỉ là điều này mà thôi: đạt đến một trình độ minh triết nào đó về lý thuyết và thực hành, con người hiểu

1. *Những nhà Khắc kỷ, sđd*, tr. 1030.

2. Theo các nhà Khắc kỷ, trong mỗi sinh thể đều có hai căn nguyên, một căn nguyên *thụ động*, một căn nguyên *hoạt động*. Nhờ căn nguyên thứ nhất, sự vật có thể biến đổi, vận động. Còn căn nguyên thứ hai là nguyên nhân khiến cho sự vật biến đổi, nó xác định đặc tính của sự vật. Căn nguyên này không tĩnh tại như trong triết thuyết của Aristote, mà vận động trong lòng sự vật, như một mầm mống đang phát triển, bởi thế được các nhà Khắc kỷ đặt tên là *nguyên do mầm mống* (*raison séminale*). N.D.

rằng cái chết không thực sự tồn tại, rằng nó chỉ là bước chuyển tiếp từ một trạng thái này sang một trạng thái khác, không phải một sự tuyệt diệt, mà một kiểu thức hiện hữu khác. Với tư cách là thành viên của một *cosmos* thần diệu và bền vững, cả chúng ta nữa cũng có thể tham gia vào tính bền vững và tính thần diệu ấy. *Miễn là chúng ta hiểu điều đó, chúng ta sẽ đồng thời nhận biết được nỗi sợ của ta đối với cái chết vô lý biết chừng nào, chẳng những về phương diện chủ quan, mà theo một nghĩa phiếm thần luận, thì cả về phương diện khách quan nữa, bởi vũ trụ là vĩnh cửu, và bởi bản thân chúng ta được chỉ định để mãi mãi vẫn là một mảnh của vũ trụ, nên chúng ta sẽ không bao giờ thôi tồn tại!*

Vậy theo Epictète, hiểu rõ ý nghĩa của bước chuyển tiếp đó, chính là mục đích của *mọi hoạt động triết học*. Chính hoạt động này phải cho phép mỗi người đạt tới một sự sống tốt đẹp và hạnh phúc bằng cách dạy, theo định thức rất hay của ông, “*sống và chết như một vị thần*”¹, ta hãy hiểu là: như một sinh thể, bằng cách nhận biết mối liên hệ đặc quyền của mình với tất cả các sinh thể khác trong lòng sự hài hòa vũ trụ, mà đạt tới được niềm thanh thản, đạt tới được nhận thức về sự thật là, phải chết theo một nghĩa, mình chẳng vì thế mà không vĩnh cửu theo một nghĩa khác. Đó là lý do, theo Cicéron, khiến truyền thống đôi khi đã “*thần thánh*

1. *Những nhà Khắc kỷ, sđd*, tr. 900.

hóa” một số danh nhân như Hercule hay Esculape: do tâm hồn họ “vẫn tồn tại và vui hưởng tính vĩnh cửu, nên người ta đã coi họ một cách chính đáng là các vị thần bởi vì họ hoàn hảo và vĩnh cửu⁽¹⁾”.

1. Về bản chất các thần, II, 24. Ta gần như có thể nói rằng, theo quan niệm cổ này về sự cứu rỗi, có những cấp độ trong sự chết, cứ như thể người ta chết đi nhiều hay ít tùy theo người ta minh triết và “tĩnh táo” nhiều hay ít. Theo cách nhìn này, sự sống tốt đẹp, đó là sự sống, bất kể lời thú nhận tình ngộ về tính hữu hạn của chúng ta, vẫn duy trì mối liên hệ mật thiết nhất có thể, với sự vĩnh cửu, ở trường hợp này, là với sự sắp đặt thần diệu của vũ trụ mà nhà minh triết đạt tới được nhờ *theoria*. Vả lại, trong khi phân định sứ mệnh tối cao này cho triết học, Epictète chỉ gia nhập một truyền thống lâu dài, ít nhất là từ *Timée* của Platon, truyền thống ấy đi qua Aristote và tiếp nối một cách kỳ lạ về một số phương diện, như lát nữa ta sẽ thấy, cho đến tận Spinoza, bất kể sự “giải kiến tạo” (déconstruction) nổi tiếng của ông đối với khái niệm bất tử.

Trước hết chúng ta hãy nghe Platon, ở đoạn dưới đây trong *Timée* (90 b-c) nhắc nhở đến quyền năng trác tuyệt của bộ phận ưu việt của con người, trí tuệ (cái chúng ta): “Thượng đế đã cho chúng ta bộ phận ấy như một thần linh, và đó chính là căn nguyên mà chúng ta bảo là cư trú ở trên đỉnh cơ thể của chúng ta, và nó nâng chúng ta từ mặt đất hướng lên thân tộc trên trời của ta, vì ta là một cây cỏ của trời, chứ không phải của đất, chúng ta có thể khẳng định như vậy hoàn toàn chân thực. Bởi Thượng đế đã treo đầu của chúng ta và cột rễ của chúng ta ở chỗ mà linh hồn từ khởi thủy được sinh ra và như vậy là đã dựng toàn bộ cơ thể chúng ta hướng lên trời. Mà khi một con người đã hoàn toàn phó mình cho những đam mê của y hoặc cho những tham vọng của y và sử dụng mọi nỗ lực của y nhằm thỏa mãn chúng, thì toàn bộ các tư tưởng của y tất yếu phải trở thành độc hại gây chết chóc, và y chẳng thiếu một điều gì để trở nên hoàn toàn có tính phải chết, đến hết mức có thể, bởi chính y đã tập luyện việc này. Nhưng khi một con người hiến mình trọn vẹn cho lòng yêu khoa học và cho minh triết thực sự và, trong các năng lực của y, y đã đặc biệt tập luyện năng lực suy nghĩ đến những điều bất tử và thần diệu, nếu y đạt tới được chân lý thì chắc chắn là, trong chừng mực mà bản tính con người tham gia được vào sự bất tử, y không thiếu một điều gì để đạt tới chỗ đó.” Điều ấy, Platon lập tức bổ sung, ắt phải cho phép y “hạnh phúc một cách phi phạm”. Vậy là, muốn cuộc đời mình thành công, muốn khiến cho nó đồng thời vừa tốt đẹp vừa hạnh phúc, thì cần phải trung thành với bộ phận thần diệu của bản thân chúng ta, với trí tuệ. Chính nhờ bộ phận ấy ☞

Nói như vậy rồi, song nhiệm vụ không hề dễ dàng, và như giờ đây em kiểm nhận thấy, nếu triết học, đạt đến tuyệt đỉnh ở một thuyết cứu rỗi dựa trên việc sử dụng lý tính, muốn không chỉ dừng lại ở hy vọng đơn giản là hướng tới minh triết, mà còn chiến thắng các nỗi sợ và nhường chỗ cho bản thân minh triết, thì nó phải hóa thân vào những tập luyện thực tiễn.

Sự thật là, chính ở đó, thuyết cứu rỗi có được ý nghĩa thực sự của nó và đạt đến một chiều kích mới. Để nói hết với em, tôi không hoàn toàn bị thuyết phục bởi câu trả lời khắc kỷ - và nếu muốn, tôi có thể đưa ra nhiều điều phê phán đối với câu trả lời ấy. Và

☞ mà chúng ta gần bó, như nhờ những “cội rễ của trời”, với thế giới cao siêu và thần diệu của sự hài hòa trên trời: “Bởi vậy phải cố trốn chạy thật nhanh từ thế giới này sang thế giới kia. Mà chạy trốn như thế, chính là khiến cho mình giống với Thần thánh nhiều hết mức có thể, và giống với Thần thánh, đó là đúng đắn và lành mạnh nhờ sự giúp đỡ của trí tuệ.”

Ta còn thấy một ghi nhận nữa, chắc chắn là không đồng nhất, nhưng tương tự, ở Aristote, tại một trong những đoạn được bình luận nhiều nhất của tác phẩm *Đạo đức học tạng Nicomache*, khi cả ông cũng định nghĩa cuộc sống tốt đẹp, “cuộc sống hướng tới nhận thức hoặc trầm tư”, cuộc sống duy nhất có thể dẫn chúng ta đến “hạnh phúc hoàn hảo”, như là một cuộc sống nhờ đó chúng ta sẽ thoát được, ít ra là một phần, thân phận của những con người tầm thường phải chết. Có lẽ một số người sẽ bảo rằng một “cuộc đời theo kiểu ấy sẽ là quá cao đối với thân phận con người: bởi người ta sẽ sống theo cách ấy không phải với tư cách người, mà với tư cách một yếu tố thần diệu nào đó hiện diện trong ta... Tuy nhiên, nếu như trí tuệ là một cái gì đó thần diệu so sánh với con người, thì cuộc sống theo trí tuệ cũng là thần diệu so với cuộc sống của con người. Vậy không nên nghe theo những kẻ khuyên con người, vì mình là người, nên hãy giới hạn suy nghĩ của mình ở những điều thuộc con người, và vì mình phải chết, nên hãy giới hạn suy nghĩ ở những sự vật phải chết, mà con người phải, trong chừng mực có thể, khiến mình thành bất tử và làm tất cả để sống theo cái bộ phận cao quý nhất ở trong mình.”

chăng, ở thời đại của các nhà khắc kỷ, đã có những sự phản bác đó rồi. Nhưng trong khi trình bày những thời điểm quan trọng của triết học, tôi đã quyết định tránh mọi cái nhìn phủ định bởi vì tôi cho rằng thoát tiên cần hiểu rõ trước khi phê phán, và nhất là vì trước khi “tự mình suy nghĩ lấy”, cần thiết phải có sự khiêm nhường “suy nghĩ qua người khác”, cùng với họ và nhờ ở họ.

Mà từ điểm nhìn này, ngay cả nếu bản thân tôi không phải là nhà khắc kỷ và không theo triết thuyết ấy, thì tuy thế tôi vẫn phải thừa nhận rằng nỗ lực do triết thuyết này đại diện thật kỳ vĩ, và những lời đáp mà nó định đem lại gây ấn tượng mạnh. Đó chính là điều tôi muốn chỉ ra cho em bằng cách giờ đây nhắc đến một số thực hành minh triết do thuyết này mở đường. Bởi triết học, như thuật ngữ đã chỉ rõ ở bản thân nó, chưa phải là minh triết, mà chỉ là yêu mến (*philo*) minh triết (*sophia*). Và, theo các nhà khắc kỷ, chính là trong và nhờ những thực hành cụ thể mà ta có thể đi từ triết học sang minh triết. Nếu triết học đạt đến tuyệt đỉnh ở một thuyết cứu rỗi, và nếu điều mà trước hết ta phải cứu mình thoát khỏi, là những nỗi sợ liên quan đến tính hữu hạn, thì những thực hành này phải hướng trọn vẹn đến việc trừ bỏ lo âu - ở điều này tôi thấy dường như (nhưng em sẽ có thể tự mình xét đoán) những thực hành đó ngày nay vẫn còn giữ được một giá trị rất quý báu, ngay cả với những người

không chia sẻ những kiến giải của các nhà khắc kỷ, ở khía cạnh khác.

*Vài thực hành minh triết để thực hiện
một cách cụ thể việc kiếm tìm cứu rỗi*

Hầu hết những thực hành này đều liên quan đến mối quan hệ với thời gian, vì hiển nhiên thời gian là nơi đến nương náu những nỗi lo âu nuôi dưỡng các ân hận và hoài niệm dính dẳng tới quá khứ, song cả những hy vọng và dự định mà người ta muốn đặt ở tương lai nữa. Những thực hành ấy càng lý thú và giàu ý nghĩa bởi ta sẽ gặp lại chúng, dưới những hình thái khác nhau, suốt chiều dài lịch sử triết học, ở một số nhà tư tưởng khác tuy thế lại vô cùng xa cách các nhà khắc kỷ, ở Epicure và Lucrèce đã thấy rồi, nhưng thật lạ là ở cả Spinoza và Nietzsche, thậm chí ở những truyền thống hoàn toàn khác với truyền thống triết học phương Tây, như Phật giáo Tây Tạng. Tôi sẽ chỉ nêu ra với em bốn sự thực hành, nhưng em hãy biết là còn nhiều thực hành khác nữa đặc biệt liên quan đến cách người ta có thể đạt tới chỗ hòa tan mình vào cái Toàn thể vĩ đại của vũ trụ.

*Hai tai ương lớn: gánh nặng của quá khứ
và những ảo ảnh của tương lai*

Ta hãy khởi đầu bằng điều cốt yếu: theo một chủ đề mà tôi chỉ mới nhắc nhở sơ qua ở lời nói đầu cuốn sách này, nhưng về sau sẽ có những sự tiếp nối quan trọng, thì hai tai ương đè nặng lên cuộc sống của con người, trong mắt các nhà khắc kỷ, hai máy hãm chặn cuộc sống lại và ngăn cản nó đạt đến sự viên mãn là hoài niệm và hy vọng, niềm quyến luyến quá khứ và nỗi ưu tư về tương lai. Những điều đó không ngừng làm ta lỡ mất thời khắc hiện tại, ngăn cản ta sống thời khắc ấy một cách trọn vẹn. Người ta đã có thể nói rằng, từ điểm nhìn này, thuyết khắc kỷ báo trước một trong những phương diện có lẽ sâu sắc nhất của phân tâm học: kẻ nào vẫn cứ bị quá khứ của mình giam cầm sẽ mãi mãi không có khả năng “vui hưởng và hành động”, như Freud nói. Như vậy là nói rằng, đặc biệt, hoài niệm về những thiên đường đã mất, về những niềm vui và nỗi khổ của tuổi thơ, đè nặng lên cuộc đời ta bằng một trọng lực càng lớn hơn bởi nó không được nhận ra.

Có lẽ đấy là xác tín đầu tiên, giản dị và sâu xa, biểu lộ theo cách hoàn toàn thực tiễn đằng sau công trình lý thuyết của minh triết khắc kỷ. Marc Aurèle, có lẽ rõ hơn ai hết, đã bày tỏ xác tín ấy ở phần đầu tập XII của *Tư duy*:

“Tất cả những gì người ước mong đạt tới bằng một đoạn đường dài quanh co, người có thể có được nó ngay từ bây giờ, nếu người không tự khước từ nó cho

bản thân. *Chỉ cần bỏ lại đấy toàn bộ quá khứ, phó thác tương lai cho thượng đế và hướng hành động hiện tại đến niềm kính tín và chính nghĩa; đến niềm kính tín để yêu mến cái phần mà tạo hóa cấp cho người; vì tạo hóa đã sản sinh ra phần ấy cho người và sản sinh ra người cho phần ấy; đến chính nghĩa, để nói lên sự thật một cách thoải mái không quanh co và để hành động theo luật pháp và theo giá trị.*”

Vậy để được cứu vớt, để đạt tới minh triết vốn vượt lên triết học rất xa, ta phải khẩn thiết học cách sống không sợ hãi hão huyền cũng không hoài niệm vô ích, điều này coi như ta phải thôi trú ngụ thường xuyên ở những chiều kích quá khứ và tương lai của thời gian, những chiều kích thực ra không hề có sự tồn tại nào, để dựa nhiều hết mức có thể vào hiện tại:

“Sao cho hình ảnh về toàn bộ cuộc đời người đừng bao giờ làm người bối rối. Đừng nghĩ đến tất cả những điều buồn khổ có lẽ đã xảy ra, mà ở mỗi khoảnh khắc hiện tại hãy tự hỏi: trong biến cố này có cái gì khó chịu và cái gì hấp dẫn? *Khi ấy hãy nhớ rằng không phải quá khứ hay tương lai, mà là hiện tại đang trĩu nặng trên người*⁽¹⁾.”

1. *Tư duy*, VIII, 36.

Đó là lý do phải học rũ bỏ những điều nặng nề neo bám một cách lạ lùng vào hai hình tượng của hư vô. Marc Aurèle nhấn mạnh điều này:

“Hãy nhớ rằng *mỗi kẻ chỉ sống trong thời điểm hiện tại, trong giờ khắc tức thì. Cái còn lại, đó là quá khứ, hoặc một tương lai mờ mịt. Vậy phạm vi của đời sống thật nhỏ bé*”

cái phạm vi mà, trong thực tế, chúng ta phải đương đầu. Hoặc, như Sénèque còn nói trong những bức *Thư gửi Lucillus*:

“Cần phải gạt đi hai điều này: *niềm lo sợ tương lai, hồi ức về những nỗi đau xưa cũ. Những nỗi đau ấy không liên quan đến tôi nữa còn tương lai chưa liên quan đến tôi*⁽¹⁾”,

ta có thể bổ sung, để thêm vào một chút, rằng không chỉ những “nỗi đau xưa cũ” làm hỏng cuộc sống hiện tại của kẻ mắc sai lầm là thiếu minh triết, mà, nghịch lý thay và có lẽ còn làm hỏng nhiều hơn, đó là hồi ức về những ngày hạnh phúc mà ta đã mất đi vô phương cứu vãn và sẽ “không bao giờ nữa” còn trở lại: *never more*.

1. Được Pierre Hadot viện dẫn và bình luận rất sâu sắc và tinh tế trong *Thành trì bên trong*, Fayard, tr.133.

Nếu em đã hiểu rõ điều này, em cũng sẽ hiểu được vì sao, thật nghịch lý, nghĩa là ngược lại với ý kiến phổ thông nhất, thuyết khắc kỷ lại dạy đồ đệ rũ bỏ những hệ tư tưởng đánh giá cao hy vọng.

“Hy vọng ít đi một chút, yêu mến nhiều hơn một chút”

Như một triết gia đương đại, André Comte-Sponville, đã nhấn mạnh một cách đúng đắn, ở đây thuyết khắc kỷ gặp gỡ một trong những chủ đề vi diệu nhất của các minh triết phương Đông, đặc biệt là của Phật giáo Tây Tạng: hy vọng là nỗi bất hạnh lớn nhất trên đời, ngược với sáo ngữ theo đó người ta chẳng thể “sống không hy vọng”. Bởi về bản chất nó thuộc loại thức của sự thiếu khuyết, của trạng thái căng thẳng chưa thỏa mãn. Liên miên không ngớt, chúng ta sống trong chiều kích của dự định, chạy theo những mục tiêu được định vị trong một tương lai ít hay nhiều xa xôi và, ảo tưởng tốt độ, chúng ta nghĩ rằng hạnh phúc của chúng ta phụ thuộc vào sự thực hiện rốt cuộc được mỹ mãn những mục đích, tầm thường hay kỳ vĩ, sao cũng được, mà chúng ta đã tự chỉ định cho bản thân. Mua chiếc MP3 đời chót, một máy ảnh nhiều tính năng hơn, có một căn phòng đẹp hơn, một xe máy hiện đại hơn, tiến hành một cuộc quyến rũ, thực hiện một dự định, thành lập một xí nghiệp dù nó thuộc loại nào

chẳng nữa: mỗi lần chúng ta lại chịu khuất phục ảo ảnh về một hạnh phúc hoãn lại, về một thiên đường còn phải kiến thiết, ở trần gian này hay ở cõi bên kia.

Chúng ta quên mất rằng chẳng có thực tại nào khác ngoài cái thực tại được sống ở đây và bây giờ, mà cuộc chạy trốn lạ lùng về phía trước chắc chắn khiến ta bỏ lỡ. Mục tiêu một khi đã chinh phục được, hầu như bao giờ ta cũng trải nghiệm một cách đau đớn nỗi thờ ơ, nếu không là niềm thất vọng. Giống như những đứa trẻ hôm sau ngày lễ Noël bỏ rơi đồ chơi của chúng, việc sở hữu những của cải được thêm muốn khát khao hết sức nồng nhiệt chẳng khiến chúng ta tốt hơn hay hạnh phúc hơn trước đó. Những khó khăn để sống và sự bi đát của thân phận con người chẳng vì thế mà thay đổi và, theo định thức trứ danh của Sénèque, “trong khi ta chờ đợi để sống, thì cuộc sống trôi qua”.

Đó là toàn bộ bài học của Perrette, nếu như em còn nhớ bài ngụ ngôn trứ danh của La Fontaine: bình sữa không chỉ vỡ vì những lý do giai thoại, mà thực ra là vì kiểu huyền tưởng khiến Perrette phẫn chấn chẳng bao giờ thành được. Cũng giống như khi ta chơi trò tưởng tượng mình là triệu phú: “cứ như thể mình trúng xổ số”... thế là, ta sẽ mua cái này rồi cái kia, ta sẽ tặng một phần cho chú Jean hay cô Ninette, một phần khác cho các công trình từ thiện, ta sẽ thực hiện chuyến du lịch này nọ... Thế rồi sao? Cuối cùng, vẫn là ngôi mộ thấp thoáng phía chân trời và ta nhanh chóng hiểu ra

rằng sự tích lũy mọi của cải vật chất có thể có và có thể tưởng tượng, dù chẳng phải là không quan trọng (chúng ta đừng đạo đức giả: dù sao tiền bạc cũng giúp chịu đựng cái nghèo, như câu nói đùa bảo ta...), song chẳng giải quyết được điều gì cốt yếu.

Đó là lý do, theo một câu ngạn ngữ Phật giáo nổi tiếng, cần phải học cách sống như thể thời khắc quan trọng nhất của đời anh là thời khắc anh đang sống ở chính thời điểm này, và những người đáng kể nhất, là những người đang ở trước mặt anh. Bởi thật đơn giản là những điều còn lại không tồn tại, do quá khứ không hiện hữu nữa còn tương lai chưa hiện hữu. Những chiều kích ấy của thời gian chỉ là những thực tại tưởng tượng mà chúng ta chỉ “gánh vác” như những “súc vật chở nặng” bị Nietzsche nhạo báng, để mất đi nhiều hơn “tính vô tội của sự trở thành” và chứng minh ta bất lực không thể có điều mà Nietzsche gọi, hoàn toàn theo nghĩa của các nhà khắc kỷ, là “*l'amor fati*” (yêu mến số phận), yêu mến thực tế như nó vốn thế. Hạnh phúc đã mất, chân phúc sẽ tới, nhưng, vì thế, hiện tại vụt qua, bị xua về hư vô trong khi nó là chiều kích duy nhất của cuộc sống thực.

Chính theo cách nhìn này mà *Đàm thoại* của Epictète phát triển một trong những chủ đề trứ danh nhất của thuyết khắc kỷ, một chủ đề mà tuy thế tôi còn chưa nói với em bởi vì chỉ giờ đây em mới có được mọi yếu tố để hiểu rõ nó: sự sống tốt đẹp, đó là sự

sống không hy vọng cũng chẳng sợ hãi, vậy đó là *sự sống hòa giải với cái đang hiện hữu, là sự tồn tại chấp nhận thế giới như nó đang diễn tiến*. Em hiểu rõ sự hòa giải này không thể có được ở bên ngoài niềm tin chắc rằng thế giới là thần diệu, hài hòa và tốt đẹp.

Đây là điều Epictète khuyên học trò mình: cần phải xua đuổi khỏi “đầu óc âu sầu của con”, ông bảo anh ta, “nỗi sợ, lòng ghen ghét, niềm vui vì những nỗi khổ của người khác, tính bủn xỉn, thói nhu nhược, sự không tiết dục. Nhưng không thể xua đuổi những thứ đó mà không lưu tâm duy nhất đến Thượng đế, không duy nhất ái mộ Người, không chuyên tâm vâng theo lệnh Người. Nếu con muốn điều khác, con sẽ than thở, con sẽ rên rỉ đi theo những kẻ mạnh hơn con, luôn kiếm tìm ở bên ngoài con một hạnh phúc mà con sẽ không bao giờ tìm thấy được; đó là vì con tìm nó ở nơi nó không tồn tại và con không chịu tìm nó ở nơi nó tồn tại¹.” Ở đây lại cần phải hiểu lời truyền dạy theo một nghĩa “vũ trụ” hoặc phiếm thần luận, chứ không hề như một kiểu quay về với một nhất thần luận nào đó.

Đặc biệt em chớ lầm lẫn điều này: Thượng đế mà Epictète nói đến không phải là một bản thể nhân vị như Chúa của các tín đồ Kitô, đó chỉ là một sự tương đương với *cosmos*, một tên gọi khác của nguyên do

1. *Đàm thoại II*, XXI, 45-47 (trong *Những nhà Khắc kỷ*, sđd, tr.924).

phổ quát mà người Hy Lạp gọi là *logos*, một diện mạo của số mệnh mà chúng ta phải chấp nhận, và thậm chí mong muốn bằng tất cả tâm hồn, trong khi mà, là nạn nhân của những ảo tưởng của ý thức cộng đồng, chúng ta luôn cho rằng mình phải chống lại số mệnh ấy để mưu toan làm nó chuyển hướng. Như bậc thầy vẫn luôn dặn dò đồ đệ:

“Cần phải làm cho ý muốn của chúng ta phù hợp với các biến cố sao cho không có biến cố nào xảy ra ngược với ý thích của ta và cũng không có biến cố nào không xảy ra khi ta muốn nó đến. Cái lợi, với những ai được chuẩn bị như thế, đó là không thất bại trong những ước ao của mình, không rơi vào những gì mình ghét, *là được sống trong nội tâm một đời sống không buồn khổ, không sợ hãi và không xáo động*⁽¹⁾...”

Dĩ nhiên, những lời dặn dò như vậy có vẻ phi lý, một cách tiên nghiệm, với phần đông mọi người. Họ khó có thể thấy ở đấy cái gì khác ngoài một hình thái “tĩnh mịch luận” (*quiétisme*), nghĩa là một kiểu định mệnh chủ nghĩa, đặc biệt ngây ngô. Trước mắt đại đa số người, minh triết bị coi như một sự điên rồ, vì nó dựa trên một cách nhìn thế giới, một vũ trụ luận mà sự thấu hiểu thâm trầm coi như tất yếu phải

1. *Đàm thoại II*, XIV, 7-8 (trong *Những nhà Khắc kỷ, sống*, tr. 914).

có một nỗ lực lý thuyết khác thường. Nhưng chẳng phải chính điều này phân biệt triết học với những diễn ngôn thông thường hay sao, chẳng phải vì vậy mà nó có được sức hấp dẫn không hề giống một sự hấp dẫn nào khác?

Tôi phải thú nhận với em rằng bản thân tôi không chia sẻ sự cam chịu của thuyết khắc kỷ - và sau này, khi chúng ta nhắc đến duy vật luận đương đại, tôi sẽ có dịp nói rõ hơn với em vì sao. Mặc dù vậy nó vẫn miêu tả một cách tuyệt vời một trong những chiều kích mà cuộc sống con người có thể có, ở một số trường hợp - đại thể, khi mọi sự đều ổn! - chiều kích này quả thực có thể mang dáng dấp một hình thái minh triết. Quả thực, có những khoảnh khắc ta không ở đó để biến cải thế giới, mà đơn giản chỉ là để yêu mến thế giới, và tận hưởng hết sức mình những vẻ đẹp và những niềm vui mà nó tặng cho ta.

Thí dụ, khi em đi tắm biển, khi em đeo mặt nạ vào để ngắm cá, em chẳng lặn xuống để đổi thay sự vật, cũng chẳng để cải thiện chúng, hay sửa chữa chúng, mà ngược lại để ngưỡng mộ chúng và yêu mến chúng. Chính là phần nào theo kiểu mẫu này mà thuyết khắc kỷ truyền bá chúng ta hòa giải với những gì hiện hữu, với hiện tại như nó đang diễn tiến, ở bên kia những hy vọng và những nuối tiếc của ta. Nó rủ chúng ta đến với chính những thời điểm ơn phước này, và để gia tăng những thời điểm ấy, để làm

cho chúng thành nhiều hết mức có thể, nó xui chúng ta thay đổi những ao ước của mình hơn là thay đổi trật tự thế giới.

Cũng từ đây mà có lời dặn dò chủ yếu khác của thuyết khắc kỷ đối với chúng ta: bởi chiều kích duy nhất của cuộc sống thực là chiều kích của hiện tại và bởi, chính theo định nghĩa, hiện tại này thường xuyên biến động, nên minh triết là tập quen không quyến luyến những gì trôi qua. Không thế, thì bản thân chúng ta sẽ tự chuẩn bị cho mình những đau khổ tệ hại nhất có thể có.

Biện hộ cho sự “không-quyến luyến”

Chính theo lẽ này mà thuyết khắc kỷ, trong một tinh thần hoàn toàn gần gũi với tinh thần của Phật giáo, biện hộ cho một thái độ “không-quyến luyến” đối với những sự sở hữu của thế gian này, như Epictète gợi ý, trong một đoạn văn mà các bậc thầy Tây Tạng có lẽ sẽ không chối bỏ:

“Sự thực hành đầu tiên và trọng yếu, sự thực hành lập tức dẫn ta đến trước cửa của cái thiện, đó là, khi một sự vật khiến ta quyến luyến, hãy xem nó như không thuộc những sự vật mà mọi người không thể lấy đi của ta, xem nó như cùng loại với một cái nồi hoặc

một ly thủy tinh, mà ta không bán khoản khi nó vỡ, vì ta nhớ lại nó là cái gì. Ở đây cũng vậy: nếu con ôm hôn đứa con của con, anh của con hay bạn con, đừng buông mình hoàn toàn cho trí tưởng tượng... Hãy nhớ rằng con yêu mến một con người, một sinh thể không hề là bản thân con. Người ấy được chấp nhận cho con vào lúc này, chứ không phải mãi mãi, cũng không phải người ấy chẳng thể bị lấy đi khỏi con... Có hại gì khi vừa thì thầm vừa ôm hôn con mình: ‘Mai kia nó sẽ chết’⁽¹⁾?”

Con hãy hiểu cho đúng điều Epictète muốn nói: đây không hề là thờ ơ, càng không phải là thiếu sót đối với những bốn phận mà lòng trắc ẩn buộc ta phải có với mọi người, nhất là với những ai ta yêu mến. Mặc dù vậy cần phải phòng ngừa như phòng ngừa bệnh dịch hạch, những sự quyến luyến khiến ta quên mất điều mà những người theo đạo Phật gọi là “tính vô thường”, cái sự thật là không gì bền vững trên cõi đời này, mọi sự đều đổi thay và trôi qua, và không hiểu điều ấy, là bản thân mình tự chuẩn bị cho mình những dằn vặt ghê gớm của hoài niệm và hy vọng. Cần phải biết hài lòng với hiện tại, yêu mến hiện tại đủ để không ao ước gì khác cũng không nuối tiếc bất cứ điều gì. Lý tính, dẫn dắt chúng ta và nhủ ta sống

1. *Đàm thoại*, III, 84.

phù hợp với tự nhiên mang tính vũ trụ, phải được thanh lọc như vậy khỏi những cặn lắng làm cho nó nặng nề và sai lầm, khi nó lạc vào những chiều kích phi thực của thời gian là quá khứ và tương lai.

Nhưng một khi đã được trí tuệ nắm bắt rồi, chân lý này còn lâu mới được đem ra thực hành. Vì thế Marc Aurèle khuyên đồ đệ hãy là hiện thân cụ thể của chân lý đó:

“Ta bảo rằng, nếu như con tách ra khỏi năng lực chỉ đạo này toàn bộ những gì đã kết hợp vào nó do các đam mê, toàn bộ những gì ở bên kia hiện tại và toàn bộ quá khứ, thì con sẽ khiến bản thân con, như Empédocle nói, thành ‘một hình cầu thật tròn trịa, kiêu hãnh trong niềm vui của sự cô đơn của mình’. Con sẽ tập sống trong khoảnh khắc duy nhất con đang sống, nghĩa là trong hiện tại; và con có thể trải qua toàn bộ thời gian còn lại với con cho đến khi chết đi, không xáo động, một cách cao quý và một cách dễ chịu cho chính thần bản mệnh của con⁽¹⁾.”

Đúng là điều, như sau này ta sẽ thấy, mà Nietzsche gọi một cách hình ảnh là “tính vô tội của sự trở thành”. Nhưng để nâng mình lên được hình thái này của mình triết, lại còn phải có can đảm tư duy cuộc sống của

1. *Tư duy*, XII, 3.

mình dưới những hạng mục của “thì tương lai diễn ra trước” (futur antérieur).

“Khi tai họa (sẽ) xảy đến, tôi (sẽ) được chuẩn bị cho điều đó”: một tư tưởng về cứu rỗi cần phải viết ở thì tương lai diễn ra trước

Điều này có nghĩa gì? Như chắc hẳn em đã ghi nhận trong lời Epictète nói về đứa con của chính ông, vấn đề vẫn là về cái chết, và về những chiến thắng mà triết học có thể cho phép ta giành được đối với nó, hoặc ít ra, cũng là với nỗi sợ do nó gây nên và ngăn cản ta sống dễ chịu. Chính ở chỗ này, những thực hành cụ thể nhất tiếp giáp với tính tâm linh cao nhất: nếu vấn đề là sống ở thì hiện tại, là tháo cởi khỏi mình những ân hận, những nuối tiếc và những lo âu mà quá khứ và tương lai làm kết tinh lại, thì chính là để thụ hưởng mỗi thời khắc cuộc đời như nó xứng đáng được thụ hưởng, nghĩa là với sự thức nhận trọn vẹn và hoàn toàn rằng, với những kẻ phải chết như chúng ta, thời khắc ấy bao giờ cũng có thể là thời khắc cuối cùng. Vậy cần phải “thực hiện mỗi hành động của cuộc đời như thể đó là hành động cuối cùng” (Marc Aurèle, *Tư duy* II, 5,2).

Điều được mất về tâm linh của sự thực hành nhờ đó chủ thể rũ khỏi mình những quyến luyến nặng nề với quá khứ và tương lai vậy là rõ ràng. Vấn đề là

chiến thắng những nỗi sợ gắn với tính hữu hạn nhờ vận dụng một xác tín không phải thuộc tinh thần, mà sâu kín và hầu như thuộc xác thịt: theo xác tín này thì, kỳ thực, không có khác biệt giữa vĩnh hằng và hiện tại, một khi mà hiện tại ít ra không còn bị hạ thấp giá trị, so với các chiều kích khác của thời gian.

Trong đời có những thời điểm ơn phước, những khoảnh khắc mà chúng ta có cảm giác hiếm hoi là rốt cuộc ta được hòa giải với thế giới. Vừa rồi tôi cho em thí dụ về việc lặn dưới biển. Có thể thí dụ ấy chẳng nói lên điều gì với em, có thể, về những gì liên quan đến em, thì thí dụ ấy bị chọn sai, nhưng tôi chắc chắn rằng tự em có thể tưởng tượng ra nhiều thí dụ khác và mỗi người, tùy sở thích và tính tình, sẽ có trong đầu những thí dụ của mình: có thể là một cuộc dạo chơi trong rừng, một buổi tà dương, một trạng thái si tình, một cảm giác điềm tĩnh song lại vui vẻ vì một điều tốt đã được hoàn thành, là niềm thanh thản, đôi khi, có thể theo sau một thời điểm sáng tạo quan trọng, có hề gì đâu. Dù sao mặc lòng, đó là khi sự trùng hợp giữa chúng ta và thế giới bao quanh ta trở nên hoàn hảo, khi sự hòa hợp tự nó thực hiện, không ép uổng, trong tính hài hòa, thì cùng lúc, thời gian dường như triệt tiêu để nhường chỗ cho một hiện tại như kéo dài, một hiện tại có thể nói là được phú cho bề dày, một hiện tại mà chẳng có gì của quá khứ hay tương lai đến làm hỏng trạng thái thanh thản.

Làm sao cho toàn bộ cuộc đời giống những khoảnh khắc như vậy, về thực chất, đó là lý tưởng của minh triết. Chính ở điểm này chúng ta chạm tới điều gì đó thuộc loại thức của sự cứu rỗi theo nghĩa là không gì còn có thể đến khuấy động niềm thanh thản nảy sinh từ sự triệt tiêu những nỗi sợ gắn với các chiều kích khác của thời gian. Khi đạt tới trình độ giác ngộ như vậy, nhà minh triết có thể sống “như một thần linh”, trong sự vĩnh hằng của một khoảnh khắc mà không gì tương đối hóa được nó nữa, trong tính tuyệt đối của một hạnh phúc mà không một lo âu nào có thể đến làm hỏng.

Có lẽ em cũng lường được, trong thuyết khắc kỷ cũng như trong Phật giáo, chiều kích thời gian của cuộc đấu tranh chống lại nỗi lo âu về cái chết đúng là chiều kích của “thì tương lai diễn ra trước⁽¹⁾” ở chỗ nào. Quả thực, chiều kích ấy tự tỏ bày theo cách sau: “Khi số mệnh (sẽ) giáng xuống, lúc ấy tôi (sẽ) được chuẩn bị cho điều đó.” Khi tai họa, hay ít ra điều mà thông thường mọi người coi là tai họa - cái chết, bệnh tật, sự cùng khốn, và mọi tai ương liên quan đến tính không thể đảo ngược của thời gian trôi chảy - *sẽ xảy đến*, tôi sẽ có thể đối mặt với nó nhờ đã có được năng lực để

1. Cũng như các thì (temps) khác của động từ tiếng Pháp, thì *tương lai diễn ra trước* (*le futur antérieur*) có nhiều công dụng. Ở trường hợp này, nó được dùng để chỉ một hiện tượng coi như đã hoàn thành một cách chắc chắn trong tương lai. N.D.

sống ở thì hiện tại, nghĩa là để yêu mến thế giới như nó vốn thế, dù có chuyện gì xảy ra đi nữa:

“Nếu xảy ra một trong những sự cố mà người ta thường gọi là khó chịu, thì thoát tiên, điều sẽ làm vui nể nỗi buồn của con, đó là nó không bất ngờ... Con sẽ tự nhủ: ‘Mình đã biết là mình có thể chết. Mình đã biết là mình có thể rời xa quê hương, mình đã biết là người ta có thể lưu đầy mình, mình đã biết là người ta có thể đưa mình vào nhà giam.’ Sau đó, nếu con tự xét lại mình, nếu con tìm xem sự cố thuộc lĩnh vực nào, con sẽ nhớ ngay ra rằng nó thuộc lĩnh vực những điều không phụ thuộc vào ý muốn của chúng ta, không phải là của chúng ta”

Mà chúng do tự nhiên gửi đến cho ta một cách đúng và tốt miễn là ta xem xét mọi điều, không phải theo kiểu nhìn cái nhỏ thành cái lớn, mà theo quan điểm của sự hài hòa tổng quát.

* * *

Ngày nay, sự minh triết này vẫn còn nói với chúng ta, ở bên kia những thế kỷ và những bất đồng căn bản gắn với lịch sử và với văn hóa đặc thù của những thời kỳ quan trọng của lịch sử. Và lại nó sẽ có một hậu thế lâu dài, thí dụ cho đến tận Nietzsche, như rồi đây ta sẽ thấy.

Mặc dù vậy chúng ta không còn sống trong thế giới Hy Lạp nữa. Những vũ trụ luận quan trọng và cùng với chúng, những “minh triết của thế giới”, chủ yếu, đã tiêu tan.

Từ đó ắt em phải bắt đầu tự đặt cho mình một câu hỏi lớn: vì sao và như thế nào mà người ta chuyển từ một cách nhìn này về thế giới sang một cách nhìn khác. Rốt cuộc vì sao - vẫn là lời chất vấn ấy được nhìn dưới một góc độ khác - có nhiều triết thuyết dường như tiếp nối nhau trong một lịch sử các tư tưởng, chứ không phải một tư tưởng duy nhất đủ để xuyên qua các thời đại và làm hết thảy mọi người toại nguyện dứt khoát một lần?

Điều tốt nhất, để bắt đầu xác định cụ thể hơn ranh giới câu hỏi, chỉ đơn giản là xuất phát từ thí dụ giờ đây đang khiến ta bận tâm, thí dụ về các thuyết cứu rỗi gắn với những vũ trụ luận quan trọng thời cổ. Vì sao minh triết khắc kỷ không đủ để ngăn cản sự xuất hiện những tư tưởng cạnh tranh, nhất là sự ra đời của Kitô giáo nếu không giáng cho thuyết này một đòn trí mạng (tôi vừa bảo em rằng thuyết khắc kỷ hãy còn nói với chúng ta!) thì chí ít cũng sẽ tổng nó xuống bình diện thứ nhì trong nhiều thế kỷ.

Như vậy bằng cách xem xét việc chuyển từ một cách nhìn này về thế giới sang một cách nhìn khác tiến hành như thế nào, trong một trường hợp nhất định - ở đây là chuyển từ thuyết khắc kỷ sang Kitô giáo - chúng

ta có thể còn rút ra được những bài học khái quát hơn về ý nghĩa của lịch sử triết học.

Nói về thuyết khắc kỷ, cần phải thừa nhận rằng, dù các cơ chế được tạo dựng công phu có kỳ vĩ đến mấy, thì một nhược điểm hết sức quan trọng vẫn ảnh hưởng đến câu trả lời của thuyết này cho vấn đề cứu rỗi, nhược điểm chắc chắn sẽ mở ra một lỗ hổng, để chỗ cho những câu trả lời khác, và, vì thế, cho phép bộ máy lịch sử tái khởi động.

Như có lẽ em đã tự mình ghi nhận, thuyết cứu rỗi khắc kỷ vẫn là *vô danh và phi nhân vị*. Nó hứa với chúng ta sự vĩnh hằng, hản thế rồi, nhưng dưới một hình thái vô danh, hình thái một mảnh vô ý thức của *cosmos*: cái chết, với thuyết này, chỉ là một bước chuyển, nhưng chính thế, sự chuyển tiếp diễn ra giữa một trạng thái nhân vị và hữu thức, trạng thái của em và của tôi như là những con người sống và tư duy, sang một trạng thái tan hòa với *cosmos*, trong tiến trình tan hòa này chúng ta mất đi tất cả những gì tạo thành cá tính hữu thức của chúng ta. Vậy không chắc là nó trả lời được hoàn toàn cho câu hỏi do nỗi lo âu về tính hữu hạn đặt ra. Đúng là nó tìm cách rũ bỏ cho ta những nỗi sợ gắn với hình dung về cái chết, nhưng với giá của một sự khuất lấp cái tôi, điều này tất nhiên chẳng phải ước nguyện tha thiết nhất của chúng ta, đấy còn là cách nói nhẹ hơn cả. Điều chúng ta mong muốn hơn hết thấy, đó là gặp lại những người mà ta yêu quý, cùng

với, nếu có thể, những giọng nói và những gương mặt của họ, chứ không phải dưới hình dạng những mảnh vũ trụ không phân biệt, những hình dạng sỏi đá hay rau cỏ...

Mà chính ở điểm này, thì Kitô giáo, nếu tôi mạo muội nói, sẽ không bủn xỉn. Kitô giáo sẽ hứa với chúng ta tất cả, đúng là tất cả những gì chúng ta muốn, một sự bất tử cuối cùng có nhân vị, và sự cứu rỗi cho những người thân của chúng ta. Xuất phát từ những gì mà bản thân nó nhận thấy là một nhược điểm của mình triết Hy Lạp, Kitô giáo sẽ dụng tâm tạo dựng, với sự am hiểu rõ ràng nguồn cơn, một thuyết cứu rỗi mới mẻ nhiều “hiệu năng” đến mức nó sẽ công kích kịch liệt các triết học thời Cổ đại để thống trị thế giới phương Tây trong gần mười lăm thế kỷ.

Chương 3

CHIẾN THẮNG CỦA KITÔ GIÁO ĐỐI VỚI TRIẾT HỌC HY LẠP

Khi tôi còn là sinh viên - cần phải nói với em rằng tôi bắt đầu học Đại học năm 1968 và thời ấy, những vấn đề tôn giáo không mấy hợp thời thượng - thực tế là người ta không bàn đến lịch sử các tư tưởng thời Trung Cổ. Có nghĩa là ta chuyển lệ kênh, bỏ qua mọi nhất thần giáo quan trọng. Chỉ có vậy thôi! Ta có thể qua được các kỳ thi, và thậm chí trở thành giảng viên triết học, mà chẳng biết tí gì về Do Thái giáo, về Hồi giáo cũng chẳng biết gì về Kitô giáo. Dĩ nhiên, ta phải chọn các giáo trình về thời Cổ đại - nhất là Hy Lạp -, rồi ta sang thẳng Descartes. Không có bước quá độ. Ta nhảy cóc mười lăm thế kỷ - đại để, từ cuối thế kỷ II, nghĩa là từ các nhà khắc kỷ cuối cùng, cho đến đầu thế kỷ XVII. Thành thử, ròng rã nhiều năm, thực tế tôi đã chẳng biết tí gì về lịch sử tinh thần của

Kitô giáo, - ngoài những gì mà văn hóa phổ thông cho phép ta biết được, nghĩa là chủ yếu những điều tầm thường.

Thật phi lý, và tôi không muốn em mắc sai lầm ấy. Ngay cả khi ta không có tín ngưỡng, hướng hồ là khi ta có ác cảm với các tôn giáo, như ta sẽ thấy với Nietzsche, ta vẫn không có quyền lơ chúng đi. Dù chỉ để phê phán chúng, thì chí ít cũng phải biết chúng và hiểu đôi chút người ta nói về cái gì. Đó là không kể đến chuyện các tôn giáo vẫn còn giải thích vô số phương diện của xã hội trong đó ta đang sống, cái xã hội sinh ra một cách trọn vẹn từ thế giới tôn giáo. Không có một bảo tàng nghệ thuật nào, ngay cả nghệ thuật đương đại, lại không yêu cầu một tri thức tối thiểu về thần học. Cũng không có một xung đột nào trên thế giới lại không ít hay nhiều thâm kín gắn với lịch sử các cộng đồng tôn giáo: những người Thiên chúa giáo và Tân giáo ở Ai Len, những người Hồi giáo, Chính thống giáo và Thiên chúa giáo ở vùng Balkans, những người theo thuyết vật linh, những người Kitô giáo và Hồi giáo ở châu Phi, v.v.

Đã nói như vậy rồi, thì bình thường, theo như định nghĩa về triết học mà chính tôi đã đưa ra ở đầu cuốn sách này, lẽ ra tôi không nên để một chương trong sách dành cho Kitô giáo. Chẳng những khái niệm “triết học Kitô giáo” có vẻ như “lạc đề”, mà thậm chí còn tỏ ra mâu thuẫn với những gì tôi đã giảng giải dài dòng

cho em bởi tôn giáo chính là thí dụ về một sự kiếm tìm cứu rỗi phi triết học vì nó thực hiện nhờ Chúa, nhờ tín ngưỡng - chứ không nhờ bản thân mình và lý tính của mình.

Thế thì, vì sao lại nói đến tôn giáo ở đây?

Vì bốn lý do rất đơn giản, tuy nhiên cũng đáng để giải thích ngắn gọn.

Lý do thứ nhất, như tôi đã gợi ý ở cuối chương trước, đó là thuyết cứu rỗi Kitô giáo, dù quả thực về căn bản là phi triết học, thậm chí phản triết học, tuy thế vẫn sẽ bước vào cạnh tranh với triết học Hy Lạp. Có thể nói là nó sẽ lợi dụng những lỗ hổng làm yếu câu trả lời của thuyết khắc kỷ cho vấn đề cứu rỗi, để phá hoại câu trả lời này từ bên trong. Thậm chí, như lát nữa tôi sẽ chỉ ra với em, nó còn xoay hướng từ ngữ triết học sang có lợi cho nó, cung cấp cho các từ ngữ này những nghĩa mới, mang tính tôn giáo, và đến lượt nó đề xuất một câu trả lời tân kỳ, hoàn toàn mới mẻ, cho vấn đề quan hệ của chúng ta với cái chết và với thời gian - điều này khiến cho nó hầu như hất cẳng được toàn bộ các câu trả lời của triết học trong nhiều thế kỷ. Vậy chắc chắn nó xứng đáng được ta rẽ qua xem xét.

Lý do thứ hai, đó là ngay cả khi thuyết cứu rỗi Kitô giáo không phải là một triết học, thì cũng chẳng vì thế mà trong lòng Kitô giáo không còn lại vị trí nào cho việc vận dụng lý tính. Bên cạnh lòng tin, trí năng

duy lý sẽ có thể vận dụng ít ra theo hai hướng: một mặt để hiểu những văn bản quan trọng của sách Phúc Âm, nghĩa là để nghiên ngẫm và diễn giải thông điệp của Chúa Kitô; nhưng mặt khác cũng để hiểu biết và giải thích tự nhiên, với tư cách là công trình do Chúa Trời tạo tác, hẳn phải mang trong nó cái gì đó như dấu ấn của đấng sáng tạo ra nó. Chúng ta sẽ trở lại điều này, nhưng chừng ấy đã đủ với em để hiểu rằng, một cách nghịch lý, trong lòng Kitô giáo, dù sao vẫn có một vị trí, dĩ nhiên là cấp thấp và tầm thường, nhưng tuy thế có thực, cho một thời cơ triết học - nếu ta dùng từ này để chỉ việc sử dụng lý tính của con người nhằm làm sáng tỏ và củng cố một thuyết cứu rỗi, đã đành là về căn nguyên của nó thuyết này vẫn sẽ mang tính tôn giáo, vẫn dựa trên tín ngưỡng.

Lý do thứ ba trực tiếp suy ra từ hai lý do đầu: không gì rọi sáng cho ta để hiểu được thế nào là triết học bằng việc đối chiếu triết học với những gì không phải nó và nó đối lập triết để tuy thế lại vẫn cứ gần gũi nhất, đó là tôn giáo! Gần gũi nhất bởi xét cho cùng cả hai đều nhằm sự cứu rỗi, minh triết được hiểu như sự chiến thắng các nỗi lo lắng gắn với tính hữu hạn của con người; đối lập nhất bởi những con đường của triết học và tôn giáo chẳng những khác nhau mà sự thực là trái ngược và không thể dung hòa với nhau. Sách Phúc Âm, đặc biệt là quyển bốn, do Jean soạn, chứng tỏ một hiểu biết chắc chắn về triết học Hy Lạp,

nhất là về thuyết khắc kỷ. Vậy hoàn toàn có sự đối chiếu so sánh, để không nói là ganh đua, giữa hai thuyết cứu rỗi, thuyết của người Kitô giáo và thuyết của người Hy Lạp, thành thử việc hiểu những duyên do khiến thuyết thứ nhất thắng thuyết thứ hai có tác dụng soi sáng đến cực điểm để chẳng những nắm bắt được bản chất chính xác của triết học, mà còn để nhận biết được làm thế nào mà, sau thời kỳ thống trị quan trọng của những tư tưởng Kitô giáo, triết học có thể lại khởi hành hướng về những chân trời khác - những chân trời của triết học hiện đại.

Cuối cùng, trong nội dung của Kitô giáo, nhất là về phương diện đạo lý, có những tư tưởng mà, ngay với những người không-tín ngưỡng, ngày nay vẫn còn một tầm quan trọng bậc nhất, những tư tưởng, một khi tách khỏi nguồn gốc thuần túy tôn giáo của chúng, sẽ đạt được một tính tự trị đến mức chúng có thể được sử dụng lại trong triết học hiện đại, và thậm chí bởi những người vô thần. Thí dụ, tư tưởng cho rằng giá trị đạo đức của một con người không phụ thuộc vào thiên tư hay tài năng tự nhiên của người ấy, mà vào cách người ấy sử dụng những điều trên, phụ thuộc vào tự do chứ không vào bản chất của người ấy, là một tư tưởng mà Kitô giáo sẽ đem lại cho nhân loại, và nhiều đạo lý hiện đại, phi-Kitô thậm chí phản Kitô, dù sao đi nữa vẫn sẽ sử dụng lại tư tưởng đó cho mình. Cũng chính vì thế mà sẽ hão huyền vô bổ nếu muốn

chuyển thẳng không có bước quá độ từ thời điểm Hy Lạp sang triết học hiện đại mà chẳng nói một lời nào về tư tưởng Kitô giáo.

Để khởi đầu, tôi muốn trở lại vấn đề mà chúng ta mới nêu sơ qua ở cuối chương vừa rồi, và giải thích cho em vì sao tư tưởng Kitô giáo này lại chiếm ưu thế đối với triết học Hy Lạp đến mức thống trị được châu Âu cho đến mãi thời Phục Hưng. Điều này dù sao cũng đáng kể đấy: ắt hẳn phải có một số lý do cho một quyền bá chủ như vậy, những lý do đáng để ta quan tâm đôi chút - và để ta ngừng lơ đi một lịch sử tư tưởng mà những ảnh hưởng ở chiều sâu vẫn kéo dài cho đến ngày nay. Nói thực ra, như lát nữa em sẽ thấy, người Kitô giáo đã phát minh ra những câu trả lời cho các tra vấn của chúng ta về tính hữu hạn, những câu trả lời không có gì sánh ngang ở phía những người Hy Lạp, những câu trả lời mà tôi mạo muội bảo là rất “nhiều hiệu năng”, rất “cảm dỗ” thành thử đã bắt một bộ phận lớn của nhân loại phải thừa nhận là hoàn toàn không thể tránh né.

Để việc đối chiếu giữa thuyết cứu rỗi mang tính tôn giáo này với những tư tưởng triết học về sự cứu rỗi không có Thượng đế được dễ dàng hơn, tôi sẽ sử dụng lại ba trục lớn của chúng ta - lý thuyết, đạo đức học, minh triết. Như vậy, chúng ta sẽ không bị mất sự mạch lạc của những gì ta đã thấy. Và để đi vào điều cốt yếu, trước tiên tôi sẽ chỉ ra cho em năm đặc điểm

cơ bản đánh dấu sự đoạn tuyệt triệt để của Kitô giáo với thế giới Hy Lạp - năm đặc điểm sẽ khiến cho em hiểu được như thế nào mà, xuất phát từ một *theoria* mới, Kitô giáo cũng sẽ tinh luyện một đạo lý hoàn toàn tân kỳ, rồi một thuyết cứu rỗi đặt cơ sở trên tình yêu, những điều sẽ khiến nó chinh phục được lòng người và trong một thời gian dài bất triết học phải chịu thân phận tòng thuộc chỉ là "tôi tớ cho tôn giáo".

I. THEORIA: CÁI THẦN DIỆU THÔI TỰ ĐỒNG NHẤT VỚI TRẬT TỰ VŨ TRỤ ĐỂ HÓA THÂN VÀO MỘT CON NGƯỜI - CHÚA KITÔ - NHƯ THẾ NÀO; TÔN GIÁO KHUYÊN TA HẠN CHẾ SỬ DỤNG LÝ TÍNH ĐỂ NHƯỜNG CHỖ CHO TÍN NGƯỠNG NHƯ THẾ NÀO

Đặc điểm thứ nhất, cơ bản trong mọi đặc điểm: logos, mà chúng ta đã thấy, với các nhà khắc kỷ, hòa lẫn với cấu trúc phi nhân vị, hài hòa và thần diệu, của toàn bộ cosmos như thế nào, ở những người Kitô giáo, sẽ tự đồng nhất với một con người đặc biệt, Chúa Kitô. Trước sự công phần lớn lao của những người Hy Lạp, các tân tín đồ sẽ khẳng định rằng logos, tức là cái thần diệu, không hề đồng nhất với trật tự hài hòa của thế giới với tư cách trật tự thế giới, như những nhà khắc kỷ khẳng định, mà đã hóa thân vào một sinh thể phi thường: Chúa Kitô!

Một cách tiên nghiệm, có lẽ em sẽ bảo tôi rằng biến cố ấy khiến em lạnh như tiền. Rốt cuộc, có gì thay đổi chứ, nhất là với chúng ta, ngày nay, khi mà *logos*, ở các nhà khắc kỷ, có nghĩa sự sắp đặt “lô gích” của thế giới, được các tín đồ đồng nhất hóa với Chúa Kitô? Tôi có thể trả lời em rằng hãy còn hơn một tỉ người Kitô giáo trên thế giới và chỉ riêng vì lý do này, thì việc hiểu được những gì khích lệ họ, nắm bắt được những động cơ, nội dung và ý nghĩa của tín ngưỡng nơi họ, không nhất thiết là phi lý đối với ai quan tâm dù chỉ đôi chút đến đồng loại của mình. Nhưng đó sẽ là một câu trả lời, cho dù đúng, vẫn cứ rất không đầy đủ. Bởi vì điều diễn ra trong cuộc tranh luận bề ngoài có vẻ rất trừu tượng, nếu không muốn nói là vô vị, về vấn đề cái thần diệu - cái *logos* - hiện thân ở đâu và ở cái gì, liệu nó có phải là cấu trúc của thế giới hoặc ngược lại là một con người phi thường, *đó chỉ là bước chuyển từ một thuyết về sự cứu rỗi vô danh và mù mịt sang lời hứa hẹn rằng chúng ta sẽ được cứu vớt không chỉ bởi một con người, Chúa Kitô, mà còn với tư cách con người nữa.*

Mà việc “nhân vị hóa” sự cứu rỗi, như em sẽ thấy, trước hết cho phép hiểu được, nhờ một thí dụ cụ thể, làm thế nào người ta có thể chuyển từ một cách nhìn này về thế giới sang một cách nhìn khác, làm thế nào một câu trả lời mới mẻ thắng được một câu trả lời cũ hơn vì nó mang đến một sự “hơn”, một hiệu lực thuyết

phục lớn hơn song cũng cả những lợi ích rất lớn lao so với câu trả lời trước. Nhưng còn nhiều hơn thế: bằng cách dựa vào một định nghĩa về con người và dựa vào một tư tưởng tân kỳ về tình yêu, Kitô giáo sẽ để lại những dấu vết không gì sánh nổi trong lịch sử tư tưởng. Không hiểu những điều này, cũng có nghĩa là tự cấm đoán mình hiểu thấu thế giới tinh thần và đạo đức, trong đó ngày nay ta vẫn còn đang sống. Để đưa ra cho em chỉ một thí dụ về điều này thôi, thật hoàn toàn rõ ràng là, không có sự nâng cao giá trị của con người, của cá nhân với tư cách cá nhân, sự nâng cao giá trị mang tính chất Kitô giáo tiêu biểu, thì không bao giờ triết lý về quyền con người mà ngày nay chúng ta hết sức gắn bó lại ra đời được.

Vậy điều thiết yếu là phải có được một quan niệm gần gần chính xác về lập luận qua đó Kitô giáo sẽ đoạn tuyệt triệt để với triết học khắc kỷ.

Để làm việc này, trước hết em cần phải biết, nếu không em sẽ chẳng hiểu được gì hết, rằng trong bản dịch sang tiếng Pháp các sách Phúc Âm kể lại cuộc đời của Chúa Kitô, thuật ngữ *logos*, trực tiếp mượn ở các nhà khắc kỷ, được dịch bằng từ “Lời”. Đối với các nhà tư tưởng Hy Lạp nói chung, và các nhà khắc kỷ nói riêng, quan niệm rằng *logos*, “Lời”, có thể chỉ cái gì đó khác ngoài tổ chức hợp lý, đẹp và tốt, của toàn bộ vũ trụ, tuyệt đối không có nghĩa gì hết. Trong mắt họ, bảo rằng một con người, dù là ai đi nữa, dù là Chúa Kitô,

bảo rằng người đó là *logos*, là “Lời được hóa thân”, theo định thức của Phúc Âm, là hoàn toàn nói mê nói sáng: đó là gán tính chất của thần linh cho một người thường, trong khi cái thần diệu, em còn nhớ chứ, chỉ có thể là cái gì đó kỳ vĩ, bởi nó hòa lẫn với trật tự vũ trụ toàn thể, không đời nào lại hòa lẫn với một con người nhỏ bé riêng biệt, dù công trạng của người đó như thế nào chăng nữa.

Người La Mã, nhất là dưới thời Marc Aurèle, nhà tư tưởng lớn cuối cùng của thuyết khắc kỷ, song cũng là hoàng đế La Mã cuối thế kỷ II, một thời đại mà Kitô giáo hãy còn rất bị khinh ghét trong đế chế, sẽ không quên tàn sát những người Kitô giáo vì sự “lệch lạc” không sao chịu nổi này. Bởi, thời đó, người ta không đùa với các tư tưởng...

Đúng ra thì vì sao, và cái gì có liên can đằng sau sự thay đổi bề ngoài có vẻ thật vô hại, về nghĩa của một từ thôi? Sự thật, đúng là một cuộc cách mạng đích thực trong việc định nghĩa cái thần diệu. Mà ngày nay chúng ta biết rõ là những cuộc cách mạng như vậy chẳng diễn ra mà không có đau đớn.

Ta hãy trở lại chốc lát với văn bản trong đó Jean, tác giả sách Phúc Âm thứ tư, tiến hành sự chuyển hướng này so với các nhà khắc kỷ. Đây là những gì Jean nói - và tôi bình luận tự do trong ngoặc:

“Khởi thủy là Lời [*logos*], và Lời ở bên Chúa, và Lời là Chúa. Nhờ Lời mà mọi sự xuất hiện, và không

có Lời thì chẳng hề xuất hiện những gì đã xuất hiện...
[Cho đến chỗ này, thì mọi sự đều ổn, và các nhà khắc kỷ
hãy còn có thể đồng ý với Jean, nhất là với quan niệm rằng
logos và cái thần diệu là một thực tại duy nhất và đồng
nhất.] “Và Lời đã trở thành xác thịt [chỗ này thì hỏng!],
và Lời đã cư ngụ giữa chúng ta [chẳng có gì ổn nữa hết:
cái thần diệu đã trở thành người, hiện thân ở Jésus, điều
này không có một nghĩa gì hết trong mắt các nhà khắc kỷ!].
Và chúng ta đã chiêm ngưỡng vinh quang của Người,
như vinh quang mà Con trai duy nhất, chứa chan ơn
phước và chân lý, thừa hưởng từ Cha mình [Giờ đây sự
mê sảng là trọn vẹn, theo quan điểm của các nhà minh triết
Hy Lạp, bởi các đồ đệ của Chúa Kitô được giới thiệu như
những người chứng kiến sự biến hóa của logos/Lời = Chúa
Trời, sang người = Chúa Kitô, như thể Chúa Kitô là con trai
của Chúa Trời!].”

Chuyện này nghĩa là gì? Rất đơn giản, nếu tôi
mạo muội nói như vậy, nhưng thời ấy đó là một vấn
đề sống chết, việc cái thần diệu, như tôi vừa mới thông
báo cho em, đã thay đổi ý nghĩa, việc nó không còn là
một cấu trúc phi nhân vị nữa, mà trái lại là một con người
đặc biệt, con người Jésus, “Người-Chúa”. Sự thay đổi ý
nghĩa sâu thẳm, sẽ đưa người châu Âu đi vào một con
đường khác hẳn con đường được người Hy Lạp cổ vũ.
Qua vài dòng, những dòng đầu tiên trong sách Phúc
Âm của ông, Jean khuyến dụ chúng ta tin rằng Lời
hiện thân, cái thần diệu như là cái thần diệu, không

còn chỉ định cấu trúc hợp lý và hài hòa của *cosmos*, trật tự toàn thể với tư cách như vậy, mà chỉ định một con người bình thường. Làm sao một nhà khắc kỷ biết phải trái chút đỉnh lại có thể chấp nhận để người ta bắt cần mình đến mức ấy, để người ta chế nhạo tất cả những gì mình tin tưởng? Vì hiển nhiên là, việc xoay chuyển ý nghĩa này không hề vô hại. Tất nhiên, nó sẽ có những ảnh hưởng lớn lao đến thuyết cứu rỗi, đến vấn đề quan hệ của chúng ta với sự vĩnh hằng, thậm chí với sự bất tử.

Lát nữa chúng ta sẽ cùng xem trong bối cảnh này, Marc Aurèle sẽ hạ lệnh giết thánh Justin như thế nào, thánh Justin, một nhà cứu khắc kỷ trở thành vị Giáo phụ đầu tiên và triết gia Kitô giáo đầu tiên.

Nhưng ta hãy tiếp tục đào sâu thêm một lát những phương diện mới mẻ của *theoria* tân kỳ này. Em còn nhớ là *theoria* bao giờ cũng gồm hai phương diện, một mặt là cấu trúc chủ yếu của thế giới được nó bộc lộ (cái thần diệu), mặt kia là những phương tiện nhận thức mà nó huy động để đạt được điều trên (cái nhìn). Mà không phải chỉ riêng cái thần diệu, cái *theion*, thay đổi hoàn toàn ở đây khi trở thành một con người, mà cả cái *orao*, cái nhìn, hoặc nói như sau cũng được, cách chiêm ngưỡng cái thần diệu, hiểu nó và tiếp cận nó. Từ giờ trở đi, không phải *lý tính* sẽ là năng lực lý thuyết tuyệt đỉnh nữa, mà là *tín ngưỡng*. Ở điều này chẳng bao lâu nữa tôn giáo sẽ chủ trương, thậm chí

với toàn bộ sức lực của nó, chống lại duy lý luận vốn là cốt lõi của triết học và, chính qua đó, truất ngôi bản thân triết học.

Vậy, đặc điểm thứ hai: tín ngưỡng sẽ chiếm địa vị của lý tính, thậm chí nổi lên chống lại lý tính. Quả thực, với những người Kitô giáo, việc đạt tới chân lý không còn thông qua, dù sao cũng không còn thông qua đầu tiên và trước hết như với các triết gia Hy Lạp, việc sử dụng một lý tính thuộc con người sẽ đạt tới chỗ nắm bắt được trật tự hợp lý, “lô gích”, của cái Toàn thể mang tính vũ trụ bởi bản thân lý tính ấy cũng là một thành phần trác tuyệt của cái Toàn thể kia. Điều cho phép tiếp cận cái thần diệu, hiểu biết nó và ngay cả chiêm ngưỡng nó từ nay trở đi thuộc một loại thức khác hẳn. Điều đáng kể trước hết, không còn là trí năng, mà là niềm *tin* vào lời của một con người, Người-Chúa, Đức Kitô, tự nhận là con trai của Chúa Trời, là *logos* hóa thân. Mọi người sẽ tin ở người đó bởi người đó xứng đáng với tín ngưỡng - và những phép màu do Người thực hiện cũng sẽ góp phần vào tín nhiệm mọi người dành cho Người.

Em hãy nhớ, một lần nữa, rằng lòng tin (*confiance*), ban đầu, cũng có ý nói “tín ngưỡng” (*foi*). Để chiêm ngưỡng Chúa Trời, phương tiện *lý thuyết* thích đáng là tín ngưỡng, không phải lý trí, và để làm điều đó, phải dành toàn bộ tín nhiệm cho lời của Chúa Kitô

báo “tin mừng”: theo tin mừng này chúng ta sẽ được cứu rồi nhờ tín ngưỡng, đúng vậy, chứ không nhờ “công trình” của chính chúng ta, tức là nhờ những hành động quá nhiều chất người của chúng ta, dù những hành động ấy có đáng khâm phục đi nữa. Vấn đề không còn là *tự mình tư duy* nữa mà quan trọng hơn là *tin tưởng vào một Đấng khác*. Và chắc hẳn đây là điều khác biệt sâu xa nhất và giàu ý nghĩa nhất giữa triết học và tôn giáo.

Cũng từ đó nữa, mà có tầm quan trọng của lời chứng, phải trực tiếp hết mức có thể để *đáng tin* như bức thư thứ nhất của Jean, trong Tân Ước, nhấn mạnh:

“Điều vẫn có ngay từ lúc khởi đầu, điều chúng tôi đã nghe, điều chúng tôi đã thấy tận mắt, và tay chúng tôi đã chạm đến, đó là Lời [*Logos*] sự sống - và sự sống đã được tỏ bày và chúng tôi đã thấy và chúng tôi làm chứng và chúng tôi loan báo cho anh em sự sống, sự sống đời đời, sự sống ấy gần bên Chúa Cha và nay đã được tỏ bày cho chúng tôi - điều chúng tôi đã thấy và đã nghe, chúng tôi loan báo cho cả anh em nữa, để chính anh em cũng được hiệp thông với chúng tôi.”

Chắc chắn rằng, ở đây Jean nói đến Chúa Kitô, và em thấy là quy trình diễn ngôn của ông dựa trên một lô gích khác hẳn lô gích của suy nghĩ và lý tính: vấn đề không phải là *biện luận* để tán thành hay phản

đối sự tồn tại của một vị Chúa biến thành người - bởi, hiển nhiên là một lập luận như vậy vượt quá lý tính và rõ ràng là không thể được - mà trước hết là *làm chứng và tin tưởng*, là nói rằng mình đã thấy “Lời hiện thân”, Chúa Kitô, rằng mình đã “chạm đến”, đã đụng vào, đã nghe thấy, rằng mình đã nói với Chúa, và lời chứng này đáng được tín ngưỡng. Em có thể tin hay không tin, tùy em, rằng *logos* thần diệu, sự sống đời đời gần bên Chúa Cha, đã hóa thân vào một Người-Chúa xuống Cõi trần. Nhưng, dù sao mặc lòng, đây không còn là vấn đề trí năng hay suy luận nữa. Ở cực hạn, thì thậm chí đó là sự đảo ngược: “phước thay những kẻ đầu óc đơn sơ chất phác”, Chúa Kitô sẽ nói trong Phúc Âm, vì họ sẽ tin, và, nhờ thế, sẽ thấy Chúa. Trong khi những kẻ “thông minh”, những kẻ “cao ngạo” như thánh Augustin nói về các triết gia, hết sức bận rộn bởi những lý lẽ của mình, sẽ đi qua một cách kiêu căng và ngạo mạn bên cạnh điều cốt yếu...

Từ đó mà có đặc điểm thứ ba: điều thiết yếu để thực hành và ứng dụng một cách thích đáng lý thuyết mới, không còn là trí tuệ của các triết gia nữa, mà là sự khiêm nhường của những kẻ chất phác. Chính vì vấn đề không còn là tự mình tư duy nữa mà quan trọng hơn là tin tưởng nhờ một người khác. Chủ đề về sự khiêm nhường hiện diện mọi lúc mọi nơi ở những người, cùng với thánh Thomas, có lẽ là hai triết gia Kitô giáo

lớn nhất: thánh Augustin, sống trong Đế chế La mã, vào thế kỷ IV sau C.N., và Pascal, ở Pháp, vào thế kỷ XVII. Người nọ cũng như người kia đặt toàn bộ sự phê phán của mình đối với triết học - và họ chẳng bao giờ bỏ qua việc phê phán nó, đến mức người ta cảm thấy triết học là kẻ thù tốt bụng đối với họ - trên cơ sở rằng triết học, do chính bản chất, sẽ là kiêu ngạo.

Ta sẽ không sao viện dẫn cho biết các đoạn văn ở đó, đặc biệt là thánh Augustin, tố cáo sự kiêu ngạo và tính tự đắc của các triết gia không muốn thừa nhận rằng Chúa Kitô có thể là hiện thân của Lời, của cái thần diệu, không chấp nhận sự khiêm tốn của một vị thần phải chịu thân phận con người bình thường có thể bị đau đớn và bị chết. Như thánh Augustin nói ở một trong những cuốn sách quan trọng nhất của ông, *Nước Chúa*, nhằm vào các triết gia: “Những kẻ cao ngạo đã không thềm coi vị Chúa này là chúa tể, bởi vì ‘Lời đã trở thành xác thịt và đã cư ngụ giữa chúng ta’...”, và bởi, chuyện này, thì họ không thể chấp nhận được. Vì sao? Vì nếu vậy họ sẽ phải bỏ lại trí năng và lý tính của họ ở phòng cất giữ áo choàng để nhường chỗ cho niềm tin và tín ngưỡng.

Vậy, nếu em suy nghĩ kỹ về điều này, ở đây có hai sự *khiêm nhường* của tôn giáo, khiến nó đối lập ngay từ đầu với triết học Hy Lạp và, như bao giờ cũng thế, tương ứng với hai yếu tố quyết định (moment) của *theoria*, với cái thần diệu (*theion*) và với cái nhìn

(*orao*). Một mặt có sự khiêm nhường “khách quan”, nếu tôi mạo muội nói như vậy, của một *logos thần diệu* “phải chịu” cùng với Jésus thân phận con người bình thường (điều dường như quá ít ỏi đối với người Hy Lạp). Mặt khác, sự khiêm nhường, chủ quan, của chính tư duy của chúng ta bị các tín đồ đốc thúc phải “buông ra”, phải bỏ lý trí để tin tưởng, để dành chỗ cho tín ngưỡng. Từ điểm nhìn này thì không gì giàu ý nghĩa cho bằng những từ ngữ Augustin dùng để chế nhạo các triết gia:

“Dương dương tự đắc vì tự đánh giá cao sự thông thái của mình, họ chẳng nghe Chúa Kitô khi Người nói: hãy để tôi cho anh em biết lòng tôi hiền từ và khiêm nhường và tâm hồn các anh em sẽ được bằng an.”

Văn bản nền tảng, ở đây, là trong Tân Ước, trong Thư thứ nhất gửi người Corinthe do thánh Paul thảo ra. Văn bản hơi khó, nhưng sẽ có một tương lai rất đáng kể, một tầm quan trọng thật lớn lao trong toàn bộ phần tiếp theo của lịch sử Kitô giáo, thành thử nó cũng đáng được ta bỏ công đọc chăm chú đôi chút. Nó cho thấy ý tưởng về sự hóa thân của Lời, vậy là ý tưởng về *logos thần diệu* đã biến thành người, và về đấng Kitô, theo lẽ này, là con của Chúa Trời, không thể chấp nhận được như thế nào, cả với người Do Thái lẫn người Hy Lạp: với người Do Thái, vì một vị Chúa yếu đuối,

để mình bị hành hạ và đóng đinh lên thập tự giá mà không phản ứng lại, có vẻ đáng coi thường và trái với hình ảnh vị Chúa uy quyền toàn năng và giận dữ của họ; với người Hy Lạp, vì một sự hiện thân xoàng xĩnh đến như vậy ngược lại với sự kỳ vĩ của *logos* như nó được “minh triết của thế giới” ở các triết gia khắc kỷ quan niệm. Đây là văn bản ấy:

“Thiên Chúa lại đã không để cho sự khôn ngoan của thế gian thành điên rồ đó sao? Thật vậy, bởi thế gian đã không dùng sự khôn ngoan mà nhận biết Thiên Chúa ở những nơi Thiên Chúa biểu lộ sự khôn ngoan của Người, cho nên Thiên Chúa đã mượn lời rao giảng điên rồ để cứu những người tin. Trong khi người Do Thái đòi hỏi những điềm thiêng phép lạ, còn người Hy Lạp tìm kiếm lẽ khôn ngoan, thì chúng tôi lại rao giảng một Đấng Kitô bị đóng đinh lên thập tự giá, điều mà người Do Thái coi là ô nhục không thể chấp nhận và người Hy Lạp cho là điên rồ, nhưng Đấng ấy chính là sức mạnh và sự khôn ngoan của Thiên Chúa. Vì cái điên rồ của Thiên Chúa còn khôn ngoan hơn loài người, và cái yếu đuối của Thiên Chúa còn mạnh mẽ hơn loài người.”

Ở đây Paul phác họa hình ảnh, thời đó là kỳ lạ chưa từng thấy, của một vị Chúa không còn kỳ vĩ nữa: người chẳng hay nổi giận, chẳng gây khiếp sợ, cũng

chẳng đầy quyền năng như Chúa của người Do Thái, mà yếu đuối và nhân từ đến mức để mình bị đóng đinh lên thập tự giá - điều này, trong cái nhìn của Do Thái giáo thời đó, đủ để chứng minh rằng người thực sự chẳng có gì là thần diệu hết! Nhưng người cũng không còn mang tính vũ trụ và trác tuyệt như Chúa của người Hy Lạp là những người, theo cách của phiếm thần luận, khiến Chúa thành cấu trúc hoàn hảo của cái Toàn thể vũ trụ. Mà chính sự ô nhục gây phẫn nộ và sự điên rồ ấy làm nên sức mạnh của Chúa: chính bằng sự khiêm nhường của người, và bằng việc yêu cầu sự khiêm nhường ở những kẻ tin vào người, mà người sẽ trở thành phát ngôn viên cho những kẻ yếu, những kẻ bé nhỏ, những kẻ không đẳng cấp. Hàng trăm triệu con người, cho đến ngày nay, tự nhận ra mình trong sức mạnh kỳ lạ của chính sự yếu đuối này.

Và đó chính là điều mà, theo các tín đồ, các triết gia không thể chấp nhận. Tôi trở lại điều này thêm một lát nữa để em ước lượng được tầm rộng lớn của chủ đề về sự khiêm nhường tôn giáo đối lập với sự ngạo mạn triết học. Chủ đề ấy hiện diện mọi lúc mọi nơi trong *Nước Chúa* (quyển X, chương 29) ở đó thánh Augustin buộc tội các triết gia quan trọng nhất của thời đại ông (trong trường hợp này là những đồ đệ xa xôi của Platon) không chịu chấp nhận rằng cái thần diệu lại có thể biến thành người (Lời trở thành xác thịt) trong khi mà, theo thánh Augustin, chính tư tưởng của

họ lẽ ra phải dẫn họ đến chỗ đồng ý với những người Kitô giáo. Nhưng,

“để tán đồng chân lý đó, các người cần sự khiêm nhường, đức tính mà khuyên cho những đầu óc kiêu ngạo của các người chịu theo thì cực kỳ khó khăn. Vậy có cái gì là khó tin chứ, nhất là với các người, mà học thuyết của các người chính ra lại nhủ các người hãy theo niềm tin ấy, có cái gì là khó tin khi chúng tôi nói rằng Chúa đã mang linh hồn và thể xác của con người?... Phải, tại sao những ý kiến chính là của các người mà ở đây các người đối kháng, lại khiến các người ngoảnh đi không làm tín đồ Kitô nếu không phải vì Chúa Kitô đã đến trong niềm khiêm nhường còn các người thì cao ngạo?”

Ở đây ta gặp lại hai sự khiêm nhường mà tôi vừa nói với em xong: sự khiêm nhường của một vị Chúa chấp nhận “hạ mình” đến mức biến thành người giữa những con người; sự khiêm nhường của tín đồ từ bỏ việc sử dụng lý trí để đặt toàn bộ niềm tin vào lời của Jésus, và như vậy là nhường chỗ cho tín ngưỡng...

Như giờ đây em thấy rõ, hai yếu tố quyết định của *theoria* Kitô giáo, định nghĩa cái thần diệu, định nghĩa thái độ tinh thần cho phép tiếp xúc với cái thần diệu, đối nghịch với những yếu tố quyết định của triết học Hy Lạp mà thánh Augustin nhằm vào để công

kích. Đó là điều được lý giải hoàn toàn bởi đặc điểm thứ tư mà tôi muốn nêu ra.

Đặc điểm thứ tư: trong viễn cảnh dành vị trí tối cao cho sự khiêm nhường và tín ngưỡng đối với lý trí, cho “tư duy nhờ một Đấng khác” hơn là “tự mình tư duy”, triết học sẽ không hoàn toàn tiêu vong mà sẽ trở thành “tôi tớ của tôn giáo”. Định thức này xuất hiện vào thế kỷ XI, dưới ngòi bút của thánh Pierre Damien, một nhà thần học Kitô giáo thân cận với nền chính trị của Giáo hoàng. Định thức sẽ có một thời vận lớn lao phi thường vì nó biểu đạt rằng từ nay trở đi, trong học thuyết Kitô giáo, lý trí phải hoàn toàn phục tùng tín ngưỡng dẫn dắt nó.

Vậy là trước câu hỏi “Có một triết học Kitô giáo hay không?”, lời đáp phải nhiều sắc thái. Cần phải nói: có và không.

Không, theo nghĩa là những chân lý cao nhất, ở Kitô giáo cũng như ở mọi nhất thần giáo lớn, đều là những gì được gọi là “Chân lý thần khải”, tức là những chân lý được truyền đạt bởi lời của một nhà tiên tri, một đấng cứu thế, trong trường hợp này, ở Kitô giáo, bởi sự khải thị của chính con của Chúa Trời, đấng Kitô. Chính với tư cách như vậy, vì thân phận của Đấng bậc thông báo chúng và khải thị chúng cho ta mà những chân lý này được tán đồng, được tin tưởng một cách tích cực. Vậy ta có thể có ý định nói

rằng trong lòng Kitô giáo không còn chỗ cho triết học nữa, vì tất cả những gì trọng yếu đều được định đoạt bởi tín ngưỡng thành thử thuyết cứu rỗi - lát nữa ta sẽ trở lại điều này - hoàn toàn là một thuyết cứu rỗi nhờ một Đấng khác, nhờ hồng ân của Chúa chứ không hề nhờ sức lực của chính ta.

Nhưng tuy thế, theo một nghĩa khác, lại có thể khẳng định bất kể mọi điều rằng, dù ở vị trí thứ yếu, vẫn còn một hoạt động triết học Kitô giáo không còn là hoạt động triết học của thuyết cứu rỗi theo nghĩa chính xác của thuyết này nữa. Hoạt động ấy dùng để làm gì trong khuôn khổ mà nó là phụ thuộc - nhưng đôi khi, tuy thế, lại quan trọng?

Thánh Paul nhấn mạnh điều này nhiều lần, trong các thư của ông: vẫn còn hai chỗ cho lý tính, và chính vì thế, cho hoạt động thuần túy triết học. Một mặt, như chắc chắn là em biết nếu một hôm nào đó em từng mở một trong những sách Phúc Âm ra, Chúa Kitô không ngừng diễn đạt bằng biểu tượng và ngụ ngôn. Mà những điều này đặc biệt cần được diễn giải nếu muốn làm toát ra ý nghĩa sâu xa nhất của chúng. Ngay cả nếu lời lẽ của Chúa Kitô có đặc điểm, hơi giống với những truyện cổ tích truyền khẩu hay những truyện thần tiên, là nói với toàn thể mọi người, tuy thế vẫn cần cả một nỗ lực suy nghĩ và trí năng để thấu hiểu được chúng ở bề sâu. Đó sẽ là một nhiệm vụ mới cho triết học trở thành tôi tớ của tôn giáo.

Nhưng vấn đề không chỉ là đọc Thánh kinh mà thôi. Cũng cần phải thấu hiểu tự nhiên nữa, tức là “sự sáng thế”, mà một cách tiếp cận hợp lý phải làm nổi bật được hiện tượng là sự sáng thế ấy, có thể nói là “chứng minh” sự tồn tại của Chúa Trời bởi lòng tốt và vẻ đẹp ở những công trình của Người. Đặc biệt là từ thánh Thomas, vào thế kỷ XIII, hoạt động này của triết học Kitô giáo sẽ ngày càng trở nên quan trọng. Chính hoạt động này sẽ dẫn tới việc tạo dựng công phu điều mà các nhà thần học sẽ gọi là “chứng cứ về sự tồn tại của Chúa” và, đặc biệt là hoạt động nhằm chỉ ra rằng do thế giới được tạo nên một cách hoàn hảo - ở chỗ này người Hy Lạp không hoàn toàn sai - thì cần phải thừa nhận là có một đấng sáng tạo tài trí cho tất cả những điều kỳ diệu ấy.

Ở đây tôi không đi thêm vào các chi tiết, nhưng bây giờ em thấy theo nghĩa nào mà người ta có thể đồng thời nói rằng có và không có triết học Kitô giáo. Dĩ nhiên, vẫn còn một vị trí cho hoạt động của lý tính, chủ yếu phải diễn giải Thánh kinh và hiểu thấu tự nhiên nhằm rút ra từ đó những điều giáo huấn của Chúa. Nhưng, cũng hiển nhiên rằng thuyết cứu rỗi không còn là điều đặc hữu của triết học nữa, và, ngay nếu về nguyên tắc không có mâu thuẫn giữa chúng, thì những chân lý do tín ngưỡng khám thị vẫn đứng hàng đầu so với các chân lý của lý tính.

Từ đó mà có đặc điểm thứ năm và cuối cùng: do không còn là học thuyết cứu rỗi nữa, mà chỉ là tôi tớ cho nó, triết học sẽ trở thành một “triết học kinh viện”, nghĩa là, theo nghĩa đen, một quy phạm học đường chứ không còn là một minh triết, một quy phạm của đời sống. Điểm này mang tính mấu chốt tuyệt đối bởi nó lý giải phần lớn vì sao ngay cả bây giờ nữa, trong khi nhiều người nghĩ là đã rời bỏ hẳn kỷ nguyên Kitô giáo, thì phần đông các triết gia vẫn tiếp tục cự tuyệt ý tưởng cho rằng triết học có thể là một học thuyết cứu rỗi hoặc thậm chí là một sự học tập minh triết. Ở trường trung học cũng như ở Đại học, chủ yếu triết học đã trở thành một lịch sử các tư tưởng kèm theo một *diễn ngôn* suy tưởng, phê phán hay biện luận. Vì thế nó vẫn là một sự học tập “mang tính diễn từ” thuần túy (nghĩa là: thuộc loại thức của riêng diễn ngôn mà thôi) và, theo nghĩa đó, là một kinh viện học, trái với những gì nó từng là ở Hy Lạp cổ đại.

Mà chắc chắn là cùng với Kitô giáo, mà sự đoạn tuyệt này hình thành, mà triết gia thôi khuyên đồ đệ mình thực hành rèn luyện minh triết, từng là điều cốt yếu trong việc giảng dạy ở các trường Hy Lạp. Và điều này hoàn toàn có thể hiểu được, bởi thuyết cứu rỗi, dựa trên cơ sở của tín ngưỡng và Khải thị, không còn thuộc về lĩnh vực của lý tính nữa. Từ đây việc nó tuột khỏi triết học là bình thường. Vậy, thường xuyên hơn cả, triết học sẽ quy giản thành một sự chứng giải

đơn thuần các khái niệm, thành một sự bình luận uyên bác những thực tế vượt lên nó hoặc dù sao cũng là ở bên ngoài nó: người ta triết lý về ý nghĩa của Thánh kinh hoặc về tự nhiên với tư cách là công trình của Chúa, chứ không về những mục đích tối hậu của đời người nữa. Ngay cả bây giờ, dường như dĩ nhiên là triết học phải đồng thời vừa xuất phát từ một thực tại bên ngoài nó vừa nói về thực tại bên ngoài này: nó là triết học về các khoa học, về luật, về ngôn ngữ, về chính trị, về nghệ thuật, về đạo đức, v.v., nhưng hầu như chẳng bao giờ là sự yêu mến minh triết, nếu không thể thì bị coi là nực cười hoặc giáo điều. Trừ những ngoại lệ rất hiếm, triết học đương đại, mặc dù không còn là triết học Kitô giáo nữa, vẫn đảm trách, mà thậm chí không ngờ đến, thân phận tôi tớ và thứ yếu mà chiến thắng của Kitô giáo đối với tư tưởng Hy Lạp đã bắt nó phải chịu.

Cá nhân tôi thấy như vậy thật đáng tiếc - và tôi sẽ cố gắng nói rõ lý do với em trong chương dành cho triết học đương đại.

Nhưng, lúc này, ta hãy xem, trên cơ sở của *theoria* mới mẻ này, bản thân nó dựa trên một quan niệm tân kỳ căn bản về cái thần diệu và về tín ngưỡng, Kitô giáo cũng sẽ phát triển như thế nào một đạo lý đoạn tuyệt với xã hội Hy Lạp, ở nhiều điểm quyết định.

II. ĐẠO ĐỨC HỌC: TỰ DO, BÌNH ĐẲNG, BÁC ÁI - SỰ RA ĐỜI CỦA TƯ TƯỞNG HIỆN ĐẠI VỀ NHÂN LOẠI

Lẽ ra người ta có thể ngờ rằng việc tôn giáo xâm đoạt tư duy, việc tổng triết học xuống bình diện thứ hai có hậu quả là một sự thoái bộ trên bình diện đạo đức học. Về nhiều phương diện, ta có thể nghĩ rằng chính điều ngược lại đã diễn ra. Kitô giáo sẽ đem lại trên bình diện đạo lý ít ra là ba tư tưởng mới, không phải của Hy Lạp - hoặc chủ yếu không phải của Hy Lạp - cả ba đều liên quan trực tiếp với cuộc cách mạng lý thuyết mà ta vừa thấy tiến hành. Mà những tư tưởng này mới mẻ đến gây sững sờ. Có lẽ, ngay cả khi hết sức nỗ lực tưởng tượng, ta cũng không còn có thể hình dung được những tư tưởng đó ắt đã khiến người thời ấy bàng hoàng thảng thốt như thế nào. Xã hội Hy Lạp về căn bản là một xã hội quý tộc, một thế giới phân định thứ bậc trong đó những người bản tính ưu việt nhất thì theo nguyên tắc phải ở "trên cao", còn những người không tốt bằng thì thấy những địa vị thấp kém hơn được dành cho mình. Và lại em đừng quên rằng thành bang Hy Lạp dựa trên chế độ nô lệ.

So sánh với thành bang Hy Lạp, Kitô giáo sẽ mang đến ý tưởng cho rằng nhân loại là thống nhất về căn bản và mọi người bình đẳng về phẩm cách - ý tưởng kỳ lạ chưa từng thấy vào thời đó và sẽ được thế giới dân chủ của chúng ta kế thừa trọn vẹn. Nhưng khái

niệm bình đẳng này không phải đến từ chốn vô định, và cần hiểu rõ lý thuyết mà ta vừa thấy hoạt động, mang trong nó mầm mống sinh thành ra cái thế giới mới mẻ của phẩm cách bình đẳng của mọi người như thế nào.

Ở đây nữa, để trình bày sự việc với em một cách đơn giản nhất, tôi sẽ chỉ nêu lên ba đặc điểm tiêu biểu của đạo đức Kitô giáo, chúng có tính chất quyết định để giúp hiểu rõ thế giới mới mẻ này.

Đặc điểm thứ nhất: sự tự do lựa chọn, "tự do ý chí" ("libre arbitre"), trở thành nền tảng của đạo lý, và khái niệm phẩm cách bình đẳng của mọi con người bắt đầu xuất hiện. Chúng ta đã thấy những vũ trụ luận lớn của Hy Lạp lấy tự nhiên làm chuẩn mực theo nghĩa nào. Mà tự nhiên về căn bản là có phân định thứ bậc, tức là bất bình đẳng: với mỗi loại sinh thể, tự nhiên triển khai nhiều cấp độ đi từ sự ưu tú trác tuyệt nhất đến sự tầm thường kém cỏi nhất. Quả thực, rõ ràng là, nếu chỉ đứng từ riêng điểm nhìn tự nhiên, thì chúng ta được phú những thiên tư rất không đồng đều: mạnh mẽ nhiều hay ít, nhanh nhẹn nhiều hay ít, cao lớn, đẹp đẽ, thông minh nhiều hay ít, v.v. Mọi thiên tư tự nhiên đều có thể được phân chia không đồng đều. Vả chăng trong từ vựng đạo đức của người Hy Lạp, khái niệm đức hạnh (vertu) gắn bó trực tiếp với các khái niệm tài năng tự nhiên hoặc thiên tư tự nhiên. Đức hạnh, trước

hết đó là sự ưu việt của một bản chất có thiên tư tốt. Để cho em một thí dụ hết sức điển hình về tư duy Hy Lạp, đó là vì sao Aristote, ở một trong những cuốn sách dành cho đạo đức học, có thể thản nhiên nói về một “con mắt đức hạnh”. Ở ông, điều này chỉ có nghĩa là một con mắt “ưu tú”, một con mắt nhìn được hoàn hảo, không viễn thị cũng không cận thị.

Để nói theo cách khác: xã hội Hy Lạp là một xã hội quý tộc, tức là một thế giới hoàn toàn dựa trên xác tín có một *sự phân định thứ bậc tự nhiên của các sinh thể*. Của những con mắt, của thảo mộc hay của các động vật, dĩ nhiên rồi, nhưng cả những con người: một số người được tạo ra một cách tự nhiên để hạ lệnh, số khác để vâng theo - vả lại chính vì thế mà đời sống chính trị Hy Lạp thích ứng chẳng khó khăn với chế độ nô lệ.

Với người Kitô giáo, và ở đây họ báo trước những đạo lý hiện đại mà tôi sẽ nói với em ở chương sau, xác tín này là không chính đáng và nói về một “con mắt đức hạnh” không còn ý nghĩa nào nữa hết. Bởi điều đáng kể, không phải là những tài năng tự nhiên như chúng vốn thế, những thiên tư được phú khi ra đời. Rõ ràng, không nghi ngờ gì được, là những thiên tư này được phân phối rất không đồng đều giữa mọi người và một số người, chắc hẳn vậy, mạnh mẽ hơn hoặc thông minh hơn những người khác, hệt như có những con mắt tinh tường nhiều hay ít do bản chất.

Nhưng trên bình diện đạo lý, những sự bất bình

đảng này chẳng quan trọng gì hết. Bởi điều quan trọng duy nhất là *việc người ta sử dụng những phẩm chất đã nhận được từ khi xuất phát, chứ không phải bản thân các phẩm chất*. Điều đạo đức hay vô đạo đức, đó là sự tự do lựa chọn, điều mà các triết gia sẽ gọi là “tự do ý chí”, chứ không hề là các tài năng tự nhiên với tư cách tài năng. Có thể em thấy điểm này dường như là thứ yếu hoặc hiển nhiên: thực ra ở thời đó nó là kỳ lạ chưa từng nghe thấy theo nghĩa đen, vì với nó, cả một thế giới chao đảo. Để nói lên điều ấy một cách giản dị: với Kitô giáo, chúng ta ra khỏi thế giới quý tộc để bước vào thế giới của “quyền lực của công trạng” (méritocratie), nghĩa là vào một thế giới sẽ đánh giá cao đầu tiên và trước hết, không phải những phẩm chất tự nhiên khi xuất phát, mà *công trạng* do mỗi người phát huy trong khi sử dụng những phẩm chất nọ. Chính vì vậy chúng ta sẽ ra khỏi thế giới tự nhiên của những sự bất bình đẳng - bởi tự nhiên là bất bình đẳng - để đi vào thế giới, nhân tạo theo nghĩa là nó do chúng ta xây dựng, của sự bình đẳng - bởi phẩm cách của con người là giống nhau đối với hết thảy, dù những sự bất bình đẳng thực tế có như thế nào chăng nữa, bởi từ giờ trở đi phẩm cách ấy dựa trên tự do của họ chứ không dựa trên tài năng tự nhiên của họ nữa.

Lập luận Kitô giáo - sẽ được các đạo lý hiện đại, kể cả những đạo lý thế tục nhất, sử dụng lại - vừa giản dị đồng thời vừa mạnh mẽ.

Về thực chất, lập luận ấy nói với ta điều này: có một chứng cứ không thể cãi được về sự thực là những tài năng được thừa hưởng tự nhiên không đức hạnh một cách cố hữu, là chúng chẳng có gì đạo đức ở bản thân chúng, là mọi tài năng, không trừ tài năng nào, *đều có thể được sử dụng cho điều thiện cũng y như cho điều ác*. Sức mạnh, cái đẹp, sự thông minh, trí nhớ, v.v., tóm lại, mọi tài năng tự nhiên, được thừa hưởng khi ra đời, dĩ nhiên là những phẩm chất, nhưng đúng là không phải trên bình diện đạo lý, vì tất cả đều có thể được dùng để phục vụ cho điều tệ hại nhất cũng như điều tốt đẹp nhất. Nếu em sử dụng sức mạnh của em, trí thông minh của em hay sắc đẹp của em để thực hiện tội ác đê tiện nhất, thì bằng chính sự việc, em chứng minh rằng những tài năng tự nhiên kia tuyệt đối không có gì là đức hạnh ở bản thân chúng!

Vậy là duy chỉ có việc ta sử dụng chúng mới có thể được bảo là đức hạnh, như một trong những ngụ ngôn nổi tiếng nhất của Phúc Âm chỉ rõ, ngụ ngôn về các tài năng. Em có thể chọn cách sử dụng các thiên tư của em, cách sử dụng tốt hay xấu, như em muốn. Nhưng chính cách sử dụng ấy là đạo đức hay vô đạo đức, chứ không phải các thiên tư với tư cách thiên tư! Vậy nói về một con mắt đức hạnh trở thành một điều vô lý. Duy chỉ một hành động tự do mới có thể được bảo là đức hạnh, chứ không phải một sự vật tự nhiên. Vì vậy từ nay trở đi đúng là “tự do ý chí” được đặt

ở căn nguyên mọi xét đoán về tính đạo đức của một hành vi.

Trên bình diện đạo lý, như vậy là Kitô giáo tiến hành một cuộc cách mạng thực sự trong lịch sử tư tưởng, một cuộc cách mạng sẽ còn được cảm nhận thấy trong bản Tuyên ngôn quan trọng về quyền con người năm 1789 mà về phương diện này không thể nghi ngờ đó là di sản kế thừa của Kitô giáo. Bởi, *có lẽ là lần đầu tiên trong lịch sử nhân loại, chính tự do chứ không phải tự nhiên trở thành cơ sở của đạo đức.*

Nhưng đồng thời, như vừa rồi tôi nói với em, ý tưởng về phẩm cách bình đẳng của mọi con người cũng xuất hiện lần đầu tiên: về điều này Kitô giáo, một cách ít hay nhiều thâm kín, sẽ là khởi thủy của nền dân chủ hiện đại. Nghịch lý thay, mặc dù Cách mạng Pháp đôi khi rất thù nghịch với Giáo hội, song không vì thế mà Cách mạng không nhờ Kitô giáo một phần trọng yếu trong thông điệp bình đẳng mà nó sẽ đem ra đối địch với Chế độ Cũ. Vả chăng, ngày nay chúng ta hãy còn nhận thấy những nền văn minh không trải qua Kitô giáo gặp biết bao khó khăn trong việc tạo ra chế độ dân chủ, vì đặc biệt là tư tưởng bình đẳng chẳng có gì hiển nhiên rõ ràng đối với những nền văn minh ấy.

Sự đảo lộn thứ hai trực tiếp liên can đến sự đảo lộn thứ nhất: đó là chủ trương rằng, trên bình diện đạo

lý, tinh thần quan trọng hơn nghĩa đen, “nghị trường nội tâm” mang tính quyết định hơn việc tuân thủ rập rập từng chữ luật lệ của thành bang bao giờ cũng vẫn chỉ là một luật lệ bên ngoài. Vừa rồi tôi nhắc đến ngụ ngôn về các tài năng. Nhưng, lại ở đây nữa, một đoạn trong Phúc Âm có thể dùng làm kiểu mẫu: đây là đoạn Chúa Kitô bên vực người đàn bà ngoại tình mà đám đông, theo tục lệ, chuẩn bị ném đá cho chết. Tất nhiên, ngoại tình, lừa dối chồng mình hay vợ mình, bị tất cả mọi người thời ấy coi là tội lỗi. Tất nhiên, có một luật lệ phán rằng người đàn bà ngoại tình bị ném đá cho chết. Đó là nghĩa đen của bộ luật hiện hành. Nhưng còn tinh thần, còn “lương tâm sâu kín” thì sao? Chúa Kitô ở ngoài lề của đám đông. Người ra khỏi giới của những kẻ suy nghĩ theo truyền thống, những kẻ chỉ nghĩ đến việc áp dụng quy phạm, một cách chặt chẽ, máy móc. Và Người kêu gọi lương tâm họ, chính vậy, và thực ra người nói với họ điều này: trong *thâm tâm* các người, các người có tin chắc rằng việc các người đang làm đó là tốt hay không? Và nếu các người tự xem xét bản thân, liệu các người có chắc chắn thấy mình tốt hơn người đàn bà mà các người đang chuẩn bị giết chết và người ấy, có thể, chỉ phạm tội vì tình yêu? Vậy ai chưa từng phạm tội hãy ném vào người đó hòn đá đầu tiên đi... Thế là tất cả những người đàn ông nọ, thay vì đi theo nghĩa đen của luật lệ, đã trở về với bản thân mình, để nắm bắt tinh thần của luật, cũng

để suy nghĩ về những khuyết điểm của chính họ nữa và từ đó, bắt đầu nghi ngờ mình có thể là những quan tòa lòng lim dạ đá...

Cả ở chỗ này nữa, có thể mới đầu em chưa lường hết được những gì là cách tân ở Kitô giáo, không chỉ so sánh với thế giới Hy Lạp, mà có lẽ còn cách tân nhiều hơn khi so sánh với thế giới Do Thái. Chính bởi vì Kitô giáo thừa nhận vị trí to tát này cho lương tâm, cho tinh thần hơn là cho nghĩa hẹp của chữ, thành thử thực tế nó sẽ không áp đặt một sự pháp lý hóa nào đối với đời sống thường ngày.

Những nghi thức vô nghĩa, kiểu “ăn cá vào ngày thứ Sáu”, là những điều được bày đặt sau này, thường là vào thế kỷ XIX, chẳng có nguồn gốc nào trong Phúc Âm cả. Em có thể đọc đi đọc lại Phúc Âm, em sẽ không thấy gì ở đó hết, hoặc gần như là không có gì hết, về những thứ cần phải ăn hay không ăn, về cách mà ta phải kết hôn, về những nghi thức cần phải thực hiện để chứng tỏ và tự chứng tỏ không ngừng rằng mình là một tín đồ tốt, v.v. Trong khi cuộc sống của những người Do Thái và những người Hồi giáo chính thống đầy rẫy những mệnh lệnh bên ngoài, đầy rẫy những bốn phận liên quan đến các hành vi cần làm trong thành quốc của con người, thì Kitô giáo chỉ gửi trả họ về với bản thân họ để biết được cái gì là tốt hay không tốt, về với tinh thần của Chúa Kitô và tinh thần thông điệp của Người, hơn là về với nghĩa hẹp mang

tính lễ bái của những nghi thức người ta tuân thủ mà không nghĩ đến...

Cả ở chỗ này nữa, thái độ ấy sẽ tạo thuận lợi lớn cho bước chuyển sang nền dân chủ, cho sự đăng quang của các xã hội thế tục, phi tôn giáo: trong chừng mực đạo lý trở thành một việc, chủ yếu, thuộc nội tâm, thì đạo lý càng ít có lý do trọng đại để xung đột với các quy ước bên ngoài. Chẳng can gì việc người ta cầu nguyện một lần hay một trăm lần trong ngày, chẳng can gì việc cấm hay không cấm ăn thức này hay thức kia: tất cả các luật lệ hay gần như tất cả đều có thể chấp nhận được một khi chúng không làm tổn hại đến thực chất, đến tinh thần của một thông điệp Kitô vốn chẳng dính dáng gì đến thứ mà người ta ăn, cũng chẳng dính dáng gì đến áo quần mà người ta mặc hay các nghi thức mà người ta tuân thủ.

Điều cách tân căn bản thứ ba: đó chỉ đơn giản là sự xuất hiện của ý tưởng hiện đại về nhân loại. Dĩ nhiên, không phải ý tưởng này không được người Hy Lạp biết đến, cũng không được các nền văn minh khác ở nơi khác biết đến. Chắc hẳn chẳng ai không biết rằng có một "loài người", khác biệt các loài động vật khác. Nhất là các nhà khắc kỷ, rất gắn bó với ý tưởng coi tất cả mọi người thuộc về cùng một cộng đồng. Sau này mọi người sẽ bảo rằng các nhà khắc kỷ là những nhà "thế giới chủ nghĩa".

Nhưng, tuy thế, với Kitô giáo, ý tưởng về nhân loại có được một chiều kích mới mẻ. Đặt cơ sở trên phẩm cách bình đẳng của mọi con người, ý tưởng này sẽ mang một hàm nghĩa đạo đức học mà trước kia nó không có. Và điều này vì một lý do rất sâu xa, mà chúng ta vừa cùng nhau xem xét: khi mà tự do ý chí được đặt tại cơ sở của hành động đạo đức, khi mà đức hạnh không nằm ở những tài năng tự nhiên được phân phối không đồng đều, mà ở việc sử dụng những tài năng này, sự sử dụng do người ta chọn lựa, ở một sự tự do mà trong quan hệ với tự do ấy tất cả chúng ta đều bình đẳng, thế thì dĩ nhiên là tất cả mọi người đều có giá trị như nhau. Ít ra cũng từ một điểm nhìn đạo lý, chắc hẳn thế - bởi, rõ ràng, các thiên tư tự nhiên vẫn cứ được phân phối không đồng đều như trước. Nhưng trên bình diện đạo đức học, điều này, kỳ thực, không quan trọng gì hết.

Như vậy đã rõ ràng là, từ nay trở đi, nhân loại sẽ không thể phân chia, theo một trật tự thứ bậc tự nhiên và quý tộc chủ nghĩa về các con người, giữa những người giỏi hơn và những người không giỏi bằng, giữa những người có năng khiếu đặc biệt và những người kém năng khiếu, giữa chủ nhân và nô lệ. Đó là lý do, theo người Kitô giáo, cần phải nói rằng tất cả chúng ta đều là “anh em”, tất cả đều được đặt ở cùng một địa vị với tư cách là tạo vật của Chúa Trời, được phú những khả năng như nhau trong việc tự do chọn lựa ý nghĩa hành động của mình.

Dù con người giàu hay nghèo, thông minh hay ngây ngô chất phác, xuất thân danh giá hay không, nhiều thiên tư hay không, điều này chẳng mấy quan trọng nữa. Tư tưởng về một phẩm cách bình đẳng của con người sẽ khiến cho nhân loại trở thành một khái niệm đạo đức học hàng đầu. Với tư tưởng này, khái niệm của Hy Lạp “*man di*” - đồng nghĩa với ngoại quốc - có xu thế mất đi để có lợi cho niềm tin chắc rằng nhân loại là MỘT hoặc là không có nhân loại. Trong biệt ngữ triết học, nhưng biệt ngữ này mang toàn bộ ý nghĩa của nó ở đây, có thể nói rằng Kitô giáo là đạo lý đầu tiên có tính chất *thế giới đại đồng (universaliste)*.

Đã nói như vậy rồi, thì vấn đề cứu rỗi, vẫn như xưa nay, chẳng hề được giải quyết nhờ vấn đề đạo lý mà nó không hòa lẫn. Mà chính trong lĩnh vực này, có lẽ còn hơn cả trong lĩnh vực đạo đức học, Kitô giáo sẽ cách tân một cách kỳ lạ chưa từng thấy, do vậy giáng một đòn trí mạng vào triết học. Cần phải nói rằng đối với những mục của câu hỏi mở đầu - về đại thể: làm thế nào thắng được những nỗi lo lắng mà ý thức về tính hữu hạn của bản thân gây nên ở con người - Kitô giáo làm rất mạnh. Trong khi các nhà khắc kỷ thể hiện với chúng ta cái chết như là bước chuyển từ một trạng thái nhân vị sang một trạng thái phi nhân vị, như là một sự quá độ giữa cương vị cá nhân có ý thức và cương vị mảnh vụn vô ý thức,

thì tư tưởng Kitô giáo về cứu rỗi chẳng ngần ngại cuối cùng cũng hứa hẹn quả quyết với chúng ta sự bất tử của cá nhân.

Làm sao cưỡng lại được? Càng không cưỡng được vì hứa hẹn này, như em sẽ thấy, không phải được đưa ra một cách khinh suất, phiến diện. Trái lại nó được hội nhập trong cả một cơ cấu tinh thần vô cùng sâu xa, trong một tư tưởng về tình yêu và về sự phục sinh thân xác, đáng được, như người ta thường nói, rẽ qua xem xét. Vả chăng, nếu tình thế không phải như vậy, thì ta khó mà hiểu được tại sao đạo Kitô lại đạt được thành công khổng lồ của nó, thành công vào thời nay vẫn không tự phủ định.

III. MINH TRIẾT: MỘT THUYẾT CỨU RỖI NHỜ TÌNH YÊU, CUỐI CÙNG HỨA HẸN VỚI CHÚNG TA SỰ BẤT TỬ CỦA CÁ NHÂN

Cốt lõi của thuyết cứu rỗi Kitô giáo trực tiếp gắn với cuộc cách mạng lý thuyết mà chúng ta đã thấy hoạt động trong bước chuyển từ một quan niệm mang tính vũ trụ sang một quan niệm mang tính nhân vị về *logos*, tức là về cái thần diệu. Ba đặc điểm tiêu biểu nhất của thuyết cứu rỗi này được sinh ra hết sức trực tiếp từ cuộc cách mạng lý thuyết ấy. Ngay từ phần trình bày đặc điểm đầu tiên, em có thể ước lượng đầy đủ thuyết

cứu rỗi Kitô giáo có những lập luận mạnh đến mức nào để thắng được thuyết của các nhà khắc kỷ.

Đặc điểm thứ nhất: nếu như logos, cái thần diệu, hóa thân vào một con người, con người đáng Kitô, thì thiên mệnh (providence) thay đổi ý nghĩa. Thiên mệnh không còn là một số mệnh vô danh và mù quáng, như ở các nhà khắc kỷ nữa, mà trở thành một sự quan tâm có nhân vị và độ lượng có thể so sánh với sự quan tâm của một người cha với các con mình. Chính vì thế, sự cứu rỗi mà chúng ta có thể hy vọng nếu chúng ta sửa mình cho khớp, không phải với trật tự vũ trụ nữa, mà với các giới luật của con người thần diệu ấy, sự cứu rỗi này cũng sẽ có nhân vị (personnel). Đó là sự bất tử của riêng mình, sẽ được Kitô giáo hứa hẹn cho chúng ta, chứ không còn là một kiểu vĩnh hằng vô danh và mang tính vũ trụ trong đó ta chỉ là một mảnh nhỏ vô ý thức của một tổng thể thâm thâu chúng ta và vượt qua chúng ta ở khắp mọi nơi mọi hướng.

Chính bước ngoặt chủ yếu này được miêu tả hoàn hảo, từ nửa sau thế kỷ II (năm 160, để nói cho chính xác), trong một tác phẩm của vị Giáo phụ đầu tiên, thánh Justin. Đó là một cuộc đối thoại với một giáo sĩ Do Thái - chắc là Tarphon - mà Justin đã quen biết ở Ephèse. Điều khá gây sửng sốt trong cuốn sách của Justin, đó là nó được viết theo phong thái cá nhân hết sức khác thường đối với thời ấy: dĩ nhiên, Justin là một

người am hiểu rất rõ triết học Hy Lạp và chuyên tâm định vị thuyết cứu rỗi Kitô giáo so với những công trình quan trọng của Platon, của Aristote và của các nhà khắc kỷ. Nhưng, trước hết, Justin thuật lại ông đã, nếu tôi dám nói, “trắc nghiệm cho chúng ta” như thế nào những thuyết cứu rỗi tà giáo (ngày nay ta sẽ nói là “thế tục”, phi tôn giáo) khác nhau, như thế nào và vì sao ông đã lần lượt là môn đệ kế tiếp của thuyết khắc kỷ, của Aristote, của Pythagore, rồi môn đệ đầy nhiệt tình của Platon trước khi thành tín đồ Kitô.

Vậy lời chứng của ông là vô cùng quý giá để hiểu được, với một con người của thời đại ấy, thuyết cứu rỗi Kitô giáo có thể được cảm nhận như thế nào so với những thuyết cứu rỗi mà triết học cho đến bấy giờ đã có thể dụng tâm tạo dựng. Vả chăng vì vậy cũng không vô ích khi tôi nói vắn tắt với em, Justin là ai và ông công bố cuộc đối thoại trên trong bối cảnh nào.

Ông thuộc về phong trào của những người Kitô giáo đầu tiên mà người ta gọi là những “nhà biện hộ”. Thậm chí ông còn là đại diện chính của phong trào này ở thế kỷ II. Vấn đề là gì và từ “biện hộ” có nghĩa gì? Nếu em còn nhớ những bài học của em về cổ sử, hẳn em biết rằng trong Đế chế La Mã, vào thời đó, việc ngược đãi tín đồ Kitô giáo vẫn còn rất thường xuyên. Ngoài sự thù nghịch của các nhà cầm quyền La Mã, Kitô giáo còn khiến những người Do Thái thù nghịch, thành thử những nhà thần học Kitô đầu tiên bắt đầu

soạn thảo những “lời biện hộ” cho tôn giáo của họ, nghĩa là những kiểu biện thuyết trình lên các hoàng đế La Mã nhằm bênh vực cộng đồng của họ chống lại những lời đồn đại dè dặt lên việc thờ phụng của họ. Quả thực, mọi người lên án họ, dĩ nhiên là sai lầm, phạm mọi thứ tội xấu xa kinh tởm, những điều đồn đại này được dư luận tán thành và truyền lan: sùng bái một vị thần có đầu lừa, theo những nghi lễ ăn thịt người (thực hành tục ăn thịt người), thực thi những vụ tàn sát theo nghi thức, buông mình vào đủ kiểu phóng đảng truy lạc, trong đó có sự loạn luân, hiển nhiên chẳng liên quan gì đến Kitô giáo hết.

Nội dung những bản biện hộ do Justin soạn thảo có mục đích làm chứng về sự thực của việc thờ phụng Kitô giáo, chống lại những chuyện đồn nhảm trên. Bản thứ nhất, viết năm 150, được gửi tới hoàng đế Antonin, còn bản thứ hai gửi Marc Aurèle, em còn nhớ rằng ông là một trong những đại biểu lớn nhất của tư tưởng khắc kỷ - như vậy, nhân tiện nói qua, chẳng có gì ngăn cấm việc vừa là chính khách vừa là triết gia.

Thời ấy, luật pháp La Mã muốn những người Kitô giáo không bị gây rắc rối, trừ phi họ bị một người “đáng tín nhiệm” tố cáo. Một triết gia thuộc môn phái khuyến nho, Crescens, giữ vai trò hắc ám ấy: là địch thủ không khoan nhượng của Justin, ghen ghét vì sự giảng dạy của Justin có tiếng vang, Crescens làm cho ông bị kết án, cũng như sáu môn đệ bị chặt đầu cùng

ông năm 165..., vậy là, điều này là cả một biểu tượng, dưới thời trị vì của người lấy lòng nhất trong các triết gia khắc kỷ thời đế chế, Marc Aurèle. Truyện kể về vụ án của ông đã được lưu giữ. Thậm chí đó là tư liệu xác thực duy nhất thuật lại việc tử vì đạo của một nhà tư tưởng Kitô giáo tại La Mã của thế kỷ II.

Vậy đọc những gì Justin tuyên bố, đối mặt với những nhà khắc kỷ muốn làm ông bị xử tử, là điều đặc biệt thú vị. Sự phân tranh, chủ yếu, là về thuyết cứu rỗi và dính dáng đến những gì ta đã thấy. Nếu Lời được hóa thân, thì thiên mệnh thay đổi hoàn toàn ý nghĩa: từ vô danh và phi nhân vị như ở các nhà khắc kỷ, thiên mệnh trở nên có nhân vị không chỉ do Đấng thực thi nó, mà cả cho kẻ được nó hướng tới. Ở đây, theo Justin, thuyết cứu rỗi Kitô giáo vượt rất xa thuyết cứu rỗi của các nhà khắc kỷ, như sự bất tử có ý thức của một con người cá thể, riêng biệt, vượt xa sự bất tử của một mảnh vô ý thức của *cosmos*. Nói về các nhà tư tưởng Hy Lạp, ông viết:

“Dĩ nhiên, họ gằng thuyết phục chúng ta rằng Chúa Trời quan tâm đến vũ trụ trong tổng thể, đến các giống và các loài. Nhưng đến tôi, đến bạn, đến riêng mỗi người, thì sự thể không như nhau, vì nếu không thế, có lẽ chúng tôi chẳng ngày đêm cầu khẩn Chúa!”

Thay vào chỗ của số mệnh không lay chuyển và

mù quáng của Cổ nhân là minh triết độ lượng của một con người yêu mến chúng ta như là con người, theo hai nghĩa của cách diễn đạt⁽¹⁾. Như vậy chính tình yêu sẽ trở thành bí quyết của cứu rỗi.

Nhưng, như em sẽ thấy, đây không phải là bất kỳ tình yêu nào, đây là điều mà các triết gia Kitô giáo sẽ gọi là “tình yêu nơi Chúa”. Cả ở đây nữa, ta cần phải hiểu rõ từ ngữ này chỉ điều gì, để nắm bắt được vì sao hình thái tình yêu này chẳng những sẽ tự phân biệt với các tình yêu khác, mà còn khiến chúng ta đạt được cứu rỗi - nghĩa là vượt qua nỗi sợ cái chết, thậm chí, nếu có thể, vượt qua bản thân cái chết.

Đặc điểm thứ hai: tình yêu mạnh hơn cái chết. Có lẽ em sẽ hỏi rằng có thể tồn tại mối liên hệ nào giữa tình cảm yêu thương với vấn đề về những gì có thể cứu chúng ta khỏi tính hữu hạn và cái chết. Em có lý, điều này không hiển nhiên một cách tiên nghiệm. Để hiểu được nó, đơn giản nhất là xuất phát từ ý tưởng cho rằng, về thực chất, có ba hình ảnh của tình yêu, tạo nên giữa chúng như một “hệ thống” nhất quán, như một hình trạng sẽ sử dụng đến cạn kiệt mọi điều có thể xảy ra.

1. Hai nghĩa của “Une personne qui nous aime *comme personne*”: 1} Một con người yêu mến chúng ta *như là* (với tư cách là) con người. 2} Một con người yêu mến chúng ta như *không ai* (yêu chúng ta). N.D.

Trước hết có một tình yêu có thể gọi là “tình yêu-quyến luyến”: đó là tình yêu mà tất cả chúng ta đều cảm thấy khi ta, như mọi người nói rất đúng, *gắn bó* với ai đó đến mức không thể tưởng tượng cuộc sống mà không có người ấy. Ta có thể ném trái tình yêu ấy trong gia đình, cũng như đối với ai đó mà ta phải lòng. Đó là một trong những gương mặt của tình yêu-đam mê. Mà về điểm này, người Kitô giáo gặp gỡ những người khắc kỷ và các Phật tử khi nghĩ rằng tình yêu ấy là nguy hiểm nhất, ít minh triết nhất trong mọi tình yêu. Không chỉ vì nó có nguy cơ khiến ta ngoảnh đi khỏi những bốn phận thực của ta đối với Chúa Trời, mà nhất là vì, theo định nghĩa, nó không chịu được cái chết, không dung được những sự đoạn tuyệt và những đổi thay, tuy thế một ngày nào đó lại không sao tránh khỏi. Ngoài việc nói chung nó có tính chiếm hữu và ghen tuông, tình yêu-quyến luyến như vậy là chuẩn bị cho ta những nỗi đau khổ tột hại nhất. Chúng ta đã nhắc nhở đến lập luận này rồi, vì vậy tôi không phát triển thêm nữa.

Ở cực đối lập là tình yêu đồng loại nói chung, điều mà người ta cũng gọi là niềm “trắc ẩn”: đó là tình yêu thúc đẩy ta quan tâm đến ngay cả những người mà ta không quen biết khi họ ở trong cảnh bất hạnh, tình yêu mà ngày nay ta còn gặp, ở những việc làm phúc Kitô giáo, cũng như ở thế giới, tuy thế đôi khi lại vô thần, của hành động từ thiện hoặc, như người ta

nói, “nhân đạo”. Nhân dịp này em sẽ ghi nhận rằng, thật lạ, trong khi gần như là cùng một từ, thì “người đồng loại” (le prochain) lại đúng là từ tương phản với “người thân” (le proche): người đồng loại là người khác nói chung, kẻ vô danh, kẻ mà đúng là ta không gần bó, mà ta chỉ quen biết sơ sơ, thậm chí không hề quen biết, và ta giúp đỡ, có thể nói là, vì bổn phận - trong khi người thân, thường xuyên nhất, là đối tượng chính của tình yêu-quyến luyến.

Thế rồi, đúng là ở khoảng cách ngang bằng với hai gương mặt này của tình yêu, có “tình yêu nơi Chúa”. Mà chính tình yêu này và duy nhất nó mới có thể là cội nguồn tối hậu của cứu rỗi, nó và duy nhất nó mới tỏ rõ là mạnh hơn cái chết, trong mắt người Kitô giáo.

Ta hãy xem xét điều này sát gần thêm một chút bởi vì những định nghĩa trên về tình yêu càng lý thú hơn do chúng đã đi qua các thế kỷ và ngày nay vẫn còn hiện diện y như thời chúng được phát minh ra. Và ta hãy bắt đầu bằng việc trở lại một lát với những sự phê phán tình yêu-quyến luyến để ước lượng rõ vì sao ở điểm này Kitô giáo sẽ gặp gỡ một số chủ đề lớn của thuyết khắc kỷ và của Phật giáo trước khi lại tách khỏi những thuyết đó.

Em còn nhớ rằng thuyết khắc kỷ, vả chăng ở chỗ này nó gần gũi với Phật giáo, coi nỗi sợ cái chết là chương ngại tệ hại nhất cho cuộc sống chân phúc. Mà hiển nhiên là nỗi lo âu ấy chẳng phải không liên quan

đến tình yêu. Để nói lên điều này một cách thật đơn giản, có một mâu thuẫn xem ra không thể khắc phục nổi, giữa tình yêu, vốn hướng đến sự quyến luyến một cách gần như không sao chống lại được, với cái chết vốn là sự chia rẽ. Nếu quy luật của thế giới này là quy luật của tính hữu hạn và sự đổi thay, nếu, như những người theo đạo Phật nói, tất cả đều “vô thường”, nghĩa là phải tiêu vong và luôn thay đổi, thì quyến luyến những sự vật hay những con người phải chết là phạm phải sai lầm thiếu minh triết. Chắc chắn là không nên chìm đắm vào nỗi thờ ơ, điều mà nhà minh triết khắc kỷ cũng như tu sĩ Phật giáo không thể khuyên nhủ: niềm trắc ẩn, lòng nhân từ và sự ân cần đối với người khác, thậm chí đối với mọi dạng thức của sự sống, phải là quy tắc đạo đức cao nhất của cách xử sự của chúng ta. Nhưng dù thế nào, thì đam mê vẫn không thích hợp ở người minh triết, và bản thân những quan hệ gia đình, khi trở thành quá “gắn bó”, nếu cần, cũng phải rời lỏng.

Đó cũng là lý do khiến tu sĩ Phật giáo, giống như nhà minh triết Hy Lạp, hoàn toàn có lợi khi sống nhiều hết mức có thể trong một sự cô độc nào đó. Và chẳng từ “tu sĩ” (moine) từ tiếng Hy Lạp *monos* mà ra, có nghĩa “đơn độc”. Và đúng là trong sự cô độc mà minh triết có thể tươi nở, không bị phá hỏng bởi những dằn vặt liên quan đến mọi dạng thức quyến luyến, dù chúng là thế nào chẳng nữa. Quả thực, không thể có

vợ hoặc có chồng, có con cái và bạn bè mà không gắn bó theo cách nào đó với họ! Chúng ta cần phải tự giải phóng khỏi những ràng buộc ấy nếu chúng ta muốn khắc phục được nỗi sợ cái chết. Như minh triết Phật giáo tuyên bố đến chán chê về điều đó,

“điều kiện lý tưởng để chết là đã bỏ đi hết thấy, bên trong và bên ngoài, nhằm để, vào thời điểm trọng yếu ấy, có ít đến hết mức mối dục vọng, niềm khát khao và sự quyến luyến mà đầu óc có thể bám víu lấy. Bởi thế trước khi chết, chúng ta phải tự giải thoát khỏi mọi tài sản, bè bạn và gia đình của chúng ta⁽¹⁾”,

thao tác, dĩ nhiên, không thể thực hiện vào khoảnh khắc cuối cùng, mà đòi hỏi cả một đời sống minh triết trước đấy.

Chúng ta đã nhắc đến những chủ đề đó rồi và tôi không nói trở lại dài dòng hơn nữa. Tôi chỉ muốn em ghi nhận kỹ rằng, từ điểm nhìn này, ít ra là trong một thời gian đầu, lập luận Kitô giáo gặp gỡ lập luận của các minh triết cổ xưa.

Như Tân Ước nói (Thư gửi người Galatê, VI, 8):

“Ai theo tính xác thịt mà gieo (điều xấu) trong xác

1. Sogyal Rinpoché, *Sách Tây Tạng về sự sống và về cái chết*, Paris, La Table Ronde, 1993, tr. 297.

thịt, thì sẽ gặt được sự hư nát (là hậu quả của tính xác thịt); còn ai theo thần khí mà gieo (điều tốt) trong thần khí thì sẽ gặt được (kết quả của thần khí là) sự sống đời đời.”

Thánh Augustin, cũng theo hướng này, kết tội những ai vì tình yêu mà gắn bó với những tạo vật phải chết:

“Các người tìm kiếm sự sống hạnh phúc trong vùng miền của cái chết: các người sẽ chẳng hề tìm thấy nó. Vì làm thế nào có thể tìm thấy sự sống hạnh phúc ở nơi mà thậm chí chẳng có sự sống?⁽¹⁾”

Cũng vậy đối với Pascal, ông trình bày sáng rõ, trong một đoạn của *Tư duy* (471), các lý do khiến cho chẳng riêng gì việc gắn bó với những người khác, mà ngay cả việc để ai đó gắn bó với mình, đều là thiếu phẩm cách. Tôi khuyên em hãy đọc nguyên văn đoạn hết sức giàu ý nghĩa này của lập luận Kitô giáo được triển khai chống lại những mối quyến luyến hướng về những sinh thể hữu hạn và phải chết, như vậy là những mối quyến luyến, ở thời điểm này hay thời điểm khác, có tính đối lừa:

1. *Xung tội*, cuốn IV, chương 12.

“Thật là bất công khi người ta quyến luyến tôi, dù người ta làm điều đó với niềm vui thích và tự nguyện. Tôi sẽ lừa dối những ai mà tôi làm nảy sinh ở họ mong muốn quyến luyến, vì tôi chẳng phải là cứu cánh cho một ai hết và chẳng có gì làm họ thỏa nguyện. Tôi chẳng sẵn sàng để chết đi đó sao? Và như vậy đối tượng quyến luyến của họ sẽ chết. Vậy, vì tôi sẽ phạm tội nếu như làm người khác tin vào một điều giả dối, dù tôi thuyết phục điều đó một cách nhẹ nhàng và người ta vui lòng tin, và người ta khiến tôi vui lòng vì việc ấy, thì cũng giống như vậy, tôi phạm tội làm cho mình được yêu. Và nếu tôi lôi cuốn mọi người quyến luyến tôi, thì tôi phải cảnh báo những người sẵn sàng tán đồng điều dối trá, rằng họ không nên tin điều ấy, dù nó có lợi cho tôi đến đâu; và, cũng giống như vậy, họ không nên quyến luyến tôi, vì họ cần phải dành cuộc đời họ và những sự chăm lo của họ để làm vui lòng Chúa hoặc để tìm kiếm Người.”

Hoàn toàn theo đúng hướng này, Augustin thuật lại, trong *Xưng tội*, khi còn là thanh niên và chưa theo Kitô giáo, ông đã để lòng mình bị tàn phá, theo đúng nghĩa đen, như thế nào khi quyến luyến một người bạn bị cái chết cướp đi đột ngột. Toàn bộ nỗi bất hạnh của ông gắn với sự thiếu minh triết coi trọng mối quyến luyến những sinh thể phải tiêu vong:

“Bởi tự đâu mà nỗi tru sầu ấy thâm nhập lòng tôi dễ dàng đến như thế, nếu không phải vì tôi đã gieo rắc hồn mình trên cái không bền vững của cát trôi, khi yêu một con người phải chết cứ như thể người ấy là bất tử?”

Đó là nỗi bất hạnh được định sẵn cho mọi tình yêu của con người khi những tình yêu ấy quá nhiều tính người và chỉ tìm trong kẻ khác những “bằng chứng yêu thương” nâng cao giá trị của chúng ta, làm chúng ta an tâm và thỏa mãn riêng cái tự ngã (ego) của chúng ta:

“Đó là điều biến đổi những niềm dịu ngọt ta vui hưởng trước đây thành nỗi đắng cay. Đó là điều nhấn chìm lòng ta trong nước mắt, và khiến cho việc mất sự sống của những người chết đi thành cái chết của những người còn sống.”

Vậy phải biết cưỡng lại những mối quyến luyến khi chúng là chuyên nhất, bởi “mọi thứ đều tàn lụi trên thế gian này, mọi thứ đều không tránh khỏi sự suy thoái và cái chết”. Khi vấn đề là những con người phải chết, thì phải làm sao cho

“tâm hồn tôi không hề quyến luyến họ bởi cái tình yêu khiến tâm hồn bị cầm tù khi nó buông theo thú vui nhục dục. Vì những con người phải tiêu vong này lướt

qua và chạy đến cái chết của họ, nên tâm hồn bị đau đón bởi những đam mê khác nhau đối với họ và những đam mê ấy dần vật nó không ngừng; vì tâm hồn khao khát một cách tự nhiên được nghỉ ngơi trong những gì nó yêu mến, nên nó không thể nào nghỉ ngơi được trong những sự vật nhất thời ấy bởi chúng không hề có sự hiện tồn và chúng ở trong một dòng chảy và một sự biến động liên miên bất tuyệt⁽¹⁾”.

Không thể nói hay hơn được và tôi thấy dường như nhà minh triết khắc kỷ, cũng như người theo Phật giáo, có thể ký cả hai tay vào những lời lẽ trên của Augustin.

Nhưng ai bảo rằng con người là phải chết? Thực chất toàn bộ sự cách tân của lời chất vấn Kitô giáo là ở chỗ này. Không nên quyến luyến những gì trôi qua, được lắm. Nhưng vì sao phải làm thế với những gì không hề trôi qua? Mệnh đề tương nghịch lộ ra như ở dạng rỗng trong bản thân lập luận: nếu đối tượng quyến luyến của tôi không mang tính phải chết, thì sự quyến luyến ấy lỗi lầm hay vô lý ở chỗ nào? Nếu tình yêu của tôi hướng về tính vĩnh hằng ở người kia, thì vì sao tôi lại không nên quyến luyến?

Tôi chắc chắn là em đã thấy tôi muốn đi đến đâu: đúng là toàn bộ tính độc đáo của thông điệp Kitô

1. *Xưng tội*, quyển IV, chương 10.

giáo nằm ở “tin mừng” về sự bất tử có thực, nghĩa là về sự phục sinh, không chỉ của các tâm hồn, mà hoàn toàn là của các thân xác cá biệt, của những con người với tư cách con người. Nếu người ta khẳng định rằng con người là bất tử từ khi mà họ tuân theo các giới luật của Chúa, từ khi mà họ sống và yêu thương “nơi Chúa”, nếu người ta chủ trương rằng sự bất tử đó, chẳng những không xung khắc với tình yêu, mà thậm chí còn là một trong những kết quả có thể có của tình yêu, thì tại sao lại tự tước đi của mình? Tại sao không quyền luyện những người thân của chúng ta, nếu đáng Kitô hứa với chúng ta là có thể gặp lại họ sau cái chết sinh học và hiệp thông với họ trong một sự sống đời đời, miễn là chúng ta đã nối liền mọi hành vi của mình với Chúa ở cuộc sống này?

Như vậy, giữa tình yêu-quyền luyện và niềm trắc ẩn phổ quát đơn thuần không bao giờ có thể gắn bó với một sinh thể cá biệt, xuất hiện một vị trí cho hình thái thứ ba của tình yêu: tình yêu “nơi” Chúa của những con người bản thân họ cũng vĩnh cửu. Và chắc chắn đó là điều Augustin muốn đi tới:

“Lạy Chúa, phúc thay kẻ yêu mến Người và yêu mến bạn mình ở nơi Người, và yêu mến kẻ thù của mình vì tình yêu với Người. Vì chỉ kẻ ấy mới không mất đi một người bạn nào, cái kẻ chỉ yêu một người bạn ở nơi Đáng không bao giờ có thể mất đi. Và Đáng ấy là ai,

nếu không là Chúa của chúng con... Lạy Chúa, chỉ kẻ nào bỏ Người mới mất Người.”

Và, chúng ta có thể bổ sung liền mạch với lời trên, cũng chẳng kẻ nào mất đi những sinh thể đặc thù mà kẻ đó yêu thương, nếu không phải là kẻ ngừng yêu họ ở nơi Chúa, nghĩa là ở nơi họ có tính vĩnh hằng, bởi nối liền với Chúa và được Người che chở.

Em hãy thú nhận rằng lời hứa, chí ít, cũng cảm dỗ. Nó sẽ tìm được hình thái hoàn hảo của nó ở mũi nhọn cuối cùng của thuyết cứu rỗi Kitô giáo, nghĩa là ở thuyết, độc nhất vô nhị trong tất cả các tôn giáo lớn, về sự phục sinh, không chỉ các tâm hồn, mà hoàn toàn là các thân xác.

Đặc điểm thứ ba: một sự bất tử rất cuộc mang tính cá biệt. Sự phục sinh thân xác như là đỉnh điểm của thuyết cứu rỗi Kitô giáo. Ở nơi mà, đối với nhà minh triết Phật giáo, cá nhân chỉ là một ảo ảnh, một thể tập hợp tạm thời có số phận định sẵn là tiêu vong và vô thường, ở nơi mà, với nhà khắc kỷ, cái tôi có số phận định sẵn là tan hòa trong tổng thể của *cosmos*, thì ngược lại Kitô giáo hứa hẹn sự bất tử của con người cá biệt. Cùng với tâm hồn, chắc chắn rồi, nhưng nhất là, với thân xác, gương mặt, giọng nói yêu dấu của con người ấy vì người ấy sẽ được cứu rỗi nhờ ơn phước của Chúa. Đó là một lời hứa hẹn càng độc đáo, tôi mạo

muội nói là càng dụ dỗ hơn, vì chính là nhờ tình yêu, không chỉ với Chúa, không chỉ với đồng loại, nhưng là cả với những người thân, mà có được sự cứu rỗi! Vì thế tình yêu - và toàn bộ phép màu Kitô giáo là ở chỗ này, toàn bộ hiệu lực quyến rũ nữa -, từ chỗ là vấn đề đối với những người theo đạo Phật và những người theo thuyết khắc kỷ (yêu, là tự chuẩn bị cho mình những nỗi đau khổ tệ hại nhất) có thể nói là trở thành giải pháp đối với người Kitô giáo, miễn là tình yêu ấy không chỉ chuyên nhất với Chúa mà, trái lại, mặc dù hướng về những tạo vật cá biệt, về những con người, song nó vẫn cứ là tình yêu “nơi” Chúa, nghĩa là tình yêu nối liền với Chúa và hướng về những gì, ở người mà ta yêu, không phân pha.

Đó là lý do khiến Augustin, sau khi đã phê phán triệt để tình yêu-quyến luyến nói chung, lại không cự tuyệt tình yêu khi đối tượng của nó là cái thần diệu, là bản thân Chúa, chắc chắn thế rồi, nhưng cả những tạo vật nơi Chúa với tư cách như vậy cũng thoát ra khỏi tính hữu hạn để đi vào khu vực của sự vĩnh hằng:

“Nếu các tâm hồn khiến người yêu thích, người hãy yêu chúng nơi Chúa, vì chúng lang thang và bất định nơi bản thân chúng, còn chúng cố định và bất động nơi Người từ Người mà chúng có được toàn bộ sự vững chắc của bản thể chúng còn không có Người thì

chúng sẽ băng hoại và tiêu vong... Hãy gắn mình chặt chẽ với Người, và các người sẽ vững bền không gì lay chuyển nổi⁽¹⁾.”

Về phương diện này, không gì gây ấn tượng mạnh hơn là sự thanh thần của Augustin khi nhắc đến những tang tóc đã giáng xuống ông, lần này không phải trước khi ông cải tâm theo Kitô giáo nữa, mà là sau khi cải tâm, bắt đầu bằng cái chết của bà mẹ, mà tuy thế ông hết sức thân thiết:

“Có điều gì đó tương tự diễn ra trong lòng tôi, ở đây những gì là yếu đuối và truyền lại từ tuổi thơ buông mình khóc lóc được sức mạnh của lý trí kiềm chế và im tiếng. Vì chúng tôi cho là không đúng nếu tiến đưa mẹ tôi cùng với nước mắt, với những lời than và những tiếng thở dài, bởi người ta thường dùng những điều đó để xót xa thương tiếc cho nỗi bất hạnh của người quá cố, và xót xa thương tiếc như cho sự tuyệt diệt của họ: trong khi cái chết của mẹ tôi không có gì là bất hạnh hết và bà hãy còn sống trong phần chính yếu của bản thân bà⁽²⁾.”

Cũng theo nghĩa này, Augustin không ngần ngại

1. *Xung tội*, quyển IV, chương 12.

2. *Xung tội*, quyển IX, chương 3.

nhắc đến “cái chết hạnh phúc của hai trong số những người bạn mình”, tuy rất thân thiết, nhưng ông đã có hạnh phúc được thấy cả họ nữa cũng cải tâm kịp thời, và như vậy, thì đến lượt họ cũng sẽ có thể được hưởng “sự phục sinh của các chính nhân⁽¹⁾”. Như trước nay, Augustin luôn tìm được từ ngữ thích hợp, bởi đúng là sự phục sinh xét cho cùng đã tạo lập nên hình thái thứ ba của tình yêu đó là tình yêu nơi Chúa. Không phải niềm quyến luyến những sự vật phải tiêu vong vì sự quyến luyến ấy có hại và số phận định sẵn là phải chịu những đau khổ tệ hại nhất - về điểm này những người theo đạo Phật và những người theo thuyết khắc kỷ có lý; không phải lòng trắc ẩn mơ hồ và chung chung với kẻ “đồng loại” trừ danh chỉ tất cả mọi người và hàng xóm của mình, mà là tình yêu gắn bó, xác thịt và cá nhân, với những con người cá biệt, thân thuộc chứ không chỉ đồng loại, *miễn là tình yêu ấy diễn ra “nơi Chúa”, nghĩa là trong một viễn cảnh tín ngưỡng tạo lập nên khả năng có một sự phục sinh.*

Từ đấy, mà có sự gắn bó keo sơn giữa tình yêu và thuyết cứu rỗi. Chính nhờ vào và chính trong tình yêu nơi Chúa mà đức Kitô đích thực là đáng khiến “cái chết của ta chết đi” và “khiến cái xác thịt phải chết thành ra bất tử”⁽²⁾, do vậy là Đấng duy nhất hứa

1. *Xung tội*, quyển IX, chương 3.

2. *Xung tội*.

hẹn với chúng ta rằng cuộc sống tình yêu của chúng ta không kết thúc cùng với cái chết trần thế.

Dĩ nhiên, em đừng lầm, ý tưởng về một sự bất tử của các sinh thể đã hiện diện dưới nhiều hình thái khác nhau ở nhiều triết thuyết và nhiều tôn giáo trước đạo Kitô.

Tuy nhiên, sự phục sinh Kitô giáo có nét đặc thù duy nhất là kết hợp chặt chẽ ba chủ đề căn bản đối với giáo lý của nó về cuộc sống chân phúc: chủ đề về tính bất tử cá nhân của linh hồn, chủ đề về một sự phục sinh thân xác - phục sinh tính cá biệt của những gương mặt yêu dấu -, chủ đề về một sự cứu rỗi nhờ tình yêu, ngay cả tình yêu cá biệt nhất, miễn rằng ít ra nó là tình yêu “nơi” Chúa. Và chính với tư cách như vậy mà sự phục sinh này là mấu chốt của toàn bộ giáo lý Kitô về cứu rỗi. Không có nó - mà Sách Công vụ Tông đồ gọi một cách đầy ý nghĩa là “tin mừng” -, thì toàn bộ thông điệp của Chúa Kitô sụp đổ, như bức Thư thứ nhất gửi người Corinthe, trong Tân Ước (XV, 13-15), nhấn mạnh không hàm hồ úp mở:

“Nhưng nếu chúng tôi rao giảng rằng Đức Kitô đã từ cõi chết trỗi dậy, thì sao trong anh em có người lại nói không có chuyện kẻ chết sống lại? Nếu kẻ chết không sống lại, thì Đức Kitô đã không trỗi dậy. Mà nếu Đức Kitô đã không trỗi dậy, thì lời rao giảng của

chúng tôi trống rỗng, và cả đức tin của chúng tôi cũng trống rỗng.”

Có thể nói rằng, phục sinh là mở đầu và chung cục của thuyết cứu linh Kitô giáo: người ta thấy nó chẳng những khi kết thúc cuộc sống trần thế, mà cả khi khởi đầu cuộc sống này, như lễ rửa tội trẻ sơ sinh chứng tỏ điều ấy, lễ rửa tội được coi như cái chết đầu tiên (tượng trưng bằng việc nhúng nước) và coi như sự phục sinh đầu tiên cho sự sống đích thực, sự sống của cộng đồng những người mà số phận định sẵn cho được vĩnh hằng và, với tư cách như vậy, có khả năng yêu bằng một tình yêu có thể là cá biệt mà không bị lẫn lộn.

Nhấn mạnh điều này bao nhiêu cũng không thừa: chẳng những riêng tâm hồn được phục sinh, mà chính là “tổ hợp hồn-xác” vẹn toàn, vậy là con người cá biệt như nó vốn thế. Khi Jésum sau khi chết lại hiện ra trước các tông đồ, để giải tỏa mọi mối nghi ngờ ở họ, người đề nghị họ chạm vào mình, và như bằng chứng về “tính vật chất cụ thể” của mình, người yêu cầu đôi chút thực phẩm mà người ăn trước mặt họ:

“Và nếu Thần khí ngự trong anh em, Thần khí của Đấng đã làm cho Đức Jésum sống lại từ cõi chết, thì Đấng đã làm cho Đức Jésum sống lại từ cõi chết cũng sẽ dùng Thần khí của Người đang ngự trong anh em

làm cho thân xác phải chết của anh em được sống.”
(Thư gửi người La Mã 8, 11).

Dù điều này thật khó tưởng tượng, thậm chí không thể tưởng tượng được (ta sẽ tái sinh với thân xác nào đây? Ở tuổi nào? Khi nói về một thân xác “tâm linh”, “vẻ vang”, người ta định nói gì? v.v.), dù chắc chắn nó thuộc về những bí ẩn khôn dò của một Thiên Khải mà về điểm này, trong mắt các tín đồ Kitô, vượt khỏi năng lực của lý trí chúng ta rất xa, thì cũng chẳng thay đổi được chuyện gì. Giáo lý Kitô là chắc chắn không thể nghi ngờ gì hết.

Trái ngược với một ý tưởng mà em sẽ nghe nhắc lại hàng ngàn lần ở phía những người vô thần thù nghịch với đạo Kitô, tôn giáo này không hoàn toàn hiến mình cho cuộc chiến đấu chống lại thân xác, nhục thể, nhục cảm. Nếu không, làm sao nó có thể chấp nhận rằng bản thân cái thần diệu lại trở thành xác thịt nơi con người của Đấng Kitô, rằng *logos* lại mang lấy hình hài hoàn toàn vật chất của một con người bình thường? Ngay sách giáo lý chính thức của Giáo hội, tuy chẳng phải một văn bản bị nghi ngờ là mang tính kỳ dị, cũng nhấn mạnh điều này:

“Xác thịt là nòng cốt của cứu rỗi. Chúng ta tin ở Thiên Chúa là đáng sáng tạo nên xác thịt; chúng ta tin ở Lời trở thành xác thịt để cứu chuộc xác thịt; chúng ta tin

ở sự phục sinh của xác thịt, hoàn thành sáng thế và cứu chuộc xác thịt... Chúng ta tin ở sự phục sinh thực sự xác thịt này mà giờ đây ta đang sở hữu⁽¹⁾.”

Vậy em đừng để mình bị tác động bởi những người ngày nay chê bai giáo lý Kitô và miêu tả nó lệch lạc. Người ta có thể không tín ngưỡng - và để nói hết với em, tôi không tín ngưỡng -, song không vì thế mà người ta có thể nói rằng đạo Kitô là một tôn giáo hoàn toàn hiến mình cho sự khinh miệt xác thịt. Rất đơn giản, chỉ vì điều đó không chính xác.

Cũng ở đỉnh điểm của thuyết cứu rỗi Kitô giáo này mà em có thể dễ dàng hiểu được điều khiến nó chiến thắng hầu như hoàn toàn đối với triết học trong gần mười lăm thế kỷ.

Câu trả lời của Kitô giáo, ít ra nếu người ta tin nó, chắc chắn là “nhiều hiệu năng” nhất trong mọi câu trả lời: nếu như tình yêu và ngay cả sự quyến luyến không bị loại trừ khi chúng hướng về cái thần diệu trong con người - và ta đã thấy điều này được Pascal và Augustin chấp nhận rõ ràng -, nếu những sinh thể cá biệt, không phải kẻ đồng loại mà chính những người thân, là bộ phận tất yếu của cái thần diệu với tư cách kẻ được Chúa cứu rỗi và được ân hưởng một sự phục sinh bản thân nó cũng mang tính cá biệt, thì cứu linh

1. *Giáo lý cương yếu của Giáo hội Kitô*, 1015-1017.

luận Kitô giáo xuất hiện như là thuyết duy nhất khiến chúng ta vượt qua được chẳng riêng nỗi sợ cái chết, mà vượt qua chính bản thân cái chết. Thực hiện việc này theo cách thức cá biệt, chứ không hề vô danh hay trừu tượng, duy nhất thuyết này xuất hiện như là thuyết đưa ra cho con người tin mừng về một chiến thắng rốt cuộc thực sự hoàn tất của tính bất tử cá nhân đối với thân phận là kẻ phải chết của chúng ta.

Ở người Hy Lạp, và đặc biệt là ở những người theo thuyết khắc kỷ, nỗi sợ cái chết cuối cùng được khắc phục khi nhà minh triết hiểu rằng bản thân mình là một bộ phận, dĩ nhiên vô cùng bé nhỏ song có thực, của trật tự vũ trụ vĩnh hằng. Chính với tư cách như vậy, bằng việc gia nhập *logos* phổ quát toàn vũ trụ, mà nhà minh triết đạt tới được tư tưởng coi cái chết như bước chuyển đơn thuần từ một trạng thái này sang một trạng thái khác - chứ không như sự tiêu vong triệt để và dứt khoát. Tuy thế sự cứu rỗi vĩnh cửu, cũng như thiên mệnh, và vì cùng những lý do giống nhau, vẫn cứ phi nhân vị. Chính với tư cách những mảnh vô ý thức của một sự hoàn hảo bản thân nó cũng vô ý thức, mà chúng ta có thể tư duy về mình như mang tính vĩnh cửu, chứ không phải với tư cách những cá nhân.

Việc nhân vị hóa *logos* thay đổi mọi dữ liệu của vấn đề: nếu như những điều hứa hẹn với tôi từ Đức Kitô, từ Lời hóa thân mà những người làm chứng đáng tin đã có thể tận mắt chứng kiến, là xác thực, nếu như

thượng đế đảm nhiệm tôi với tư cách nhân vị dù hèn mọn đến đâu chẳng nữa, thì khi ấy sự bất tử của tôi, cả nó nữa, cũng sẽ có nhân vị. Khi ấy thì *bản thân cái chết, chứ không chỉ những nỗi sợ mà nó gây nên ở chúng ta*, cuối cùng bị đánh bại. Sự bất tử không còn là sự bất tử, vô danh và mang tính vũ trụ, của thuyết khắc kỷ nữa, mà là sự bất tử, mang tính cá thể và có ý thức, của sự phục sinh các linh hồn kèm theo thể xác “về vang” của chúng. Đó chính là chiều kích của “tình yêu nơi Chúa”, đến trao ý nghĩa tối hậu của nó cho cuộc cách mạng mà Kitô giáo tiến hành nơi các thuật ngữ của tư tưởng Hy Lạp. Chính tình yêu này, ở trung tâm của thuyết cứu rỗi mới mẻ, chung cuộc, rõ ràng là “mạnh hơn cái chết”.

Vì sao và như thế nào mà thuyết Kitô giáo này bắt đầu suy thoái cùng với thời Phục Hưng? Vì sao và như thế nào mà triết học sẽ tái chiếm được ưu thế đối với tôn giáo bắt đầu từ thế kỷ XVII? Và triết học sẽ lại đề xuất những gì thay cho tôn giáo? Đó là toàn bộ vấn đề về sự ra đời của triết học hiện đại, có lẽ là vấn đề lý thú nhất, mà giờ đây chúng ta cần đề cập.

Chương 4

CHỦ NGHĨA NHÂN VĂN HAY LÀ SỰ RA ĐỜI CỦA TRIẾT HỌC HIỆN ĐẠI

Chúng ta hãy tóm tắt một lát. Chúng ta đã thấy triết học xưa, chủ yếu sáng lập thuyết cứu rỗi trên nguyên do *cosmos* như thế nào. Trước mắt một môn đệ của các trường phái khắc kỷ, điều dĩ nhiên là để được cứu rỗi, để chiến thắng nỗi sợ cái chết, đầu tiên, cần phải nỗ lực hiểu thấu trật tự vũ trụ, thứ hai, làm mọi điều để bắt chước vũ trụ, thứ ba, tan hòa trong nó, tìm được vị trí của mình ở đó và như vậy là đạt tới được một hình thái vĩnh cửu.

Chúng ta cũng đã cùng nhau phân tích cách thức thuyết Kitô giáo chiếm lợi thế đối với triết học Hy Lạp và phân tích xem một tín đồ Kitô, để được cứu rỗi, trước hết phải tiếp xúc với Lời hóa thân, trong sự khiêm nhường của đức tin, sau đó tuân thủ giới luật của Đấng ấy trên phương diện đạo đức và cuối cùng

thực hành tình yêu nơi Chúa đồng thời với tình yêu Chúa, để người đó và thân thích của người đó có thể đi vào vương quốc của sự sống đời đời, như thế nào.

Thế giới hiện đại sẽ ra đời cùng với sự sụp đổ của vũ trụ luận cổ đại và cùng với sự nảy sinh việc xem xét lại xưa nay chưa từng thấy về các quyền lực tôn giáo. Hai phong trào này, nếu ta lần ngược lên căn nguyên, có một nguồn gốc tinh thần chung (ngay cả khi những nguyên nhân khác, mang tính vật chất hơn, những nguyên nhân kinh tế và nhất là chính trị, cũng đã góp phần vào cuộc khủng hoảng kép nói trên): trong chưa đầy một thế kỷ rưỡi, một cuộc cách mạng khoa học chưa từng có trong lịch sử nhân loại sẽ được thực hiện ở châu Âu. Theo tôi biết, không một nền văn minh nào từng thấy một sự đứt gãy sâu xa đến như vậy và triệt để đến như vậy trong văn hóa của nó.

Để cung cấp cho em vài điểm mốc lịch sử, cuộc chấn động hiện đại này, đại thể, trải ra trong thời kỳ đi từ việc công bố công trình của Copernic về *Sự chu chuyển các quỹ đạo thiên thể* (1543) cho đến việc công bố các *Nguyên lý toán học* của Newton (1687), đi qua *Nguyên lý triết học* của Descartes (1644) và việc công bố các luận đề của Galilée về *Quan hệ của trái đất và Mặt trời* (1632).

Tôi rất hiểu là em hãy còn chưa biết tất cả các tên tuổi đó và em sẽ không đọc, ít ra là không đọc ngay, tất cả các công trình trên. Nhưng dù sao tôi vẫn chỉ ra

cho em để em nhận thức được rằng bốn niên đại ấy và bốn tác giả ấy sẽ đánh dấu lịch sử tư tưởng như chưa niên đại nào, người nào từng đánh dấu trước họ. Cùng với các công trình của họ, một kỷ nguyên mới ra đời, mà về nhiều phương diện, chúng ta hiện còn đang sống trong kỷ nguyên ấy. Không riêng con người, như đôi khi người ta thường nói, đã “mất đi vị trí của mình trong thế giới”, mà chính bản thân thế giới, chí ít cũng là cái *cosmos* tạo nên chiếc khung khép kín và hài hòa cho sự tồn tại của con người từ thời Cổ đại, đã bốc hơi vô điều kiện, để lại các trí não thời ấy trong trạng thái hoang mang mà ngày nay ta khó tưởng tượng nổi.

Nhưng đồng thời với việc nó phá hủy những nguyên lý của các vũ trụ luận cổ xưa - chẳng hạn, bằng cách khẳng định rằng thế giới không phải là tròn trĩnh, khép kín, phân định thứ bậc và có trật tự, mà là một cõi hỗn mang vô tận và vô ý nghĩa, một trường của những lực và những vật thể va chạm lẫn nhau chẳng có sự hài hòa nào hết -, vật lý học hiện đại cũng đã làm cho các nguyên lý của Kitô giáo thành mong manh dễ đổ vỡ một cách thật đáng kể.

Quả thực, chẳng những khoa học xem xét lại những luận điểm mà Giáo hội đã xác định một cách khinh suất về những vấn đề lẽ ra nó đừng đụng chạm đến thì hơn - tuổi của Trái đất, vị trí của Trái đất đối với Mặt trời, niên đại ra đời của con người và của các loài động vật, v.v. -, mà về chính nguyên lý, khoa học

khuyến dụ con người nên theo một thái độ nghi ngờ và phê phán thường trực rất ít tương hợp, nhất là vào thời đó, với việc tôn trọng các quyền uy tôn giáo. Tín ngưỡng, lúc đó bị giam cầm trong những gông xiềng nghiêm khắc do Giáo hội áp đặt, cả nó nữa, cũng sẽ bắt đầu lung lay, thành thử những đầu óc sáng suốt nhất lại thấy mình ở vào một tình thế thực sự bi kịch đối với những thuyết cứu rỗi xưa cũ ngày càng trở nên ít đáng tin cậy.

Ngày nay đã thành nghi thức, việc nói đến “sự khủng hoảng của các điểm mốc”, việc nhân tiện nói bóng nói gió rằng, đặc biệt ở giới trẻ, “mọi sự cuốn xéo hết”, phép lịch sự và cách xử thế, cảm quan lịch sử và mối quan tâm đến chính trị, những tri thức tối thiểu về văn chương, về tôn giáo hay về nghệ thuật... Nhưng tôi có thể nói với em rằng cái sự bảo là thiếu khuyết những “điều căn bản”, cái sự suy vi giả định so với “thời xưa đẹp đẽ”, chỉ là một chuyện rất nhỏ, nếu không muốn nói là một chuyện đùa đối với những gì mà con người của thế kỷ XVI và thế kỷ XVII ắt phải cảm nhận thấy khi đối mặt với việc xem xét lại, thậm chí đơn giản là đối mặt với sự băng hoại các sách lược cứu rỗi đã từng chứng tỏ tài năng của chúng trong nhiều thế kỷ. *Bị mất phương hướng* theo nghĩa đen, con người phải tự chuẩn bị để bản thân họ tìm ra, và có lẽ tìm ra ở bản thân họ - và chẳng vì thế mà người ta nói đến “chủ nghĩa nhân văn” để chỉ thời

kỳ con người lại thấy mình đơn độc, không có sự giúp đỡ của *cosmos* và của Chúa - những điểm mốc mới mà không có chúng thì chẳng thể học cách sống tự do và không sợ hãi.

Để nhận thức được hoàn toàn vực thẳm mở ra khi đó, em cần phải đặt mình vào địa vị của một con người biết được sự thực là những phát kiến khoa học gần nhất và đáng tin nhất đang vô hiệu hóa ý tưởng coi *cosmos* là hài hòa, đúng và tốt và, vì thế, từ nay trở đi anh ta sẽ không thể lấy nó làm mẫu mực về phương diện đạo đức học; nhưng hơn nữa, để thêm vào đó, tín ngưỡng đặt ở Chúa lẽ ra có thể dùng làm tấm ván cứu nguy cho anh ta lại rò rỉ ngấm nước khắp mọi chỗ!

Nếu chúng ta xem xét ba trục lớn cấu trúc nên sự chất vấn triết học, thì sự chất vấn ấy sẽ phải bỏ công sức mới để đặt lại hoàn toàn câu hỏi về lý thuyết, câu hỏi về đạo đức cũng như câu hỏi về sự cứu rỗi. Và đại thể, vấn đề đặt ra như thế này đây, sau sự sụp đổ của *cosmos* và sự nghi ngờ đối với tôn giáo.

Trước hết, *trên bình diện lý thuyết*: tư duy thế giới như thế nào, thậm chí chỉ đơn giản là hiểu thế giới như thế nào để có thể tự định vị trong nó, nếu như nó không còn hoàn chỉnh, trật tự và hài hòa nữa, mà vô hạn và hỗn mang, như các nhà tân vật lý dạy chúng ta? Một trong những sử gia lớn nhất của chúng ta về các khoa học, Alexandre Koyré, đã miêu tả rất hay

cuộc cách mạng khoa học của các thế kỷ XVI và XVII, thành thử tôi chỉ đề nghị em hãy tự mình đọc ông ở đây. Theo ông, cuộc cách mạng này, đơn thuần là bắt nguồn từ

“sự phá hủy ý tưởng về *cosmos* [...], sự phá hủy thế giới được quan niệm như một tổng thể hoàn chỉnh và rất trật tự, trong đó cấu trúc không gian hiện thân cho một sự phân định thứ bậc của các giá trị và của tính hoàn thiện... và việc thay vào thế giới đó một Vũ trụ không giới hạn, thậm chí vô hạn, chẳng còn chứa đựng một sự phân định thứ bậc tự nhiên nào nữa hết và chỉ kết hợp nhờ tính đồng nhất của các quy luật chi phối nó ở mọi bộ phận cũng như nhờ tính đồng nhất của các thành phần tối hậu của nó, tất thấy, đều được đặt ở cấp độ bản thể luận như nhau... Sự việc, giờ đây, đã bị quên lãng, nhưng các đầu óc thời ấy bị đảo lộn hoàn toàn, bởi sự xuất hiện cách nhìn mới mẻ ấy đối với thế giới như những vần thơ nổi tiếng của John Donne diễn tả, những vần thơ ông viết năm 1611, sau khi biết được những nguyên lý của cuộc “cách mạng Copernic”:

*Triết lý mới khiến toàn thể mơ hồ bất định
Nguyên tố lửa đã hoàn toàn lui tắt
Mặt trời đã mất trái đất cũng mất; và giờ đây nào ai
Còn bảo được chúng ta nơi đâu tìm trái đất [...]*

*Tất cả tan tành, mọi kết liên biến mất
Tương quan đúng đắn còn đâu, còn gì hòa hợp nữa⁽¹⁾."*

"Không còn gì hòa hợp nữa": thế giới không còn hòa hợp với chính nó trong sự hài hòa của một *cosmos*, con người không còn hòa hợp với thế giới trong một cách nhìn đạo lý tự nhiên. Thật sự, chúng ta thậm chí không quan niệm được nỗi lo âu đã choán lấy những con người thời Phục Hưng khi họ bắt đầu dự cảm rằng thế giới không còn là một tổ kén cũng chẳng phải một ngôi nhà, rằng nó không thể ở được nữa.

Trên bình diện đạo đức học, cuộc cách mạng lý thuyết có một tác động hiển nhiên cũng như hủy hoại: bởi vũ trụ chẳng còn chút gì của một *cosmos* nữa, thì từ nay trở đi không thể khiến nó thành bất cứ một mẫu mực nào để noi theo trên bình diện đạo lý. Nhưng còn hơn thế, nếu bản thân Kitô giáo cũng lung lay từ nền tảng của nó, nếu việc tuân lời Chúa bắt đầu không còn là chuyện dĩ nhiên nữa, thì kiếm tìm ở đâu các nguyên lý cho một quan niệm mới về quan hệ giữa những con người, cho một nền móng mới của đời sống cộng đồng? Nói rõ ra: sẽ phải bắt tay vào gây dựng lại từ A cho đến Z đạo lý đã được dùng làm mẫu mực trong nhiều thế kỷ. Chỉ có vậy thôi!

1. Từ thế giới khép kín đến vũ trụ vô hạn, Gallimard, collection "Tel", 1973, tr.11 và 47.

Còn về *thuyết cứu rỗi*, thì chẳng cần nhiều lời: em thấy rõ ràng, vì những lý do giống nhau, thuyết của Cổ nhân cũng như thuyết của người Kitô giáo không còn đáng tin đối với những đầu óc sáng suốt, chỉ ít khi chúng vẫn y nguyên, không sửa chữa chấn chỉnh.

Giờ đây có lẽ em ước lượng được rõ hơn những gì là thách thức mà triết học hiện đại đã phải đáp lại ở ba bình diện trên. Những thách thức này khó khăn và rộng lớn không gì so sánh nổi - ấy vậy mà chúng lại càng cấp bách hơn bởi, như bài thơ của Donne chỉ rõ, có lẽ chưa bao giờ nhân loại vừa bàng hoàng điên đảo vừa bị mất hết đến như vậy trên bình diện trí tuệ, đạo đức và tâm linh.

Như em sẽ thấy, tầm lớn lao của triết học hiện đại đảm đương nổi những thách thức đó. Để gắng hiểu điều này, ta hãy bắt đầu bằng lĩnh vực đầu tiên, lĩnh vực lý thuyết.

I. MỘT NHẬN THỨC LUẬN MỚI: MỘT TRẬT TỰ THẾ GIỚI KHÔNG CÒN ĐƯỢC CHO SẴN, MÀ ĐƯỢC KIẾN TẠO

Những nguyên nhân của bước chuyển từ thế giới khép kín sang vũ trụ vô hạn là cực kỳ phức tạp và đa dạng. Như em có thể nghĩ, rất nhiều nhân tố đã tác động và giờ đây chúng ta sẽ không bắt tay vào liệt kê chúng, lại càng không phân tích chúng tỉ mỉ.

Ta hãy chỉ nói rằng, trong nhiều nhân tố, cần phải nhắc đến các tiến bộ kỹ thuật, nhất là sự xuất hiện các công cụ mới mẻ về thiên văn học, như kính viễn vọng, những công cụ này khiến ta có được những quan sát mà ở trong lòng các vũ trụ luận cổ thì không sao biện giải nổi.

Để đưa ra cho em một thí dụ duy nhất, nhưng đã làm xúc động các trí óc thời ấy: sự phát hiện các *novae*, tức là các ngôi sao mới, hoặc ngược lại sự biến mất của một số ngôi sao đã từng tồn tại, chẳng việc nào hợp với tín điều thần yêu của Cổ nhân về “tính bất di bất dịch của trời”, tức là hợp với ý tưởng cho rằng sự hoàn hảo tuyệt đối của *cosmos* nằm ở sự thật là nó vĩnh hằng và bất di bất dịch, rằng không gì ở nó có thể thay đổi. Với người Hy Lạp, đó là điều gì đấy tuyệt đối trọng yếu - bởi xét cho cùng, sự cứu rỗi phụ thuộc vào điều ấy - vậy mà, các nhà thiên văn hiện đại phát hiện ra tín ngưỡng này là sai lầm, đơn giản là bị các sự thực phản bác.

Dĩ nhiên, có rất nhiều nguyên nhân khác dẫn tới sự suy tàn của các vũ trụ luận cổ đại, nhất là về phương diện kinh tế học và xã hội học, nhưng những nguyên nhân liên quan đến các tiến triển kỹ thuật là đáng kể. Bởi trước cả khi xem xét những đảo lộn mà sự tiêu tan của *cosmos* gây ra về phương diện đạo đức học, cần phải thấy rõ rằng điều hệ trọng nhất, chính là *theoria* sẽ thay đổi hoàn toàn ý nghĩa.

Tác phẩm chủ yếu về vấn đề này, tác phẩm sẽ đánh dấu toàn bộ triết học hiện đại và sẽ tồn tại như một tượng đài đích thực trong lịch sử tư tưởng, đó là *Phê phán lý tính thuần túy* của Kant (1781). Dĩ nhiên, ở đây tôi sẽ không tóm tắt tác phẩm cho em trong vài dòng. Nhưng, dù đây là một tác phẩm khó đọc ghê gớm, tôi vẫn muốn dù sao cũng thử cung cấp cho em một ý niệm về cách nó đặt lại vấn đề *theoria*, bằng những thuật ngữ hoàn toàn tân kỳ. Ngay sau đó chúng ta sẽ quay lại những chủ đề dễ hơn.

Chúng ta hãy trở lại một lát với mạch lạc của lập luận mà giờ đây em bắt đầu biết rõ: nếu thế giới, từ nay trở đi, không còn là một *cosmos* nữa mà là một cõi hỗn mang, một tổ thành của các lực không ngừng xung đột lẫn nhau, thì rõ ràng là nhận thức không còn có thể mang hình thái của một *theoria* theo nghĩa đen nữa. Em còn nhớ nguồn gốc của từ này: *theion orao*, “tôi nhìn thấy cái thần diệu”. Từ điểm nhìn ấy, có thể nói là, sau sự sụp đổ của trật tự vũ trụ đẹp đẽ và sau việc thay thế nó bởi một tự nhiên vừa không có ý nghĩa vừa mang tính xung đột, thì vũ trụ chẳng còn gì *thần diệu* mà trí não con người có thể lấy việc *nhìn*, việc chiêm ngưỡng, làm nhiệm vụ cho mình nữa. Trật tự, sự hài hòa, cái đẹp và cái tốt không còn được cho trước ngay lập tức nữa, chúng không còn nằm trong cốt lõi của bản thân thực tế một cách tiên thiên nữa.

Do vậy, để tìm thấy lại cái gì đó mạch lạc, để thế giới trong đó con người đang sống dù sao cũng tiếp tục có một ý nghĩa, thì bản thân con người, trong trường hợp này là nhà bác học, phải đưa trật tự có thể nói là từ bên ngoài vào cái vũ trụ thoạt nhìn chẳng mấy cho thấy trật tự nữa.

Từ đó, mà có nhiệm vụ mới mẻ của khoa học hiện đại: từ nay nó sẽ không còn là sự chiêm ngưỡng thụ động một cái đẹp cho sẵn, đã nằm trong thế giới rồi, mà là một công việc, một sự xác lập chủ động, thậm chí là một sự kiến tạo những quy luật cho phép đem lại ý nghĩa cho một vũ trụ tĩnh mịch chẳng còn ý nghĩa tiên thiên nào nữa. Vậy nhiệm vụ ấy không còn là một quang cảnh thụ động nữa, mà là một hoạt động của trí óc.

Để không dừng lại ở những định thức chung và trừu tượng, tôi muốn chỉ ra cho em ít ra là một thí dụ của bước chuyển từ thụ động sang chủ động này, từ cái được cho sẵn sang cái được kiến tạo, từ *theoria* cổ xưa sang khoa học hiện đại.

Em hãy xem xét nguyên lý về quan hệ nhân quả, tức là nguyên lý cho rằng kết quả nào cũng có một nguyên nhân, hoặc, nói theo cách em muốn, hiện tượng nào cũng phải có thể tự giải thích một cách duy lý, theo nghĩa đen: tìm ra lý do tồn tại của nó, giải nghĩa nó.

Thay vì chỉ khám phá trật tự thế giới nhờ chiêm ngưỡng, nhà bác học “hiện đại”, nhờ vào một nguyên

lý như vậy, sẽ thử đưa sự mạch lạc và ý nghĩa vào cõi hỗn mang của các hiện tượng tự nhiên. Ông ta sẽ xác lập những mối liên hệ “lô gích” giữa một số hiện tượng, mà ông sẽ coi như kết quả, và một số hiện tượng khác trong đó ông phát lộ ra được những nguyên nhân. Nói theo cách khác, tư duy không còn là một sự “nhìn thấy”, một *orao*, như bản thân từ “*théorie*” (lý thuyết) khiến ta nghĩ như vậy, mà là một *hành động*, một công việc nối liền các hiện tượng tự nhiên với nhau sao cho chúng tự liên kết và tự giải thích lẫn nhau hiện tượng nọ nhờ hiện tượng kia. Đó là điều người ta sẽ gọi là “phương pháp thực nghiệm”, mà Cổ nhân thực sự không biết, và nó sẽ trở thành phương pháp căn bản của khoa học hiện đại.

Để chỉ ra cho em một thí dụ cụ thể về hoạt động của phương pháp này, tôi sẽ nói với em đôi lời về Claude Bernard, một trong những nhà y học và sinh học lớn nhất của chúng ta, ông đã công bố vào thế kỷ XIX một tác phẩm trở nên nổi tiếng: *Dẫn luận y học thực nghiệm*. Ông làm sáng tỏ một cách hoàn hảo nhận thức luận mà Kant đã tạo lập và nó sẽ thay thế cho *theoria* xưa như tôi vừa miêu tả vắn tắt với em.

Claude Bernard thuật lại chi tiết trong tác phẩm một trong những phát hiện của ông, phát hiện về “chức năng của gan kết tạo glucoza từ các glucogen” - tức là, để nói một cách đơn giản, khả năng của gan tạo ra chất đường. Quả thực, bằng cách làm thí nghiệm, Bernard

đã quan sát thấy trong máu những con thỏ mà ông giải phẫu có đường. Vậy là ông tự đặt câu hỏi về nguồn gốc của chất đường này: nó đến từ các thức ăn được nuốt vào hay được tạo nên bởi cơ thể, và nếu đúng thế, thì bởi cơ quan nào? Thế là ông chia những con thỏ của ông thành nhiều nhóm: một số ăn thức ăn có đường, số khác ăn thứ không có đường, số khác nữa ăn kiêng (tội nghiệp những con này!). Rồi, sau vài ngày, ông phân tích máu những con thỏ để phát hiện ra rằng, trong tất cả các trường hợp, dù là ở nhóm nào, máu đều chứa chừng ấy chất đường. Do vậy, điều này có nghĩa là glucoza không đến từ thức ăn, mà được cơ thể tạo ra.

Tôi bỏ qua cho em các chi tiết về cách thức Bernard đi tới chỗ phát hiện được đường do gan sản sinh. Chuyện ấy ở đây không quan trọng. Ngược lại, điều quan trọng, đó là công việc của *theoria* đã hoàn toàn thay đổi kể từ những người Hy Lạp: vấn đề không còn là chiêm ngưỡng nữa, khoa học không phải là một quang cảnh nữa mà, như em thấy qua thí dụ vừa rồi, là một công việc, một hoạt động đúng là *nối liền* các hiện tượng với nhau, là *kết hợp* một kết quả (chất đường) với một nguyên nhân (gan). Và đó đúng là điều mà Kant, trước Bernard, đã phát biểu và phân tích trong *Phê phán lý tính thuần túy*, tức là tư tưởng cho rằng khoa học từ nay trở đi sẽ tự xác định như một công việc kết hợp hoặc, như ông nói bằng từ ngữ của riêng ông, “tổng hợp” (*synthèse*) - từ này trong tiếng Hy Lạp

nghĩa là “đặt cùng với nhau”, “để cùng với nhau”, vậy là, nói theo cách ta muốn: “nối liền”, giống như sự giải thích bằng điều kiện nguyên nhân và kết quả nối liền hai hiện tượng với nhau, trong trường hợp thí dụ của Claude Bernard, là chất đường và gan.

Tôi cần phải nói thêm với em đôi lời về cuốn sách của Kant, trước khi chúng ta đi vào điều cốt yếu, tức là chủ nghĩa nhân văn sẽ có ý nghĩa thế nào trên bình diện đạo đức học chứ không chỉ trên bình diện lý thuyết.

Khi tôi bằng tuổi em và lần đầu tiên tôi mở cuốn *Phê phán lý tính thuần túy* ra, tôi đã thất vọng ghê gớm. Mọi người từng bảo tôi rằng có lẽ đó là triết gia lớn nhất của mọi thời đại. Thế mà chẳng những tôi không hiểu gì hết, thực sự là không gì hết, mà hơn nữa tôi còn không thấy được vì sao, ngay từ những trang đầu của tác phẩm huyền thoại này, ông lại đặt một câu hỏi tôi thấy dường như hoàn toàn vô vị và, để nói cho hết, dường như chẳng có một chút lý thú nào: “Những phán đoán tổng hợp có thể có một cách tiên nghiệm như thế nào?” Như em thấy, không thể bảo rằng đó là một đề tài suy nghĩ đặc biệt ngon lành khi thoạt nhìn lần đầu - thực ra mà nói, thì ngay cả lần thứ hai...

Nhiều năm ròng, tôi gần như đã chẳng hiểu gì ở Kant hết. Dĩ nhiên, tôi đã đi tới chỗ đọc được các từ và các câu, tôi cấp được cho mỗi khái niệm một nghĩa gần như có thể chấp nhận, nhưng toàn bộ vẫn tiếp tục

không có ý nghĩa, lại càng không tương hợp với bất kỳ điều được mất hiện sinh nào.

Chỉ khi tôi thức nhận được vấn đề tâm kỳ căn bản mà Kant thử giải quyết sau sự sụp đổ các vũ trụ luận cổ xưa thì tôi mới nhận biết ra điều được mất của câu hỏi mà cho đến bấy giờ tôi vẫn thấy dường như thuần túy “chuyên môn”. Trong khi tự vấn về khả năng của chúng ta tạo nên những “tổng hợp”, những “phán đoán tổng hợp”, đơn giản là Kant đặt ra vấn đề của khoa học hiện đại, vấn đề của phương pháp thực nghiệm, tức là vấn đề biết được làm thế nào xây dựng những quy luật thiết lập nên những sự phối hợp, những *mối liên hệ* mạch lạc và có thể soi sáng, giữa *những hiện tượng mà sự sắp đặt không còn được cho sẵn mà phải do chúng ta đưa vào từ bên ngoài*.

II. MỘT CUỘC CÁCH MẠNG ĐẠO ĐỨC HỌC, SONG SONG VỚI CÁCH MẠNG LÝ THUYẾT: NẾU KIỂU MẪU ĐỂ NOI THEO KHÔNG CÒN ĐƯỢC CHO SẴN, GIỐNG NHƯ TỰ NHIÊN XƯA CỦA CỔ NHÂN, THÌ TỪ NAY PHẢI PHÁT MINH RA KIỂU MẪU...

Như em có thể nghĩ, cuộc cách mạng lý thuyết do Kant tiến hành sẽ có những hệ quả to lớn về phương diện đạo lý. Cách nhìn mới về thế giới mà khoa học hiện đại tạo dựng gần như không còn liên quan gì với

cách nhìn của Cổ nhân nữa. Vũ trụ mà Newton miêu tả cho chúng ta, đặc biệt, không hề là một vũ trụ yên bình và hài hòa. Không còn là một hình cầu đẹp để khép kín ở bản thân nó như một ngôi nhà ấm cúng nơi ta sẽ sống dễ chịu khi tìm được ở đó vị trí đúng đắn của mình, mà là một thế giới của những lực và những va chạm nơi các sinh thể không còn có thể thực sự tự định vị vì lý do đúng và giản dị là thế giới ấy từ nay trở đi là vô hạn, không có giới hạn trong không gian và trong thời gian. *Cùng lúc, em hiểu rõ rằng thế giới ấy không còn có thể dùng làm kiểu mẫu trong bất kỳ điều gì để tư duy về đạo lý nữa.*

Vậy tất cả các vấn đề triết học phải được xem xét lại trọn vẹn từ gốc đến ngọn.

Để đi vào cái chủ yếu, ta có thể nói rằng tư tưởng hiện đại sẽ đặt con người vào chỗ và vào vị trí của *cosmos* và của thần thánh. Chính trên ý tưởng về nhân loại mà các triết gia sẽ bắt tay vào gây dựng lại lý thuyết, đạo lý và thậm chí cả các thuyết cứu rỗi. Và chẳng, khi nhắc nhở đến tư tưởng của Kant, tôi vừa cung cấp cho em một cái nhìn đại cương về ý nghĩa của điều đó trên phương diện nhận thức: từ nay dành cho chính con người việc đưa ý nghĩa và sự mạch lạc, nhờ công việc tư duy của con người, vào một thế giới dường như, trái với *cosmos* của Cổ nhân, không còn ý nghĩa và sự mạch lạc tiên thiên nữa.

Nếu em muốn có một khái niệm về việc đặt nền tảng các giá trị vào con người có ý nghĩa thế nào

về phương diện đạo lý, thì em chỉ cần nghĩ đến bản Tuyên ngôn nhân quyền trứ danh năm 1789 của chúng ta, chắc chắn là phương diện bên ngoài rõ ràng nhất và nổi tiếng nhất của cuộc cách mạng chưa từng có trong lịch sử các tư tưởng. Nó đặt con người vào trung tâm của thế giới, trong khi với người Hy Lạp, chính bản thân thế giới mới là cốt yếu, và cốt yếu hơn rất nhiều. Nó khiến cho con người chẳng những thành sinh thể duy nhất trên Trái đất này thực sự xứng đáng được tôn trọng, mà nó còn chủ trương sự bình đẳng của tất cả mọi người, dù họ giàu hay nghèo, là nam hay nữ, da trắng hay da đen... Về điều này, triết học hiện đại, vượt ra khỏi sự khác biệt của những trào lưu cấu thành nó, đầu tiên và trước hết, là một *chủ nghĩa nhân văn*.

Nói thật, sự đột biến này đặt ra một vấn đề bản chất: cứ thừa nhận rằng những nguyên lý xưa, thuộc vũ trụ và tôn giáo, đã hết thời, cứ giả định rằng ta hiểu được vì sao các nguyên lý ấy chịu thua, thì có gì phi thường đến vậy ở con người để cho phép lấy nó làm cơ sở tạo lập một *theoria*, một đạo lý và một thuyết cứu rỗi có thể so sánh được với *theoria*, đạo lý và thuyết cứu rỗi mà *cosmos* và thần thánh cho phép cấu tứ?

Chính để trả lời cho câu hỏi này mà triết học hiện đại đã bắt đầu bằng việc đặt ở trung tâm các suy nghĩ của nó một vấn đề theo bề ngoài có vẻ rất lạ lùng: vấn đề về sự khác biệt giữa con người và con vật. Có thể

em sẽ nghĩ rằng đây là một vấn đề thứ yếu, thậm chí ngoài lề. Thực ra, nó nằm ở cốt lõi của chủ nghĩa nhân văn mới ra đời, và như vậy vì một lý do rất hay và rất sâu sắc: nếu các triết gia thế kỷ XVII và thế kỷ XVIII say mê định nghĩa về động vật, say mê tìm hiểu điều gì chủ yếu phân biệt nhân tính với động vật tính, thì không phải do ngẫu nhiên cũng không phải do những duyên cớ phiến diện, mà chính vì bao giờ cũng bằng cách so sánh một sinh thể với những gì gần gũi nó nhất mà người ta có thể thấu tóm được rõ hơn “sự sai biệt đặc thù” của nó, điều biểu thị đặc tính của riêng nó.

Mà động vật, để lấy lại định thức của một sử gia lớn thế kỷ XIX, Michelet, giống như “anh em cấp thấp” của chúng ta. Trong loại thức của sự sống, chúng là những sinh thể gần gũi nhất với chúng ta và em hiểu rõ rằng từ lúc ý tưởng về *cosmos* sụp đổ, từ lúc tôn giáo lung lay và người ta đề xuất đặt con người vào trung tâm của thế giới và của suy tư triết học, thì vấn đề về “đặc tính của con người” trở thành vấn đề chủ chốt về mặt trí tuệ.

Nếu các triết gia hiện đại nhất trí ở tư tưởng cho rằng chẳng những con người có quyền, mà từ nay nó là sinh thể duy nhất có các quyền đó - như bản Tuyên ngôn vĩ đại năm 1789 khẳng định -, từ khi họ đặt con người lên trên mọi sinh thể khác, mà họ coi con người quan trọng hơn rất nhiều, chẳng những so với loài vật, mà cả với *cosmos* đã cáo chung và thậm chí cả với một

thần thánh đã thành đáng ngờ, thì hẳn phải có cái gì đó ở con người phân biệt nó với mọi thứ còn lại của tạo vật. Mà *chính sự phân biệt này, đặc tính căn bản này, phải được làm sáng tỏ trước hết nếu người ta muốn sau đó làm rõ những nguyên tắc của một sự thiết lập lại theoria, đạo lý và các thuyết cứu rỗi.*

Vậy là, bằng cách xuất phát từ sự tranh luận về động vật, và, hậu quả gián tiếp, về nhân tính của con người, mà ta có thể đi một cách trực tiếp nhất vào không gian của triết học hiện đại. Mà về chủ đề này, chắc chắn Rousseau, ở thế kỷ XVIII, khi trở lại những cuộc tranh luận được mở ra chủ yếu nhờ Descartes và các môn đệ của ông, sẽ có đóng góp quyết định nhất.

Đó là lý do tôi đề nghị em hãy bắt đầu bằng Rousseau. Và em sẽ thấy rằng bằng cách lần theo mối liên lạc dẫn đường về động vật tính, chúng ta sẽ thâm nhập bề sâu nhất của những điều được mất mới mẻ của triết học hiện đại.

*Sự khác biệt giữa động vật tính và nhân tính theo
Rousseau: sự ra đời của đạo đức học mang tính nhân văn*

Nếu trong triết học hiện đại, tôi có một văn bản cần phải giữ, cần phải mang theo đến hòn đảo hoang vu, như người ta thường nói, thì chắc hẳn tôi sẽ chọn nó: đó là một đoạn trong *Luận về nguồn gốc sự bất bình*

đẳng giữa những con người được Rousseau công bố năm 1755. Lát nữa tôi sẽ viện dẫn đoạn này, để em có thể đọc nó và tự mình nghiền ngẫm nó. Nhưng để hiểu rõ nó, trước hết em cần biết rằng vào thời của Rousseau, có hai tiêu chuẩn kinh điển để phân biệt động vật với con người: một mặt, trí năng, mặt khác, cảm thụ tính/xúc động tính/xã hội tính (bao gồm cả ngôn ngữ).

Thí dụ, ở Aristote, con người được xác định như “động vật duy lý”, nghĩa là như một sinh thể (đó là điểm chung với các động vật “khác”), dĩ nhiên, nhưng có thêm (đó là “sự khác biệt đặc thù” của anh ta) một đặc tính riêng: khả năng suy lý.

Ở Descartes và những người theo thuyết của Descartes, không chỉ tiêu chuẩn lý tính hoặc trí năng được lưu ý, mà hơn nữa còn tiêu chuẩn tính xúc động: quả thực, với Descartes, những con vật có thể so sánh với những cỗ máy, những đồ tự động, và cho rằng chúng có tình cảm là một sai lầm - vả chăng, điều này giải thích vì sao chúng không nói, do không có những trạng thái tâm hồn cần diễn tả, ngay cả khi chúng có để sử dụng những khí quan cho phép chúng làm việc đó.

Rousseau sẽ vượt qua những phân biệt kinh điển trên để đề xuất một sự phân biệt khác, cho đến bấy giờ chưa từng thấy dưới hình thái này (ngay cả nếu ta gặp những bước khởi đầu đây, đó, chẳng hạn ở Pic de la Mirandole, vào thế kỷ XV). Mà chính định nghĩa mới mẻ này về nhân tính đúng là thần tình theo lẽ là

nó khiến cho ta nhận biết được điều gì, ở con người, cho phép sáng lập một đạo lý mới, một đạo đức học không “mang tính vũ trụ” hoặc tính tôn giáo nữa, mà mang tính nhân văn - thậm chí, dù điều này có vẻ lạ lùng đến mấy, sáng lập một tư tưởng tân kỳ về sự cứu rỗi “phi-vũ trụ” và “vô-thần”.

Với Rousseau, trước hết, dĩ nhiên là động vật, ngay nếu nó giống một “cỗ máy tinh xảo”, như Descartes nói, thì dù sao vẫn có một trí năng (intelligence), một cảm thụ tính (sensibilité), thậm chí một năng lực giao tiếp. Vậy thì không phải lý tính, xúc động tính (affectivité) thậm chí cũng không phải ngôn ngữ rốt cuộc khu biệt con người, ngay nếu như, thoạt nhìn, những yếu tố khác nhau ấy có thể tỏ ra có tác dụng phân biệt. Và, sự thực là, tất cả những ai có một con chó đều biết rõ là chó dễ giao du hơn và thậm chí thông minh hơn... một vài con người! Về hai phương diện này, chúng ta chỉ khác loài vật ở cấp độ, từ nhiều đến ít, chứ không khác một cách căn bản, khác về phẩm chất. Vả chăng tập tính học đương đại - tức là môn khoa học nghiên cứu cách xử sự của động vật - xác nhận rất rộng rãi chẩn đoán trên. Ngày nay chúng ta biết chắc chắn rằng có một trí năng và một xúc động tính rất phát triển ở động vật, thậm chí ở những loài khỉ lớn, có thể đi tới chỗ học được những yếu tố ngôn ngữ khá cầu kỳ.

Vậy là Rousseau bác bỏ một cách chính đáng cả các luận đề của Descartes - quy động vật về một cỗ

máy, về một đồ tự động không có cảm thụ tính - cũng như những luận đề cổ xưa, đặt đặc tính của con người ở hiện tượng là chỉ riêng nó có lý tính.

Tiêu chuẩn để khu biệt giữa con người và động vật là ở chỗ khác.

Rousseau sẽ đặt tiêu chuẩn này ở sự tự do hay, như ông phát biểu điều ấy bằng một từ mà chúng ta sẽ phân tích, ở “khả năng hoàn thiện” (perfectibilité). Tôi sẽ giải thích thêm cho em hai từ ấy sau đây một chút, khi em đọc xong đoạn văn của Rousseau. Lúc này, ta hãy chỉ nói rằng “khả năng hoàn thiện” ấy đại để trước hết chỉ *năng lực tự hoàn thiện trong suốt cuộc đời mình* trong khi mà con vật, được dẫn dắt một cách chắc chắn và từ ban đầu bởi tự nhiên hoặc, như thời đó người ta nói, bởi “bản năng”, *có thể nói là hoàn hảo “ngay lập tức”, từ khi ra đời*. Nếu ta quan sát con thú một cách khách quan, ta nhận thấy nó được dẫn dắt bởi một bản năng không lầm lẫn, chung cho giống loài của nó, như bởi một chuẩn mực không thể vi phạm, một thứ phần mềm được cài đặt mà nó không bao giờ có thể thực sự sai chệch. Chính bởi thế mà trong cùng một sự vận hành và vì cùng một lý do, nó *đồng thời vừa không có được tự do vừa không có được khả năng tự hoàn thiện*: không có tự do vì nó, có thể nói là *bị giam cầm* trong chương trình của mình, bị “lập trình” bởi tự nhiên thành thử ở nó tự nhiên thay thế hoàn toàn cho văn hóa; và không có khả năng tự hoàn thiện, vì

được dẫn dắt bởi một chuẩn mực tự nhiên không thể vi phạm, nên nó không thể tiến triển vô cùng tận, mà vẫn bị giới hạn theo cách nào đó do chính tính tự nhiên này.

Ngược lại, con người sẽ tự xác định vừa bởi sự tự do của nó, bởi khả năng tự dứt mình ra khỏi chương trình của bản năng tự nhiên và, đồng thời, cũng bởi năng lực có một lịch sử mà sự tiến triển là bất định một cách tiên nghiệm.

Rousseau phát biểu những ý tưởng trên trong một văn bản thực sự tuyệt vời. Giờ đây em cần bỏ thì giờ đọc văn bản này trước khi chúng ta đi xa hơn. Ở đó ông cung cấp nhiều thí dụ, tuy khởi đầu có một giá trị phần nào tu từ học, song vẫn sâu sắc một cách kỳ lạ.

Dưới đây là đoạn văn đó:

“Trong con vật nào tôi cũng chỉ thấy một cỗ máy tinh xảo, được tự nhiên ban cho những giác quan để bản thân nó tự lên giây lại, và để tự bảo đảm đến một mức nào đó khỏi tất cả những gì định hủy hoại nó hay quấy rối nó. Tôi cũng nhận thấy đúng những điều này trong bộ máy con người; với sự khác biệt là tự nhiên một mình làm hết thảy ở các thao tác của con vật, trong khi con người góp sức vào các thao tác của mình với tư cách tác nhân tự do. Một đằng lựa chọn hay cự tuyệt do bản năng, còn đằng kia thì do một hành vi

tự do: điều này khiến cho con vật không thể đi chệch khỏi quy tắc đã được chỉ định cho nó, ngay cả khi làm vậy sẽ có lợi cho nó, còn con người lại thường hay đi chệch quy tắc để thiệt hại cho mình. Chính vì vậy mà một con bò câu sẽ chết đói bên cạnh chiếc chậu đầy những thứ thịt ngon nhất, còn một con mèo sẽ chết đói trên những đồng trái cây hay đồng hạt, mặc dù cả con này lẫn con kia đều rất có thể tự nuôi sống bằng thức ăn bị nó chê, nếu như nó nghĩ ra chuyện thử xem sao. Chính vì vậy mà những con người bê tha trụy lạc buông mình vào những sự thái quá gây sốt và tử vong cho họ vì trí óc làm hư giác quan, và ý chí vẫn còn lên tiếng khi thiên tính nín lặng... Nhưng, khi những khó khăn xung quanh tất cả những vấn đề này sẽ còn để lại ít nhiều lý do để tranh luận về sự khác biệt ấy giữa con người và con vật, thì có một phẩm chất khác rất đặc thù phân biệt người và vật, và về phẩm chất này thì không thể có điều dị nghị: đó là năng lực tự hoàn thiện, năng lực mà, nhờ vào các hoàn cảnh, sẽ phát triển kế tiếp mọi năng lực khác và nó nằm trong chúng ta ở giống loài cũng như ở cá nhân; trong khi một con vật sau vài tháng là những gì mà nó sẽ là suốt đời, còn giống loài của nó sau ngàn năm sẽ là những gì mà giống loài đó từng là trong năm đầu tiên của ngàn năm ấy. Vì sao con người có thể trở thành ngày đại lú lẫn? Chẳng phải như vậy là người đó quay lại trạng thái nguyên sơ của mình và, trong khi con vật,

chẳng từng thu hoạch được cái gì và cũng chẳng có gì để mất, vẫn cứ ở lại với bản năng của nó, thì con người, vì già cả hay vì những ngẫu nhiên khác lại mất đi tất cả những gì mà khả năng hoàn thiện đã khiến anh ta thu hoạch được, vậy là rơi trở lại xuống thấp hơn chính con vật đó sao?”

Những câu này đáng được suy ngẫm.

Ta hãy bắt đầu bằng việc xem xét thí dụ về con mèo và con bồ câu. Đúng ra Rousseau định nói gì?

Trước hết, nói rằng tự nhiên thiết định cho những con vật này những bộ mã không thể đụng chạm, những kiểu “phần mềm được cài đặt”, như vừa rồi tôi đã nói với em, mà chúng không có khả năng thoát ra: đó là sự thiếu tự do của chúng. Mọi sự diễn ra như thể con bồ câu bị giam hãm, bị cầm tù bởi “chương trình” của nó là loài ăn hạt, còn con mèo thì bởi chương trình là loài ăn thịt, và với chúng, thực tế, không thể (hoặc rất ít!) có khả năng sai chệch đối với các chương trình trên. Hẳn là một con bồ câu có thể nuốt vài mẫu thịt nhỏ hoặc con mèo có thể nhay vài cọng cỏ, như đôi khi ta nhìn thấy trong các khu vườn, nhưng tổng quát, những chương trình tự nhiên của chúng thực tế không để lại cho chúng một giới hạn tự do nào để xoay xở.

Mà tình thế của con người thì ngược lại - và chính ở chỗ này mà có thể nói về con người là nó *tự do* và bởi vậy *có khả năng hoàn thiện* (vì, khác với con vật bị giới

hạn bởi một bản tính hầu như vĩnh viễn, con người sẽ *có thể tiến triển*). Nó thậm chí ít được lập trình bởi tự nhiên đến mức nó có thể đi chệch khỏi mọi quy tắc mà tự nhiên chỉ định cho loài vật. Thí dụ, nó có thể phạm những điều *thái quá*, có thể uống rượu hay hút thuốc, cho đến chết vì những thái quá ấy, việc mà loài vật không thể làm. Hoặc, như Rousseau còn nói, bằng một định thức báo trước toàn bộ đường lối hiện đại, rằng ở con người, “ý chí vẫn còn lên tiếng khi thiên tính nín lặng”.

Ta có thể bình luận theo hướng này: ở con vật, tự nhiên lên tiếng luôn luôn và rất to, thực ra hết sức to, thành thử con vật chẳng được tự do làm gì khác ngoài việc vâng theo tự nhiên. Ở con người thì trái lại, chính một sự bất định nào đó chi phối: quả thật, tự nhiên ở đó và thậm chí ở rất chắc chắn như mọi nhà sinh học đều cho ta biết như vậy. Cả chúng ta nữa chúng ta cũng có một cơ thể, một chương trình di truyền, chương trình của ADN của chúng ta, của bộ gien do cha mẹ ta truyền lại. Ấy vậy mà con người có thể đi chệch ra khỏi các quy tắc tự nhiên, thậm chí tạo nên một văn hóa đối lập với các quy tắc ấy gần như vế nọ đối lập vế kia - thí dụ văn hóa dân chủ có ý đồ ngăn cản lô gích của tuyển chọn tự nhiên để đảm bảo việc che chở những kẻ yếu hơn.

Nhưng một thí dụ khác về tính chất phản tự nhiên của tự do của con người - về sự sai chệch hoặc

sự thái quá, nghĩa là về sự siêu việt của ý chí đối với các “chương trình tự nhiên” - còn gây ấn tượng mạnh hơn nhiều. Tiếc thay, đó là một thí dụ nghịch lý, không thực sự biện hộ cho nhân tính của con người bởi đây là hiện tượng cái ác trong những gì đáng hải hùng nhất ở nó. Em cần bỏ thời gian tự mình suy ngẫm về điều này để có một ý kiến. Nhưng, như em sẽ thấy, nó củng cố rất mạnh cho lập luận của Rousseau về tính chất phản-tự nhiên, và chính vì thế, mà phi động vật, của ý chí con người. Quả thật, hình như rõ ràng chỉ riêng con người mới thực sự có khả năng tỏ ra, nói cho đúng, là *quỷ quái*.

Tôi nghe rõ lời phản bác hiện ra tức thì trong óc: chẳng phải loài vật, xét cho cùng, cũng hung hăng và tàn ác như con người sao?

Thoạt nhìn, thì chắc hẳn vậy, và ta có thể cung cấp vô vàn thí dụ mà những người bảo vệ lợi ích của động vật thường hay lơ đi. Tôi là người từng có trong nhà, khi tôi còn nhỏ, ở thôn quê, khoảng hai chục con mèo, tôi đã nhìn thấy chúng cắn xé con mỗi một cách tàn ác rành rành là quá đáng, ăn sống chuột, chơi nghịch hàng giờ với những con chim đã bị chúng bẻ gãy cánh hay chọc lòi mắt.

Nhưng cái ác *căn bản*, mà ta có thể nghĩ theo quan điểm của Rousseau, rằng loài vật không hề biết và nó hoàn toàn là việc của riêng con người, thì lại ở chỗ khác: nó ở hiện tượng là, không chỉ “làm điều ác”, mà

lấy cái ác với tư cách cái ác làm kế hoạch, điều này không hề giống nhau. Con mèo làm hại con chuột, nhưng như chừng nào ta có thể xét đoán, đó không phải là lý do của xu hướng sẵn mỗi tự nhiên ở nó. Ngược lại, mọi sự đều chỉ ra rằng con người có khả năng tự tổ chức một cách có ý thức để làm hại đồng loại nhiều hết mức có thể. Vả chăng đó là điều mà thần học truyền thống gọi bằng cái tên *sự ác*, như là *đặc tính của cái quỷ quái* nơi chúng ta.

Mà cái quỷ quái này, hỡi ôi, dường như đúng là đặc thù của con người. Chứng cứ là, trong giới động vật, trong thế giới tự nhiên, không hề có cái gì thực sự tương đồng với việc hành hạ tra tấn.

Như một trong những sử gia về triết học giỏi nhất của chúng ta, Alexis Philonenko nhắc nhở, ở phần đầu tác phẩm mang tiêu đề *Quần đảo của lương tâm châu Âu*, ngày nay người ta vẫn còn có thể đi thăm ở Gand, tại nước Bỉ, một nhà bảo tàng khiến người ta phải mơ màng tư lự: bảo tàng về sự hành hạ tra tấn, đúng thế. Người ta thấy, được bày trong các tủ kính, những sản phẩm kỳ lạ của trí tưởng tượng của con người về vấn đề này: nòng kéo, nòng dùi, nòng dao, kim, dụng cụ kẹp đầu, nhổ móng, nghiền ngón tay ngón chân, và hàng ngàn thứ hay ho khác nữa. Chẳng thiếu cái gì.

Loài vật, tôi đã nói với em rồi, đôi khi nhai sống nuốt tươi một con trong bọn chúng. Lúc đó ta thấy chúng như tàn ác. Nhưng chỉ cần suy nghĩ về điều ấy

là hiểu được rằng không phải chúng nhằm cái ác như nó vốn thế, và sự tàn nhẫn của chúng chắc chắn chỉ liên quan đến trạng thái đứng dừng nó là cái đứng dừng của chúng đối với nỗi đau đớn của một động vật khác. Và ngay cả khi chúng dường như giết “vì thú vui”, thì thực ra, chúng cũng chỉ tập luyện tốt nhất một bản năng hướng dẫn chúng và có thể nói là dắt mũi chúng. Chẳng hạn, tất cả những ai từng nuôi mèo đều biết rằng, nếu mèo non “chơi nghịch” trò “tra tấn” những con mồi của chúng, thì đó là vì, bằng cách làm như vậy, chúng tập luyện và hoàn thành việc học săn mồi, trong khi con vật trưởng thành thường xuyên hơn cả chỉ giết chết thật nhanh những con chuột hoặc những con chim mà nó bắt được. Một lần nữa, những gì ở đây ta thấy dường như tàn nhẫn đều gắn với sự chi phối của trạng thái đứng dừng hoàn toàn mà những sinh thể của tự nhiên là loài vật chứng tỏ trong quan hệ của kẻ săn mồi với con mồi, chứ không gắn với một ý muốn hữu thức làm điều ác.

Nhưng con người thì không đứng dừng. Con người làm điều ác và biết mình làm điều ác, và đôi khi, nó thích làm vậy. Rõ ràng là có trường hợp, trái ngược với con vật, nó lấy điều ác làm một mục tiêu có ý thức.

Mà mọi điều dường như chỉ ra rằng *sự hành hạ tra tấn vô cơ này là thái quá so với bất kỳ lô gích tự nhiên nào*. Mọi người sẽ phản bác rằng thói bạo dâm (sadisme), xét cho cùng, cũng là một thú vui như thú vui khác,

và với danh nghĩa này nó nằm ở đâu đó trong bản tính của con người. Nhưng giải thích như vậy không phải là giải thích. Đó là nguy biện, là một lối nói trùng lặp (tautologie) xứng với những nhà thông thái của Molière “giải thích” tác dụng của một thứ thuốc ngủ bằng “hiệu năng gây ngủ” ở trong nó: người ta cho rằng mình thuyết minh thói bạo dâm bằng cách viện dẫn lạc thú hưởng thụ do nỗi đau đớn của người khác nghĩa là bằng cách viện dẫn chính thói bạo dâm! Vấn đề thực sự chính là vấn đề này: tại sao lại có bao nhiêu là thú vui *vô cơ* khi vi phạm điều cấm kỵ, tại sao có sự thái quá ấy trong điều ác, ngay cả khi nó *vô bổ*?

Có thể cung cấp vô số những thí dụ về điều này. Con người hành hạ tra tấn đồng loại chẳng vì một mục đích nào hết, ngoài bản thân sự tra tấn: tại sao các dân binh Serbie lại bắt buộc - như ta đọc được trong một báo cáo về tội ác chiến tranh ở vùng Balkans - một người ông Croatie khốn khổ phải ăn lá gan của đứa cháu trai hãy còn sống? Tại sao người Hutu lại chặt chân chặt tay những hài nhi Tutsi để chơi đùa, chỉ để chèn các kết bia của họ cho chắc hơn? Thậm chí, tại sao phần đông đầu bếp rất sẵn lòng mổ phanh và xẻ thịt những con ếch sống, cắt một con lươn thành từng khúc từ đuôi trở lên, trong khi sẽ đơn giản hơn và lô gích hơn giá như giết chết chúng trước đã? Sự thực là khi thiếu chất liệu người, mọi người dễ dàng tấn công con vật nhưng, như các nhà phê phán thuyết của Descartes

về những con vật máy đã lưu ý, họ không hề tấn công những đồ tự động là những thứ không đau đớn. Có ai từng thấy một người thích thú hành hạ một chiếc đồng hồ để bàn hay đồng hồ treo tường bao giờ? Tôi e rằng không có câu trả lời “tự nhiên” có sức thuyết phục cho điều trên: việc chọn cái ác, cái quỷ quái, dường như thuộc về một loại thức khác loại thức của tự nhiên. Nó chẳng được việc gì hết, thậm chí thường xuyên nhất nó lại phản-lợi ích.

Chính khuynh hướng phản tự nhiên này, khả năng thường trực đi tới thái quá này là cái chúng ta đọc được trong mắt con người: vì nó không chỉ phản chiếu tự nhiên, nên ta có thể đọc được ở đó điều tệ hại nhất, nhưng vì cùng một lý do, cả điều tốt đẹp nhất, cái ác tuyệt đối và sự hào hiệp kỳ lạ nhất. Chính sự thái quá này được Rousseau gọi là tự do: nó là dấu hiệu chứng tỏ chúng ta không, hay dù sao cũng không hoàn toàn, bị giam hãm trong chương trình tự nhiên của chúng ta là động vật giống như những động vật khác ở mặt khác.

Ba hệ quả trọng đại của giới thuyết mới về những khác biệt giữa động vật tính và nhân tính: con người sinh thể duy nhất mang lịch sử, phẩm cách bình đẳng và lo lắng tinh thần

Những hệ quả của sự ghi nhận này sâu thăm thẳm. Tôi sẽ chỉ ra cho em ba hệ quả thôi, ba hệ quả sẽ có ảnh hưởng hết sức lớn lao trên bình diện đạo lý và chính trị.

Hệ quả thứ nhất: con người, khác với thú vật, sẽ được phú điều mà ta có thể gọi là một *tính lịch sử kép*. Một mặt, sẽ có lịch sử của cá nhân, của người, và đó là cái mà người ta thường gọi là *sự giáo dục*. Mặt khác, cũng sẽ có cả lịch sử của loài người, hoặc nếu em thích thì gọi là lịch sử các xã hội người, cái mà thông thường người ta gọi là *văn hóa và chính trị*...⁽¹⁾. Trái lại em hãy xem xét trường hợp của những con vật và em sẽ thấy là nó khác hẳn. Từ thời Cổ đại, chúng ta đã có những sự miêu tả các “xã hội loài vật” thí dụ như loài mối, loài ong hay loài kiến. Mà mọi điều đều khiến ta nghĩ rằng cách xử sự của những con vật này vẫn thế, đích xác vẫn như thế, kể từ hàng ngàn năm: chốn cư trú của chúng không thay đổi một tí teo nào, cũng như cách hút nhụy hoa, cách nuôi ong chúa, cách phân bố các vai trò, v.v. Ngược lại, các xã hội loài người không ngừng thay đổi: nếu ta quay trở lại trước đây hai ngàn năm, sẽ không thể nhận ra Paris, Luân Đôn hay New

1. Cả ở đây nữa, đó là một tư tưởng mà Alexis Philonenko đã tìm tòi khai thác rất sâu sắc và thông minh trong các công trình của ông về Rousseau và Kant.

York. Trái lại ta sẽ chẳng khó khăn gì nhận ra một tổ kiến và chắc chắn ta cũng sẽ chẳng ngạc nhiên hơn về cách những con mèo xưa đã từng bắt chuột hay kêu rừ rừ trong lòng chủ...

Có lẽ em sẽ bảo tôi rằng, nếu ta không xem xét các giống loài nói chung, mà xem xét các cá thể riêng biệt, thì những con vật cũng được hưởng vài sự học tập nào đó. Thí dụ, chúng thường học săn mồi cùng bố mẹ chúng. Đó chẳng phải là một hình thức giáo dục phản bác điều tôi vừa nói đó sao? Chắc hẳn vậy, nhưng một mặt, không nên lẫn lộn học tập và giáo dục: việc học tập chỉ kéo dài một thời gian, nó ngừng ngay khi mục đích rõ ràng mà người ta nhằm tới đã đạt được, trong khi sự giáo dục của con người không có kết thúc và chỉ dừng lại cùng với cái chết. Và, mặt khác, cái điều bảo là kiểm chứng này không đúng, còn lâu mới đúng, cho tất cả các con vật. Quả thực, một số trong chúng, và người ta không thấy một trường hợp tương đương nào ở con người, chẳng cần một thời kỳ thích nghi nào đã xử sự ngay từ khi ra đời như những con vật trưởng thành thu nhỏ.

Chẳng hạn, em hãy quan sát trường hợp những con rùa biển non. Chắc chắn em đã nhìn thấy, cũng như tôi, những hình ảnh này trong các phim tài liệu về động vật: vừa mới ra khỏi trứng, chẳng có bất kỳ sự giúp đỡ nào hết, chúng biết tìm thấy hướng ra biển cả một cách tự phát. Ngay lập tức, chúng thực hiện được

những động tác cho phép chúng đi, bơi, ăn, tóm lại, là sống sót trong khi con người bé nhỏ sẵn sàng ở lại tổ ấm gia đình cho đến tuổi hai mươi lăm! Tôi hân hoan vì chuyện đó, tất nhiên, nhưng tôi hy vọng dù sao em cũng ước lượng được sự khác biệt...

Mà mấy thí dụ trên - có thể cung cấp rất nhiều thí dụ khác và bàn luận lâu dài nữa về điều này - là đủ để chỉ ra cho em thấy Rousseau đã đánh trúng biết mấy một điểm chủ chốt khi nói tới tự do và khả năng hoàn thiện - nghĩa là, về thực chất, đến tính lịch sử. Quả thực, làm sao thuyết minh được sự khác biệt đó giữa những chú rùa bé con và những người bé con, nếu ta không đặt thành định đề, một hình thái tự do, một sự sai chệch có thể có đối với chuẩn mực tự nhiên dẫn dắt hoàn toàn những con vật và có thể nói là cấm chúng biến đổi? Điều khiến cho con rùa nhỏ chẳng có lịch sử cá nhân (giáo dục) cũng chẳng có lịch sử chính trị và văn hóa, đó là ngay từ đầu và từ muôn thuở nó đã được dẫn dắt bởi các quy tắc của tự nhiên, bởi bản năng, và nó không thể đi chệch ra khỏi những cái đó. Điều, ngược lại, cho phép con người có được tính lịch sử kép ấy, chính là hiện tượng mà, do ở tình trạng thái quá đối với các "chương trình" của tự nhiên, con người có thể tiến triển vô cùng vô tận, tự giáo dục "trong suốt cuộc đời" và đi vào một lịch sử mà ngày nay chẳng ai nói được nó sẽ kết thúc ở đâu và khi nào. Nói theo cách khác, khả năng hoàn thiện, tính lịch sử nếu em muốn, là hệ quả trực tiếp của một tự do bản thân

nó được xác định như là khả năng có một sự sai lệch so với tự nhiên.

Hệ quả thứ hai: như Sartre sẽ nói - ông nhắc lại Rousseau mà không biết - nếu như con người tự do, thế thì không có “bản tính người”, không có “bản chất con người”, không có định nghĩa về nhân loại, nó sẽ có trước và sẽ quyết định hiện sinh của con người. Trong một cuốn sách nhỏ mà tôi khuyên em nên đọc, *Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân văn*, Sartre phát triển tư tưởng trên bằng cách khẳng định (ông rất thích nói “biệt ngữ” triết học) rằng, ở con người “hiện sinh có trước bản chất”. Thực ra, dưới những bề ngoài cầu kỳ ngoắt ngoéo, đó đúng là tư tưởng của Rousseau, gần như chẳng sai tí gì. Những con vật có một “bản chất” chung cho giống loài, có trước hiện sinh cá thể của chúng: có một “bản chất” của mèo hay của bồ câu, một chương trình tự nhiên, chương trình của bản năng, của loài ăn hạt hay loài ăn thịt, và chương trình này, cái “bản chất” này nếu em muốn, hoàn toàn là chung cho cả giống loài đến mức hiện sinh riêng của mỗi cá thể thuộc giống loài ấy bị bản chất này quy định trọn vẹn: không con mèo nào, không con bồ câu nào, có thể thoát ra khỏi cái bản chất quy định nó trọn vẹn và như vậy là thủ tiêu hết ở nó mọi thứ tự do.

Chuyện diễn ra ngược lại đối với con người: chẳng một bản chất nào quy định trước cho nó, chẳng một

chương trình nào bao bọc được nó hoàn toàn, chẳng một hạng mục nào giam hãm nó một cách tuyệt đối đến mức nó không thể, chỉ ít là một phần - cái phần của tự do -, tự giải phóng được chút đỉnh. Dĩ nhiên, tôi sinh ra là đàn ông hay đàn bà, là người Pháp hay người ngoại quốc đối với nước Pháp, trong một môi trường giàu có hay nghèo khổ, tinh hoa hay bình dân, v.v. Nhưng chẳng có gì chứng minh rằng những hạng mục xuất phát này giam hãm tôi trong chúng suốt đời. Thí dụ, tôi có thể là một phụ nữ, như Simone de Beauvoir, và tuy thế lại khước từ việc sinh con, có thể là một người nghèo, thuộc một môi trường không được ưu đãi, mà lại trở nên giàu có, là người Pháp, song lại học một ngoại ngữ và thay đổi quốc tịch, v.v. Còn con mèo, thì không thể thôi làm loài ăn thịt, cũng như chim bồ câu không thể thôi làm loài ăn hạt...

Từ đó, xuất phát từ cái tư tưởng cho rằng không có bản tính người, rằng hiện sinh của con người có trước bản chất của anh ta, như Sartre lại nói, mà có một sự phê phán lỗi lạc đối với thuyết phân biệt chủng tộc và thuyết phân biệt giới tính.

Phân biệt chủng tộc là cái gì, và cả phân biệt giới tính, chẳng qua là một bản sao của sự phân biệt trên, giữa những bản sao khác? Đó là tư tưởng cho rằng có một bản chất riêng của mỗi chủng tộc, của mỗi giới, và các cá nhân đều là tù binh trọn vẹn của bản chất ấy. Kẻ phân biệt chủng tộc nói rằng “người châu Phi

chơi bời”, “người Do Thái thông minh”, “người Ả Rập lười biếng”, v.v., và chỉ qua riêng việc sử dụng từ “người”⁽¹⁾, ta biết đây là một kẻ phân biệt chủng tộc, một kẻ tin chắc rằng tất cả các cá nhân thuộc cùng một nhóm đều có chung một “bản chất”. Cũng giống như vậy với kẻ phân biệt giới tính, kẻ sẵn sàng nghĩ rằng bản chất của phụ nữ, “bản tính” của phụ nữ là đa cảm hơn là thông minh, dịu dàng hơn là can đảm, để khỏi nói là “được tạo ra để” sinh con và ở nhà gắn chặt với bếp núc...

Đích xác là kiểu tư tưởng này bị Rousseau làm mất tín nhiệm bằng cách hủy hoại nó từ gốc rễ: bởi không có bản tính người, bởi không một chương trình tự nhiên hay xã hội nào có thể giam giữ nó một cách tuyệt đối, nên con người, nam hay nữ, là tự do, có thể hoàn thiện đến vô cùng vô tận, và không hề bị lập trình bởi những cái bảo là những quy định gắn với chủng tộc hay với giới tính. Dĩ nhiên, con người, như Sartre còn nói đúng theo mạch của Rousseau, “ở trong tình thế”. Đúng vậy, và thậm chí không chối cãi được, tôi thuộc về một môi trường xã hội và tôi là nam hay nữ. Nhưng, như giờ đây em đã hiểu, từ điểm nhìn triết học do Rousseau mở ra, các đặc chất này không thể so sánh với những phần mềm đã được cài đặt: ở bên

1. Nguyên văn: *et dès le seul emploi de l'article "le"* (và chỉ qua riêng việc sử dụng mạo từ xác định) N.D.

kia những ép buộc mà chắc hẳn chúng áp đặt, chúng vẫn để lại một quãng lề để xoay xở, một khoảng tự do. Và chính quãng lề ấy, sự sai chệch ấy là đặc tính của con người, và chủ nghĩa phân biệt chủng tộc, “vô nhân đạo” ở chỗ này, muốn thủ tiêu nó bằng bất kỳ giá nào.

Hệ quả tất yếu thứ ba: chính bởi nó tự do, bởi nó không là tù nhân của bất kỳ *bộ mã* tự nhiên hay lịch sử có ý nghĩa quyết định nào, nên con người là một sinh thể mang tính đạo đức. Vả chẳng làm sao có thể quy cho nó những hành vi tốt hay hành vi xấu nếu nó không tự do theo cách nào đấy trong những lựa chọn của nó? Ngược lại, có ai nghĩ đến chuyện kết tội một con cá mập vừa ăn thịt một người chơi trượt nước? Và khi một xe tải gây tai nạn, người ta xét xử tài xế, chứ không xét xử cái xe. Con vật cũng như đồ vật không chịu trách nhiệm đạo đức về những hậu quả, ngay cả hậu quả có hại, mà chúng có thể gây nên đối với con người.

Có lẽ em sẽ thấy tất cả những điều này là hiển nhiên, nếu không muốn nói là hơi ngốc. Nhưng em hãy suy nghĩ, và hãy tự hỏi tại sao chuyện lại như thế.

Em sẽ thấy câu trả lời buộc ta phải chấp nhận, và dẫn ta lại quay về với Rousseau: quả thực, phải có thể tách được mình ra khỏi thực tế để xét đoán xem nó là tốt hay xấu, cũng như phải tự gián cách khỏi những

phụ thuộc tự nhiên hay lịch sử của mình để có được cái mà ta thường gọi là “tinh thần phê phán” ngoài tinh thần phê phán này không thể có một phán đoán nào về giá trị hết.

Một hôm Kant đã nói về Rousseau rằng ông là “Newton của thế giới đạo lý”. Qua đó ông muốn đặc biệt⁽¹⁾ phát biểu rằng với tư tưởng về tự do của con người, Rousseau đối với đạo đức học hiện đại là những gì mà Newton từng là đối với vật lý học mới: một người tiên phong, một người cha sáng lập, không có người đó chúng ta sẽ không bao giờ có thể tự giải phóng khỏi các nguyên lý cổ xưa, những nguyên lý của *cosmos* và của thần thánh. Bằng cách nhận diện từ gốc rễ, với một sự sắc sảo không gì so sánh nổi, nguyên lý của sự phân biệt giữa con người và con vật, Rousseau khiến cho rốt cuộc có thể phát giác ở con người nền tảng trên đó một cách nhìn mới mẻ mang tính đạo lý về thế giới sẽ có thể kiến tạo lại. Lát nữa chúng ta sẽ xem việc đó tiến hành như thế nào.

Nhưng để em ước lượng được rõ hơn nữa toàn bộ tầm quan trọng của phân tích này của Rousseau, thì việc em có một khái niệm nho nhỏ về tương lai mà nó ắt phải có, sẽ không là vô bổ...

1. Ông cũng muốn nói rằng con người bị giằng co không ngừng giữa lòng vị kỷ và lòng vị tha, như thế giới của Newton bị giằng co không ngừng giữa các lực hướng tâm và ly tâm.

*Di sản của Rousseau: một định nghĩa về con người
như là “động vật biến tính”*

Em sẽ gặp ở thế kỷ XX một hóa thân vui vui của những tư tưởng trên của Rousseau trong một tác phẩm của Vercors nhan đề *Những Động vật biến tính*. Tôi sẽ nói đôi lời với em về tác phẩm, trước hết vì đọc nó rất dễ và thú vị, sau nữa vì tình tiết chính của nó lý thú ở chỗ trình bày một cách hình ảnh vấn đề triết học mà chúng ta vừa nêu lên bằng những từ ngữ mang tính khái niệm.

Dưới đây là diễn biến của cuốn tiểu thuyết, được tóm tắt một cách thô thiển: vào những năm năm mươi, một đoàn các nhà bác học người Anh khởi hành đến Tân Guinée, để tìm kiếm “mất xích bị thiếu” trứ danh, tức là sinh thể trung gian giữa con người và động vật. Họ hy vọng phát hiện được hóa thạch của loài khỉ lớn nào đó chưa từng biết - giá như vậy họ đã mừng đến phát điên - nhưng họ lại rơi vào, do sự tình cờ lớn nhất trong các tình cờ và trước sự kinh ngạc vô cùng của họ, một đoàn sinh thể “trung gian” còn sống nguyên, mà họ lập tức đặt cho cái tên “Tropis”. Đó là những sinh thể bốn tay, vậy là loài khỉ. Nhưng những sinh thể này lại sống trong các hang đá, giống như những tộc người ở hang động... và đặc biệt là họ chôn cất những kẻ chết của họ. Điều này khiến các nhà thám hiểm rất hoang mang, em hiểu vì sao: việc đó không giống với bất kỳ

tập quán nào của loài vật. Hơn nữa, dường như họ sử dụng một thứ ngôn ngữ phôi thai.

Vậy định vị họ thế nào đây, giữa người và thú? Vấn đề càng cấp bách hơn bởi một doanh nhân ít đắn đo ngần ngại đang nghĩ đến chuyện thuần hóa họ để biến họ thành nô lệ cho mình! Nếu đó là loài vật, có thể cho qua, nhưng nếu xếp họ về phía những con người thì chuyện này trở thành không chấp nhận được, ngoài ra còn phi pháp nữa. Nhưng làm thế nào biết được, làm thế nào quyết đoán đây?

Nhân vật chính của tác phẩm bèn hiến mình: anh làm cho một Tropi cái (hay là nữ?) sinh một đứa con, điều này đã chứng tỏ đây là một giống loài còn hơn cả gần gũi với giống loài chúng ta (bởi, như có lẽ em biết rồi, các nhà sinh học coi là, trừ trường hợp ngoại lệ, chỉ những sinh thể cùng một giống loài mới có thể sinh sản với nhau).

Thế là, làm sao xếp loại được đứa trẻ: người hay vật đây? Cần phải định đoạt bằng bất kỳ giá nào, vì người bố kỳ lạ đã quyết định giết chết con của chính mình, chính là để buộc tòa án phải phán quyết.

Vậy là một phiên tòa được mở, kích động toàn thể nước Anh và lập tức chiếm trang nhất của báo chí thế giới. Các chuyên gia tài giỏi nhất được triệu đến pháp đình: các nhà nhân học, sinh học, cổ sinh vật học, triết học, thần học... Những điều bất đồng giữa họ là tuyệt đối, song lập luận của họ lại thật xuất sắc theo

kiểu loại của chúng thành thử chẳng ai trong số họ đạt được thắng lợi.

Chính bà vợ của quan tòa sẽ tìm ra tiêu chuẩn quyết định: bà bảo rằng, nếu như các Tropi chôn cất những kẻ chết của họ, thì họ đúng là người. Bởi nghi lễ này chứng tỏ có một sự gạn hỏi, siêu-hình (*méta-physique*) theo nghĩa đen (trong tiếng Hy Lạp, *méta* (*siêu*) ý nói “ở trên”, còn *physis* (*hình*) nghĩa là “tự nhiên”), vậy là, chứng tỏ một khoảng cách, đối với tự nhiên. Như bà nói với chồng: “Để tự gạn hỏi, phải có hai, kẻ gạn hỏi và điều mà người ta gạn hỏi. Hòa lẫn với tự nhiên, con vật không thể gạn hỏi tự nhiên. Tôi thấy dường như đó là điểm mà chúng ta đang tìm kiếm. *Con vật với tự nhiên là một. Con người với tự nhiên là hai.*” Không thể diễn tả hay hơn thế tư tưởng của Rousseau: con vật là một sinh thể tự nhiên, tan hòa trọn vẹn trong tự nhiên; con người ngược lại là thái quá, nó là, ở cực điểm, sinh thể phản tự nhiên.

Tiêu chuẩn này đòi phải chú giải thêm. Bởi chắc chắn em có thể nghĩ ra hàng ngàn tiêu chuẩn khác nữa: tốt cuộc, loài vật không đeo đồng hồ cũng không dùng ô, chúng không lái xe, không nghe MP3 cũng không hút ống điếu hay xì gà... Tại sao, trong những điều kiện như vậy, tiêu chuẩn về khoảng cách với tự nhiên lại quan trọng hơn bất kỳ tiêu chuẩn nào khác?

Câu hỏi hoàn toàn thích đáng. Tuy thế câu trả lời là chắc chắn: nếu sự thế như vậy, thì bởi đó là

tiêu chuẩn duy nhất có tác dụng phân biệt đồng thời trên *bình diện đạo đức học và văn hóa*: quả thực, chính nhờ khoảng cách này mà chúng ta mới có thể đi vào lịch sử văn hóa, mới không cứ gắn chặt với tự nhiên, như vừa rồi tôi đã giải thích với em; nhưng cũng nhờ khoảng cách này mà chúng ta có thể chất vấn thế giới, xét đoán nó và biến đổi nó, phát minh ra, như người ta nói rất hay, những “lý tưởng”, *một sự phân biệt giữa thiện và ác*. Không có khoảng cách ấy, sẽ không thể có một đạo lý nào hết. Nếu như tự nhiên là mã của chúng ta, nếu như chúng ta được lập trình trọn vẹn bởi tự nhiên, thì sẽ chẳng một xét đoán đạo đức nào ra đời. Dĩ nhiên, ta thấy những con người quan tâm lo lắng cho số phận của động vật, chẳng hạn tự huy động để cứu những con cá voi, nhưng ngoài truyện thần tiên ra, em có thấy một con cá voi lo lắng cho số phận một con người bao giờ chưa?

Với môn “nhân học” mới mẻ này, với định nghĩa mới mẻ này về đặc tính của con người, Rousseau sẽ thực sự mở đường cho điều cốt yếu của triết học hiện đại. Đặc biệt, chính là xuất phát từ điều ấy, mà đạo lý thế tục quan trọng nhất của hai thế kỷ vừa qua có thể ra đời: đó là đạo lý của triết gia Đức lớn nhất thế kỷ XVIII, Emmanuel Kant - đạo lý mà những sự tiếp nối sẽ có tầm quan trọng rất lớn lao trong truyền thống cộng hòa Pháp.

Nếu em hiểu rõ những gì chúng ta đã thấy cùng

với Rousseau, em sẽ chẳng gặp một khó khăn nào để hiểu cả những nguyên lý lớn của cái đạo lý hoàn toàn mới lạ vào thời ấy, cũng như để ước lượng sự đoạn tuyệt chủ yếu do nó gây nên đối với các vũ trụ luận cổ xưa.

*Đạo lý theo Kant và những cơ sở của tư tưởng
cộng hòa: "thiện chí", hành vi không vụ lợi
và tính phổ quát của các giá trị*

Quả thực, chính Kant và các nhà cộng hòa Pháp, hết sức gần gũi với Kant, sẽ trình bày một cách hệ thống hai hệ quả đạo đức nổi bật nhất của định nghĩa mới của Rousseau về con người bằng tự do: tư tưởng cho rằng đạo đức nằm ở hành vi vừa không vụ lợi vừa hướng về lợi ích chung và cái "phổ quát", chứ không hướng về mối lợi riêng và vị kỷ - nghĩa là, để nói một cách đơn giản, hướng về những gì không chỉ có giá trị với tôi, mà cả với những người khác.

Đó là hai trụ cột chính - tính không vụ lợi và tính phổ quát - của đạo lý mà Kant sẽ trình bày trong tác phẩm trứ danh của ông *Phê phán lý tính thực hành* (1788). Những điều đó sẽ được đón nhận cho đến ngày nay một cách hết sức phổ quát - nhất là qua hệ tư tưởng về quyền con người mà chúng đã tham gia mạnh mẽ tạo lập - thành thử chúng gần như định nghĩa điều ta

có thể gọi, mà không cần thủ tục nào khác, là NỀN đạo lý hiện đại (LA morale moderne).

Ta hãy khởi đầu bằng tính không vụ lợi và hãy xem nó được suy ra trực tiếp như thế nào từ quan niệm mới về con người do Rousseau tạo dựng.

Hành vi thực sự đạo đức, hành vi thực sự “nhân văn” (và hai từ ngữ bắt đầu hòa vào với nhau là điều đầy ý nghĩa⁽¹⁾) trước hết và trên hết sẽ là hành vi không vụ lợi, tức là hành vi chứng tỏ cái đặc tính của con người là sự tự do được hiểu như năng lực tự giải phóng khỏi lô gích của các khuynh hướng tự nhiên. Bởi rất cần thú nhận rằng các khuynh hướng này bao giờ cũng đưa chúng ta đến sự vị kỷ. Khả năng cưỡng lại những cám dỗ do sự vị kỷ đặt ta vào, đích xác là điều mà Kant gọi là “thiện chí”, ông nhìn thấy ở đó nguyên lý mới của bất kỳ tính đạo đức chân chính nào: trong khi bản tính của tôi - vì tôi *cũng* là một động vật - có xu thế thỏa mãn riêng những mối lợi của cá nhân tôi, thì tôi cũng có cả khả năng, ít ra đó là giả thuyết đầu tiên của đạo lý hiện đại, tách mình ra khỏi bản tính ấy để hành động một cách vô tư, vị tha (nghĩa là hướng về những người khác chứ không chỉ về tôi). Mà em thấy rõ rằng, nếu không có giả thuyết về tự do, thì một tư tưởng như vậy hiển nhiên là sẽ chẳng có một ý

1. Từ “*humain*” có nghĩa: *nhân văn, nhân đạo hoặc mang nhân tính, thuộc về người* (N.D.)

nghĩa nào hết: cần phải giả định rằng chúng ta có khả năng thoát ra khỏi chương trình của tự nhiên thì mới thừa nhận được rằng thỉnh thoảng chúng ta có thể để “cái tôi thân yêu” của chúng ta, như Freud nói, sang một bên.

Có lẽ điều gây xúc động mạnh nhất trong viễn cảnh đạo lý mới mẻ này, chống tự nhiên và chống quý tộc (bởi, trái lại với các tài năng tự nhiên, khả năng tự do được giả định như ngang bằng ở mỗi người trong chúng ta), đó là giá trị đạo đức của sự vô tư không vụ lợi buộc ta phải chấp nhận một cách hết sức hiển nhiên thành thử ta thậm chí chẳng mất công suy nghĩ về điều đó nữa. Chẳng hạn, nếu như tôi phát hiện rằng một người tỏ ra nhân ái và hào hiệp với tôi làm như vậy với hy vọng đạt được một mối lợi nào đó mà người ấy che giấu tôi (thí dụ như gia tài của tôi), thì dĩ nhiên là giá trị đạo đức được gán theo giả thuyết cho những cử chỉ của người ấy sẽ tan biến ngay tức khắc. Cũng theo lẽ này, tôi không gán một giá trị đạo đức đặc biệt nào cho người lái xe taxi nhận đảm trách tôi vì tôi biết rằng bác ta làm điều đó vì lợi lộc, và chuyện này là bình thường. Ngược lại, tôi không thể ngăn mình cảm tạ như thế người đó đã hành động một cách nhân đạo, cái người không vì lợi lộc riêng, ít ra là lợi lộc riêng rõ ràng, đã có nhã ý cho tôi đi nhờ xe dọc đường vào một ngày đình công.

Những thí dụ này và tất cả những thí dụ mà em

có thể tưởng tượng trong một viễn cảnh tương tự đều hướng về cùng một ý tưởng: từ điểm nhìn của chủ nghĩa nhân văn mới ra đời, đức tính và hành vi không vụ lợi là không thể chia tách. Mà chỉ trên cơ sở một định nghĩa theo kiểu Rousseau về con người thì mối liên hệ trên mới có ý nghĩa. Quả thực, phải có thể hành động một cách tự do, không bị lập trình bởi một mã tự nhiên hay lịch sử, thì mới đạt tới được lĩnh vực của sự không vụ lợi và sự hào hiệp tự nguyện.

Điều suy luận cơ bản thứ hai về đạo đức học, xuất phát từ tư tưởng của Rousseau, trực tiếp gắn với suy luận thứ nhất: đó là việc nhấn mạnh đến lý tưởng về lợi ích chung, về tính phổ quát của các hành vi đạo đức được hiểu như sự vượt qua những mối lợi chỉ riêng tư mà thôi. Điều thiện không còn gắn với lợi ích riêng của tôi, lợi ích của gia đình tôi hay của bộ tộc tôi nữa. Dĩ nhiên, nó không loại trừ những lợi ích đó, nhưng ít ra về nguyên tắc, nó cũng phải lưu ý đến lợi ích của người khác, thậm chí của toàn thể nhân loại - như bản Tuyên ngôn vĩ đại về nhân quyền sẽ đòi hỏi.

Cả ở đây nữa, mối liên hệ với ý tưởng về tự do là rõ ràng: tự nhiên, theo định nghĩa, là có tính đặc thù; tôi là nam hay nữ (điều ấy đã là một đặc thù), tôi có một cơ thể như thế này, với những sở thích, những đam mê, những khao khát không nhất thiết phải (đây là cách nói giảm nhẹ) vị tha. Nếu tôi vẫn đi theo bản tính động vật của mình, thì có khả năng là lợi ích chung và

mối lợi toàn thể còn phải chờ đợi lâu trước khi tôi chỉ hạ cố xem xét sự tồn tại lâm thời của chúng (trừ phi, dĩ nhiên, chúng hòa với lợi ích riêng của tôi, thí dụ như niềm an lạc tinh thần của cá nhân). Nhưng nếu tôi tự do, nếu tôi có năng lực để tách ra khỏi những đòi hỏi của bản tính mình, để cưỡng lại nó dù ít đến mấy, thế thì, chính trong sự sai chệch ấy và vì có thể nói là tôi tự giác cách khỏi tôi, nên tôi có thể xích lại gần những người khác để giao tiếp với họ và, tại sao lại không nhỉ, lưu ý đến những đòi hỏi của chính họ - điều này, em sẽ thừa nhận với tôi, là điều kiện tối thiểu của một đời sống cộng đồng có sự tôn trọng và an bình.

Tự do, đức độ của hành vi không vụ lợi ("thiện chí"), quan tâm đến lợi ích chung: đó là ba từ chủ yếu xác định những đạo lý hiện đại về nghĩa vụ (devoir) - đúng là về sự "phải làm" (devoir), vì những đạo lý mới này ra lệnh cho chúng ta cưỡng lại, thậm chí chiến đấu chống tự nhiên tính hay là động vật tính ở chúng ta.

Đó là vì sao định nghĩa hiện đại về tính đạo đức, theo Kant, từ nay trở đi sẽ biểu lộ dưới hình thức những mệnh lệnh không thể bàn cãi hay là, để dùng từ ngữ của ông, những *mệnh lệnh dứt khoát (impératifs catégoriques)*. Vì vấn đề không còn là bắt chước theo tự nhiên, lấy tự nhiên làm mẫu mực nữa, mà hầu như bao giờ cũng là chống lại nó, và nhất là đấu tranh chống lại tính vị kỷ tự nhiên ở chúng ta, nên rõ ràng là việc

thực hiện điều thiện, thực hiện lợi ích chung không là chuyện dĩ nhiên, mà ngược lại, vấp phải kháng cự. Từ đó mà có tính chất mệnh lệnh của nó.

Nếu chúng ta tốt một cách tự phát, hướng về cái thiện một cách tự nhiên, thì sẽ chẳng cần phải viện đến những mệnh lệnh khẩn thiết. Nhưng, như có lẽ em đã nhận xét thấy, còn lâu mới như vậy... Tuy nhiên, phần lớn thời gian, chẳng khó khăn chút nào ta cũng biết cần phải làm gì để hành động tốt, nhưng ta không ngừng tự cho phép mình những ngoại lệ, rất đơn giản chỉ vì ta ưu ái ta hơn người khác. Đó là vì sao mệnh lệnh dứt khoát khuyến dụ ta, như mọi người thường bảo những đứa trẻ, hãy “cưỡng lại bản thân” và, chính qua đó, mà không ngừng cố gắng tiến bộ và làm cho mình tốt hơn lên.

Hai yếu tố quyết định của đạo đức học hiện đại - chủ ý không vụ lợi và tính phổ quát của mục đích được chọn - như vậy là gặp nhau trong định nghĩa về con người như “khả năng hoàn thiện”. Chính ở định nghĩa này, hai yếu tố trên tìm thấy nguồn gốc tối hậu của chúng: vì tự do trước hết có nghĩa là khả năng hành động ở bên ngoài quy định của các lợi ích “tự nhiên”, tức là riêng tư; và bằng việc gián cách với cái riêng tư, chính là người ta nâng mình lên cái phổ quát, vậy là nâng mình lên sự lưu ý đến người khác.

Cũng từ đó mà có hiện tượng là đạo đức học này hoàn toàn dựa trên ý tưởng về công trạng: tất cả

chúng ta đều khó khăn vất vả để thực hiện nghĩa vụ của mình, để làm theo các mệnh lệnh của đạo đức tính, ngay cả khi ta thừa nhận căn cứ vững vàng của nó. Vậy là có công trạng khi hành động đúng, khi ưu ái lợi ích chung hơn lợi ích riêng, điều tốt chung hơn sự vị kỷ. Vì thế đạo đức học hiện đại về căn bản là một đạo đức học dựa trên công trạng và mang cảm hứng dân chủ. Nó hoàn toàn đối lập với những quan niệm quý tộc chủ nghĩa về đức tính.

Lý do thì đơn giản và chúng ta đã thấy lý do ấy hoạt động cùng với sự ra đời của đạo lý Kitô giáo - mà cảm hứng sâu xa được tư tưởng cộng hòa sử dụng lại về phương diện này: trong khi tình trạng bất bình đẳng ngự trị toàn vẹn về các tài năng thiên bẩm - sức mạnh, trí thông minh, sắc đẹp và nhiều thiên tư tự nhiên khác được phân phối rất không đồng đều giữa các con người - thì về công trạng, tất cả chúng ta đều bình đẳng. Bởi đây chỉ là vấn đề, như Kant nói, “thiện chí”. Mà thiện chí là cái riêng của bất kỳ người nào, dù người đó có mạnh mẽ hay không, có đẹp hay không, v.v.

Để em nắm bắt được kỹ toàn bộ tính chất mới mẻ của đạo đức học hiện đại, vậy là cần phải ước lượng chính xác cuộc cách mạng do ý tưởng dựa vào công trạng (*idée méritocratique*) biểu thị, so với các định nghĩa cổ xưa, quý tộc chủ nghĩa, về đức tính.

*Đạo lý quý tộc và đạo lý dựa trên công trạng:
hai định nghĩa về đức tính và sự đề cao giá trị
mang tính hiện đại đối với lao động*

Chúng ta đã thấy rõ vì sao, trước câu hỏi kinh điển, “Tôi phải làm gì?”, từ nay trở đi không một mẫu mực tự nhiên nào còn trả lời được nữa. Chẳng những tự nhiên không hề tỏ ra tốt ở bản thân nó, mà phần lớn thời gian, chúng ta phải đối lập với nó và chống lại nó để đạt tới được bất kỳ điều thiện nào. Và điều này là đúng ở trong ta cũng như ở bên ngoài ta.

Bên ngoài ta ư? Chẳng hạn em hãy nghĩ đến trận động đất trứ danh ở Lisbonne, năm 1755, đã làm bao nhiêu ngàn người chết trong vài giờ đồng hồ. Vào thời ấy, nó đã khiến mọi đầu óc xúc động và đa số triết gia đã tự vấn về ý nghĩa của những thảm họa tự nhiên: phải chăng cái tự nhiên đó, thù nghịch và nguy hiểm, nếu không muốn nói là tai ác, là cái chúng ta phải lấy làm mẫu mực, như Cổ nhân dặn dò? Chắc chắn là không phải.

Còn trong chúng ta, sự vật, nếu có thể, còn tệ hơn nữa: nếu tôi nghe theo bản tính của tôi, thì chính tính vị kỷ ráo riết nhất lên tiếng trong tôi mạnh mẽ và không ngừng, ra lệnh cho tôi đi theo những lợi ích riêng tư của tôi để thiệt hại cho lợi ích của những người khác. Làm sao tôi có thể trong chốc lát tưởng tượng mình đạt tới được điều thiện chung, tới lợi ích

toàn thể, nếu tôi đành lòng chỉ nghe theo bản tính của mình mà thôi? Sự thật là với bản tính này, người khác có thể cứ đợi đấy...

Từ đó mà có câu hỏi chủ chốt của đạo đức học trong một thế giới hiện đại đã không còn trông cậy gì ở các vũ trụ luận cổ xưa nữa: đặt nền móng cho một trật tự mới trên thực tại nào đây, làm thế nào tái tạo một thế giới mạch lạc nhất quán giữa những con người mà không phải cầu viện đến tự nhiên - chẳng còn là một *cosmos* nữa -, cũng không cầu viện đến thần thánh vốn chỉ có giá trị với các tín đồ?

Câu trả lời, tạo lập nên chủ nghĩa nhân văn hiện đại trên bình diện đạo lý cũng như trên bình diện chính trị và pháp luật: duy nhất dựa trên ý chí của những con người, miễn là họ chấp nhận tự hạn chế, tự giới hạn mình bằng cách hiểu rằng *tự do của họ đôi khi phải dừng lại ở nơi mà tự do của người khác bắt đầu*. Duy chỉ từ sự hạn chế tự nguyện những ước ao vô tận của chúng ta muốn bành trướng và chinh phục mới có thể ra đời một quan hệ an bình và tôn trọng giữa những con người - có thể nói là “một *cosmos* mới”, nhưng lần này mang tính lý tưởng chứ không mang tính tự nhiên nữa, cần xây dựng chứ không phải được cho sẵn như một sự kiện đã ở đó rồi.

Cái “bản tính thứ hai” này, sự mạch lạc nhất quán được sáng tạo và sản sinh do ý chí tự do của những con người nhân danh các giá trị chung, sẽ được Kant

đặt cho cái tên “cứu cánh giới” (règne des fins). Vì sao có định thức này? Đơn giản chỉ vì, trong “thế giới mới” này, cái thế giới của ý chí chứ không của tự nhiên nữa, những con người tốt cuộc sẽ được đối xử như những “cứu cánh” chứ không như những phương tiện nữa, được đối xử như những sinh thể có phẩm cách tuyệt đối mà người ta không thể sử dụng để thực hiện những mục tiêu bảo là cao siêu. Trong thế giới xưa, trong cái Toàn thể vũ trụ, con người chỉ là một nguyên tử giữa các nguyên tử khác, là một mảnh của một thực tại cao siêu hơn nó nhiều. Ở đây, nó trở thành trung tâm của vũ trụ, trở thành sinh thể tột bậc xứng đáng được tôn trọng tuyệt đối.

Em có thể thấy điều này dường như hiển nhiên, nhưng đừng quên rằng vào thời ấy, đó là một cuộc cách mạng kỳ lạ chưa từng thấy.

Nếu em muốn ước lượng những gì là cách mạng trong đạo lý của Kant so với đạo lý của Cổ nhân, nhất là của các nhà khắc kỷ, thì không gì có tác dụng soi sáng cho bằng nhận biết xem định nghĩa về khái niệm “đức tính” đã đảo ngược đến mức như thế nào, khi đi từ Cổ nhân đến Kant.

Để đi vào điều cốt yếu: các minh triết theo vũ trụ luận sẵn sàng định nghĩa đức tính hay sự ưu tú như là sự tiếp nối của tự nhiên, như là sự thực hiện hoàn hảo hết mức có thể, đối với mỗi sinh thể, điều tạo nên bản

tính của nó và qua đó chỉ ra “chức năng” hay tính mục đích của nó. Thiên chức tối hậu của mỗi kẻ cần phải được hiểu thấu chính trong bản tính thiên bẩm của kẻ đó. Đây là lý do khiến Aristote, chẳng hạn, trong *Đạo đức học tạng Nicomache* mà nhiều người coi là tác phẩm về đạo lý tiêu biểu nhất của Hy Lạp cổ đại, khởi đầu bằng một suy nghĩ về tính mục đích đặc thù nó là tính mục đích của con người giữa các sinh thể khác: “Quả thực, cũng giống như trong trường hợp một nhạc công thổi sáo, một nhà điêu khắc hay một nghệ sĩ nào đó, và nói chung, với tất cả những ai có một chức năng hay một hoạt động nhất định, cái tốt, cái “đạt”, theo ý kiến thông thường, nằm ở chức năng, thì ta có thể nghĩ rằng đối với con người cũng vậy, nếu quả thực là có một chức năng nào đó đặc biệt của con người” - điều này, hiển nhiên, không thể nghi ngờ gì, bởi sẽ là phi lý nếu nghĩ rằng “một thợ mộc hay một thợ đóng giày thì có một chức năng và một hoạt động để thực thi còn con người thì không có chức năng và hoạt động gì hết và tự nhiên đã miễn cho con người mọi công việc phải hoàn thành” (1197 b 25).

Vậy ở đây chính tự nhiên xác định mục đích của con người và như vậy là chỉ định cho đạo đức học hướng của nó. Vì vậy Hans Jonas có lý khi nói rằng, trong tư tưởng vũ trụ luận cổ xưa, các mục đích đều “cư trú trong tự nhiên”, được khắc ghi trong tự nhiên. Điều này không có nghĩa là trong khi thực hiện nhiệm

vụ riêng của mình, cá nhân không gặp phải những khó khăn, không cần phải rèn luyện ý chí và năng lực phân biệt. Nhưng đối với đạo đức học cũng giống như với bất kỳ hoạt động nào khác, thí dụ việc học tập một nhạc cụ: hẳn là cần phải tập luyện để trở thành người giỏi, người ưu tú, nhưng trên hết cần phải có *tài năng*.

Ngay nếu thế giới quý tộc không loại trừ một sự sử dụng ý chí nào đó, thì duy chỉ một thiên tư tự nhiên mới có thể chỉ ra con đường cần theo và cho phép gỡ bỏ những khó khăn la liệt trên con đường ấy. Đó cũng là lý do khiến đức tính hay sự ưu tú (ở đây hai từ này là đồng nghĩa) tự xác định, như vừa rồi tôi đã chỉ ra cho em qua thí dụ về con mắt, như “một chừng mực đúng đắn”, một trung gian giữa các cực. Nếu vấn đề là thực hiện một cách hoàn hảo mục đích tự nhiên của chúng ta, thì rõ ràng đức tính hay sự ưu tú này chỉ có thể ở một vị trí trung bình: chẳng hạn, sự can đảm ở khoảng cách ngang bằng giữa hèn nhát và táo bạo, hoặc thị lực tốt, giữa sự cận thị và sự viễn thị, thành thử ở đây, chừng mực đúng đắn không liên quan gì đến một vị trí “trung gian chủ nghĩa” hoặc ôn hòa phải chăng, mà ngược lại, liên quan đến một sự hoàn hảo.

Theo lẽ này có thể nói rằng một sinh thể thực hiện hoàn hảo bản tính hay bản chất của mình thì cách xa đồng đều các cực đối lập, những cực này vì ở tột cùng định nghĩa của chúng, nên tiếp giáp với sự quái

dị: quả thực, sinh thể quái dị, đó là sinh thể, do cứ mãi “cực đoan” nên cuối cùng vượt ra khỏi bản tính của chính nó. Thí dụ, một con mắt mù hoặc một con ngựa ba chân là như vậy.

Như vừa rồi tôi cũng đã để em thấy rằng khi bắt đầu học triết, tôi đã rất khó khăn để hiểu được theo nghĩa nào mà Aristote có thể nghiêm túc nói đến một con ngựa hay một con mắt “đức độ”. Đoạn văn sau đây, trong số các đoạn khác, vẫn trích từ *Đạo đức học tặng Nicomaque*, nhấn chìm tôi vào một vực thẳm hoang mang: “Chúng ta phải lưu ý rằng mọi đức tính, đối với sự vật mà nó là đức tính, có tác dụng đồng thời vừa khiến sự vật đó ở trạng thái tốt đẹp vừa cho phép nó hoàn thành tốt công việc của chính nó: thí dụ, đức tính của con mắt khiến cho con mắt và chức năng của mắt cùng hoàn hảo như nhau, vì chính nhờ đức tính của mắt mà việc nhìn được tiến hành một cách đúng đắn ở chúng ta. Cũng như vậy, đức tính của con ngựa khiến một con ngựa đồng thời vừa hoàn hảo ở bản thân nó vừa tốt cho việc chạy để mang người cưỡi nó và đối mặt với quân thù” (1106 a 15). Do chịu quá nhiều ảnh hưởng, một cách tự phát, của viễn cảnh hiện đại, chú ý đến công trạng, nên khi đó tôi chẳng thấy bản thân khái niệm “đức tính” được việc gì ở trường hợp này.

Nhưng trong một viễn cảnh quý tộc chủ nghĩa, thì những lời lẽ trên không có gì là bí ẩn hết: sinh thể “đức độ” không phải là sinh thể đạt tới một trình độ

nào đó nhờ những nỗ lực tự ý thực hiện, mà là sinh thể hoạt động tốt, thậm chí cực tốt, theo như bản tính và mục đích tính của sinh thể ấy. Và điều này có giá trị với các sự vật hay các động vật cũng ngang như với những con người mà hạnh phúc gắn liền với sự tự thực hiện ấy.

Giữa lòng một cách nhìn về đạo đức học như vậy, thì vấn đề những giới hạn không được vượt qua có được một giải pháp “khách quan”: nên đi tìm dấu vết những giới hạn đó trong trật tự của các sự vật, trong thực tế của *cosmos*, giống như nhà sinh lý học, trong khi thấu hiểu mục đích tính của các khí quan và các bộ phận, thì đồng thời cũng nhận ra các khí quan và bộ phận này cần phải hoạt động trong những giới hạn nào. Cũng như người ta không thể đổi một lá gan lấy một quả thận mà không bị tổn hại, mỗi người phải tìm được vị trí của mình trong không gian xã hội và phải ở đó, nếu không thì vị quan tòa sẽ phải can thiệp để lập lại một trật tự hài hòa và, như định thức trứ danh của luật La Mã, trả lại “cho mỗi người phần của người đó”.

Toàn bộ khó khăn, đối với những người Hiện đại chúng ta, là do một cách hiểu vũ trụ như vậy đã trở nên không thể được, rất đơn giản là vì không có *cosmos* để mà dò xét và không có tự nhiên để mà giải thích. Như vậy có thể xuất phát từ nhân học được Rousseau báo trước để xác định tính chất của sự đối lập cốt yếu

ngăn cách đạo đức học theo vũ trụ luận của Cổ nhân với đạo đức học dựa trên công trạng và mang tính cá thể của các nhà cộng hòa hiện đại: ở Cổ nhân, tôi vừa nói với em tại sao, *đức tính*, được hiểu như sự ưu tú ở mỗi thể loại, không đối lập với tự nhiên, mà trái lại, chẳng là gì khác ngoài một sự *hiện thực hóa thành công những khuynh hướng tự nhiên của một sinh thể*, một bước chuyển, như Aristote nói, “từ tiềm thể sang hiển thể” (de la puissance à l’acte). Trái lại, đối với các triết gia của tự do, nhất là với Kant, đức tính xuất hiện hoàn toàn ngược hẳn lại, như một cuộc *đấu tranh của tự do chống lại tự nhiên tính trong chúng ta*.

Bản tính của chúng ta, tôi trở lại vấn đề này một lần nữa, có khuynh hướng vị kỷ một cách tự nhiên, và nếu tôi muốn dành chỗ cho người khác, nếu tôi muốn giới hạn tự do của tôi ở những điều kiện của sự hòa hợp giữa nó với tự do của người khác, thì tôi phải cố gắng, thậm chí tôi phải tự ức chế và chỉ với điều kiện như vậy thì một trật tự mới của sự cùng tồn tại hòa bình của những con người mới có thể có được. Đức tính là ở đó, chứ không hề, như em thấy, ở sự thực hiện một bản tính được phú nhiều thiên tư nữa. Chính nhờ điều này, và duy chỉ nhờ nó, mà một *cosmos* mới mẻ, một trật tự thế giới mới mẻ, đặt cơ sở trên con người chứ không trên *cosmos* hay Chúa Trời nữa, mới trở thành có thể có được.

Về phương diện chính trị, không gian mới mẻ của

cuộc sống cộng đồng này sẽ có ba đặc điểm, đối lập trực tiếp với thế giới quý tộc của Cổ nhân: sự bình đẳng rõ ràng minh bạch, chủ nghĩa cá nhân và quan niệm về lao động.

Về sự bình đẳng, tôi sẽ phát biểu ngắn gọn, vì đã nói với em điều cốt yếu rồi. Nếu người ta đồng nhất đức tính với các tài năng tự nhiên, thế thì, quả thực, mọi sinh thể không có giá trị như nhau. Trong viễn cảnh như vậy, thì việc người ta xây dựng một xã hội quý tộc là bình thường, tức là một thế giới bất bình đẳng một cách căn bản, chủ trương không chỉ một tôn ti thứ bậc tự nhiên của các sinh thể, mà còn chuyên tâm làm sao cho những người ưu tú phải ở “bên trên” còn những người không tốt bằng thì ở “bên dưới”. Nếu, ngược lại, người ta không còn đặt đức tính ở tự nhiên nữa, mà ở tự do, thì mọi sinh thể đều có giá trị như nhau và nền dân chủ buộc mọi người phải chấp nhận mình.

Chủ nghĩa cá nhân là một hệ quả của lập luận trên. Đối với Cổ nhân, cái Toàn thể, cái *cosmos*, là vô cùng quan trọng hơn các bộ phận của nó, hơn các cá thể hợp thành nó. Đó là điều người ta gọi là “holisme” (toàn thể luận) - từ tiếng Hy Lạp *holos*, có nghĩa cái “toàn thể”. Với người Hiện đại, mối quan hệ đảo ngược lại: cái toàn thể chẳng còn gì là thiêng liêng nữa bởi trước mắt họ không còn *cosmos* thần diệu và hài hòa mà trong lòng nó ta cần phải bằng mọi giá tìm được vị

trí của mình và tự hội nhập. Duy nhất cá nhân là đáng kể, đến mức mà ở cực hạn, thì hỗn loạn còn hơn là bất công: người ta không có quyền hy sinh các cá nhân để bảo vệ cái Toàn thể nữa vì cái Toàn thể chẳng còn là gì khác ngoài tổng số các cá nhân, một kiến tạo lý tưởng trong đó do mỗi con người là một “mục đích tự nó” (fin en soi), nên từ nay trở đi cấm không được đối xử với nó như một phương tiện đơn thuần.

Do đó em thấy rằng ở đây, cái từ chủ nghĩa cá nhân không chỉ sự vị kỷ, như thông thường mọi người vẫn tưởng, mà gần như ngược lại, chỉ sự ra đời của một thế giới tinh thần, ở trong lòng thế giới này các cá nhân, các con người, được đánh giá cao tùy theo khả năng dứt mình ra khỏi lô gích của sự vị kỷ tự nhiên để xây dựng một thế giới đạo đức nhân tạo.

Sau hết, trong cùng một viễn cảnh, lao động trở thành đặc thù của con người, đến mức mà một người không làm việc chẳng những là một kẻ nghèo khổ, vì anh ta không có tiền công, mà còn là một kẻ khốn khổ, theo nghĩa là anh ta không thể tự thực hiện và thực hiện sứ mệnh của mình trên Thế gian: tự kiến tạo trong khi kiến tạo thế giới, trong khi biến đổi thế giới để làm cho thế giới thành tốt đẹp hơn bằng sức mạnh duy nhất của thiện chí ở anh ta. Trong thế giới quý tộc, lao động bị coi như một tỳ vết, như một lao dịch, theo nghĩa đen của từ, mang tính chất tội tở, dành cho các nô lệ. Trong thế giới hiện đại, ngược lại, lao động trở

thành một véctơ trọng yếu của sự tự thực hiện, một phương kế, không chỉ để tự giáo dục - không có giáo dục hiện đại nếu không có lao động - mà còn để phát triển viên mãn và tự trau dồi.

Như em thấy, giờ đây chúng ta đang ở những điểm đối lập với thế giới xưa mà khởi đầu tôi đã miêu tả với em.

Ta hãy tóm tắt một lát để em khỏi mất mối liên lạc: cho đến giờ, chúng ta đã thấy các đạo lý hiện đại thôi không đặt cơ sở như thế nào trên việc bắt chước theo *cosmos* - khoa học hiện đại đã làm *cosmos* vỡ tung ra - hay trên việc tuân theo các giới luật của Chúa - các giới luật này cũng thành mong manh dễ vỡ do những thành tựu, ngày càng đáng tin hơn, của các khoa học thực chứng. Em cũng đã hiểu được rằng các đạo lý xưa ở vào tình thế rất gay go. Chúng ta cũng thấy, xuất phát từ định nghĩa mới về con người được đề xuất bởi chủ nghĩa nhân văn hiện đại - và nhất là bởi Rousseau - những đạo lý mới sẽ có thể tự xác lập như thế nào - khởi đầu bằng đạo lý của Kant và của các nhà cộng hòa Pháp.

Vậy đúng là con người, hay như người ta nói bằng biệt ngữ triết học, đúng là “chủ thể” (sujet), từ giờ trở đi chiếm vị trí của các thực thể xưa, *cosmos* hay thần linh, để dần dần trở thành nền tảng tối hậu của mọi giá trị đạo đức. Chính con người, quả thực, xuất hiện

như là đối tượng của mọi sự chú ý, như là sinh thể duy nhất, rốt cuộc, thực sự xứng đáng được kính trọng theo nghĩa đạo đức của từ ngữ.

Nhưng tất cả những điều này hãy còn chưa được định vị rõ về phương diện lịch sử. Quả thực, tôi đã khởi đầu phần trình bày triết học hiện đại bằng Rousseau và Kant, vậy là bằng các triết gia thế kỷ XVIII, trong khi sự đoạn tuyệt với thế giới cũ diễn ra từ thế kỷ XVII, đặc biệt là trong triết học, với Descartes.

Tôi cần phải nói với em đôi lời về ông, vì ông là nhà sáng lập đích thực triết học hiện đại và thật hữu ích nếu ít ra em có được một khái niệm về các lý do khiến ông đồng thời vừa đánh dấu một sự đoạn tuyệt vừa đánh dấu một điểm xuất phát.

*Cái "tôi tư duy" của Descartes
hay là cội nguồn đầu tiên của triết học hiện đại*

Cogito ergo sum, "tôi tư duy vậy tôi tồn tại" có lẽ em đã được nghe định thức này rồi. Nếu không, thì em hãy biết rằng, trong tất cả các châm ngôn triết học, đây là một trong những châm ngôn nổi tiếng nhất trên toàn thế giới. Một cách chính đáng, bởi nó đánh dấu một thời điểm quan trọng trong lịch sử tư tưởng, bởi nó mở đầu một thời đại mới: thời đại của chủ nghĩa nhân văn hiện đại, trong lòng nó điều mà người ta sẽ

gọi là “tính chủ quan” (subjectivité) sẽ trở thành chúa tể. Đúng ra đó là cái gì?

Ở đầu chương này, tôi đã giải thích cho em vì những lý do gì mà sau khi *cosmos* của Cổ nhân sụp đổ và sau cơn khủng hoảng mới nảy sinh của các thế lực tôn giáo do tác động của khoa học hiện đại, thì con người bị phó cho sự hoài nghi, cho những nghi vấn trí tuệ và hiện sinh có tầm rộng lớn cho đến bây giờ chưa từng thấy. Đặc biệt, chúng ta đã thấy bài thơ của John Donne gắng diễn tả trạng thái tinh thần của các nhà bác học thời kỳ đó như thế nào. Lúc ấy tất cả đều phải xây dựng lại, nhận thức luận đã đành rồi, nhưng cả đạo đức học nữa, và có lẽ còn hơn thế, là thuyết cứu rỗi, sau đây một chút chúng ta sẽ đề cập đến điều này. Và muốn làm được những việc trên, cần phải có một căn nguyên mới, không còn có thể là *cosmos*, cũng không còn có thể là thần linh nữa. Đó sẽ là con người, hay như cách nói của các triết gia, là “chủ thể”.

Thế thì, chính Descartes “phát minh” ra căn nguyên mới này, trước khi Rousseau và Kant lý giải nó, đặc biệt xuất phát từ cuộc tranh luận về động vật, như chúng ta đã thấy ở phần trước. Chính Descartes đã làm cho cái nhược điểm, mà mỗi hoài nghi khủng khiếp gắn liền với cảm giác về sự tiêu tan các thế giới cũ dường như là nhược điểm này một cách tiên thiên, lại trở thành sức mạnh, phương tiện tuyệt vời để bỏ công sức mới xây dựng lại toàn bộ cơ cấu của tư tưởng triết học.

Trong hai công trình cơ bản của ông, *Bàn về phương pháp* (1637) và *Trần tư siêu hình* (1641), Descartes tưởng tượng, dưới nhiều hình thái, một loại hư cấu triết học: ông tự buộc mình, do nguyên tắc hoặc như chính ông nói, do “phương pháp”, phải hoài nghi một cách tuyệt đối tất cả các ý tưởng của ông, tất cả những gì cho đến bấy giờ ông có thể tin tưởng, ngay cả những điều chắc chắn nhất và hiển nhiên nhất - chẳng hạn như, sự thật là có những đồ vật ở bên ngoài tôi, là tôi đang viết bên một cái bàn, đang ngồi trên một chiếc ghế, v.v. Để thật chắc chắn là mình hoài nghi hết thảy, thậm chí ông tưởng tượng ra giả thuyết về một “ác thần” chơi nghịch đánh lừa ông ở mọi trường hợp, hoặc ông còn nhớ lại rằng đôi khi, trong giấc mơ, ông tưởng mình thức, đang đọc sách hay đi dạo như thế nào, trong lúc “hoàn toàn trần trụi nằm trong giường của mình”!

Tóm lại, ông có một thái độ hoài nghi trọn vẹn dẫn tới chỗ tuyệt đối không coi điều gì là chắc chắn nữa hết... trừ việc, rốt cuộc, đúng là có một sự tin chắc, cưỡng lại hết thảy và vẫn cứ kiên cường, một xác tín đứng vững trước thử thách của ngay cả mối nghi ngờ triệt để nhất: niềm xác tín rằng nếu tôi tư duy, và ngay cả nếu tôi hoài nghi, thì hẳn tôi phải là một cái gì đó đang tồn tại! Rất có thể là tôi lầm lẫn không ngừng, là mọi ý tưởng của tôi đều sai lạc, là tôi thường xuyên bị một ác thần lừa bịp, nhưng để có thể lầm lẫn hay bị lừa, thì chí ít bản thân tôi cũng phải là cái gì đó đang

tồn tại! Vậy là một xác tín cưỡng lại hoài nghi, ngay cả mối hoài nghi trọn vẹn nhất, đó là niềm tin chắc vào sự tồn tại của tôi!

Vì vậy mà có định thức, từ đó trở đi thành chuẩn mực, định thức mà Descartes dùng để kết thúc lập luận của ông: “Tôi tư duy vậy tôi tồn tại.” Ngay nếu các tư tưởng của tôi lầm lạc một cách trọn vẹn, thì ít ra cái tư tưởng cho rằng tôi tồn tại tất nhiên phải đích xác bởi tối thiểu cần phải tồn tại, dù chỉ để mà có thể nói mê nói sáng!

Tôi chắc chắn rằng một ngày kia các thầy dạy triết của em sẽ nói với em về sự hoài nghi trứ danh của Descartes và về cái *cogito* (tôi tư duy) chẳng kém trứ danh của ông. Chắc chắn các thầy sẽ giải thích cho em tại sao, bất kể vẻ đơn giản bề ngoài của nó, sự hoài nghi này đã khơi lên bao điều bình luận và diễn giải khác nhau.

Điều tôi muốn em ghi nhớ, ngay giờ đây, là điều này: thông qua thể nghiệm về sự hoài nghi triết để do Descartes tưởng tượng ra hoàn toàn - và mới đầu có lẽ em thấy dường như hơi quá đáng - ba tư tưởng cơ bản xuất hiện lần đầu tiên trong lịch sử tư tưởng, ba tư tưởng sẽ có một hậu thế hết sức quan trọng và sáng lập nên, theo nghĩa đen, triết học hiện đại.

Ở đây tôi chỉ nêu lên với em những tư tưởng ấy, nhưng em hãy biết rằng có thể dành cho chúng cả một cuốn sách mà chẳng khó khăn gì.

Tư tưởng thứ nhất: nếu như Descartes dàn dựng nên hư cấu về sự hoài nghi, thì thực ra không phải chỉ do trò chơi trí tuệ, mà là để đạt tới được một định nghĩa mới về chân lý. Bởi bằng cách xem xét sát gần, một cách kỹ lưỡng, niềm tin chắc duy nhất cưỡng lại tuyệt đối mọi sự bàn cãi - ở trường hợp này là cái *cogito* -, ông tin chắc là đi tới chỗ khám phá được một tiêu chuẩn có thể tin cậy của chân lý. Thậm chí có thể nói rằng phương pháp suy luận ấy sẽ dẫn tới chỗ định nghĩa chân lý như là cái cưỡng lại được sự hoài nghi, như là *cái mà chủ thể người (sujet humain) tin chắc một cách tuyệt đối*. Như vậy là một trạng thái của ý thức chủ quan của chúng ta, sự tin chắc, sẽ trở thành tiêu chuẩn mới của chân lý. Điều này đã chỉ ra cho em *tính chủ quan* trở thành trọng yếu đến thế nào ở các nhà Hiện đại, bởi từ nay tiêu chuẩn chắc chắn nhất của chân lý chỉ ở riêng trong tính chủ quan đó mà thôi - trong khi Cổ nhân lại xác định chân lý trước hết bằng các điều kiện *khách quan*, chẳng hạn như sự tương ứng của một phán đoán với những thực tế mà nó miêu tả: khi tôi bảo là trời tối, đề xuất này là đúng nếu như và chỉ nếu như nó tương hợp với thực tế khách quan, với những hiện tượng có thực, dù tôi có tin chắc ở tôi hay không. Dĩ nhiên, tiêu chuẩn chủ quan của sự tin chắc không phải là không được Cổ nhân biết đến. Đặc biệt, người ta đã thấy tiêu chuẩn này trong các đối thoại của Platon. Nhưng, với

Descartes, nó sẽ trở thành chủ yếu và sẽ vượt lên tất cả các tiêu chuẩn khác.

Tư tưởng cơ bản thứ hai sẽ có tính quyết định hơn nữa về phương diện lịch sử và chính trị: đó là tư tưởng “quét sạch”, khước từ tuyệt đối mọi thiên kiến và mọi tín ngưỡng kế thừa từ truyền thống và từ quá khứ. Bằng cách nghi ngờ triệt để toàn bộ các thành kiến, không phân biệt, đơn giản là Descartes đã phát minh ra khái niệm hiện đại *cách mạng*. Như một nhà tư tưởng lớn khác của nước Pháp, Tocqueville, sẽ nói, ở thế kỷ XIX, rằng những người đã làm cuộc cách mạng 1789, những người mà người ta gọi là “jacobins”⁽¹⁾ chẳng là gì khác ngoài “những người theo thuyết Descartes từ trường học ra” và “xuống đường”.

Quả thực, có thể nói rằng những người cách mạng lặp lại trong thực tế lịch sử và chính trị hành động của Descartes trong tư duy: cũng giống như Descartes quyết nghị rằng mọi tín ngưỡng quá khứ, mọi tư tưởng kế thừa của gia đình, của dân tộc hay được truyền đạt từ thời thơ bé bởi các “quyền uy” như quyền uy của các thầy giáo hay của Nhà Thờ chẳng hạn, đều phải bị nghi ngờ, phê phán và xem

1. Những người thuộc phái cấp tiến kiên quyết trong cuộc Cách mạng Pháp 1789, mọi người gọi họ là *Jacobins* vì họ thiết lập trụ sở tại một tu viện cũ của dòng thánh Jacob ở Paris. N.D.

xét một cách hoàn toàn tự do bởi một chủ thể tự đặt mình thành chúa tể tự trị, duy nhất có thể định đoạt cái gì đúng hay không đúng, các nhà cách mạng Pháp cũng quyết nghị rằng phải xóa sạch mọi di sản của Chế độ Cũ. Như một người trong số họ - Rabaud Saint-Etienne - phát biểu bằng một định thức hoàn toàn “mang tính chất Descartes” và cả định thức này cũng sẽ được ghi nhớ, cuộc Cách mạng có thể thu tóm trong một câu: “Lịch sử của chúng ta không phải pháp điển của chúng ta.”

Nói cho rõ hơn: không phải vì từ xưa đến nay chúng ta đã sống dưới một chế độ nó là chế độ của quý tộc và vương quyền, của những sự bất bình đẳng và những đặc quyền được thiết lập, mà ta buộc phải tiếp tục làm như thế mãi mãi. Hoặc để nói rõ hơn có lẽ: chẳng gì bắt ép chúng ta mãi mãi tuân theo các truyền thống. Ngược lại, khi truyền thống không tốt, cần phải cự tuyệt chúng và thay đổi chúng. Tóm lại, cần phải biết “quét sạch quá khứ” để xây mới lại hoàn toàn - đúng hệt như Descartes, sau khi nghi ngờ mọi tín ngưỡng quá khứ, tiến hành xây dựng lại hoàn toàn triết học trên một cái gì đó rất cuộc vững chắc: một xác tín không lay chuyển, xác tín của một chủ thể tự nắm bắt bản thân thật thấu suốt và từ giờ trở đi chỉ đặt niềm tin vào riêng mình mà thôi.

Em sẽ ghi nhận rằng, trong cả hai trường hợp, ở Descartes cũng như ở các nhà cách mạng Pháp, chính

con người, chủ thể người trở thành cơ sở của mọi tư tưởng cũng như của mọi kế hoạch, của triết học mới trong thế nghiệm quyết định về cogito cũng như về nền dân chủ và sự bình đẳng với việc thủ tiêu các đặc quyền của Chế độ Cũ và việc tuyên bố, thời đó là hoàn toàn phi thường chưa từng thấy, quyền bình đẳng giữa toàn thể mọi người.

Cũng hãy ghi nhận rằng có một mối liên quan trực tiếp giữa tư tưởng thứ nhất và tư tưởng thứ hai, giữa định nghĩa về chân lý như là niềm tin chắc của chủ thể và nền móng của hệ tư tưởng cách mạng: bởi nếu như cần phải quét sạch quá khứ và đặt dưới sự hoài nghi nghiêm khắc nhất các ý kiến, thành kiến và tín ngưỡng chưa qua sàng lọc của sự thẩm tra phê phán, thì đó là vì chỉ nên tin, nên “cho hưởng tín nhiệm” như Descartes nói, *những gì mà chúng ta có thể chắc chắn tuyệt đối nhờ bản thân chúng ta.* Cũng từ đó mà có bản chất mới, dựa trên ý thức cá nhân chứ không trên truyền thống nữa, của niềm tin chắc duy nhất tự áp đặt trước tất cả các niềm tin khác: niềm tin của chủ thể trong quan hệ với bản thân nó. Vậy không phải đức tin, tín ngưỡng, như ta đã thấy ở Kitô giáo, cho phép đạt tới chân lý tối hậu nữa, mà là ý thức về bản thân.

Từ đó có *tư tưởng thứ ba* mà tôi muốn nêu lên và em không thể hình dung nổi, vào thời của Descartes, nó mang tính cách mạng đến chừng nào: tư tưởng cho

rằng cần phải cự tuyệt mọi “lập luận quyền uy”. Người ta gọi là “lập luận quyền uy” những niềm tin bị áp đặt từ bên ngoài như những chân lý tuyệt đối bởi các thể chế đầy thế lực mà người ta không có quyền bàn luận, càng không có quyền xem xét lại: gia đình, các thầy giáo, các linh mục v.v. Chẳng hạn, nếu như Nhà Thờ ban lệnh rằng Trái đất không tròn và không quay xung quanh Mặt trời, thế thì em cũng phải thừa nhận như vậy, còn nếu em từ chối, em có nhiều nguy cơ kết thúc trên giàn thiêu, như Giordano Bruno, hay bị ép buộc, như Galilée, công khai tuyên bố mình sai lầm, ngay cả khi em hoàn toàn có lý.

Descartes phế bỏ chính điều này với sự hoài nghi triệt để trứ danh của ông. Nói theo cách khác, ông phát minh ra “tinh thần phê phán”, tự do tư tưởng, và cả ở đây nữa, ông là nhà sáng lập toàn bộ triết học hiện đại. Tư tưởng cho rằng mình phải chấp nhận một ý kiến vì đó là ý kiến của các bậc quyền uy, dù là quyền uy nào chẳng nữa, khiến các nhà Hiện đại hết sức gớm ghét đến mức điều này hầu như xác định đặc tính của họ là như vậy. Tất nhiên, đôi khi cũng có chuyện chúng ta trao niềm tin cho một người hoặc một thể chế, nhưng bản thân cử chỉ này đã thôi không mang ý nghĩa truyền thống của nó: nếu tôi chấp nhận nghe theo phán đoán của người khác, đó là vì về nguyên tắc tôi đã tự tạo cho mình những lý do “đúng đắn” để làm như vậy, chứ không phải vì uy quyền ấy tự áp đặt cho

tôi từ bên ngoài mà không được thừa nhận trước, bắt nguồn từ xác tín cá nhân, chủ quan, của tôi, từ niềm tin chắc sâu kín, và nếu có thể, đã suy nghĩ chín chắn, của tôi.

Có lẽ với một số điều giải thích như trên chắc em đã thấy được rõ hơn đôi chút theo nghĩa nào mà người ta có thể bảo rằng triết học hiện đại là một triết học của “chủ thể”, là một chủ nghĩa nhân văn, thậm chí là một thuyết nhân loại bản vị (anthropocentrisme), tức là, theo nghĩa từ nguyên học, một cách nhìn thế giới đặt con người (*anthropos*, tiếng Hy Lạp) - chứ không phải là *cosmos* hay thần linh nữa - ở trung tâm của tất cả.

Chúng ta đã thấy nguyên lý mới này khiến cho một *theoria* mới đồng thời một đạo lý mới xuất hiện như thế nào. Chỉ còn đôi lời cần nói về các thuyết cứu rỗi mới. Nhiệm vụ này, như có lẽ em dự cảm được, càng khó khăn hơn, vì khi vắng *cosmos* và vắng Chúa, vậy là chỉ dựa vào một chủ nghĩa nhân văn nghiêm ngặt, xem ra ý tưởng cứu rỗi gần như không tưởng tượng nổi.

Và, thực ra, ta còn thấy khá rõ chừng nào rằng những đạo lý không có trật tự thế giới cũng chẳng có mệnh lệnh của thánh thần, ít nhiều còn có thể tưởng tượng được, thì khi mà căn nguyên của thế giới hiện đại là con người và, như ta biết, con người phải chết, ta lại khó thấy chừng nấy liệu con người có thể dựa vào cái gì để vượt qua, dù ít ỏi đến đâu, nỗi sợ cái chết.

Đến mức mà với nhiều người, vấn đề cứu rỗi sẽ biến mất. Đáng buồn hơn nữa là nó có xu thế hòa lẫn với vấn đề đạo đức học.

Tình trạng mơ hồ lẫn lộn này ngày nay thậm chí rất hay gặp, thành thử trước khi đề cập các lời đáp đúng là hiện đại cho câu hỏi cổ xưa về cứu rỗi, tôi muốn làm cho tình trạng ấy được rõ ràng hết mức có thể.

III. TỪ CÂU HỎI ĐẠO LÝ ĐẾN VẤN ĐỀ CỨU RÖI: VÌ SAO HAI KHU VỰC NÀY KHÔNG BAO GIỜ CÓ THỂ HÒA TRỘN LẤN NHAU

Nếu muốn thu tóm những tư tưởng hiện đại mà chúng ta vừa khảo sát vào điều cốt yếu, ta có thể xác định thật đơn giản các đạo lý thế tục như là một tổng thể các giá trị, được thể hiện bằng các nghĩa vụ hoặc các mệnh lệnh, khuyến dụ chúng ta có sự tôn trọng tối thiểu người khác không thế thì không thể có được một cuộc sống cộng đồng an bình.

Điều mà các xã hội của chúng ta, những xã hội coi quyền con người là một lý tưởng, yêu cầu ta tôn trọng ở người khác, đó là phẩm cách bình đẳng của họ, quyền của họ được có tự do, nhất là tự do ý kiến, và quyền được an lạc. Định thức trừu tượng theo đó “tự do của tôi dừng lại ở nơi mà tự do của người khác bắt đầu”, về thực chất, là định lý đầu tiên của sự tôn trọng

người khác không có điều ấy thì không thể có sự cùng tồn tại hòa bình.

Các quy tắc đạo lý là cần thiết một cách nghiêm ngặt, không ai có thể nghi ngờ điều đó. Vì thiếu những quy tắc ấy, cuộc chiến của tất cả chống lại tất cả lập tức thấp thoáng phía chân trời. Như vậy những quy tắc này xuất hiện như là *điều kiện cần* cho cuộc sống cộng đồng an ổn mà thế giới dân chủ nhằm tạo ra. Tuy thế chúng không phải là *điều kiện đủ* cho cuộc sống ấy và tôi muốn em hiểu rõ vì sao các nguyên lý đạo đức, dù quý giá đến mấy, vẫn không giải quyết được gì hết, đích xác là không gì hết, cho những vấn đề hiện sinh mà các thuyết cứu rỗi xưa kia từng đảm trách.

Để thuyết phục em về điều này, tôi muốn em ngẫm nghĩ một lát về hư cấu sau đây: hãy tưởng tượng rằng em có một cây đũa thần cho phép em khiến được các cá nhân sống trong thế giới ngày nay hoàn toàn theo đúng lý tưởng về sự tôn trọng người khác như nó đã được hiện thân trong các nguyên lý nhân văn. Hãy giả định rằng, ở khắp nơi trên thế giới, các quyền của con người được áp dụng không hề sai sót. Từ đó mỗi người coi trọng đầy đủ phẩm cách của tất cả mọi người đồng thời coi trọng quyền bình đẳng của mỗi người để đạt tới hai lợi ích căn bản là tự do và hạnh phúc.

Chúng ta chỉ ước lượng sơ sơ được những đảo lộn sâu thẳm, cuộc cách mạng không gì sánh nổi mà

một thái độ như trên sẽ đưa vào phong tục của chúng ta. Từ nay sẽ không còn chiến tranh cũng chẳng còn tàn sát, không còn diệt chủng cũng chẳng còn tội ác chống nhân loại, không còn phân biệt chủng tộc cũng chẳng còn bài ngoại, không còn cưỡng bức cũng chẳng còn trộm cướp, không còn thống trị cũng chẳng còn bài xích, và các thể chế đàn áp hay trừng phạt như quân đội, cảnh sát, tòa án hoặc nhà tù, thực tế có thể biến đi.

Như vậy để nói rằng đạo lý không phải là không quan trọng, như vậy để nói rằng đạo lý cần thiết đến mức nào đối với cuộc sống cộng đồng, và chúng ta còn cách xa biết mấy sự thực hiện đạo lý, ngay cả thực hiện phần nào thôi.

Tuy nhiên, không một vấn đề nào, tôi nói rõ là không một vấn đề nào, trong các vấn đề hiện sinh sâu xa của chúng ta, có thể nhờ vậy mà được giải quyết. Không một điều gì, ngay cả trong tình trạng thực hiện hoàn hảo nhất đạo lý bản thân nó cũng trác tuyệt nhất, ngăn được chúng ta khỏi già đi, khỏi bất lực chứng kiến những nếp nhăn và những sợi tóc bạc xuất hiện, khỏi ốm đau, khỏi nếm trải những chia ly đau đớn, khỏi biết rằng ta sẽ chết và nhìn thấy những người mà ta yêu mến chết đi, khỏi do dự về những mục đích của giáo dục và khỏi vất vả về phương sách tiến hành những điều ấy, hay thậm chí, đơn giản hơn, khỏi buồn chán và khỏi thấy cuộc sống thường ngày thiếu ý vị...

Chúng ta có là những vị thánh, những sứ đồ hoàn hảo truyền bá quyền con người và đạo đức học cộng hòa, thì cũng không gì đảm bảo được cho ta một cuộc sống tình cảm mỹ mãn. Văn chương nhan nhản những thí dụ cho thấy lô gích của đạo lý và lô gích của đời sống yêu đương tuân theo những nguyên tắc không đồng nhất như thế nào. Đạo đức học chưa bao giờ ngăn được ai khỏi bị lừa dối khỏi bị rời bỏ. Trừ sai sót ra, không một truyện tình nào được dàn dựng trong các tác phẩm tiểu thuyết lớn nhất lại thuộc về hành vi nhân đạo... Nếu việc áp dụng quyền con người cho phép một cuộc sống cộng đồng an bình, thì những quyền này tự bản thân chúng không đem lại một ý nghĩa nào cũng chẳng đem lại một cứu cánh hay một phương hướng nào cho sự tồn tại của con người.

Đó là lý do khiến cho, trong thế giới hiện đại cũng như trong các thời xưa, rất cần phải phát minh ra, ở bên kia đạo đức, cái gì đó thay thế cho thuyết cứu rỗi. Vấn đề là, không có *cosmos* và không có Chúa, điều ấy dường như đặc biệt khó tư duy. Làm thế nào đối địch với sự mong manh và tính hữu hạn của sự tồn tại của con người, với tính phải chết của mọi sự vật ở thế gian này, khi thiếu vắng mọi căn nguyên ở bên ngoài và bên trên nhân loại?

Đó là phương trình mà các thuyết cứu rỗi hiện đại đã phải, dù hay dù dở - và cần thú thực là dở nhiều hơn hay - thử giải quyết.

*Sự xuất hiện một tính tâm linh hiện đại:
tư duy sự cứu rỗi như thế nào nếu thế giới không
còn là một trật tự hài hòa và nếu Chúa đã chết?*

Để làm được việc này, các nhà Hiện đại đã đi theo hai hướng lớn.

Hướng thứ nhất - tôi không giấu em là tôi luôn thấy hướng đó hơi nực cười, nhưng rất cuộc, nó đã chi phối rất mạnh trong hai thế kỷ vừa qua nên không thể lờ nó đi - là hướng của những "tôn giáo về sự cứu rỗi trần thế", đặc biệt là thuyết duy khoa học, chủ nghĩa ái quốc và chủ nghĩa cộng sản.

Điều đó nghĩa là gì?

Đại để, là thế này: do không thể bám víu vào một trật tự vũ trụ, do không còn tin vào Chúa được nữa, nên các nhà Hiện đại đã phát minh ra những tôn giáo thay thế, những tính tâm linh không có Chúa hoặc, nếu em muốn ta nói một cách giản dị hơn, những hệ tư tưởng trong khi truyền bá thường xuyên hơn cả một chủ nghĩa vô thần triệt để, vẫn bám víu bất kể mọi sự vào những lý tưởng có thể đem lại một ý nghĩa cho sự tồn tại của con người, thậm chí có thể biện minh cho việc chết vì những lý tưởng ấy.

Từ thuyết duy khoa học theo kiểu Jules Verne đến chủ nghĩa cộng sản của Marx, đi qua chủ nghĩa ái quốc thế kỷ XIX, những thuyết không tưởng lớn này của con người - quá đỗi con người - ít ra cũng có công lao, quả

thực hơi bi đát, là mưu toan điều bất khả thi: tái phát minh những lý tưởng cao siêu, mà vẫn không ra khỏi các khuôn khổ của bản thân nhân loại, như người Hy Lạp từng làm như vậy với *cosmos* và người Kitô giáo từng làm như vậy với Chúa Trời. Nói rõ, ba cách để cứu vớt sự sống của mình hoặc để biện minh cho cái chết của mình, chuyện cũng như nhau cả, bằng cách hy sinh nó cho một chính nghĩa cao siêu: cách mạng, tổ quốc, khoa học.

Với ba “thần tượng” này, như Nietzsche sẽ nói vậy, người ta đã cứu vãn được điều cốt yếu của đức tin: bằng cách làm cho sự sống của mình phù hợp với lý tưởng, bằng cách hy sinh nó cho lý tưởng khi có dịp, người ta đã có thể giữ gìn xác tín là được “cứu rỗi” nhờ một con đường cuối cùng để đạt tới sự vĩnh hằng.

Để cung cấp cho em một thí dụ mang tính biếm họa, nhưng có ý nghĩa tiêu biểu đến cực điểm cho các tôn giáo về sự cứu rỗi trần thế này - những tôn giáo không có lý tưởng ở bên ngoài nhân loại - tôi sẽ viện dẫn một thời điểm quan trọng của lịch sử báo giới Pháp. Đó là trang nhất của tờ *Nước Pháp mới*, tuần báo trung ương của đảng cộng sản, ngày hôm sau cái chết của Staline.

Em biết rằng khi đó Staline là người đứng đầu Liên bang Xô viết, là đức giáo hoàng, nếu có thể nói vậy, của chủ nghĩa cộng sản thế giới và tất cả các tín đồ đều coi Staline là một anh hùng đích thực, bất kể mọi tội ác của ông ta.

Vậy là vào thời đó - ta đang ở năm 1953 -, Đảng Cộng sản Pháp soạn thảo trang nhất của cơ quan tuyên truyền chính của đảng với những từ ngữ giờ đây có vẻ gây sững sờ, nhưng diễn tả hoàn hảo đặc trưng hãy còn mang tính tôn giáo của quan hệ với cái chết giữa lòng một chủ nghĩa tuy thế vẫn muốn mình là duy vật và vô thần một cách triệt để. Đây là đoạn văn:

“Trái tim của Staline, chiến hữu lấy lòng và người kế tục danh tiếng của Lénine, lãnh tụ, bạn và anh em của những người lao động mọi đất nước, đã ngừng đập. Nhưng chủ nghĩa Staline đang sống, nó là bất tử. Tên tuổi trác tuyệt của bậc thầy thiên tài của chủ nghĩa cộng sản thế giới sẽ chói ngời ánh sáng rực rỡ qua các thế kỷ và sẽ mãi mãi được nhân loại hàm ơn thốt lên đầy yêu thương. Với Staline, chúng ta sẽ mãi mãi trung thành. Những người cộng sản sẽ nỗ lực để, nhờ sự hy sinh tận tụy không mệt mỏi cho chính nghĩa thiêng liêng của giai cấp công nhân [...], xứng đáng với danh hiệu vẻ vang là người theo Staline. Vinh quang đời đời cho Staline vĩ đại mà những công trình khoa học tuyệt vời bất tử sẽ giúp chúng ta tập hợp được đa số nhân dân⁽¹⁾...”

Như em thấy, lý tưởng cộng sản khi đó hết sức

1. Bìa của báo *Nước Pháp* mới ngày 14 tháng Ba 1953.

manh mẽ, hết sức “thiên liêng” như lời ban biên tập, tuy thế rất vô thần, của tờ *Nước Pháp mới*, thành thử nó cho phép vượt qua được cái chết, biện minh được việc người ta hiến dâng đời mình không sợ hãi không hối hận cho lý tưởng. Vậy không phải là quá đáng khi nói rằng đúng là ta đang gặp một hình ảnh mới của các thuyết cứu rỗi. Ngay giờ đây, vết tích cuối cùng của cái tôn giáo không có thần linh ấy, quốc ca Cuba mở rộng niềm hy vọng này đến các công dân bình thường, miễn là họ đã hy sinh vận mệnh riêng tư của mình cho chính nghĩa cao siêu, bởi “chết vì tổ quốc”, bài quốc ca khẳng định, “là đi vào vĩnh cửu”...

Như em biết, ta gặp ở phía hữu những dạng ái quốc hoàn toàn tương đương. Đó là cái người ta vẫn thường gọi là “chủ nghĩa dân tộc”, và ý tưởng cho rằng đáng dâng hiến đời mình cho dân tộc mà ta là một thành viên cũng là chuyện dĩ nhiên trong viễn cảnh này.

Theo một cách thức khá gần gũi với cách thức của chủ nghĩa cộng sản và chủ nghĩa dân tộc, thuyết duy khoa học cũng đã cung cấp cho một số người những lý do để sống và để chết. Nếu hôm nào đó em đã đọc một cuốn sách của Jules Verne, em sẽ thấy các “nhà bác học và nhà xây dựng”, như người ta hãy còn nói ở trường tiểu học thuở tôi còn nhỏ, khi phát hiện một miền đất chưa từng biết hoặc một quy luật khoa học, khi phát minh ra một khí cụ để thám hiểm bầu trời hay

mặt biển, họ có cảm giác là cả họ nữa cũng khắc ghi tên tuổi mình vào sự vĩnh cửu của đại lịch sử và như vậy là biện minh cho toàn bộ sự tồn tại của họ...

Mong sao cho họ vạn sự như ý.

Nếu vừa rồi tôi bảo em rằng tôi luôn thấy những tôn giáo mới này hơi nực cười - thậm chí đôi khi rất nực cười - thì không chỉ vì số người chết do chúng gây nên. Những tôn giáo này đã giết rất nhiều, đó là một sự thực, nhất là hai tôn giáo đầu tiên, nhưng chủ yếu chúng làm tôi chứng hững vì sự ngây ngô của chúng. Bởi rất hiển nhiên, em hiểu rõ là sự cứu rỗi của cá nhân, bất kể mọi nỗ lực của cá nhân ấy, không thể hòa lẫn với sự cứu rỗi của nhân loại. Thậm chí dù ta hy sinh tận tụy cho một chính nghĩa tuyệt vời, với niềm xác tín rằng lý tưởng cao hơn sự sống của mình vô cùng, thì chung cục, vẫn cứ là cá nhân chịu đau khổ và chết đi với tư cách con người riêng tư, chứ chẳng ai thay vào chỗ người ấy. Đối mặt với cái chết cá nhân này, chủ nghĩa cộng sản, chủ nghĩa duy khoa học, chủ nghĩa dân tộc và mọi “chủ nghĩa” khác, mà người ta muốn thay vào chỗ các chủ nghĩa kia, rất có nguy cơ một ngày nào đó chỉ xuất hiện như những điều trừu tượng trống rỗng đến não lòng.

Như Nietzsche, nhà tư tưởng “hậu hiện đại” lớn nhất, mà chúng ta sẽ nghiên cứu tư tưởng ở chương sau, sẽ nói rằng niềm đam mê những “ý hướng lớn lao” tự xưng là cao siêu hơn cá nhân, thậm chí cao siêu

hơn cả sự sống, chẳng phải là một mưu mẹo tối hậu của những tôn giáo mà người ta đã muốn vượt qua hay sao?

Tuy nhiên, đằng sau tất cả những gì có thể là nực cười ở những cố gắng tuyệt vọng này, vẫn diễn ra, bất kể mọi sự, một cuộc cách mạng có tầm ảnh hưởng vô cùng rộng lớn. Bởi điều đan dệt bên trong những tôn giáo giả này và đằng sau cái tầm thường vô vị bề ngoài hay thực sự của chúng, chính là sự thể tục hóa hay sự nhân tính hóa thế giới. Không có những căn nguyên vũ trụ hoặc tôn giáo, thì bản thân nhân loại bắt đầu được thiêng liêng hóa tới mức đến lượt nó cũng đạt được cương vị là căn nguyên siêu việt. Và chẳng, việc làm ấy chẳng có gì là khó tưởng tượng: rất cuộc, không ai có thể chối cãi rằng nhân loại, trong tổng thể của nó, theo một nghĩa, là cao siêu hơn mỗi cá nhân hợp thành nó, cũng như lợi ích chung về nguyên tắc phải thắng thế lợi ích của các tư nhân.

Chắc hẳn, đó là lý do khiến cho những thuyết cứu rỗi mới mẻ không có Chúa cũng chẳng có trật tự vũ trụ đã thuyết phục thành công bao tín đồ mới mẻ.

Nhưng, vượt xa hơn những hình thái cho đến bây giờ là tân kỳ của tính tôn giáo, triết học hiện đại, như vừa rồi tôi đã để em dự cảm thấy, cũng đã tư duy được vấn đề cứu rỗi theo cách khác, vô cùng sâu sắc hơn.

Giờ đây tôi không muốn triển khai chi tiết nội dung của cách tiếp cận nhân văn mới mẻ này. Tôi sẽ

nói lại với em kỹ hơn trong chương dành cho tư tưởng đương đại, khi ta nghiên cứu Nietzsche.

Tôi chỉ nói một điều thôi, để em khỏi có cảm giác rằng tư tưởng hiện đại rút lại là những điều tầm thường vô vị chết người của chủ nghĩa cộng sản, của thuyết duy khoa học hay của chủ nghĩa dân tộc.

Chính Kant, theo dấu chân của Rousseau, lần đầu tiên đã đề khởi quan niệm mấu chốt về “tư duy phóng khoáng” như là ý nghĩa của đời người. Tư duy phóng khoáng, trong mắt Kant, là điều ngược lại với đầu óc thiển cận, đó là tư duy dứt được mình ra khỏi tình thế cội nguồn riêng tư để nâng mình lên đến chỗ thấu hiểu người khác.

Để cung cấp cho em một thí dụ đơn giản, khi em học một ngoại ngữ, em phải đồng thời tách xa bản thân em và điều kiện xuất phát đặc thù của em, thí dụ như tiếng Pháp, để đi vào một khu vực rộng lớn hơn, phổ quát hơn, tại đó đang sinh sống một nền văn hóa khác và nếu không phải một nhân loại khác, thì ít ra cũng là một cộng đồng người khác với cộng đồng mà em thuộc về và em đang bắt đầu theo cách nào đó, rời ra nhưng không vì thế mà chối bỏ.

Vậy là, bằng cách dứt mình ra khỏi những tính đặc thù ban đầu của mình, ta đi vào *hiều nhân tính hơn*. Bằng cách học một ngôn ngữ khác, chẳng những em có thể giao tiếp với đông người hơn mà em còn khám phá, qua ngôn ngữ, những tư tưởng khác, những

dạng hài hước khác, những kiểu thức khác của quan hệ với tha nhân và thế giới. Em *mở rộng* tầm nhìn của em và em đẩy lùi những hạn giới tự nhiên của trí óc gắn chặt với cộng đồng của mình - nó là cổ mẫu (archetype) của đầu óc thiên cận.

Vượt xa hơn thí dụ đặc thù về các ngôn ngữ, ở đây toàn bộ ý nghĩa của trải nghiệm của con người có liên can. Nếu như hiểu biết và yêu mến chỉ là một, thì trong khi mở rộng chân trời bằng cách tự trau dồi, em đang đi vào một chiều kích của sự tồn tại của con người nó “biện minh” cho sự tồn tại ấy và đem lại cho nó một ý nghĩa (sens) - một nghĩa (signification) đồng thời một phương hướng (direction)¹.

“Lớn lên” để làm gì? đôi khi người ta hỏi thế. Có lẽ để làm việc trên, và ngay nếu ý tưởng ấy không còn cứu được ta khỏi cái chết - nhưng ý tưởng nào có thể làm được điều đó chứ? -, thì ít ra nó cũng đem lại ý nghĩa cho việc đương đầu với cái chết.

Sau này chúng ta sẽ trở lại vấn đề, để nói kỹ như nó đáng được nói kỹ và để chỉ ra cho em một cách rõ ràng hơn theo nghĩa nào mà nó thay thế cho các thuyết cứu rỗi xưa.

Nhưng cho lúc này, và đúng là để hiểu sự cần thiết của một diễn ngôn rốt cuộc đã hết ảo tưởng, còn cần đi qua một giai đoạn nữa: giai đoạn của “giải kiến

1. *Sens* đồng nghĩa với cả *signification*, cả *direction*. N.D.

tạo", của sự phê phán những ảo tưởng và những cách nhìn cũ ngây ngô về thế giới. Và về phương diện này, chính Nietzsche là người vĩ đại nhất, bậc thầy của sự nghi ngờ, nhà tư tưởng sắc sảo nhất, con người đánh dấu một nấc hãm cho toàn bộ triết học tương lai: sau ông, không thể nào quay trở lại những tín ngưỡng ngày xưa nữa.

Đã đến lúc để em tự hiểu vì sao.

Chương 5

TÍNH CHẤT HẬU HIỆN ĐẠI

Trường hợp Nietzsche

Trước hết là một điều lưu ý về từ vựng: trong triết học đương đại, người ta đã có thói quen gọi là “hậu hiện đại” những tư tưởng, bắt đầu từ giữa thế kỷ XIX, sẽ tiến hành phê phán chủ nghĩa nhân văn hiện đại, và đặc biệt là phê phán triết học Ánh sáng. Cũng như triết học Ánh sáng đã đoạn tuyệt với những vũ trụ luận lớn của thời Cổ đại và mở đầu một sự phê phán tôn giáo, các nhà “hậu hiện đại” sẽ công kích hai xác tín mạnh mẽ nhất khích lệ các nhà Hiện đại từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XIX: xác tín cho rằng con người sẽ là trung tâm của thế giới, là căn nguyên của mọi giá trị đạo lý và chính trị; xác tín coi lý trí là một sức mạnh giải phóng phi thường và, nhờ vào những tiến bộ của các “Ánh sáng”, cuối cùng chúng ta sẽ tự do hơn và hạnh phúc hơn.

Triết học hậu hiện đại sẽ phản bác hai định đề này. Vậy nó sẽ đồng thời là *sự phê phán chủ nghĩa nhân văn* và *phê phán chủ nghĩa duy lý*. Không nghi ngờ gì hết, chính ở Nietzsche, triết học hậu hiện đại sẽ đạt đỉnh cao của nó. Dù ở nơi khác mọi người nghĩ thế nào chẳng nữa - và em sẽ thấy có thể có rất nhiều sự dè dặt đối với Nietzsche - thì tính triệt để, thậm chí tính dữ dội trong sự tấn công của Nietzsche chống chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa nhân văn chỉ có thể sánh với kỳ tài của ông trong cách vận dụng những điều trên.

Nhưng, rốt cuộc, vì sao có cái nhu cầu “giải kiến tạo” (*déconstruire*), như Heidegger, một triết gia đương đại lớn sẽ nói, những gì mà chủ nghĩa nhân văn hiện đại đã từng xiết bao vất vả tạo lập? Vì sao, một lần nữa, lại chuyển từ một cách nhìn này về thế giới này sang một cách nhìn khác? Những duyên cớ nào làm cho các Ánh sáng có vẻ như bất túc hoặc hão huyền, những lý do nào sẽ lại thúc đẩy triết học muốn “tiến xa hơn”?

Nếu ta giới hạn ở điều trọng yếu, thì câu trả lời có thể khá ngắn gọn. Triết học hậu hiện đại, ta từng cùng nhau thấy, đã tự nó truất phế *cosmos* và phê phán các quyền uy tôn giáo để thay thế những điều đó bằng lý trí và tự do của con người, bằng lý tưởng dân chủ và nhân văn về những giá trị đạo lý xây dựng trên nhân tính của con người, trên những gì làm nên sự khác

biệt đặc thù của con người với mọi tạo vật khác, bắt đầu bằng con vật. Nhưng, như em cũng còn nhớ, tất cả những điều này diễn ra trên cơ sở một sự hoài nghi triệt để, chính sự hoài nghi mà Descartes đã vận dụng trong các công trình của ông, tức là trên nền tảng của một sự thiêng liêng hóa đích thực tinh thần phê phán, của một sự tự do tư tưởng có thể đi tới chỗ quét sạch mọi di sản quá khứ, mọi truyền thống. Bản thân khoa học cũng được nguyên lý này gây cảm hứng từ bên này xuyên thấu qua bên kia, thành thử từ giờ trở đi không gì còn chặn được nó trong việc kiếm tìm chân lý nữa.

Mà chính điều này đã không được các nhà Hiện đại ước lượng đầy đủ. Giống như phù thủy tập sự hô âm binh lên rồi không điều khiển được chúng, Descartes và các triết gia Ánh sáng cũng đã giải thoát một linh thần, linh thần⁽¹⁾ phê phán, một khi đã vận hành thì không gì có thể dừng lại được. Nó như một chất axít tiếp tục ăn mòn các chất liệu nó đã chạm đến, ngay cả khi người ta định ngăn chặn nó bằng cách đổ nước vào. Lý trí và các lý tưởng nhân văn sẽ phải chịu tổn hại, thành thử thế giới tinh thần do chúng xây dựng rốt cuộc sẽ là nạn nhân của chính những nguyên lý làm nền tảng cho thế giới ấy.

1. Cách chơi chữ : *esprit* có nghĩa *thần linh, vong linh*, cũng có nghĩa *tinh thần, trí óc...* (*esprit critique*: óc phê phán, tinh thần phê phán). N.D.

Nhưng ta hãy nói rõ ràng hơn một chút.

Khoa học hiện đại, kết quả của tinh thần phê phán và của sự hoài nghi có hệ thống, đã phá hủy các vũ trụ luận và đã làm yếu đi rất nhiều, ít ra là trong thời gian đầu, cơ sở của quyền uy tôn giáo. Đó là một sự thực. Tuy nhiên, như chúng ta đã thấy ở cuối chương trước, chủ nghĩa nhân văn đã không phá hủy hoàn toàn, còn lâu mới như vậy, một cấu trúc tôn giáo căn bản: cấu trúc của cõi bên kia đối lập với cõi trần này, của thiên đường đối lập với hiện thực trần gian hay, nếu em muốn, của lý tưởng đối lập với thực tế. Đó là lý do khiến cho, trong mắt Nietzsche, ngay cả khi những người cộng hòa kế thừa thời Ánh sáng tự bảo là mình vô thần, thậm chí duy vật, thực ra họ vẫn tiếp tục *tin ngưỡng*! Tất nhiên, không phải theo nghĩa là họ vẫn còn cầu Chúa, nhưng theo nghĩa là họ không vì thế mà kém sùng bái những ảo ảnh mới, bởi họ vẫn tiếp tục *tin* rằng một số giá trị *cao siêu hơn sự sống*, rằng thực tế phải được xét đoán nhân danh lý tưởng, rằng phải biến đổi thực tế để làm cho nó phù hợp với những lý tưởng cao siêu: quyền con người, khoa học, lẽ phải, nền dân chủ, chủ nghĩa xã hội, sự bình đẳng về các cơ hội, v.v.

Mà cách nhìn sự vật như thế về căn bản vẫn kế thừa thần học, ngay cả khi và nhất là khi nó không biết như vậy mà lại muốn mình là cách mạng hay là phi tôn giáo! Tóm lại, trong mắt của các nhà hậu hiện đại,

và đặc biệt là của Nietzsche, chủ nghĩa nhân văn thời Ánh sáng vẫn còn là tù binh, mà không biết như vậy, của các cấu trúc chủ yếu của tôn giáo bị nó tổng tiền, đúng vào lúc nó tự nhận là đã vượt qua được những cấu trúc ấy. Vì vậy có thể nói là cần phải áp dụng cho cả nó nữa những lời phê bình mà nó đã trút vào người khác, những người theo các vũ trụ luận cổ xưa hay các tư tưởng tôn giáo.

Trong bài tựa cho *Ecce Homo (Người ấy đó)*⁽¹⁾, một trong những tác phẩm hiếm hoi mang hình thức tâm sự, Nietzsche đã miêu tả thái độ triết học của ông bằng những lời lẽ biểu lộ trọn vẹn sự đoạn tuyệt do ông thiết lập đối với chủ nghĩa nhân văn hiện đại. Chủ nghĩa nhân văn này không ngừng khẳng định niềm tin của nó vào sự tiến bộ, khẳng định xác tín của nó coi việc phổ biến khoa học và kỹ thuật sẽ đưa tới những thời kỳ tốt đẹp hơn, coi lịch sử và chính trị phải được dẫn dắt bởi một lý tưởng, thậm chí bởi một sự không tưởng có thể khiến cho nhân loại tôn trọng bản thân mình hơn, v.v. Rất chính xác đó là kiểu tín ngưỡng, kiểu tôn giáo tính không có Chúa, hay như Nietzsche

1. *Ecce Homo*, tiếng latin có nghĩa “Người ấy đó”, là câu nói của Ponce Pilate, quan biện lý người La mã, lúc đưa Jésus ra trước đám đông, sau khi Jésus bị bắt. Sử dụng lời này làm nhan đề cho một cuốn tự thuật có ý định đảo lộn những tiêu chuẩn của việc tự trình bày bản thân, có ý định tuyên chiến với Kitô giáo, với siêu hình học và đạo đức truyền thống, Nietzsche khiến cho tác phẩm - được viết ít lâu trước khi ông phát điên - mang đậm tính chất khiêu khích và giễu nhại. N.D.

nói bằng từ ngữ rất riêng của ông, là những “thần tượng”, mà ông định giải kiến tạo “bằng cách triết lý với một cây búa”. Ta hãy nghe ông một lát:

“Làm cho nhân loại tốt lên ư? Đó đúng là điều cuối cùng mà *tôi* đây, *tôi* sẽ hứa hẹn. Đừng có chờ đợi *tôi* dựng lên những thần tượng mới! Tốt hơn là các thần tượng cũ hãy biết rằng khó khăn thế nào khi có chân bằng đất sét! *Lật đổ* các “thần tượng” - *tôi* gọi tất cả các lý tưởng như vậy -, có lẽ đó là nghề nghiệp thực sự của *tôi*. Chính bằng cách bịa ra điều dối trá về một thế giới lý tưởng mà người ta đã làm cho thực tại mất đi giá trị của nó, ý nghĩa của nó, tính chân thực của nó. Điều *dối trá* về lý tưởng đã là điều trù ruà đè nặng lên thực tại cho đến bây giờ, thậm chí nhân loại đã vì thế mà thành dối trá và giả tạo cho đến tận chốn thẳm sâu nhất của bản năng nó - cho đến chỗ thờ phụng các giá trị *đối lập* với những giá trị lẽ ra có thể đảm bảo cho nó một sự phát triển tốt đẹp, một tương lai...”

Vậy vấn đề không còn là tái thiết lập một *thế giới* con người, một “cứu cánh giới” (règne des fins), tại đó cuối cùng mọi người sẽ bình đẳng về phẩm cách như Kant và các nhà cộng hòa từng mong muốn. Trong mắt nhà hậu hiện đại, nền dân chủ, dù người ta có cho nó nội dung thế nào chăng nữa, vẫn chỉ là một ảo tưởng

tôn giáo mới trong những ảo tưởng khác, thậm chí một trong những ảo tưởng tệ hại nhất bởi nó tự che giấu quá thường xuyên dưới những bề ngoài của một sự đoạn tuyệt với thế giới tôn giáo bằng cách sẵn sàng tự nhận mình là “thế tục”. Nietzsche không ngừng trở lại vấn đề này, và trở lại theo cách rõ ràng nhất, như, đây là một thí dụ trong hàng ngàn thí dụ khác, ở đoạn văn từ cuốn sách của ông mang nhan đề *Bên kia thiện và ác*:

“Chúng ta là những người viện ra một niềm tin khác, chúng ta là những người coi khuynh hướng dân chủ chẳng những như một hình thái thoái hóa của tổ chức chính trị, mà còn như một hình thái suy đồi và sút kém của nhân loại bị nó bắt phải thành tâm thường và bị nó làm giảm giá trị, chúng ta sẽ đặt hy vọng của mình vào đâu?”

Dù sao mặc lòng, cũng không đặt vào nền dân chủ! Tìm cách phủ nhận điều sau đây là phi lý: Nietzsche ngược hẳn lại với một nhà dân chủ và, thật chẳng may, không phải hoàn toàn ngẫu nhiên mà bọn Quốc xã coi ông như một trong những người gây cảm hứng cho chúng.

Tuy nhiên nếu muốn hiểu ông, thì trước khi phán xét ông, cần đi xa hơn nữa, thậm chí rất xa, và đặc biệt về phía điều này: nếu ông gớm ghét các lý tưởng với

tư cách lý tưởng, nếu ông muốn đập vỡ thần tượng của các nhà Hiện đại bằng cây búa triết học của mình, thì đó là vì trong mắt ông, tất cả các thần tượng ấy đều thuộc về một sự phủ định sự sống, thuộc về cái mà ông gọi là “chủ nghĩa hư vô”. Trước khi dẫn thêm nữa vào công trình của ông, điều cốt yếu là ít ra em phải biết qua khái niệm trung tâm này trong sự giải kiến tạo của ông đối với những điều không tưởng về đạo lý và chính trị hiện đại.

Xác tín của Nietzsche, đó là tất cả các lý tưởng, dù chúng mang tính tôn giáo rõ ràng hay không, dù chúng hữu khuynh hay tả khuynh, bảo thủ hay tiến bộ, mang tính tâm linh hay duy vật, đều có cùng một cấu trúc và cùng một tính mục đích: về căn bản, như tôi đã bắt đầu giải thích với em, chúng thuộc về một cấu trúc thần học bởi vấn đề vẫn là bịa ra một cõi bên kia tốt đẹp hơn cõi trần này, là tưởng tượng ra những giá trị bảo là ở bên trên và bên ngoài sự sống, hoặc để nói bằng biệt ngữ của các triết gia, những giá trị “siêu việt” (valeurs transcendantes). Mà trong mắt Nietzsche, thì một sự bịa đặt như vậy bao giờ cũng mang những “ý định xấu”, tất nhiên là một cách thâm kín. Mục đích thực sự của nó không phải là giúp đỡ nhân loại, mà chỉ là đạt tới chỗ xét đoán và cuối cùng là kết án bản thân sự sống, là phủ định thực tế thật sự nhân danh những hiện thực giả dối, thay vì đảm đương lấy thực tế và chấp nhận nó như nó vốn thế.

Chính sự phủ định thực tế nhân danh lý tưởng này được Nietzsche gọi là “chủ nghĩa hư vô”. Cứ như thế, nhờ sự hư cấu ra những điều bảo là lý tưởng và những điều không tưởng, người ta đặt mình ở bên ngoài hiện thực, ngoài sự sống, trong khi cốt lõi tư tưởng của Nietzsche, mũi nhọn tối hậu của nó, đó là không có sự siêu việt, là bất kỳ phán đoán nào cũng là một triệu chứng, một phát tán của sự sống nó dự phần vào sự sống và không bao giờ có thể ở bên ngoài sự sống.

Em đang nắm giữ ở đó luận đề trung tâm của toàn bộ tư tưởng của Nietzsche, và nếu em hiểu rõ nó, thì không một điều gì sẽ còn ngăn cản em đọc ông: chẳng có gì ở bên ngoài hiện thực sự sống, ở bên trên không, bên dưới cũng không, ở trên trời không, dưới địa ngục cũng không, và mọi lý tưởng trứ danh của chính trị, của đạo lý và của tôn giáo chỉ là những “thần tượng”, những khoa trương siêu hình, những hư cấu, chúng chẳng nhằm cái gì khác ngoài việc trốn chạy sự sống, trước khi quay lại chống nó. Bao giờ đó cũng là việc người ta làm khi người ta xét đoán hiện thực nhân danh lý tưởng, cứ như thể lý tưởng là siêu việt, bên ngoài hiện thực, trong khi mọi sự đều là tự tại ở hiện thực, từ bên này xuyên thấu qua bên kia và không sót lại một chút gì.

Chúng ta sẽ trở lại tư tưởng này, làm rõ nó hơn, bằng cách đưa ra những thí dụ cụ thể để em hiểu kỹ nó - vì nó không dễ -, nhưng bước đầu, em đã có thể

nhận biết được vì sao triết học hậu hiện đại tất yếu phải đi tới chỗ phê phán triết học của các nhà Hiện đại, theo ý nó, triết học này hãy còn mang quá nhiều dấu ấn của những điều không tưởng tôn giáo.

Có thể nói rằng các nhà Hiện đại giống như người tưới nước bị tưới ướt: họ đã phát minh ra tinh thần phê phán, sự hoài nghi và lý tính sáng suốt và tất cả những vị những chất thiết yếu cho triết học của họ giờ đây quay lại chống họ! Những nhà tư tưởng “hậu hiện đại” chủ chốt, Nietzsche tất nhiên rồi, nhưng cả Marx và Freud nữa, ít ra là một phần, sẽ được xác định đúng là những “triết gia của hoài nghi”: từ nay mục đích của triết học là giải kiến tạo những ảo tưởng mà chủ nghĩa nhân văn cổ điển từng tự ru mình. Những “triết gia của hoài nghi”, đó là những nhà tư tưởng lấy dự cảm sau đây làm nguyên tắc phân tích, cái dự cảm rằng, ở đằng sau các tín ngưỡng truyền thống, đằng sau những “giá trị xưa tốt đẹp”, tự nhận là cao thượng, trong sáng và siêu việt, bao giờ cũng có *những lợi ích ẩn giấu, những lựa chọn vô ý thức, những sự thật sâu xa hơn... và nhiều khi không thể thú nhận*. Như nhà phân tâm học, tìm cách truy lùng và thấu hiểu cái vô thức đằng sau những triệu chứng của bệnh nhân, triết gia hậu hiện đại trước hết học coi chừng những điều hiển nhiên tối sơ, những thành kiến, để đến xem xét ở phía sau, ở bên dưới, nếu cần thì liếc xéo, nhằm dò ra những định kiến che giấu, xét cho cùng chúng là cơ

sở tạo lập nên những điều hiển nhiên và những thành kiến ấy.

Đó cũng là lý do khiến Nietzsche không ưa những đại lộ lớn, cũng chẳng ưa những sự “đồng thuận”. Ông ưu ái những nẻo đường ngang tắt, những mép lề và những đề tài gây tức giận. Thực ra, cũng như những người cha sáng lập nên nghệ thuật đương đại, cũng như Picasso trong hội họa hay Schönberg trong âm nhạc, Nietzsche là một nhà tiên phong chủ nghĩa, một người muốn cách tân trên hết, muốn quét sạch quá khứ trên hết. Điều sẽ biểu thị cao độ nhất đặc tính của môi trường hậu hiện đại, đó là khía cạnh lếu lảo bất kính của nó, sự chán ngấy những tình cảm tốt đẹp, những giá trị tư sản, tự tin và an bài: người ta phủ phục trước chân lý khoa học, lý trí, đạo đức của Kant, nền dân chủ, chủ nghĩa xã hội, nền cộng hòa... Chuyện đó có trở ngại gì đâu, các nhà tiên phong chủ nghĩa, đứng đầu là Nietzsche, sẽ bắt tay vào đập vỡ hết, để phơi ra trước mặt thế giới những gì nấp ở đằng sau! Họ có, nếu em muốn, một khía cạnh nho nhỏ du côn (ở dạng có văn hóa hơn...) càng táo tợn bởi trong mắt họ, chủ nghĩa nhân văn đã mất hết những gì của sức mạnh phá hủy và sáng tạo mà nó còn có ban đầu, khi chính nó đập vỡ những thần tượng của vũ trụ luận Hy Lạp hay của Kitô giáo trước khi, nếu ta dám nói, đến lượt nó tư sản hóa.

Cũng điều đó sẽ giải thích tính triệt để, thậm chí

sự thô bạo và cả những lầm lạc đáng sợ của tính hậu hiện đại trong triết học: phải, cần phải nói điều này một cách từ tốn, ở bên ngoài mọi cuộc luận chiến, không phải ngẫu nhiên mà Nietzsche là nhà tư tưởng được bọn quốc xã sùng bái, cũng chẳng phải ngẫu nhiên mà Marx được những người theo Staline và theo Mao sùng bái... Song tư tưởng của Nietzsche, đôi khi rất khó chịu, vẫn cứ thần tình, sắc sảo hết mực. Người ta có thể không chia sẻ các ý tưởng của ông, thậm chí người ta có thể ghét chúng, nhưng sau ông người ta không thể suy nghĩ như trước nữa. Đó là dấu hiệu không thể chối cãi của thiên tài.

Để trình bày với em những mẫu hình chủ yếu của triết học Nietzsche, tôi lại sẽ theo ba trục chính mà giờ đây em đã quen thuộc: *theoria*, *praxis*, (*lý thuyết, thực hành*), thuyết cứu rỗi.

Một số chuyên gia về Nietzsche - hoặc tự nhận như vậy - sẽ không quên cam đoan với em rằng thật phi lý khi muốn tìm cái gì như một *theoria* ở con người tấn công kịch liệt hết mức chủ nghĩa duy lý, con người phê phán không mệt mỏi mọi “ý chí đạt chân lý” (*volonté de vérité*) - và chẳng tôi vừa nói với em lý do - ở một nhà tư tưởng không ngừng chế nhạo cái mà ông gọi là “con người lý thuyết” - triết gia hay nhà khoa học - phẫn khích vì niềm “đam mê nhận thức”. Sẽ có vẻ báng bổ hơn nữa đối với phái Nietzsche chính thống - vì cái giống loài lạ lùng này, chắc sẽ làm Nietzsche

cười lẫn, có tồn tại đấy - nếu nói đến một “đạo lý” trong khi Nietzsche không ngừng tự xác định bản thân như “kẻ phi đạo đức”, nói đến một minh triết ở con người mà người ta thường thích thú nhắc nhở rằng có lẽ không phải hoàn toàn ngẫu nhiên nếu người đó chết trong trạng thái điên rồ. Và nói gì đây về một thuyết cứu rỗi ở nhà tư tưởng về “cái chết của Chúa”, ở một triết gia táo tợn ví mình với Kẻ Phản-Kitô⁽¹⁾ và nhạo báng rõ ràng mọi loại “tâm linh”?

Tôi lại cho em lời khuyên này: đừng nghe tất cả những gì mọi người bảo em, và hãy luôn tự mình xét đoán. Hãy đọc các tác phẩm của Nietzsche - tôi gợi ý em nên bắt đầu bằng *Hoàng hôn của các thần tượng* (*Le Crépuscule des idoles*), và đặc biệt bằng chương nhỏ có nhan đề “Trường hợp Socrate” mà lát nữa tôi sẽ nói với em. Hãy so sánh đối chiếu các diễn giải của số người này với số người khác, rồi tự có ý kiến của mình.

Đã nói như vậy rồi, tôi sẽ tâm sự với em điều này: tất nhiên, đây là một điều rõ ràng sờ sờ trước mắt bất kỳ độc giả nào, người ta sẽ không tìm thấy ở Nietzsche một *theoria*, một *praxis* và một thuyết cứu rỗi theo nghĩa mà ta đã gặp những điều ấy ở các nhà khắc kỷ, ở những người Kitô giáo và ngay cả ở Descartes,

1. Kẻ Cứu thế giả, theo sách Khải Huyền trong Tân Ước, sẽ xuất hiện trước ngày tận thế ít lâu để rao giảng một tôn giáo thù nghịch với tôn giáo của đức Kitô, cuối cùng y bị đức Kitô đánh bại. N.D.

Rousseau hay Kant. Nietzsche đúng là cái mà người ta gọi là một nhà “phả hệ học” (généalogiste) - đấy là cái tên ông tự đặt cho mình -, một nhà “giải kiến tạo”, cái người suốt đời tấn công những ảo tưởng của truyền thống triết học, và điều này thì chẳng ai là không thấy.

Tuy nhiên, phải chăng điều ấy có nghĩa là người ta không gặp được trong công trình của ông một tư tưởng sẽ đến chiếm chỗ của những ý tưởng xưa, sẽ đến thay thế cho những “thần tượng” của siêu hình học truyền thống? Dĩ nhiên không phải vậy, và như em sẽ thấy, Nietzsche không giải kiến tạo vũ trụ luận Hy Lạp, Kitô giáo hay triết học Ánh sáng chỉ vì cái thú phủ định hay phá hoại, mà là để dọn sạch chỗ cho những tư tưởng mới mẻ, căn bản, sẽ tạo lập hoàn toàn, dù theo một nghĩa tân kỳ, một *theoria*, một *praxis* và thậm chí cả một *tư tưởng cứu rỗi* kiểu mới nữa.

Ở chỗ này ông vẫn cứ là một triết gia.

Chúng ta hãy xem xét vấn đề đó sát gần hơn một chút bằng cách, không để mình bị tác động bởi những sự đề phòng vô bổ, tiếp tục lấy lại ba trục lớn của chúng ta: *theoria*, *praxis*, thuyết cứu rỗi, để xem Nietzsche có thể lại phát minh ra được những gì ở nơi chốn và vị trí của những điều ấy, khi ông tiến hành phá hoại chúng từ bên trong.

I. VƯỢT SANG BÊN KIA THEORIA: MỘT “KIẾN THỨC VUI TƯƠI” RỪ BỎ COSMOS, CHÚA TRỜI VÀ CÁC “THẦN TƯỢNG” CỦA LÝ TÍNH

Thứ lỗi cho tôi vì quay lại vấn đề, nhưng điều này trở nên hết sức quan trọng thành thử giờ đây tôi phải chắc chắn là em đã hiểu rõ rằng bao giờ trong *theoria* triết học cũng có hai phương diện. Có *theion* và *orao*, cái *thần diệu* mà người ta tìm cách nhận ra trong thực tại và cái *nhìn* xem ngắm nó, cái mà người ta muốn biết và cái mà nhờ nó người ta tìm cách đạt được điều trên (những phương tiện mà người ta sử dụng để làm được việc đó). Nói theo cách khác, lý thuyết luôn bao gồm, một mặt, định nghĩa về thực chất sâu kín nhất của bản thể, về điều quan trọng nhất trong thế giới bao quanh ta (cái mà người ta gọi là *bản thể luận* (*ontologie*) - *onto* dẫn trở về từ ngữ Hy Lạp có nghĩa “đang là”) và, mặt kia, định nghĩa về cách nhìn, hay chí ít, về những phương tiện nhận thức cho phép chúng ta nắm bắt thực chất sâu kín ấy (cái mà người ta gọi là *nhận thức luận*).

Thí dụ, ở các nhà khắc kỷ, em còn nhớ, “bản thể luận” là việc xác định thực chất sâu kín nhất của Bản thể, cái gì, trong thực tế, là cái thực nhất hay cái “thần diệu” nhất, như là sự hài hòa, *cosmos*, trật tự hài hòa, đúng đắn và đẹp đẽ; còn về nhận thức luận, nó nằm ở sự chiêm ngưỡng, nhờ hoạt động của trí năng mà nắm bắt được phương diện “lô gích” của vũ trụ, cái

logos phổ quát cấu trúc nên toàn bộ thế giới. Ở những người Kitô giáo, Bản thể tối cao, cái “đang là” nhất, không phải *cosmos* nữa, mà là một đức Chúa nhân vị, và phương tiện phù hợp để tư duy Người, phương kế duy nhất, thực vậy, để đến được với Người theo cách nào đó, không còn là lý tính mà là đức tin. Hoặc nữa, ở các nhà Hiện đại, ở Newton và nhất là ở Kant, thế giới thôi mang tính vũ trụ hay thần diệu để trở nên một tổ thành của những lực mà nhà bác học cố gắng tư duy nhờ trí năng, bằng cách làm rõ những quy luật lớn, thí dụ như luật nhân quả, chi phối quan hệ giữa các vật thể...

Ở Nietzsche, chúng ta cũng sẽ theo dõi hai trục lớn tạo thành *theoria* để thấy, đúng là ông đã bắt chúng phải chịu những sự vắn vẹo ra sao và ông đã sắp đặt lại chúng theo kiểu tân kỳ như thế nào.

Như em sẽ thấy, *theoria* của Nietzsche, không chơi chữ một cách dở hơi, là một “*a-theoria*” (không lý thuyết) thì đúng hơn - theo nghĩa người ta nói về một người không tin ở Chúa là người ấy vô-thần (a-thée), nghĩa sát từng chữ là: không có Thần thánh (trong tiếng Hy Lạp, tiền tố *a* chỉ đơn giản mang nghĩa “không có”). Vì với Nietzsche, một mặt, bản chất của thực tế, thực chất sâu kín nhất của bản thể, chẳng có gì là mang tính vũ trụ là thần diệu, mà ngược hẳn lại, và mặt khác, nhận thức không thuộc những phạm trù của cái nhìn - của *oraos* Hy Lạp. Nó không phải là một sự chiêm ngưỡng

hay một quang cảnh thụ động như ở Cổ nhân. Nó cũng không phải, như ở các nhà Hiện đại, là một ý đồ xác lập bất kể mọi điều những mối liên hệ giữa các sự vật nhằm tìm lại một hình thái mới mẻ của trật tự và của ý nghĩa. Nhưng, như tôi đã gợi ý với em, ngược lại nó là một sự “giải kiến tạo” được chính Nietzsche đặt cho cái tên “phá hệ”.

Bản thân từ này nói lên khá nhiều: giống như trong hoạt động vẽ lại các mối liên hệ của một dòng họ, rễ, thân và các cành nhánh của cây, triết học thực sự, theo Nietzsche, phải làm rõ nguồn gốc ẩn giấu của các giá trị và các tư tưởng cứ muốn mình là thiêng liêng, không ai đụng chạm đến được, từ trên trời tới... để kéo chúng xuống trở lại Trái đất và phơi bày cách thức, đôi khi rất *trần tục*, thật vậy (đó là một trong những từ được Nietzsche ưa thích), mà thực ra chúng được sản sinh.

Chúng ta hãy xem xét điều này sát gần hơn một chút trước khi đi đến bản thể luận.

A. Nhận thức luận: “phá hệ” chiếm chỗ của *theoria* như thế nào

Như tôi đã bắt đầu giải thích với em, luận đề sâu xa nhất của Nietzsche, điều sẽ thiết lập toàn bộ triết

học của ông - toàn bộ “duy vật luận” của ông nếu ta hiểu đó là sự cự tuyệt mọi “lý tưởng” -, đó là tuyệt đối không có một điểm nhìn nào ở bên ngoài và bên trên sự sống, không một điểm nhìn nào có bất kỳ đặc quyền gì tự trỗi xuất khỏi tổ thành các lực (*tissu de forces*) cấu tạo nên bản chất của thực tế, cấu tạo nên thực chất sâu kín nhất của bản thể.

Vì thế, không một phán đoán nào về sự tồn tại nói chung lại có một ý nghĩa tối thiểu nào, nếu không với danh nghĩa là ảo tưởng, là triệu chứng thuần túy bản thân nó chỉ diễn tả một trạng thái nào đó của các lực sống (*forces vitales*) nơi kẻ phán đoán.

Đây là điều Nietzsche phát biểu rõ ràng nhất trong đoạn quyết định này ở *Hoàng hôn của các thần tượng*:

“Những phán đoán, những đánh giá về sự sống, ủng hộ hay chống đối, xét cho cùng không bao giờ có thể đúng: chúng chẳng có giá trị nào khác ngoài giá trị là những triệu chứng - tự nó, những phán đoán như thế là những điều ngu xuẩn. Vậy phải duỗi những ngón tay ra để cố gắng nắm bắt cái tinh tế phi thường là *giá trị của sự sống không thể được định giá*. Không thể được định giá bởi một người sống, vì người ấy là đương sự, thậm chí là đối tượng tranh tụng, cũng chẳng thể được định giá bởi một người chết, vì một lý do khác. Từ phía một triết gia, thì nhìn thấy một vấn đề ở *giá trị của sự sống* thậm chí vẫn cứ là một sự phản bác

chống lại ông ta, là một dấu hỏi đối với sự minh triết của ông ta, là một sự thiếu minh triết⁽¹⁾.”

Với nhà giải kiến tạo, với nhà phả hệ học, chẳng những tuyệt nhiên không thể có phán đoán giá trị nào “khách quan”, “vô tư”, tức là độc lập với những lợi ích sống còn của kẻ phán đoán - điều này ắt đã hủy hoại những quan niệm cổ điển về quyền và về đạo lý - nhưng, vì cùng những lý do như nhau, cũng không thể có “chủ thể tự nó” (*objet en soi*), tự trị và tự do, cũng chẳng thể có “sự thực tự nó” (*fait en soi*), khách quan và tuyệt đối đúng. Bởi tất cả những phán đoán của chúng ta, tất cả những điều ta phát biểu, tất cả những lời ta thốt lên hay những ý tưởng ta bày tỏ đều là sự diễn tả những trạng thái sống của chúng ta, những phát tán của sự sống trong ta và chẳng hề là những thực thể trừu tượng, tự trị, độc lập với những lực sống ở trong chúng ta. Và toàn bộ công trình của phả hệ học, đó là chứng minh chân lý mới mẻ này, cao hơn mọi chân lý khác.

Đó cũng là lý do, theo một trong những định thức trứ danh nhất của Nietzsche, “không có sự thực, mà chỉ có những sự diễn giải”: cũng như chúng ta không bao giờ có thể là những cá nhân tự trị và tự do, vượt lên trên thực tế trong lòng nó ta đang sống, mà chỉ là những sản phẩm lịch sử, bị nhấn chìm trọn vẹn

1. *Hoàng hôn của các thần tượng*, “Trường hợp Socrate”, tr. 2.

trong cái thực tại là sự sống, cũng giống như vậy, trái với điều mà các nhà thực chứng hay các nhà duy khoa học nghĩ, không có “trạng thái có thực tự nó” (état de fait en soi). Nhà bác học sẵn sàng nói: “Sự thực ở đó mà!”, để gạt đi một lời phản bác, hay chỉ đơn giản là để thể hiện cảm nghĩ của ông ta trước sự cưỡng bức của “chân lý khách quan”. Nhưng những “sự thực” mà ông ta bảo là mình phục tùng như phục tùng một dữ kiện không thể đụng chạm và không thể tranh cãi, nếu ít ra người ta đặt mình ở một cấp độ suy nghĩ sâu hơn, thì bao giờ cũng chỉ là một sản phẩm, bản thân nó dao động, của một lịch sử của sự sống nói chung và của những lực cấu thành sự sống ấy ở khoảng khắc đặc biệt này hay khoảng khắc đặc biệt nọ.

Vậy triết học đích thực dẫn tới một điểm nhìn sâu thăm thẳm: hoạt động giải kiến tạo khích lệ nhà phá hệ học rốt cuộc thấy ra rằng đằng sau những sự đánh giá không có đáy mà là một vực thẳm, đằng sau bản thân những hậu-thế giới, là những hậu-thế giới khác, mãi mãi không sao nắm bắt được. Duy nhất, ở bên lề “bầy đàn”, triết gia đích thực từ đó có phận sự đương đầu với nhiệm vụ đầy lo âu là nhìn thẳng vào vực thẳm ấy:

“Người cô độc [...] thậm chí nghi ngờ một triết gia có thể có những ý kiến “chân chính và tối hậu”; người đó tự hỏi liệu trong triết gia nọ, một cách tất yếu, đằng sau mỗi hang sâu có một hang khác mở ra, còn sâu hơn

nửa, và dưới mỗi bề mặt là một thế giới ngằm rộng lớn hơn, xa lạ hơn, phong phú hơn, và dưới mọi đáy, dưới mọi nền tảng, là một phần sâu kín còn thăm thẳm hơn nữa. ‘Triết học nào cũng là một mặt ngoài’- đó là xét đoán của người cô độc [...]. Triết học nào cũng che giấu một triết học khác, ý kiến nào cũng là một chốn ẩn nấp, lời lẽ nào cũng có thể là một mặt nạ⁽¹⁾.”

Nhưng nếu nhận thức không bao giờ đạt tới được chân lý tuyệt đối, nếu nó không ngừng bị đẩy lùi từ chân trời này sang chân trời khác mà không thể tới được một khối đá vững chắc và tối hậu, thì dĩ nhiên vì bản thân thực tế là một cõi hỗn mang không còn giống chút gì với hệ thống hài hòa của Cổ nhân, cũng chẳng giống vũ trụ, hãy còn ít hay nhiều “hợp lý hóa” được, của các nhà Hiện đại.

Chính với ý tưởng mới mẻ này mà em sẽ thực sự đi vào cốt lõi của tư tưởng Nietzsche.

B. Bản thể luận: một định nghĩa về thế giới như một cõi hỗn mang chẳng có gì là tính vũ trụ cũng chẳng có gì là thần diệu

Nếu em muốn hiểu rõ Nietzsche, em chỉ việc xuất

1. *Bên kia thiện và ác*, tr. 289.

phát từ ý tưởng là ông tư duy thế giới gần như đối nghịch với các nhà khắc kỷ. Các nhà khắc kỷ khiến thế giới thành một *cosmos*, một trật tự hài hòa và tốt đẹp mà họ khuyến dụ chúng ta lấy làm mẫu mực để tìm thấy vị trí đúng đắn của mình trong đó. Nietzsche, ngược hẳn lại, coi thế giới, hữu cơ cũng như vô cơ, ở trong ta cũng như ở ngoài ta, như một trường năng lượng rộng lớn, như một tổ thành những lực hoặc những xung năng mà tính đa thể (*multiplicité*) vô tận và hỗn độn không thể quy giản thành sự thống nhất. Nói theo cách khác, *cosmos* của người Hy Lạp trong mắt ông là điều đối trá cực điểm, là một phát kiến hay ho, tất nhiên rồi, nhưng chỉ nhằm an ủi con người và nhằm làm họ yên tâm:

“Các người có biết rõ ‘thế giới’ là cái gì đối với tôi hay không? Các người có muốn tôi phô bày nó với các người trong tấm gương của tôi hay không? Thế giới ấy là một quái vật của những lực, không có khởi đầu chẳng có kết thúc, là một tổng số cố định những lực, rắn như đồng, [...] một biển cả những lực trong con phong ba bão táp, một dòng chảy dập dờn bất tuyệt⁽¹⁾.”

Có lẽ em sẽ bảo tôi, nếu như em đã đọc kỹ những gì bên trên, rằng với các nhà Hiện đại, với Newton và Kant chẳng hạn, thì *cosmos* của người Hy Lạp đã nổ

1. *Sđd*, tập I, cuốn 2, tr. 51.

tung rồi. Và lúc đó em sẽ tự đặt cho mình câu hỏi xem Nietzsche đi xa hơn họ những gì trong việc giải kiến tạo ý tưởng hài hòa.

Để trả lời em bằng một câu thôi, sự khác biệt giữa nhà hậu hiện đại và nhà hiện đại, sự khác biệt, nếu em muốn, giữa Nietzsche và Kant (hay Newton hay Claude Bernard), đó là các nhà hiện đại hãy còn mang hết sức lực để tìm cách thấy lại sự thống nhất, sự mạch lạc nhất quán, trật tự trong thế giới, tìm cách tiêm vào đó tính hợp lý, tính lô gích. Em còn nhớ thí dụ về Claude Bernard và những con thỏ của ông: nhà bác học tuyệt vọng kiếm tìm lời giải thích, ông muốn đặt lại ý nghĩa, lẽ phải vào tiến trình của sự vật. Còn thế giới của Newton, ngay cả khi nó đã là một tổ thành những lực và những vật va chạm lẫn nhau, vẫn chẳng vì vậy mà, rốt cuộc, không là một thế giới mạch lạc, thống nhất và bị chi phối bởi các quy luật - như luật vạn vật hấp dẫn, nó cho phép tìm thấy lại một sự sắp đặt nào đó các sự vật.

Với Nietzsche, một việc làm như vậy là uống công. Việc làm ấy vẫn là nạn nhân của những ảo tưởng của lý tính, của ý nghĩa và của lô gích, bởi từ nay không thể có bất kỳ một sự thống nhất nào các lực hỗn độn của thế giới nữa. Giống như những con người thời Phục Hưng, thấy *cosmos* sụp đổ dưới những miếng đòn của vật lý học mới, chúng ta hãi hùng, nhưng không thể có bất kỳ “niềm an ủi” nào được nữa:

“Một lần nữa chúng ta lại rùng mình sờn vía - nhưng liệu ai còn muốn lập tức lại bắt đầu thần diệu hóa cái thế giới quái dị chưa từng biết, theo kiểu xưa cũ nữa. A, cái vật lạ lòng chưa từng biết ấy bao hàm quá nhiều khả năng diễn giải không thần diệu, quá nhiều yêu thuật, nhiều điều ngu dại, nhiều trò hề⁽¹⁾...”

Vậy chủ nghĩa duy lý khoa học của các nhà Hiện đại bản thân nó cũng chỉ là một ảo tưởng, thực ra là một cách đeo đẳng ảo tưởng của các vũ trụ luận cổ xưa, một sự “phóng chiếu” thuộc con người (và Nietzsche đã sử dụng những từ ngữ chẳng bao lâu sẽ là từ ngữ của Freud), tức là một cách coi những ao ước của chúng ta là hiện thực, một cách cung cấp cho ta một quyền lực giả vờ đối với một vật chất vô lý, thiên hình vạn trạng và hỗn độn thực ra tuột khỏi chúng ta ở khắp nơi khắp chốn.

Ban này tôi đã nói với em về Picasso và Schönberg, những người cha sáng lập nghệ thuật đương đại: kỳ thực, họ có những ý tưởng chung với Nietzsche. Nếu em nhìn tranh của Picasso hay nghe nhạc của Schönberg, em sẽ thấy thế giới họ đưa ra cho chúng ta cũng là một thế giới giải cấu trúc, hỗn mang, gãy vỡ, phi lô gích, không có sự “thống nhất đẹp đẽ” mà phép viễn cận và sự tôn trọng các quy tắc hòa thanh trao cho các

1. *Kiến thức vui tươi*, tr. 374.

tác phẩm nghệ thuật của quá khứ. Điều này sẽ khiến em có một ý niệm hoàn toàn đúng đắn về những gì Nietzsche tìm cách tư duy trước họ năm chục năm - nhân thể em cũng sẽ lưu ý rằng triết học, còn hơn cả các nghệ thuật, bao giờ cũng đi trước thời đại của nó.

Như em thấy, trong những điều kiện như thế, ít có cơ may để hoạt động triết học có thể là việc chiêm ngưỡng trật tự thần diệu nào không biết sẽ đến cấu trúc thế giới. Nó không thể mang hình thái của một *theoria*, theo nghĩa chặt chẽ, ít ra nếu ta theo từ nguyên học, hình thái của một “cách nhìn” bất kỳ cái gì đó “thần diệu”. Ý tưởng về một thế giới duy nhất và hài hòa là ảo tưởng cực độ. Với nhà phả hệ học, hẳn là nguy hiểm, tuy thế lại cần thiết phải xua tan ảo tưởng này.

Tuy nhiên, Nietzsche vẫn cứ là triết gia. Vậy ông phải, như bất kỳ triết gia nào, tìm cách dù sao cũng thấu hiểu cái thực tế bao quanh ta, nắm bắt bản chất sâu xa của cái thế giới trong đó chúng ta vẫn phải học cách định vị cho mình, ngay cả nếu và nhất là nếu nó hỗn mang!

Nhưng, thay vì dù thế nào cũng cứ kiếm tìm một sự hợp lý trong cái cõi hỗn mang, trong cái tổ thành những lực mâu thuẫn nó chính là thế giới, mà ông định danh là *Sự Sống*, thì Nietzsche sẽ đề xuất phân biệt hai phạm vi rất khác nhau, hai kiểu loại lớn những sức mạnh (lực) - hoặc, như ông còn nói là những “xung năng” hay “bản năng”: một bên là các sức mạnh “phản

ứng” (forces réactives), bên kia là các sức mạnh “hoạt năng” (forces actives).


Toàn bộ tư tưởng của ông sẽ được tạo lập trên cơ sở sự phân biệt này. Vậy chúng ta cần phải dừng lại ở sự phân biệt ấy đủ để em hiểu nó ở bề sâu - vì gốc rễ và cành nhánh của nó trải rất rộng, nhưng, như em cũng sẽ thấy, càng có tác dụng làm sáng tỏ.

Điều đại lược đầu tiên, có thể nói rằng những lực thứ nhất, tức là những sức mạnh phản ứng, về phương diện trí năng, có kiểu mẫu là “ý chí đạt chân lý”, linh hồn của triết học cổ điển và của khoa học; về phương diện chính trị, chúng hướng về thực hiện lý tưởng dân chủ; ngược lại, các sức mạnh thứ hai chủ yếu hoạt động trong nghệ thuật và thế giới tự nhiên của chúng là thế giới của quý tộc.

Ta hãy xem xét những điều này sát gần hơn đôi chút.

Sức mạnh “phản ứng” hay là sự phủ định thế giới cảm tính: những sức mạnh này biểu thị như thế nào ở “ý chí đạt chân lý” thân thiết với chủ nghĩa duy lý hiện đại và đạt đỉnh cao như thế nào ở lý tưởng dân chủ

Ta hãy bắt đầu bằng việc phân tích các sức mạnh “phản ứng”: đó là những lực chỉ có thể triển khai trong thế giới và tạo ra mọi hiệu quả của chúng bằng cách kìm

hãm, bằng cách tiêu diệt hay làm tổn hại những lực khác. Nói theo cách khác, chúng chỉ tự xác lập được bằng cách đối lập, chúng thuộc lô gích của cái “không” hơn là cái “vâng”, của cái “chống lại” hơn là cái “ứng hộ”. Kiểu mẫu ở đây là cuộc kiếm tìm chân lý vì chân lý này bao giờ cũng được chinh phục bằng cách ít hay nhiều *phủ định*, bắt đầu bằng việc bác bỏ những lầm lẫn, những ảo tưởng, những ý kiến sai. Và lô gích này có giá trị với triết học cũng hết như với các khoa học nực chứng.

Thí dụ mà Nietzsche nghĩ tới, thí dụ mà ông có trong óc khi ông nói đến các sức mạnh phản ứng trừ danh này, là thí dụ về những đối thoại quan trọng của Platon. Tôi không biết liệu em đã xem một trong những đối thoại này chưa, nhưng em cần biết rằng hầu như bao giờ chúng cũng diễn ra theo cách sau đây: các độc giả - hay các khán giả, bởi những đối thoại này cũng có thể được dàn dựng trước một công chúng, như những vở kịch - chứng kiến những cuộc trao đổi giữa một nhân vật trung tâm, hầu như bao giờ cũng là Socrate, và những người đối thoại, khi thì có vẻ thiện ý và chất phác, khi thì ít hay nhiều thù nghịch và mong muốn phản đối Socrate. Đặc biệt đó là tình huống khi Socrate chống lại những người thời đó được gọi là các nhà “ngụy biện”, tức là những bậc thầy về diễn ngôn, về “tu từ”, trái với Socrate, họ không chủ trương kiếm tìm sự thật mà chỉ dạy những phương sách tốt nhất

để làm xiêu lòng và để thuyết phục nhờ nghệ thuật hùng biện.

Sau khi đã chọn một trong các chủ đề tranh luận triết học - đại loại như: thế nào là sự can đảm, là cái đẹp, là đức tính?, v.v. - Socrate đề nghị những người đối thoại cùng xác định những “khuôn sáo”, những ý kiến thông thường về đề tài nhằm lấy đó làm điểm xuất phát và nâng mình lên cao hơn những ý kiến ấy, cho đến khi đạt tới chân lý nếu có thể. Một khi sự xác định trên đã được tiến hành, thì cuộc tranh luận bắt đầu: đó là cái người ta gọi là phép “biện chứng”, nghệ thuật đối thoại, trong đó Socrate không ngừng đặt câu hỏi cho những người đối thoại, thường xuyên nhất để chỉ cho họ thấy là họ tự mâu thuẫn, là các ý tưởng của họ hay các xác tín ban đầu của họ không theo đúng đường, và họ cần phải suy nghĩ thêm, để đi xa hơn.

Em cần biết thêm một điều về các đối thoại của Platon - việc này quan trọng để trở lại định nghĩa về các “sức mạnh phản ứng”, mà theo Nietzsche, đang vận hành trong việc kiếm tìm chân lý như Socrate thực hiện: đó là cuộc trao đổi giữa Socrate và những người đối thoại với ông thực ra là bất bình đẳng.

Ở đó bao giờ Socrate cũng chiếm một địa vị *chênh lệch* so với người ông chất vấn và cùng đối thoại. Socrate vờ như không biết, ông đóng vai những kẻ chất phác - ông có, nếu tôi mạo muội nói, một khía cạnh “thanh tra Columbo” -, trong khi thực ra, ông

hoàn toàn biết rõ mình đang đi đến nơi nào. Sự chênh lệch với người đối thoại là ở chỗ họ không cùng trình độ, ở chỗ Socrate bảo là mình ngang bằng với người kia trong khi ông đi trước họ, như ông thầy đi trước học trò. Đó là điều mà các nhà lãng mạn Đức gọi là “sự trở trêu của Socrate”: trở trêu, vì Socrate chơi một trò chơi, vì chẳng những ông ở trong tình trạng chênh lệch với những người xung quanh ông, mà đặc biệt là với chính ông, bởi vì, trái ngược với người cùng đối thoại, ông hoàn toàn biết rõ vai trò mình đang đóng.

Nhưng cũng vì thế mà Nietzsche coi thái độ của Socrate chủ yếu mang tính *phủ định hoặc phản ứng*: chẳng những chân lý ông tìm kiếm chỉ buộc được người ta chấp nhận qua việc phản bác những ý kiến khác, mà hơn nữa, bản thân ông không bao giờ khẳng định điều gì táo bạo, ông không mạo hiểm, không bao giờ đề xuất điều gì xác thực. Ông chỉ dừng ở chỗ, theo phương pháp trứ danh “hộ sinh” (tức là “kỹ thuật đỡ đẻ”), đặt người đối thoại vào tình thế khó khăn, để anh ta tự mâu thuẫn với bản thân, nhằm làm cho anh ta sinh hạ ra chính chân lý.

Trong chương nhỏ dành cho Socrate ở *Hoàng hôn của các thần tượng*, mà vừa rồi tôi khuyên em nên đọc, Nietzsche so sánh Socrate với một điện ngư, loài cá có điện làm tê liệt các con mồi của nó. Bởi chính bằng cách *phản bác* người khác mà cuộc đối thoại tiến lên để tìm cách đạt được, ở chung cuộc, một ý tưởng đúng

hơn. Vậy ý tưởng đúng này tự xác lập *chống lại* các khuôn sáo mà nó đối lập như điều “đứng vững” đối lập với điều “không đứng được”, như điều mạch lạc nhất quán đối lập với điều mâu thuẫn; nó không bao giờ xuất hiện một cách trực tiếp hoặc tức thì, mà bao giờ cũng gián tiếp, thông qua việc cự tuyệt những sức mạnh của ảo tưởng.

Vì thế giờ đây em nhận ra mối liên hệ trong trí óc của Nietzsche giữa niềm đam mê cái thật của Socrate, giữa ý chí kiếm tìm chân lý, triết học hay khoa học, với ý tưởng về các “sức mạnh phản ứng”.

Trong mắt Nietzsche, việc kiếm tìm chân lý thậm chí tỏ rõ là *phản ứng gấp đôi*: bởi nhận thức đúng không chỉ tự kiến tạo trong một *cuộc chiến đấu chống sự sai lầm, tà ý và điều dối trá*, mà thông thường hơn, trong một *cuộc đấu tranh chống những ảo tưởng cố hữu của thế giới cảm tính với tư cách như thế*. Quả thực triết học và khoa học chỉ có thể vận hành bằng cách đối lập “thế giới lý tính” (monde intelligible) với “thế giới cảm tính” (monde sensible) sao cho thế giới thứ hai sẽ bị thế giới thứ nhất hạ thấp giá trị một cách không sao tránh khỏi. Đó là một điểm chủ chốt trong mắt Nietzsche, và em rất cần hiểu rõ điều này.

Quả thực, Nietzsche trách cứ tất cả các truyền thống khoa học lớn, siêu hình và tôn giáo - đặc biệt ông nghĩ đến Kitô giáo - là đã không ngừng “khinh thường” thân thể và cảm giác để có lợi cho lý tính. Có

thể em sẽ thấy lạ lùng khi ông gộp các khoa học và các tôn giáo vào cùng một giuộc. Nhưng tư tưởng của Nietzsche không lầm lạc và sự đối chiếu này không phải là thiếu nhất quán. Quả thực, siêu hình học, tôn giáo và khoa học, bất kể tất cả những gì chia cách chúng và thậm chí thường đối lập chúng với nhau, *đều có điểm chung là ước vọng đạt tới những sự thật lý tưởng, tới những thực thể thuộc trí năng không đụng chạm đến nhau một cách cụ thể cũng không nhìn thấy nhau, tới những khái niệm không thuộc thế giới hữu hình (univers corporel)*. Vậy là cũng *chống lại thế giới hữu hình* - ở đây ta gặp lại ý tưởng về “phản ứng” - mà siêu hình học, tôn giáo và khoa học ra sức hoạt động, bởi vì các giác quan, điều này được biết rất rõ, không ngừng lừa chúng ta.

Em có muốn một bằng chứng rất đơn giản về điều này hay không? Đây là một bằng chứng: nếu chúng ta chỉ dựa vào riêng những luận cứ thuộc giác quan - thị giác, xúc giác, v.v.- thì nước chẳng hạn, rất có thể xuất hiện với chúng ta dưới những dạng hoàn toàn phức tạp, khác biệt, thậm chí trái ngược - nước sôi, thì nóng bỏng, nước mưa, thì lạnh toát, tuyết, thì mềm, băng, thì cứng, v.v. - trong khi, *sự thực*, vẫn là cùng một hiện thực duy nhất. Đó là lý do khiến người ta phải biết nâng mình lên trên cái thuộc cảm giác (le sensible), thậm chí tư duy *chống lại* nó - điều này đối với Nietzsche lại thuộc về một sức mạnh phản ứng - nếu muốn đạt tới cái “thuộc lý tính” (l’intelligible),

đến được “ý niệm về nước” hoặc, ngày nay chúng ta sẽ nói là, đến được sự trừu xuất khoa học, thuần túy trí năng chứ không cảm tính, được xác định bằng một công thức hóa học như H_2O .

Từ điểm nhìn của “ý chí đạt chân lý”, như Nietzsche nói, từ điểm nhìn của nhà bác học hay của triết gia muốn đạt tới một nhận thức đúng, vậy là cần phải cự tuyệt mọi sức mạnh thuộc về sự dối trá hay ảo tưởng, và cũng cự tuyệt tất cả những xung năng phụ thuộc quá chuyên nhất vào cảm tính, vào cơ thể. Tóm lại, *cần đề phòng tất cả những gì là trọng yếu đối với nghệ thuật*. Và sự nghi ngờ của Nietzsche, tất nhiên, là đằng sau “phản ứng” này ẩn náu một kích thích khác hẳn với mối quan tâm duy nhất về sự thật. Có thể, đã là một lựa chọn đạo đức học không nói ra, là sự chọn lọc một số giá trị chống lại các giá trị khác, là một định kiến giấu giếm ủng hộ “cõi bên kia” chống lại “cõi trần này”...

Dù sao mặc lòng, vấn đề là trọng yếu: quả thực, nếu người ta khước từ không chỉ riêng việc kiếm tìm chân lý, mà hơn nữa, cùng với sự kiếm tìm ấy, là lý tưởng của chủ nghĩa nhân văn dân chủ, thế thì sự phê phán triết học hiện đại và những “giá trị tư sản” mà triết học này dựa vào theo cách nhìn của Nietzsche, sự phê phán ấy sẽ là trọn vẹn: người ta sẽ giải kiến tạo đồng thời cả chủ nghĩa duy lý cả chủ nghĩa nhân văn!

Bởi những chân lý mà khoa học muốn đạt tới đều “dân chủ về bản chất”, chúng thuộc những chân lý *kỳ vọng có giá trị với mọi kẻ, ở mọi thời đại và mọi nơi chốn*. Một công thức như $2 + 2 = 4$ chẳng biết đến một biên giới nào hết, chẳng biết biên giới của các giai cấp xã hội, cũng chẳng biết biên giới của không gian và của thời gian, của địa lý và của lịch sử. Nói theo cách khác, nó hướng về *tính phổ quát*, vì thế - và tôi thấy hẳn đoán của Nietzsche ở điểm này dường như ít cãi được - các chân lý khoa học đúng là ở giữa lòng của chủ nghĩa nhân văn, hay, như Nietzsche ưa nói, những chân lý ấy “bình dân”, “tiện dân”, căn bản là “phản-quý tộc”.

Vả chẳng chính đó là điều mà các nhà bác học, thường là người cộng hòa, ưa thích trong khoa học của họ: nó nói với những kẻ có quyền lực cũng như với những kẻ yếu, với người giàu cũng như với người nghèo, với dân chúng cũng như với các ông hoàng. Từ đó mà có hiện tượng đôi khi Nietzsche đùa nghịch nhấn mạnh nguồn gốc bình dân của Socrate, người phát minh ra triết học và khoa học, người đầu tiên khởi xướng các sức mạnh phản ứng hướng tới lý tưởng về cái thực. Cũng từ đó mà có sự tương đương do ông xác lập, trong chương dành cho “trường hợp Socrate” ở cuốn *Hoàng hôn của các thần tượng*, giữa thế giới dân chủ và sự chối bỏ nghệ thuật, giữa ý chí đạt chân lý của Socrate và sự *xấu xí*, quả thực đã thành truyền thuyết, của nhân vật chính trong các đối thoại của

Platon, người đánh dấu sự cáo chung của một thế giới quý tộc hãy còn đầy “cao nhã” và “quyền uy”.

Tôi sẽ dẫn ra cho em một trích đoạn từ tác phẩm này, để nó khiến em suy nghĩ. Sau đó tôi sẽ giải thích chi tiết để em thấy Nietzsche khó đọc đến thế nào ngay cả khi ông có vẻ giản dị, vì ý nghĩa thực sự của điều ông viết đôi khi trái ngược với bề ngoài ông tự khoác lên mình. Đây là đoạn văn:

“Do nguồn gốc xuất thân Socrate thuộc lớp dân đen thấp hèn nhất: Socrate là tiện dân. Người ta biết, người ta còn thấy ông xấu xí đến thế nào... Chung quy, Socrate có phải là người Hy Lạp hay không? Sự xấu xí thường là biểu hiện của một tiến hóa tụt chủng, bị trở ngại vì lai giống... Với Socrate, thị hiếu Hy Lạp biến chất để có lợi cho biện chứng pháp. Chính xác thì điều gì xảy ra? Trước hết đó là một thị hiếu *cao nhã* bị đánh bại. Với biện chứng pháp, dân đen thắng thế... Cái gì cần phải chứng minh để được tin thì chẳng mấy giá trị. Ở bất cứ nơi nào mà quyền uy hãy còn được coi là phong nhã, ở bất cứ nơi nào người ta không “lý sự” mà ra lệnh, thì nhà biện chứng là một loại hề. Người ta cười y, người ta chẳng coi y là nghiêm túc. Socrate là gã hề khiến người ta coi mình là nghiêm túc...”

Ngày nay, khó mà lãng đi những gì có thể gây khó chịu ở một diễn ngôn như vậy. Mọi chất mọi vị của hệ

tư tưởng phát xít dường như kết liên ở đây: sùng bái cái đẹp và sự “cao nhã” mà “tiện dân” về bản chất bị bài trừ khỏi đó, xếp loại các cá nhân theo nguồn gốc xã hội của họ, sự tương đương giữa dân đen và sự xấu xí, đề cao giá trị của dân tộc, ở trường hợp này là Hy Lạp, những nghi ngờ khó chịu về một sự lai giống có thể có, được coi như giải thích tình trạng suy đồi nào không biết nữa. Chẳng thiếu gì hết. Tuy vậy, em đừng dừng lại ở ấn tượng đầu tiên ấy. Than ôi, chẳng phải vì nó hoàn toàn sai đâu. Vả chẳng như tôi đã nói với em rồi, chẳng phải ngẫu nhiên mà Nietzsche được bọn quốc xã vơ vào. Tuy vậy, ấn tượng đầu tiên ấy cũng không thừa nhận những gì dù sao vẫn có thể là sâu sắc trong cách ông diễn giải nhân vật Socrate. Tôi đề nghị em hãy cùng xem xét gần hơn một chút ý nghĩa của lời lẽ ông để làm toát ra được, nhiều hết mức có thể, nghĩa sâu xa trong đó, hơn là bác bỏ đi toàn bộ.

Để làm được điều này, chúng ta còn phải mở mang thêm suy ngẫm của mình và giờ đây lưu ý đến thành tố kia của thực tế, tức là những *sức mạnh hoạt năng* trứ danh đến bổ sung, bên cạnh các sức mạnh phản ứng, cho hoàn chỉnh định nghĩa về thế giới, về thực tế, mà Nietzsche tìm cách đạt tới.

*Sức mạnh “hoạt năng” hay là sự khẳng định cơ thể:
những sức mạnh này biểu thị như thế nào trong nghệ*

thuật - chứ không phải trong khoa học - và đạt đỉnh cao như thế nào trong một cách nhìn “quý tộc” về thế giới

Tôi đã gợi ý cho em rằng ngược lại với những sức mạnh phản ứng, các sức mạnh hoạt năng có thể tự xác lập trong thế giới và phát huy mọi ảnh hưởng của chúng mà không cần phải làm tổn hại hay kìm hãm các sức mạnh khác. Chính là trong nghệ thuật, chứ không phải trong triết học hay khoa học nữa, mà những sức mạnh này tìm được không gian sống tự nhiên của chúng. Cũng giống như có một sự tương đương thầm kín giữa: phản ứng/kiếm tìm chân lý/dân chủ/cự tuyệt thế giới cảm tính để có lợi cho thế giới lý tính, cũng như vậy, một tuyến dẫn dắt nối liền với nhau nghệ thuật, quý tộc, sùng bái thế giới cảm tính hay là hữu hình, và các sức mạnh hoạt năng.

Ta hãy xem xét những điều này sát gần hơn một chút - việc ấy sẽ khiến cho em chẳng những hiểu được sự phán xét ghê gớm của Nietzsche chống lại Socrate, mà cuối cùng nhận ra những gì là “bản thể luận” của ông, định nghĩa hoàn chỉnh của ông về thế giới như là tổng thể các sức mạnh phản ứng và sức mạnh hoạt năng.

Trái ngược với “con người lý thuyết”, triết gia hay nhà thông thái mà ta vừa nói đến, nghệ sĩ ở cực điểm là người xác lập các giá trị mà không tranh cãi, người mở ra cho chúng ta những “viễn cảnh sống”, sáng tạo ra

những thế giới mới mà chẳng cần chứng minh tính hợp thức của những gì mình đề xuất, càng ít cần chứng tỏ tính hợp thức ấy bằng việc bác bỏ những công trình khác có trước công trình của mình. Giống như nhà quý tộc, thiên tài ra lệnh mà chẳng biện luận chống bất kỳ ai hay bất kỳ cái gì - nhân tiện em hãy lưu ý chính vì thế mà Nietzsche tuyên bố rằng “cái gì cần phải chứng minh để được tin thì chẳng mấy giá trị”...

Hiển nhiên là em có thể thích Chopin, Bach, nhạc rock hay nhạc techno, các họa sĩ Hà Lan hay họa sĩ đương đại mà chẳng ai nghĩ đến chuyện áp đặt cho em phải chọn một trong các tác giả và loại trừ những người khác. Trái lại, về phía chân lý, rất cần phải quyết đoán ở thời điểm này hay thời điểm khác: Copernic có lý, ngược lại với Ptolémée, và vật lý học của Newton chắc chắn là đúng hơn vật lý học của Descartes. Chân lý chỉ tự xác lập bằng cách gạt đi những sai lầm la liệt trong lịch sử khoa học. Lịch sử nghệ thuật, hoàn toàn trái lại, là nơi có thể có một sự cùng tồn tại của những công trình thậm chí tương phản nhau nhất. Chẳng phải là ở đó không có những căng thẳng và những cuộc cãi cọ. Hoàn toàn ngược lại, những xung đột mỹ học đôi khi là những xung đột dữ dội nhất và đam mê nhất mà người ta từng thấy. Chỉ có điều, những xung đột này không bao giờ được giải quyết dứt khoát bằng những vế “đúng hay sai”, chúng luôn để ngỏ, ít ra là sau sự việc, khả năng cho

một sự ngưỡng mộ ngang bằng đối với các chủ xướng khác nhau của xung đột. Thí dụ chẳng ai nghĩ đến chuyện bảo rằng Chopin “có lý, ngược lại với Bach” hoặc Ravel “sai so với Mozart”!

Chắc hẳn, đó là lý do, từ buổi bình minh của triết học tại Hy Lạp, hai kiểu diễn ngôn, hai quan niệm sử dụng từ ngữ không ngừng đối địch nhau.

Một bên, kiểu mẫu Socrate và phản ứng, nhờ đối thoại mà kiếm tìm chân lý, và để đạt được điều ấy, phản đối những diện mạo khác nhau của sự dốt nát, của sự ngu ngốc hay của tà ý. Bên kia, là diễn ngôn nguy hiểm mà ban nãy tôi đã bảo em rằng *nó không hề nhằm chân lý, mà chỉ tìm cách để làm xiêu lòng, để thuyết phục, để gây ra những tác động hầu như thể chất, ở một cử tọa mà vấn đề là phải giành được sự tán đồng, nhờ sức mạnh duy nhất của từ ngữ*. Sắc thái thứ nhất là sắc thái của triết học và khoa học: ở đó ngôn ngữ chỉ là công cụ phục vụ cho một thực tại cao hơn nó, Chân lý dân chủ và lý tính, một ngày nào đấy sẽ buộc mỗi kẻ phải chấp nhận. Sắc thái thứ hai là sắc thái của nghệ thuật, của thi ca: ở đó lời lẽ không còn là phương tiện đơn thuần, mà là những cứu cánh tự thân, chúng có giá trị do bản thân chúng một khi chúng gây nên những tác động thẩm mỹ - tức là, nếu ta tin ở từ nguyên học (*aisthesis* là từ Hy Lạp có nghĩa cảm giác), những tác động *cảm tính, gần như thuộc cơ thể* - ở những ai có khả năng nhận ra chúng.

Một trong những sách lược được Socrate sử dụng, trong các cuộc đấu khẩu với các nhà ngụ biện, minh họa hoàn hảo sự đối lập này: khi một nhà ngụ biện quan trọng, Gorgias hay Protagoras chẳng hạn, vừa kết thúc một truyện kể gây choáng ngợp, trước một công chúng hãy còn mê mẩn, thì Socrate giả vờ không hiểu, hoặc, hơn thế nữa, ông cố ý đến chậm, sau màn trình diễn. Cái cố tuyệt hảo để yêu cầu nhà hùng biện hãy *"tóm tắt câu chuyện của mình"*, hãy bày tỏ, ngắn gọn nếu có thể, nội dung chủ yếu diễn ngôn của mình. Em hiểu rõ rằng đó là điều không thể, - vì thế mà theo Nietzsche, yêu cầu của Socrate thuộc về sự hiểm ác thuần túy! Khác nào quy giản một cuộc trò chuyện yêu đương vào *"hạt nhân duy lý"* của nó, khác nào yêu cầu Baudelaire hay Rimbaud tóm tắt một trong những áng thơ của họ! Chim hải âu ư? Một động vật bay đang vất vả cất cánh... Con tàu say ư? Một tàu lớn trong cảnh khó khăn... Socrate ghi điểm chẳng hề khó nhọc gì: đối thủ vừa mới phạm sai lầm nhập cuộc chơi của ông là lập tức thua ngay, vì hiển nhiên là, về phía nghệ thuật, quan trọng không phải là nội dung của chân lý, mà là ma lực của những xúc động cảm tính, và ma lực này, tất nhiên, không thể chịu đựng được thử thách, có tác dụng giảm thiểu cực độ, của sự tóm tắt.

Ở đây cuối cùng em có thể thấy điều Nietzsche muốn nói trong đoạn văn tôi dẫn ra vừa rồi, khi ông

nhắc đến sự “xấu xí” của Socrate, khi ông kết hợp sự xấu xí này với hệ tư tưởng dân chủ hoặc sau đó một chút ở cùng cuốn sách, khi ông sỉ vả “sự hiểm ác của gã còi cọc” thích thú vận dụng “nhát dao tam đoạn luận” chống lại những người đối thoại: em đừng nhìn thấy ở đó biểu hiện của những định thức thiên phát xít nhiều hơn là biểu hiện của một sự căm ghét đối với ý chí đạt chân lý (ít ra dưới những hình thái duy lý và phản ứng truyền thống của nó - vì em hiểu rõ rằng Nietzsche, có lẽ theo một nghĩa khác hãy còn cần phải xác định, cũng kiếm tìm một loại chân lý).

Cũng vậy, khi ông nói đến “tiến hóa tạp chủng”, và kết hợp ý tưởng về lai giống với ý tưởng về suy đồi, em đừng nhất thiết nhìn thấy ở đó một dấu vết phân biệt chủng tộc - ngay nếu những hàm nghĩa ở diễn ngôn của ông không thể không khiến ta nghĩ tới điều đó. Dù cách tỏ bày có mập mờ và khó ưa đến mấy, nó vẫn nhằm biểu thị điều gì đó sâu xa, nhằm chỉ một hiện tượng mà chúng ta sẽ phải làm sáng tỏ: đó là sự kiện các sức mạnh va chạm lẫn nhau, nghịch cảnh lẫn nhau - điều mà ông gọi là “lai tạp” - *làm sự sống yếu đi và khiến nó thành kém mãnh liệt, kém thú vị*.

Bởi, như giờ đây chúng ta đã hiểu rõ, trong mắt Nietzsche - hoặc có lẽ phải nói là “trong tai ông” vì từ ngữ của cách nhìn, của *theoria* là khả nghi đối với ông - thế giới không phải là một *cosmos*, một trật tự, không mang tính tự nhiên như ở Cổ nhân, cũng không được

kiến tạo bởi ý chí của con người như ở các nhà Hiện đại. Ngược lại đó là một cõi hỗn mang, một số nhiều (pluralité) không thể quy giản của những lực, những bản năng, những xung năng không ngừng đối địch nhau: *mà vấn đề, đó là trong khi va chạm lẫn nhau, các lực này có nguy cơ không ngừng nghịch cản lẫn nhau, ở trong ta cũng như ở bên ngoài ta, và chính vì thế mà phong tỏa lẫn nhau, làm cho nhau suy giảm và yếu đi. Chính là như vậy, trong xung đột, mà sự sống suy nhược đi, trở nên kém sinh động, kém tự do, kém vui tươi, tóm lại, kém mạnh mẽ* - ở chỗ này Nietzsche báo trước phân tâm học. Quả thật, theo phân tâm học, chính những xung đột tâm thần vô thức, những giằng xé bên trong, ngăn cản chúng ta sống dễ chịu, khiến chúng ta mang bệnh, làm chúng ta yếu đi và cấm đoán ta, theo một định thức trứ danh của Nietzsche, “vui hưởng và hành động”.

Nhiều nhà diễn giải Nietzsche, nhất là trong thời kỳ gần đây, đã phạm một lầm lẫn to lớn về tư tưởng của ông, và tôi mong em tránh được lầm lẫn ấy: họ đã hấp tấp tin rằng, để làm cho sự sống tự do hơn và vui tươi hơn, Nietzsche đề xuất hãy cự tuyệt các sức mạnh phản ứng nhằm làm sống riêng các sức mạnh hoạt năng, hãy giải phóng cái cảm tính và cơ thể bằng cách cự tuyệt “lý tính khô khan và lạnh lùng”.

Quả thực, điều này thoát nhìn có vẻ khá “lô gích”. Tuy thế em hãy biết rằng một “giải pháp” như vậy là mẫu gốc của cái mà Nietzsche gọi là sự “ngu đại”:

vì hiển nhiên, cự tuyệt các sức mạnh phản ứng, sẽ là tự mình chìm ngập vào một diện mạo khác của phản ứng, bởi đến lượt ta lại sẽ đối lập với một bộ phận của thực tế! Vậy không phải là ông sẽ khuyến dụ ta đi theo ông hướng về một hình thái nào đó hỗn loạn vô trật tự, giải phóng cơ thể hay “giải phóng tình dục”, mà trái lại hướng về một sự tăng cường và phân định thứ bậc một cách chủ động hết mức có thể những sức mạnh phức tạp kiến tạo nên sự sống.

Đó là điều mà Nietzsche gọi là “phong cách cao cả” (grand style).

Và chính là với ý tưởng này mà chúng ta đi vào cốt lõi đạo lý của kẻ phi đạo đức.

II. BÊN KIA THIỆN VÀ ÁC: ĐẠO LÝ CỦA KẺ PHI ĐẠO ĐỨC HAY LÀ SỰ SÙNG BÁI “PHONG CÁCH CAO CẢ”

Dĩ nhiên có nghịch lý nào đó khi muốn tìm thấy ở Nietzsche một đạo lý - cũng như đã có một nghịch lý khi kiếm tìm bản chất *theoria* của ông. Em hãy nhớ, chúng ta đã từng nói đến chuyện đó rồi, đến cách Nietzsche cự tuyệt dữ dội mọi kế hoạch cải thiện thế giới. Vả chẳng ai cũng biết, ngay cả khi không phải là người đọc tinh tế tác phẩm của ông, rằng ông luôn tự xác định như kẻ “phi đạo đức” cực điểm, rằng ông không ngừng tấn công kịch liệt lòng bác ái, sự từ bi,

niềm vị tha, dưới mọi hình thái của chúng, Kitô giáo hay là không.

Tôi đã nói với em, Nietzsche ghét khái niệm lý tưởng, chẳng hạn, ông thuộc những người không nguôi giận dữ trước những phác thảo đầu tiên của thuyết nhân đạo hiện đại ở đó ông chỉ nhìn thấy một dấu vết bạc nhược của Kitô giáo. Ông viết trong văn cảnh này:

“Công bố tình yêu phổ quát đối với nhân loại, đó là, trong thực tiễn, dành sự *ưu ái* cho tất cả những gì đau ốm, không đủ tư cách, thoái hóa... Đối với giống loài, cần thiết để kẻ không đủ tư cách, kẻ yếu đuối, kẻ thoái hóa tiêu vong⁽¹⁾.”

Đôi khi, niềm đam mê phản từ thiện ở ông, thậm chí thị hiếu thích thảm họa, thực sự chuyển thành điên cuồng. Theo chính những người thân của ông, thì ông không tìm được vui mừng khi biết tin một trận động đất đã phá hủy mấy tòa nhà ở Nice, một thành phố mà tuy thế ông ưa lưu trú, nhưng than ôi, tai họa không lớn như dự báo. May sao, ít lâu sau ông bù lại được khi biết tin một đại tai biến đã tàn phá đảo Java:

“Hai trăm ngàn người chết một lúc *ông nói với Lansky*

1. *Ý chí đạt quyền lực*, 151 (traduction Albert, Le Livre de Poche, tr. 166).

*bạn mình, thật tuyệt diệu! [đúng nguyên văn!] Điều
lẽ ra cần phải có, là một sự hủy hoại triệt để Nice và
dân Nice⁽¹⁾...”*

Vậy tham vọng nói về một “đạo lý của Nietzsche” phải chăng là lầm lạc? Vả lại, ông có thể đề xuất gì về vấn đề này đây? Nếu sự sống chỉ là một tổ thành những lực mù lòa và nhiễu loạn, nếu những phán đoán về giá trị của chúng ta bao giờ cũng chỉ là những phát tán, ít hay nhiều suy đồi đôi khi, nhưng luôn không có một thứ ý nghĩa nào khác ngoài ý nghĩa là triệu chứng của các trạng thái sống của ta, thì ích gì việc chờ đợi ở Nietzsche chút xem xét nhỏ nhoi về đạo đức?

Một giả thuyết, thực vậy, tôi sẽ nói với em ngay, đã có thể hấp dẫn vài đồ đệ “phái tả” của Nietzsche - dù điều này có vẻ kỳ dị đến đâu chẳng nữa, quả là có tồn tại cái loại người lạ lùng chắc hẳn làm cho Nietzsche phát ốm nhiều hơn mức ông đang bị ốm. Họ đã quyết định, cần phải thú thật là theo cách quá đơn giản, lập luận như sau: nếu như, trong tất cả các lực sống, số lực này, các sức mạnh phản ứng, có “tính đàn áp”, trong khi số lực kia, các sức mạnh hoạt năng, có tính giải phóng, thì phải chăng chỉ cần tiêu diệt những lực thứ nhất để có lợi cho những lực thứ hai? Thậm chí

1. Về phương diện này trong nhân cách của Nietzsche, xem Daniel Halévy, *Nietzsche*, Hachette coll. “Pluriel”, 1986, tr. 489.

phải chẳng cần rớt cuộc tuyên bố rằng mọi quy phạm như chúng vốn vậy đều bị phế trừ, rằng “cấm được cấm đoán”, rằng đạo lý tư sản chỉ là một sự bịa đặt của các cha xứ, để cuối cùng giải phóng các xung năng đang vận động trong nghệ thuật, trong cơ thể, trong cảm tính?

Người ta đã tin như thế. Hình như một số người thậm chí vẫn còn tin như thế... Theo vết những cuộc tranh cãi năm sáu mươi tám, người ta đã muốn đọc Nietzsche theo hướng đó. Như một người nổi loạn, một người vô chính phủ, một sứ đồ truyền bá sự giải phóng tình dục, giải phóng cơ thể.

Không hiểu Nietzsche, thì chỉ cần đọc ông là nhận ra giả thuyết trên chẳng những phi lý, mà còn hoàn toàn đối nghịch với tất cả những gì bản thân Nietzsche có thể tin. Là cái gì cũng được trừ một kẻ vô chính phủ, đó là điều ông không ngừng khẳng định lớn tiếng và rõ ràng, điều này được chứng tỏ qua đoạn sau đây, trong bao đoạn khác, ở *Hoàng hôn*:

“Khi kẻ vô chính phủ, với tư cách người phát ngôn của các tầng lớp xã hội *đang suy đồi*, đòi hỏi, trong một niềm công phần đẹp đẽ, “quyền lợi”, sự “công bình”, các “quyền bình đẳng”, kẻ đó chịu áp lực của tình trạng vô văn hóa của chính y, tình trạng ấy không hiểu được tại sao, thực ra, y đau khổ, vì sao y nghèo nàn sự sống... Ở y có một bản năng nhân quả nó thúc

đẩy y lập luận: phải là lỗi của ai đó nếu y thấy khó chịu cái... “niềm công phần đẹp đẽ” ấy tự nó đã làm y dễ chịu rồi, quả là một cái thú thực sự đối với một gã khốn khổ khi có thể chửi mắng, y tìm được ở đó chút say sưa nho nhỏ của quyền lực⁽¹⁾.”

Nếu muốn, người ta có thể phản bác sự phân tích (dẫu rằng...). Dù sao mặc lòng, không thể khoác cho Nietzsche niềm đam mê tự do chủ nghĩa và những công phần trẻ trung của một tháng Năm 68 mà chắc chắn ông sẽ coi như một sự phát tán cực độ của cái mà ông gọi là “hệ tư tưởng bấy đàn”... Chắc hẳn người ta có thể bàn cãi điều này. Dù sao mặc lòng người ta vẫn không thể chối cãi sự căm ghét rõ ràng của ông đối với mọi hình thái của hệ tư tưởng cách mạng, dù đó là chủ nghĩa xã hội, là chủ nghĩa cộng sản hay là chủ nghĩa vô chính phủ.

Còn, mặt khác, cũng không phải hồ nghi gì nữa là riêng ý tưởng “giải phóng tình dục” đã khiến ông kinh sợ theo nghĩa đen. Đó là chuyện hiển nhiên dưới mắt ông: một nghệ sĩ thực thụ, một nhà văn xứng với danh hiệu đó trước hết phải tìm cách tự tiết chế, về phương diện này. Theo một chủ đề được triển khai đến chán chê trong các châm ngôn trứ danh của ông về “sinh lý học nghệ thuật”, “thanh tịnh là sự tiết chế

1. Hoàng hôn, nhân du không mang tính thời sự, tr. 34.

của nghệ sĩ”, nghệ sĩ phải thực hành thanh tịnh không sai sót vì “đó là cùng một lực duy nhất mà ta tiêu phí trong sáng tạo nghệ thuật và trong hành vi tính dục”. Vả lại, Nietzsche không có lời lẽ đủ phũ phàng khắc nghiệt chống lại sự trào dâng dồn dập các đam mê là đặc tính tiêu biểu của đời sống hiện đại kể từ khi chủ nghĩa lãng mạn xuất hiện, sự xuất hiện tối ư độc hại trong mắt ông.

Vậy cần phải đọc Nietzsche, trước khi nói về ông và khiến ông nói.

Nếu, hơn nữa, muốn hiểu ông, thì phải bổ sung điều này, ắt phải là điều hiển nhiên đối với một độc giả thực sự: bất kỳ thái độ “đạo đức” nào nằm ở việc cự tuyệt một bộ phận của các lực sống, dù đó là bộ phận tương ứng với các sức mạnh phản ứng, để có lợi cho một phương diện khác của sự sống, dù phương diện ấy thuộc loại “hoạt năng” nhất, thì *ipso facto* (chính vì việc ấy) mà bản thân nó sẽ chìm đắm vào phản ứng công nhiên nhất! Và rõ ràng điều phát biểu trên chẳng những là một hệ quả trực tiếp từ định nghĩa của Nietzsche về các sức mạnh phản ứng như là những sức mạnh thiện hoạn và làm què quặt, mà còn là chủ đề rõ ràng nhất và bất biến nhất của ông, như được chứng tỏ qua đoạn chủ chốt, và lần này dễ hiểu, trong *Nhân văn, quá nhân văn* (*Humain, trop humain*):

“Giả định rằng một người sống trong tình yêu các

nghệ thuật tạo hình hay tình yêu âm nhạc cũng nhiều ngang như bị tinh thần của khoa học lôi cuốn [*vậy là anh ta bị quyến rũ bởi hai diện mạo của các sức mạnh, hoạt năng và phản ứng*], và anh ta coi là không thể làm tan biến mâu thuẫn đó bằng cách triệt tiêu bên này và giải phóng bên kia: anh ta chỉ còn cách khiến cho bản thân mình thành một lâu đài văn hóa bát ngát đến mức hai thế lực trên có thể cư trú tại đó, dù ở những đầu mút xa cách, trong khi ở giữa chúng, các thế lực hòa giải sẽ có nơi trú ngụ, mang theo một sức mạnh ưu đẳng, để dẹp đi trong trường hợp khó khăn cuộc chiến có thể sẽ bùng lên...”

Chính sự hòa giải này, trong mắt Nietzsche, là lý tưởng mới mẻ, lý tưởng tốt cuộc có thể chấp nhận được vì khác với mọi lý tưởng khác, nó không ở bên ngoài sự sống một cách giả tạo mà, trái lại, neo đậu rõ ràng vào sự sống. Và chính điều này, rất chính xác, được Nietzsche gọi là sự *cao cả* (*grandeur*) - một từ ngữ chủ yếu ở Nietzsche -, dấu hiệu của “kiến trúc cao cả”, kiến trúc trong đó các lực sống, vì cuối cùng được làm cho *hài hòa và phân định thứ bậc*, nên trong cùng một đà vươn tới, đạt được *cường độ* cao nhất đồng thời với sự thanh nhã hoàn hảo nhất. Duy chỉ bằng cách làm cho *tất cả các sức mạnh, ngay cả những sức mạnh phản ứng*, thành hài hòa và phân định thứ bậc, thì uy lực mới nảy nở và sự sống mới thôi không còn bị sút giảm đi,

bạc nhược đi, què quặt đi. Như vậy, bất kỳ nền văn minh vĩ đại nào, dù ta tư duy nó ở quy mô cá nhân hay quy mô các nền văn hóa, “đều buộc các sức mạnh đối kháng phải hòa thuận, nhờ một sự liên minh rất vững chắc của các sức mạnh khác đỡ không đội trời chung hơn, tuy vậy vẫn không ức chế những sức mạnh đối kháng cũng không xiềng xích chúng⁽¹⁾”.

Vậy với ai tự hỏi về “đạo lý của Nietzsche”, thì đây có thể là một câu trả lời: sự sống tốt đẹp, đó là sự sống *mãnh liệt nhất vì là sự sống hài hòa nhất*, sự sống thanh nhã nhất (theo nghĩa khi người ta nói về một chứng minh toán học không vòng vo vô ích, không hao tổn năng lượng một cách vô bổ) *tức là sự sống trong đó các lực sống thay vì cản trở nhau, giằng xé nhau và đánh lẫn nhau và do vậy mà sức mạnh nọ phong tỏa hoặc làm cạn kiệt sức mạnh kia, thì lại cùng nhau hợp tác, dù là dưới quyền của một số sức mạnh, tất nhiên là sức mạnh hoạt năng, hơn là của các sức mạnh kia, các sức mạnh phản ứng.*

Và theo ông, đó là “phong cách cao cả”.

Ít ra về điểm này, tư tưởng của Nietzsche cũng hoàn toàn dễ hiểu, giới thuyết của ông về sự “cao cả”, trong toàn bộ công trình của thời kỳ thành thực, đơn nghĩa một cách trọn vẹn. Như một đoạn trong tác phẩm lớn công bố sau khi ông qua đời, *Ý chí đạt quyền*

1. *Nhân văn, quá nhân văn*, I, tr. 276.

lực (*La volonté de puissance*), giải thích rất rõ “sự cao cả của một nghệ sĩ không đo bằng những ‘tình cảm tốt đẹp’ do anh ta khơi dậy”, mà sự cao cả ấy là ở “phong cách cao cả” tức là ở khả năng “làm chủ sự hỗn loạn nội tâm, buộc sự hỗn loạn của chính mình phải có hình thể; hành động một cách lô gích, giản dị, quả quyết, toán học (*mathématique*), tự buộc mình theo phép tắc, đó là tham vọng cao cả”.

Cần phải nói lại điều này một cách rõ ràng: những văn bản trên sẽ chỉ gây ngạc nhiên cho riêng những người mắc phải lầm lẫn, vừa ngây ngô vừa thông thường, là nhìn thấy ở thuyết của Nietzsche một kiểu vô chính phủ, một tư tưởng “tả khuynh” đi trước các phong trào tự do chủ nghĩa của chúng ta. Không có gì sai lầm hơn thế và sự biện hộ cho tính nghiêm ngặt “toán học”, sự sùng bái lý tính sáng rõ và nghiêm ngặt, cả những điều ấy nữa cũng tìm được vị trí của chúng giữa lòng những lực phức tạp của sự sống. Một lần cuối cùng ta hãy nhắc lại lý do: nếu thừa nhận rằng các sức mạnh “phản ứng” là những lực không thể phát huy mà không phủ nhận các lực khác, thì phải đồng ý rằng sự phê phán thuyết của Platon, và khái quát hơn, phê phán chủ nghĩa duy lý đạo đức trong mọi hình thái của nó, dù được biện minh như thế nào trong mắt Nietzsche, cũng không thể dẫn tới một sự triệt tiêu thuần túy và đơn giản tính hợp lý. Một sự tuyệt diệt như vậy bản thân nó cũng sẽ mang tính phản ứng.

Nếu muốn đạt được tính cao cả là dấu hiệu của một sự biểu thị thành công các lực sống, thì cần phải phân định thứ bậc các lực này sao cho chúng thôi làm què quặt lẫn nhau - và trong một tôn ti thứ bậc như vậy, tính hợp lý cũng phải tìm được vị trí của nó.

Vậy, không bài trừ gì hết, và, trong mối xung đột giữa lý tính và các đam mê, không chọn đam mê để thiệt hại cho lý tính, nếu không sẽ bị chìm ngập vào sự “ngu dại” giản đơn và thuần túy.

Không phải tôi nói điều sau, mà là Nietzsche nói ở nhiều chỗ trong tác phẩm của ông: “Tất cả các đam mê đều có một thời mà chúng chỉ có hại, mà chúng làm cho nạn nhân của chúng hèn hạ đi bằng sự trì độn của nỗi ngu dại - và một thời kỳ muộn hơn, muộn hơn rất nhiều, ở đó đam mê phối hợp với trí tuệ, ở đó chúng ‘tinh thần hóa’⁽¹⁾.” Dù điều này có vẻ đáng ngạc nhiên đến mấy với các độc giả tự do chủ nghĩa tuyệt đối của Nietzsche, song đúng là ông coi sự “tinh thần hóa” trên như một tiêu chuẩn đạo đức, chính nó phải cho phép chúng ta đạt tới “phong cách cao cả” trong khi khiến chúng ta thay vì cự tuyệt “một cách ngu dại” các sức mạnh phản ứng, thì lại thuần hóa được chúng, khi hiểu tất cả những gì ta được lợi nếu hội nhập “kẻ thù bên trong” ấy thay vì khu trừ nó và chính vì thế mà làm mình suy yếu đi.

1. Đạo lý với tư cách là biểu hiện chống lại bản tính, tr. 1.

Cả ở đây nữa, không phải tôi nói lên điều này, mà là Nietzsche, và nói theo cách giản dị nhất:

“Sự *thù nghịch* là một chiến thắng nữa của sự tinh thần hóa (spiritualisation) của chúng ta. Đó là hiểu được sâu sắc lợi ích của việc có kẻ địch: chúng ta những người phi đạo đức và chống Kitô giáo, chúng ta nhìn thấy lợi ích của chúng ta khi Giáo hội tồn tại... Trong đường lối chính trị lớn cũng như vậy. Một sự sáng lập mới, thí dụ một đế chế mới, cần nhiều kẻ địch hơn là bạn bè. Chỉ nhờ tình trạng tương phản mà nó mới bắt đầu tự cảm nhận, bắt đầu trở nên cần thiết. Chúng ta không xử sự khác đối với kẻ địch nội tâm: cả ở đó nữa chúng ta cũng đã tinh thần hóa sự thù nghịch, cả ở đó nữa chúng ta đã thấu hiểu giá trị của sự thù nghịch⁽¹⁾.”

Và trong bối cảnh này, Nietzsche người được coi như kẻ Phản Kitô và kẻ công kích kịch liệt nhất các giá trị Kitô giáo, không ngần ngại khẳng định lớn tiếng và rõ ràng rằng “sự tiếp tục lý tưởng Kitô giáo tham dự những điều đáng mong ước nhất⁽²⁾” bởi, nhờ

1. *Sđd*, tr. 3.

2. Xem *Ý chí đạt quyền lực*, tr. 409: “Tôi đã tuyên chiến với lý tưởng nhọt nhọt thiếu máu của Kitô giáo (cũng như với những gì gần gũi nó), không hề với ý định tiêu diệt nó, mà để chấm dứt sự chuyên chế của nó [...] Sự tiếp tục lý tưởng Kitô giáo tham dự những điều đáng mong ước nhất: dù chỉ ☞

so sánh đối chiếu mà nó cho phép, nó cung cấp cho chúng ta một phương sách rất chắc chắn để trở nên cao cả hơn.

Nếu em đã hiểu rõ những gì bên trên, nhất là hiểu rõ ý nghĩa chính xác của sự khác biệt giữa phản ứng và hoạt năng, thì em không thể ngạc nhiên vì những đoạn văn này - ngược lại chúng chỉ có vẻ khó hiểu và mâu thuẫn đối với những độc giả kém cỏi của Nietzsche. Và, tất nhiên, chính sự “cao cả” này là khởi đầu và kết thúc của “đạo lý kiểu Nietzsche”, sự cao cả phải dẫn dắt chúng ta trong việc kiếm tìm một sự sống tốt, và vì một lý do dần dà trở thành hiển nhiên: duy chỉ có sự cao cả ấy mới khiến chúng ta hội nhập được trong ta tất cả các sức mạnh, duy chỉ có nó mới cho phép chúng ta nhờ thế mà có một sự sống *mãnh liệt* hơn, tức là giàu tính đa dạng hơn, nhưng cũng nhiều “quyền lực” hơn - theo nghĩa của điều mà Nietzsche gọi là “ý chí đạt quyền lực” - bởi vì hài hòa hơn: sự hài hòa ở đây, khác với sự hài hòa của Cổ nhân, không còn là điều kiện của sự êm ả và an bình nữa, mà, bằng cách tránh cho chúng ta những xung đột làm kiệt sức

☞ vì lý tưởng muốn tự đề cao giá trị bên cạnh nó, và có thể là bên trên nó - vì lý tưởng ấy cần có địch thủ, và địch thủ cường tráng để trở nên mạnh mẽ. Chính vì thế mà chúng tôi những người phi đạo đức, chúng tôi sử dụng quyền lực của đạo lý: bản năng sinh tồn của chúng tôi mong muốn địch thủ giữ được sức mạnh của họ - bản năng sinh tồn ấy chỉ muốn trở thành ông chủ của những địch thủ này.”

và những cắt xẻo làm suy yếu, đó là sự hài hòa của sức mạnh vĩ đại nhất.

Đó là lý do khiến cho khái niệm “ý chí đạt quyền lực” gần như không dính dáng gì đến những điều mà các độc giả phiến diện tưởng là họ hiểu. Tôi cần phải nói với em đôi lời về khái niệm này trước khi đi xa hơn.

Ý chí đạt quyền lực như là “thực chất sâu kín nhất của Bản thể”. Nghĩa đúng và sai của khái niệm “ý chí đạt quyền lực”

Khái niệm “ý chí đạt quyền lực” có tính chất trung tâm đến mức Nietzsche không ngần ngại dùng nó làm cốt lõi cho định nghĩa của ông về thực tế, điểm tối hậu của những gì chúng ta đã gọi là “bản thể luận” của ông, hay như chính ông nhiều lần nói, nó là “thực chất sâu kín nhất của Bản thể”.

Ở đây cần gạt bỏ một sự hiểu lầm vừa to lớn vừa thường xuyên: ý chí đạt quyền lực không dính dáng gì đến thị hiếu ưa quyền hành, đến mong muốn chiếm giữ một địa vị “quan trọng” nào đó tôi không biết. Đây là vấn đề khác hẳn. Đó là ý chí muốn cường độ, muốn bằng mọi giá tránh được những giằng xé nội tại mà tôi vừa nói với em và, theo chính giới thuyết, làm chúng ta suy giảm vì các lực triệt tiêu lẫn nhau thành thử sự sống, trong chúng ta, suy nhược đi và sa sút đi.

Vậy đó không hề là ý chí muốn chinh phục, muốn có tiền bạc và quyền hành, mà là mong muốn sâu xa một cường độ sống tối đa, một sự sống không nghèo nàn đi, suy yếu đi vì bị giằng xé, mà ngược lại là sự sống mãnh liệt và sinh động nhất có thể.

Em có muốn một thí dụ hay không? Em hãy nghĩ đến cảm giác tội lỗi, khi, như người ta nói rất hay, ta “tự trách chính mình”: không gì tệ hại bằng sự giằng xé nội tâm ấy, cái trạng thái mà ta không thoát ra nổi và nó làm ta tê liệt đến mức tước đi của ta mọi niềm vui. Nhưng em hãy nghĩ đến cả hiện tượng là có hàng ngàn “tội lỗi vô ý thức” nho nhỏ không nhận thấy, vậy mà chúng vẫn cứ gây những tác động tàn phá theo cách “quyền lực”. Chính theo lẽ này mà, chẳng hạn, ở một vài môn thể thao, người ta “ghim lại những miếng đòn” thay vì “ra đòn”, cứ như thể người ta có một thứ ân hận chôn vùi, một thứ sợ hãi vô ý thức khắc ghi trong cơ thể.

Ý chí đạt quyền lực, không phải là ý chí muốn có quyền hành, mà, như Nietzsche lại nói, đó là “ý chí muốn ý chí”, ý chí tự muốn bản thân, muốn sức mạnh của chính nó, và không muốn, ngược lại, bị suy yếu vì những giằng xé nội tại, vì những tính tội lỗi, vì những xung đột giải quyết kém cỏi. Vậy nó chỉ tự thực hiện được ở trong và nhờ vào “phong cách cao cả”, ở những mẫu mực sống, trong lòng những mẫu này cuối cùng người ta có thể chấm dứt các nỗi sợ, các mối ân hận và

nuối tiếc, tất cả những giằng co nội tại làm ta kiệt sức, làm ta “triu nặng” và cản trở ta sống với sự nhẹ nhàng và tính hồn nhiên thơ ngây của một “vũ công”.

Chúng ta hãy cố gắng nhìn cụ thể hơn một chút xem điều này có thể có ý nghĩa gì.

Một thí dụ cụ thể về “phong cách cao cả”: cử động thoải mái và cử động “mắc kẹt”. Chủ nghĩa cổ điển và chủ nghĩa lãng mạn

Nếu giờ đây em muốn có một hình ảnh cụ thể về “phong cách cao cả” này, thì em chỉ việc nghĩ đến những gì ta phải sống, khi ta tập luyện một môn thể thao hay một nghệ thuật khó - và chúng đều khó hết thảy -, để đạt được một cử động hoàn hảo.

Chẳng hạn, chúng ta hãy nghĩ đến động tác của chiếc vĩ trên những sợi dây của một cây vĩ cầm, của các ngón tay trên cần cây đàn ghi ta, hoặc đơn giản hơn nữa, đến một cú tạt hậu hay phát bóng trong quần vợt. Khi ta quan sát đường bóng của một nhà vô địch, nó có một vẻ đơn giản, một sự dung dị khiến ta chứng hững theo nghĩa đen. Chẳng có một nỗ lực hiển nhiên nào, trong trạng thái lưu chuyển rõ ràng trong trẻo nhất, anh ta đánh trả quả bóng nhanh đến mức gây sững sờ: đó là vì ở anh ta, rất đơn giản, các lực đang vận hành trong động tác đều được hội nhập hoàn hảo.

Mọi sức mạnh đều hợp tác trong sự hài hòa hoàn hảo nhất, không hề có một trở ngại nào, không có sự hao tổn năng lượng, vậy là không có “phản ứng” theo nghĩa Nietzsche dành cho từ này. Hệ quả: một sự hòa giải tuyệt vời của cái đẹp và quyền lực mà người ta đã quan sát thấy ở những người trẻ hơn, miễn là họ được phú một tài năng nào đó.

Ngược lại, người khởi đầu quá muộn, vì tuổi đã lớn, sẽ có một cử động hỗn loạn không sao thay đổi được, một cử động tan rã, hoặc như người ta nói rất hay, “mắc kẹt”. Anh ta ghìm những miếng đòn của mình, ngăn ngại phóng chúng ra và không ngừng tự trách mình, đến mức tự chửi mắng mình mỗi lần đánh trượt. Không ngừng bị giằng xé, anh ta đấu với chính mình hơn là đấu với đối thủ. Chẳng những ở đó không còn sự tao nhã, mà quyền lực cũng thiếu vắng và như vậy vì một lý do rất đơn giản: các lực đang vận hành, thay vì hợp tác, lại ngăn cản lẫn nhau, làm què quặt lẫn nhau và vây hãm nhau, thành thử đáp ứng về thiếu tao nhã của cử động là sự bất lực của nó.

Đó là điều Nietzsche đề nghị hãy vượt qua. Vì thế em hiểu rõ rằng ông không xui tạo dựng một “lý tưởng” mới, một thần tượng thêm nữa - điều này sẽ là mâu thuẫn - bởi kiểu mẫu ông phác thảo, khác mọi lý tưởng được biết cho đến bấy giờ, gắn chặt với sự sống. Nó không hề tự nhận là “siêu việt”, ở bên trên sự sống trong một vị thế nào đó bên ngoài và cao

siêu. Vấn đề là hãy hình dung thế nào là một sự sống lấy “cử động thoải mái” (geste libre) làm kiểu mẫu, cử động của nhà vô địch hay của nghệ sĩ điều phối trong mình tình trạng đa tạp (diversité) lớn nhất để đạt được quyền lực lớn nhất trong trạng thái hài hòa, không nỗ lực vất vả, không hao tổn năng lượng. Kỳ thực “cái nhìn đạo lý” của Nietzsche là như thế, nhân danh cái nhìn này ông tố cáo mọi đạo lý “phản ứng”, mọi đạo lý, kể từ Socrate, tán dương cuộc đấu tranh chống lại sự sống, tán dương việc làm cho sự sống sút giảm.

Như vậy, đối lập với phong cách cao cả, là toàn bộ các ứng xử tỏ ra bất lực không sao đạt tới trạng thái tự chủ mà duy chỉ có sự phân định thứ bậc và sự hòa hợp thật hoàn hảo các lực đang chuyển động trong chúng ta mới cho phép ta thực hiện được.

Đối với điều này, sự trào dâng dồn dập của các đam mê mà một vài hệ tư tưởng “giải phóng phong tục” muốn đề cao giá trị chính là điều tệ hại nhất, vì sự trào dâng dồn dập ấy bao giờ cũng đồng nghĩa với việc làm què quặt lẫn nhau giữa các lực và, chính vì thế, mà đồng nghĩa với vị trí hàng đầu của phản ứng.

Một việc gây què quặt như vậy định nghĩa rất chính xác điều mà Nietzsche gọi là sự xấu xí. Sự xấu xí luôn xuất hiện khi những đam mê phóng túng va chạm lẫn nhau và như vậy là đam mê nọ làm suy nhược đam mê kia: “Khi các nguyện vọng nội tại có

mâu thuẫn và phối hợp không đủ, thì phải kết luận rằng có tình trạng suy giảm sức mạnh tổ chức, suy giảm ý chí⁽¹⁾..." Và trong những điều kiện như vậy, ý chí đạt quyền lực mòn mỏi đi còn niềm vui nhường chỗ cho tính tội lỗi, bản thân tính tội lỗi này sản sinh oán hận (ressentiment).

Tất nhiên, thí dụ tôi đưa ra với em để làm cho em hiểu "phong cách cao cả", ý tưởng về một sự tổng hợp hòa giải được các sức mạnh hoạt năng và sức mạnh phản ứng, duy chỉ có sự tổng hợp này mới cho phép đạt tới "quyền lực" đích thực - quyền lực của cú tát trái ở nhà vô địch quần vợt - không phải thí dụ của chính Nietzsche. Ông có những hình ảnh khác, những tham chiếu khác trong đầu, và nếu em muốn một ngày nào đó thực sự đọc ông, thì ít ra việc em biết được một trong những tham chiếu này, sẽ không vô ích, bởi đó là tham chiếu quan trọng nhất trong mắt ông. Đó là sự đối lập giữa chủ nghĩa cổ điển và chủ nghĩa lãng mạn.

Để đơn giản hóa, có thể nói rằng chủ nghĩa cổ điển chỉ điều cốt yếu trong nghệ thuật Hy Lạp, nhưng cũng chỉ cả nghệ thuật cổ điển Pháp thế kỷ XVII - kịch của Molière hay của Corneille, cũng như nghệ thuật của các khu vườn "hình học", với cây cối xén tỉa như những hình trong toán học.

1. Ý chí đạt quyền lực, *sđd*, II, 152.

Nếu hôm nào đó em vào xem, tại một trong các viện bảo tàng của chúng ta, một phòng dành cho thời cổ, em sẽ nhận xét thấy các pho tượng Hy Lạp - những minh họa hoàn hảo cho nghệ thuật cổ điển - biểu thị đặc tính chủ yếu qua hai đặc điểm, hết sức tiêu biểu: tỷ lệ của các cơ thể là hoàn hảo, hài hòa hết mực, còn các gương mặt có sự điềm tĩnh và thanh thản tuyệt đối. Chủ nghĩa cổ điển là một nghệ thuật dành vị trí đầu tiên cho sự hài hòa và cho lý tính. Nó đề phòng như đề phòng bệnh dịch hạch sự trào dâng dồn dập đa cảm, ngược lại, sẽ biểu thị phần lớn đặc tính của chủ nghĩa lãng mạn.

Có thể triển khai rất dài sự đối lập này, nhưng điều cốt yếu ở đây là em hiểu được Nietzsche sử dụng sự đối lập ấy như thế nào và tại sao nó lại quan trọng đến thế trong mắt ông.

Theo một chủ đề bất biến ở ông, tính “giản dị lô gích” đặc thù của chủ nghĩa cổ điển là trạng thái xấp xỉ gần nhất của sự phân định thứ bậc “kỳ vĩ” được “phong cách cao cả” thực hiện. Cả ở đây nữa, Nietzsche chẳng che đậy điều này:

“Sự làm đẹp thêm là hệ quả của một sức mạnh lớn hơn. Có thể coi sự làm đẹp thêm như là biểu hiện của một ý chí thắng lợi, của một sự phối hợp mãnh liệt hơn, của một sự điều hòa mọi ham muốn dữ dội, của một thế cân bằng thẳng đứng hết sức vững vàng. Sự

giản lược mạng tính lô gích và hình học là một hệ quả của sự tăng cường sức mạnh⁽¹⁾.”

Tôi hy vọng em lại ước lượng được rõ Nietzsche nói ngược hẳn lại như thế nào tất cả những người muốn nhìn thấy ở ông một kẻ khinh thị lý tính, một nhà tuyên truyền giải phóng tình dục và cơ thể chống lại vị trí tối cao của lô gích. Nietzsche công bố rõ ràng và lớn tiếng: “Chúng tôi là những người đối địch với những xúc động đa cảm⁽²⁾!” Nghệ sĩ xứng với tên gọi ấy là người biết vun trồng “niềm căm ghét tình cảm, sự nhạy cảm, đầu óc tinh tế, niềm căm ghét những gì phức tạp, vô định, mơ hồ, do dự cảm tạo nên...”⁽³⁾ “Bởi” để làm nghệ sĩ cổ điển, phải có mọi tài năng, mọi ham muốn mãnh liệt và theo bề ngoài thì mâu thuẫn, song như thế nào mà những ham muốn ấy lại đồng hành dưới cùng một quyền áp chế” thành thử ở đó người ta cần phải có “sự lạnh lùng, sự sáng suốt, sự cứng rắn, lô gích trước hết”.

Không thể rõ ràng hơn: chủ nghĩa cổ điển là hiện thân hoàn hảo nhất của “phong cách cao cả”. Đó là lý do khiến Nietzsche, chống lại Victor Hugo mà ông coi là một nhà lãng mạn đa cảm, phục hồi danh tiếng cho

1. *Ý chí đạt quyền lực*, sđd, tr. 152.

2. *Sđd*, tr. 172.

3. *Sđd*, tr. 170.

Corneille, trong mắt ông là một nhà duy lý theo thuyết Descartes, là một trong những

“thi sĩ thuộc một nền văn minh quý phái... đặt danh dự vào việc bắt những giác quan có lẽ còn mạnh mẽ hơn của họ *phải phục tùng một khái niệm* [chính Nietzsche nhấn mạnh], và áp đặt cho kỳ vọng thô bạo của sắc màu, âm thanh và hình dáng, luật lệ của một tính trí tuệ tinh tế và rõ ràng; ở điều này tôi thấy dường như họ tiếp bước các vĩ nhân Hy Lạp⁽¹⁾...”

Thắng lợi của các nhà cổ điển Hy Lạp và Pháp là ở chỗ đánh bại cái mà Nietzsche lại gọi một cách giàu ý nghĩa là “đám tiện dân đầy nhục cảm” mà các họa sĩ và nhạc sĩ “tân thời”, tức là các nhà lãng mạn, hết sức sẵn lòng dùng làm nhân vật cho tác phẩm của họ.

Ngược lại với thiên tài cổ điển, nhân vật lãng mạn được miêu tả như một sinh thể *bị giằng xé và do đó bị suy yếu đi* vì những đam mê nội tâm của anh ta. Anh ta đau khổ trong tình yêu, anh ta thở dài, khóc lóc, giật tóc, than van và chỉ rời bỏ những dằn vặt đau khổ của đam mê để lại rơi vào những dằn vặt đau khổ của sáng tạo. Đó là lý do, nói chung, nhân vật lãng mạn thường ốm yếu, thậm chí xanh xao, và cuối cùng bao giờ cũng chết trẻ, bị gặm mòn từ bên trong bởi những

1. Bản dịch Bianquis, II, 337.

lực tồn tại nơi anh và làm anh tiêu hao do chúng không hòa hợp được với nhau: đó là những gì Nietzsche ghét, đó là lý do khiến ông ghét cuộc ghét Wagner và Schopenhauer, lý do khiến ông luôn thích Mozart hay Rameau hơn Schumann và Brahms, tức là nhạc “cổ điển và toán học” hơn nhạc “lãng mạn và đa cảm”.

Cuối cùng, em sẽ lưu ý, một phương diện chủ yếu của mọi triết học, đó là quan điểm thực hành gặp gỡ quan điểm lý thuyết và đạo đức học không tách rời bản thể luận, vì trong đạo lý về sự cao cả này, đúng là cường độ vượt lên trên hết thấy, đúng là ý chí đạt quyền lực thắng mọi lý do khác. “Không gì có giá trị trong sự sống ngoài cấp độ quyền lực⁽¹⁾!” Nietzsche nói vậy. Điều đó nghĩa là có những giá trị, có một đạo lý, ở kẻ vô đạo đức.

Giống như người đã ứng dụng thành công các nghệ thuật thượng võ, con người của phong cách cao cả cử động một cách tao nhã, cách xa với mọi vẻ ngoài lao tâm khổ tứ. Người ấy không đổ mồ hôi, và nếu người ấy dịch chuyển núi non, thì việc này được làm một cách thanh thản, chẳng có nỗ lực phơi bày. Cũng giống như tri thức đích thực, kiến thức vui tươi, nhạo báng lý thuyết và ý chí đạt chân lý nhân danh một chân lý cao hơn, Nietzsche chỉ nhạo báng đạo lý nhân danh một đạo lý cao hơn.

1. *Ý chí đạt quyền lực*, Lời nói đầu, tr. 8.

Sự thể cũng giống như vậy đối với thuyết cứu rỗi của ông.

III. MỘT TƯ TƯỞNG CỨU RỖI TÂN KỲ: THUYẾT AMOR FATI (YÊU KHOẢNH KHẮC HIỆN TẠI, YÊU “VẬN MỆNH”), “TÍNH VÔ TỘI CỦA SỰ TRỞ THÀNH” VÀ SỰ QUY HỒI VĨNH CỬU

Cả ở đây nữa, một số người sẽ bảo em rằng kiếm tìm một tư tưởng cứu rỗi ở Nietzsche là vô hiệu.

Và sự thực, dù chúng như thế nào chăng nữa, thì trong mắt ông các thuyết cứu rỗi đều là biểu hiện hoàn hảo của chủ nghĩa hư vô, tức là, giờ đây em đã biết rõ, của sự phủ định “cõi trần rất sống động” nhân danh một cái bảo là “cõi bên kia thuộc ý niệm” cao siêu hơn cõi trần ấy. Để nhạo báng những người khởi xướng các thuyết như trên, Nietzsche tuyên bố rằng tất nhiên, người ta không sẵn lòng thú nhận là mình “hư vô chủ nghĩa”, là mình yêu quý cái hư vô hơn sự sống: “Người ta không nói ‘cái hư vô’. Thay vào đó, người ta nói ‘cõi bên kia’, hoặc ‘Thượng đế’ hoặc nữa ‘sự sống đích thực’, hoặc là cõi niết bàn, sự cứu rỗi, niềm cực lạc...”, nhưng “hình thái tu từ ngây thơ ấy, thuộc lĩnh vực khí chất đặc dị (idiosyncrasie) của tôn giáo và đạo lý sẽ bớt ngây thơ đi rất nhiều khi người ta hiểu được khuynh hướng nào ở đây đang khoác

lên mình những lời lẽ cao nhâ để tự che đây: *mối thù nghịch* đối với sự sống⁽¹⁾". Ông còn nói rằng tìm sự cứu rỗi ở một Thượng đế, hay ở một hình ảnh nào khác của sự siêu việt mà người ta muốn đặt vào chỗ của Thượng đế, đó là "tuyên chiến [...] với sự sống, với tự nhiên, với ý chí muốn sống!", đó là "công thức của mọi điều vu khống về 'chốn này', của mọi lời dối trá về 'cõi bên kia'⁽²⁾".

Trong những lời tuyên bố trên em thấy sự phê phán của Nietzsche đối với chủ nghĩa hư vô thích hợp tốt độ như thế nào với chính ý tưởng về thuyết cứu rỗi, với dự định muốn tìm thấy ở một "cõi bên kia" dù cõi đó ra sao, ở một "lý tưởng", cái gì đấy có thể "biện minh" cho sự sống, cho nó một ý nghĩa, và nhờ thế, theo cách nào đó, cứu nó khỏi nỗi bất hạnh là phải chết. Tất cả những điều ấy giờ đây ắt phải bắt đầu nói với em, bắt đầu thành quen thuộc với em.

Tuy nhiên, điều ấy phải chăng có nghĩa là mọi hy vọng hướng tới minh triết và cực lạc, trong mắt Nietzsche, đều phải gạt bỏ? Chẳng có gì ít chắc chắn hơn. Ngược lại tôi nghĩ rằng Nietzsche, như bất kỳ triết gia thực sự nào, nhằm tới minh triết.

Đó là điều được chứng tỏ trong chương đầu của *Ecce Homo* (*Người ấy đó*) mang nhan đề - thật khiêm

1. *Kẻ Phản Kitô*, tr. 7.

2. *Sđd*, tr. 18.

tốn: “Vì sao tôi ngoan hiền đến thế” (Pourquoi je suis si sage). Mà sự ngoan hiền này, chính ông giải bày với chúng ta trong các tác phẩm cuối cùng, ông tìm được nó trong thuyết “quy hồi vĩnh cửu” (éternel retour) trứ danh của mình - nhưng mới đầu thì rất mù mờ khó hiểu. Cả thuyết này nữa cũng là cái cớ cho bao nhiêu sự diễn giải, cho bao nhiêu điều hiểu lầm, thành thử trở lại điều cốt yếu sẽ không vô ích.

*Ý nghĩa của sự quy hồi vĩnh cửu: một thuyết cứu rỗi
rốt cuộc hoàn toàn trần thế, không có thần tượng
và không có Chúa*

Cần phải nói rằng Nietzsche chẳng có mấy thời gian để phát biểu tư tưởng của mình về sự quy hồi vĩnh cửu trước khi bệnh tật vĩnh viễn ngăn cấm ông xác định rõ và phát triển tư tưởng này như có lẽ ông mong ước. Tuy nhiên, ông tuyệt đối tin chắc rằng chính ở học thuyết tối hậu ấy có sự góp phần độc đáo nhất của ông, sự đóng góp đích thực của ông vào lịch sử các tư tưởng.

Tuy nhiên, vấn đề trung tâm của ông chỉ có thể quan hệ đến chúng ta. Rốt cuộc, nó liên quan đến tất cả những ai không còn “tín ngưỡng” nữa - dù người ta hiểu điều đó theo nghĩa nào - tức là, cần phải thú nhận, đến đa số trong chúng ta: nếu như không còn

chốn khác nữa, không còn cõi bên kia, không còn *cosmos* cũng không còn thần thánh, nếu bản thân các lý tưởng sáng lập nên chủ nghĩa nhân văn cũng ở trong tình thế nguy nan, thì làm thế nào để phân biệt chẳng những cái thiện với cái ác, mà sâu xa hơn là phân biệt những gì bổ công để sống với những gì tầm thường kém cỏi? Để tiến hành sự phân biệt ấy, phải chăng cần ngược mắt lên bầu trời nào đó và tìm kiếm ở đấy một tiêu chuẩn vượt lên trên cõi trần này? Và nếu bầu trời trống rỗng một cách tuyệt vọng, thì hướng về đâu đây?

Chính để đem lại một lời đáp cho câu hỏi này mà thuyết quy hồi vĩnh cửu được Nietzsche phát minh. Chỉ đơn giản để cung cấp cho chúng ta một *tiêu chuẩn, cuối cùng mang tính trần thế, nhằm lựa chọn* những gì đáng sống và những gì không đáng. Với những ai tín ngưỡng, thuyết này sẽ vẫn là chuyện vô nghĩa. Nhưng với những người khác, với những ai không tín ngưỡng nữa, với những ai không cho rằng những sự dấn thân tranh đấu, chính trị hoặc này khác, là đầy đủ, thì phải thú nhận rằng vấn đề đáng để rẽ qua xem xét...

Mặt khác, chắc chắn là thuyết này tương ứng với các vấn đề cứu rỗi. Để tự thuyết phục về điều này, chỉ cần xem xét một lát cách Nietzsche trình bày thuyết ấy, so sánh với các tôn giáo. Ông khẳng định, thuyết ấy chứa đựng "nhiều hơn tất cả các tôn giáo đã dạy khinh miệt sự sống vì nó nhất thời, dạy nhòm ngó một sự

sống khác", thành thử thuyết đó sẽ trở thành "tôn giáo của những tâm hồn trác tuyệt nhất, tự do nhất, thanh thản nhất". Theo cách nhìn này, Nietzsche đi tới chỗ đề nghị rõ ràng đặt "thuyết quy hồi vĩnh cửu vào chỗ của 'siêu hình học' và của tôn giáo"⁽¹⁾ - giống như ông đã đặt phả hệ học vào chỗ của *theoria*, và đặt phong cách cao cả vào chỗ của các lý tưởng đạo đức. Trừ phi cho rằng ông sử dụng những từ ngữ nặng trĩu ý nghĩa như vậy một cách khinh suất, điều này ít có khả năng, thì chúng ta rất cần tự hỏi tại sao ông ứng dụng chúng cho chính triết học của ông, hơn nữa lại ở những gì độc đáo nhất và mạnh nhất của triết học này theo cái nhìn của chính ông.

Vậy tư tưởng quy hồi vĩnh cửu dạy bảo những gì? Nó đặt lại các câu hỏi về minh triết và về cứu rỗi, dù đặt theo một cách khác hẳn, ở những điều gì?

Tôi đề xuất với em một câu trả lời ngắn gọn, mà sau đây chúng ta sẽ mở rộng: nếu như không còn sự siêu việt, không còn các lý tưởng, không còn có thể trốn chạy vào một cõi bên kia, dù rằng, sau cái chết của Chúa, cõi ấy đã được "nhân văn hóa" dưới dạng của sự không tưởng chính trị hay đạo lý ("nhân loại", "tổ quốc", "cách mạng", "nền cộng hòa", "chủ nghĩa xã hội", v.v.), thì chính là giữa lòng cõi trần này, trong khi ở lại mặt đất này và sự sống này, mà ta phải học

1. Edition *Schlechta*, III, 560.

phân biệt những gì đáng sống và những gì đáng tiêu vong. Chính là ở đây và bây giờ mà ta phải biết chia tách những hình thái sống thất bại, kém cỏi, phản ứng và suy nhược, khỏi những hình thái sống mãnh liệt, kỳ vĩ, can đảm và giàu tính đa dạng.

Vậy, điều giáo huấn thứ nhất cần nhớ: sự cứu rỗi theo Nietzsche chỉ có thể nhất quyết mang tính *trần thế*, bắt rễ trong tổ hợp các lực cấu thành nền tảng của sự sống. Một lần nữa, không thể có chuyện bịa ra một lý tưởng mới, một thần tượng thêm nữa để lần thứ bao nhiêu không rõ xét đoán, lại xét đoán và kết tội sự tồn tại nhân danh một nguyên lý bảo là ở bên trên và bên ngoài sự tồn tại.

Đó là điều được một đoạn văn chủ chốt ở bài mở đầu *Zarathoustra* đã nói như thế, một trong những tác phẩm cuối cùng của Nietzsche, chỉ ra rõ ràng. Trung thành với bút pháp phá hoại tượng thánh (iconoclaste) của mình, ông khuyến dụ người đọc đảo ngược nghĩa của khái niệm báng bổ:

“Hỡi các anh em, tôi cầu xin anh em, hãy trung thành với trần gian và chớ tin những kẻ nói với anh em về hy vọng siêu trần thế. Cố ý hay không, đó là những kẻ đầu độc.

“Đó là những kẻ bài xích sự sống, những kẻ hấp hối, những kẻ trúng độc mà trần gian chán ngấy: vậy họ hãy chết đi!

“Xưa kia báng bỏ Chúa là sự báng bỏ tệ hại nhất, nhưng Chúa đã chết và chết cùng ông ta là những kẻ báng bỏ ông ta. Từ nay trở đi tội ác gớm guốc nhất, đó là báng bỏ trần gian và dành nhiều giá trị cho chốn thâm sâu của cái không thể thăm dò hơn là cho ý nghĩa của trần gian.”

Qua vài dòng, Nietzsche xác định rõ hơn bất kỳ ai khác cương lĩnh ở thế kỷ XX sẽ trở thành cương lĩnh của mọi triết học có cảm hứng “duy vật”, tức là của mọi tư tưởng kiên quyết khước từ “duy tâm luận” hiểu theo nghĩa một triết học thiết định những lý tưởng cao hơn cái thực tại nó là sự sống hay là ý chí đạt quyền lực. Đồng thời, như em thấy, sự báng bỏ thay đổi ý nghĩa: ở thế kỷ XVII, ngay ở cả thế kỷ XVIII, người nào công khai chủ trương thuyết vô thần có thể bị tổng vào nhà ngục, thậm chí bị xử tội chết. Ngày nay, theo Nietzsche, chính điều ngược lại phải là quy tắc: báng bỏ, đó không phải là bảo Chúa đã chết nữa, mà hoàn toàn trái lại, đó là hãy còn chịu khuất những trò ngớ ngẩn siêu hình và tôn giáo, những trò này chủ trương có một “cõi bên kia”, có những lý tưởng cao siêu, dù phi tôn giáo như chủ nghĩa xã hội hay chủ nghĩa cộng sản, nhân danh những lý tưởng ấy cần phải “biến đổi thế giới”.

Đó là điều được ông giải thích một cách gần như sáng rõ trong một đoạn viết năm 1881 ở đó ông nhân tiện nhại chơi Kant:

“Nếu như, trong tất cả những gì anh định làm, anh đều bắt đầu bằng việc tự hỏi: ‘Có chắc rằng mình muốn làm điều ấy nhiều lần vô cùng hay không’, thì đó sẽ là trọng tâm vững vàng nhất của anh... Đây là điều mà học thuyết của tôi giáo huấn: ‘Hãy sống thế nào cho anh phải *ước mong* sống lại - đó là bổn phận - vì dù sao anh cũng sẽ sống lại! Người nào mà nỗ lực là niềm vui tối thượng, người đó hãy nỗ lực! Người nào thích nghỉ ngơi trước hết, người đó hãy nghỉ ngơi! Người nào thích phục tùng, vâng lệnh và nghe theo trước hết, người đó hãy vâng lệnh! Nhưng người đó hãy biết rõ niềm ưu ái của mình hướng về đâu và đừng lùi bước trước bất kỳ phương tiện nào! Việc ấy quan hệ đến sự *vĩnh cửu*’ Học thuyết này hòa hòa với những ai không tin vào nó. Nó không có địa ngục cũng chẳng có đe dọa. Người nào không có niềm tin sẽ chỉ cảm thấy ở mình một sự sống *thoảng qua nhất thời*⁽¹⁾.”

Ở đây, cuối cùng ý nghĩa của thuyết quy hồi vĩnh cửu hoàn toàn sáng tỏ.

Thuyết ấy không phải là một sự miêu tả tiến trình của thế giới, cũng không phải một sự “quay về

1. *Ý chí đạt quyền lực*, Bianquis, IV, 2442-2444. Theo cùng hướng này, hãy xem cả *Kiến thức vui tươi*, IV, tr. 341, cũng như những đoạn trữ danh trong *Zarathoustra* ở đó Nietzsche bình luận định thức của ông, theo định thức này “mọi niềm vui [*Lust*] đều muốn sự vĩnh cửu”.

với Cổ nhân” như đôi khi người ta tưởng như vậy một cách ngu ngốc, càng không phải một dự ngôn. Kỳ thực nó không là gì khác ngoài một tiêu chuẩn đánh giá, một nguyên tắc để lựa chọn những khoảnh khắc trong đời sống của chúng ta đáng bỏ công mà sống và những khoảnh khắc không đáng như vậy. Vấn đề là, nhờ nó, mà gạt bỏ sự tồn tại của chúng ta nhằm lánh xa những bề ngoài giả dối và những phương sách nửa vời, tất cả những sự hèn nhát sẽ dẫn đến chỗ, như Nietzsche còn nói, chỉ muốn điều này hay điều nọ “một lần nho nhỏ mà thôi”, như một sự nhượng bộ, tất cả những thời khắc người ta buông mình cho sự dễ dàng của một ngoại lệ, mà không thật sự muốn nó.

Ngược lại Nietzsche rủ chúng ta hãy sống theo cách nào cho những niềm tiếc nuối và những nỗi ân hận không còn một vị trí nào nữa, không còn một ý nghĩa nào nữa. Đó là sự sống đích thực. Và quả thật, ai có thể thực sự muốn rằng những khoảnh khắc tầm thường kém cỏi, tất cả những sự giằng xé ấy, tất cả những tính tội lỗi vô bổ ấy, tất cả những sự yếu đuối không thể thú nhận ấy, những điều dối trá ấy, những sự hèn nhát ấy, những thu xếp nho nhỏ với bản thân ấy, trở lại một cách vĩnh viễn? Nhưng cũng: liệu sẽ còn lại bao nhiêu khoảnh khắc của đời sống chúng ta nếu như chúng ta áp dụng trung thực, nghiêm ngặt, tiêu chuẩn của sự quy hồi vĩnh cửu? Có lẽ là vài thời

khắc vui mừng, yêu đương, sáng suốt, nhất là thanh thản...

Có thể em sẽ phản bác tôi rằng tất cả những điều đó thật thú vị, trong trường hợp này là hữu ích và đúng, nhưng chẳng có quan hệ gì với một tôn giáo, dù tôn giáo này thuộc một loại hình mới mẻ một cách căn bản, cũng chẳng có quan hệ với một thuyết cứu rỗi. Thì tôi có thể tập luyện suy nghĩ về những khoảnh khắc của đời tôi bằng cách sử dụng tiêu chuẩn của sự quy hồi vĩnh cửu, sao lại không nhỉ? Nhưng điều ấy có thể cứu tôi như thế nào khỏi những sợ hãi mà chúng ta đã nói đến ở đầu cuốn sách này? Có quan hệ gì với “tính hữu hạn của con người”, với những lo âu mà tính hữu hạn đó gây nên và các thuyết cứu rỗi bảo là chữa khỏi được cho chúng ta?

Chính khái niệm vĩnh cửu có thể hướng chúng ta đến con đường đúng. Bởi em sẽ ghi nhận rằng, ngay cả khi Chúa vắng mặt, đúng là chuyện liên quan đến tính *vĩnh cửu*, và để đạt được điều đó, Nietzsche khẳng định một cách lạ lùng - lạ lùng vì điều này có vẻ gần như mang tính Kitô giáo - cần phải có *niềm tin và vun trồng tình yêu*:

“Ôi! Làm sao tôi lại không cháy bỏng nỗi khát khao vĩnh cửu, khát khao chiếc nhẫn của những chiếc nhẫn, chiếc nhẫn hôn nhân của sự Quy hồi? Tôi còn chưa bao giờ gặp được người phụ nữ mà tôi những muốn có

con cái cùng người ấy, nếu không phải người phụ nữ mà tôi yêu mến, vì tôi yêu em, ôi vĩnh cửu! vì tôi yêu em, ôi vĩnh cửu⁽¹⁾!”

Những lối diễn đạt thi vị này không phải bao giờ cũng giúp cho việc đọc được dễ dàng, tôi đồng ý như vậy.

Nếu em muốn hiểu những điều đó và nhân tiện cũng hiểu Nietzsche kết nối lại với các thuyết cứu rỗi ở chỗ nào, thì em rất cần nắm bắt được Nietzsche gặp lại như thế nào một trong những trực cảm sâu xa mà chúng ta đã thấy hoạt động trong các minh triết cổ xưa: *trực cảm theo đó sự sống tốt đẹp là sự sống đạt tới chỗ sống khoảnh khắc không tham chiếu quá khứ cũng chẳng tham chiếu tương lai, không kết tội cũng chẳng chấp nhất, sống trong trạng thái nhẹ nhõm tuyệt đối, trong cảm giác mỹ mãn là khi ấy không còn sự khác biệt thực tế giữa hiện tại và vĩnh cửu.*

Thuyết amor fati (yêu mến những gì thuộc hiện tại):

*lánh xa gánh nặng của quá khứ cũng như
những hứa hẹn của tương lai*

Chúng ta đã thấy, trong khi nhắc đến những sự

1. Zarathoustra, III, “Bảy dấu ấn”.

rèn luyện mình triết được các nhà khắc kỷ dặn dò, chủ đề này trọng yếu như thế nào ở Cổ nhân, song cũng ở cả các Phật tử nữa. Nietzsche tìm thấy lại chủ đề ấy bằng những phương tiện của riêng ông, theo con đường tư duy của ông, như đoạn văn tuyệt hay trong *Ecce Homo* chỉ rõ:

“Định thức của tôi về những gì lớn lao ở con người là *amor fati*: chẳng muốn gì hết ngoài cái đang hiện hữu, chẳng ở đằng trước mình, chẳng ở phía sau mình, chẳng ở các thế kỷ của những thế kỷ. Không chỉ đành lòng chịu đựng điều không sao tránh khỏi, lại càng không tự che giấu nó - mọi thuyết duy tâm đều là một cách tự dối lừa trước điều không sao tránh khỏi -, mà yêu mến nó⁽¹⁾.”

Chẳng muốn gì hết ngoài cái đang hiện hữu! Định thức có thể được ký tên bởi Epictète hay Marc Aurèle - chính những người mà Nietzsche đã không ngừng nhạo báng vũ trụ luận của họ. Ấy thế mà, Nietzsche nhấn rất mạnh điều này, như trong đoạn sau đây của *Ý chí đạt quyền lực*:

“Một triết học thực nghiệm như triết học tôi đang sống khởi đầu bằng việc triệt tiêu, theo danh nghĩa

1. *Ecce Homo*, “Vì sao tôi thận trọng đến thế”.

thí nghiệm, cho đến cả khả năng của sự bi quan tuyệt đối... Triết học ấy rất muốn thà đạt đến cực đối lập, đến một *sự khẳng định say sưa ngây ngất*⁽¹⁾ về thế giới như nó hiện hữu, không có khả năng rút giảm, trừ ra hay chọn lựa. Triết học ấy muốn sự tuần hoàn vĩnh cửu: vẫn những sự vật ấy, vẫn lô gích ấy hay sự phi lô gích ấy của các mối liên lạc. Trạng thái cao nhất mà một triết gia có thể đạt tới: định thức của tôi cho điều đó là *amor fati*. Việc này bao hàm rằng những phương diện cho đến bấy giờ bị *phủ định* của sự tồn tại được quan niệm chẳng những như *tất yếu* mà còn đáng mong muốn⁽²⁾...”

Hy vọng ít đi một chút, nuối tiếc ít đi một chút, yêu mến nhiều hơn một chút. Đừng bao giờ lưu trú ở những chiều kích không thực của thời gian, ở quá khứ và tương lai, mà ngược lại cố ở hiện tại nhiều hết mức có thể, nói vâng một cách mến yêu với hiện tại (trong “sự khẳng định say sưa ngây ngất”, Nietzsche nói, quy chiếu đến Dionysos, vị thần Hy Lạp của rượu nho, của hội hè và niềm vui, vị thần yêu mến tốt bậc sự sống).

Sao lại không nhỉ?

Nhưng có lẽ em sẽ phản bác tôi một điều nữa.

1. Nguyên văn: affirmation *dionysiaque* (sự khẳng định mang tính chất của thần Dionysos - Tầu thần). N.D.

2. Bản dịch Bianquis, III, Lời nói đầu, tr. 14.

Người ta có thể chấp nhận, trong giả thuyết cuối cùng, rằng hiện tại và vĩnh cửu có thể giống nhau khi cả hiện tại lẫn vĩnh cửu đều không bị “tương đối hóa” và bị giảm thiểu bởi nỗi lo lắng về quá khứ hay về tương lai. Người ta cũng có thể hiểu, cùng với các nhà khắc kỷ và các Phật tử, rằng người nào đạt tới chỗ sống trong hiện tại có thể nhờ một thái độ như vậy mà có được phương kế thoát khỏi những lo âu về cái chết. Được thôi. Nhưng vẫn còn một mâu thuẫn gây bối rối giữa hai thông điệp của Nietzsche: một mặt, trong thuyết quy hồi vĩnh cửu, ông yêu cầu chúng ta *chọn lựa* những gì ta muốn sống và sống lại theo tiêu chuẩn của sự lặp lại vĩnh viễn cùng một điều; và mặt khác, ông dặn dò chúng ta yêu mến toàn bộ hiện thực, dù nó như thế nào đi nữa, không lấy cái tốt cũng chẳng bỏ lại cái xấu, và nhất là, không muốn gì khác ngoài điều đang hiện hữu và chẳng bao giờ tìm cách kén chọn hay tuyển lựa ở giữa lòng hiện thực! Tiêu chuẩn của sự quy hồi vĩnh cửu khuyến dụ chúng ta *tuyển chọn* riêng những khoảnh khắc mà ta có thể ước mong lặp lại vô tận, thế mà giờ đây thuyết *amor fati*, nói vâng với số phận, không được trừ ra bất cứ điều gì để mà lấy tất cả và bao gồm tất cả trong cùng một niềm yêu mến hiện thực. Dung hòa hai luận đề thế nào đây?

Có lẽ bằng cách thừa nhận, được chừng nào hay chừng ấy, rằng lòng yêu mến số phận này chỉ có giá trị sau khi thực thi những yêu sách tuyển chọn chặt

chẽ của sự quy hồi vĩnh cửu: nếu như chúng ta sống theo tiêu chuẩn này của sự vĩnh cửu, nếu như cuối cùng chúng ta ở trong phong cách cao cả, trong cường độ cao nhất, thì với ta mọi sự sẽ đều tốt cả. Những rủi ro của số phận sẽ không tồn tại nữa, cũng như những may mắn. Cuối cùng chúng ta sẽ có thể sống toàn bộ hiện thực như thế, ở mỗi khoảnh khắc, hiện thực ấy chính là sự vĩnh cửu và như vậy vì một lý do mà các Phật tử và các nhà khắc kỷ, cả họ nữa, cũng đã hiểu được: nếu tất cả đều là tất yếu, nếu chúng ta hiểu rằng thật ra hiện thực được quy về hiện tại, thì rốt cuộc quá khứ và tương lai sẽ mất đi khả năng vô tận của chúng khiến chúng ta cảm thấy tội lỗi, khả năng thuyết phục chúng ta rằng lẽ ra chúng ta có thể, và do vậy lẽ ra chúng ta phải, làm *khác đi*. Thái độ ân hận, hoài niệm, nuối tiếc, song cũng nghi hoặc và do dự trước tương lai, thái độ bao giờ cũng dẫn tới giằng xé nội tâm, tới việc mình tự đối lập với mình, vậy là tới thắng lợi của phản ứng bởi nó dẫn các lực sống của chúng ta đến chỗ đối địch lẫn nhau.

*Tính vô tội của sự trở thành hay là sự chiến thắng
nỗi sợ cái chết*

Nếu như thuyết quy hồi vĩnh cửu dội chiếu như một tiếng vọng đến thuyết *amor fati* thì thuyết này

đến lượt nó đạt tới đỉnh điểm ở lý tưởng về một sự giải tỏa hoàn toàn mặc cảm tội lỗi (*déculpabilisation totale*). Vì tính tội lỗi, như chúng ta đã thấy, là cực điểm của phản ứng, là cảm giác tội độ do giằng xé nội tâm, do xung đột giữa mình với mình mà ra. Duy chỉ có bậc minh triết, người đồng thời vừa thực thi phong cách cao cả vừa theo những nguyên tắc của sự quy hồi vĩnh cửu mới có thể đạt tới niềm thanh thản thực sự. Đúng là niềm thanh thản này, rất chính xác, được Nietzsche mệnh danh bằng từ ngữ “tính vô tội của sự trở thành”:

“Từ bao lâu rồi tôi đã cố gắng tự chứng minh cho bản thân mình tính vô tội *hoàn toàn* của sự trở thành! [...] Và tất cả những điều đó vì lý do gì? Phải chăng để đem lại cho tôi cảm giác về sự vô trách nhiệm trọn vẹn của mình, để thoát khỏi mọi ngợi khen và mọi chê trách⁽¹⁾...”

Bởi chính như vậy, và chỉ như vậy, thì rốt cuộc chúng ta mới được cứu vớt. Cứu khỏi cái gì? Như xưa nay, khỏi nỗi sợ. Nhờ cái gì? Như xưa nay, nhờ sự thanh thản. Đó là lý do, thật đơn giản,

“chúng ta muốn trả lại cho sự trở thành tính vô tội

1. Bản dịch Blanquis, III, tr. 382.

của nó: không có sinh thể nào mà ta có thể bắt chịu trách nhiệm về sự kiện là ai đó tồn tại, có phẩm chất này hay phẩm chất nọ, được sinh ra trong những hoàn cảnh nào đó, ở môi trường nào đó. *Thật là một niềm an ủi lớn vì không có một sinh thể như vậy* [chính Nietzsche nhấn mạnh]... Không hề có nơi chốn nào, mục đích nào, ý nghĩa nào mà ta có thể gán cho bản thể của ta và cách hiện hữu của ta... Và một lần nữa, thật là một niềm an ủi lớn, tính vô tội của tất cả những gì đang hiện hữu là ở đó ⁽¹⁾”.

Có lẽ, khác với các nhà khắc kỷ, Nietzsche không cho rằng thế giới là hài hòa và hợp lý. Tính siêu việt của *cosmos* đã bị thủ tiêu. Nhưng tuy thế, giống như các nhà khắc kỷ, ông khuyến dụ sống trong khoảnh khắc⁽²⁾, khuyến dụ chúng ta hãy tự cứu vớt bản thân bằng cách yêu mến tất cả những gì hiện hữu, hãy tránh xa sự phân biệt những biến cố may mắn và rủi ro, nhất là hãy tự giải phóng khỏi những giằng xé mà một sự hiểu sai về thời gian gây ra ở chúng ta một cách không sao tránh khỏi: những ân hận gắn với một cách nhìn không quả quyết về quá khứ (“lẽ ra mình phải hành xử theo cách khác...”), những do dự đối mặt với

1. Bản dịch Blanquis, III, tr. 458.

2. Ở chỗ này ông theo tiền lệ của những người theo thuyết khoái lạc do Epicure đề xướng.

tương lai (“phải chẳng mình cần chọn lựa khác đi?”). Vì chính bằng cách tự giải phóng khỏi hai gương mặt quỷ quyết của các sức mạnh phản ứng (mọi sự giằng xé về bản chất đều mang tính phản ứng), bằng cách tự giải phóng khỏi những nặng nề của quá khứ và của tương lai, mà chúng ta đạt tới niềm thanh thản và sự vĩnh cửu, ở đây và bây giờ, *bởi chẳng hề có cái gì khác*, bởi không còn có sự quy chiếu đến những “khả năng” chúng sẽ tương đối hóa sự tồn tại hiện thời và gieo rắc trong chúng ta chất độc của nghi ngờ, của ân hận hay hy vọng.

NHỮNG PHÊ PHÁN VÀ NHỮNG DIỄN GIẢI VỀ NIETZSCHE

Tôi cho rằng tôi đã trình bày với em tư tưởng của Nietzsche ở phương diện tốt đẹp nhất của nó, không bao giờ tìm cách phê phán nó - vả chăng cũng như tôi hầu như đã luôn làm như vậy với các triết học quan trọng khác mà chúng ta từng cùng nhau đề cập.

Quả thực một mặt tôi tin chắc rằng thoát tiên cần phải hiểu trước khi phản bác, và việc này mất thì giờ, đôi khi rất nhiều thì giờ, nhưng tôi cũng tin và đặc biệt tin rằng cần phải học tư duy nhờ người khác và cùng với người khác trước khi đạt tới, nhiều hết mức có thể, việc tự mình tư duy. Đó là lý do tôi không thích chê

bai một triết gia lớn - ngay cả khi, thắng hoặc, điều này khiến tôi chẳng nói lên những điều phản bác cứ đến trí óc mình không sao cản được.

Tuy thế tôi không thể che giấu em lâu hơn nữa một trong những sự phản bác này - nói thực ra có lẽ tôi còn nhiều sự phản bác khác - nó sẽ khiến em hiểu rằng, bất kể toàn bộ mối quan tâm của tôi đối với công trình của Nietzsche, tôi chưa bao giờ có thể là người theo thuyết Nietzsche.

Sự phản bác này liên quan đến thuyết *amor fati* mà người ta gặp lại, như em đã thấy, ở nhiều truyền thống triết học khác, ở các Phật tử và đặc biệt là ở các nhà khắc kỷ, nhưng cũng ở cả duy vật luận đương đại, như em sẽ thấy ở chương tiếp theo.

Khái niệm *amor fati* vốn dựa trên nguyên lý sau: nuối tiếc ít đi một chút, hy vọng ít đi một chút, yêu mến thực tế như nó hiện hữu nhiều hơn một chút, thậm chí nếu có thể, thì yêu mến nó hoàn toàn! Tôi hiểu rất rõ những gì có thể là thanh thản, là khuây khỏa, là an ủi, như Nietzsche nói rất hay, trong tính vô tội của sự trở thành. Tôi bổ sung là mệnh lệnh, tất nhiên, chỉ có giá trị đối với những phương diện nặng nề nhất của thực tế: khuyến dụ chúng ta yêu mến thực tế khi nó đáng yêu thì, quả thật, chẳng mấy ý nghĩa, bởi đó là chuyện dĩ nhiên. Điều mà bậc minh triết phải thực hiện được nơi mình, đó là yêu mến những gì xảy đến, không thể thì ông chẳng hiển mình, mà lại giống

như tất cả mọi người là yêu những gì đáng yêu và không yêu những gì chẳng đáng yêu!

Mà chính chỗ này là điểm đáng ngại: nếu phải nói vâng với mọi sự, nếu không nên, như người ta thường nói, “lấy cái tốt bỏ lại cái xấu”, mà đảm trách hết thảy, thì làm thế nào tránh được điều mà một triết gia đương thời, môn đệ của Nietzsche, Clément Rosset, gọi tên rất đúng (nhưng để cự tuyệt nó) là “lập luận của đao phủ”?

Lập luận ấy phát biểu gần gần theo cách sau đây: trên thế gian này, từ muôn đời nay, vẫn có những tên đao phủ, những kẻ tra tấn. Chúng tham gia một cách chắc chắn vào thực tế. Vậy thì, thuyết *amor fati*, truyền bảo ta yêu mến thực tế như nó hiện hữu, cũng yêu cầu ta yêu mến những kẻ tra tấn!

Rosset đánh giá sự phản bác này là tầm thường và nực cười. Về điểm thứ nhất, ông có lý: lập luận thô thiển, tôi đồng ý. Nhưng về điểm thứ hai? Một lời lẽ có thể tầm thường tuy vậy lại hoàn toàn đúng. Mà tôi cho rằng, ở đây, chính là như thế.

Một triết gia đương đại khác, Théodore Adorno, tự hỏi, sau Auschwitz và tội diệt chủng của Hitler đối với người Do Thái, liệu người ta còn có thể khuyến dụ hay chẳng mọi người hãy yêu mến *thế giới như nó hiện hữu*, với một tiếng vâng không có hạn chế chẳng có loại trừ. Thậm chí điều ấy có thể có hay chẳng? Epictète, về phần ông, thú nhận rằng trong đời ông

chưa từng gặp một nhà minh triết khắc kỷ nào, người yêu mến thế giới ở mọi trường hợp, ngay cả những trường hợp tàn khốc nhất ta muốn tưởng tượng, mà ở mọi cảnh ngộ đều tự cấm mình không tiếc nuối cũng như không hy vọng. Thật sự chúng ta có nên nhìn thấy ở sự yếu đuối này một nỗi điên rồ, một sự nhu nhược nhất thời, một tình trạng thiếu minh triết, hay biết đâu nó chẳng là dấu hiệu chứng tỏ rằng lý thuyết lung lay, rằng *amor fati* chẳng những bất khả thi, mà đôi khi nó còn trở nên tục tĩu, thế thôi? Nếu như chúng ta phải chấp nhận tất cả những gì hiện hữu như chúng hiện hữu, trong toàn bộ chiều kích bi đát của tính vô nghĩa triệt để, thì làm sao tránh được lời kết tội là đồng lõa, thậm chí là hợp tác với cái ác?

Nhưng còn hơn thế - thậm chí hơn rất nhiều nữa. Nếu tình yêu thế giới như nó diễn tiến là *bất khả thi thực sự*, cả ở các nhà khắc kỷ, cả ở các Phật tử, cả ở Nietzsche, thì phải chăng nó có nguy cơ lại mang lấy một cách không sao cưỡng nổi hình thái đáng ghét của một lý tưởng mới, và, chính vì thế, một diện mạo mới của chủ nghĩa hư vô? Theo thiển ý của tôi, đó chính là lập luận mạnh hơn cả chống lại cái truyền thống lâu dài đi từ những minh triết cổ xưa nhất của phương Đông và phương Tây cho đến thuyết duy vật đương đại nhất: ích gì đâu khi tự nhận là giải quyết xong với “duy tâm luận”, với mọi lý tưởng và mọi “thần tượng” nếu như cương lĩnh triết học hoành tráng này bản thân nó vẫn

là một lý tưởng? Ích gì đâu khi chế nhạo mọi diện mạo của tính siêu việt và cầu viện sự minh triết yêu mến thực tế như nó hiện hữu, nếu như tình yêu ấy đến lượt nó vẫn cứ hoàn toàn siêu việt, nếu nó vẫn cứ là một mục tiêu căn bản không sao đạt tới mỗi khi hoàn cảnh có phần khó sống đôi chút?

Dù những lời chất vấn như thế này có đi đến đâu chẳng nữa, thì chúng vẫn không thể dẫn chúng ta tới chỗ đánh giá thấp tầm quan trọng lịch sử của lời đáp của Nietzsche cho ba câu hỏi lớn ở mọi triết học: phá hệ học như là lý thuyết mới, phong cách cao cả như là đạo lý vẫn còn tân kỳ, và tính vô tội của sự trở thành như là thuyết cứu rỗi không có Chúa cũng không có lý tưởng, tạo thành một tổng thể nhất quán sẽ khiến em còn suy nghĩ lâu dài, tôi chắc chắn như vậy. Với kỳ vọng giải kiến tạo chính khái niệm lý tưởng, tư tưởng của Nietzsche mở đường cho những duy vật luận quan trọng của thế kỷ XX, cho những tư tưởng về tính tự tại căn bản của bản thể trong thế giới, những tư tưởng, tuy phô bày cùng những khiếm khuyết như kiểu mẫu gốc của chúng, song chẳng vì vậy mà không tạo thành một hậu thế dài lâu và phong phú.

Tôi còn muốn, thay cho kết luận, nói với em rằng công trình của Nietzsche sẽ là đối tượng của ba cách diễn giải như thế nào (tất nhiên ở đây tôi chỉ nhắc đến những diễn giải đáng bỏ công nhắc đến, những diễn

giải có gốc rễ ở một việc đọc nghiêm túc).

Trước hết có thể thấy ở công trình của Nietzsche một hình thái triệt để của thuyết phản nhân văn, một sự giải kiến tạo chưa từng có trước đây đối với những lý tưởng từng là lý tưởng của thời Ánh sáng. Và, thực ra, rõ ràng là sự tiến bộ, nền dân chủ, quyền con người, nền cộng hòa, chủ nghĩa xã hội, v.v., tất cả những thần tượng ấy và một vài thần tượng khác nữa đều bị Nietzsche quét sạch thành thủ khi Hitler gặp Mussolini, chẳng phải hoàn toàn ngẫu nhiên mà Hitler tặng Mussolini một bộ toàn tập tác phẩm của Nietzsche in đẹp bìa cứng... Cũng không phải ngẫu nhiên mà Nietzsche đã được sử dụng làm kiểu mẫu cho thái độ tả khuynh về văn hóa của những năm sáu mươi, ở một phong cách khác, nhưng đôi khi gặp gỡ phong cách trước trong niềm căm ghét nền dân chủ và chủ nghĩa nhân văn.

Người ta có thể, hoàn toàn ngược lại, nhìn thấy ở ông một sự tiếp nối nghịch lý triết học Ánh sáng, một người kế thừa Voltaire và các nhà đạo đức học Pháp thế kỷ XVIII. Điều này không có gì phi lý hết. Vì về nhiều phương diện, Nietzsche tiếp tục công việc do các vị trên khởi xướng, khi ông phê phán tôn giáo, truyền thống, Chế độ Cũ, thậm chí không ngừng phơi bày rõ ràng, đằng sau những lý tưởng lớn lao được phô trương, những lợi ích không thể thú nhận và những sự giả nhân giả nghĩa che giấu.

Cuối cùng người ta có thể đọc Nietzsche như người tháp tùng sự ra đời của một thế giới mới, thế giới trong đó các khái niệm ý nghĩa và lý tưởng sẽ tiêu tan để duy nhất có lợi cho lô gích của ý chí đạt quyền lực. Đó là sự diễn giải mà Heidegger sẽ thực hiện, như chúng ta sẽ xem trong chương sau, khi ông nhìn thấy ở Nietzsche “nhà tư tưởng của kỹ thuật”, triết gia đầu tiên phá hủy hoàn toàn không sót chút gì khái niệm “tính mục đích” (finalité), phá hủy ý tưởng cho rằng trong sự tồn tại của con người có một ý nghĩa cần tìm kiếm, có những mục tiêu cần theo đuổi, những mục đích cần thực hiện. Quả thực, với phong cách cao cả, thì tiêu chuẩn duy nhất còn lại để xác định sự sống tốt, đó là tiêu chuẩn của cường độ, của sức mạnh vì sức mạnh, bất lợi cho mọi lý tưởng cao siêu.

Phải chăng, một khi hạnh phúc của việc giải kiến tạo đã qua đi, đó là dâng hiến thế giới đương đại cho sự trâng tráo thuần túy, cho các quy luật mù quáng của thị trường và của sự đua tranh toàn cầu hóa?

Vấn đề, như em sẽ thấy, chỉ ít cũng xứng đáng được đặt ra.

Chương 6

SAU GIẢI KIẾN TẠO

Triết học đương đại

Nhưng trước hết: tại sao lại muốn đi xa hơn, một lần nữa? Rốt cuộc, tại sao không dừng lại ở Nietzsche và ở sự minh mẫn cay độc của ông? Tại sao không bằng lòng, như bao người và bao người đã làm, phát triển cương lĩnh của ông, lấp đầy những ô còn trống và thêm dệt thêm những chủ đề ông truyền lại cho ta? Và nếu như ta không thích ông, nếu ta thấy tư tưởng của ông ve vãn hơi nhiều thuyết khuyến nhò và các hệ tư tưởng phát xít - đỏ hay nâu - thì tại sao không quay lui, chẳng hạn trở lại với quyền con người, với nền cộng hòa, với thời Ánh sáng?

Một lịch sử triết học, dù đơn giản đến mấy, cũng không thể né tránh những câu hỏi trên. Bởi việc tư duy bước chuyển từ một thời kỳ này sang một thời kỳ khác, từ một cách nhìn này về thế giới

sang một cách nhìn khác, từ nay tham dự vào bản thân triết học.

Vậy tôi sẽ chỉ nói rất đơn giản với em như thế này: việc giải kiến tạo các thần tượng của siêu hình học đã phơi bày ra quá nhiều điều thành thử ta không thể không đếm xỉa đến những điều ấy. Tôi thấy quay lui dường như không thể được, cũng không đáng mong ước. Những “trở lại với” chẳng có ý nghĩa mấy: nếu các luận điểm ngày trước đáng tin cậy đến thế và có sức thuyết phục đến thế, thì chẳng bao giờ chúng phải chịu những hà khắc của sự phê phán, chẳng bao giờ chúng hết hợp thời. Ý muốn phục hồi những thiên đường đã mất bao giờ cũng mang hơi hướng một sự thiếu cảm quan lịch sử. Người ta rất có thể muốn khôi phục những bộ đồng phục ở trường học, bảng đen, lọ mực bằng sứ và cán bút, trở về với thời Ánh sáng hay với tư tưởng cộng hòa, nhưng điều đó bao giờ cũng chỉ là một tư thế, một sự dàn dựng bản thân bất cần thời gian đã trôi qua, cứ như thể thời gian ấy là trống rỗng, vô hiệu và không có - mà thực ra thời gian chẳng bao giờ như vậy hết. Những vấn đề mà các nền dân chủ phải giải quyết không còn là những vấn đề của thế kỷ XVIII nữa: các thuyết cộng đồng không giống như trước nữa, các nguyện vọng đã thay đổi, quan hệ của chúng ta với các quyền lực và cả cách thức tiêu dùng của chúng ta nữa, những quyền và những tác nhân chính trị mới (các dân tộc thiểu số,

phụ nữ, giới trẻ...) đã xuất hiện, và che mặt đi cũng chẳng ích gì.

Sự tình cũng giống như vậy trong lịch sử triết học. Dù người ta có muốn hay không, thì Nietzsche cũng đặt ra những vấn đề không còn có thể gạt đi được nữa. Sau ông chúng ta không thể suy nghĩ như trước được nữa, như thể không có chuyện gì hết, như thể các "thần tượng" trứ danh của ông hãy còn đứng vững. Chỉ là vì sự tình không phải như thế. Một sự chấn động đã xảy ra, và chẳng, chẳng những cùng với Nietzsche, mà cùng với toàn bộ tính chất hậu hiện đại: các đội quân tiên phong đã đi qua đấy và chúng ta không thể tư duy, viết, vẽ hay ca hát hoàn toàn như trước nữa. Các nhà thơ không còn ngợi ca ánh trăng cũng chẳng ngợi ca những buổi tà dương nữa. Một tình trạng tỉnh mộng nào đó của thế giới đã xảy ra, nhưng những hình thái mới của sự minh mẫn, của tự do nữa, đã đi cùng nó. Ngày nay ai còn thực sự muốn trở lại thời *Những người khốn khổ* của Victor Hugo, thời mà phụ nữ không có quyền bầu cử, mà thợ thuyền không có các kỳ nghỉ, mà trẻ em lao động ở tuổi mười hai, mà người ta vui vẻ và nhanh nhẩu chiếm châu Phi, châu Á làm thuộc địa? Chẳng ai hết, và chẳng, chính vì thế mà nỗi hoài niệm những thiên đường đã mất chỉ là một điệu bộ, một sự phô trương nhất thời hơn là một ý muốn có thực.

Thế thì chúng ta tới đâu rồi? Và, một lần nữa, nếu

Nietzsche là “không thể tránh né được” đến như vậy, thì tại sao không dừng lại ở đấy và bằng lòng theo đuổi công trình của bậc thầy, như nhiều môn đệ của ông đã làm, như Michel Foucault hay Gilles Deleuze chẳng hạn?

Quả thực, điều ấy là có thể, và ngày nay chúng ta đang ở chính giữa một tình thế buộc phải lựa chọn mà ta có thể tóm tắt như sau: tiếp tục theo một con đường đã được những người cha sáng lập sự giải kiến tạo mở ra hay là lại đi nẻo đường tìm tòi nghiên cứu.

*Một khả năng đầu tiên đối với triết học đương đại:
tiếp tục theo con đường giải kiến tạo được mở ra
bởi Nietzsche, Marx và Freud*

Tất nhiên người ta có thể tiếp tục, kể cả bằng những con đường khác, công việc của Nietzsche, hay để nói một cách tổng quát hơn, công việc *giải kiến tạo*. Tôi nói “một cách tổng quát hơn” bởi vì Nietzsche không phải là “nhà phả hệ học” duy nhất, “nhà giải kiến tạo” duy nhất, người độc nhất tấn công các thần tượng, ngay cả nếu trong mắt tôi ông là người quan trọng nhất. Tôi đã nói với em rồi, có cả Marx và Freud nữa, và từ đầu thế kỷ XX, ba ông có vài ngàn con cháu, tôi mạo muội nói vậy. Chưa kể trào lưu rộng lớn của các khoa học nhân văn đến bổ sung,

để thêm phần phong phú, cho các triết gia hoài nghi này, những khoa học nhân văn mà việc làm chủ yếu là tiếp tục công trình giải kiến tạo của các nhà duy vật lớn.

Thí dụ, cả một bộ phận của xã hội học đã tiến hành việc chứng minh các cá nhân tưởng mình tự chủ và tự do, thực ra bị quy định thấu suốt như thế nào trong những lựa chọn của họ về đạo đức, chính trị, văn hóa, mỹ học, thậm chí trang phục, bởi những “tập quán giai cấp” (*habitus de classe*) - nếu ta gạt biệt ngữ sang một bên thì điều này có ý nói là bởi môi trường gia đình và xã hội trong đó ta được sinh ra. Bản thân các khoa học cứng⁽¹⁾ cũng bắt tay vào làm việc này, bắt đầu bằng sinh học, có thể được sử dụng để chỉ ra, theo một phong cách kiểu Nietzsche, rằng những “thần tượng” trứ danh của chúng ta chỉ là một sản phẩm của sự vận hành hoàn toàn vật chất của não chúng ta hoặc còn là một kết quả thuần túy và đơn giản của nhu cầu thiết yếu của loài người phải thích nghi với lịch sử của môi trường bao quanh nó. Chẳng hạn, những định kiến của chúng ta ủng hộ nền dân chủ và quyền con người xét cho cùng được lý giải, không phải bằng một lựa chọn tinh thần cao thượng và vô tư, mà bằng

1. *Sciences dures*: khoa học cứng, từ đồng nghĩa với *khoa học chính xác* (*sciences exactes*). Thường được dùng trong cách nói xuề xòa dân dã, và đôi khi có thể mang hàm ý giảm giá trị. N.D.

hiện tượng là để giống loài tồn tại, thì chúng ta được lợi nhiều trong hợp tác và hài hòa hơn là trong xung đột và chiến tranh.

Như vậy, nói thực ra người ta có thể tiếp tục bằng ngàn cách để tư duy và hoạt động theo phong cách triết học do Nietzsche mở đầu. Và chủ yếu, đó là điều mà triết học đương đại đã thực hiện.

Tất nhiên triết học đương đại không mang một tên gọi chung (*univoque*⁽¹⁾). Trái lại nó phong phú và đa dạng. Không thể quy giản nó vào sự giải kiến tạo. Chẳng hạn em nên biết rằng có một trào lưu tư tưởng gọi là “triết học phân tích”, đến từ Anh và Mỹ, trào lưu này quan tâm trước hết tới sự vận hành của các khoa học và được một số người coi là quan trọng, dù ở nước ta mọi người có phần ít nói đến. Theo một phong cách khác hẳn, những triết gia như Jürgen Habermas, Karl Otto Appel, Karl Popper hay John Rawls, mỗi người theo kiểu của mình, gắng theo đuổi công trình của Kant bằng cách đồng thời vừa cải biến vừa tiếp tục công trình ấy về những vấn đề của thời hiện tại - thí dụ vấn đề về xã hội công bằng, về những nguyên lý đạo đức cần chi phối sự tranh luận giữa những con người bình đẳng và tự do, cả vấn đề về bản chất của

1. *Univoque* có nhiều nghĩa: 1) một tên chung cho nhiều sự vật; 2) đơn nghĩa; 3) cùng một bản chất. Ở đây chúng tôi cho rằng tác giả thiên về nghĩa 1 (cũng có thể là nghĩa 3?). N.D.

khoa học cùng những mối liên hệ giữa khoa học và tư tưởng dân chủ, v.v.

Nhưng chí ít là ở Pháp, và một phần lớn ở Mỹ nữa, việc theo đuổi sự giải kiến tạo đã thắng thế thường xuyên nhất các trào lưu tư tưởng khác, ít ra cho đến những năm gần đây. Như tôi đã nói với em, các “triết gia của hoài nghi”, Marx, Nietzsche và Freud có nhiều đồ đệ. Các tên tuổi của Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida, và một vài tên tuổi khác mà có lẽ em chưa biết, thuộc hệ hình (configuration) này, dù theo những phương thức khác nhau. Mỗi người trong số họ đã tìm cách phát lộ, ở đằng sau niềm tin của chúng ta vào các thần tượng, những lô gích ẩn giấu, vô thức, quy định chúng ta mà ta không biết. Với Marx, người ta đã tìm tòi về phương diện kinh tế và các quan hệ xã hội, với Freud, về phương diện ngôn ngữ và các xung năng vùi lấp trong vô thức của chúng ta, với Nietzsche, về phương diện chủ nghĩa hư vô và chiến thắng của các sức mạnh phản ứng, dưới mọi hình thái của nó.

Tuy nhiên, không gì cấm đoán việc đến lượt nó bị chất vấn, cái vụ kiện tụng dai dẳng tiến hành nhân danh sự minh mẫn và tinh thần phê phán, chống lại các “thần tượng” của chủ nghĩa nhân văn. Nó dẫn đến đâu? Nó phục vụ cho những ý định gì? Và tại sao không hỏi câu sau đây, vì đó cũng chính là câu hỏi của phả hệ học và chẳng điều gì ngăn cản việc vặn trở lại phả hệ học: vụ kiện tụng ấy từ đâu ra? Bởi dưới những

bề ngoài tiền phong chủ nghĩa và táo bạo của sự giải kiến tạo, dưới kỳ vọng xây dựng một nền “phản-văn hóa” chơi khăm các “thần tượng” tư sản hóa, chính là sự thiêng liêng hóa tuyệt đối thực tế như nó vốn thế có nguy cơ chiến thắng một cách nghịch lý. Vả chăng, điều này lại khá lô gích: cứ làm mất uy tín mãi những thần tượng trứ danh ấy, cứ mãi chỉ chấp nhận viễn cảnh của “triết học cây búa” như là viễn cảnh duy nhất có thể có, người ta ắt phải kết thúc ở chỗ phủ phục trước thực tế như nó đang diễn tiến, vả chăng bản thân Nietzsche cũng đi tới chỗ ấy cùng với *amor fati* trứ danh của ông.

Trong những điều kiện như thế, làm sao tránh được số phận của các cựu chiến sĩ cách mạng tái cải hoán sang làm ăn kinh doanh (*business*), trở thành “khuyển nho” theo nghĩa thô bỉ nhất của từ: tỉnh ngộ, chẳng có tham vọng nào khác ngoài tham vọng thích nghi có hiệu quả với thực tế? Và trong những điều kiện như vậy, có thực sự cần phải nhân danh một sự minh mẫn ngày càng đáng ngờ để đành lòng không trông chờ gì nữa ở Lý trí, ở Tự do, ở Tiến bộ, ở Nhân loại? Trong tất cả những từ ngữ mới đây còn chất chứa ánh sáng và hy vọng ấy, phải chăng không có gì thoát khỏi được những khắc nghiệt của sự giải kiến tạo, sống được lâu hơn giải kiến tạo?

*Nếu giải kiến tạo đảo ngược thành thuyết khuyến nho,
nếu việc nó phê phán các “thần tượng” lại thiêng liêng
hóa thế giới như thế giới vốn vậy, thì làm thế nào
để đến lượt nó bị vượt qua?*

Trong mắt tôi, đó là những vấn đề mở ra cho triết học đương đại một con đường khác với con đường tiếp nối bất tận “thuyết giải kiến tạo”. Chắc em cũng nghĩ đó không phải là con đường quay lại với thời Ánh sáng, với lý tính, với nền cộng hòa và chủ nghĩa nhân văn, điều này, như tôi đã nói với em, sẽ chẳng có ý nghĩa gì, mà đó là một ý đồ bỏ công sức mới để tư duy các vấn đề ấy, không phải “giống như trước”, mà trái lại, sau và nhờ ánh sáng của việc giải kiến tạo đã được tiến hành.

Vì nếu không làm như vậy, thì sự phục tùng thực tế như nó vốn thế rất có nguy cơ thắng lợi. Ở đây sự giải kiến tạo, tuy muốn giải phóng các trí óc, đập tan xiềng xích của truyền thống, song đã chuyển sang điều đối lập với nó, chắc là không cố ý, sang một sự tuân phục mới, tình ngộ hơn là minh mẫn, trước thực tế tàn nhẫn của thế giới toàn cầu hóa mà chúng ta đang đắm mình trong đó. Quả thực, người ta không thể liên tục diễn hai cảnh tuồng: vừa biện hộ cùng với Nietzsche cho *amor fati*, cho lòng yêu mến hiện tại như nó vốn thế và yêu mến cái chết vui vẻ của mọi “lý tưởng cao siêu” đồng thời lại rơi nước mắt cá sấu vì sự tiêu tan những

điều không tưởng và vì sự tàn nhẫn của chủ nghĩa tư bản đặc thắng!

Để hoàn toàn hiểu ra được điều này, tôi đã phải khám phá tư tưởng của Heidegger, trong mắt tôi ông vẫn là triết gia đương đại chủ yếu. Tuy nhiên, ông cũng là một trong những người cha sáng lập nên sự giải kiến tạo. Thế nhưng tư tưởng của ông không phải là một duy vật luận - nghĩa là một triết học thù địch với bản thân ý tưởng về sự siêu việt, một “phả hệ học” lo chứng minh rằng hết thảy mọi ý tưởng không trừ chút gì đều được sản sinh bởi những lợi ích không thú nhận và không thể thú nhận.

Theo tôi ông là người đầu tiên đưa ra được một sự diễn giải về thế giới ngày nay - về cái mà ông gọi là “thế giới của kỹ thuật” - một sự diễn giải khiến ta hiểu vì sao không thể dừng lại ở thái độ của Nietzsche, ít ra nếu không muốn biến mình một cách thuần túy và đơn giản thành đồng lõa với một thực tại giờ đây mang hình thái của sự toàn cầu hóa tư bản chủ nghĩa. Bởi sự toàn cầu hóa này, bất kể những phương diện tích cực phi thường - như sự cởi mở với người khác và sự tăng trưởng mạnh mẽ các của cải là những điều nhờ nó mà thực hiện được -, cũng có những tác động hủy hoại đối với tư tưởng, đối với chính trị và đơn giản là đối với sự sống của con người.

Đó là lý do vì sao, để khám phá không gian triết học đương đại, tôi muốn bắt đầu bằng việc trình bày

với em phương diện cơ bản này trong tư tưởng của Heidegger.

Trước hết vì đây là một tư tưởng thiên tài về thực chất, một trong những tư tưởng làm sáng tỏ thời hiện tại một cách mạnh mẽ, thậm chí không gì so sánh nổi, như em sẽ có thể tự mình kiểm chứng. Sau nữa là vì hơn bất kỳ tư tưởng nào khác, tư tưởng này cho phép ta chẳng những hiểu được quang cảnh kinh tế, văn hóa và chính trị bao quanh ta, mà còn nắm bắt được tại sao việc theo đuổi không mệt mỏi sự giải kiến tạo kiểu Nietzsche từ nay chỉ có thể dẫn tới một sự thiêng liêng hóa tục tĩu những thực tế, tuy vậy lại rất thô鄙 và rất ít thiêng liêng, của một thế giới tự do chủ nghĩa nói đúng ra là bị cố gắng biến cho sự vô-nghĩa.

Ngày nay rất nhiều người nói như vậy, trong số các nhà sinh thái học, trong cả những người tự nhận theo thuyết “toàn cầu hóa khác”⁽¹⁾. Nhưng tính độc đáo của Heidegger và của sự phê phán của ông đối với thế giới kỹ thuật, đó là không dừng lại ở những phê phán có tính nghi thức đối với chủ nghĩa tư bản và chủ nghĩa tự do. Quả thực, thông thường người ta

1. *Altermondialisme* hay *altermondialisation*: một phong trào xã hội không đồng nhất, gồm nhiều hội, nhiều tổ chức khác nhau, xuất hiện từ đầu những năm 80 của thế kỷ XX. Đối mặt với sự toàn cầu hóa tự do chủ nghĩa phóng túng, phong trào này đề xuất những giá trị như tính dân chủ, tính công bằng trong kinh tế, việc bảo vệ môi trường, quyền con người, hướng tới một sự toàn cầu hóa được chế ngự và có tính cộng đồng trách nhiệm. N.D.

trách cứ một cách lộn xộn chủ nghĩa tư bản và chủ nghĩa tự do là tăng thêm bất bình đẳng, hủy hoại các nền văn hóa và các bản sắc khu vực, giảm thiểu một cách không thể đảo ngược đa dạng sinh học, đa dạng của các giống loài, làm cho người giàu càng thêm giàu còn người nghèo thêm nghèo... Sự thực, tất cả những điều này chẳng những rất có thể bị phản bác, mà hơn nữa còn ở bên ngoài điều cốt yếu. Thí dụ, sự nghèo khổ tăng lên trên thế giới là điều không đúng ngay cả khi những bất bình đẳng khoét sâu hơn, việc các nước giàu ít lo lắng cho môi trường cũng không đúng. Ngược hẳn lại, họ còn vô cùng lo lắng hơn các nước nghèo, với những nước này những điều khẩn thiết của phát triển được coi trọng hơn những điều khẩn thiết của sinh thái - cũng giống như vậy các nước giàu là những nước đầu tiên thấy dư luận chung trong nước họ thực sự bận tâm về việc gìn giữ các bản sắc và các nền văn hóa đặc thù.

Dù sao người ta cũng có thể tranh luận lâu dài về những điều trên.

Nhưng bù lại, điều chắc chắn, và được Heidegger giúp hiểu thấu, đó là sự toàn cầu hóa tự do chủ nghĩa đang phản bội một trong những lời hứa căn bản nhất của nền dân chủ - theo lời hứa này chúng ta sẽ có thể làm nên lịch sử của chúng ta, một cách tập thể, ít ra cũng tham gia được vào việc đó, nói lên tiếng nói của mình đối với số phận mình, để gắng làm cho số phận

ấy nghiêng về hướng tốt hơn. Song thế giới trong đó chúng ta đang đi vào chẳng những tuột khỏi chúng ta ở mọi chốn, mà còn tỏ ra không có ý nghĩa (sens), theo cách hiểu kép về từ này: đồng thời vừa không có nghĩa (signification) vừa không có phương hướng (direction)⁽¹⁾.

Tôi tin chắc tự em đã nhận thấy rằng mỗi năm, diện thoại di động của em, máy tính của em, các trò chơi em sử dụng, tất cả những thứ đó và các thứ khác, đều thay đổi: các chức năng tăng lên, các màn hình lớn thêm, có màu sắc, các kết nối Internet tốt hơn, v.v. Mà em hiểu rõ rằng một nhãn hiệu không theo phong trào sẽ là tự sát. Vậy nó tuyệt đối bị bắt ép phải làm như vậy, dù thích hay không, dù việc ấy có một ý nghĩa hay không. Đó không phải là một vấn đề sở thích, một lựa chọn giữa những lựa chọn có thể khác, mà là một mệnh lệnh tuyệt đối, một sự tất yếu không thể bàn cãi nếu như người ta muốn sống sót, thế thôi. Theo nghĩa này, có thể nói rằng trong sự ganh đua toàn cầu hóa giờ đây đang đặt mọi hoạt động của con người vào tình trạng cạnh tranh thường trực, thì lịch sử từ nay vận động ngoài ý muốn của con người. Lịch sử không những trở thành một loại định mệnh, mà hơn nữa, chẳng có gì chỉ ra chắc chắn là nó đang đi về hướng tốt hơn: ai có thể thực sự tin rằng chúng ta sẽ tự do

1. Xem chú thích 36. N.D.

hơn và hạnh phúc hơn vì sang năm trọng lượng những chiếc MP3 của ta sẽ giảm đi một nửa hoặc bộ nhớ của chúng sẽ tăng gấp đôi? Phù hợp với ước nguyện của Nietzsche, các thần tượng đã chết: quả thực, chẳng một lý tưởng nào còn kích thích tiến trình của thế giới nữa, mà chỉ có tính tất yếu tuyệt đối của vận động vì vận động.

Để lấy một ẩn dụ tầm thường nhưng giàu sức biểu đạt: giống như một chiếc xe đạp phải tiến lên để không đổ, hay một con quay phải xoay liên tục để vẫn ở đường trục của nó và không rơi khỏi dây, chúng ta phải không ngừng “tiến tới”, nhưng sự tiến bộ phát sinh một cách máy móc do cuộc đấu tranh nhằm sống sót không còn có thể ở trong lòng một kế hoạch rộng lớn hơn, không còn có thể hội nhập một dự định lớn lao. Cả ở đây nữa, như em thấy, sự siêu việt của những lý tưởng nhân văn lớn lao mà Nietzsche chế nhạo đã hoàn toàn biến mất - *thành thử theo một nghĩa, đúng là cương lĩnh của Nietzsche, như Heidegger nghĩ, được chủ nghĩa tư bản toàn cầu hóa thực hiện hoàn hảo.*

Vậy điều đặt thành vấn đề, trong chủ nghĩa tư bản toàn cầu hóa, không phải là việc nó khiến người nghèo thêm nghèo để người giàu thêm giàu (điều này rất đáng phản bác), như các nhà sinh thái học và các nhà theo thuyết toàn cầu hóa khác (altermondialiste) thường nghĩ một cách sai lầm, mà là nó *tước đoạt của chúng ta mọi sự chi phối đối với lịch sử và lấy đi của bản*

thân lịch sử mọi tính mục đích rõ ràng. Tước đoạt và vô nghĩa là hai từ xác định đặc tính của nó rõ nhất - và chính vì thế mà trong mắt Heidegger nó hiện thân tuyệt vời cho triết học của Nietzsche, tức là một tư tưởng đảm trách hơn bất kỳ tư tưởng nào khác việc tiêu diệt trọn vẹn mọi lý tưởng cùng một lúc với lô gích của ý nghĩa.

Như em thấy, sự phân tích này, do tầm rộng lớn của vấn đề, đáng để ta dừng lại một lát và dành thời gian để thấu hiểu nó ở bề sâu. Việc này hoàn toàn có thể làm được nếu ta loại bỏ thứ biệt ngữ vừa vô bổ vừa không sao hiểu nổi mà các dịch giả Pháp cứ ngỡ là hay là tốt khi dùng nó để bao bọc tư tưởng của Heidegger.

*Sự lên ngôi của “thế giới kỹ thuật” theo Heidegger:
sự rút lui của vấn đề ý nghĩa*

Trong một tiểu luận nhan đề *Vượt qua siêu hình học* (*Le Dépassement de la métaphysique*), Heidegger miêu tả sự thống trị của kỹ thuật biểu thị đặc tính của thế giới đương đại, theo cái nhìn của ông, là kết quả như thế nào của một quá trình bắt đầu phát triển trong khoa học thế kỷ XVII rồi dần dần lan ra mọi lĩnh vực của đời sống dân chủ.

Ở đây tôi muốn trình bày với em những thời

điểm chính của quá trình ấy, bằng một ngôn ngữ giản dị, dành cho những ai chưa từng đọc Heidegger. Dù sao tôi cũng báo trước cho em: những gì tôi sắp nói với em ở đây, em sẽ không tìm thấy chúng dưới dạng này ở Heidegger. Tôi đã thêm vào nhiều thí dụ không phải thí dụ của ông và tìm ra cách thức riêng của tôi để trình bày lô gích kỹ thuật. Tuy nhiên, ý tưởng khởi đầu là từ ông mà ra và tôi luôn nghĩ rằng phải trả cho César những gì của César. Quả thực, điều quan trọng ở đây không phải là cách diễn tả riêng này nọ, mà là ý tưởng trung tâm có thể rút ra được từ sự phân tích của Heidegger: theo ý tưởng này thì dự định chế ngự thiên nhiên và lịch sử đi cùng với sự ra đời của thế giới hiện đại và đem lại cho tư tưởng dân chủ toàn bộ ý nghĩa của nó, cuối cùng đảo ngược thành đúng điều tương phản với nó. Nền dân chủ hứa hẹn với chúng ta khả năng rất cuộc tham gia kiến tạo tập thể một thế giới công bằng hơn và tự do hơn, thế mà giờ đây chúng ta mất gần như mọi sự kiểm soát đối với tiến trình của thế giới. Sự phản bội cực điểm những hứa hẹn của chủ nghĩa nhân văn đặt ra bao nhiêu vấn đề thành thử cần phải suy nghĩ sâu điều này.

Vậy chúng ta lại tiếp tục.

Thời điểm đầu tiên của quá trình này trùng hợp với sự xuất hiện của khoa học hiện đại, chúng ta đã cùng nhau thấy khoa học hiện đại đoạn tuyệt với triết học Hy Lạp ở mọi vấn đề như thế nào. Quả thực, cùng

với khoa học hiện đại, ta chứng kiến sự xuất hiện một kế hoạch thống trị Trái đất, chế ngự hoàn toàn thế giới bởi loài người. Theo định thức trứ danh của Descartes, tri thức khoa học sẽ cho phép con người rút cuộc thành ra “như chủ nhân và người sở hữu thiên nhiên”: “như” bởi vì con người còn chưa giống hết với Chúa Trời, Đấng Sáng tạo ra nó, mà gần như vậy. Niềm hy vọng loài người thống trị thế giới bằng khoa học, tự nó mang một hình thái kép.

Trước hết hy vọng ấy biểu hiện trên một phương diện thuần túy “trí tuệ”, phương diện lý thuyết nếu em muốn nói như vậy: phương diện nhận thức thế giới. Vật lý học hiện đại sẽ hoàn toàn đặt cơ sở trên định đề là *trong thế giới, không điều gì xảy đến mà không có lý do*. Nói theo cách khác, mọi sự trong thế giới, một ngày nào đó phải giải thích được một cách duy lý, mọi biến cố đều có một nguyên nhân, một lý do hiện hữu, và vai trò của khoa học là khám phá những điều đó thành thử sự tiến bộ của khoa học hòa lẫn với sự tuyệt diệt dần dần của tính huyền bí mà con người thời Trung Cổ cho là tính cố hữu của thiên nhiên.

Nhưng, một sự thống trị khác thấp thoáng đằng sau sự thống trị của tri thức. Lần này là một sự thống trị hoàn toàn thực tiễn, không thuộc trí năng nữa mà thuộc ý chí của con người. Quả thực, nếu thiên nhiên không còn huyền bí nữa, nếu thiên nhiên không còn thiêng liêng mà ngược lại chung quy chỉ là một khối

dự trữ những vật thể thuần túy vật chất và hoàn toàn không có ý nghĩa hay giá trị ở bản thân chúng, thế thì chẳng còn gì cấm đoán chúng ta muốn sử dụng thiên nhiên thế nào tùy ý để thực hiện những mục đích là mục đích của ta. Để lấy một thí dụ, nếu cái cây trong rừng không còn là một sinh thể thần kỳ, ban đêm có thể biến thành phù thủy hay quái vật, như trong truyện thần tiên thời thơ ấu của chúng ta, mà chỉ là một khúc gỗ hoàn toàn vô hồn, thế thì chẳng có gì ngăn cản ta biến nó thành đồ đạc hay đưa vào lò sưởi để sưởi ấm cho ta nữa. Toàn bộ thiên nhiên mất đi những vẻ đẹp hấp dẫn của mình. Nó trở thành một địa điểm khổng lồ cho trò chơi, một loại kho chứa đồ sộ mà con người có thể khai thác thỏa thích, chẳng có sự hạn chế nào khác ngoài sự hạn chế bị áp đặt bởi những nhu cầu thiết yếu gìn giữ tương lai.

Tuy thế, vào thời điểm khoa học hiện đại ra đời, chúng ta còn chưa ở trong cái mà Heidegger gọi đúng ra là “thế giới của kỹ thuật”, tức là một thế giới trong đó mối lo lắng về những cứu cánh, những mục tiêu tối hậu của lịch sử loài người sẽ hoàn toàn tan biến để chỉ coi trọng duy nhất phương tiện. Quả thực, trong thuyết duy lý của các thế kỷ XVII và XVIII, ở Descartes, ở các nhà Bách khoa thư Pháp hay ở Kant, chẳng hạn, dự định chế ngự thế giới bằng khoa học hãy còn có một ý hướng giải phóng. Tôi muốn nói rằng trong nguyên lý của nó, *dự định ấy vẫn phục tùng việc thực hiện một số*

mục đích, một số mục tiêu được coi là có lợi cho nhân loại. Người ta không chỉ quan tâm đến những phương tiện sẽ cho phép ta thống trị thế giới, mà đến cả những mục tiêu mà sự thống trị này sẽ cho phép ta thực hiện nếu có dịp - ở đây em thấy rõ lợi ích ấy không mang tính kỹ thuật thuần túy. Nếu vấn đề là thống trị thế giới về phương diện lý thuyết và thực tiễn, nhờ tri thức khoa học và nhờ ý chí của con người, thì không phải vì cái thú thống trị đơn thuần, do thuần túy bị mê hoặc về sức mạnh của chính chúng ta. Mọi người không mong chế ngự để chế ngự, mà để hiểu thấu thế giới và nếu có dịp thì có thể sử dụng điều đó nhằm đạt tới một số mục tiêu cao thượng rất cuộc tập hợp dưới hai mục chính: tự do và hạnh phúc.

Qua đó ắt em hiểu rõ rằng khoa học hiện đại ở trạng thái mới ra đời còn chưa bị quy giản thành một kỹ thuật thuần túy.

*Về sự khác biệt giữa khoa học hiện đại
và kỹ thuật đương đại*

Ở thế kỷ Ánh sáng, dự định khoa học hãy còn dựa trên hai cương lĩnh, hai xác tín tạo lập nên sự lạc quan, niềm tin vào tiến bộ, khi đó chi phối những trí tuệ lớn nhất.

Xác tín đầu tiên, là xác tín cho rằng khoa học

sẽ cho phép chúng ta giải thoát các trí tuệ, *giải phóng* nhân loại khỏi xiềng xích của dị đoan mê tín và chủ nghĩa ngu dân Trung cổ. Lý tính sẽ chiến thắng trong cuộc chiến chống tôn giáo và, khái quát hơn, chống mọi dạng lập luận quyền uy - qua đó chủ nghĩa duy lý hiện đại chuẩn bị về tư tưởng cho cuộc đại cách mạng 1789, như chúng ta đã thấy nhân nói về Descartes.

Xác tín thứ hai, đó là việc làm chủ thế giới sẽ giải thoát chúng ta khỏi những lệ thuộc tự nhiên thậm chí xoay chuyển những điều này thành có lợi cho ta. Có lẽ em còn nhớ chúng ta đã nhắc đến sự xúc động do trận động đất nổi tiếng ở Lisbonne gây ra năm 1755, trận động đất khiến hàng ngàn người chết trong vài giờ đồng hồ. Khi đó một cuộc tranh luận đã mở ra giữa các nhà triết học về sự “độc ác” của cái thiên nhiên rõ ràng chẳng có gì là một *cosmos* hài hòa và tốt bụng. Và tất cả, hay gần như tất cả mọi người thời đó đều nghĩ rằng khoa học sẽ cứu chúng ta khỏi những sự bạo ngược của thiên nhiên. Quả thực, nhờ khoa học, cuối cùng có thể dự báo, và do đó, phòng ngừa các thảm họa mà tự nhiên đưa đến cho con người theo định kỳ. Chính ở đây xuất hiện ý tưởng hiện đại về một hạnh phúc do khoa học chinh phục được, về một sự an lạc trở thành khả thi nhờ làm chủ được thế giới.

Và chính trong mối quan hệ như vậy với hai tính mục đích, tự do và hạnh phúc, hai điều này xác định cốt lõi của ý tưởng về tiến bộ, mà sự phát triển của

khoa học xuất hiện như là trực tuyến của một sự tiến bộ khác, tiến bộ của nền văn minh. Một cách nhìn như vậy về hiệu năng của lý tính có ngây thơ khờ khạo hay không, điều ấy ở đây ít quan trọng. Điều đáng kể, đó là ở cách nhìn này ý muốn làm chủ hãy còn rập nối với những mục tiêu ở bên ngoài và ở bên trên nó và theo lẽ ấy, nó không thể quy giản về một lý tính thuần túy mang tính công cụ hay kỹ thuật chỉ coi trọng phương tiện để thiệt hại cho mục đích.

Vậy để cho cách nhìn thế giới của chúng ta thành hoàn toàn mang tính kỹ thuật, phải có thêm một bước phụ. Dự định thời Ánh sáng phải hội nhập thế giới của đua tranh, có thể nói là “gắn vào” trong đó sao cho động cơ của lịch sử, căn nguyên bước tiến triển của xã hội, như trong thí dụ về chiếc điện thoại di động mà vừa rồi tôi đưa ra cho em, thôi không còn liên quan đến sự thể hiện một dự định, một lý tưởng, để trở thành kết quả duy nhất và độc nhất của bản thân sự đua tranh.

Bước chuyển từ khoa học sang kỹ thuật: cái chết của những lý tưởng lớn lao hay là sự tiêu tan của mục đích để có lợi cho phương tiện

Trong viễn cảnh mới này, viễn cảnh của sự cạnh tranh phổ quát hóa - mà ngày nay chúng ta gọi là “toàn cầu hóa” -, khái niệm tiến bộ thay đổi hoàn toàn

ý nghĩa: thay vì lấy cảm hứng từ những lý tưởng siêu việt, thì sự tiến bộ, hay chính xác hơn là *sự vận động* của các xã hội sẽ dần dần rút lại chỉ còn là kết quả máy móc của tự do cạnh tranh giữa các thành phần khác nhau của nó.

Trong lòng các xí nghiệp, trong cả các phòng thí nghiệm khoa học, các trung tâm nghiên cứu, nhu cầu tự so sánh không ngừng với người khác - điều mà ngày nay người ta gọi bằng một cái tên rất xấu xí: *benchmarking* (*ghi điểm*) -, nhu cầu tăng sức sản xuất, phát triển tri thức và nhất là ứng dụng tri thức vào công nghiệp, vào kinh tế, tóm lại vào tiêu dùng, đã trở thành một mệnh lệnh sống còn tuyệt đối. Nền kinh tế hiện đại vận hành giống như sự lựa chọn tự nhiên ở Darwin: trong lô gích của đua tranh toàn cầu hóa, một xí nghiệp không tiến bộ hàng ngày là một xí nghiệp có số phận định sẵn là phải chết, thế thôi. Nhưng sự tiến bộ này chẳng còn mục đích nào khác ngoài bản thân nó, nó chẳng nhằm đến điều gì hơn là ở lại trong cuộc chạy đua với các đối thủ cạnh tranh khác.

Từ đó mà có sự phát triển dữ dội và không ngừng của kỹ thuật, gắn chặt với sự phát đạt về kinh tế và được sự phát đạt kinh tế này cung cấp tài chính rộng rãi. Cũng từ đó mà sự tăng cường quyền lực của con người đối với thế giới trở thành một quá trình hoàn toàn tự động, không thể kiểm soát thậm chí mù quáng bởi ở khắp chốn nó vượt quá những ý chí cá nhân có ý

thức. Nó chỉ là kết quả không sao tránh khỏi của đua tranh, thế thôi. Vì thế, trái ngược với các tư tưởng Ánh sáng và triết học thế kỷ XVIII mà chúng ta đã thấy nhằm đến sự giải phóng và hạnh phúc của con người, kỹ thuật hoàn toàn là một quá trình không còn tính mục đích, không có bất kỳ loại mục tiêu xác định nào: ở cực hạn, không ai còn biết tiến trình của thế giới dẫn chúng ta đến đâu vì tiến trình ấy được sản sinh một cách máy móc bởi đua tranh và không hề được điều khiển bởi ý chí có ý thức của những con người cùng nhau tập hợp xung quanh một kế hoạch, trong lòng một xã hội, vừa mới ở thế kỷ trước còn có thể tự gọi là *res publica*, nền cộng hòa: theo từ nguyên học, là “công vụ” hay “lợi ích chung”.

Vậy đây là điều cốt yếu: trong thế giới kỹ thuật, tức là, từ nay, trong toàn thế giới bởi kỹ thuật là một hiện tượng không giới hạn, toàn cầu, vấn đề không còn là chế ngự thiên nhiên hay xã hội để được tự do hơn và hạnh phúc hơn, mà là khuất phục để khuất phục, chế ngự để chế ngự. Vì sao? Chính là chẳng vì cái gì hết, hoặc đúng hơn, chỉ vì không thể làm khác do bản chất của các xã hội bị kích thích trợn vện bởi sự đua tranh, bởi nghĩa vụ tuyệt đối phải “tiến bộ hay diệt vong”.

Giờ đây em có thể hiểu vì sao Heidegger gọi thế giới trong đó ngày nay ta đang sống là “thế giới kỹ thuật”. Để hiểu điều ấy em chỉ cần suy nghĩ một lát về ý nghĩa của từ “kỹ thuật” trong ngôn ngữ thông thường.

Nói chung từ này chỉ toàn bộ các phương tiện cần huy động để thực hiện một mục đích nhất định. Chính theo nghĩa này mà người ta nói, về một họa sĩ hay một người chơi dương cầm chẳng hạn, là anh ta có “kỹ thuật vững” để biểu đạt rằng anh ta làm chủ nghệ thuật của mình đủ để có thể vẽ hay chơi những gì mình muốn. Em cần ghi nhận trước hết và trên hết rằng kỹ thuật liên quan đến *phương tiện* chứ không phải *mục đích*. Qua đó tôi muốn nói rằng nó là một thứ *công cụ* có thể phục vụ đủ loại mục tiêu, nhưng nó không tự mình lựa chọn mục tiêu: chủ yếu là, cùng một kỹ thuật sẽ phục vụ người chơi dương cầm để chơi cả nhạc cổ điển cả nhạc jazz, nhạc cũ hay nhạc mới, còn vấn đề biết anh ta sẽ chọn những tác phẩm nào để diễn tấu thì không thuộc phạm vi kỹ thuật chút nào hết.

Đó là lý do khiến người ta còn nói về kỹ thuật rằng nó là một “sự hợp lý mang tính công cụ” (*rationalité instrumentale*), chính vì nó bảo ta làm thế nào thực hiện được tốt nhất một mục tiêu, *nhưng bản thân nó không bao giờ tự xác định mục tiêu*. Nó chuyển động theo loại thức “nếu... thì”: “nếu anh muốn cái này, thì anh hãy làm cái kia”, nó bảo ta thế, nhưng không bao giờ bản thân nó tự xác định cần phải chọn cái gì làm mục đích. Một “thầy thuốc giỏi” theo nghĩa một kỹ thuật gia giỏi của y học, rất có thể giết chết bệnh nhân cũng như chữa khỏi cho bệnh nhân - thậm chí làm việc thứ

nhất dễ dàng hơn việc thứ hai... Nhưng quyết định điều trị hay ám sát, điều này hoàn toàn đứng vững đối với lô gích của kỹ thuật với tư cách kỹ thuật.

Cũng vì thế mà thật chính đáng khi nói rằng thế giới của sự cạnh tranh toàn cầu hóa đúng là thế giới “kỹ thuật”, theo nghĩa rộng, vì trong thế giới ấy, sự tiến bộ khoa học hoàn toàn thôi không nhằm những mục đích ở *bên ngoài và bên trên* nó để trở thành một loại mục đích tự thân - như thể sự tăng tiến các phương tiện, tăng tiến quyền lực hay sự chế ngự của con người đối với thế giới trở thành cứu cánh cho chính nó. Đích xác là điều đó, là sự “kỹ thuật hóa thế giới”, theo Heidegger, đã xảy ra trong lịch sử tư tưởng cùng với thuyết của Nietzsche về “ý chí đạt quyền lực” với tư cách là nó giải kiến tạo thậm chí phá hủy tất cả các “thần tượng”, tất cả các lý tưởng cao thượng. Trong thực tế - chứ không chỉ trong lịch sử các tư tưởng nữa - sự chuyển biến này lộ ra ở việc lên ngôi của một thế giới trong đó sự “tiến bộ” (giờ đây buộc phải dùng ngoặc kép) đã trở thành một quá trình *tự động và không còn tính mục đích (automatique et définalisé)*, một thứ máy móc tự thỏa mãn nhu cầu (*mécanique autosuffisante*) mà con người hoàn toàn *bị tước đoạt*. Và đúng là sự tan biến các mục đích để có lợi cho duy nhất lô gích của phương tiện là chiến thắng của kỹ thuật với tư cách kỹ thuật.

Đó là sự khác biệt tối hậu chia cách chúng ta với thời Ánh sáng, đối lập thế giới đương đại với thế giới của các nhà Hiện đại: không ai còn có thể chắc chắn một cách phải lẽ rằng những sự tiến triển lúc nhúc và lộn xộn ấy, những sự vận động liên miên không còn kết nối bởi một kế hoạch chung nào nữa ấy, nhất định dẫn chúng ta tới điều tốt hơn. Các nhà sinh thái học hết sức nghi ngờ điều đó, những người phê phán toàn cầu hóa cũng vậy, song cả nhiều người thuộc phái cộng hòa, thậm chí nhiều người phái tự do, vì lý do trên mà trở thành hoài niệm, đôi khi bất đắc dĩ, một dĩ vãng hãy còn gần gũi nhưng dường như đã qua đi chẳng thể vãn hồi.

Cũng từ đó mà các công dân, ngay cả những người ít say mê lịch sử tư tưởng nhất, cảm thấy một mối nghi ngờ. Lần đầu tiên trong lịch sử sự sống, một loài sinh vật nắm giữ các phương tiện hủy hoại toàn bộ hành tinh thế mà cái loài này lại không biết nó đi đến đâu! Quyền lực của nó để biến đổi, và nếu có dịp, để phá hủy thế giới từ nay là to lớn phi thường, nhưng giống như một người khổng lồ có bộ não của hài nhi, những quyền lực ấy hoàn toàn tách rời với một suy tưởng về sự hiền minh (sagesse) - trong khi bản thân triết học cũng đang rảo bước ra xa sự hiền minh ấy, vì chính triết học cũng sa vào mối đam mê kỹ thuật.

Ngày nay không ai có thể thực sự đảm bảo cho sự sống sót của giống loài, rất nhiều người lo lắng về điều này, tuy nhiên chẳng ai biết “nắm lại quyền” như

thế nào: từ các nghị định thư Kyoto đến các hội nghị thượng đỉnh về sinh thái học, các nguyên thủ quốc gia, thực tế là bất lực, chứng kiến những tiến triển của thế giới, phát biểu những diễn ngôn răn dạy, đầy những nguyện ước thành kính, nhưng không có tác động thực sự đến ngay cả những tình thế được nhận diện rõ nhất là có tiềm năng thảm họa. Điều tệ hại nhất vẫn không chắc chắn và dĩ nhiên là không gì ngăn cấm duy trì niềm lạc quan. Nhưng rất cần thú nhận rằng điều ấy thuộc niềm tin nhiều hơn là thuộc một xác tín có căn cứ phải lẽ. Vì thế, lý tưởng thời Ánh sáng ngày nay nhường chỗ cho một nỗi lo ngại lơ mờ và thiên hình vạn trạng, luôn sẵn sàng kết tinh ở mối đe dọa này hay mối đe dọa khác thành thứ sợ hãi có xu thế trở thành đam mê dân chủ tội đỉnh.

Từ một sự phân tích như vậy rút ra được bài học gì?

Trước hết, như Heidegger nghĩ, thái độ phá hệ học và kỹ thuật hoàn toàn chỉ là hai mặt của cùng một tấm huy chương: mặt thứ nhất là bản sao mang tính ý niệm, triết học, của mặt thứ hai, mặt này chỉ là vật tương đương mang tính xã hội, kinh tế và chính trị của mặt thứ nhất.

Tất nhiên, đó là một nghịch lý. Bề ngoài, không gì xa cách thế giới kỹ thuật, với khía cạnh dân chủ, tế nhị và quần chúng của nó, hoàn toàn trái ngược với

mọi thứ “phong cách cao cả”, hơn là tư tưởng quý tộc và thi vị của Nietzsche. Tuy nhiên, trong khi dùng búa đập vỡ mọi thần tượng, trong khi lấy cơ mình mẫn để giao nộp chúng ta, có thể nói là bị trói chân trói tay, cho thực tế như nó hiện hữu, thì tư tưởng của Nietzsche phục vụ cho sự vận động không ngừng của chủ nghĩa tư bản hiện đại, tuy không muốn như vậy.

Từ điểm nhìn này, Heidegger có lý, Nietzsche đúng là “nhà tư tưởng của kỹ thuật” tột độ, người hơn bất kỳ ai khác, tháp tùng sự tỉnh mộng của thế giới, sự khuất lấp của ý nghĩa, sự biến mất các lý tưởng cao siêu để có lợi cho lô gích duy nhất và độc nhất của ý chí đạt quyền lực. Trong triết học Pháp những năm sáu mươi, mọi người có thể nhìn thấy ở tư tưởng của Nietzsche cái gì đó giống như một triết học của những điều không tưởng triệt để, điều này chắc chắn sẽ là một trong những sai lầm to lớn nhất của lịch sử diễn giải. Tất nhiên, Nietzsche là một nhà tiên phong chủ nghĩa, nhưng không vì thế mà là một lý thuyết gia của những điều không tưởng. Hoàn toàn ngược lại, ông là người phỉ báng những điều này một cách hăng say và hiệu quả nhất.

Vậy có nguy cơ lớn lao - ở đây tôi tách rời hẳn tư tưởng của Heidegger để trở lại vấn đề của chúng ta - là một sự theo đuổi bất tận và không mệt mỏi việc giải kiến tạo từ nay trở đi không khéo lại phá một cánh cửa đã mở quá rộng. Vấn đề, than ôi, không còn

là đập vỡ tiếp những “bàn chân đất sét” tội nghiệp của các lý tưởng khốn khổ mà chẳng ai còn nhận thấy được nữa vì chúng đã thành quá mong manh và vô định. Tất nhiên điều khẩn cấp không còn là buộc tội những “quyền lực” từ nay không thể tìm ra vì tiến trình lịch sử đã trở thành quá máy móc và vô danh, mà ngược lại, là làm xuất hiện những ý tưởng mới, thậm chí những lý tưởng mới, nhằm tìm lại được một quyền lực tối thiểu đối với tiến trình của thế giới. Vì chắc chắn vấn đề thực sự không phải là tiến trình ấy sẽ bị dẫn dắt một cách thâm kín bởi vài “kẻ quyền thế” mà trái lại từ nay nó tuột khỏi tất cả chúng ta, kể cả người quyền thế. Không phải quyền lực gây trở ngại nữa mà là tình trạng thiếu vắng quyền lực - thành thử muốn giải kiến tạo các thần tượng thêm nữa và mãi mãi, lần thứ bao nhiêu không rõ tìm cách lật đổ “Quyền lực” với một chữ Q viết hoa, thì chẳng phải là hoạt động để giải phóng con người nữa mà đúng hơn là biến mình một cách không cố ý thành đồng lõa của một sự toàn cầu hóa mù quáng và cuồng dại.

Sau đó, chắc chắn đây là bài học thứ ba và quan trọng, trong tình thế của chúng ta hiện nay, điều ưu tiên là, như người ta nói, “nắm lại quyền”, là gắng “chế ngự sự chế ngự” nếu có thể. Bản thân Heidegger không mấy tin vào điều này hoặc đúng hơn là ông nghi ngờ nền dân chủ có thể đương đầu với một thách thức như vậy - và chắc chắn đây là một trong những

lý do đẩy ông vào vòng tay của chế độ độc tài tệ hại nhất mà nhân loại từng biết. Quả thực, ông cho rằng các nền dân chủ tất nhiên thế nào cũng thuận theo cấu trúc của thế giới kỹ thuật. Về phương diện kinh tế, vì những nền dân chủ này gắn bó mật thiết với chế độ tự do cạnh tranh giữa các doanh nghiệp. Mà chúng ta đã thấy chế độ này hầu như tất yếu dẫn đến sự tăng tiến máy móc và vô giới hạn các lực lượng sản xuất như thế nào. Cả về phương diện chính trị nữa, bởi các cuộc bầu cử cũng mang hình thức một sự đua tranh có tổ chức, với xu thế chuyển dần dần sang một lô gích mà cấu trúc sâu kín nhất, để nói cho nhanh gọn, cấu trúc của sự mị dân và của sự thống trị hoàn toàn của tác động truyền thông, chính là thực chất của kỹ thuật, tức là của xã hội cạnh tranh toàn cầu hóa.

Vậy Heidegger đã gia nhập chế độ Quốc xã, điều này tất nhiên gây rung rờ, chắc chắn vì ông tin rằng chỉ một chế độ độc tài mới có thể tỏ ra ngang tầm những thách thức của thế giới kỹ thuật đối với nhân loại. Sau này, trong phần cuối của công trình, ông rời khỏi mọi ý chí luận, mọi ý định biến đổi thế giới để giúp cho một kiểu “rút lui”, duy nhất có thể đem lại một niềm thanh thản nào đó. Mặc dù có thể giải thích được, song hai thái độ này là không thể tha thứ, thậm chí phi lý - điều đó chứng tỏ người ta có thể thiên tài trong phân tích và bi đát khi phải rút ra từ sự phân tích những hệ quả đúng đắn. Vậy một bộ phận

lớn trong công trình của Heidegger gây thất vọng ghê gớm, đôi khi không chịu nổi, mặc dù cốt lõi quan niệm của ông về kỹ thuật thực sự có tác dụng soi sáng. Như vậy đó.

Nhưng ta hãy để lại đấy những kết luận mà Heidegger tự rút ra cho bản thân từ những kiểm nghiệm đúng đắn của ông. Điều tôi thấy dường như cốt yếu ở đây, đó là em nhận thấy rõ, trong thế giới chuyên môn kỹ thuật này, triết học có thể đi theo hai hướng như thế nào.

*Hai con đường mà triết học đương đại có thể đi:
trở thành một “ngành chuyên môn” tại trường Đại học
hay rút cuộc bắt tay vào việc tư duy chủ nghĩa nhân văn
sau giải kiến tạo*

Trước hết, phù hợp với bầu không khí “chuyên môn kỹ thuật” theo nghĩa rộng, trong đó từ nay chúng ta thường xuyên sống và hít thở, người ta có thể làm cho triết học thành một kinh viện học mới, theo nghĩa đen của từ: một bộ môn ở trường đại học hay trường trung học. Sự thực là sau một giai đoạn “giải kiến tạo” kịch liệt do cây búa của Nietzsche mở đầu và được những người khác tiếp nối dưới nhiều hình thức không giống nhau, triết học, bản thân nó cũng sa vào đam mê kỹ thuật, đã chuyên môn hóa thành những khu

vực riêng biệt: triết học của các khoa học, của lô gích, của luật, của đạo đức, của chính trị, của ngôn ngữ, của sinh thái học, của tôn giáo, của đạo đức sinh học, lịch sử tư tưởng phương Đông hay phương Tây, lục địa hay Anglo-Saxon, ở thế kỷ này, ở xứ sở nọ... Nói thật ra, không thể liệt kê hết danh sách các “chuyên ngành” mà sinh viên phải chọn để được coi là “nghiêm túc” và “có năng lực chuyên môn”.

Ở những cơ quan nghiên cứu quan trọng, như CNRS (Trung tâm Nghiên cứu Khoa học Quốc gia của Pháp), những thanh niên nào không làm việc về một đề tài cực kỳ tỉ mỉ - về “não của con đỉa”, như Nietzsche đã đùa cợt - không có một cơ may nào được coi là những nhà nghiên cứu đích thực. Chẳng những triết học được lệnh phải bắt chước bằng mọi giá mô hình của các khoa học “cứng”, mà bản thân các khoa học này cũng trở thành những “khoa học-kỹ thuật”, nghĩa là những khoa học lo lắng thường xuyên đến kết quả cụ thể của chúng, về kinh tế và thương mại, hơn là những vấn đề cơ bản.

Khi triết học ở trường đại học muốn lấy đà để phát triển, khi triết gia được đề nghị tỏ bày ý kiến với tư cách “chuyên gia” về vấn đề này hay vấn đề nọ liên quan đến cuộc sống của thành phố (và có thể có hàng ngàn vấn đề), thì nó chủ trương rằng chức năng chính của nó là truyền bá trong xã hội tinh thần phê phán và các “Ánh sáng” về những vấn đề mà bản thân nó

không gây ra nhưng thuộc lợi ích chung. Như vậy tính mục đích cao nhất của nó sẽ là một tính mục đích đạo lý, theo nghĩa rộng: soi sáng sự tranh luận của công chúng, ủng hộ những lập luận hợp lý nhằm làm sao cho mọi người đi theo hướng đúng. Và để làm được việc ấy, nó cho rằng, vì đức chính trực về tinh thần, nó cần chuyên môn hóa về những đề tài thật tinh xác, những đề tài mà triết gia, thực tế trở thành giáo sư triết học, cuối cùng đạt được một năng lực đặc thù.

Chẳng hạn, ngày nay, gần như khắp nơi trên thế giới, nhiều giáo sư đại học quan tâm đến đạo đức sinh học hay sinh thái học, nhằm mục đích suy nghĩ về tác động của các khoa học thực chứng đến sự phát triển của các xã hội của chúng ta, để đem lại những lời đáp về những gì nên làm và không nên làm, nên cho phép hay nên cấm đoán liên quan đến những vấn đề như nhân bản vô tính, cơ thể biến đổi gen, ưu sinh học hay sinh sản với sự hỗ trợ của y học...

Một quan niệm như vậy về triết học hiển nhiên không có gì là không xứng đáng cũng không có gì đáng coi thường. Hoàn toàn ngược lại, thậm chí nó có thể hữu ích và tôi không hề nghĩ đến chuyện phủ nhận điều này. Song không vì thế mà nó không rút giảm ghê gớm so với lý tưởng từng là lý tưởng của tất cả các triết gia lớn từ Platon cho đến Nietzsche. Quả thực, không một triết gia lớn nào từng khước từ đến mức ấy việc tư duy về sự sống tốt đẹp - không một người nào

từng quyết định tin rằng suy tư phê phán và đạo lý là viễn cảnh tối hậu của tư duy triết học.

Đối mặt với sự tiến triển này, mà theo tôi không phải là một sự tiến bộ, trước các chuyên gia mới mề sa vào niềm đam mê cái nghiêm túc, những câu hỏi triết học lớn xuất hiện như là những chuyện nhỏ của một thời đại khác. Chẳng còn chuyện nói đến ý nghĩa, đến sự sống tốt đẹp, đến yêu mến mình triết nữa, lại càng không nói đến cứu rỗi! Tất cả những gì hàng ngàn năm từng là điều cốt yếu của triết học dường như bị cố tình lãng quên để chỉ còn chỗ cho sự uyên bác, cho “suy nghĩ” và “tinh thần phê phán”. Chẳng phải những đặc tính này không là những phẩm chất, nhưng rất cuộc, như Hegel nói, “sự uyên bác bắt đầu bằng các tư tưởng và kết thúc với rác rưởi...”: tất cả và bất kỳ điều gì cũng có thể trở thành đối tượng cho sự uyên bác, nấp đây lộ sữa chua cũng như các khái niệm, thành thử việc chuyên môn hóa về kỹ thuật có thể sản sinh ra những sự tinh thông không thể chối cãi kết hợp với tình trạng vô ý nghĩa nào lòng nhất.

Còn “suy nghĩ phê phán”, tôi đã có dịp nói với em những gì tôi nghĩ về điều đó, ở những trang đầu tiên của cuốn sách này: đó là một phẩm chất cần thiết, một yêu cầu chủ yếu trong thế giới cộng hòa của chúng ta, nhưng không hề, tôi nói rõ rằng không hề là điều đặc hữu của triết học. Bất kỳ con người nào xứng với

tên gọi đó cũng suy nghĩ về nghề nghiệp của mình, về tình yêu của mình, về các sách mình đọc, về đời sống chính trị hay các cuộc du hành, song không vì thế mà là triết gia.

Đó là lý do khiến ngày nay một số người chúng tôi lùì ra khỏi những đại lộ rộng rãi của tư tưởng hàn lâm, giống như những nẻo đường ngang của giải kiến tạo. Số người này muốn không phải là khôi phục những vấn đề xưa cũ - vì, tôi đã bảo em rồi, những “trở lại với” chẳng có ý nghĩa gì hết - mà là vẫn giữ những vấn đề ấy trong tầm nhìn, để bỏ công sức mới ra mà tư duy chúng. Chính ở cách nhìn này, có thể nói là giữa những khe hở, mà những cuộc tranh luận triết học đích thực còn tồn tại. Sau giai đoạn giải kiến tạo và ở bên lề của sự uyên bác rộng, triết học, ít ra cũng là một triết học nào đó, lại cất cánh hướng về những chân trời khác, nhiều hứa hẹn hơn theo cách nhìn của tôi. Tôi tin chắc rằng triết học còn có thể và còn phải, thậm chí nói thực ra là hơn bao giờ hết do cái đáy sâu chuyên môn kỹ thuật mà chúng ta đang đắm mình trong đó, duy trì câu hỏi chẳng những về *theoria* và đạo lý, mà đúng là về vấn đề cứu rỗi, dù phải đổi mới vấn đề ấy từ đầu đến cuối.

Ngày nay chúng ta không còn có thể bằng lòng với một tư tưởng triết học bị biến thành ngành chuyên môn ở trường đại học và chúng ta cũng không thể dựa vào duy nhất lô gích của giải kiến tạo, như thế sự minh

mẫn cay độc là một mục đích tự thân. Bởi vì sự uyên bác vô ý nghĩa không đủ với chúng ta. Bởi vì tinh thần phê phán, ngay cả khi nó phục vụ lý tưởng của nền dân chủ, chỉ là một điều kiện cần, nhưng không đủ, của triết học: nó cho phép chúng ta rũ bỏ những ảo tưởng và những sự ngây thơ khờ khạo của siêu hình học cổ điển, nhưng nó chẳng vì thế mà trả lời được những câu hỏi hiện sinh mà hy vọng đạt đến minh triết là điều cố hữu của bản thân ý niệm triết học đã đặt ở trung tâm các thuyết cứu rỗi xưa.

Tất nhiên người ta có thể từ bỏ triết học, người ta có thể tuyên bố lớn tiếng và mạnh mẽ rằng triết học đã chết, đã kết thúc, bị thay thế hẳn bởi các khoa học nhân văn, nhưng người ta không thể kỳ vọng triết lý nghiêm túc mà chỉ dựa vào động lực duy nhất của giải kiến tạo và bỏ qua vấn đề cứu rỗi, dù vấn đề này được hiểu theo nghĩa nào chẳng nữa. Nếu ta cũng không muốn khuất phục thái độ khuyến nhò của *amor fati*, vì những lý do tôi đã chỉ ra cho em từ phân tích của Heidegger về kỹ thuật, thì ta cũng phải cố gắng vượt qua cả triết học duy vật luận là nơi mà *amor fati* đạt tới cực điểm của nó. Tóm lại, với ai không tín ngưỡng, với ai không muốn bằng lòng cùng những “trở lại với” cũng không giam mình trong tư tưởng “cây búa”, thì cần phải nhận sự thách thức của một minh triết hay của một tính tâm linh hậu-Nietzsche.

Tất nhiên, một dự định như thế coi như người

ta phải tách khỏi duy vật luận đương đại, nghĩa là tách khỏi sự cự tuyệt mọi lý tưởng siêu việt, sự quy giản của phả hệ học khiến các lý tưởng này chỉ còn là những sản phẩm hão huyền của tự nhiên và lịch sử. Để làm việc đó, cần phải chỉ rõ duy vật luận đương đại, ngay ở cấp độ tối ưu của nó, cũng không trả lời được thỏa đáng cho câu hỏi về minh triết hay về tính tâm linh. Chính đó là điều tôi muốn giải thích thêm với em, tất nhiên theo cách của tôi - mà một nhà duy vật sẽ phản bác, nhưng tôi lại cho là đúng đắn - trước khi chỉ ra cho em một thuyết nhân văn hậu-Nietzsche làm thế nào để tư duy được một cách mới mẻ *theoria*, đạo lý và vấn đề cứu rỗi hoặc những gì, từ nay, có thể thay thế những điều ấy.

Vì sao tìm cách tư duy, sau giải kiến tạo, những cơ sở của một chủ nghĩa nhân văn đã rũ bỏ các "thần tượng" của siêu hình học hiện đại? Sự thất bại của duy vật luận

Ngay cả khi duy vật luận đương đại muốn tái đảm trách rõ ràng, một cách tài năng, dự định đến lượt mình đạt tới một đạo lý, thậm chí đến một thuyết cứu rỗi hay minh triết - điều mà Nietzsche chẳng hạn, bao giờ cũng chỉ làm một cách giấu giếm, hàm ẩn -, thì duy vật luận đương đại, ít ra như tôi nghĩ, vẫn không đạt được một tính mạch lạc nhất quán đủ để có thể

thực sự giành được niềm tán đồng. Như vậy không có nghĩa là ở nó không có cái đúng, không có những yếu tố suy tưởng có tác dụng kích thích sâu xa, chỉ có điều, về tổng thể, những ý đồ giải quyết cho xong với chủ nghĩa nhân văn rốt cuộc bị thất bại.

Ở đây tôi muốn nói với em đôi lời về sự đổi mới này của duy vật luận - sự đổi mới ấy gặp gỡ đồng thời cả thuyết khắc kỷ, cả đạo Phật, cả tư tưởng của Nietzsche - vì như tôi vừa gợi ý, có thể nói rằng chính vì thất bại của duy vật luận mà một chủ nghĩa nhân văn mới ắt phải được tư duy bằng công sức mới, như do một hệ quả gián tiếp.

Trong không gian của triết học đương đại, có lẽ André Comte-Sponville đã đẩy xa nhất, với nhiều tài năng và tính nghiêm ngặt trí tuệ nhất, ý định tạo lập một đạo lý mới và một thuyết cứu rỗi mới trên cơ sở giải kiến tạo triệt để những kỳ vọng của chủ nghĩa nhân văn hướng đến tính siêu việt của các lý tưởng. Theo nghĩa này, ngay cả khi André Comte-Sponville không phải là người theo thuyết của Nietzsche - ông cự tuyệt mạnh mẽ các sắc thái thiên phát xít mà chẳng phải bao giờ Nietzsche cũng thoát khỏi -, ông vẫn cùng chung với tư tưởng của Nietzsche cảm nghĩ rằng các "thần tượng" là hão huyền, cùng chung niềm tin chắc rằng các thần tượng ấy phải bị phá hệ học giải kiến tạo, quy về phương thức sản xuất của chúng, và duy chỉ một minh triết của tính tự tại triệt để (*sagesse de*

l'immanence radicale) là khả thi. Vậy cả tư tưởng của ông nữa, cuối cùng cũng đạt đến tột đỉnh ở một trong nhiều diện mạo của *amor fati*, ở lời kêu gọi hãy hòa giải với thế giới như nó hiện hữu, hay nếu em muốn, ở một sự phê phán triệt để niềm hy vọng, cũng giống điều trên mà thôi. "Hy vọng ít đi một chút, yêu mến nhiều hơn một chút", kỳ thực, theo ông, đó là chìa khóa của cứu rỗi. Vì hy vọng, trái với ý nghĩ của con người bình thường, không giúp chúng ta sống tốt hơn, mà lại làm ta lỡ mất điều cốt yếu của chính sự sống cần nắm lấy ở đây và bây giờ.

Cũng như với Nietzsche và các nhà khắc kỷ, từ điểm nhìn của duy vật luận đổi mới này, hy vọng đúng là một bất hạnh hơn là một đức tính tốt lành. Đó là điều mà André Comte-Sponville đã tóm tắt bằng một định thức vừa tổng hợp vừa giàu sức biểu đạt. Ông nói: "Hy vọng, đó là ao ước mà không vui hưởng, mà không biết được và không có thể." Vậy đó là một bất hạnh lớn, chứ không hề là một thái độ đem lại ý vị cho sự sống, như người ta rất hay lặp lại.

Định thức có thể được bình luận theo cách sau: hy vọng, trước hết, quả thực đó là *ao ước mà không vui hưởng*, vì theo chính định nghĩa, rõ ràng là chúng ta không có những điều mà ta hy vọng. Hy vọng được giàu có, được trẻ trung, được khỏe mạnh v.v., thì chắc chắn là ta chưa được như vậy rồi. Đó là tự đặt mình ở trong tình trạng thiếu khuyết những gì mà mình muốn

là hoặc muốn có. Nhưng đó cũng là *ao ước mà không biết được*: nếu chúng ta biết được những điều ta hy vọng sẽ xảy đến với ta khi nào và như thế nào, thì chắc chắn là ta bằng lòng *chờ đợi* chúng, việc này hoàn toàn khác hẳn, nếu như từ ngữ có một ý nghĩa. Cuối cùng, đó là *ao ước mà không có thể* bởi, đây cũng là chuyện hiển nhiên, nếu ta có khả năng hay quyền lực để hiện thực hóa các ước nguyện của ta, để thực hiện chúng ở đây và bây giờ, thì ta chẳng nhịn việc đó. Chúng ta sẽ chỉ làm việc đó mà thôi, chẳng phải đi qua nẻo đường vòng hy vọng.

Lập luận hoàn hảo không chệch vào đâu được. Sự tước đoạt, sự không biết, sự bất lực, đúng là những đặc trưng trọng yếu của hy vọng, từ một điểm nhìn duy vật - ở đây sự phê phán niềm hy vọng gặp gỡ một tính tâm linh mà hẳn em còn nhớ là ta đã thấy hoạt động ở thuyết khắc kỷ cũng như ở Phật giáo.

Quả thực, thuyết cứu rỗi duy vật sẵn lòng lấy lại ở các minh triết Hy Lạp ý tưởng về *carpe diem* - “hãy lợi dụng ngày giờ hiện tại” - trứ danh của Cổ nhân, tức là niềm tin chắc sự sống duy nhất bỏ công để sống là ở đây và bây giờ, trong sự hòa giải với hiện tại. Với thuyết cứu rỗi duy vật cũng như với minh triết Hy Lạp, hai căn bệnh làm hỏng cuộc đời của chúng ta là nỗi hoài niệm một quá khứ không tồn tại nữa và sự mong đợi một tương lai còn chưa hiện hữu, nhân danh hai cội hư vô này mà chúng ta bỏ lỡ một cách phi lý

sự sống như nó hiện hữu, bỏ lỡ thực tại duy nhất đáng giá vì là thực tại duy nhất có thực: thực tại của một khoảnh khắc mà rốt cuộc ta phải học yêu mến như nó hiện hữu. Giống như trong thông điệp của thuyết khắc kỷ, song cũng giống như ở Spinoza và Nietzsche, cần phải đạt tới chỗ yêu mến thế giới, cần phải nâng mình lên đến *amor fati*, và đó cũng là bí quyết của điều mà chúng ta rất có thể gọi là “tính tâm linh” duy vật luận, dù như vậy có vẻ nghịch lý đôi chút.

Sự mời gọi lòng yêu mến không thể khiến ta vô tình. Thậm chí tôi tin chắc rằng nó có cái phần chân lý tương ứng với một thể nghiệm mà tất cả chúng ta từng nếm trải: thể nghiệm về những khoảnh khắc “ơn phước” mà, may mắn thay, thế giới như nó đang diễn tiến không có vẻ thù nghịch, xộc xệch hoặc xấu xí, mà trái lại, nhân ái và hài hòa. Có thể nhân một cuộc dạo chơi ven sông, nhân nhìn thấy một phong cảnh mà vẻ đẹp tự nhiên khiến ta say mê, hoặc ngay giữa lòng xã hội loài người, khi một cuộc trò chuyện, một buổi liên hoan, một sự gặp gỡ làm ta thỏa nguyện - mọi tình huống mà tôi mượn của Rousseau cho dịp này. Mỗi người có thể tùy ý tìm lại kỷ niệm về một trong những thời điểm nhẹ nhõm cực kỳ hạnh phúc khi ta cảm thấy thực tế không phải để biến đổi, để vất vả cải thiện nhờ nỗ lực và công sức, mà để thụ hưởng tức thì như nó hiện hữu, chẳng lo lắng về quá khứ cũng như tương lai, trong sự chiêm ngưỡng và niềm vui hưởng hơn là

trong sự đấu tranh vì hy vọng những tháng ngày tốt đẹp hơn.

Tôi đã nói với em tất cả những điều đó rồi, khi lấy thí dụ về việc lặn dưới biển, nếu như em còn nhớ. Vậy tôi sẽ không nhiều lời nữa.

Rõ ràng theo nghĩa này thì duy vật luận đúng là một triết học về hạnh phúc, và khi mọi sự đều ổn thỏa, ai mà không sẵn lòng nhượng bộ trước sức hấp dẫn của nó chứ? Tóm lại, là một triết học cho thời tiết đẹp. Phải, nhưng kìa, khi giông tố nổi lên, ta còn có thể theo triết học ấy nữa chăng?

Tuy nhiên chính ở chỗ này lẽ ra nó giúp được ta phần nào, thế nhưng ngay lúc ấy, nó hẫng hụt dưới chân ta - điều mà từ Epictète đến Spinoza, những triết gia lớn nhất buộc lòng phải thừa nhận: bậc hiền minh đích thực không thuộc thế giới này và niềm chân phúc, than ôi, vẫn là điều chúng ta không thể đạt tới.

Đối mặt với tính chất nhân tiên của thảm họa - bệnh tật của một đứa trẻ, chủ nghĩa phát xít có thể chiến thắng, sự khẩn cấp của một lựa chọn chính trị hay quân sự v.v. -, tôi không thấy một nhà minh triết duy vật nào không lập tức trở lại là một nhà nhân văn thông thường, cân nhắc các khả năng, đột nhiên tin chắc rằng tiến trình của các biến cố có thể phụ thuộc theo cách nào đó vào những lựa chọn tự do của mình. Cứ cho rằng ông ta phải tự chuẩn bị cho tai họa, phải đi trước nó, như ta đã nói, theo thức (mode) tương lai

xảy ra trước (“khi tai họa (sẽ) xảy đến, ít ra tôi (sẽ) được chuẩn bị cho điều đó rồi”), tôi sẵn sàng đồng ý như vậy. Nhưng cho rằng ông ta phải yêu mến thực tế ở bất kỳ hoàn cảnh nào, thì tôi thấy không thể được, để không nói là vô lý, thậm chí là tục tĩu. Mệnh lệnh của *amor fati* ở Auschwitz có thể có ý nghĩa gì chứ? Và những cuộc nổi dậy hay những sự kháng cự của chúng ta có giá trị gì nếu như chúng được khắc ghi muôn thuở trong thực tế với cùng một danh nghĩa như những gì chúng chống lại? Tôi biết rằng lập luận này tầm thường thô thiển. Ấy thế mà tôi chưa bao giờ thấy một nhà duy vật nào, cổ xưa hay hiện đại, từng tìm được cách đối đáp lại nó.

Đó là lý do, sau khi cân nhắc kỹ mọi điều, tôi thích đi con đường của một chủ nghĩa nhân văn dửng dưng cảm đảm trách trọn vẹn vấn đề về tính siêu việt. Bởi vì, thực ra, chính là vấn đề về sự bất lực mang tính lô gích của chúng ta, bất lực không thể bỏ qua khái niệm tự do như ta từng thấy khái niệm ấy hoạt động ở Rousseau và Kant - nghĩa là bỏ qua ý tưởng cho rằng ở chúng ta có cái gì đó như thái quá trong quan hệ với tự nhiên và với lịch sử.

Không, trái với những gì mà duy vật luận chủ trương, chúng ta không thể nào tư duy về chúng ta như hoàn toàn bị quy định bởi tự nhiên và lịch sử, chúng ta không thể nào diệt trừ hẳn cảm nghĩ rằng mình có thể tách khỏi tự nhiên và lịch sử theo cách

nào đấy để nhìn những cái đó một cách phê phán. Ta có thể là phụ nữ, song không vì thế mà tự giam mình trong những gì mà tự nhiên dường như đã dự liệu về mục nữ tính: giáo dục con cái, lĩnh vực riêng tư, cuộc sống gia đình; ta có thể sinh ra trong một môi trường bất lợi về phương diện xã hội song lại tự giải phóng, lại tiến bộ, nhờ trường học chẳng hạn, để gia nhập các giới khác với những giới mà một quyết định luận xã hội lẽ ra đã lập trình cho chúng ta.

Để em tin vào điều này, hoặc chí ít để em nắm bắt được những gì tôi gắng làm cho em hiểu ở đây, em hãy suy nghĩ một lát về thể nghiệm mà thế nào em cũng trải qua - nói cho đúng đó là thể nghiệm của tất cả chúng ta mỗi khi ta đưa ra một phán đoán nhỏ nào về giá trị. Để lấy một thí dụ giữa hàng ngàn thí dụ khác có thể có, chắc hẳn giống như bất kỳ người nào, em không ngăn nổi mình nghĩ rằng những quân nhân đã ra lệnh tàn sát người Hồi giáo Bosnie ở Srebrenica là những kẻ thực sự hèn hạ bản thủ. Trước khi giết họ, chúng đã chơi trò làm họ sợ, bắn tiểu liên vào chân họ, bắt họ chạy trước khi hạ sát họ. Thỉnh thoảng chúng cắt tai họ, hành hạ tra tấn trước khi kết liễu họ. Tóm lại, tôi không biết nói thế nào và nghĩ thế nào ngoài cách dùng những từ như cái từ tôi vừa sử dụng: đó là những kẻ hèn hạ bản thủ.

Nhưng khi tôi nói như vậy, và một lần nữa, em có thể tùy ý lấy thí dụ khác hẳn, thì hiển nhiên vì tôi giả

định rằng với tư cách là con người, *lẽ ra chúng có thể hành động theo cách khác, chúng có một sự tự do lựa chọn.* Nếu các viên tướng người Serbie là gấu hoặc chó sói, thì tôi sẽ không đưa ra một phán đoán giá trị nào về họ. Tôi sẽ chỉ xót xa trước việc dã thú tàn sát những người vô tội, chứ không hề có ý nghĩ xét đoán chúng từ một điểm nhìn đạo lý. Tôi đưa ra xét đoán này, chính vì các viên tướng không phải là thú vật, mà là những con người được tôi gán cho năng lực chọn lựa giữa các khả năng.

Dĩ nhiên, người ta có thể đặt mình vào một điểm nhìn duy vật luận và nói rằng những phán đoán giá trị như vậy là những ảo tưởng. Người ta có thể lập “phả hệ” về những phán đoán ấy, chỉ ra chúng từ đâu tới, chúng bị quy định ra sao bởi lịch sử của chúng ta, môi trường của chúng ta, nền giáo dục của chúng ta, v.v. Vấn đề là tôi chưa từng gặp một ai, duy vật hay không, có thể bỏ qua không xét đoán. Thậm chí trái lại, hơn bất kỳ trước tác nào khác, các trước tác duy vật đầy rẫy đến khó tin vô số những lời kết tội khác nhau và đa dạng. Bắt đầu từ Marx và Nietzsche, các nhà duy vật chẳng bao giờ là không phê phán thường xuyên tất cả mọi người và xóm giềng của mình, không phát biểu những châm ngôn đạo lý mà toàn bộ triết học của họ lẽ ra phải khiến họ tự ngăn cấm. Vì sao? Chỉ là vì, thậm chí không nhận ra nhưng trong đời sống thông thường họ tiếp tục gán cho con người một

sự tự do mà trong lý thuyết triết học thì họ cứ tuyệt không cho nó - thành thử người ta ắt phải đi tới chỗ nghĩ rằng có lẽ ảo tưởng nằm ở tự do ít hơn là ở bản thân duy vật luận khi quan điểm của nó tỏ ra không thể giữ vững được.

Ở bên kia phạm vi đạo lý, mọi phán đoán về giá trị, ngay cả phán đoán nhỏ nhất nhất - một nhận xét về bộ phim mà em thích, về một khúc nhạc khiến em xúc động, gì nữa tôi chẳng biết -, bao hàm rằng em nghĩ về mình với tư cách tự do, rằng em tự hình dung mình với tư cách đang phát biểu tự do chứ không như một bản thể bị xuyên thấu bởi những sức mạnh vô thức có thể nói là chúng phát biểu thông qua em mà em không biết.

Thế thì phải tin vào ai đây? Vào chính em chẳng, khi em nghĩ rằng mình tự do, điều em thực hiện một cách hàm ẩn mỗi lần đưa ra một xét đoán? Hay tin vào nhà duy vật, người khẳng định với em (một cách tự do?) rằng em không tự do - nhưng cả ông ta nữa, cũng chẳng vì thế mà không phát biểu, khi có dịp, những phán đoán về giá trị, có những phán đoán này tất phải có tự do của chính ông ta? Tùy em chọn...

Về phần tôi, tôi muốn dù sao cũng không thường xuyên tự mâu thuẫn, và để được như vậy, tôi chủ trương một khả năng dứt mình ra khỏi tự nhiên và lịch sử, ngay cả khi khả năng ấy quả thực vẫn còn bí ẩn - như sự sống, như bản thân sự tồn tại -, cái khả năng

mà Rousseau và Kant gọi là sự tự do hay khả năng tự hoàn thiện, và đúng là nó ở tình trạng siêu việt so với những mã (code) mà duy vật luận muốn giam hãm chúng ta trong đó.

Thậm chí tôi còn nói thêm, để bổ sung và để hiểu hiện tượng đơn thuần của phán đoán giá trị mà tôi vừa nêu lên, rằng không chỉ có tính siêu việt của tự do, có thể nói là ở *chúng ta*, mà cả những giá trị ở *ngoài chúng ta* nữa: không phải chúng ta phát minh ra những giá trị dẫn dắt chúng ta và cổ vũ chúng ta, thí dụ không phải chúng ta phát minh ra cái đẹp của thiên nhiên hay sức mạnh của tình yêu.

Em hãy hiểu tôi cho rõ: tôi không hề nói là chúng ta “cần” sự siêu việt như một tư tưởng hơi ngớ ngẩn ngày nay thường thích tuyên bố như vậy - còn sẵn sàng nói thêm là người ta “cần ý nghĩa”, thậm chí “cần Chúa Trời”. Những định thức như thế thường tai hại, vì chúng lập tức quay lại chống người sử dụng chúng: không phải vì chúng ta cần một điều gì mà điều ấy là có thật. Hoàn toàn ngược lại: có rất nhiều khả năng là nhu cầu thúc đẩy chúng ta bịa ra điều ấy, sau đó bênh vực nó, dù với tà ý, vì chúng ta gắn bó với nó. Về phương diện này thì nhu cầu có Chúa Trời là sự phản bác lớn nhất mà tôi biết, chống lại Chúa Trời.

Vậy tôi không hề nói rằng chúng ta “cần” tính siêu việt của tự do hoặc tính siêu việt của các giá trị. Tôi nói rằng chúng ta không thể bỏ qua những điều

ấy, đây là chuyện khác hẳn, tôi nói rằng chúng ta không thể tư duy bản thân ta cũng như quan hệ của ta với các giá trị mà không đặt ra giả thuyết về tính siêu việt. Đó là một tất yếu lô gích, một sự bắt buộc duy lý, không phải một nguyện vọng hay một mong muốn. Trong cuộc tranh luận này, vấn đề không phải là sự an ổn của chúng ta mà là quan hệ của chúng ta với sự thật. Hoặc để bày tỏ sự việc theo một cách khác nữa: nếu tôi không bị thuyết phục bởi duy vật luận, thì không phải vì duy vật luận tỏ ra bất ổn đối với tôi, mà ngược hẳn lại. Vả chăng Nietzsche cũng nói rằng thuyết *amor fati* là nguồn gốc của một niềm an ủi không gì sánh được, là lý do của một sự thanh thản vô hạn. Nếu tôi cảm thấy mình buộc phải vượt qua duy vật luận để gắng đi xa hơn, đó là vì tôi thấy duy vật luận “không tưởng tượng nổi”, theo nghĩa đen, chất chứa quá nhiều mâu thuẫn lô gích thành thử tôi không thể ở trong đó về mặt trí tuệ.

Để bày tỏ một lần nữa căn nguyên của những mâu thuẫn này, tôi chỉ nói với em rằng nỗi khổn khó của duy vật luận, đó là nó không bao giờ tư duy nổi chính tư tưởng của nó. Định thức có vẻ khó hiểu đối với em, tuy thế nó lại biểu đạt điều gì đó rất đơn giản: chẳng hạn, nhà duy vật nói rằng chúng ta không tự do, *nhưng dĩ nhiên ông ta tin chắc rằng ông ta khẳng định điều ấy một cách tự do, rằng quả thực chẳng ai bắt buộc ông ta làm thế, cha mẹ ông ta không bắt buộc, môi trường*

xã hội của ông ta cũng không, bản tính sinh học của ông ta cũng không. Ông ta bảo rằng chúng ta bị quy định trọn vẹn bởi lịch sử của chúng ta, nhưng ông ta không ngừng khuyến dụ ta tự giải phóng khỏi lịch sử ấy, thay đổi nó, làm cách mạng nếu có thể! Ông ta bảo cần phải yêu mến thế giới như nó vốn thế, hòa giải với nó, trốn chạy quá khứ và tương lai để sống ở hiện tại, nhưng ông ta, giống như tôi với em khi hiện tại nặng nề đối với chúng ta, không ngừng cố gắng thay đổi nó với niềm hy vọng về một thế giới tốt đẹp hơn. Tóm lại, nhà duy vật phát biểu những luận đề triết học sâu sắc, nhưng bao giờ cũng là cho người khác, không bao giờ cho bản thân mình. Ông ta luôn đưa trở lại tính siêu việt, sự tự do, dự định, lý tưởng, vì thực ra, ông ta không thể không tự cho rằng, cả ông ta nữa, mình tự do và được kêu gọi bởi những giá trị cao hơn tự nhiên và lịch sử.

Từ đó mà vấn đề căn bản của chủ nghĩa nhân văn đương đại là: tư duy như thế nào sự siêu việt dưới hai hình thái của nó, ở chúng ta (sự siêu việt của tự do) và ngoài chúng ta (sự siêu việt của các giá trị) mà không lập tức lại bị giáng cho những đòn của phả hệ học duy vật và giải kiến tạo duy vật? Hoặc cũng là vấn đề đó được tổ bày theo cách khác: tư duy như thế nào một chủ nghĩa nhân văn rốt cuộc đã rũ bỏ được những ảo tưởng siêu hình mà nó còn chuyên chở theo mình ở thuở ban đầu, ở thời điểm ra đời của triết học hiện đại?

Chắc em đã hiểu, đó là cương lĩnh triết học của tôi, ít ra là cương lĩnh trong đó tôi hoàn toàn tự nhận ra mình và tôi muốn nói với em đôi lời về cương lĩnh này để kết thúc.

I. *THEORIA*: HƯỚNG TỚI MỘT TƯ TƯỞNG TÂN KỲ VỀ SỰ SIÊU VIỆT

Trái ngược với duy vật luận mà nó tương phản tuyệt đối, chủ nghĩa nhân văn hậu-Nietzsche mà tôi nghĩ đến ở đây khôi phục khái niệm siêu việt - truyền thống lâu dài của chủ nghĩa nhân văn này có gốc rễ sâu xa từ tư tưởng của Kant và nở rộ với một trong đồ đệ lớn nhất của Kant là Husserl, ông viết phần chủ yếu của công trình vào đầu thế kỷ vừa qua. Nhưng chủ nghĩa nhân văn này cung cấp cho khái niệm siêu việt một nghĩa mới, nhất là về phương diện lý thuyết, ở đây tôi có ý định làm cho em hiểu rõ nghĩa ấy. Vì chính nhờ tính mới mẻ này mà chủ nghĩa nhân văn có thể thoát khỏi những sự phê phán từ phía duy vật luận đương đại và như vậy là tự định vị trong một không gian tư duy không phải “tiền-” mà “hậu-” Nietzsche.

Quả thực, người ta có thể phân biệt ba quan niệm lớn về sự siêu việt. Em sẽ nhận ra những quan niệm này chẳng khó khăn gì, vì mặc dù không gọi tên chúng ra, song ta đã có dịp gặp chúng dọc đường.

Quan niệm đầu tiên là quan niệm đã được Cổ nhân huy động để miêu tả *cosmos*. Về căn bản, tất nhiên tư tưởng Hy Lạp là một tư tưởng về tính tự tại bởi trật tự hoàn hảo không phải là một lý tưởng, một mẫu mực ở chốn nào khác với vũ trụ, mà trái lại là một đặc tính hiện thân trọn vẹn tại vũ trụ. Như em còn nhớ, điều thần diệu của các nhà khắc kỷ, khác với Chúa của người Kitô giáo, không phải là một Bản thể ở bên ngoài thế giới, mà có thể nói nó chính là sự sắp đặt thế giới, với tư cách sắp đặt hoàn hảo. Tuy nhiên, như tôi đã nhận diện lưu ý em, người ta cũng có thể nói rằng chẳng vì thế mà trật tự hài hòa của *cosmos* không *siêu việt* đối với con người, theo nghĩa chính xác là con người không sáng tạo nên nó cũng chẳng phát minh ra nó. Trái lại con người *khám phá* ra nó như một dữ kiện ở bên ngoài và ở bên trên mình. Vậy ở đây từ “*siêu việt*” được hiểu trong mối quan hệ với loài người. Nó chỉ một thực tại vượt khỏi con người song không vì thế mà ở chốn nào khác với thế giới. Sự *siêu việt* không ở trên trời mà ở Trái đất.

Một quan niệm thứ hai về sự *siêu việt*, hoàn toàn khác biệt thậm chí đối lập với quan niệm thứ nhất, áp dụng với Thượng đế của những nhất thần luận lớn. Quan niệm này chỉ ra sự kiện là, trái ngược với điều thần diệu của người Hy Lạp, Bản thể tối cao ở “*bên kia*” thế giới do Bản thể ấy sáng tạo nên, nghĩa là đồng thời vừa ở bên ngoài vừa ở bên trên công trình sáng

tạo. Trái ngược với điều thần diệu của các nhà khắc kỷ, hòa lẫn với sự hài hòa tự nhiên và do đó không ở bên ngoài sự hài hòa ấy, Chúa của người Do Thái, của người Kitô giáo và của người Hồi giáo hoàn toàn ở trên tự nhiên - nếu không muốn nói là “siêu nhiên”. Ở đây là một sự siêu việt không chỉ trong quan hệ với loài người, như sự siêu việt của người Hy Lạp, mà cả trong quan hệ với bản thân thế giới được quan niệm trọn vẹn như một công trình sáng tạo mà sự tồn tại phụ thuộc vào một Bản thể ở bên ngoài nó.

Nhưng một hình thái siêu việt thứ ba, khác với hai hình thái trước, còn có thể được tư duy. Hình thái này đã có gốc rễ ở tư tưởng của Kant, rồi đi đến chúng ta qua hiện tượng luận của Husserl. Đó là điều mà Husserl, người rất ưa biệt ngữ triết học, gọi là “sự siêu việt trong tính tự tại”. Định thức không rõ ràng lắm, nhưng bao trùm một ý tưởng hết sức sâu xa.

Theo mọi người kể lại, đây là cách Husserl thích làm để học trò hiểu được ý tưởng này - vì, giống như nhiều triết gia lớn, Kant, Hegel, Heidegger học trò ông, và nhiều người khác nữa, trước hết ông là một ông thầy lớn.

Husserl lấy một khối lập phương - hay một hộp hình chữ nhật cũng được -, một bao diêm chẳng hạn, và phô nó ra với học trò đồng thời làm cho họ chiêm nghiệm điều này: bất kể cách tiến hành và trình bày hình khối nói trên như thế nào, không bao giờ người

ta nhìn thấy quá ba mặt của khối ấy cùng lúc, dù nó có sáu mặt.

Thế thì sao? em sẽ bảo tôi vậy. Điều ấy có nghĩa gì và phải rút ra cái gì về phương diện triết học? Trước hết và trên hết là điều này: không có kiến thức toàn tri (omniscience), không có tri thức tuyệt đối (savoir absolu) bởi mọi cái có thể nhìn thấy (ở trường hợp này, cái có thể nhìn thấy được biểu trưng bởi ba mặt phôi ra của khối lập phương) bao giờ cũng tự trình bày trên nền của cái không nhìn thấy được (ba mặt ẩn giấu). Nói theo cách khác, bất kỳ sự hiện diện nào cũng giả định một sự khiếm diện, bất kỳ sự tự tại nào cũng giả định một sự siêu việt ẩn giấu, bất kỳ sự phô bày nào của vật thể, cũng giả định điều gì đó đang rút lui.

Cần hiểu rõ điều được mất của thí dụ này, một thí dụ dĩ nhiên chỉ mang tính ẩn dụ. Nó có nghĩa rằng sự siêu việt không phải là một “thần tượng” mới, là một điều bịa đặt của nhà siêu hình học hay của tín đồ, là sự hư cấu một lần nữa về một cõi bên kia được dùng để hạ thấp giá trị của thực tế nhân danh lý tưởng, mà là một sự kiện, một điều kiểm chứng, một chiều kích không thể chối cãi của sự tồn tại của con người được khắc ghi ngay trong lòng thực tế. Và chính vì vậy mà sự siêu việt, hay để nói rõ hơn, *cái sự siêu việt-ấy*, không thể bị giáng những đòn của sự phê phán cổ điển chống thần tượng do các nhà duy vật hay nhiều người ủng hộ giải kiến tạo tiến hành.

Theo nghĩa này, nó đúng là không siêu hình và hậu-Nietzsche.

Để xác định rõ hơn ranh giới của tư tưởng mới mẻ này về sự siêu việt trước khi đưa ra vài thí dụ cụ thể, một kế hay là hãy suy nghĩ, như Husserl gợi ý thêm, về khái niệm *chân trời*. Quả thực, khi em mở mắt nhìn thế giới, các vật thể luôn được phô bày cho em trên một cái nền, và bản thân cái nền này không ngừng di chuyển dần dần theo chừng em thâm nhập thế giới bao quanh ta, giống như chân trời di chuyển đối với một nhà hàng hải, mà không bao giờ đóng lại để tạo nên một cái nền cuối cùng và không thể vượt qua.

Như vậy, từ nền này sang nền khác, từ chân trời này sang chân trời khác, em không bao giờ nắm bắt được bất kỳ cái gì mà em có thể coi là một thực thể cuối cùng, một Bản thể tối cao hay một nguyên nhân tối sơ (*cause première*) đảm bảo sự tồn tại của hiện thực mà ta đắm mình trong đó. Và chính ở đấy có sự siêu việt, có cái gì đó luôn tuột khỏi chúng ta ở ngay trong lòng điều được trao cho ta, điều mà ta nhìn thấy và chạm vào, vậy là ở ngay giữa sự tự tại.

Do đó khái niệm chân trời, vì trạng thái biến thiên vô hạn của nó, có thể nói là bao hàm theo cách nào đấy khái niệm huyền bí. Giống như hiện thực của khối lập phương, mà tôi không bao giờ nhận thấy tất cả các mặt cùng một lúc, hiện thực của thế giới không bao giờ được trao cho tôi trong trạng thái trong suốt và trạng

thái làm chủ hoàn toàn, hoặc để nói theo cách khác: nếu ta dựa trên quan điểm về tính hữu hạn của con người, dựa trên ý tưởng, như Husserl lại nói, rằng “mọi ý thức đều là ý thức về cái gì đó”, vậy là mọi ý thức đều bị giới hạn bởi một thế giới ở bên ngoài nó và do đó, theo nghĩa này, là *hữu hạn*, thì phải thừa nhận rằng nhận thức của con người không bao giờ có thể đạt tới kiến thức toàn tri, không bao giờ có thể trùng hợp với điểm nhìn mà các tín đồ Kitô giáo gán cho Chúa Trời.

Cũng chính vì khước từ sự đóng lại, vì cự tuyệt mọi dạng “tri thức tuyệt đối”, mà sự siêu việt kiểu thứ ba này xuất hiện như một “sự siêu việt trong tính tự tại” duy nhất có thể đem lại một ý nghĩa chặt chẽ cho thể nghiệm của con người mà chủ nghĩa nhân văn đã rũ bỏ các ảo tưởng của siêu hình học gắng miêu tả và chú trọng. Chính là “ở tôi”, ở trong tư duy của tôi hay trong cảm giác của tôi, mà sự siêu việt của các giá trị biểu lộ ra. Mặc dù ở trong tôi (tự tại), nhưng mọi sự diễn ra như thể các giá trị ấy tự áp đặt (siêu việt) cho tính chủ quan của tôi bất kể mọi điều, như thể các giá trị ấy đến từ chốn khác.

Quả thực, em hãy xem xét một lát bốn lĩnh vực lớn trong đó toát ra các giá trị căn bản của sự tồn tại của con người: chân lý, cái đẹp, sự công bằng và tình yêu. Cả bốn, dù duy vật luận nói gì chăng nữa, về căn bản vẫn là siêu việt đối với một cá nhân, với em cũng như với tôi, như với tất cả mọi người.

Ta hãy nói mọi điều một cách giản dị hơn nữa: tôi chẳng phát minh ra các chân lý toán học, cũng chẳng phát minh ra cái đẹp của một công trình, hay các mệnh lệnh đạo đức, và như người ta nói rất hay, ta “phải lòng” hơn là ta quyết định như vậy do cố ý lựa chọn. Theo nghĩa này thì tính siêu việt của các giá trị đúng là có thực. Nhưng lần này tính siêu việt ấy được đưa ra trong trải nghiệm cụ thể nhất, không phải trong một hư cấu siêu hình, không phải dưới hình thái một thần tượng như “Chúa Trời”, “thiên đường”, “nền cộng hòa”, “chủ nghĩa xã hội” v.v. Chúng ta có thể tiến hành một “hiện tượng học” về tính siêu việt ấy, nghĩa là một sự miêu tả đơn thuần xuất phát từ cảm giác không kìm hãm nổi về một tính tất yếu, từ ý thức rằng không thể tư duy hay cảm nhận khác đi: tôi chẳng thể làm gì được, $2+2$ đúng là bằng 4 và đây chẳng phải chuyện sở thích cũng chẳng phải lựa chọn chủ quan. Điều ấy tự áp đặt cho tôi như thể điều ấy đến từ chốn khác, tuy nhiên, chính là ở trong tôi mà sự siêu việt ấy hiện diện, gần như đụng chạm được.

Nhưng cũng theo cách này, vẻ đẹp của một phong cảnh hay một bản nhạc đúng là “rơi” xuống tôi, cuốn hút tôi, dù tôi có muốn hay không. Và giống như vậy, tôi không hề tin rằng tôi “chọn”, theo sát nghĩa của từ, các giá trị đạo đức, rằng tôi quyết định chống phân biệt chủng tộc chẳng hạn: thật ra, đúng hơn là tôi không thể nghĩ khác và tư tưởng nhân đạo tự áp đặt

cho tôi cùng với các khái niệm về công bằng và bất công mà tư tưởng ấy chuyên chở theo nó.

Đúng là có một tính siêu việt của các giá trị và chính đề xuất này là điều mà chủ nghĩa nhân văn không siêu hình muốn đảm trách, trái ngược với duy vật luận có kỳ vọng giải thích hết thảy và quy giản hết thảy - và chẳng nó chẳng bao giờ đạt được điều ấy. Muốn đảm trách không phải vì bất lực, mà vì sáng suốt, bởi sự thể nghiệm là không thể chối cãi và chẳng một duy vật luận nào thực sự thuyết minh được thể nghiệm này.

Vậy đúng là có sự siêu việt.

Nhưng tại sao lại “trong tính tự tại”?

Đơn giản chỉ vì, từ điểm nhìn này, các giá trị không còn được áp đặt cho ta nhân danh các lập luận quyền uy cũng không được suy ra từ một hư cấu siêu hình học hay thần học nào nữa. Tất nhiên, tôi khám phá chứ không phát minh ra chân lý của một định lý toán học, cũng như tôi không phát minh ra cái đẹp của biển cả hay tính chính đáng của quyền con người. Tuy nhiên, chính là ở tôi, chứ không ở nơi nào khác, mà những điều ấy bộc lộ ra. Không còn bầu trời của những tư tưởng siêu hình nữa, không còn Chúa Trời nữa, hay ít ra, tôi không còn bị buộc phải tin vào những thứ đó nữa để thừa nhận ý tưởng là mình đang đứng trước những giá trị, đồng thời vừa vượt khỏi mình lại vừa không ở chốn nào khác, chỉ có thể thấy được ở bên trong ý thức của mình mà thôi.

Ta lại lấy thêm một thí dụ nữa. Khi tôi “phải lòng”, thì trừ phi tôi là Narcisse, chắc chắn tôi hoàn toàn bị quyến rũ bởi một sinh thể ở bên ngoài tôi, một con người tuột khỏi tôi thậm chí, thường xuyên hơn cả là càng tuột khỏi tôi bởi tôi lệ thuộc vào người ấy. Vậy theo nghĩa này, đúng là có sự siêu việt. Nhưng điều không kém rõ ràng là cái sự siêu việt của người khác, tôi cảm nhận nó ở chính tôi. Hơn nữa, có thể nói là nó tự định vị, trong con người tôi, ở những gì sâu kín nhất thuộc phạm vi của tình cảm, hoặc như người ta nói rất hay, phạm vi của “trái tim”. Không thể tìm được ẩn dụ về tính tự tại nào đẹp hơn hình ảnh về trái tim này. Chính trái tim là nơi chốn đồng thời vừa của sự siêu việt - của tình yêu đối với cái người khác không thể quy thành tôi - vừa của tính tự tại của tình cảm yêu đương thuộc những gì nội tâm nhất ở con người tôi. Vậy, đó là sự siêu việt trong tính tự tại.

Ở chỗ mà duy vật luận muốn bằng mọi giá quy giản cảm giác về sự siêu việt vào thực tế vật chất đã sản sinh cảm giác ấy, thì một chủ nghĩa nhân văn đã rũ bỏ được những ngây thơ khờ khạo là những điều vẫn còn thấy ở triết học hiện đại, lại ưa tiến hành một sự miêu tả mộc mạc, một sự miêu tả không mang theo định kiến, một “hiện tượng học” về sự siêu việt như nó đã cư ngụ có thể nói là giữa lòng tính chủ quan của tôi.

Đó cũng là lý do khiến *theoria* nhân văn chủ nghĩa

tỏ rõ là một nhận thức luận tập trung vào ý thức về bản thân, hoặc để nói bằng ngôn ngữ của triết học đương đại, vào sự “tự phản tỉnh” (autoréflexion). Ngược lại với duy vật luận, tôi đã nói với em vì sao thuyết này không bao giờ có thể tư duy được tư tưởng của chính nó, chủ nghĩa nhân văn đương đại sẽ làm tất cả để cố gắng suy nghĩ về ý nghĩa những khẳng định của chính nó, để thức nhận về những khẳng định ấy, phê phán chúng, đánh giá chúng. Tinh thần phê phán đã biểu thị đặc tính của triết học hiện đại kể từ Descartes sẽ có một quyết định bổ sung: thay vì chỉ áp dụng cho những người khác, cuối cùng nó sẽ tự áp dụng cho bản thân nó một cách hệ thống.

Về *theoria* như là “tự phản tỉnh”

Cả ở đây nữa, ta có thể phân biệt ba thời đại của nhận thức.

Thời đại thứ nhất tương ứng với *theoria* Hy Lạp. Là sự chiêm ngưỡng trật tự thần diệu của thế giới, là sự thấu hiểu cấu trúc của *cosmos*, ta đã thấy đó không phải là một nhận thức đứng vững với các giá trị, hoặc nói bằng ngôn ngữ của Max Weber, nhà xã hội học người Đức lớn nhất thế kỷ XIX, nó không “trung lập về phương diện giá trị luận” - nghĩa là “khách quan”, vô tư hay không có thiên kiến. Như ta đã thấy trong

thuyết khắc kỷ, nhận thức và giá trị liên kết một cách nội tại theo nghĩa là sự khám phá bản chất vũ trụ của thế giới tự nó bao hàm sự bày tỏ rõ ràng một số mục đích đạo lý đối với đời sống của con người.

Thời đại thứ hai xuất hiện cùng với cuộc cách mạng khoa học hiện đại, ngược lại với thế giới Hy Lạp, cuộc cách mạng này thấy lộ ra ý tưởng về một nhận thức dừng đứng triệt để với vấn đề giá trị. Trong mắt các nhà Hiện đại, tự nhiên chẳng những không còn chỉ ra cho chúng ta một điều gì về phương diện đạo đức học nữa, không còn là một mẫu mực cho con người nữa, mà hơn thế, khoa học đích thực phải tuyệt đối trung lập về những gì liên quan đến các giá trị, nếu không như vậy sẽ là thiên vị và thiếu khách quan. Để nói theo cách khác nữa: khoa học phải miêu tả *những gì đang hiện hữu*, nó không thể chỉ ra *những gì nên hiện hữu*, những gì chúng ta nên làm hay không nên làm về mặt đạo lý. Như người ta nói bằng biệt ngữ triết học và pháp lý rằng, với tư cách như vậy, nó không có một hiệu lực *mandat chuẩn tắc* nào hết. Thí dụ, nhà sinh học rất có thể chứng minh với em rằng hút thuốc có hại cho sức khỏe và về điểm này chắc chắn là ông ta có lý. Ngược lại, về vấn đề biết xem, từ quan điểm đạo lý, liệu việc hút thuốc có phải là một lỗi lầm hay không, do đó, liệu ngừng hút có phải là một nghĩa vụ đạo đức hay không, thì ông ta chẳng có gì để nói với chúng ta hết. Chính chúng ta phải quyết định, theo

những giá trị, như vậy là không còn mang tính khoa học nữa. Trong viễn cảnh này, mà thông thường người ta gọi bằng cái tên “thực chứng luận”, viễn cảnh chi phối rất rộng rãi thế kỷ XVIII và thế kỷ XIX, khoa học tự vấn về bản thân ít hơn là hướng tới hiểu biết thế giới như nó vốn thế.

Người ta không thể dừng lại ở đấy: sự phê phán không thể chỉ có giá trị đối với người khác. Một ngày nào đó, dù chỉ để trung thành với những nguyên tắc của chính mình, nó cần phải không tự gạt bản thân mình ra. Tư duy phê phán rất cần phải đi tới chỗ tự phê phán bản thân, điều mà các triết gia hiện đại vừa mới bắt đầu nhận thấy, nhưng Nietzsche và các nhà duy vật lớn, nghịch lý thay, lại không chịu làm. Nhà phả hệ học, nhà giải kiến tạo lập kỳ tích khi vấn đề là chọc thủng những bọt tằm của siêu hình học và tôn giáo, là nện búa cho vỡ các thần tượng, nhưng khi vấn đề là chính ông ta, thì chẳng làm gì hết. Sự ghét cay ghét đắng tự phê bình, tự phản tỉnh, có thể nói là góp phần cấu thành cái nhìn của ông ta đối với thế giới. Sự minh mẫn của ông ta tuyệt vời khi bàn đến người khác, nhưng nó chỉ sánh tày sự mù quáng của ông khi dính dáng đến diễn ngôn của chính ông.

Vậy một thời kỳ thứ ba đến xem xét lại nhưng đồng thời cũng bổ sung cho thời kỳ thứ hai: thời kỳ của sự tự phê phán hay tự phản tỉnh, biểu thị tốt độ đặc tính của chủ nghĩa nhân văn đương đại, hậu-

Nietzsche. Thời kỳ này chỉ thực sự xuất hiện sau Thế chiến thứ hai, khi mọi người đặc biệt bắt đầu tự vấn về những tác hại tiềm tàng của một khoa học đã có trách nhiệm theo cách nào đó về tội ác chiến tranh ghê gớm là ném hai quả bom nguyên tử xuống Hiroshima và Nagasaki. Thời kỳ ấy sẽ tiếp tục một cách tổng quát hơn ở mọi lĩnh vực mà các hậu quả của khoa học có thể có những liên can về đạo lý và chính trị, nhất là trong diện trường của sinh thái học hay của đạo đức sinh học chẳng hạn.

Từ điểm nhìn này, có thể nói là, cùng với nửa sau thế kỷ XX, khoa học thôi không còn giáo điều và độc đoán về bản chất để bắt đầu áp dụng cho bản thân những nguyên tắc của chính nó, nguyên tắc của tinh thần phê phán và của suy tưởng - cùng lúc, trở thành tự phê phán hay “tự phản tỉnh”. Các nhà vật lý tự vấn về những nguy hiểm tiềm tàng của nguyên tử, về những tác hại có thể có của hiệu ứng nhà kính, các nhà sinh học tự hỏi xem liệu các cơ thể biến đổi gen có là một nguy cơ đối với loài người, liệu các kỹ thuật nhân bản vô tính có chính đáng về mặt đạo lý, và hàng ngàn câu hỏi khác cùng loại thức chứng tỏ một sự lật lại hoàn toàn viễn cảnh so với thế kỷ XIX. Khoa học không còn tin chắc ở bản thân và ưa thống trị nữa, nó học tự xem xét lại, một cách từ từ nhưng chắc chắn.

Cũng từ đó, mà suốt thế kỷ XX, có bước phát

triển mạnh mẽ của các khoa học lịch sử. Chắc chắn lịch sử trở thành bà chúa của các “khoa học nhân văn” và ở đây nữa, suy nghĩ một lát về ý nghĩa của sự tăng tiến quyền lực của ngành chuyên môn tuyệt vời này là một việc hữu ích. Theo tôi lý do thành công phi thường của ngành này tự giải thích trong bối cảnh trên. Mượn mô hình của phân tâm học, nó hứa với chúng ta là chính bằng cách không ngừng chế ngự nhiều hơn nữa quá khứ của ta, bằng cách thực hành phản tỉnh với liều lượng cao, ta sẽ hiểu hiện tại của ta rõ hơn và định hướng tương lai của ta tốt hơn.

Như vậy, các khoa học lịch sử, theo nghĩa rộng, bao gồm cả một bộ phận các khoa học xã hội, bắt rễ một cách có ý thức nhiều hay ít ở niềm tin chắc rằng lịch sử càng đè nặng lên đời sống của chúng ta hơn khi chúng ta không hiểu biết nó. Từ đó, hiểu biết lịch sử của mình, chính là hoạt động cho sự giải phóng bản thân, giống như trong phân tâm học, thành thử lý tưởng dân chủ về tự do tư tưởng và tự chủ không thể bỏ qua bước đường vòng hiểu biết lịch sử, dù chỉ để tiếp cận thời hiện tại một cách ít định kiến hơn.

Nhân tiện tôi lưu ý em là điều này cũng lý giải sai lầm nổi bật cho rằng triết học sẽ hoàn toàn hiến mình cho sự tự phản tỉnh và sự phê phán. Như em thấy, có một phần sự thật trong sai lầm này: quả thực, *theoria* hiện đại đúng là đã đi vào thời đại tự phản tỉnh. Cái sai, chỉ là từ đó mà suy ra rằng toàn bộ triết học phải ở

lại đấy, như thể từ giờ trở đi, *theoria* là chiều kích duy nhất và độc nhất của triết học, như thể đặc biệt cần bỏ lơ vấn đề cứu rỗi.

Lát nữa tôi sẽ chỉ ra cho em rằng không hề có chuyện ấy, vấn đề cứu rỗi vẫn cứ mang tính thời sự hơn bao giờ hết miễn là người ta chấp nhận tư duy nó trong những điều kiện không còn là điều kiện của quá khứ.

Nhưng trước hết ta hãy xem, trong viễn cảnh của một chủ nghĩa nhân văn không siêu hình, đạo lý hiện đại cũng tự làm phong phú mình như thế nào với những chiều kích mới.

II. MỘT ĐẠO LÝ DỰA TRÊN SỰ THIÊNG LIÊNG HÓA NGƯỜI KHÁC: SỰ THẦN THÁNH HÓA CON NGƯỜI

Nietzsche đã hiểu điều này rất rõ, ngay cả khi, trong trường hợp của ông, đó là để rút ra những kết luận phê phán và để đi vào con đường của một sự “phi đạo đức” được thừa nhận như vậy: vấn đề đạo lý, dù người ta hiểu nó theo nghĩa nào và cho nó nội dung nào đi nữa, xuất hiện vào lúc một con người đặt ra những giá trị mang tính dâng hiến (*sacrificielle*), những giá trị “cao hơn sự sống”. Có đạo lý khi ta thấy, hoặc đúng hoặc sai - trong mắt Nietzsche, thì rõ ràng là sai, nhưng điều đó ở đây không quan trọng - những nguyên lý thật là cao thượng, thật là “thiêng liêng”

thành thử ta đi đến chỗ cho rằng đáng liều, thậm chí đáng hy sinh mạng sống của mình để bảo vệ những nguyên lý ấy.

Chẳng hạn, tôi tin chắc rằng nếu em chứng kiến vụ gia hình một người nào đó, bị những người khác hành hạ tra tấn chỉ vì người ấy không cùng màu da hoặc cùng tôn giáo với họ, có lẽ em sẽ làm tất cả những gì mình có thể để cứu người đó, ngay cả khi việc này ắt sẽ nguy hiểm. Và nếu em thiếu can đảm, điều mà ai cũng hiểu được, thì chắc hẳn trong thâm tâm em thừa nhận rằng, về mặt đạo lý, đó là việc lẽ ra cần phải làm. Nếu người bị sát hại là ai đó mà em yêu mến, thì có lẽ, thậm chí chắc chắn, em sẽ chịu những nguy hiểm lớn lao để cứu người ấy.

Tôi đưa ra cho em thí dụ nhỏ này - điều không thường xảy ra ở nước Pháp ngày nay, chắc chắn rồi, nhưng lại là chuyện hằng ngày, em đừng quên, tại những xứ sở đang có chiến tranh cách nước ta vài giờ máy bay - để em suy ngẫm điều này: trái với những gì ắt phải là hệ quả lô gích của một duy vật luận rốt cuộc mang tính triệt để, thì chúng ta, duy vật hay không, tiếp tục cho rằng một số giá trị, khi gặp dịp, có thể dẫn chúng ta đến chỗ liều chết.

Có lẽ em còn quá ít tuổi nên không nhớ, nhưng vào đầu những năm tám mươi, ở thời kỳ mà chế độ toàn trị xô viết hãy còn vững vàng, những người Đức theo chủ nghĩa hòa bình nêu một khẩu hiệu đáng ghét: *Lieber rot*

als tot - “Thà đổ còn hơn là chết” -, nói theo cách khác, thà quy phục sự áp bức còn hơn là liều mạng sống mà kháng cự nó. Rốt cuộc, khẩu hiệu này đã không thuyết phục được tất cả những người cùng thời với chúng ta nhưng hiển nhiên là nhiều người trong số họ, không nhất thiết có “tín ngưỡng”, hãy còn nghĩ rằng việc giữ gìn mạng sống của chính mình, dù mạng sống ấy vô cùng quý giá, không phải là giá trị duy nhất đáng kể, một cách tất yếu và trong mọi trường hợp. Thậm chí tôi tin chắc rằng, nếu cần, đồng bào của chúng ta hãy còn khả năng cầm lấy vũ khí để bảo vệ người thân, thậm chí để chống lại những mối đe dọa độc tài, hoặc ít ra, họ sẽ chẳng thấy một thái độ như vậy là không xứng đáng, cũng không vô lý, ngay cả khi họ không có can đảm thực hiện nó đến tận cùng,

Sự hy sinh, đội chiếu ý tưởng về một giá trị *thiên lương*, có một chiều kích gần như có thể nói là mang tính tôn giáo, thật nghịch lý, ngay cả ở một nhà duy vật đầy xác tín. Quả thực, nó ám chỉ rằng người ta thừa nhận, dù theo cách giấu giếm, là có những giá trị siêu việt, bởi vì cao hơn sự sống vật chất hoặc sinh học.

Đơn giản, đó là điều tôi muốn đi tới để rút cuộc nhận diện những gì mới mẻ mà đạo lý nhân văn chủ nghĩa có thể có trong không gian đương thời so với đạo lý của các nhà Hiện đại, các lý do truyền thống của sự hy sinh đã không còn hiệu quả.

Ít ra trong các nền dân chủ phương Tây chúng ta,

rất ít cá nhân sẵn sàng hy sinh mạng sống của mình vì vinh quang của Chúa Trời, của tổ quốc hay của cách mạng vô sản. Ngược lại, họ có thể thấy tự do của họ, và có lẽ còn hơn thế, sự sống của những người mà họ yêu mến, trong một số tình huống cực đoan, đáng để họ vẫn đảm nhận chiến đấu.

Nói theo cách khác, chúng ta không hề thay thế những sự siêu việt của thời xưa - sự siêu việt của Chúa Trời, của tổ quốc hay của cách mạng - bằng tính tự tại triệt để thân thiết với duy vật luận, bằng sự chối từ cái thiêng liêng đồng thời chối từ hy sinh, mà đúng hơn là bằng những hình thái mới mẻ của sự siêu việt, những sự siêu việt "theo chiều ngang" chứ không theo chiều thẳng đứng nữa, nếu muốn nói như vậy: bắt rễ trong cái thuộc về con người, trong những sinh thể ở cùng bình diện với chúng ta, chứ không trong những thực thể ở cao bên trên chúng ta. Chính vì vậy tôi thấy hình như sự vận động của thế giới đương thời là một sự vận động mà trong tiến trình có hai khuynh hướng trọng yếu giao nhau.

Một mặt là khuynh hướng nhân tính hóa cái thần diệu. Để cung cấp cho em một thí dụ, có thể nói rằng bản Tuyên ngôn nhân quyền vĩ đại của chúng ta chẳng là gì khác ngoài Kitô giáo "thế tục hóa" - cả ở đây nữa Nietzsche đã thấy rõ điều này - nghĩa là một sự nhắc lại nội dung của đạo Kitô song không vì thế mà tín ngưỡng ở Chúa Trời là một nghĩa vụ.

Mặt khác, chắc chắn chúng ta đang sống quá trình

vận động ngược lại là thần diệu hóa hay *thiênng liêng hóa con người* theo nghĩa tôi vừa xác định: từ nay chính là vì người khác mà khi gặp dịp, chúng ta có thể chấp nhận hiểm nguy, tất nhiên không để bảo vệ những thực thể vĩ đại của thời xưa như tổ quốc hay cách mạng bởi vì không ai còn tin, như quốc ca Cuba, rằng “chết vì tổ quốc và cách mạng, là đi vào vĩnh cửu”. Dĩ nhiên, người ta có thể vẫn ái quốc, nhưng bản thân tổ quốc đã thay đổi ý nghĩa: tổ quốc chỉ lãnh thổ ít hơn là chỉ những con người sống trong lãnh thổ đó, chỉ chủ nghĩa dân tộc ít hơn là chủ nghĩa nhân văn.

Em có muốn một thí dụ, nếu không muốn nói là một bằng chứng, về điều này không? Em chỉ cần đọc cuốn sách nhỏ xiu, nhưng rất quan trọng của Henri Dunant mang nhan đề *Một hồi ức về Solferino* là đủ. Có lẽ em biết rồi, Henri Dunant là người sáng tạo ra hội Chữ Thập Đỏ và, vượt ra ngoài tổ chức đặc biệt này, là người sáng lập chủ nghĩa nhân văn hiện đại mà ông cống hiến toàn bộ cuộc đời. Trong cuốn sách nhỏ của mình, ông kể lại sự ra đời của cuộc dẫn thân kỳ lạ này. Do những tình cờ của một chuyến hành trình vì công việc, tuy không muốn song lại đi qua chiến trường Solferino⁽¹⁾, ông phát hiện điều ghê tởm

1. Một ngôi làng thuộc nước Ý, nơi diễn ra trận đánh đẫm máu ngày 24 tháng Sáu năm 1859 giữa quân đội Pháp và Sardaigne (Ý) với quân đội Áo (tổng số gần 40.000 người chết). N.D.

đối. Hàng ngàn người chết và, tệ hơn nữa, vô vàn người bị thương đang hấp hối từ từ trong nỗi đau đớn tàn khốc, không hề có sự giúp đỡ nào cũng không hề được bất kỳ loại cứu trợ nào. Dunant xuống khỏi xe ngựa và trải qua bốn mươi tám giờ khủng khiếp, tay ngập trong máu, tiễn đưa những người hấp hối.

Ông rút từ đấy ra một bài học tuyệt vời sẽ là cội nguồn cho cuộc cách mạng đích thực về đạo lý thể hiện ở chủ nghĩa nhân đạo đương đại: theo chủ nghĩa nhân đạo này người lính, một khi ngã xuống, mất vũ khí và bị thương, thì không còn thuộc về một dân tộc, một phe tham chiến nữa, để trở lại là một con người, một người bình thường, với tư cách như vậy, đáng được bảo vệ, cứu trợ, săn sóc, không kể đến mọi cam kết trước đây của người đó trong cuộc xung đột mà người đó đã tham gia. Ở đây Dunant gặp gỡ cảm hứng căn bản của Tuyên ngôn nhân quyền vĩ đại năm 1789: con người nào cũng xứng đáng được tôn trọng, không phụ thuộc hoặc không kể đến việc người đó thuộc cộng đồng nào, dân tộc nào, ngôn ngữ, văn hóa, tôn giáo nào. Nhưng ông còn đi xa hơn nữa, bởi ông khuyến dụ chúng ta không kể đến cả việc thuộc quốc gia nào thành thử sự nhân đạo, kế thừa Kitô giáo ở chỗ này, từ nay yêu cầu chúng ta đối xử với chính kẻ địch của ta, một khi kẻ đó đã phải ở vào trạng thái con người vô hại, theo cách giống như kẻ đó là bạn ta.

Như em thấy, chúng ta xa với Nietzsche - việc ghét cay ghét đắng ngay ý tưởng thương xót dẫn ông đến chỗ căm ghét mọi hình thức hoạt động từ thiện, mà ông ngờ là hãy còn thay thế cho những hơi hướng Kitô giáo, những rơi rớt của lý tưởng. Đến mức ông hết sức vui mừng nhảy lên vào cái ngày ông biết tin một trận động đất đã xảy ra ở Nice và một trận bão đã tàn phá các hòn đảo Fidgi.

Nietzsche lầm lạc, điều này không có gì đáng ngờ. Nhưng về căn bản của sự chẩn đoán, ông không hoàn toàn sai: từ nay tuy mang diện mạo người, song quả thực cái thiêng liêng vẫn tồn tại, cũng như sự siêu việt vẫn tồn tại, tuy cư ngụ trong tính tự tại, trong lòng con người. Nhưng thay vì phản nản cùng với ông về điều ấy, thì thà suy nghĩ về điều ấy, đích xác là điều ấy bằng ngôn từ mới nếu như ta muốn thôi không sống trong sự phủ nhận thường xuyên và không sao chịu nổi, như nhà duy vật ắt phải quyết định làm như vậy, tức là trong trải nghiệm sâu kín của mình thì thừa nhận sự tồn tại của những giá trị khuyến khích dẫn thân *một cách tuyệt đối* đồng thời trên bình diện lý thuyết lại chuyên tâm bảo vệ một đạo lý *tương đối chủ nghĩa*, hạ thấp tính tuyệt đối kia xuống thân phận một ảo tưởng đơn thuần cần khắc phục.

Chính trên cơ sở này mà giờ đây chúng ta có thể nâng mình lên đến việc xem xét sự cứu rỗi hay ít ra là xem xét cái gì thay thế cho cứu rỗi trong một thế giới

từ nay buộc phải đòi hỏi một sự minh mẫn cho đến bây giờ chưa từng thấy.

III. TƯ DUY LẠI VẤN ĐỀ CỨU RỐI: LỚN LÊN ĐỂ LÀM GÌ?

Để kết thúc, tôi muốn đề xuất với em ba lĩnh vực suy nghĩ về cách thức mà ngày nay một chủ nghĩa nhân văn không siêu hình có thể tôn vinh lại vấn đề xưa cũ của minh triết: những lĩnh vực này liên quan đến *đòi hỏi tư duy phóng khoáng, sự minh triết của tình yêu và trải nghiệm về tang tóc.*

Đòi hỏi tư duy phóng khoáng

Trước hết, là “tư duy phóng khoáng”.

Khái niệm này, mà tôi đã có dịp nhắc nhở tới ở cuối chương nói về triết học hiện đại, mang một nghĩa mới trong khuôn khổ của tư duy hậu-Nietzsche. Nó không còn đơn thuần chỉ một đòi hỏi của tinh thần phê phán, như ở Kant, một sự bắt buộc về lập luận (“đặt mình vào địa vị người khác để hiểu rõ hơn quan điểm của họ”) mà hoàn toàn là một cách thức mới mẻ để trả lời câu hỏi về ý nghĩa của sự sống. Tôi muốn nói với em đôi lời về khái niệm này nhằm chỉ ra một số quan hệ của nó với vấn đề cứu rỗi hoặc chí ít, với những gì

từ nay thay thế cho vấn đề cứu rỗi trong viễn cảnh của một chủ nghĩa nhân văn hậu-Nietzsche, đã rũ bỏ các thần tượng của siêu hình học.

Đối lập với đầu óc “thiển cận”, tư duy phóng khoáng có thể tự định nghĩa, trong thời gian đầu, như một tư duy tự dứt được ra khỏi bản thân để “đặt mình vào địa vị người khác”, không chỉ để hiểu họ rõ hơn, mà còn để, trong một vận động tự xét lại mình, nhìn những phán đoán của chính mình từ quan điểm có thể là quan điểm của người khác.

Đó chính là điều mà sự tự phản tỉnh vừa rồi chúng ta đã nhắc đến đòi hỏi: để nhận thức về mình, rất cần tự định vị theo kiểu nào đó *cách biệt với bản thân*. Ở nơi mà đầu óc thiển cận vẫn dính chặt vào cộng đồng gốc gác của mình đến mức cho rằng đó là cộng đồng duy nhất có thể có hoặc chí ít, là cộng đồng duy nhất tốt đẹp và chính đáng, thì đầu óc phóng khoáng, bằng cách đặt mình nhiều hết mức có thể vào quan điểm của người khác, đạt tới chỗ ngắm nhìn thế giới với tư cách khán giả quan tâm và thiện chí. Chấp nhận phi tập trung hóa cách nhìn ban đầu của mình, tự dứt ra khỏi phạm vi hạn chế của tự kỷ trung tâm luận, nó có thể thâm nhập những phong tục và những giá trị xa cách với các phong tục và các giá trị của nó, rồi, bằng cách tự xét lại bản thân, nhận thức được về bản thân một cách tách biệt, bớt giáo điều, và như vậy là làm phong phú thêm những kiến giải của chính nó.

Cũng chính vì thế mà khái niệm “tư duy phóng khoáng” tiếp nối khái niệm “khả năng hoàn thiện” và chúng ta đã thấy Rousseau nhìn thấy ở khả năng này đặc tính của con người, đối lập với con vật như thế nào, tôi muốn em nhân tiện ghi nhận sự tiếp nối đó và ước lượng chiều sâu của cội rễ tinh thần của chủ nghĩa nhân văn. Quả thực, cả hai khái niệm đều giả định ý tưởng về tự do được hiểu như khả năng tự dứt ra khỏi thân phận đặc thù của mình để đạt được nhiều tính phổ quát hơn, để đi vào một lịch sử cá nhân hay tập thể - lịch sử của giáo dục ở một bên, của văn hóa và chính trị ở bên kia - trong tiến trình lịch sử này diễn ra điều có thể gọi là sự nhân văn hóa nhân tính (humanisation de l'humain).

Mà cũng chính quá trình nhân văn hóa này đem lại cho sự sống toàn bộ ý nghĩa của nó và, theo nghĩa gần như thần học của từ, “biện minh” cho sự sống trong viễn cảnh của chủ nghĩa nhân văn. Tôi cũng muốn giải thích lý do cho em một cách rõ ràng hết mức có thể.

Trong cuốn sách của tôi *Thế nào là một cuộc đời thành đạt?*, tôi đã viện dẫn rất dài một diễn văn phát biểu nhân dịp nhận giải thưởng Nobel về văn học, vào tháng Chạp 2001, của nhà văn lớn Ấn-Anh V.S. Naipaul. Quả thực, tôi thấy diễn văn này miêu tả tuyệt vời thể nghiệm về tư duy phóng khoáng và những lợi ích mà tư duy phóng khoáng có thể mang lại, không

riêng trong việc viết một cuốn tiểu thuyết, mà sâu xa hơn nữa trong sự dẫn dắt một đời người. Tôi muốn lát nữa sẽ cùng em quay trở lại vấn đề này.

Trong văn bản này, bằng những từ ngữ mà tôi muốn em suy ngẫm, Naipaul kể lại thời thơ ấu của mình tại đảo Trinidad và gợi lại những hạn chế cố hữu của đời sống những cộng đồng nhỏ bé, khép kín ở bản thân và thu mình vào những đặc thù của cộng đồng:

“Chúng tôi những người Ấn, từ Ấn Độ di cư đến [...] chúng tôi chủ yếu sống những cuộc đời nghi thức hóa và chúng tôi chưa đủ năng lực cho sự tự đánh giá cần thiết để bắt đầu học hỏi. [...] Ở Trinidad, là những kẻ mới đến, chúng tôi tạo thành một cộng đồng thiệt thòi, cái ý tưởng biệt lập này là một kiểu bảo vệ nó cho phép chúng tôi, trong chốc lát mà thôi, sống theo cách của chúng tôi và theo quy củ của chính chúng tôi, sống trong chính nước Ấn Độ đang mờ phai dần của chúng tôi. Từ đó mà có một sự tự kỷ trung tâm khác thường. Chúng tôi nhìn vào bên trong; chúng tôi thực hiện ngày làm việc của mình; thế giới bên ngoài tồn tại trong một thứ bóng tối; chúng tôi không tự vấn về điều gì hết...”

Và Naipaul giải thích như thế nào mà, một khi đã thành nhà văn, “những vùng tối” vây quanh ông khi còn nhỏ - nghĩa là tất cả những gì hiện diện ít

hay nhiều trên đảo nhưng tình trạng rút vào bản thân ngăn không cho nhìn thấy: các thổ dân, Tân Thế giới, Ấn Độ, thế giới Hồi giáo, châu Phi, nước Anh - đã thành những chủ đề ưa thích cho phép ông, bằng cách ít nhiều tách mình ra, một ngày kia viết được một tác phẩm về hòn đảo nơi chôn rau cắt rốn. Em đã hiểu rằng toàn bộ hành trình của con người và của nhà văn - ở đây cả hai khăng khít không tách rời - là mở rộng chân trời bằng cách nỗ lực phi thường để “phi tập trung hóa”, để tự dứt ra khỏi bản thân nhằm chiếm hữu được những “vùng tối” trứ danh nói trên.

Rồi ông thêm điều này, có lẽ là điều cốt yếu:

“Nhưng khi tác phẩm ấy được viết xong, tôi có cảm giác rằng tôi đã khai thác hết những gì mình có thể, từ hòn đảo của mình. Tôi đã suy nghĩ mãi, chẳng một câu chuyện nào khác đến với tôi. Khi đó sự tình cờ đã đến giúp tôi. Tôi đã trở thành khách lữ hành. Tôi đã đến Antilles và tôi đã hiểu rõ hơn cơ chế thuộc địa mà mình từng tham dự. Tôi đã sang Ấn Độ, quê hương của tổ tiên tôi, trong một năm; chuyến đi ấy đã khiến đời tôi gãy làm đôi. Những tác phẩm viết về hai chuyến đi này đã nâng tôi lên những lĩnh vực xúc cảm mới, đã đem lại cho tôi một cái nhìn mà tôi chưa từng có về thế giới, đã khiến tôi rộng mở về phương diện kỹ thuật.”

Ở đây không hề có sự chối bỏ, cũng không hề có sự từ bỏ những đặc thù cội nguồn. Chỉ có một sự gián cách, một sự rộng mở (và chính Naipaul sử dụng từ ngữ này là điều rất giàu ý nghĩa) cho phép nắm bắt những đặc thù ấy từ một cách nhìn khác, bớt chìm ngợp, bớt tự kỷ trung tâm - vì thế mà tác phẩm của Naipaul, không hề dừng lại ở duy nhất hạng mục nghệ thuật dân gian truyền thống, giống như nghề thủ công địa phương, đã có thể nâng mình lên địa vị “văn học toàn cầu”. Tôi muốn qua đó nói rằng văn học này không dành riêng cho công chúng “bản xứ” ở Trinidad, thậm chí cũng không dành riêng cho công chúng gồm dân thuộc địa cũ, vì hành trình nó miêu tả không chỉ mang tính đặc thù mà thôi: hành trình ấy có một ý nghĩa nhân bản phổ quát, vượt ra ngoài tính đặc thù của tuyến đường, có thể làm mọi con người xúc động và suy ngẫm.

Sâu thẩm nhất, lý tưởng văn chương, song cũng là lý tưởng hiện sinh, mà Naipaul phác họa ở đây, muốn nói rằng chúng ta phải tự dứt ra khỏi sự tự kỷ trung tâm. Chúng ta cần người khác để hiểu bản thân chúng ta, cần tự do của họ, và hạnh phúc của họ nếu có thể, để hoàn thành sự sống của chính ta. Vì thế sự khảo sát về đạo lý có thể nói là tự bản thân nó ra hiệu hướng về một vấn đề cao hơn: vấn đề ý nghĩa.

Trong Thánh thư, biết có nghĩa là yêu. Để nói ra sự vật một cách hơi thô bạo: khi người ta nói về ai đó

rằng “anh ta biết cô ấy theo kiểu của Thánh thư”, điều đó có nghĩa “anh ta đã làm tình với cô ấy”. Vấn đề ý nghĩa là một sự thể tục hóa điều tương đương này của Thánh thư: nếu biết và yêu là cùng một điều duy nhất, thế thì, điều trên hết đem lại cho sự sống của chúng ta một ý nghĩa, một nghĩa đồng thời một phương hướng, chính là lý tưởng về tư duy phóng khoáng. Quả thực, chỉ có tư duy phóng khoáng, bằng cách mời gọi chúng ta, theo mọi nghĩa của từ này, hãy du hành, bằng cách cổ vũ chúng ta hãy ra khỏi bản thân mình để tìm lại được mình nhiều hơn - đó là điều mà Hegel gọi là “thể nghiệm” - mới cho phép ta hiểu rõ người khác hơn và yêu mến họ hơn.

Già đi để làm gì? Để làm việc đó và có lẽ chẳng để làm gì khác. Để mở rộng tầm nhìn, học yêu mến tính dị biệt của những con người cũng như tính dị biệt của các tác phẩm, và thỉnh thoảng, khi tình yêu ấy mãnh liệt, sống tình trạng triệt tiêu của thời gian mà sự hiện diện của tình yêu ấy đem lại cho ta. Ở đó chúng ta đạt tới được, nhưng chỉ từng khoảnh khắc, như người Hy Lạp từng mời gọi chúng ta, việc tự giải thoát khỏi sự chuyên chế của quá khứ và của tương lai để ở trong cái hiện tại rốt cuộc thanh thần và được giải tỏa mặc cảm tội lỗi, cái hiện tại mà giờ đây em đã hiểu rằng khi ấy nó như một “giây lát vĩnh cửu”, như một thời khắc mà cuối cùng nỗi sợ cái chết chẳng còn là gì hết đối với chúng ta.

Chính ở điểm này vấn đề ý nghĩa và vấn đề cứu rỗi gặp nhau.

Nhưng tôi không muốn dừng lại ở đó, vì những định thức ấy, báo trước một tư tưởng, hãy còn chưa đủ để em hiểu tư tưởng này. Chúng ta cần phải đi xa hơn và gắng nắm bắt vì sao đúng là tồn tại một “minh triết của tình yêu”, một cách nhìn về tình yêu cho phép nắm bắt được trọn vẹn những lý do khiến cho duy nhất tình yêu ấy, ít ra trong viễn cảnh của chủ nghĩa nhân văn, đem lại ý nghĩa cho sự sống của chúng ta.

Minh triết của tình yêu

Để xác định rõ hơn ranh giới của vấn đề, tôi đề nghị em hãy xuất phát từ một phân tích rất đơn giản những gì biểu thị đặc tính của mọi tác phẩm nghệ thuật lớn.

Trong bất kỳ lĩnh vực nào, ở điểm xuất phát, đặc tính của tác phẩm nghệ thuật lớn bao giờ cũng được biểu thị bằng tính đặc thù của bối cảnh văn hóa cội nguồn của nó. Thời đại và “tinh thần của dân chúng” nơi tác phẩm ra đời bao giờ cũng in dấu lên nó, về lịch sử và địa lý. Đó chính là phương diện “folklorique” (nghệ thuật dân gian truyền thống) của nó - từ folklore có gốc là từ *folk*, nghĩa là “dân chúng” - món nợ của nó đối với lô gích của nghề thủ công bình dân, em

muốn nói là địa phương cũng được. Ngay cả khi không là chuyên gia giỏi, người ta cũng lập tức thấy rằng một bức tranh của Vermeer không thuộc thế giới châu Á, cũng không thuộc thế giới Ả Rập-Hồi giáo, cũng rõ ràng không thể đặt nó vào không gian nghệ thuật đương đại, mà chắc chắn là nó liên quan nhiều hơn với Bắc Âu của thế kỷ XVII. Giống như vậy, đôi khi chỉ vài nhịp điệu cũng đủ để xác định một nền nhạc đến từ phương Đông hay là phương Tây, ít hoặc nhiều cổ xưa hay là gần đây, dành cho một lễ nghi tôn giáo hay cho một điệu nhảy, v.v. Và chẳng, ngay những tác phẩm âm nhạc cổ điển lớn nhất cũng vay mượn của các bài ca và các điệu vũ dân gian không bao giờ thiếu vắng tính dân tộc. Một bản polonaise của Chopin, một bản rapsodie Hungary của Brahms, những điệu vũ dân gian Rumania của Bartok, nói lên rõ ràng điều đó. Nhưng, ngay cả khi không nói ra, thì đặc thù cội nguồn bao giờ cũng lưu lại dấu vết, và dù vĩ đại đến mấy, dù có tầm phổ quát đến mấy, thì tác phẩm lớn cũng không bao giờ cắt đứt hẳn những mối liên hệ với nơi chốn và năm tháng nó ra đời.

Tuy nhiên, thật vậy, đặc tính của tác phẩm lớn, khác với nghệ thuật dân gian, là nó không gắn chặt với một “dân chúng” riêng biệt. Nó nâng mình lên cái phổ quát hoặc để nói cho rõ hơn, nếu từ ngữ này gây sợ hãi, nó có tiềm năng hướng đến toàn thể nhân loại. Đó là điều mà Goethe, khi nói đến sách, đã gọi là “văn

học toàn cầu” (*Weltliteratur*). Ý tưởng về sự “toàn cầu hóa” trong trí óc ông không hề gắn với ý tưởng về tính đơn điệu: tác phẩm đạt được trình độ toàn cầu không phải bằng cách nhạo báng các đặc thù cội nguồn, mà bằng cách đảm nhận việc xuất phát từ những đặc thù này và nhờ chúng mà tự nuôi dưỡng để tuy thế lại *biến hóa* chúng trong không gian của nghệ thuật. Để làm thành cái gì khác với nghệ thuật dân gian đơn thuần.

Đồng thời, các đặc thù, thay vì được thiêng liêng hóa như thể số phận đã định cho chúng là chỉ tìm thấy ý nghĩa trong cộng đồng cội nguồn, lại được hội nhập trong một viễn cảnh mệnh mang hơn, trong một trải nghiệm đủ rộng lớn để có tiềm năng trở thành cái chung của nhân loại. Và đó là lý do khiến cho tác phẩm lớn, không giống những tác phẩm khác, nói với hết thảy mọi người, dù họ sống ở nơi chốn và thời gian nào chẳng nữa.

Bây giờ, chúng ta hãy đi thêm một bước nữa.

Để hiểu Naipaul, em lưu ý là tôi đã huy động hai ý niệm, hai khái niệm chủ chốt: cái đặc thù (*le particulier*) và cái phổ quát (*l’universel*).

Cái đặc thù, ở trường hợp này, ở trải nghiệm mà đại văn hào miêu tả, đó là điểm xuất phát: hòn đảo nhỏ, và thậm chí, chính xác hơn, ở bên trong đảo, cộng đồng người Ấn trong đó có Naipaul. Và, quả thực, đây đúng là một thực tại đặc biệt, với ngôn ngữ của nó, truyền thống tôn giáo của nó, cách nấu nướng, các

nghi thức của nó, v.v. Thế rồi, ở đầu bên kia chuỗi quan hệ, có cái phổ quát. Đó không chỉ là thế giới rộng lớn, là những người khác, mà là cả mục đích của lộ trình mà Naipaul tiến hành khi ông tấn công vào các “vùng tối”, vào những yếu tố khác biệt mà ông không quen biết và thoát nhìn cũng không hiểu.

Điều tôi muốn em hiểu, vì đây là điều chủ yếu để nhận thấy được vì sao tình yêu đem lại ý nghĩa, đó là ở giữa hai thực tại này, cái đặc thù và cái phổ quát ở cực hạn thì hòa lẫn với chính nhân loại, có chỗ cho một phương sách trung dung: cái dị biệt (*le singulier*) hay là cái cá thể (*l'individuel*). Mà chính cái cá thể này và duy chỉ có nó đồng thời vừa là đối tượng cho những niềm yêu mến của chúng ta vừa là cái mang ý nghĩa.

Chúng ta hãy nhìn điều đó sát gần hơn một chút để cảm nhận được ý tưởng này, cái ý tưởng là cây xà chính cho lâu đài triết học của chủ nghĩa nhân văn thể tục hóa.

Để giúp ta nhìn vấn đề rõ hơn, tôi sẽ xuất phát từ một định nghĩa về cái dị biệt, thừa hưởng của chủ nghĩa lãng mạn Đức, em có thể ước lượng toàn bộ quan hệ lợi hại của định nghĩa này đối với vấn đề của chúng ta.

Nếu, theo ý muốn của lô gích cổ điển từ thời Cổ đại Hy Lạp, dưới cái tên “tính dị biệt” hay “tính cá thể”, ta chỉ một nét đặc thù không dừng lại ở riêng cái

đặc biệt mà đã tan hòa vào một chân trời cao hơn để đạt tới nhiều tính phổ quát hơn, lúc đó em sẽ ước lượng được vì sao tác phẩm nghệ thuật lớn cung cấp cho ta một mẫu mực hoàn hảo về điều này. Chúng ta hãy còn đọc Platon hay Homère, Molière hay Shakespeare, hoặc chúng ta hãy còn nghe Bach hay Chopin, chính vì, theo nghĩa thật chính xác, họ là tác giả của những công trình dị biệt, vừa bắt rễ trong nền văn hóa cội nguồn và trong thời đại của họ, tuy vậy lại vừa có khả năng nói với hết thảy mọi con người thuộc hết thảy mọi thời đại.

Chuyện cũng giống như vậy đối với mọi tác phẩm lớn và ngay cả mọi công trình lớn của lịch sử: ta có thể là người Pháp, theo đạo Thiên Chúa, trong khi đó vẫn xúc động sâu xa vì ngôi đền Angkor, vì giáo đường đạo Hồi ở Kairouan, vì một bức họa của Vermeer hay một bức thư pháp Trung Hoa. Vì những công trình này đã nâng mình lên trình độ tối cao của cái “dị biệt”, vì chúng đã chấp nhận không còn cố định ở cái đặc thù tạo nên tình thế khởi đầu, như với mọi con người, cũng không ở một cái phổ quát trừu tượng, phi hình hài, như cái phổ quát của một công thức hóa học hay toán học chẳng hạn. Tác phẩm nghệ thuật xứng với tên gọi đó không phải là nghề thủ công địa phương, cũng không phải là cái phổ quát chẳng có da thịt chẳng có mùi vị, hiện thân ở kết quả của một nghiên cứu khoa học thuần túy. Và điều chúng ta yêu mến ở tác phẩm

nghệ thuật, chính là cái dị biệt ấy, cái cá thể không chỉ đặc thù, cũng không hoàn toàn phổ quát ấy.

Qua đó em cũng thấy nhờ con đường ngoắt ngoéo nào mà khái niệm dị biệt có thể liên kết trực tiếp với lý tưởng về tư duy phóng khoáng: *bằng cách tự dứt ra khỏi bản thân để hiểu người khác, bằng cách rộng mở trường (champ) thể nghiệm của mình, tôi tự dị biệt hóa bởi tôi đồng thời vừa vượt khỏi cái đặc thù của thân phận cội nguồn của mình để đạt nếu không tới cái phổ quát, thì ít ra cũng tới một sự coi trọng mỗi lần một thêm rộng rãi và phong phú những khả năng là khả năng của toàn nhân loại.*

Để lấy lại một thí dụ đơn giản: khi tôi học một ngoại ngữ, khi để đạt được việc này tôi đến ở một đất nước khác với đất nước tôi, thì dù có muốn hay không, tôi vẫn không ngừng mở rộng chân trời. Chẳng những tôi tự cho mình các phương tiện để giao tiếp với nhiều con người hơn, mà cả một nền văn hóa gắn bó với ngôn ngữ được tôi khám phá, và trong khi làm việc ấy, tôi tự làm giàu cho mình một cách không sao thay thế nổi nhờ một tài sản ở bên ngoài tính đặc thù khởi đầu của tôi.

Nói theo cách khác: tính dị biệt không chỉ là đặc tính đầu tiên của cái “sự vật” ở bên ngoài tôi nó là tác phẩm nghệ thuật lớn, mà đó cũng là một chiều kích chủ quan, cá nhân, của con người với tư cách con người. *Và một mình chiều kích này, trừ các chiều kích khác ra, là đối tượng chính của tình yêu nơi chúng ta. Chúng*

ta không bao giờ yêu cái đặc thù với tư cách đặc thù, cũng không bao giờ yêu cái phổ quát trừu tượng và trống rỗng. Vả chăng có ai lại phải lòng một hài nhi hay một công thức toán học?

Nếu chúng ta vẫn đi theo mối liên lạc của cái dị biệt, mà lý tưởng về tư duy mở rộng đã dẫn ta tới, thì phải bổ sung vào đó chiều kích của tình yêu: duy nhất tình yêu đem lại giá trị và ý nghĩa tối hậu của nó cho toàn bộ quá trình “mở rộng” có thể và cần phải dẫn dắt thể nghiệm của con người. Với tư cách như vậy, nó là điểm đến của một “cứu linh luận” nhân văn chủ nghĩa, lời đáp duy nhất có thể chấp nhận cho câu hỏi về ý nghĩa sự sống - ở đây, một lần nữa, chủ nghĩa nhân văn không siêu hình rất có thể xuất hiện như một sự thể tục hóa Kitô giáo.

Một đoạn, tuyệt hay, trong *Tư duy* của Pascal (323) sẽ giúp em hiểu tình yêu rõ hơn. Quả thực, đoạn văn tự vấn về bản chất chính xác của các đối tượng cảm mến của chúng ta đồng thời tự vấn về bản sắc của cái tôi. Dưới đây là đoạn văn:

“Cái tôi là gì?

“Một người ra đứng bên cửa sổ để nhìn khách qua đường; nếu tôi đi qua đó, tôi có thể nói rằng người ấy ra đứng đó để nhìn tôi hay không? Không; vì người ấy chẳng nghĩ riêng đến tôi. Thế cái kẻ yêu một ai đó

vì sắc đẹp của người ấy có yêu người ấy hay không? Không: vì bệnh đậu mùa, giết chết sắc đẹp mà không giết chết con người, sẽ làm cho kẻ đó không yêu người kia nữa.

“Thế nếu người ta yêu tôi vì óc phán đoán của tôi, vì trí nhớ của tôi, người ta có yêu tôi hay không? Không, vì tôi có thể mất đi những phẩm chất ấy mà không mất đi bản thân tôi. Vậy cái tôi ấy ở đâu nếu như nó chẳng ở thân xác cũng chẳng ở tâm hồn? Và yêu thân xác hay tâm hồn như thế nào nếu không vì những phẩm chất kia, những phẩm chất chẳng hề là thứ làm nên cái tôi, bởi chúng có thể bị tiêu vong? Vì liệu người ta có yêu chẳng một cách trừu tượng thực chất tâm hồn của một con người, dù ở đó có những phẩm chất gì đi nữa? Điều ấy không thể được và sẽ là trái lý. Vậy người ta sẽ không bao giờ yêu một ai hết, mà chỉ yêu những phẩm chất thôi.

“Vậy hãy đừng chê cười những kẻ tự khiến mình được tôn kính vì chức vụ và công việc, bởi người ta chỉ yêu ai đó vì những phẩm chất vay mượn mà thôi.”

Kết luận mà người ta thường rút ra từ đoạn văn này là kết luận sau đây: cái tôi, mà Pascal không ngừng nói ở chỗ khác rằng nó “đáng ghét” vì bao giờ rồi cũng phải ít hay nhiều đi tới thói ích kỷ, không phải là một đối tượng yêu mến có thể bền vững. Vì sao? Rất đơn giản vì tất cả chúng ta đều có xu hướng quyến luyến

các đặc thù, các phẩm chất ở “bên ngoài” những con người mà ta bảo là yêu mến: sắc đẹp, sức mạnh, sự hài hước, trí thông minh, v.v., đó là những gì, trước tiên, làm ta xiêu lòng. Nhưng vì những thuộc tính này hết sức không bền, nên tình yêu một ngày nào đó rồi cuộc nhường chỗ cho sự mệt mỏi và nỗi chán ngán. Thậm chí, theo Pascal, đó là trải nghiệm thông thường nhất:

“Anh ấy không còn yêu con người mà anh từng yêu cách đây mười năm nữa. Tôi rất tin như vậy! Cô ấy không còn là cô trước đây nữa, cả anh cũng thế. Anh từng trẻ trung và cô cũng trẻ; bây giờ cô khác hẳn. Cô mà như ngày ấy, có lẽ anh sẽ vẫn yêu cô” (*Tư duy*, 123).

Đúng thế: không phải ta đã yêu mến ở người kia cái mà ta coi là bản chất sâu kín nhất của người ấy, cái mà ở đây chúng ta gọi là tính đặc dị của người ấy, ta đã chỉ quyến luyến những phẩm chất đặc thù và do đó hoàn toàn trừu tượng *theo nghĩa là ta rất có thể lại gặp những phẩm chất này ở bất kỳ ai khác*. Sắc đẹp, sức mạnh, trí thông minh, v.v., không phải là riêng của người này hay người nọ, những thứ ấy không hề gắn kết một cách sâu kín và bản thể với “thực chất” của một con người chẳng giống bất kỳ người nào khác, mà có thể nói là chúng đổi lẫn được cho nhau. Nếu người tình cũ trong đoạn văn 123 của chúng ta cứ khẳng khẳng

ở trong cái lô gích từng là lô gích của anh ta khi xuất phát, thì có thể anh ta sẽ ly dị để tìm một phụ nữ trẻ hơn và đẹp hơn và vì thế rất giống với người mà anh ta đã cưới mười năm trước...

Pascal phát hiện ra, trước các triết gia Đức của thế kỷ XIX rất lâu, rằng cái đặc thù thô mộc và cái phổ quát trừu tượng, không đối lập nhau, mà “cái nọ chuyển sang cái kia” và chỉ là hai mặt của cùng một thực tại. Để nói lên sự vật một cách đơn giản hơn, em hãy suy nghĩ về thí nghiệm thật ngu ngốc này: khi em gọi điện thoại cho ai đó, nếu em chỉ nói với người ấy “A lô! Tôi đây” thậm chí “Chính tôi đây”, điều ấy sẽ chẳng chỉ ra cho người ấy cái gì hết. Cái “tôi” trừu tượng ấy chẳng có gì là dị biệt vì *tất cả mọi người đều có thể nói “tôi đây” với cùng danh nghĩa như em!* Duy chỉ sự chú trọng đến những yếu tố khác có lẽ sẽ khiến người giao thiệp với em nhận dạng được em. Thí dụ như giọng nói của em, nhưng dù sao mặc lòng, chắc chắn không phải là riêng việc nhắc đến cái tôi, một cách nghịch lý, cái tôi ấy vẫn thuộc loại thức của cái chung, của cái trừu tượng, của cái ít đáng yêu nhất.

Cũng theo cách đó, tôi tưởng mình nắm bắt được cốt lõi của một con người, điều cốt yếu nhất ở người ấy, điều tuyệt đối không thể thay thế, khi tôi yêu người ấy vì những phẩm chất trừu tượng của người ấy, nhưng thực tế lại khác hẳn: tôi chỉ nắm bắt ở người ấy những thuộc tính cũng vô danh như một chức vụ hay một

huân chương, và chỉ thế mà thôi. *Nói theo cách khác: cái đặc thù không phải là cái dị biệt.*

Mà em cần phải hiểu rõ rằng chỉ riêng cái dị biệt, vượt khỏi đồng thời cả cái đặc thù cả cái phổ quát, mới có thể là đối tượng yêu mến.

Nếu người ta chỉ dừng ở riêng những phẩm chất đặc thù/toàn thể, người ta sẽ không bao giờ thực sự yêu ai hết, và theo cách nhìn này, thì Pascal có lý, cần thôi chê cười những kẻ khoe khoang chuộng công danh. Xét cho cùng, dù người ta phô phang sắc đẹp của mình hay huân chương của mình thì cũng gần giống nhau cả: sắc đẹp (hầu như) cũng ở bên ngoài con người như huân chương. Điều khiến cho một con người đáng yêu, điều gây cảm giác rằng ta có thể tiếp tục yêu người ấy ngay cả khi bệnh tật làm người ấy biến dạng, không thể quy về một phẩm chất, dù phẩm chất này quan trọng đến đâu chẳng nữa. Điều mà ta yêu ở người ấy (và người ấy yêu ở ta, nếu có dịp) và vì thế chúng ta phải triển khai cho người khác cũng như ở bản thân, đó không phải là cái đặc thù thuần túy, cũng không phải những phẩm chất trừu tượng (cái phổ quát), mà là tính dị biệt phân biệt người ấy và khiến người ấy không giống bất kỳ ai khác. Với người đàn ông hay người đàn bà mà ta yêu, ta có thể nói một cách âu yếm, như Montaigne, “vì đó là anh ấy, vì đó là tôi”, chứ không phải: “vì anh ấy đẹp, mạnh mẽ, thông minh”...

Và chắc em cũng nghĩ rằng cái dị biệt ấy không

được cho sẵn khi ra đời. Nó tự làm nên bằng ngàn cách, mà không phải bao giờ chúng ta cũng có ý thức về việc ấy, còn lâu mới thể. Nó tự tạo thành trong dòng đời, trong tiến trình trải nghiệm, vì vậy mà đúng là không thể thay thế, theo nghĩa đen. Tất cả các hài nhi đều giống nhau. Như những chú mèo con. Tất nhiên, chúng thật tuyệt vời, nhưng khoảng một tháng tuổi, với sự xuất hiện của nụ cười đầu tiên, thì cái người bé con mới bắt đầu thành đáng yêu *một cách có tính người*. Bởi chính vào thời điểm này nó bước vào một lịch sử đúng là mang tính người, lịch sử của mối quan hệ với người khác.

Vì thế, vẫn theo mối liên lạc của tư duy phóng khoáng và của tính dị biệt được hiểu như trên, người ta có thể lại tôn vinh lý tưởng Hy Lạp về cái “khoảnh khắc vĩnh cửu”, cái hiện tại tự giải thoát khỏi những lo âu về cái chết gắn với tính hữu hạn và với thời gian, nhờ ở tính dị biệt của cái hiện tại này, chính vì người ta coi nó là không thể thay thế và ước lượng được bề dày của nó thay vì thủ tiêu nó nhân danh nỗi hoài niệm những gì đi trước nó hoặc nhân danh niềm hy vọng ở những gì có thể theo sau nó.

Chính ở điểm này mà vấn đề ý nghĩa lại gặp gỡ vấn đề cứu rỗi. Nếu như việc dứt mình ra khỏi cái đặc thù và sự rộng mở với cái phổ quát tạo thành một trải nghiệm dị biệt, nếu như quá trình kép này vừa dị biệt hóa cuộc sống của chính chúng ta vừa cho ta tiếp cận được tính dị biệt của người khác, thì đồng thời

với phương tiện mở rộng tư duy nó cung cấp cho ta phương tiện để tư duy tiếp xúc với những khoảnh khắc độc nhất, những khoảnh khắc ơn phước ở đó vắng bóng nỗi sợ cái chết, nỗi sợ luôn gắn với những chiều kích thời gian ở bên ngoài hiện tại.

Có lẽ em sẽ phản bác tôi rằng, so sánh với giáo lý Kitô, nhất là so với điều hứa hẹn của giáo lý này rằng cùng với sự phục sinh thân xác, ta sẽ gặp lại sau khi chết những người ta yêu mến, thì chủ nghĩa nhân văn không siêu hình chẳng có mấy sức nặng. Tôi sẵn sàng đồng ý với em: khi thử nghiệm các thuyết cứu rỗi, thì không gì cạnh tranh nổi Kitô giáo... tuy nhiên, miễn là người ta tín ngưỡng.

Nếu người ta không tín ngưỡng - và dù sao cũng không thể bắt ép mình tín ngưỡng cũng không thể giả vờ - thì khi đó phải học xem xét theo cách khác vấn đề tối hậu của mọi thuyết cứu rỗi, đó là vấn đề cái tang của con người yêu dấu.

Theo ý tôi, là như thế này.

Cái tang của một con người yêu dấu

Theo cái nhìn của tôi, có ba cách để nghĩ về cái tang của một người mà ta yêu mến, nếu em muốn nói là ba cách để tự chuẩn bị cho điều đó cũng được.

Người ta có thể bị cám dỗ bởi những điều khuyên

nhủ của Phật giáo - vả chăng, chúng gần như giống hệt những điều khuyên nhủ của các nhà khắc kỷ. Về thực chất, những điều này được thu tóm trong một lời giáo huấn đầu tiên: đừng quyến luyến. Không phải vì thờ ơ - một lần nữa, đạo Phật, cũng như thuyết khắc kỷ, biện hộ cho lòng trắc ẩn, thậm chí cho bốn phần của tình thân. Nhưng đề phòng: nếu chúng ta để mình dần dần bị mắc bẫy vì những mối quyến luyến mà tình yêu bao giờ cũng đặt trong chúng ta, thì chúng ta tự chuẩn bị cho mình một cách không sao tránh khỏi những đau khổ tệ hại nhất trên đời vì sự sống là đổi thay, vô thường, và mọi con người đều phải tiêu vong. Hơn thế nữa, không phải chúng ta chỉ tự tước đi trước của mình hạnh phúc, niềm thanh thản, mà còn tước đi tự do. Vả chăng từ ngữ nói lên nhiều điều: *quyến luyến* (être attaché), tức là bị *trói buộc* (être lié), không tự do và nếu ta muốn tự giải phóng khỏi những mối ràng buộc do tình yêu đan dệt, thì phải tập luyện sớm hết mức có thể hình thái minh triết nó là sự không-quyến luyến.

Một lời đáp khác, ngược hẳn lại, là lời đáp của các tôn giáo lớn, nhất là của Kitô giáo bởi riêng mình nó chủ trương sự phục sinh thân xác chứ không chỉ linh hồn. Em còn nhớ, lời đáp ấy hứa hẹn rằng nếu chúng ta thực thi, cùng với những người thân thương, tình yêu nơi Chúa, tình yêu hướng về những gì mang tính vĩnh cửu hơn là có thể tiêu vong ở họ, thì ta sẽ có hạnh phúc

gặp lại họ - thành thử sự quyến luyến không bị cấm chỉ miễn là nó ở vị trí thích đáng. Lời hứa này được biểu trưng trong Thánh thư qua đoạn thuật lại cái chết của Lazare, một người bạn của đức Kitô. Giống như bất kỳ con người nào, khi biết tin bạn mình đã chết, đức Kitô khóc - điều mà đức Phật sẽ không bao giờ tự cho phép. Đức Kitô khóc, vì đã mang hình hài con người nên người cảm thấy sự chia ly như một cái tang, một nỗi đau. Nhưng, tất nhiên, người biết là người sắp gặp lại Lazare, bởi vì tình yêu mạnh hơn cái chết.

Đó là hai minh triết, hai thuyết cứu rỗi, tuy đối lập nhau ở mọi điểm, hoặc gần như vậy, song như em thấy, vẫn lý giải cùng một vấn đề: vấn đề cái chết của những con người thân yêu.

Để nói với em một cách rất đơn giản những gì tôi nghĩ về điều này, thì trong hai thái độ trên, dù một số người có thể thấy là chúng hết sức sâu sắc, chẳng thái độ nào phù hợp với tôi hết. Chẳng những tôi không thể ngăn mình quyến luyến, mà thậm chí tôi cũng không muốn từ bỏ quyến luyến. Tôi gần như chẳng lạ gì hết về những đau khổ sẽ đến - thậm chí tôi đã biết cả nỗi đắng cay của những đau khổ ấy. Nhưng, vả chẳng như vị Đạt lai Lạt ma thổ lộ, kẻ sách thực sự duy nhất để sống sự không-quyến luyến là cuộc sống tu hành (*monastique*), theo nghĩa từ nguyên học⁽¹⁾: phải

1. Tiền tố *mono* trong từ *monastique* có nghĩa một mình. N.D.

sống đơn độc để có tự do, để tránh các mối ràng buộc, và để nói hết với em, tôi cho là ông ta có lý. Vậy tôi phải khước từ minh triết của các Phật tử cũng như tôi đã khước từ minh triết của các nhà khắc kỷ. Với niềm tôn kính, quý trọng, và vị nể, tuy thế có sự cách biệt không sao cứu chữa được.

Tôi thấy sự sắp đặt của Kitô giáo vô cùng hấp dẫn hơn... trừ cái chi tiết là tôi không tin nó. Nhưng nếu như điều này có thật, thì tôi sẵn sàng sử dụng. Tôi nhớ đến ông bạn François Furet của tôi, một trong những sử gia Pháp lớn nhất mà tôi hết sức yêu mến. Một hôm, ông được mời lên vô tuyến truyền hình, trong chương trình của Bernard Pivot, người bao giờ cũng kết thúc buổi phát hình bằng những câu hỏi trứ danh của Proust. Vậy là khoảng một chục câu hỏi, mà ta phải trả lời ngắn gọn. Câu cuối cùng hỏi rằng nếu như ta gặp Chúa Trời thì ta thích Chúa bảo ta điều gì. François, mà không ai có thể vô thần hơn được, đã trả lời chẳng do dự, như bất kỳ một tín đồ Kitô nào: "Vào nhanh đi con, những người thân của con đang đợi con!"

Có lẽ tôi sẽ nói như ông, và giống như ông, tôi cũng không tin điều ấy.

Thế thì làm gì đây, trừ việc chờ đợi tai họa, trong khi ấy nghĩ đến nó ít hết mức có thể?

Quả thực, có thể không làm gì hết, nhưng cũng có thể, bất kể mọi sự, triển khai một cách lặng lẽ, không

ảo tưởng, chỉ cho bản thân, điều gì đó như một “minh triết của tình yêu”. Chẳng hạn, ai cũng biết rằng cần phải hòa giải với cha mẹ mình - một cách hầu như không sao tránh khỏi, bởi cuộc sống đã tạo nên những căng thẳng - trước khi họ lìa đời. Bởi sau đó, thì quá muộn, dù Kitô giáo nói gì chẳng nữa. Nếu ta nghĩ rằng sự đối thoại với những người thân yêu không phải là vô tận, thì cần phải rút từ đó ra những hệ quả.

Nhân tiện, tôi chỉ ra cho em một hệ quả, để em có một khái niệm về những gì mà ở đây tôi hiểu là minh triết của tình yêu. Tôi cho rằng cha mẹ không bao giờ được nói dối con cái về những điều quan trọng. Chẳng hạn, tôi quen biết nhiều người, sau khi cha họ chết, họ khám phá ra rằng ông không phải là người cha sinh học của họ - hoặc mẹ họ đã có một người tình, hoặc một việc nhận con nuôi đã được giấu kín. Trong mọi cảnh huống, kiểu nói dối này đều gây những tổn hại nghiêm trọng. Không chỉ vì việc phát hiện ra sự thật, một ngày nào đó, nhất định chuyển thành tai họa, chẳng phải như vậy mà thôi đâu. Mà chủ yếu vì, sau cái chết của người cha không phải là cha theo nghĩa bình thường, đứa con đã trưởng thành không thể cùng ông phân trần giải thích, không thể hiểu được một sự im lặng, một nhận xét, một thái độ đã hằn dấu vết lên anh, và anh những muốn có thể đưa vào đó một ý nghĩa - điều mà từ nay anh mãi mãi bị cấm đoán.

Tôi chẳng nhấn mạnh thêm nữa - tôi đã bảo em

rằng đối với tôi minh triết của tình yêu này dường như phải được tạo dựng bởi mỗi người trong chúng ta, và nhất là, một cách lặng lẽ. Nhưng tôi thấy hình như chúng ta phải, tách biệt khỏi Phật giáo và Kitô giáo, rồi cuộc học sống và yêu như người trưởng thành, đồng thời, nếu cần, suy nghĩ đến cái chết mỗi ngày. Không hề do sức mê hoặc của cái bệnh hoạn. Hoàn toàn ngược lại, để tìm xem điều gì nên làm ở đây và bây giờ, trong niềm vui, cùng với những người mà ta yêu và ta sẽ bị mất đi trừ phi họ mất ta trước. Và, mặc dù còn lâu vô cùng vô tận tôi mới có được sự minh triết ấy, song tôi tin chắc rằng nó tồn tại và nó là sự hoàn thành mỹ mãn của một chủ nghĩa nhân văn rất cuộc đã rũ bỏ được các ảo tưởng của siêu hình học và của tôn giáo.

THAY LỜI KẾT

Em đã hiểu rằng tôi yêu triết học và trên hết là yêu cái ý tưởng về tư duy phóng khoáng mà cuối cùng tôi đã bàn rộng ra rất nhiều. Có lẽ là điều cốt yếu của triết học hiện đại và của chủ nghĩa nhân văn đương đại.

Theo tôi ý tưởng này cho phép tư duy một *theoria* dành vị trí xứng đáng cho sự tự phản tỉnh, một đạo lý cởi mở với thế giới toàn cầu hóa mà từ nay chúng ta sẽ phải đương đầu, và cả một học thuyết hậu-Nietzsche về ý nghĩa và về sự cứu rỗi.

Ở bên kia ba trục lớn này, ý tưởng ấy cũng cho phép ta, vượt khỏi chủ nghĩa hoài nghi và chủ nghĩa giáo điều, rút cuộc tư duy theo cách khác hiện thực bí ẩn của số nhiều các triết thuyết.

Thông thường, thì hiện tượng có nhiều hệ thống triết học và các hệ thống này không đồng ý với nhau gây ra hai thái độ: chủ nghĩa hoài nghi và chủ nghĩa giáo điều.

Chủ nghĩa hoài nghi phát biểu gần gần như sau:

từ thời sơ thủy, các triết thuyết khác biệt đấu tranh lẫn nhau mà không bao giờ đồng tình được với nhau về chân lý. Bản thân số nhiều này, do tính chất không sao rút giảm của nó, chứng minh rõ ràng rằng triết học không phải là một khoa học chính xác, rằng ngành này mang dấu vết của tình trạng mơ hồ lớn nhất, của sự bất lực không thể làm toát ra nổi một lập trường đích thực, mà theo chính định nghĩa, phải là duy nhất. Một khi có nhiều cách nhìn đối với thế giới và những cách nhìn đó không đồng ý được với nhau, thì cũng phải thừa nhận rằng chẳng một cách nhìn nào có thể thực sự tự nhận mình nắm giữ được hơn các cách nhìn khác lời đáp đúng cho những câu hỏi chúng ta đặt ra về nhận thức, về đạo đức học hay về sự cứu rỗi, thành thử mọi triết học đều hão huyền.

Chủ nghĩa giáo điều, dĩ nhiên, có cách nói hoàn toàn ngược lại: chắc chắn là có nhiều cách nhìn thế giới, nhưng cách nhìn của tôi, hoặc chí ít là cách nhìn mà tôi nhận ra mình ở đó, hiển nhiên là cao hơn và đúng hơn các cách nhìn của người khác, rốt cuộc, chỉ là một tổ thành những lầm lạc liên miên. Biết bao lần tôi đã nghe những người theo thuyết của Spinoza giảng giải cho tôi rằng Kant thật điên cuồng mê sảng, còn những người theo Kant thì tố cáo sự phi lý cấu thành thuyết của Spinoza!

Chán ngán vì những cuộc tranh luận cũ kỹ ấy, bị hao mòn vì thuyết tương đối, mang mặc cảm tội lỗi khi

nhớ lại chủ nghĩa đế quốc của chính mình, tinh thần dân chủ đương đại sẵn sàng đứng vào các lập trường thỏa hiệp, những lập trường nhân danh mối lo lắng đáng khen “tôn trọng những sự khác biệt”, sẽ nấu mình trong những khái niệm nhu nhược: “khoan dung”, “đối thoại”, “quan tâm đến Người khác”, v.v. đôi khi rất khó trao cho những khái niệm này một ý nghĩa xác định.

Khái niệm tư duy phóng khoáng gợi ý về một con đường khác.

Tách biệt khỏi sự lựa chọn giữa một thuyết đa nguyên đa thể (pluralisme) thuần túy bề ngoài và một sự khước từ xác tín của chính mình, tư duy phóng khoáng khuyến dụ chúng ta hãy làm toát lên ở mỗi cách nhìn lớn đối với thế giới nó không phải là cách nhìn của ta, những gì có thể là đúng đắn trong đó, những gì khiến ta có thể hiểu được cách nhìn ấy, thậm chí sử dụng lại nó một phần cho mình.

Một hôm tôi đã viết một cuốn sách cùng André Comte-Sponville bạn tôi, triết gia duy vật mà tôi tôn trọng và thân thiết nhất. Mọi thứ đều khiến chúng tôi đối lập nhau: chúng tôi gần như cùng tuổi tác, lẽ ra chúng tôi có thể là đối thủ cạnh tranh. André, về phương diện chính trị, đến từ chủ nghĩa cộng sản, tôi thì từ cánh hữu cộng hòa và chủ nghĩa De Gaulle. Về phương diện triết học, André khai thác toàn bộ cảm hứng từ Spinoza và minh triết phương Đông, tôi thì từ Kant và Kitô giáo. Chỉ có điều chúng tôi đã gặp nhau,

và thay vì căm ghét nhau, giả làm như vậy thì thật đơn giản, chúng tôi lại bắt đầu tin cậy lẫn nhau, tôi muốn nói là: không giả định *một cách tiên nghiệm* rằng người kia có tà ý, mà đem hết sức lực tìm cách hiểu thấu những gì có thể hấp dẫn và thuyết phục ở một cách nhìn thế giới nó không phải là cách nhìn của mình.

Nhờ André, tôi đã hiểu sự vĩ đại của thuyết khắc kỷ, của Phật giáo, của thuyết của Spinoza, của tất cả những triết thuyết khuyến dụ chúng ta hãy “hy vọng ít đi một chút và yêu mến nhiều hơn một chút”. Tôi cũng đã hiểu được gánh nặng của quá khứ và của tương lai làm hỏng đến như thế nào ý vị của hiện tại và thậm chí vì thế tôi đã thêm ưa thích Nietzsche và thuyết của ông về tính vô tội của sự trở thành. Tôi chẳng vì thế mà thành duy vật chủ nghĩa, nhưng để miêu tả và tư duy một số thể nghiệm của con người tôi không thể bỏ qua chủ nghĩa duy vật được nữa. Tóm lại, tôi cho rằng tôi đã mở rộng chân trời cách đây ít lâu hãy còn là chân trời của mình.

Bất kỳ triết thuyết lớn nào cũng thấu tóm bằng tư tưởng một thể nghiệm căn bản của loài người, cũng như bất kỳ tác phẩm nghệ thuật hay tác phẩm văn chương lớn nào cũng diễn tả những thái độ có thể có của con người trong những hình thái dễ cảm nhận hơn. Ở đây niềm tôn trọng người khác không loại trừ sự lựa chọn của cá nhân. Ngược hẳn lại, trong mắt tôi niềm tôn trọng ấy là điều kiện đầu tiên của lựa chọn này.

THƯ MỤC

Dĩ nhiên, tôi có thể làm như trước đây mọi người từng làm ở trường Đại học. Giờ học đầu tiên dùng để đọc cho ghi một thư mục gồm một trăm năm mươi tên sách hoặc nhiều hơn, liệt kê tất cả các tác phẩm từ Platon đến Nietzsche, với những bình luận cho phép, tất cả nhất thiết phải đọc trước khi hết năm. Điều phiền chán duy nhất, là cái đó tuyệt đối chẳng dùng được vào việc gì hết, hôm nay còn ít dùng được hơn là hôm qua, khi em có thể tìm thấy trên Internet, trong vài giây, mọi thư mục mà em muốn về mọi tác giả mà em mong ước. Vậy tôi thích cung cấp cho em một thư mục rất ít ỏi, nhưng “có suy tính”, chỉ để nêu lên với em vài cuốn sách mà giờ đây hẳn là em có thể đã đọc rồi, những cuốn tôi khuyên em nên đọc để khởi đầu... mà không vội đoán trước phần tiếp theo, dĩ nhiên. Và để trung thực, thì đã đủ để em bận rộn kha khá thời gian đấy...

Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*
(Triết học cổ đại là gì?)

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (Bàn về nguồn gốc sự bất bình đẳng giữa những con người).

Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Cơ sở của siêu hình học phong tục).

Frédéric NIETZSCHE, *Le Crépuscule des idoles* (Hoàng hôn của các thần tượng).

Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme* (Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân văn).

André COMTE-SPONVILLE, *Le Bonheur, désespérément* (Hạnh phúc, một cách tuyệt vọng).

Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?* (Siêu hình học là gì?) và cả *Le Dépassement de la métaphysique* (Vượt qua siêu hình học) (biết rằng hai tiểu luận này, dù rất ngắn, có lẽ hãy còn quá khó trong khi những cuốn sách khác dễ tiếp cận hơn).

MỤC LỤC

LỜI NÓI ĐẦU	7
1. TRIẾT HỌC LÀ GÌ?	15
<i>Tính hữu hạn của con người và vấn đề cứu rỗi.....</i>	<i>18</i>
<i>Triết học và tôn giáo: hai cách thức đối lập để tiếp cận</i> <i>vấn đề cứu rỗi</i>	<i>22</i>
<i>Ba chiều kích của triết học: thông hiểu điều hiện hữu</i> <i>(lý thuyết), khao khát chính nghĩa (đạo đức học) và kiếm</i> <i>tìm sự cứu rỗi (minh triết)</i>	<i>33</i>
2. MỘT THÍ DỤ VỀ TRIẾT HỌC CỔ ĐẠI. YÊU MẾN MINH TRIẾT THEO NHƯ CÁC NHÀ KHẮC KỶ	41
I. <i>Theoria</i>: chiêm ngưỡng trật tự vũ trụ	45
II. Đạo đức học: một chính nghĩa lấy trật tự vũ trụ làm mẫu mực	58
III. Từ yêu mến minh triết đến thực hành minh triết: cái chết không đáng sợ, nó chỉ là một bước chuyển tiếp vì chúng ta là một mảnh vĩnh cửu của <i>cosmos</i>	65

Vài thực hành minh triết để thực hiện một cách cụ thể việc kiếm tìm cứu rỗi.....	76
Hai tai ương lớn: gánh nặng của quá khứ và những ảo ảnh của tương lai	76
“Hy vọng ít đi một chút, yêu mến nhiều hơn một chút”	80
Biện hộ cho sự “không-quyến luyến”	86
“Khi tai họa (sẽ) xảy đến, tôi (sẽ) được chuẩn bị cho điều đó”: một tư tưởng về cứu rỗi cần phải viết ở thì tương lai xảy ra trước.....	89

3. CHIẾN THẮNG CỦA KITÔ GIÁO ĐỐI VỚI TRIẾT HỌC HY LẠP 97

- I. *Theoria*: cái thần diệu thôi tự đồng nhất với trật tự vũ trụ để hóa thân vào một con người - đấng Kitô - như thế nào; tôn giáo khuyến dụ chúng ta hạn chế sử dụng lý trí để nhường chỗ cho tín ngưỡng như thế nào..... 103
- II. Đạo đức học: tự do, bình đẳng, bác ái - sự ra đời của tư tưởng hiện đại về nhân loại..... 122
- III. Minh triết: một thuyết cứu rỗi cuối cùng hứa hẹn với chúng ta sự bất tử của cá nhân..... 133

4. CHỦ NGHĨA NHÂN VĂN HAY LÀ SỰ RA ĐỜI CỦA TRIẾT HỌC ĐƯƠNG ĐẠI..... 159

- I. Một nhận thức luận mới: một trật tự thế giới không còn được cho sẵn mà được kiến tạo..... 166

II. Một cuộc cách mạng đạo đức học, song song với cách mạng lý thuyết: nếu kiểu mẫu để noi theo không còn được cho sẵn, giống như tự nhiên xưa của Cổ nhân, thì từ nay phải phát minh ra kiểu mẫu..... 173

Sự khác biệt giữa động vật tính và nhân tính theo Rousseau: sự ra đời của đạo đức học mang tính nhân văn..... 177

Ba hệ quả trọng đại của giới thuyết mới về những khác biệt giữa động vật tính và nhân tính: con người sinh thể duy nhất mang lịch sử, phẩm cách bình đẳng và lo lắng tinh thần 189

Di sản của Rousseau: một định nghĩa về con người như là “động vật biến tính” 198

Đạo lý theo Kant và những cơ sở của tư tưởng cộng hòa: thiện chí, hành vi không vụ lợi và tính phổ quát của các giá trị 202

Đạo lý quý tộc và đạo lý dựa trên công trạng: hai định nghĩa về đức tính và sự đề cao giá trị mang tính hiện đại về lao động 209

Cái “tôi tư duy” của Descartes hay là cội nguồn đầu tiên của triết học hiện đại..... 220

III. Từ câu hỏi đạo lý đến vấn đề cứu rỗi: vì sao hai khu vực này không bao giờ có thể hòa trộn lẫn nhau 230

Sự xuất hiện một tính tâm linh hiện đại: tư duy sự cứu rỗi như thế nào nếu thế giới không còn là một trật tự hài hòa và nếu Chúa đã chết?..... 234

5. TÍNH CHẤT HẬU HIỆN ĐẠI. TRƯỜNG HỢP NIETZSCHE..... 243

- I. Vượt sang bên kia *theoria*: một “kiến thức vui tươi” rũ bỏ *cosmos*, Chúa Trời và các “thần tượng” của lý tính 257
 - A. Nhận thức luận: “phả hệ” chiếm chỗ của *theoria* như thế nào 259
 - B. Bản thể luận: một định nghĩa về thế giới như một cõi hỗn mang chẳng có gì là tính vũ trụ cũng chẳng có gì là thần diệu 263

Sức mạnh “phản ứng” hay là sự phủ định thế giới cảm tính: những sức mạnh này biểu thị như thế nào ở “ý chí đạt chân lý” thân thiết với chủ nghĩa duy lý hiện đại và đạt đỉnh cao như thế nào ở lý tưởng dân chủ..... 268

Sức mạnh “hoạt năng” hay là sự khẳng định cơ thể: những sức mạnh này biểu thị như thế nào trong nghệ thuật - chứ không phải trong khoa học - và đạt đỉnh cao như thế nào trong một cách nhìn “quý tộc” về thế giới 277
- II. Bên kia thiện và ác: đạo lý của kẻ phi đạo đức hay là sự sùng bái “phong cách cao cả” 284

Ý chí đạt quyền lực như là “thực chất sâu kín nhất của Bản thể”. Nghĩa đúng và sai của khái niệm “ý chí đạt quyền lực” 296

Một thí dụ cụ thể về “phong cách cao cả”: cử động

thoải mái và cử động “mắc kẹt”. Chủ nghĩa cổ điển và chủ nghĩa lãng mạn..... 298

III. Một tư tưởng cứu rỗi tân kỳ: thuyết *amor fati* (yêu khoảnh khắc hiện tại, yêu “vận mệnh”), “tính vô tội của sự trở thành” và sự quy hồi vĩnh cửu 230

Ý nghĩa của sự quy hồi vĩnh cửu: một thuyết cứu rỗi rốt cuộc hoàn toàn trần thế, không có thần tượng và không có Chúa..... 308

Thuyết amor fati (yêu mến những gì thuộc hiện tại): lánh xa gánh nặng của quá khứ cũng như những hứa hẹn của tương lai Tính vô tội của sự trở thành hay là sự chiến thắng nỗi sợ cái chết 316

Những phê phán và những diễn giải về Nietzsche 323

6. SAU GIẢI KIẾN TẠO. TRIẾT HỌC

DƯƠNG ĐẠI 331

Một khả năng đầu tiên đối với triết học đương đại: tiếp tục theo con đường giải kiến tạo được mở ra bởi Nietzsche, Marx và Freud 334

Nếu giải kiến tạo đảo ngược thành thuyết khuyến nho, nếu việc nó phê phán các “thần tượng” lại thiêng liêng hóa thế giới như thế giới vốn vậy, thì làm thế nào để đến lượt nó bị vượt qua? 339

Sự lên ngôi của “thế giới kỹ thuật” theo Heidegger: sự rút lui của vấn đề ý nghĩa Về sự khác biệt giữa khoa học hiện đại và khoa học đương đại 349

Bước chuyển từ khoa học sang kỹ thuật: cái chết của

những lý tưởng lớn lao hay là sự tiêu tan của mục đích để có lợi cho phương tiện..... 351

Hai con đường mà triết học đương đại có thể đi: trở thành một “ngành chuyên môn” tại trường Đại học hay rốt cuộc bắt tay vào việc tư duy chủ nghĩa nhân văn sau giải kiến tạo 361

Vì sao tìm cách tư duy, sau giải kiến tạo, những cơ sở của một chủ nghĩa nhân văn đã rũ bỏ các “thần tượng” của siêu hình học hiện đại? Sự thất bại của duy vật luận..... 367

I. *Theoria*: hướng tới một tư tưởng tân kỳ về sự siêu việt 380

Về theoria như là “tự phản tỉnh”..... 389

II. Một đạo lý dựa trên sự thiêng liêng hóa người khác: sự thần thánh hóa con người..... 394

III. Tư duy lại vấn đề cứu rỗi: lớn lên để làm gì? 401

Đòi hỏi tư duy phóng khoáng..... 401

Minh triết của tình yêu..... 408

Cái tang của một con người yêu dấu..... 427

THAY LỜI KẾT 427

THƯ MỤC 431

HỌC CÁCH SỐNG (tái bản)

Chịu trách nhiệm xuất bản

Giám đốc - Tổng biên tập

NGUYỄN QUANG THIỀU

Biên tập	Tạ Viết Đăng
Biên tập viên Nhã Nam	Kiều Vân
Thiết kế bìa	Thanh Vũ
Trình bày	Kim Liên
Sửa bản in	Vũ Minh

NHÀ XUẤT BẢN HỘI NHÀ VĂN

65 Nguyễn Du - Hà Nội

Tel: 024 38222135 | Fax: 024 38222135

E-mail: nxbhoinhavan@yahoo.com.vn

<http://nxbhoinhavan.com>

Chi nhánh miền Nam

371/16 Hai Bà Trưng - Q3 - TP. HCM

Tel: & Fax: 02838297915

Chi nhánh miền Trung và Tây Nguyên

42 - Trần Phú - thành phố Đà Nẵng

Tel: 025113849516

Email: nxbhnv.mientrungtaynguyen@gmail.com

LIÊN KẾT XUẤT BẢN VÀ PHÁT HÀNH

CÔNG TY VĂN HÓA & TRUYỀN THÔNG NHÃ NAM

59 Đỗ Quang, Trung Hòa, Cầu Giấy, Hà Nội

Điện thoại: 024 35146875 | Fax: 024 35146965

Website: www.nhanam.vn

Email: nhanambook@vnn.vn

<http://www.facebook.com/nhanampublishing>

Chi nhánh tại TP Hồ Chí Minh

Nhà 015 Lô B chung cư 43 Hồ Văn Huê,

Phường 9, Quận Phú Nhuận, TP Hồ Chí Minh

Điện thoại: 028 38479853 | Fax: 028 38443034

Email: hcm@nhanam.vn

In 1.500 cuốn, khổ 14x20.5cm tại Công ty CP In Viễn Đông (Km19+400, Giai Phạm, Yên Mỹ, Hưng Yên). Căn cứ trên số đăng ký xuất bản: 2355-2019/CXBIPH/13-73/HNV và quyết định xuất bản số 1147/QĐ-NXBHNV của Nhà xuất bản Hội nhà văn ngày 30.07.2019. Mã ISBN: 978-604-977-036-4. In xong và nộp lưu chiểu năm 2019.

Hiện nay, trên thị trường đã xuất hiện hàng loạt cuốn sách làm giả sách của Nhã Nam với chất lượng in thấp và nhiều sai lỗi. Mong quý độc giả hãy cẩn thận khi chọn mua sách. Mọi hành vi in và buôn bán sách lậu đều vi phạm pháp luật và làm tổn hại đến quyền lợi của tác giả và nhà xuất bản.