

LƯU PHÓNG ĐỒNG

VL00003151

GIÁO TRÌNH HƯỚNG TỚI
THẾ KỶ 21
TRIẾT HỌC
PHƯƠNG TÂY
HIỆN ĐẠI



NHÀ XUẤT BẢN LÝ LUẬN CHÍNH TRỊ

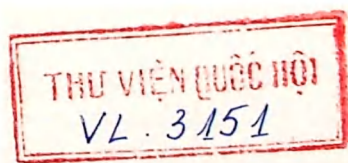
LƯU PHÓNG ĐỒNG (chủ biên)

GIÁO TRÌNH HƯỚNG TỚI THẾ KỶ 21

TRIẾT HỌC PHƯƠNG TÂY HIỆN ĐẠI

Người dịch: **Lê Khánh Trường**

Dịch từ “**Triết học phương Tây hiện đại tân biên**”,
xuất bản lần thứ 12 của Nhà xuất bản Nhân Dân, Bắc Kinh, 2001



NHÀ XUẤT BẢN LÝ LUẬN CHÍNH TRỊ

Bản sao lưu trữ

Mục lục

| | |
|--|-----|
| Lời Nhà xuất bản..... | 9 |
| Lời nói đầu..... | 11 |
| Khái luận..... | 23 |
| Chương 1: Chủ nghĩa thực chứng | |
| §1. Khái luận về chủ nghĩa thực chứng..... | 79 |
| §2. Chủ nghĩa thực chứng của A. Comte..... | 84 |
| §3. Chủ nghĩa quy nạp của J. S. Mill..... | 97 |
| §4. Triết học tổng hợp của H. Spencer..... | 104 |
| Chương 2: Chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí | |
| §1. Khái luận về chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí..... | 113 |
| §2. Thuyết ý chí sống của A. Schopenhauer..... | 117 |
| §3. Chủ nghĩa phi lý của S. A. Kierkegaard..... | 130 |
| §4. Quyền lực ý chí luận của F. W. Nietzsche..... | 140 |
| Chương 3: Chủ nghĩa Kant mới | |
| §1. Khái luận chủ nghĩa Kant mới..... | 159 |
| §2. Triết học của F. Lange thuộc chủ nghĩa Kant mới sơ kỳ..... | 164 |
| §3. H. Cohen và trường phái Marburg..... | 174 |
| §4. W. Windelband và trường phái Freiburg..... | 186 |
| §5. Chủ nghĩa xã hội luân lý học của chủ nghĩa Kant mới..... | 195 |
| Chương 4: Chủ nghĩa Mach | |
| §1. Khái luận về chủ nghĩa Mach..... | 199 |
| §2. Yếu tố nhất nguyên luận của Mach..... | 203 |
| §3. Chủ nghĩa phê phán kinh nghiệm của R. Avenarius..... | 220 |
| §4. Ước định luận của H. Poincare..... | 229 |

Chương 5: Triết học đời sống

| | |
|---|-----|
| §1. Khái luận về triết học đời sống..... | 235 |
| §2. Triết học đời sống ở nước Đức cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20..... | 242 |
| §3. Triết học đời sống của H. Bergson..... | 251 |

Chương 6: Chủ nghĩa Hegel mới

| | |
|---|-----|
| §1. Khái luận về chủ nghĩa Hegel mới..... | 269 |
| §2. Chủ nghĩa Hegel mới ở nước Anh..... | 274 |
| §3. Chủ nghĩa Hegel mới ở Mỹ..... | 289 |
| §4. Chủ nghĩa Hegel mới ở Italia..... | 297 |

Chương 7: Chủ nghĩa thực dụng

| | |
|--|-----|
| §1. Khái luận về chủ nghĩa thực dụng..... | 309 |
| §2. C. S. Peirce và việc sáng lập chủ nghĩa thực dụng..... | 315 |
| §3. W. James và việc hệ thống hóa chủ nghĩa thực dụng..... | 334 |
| §4. J. Dewey và sự phát triển của chủ nghĩa thực dụng..... | 348 |

Chương 8: Trào lưu chủ nghĩa thực tại của thế kỷ 20

| | |
|---|-----|
| §1. Khái luận về chủ nghĩa thực tại thế kỷ 20..... | 365 |
| §2. Đối tượng luận của A. Meinong và chủ nghĩa thực tại bản thể luận N. Hartmann..... | 369 |
| §3. Tiến hóa luận đột biến của S. Alexander và triết học thể hữu cơ của A. Whitehead..... | 373 |
| §4. Chủ nghĩa thực tại Mỹ..... | 380 |
| §5. Chủ nghĩa thực tại phê phán..... | 393 |

Chương 9: Triết học phân tích (I)

| | |
|--|-----|
| §1. Khái luận về triết học phân tích..... | 397 |
| §2. Cha đẻ của triết học phân tích - G. Frege..... | 404 |
| §3. Chủ nghĩa nguyên tử logic của B. Russell..... | 412 |
| §4. Triết học tiền kỳ của L. Wittgenstein..... | 419 |
| §5. Phong trào chủ nghĩa kinh nghiệm logic..... | 425 |

Chương 10: Triết học phân tích (II)

| | |
|--|-----|
| §1. Triết học hậu kỳ của L. Wittgenstein..... | 433 |
| §2. Triết học ngôn ngữ thường ngày..... | 440 |
| §3. Chủ nghĩa thực dụng logic của W. V. Quine..... | 450 |
| §4. Chủ nghĩa bản chất của S. Kripke..... | 459 |
| §5. Sự phát triển mới nhất của triết học phân tích - D. H. Davidson và M. Dummett..... | 464 |

Chương 11: Hiện tượng học

| | |
|--|-----|
| §1. Khái luận về hiện tượng học và hoạt động triết học của E. Husserl | 471 |
| §2. Phê phán chủ nghĩa tâm lý..... | 475 |
| §3. Thuyết ý đồ | 477 |
| §4. Phương pháp của hiện tượng học | 486 |
| §5. Thế giới đời sống và phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận..... | 496 |
| §6. Mối quan hệ giữa hiện tượng học của Husserl với chủ nghĩa hiện sinh..... | 505 |

Chương 12: Chủ nghĩa hiện sinh

| | |
|---|-----|
| §1. Khái luận về chủ nghĩa hiện sinh | 509 |
| §2. Triết học hiện sinh của M. Heidegger..... | 514 |
| §3. Triết học hiện sinh của K. Jaspers | 540 |
| §4. Chủ nghĩa hiện sinh của J. P. Sartre..... | 554 |

Chương 13: Triết học nhân loại học và triết học văn hóa nhân loại

| | |
|---|-----|
| §1. Khái luận về triết học nhân loại học | 575 |
| §2. M. Scheler và việc sáng lập triết học nhân loại học | 578 |
| §3. Mấy hình thái mới của triết học nhân loại học | 586 |
| §4. Triết học văn hóa nhân loại của E. Cassirer | 599 |

Chương 14: Chủ nghĩa cấu trúc và chủ nghĩa hậu cấu trúc

| | |
|---|-----|
| §1. Khái luận về chủ nghĩa cấu trúc và chủ nghĩa hậu cấu trúc | 611 |
| §2. Mô hình ngôn ngữ học của chủ nghĩa cấu trúc | 616 |
| §3. Lý thuyết xã hội theo chủ nghĩa cấu trúc của C. Levi-Strauss..... | 618 |
| §4. Chủ nghĩa cấu trúc "mácxít" của L. Althusser | 621 |
| §5. Thuyết phân tâm theo chủ nghĩa cấu trúc của J. Lacan..... | 626 |
| §6. Chủ nghĩa cấu trúc phát sinh học..... | 629 |
| §7. Lý luận cấu trúc tan vỡ của R. Barthes và phê phán bản văn luận | 632 |
| §8. Chủ nghĩa hóa giải cấu trúc của J. Derrida | 634 |
| §9. Chủ nghĩa hậu cấu trúc của M. Foucault..... | 637 |

Chương 15: Chủ nghĩa Freud

| | |
|---|-----|
| §1. Khái luận về chủ nghĩa Freud | 647 |
| §2. Hai phát hiện lớn của chủ nghĩa Freud sơ kỳ | 651 |
| §3. Hai phát hiện lớn được ứng dụng rộng rãi trong lĩnh vực lịch sử xã hội..... | 655 |
| §4. A. Adler và C. Jung cải biến và phát triển học thuyết của Freud..... | 660 |
| §5. Chủ nghĩa Freud mới..... | 664 |
| §6. Chủ nghĩa Freud và chủ nghĩa Marx | 668 |

Chương 16: Trường phái Frankfurt

| | |
|--|-----|
| §1. Khái luận về trường phái Frankfurt..... | 675 |
| §2. Lý luận phê phán xã hội của M. Horkheimer..... | 678 |
| §3. Lý luận phê phán xã hội của T. W. Adorno..... | 690 |
| §4. Lý luận phê phán xã hội của J. Habermas..... | 697 |

Chương 17: Triết học thích nghĩa học

| | |
|--|-----|
| §1. Khái luận về triết học thích nghĩa học..... | 709 |
| §2. Nguồn gốc lịch sử của triết học thích nghĩa học..... | 710 |
| §3. Triết học thích nghĩa học của M. Heidegger..... | 714 |
| §4. Triết học thích nghĩa học của H. G. Gadamer..... | 721 |
| §5. Triết học thích nghĩa học của P. Ricoeur..... | 735 |

Chương 18: Triết học khoa học phương Tây đương đại

| | |
|---|-----|
| §1. Phủ chứng luận của K. Popper..... | 747 |
| §2. Chủ nghĩa phủ chứng hoàn hảo của I. Lacatos..... | 756 |
| §3. Sự hưng khởi của trường phái chủ nghĩa lịch sử..... | 766 |
| §4. Phương pháp luận đa nguyên và chủ nghĩa tương đối của P. Feyerabend..... | 776 |
| §5. L. Laudan với phần kết của chủ nghĩa lịch sử..... | 786 |
| §6. Thực tại luận khoa học..... | 792 |
| §7. Sự tranh cãi giữa thực tại luận khoa học với thực tại luận phản khoa học..... | 799 |

Chương 19: Triết học tôn giáo phương Tây hiện đại

| | |
|--|-----|
| §1. Khái luận về triết học tôn giáo phương Tây hiện đại..... | 807 |
| §2. J. Maritain và chủ nghĩa Thomas mới..... | 815 |
| §3. B. P. Bowne và chủ nghĩa nhân cách Mỹ..... | 837 |
| §4. E. Mounier và chủ nghĩa nhân cách Pháp..... | 852 |
| §5. Tillich với thần học chủ nghĩa chính thống mới..... | 862 |

Chương 20: Xu thế phát triển của triết học phương Tây hiện đại và chủ nghĩa hậu hiện đại

| | |
|---|-----|
| §1. Khuynh hướng phát triển chính của triết học phương Tây hiện nay..... | 874 |
| §2. Sự hưng khởi và khuynh hướng cơ bản của trào lưu chủ nghĩa hậu hiện đại..... | 880 |
| §3. Sự miêu tả "tình hình hậu hiện đại" của J. Lyotard..... | 885 |
| §4. Chủ nghĩa thực dụng mới và văn hóa hậu hiện đại của R. Rorty..... | 894 |
| §5. Sự kế tục và vượt qua triết học phương Tây hiện đại của chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại..... | 904 |
| §6. Xu hướng của chủ nghĩa hậu hiện đại với triết học đương đại..... | 914 |

Lời Nhà xuất bản

Triết học là một trong những hình thái ý thức xã hội, có vai trò, vị trí quan trọng trong đời sống tinh thần và tác động to lớn đến sự phát triển tư tưởng của mỗi dân tộc.

Lịch sử triết học nghiên cứu sự phát sinh, phát triển và sự kế tiếp nhau của các trường phái, học thuyết, phương pháp triết học trong lịch sử; mục tiêu của lịch sử triết học là chỉ ra quy luật phát triển của các trường phái, học thuyết, cũng như sự liên hệ giữa chúng với những tiền đề, điều kiện kinh tế, chính trị, xã hội, sự phát triển khoa học tôn giáo hay nghệ thuật cùng thời.

Lịch sử phát triển của triết học từ cổ chí kim là lịch sử phát triển của hai dòng triết học chính: Triết học phương Đông và Triết học phương Tây. Triết học phương Tây hiện đại, với nghĩa là triết học phi mácxít, đã hình thành và phát triển ở các nước phương Tây từ giữa thế kỷ 19. Về cơ bản, có thể nói rằng, đây là hình thái lý luận của thế giới quan và nhân sinh quan giai cấp tư sản, là sự phản ánh nhất định thực trạng xã hội tư bản chủ nghĩa ở những hoàn cảnh lịch sử cụ thể khác nhau. Triết học phương Tây hiện đại không phải là một dòng triết học thống nhất mà gồm nhiều trào lưu, trường phái, chủ nghĩa... tạo thành bức tranh đa dạng nhiều màu sắc và rất phong phú.

Trước đây, theo phương thức tư duy cũ, việc nghiên cứu triết học phương Tây ở Việt Nam chưa được tiến hành một cách toàn diện và có hệ thống, thường chỉ dừng lại ở một số vấn đề chung chung, chưa gắn với việc nghiên cứu chủ nghĩa Marx để tìm ra những yếu tố hợp lý cùng với những mặt hạn chế của nó.

Kể từ khi đổi mới đến nay, ở nước ta tình hình nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại đã được chú ý. Theo quan điểm đổi mới tư duy lý luận của Đảng, chúng ta

cần tìm hiểu sâu hơn và dành một phần thích đáng cho việc nghiên cứu, giảng dạy và học tập triết học phương Tây hiện đại. Điều đó sẽ giúp chúng ta có được nhận thức toàn diện, đúng đắn và ngày càng hoàn thiện hơn trong lĩnh vực này.

*Với ý nghĩa đó, Nhà xuất bản Lý luận chính trị xin trân trọng giới thiệu với bạn đọc cuốn sách **Triết học phương Tây hiện đại** của tác giả Lưu Phóng Đồng do dịch giả Lê Khánh Trường dịch từ nguyên bản tiếng Trung Quốc. Cuốn sách này do Nhà xuất bản Nhân dân Trung Quốc ấn hành lần đầu tiên vào năm 1981, đã tái bản 11 lần (lần thứ 11 vào năm 2001) và được đông đảo bạn đọc hoan nghênh. Lần tái bản thứ 11 này đã được tác giả sửa chữa và bổ sung trên cơ sở lấy thái độ thực sự cầu thị của chủ nghĩa Marx mà đánh giá lại toàn bộ triết học phương Tây hiện đại và mối quan hệ của nó với chủ nghĩa Marx.*

Với một tác phẩm nghiên cứu về triết học phương Tây khá đồ sộ như vậy, việc dịch thuật cũng như biên tập là một công việc hết sức công phu. Dịch giả và các biên tập viên đã rất cố gắng và làm việc nghiêm túc, song khó có thể tránh khỏi thiếu sót, Rất mong nhận được những ý kiến đóng góp của độc giả.

NHÀ XUẤT BẢN LÝ LUẬN CHÍNH TRỊ

Lời nói đầu

Sách này được xuất bản lần đầu năm 1981, với nhan đề “Triết học phương Tây hiện đại”, năm 1990, được tái bản có sửa chữa, nay được sửa chữa tiếp và tái bản lần thứ ba. Trọng điểm của lần sửa chữa này là tiến thêm một bước thoát khỏi ảnh hưởng tư tưởng “tà”, lấy thái độ thực sự cầu thị của chủ nghĩa Marx mà đánh giá lại toàn bộ triết học phương Tây hiện đại và mối quan hệ giữa nó với triết học mácxít. Do đó, về tư tưởng chỉ đạo, bản in lần này không giống bản in năm 1981 cũng như bản có sửa chữa năm 1990 và có thể gọi nó là “Triết học phương Tây hiện đại tân biên”.

“Tân biên” dĩ nhiên là có tính chất liên tục so với hai bản kia, nhưng lại có đặc điểm thời đại và mục tiêu khác nhau. Tư tưởng chỉ đạo của bản in đầu tiên là khuôn khổ lý luận từ không đến có, sơ bộ biên soạn tài liệu học tập. Bản in lần thứ hai vẫn ít nhiều chịu ảnh hưởng của tư tưởng “tà”, nhưng đã cố gắng đột phá trong cách đánh giá triết học phương Tây hiện đại, làm cho giáo trình này có thêm tính khoa học và tính khách quan. Bản in lần thứ ba được gọi là “Tân biên” ngoài việc tiến thêm một bước đánh giá lại toàn bộ Triết học phương Tây hiện đại cho phù hợp với thực tế, còn cố gắng thúc đẩy kết hợp giữa việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại của nước ta với việc nghiên cứu triết học chủ nghĩa Marx trong giai đoạn mới. Ba bản “Triết học phương Tây hiện đại” về cơ bản có thể đại diện cho ba giai đoạn nghiên cứu của tôi đối với triết học phương Tây hiện đại. Nếu nói cá nhân tôi cố gắng làm cho

công trình nghiên cứu của mình theo kịp tiến độ nghiên cứu trong lĩnh vực này của nước ta, thì ba bản sách này ở mức độ nhất định cũng thể hiện ít nhiều quỹ đạo nghiên cứu khoa học của nước ta trong ngót hai chục năm qua. Để bạn đọc cùng các nhà chuyên môn trong ngành dễ dàng tổng kết bài học kinh nghiệm thời gian qua, làm cho việc nghiên cứu của chúng ta thích ứng với tình hình mới trong việc nghiên cứu triết học và trong toàn bộ công cuộc xây dựng văn hóa tư tưởng của nước ta, tôi xin trình bày vắn tắt quá trình biên soạn và sửa chữa ba bản sách này.

1. Từ không đến có, chú trọng xây dựng môn học

Triết học phương Tây hiện đại vừa là môn học có lịch sử lâu đời ở nước ta, vừa là môn học mới khá non trẻ.

Nói nó là môn học lâu đời, bởi vì từ cuối đời nhà Thanh, nó đã được giới thiệu bởi một số nhà trí thức tiên tiến muốn tìm lối thoát cho Trung Quốc. Trong các trào lưu tư tưởng mới, được các đại biểu phong trào "Ngũ Tứ" du nhập vào Trung Quốc, ngoài chủ nghĩa Marx, còn phần lớn đều là các trường phái triết học phương Tây hiện đại vừa xuất hiện (như chủ nghĩa thực chứng, chủ nghĩa duy ý chí, triết học đời sống, chủ nghĩa Mach, chủ nghĩa thực dụng ...). Trước giải phóng, đa số các giáo sư dạy triết học phương Tây ở bậc đại học nước ta là giảng triết học phương Tây hiện đại. Nhiều nhà triết học thế hệ già là những chuyên gia chuyên sâu về triết học phương Tây hiện đại.

Nói nó là môn học non trẻ bởi vì phần lớn các công trình nghiên cứu lĩnh vực này ở nước ta đều tàn nát, chưa hình thành một môn học có hệ thống. Điều quan trọng là từ đầu thập niên 50 thế kỷ 20 trở đi, trong suốt hơn hai chục năm, do chịu ảnh hưởng nặng nề của hình thái ý thức "tà khuynh", triết học phương Tây hiện đại bị coi là thứ triết học phản động của giai cấp tư sản hủ bại giãy chết, rất ít ai dám tiếp tục nghiên cứu, mà nếu có thì cũng phải chuyển hướng sang lĩnh vực lịch sử triết học. Trừ một số tài liệu hiếm hoi về triết học phương Tây hiện đại được xuất bản nhằm phục vụ yêu cầu chính trị là phê phán, hầu như không có tài liệu nào đi sâu nghiên cứu một cách có hệ thống. Các khoa Triết học ở bậc đại học không có giáo trình môn học này (tôi còn nhớ giữa thập niên 50, có mấy vị giáo sư nổi tiếng ở Trường đại học Bắc Kinh có giới thiệu vài lần về chuyên đề triết học phương Tây hiện đại, nhưng ít lâu sau cũng phải ngừng vì lý do chính trị). Việc nghiên cứu môn học này thực chất đã chấm dứt. Phải sau khi kết thúc "mười năm rối loạn", nhất là từ sau Hội nghị toàn thể Ban Chấp hành Trung ương lần thứ 11 khóa III, những nhà triết học mới có cơ hội nghiên cứu vấn đề liên quan đến môn học này, đồng thời tìm cách xây dựng lại nó. Vì hầu như chẳng có tài liệu gì, nên việc xây dựng môn học này đúng là làm từ không đến có.

Về phần cá nhân tôi mà nói, việc tham gia xây dựng môn học này vừa có điều kiện thuận lợi, vừa gặp muôn vàn khó khăn.

Năm 1956, tôi đến Trường đại học Nhân dân Trung Quốc làm nghiên cứu sinh chuyên nghiệp về triết học phương Tây. Đầu năm 1961, sau khi đến công tác tại Trường đại học Phúc Đán, được sự khích lệ và chỉ đạo của giáo sư Toàn Tãng Hồ, tôi chuyển trọng tâm nghiên cứu sang triết học phương Tây hiện đại. Hội ý giáo sư Toàn Tãng Hồ lấy danh nghĩa "phê phán triết học giai cấp tư sản hiện đại" mà giảng triết học phương Tây hiện đại. Mặc dù nội dung giảng dạy rất đơn giản, nhưng dù sao nó cũng đã là một môn học độc lập ở nước ta. Thoạt đầu giáo sư Toàn Tãng Hồ giao cho tôi nhiệm vụ phụ đạo sinh viên, sau một học kỳ thì để tôi thay giáo sư lên lớp toàn bộ môn học này. Từ đó, trong bốn năm liền, tuy còn đảm nhiệm nhiều công tác khác, nhưng tinh lực chủ yếu được tôi dành cho việc nghiên cứu môn học này. Do tư tưởng "cực tà" biến dạng ghê gớm, những ai nghiên cứu môn học này về phương diện chính trị phải gánh chịu một sự nguy hiểm đáng kể. Đã thế, do tình trạng hoàn toàn đình đốn trong việc nghiên cứu môn học này ở Trung Quốc, hầu như không hề có tài liệu tham khảo, việc thảo luận học thuật lại càng không có, tôi cảm thấy quá khó khăn; song tôi vẫn kiên trì nghiên cứu. Đến năm 1964, giáo trình cơ bản đã hoàn thành phần đại cương và soạn xong một số trường phái. Nếu kiên trì vài ba năm nữa, tôi có thể viết xong một giáo trình tuy trình độ chưa cao, nhưng tương đối có hệ thống. Tiếc rằng, sau đó tình hình chính trị trong nước đột biến, công tác giảng dạy và nghiên cứu của tôi buộc phải chấm dứt. Tiếp đến mười năm rối loạn chưa từng có trong lịch sử, phần lớn bản thảo và tài liệu tôi thu thập đã thất lạc trong cuộc khủng bố, nhưng mấy năm công tác không uổng phí, những việc đã làm in sâu vào trí óc tôi, quan trọng hơn là mấy năm gian khổ đã rèn luyện ý chí cho tôi. Tôi tự biết vốn liếng học thuật của mình nông cạn, trí lực bình thường, phải có ý chí quyết cường mới đạt được thành công nhất định, từ đó tăng cường lòng tự tin cho mình.

Chính vì thế, khi "Đại cách mạng văn hóa" chấm dứt, việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại lóe lên chút hi vọng, tôi liền nảy ra ý định viết một bộ giáo trình toàn diện và tương đối có hệ thống. Tôi đã cân nhắc trước các khó khăn. Mặc dù một số đồng nghiệp đã bắt đầu giới thiệu vài trường phái triết học hoặc biên dịch tài liệu liên quan, giúp được tôi rất nhiều, nhưng tất cả mới ở tình trạng sơ khai, khó mà viết thành giáo trình; về việc cần đánh giá như thế nào các trường phái triết học, thì giới nghiên cứu triết học càng chưa có ý kiến gì cụ thể. Một số đồng nghiệp có lý khi nói rằng, muốn biên soạn bộ giáo trình cho môn học này, tối thiểu cần chuẩn bị thêm 5 đến 6 năm. Khi nghe tin tôi có ý định biên soạn giáo trình, một số bạn có thiện chí đã khuyên tôi nên rút lui cho đỡ khổ. Nhưng bây giờ, môn học này ở vào tình trạng phế bỏ đã lâu, rất cần phục hồi, mà mọi

người chưa rõ nội dung cơ bản của nó là gì, các trường, viện chuyên môn đều lên kế hoạch biên soạn giáo trình môn học, ngặt một nỗi tìm không ra tư liệu hữu quan về lý luận cơ bản. Giải quyết vấn đề từ số không đã trở thành nhiệm vụ số một trong việc xây dựng môn học, mà biên soạn một bộ giáo trình cho môn học có cơ sở lý luận hẳn hoi, giới thiệu nội dung chủ yếu một cách tương đối toàn diện và hệ thống, lại là trọng điểm giải quyết vấn đề từ số không. Do vậy, một số đồng bạn bè đồng viên tôi tận dụng vốn kiến thức ban đầu hãy đảm nhiệm việc này. Tôi chấp nhận đề nghị của họ, quyết tâm đối mặt với khó khăn, đóng góp sức mình cho việc xây dựng môn học vào thời điểm quan trọng của nó.

Với sự tham gia và giúp đỡ của một vài đồng chí, được sự ủng hộ của Bộ Giáo dục và Nhà xuất bản Nhân dân, giáo trình "Triết học phương Tây hiện đại" được in năm 1981. Có lẽ vì đây là bộ giáo trình môn học đầu tiên tương đối có hệ thống, được học giả trong nước biên soạn theo quan điểm của chủ nghĩa Marx, đáp ứng nhu cầu bức thiết xây dựng môn học, cho nên, tuy chưa hoàn thiện, giáo trình vẫn được giới khou học và đông đảo bạn đọc hoan nghênh. Một số báo thậm chí coi đây là sự kiện mang tính khai sáng đối với môn học này. Từ đó trở đi, trong nhiều năm liền, giáo trình đó được các trường, các viện sử dụng; đến năm 1989 đã in tới hơn một trăm ngàn quyển, gấp nhiều lần các giáo trình cùng loại; đồng thời được giải thưởng trong các trường hợp khác nhau. Nhưng điều khiến tôi cảm thấy sung sướng hơn cả là có rất nhiều bạn trẻ không hẹn mà gặp, cùng nói với tôi rằng, họ đã đọc bộ giáo trình của tôi, từ đó họ có hứng thú học tập và nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại. Điều đó chứng tỏ bộ giáo trình môn học này đã có tác dụng "phao chuyên dẫn ngọc" (đưa ra một thứ thô, lấy về thứ quý hơn).

Đương nhiên, thành công nhất định mà bộ giáo trình này thu được hoàn toàn không chứng tỏ rằng, cá nhân tôi đã đạt trình độ cao trong việc nghiên cứu môn học này. Tôi tự nhận mình còn thua kém xa một vài bậc tiền bối đức cao vọng trọng; cũng chẳng bằng rất nhiều học giả trẻ tuổi tài hoa mới xuất hiện gần đây; trong số các chuyên gia cùng lứa, tôi cũng chỉ vào loại trung bình. Nếu nói trong việc xây dựng môn học này tôi có tác dụng nhất định, thì chủ yếu là do tôi có niềm tin kiên cường, dũng cảm khắc phục khó khăn và dám mạo hiểm.

2. Tuân tự tiệm tiến, đột phá mô hình đánh giá và tư duy triết học cũ

Việc xuất bản "Triết học phương Tây hiện đại" cố nhiên được hoan nghênh rộng rãi, nhưng nó có khiếm khuyết rất lớn: chưa giới thiệu cụ thể và đầy đủ, chi tiết các trường phái triết học, xa rời logic tư tưởng của bản thân chúng, thường đem lý luận của chúng gán vào khuôn khổ lý luận thế giới quan, nhận thức luận, quan điểm lịch sử xã hội, phương pháp luận ... tất nhiên, như thế sẽ phạm cái kiểu

gọt chân cho vừa giày, dẫn đến những nhận định sai lầm hoặc thiếu chính xác. Việc đánh giá các trường phái ấy tuy không đến nỗi theo lối “cực tả”, song cũng chưa thoát khỏi mô hình phê phán cũ. Khiếm khuyết này đã được chúng tôi biết rõ trước khi xuất bản, nhưng cảm thấy tạm thời còn chưa khắc phục nổi. Sau khi xuất bản, các chuyên gia và bạn đọc tất nhiên phát hiện được ngay, nhưng mọi người tựa hồ đều nghĩ rằng, một giáo trình môn học đầu tiên ắt khó tránh sai sót, nên sẵn sàng bỏ qua.

Hồi ấy chúng tôi chưa thể khắc phục khiếm khuyết vừa nói, ngoài cơ sở học thuật non kém của mình ra, nguyên nhân chủ yếu là: trong điều kiện thực tế nước ta, việc thoát khỏi mô hình tư duy triết học và tiêu chuẩn đánh giá là một quá trình tương đối lâu dài, chỉ có thể tuần tự tiệm tiến, không thể nhảy vọt. Mô hình đánh giá triết học phương Tây hiện đại theo lối “tả khuynh” cần được thay đổi, phải vận dụng nguyên tắc thực sự cầu thị của chủ nghĩa Marx để phân tích cụ thể đối với nó. Nhưng việc đó nói dễ mà làm thì khó. Bởi vì, chủ nghĩa Marx đã bao lâu nay bị giáo điều hóa, công thức hóa, nếu vận dụng theo lối giáo điều vào việc nghiên cứu, đánh giá triết học phương Tây hiện đại, thường sẽ có nghĩa là gán ghép nó vào công thức lý luận cố định, từ đó dễ rút ra những kết luận mang tính duy tâm chủ nghĩa và siêu hình. Đây là chủ nghĩa Marx chân chính? Bấy giờ chưa ai trả lời được chính xác. Có người bạn khuyên tôi đừng liên hệ gì với chủ nghĩa Marx, cứ giới thiệu lý luận triết học phương Tây hiện đại theo kiểu có sao nói vậy là được. Tôi không dám làm như vậy. Một mặt là vì tôi cho rằng, việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại ắt phải kiên trì sự chỉ đạo của chủ nghĩa Marx; mặt khác, tôi lo bị phiền phức về chính trị. Bấy giờ ảnh hưởng “tả” trong lĩnh vực hình thái ý thức còn rất mạnh. Nếu trong bộ giáo trình môn học được sử dụng rộng rãi mà không có những từ ngữ dùng chủ nghĩa Marx phê phán, thì rất có thể sẽ bị chỉ trích là từ bỏ và phản bội chủ nghĩa Marx, như thế thì sẽ gây tổn hại cho toàn bộ việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại ở nước ta. Thế là tôi sử dụng về cơ bản một số mô hình phê phán hết sức phổ biến. Có điều là tôi cố gắng giới thiệu sao cho thật khách quan và những chỗ nào nắm chắc thì đưa ra ý kiến khẳng định.

Sự thực sau đó chứng tỏ lo ngại của tôi không phải là thừa. Việc xuất bản “Triết học phương Tây hiện đại” cố nhiên được giới học thuật và bạn đọc hoan nghênh rộng rãi, song cũng làm cho một số vị bất an. Các vị này vẫn cho rằng, triết học phương Tây hiện đại là thứ triết học của giai cấp tư sản phản động, giáo trình này chỉ nên dùng làm tài liệu tham khảo nội bộ, nay đem xuất bản công khai, thậm chí thành cuốn sách bán chạy, tất sẽ gây hậu quả xấu. Một số cơ quan có uy quyền cũng từng gửi công văn thông báo với cả nước rằng, giáo trình này là một ví dụ điển hình về việc tuyên truyền tinh thần xấu xa của giai cấp tư sản. Điều này không chỉ gây sức ép nặng nề đối với cá nhân tôi, mà còn làm cho giới nghiên cứu

triết học cảm thấy choáng váng. Vì đặc điểm lớn nhất của sách này là chỗ nào cũng nhấn mạnh tác dụng chỉ đạo của chủ nghĩa Marx, còn khuyết điểm chủ yếu của nó là chưa thoát khỏi công thức phê phán theo lối "tả"; nếu một cuốn sách như thế mà còn bị phán là tuyên truyền thể giới quan của giai cấp tư sản phản động, thì còn nói gì đến chuyện tiến hành nghiên cứu một cách khách quan, thực sự cầu thị đối với triết học phương Tây hiện đại được nữa? May sao sóng gió qua mau, trời lại sáng.

Cuốn sách này được hoan nghênh rộng rãi sau cơn sóng gió chính trị kể trên, từ một phương diện đã thể hiện tình hình của môn học này ở Trung Quốc vào nửa sau thập niên 80: nó đã được xây dựng mới nhờ làn gió cải cách mở cửa, song nó vẫn chưa thoát khỏi công thức phê phán và mô hình đánh giá của tư duy triết học theo lối "tả"; hoặc nói khác đi, nỗ lực đột phá mô hình và công thức cũ lắm lúc còn gặp rất nhiều khó khăn, cản trở. Về mặt này, nỗ lực càng lớn, thì sự cản trở càng mạnh, trong một số tình huống thậm chí có khi phải thụt lùi. Vì vậy, nỗ lực loại đó phải hết sức thận trọng, không được nôn nóng. May mà cải cách mở cửa đã trở thành xu thế chính của xã hội nước ta, việc đột phá mô hình và công thức tư duy triết học kiểu cũ cũng trở thành phương hướng không thể đảo ngược của công cuộc nghiên cứu triết học nói chung và triết học phương Tây hiện đại nói riêng ở Trung Quốc. Mặc dù sau đợt sóng gió chính trị kia, việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại còn gặp một số khó khăn nữa, nhưng nó ngày càng tiến trên con đường phát triển lành mạnh. Các trước tác của triết học phương Tây hiện đại được dịch và xuất bản, rất nhiều giáo trình môn học này (quy cách khác nhau) do các học giả Trung Quốc biên soạn được in ấn, trong đó không ít giáo trình có tiến bộ lớn về tính khoa học và tính khách quan.

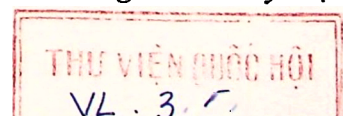
Giáo trình "Triết học phương Tây hiện đại" của chúng tôi tuy đã đóng vai trò thúc đẩy đáng kể trong thời kỳ môn học mới ra đời, nhưng rốt cuộc nó chỉ thể hiện trình độ nghiên cứu của đầu thập niên 80. Cùng với sự tiến triển của môn học, tất nhiên nó sẽ ngày càng trở nên lỗi thời. Chúng tôi tinh táo nhận thức được vấn đề này. Tôi luôn chú ý tìm cách khắc phục hoặc giảm nhẹ điểm hạn chế còn tồn tại trong bộ giáo trình, khái quát, thể hiện và thúc đẩy sự phát triển và tiến bộ của môn học, làm cho bộ giáo trình phát huy tác dụng mới trong giai đoạn phát triển mới của môn học. Từ năm 1984 tôi luôn nghĩ cách sửa chữa bộ giáo trình này như thế nào, năm 1988 thì tôi hoàn thành việc sửa chữa, năm 1990, xuất bản bộ giáo trình đã được chỉnh sửa. Để việc sửa chữa đạt mục tiêu đề ra, tôi và mấy người tham gia chỉnh sửa đã nghiên cứu lại tài liệu ban đầu về các trường phái, tìm hiểu thành quả nghiên cứu gần đó ở trong và ngoài nước, cố gắng giới thiệu khách quan và chính xác lý luận của các trường phái. Chúng tôi đã viết lại phần lớn các trường phái vốn có và bổ sung vài trường phái mới. Trong việc đột phá mô

hình cũ, chúng ta cũng có nhiều cố gắng. Chẳng hạn không lấy tiêu chuẩn duy tâm, duy vật để phân chia các trường phái và nhận định đúng sai, mà cố gắng phân tích thật cụ thể. Về mối quan hệ giữa triết học phương Tây hiện đại với triết học cận đại và triết học chủ nghĩa Marx, chúng tôi đã đưa ra quan điểm khác nhau so với bản in lần thứ nhất. Nhưng do một số vấn đề mang tính nhạy cảm chính trị quá rõ, chúng tôi lại chưa có điều kiện nghiên cứu đầy đủ, nên phần trình bày phương diện này trong bản sửa chữa chưa được thật sáng sủa, thấu triệt. Tuy vậy, so với bản in năm 1981, bản sửa chữa đã nâng cao rất nhiều tính khách quan và tính khoa học. Từ năm 1990 đến nay, do nguyên nhân chính trị và kinh tế, các nghiên cứu về triết học phương Tây hiện đại có bị ảnh hưởng đáng kể, song bản sửa chữa vẫn được in ấn với số lượng gấp nhiều lần so với các giáo trình cùng loại. Theo điều tra của Hội đồng chỉ đạo giảng dạy triết học ở bậc đại học trên toàn quốc, thì phần lớn các trường, viện vẫn lấy sách này làm giáo trình hoặc sách tham khảo chính. Điều đó tối thiểu chứng minh nó được bạn đọc hoan nghênh và là một sự cố vũ cũng như đòi hỏi nghiêm khắc đối với chúng tôi.

3. Bước sang giai đoạn mới nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại

Mấy năm qua, trong giới nghiên cứu học thuật Trung Quốc, ảnh hưởng của hình thái ý thức "tả" đã ngày một giảm đi, một không khí tự do thảo luận rộng rãi đã hình thành. Trong giới nghiên cứu triết học, không còn bị rắc rối về chính trị khi đưa ra những kiến giải khác. Các lĩnh vực nghiên cứu triết học nhờ đó đều có tiện bộ quan trọng. Về việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại mà nói, tuy không còn sôi nổi hào hứng như vào thập niên 80, nhưng số công trình nghiên cứu cụ thể và đi sâu thì nhiều hơn hẳn hồi ấy. Cùng với việc mở rộng giao lưu quốc tế, đặc biệt là sự trưởng thành mau chóng của các nhà triết học trẻ tuổi, trình độ nghiên cứu triết học của Trung Quốc được nâng cao mạnh mẽ, một số nhà triết học mácxít chẳng những khắc phục được thành kiến vốn có đối với triết học phương Tây hiện đại, mà còn tự đi sâu nghiên cứu thực sự. Một số thuật ngữ như hiện tượng học, chủ nghĩa cấu trúc, chủ nghĩa hậu cấu trúc, giải thích học triết học... đã thường xuyên xuất hiện trong các bài viết của họ. Kết hợp triết học phương Tây hiện đại với triết học chủ nghĩa Marx và triết học truyền thống Trung Quốc trong nghiên cứu đã dần dần trở thành xu thế rõ ràng.

Tuy nhiên, xu thế này vẫn chưa rõ ràng. Việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại tuy đạt khá nhiều thành quả, song vẫn chưa kết hợp đầy đủ với việc nghiên cứu triết học chủ nghĩa Marx và triết học truyền thống Trung Quốc, ở mức độ nhất định còn tách rời hai cái sau. Những người nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại để tránh rắc rối, thà chỉ giới hạn trong phạm vi nghiên cứu lý luận



đối với môn học của mình, chứ không muốn liên hệ với triết học chủ nghĩa Marx. Một số nhà triết học chủ nghĩa Marx tuy đã tham khảo các thành quả tích cực của triết học phương Tây hiện đại, song phần lớn không muốn trực tiếp đề cập đến nó. Họ còn ngần ngại và hồ thẹn về thái độ phê phán thô bạo trước đây của họ đối với nó. Đa số các nhà triết học chủ nghĩa Marx tuy đã không còn phủ định hoàn toàn triết học phương Tây hiện đại, song vì chưa hiểu về nó, nên trong nghiên cứu đều không nhắc đến nó.

Tóm lại, từ hoàn cảnh xã hội và từ tình hình mối quan hệ giữa triết học phương Tây hiện đại với triết học chủ nghĩa Marx mà nói, hiện nay đã có đủ khả năng tiến hành nghiên cứu kết hợp hai thứ đó với nhau. Nhưng để biến khả năng đó thành hiện thực, thì mọi người phải nhận thức tính tất yếu của sự kết hợp ấy. Mà muốn vậy, thì đối với một số vấn đề cơ bản dưới đây, cần phải tiến hành tìm hiểu lại. Đó là các vấn đề như: nên nhận định toàn bộ triết học phương Tây hiện đại như thế nào? So với triết học cận đại, phương thức tư duy triết học của nó có ý nghĩa tiến bộ, thay thế, hay chỉ là sự thay đổi cục bộ, thậm chí thoái bộ? Về mặt thay đổi cách mạng trong triết học, nó có quan hệ như thế nào với chủ nghĩa Marx? Hai thứ đó, về mặt vượt qua tính hạn chế của triết học cận đại, là khác đường cùng đích, hay là đối lập căn bản? Nếu câu trả lời thuộc về sau, thì tất nhiên đừng nói gì đến việc kết hợp nghiên cứu triết học chủ nghĩa Marx với triết học phương Tây hiện đại; còn nếu câu trả lời thuộc về trước, thì sự kết hợp ấy trong nghiên cứu là đương nhiên.

Mấy vấn đề đó không phải bây giờ mới nêu ra. Giới triết học trước kia từng đề xuất một cách gián tiếp và cũng đã có thảo luận. Nhưng vì thời ấy, đối với triết học chủ nghĩa Marx và triết học phương Tây hiện đại, người ta chỉ hiểu theo phương thức tư duy triết học cũ, cộng với bản thân mấy vấn đề đó có tính nhạy cảm chính trị nhất định, có nghiên cứu cũng chỉ vài yếu tố trừu tượng, chung chung, nên chưa thể có ảnh hưởng rõ ràng đến việc nghiên cứu triết học chủ nghĩa Marx và triết học phương Tây hiện đại. Hiện nay tình hình xã hội Trung Quốc đã thay đổi rất quan trọng, giới triết học đã có lý giải khác trước về triết học chủ nghĩa Marx cũng như triết học phương Tây hiện đại, cho nên không chỉ có thể, mà còn cần thiết trực tiếp đặt lại mấy vấn đề vừa nói. Nếu thông qua đó giới triết học có thể đạt được nhận thức chung, thì việc nghiên cứu triết học ở Trung Quốc coi như bước sang một giai đoạn mới.

Cá nhân tôi luôn chủ trương phải kết hợp nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại với nghiên cứu triết học chủ nghĩa Marx, nên vẫn thường xuyên suy nghĩ về mấy vấn đề trên. Như đã nói trên, bản sửa chữa "Triết học phương Tây hiện đại" đã đưa ra những nhận định khác với bản in năm 1981 về mấy vấn đề đó. Nhưng các nhận định ấy vẫn chưa được nêu luận chứng đầy đủ, cũng chưa được

vận dụng chính xác và toàn diện vào việc phân tích và đánh giá các trường phái triết học phương Tây hiện đại. Đối với một số trường phái triết học, việc đánh giá đã có ý mới, đối với một số trường phái khác, thì vẫn chưa thoát khỏi mô hình đánh giá kiểu cũ. Điều này chứng tỏ bản sửa chữa còn có mâu thuẫn nội tại trong việc đánh giá các trường phái triết học, có thể nói là sản phẩm giao thoa giữa phương thức tư duy triết học mới và cũ.

Bản "Triết học phương Tây hiện đại" được chỉnh sửa và tái bản năm 1990 đến nay đã 10 năm, trên thị trường sách, nó vẫn thuộc loại bán rất chạy. Trong 10 năm qua việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại ở Trung Quốc đã có tiến bộ rất lớn. Nhưng quan trọng hơn là nó đã không còn phù hợp với yêu cầu của giai đoạn mới, phải đẩy mạnh kết hợp nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại với triết học chủ nghĩa Marx. Bởi vậy, cách đây mấy năm tôi đã nung nấu và thực hiện việc chỉnh sửa mới. Nội dung của lần chỉnh sửa này dĩ nhiên có việc khắc phục lỗi giới thiệu các trường phái triết học phiến diện hoặc sai lầm còn tồn tại trong bản chỉnh sửa lần trước (năm 1990), đồng thời tiếp thu thành quả nghiên cứu của giới triết học 10 năm qua về vấn đề này; bổ sung thích đáng một số nội dung mới, làm cho bộ giáo trình này giới thiệu toàn diện và chính xác hơn về triết học phương Tây hiện đại. Quan trọng hơn là cần uốn nắn tư tưởng chỉ đạo của nó, khắc phục mâu thuẫn bên trong còn tồn tại trong việc đánh giá các trường phái triết học. Nói cụ thể, bản chỉnh sửa, tức bộ giáo trình "Triết học phương Tây hiện đại tân biên" phải quán triệt hai quan điểm cơ bản: triết học phương Tây hiện đại là sự chuyển biến quan trọng phương thức tư duy triết học hiện đại thay thế triết học cận đại, nó làm cho triết học phương Tây phát triển lên một giai đoạn mới cao hơn; chủ nghĩa Marx về mặt biến đổi cách mạng trong triết học có sự khu biệt nguyên tắc so với triết học phương Tây hiện đại, nhưng xét về mặt vượt qua triết học phương Tây cận đại, thì cả hai đều là khác đường cùng đích, đều là phương thức tư duy triết học hiện đại.

Quan điểm này đương nhiên khác hẳn quan điểm truyền thống. Nhìn bề ngoài, tựa hồ nó vi phạm nguyên tắc của chủ nghĩa Marx, nhưng chúng tôi cho rằng, nó đã quán triệt được nguyên tắc thực sự cầu thị của chủ nghĩa Marx chân chính. Trước khi xuất bản "Tân biên", để lắng nghe ý kiến các phương, đặc biệt là ý kiến phản đối, mấy năm qua tôi lần lượt viết bài trình bày quan điểm của mình, đáng kể nhất là "Luận cương về sự chuyển hình của triết học phương Tây hiện đại với triết học chủ nghĩa Marx và con đường phát triển của triết học Trung Quốc đương đại" đăng trên "Khoa học xã hội Thiên Tân" tháng 3 năm 1996, có tiếng vang lớn trong giới triết học. Có một số bạn lên tiếng phản đối quan điểm của tôi, nhưng đa số (nhất là các nhà triết học trẻ tuổi) thì biểu thị tán thành.

Tuy có những quan điểm khác nhau rõ ràng trong việc giải đáp vấn đề trọng đại trên, song cá nhân tôi kiên định cho rằng, công việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại của Trung Quốc cần và ắt phải bước sang một giai đoạn mới, kết hợp với triết học chủ nghĩa Marx. Trong quá trình tiến tới sẽ còn quanh co khúc khuỷu, còn xuất hiện vấn đề mới, song tôi tin rằng, xu thế đó là không thể đảo ngược. Mục tiêu chủ yếu của tôi trong mấy năm nghiên cứu là thúc đẩy quá trình đó. Tôi tự biết sẽ còn không ít khó khăn, thậm chí có thể gặp nguy hiểm, nhưng tôi quyết không chùn bước.

Cuối cùng, tôi xin nói rõ thêm về sự thúc đẩy nội dung, sắp xếp chương tiết và phân công biên soạn trong “Tân biên”.

“Tân biên” sử dụng cơ sở vốn có trong bản sửa chữa in năm 1990, nhưng đổi với nội dung và đánh giá các trường phái triết học đều có sự tăng san nhất định. Phần “Khái luận” được viết lại hoàn toàn. Nó thể hiện khá tập trung quan điểm cơ bản của “Tân biên”.

Triết học tôn giáo là bộ phận hợp thành quan trọng của triết học phương Tây hiện đại. Bản in năm 1981 và bản sửa chữa in năm 1990 chia chương “chủ nghĩa Thomas mới” và “Chủ nghĩa nhân cách” thành hai chương. Nay xét rằng, nội dung của triết học tôn giáo phương Tây hiện đại rộng lớn hơn hẳn hai trường phái đó, lần này chúng tôi bố trí một chương riêng “Triết học tôn giáo phương Tây hiện đại”, ngoài việc rút gọn hai chương vốn có thành 3 tiết, còn giới thiệu một số trường phái khác của triết học tôn giáo phương Tây hiện đại. Bản in năm 1981 có chương “Trường phái Frankfurt”. Năm 1990, xét thấy một số trường đã dạy chủ nghĩa Marx theo một giáo trình độc lập, nên đã bỏ chương này, thay bằng chương “Chủ nghĩa Freud”. Mấy năm qua, một số bạn phản ánh là trường họ chưa có điều kiện dạy riêng chủ nghĩa Marx, đề nghị chúng tôi phục hồi chương “Trường phái Frankfurt”, nên lần này chúng tôi bố trí nó thành một chương riêng. Triết học Cassirer mấy năm gần đây luôn được giới triết học nhắc đến. Tư tưởng hậu kỳ của ông ta, đặc biệt là triết lý văn hóa nhân loại hiển nhiên đã vượt khỏi phạm vi chủ nghĩa Kant mới. Lần này chúng tôi bổ sung nội dung liên quan đến Cassirer, gộp với chương “Triết học nhân loại học” vốn có thành chương “Triết học nhân loại học và triết học văn hóa nhân loại”. Chủ nghĩa cấu trúc và chủ nghĩa hậu cấu trúc là trường phái có ảnh hưởng đáng kể trong triết học phương Tây hiện đại, một số chuyên gia và bạn đọc đề nghị tăng cường chương này. Chúng ta đã định viết lại cả chương, sau vì nhiều nguyên nhân, chỉ viết lại ba tiết 1, 8, 9; còn gì sẽ bổ sung sau. Chủ nghĩa hậu hiện đại mấy năm qua trở thành một trong những chủ đề được giới triết học nước ta thảo luận sôi nổi, nhưng nó hoàn toàn không phải là một trường phái triết học thống nhất, các nhân vật đại diện của nó thường thuộc các trường phái khác nhau, thậm chí đối lập nhau; quan

điểm triết học của họ khác nhau quá xa. Hơn nữa đa số các nhà triết học chủ nghĩa hậu hiện đại có ảnh hưởng nhất đã được giới thiệu ở các chương tiết hữu quan, nên không xếp thành một chương riêng. Nhưng chủ nghĩa hậu hiện đại có ảnh hưởng rất lớn ở trong và ngoài nước, được các trường phái khác nhau thảo luận, nên chúng tôi quyết định ở cuối sách bố trí một chương về xu thế phát triển của triết học phương Tây hiện đại, trong đó có đánh giá chủ nghĩa hậu hiện đại.

Trước khi xuất bản chỉnh sửa năm 1990, một số người đề nghị rút gọn, vì sách quá dày; nhưng các chuyên gia cho rằng, số giáo trình ngắn gọn về triết học phương Tây hiện đại thì có rất nhiều, song lại hiếm có giáo trình phong phú về tư liệu, làm tài liệu tham khảo cho các giáo sư và nghiên cứu sinh, do đó khuyên chúng tôi đừng rút gọn. Chúng tôi đã làm theo lời khuyên này. Sau khi bản in năm 1990 ra đời đến nay vẫn được bạn đọc hoan nghênh rộng rãi, chứng tỏ quyết định của chúng tôi là đúng. Lần này chúng tôi cũng nghĩ đến vấn đề đó. Phương châm cơ bản là giữ khuôn khổ vốn có. Để bổ sung một số nội dung mới, đặc biệt nội dung thể hiện sự đánh giá của chúng tôi đối với triết học phương Tây hiện đại, chúng tôi đã rút gọn phần giới thiệu các trường phái triết học tương đối xưa cũ hoặc bạn đọc đã khá quen thuộc.

Ngoài ra, chúng tôi nghĩ rằng, một số người sẽ không đồng ý hoặc không hoàn toàn đồng ý với quan điểm tư tưởng chỉ đạo của “Tân biên”. Để những người ấy có thể sử dụng sách này, chúng tôi trình bày tập trung một số quan điểm ở mục “Khái luận” và ở chương 12 “Xu thế phát triển của triết học phương Tây đương đại và chủ nghĩa hậu hiện đại”. Khi đánh giá từng trường phái triết học ở các chương, các quan điểm ấy tuy sẽ được vận dụng, nhưng chúng tôi hết sức chú ý, không để chúng ảnh hưởng đến lý luận của các trường phái triết học, đến tính khách quan và tính chính xác trong việc đánh giá.

Việc phân công biên soạn “Tân biên” như sau:

Trần Khuê Đức, Âu Dương Quang Vĩ, Lý Lợi An từng tham gia biên soạn bản sửa chữa năm 1990, vì sống ở nước ngoài nhiều năm và bận công việc khác, nên chúng tôi không mời tham gia lần này. Phần “Triết học đời sống” và “Triết học nhân loại học” trước do Âu Dương Quang Vĩ, Lý Lợi An biên soạn, lần này do tôi chỉnh sửa và bổ sung. Chương “Triết học phân tích” vốn do Trần Khuê Đức soạn, lần này chúng ta mời Giang Đài ở Viện triết học thuộc Viện khoa học xã hội Trung Quốc viết lại. Dù được viết lại hoặc chỉnh sửa, những gì các tác giả cũ như Trần Khuê Đức đã viết đều rất có giá trị, là cơ sở cho việc viết lại hoặc sửa chữa lần này. Nhân đây chúng tôi xin bày tỏ lòng cảm ơn chân thành đối với họ.

Các thành viên khác tham gia biên soạn “Tân biên” có: Hoàng Tung Kiệt (Trường đại học Phúc Đán) - chương 8 “Trào lưu chủ nghĩa thực tại thế kỷ 20”;

Trương Khánh Hùng (Trường đại học Phúc Đán) - chương 11 "Hiện tượng học"; Doãn Đại Di, Xa Bích Bình (Trường đại học Phúc Đán) - chương 14 "Chủ nghĩa cấu trúc và chủ nghĩa hậu cấu trúc" tiết 2-9; Trần Học Minh (Trường đại học Phúc Đán) - chương 15, 16 "Chủ nghĩa Freud, trường phái Frankfurt"; Trương Nhữ Luân (Trường đại học Phúc Đán) - chương 17 "Triết học thích nghĩa học"; Trương Chi Luân (Trường đại học Sư phạm Nam Kinh) - chương 18 "Triết học khoa học phương Tây đương đại"; Vương Mân (Trường đại học Sư phạm Chiết Giang) - chương 19, tiết 5 "Tillich với thần học chủ nghĩa chính thống mới".

Các chương tiết còn lại đều do tôi biên soạn và chỉnh sửa.

Nhờ có nhiều đồng nghiệp tham gia biên soạn, nên đã phát huy sở trường của họ, bù cho sự thiếu hụt kiến thức của tôi, điều này có tác dụng rất lớn trong việc hoàn thành biên soạn "Tân biên", nhân đây tôi xin trân trọng cảm ơn họ. Nhưng nhiều người chấp bút tất nhiên làm cho cuốn sách không được thống nhất về quan điểm và phong cách văn chương. Điều này tồn tại trong bản in năm 1981 và năm 1990, một số bạn đọc đã góp ý phê bình. Để khắc phục tối đa khuyết điểm đó, lần này tôi đã đọc lại bản thảo để hiệu đính, điều chỉnh, cá biệt có chương tiết tôi sửa chữa khá nhiều. Nếu có chỗ nào không thích đáng, tôi xin chịu trách nhiệm.

Kể từ lúc bắt đầu biên soạn "Tân biên", tôi luôn liên lạc với Nhà xuất bản Nhân dân, biên tập viên Trần Á Minh, đã góp nhiều ý kiến quý báu về mọi vấn đề biên soạn bộ giáo trình này. Sách này được Bộ Giáo dục Trung Quốc xếp vào loại giáo trình "hướng tới thế kỷ 21"; được Sở Giáo dục Thượng Hải coi là bộ giáo trình trọng điểm và tài trợ cho nó; các đồng chí ở Phòng giáo vụ Trường đại học Phúc Đán cũng ủng hộ về nhiều mặt, nhân đây tôi xin trân trọng cảm ơn.

LƯU PHÓNG ĐỒNG

Tháng 5 năm 1999

Khái luận

“*Triết học phương Tây hiện đại*” là một khái niệm bao hàm nhiều nghĩa. Theo nghĩa rộng, nội dung của nó có thể và cần phải bao gồm triết học chủ nghĩa Marx ra đời ở phương Tây và lưu truyền tại các nước phương Tây. Nhưng do triết học chủ nghĩa Marx khác về bản chất với các trường phái triết học khác ở phương Tây, mà ở Trung Quốc nó được lấy làm tư tưởng chỉ đạo cho mọi sự nghiệp của chúng ta, là một môn học độc lập và chủ yếu trong hệ thống giảng dạy triết học, mà không bao hàm giáo trình “*Triết học phương Tây hiện đại*” nữa. Sách này sẽ đặt triết học phương Tây hiện đại và triết học chủ nghĩa Marx trong cùng một bối cảnh triết học hiện đại để phân tích và giới thiệu, đồng thời giải thích mối quan hệ giữa triết học phương Tây hiện đại với triết học cổ điển và triết học chủ nghĩa Marx theo cách mới, nhưng sẽ không trình bày nội dung cụ thể của triết học chủ nghĩa Marx.

Triết học phương Tây hiện đại hình thành và phát triển ở phương Tây từ bản chủ nghĩa, ở mức độ nhất định có thể nói đó là hình thái lý luận của thế giới quan và nhân sinh quan giai cấp tư sản, do vậy mà giới triết học Trung Quốc trước đây gọi nó là triết học tư sản hiện đại; điều này không phải là vô căn cứ, bởi lẽ triết học là một loại hình thái ý thức, trong xã hội có giai cấp gắn với lợi ích của một giai cấp nhất định. Trước khi chủ nghĩa Marx ra đời, một số nhà tư tưởng phương Tây đã nói đến việc tất yếu phải vận dụng phương

pháp phân tích giai cấp. Nhưng dù ở trong một xã hội có giai cấp, triết học vẫn còn có nội hàm văn hóa của một hình thái ý thức siêu giai cấp nào đó. Cho nên, nếu đơn giản hóa hoặc tuyệt đối hóa phương pháp phân tích giai cấp, cũng sẽ thoát ly thực tế phát triển của triết học phương Tây hiện đại, không thể giải thích nó một cách chính xác. Để tránh tính phiến diện, hiện nay đa số không gọi triết học phương Tây hiện đại đơn giản là triết học tư sản, mà gọi một cách chung chung là triết học phương Tây. Sách này cũng xử lý kiểu đó.

Về giới hạn thời gian của triết học phương Tây hiện đại, giới triết học cũng chưa có cách nhìn thống nhất. Triết học phương Tây hiện đại mà sách này đề cập là triết học phi mácxít ra đời và lưu truyền ở các nước phương Tây từ giữa thế kỷ 19 đến nay. Đó chủ yếu là vì giữa thế kỷ 19 có một bước ngoặt quan trọng trong sự phát triển của triết học phương Tây hiện đại. Xét từ đặc điểm lý luận cơ bản và khuynh hướng phát triển (hoặc phương thức tư duy), triết học từ đó trở đi ngày càng biến đổi khác với triết học trước đây, đặc biệt là khác hẳn triết học cận đại từ Descartes trở đi. Để phân biệt hai thứ đó, từ đây chúng tôi đều xếp triết học phương Tây vào khái niệm "*Triết học phương Tây hiện đại*".

1. Bước ngoặt của triết học phương Tây từ cận đại tới hiện đại

1.1. Ý nghĩa của bước ngoặt sang thời hiện đại của sự phát triển triết học phương Tây

Các nhà triết học thuộc các khuynh hướng khác nhau thường đánh giá sự phát triển của triết học phương Tây cận hiện đại rất khác nhau, song họ đều thừa nhận rằng, giữa triết học phương Tây cận hiện đại có sự khu biệt quan trọng, thậm chí trên căn bản. Điều này có nghĩa là trong sự phát triển của triết học phương Tây cận hiện đại đã phát sinh một bước ngoặt (chuyển hướng, chuyển hình) quan trọng, thậm chí là căn bản. Các nhà triết học mácxít căn cứ vào việc phân tích sâu lịch sử phát triển của xã hội và triết học phương Tây, vạch rõ sự ra đời của chủ nghĩa Marx giữa thế kỷ 19 đã thực hiện một cuộc cách mạng trong triết học. Rất nhiều nhà triết học và trường phái triết học phương Tây từ giữa thế kỷ 19 đến nay đều có thái độ phê phán đối với triết học Âu châu truyền thống, đòi phải thay đổi nó về căn bản, đồng thời lần lượt tuyên bố rằng, lý luận triết học của mình đã mở ra một phương hướng mới cho sự phát triển triết học. Từ đó trở đi, các loại chuyển hướng triết học, như xu hướng ngôn ngữ, xu hướng thế giới đời sống, xu hướng lịch sử và thực tiễn, xu hướng hậu hiện đại... nổi lên liên tục. Cuối cùng xu hướng nào có thể thể hiện sâu sắc

hơn sự biến đổi tinh thần thời đại, thì không riêng những người mácxít và những người phi mácxít đưa ra câu trả lời khác hẳn nhau, mà trong nội bộ giới triết học phương Tây cũng khó có được ý kiến nhất trí.

Nhưng trong việc phê phán đối với triết học phương Tây truyền thống, đặc biệt đòi phải thay đổi phương hướng phát triển, thì họ lại có một số nhận thức chung quan trọng. Chính sự khu biệt triết học phương Tây hiện đại với triết học cổ điển cận đại là tiêu chí chủ yếu về bước ngoặt mới trong sự phát triển của triết học phương Tây. Muốn hiểu sâu và tương đối khách quan về triết học phương Tây hiện đại, đương nhiên phải tiến hành nghiên cứu, phân tích cụ thể lý luận của các trường phái, vạch ra đặc trưng của từng phái và sự khác nhau giữa chúng. Song cũng cần nghiên cứu sự giống nhau của chúng, nhất là những đặc trưng phân biệt chúng với triết học cổ điển, cận đại. Như thế sẽ hiểu được ý nghĩa thực sự của bước ngoặt quan trọng của triết học phương Tây từ cận đại sang hiện đại. Chỉ có như vậy, chúng ta mới có thể đưa ra được các đánh giá tương đối công bằng và thực sự cầu thị đối với triết học phương Tây hiện đại.

Về bước ngoặt của triết học phương Tây mà đỉnh điểm là triết học cổ điển Đức, từ cận đại sang hiện đại, giới triết học Trung Quốc do bị ảnh hưởng của chủ nghĩa giáo điều “tả khuynh”, suốt thời gian dài có thái độ phủ định giản đơn. Cái đó chủ yếu thể hiện ở hai quan điểm khá phổ biến dưới đây: thứ nhất, cho rằng triết học phương Tây từ thời “Phục hưng” đến Hegel đã phản ánh lợi ích và yêu cầu của giai cấp tư sản có tính cách mạng và tính tiến bộ nhất định trong thời kỳ cao trào phát triển của chủ nghĩa tư bản, ở mức độ nhất định phù hợp với đòi hỏi của chủ nghĩa duy vật và phép biện chứng, có nhân tố hợp lý và tích cực; còn từ đó trở đi triết học phương Tây chủ yếu chỉ là hình thái ý thức của giai cấp tư sản đã mất đi tính cách mạng và tính tiến bộ; phản ánh lợi ích và yêu cầu biện hộ cho giai cấp tư sản vào thời kỳ chủ nghĩa tư bản bị khủng hoảng, về bản chất không còn có nhân tố hợp lý và tích cực, về lý luận thì thể hiện là chủ nghĩa duy tâm và siêu hình học. Thứ hai, cho rằng chỉ có triết học mácxít mới có thể khắc phục dù thứ khuyết điểm của triết học phương Tây trước đó, kế tục và phát huy di sản tốt đẹp và truyền thống tiến bộ của triết học đó, nhờ vậy mà thực hiện một cuộc cách mạng thật sự trong lịch sử triết học, mở ra phương hướng mới cho sự phát triển triết học. Còn triết học phương Tây hiện đại thì ngược lại, đã vứt bỏ di sản tốt đẹp và truyền thống tiến bộ của triết học phương Tây, lại phát huy mặt tiêu cực, lạc hậu, thậm chí phản động của nó. Do vậy, triết học chủ nghĩa Marx và triết học phương Tây hiện đại ở thế căn bản đối lập với nhau.

Hai quan điểm đó gắn liền với nhau. Về lý luận cũng như về thực tế lịch sử, họ đều tìm lý do chứng minh là đúng. Vấn đề là các lý do ấy có đầy đủ và có ý nghĩa phổ biến hay chưa. Vào cái thời bị ảnh hưởng của chủ nghĩa giáo điều “tả khuynh”, mọi người rất ít khi, thực ra là rất khó nêu ra nghi vấn.

Cùng với việc khắc phục ảnh hưởng của chủ nghĩa giáo điều “tả khuynh”, người ta bắt đầu nghiên cứu, nhận thức lại chân lý của chủ nghĩa Marx. Trong lĩnh vực triết học phương Tây hiện đại, đối với một số kết luận từng được coi là không được phép nghi ngờ, người ta cũng nghiên cứu lại. Hiện nay chỉ còn rất ít người ủng hộ hai quan điểm kể trên. Ngày càng có nhiều người về nguyên tắc khẳng định rằng, triết học phương Tây hiện đại cũng có nhân tố hợp lý và tích cực như triết học cận đại; có người còn cố gắng nghiên cứu kết hợp triết học phương Tây hiện đại với triết học truyền thống của Trung Quốc và triết học chủ nghĩa Marx. Nhưng nếu không nhận thức được ý nghĩa sâu sắc của bước ngoặt của triết học phương Tây từ cận đại tới hiện đại, thì không thể thay đổi một cách căn bản phương thức tư duy đã thành thói quen đối với triết học phương Tây hiện đại, không thể hiểu nổi ý nghĩa tiến bộ và cách mạng của triết học phương Tây hiện đại, do đó cũng không thể nhận thức được mối quan hệ nội tại giữa triết học phương Tây hiện đại với triết học cận đại và triết học mácxít.

Muốn nhận thức ý nghĩa sâu sắc của bước ngoặt của triết học phương Tây từ cận đại tới hiện đại, trước tiên phải phân tích và nghiên cứu thành bại, được mất của triết học phương Tây cận đại.

1.2. Bước ngoặt của triết học phương Tây thời cận đại

Trong quá trình phát triển lâu dài của mình, triết học phương Tây đã trải qua mấy bước ngoặt quan trọng. Nếu ví từ thời cổ Hy Lạp phong phú đa dạng bước sang thời trung cổ, thần học thống trị thiên hạ giống như từ ban ngày chuyển sang ban đêm, thì từ thời trung cổ bước sang thời “Phục hưng” được ví như bắt đầu buổi bình minh. Đúng vậy, từ thời “Phục hưng” đến Hegel, triết học phương Tây cận đại đã thu được thành tựu quan trọng và chiếm địa vị quan trọng trong toàn bộ sự phát triển của triết học phương Tây, trừ các nhà triết học theo chủ nghĩa phi lý theo hướng cực đoan, rất ít ai biểu thị hoài nghi. Tuy mọi người, do lập trường triết học khác nhau, trong việc đánh giá triết học thời kỳ đó tất nhiên có khác biệt, song ai cũng phải khẳng định ý nghĩa tiến bộ, tinh thần nhân văn và khoa học của triết học thời kỳ nói trên.

Tinh thần nhân văn của triết học châu Âu thời kỳ này thể hiện đột xuất ở tinh thần chủ nghĩa lý tính. Rất nhiều nhà tư tưởng tiên tiến thời ấy đã vạch trần

và phê phán hình thái ý thức chế độ chuyên chế phong kiến trung cổ, phê phán thần học và tôn giáo truyền thống coi thường lý tính và đề cao tín ngưỡng, phê phán triết học kinh viện dựa trên thần học Cơ Đốc giáo; đồng thời, ca ngợi năng lực lý tính vốn có ở bản thân con người. Các nhà tư tưởng thời “Phục hưng” (nhất là các nhà nhân văn chủ nghĩa) đã lấy con người có lý tính làm trung tâm chú ý của họ, lấy việc tôn trọng và phát huy cá tính con người, thúc đẩy và giải phóng tính người làm xuất phát điểm lý luận của họ. Họ kêu gọi phá vỡ sự cấm cố của thần học truyền thống (nhất là chủ nghĩa cấm dục Cơ Đốc giáo) và của triết học kinh viện, chuyển sự chú ý từ Thiên đường trở lại cõi nhân gian trần thế. Trong triết học châu Âu thế kỷ 17-18 có sự phân chia ranh giới giữa các trường phái chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, kinh nghiệm luận và duy lý luận, nhưng về mặt đề xướng lý tính, hạn chế tín ngưỡng thì các phái đều hoàn toàn nhất trí với nhau. Descartes vận dụng hệ thống triết học của ông là một hệ thống chủ nghĩa lý tính có ý nghĩa điển hình; chủ nghĩa kinh nghiệm của F. Bacon cũng tôn trọng và ca ngợi năng lực nhận thức vốn có ở bản thân con người, tức là lấy lý tính làm tiền đề đối lập với tín ngưỡng mù quáng. Các nhà tư tưởng theo chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa khai minh ở Pháp thế kỷ 18 lại càng phát huy nguyên tắc chủ nghĩa lý tính. Họ coi lý tính là bản chất của con người, lấy việc có phù hợp với lý tính hay không làm thước đo căn bản vấn đề đúng, sai, thiện, ác, thậm chí vấn đề đẹp - xấu. Kant vạch ra và phê phán các nhà triết học trước ông do dừng lại ở lý luận lý tính (lĩnh vực nhận thức và khoa học) mà rơi vào mâu thuẫn, song ông cố gắng thông qua việc luận chứng con người có năng lực tiên nghiệm để khắc phục mâu thuẫn đó, làm cho tính phổ biến và tính tất yếu của tri thức khoa học được chính xác; đồng thời, ông còn mở rộng lý tính từ lĩnh vực thuộc về lý luận khoa học sang lĩnh vực thực tiễn thuộc tự do đạo đức, mở rộng phạm vi tác dụng của lý tính. Hegel trên cơ sở vạch trần và phê phán mâu thuẫn trong chủ nghĩa lý tính của tất cả mọi người trước ông, trong đó bao gồm cả Kant, đã xây dựng một hệ thống chủ nghĩa lý tính bao trùm hết thảy. Chính vì lẽ đó, cả một thời kỳ ấy trong lịch sử triết học phương Tây được gọi là *thời đại lý tính*.

Tinh thần chủ nghĩa lý tính, thể hiện tinh thần nhân văn của triết học phương Tây cận đại và tinh thần khoa học xuất hiện cùng với khoa học tự nhiên, là hai thứ có quan hệ trong ngoài, thúc đẩy lẫn nhau. Một đặc điểm của khoa học tự nhiên đương thời là nó được giải phóng khỏi sự trói buộc của thần học và triết học kinh viện dựa trên thần học, bắt đầu trở thành khoa học chân chính. Các nhà khoa học đã không còn viện dẫn sức mạnh của thần linh đi phát hiện các bản chất thần bí, mà dựa vào năng lực ý thức, lý tính vốn có ở cơ thể

con người (kinh nghiệm và tư duy) để nhận thức thế giới khách quan trước mặt họ. Bấy giờ các bộ môn khoa học tự nhiên lần lượt hưng khởi đều là ý thức, lý tính của chủ thể con người đi nhận thức và nghiên cứu khách thể là thế giới tự nhiên. Thành quả của việc nhận thức và nghiên cứu này có khi đạt tới độ chính xác có thể biểu đạt bằng công thức số học. Phát minh của các nhà khoa học vĩ đại như Copernich, Galileo và Newton là những ví dụ điển hình về thành quả của khoa học tự nhiên. Sự giải phóng của khoa học tự nhiên khỏi trói buộc của thần học và triết học kinh viện cũng thúc đẩy sự giải phóng triết học. Triết học đã không còn như vào thời trung cổ làm đày tớ cho thần học, mà đã quan tâm đến ý thức của bản thân con người, tức sản phẩm của lý tính. Sự vận năng của Thượng đế được thay bằng sự vận năng của lý tính. Hết thảy những gì con người bình thường cần hiểu đều có thể hiểu một cách rõ ràng, chính xác như phép tính số học, thông qua lý tính của con người. Tóm lại, thắng lợi của khoa học tự nhiên cũng là thắng lợi của lý tính.

Triết học phương Tây cận đại có được luận cứ và tư liệu tri thức từ sự hình thành và phát triển của khoa học tự nhiên đương thời, cũng đồng thời hướng dẫn cho sự phát triển của khoa học tự nhiên. Điều này thể hiện cụ thể ở chỗ từ các thành quả của khoa học tự nhiên thực nghiệm, nó rút ra tổng kết và khái quát về mặt triết học, không chỉ lấy đó làm cơ sở đề xuất và phát triển quan điểm chủ nghĩa duy vật tự nhiên, mà còn định ra nguyên tắc nhận thức luận và phương pháp luận cho khoa học tự nhiên và toàn bộ đời sống hiện thực của con người. Điều này có tác dụng thúc đẩy mạnh mẽ đối với sự phát triển của khoa học tự nhiên và toàn bộ xã hội. Phép quy nạp kinh nghiệm của F. Bacon và phép diễn dịch lý tính của R. Descartes chính là ví dụ điển hình cho nhận thức luận và phương pháp luận vừa nói. Rất nhiều nhà triết học sau họ, đặc biệt các nhà triết học theo chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức cuối thế kỷ 18 đầu thế kỷ 19, từ E. Kant đến G. Hegel, đã đi sâu và trình bày cụ thể các vấn đề nhận thức luận và phương pháp luận, mà đáng chú ý nhất là việc trình bày rất sâu phép biện chứng nhận thức. Việc E. Kant nhấn mạnh tác dụng năng động của chủ thể đã trở thành một bước ngoặt quan trọng trong sự phát triển của triết học phương Tây, còn phép biện chứng của G. Hegel thì có thể nói là thành quả lớn của triết học phương Tây cổ điển.

Việc đi sâu và nghiên cứu cụ thể, trên cơ sở khoa học tự nhiên thực nghiệm, các vấn đề nhận thức luận và phương pháp luận, có nghĩa là các nhà triết học thời kỳ này nhìn chung đã xây dựng lý luận của mình trên cơ sở tư duy phản tỉnh, từ đó khắc phục tính chất phác và tính trực quan cổ hủ của triết học cổ đại. Đây được coi là tiêu chí bước ngoặt quan trọng của sự chuyển biến

phương pháp luận trong sự phát triển của triết học phương Tây, đưa triết học phương Tây bước sang một giai đoạn phát triển mới.

Mặc dù các nhà triết học đương thời vẫn tập trung chú ý đến vấn đề bản chất của thế giới, quan hệ giữa con người với thế giới (đây cũng chính là vấn đề cơ bản mà triết học tất nhiên phải nghiên cứu), nhưng triết học của họ, về hình thái lý luận, đã xây dựng quan hệ với triết học cổ đại trên cơ sở trực quan cảm tính và dự đoán, đồng thời quy kết quan hệ giữa con người với thế giới vào quan hệ với Thượng đế, làm cho con người có địa vị khác hẳn so với trong triết học trung cổ. Điều này thể hiện rõ ở việc phần lớn họ đều tự giác tách con người là chủ thể nhận thức và thế giới là khách thể (đối tượng) nhận thức, tách tâm hồn và thể xác, tinh thần và vật chất, tư duy và tồn tại, từ đó xem xét chủ thể nhận thức và tác động như thế nào đến khách thể, khách thể tác động và thể hiện như thế nào ở chủ thể. Vấn đề cơ bản của triết học được thể hiện hết sức rõ ràng trong quan hệ chủ thể - khách thể, tâm hồn và thể xác, tinh thần và vật chất, tư duy và tồn tại. Như F. Engels nói, mối quan hệ giữa tinh thần và giới tự nhiên, tư duy và tồn tại là vấn đề cao nhất của toàn bộ triết học tuy tồn tại từ sớm, “nhưng vấn đề này chỉ sau khi người châu Âu tỉnh giấc khỏi giấc ngủ đông của Cơ Đốc giáo thời trung cổ, mới được nêu ra một cách thật rõ ràng và Mỹ có được ý nghĩa đầy đủ của nó”¹. Con đường cơ bản nghiên cứu và giải quyết vấn đề này là phản tư lý tính. Đó là lý do vì sao thời đại triết học chuyên hướng từ nhận thức luận sang giai đoạn mới được gọi là thời đại lý tính (hoặc phản tư).

1.3. Khuyết điểm và mâu thuẫn của triết học phương Tây cận đại

Khi triết học phương Tây cận đại có tiến bộ vượt bậc, thì nó đã chứa đựng những khuyết điểm và mâu thuẫn nghiêm trọng, tiềm ẩn nguy cơ khủng hoảng. Biểu hiện trước hết là: do đề xướng lý tính đến mức cực đoan mà biến thành mê tín lý tính; lý tính vạn năng thay thế Thượng đế vạn năng, dẫn đến sự độc đoán của lý tính; một hệ thống triết học được xây dựng dựa trên tinh thần chủ nghĩa lý tính thường sẽ biến thành hệ thống siêu hình tư biện, ngự trị khoa học và đời sống hiện thực. Biểu hiện thứ hai là sự chuyên hướng nhận thức luận của triết học cận đại tuy dùng tư duy phản tỉnh (lý tính) để khắc phục tính chất phác và tính trực quan của triết học cổ đại, nhưng việc nó lấy sự tách biệt tâm hồn và thể xác, tinh thần và vật chất làm tiền đề lại thường làm cho người ta coi nhẹ mối quan hệ không thể tách rời giữa từng cặp đó, do đó sa vào nhị nguyên luận, mà nhị nguyên luận thì rốt cuộc sẽ dẫn đến độc đoán luận hoặc hoài nghi luận.

¹ K. Marx - F. Engels: *Tuyển tập*. (tiếng Trung), Nxb. Nhân dân, B. 1995, t.4, tr. 224.

Sau khi người châu Âu tỉnh giấc khỏi dậy sau đông dài đằng đẵng thời trung cổ, các nhà tư tưởng tiên tiến vén lớp mây mù thần học, bắt đầu nghiên cứu lại những vấn đề cơ bản của triết học, như bản chất của thế giới hiện thực, quan hệ giữa con người với thế giới đó, mà các nhà hiền triết cổ đại đã nêu ra và nghiên cứu một cách chung chung. Vào thời đại Phục hưng, các nhà triết học quan tâm chủ yếu là làm thế nào giải phóng con người khỏi sự trói buộc của chủ nghĩa cấm dục thần học kiểu cũ, hướng tới đời sống hiện thực. Bấy giờ, lý tính được lý giải như là tính người hiểu theo nghĩa rộng, mà thế giới dưới mắt con người cũng có đặc tính phong phú đa dạng, thậm chí Francis Bacon, người được Karl Marx gọi là “cha đẻ của chủ nghĩa duy vật Anh cận đại”, cho rằng, con người và thế giới về đại thể là sống động, “vật chất mang ánh sáng cảm tính có ý thơ, chiếu rọi thân tâm của con người”¹.

Nhưng sau đó, con người và thế giới đều bị thu hẹp lại. Lý tính của con người đã trở thành lý tính tư biện, tách rời tồn tại hiện thực của con người có nghĩa giá trị và ý nghĩa (biểu hiện ở các nhà duy vật luận và các nhà triết học tư biện), hoặc công cụ lý tính (biểu hiện ở các nhà kinh nghiệm luận và các nhà khoa học tự nhiên thực nghiệm). Sau đó hai thứ ấy chỉ có hình thức biểu hiện khác nhau. Tồn tại của con người bị trừ tượng hóa thành hóa thân của lý tính, thế giới thì trở thành thế giới do lý tính của con người tạo nên. Khi nhà triết học dùng thứ lý tính đó đi xây dựng hệ thống triết học về con người với thế giới, thứ triết học ấy thường biến thành cái siêu hình học, tách rời đời sống hiện thực sinh động của con người. Lý tính bị phiến diện hóa và tuyệt đối hóa là nguyên nhân chủ yếu của mọi thứ chuyển biến.

Sự tuyệt đối hóa lý tính liên quan trực tiếp đến thắng lợi của tinh thần lý tính trong các lĩnh vực từ thế kỷ 17 trở đi. Các thành tựu huy hoàng của số học và khoa học tự nhiên thực nghiệm dựa trên cơ sở lý tính đã làm cho nhiều nhà tư tưởng tin rằng, lý tính có uy quyền cao nhất. Do đó, họ coi lý tính là thước đo hữu hiệu phổ biến, là công cụ vạn năng, tựa hồ hết thảy đều có thể và cần được xây dựng từ lý tính, hết thảy đều có thể và cần được phán quyết từ lý tính, mọi khoa học đều do khái niệm lý tính tạo nên, đều lấy yêu cầu có phù hợp với lý tính hay không làm tiêu chuẩn thật giả. Mọi hiện tượng xã hội và vấn đề xã hội đều phải do lý tính nhận thức và giải quyết. Trật tự xã hội phải là trật tự lý tính, xã hội lý tưởng phải là xã hội lý tính, mà hết thảy hệ thống tư tưởng và văn hóa cũng phải là hệ thống lý tính.

Các nhà triết học phương Tây cận đại chính đã tiến hành hoạt động triết học dưới vòng hào quang lý tính đó. Họ cho rằng, nhiệm vụ của nhà triết học là

¹ K. Marx - F. Engels: *Tuyên tập*, (tiếng Trung), Nxb. Nhân dân, B. 1957, t. 2, tr. 163.

phát hiện một số khái niệm và nguyên tắc lý tính phổ biến nhất, đáng tin cậy nhất. Chỉ cần họ thành công trong việc đó, họ sẽ có thể dùng để tạo nên bức tranh toàn thế giới, suy diễn ra toàn bộ các tri thức, thậm chí cả hệ thống tồn tại. Do vậy, một khi hệ thống triết học như thế được tạo ra, nó sẽ trở thành cơ sở của mọi khoa học và tiêu chuẩn chân lý, nghĩa là có địa vị cao hơn mọi khoa học, nói cách khác, triết học được coi là “khoa học của khoa học”.

Một hệ thống triết học được tạo ra nhờ tuyệt đối hóa khái niệm lý tính như thế tất nhiên sẽ có khuynh hướng độc đoán và tư biện siêu hình, điều này thể hiện rõ nhất ở trường phái triết học lý tính. Hệ thống tri thức và triết học của Descartes có thể nói khởi đầu cho khuynh hướng này. Hệ thống triết học suy lý trực tiếp của Baruch Spinoza là sự phát triển thêm một bước khuynh hướng đó. Hệ thống của G. W. Leibniz và Christian Wolff từ Kant trở đi được coi là hình thức điển hình của độc đoán luận. Kant đã phê phán các nhà triết học châu Âu trước ông theo trường phái lý tính. Ông cho rằng họ chưa hề tìm hiểu bản chất nhận thức lý tính của con người và phạm vi ứng dụng, đã vội khẳng định tính chính xác và đáng tin cậy của nhận thức lý tính, không mở rộng thích đáng phạm vi vận dụng nó, nên sa vào độc đoán luận. Trong lĩnh vực lý luận lý tính để lập pháp tự nhiên (dùng tiên nghiệm luận để luận chứng tính phổ biến và tính tất yếu của khoa học) và trong lĩnh vực thực tiễn để lập pháp đạo đức (do thực tiễn lý tính phân bố mệnh lệnh tuyệt đối), tư tưởng của ông chưa tránh khỏi tính tư biện và tính độc đoán. Hegel sử dụng phương pháp tư duy biện chứng của Kant để phê phán sâu hơn lối tư biện siêu hình, đặc biệt là tính độc đoán. Nhưng hệ thống chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của ông lại trở thành hình thái điển hình cho tư biện siêu hình phái lý tính. Sờ dĩ như thế, là do họ thực chất đều muốn sử dụng tư biện lý tính để xây dựng hệ thống siêu hình bao trùm toàn bộ tồn tại và nhận thức.

Chẳng riêng gì các nhà triết học phái lý tính có khuynh hướng độc đoán và tư biện, mà đại bộ phận các nhà triết học phương Tây cận đại ở mức độ nhất định đều như vậy. Bởi vì họ đều có ý đồ xây dựng một hệ thống siêu hình mang nội dung rộng lớn, bao trùm hết thảy, có thể vẽ ra bức tranh toàn thế giới. Xét từ trình độ tri thức của loài người vào một thời kỳ nhất định nào đó, thì việc xây dựng một hệ thống như thế mà không có tính độc đoán là không thể được. Đối với thời kỳ này, tri thức của lĩnh vực tự nhiên tuy đã bắt đầu trở thành khoa học và đã có sự phát triển mạnh mẽ, song các tri thức về giới tự nhiên mà nó cung cấp cho mọi người vẫn còn phiến diện, cục bộ, thiếu sót, chưa động tới rất nhiều phương diện và rất nhiều sự vật của thế giới, nên chưa thể vẽ ra được bức tranh toàn thế giới. Muốn vẽ ra được bức tranh toàn thế giới, họ chưa có

phương cách nào để chịu sự thực khách quan, dành dựa vào sự độc đoán và tư biện lý tính.

Xét từ việc sử dụng lý tính tuyệt đối hóa để xây dựng một hệ thống lý luận bao trùm hết thảy, thì các nhà triết học phương Tây cận đại tất nhiên ở mức độ khác nhau đi theo hướng tư biện siêu hình. Xét từ việc sử dụng lý tính để xây dựng nhận thức luận và phương pháp luận, thì tất nhiên ở mức độ khác nhau sẽ sa vào nhị nguyên luận. Hai cái này lại là nhất trí. Bởi vì hệ thống siêu hình của họ là thông qua nhận thức luận và phương pháp luận mà xây dựng nên, đồng thời chủ yếu thể hiện ở nhận thức luận và phương pháp luận. Điều này ngụ ý rằng, tư biện siêu hình là một thứ lý luận có khuynh hướng nhị nguyên luận.

Nguồn gốc khuynh hướng nhị nguyên luận của các nhà triết học phương Tây cận đại là ở chỗ: khi họ dùng lý tính làm công cụ để xây dựng nhận thức luận, tất nhiên giả định nhận thức là chủ thể sử dụng hình thức khác nhau của lý tính (cảm giác, trực quan, suy lý, phản tư...) để nắm bắt các khách thể khác nhau ở bên ngoài chủ thể. Dù cách nhìn nhận của họ về bản tính (như tính chất, tinh thần ...) của chủ thể và khách thể là khác nhau, song đều khẳng định trong nhận thức chủ thể và khách thể (tâm và vật) là hai thứ tách rời nhau. Khi con người lấy bản thân mình làm đối tượng nhận thức (khách thể), thì đối tượng đã tách rời chủ thể. Sự tách rời chủ thể và khách thể như thế trong nhận thức là điều kiện tất yếu để tiến hành nhận thức và để tiến tới. Từ ý nghĩa này mà nói, việc các nhà triết học thời kỳ này phân chia chủ thể và khách thể phải được coi là một tiến bộ quan trọng trong sự phát triển của nhận thức và tư duy triết học của loài người. Vấn đề là sau khi họ phân chia chủ thể và khách thể, tâm và vật, tư duy và tồn tại, họ chưa thể nhận ra mối quan hệ dựa vào nhau và chuyển hóa lẫn nhau giữa chúng, mà thường lại đem đối lập chúng với nhau một cách tuyệt đối. Như thế trên ý nghĩa nhất định đã sa vào nhị nguyên luận. Descartes đem tâm - vật làm hai thực thể độc lập với nhau, là hình thức điển hình nhất của thứ nhị nguyên luận đó. Kỳ thực, không riêng Descartes, mà tuyệt đại đa số các nhà triết học ở mức độ khác nhau, đều không tránh khỏi cái đó.

Sở dĩ như vậy là có quan hệ mật thiết đến tình hình phát triển của khoa học tự nhiên đương thời, thể hiện sự phát triển của nhận thức con người, cũng như sự phát triển của bản thân con người. Bởi lẽ tình hình phát triển của triết học ở một thời kỳ nhất định bao giờ cũng tương ứng với mức độ phát triển nhận thức của con người đương thời.

Khoa học tự nhiên đương thời vừa được giải phóng khỏi sự trói buộc của thần học, thường còn mang dấu ấn của thần học. Vật lý học của Descartes cuối cùng quy thuận thần học, là ví dụ rõ ràng. Khoa học tự nhiên đã có một số thành tựu huy hoàng, nhưng còn lâu mới mở rộng sang lĩnh vực ý thức và tinh thần, chưa thể chứng minh nguồn gốc và tính chất của ý thức, do đó cũng chưa thể chứng minh sự dựa vào nhau và chuyển hóa lẫn nhau giữa chúng. Thuộc tính cơ bản của vật chất là độ dài rộng, thuộc tính cơ bản của ý thức là tư duy; vật chất không thể đẻ ra ý thức, ý thức không dựa vào vật chất. Đó là điều mà khoa học đương thời công nhận. Thế kỷ 18, có nhà duy vật chủ nghĩa Pháp từng đề xuất ý thức là thuộc tính của vật chất, nhưng chưa đưa ra được lời giải thích khoa học đủ sức thuyết phục, cho nên căn bản chưa thay đổi được tình hình phân chia tâm - vật trong triết học. Đề thống nhất tâm - vật làm một, người ta còn phải ở mức độ khác nhau dựa vào sức mạnh của thần linh. Tóm lại, lĩnh vực ý thức và tinh thần ở mức độ đáng kể vẫn chịu sự chế ước của thần học.

Điều đáng chú ý là, các nhà khoa học tự nhiên thời kỳ này tuy đã không còn nghiên cứu tự nhiên một cách chung chung như khoa học cổ đại, mà phát triển tới chỗ nghiên cứu phân môn, nghĩa là nghiên cứu các bộ phận, các phương diện, các quá trình. Song việc nghiên cứu này chỉ mới bắt đầu, chưa đạt tới mức tổng hợp và khái quát, nên họ chưa thấy và cũng chưa thể thấy mối liên hệ giữa các bộ phận, các phương diện, các quá trình đó, chưa thấy tính chỉnh thể, sự vận động và phát triển của thế giới; có nghĩa là chỉ thấy cây mà chưa thấy rừng. Lấy lối nhìn nhận vấn đề cô lập và phiến diện làm phương pháp tư duy siêu hình đặc trưng, ắt chiếm địa vị chi phối đương thời. Tình hình đó của khoa học tự nhiên tất có ảnh hưởng đến triết học, làm cho triết học cũng bị phương pháp tư duy đó chi phối. Tuy nhiều nhà triết học lấy quan hệ chủ - khách, tâm - vật, tư duy và tồn tại làm vấn đề trung tâm của triết học để đi sâu nghiên cứu cụ thể. Nhưng phương pháp tư tưởng siêu hình làm cho họ không thể giải quyết đúng đắn vấn đề mối quan hệ chủ - khách, tâm - vật, tư duy và tồn tại. Cũng tức là không thể thấy mối quan hệ đối lập thống nhất, mà đem tách biệt và đối lập chúng với nhau, sa vào nhị nguyên luận.

Phần lớn các nhà triết học phương Tây cận đại coi việc định ra nhận thức luận và phương pháp luận phù hợp với tinh thần khoa học là nhiệm vụ của mình. Tuy họ đạt thành tựu lớn về phương diện này, song cuối cùng lại rơi vào hoàn cảnh khó khăn bế tắc. Ví dụ, tri thức có tính phổ biến và tính tất nhiên là từ đâu mà ra? Các nhà triết học theo phái kinh nghiệm mà đại biểu là David Hume, do giới hạn nhận thức của con người trong phạm vi kinh nghiệm cảm giác của chủ thể, không hiểu nổi mối quan hệ dựa vào nhau và chuyển hóa lẫn

nhau giữa chủ thể và khách thể, tâm và vật, cảm tính và lý tính, nên trước câu hỏi này họ lảng tránh, không thể giải đáp, do đó họ rút ra kết luận hoài nghi. Các nhà triết học theo phái lý tính mà đại biểu là Descartes cũng không hiểu mối quan hệ trên, dành mượn dư âm của thần học, lấy cái năng lực nhận thức bẩm sinh hoặc quan niệm bẩm sinh của mọi người để giải đáp. Điều này chứng tỏ bằng các phương thức khác nhau đã quay về độc đoán luận, và khi quan niệm độc đoán bị bác bỏ, thì họ cũng sẽ sa vào hoài nghi luận. E. Kant sử dụng năng lực tổng hợp bẩm sinh (tiên thiên) của chủ thể để thống nhất kinh nghiệm và lý tính trong phạm vi khoa học, nhưng bản thân cái gọi là năng lực tổng hợp bẩm sinh lại xuất phát từ sự độc đoán. Để giành địa bàn cho đạo đức và tôn giáo, E. Kant đem khoa học và tri thức giới hạn ở thế giới hiện tượng, đồng thời tiến một bước khẳng định sự tách rời thế giới hiện tượng và thế giới vật tự tại, thế giới sự thực và thế giới giá trị, lĩnh vực tự nhiên và lĩnh vực luân lý xã hội, lý tính thuần túy và lý tính thực tiễn. Từ đó ông đã phủ định ý nghĩa thực tại khách quan của khoa học, phủ định ý nghĩa khoa học của đạo đức. Điều này có nghĩa là thực tế ông đã phủ định việc lấy lý tính làm đặc trưng của truyền thống triết học cận đại. Từ Johann Fichte đến Hegel và Kant trở đi, các nhà duy tâm chủ nghĩa Đức cố mượn “cái tôi tuyệt đối”, “tinh thần tuyệt đối” để khắc phục các hiện tượng phân chia nhị nguyên, nhưng chẳng qua họ đem vấn đề quan hệ chủ - khách, tâm - vật quy vào vấn đề nội bộ ý thức. Khoa học và tri thức trong triết học của họ vẫn thuộc về siêu hình học. Các nhà duy vật chủ nghĩa Pháp thế kỷ 18 cùng Ludwig Feuerbach đã đề xướng phản ánh luận, nhưng do phản ánh luận của họ là tiêu cực, bị động, chưa thể khẳng định tính năng động của chủ thể, cũng chưa thể giải quyết đúng đắn vấn đề mối quan hệ chủ thể và khách thể, tâm và vật. Càng chưa thể xây dựng nhận thức luận và phương pháp luận của khoa học.

Tóm lại, việc chuyển hướng nhận thức luận của triết học phương Tây cận đại trên thực tế đã thất bại và chấm dứt. Việc họ nhấn mạnh tinh thần khoa học cũng chưa thoát khỏi việc khoa học ở địa vị phụ thuộc vào tư biện siêu hình.

Triết học phương Tây cận đại đề xuất phải lấy người, chứ không phải lấy thần làm trung tâm của triết học mà bắt đầu quá trình phát triển triết học. Khi các nhà tư tưởng của thời đại Phục hưng đề xướng tinh thần nhân văn, thì họ nhấn mạnh lý tính của con người, càng nhấn mạnh sự phát triển toàn diện của con người. Tuyệt đại đa số các nhà triết học phương Tây cận đại đều đòi hỏi thoát khỏi sự trói buộc của thần học Cơ Đốc giáo và triết học kinh viện cùng tất cả những gì có địa vị tuyệt đối và uy quyền đối với sự phát triển của cá nhân, chủ trương giải phóng tư tưởng. Họ ra sức đề xướng phát huy cá tính và tính

sáng tạo của cá nhân, tôn trọng tự do của con người. Nhưng thực tế phát triển của triết học phương Tây cận đại lại trái với ước mong của họ. Sự tách biệt chủ thể và khách thể, tâm và vật, làm cho người ta trở thành một thứ máy móc không có máu thịt, càng không có tâm hồn (đúng như K. Marx nói, ở một số nhà duy vật chủ nghĩa máy móc, chủ nghĩa duy vật biến thành “thù địch với con người”) hoặc là thành một khâu trong hệ thống siêu hình. Ở các nhà triết học duy tâm chủ nghĩa tư biện, tình hình này càng nghiêm trọng. Bản chất của con người không phải tồn tại trong tồn tại hiện thực của con người, mà là tồn tại trong khái niệm “người” của hệ thống. Giống như theo quan niệm của Platon, quan niệm con người là nguyên hình, còn con người cụ thể là bản gốc vậy. Thế là tính chủ thể và tính sáng tạo của con người, quyền tự do và nhân cách tôn nghiêm của con người đều bị tan biến trong hệ thống tư biện. Người ta sau khi thoát khỏi sự trói buộc của thần học Cơ Đốc giáo và triết học kinh viện, nay lại bị trói buộc bởi hệ thống tư biện siêu hình học.

Đối với vấn đề tồn tại của triết học phương Tây cận đại, có một số nhà triết học phương Tây hiện đại (ví dụ như những người theo chủ nghĩa hậu hiện đại) thường phê phán họ là “phương thức tư duy bản thể luận”, hoặc “chủ nghĩa cơ sở”, hoặc “chủ nghĩa bản chất”, hoặc “siêu hình học tại chỗ”. Cách gọi khác nhau chủ yếu là do góc độ nhìn nhận và trọng điểm khác nhau. Ví dụ “phương thức tư duy bản thể luận” thì chú trọng khảo sát bản thể luận, tức là lấy “bản thể” (bản thân sự tồn tại, bản chất đầu tiên hoặc thực thể) làm cơ sở cho sự tồn tại cụ thể và đặc thù của sự vật. Khái niệm “bản thể” (thực thể) là khái niệm thể hiện sự tồn tại và thuộc tính bản chất của sự vật; nhiệm vụ của tư duy triết học là làm rõ khái niệm bản thể, sau dựa vào đó mà suy luận ra hết thảy. Chủ nghĩa cơ sở là chỉ triết học và các môn học tạo nên nó, quan hệ giữa triết học và các môn học ấy. Nó cho rằng, triết học và các tri thức khác của loài người đều có cơ sở vững chắc; bản thân cơ sở này là trực tiếp, đương nhiên, không cần chứng minh, nó phải trở thành cội nguồn tính hợp lý của mọi tri thức. Mà sứ mệnh và chức năng của triết học chính là tìm kiếm và củng cố cơ sở đó. “Chủ nghĩa bản chất” thiên nhiên về nhận thức luận và phương pháp luận. Nó cho rằng bản chất, thậm chí sự tồn tại của sự vật được quyết định bởi thuộc tính bản chất của nó, do đó chủ trương rằng xuất phát điểm của triết học là tìm kiếm và nhận thức bản chất của sự vật. Nó thường coi khái niệm lý tính của sự vật là thể hiện thuộc tính bản chất của sự vật, do đó tìm cách từ hệ thống khái niệm lý tính suy đoán ra hệ thống tồn tại. Tóm lại, bất kể là “phương thức tư duy bản thể luận”, hoặc “chủ nghĩa cơ sở”, hoặc “chủ nghĩa bản chất”, thì cũng đều tuyệt đối hóa khái niệm lý tính, lấy đó làm xuất phát điểm hoặc đặc điểm bản chất của triết học.

Theo quan điểm của chủ nghĩa Marx truyền thống, khuyết điểm của triết học phương Tây cận đại chủ yếu thể hiện ở chỗ chủ nghĩa duy vật không triệt để, về cơ bản là máy móc, siêu hình; phép biện chứng của nó thường tách rời chủ nghĩa duy vật và bị các nhà triết học duy tâm phát huy; đối với nghiên cứu nhận thức luận, do đem kinh nghiệm hoặc tư duy phiến diện hóa, tuyệt đối hóa, nên đi theo hướng hoài nghi luận hoặc độc đoán luận, rốt cuộc là đi theo khuynh hướng chủ nghĩa duy tâm; trong lĩnh vực lịch sử xã hội, chủ nghĩa duy tâm trước sau luôn giữ địa vị chi phối.

Nhận định về khuyết điểm của triết học phương Tây cận đại như thế là phù hợp với tình hình thực tế của triết học phương Tây cận đại. K. Marx và F. Engels đã đưa ra nhiều nhận định sâu sắc về điểm này. Những người muốn vận dụng quan điểm chủ nghĩa Marx để nghiên cứu triết học phương Tây trước kia cũng như hiện nay đều phải học tập và theo sự chỉ đạo của các nhận định ấy. Chẳng qua do ảnh hưởng của chủ nghĩa giáo điều “tả khuynh”, các nhận định ấy trong một thời gian rất dài bị đơn giản hóa, công thức hóa, đến mức xa rời hẳn nguyên ý ban đầu. Nay giới triết học Trung Quốc vận dụng các nhận định nói trên về khuyết điểm của triết học phương Tây cận đại.

1.4. Kết thúc của triết học phương Tây cận đại

Dù vận dụng nhận định nào về khuyết điểm và mâu thuẫn của triết học phương Tây cận đại, thì cũng đều có thể đi tới một kết luận chung là: triết học phương Tây cận đại từ thời Phục hưng đến Hegel, sau khi đạt được những thành tựu vĩ đại, hầu như lại quay trở về xuất phát điểm. Có điều là địa vị của nó nay đã thay đổi. Nó đã mất đi cái tinh thần hào hứng thức tỉnh con người, bảo vệ quyền tự do và nhân cách con người, thúc đẩy sự phát triển toàn diện của con người, mà chuyển sang những gì trước đây nó từng chống đối. Nói khác đi, sau khi nó phủ định đối phương, hiện tại đến lượt nó bị phủ định. Có nghĩa là sự phát triển của triết học phương Tây đến lúc này cần phải thực hiện một bước ngoặt.

Thực hiện bước ngoặt ấy như thế nào? Việc này bao gồm hai mặt không thể tách rời, đó là triết học cận đại phải kết thúc và triết học hiện đại phải hình thành như thế nào. Vấn đề này từng gây tranh cãi kịch liệt giữa các trường phái triết học. Do sự giải đáp của họ có ảnh hưởng trực tiếp điểm việc đánh giá triết học phương Tây hiện đại, cho nên đáng được nghiên cứu thật kỹ.

Triết học phương Tây cận đại đi đến kết thúc vừa là một sự thay đổi căn bản, vừa là một sự phát triển tự nhiên.

Nói nó là một sự thay đổi căn bản, bởi vì phương thức tư duy của triết học phương Tây cận đại từ R.Descartes (ở mức độ nhất định có thể lùi tới thời kỳ Phục hưng) đến Hegel đã hoàn thành quá trình phát triển của nó, về một số phương diện nay đã trở thành cản trở sự phát triển của triết học, do đó cần phải xem xét lại.

Như đã nói ở trên, đặc điểm cơ bản của phương thức tư duy triết học này là xuất phát từ sự phân lập nhị nguyên chủ thể và khách thể, tâm và vật, tư duy và tồn tại, rồi vận dụng lý tính để xây dựng nên hệ thống siêu hình học. Mặc dù quan điểm triết học của các nhà triết học thời kỳ này không giống nhau, thậm chí đối lập gay gắt với nhau, nhưng căn cứ lý luận cơ bản của họ thì đại thể giống nhau. Dù như Hegel muốn thông qua việc đề xuất mệnh đề “Thực thể là chủ thể” để khắc phục sự phân lập nhị nguyên chủ - khách, cuối cùng cũng chưa thoát khỏi phương thức tư duy bản thể luận, ngược lại, lại xây dựng nên một hệ thống tư biện siêu hình tập trung. Do vậy, các nhà triết học thời kỳ này vừa có thành tựu chung, vừa tồn tại vấn đề chung. Khuyết điểm và mâu thuẫn của triết học phương Tây cận đại mà chúng tôi nói phía trên không phải chỉ của một nhà hay một trường phái triết học riêng biệt, mà là của toàn bộ thời kỳ từ Descartes đến Hegel.

Nếu điều nói trên là đúng, thì khi đánh giá triết học thời kỳ này, người ta không nên khẳng định hoặc phủ định riêng rẽ một trường phái hoặc trào lưu, mà cần phân tích chúng trong bối cảnh phương thức tư duy triết học của cả thời kỳ đó. Như vậy, sự kết thúc triết học phương Tây cận đại sẽ không chỉ là sự chấm dứt một trường phái hoặc một thứ lý luận triết học đặc thù (dù nó là chủ nghĩa duy vật hay chủ nghĩa duy tâm, kinh nghiệm luận hay duy lý luận), mà là sự chấm dứt phương thức tư duy triết học của cả một thời kỳ, một sự chuyển hình, hoặc một sự thay đổi phương thức, mô hình.

Nói nó là một sự phát triển tự nhiên, bởi vì sự thay đổi này vừa phù hợp với logic phát triển của bản thân triết học và văn hóa tư tưởng, vừa phù hợp với qui luật phát triển của lịch sử xã hội. Nói cách khác, sự thay đổi đó đã có nguồn gốc phát triển tư tưởng văn hóa (bao gồm khoa học tự nhiên), tức nguồn gốc nhận thức, lại có nguồn gốc lịch sử xã hội.

Nguồn gốc tư tưởng văn hóa thúc đẩy triết học phương Tây cận đại đi đến chỗ kết thúc, động chạm nhiều phương diện. Mâu thuẫn bên trong bản thân sự phát triển triết học rõ ràng là một phương diện quan trọng. Triết học phương Tây cận đại cũng như triết học thời kỳ khác, sự phát triển của nó không đơn nhất và thuần túy. Dù sự phân lập nhị nguyên và sự độc đoán lý

tính là đặc trưng có ý nghĩa phổ biến của triết học thời kỳ này, song ngay từ đầu đã tồn tại khuynh hướng ngược lại. Ngay khi triết học cận đại đang hưng thịnh, một số nhà tư tưởng phương Tây (như nhà triết học Pháp Pascal cùng thời với Descartes, nhà tư tưởng khai mông Pháp nổi tiếng Rousseau, các nhà tư tưởng theo chủ nghĩa lãng mạn ở Đức) đã vạch trần và phê phán dữ dội sự phân lập nhị nguyên và sự độc đoán lý tính của triết học cận đại. Mặc dù triết học của họ đang ở thời kỳ chủ nghĩa lý tính, chưa được người ta chú ý đến, song lý luận của họ đã là gợi ý quan trọng cho các nhà triết học Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche sớm vượt qua phương thức tư duy của triết học cận đại, sáng lập ra phương thức tư duy của triết học hiện đại. Thay đổi trong sự phát triển của khoa học tự nhiên cũng là nhân tố quan trọng thúc đẩy triết học phương Tây cận đại đi đến chỗ kết thúc. Thành tựu hay khuyết điểm của triết học phương Tây cận đại cũng đều liên quan mật thiết đến khoa học tự nhiên đương thời. Mô hình phát triển của triết học cận đại thay thế mô hình cổ đại thúc đẩy triết học phương Tây cận đại đi đến chỗ kết thúc ở mức độ đáng kể là do vào thời cận đại việc nghiên cứu tự nhiên đã vượt qua trình độ nghiên cứu tự nhiên một cách chung chung thời cổ đại, tiến tới nghiên cứu cụ thể, phân môn các bộ phận và quá trình, từ đó chính thức hình thành khoa học. Việc nghiên cứu này có tác dụng rất lớn thúc đẩy con người đi sâu nhận thức giới tự nhiên và được tự do nhiều hơn trong quan hệ với tự nhiên. Nhưng kiểu nghiên cứu này tách rời chủ thể nhận thức với đối tượng (khách thể) nhận thức, tách rời đối tượng nhận thức với sự vật xung quanh nó, đều lấy chủ - khách ở trạng thái tĩnh làm tiền đề, tất nhiên dẫn đến sự phân lập nhị nguyên và theo hướng tư duy tuyệt đối hóa nhận thức. Đó chính là nguyên nhân quan trọng dẫn tới một số khuyết điểm của triết học cận đại đã nói phía trên. Nhưng đến giữa thế kỷ 19, sự phát triển của khoa học tự nhiên phương Tây đã bắt đầu thể hiện rõ xu hướng thay thế mô hình. Học thuyết tế bào, định luật bảo toàn và chuyển hóa năng lượng, tiến hóa luận sinh vật và các phát minh khoa học quan trọng khác đều đột phá giới hạn mô hình nghiên cứu khoa học vốn có. Trong tình hình đó, phương thức tư duy siêu hình của triết học tất nhiên cũng phải bị thay thế bằng phương thức tư duy mới. Đúng như Engels nói, khi khoa học tự nhiên “đã tiến một bước quyết định, tức là khi có thể quá độ sang việc nghiên cứu một cách có hệ thống những biến đổi xảy ra trong bản thân giới tự nhiên, thì trong lĩnh vực triết học cũng là lúc siêu hình học cũ cáo chung”¹.

¹ K. Marx - F. Engels: *Toàn tập* (tiếng Anh), 1965, tập 21, trang 338.

Nguồn gốc lịch sử xã hội thúc đẩy triết học phương Tây cận đại đi đến chỗ kết thúc động chạm nhiều phương diện. Do về chính trị và triết học, người ta có lập trường khác nhau, sự phân tích nguồn gốc lịch sử xã hội tất nhiên sẽ khác hẳn nhau. Có người thà né tránh nói về nguồn gốc lịch sử xã hội. Nhưng đối với ba điểm dưới đây, thì những người có lập trường khác nhau cũng khó mà phủ định.

Thứ nhất, triết học là một hình thức văn hóa có quan hệ mật thiết với điều kiện lịch sử xã hội (đặc biệt là tình hình chính trị). Triết học bất cứ thời kỳ nào, bất kể hình thái ý thức trừu tượng đến đâu, ở mức độ khác nhau cũng đều bị chi phối bởi các điều kiện lịch sử xã hội, bao gồm điều kiện chính trị, đều phục vụ nhu cầu của chính trị và xã hội hiện thực. Suy cho cùng, mọi thay đổi trong lĩnh vực triết học đều có thể tìm thấy nguồn gốc từ sự biến đổi các quan hệ xã hội dẫn đến. Điều này từng được không ít nhà triết học phương Tây nhấn mạnh. Do vậy, khi phân tích sự thay đổi mô hình của triết học phương Tây cận đại, thì sự thay đổi khuyết điểm lịch sử xã hội là một nhân tố quan trọng cần phải xem xét.

Thứ hai, bất kể xét từ phương diện kinh tế, chính trị, hoặc tư tưởng văn hóa, thì tình hình lịch sử xã hội các nước châu Âu giữa thế kỷ 19 cũng đã xảy ra thay đổi quan trọng. Bấy giờ xuất hiện khủng hoảng kinh tế, việc tổ chức lại các quan hệ xã hội và giai cấp, sự suy đồi của văn hóa tư tưởng là sự thực không ai có thể phủ nhận; mà mấy thứ đó đều làm lung lay mạnh niềm tin của mọi người vào xã hội lý tính tư bản chủ nghĩa, phá vỡ ảo tưởng của họ vào lý tính vạn năng. Tất nhiên người ta cũng sẽ xem xét lại triết học lý tính chủ nghĩa là cơ sở của niềm tin và ảo tưởng đó. Do triết học phương Tây cận đại nói theo nghĩa rộng đều thuộc phạm trù chủ nghĩa lý tính, nên sự hoài nghi của mọi người đối với chủ nghĩa lý tính không chỉ động tới một trường phái hoặc một nhà triết học, mà động tới toàn bộ phương thức tư duy triết học mang đặc trưng phân lập nhị nguyên và sự độc đoán lý tính. Trong bối cảnh xã hội mất niềm tin vào tính phổ biến của lý tính, tất nhiên chủ nghĩa lý tính sẽ bị khủng hoảng.

Thứ ba, một sự kiện vô cùng quan trọng xảy ra trong lĩnh vực tư tưởng chính trị châu Âu giữa thế kỷ 19 là sự ra đời của hình thái ý thức giai cấp vô sản và triết học chủ nghĩa Marx. Dù thái độ của mọi người khác nhau đến mấy, cũng đều không thể phủ nhận sự kiện đó đã tạo ra một sự biến đổi mang tính lịch sử trong lịch sử triết học phương Tây. Bởi lẽ nó có sự khác biệt căn bản so với toàn bộ triết học phương Tây cổ điển trong đó có triết học cận đại, nên sự xuất hiện của nó đã là một sự thay đổi mô hình toàn bộ triết học phương Tây cận đại, đã tuyên cáo kết thúc nền triết học cận đại, ngụ ý triết học phương Tây tất yếu phải thay đổi phương hướng phát triển. Người ta có thể không tán thành

triết học mácxít, song rất khó kiên trì phương thức tư duy triết học vốn có, ắt phải căn cứ điều kiện lịch sử đã thay đổi mà sáng tạo và đề xướng một phương thức tư duy triết học mới. Mặc dù từ giữa thế kỷ 19 trở đi, ở các nước châu Âu xuất hiện các trường phái triết học đối lập với triết học mácxít, song về mô hình lý luận, thì phần lớn đã có sự khác biệt căn bản với triết học cận đại.

Tóm lại, bất kể xét từ điều kiện văn hóa tư tưởng (bản thân triết học là một hình thái của văn hóa) hay điều kiện lịch sử xã hội, thì sự phát triển của triết học phương Tây đến giữa thế kỷ 19 đã tới một bước ngoặt quan trọng. Sự thay thế phương thức tư duy của triết học cận đại mang đặc trưng phân lập nhị nguyên và sự độc đoán lý tính đã là không thể né tránh.

1.5. Sự hình thành triết học phương Tây hiện đại

Phương thức tư duy của triết học phương Tây cận đại đi đến chỗ kết thúc, mở đường hình thành một phương thức tư duy triết học mới, tức là triết học phương Tây hiện đại. Có điều sự kết thúc cái cũ hay sự hình thành cái mới đều không phải diễn ra đột nhiên và lập tức hoàn thành, mà giữa hai cái đó có một quá trình chuyển hình khá lâu dài. Triết học vào thời kỳ chuyển hình thường có đặc điểm chiết trung, không triệt để, mới cũ lẫn lộn. Vì thế, về tính chất, tác dụng, thậm chí về thời gian xảy ra sự chuyển hình của triết học phương Tây cận đại, người ta có quan điểm rất khác nhau.

Trong một khoảng thời gian khá dài giữa thế kỷ 19 (có thể đẩy lùi đến thập niên 30 khi Hegel qua đời hoặc sớm hơn một chút), triết học phương Tây trải qua một giai đoạn có thể nói là lộn xộn, chao đảo, thậm chí rối loạn. Đây chính là thời kỳ bắt đầu hình thành triết học phương Tây hiện đại.

Ở nước Mỹ, nơi di dân thực hiện cuộc cách mạng chính trị và kinh tế tư bản chủ nghĩa, sự phê phán phương thức tư duy triết học truyền thống thực tế có thể quy cho David Hume. Thuyết hoài nghi của Hume trên ý nghĩa nhất định là sự hoài nghi đối với phương thức tư duy triết học truyền thống. Trong triết học Anh sau Hume, mặc dù không nhanh chóng xuất hiện trường phái triết học có phương thức tư duy triết học mới, nhưng trong khoảng thời gian từ cuối thế kỷ 18 đến giữa thế kỷ 19, khi trường phái lý tính tư biện siêu hình mà Hegel là đại biểu lớn nhất thắng thế ở nước Đức, thì ở nước Anh không hề tái xuất hiện triết học theo mô hình truyền thống có ảnh hưởng lớn gì cả, nghĩa là sự chuyển hình của triết học Anh hướng tới mô hình mới còn đang nung nấu.

Trong nền triết học Pháp thời kỳ này, triết học theo trường phái tư tưởng khai mở và chủ nghĩa duy vật tiêu biểu cho chủ nghĩa lý tính từng hưng thịnh

một thời đang ngày càng bị hoài nghi, thậm chí bị vứt bỏ, lưu hành trong công chúng thường là các hình thái chiết trung chủ nghĩa. Bản thân các nền triết học ấy chưa thoát khỏi siêu hình học cũ, nhưng đã bộc lộ sự khủng hoảng của nó. Điều này ở mức độ nhất định dự báo sắp đến lúc triết học phải thay đổi.

Ở nước Đức, từ nửa sau thế kỷ 18, khi E. Kant đề xướng triết học phê phán của ông, thì ông đã ý thức được hạn chế của phương thức tư duy triết học tư biện siêu hình và chủ nghĩa lý tính của triết học cận đại. Song bản thân ông hoàn toàn chưa thoát khỏi mô hình phương thức tư duy triết học cũ, đến mức lấy triết học cổ điển Đức với Hegel là đại biểu lớn nhất để xây dựng hệ thống triết học siêu hình lý tính chủ nghĩa. Nhưng cùng với sự qua đời của Hegel (năm 1831) và sự giải thể của trường phái Hegel, chủ nghĩa lý tính và siêu hình học tư biện trong triết học cũng nhanh chóng bị hoài nghi và phủ định.

Tóm lại, thời kỳ này lĩnh vực triết học các nước châu Âu bộc lộ rõ tình trạng tiêu điều, lệch lạc; nhưng không chỉ dựa vào tình trạng này mà có thể nói một cách mơ hồ, chung chung là triết học phương Tây đã chấm hết, càng không có nghĩa là triết học tuyệt đối hoang vu, mà đây là sự trầm lắng tạm thời khó tránh vào lúc chuyển hình. Bởi một phương thức tư duy triết học mới nói đến chuyện đề xuất và muốn được người ta tiếp nhận, đều cần một thời gian để người ta phân tư và so sánh. Trong lúc phương thức tư duy triết học cũ đã bị phá vỡ, phương thức tư duy mới chưa thuần thực, sự xuất hiện thái độ lệch lạc hoặc đưa ra những lập luận kỳ quái là chuyện bình thường.

Đối với việc nghiên cứu sự thay đổi của triết học phương Tây thời kỳ này, quan trọng nhất là phải thấy rằng, trong giai đoạn lệch lạc, chao đảo và rối loạn, thậm chí sớm hơn một chút, đã có một vài nhà triết học suy tính đưa ra một phương thức tư duy triết học mới.

Nửa đầu thế kỷ 19, khi chủ nghĩa lý tính mà Hegel là đại biểu lớn nhất còn chiếm địa vị thống trị ở châu Âu, một số nhà triết học (trong đó nổi bật nhất là nhà triết học Đức Authur Schopenhauer và nhà triết học Đan Mạch Soren Kierkegaard) đã công khai thách thức chủ nghĩa lý tính truyền thống. Họ phần lớn tiếp thu và phát huy tư tưởng của E. Kant coi thực tiễn lý tính cao hơn lý luận lý tính, hạn chế lý luận lý tính để dành địa bàn cho tự do đạo đức, chủ trương triết học phải vượt qua khuynh hướng lý tính độc đoán của trường phái lý tính siêu hình học, phải phá vỡ giới hạn nhận thức luận lấy sự phân lập nhị nguyên làm xuất phát điểm, mà chuyển hướng tới sự tồn tại của con người, từ đó nhận thức lại ý nghĩa của nhân sinh vũ trụ. Họ cho rằng, triết học cũ (dù là trường phái kinh nghiệm hay trường phái lý tính) lấy sự phân lập nhị nguyên

làm xuất phát điểm nghiên cứu chi động tới thế giới hiện tượng, chứ không thể đạt tới tồn tại thật sự của con người và thế giới; muốn đạt tới cái sau, phải vượt qua giới hạn phân lập nhị nguyên, chuyển sang nghiên cứu bản thân con người và sự vật; muốn vậy thì phải vượt qua giới hạn lý tính (kinh nghiệm cảm tính và tư duy lý tính), chuyển sang trực giác phi lý tính. Họ đòi vượt qua sự ca tụng của các nhà tư tưởng phái lý tính đối với tính người phổ biến, tức là bản tính chung của loài người cùng tự do, bình đẳng, bác ái; chủ trương chuyển sang nhấn mạnh cá tính, sức sống, bản năng độc đáo của cá nhân. Điều này cũng tức là đòi phá vỡ cái lưới khái niệm lý tính phổ biến, tuyệt đối (bất kể là triết học, thần học hay khoa học) mà các nhà triết học trước đây đã dùng để trói buộc cá tính và sự sinh tồn độc đáo của con người, đòi khôi phục và bảo vệ sự tồn tại thật sự của con người, phát hiện và phát huy sức sống nội tại và sức sáng tạo của con người. Một số tư tưởng của họ sau đó được rất nhiều tư tưởng gia phương Tây kế thừa và phát triển, trở thành một trào lưu tư tưởng quan trọng của triết học phương Tây hiện đại, đó là “chức năng nhân bản” hoặc “chủ nghĩa phi lý”.

Một số nhà triết học khác (nhất là các nhà thực chứng chủ nghĩa Anh, Pháp) thì chú trọng phê phán tính tư biện của siêu hình học truyền thống, nhấn mạnh triết học phải dựa trên cơ sở thực chứng của khoa học tự nhiên, phải là nhận thức luận và phương pháp luận của khoa học tự nhiên. Do đó, họ phản đối chủ nghĩa duy tâm tư biện phái lý tính do Hegel làm đại biểu, cũng như phản đối chủ nghĩa duy vật trong ý đồ vẽ nên bức tranh toàn thế giới thế kỷ 17 - 18, cho rằng cả hai chủ nghĩa đó đều biến triết học thành siêu hình học thoát ly đời sống hiện thực và kinh nghiệm của con người, và điều đó trói buộc, hạn chế sự phát triển của khoa học. Nhưng họ lại phủ định việc triết học đi sâu nghiên cứu bản chất sự vật và qui luật khách quan, phủ định ý nghĩa triết học làm thế giới quan; cho rằng, phạm vi của triết học là miêu tả sự thực kinh nghiệm, và mục tiêu của triết học là thu được kết quả thực tế. Về đại thể họ kế thừa truyền thống của trường phái kinh nghiệm mà Hume là đại biểu. Chẳng qua họ không hài lòng với hoài nghi luận của Hume, càng không hài lòng kinh nghiệm luận cũ do thiếu căn cứ khoa học tự nhiên thực chứng nên mang tính tư biện. Họ đòi xây dựng một nền triết học không mang tính siêu hình tư biện, vươn tới tri thức thực chứng (kinh nghiệm) đáng tin cậy. Do đó, họ sáng lập ra trào lưu “chủ nghĩa khoa học” trong triết học phương Tây hiện đại.

Tóm lại, vào nửa đầu thế kỷ 19, đặc biệt từ thập niên 40 trở về trước, tuy tình hình triết học châu Âu khá hỗn loạn, nhưng triết học cận đại (trong đó có triết học cổ điển Đức) với đặc trưng lý tính độc đoán và phân lập nhị nguyên

chủ khách, tâm vật, đã bị công kích mạnh mẽ, song vẫn chiếm địa vị chủ đạo, nhất là ở nước Đức. Hai trào lưu tư tưởng triết học nói trên vẫn chưa được du luận phương Tây chú ý đầy đủ, chưa trở thành trường phái triết học có ảnh hưởng mạnh mẽ. Nhưng chúng đã dự báo sự chuyển hướng không thể đảo ngược của triết học phương Tây.

Từ thập niên 40 của thế kỷ 19 trở đi, lịch sử xã hội, tình hình phát triển khoa học và nhận thức cũng như các lĩnh vực văn hóa tư tưởng ở các nước châu Âu đã thay đổi mạnh mẽ, có ảnh hưởng sâu sắc đến tình hình triết học. Ảnh hưởng này ở mức độ nhất định dẫn tới phủ định thêm một bước đối với triết học phương Tây cận đại; tức là triết học truyền thống lý tính chủ nghĩa mà Hegel là đại biểu càng bị từ bỏ, còn hai trào lưu tư tưởng triết học nói trên ngày càng thắng thế, trở thành trào lưu tư tưởng triết học có ảnh hưởng mạnh nhất ở phương Tây trong hàng trăm năm. Lúc này, ở phương Tây xuất hiện vô số trường phái triết học, trong đó không ít trường phái về mặt lý luận, vẫn bảo lưu đặc trưng siêu hình, thậm chí chủ nghĩa duy tâm tư biện; chúng có quan hệ mật thiết với các trường phái như chủ nghĩa thực tại cổ điển, triết học duy tâm chủ nghĩa hoặc triết học tôn giáo, thường là thoát thai từ cái sau mà ra. Nhưng chưa thể gọi chúng là trào lưu tư tưởng triết học thứ ba, ngoài hai trào lưu nói trên. Có thể nói sự hình thành chính thức hai trào lưu tư tưởng triết học nói trên vào giữa thế kỷ 19 là tiêu chí chứng tỏ triết học phương Tây đã phát triển đến một giai đoạn mới khác hẳn với triết học cổ điển. Sự phát triển trong hơn một trăm năm của triết học phương Tây về cơ bản đều thuộc về giai đoạn này.

1.6. Bước tiến "vượt qua" của triết học phương Tây hiện đại

Xét từ quan điểm, phương thức tư duy triết học truyền thống muốn tìm về bản chất và cội nguồn của thế giới, muốn xây dựng bức tranh toàn thế giới, xét từ lập trường hai con đường cơ bản phát triển triết học đối lập duy tâm với duy vật bắt nguồn từ sự phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật, thì việc xuất hiện và lưu hành hai trào lưu tư tưởng triết học nói trên rất khó nói là tiến bộ trên con đường phát triển triết học. Bởi vì chúng không chỉ vứt bỏ truyền thống duy vật chủ nghĩa của nền triết học trước đó, mà còn phủ định cơ sở tồn tại của truyền thống ấy, không chỉ công khai phản bác các lý luận triết học duy vật chủ nghĩa, mà còn phản bác vấn đề quan hệ chủ khách, tâm vật, tư duy và tồn tại theo yêu cầu phân lập nhị nguyên là tiêu chuẩn phân biệt duy tâm, duy vật. Xét theo quan điểm chủ nghĩa duy tâm cho rằng, bản chất và cội nguồn của thế giới là tinh thần, còn vật chất là do tinh thần sinh ra, thì tuyệt đại đa số các nhà triết học phương Tây cũng đều phản đối chủ nghĩa duy tâm.

Nhưng nếu xuất phát từ học thuyết lấy con người làm chủ thể đối với thế giới, cho rằng đời sống con người trong thế giới hiện thực là do bản thân con người tạo ra và quy định (nhân hóa), coi đó là “chủ nghĩa duy tâm”, thì hai trào lưu tư tưởng triết học nói trên nhìn chung đều quy thuộc “chủ nghĩa duy tâm”. Do đó, khi đánh giá triết học phương Tây hiện đại, nếu dựa vào việc nó có thuộc về “chủ nghĩa duy vật” hay không làm tiêu chuẩn căn bản đúng sai, thì rất dễ đi tới phủ định. Do vậy, nếu ai định tìm kiếm nhân tố “chủ nghĩa duy vật” trong triết học phương Tây hiện đại, rồi lấy việc có nhân tố ấy hay không làm thước đo căn bản để đánh giá nó, thì tất nhiên sẽ thoát ly xu thế phát triển thực sự của triết học phương Tây hiện đại, sẽ khẳng định những cái mà nó cho rằng cần phủ định.

Vì triết học phương Tây hiện đại phủ định phương thức tư duy của triết học cận đại, có nên phủ định luôn chủ nghĩa duy vật cận đại hay chăng? Điều này thực tế động tới vấn đề có nên duy trì phương thức tư duy của triết học cận đại hay không. Dù người ta có thái độ thực sự cầu thị, muốn phân tích cụ thể triết học phương Tây hiện đại đi nữa, chỉ cần họ duy trì phương thức tư duy triết học cận đại, thì ý muốn kia không cách gì thực hiện được. Mấy năm gần đây, một số nhà triết học mácxít tuy quả thực muốn thay đổi thái độ phủ định siêu hình đối với triết học phương Tây hiện đại, nhưng khi động tới vấn đề đánh giá một nhà triết học hoặc một trường phái cụ thể, thì lại bế tắc, nguyên nhân chủ yếu có lẽ chính là do họ chưa thoát khỏi phương thức tư duy triết học cận đại.

Từ khi xuất hiện sự chuyển đổi mô hình (phương thức) triết học phương Tây giữa thế kỷ 19 đến nay đã hơn một trăm năm trôi qua. Trong thời gian rất dài ấy, nó lại trải qua rất nhiều biến đổi. Biết bao nhiêu trào lưu, trường phái thay nhau xuất hiện. Đặc trưng lý luận của chúng khác nhau, nội bộ cũng không thống nhất. Nói về đánh giá tư tưởng cụ thể của chúng, thì đúng và sai, tiến bộ và thụt lùi, cách mạng và phản động tồn tại song hành. Những người có quan điểm, lập trường trái ngược nhau đều có thể dễ dàng tìm được bằng chứng mình cần. Nhưng nếu đem xu hướng lý luận của toàn bộ triết học phương Tây hiện đại so sánh với triết học cận đại, thì ta sẽ thấy tối thiểu có 4 điểm, ở mức độ nhất định khác nhau, triết học phương Tây hiện đại vượt qua cái sau như dưới đây.

Thứ nhất, đa số các trường phái triết học phương Tây hiện đại đều từ bỏ việc xây dựng một hệ thống triết học bao trùm hết thảy, từ bỏ việc lấy triết học làm cơ sở của khoa học và mọi tri thức, tức là không còn coi triết học là “khoa học của khoa học” nữa. Điều này tuy hạn chế phạm vi và chức năng của triết học

truyền thống, thậm chí thủ tiêu triết học truyền thống; nhưng đó là một tiến bộ quan trọng trong sự phát triển triết học. Cùng với sự hình thành và phát triển của các môn khoa học đặc thù, khoa học tự nhiên hiện đại ngày càng có ý nghĩa tồn tại độc lập, không cần xây dựng trên cơ sở một nguyên tắc triết học tuyệt đối nào cả; càng không cần triết học đến thay thế chức năng của chúng. Chúng phát triển thêm một bước là vì bản thân chúng, phải phá vỡ hệ thống vốn có, càng không thể tiếp tục bị coi là một nhánh của triết học. Trong số các nhà triết học phương Tây hiện đại đúng là có những người vì thế đi theo hướng cực đoan, phiến diện, đến mức chủ trương căn bản thủ tiêu triết học, song đại đa số vẫn cho rằng, khoa học không thể hoàn toàn thay thế triết học, sự tồn tại của triết học vẫn còn có ý nghĩa. Họ chỉ yêu cầu xem xét lại mối quan hệ giữa triết học với khoa học và mọi tri thức khác, xem xét lại bản tính và chức năng của triết học. Triết học chỉ nên làm những gì nó cần làm. Rốt cuộc đó là việc gì, thì các nhà triết học khó đưa ra câu trả lời nhất trí và chính xác. Họ đưa ra nhiều câu trả lời khác nhau. Ví dụ, triết học nên nghiên cứu cách sống và hành động, nên làm phương pháp luận của khoa học, nên gọn lọc và giải thích ý nghĩa, nên nghiên cứu mối quan tâm của thế giới và bản thân con người, nên là văn hóa học nghiên cứu nhân văn hoặc làm “văn hóa hậu triết học”, nên lo rèn luyện trí tuệ v.v.. Tuy các quan điểm ấy đều phiến diện, song cũng đưa ra được yếu tố mới, có giá trị, về ý nghĩa và chức năng của triết học trong điều kiện hiện đại. Điểm này đã vượt qua được triết học tư biện siêu hình, nhất là bản thể luận của nó.

Thứ hai, đa số các nhà triết học phương Tây hiện đại đều có ý đồ từ bỏ khuynh hướng phân lập nhị nguyên, cơ sở của nhận thức luận cận đại. Điều này không phải là đơn giản phủ định mối quan hệ chủ thể và khách thể, tâm và vật, tư duy và tồn tại, mà thường chỉ yêu cầu xem chúng như một quá trình thống nhất, không thể chia cắt, trong đó tính chủ động sáng tạo của chủ thể con người có vai trò chủ đạo. “Cuộc cách mạng Copernich” của E. Kant ở mức độ nhất định đã vượt qua sự đối lập của kinh nghiệm luận và duy lý luận về mối quan hệ phân lập chủ khách; quan điểm thực tiễn lý tính cao hơn lý luận lý tính, quan điểm lý luận tự do đạo đức của ông cũng vượt qua giới hạn của phương thức triết học nhận thức luận lấy phương pháp luận khoa học tự nhiên làm hạt nhân; nhưng giữa hiện tượng và vật tự tại, thực tiễn lý tính và lý luận lý tính, ông lại vạch ra một khoảng cách không thể khắc phục, thậm chí còn làm gia tăng khuynh hướng nhị nguyên luận. Không ít nhà triết học phương Tây hiện đại muốn tiến một bước nhấn mạnh tác dụng năng động của chủ thể để khắc phục tính không triết đề của E. Kant. Bằng phương thức khác

nhau, ở mức độ khác nhau, họ muốn quy cái thế giới thực tiễn lý tính và thế giới lý luận lý tính trong trạng thái tách biệt ở E. Kant vào một thế giới đời sống hiện thực thống nhất. Mà cái thế giới sau chính là thế giới được hoạt động sáng tạo của con người - chủ thể phát hiện và quy định. Đồng thời trong khi làm như vậy, họ lại theo một khuynh hướng cực đoan khác. Đó là, họ thường gạt bỏ (tuy không phủ định giản đơn) cơ sở khách quan của hoạt động sáng tạo ở con người, từ đó đi theo khuynh hướng chủ nghĩa tương đối, chủ nghĩa duy tâm chủ quan, thậm chí chủ nghĩa duy ý chí. Nhưng mũi nhọn chủ yếu của họ chĩa vào cơ giới luận, độc đoán luận và hoài nghi luận phân lập nhị nguyên, ở mức độ nhất định phù hợp với mấy khuynh hướng này. Có người còn lấy đời sống và thực tiễn của con người để giải thích hoạt động sáng tạo của con người, đề xuất không nên lấy sự phân lập nhị nguyên chủ thể và khách thể, mà phải lấy thực tiễn của con người làm xuất phát điểm của triết học, chính là thực tiễn làm cho thế giới phân lập nhị nguyên chủ khách chuyển hướng sang thế giới đời sống hiện thực thống nhất hai cái đó. Ở mức độ nhất định, điều này có nghĩa là họ đi theo con đường quanh co khúc khuỷu, dưới hình thức phiến diện, thậm chí xuyên tạc mà đi tới tư tưởng quan điểm thực tiễn của K. Marx. Điều này vượt qua mô hình triết học phân lập nhị nguyên.

Thứ ba, rất nhiều nhà triết học phương Tây hiện đại (nhất là những người theo trào lưu tư tưởng “chủ nghĩa nhân bản”) công khai thách thức cái khuynh hướng lý tính vạn năng và lý tính độc đoán của triết học truyền thống, cận đại. Họ yêu cầu vượt qua giới hạn lý tính, chuyển hướng sang thế giới phi lý tính, đòi nghiên cứu đa tầng, đa phương diện đối với hoạt động tinh thần phi lý của con người (bao gồm cả hoạt động tình cảm, ý chí của con người), muốn vạch ra sự khác biệt giữa nghiên cứu hoạt động tinh thần của con người (khoa học lịch sử xã hội và tâm lý) và nghiên cứu tự nhiên, định ra phương pháp luận khoa học tinh thần khác với phương pháp luận khoa học tự nhiên. Nghiên cứu loại này cũng có lúc đi theo khuynh hướng cực đoan. Ví dụ, xem nhẹ, thậm chí phủ định tác dụng của lý tính, phóng đại tác dụng hoạt động tâm lý, tình cảm phi lý tính, từ đó đi theo hướng chủ nghĩa duy ý chí và chủ nghĩa phản lý tính. Nhưng việc họ nghiên cứu hoạt động tâm lý phi lý tính cuối cùng đã mở rộng và đi sâu vào nhận thức hoạt động tinh thần của con người, đạt tới sự giải thích toàn diện và hoàn chỉnh về thế giới đời sống hiện thực của con người, là một sự bổ sung quan trọng cho hoạt động lý tính của con người. Điều này có ý nghĩa vô cùng quan trọng đối với hoạt động nghiên cứu của họ, và đây là điểm vượt qua chủ nghĩa lý tính truyền thống.

Thứ tư, triết học phương Tây cận đại bắt đầu đề xướng tinh thần nhân văn, nhưng tư biện siêu hình và phương thức tư duy nhị nguyên luận đã làm cho các nhà triết học đem trừu tượng hóa tồn tại của con người. Hoặc đem con người làm chủ thể tách biệt với đối tượng, hoặc đem con người đối tượng hóa nên mất đi ý nghĩa chủ thể; mà điều đó có nghĩa che lấp tồn tại hiện thực của con người. Các nhà triết học phương Tây hiện đại (nhất là những người theo trào lưu “chủ nghĩa nhân bản”) khi nghiên cứu con người từ phương diện triết học, một mặt, đều phản đối việc đối tượng hóa con người, đòi phục hồi tồn tại hiện thực của con người, nhận thức lại giá trị và ý nghĩa tồn tại của con người. Họ nhấn mạnh, phải xem xét con người hoàn chỉnh, coi con người là mục đích chứ không phải là thủ đoạn; cho rằng, con người không phải là một khâu hay một bộ phận hợp thành trong hệ thống triết học, mà là hạt nhân của toàn bộ triết học, mọi vấn đề triết học bất kỳ đều tồn tại là vì con người. Sai lầm của triết học truyền thống suy cho cùng là thực chất đã “quên mất” con người; còn xây dựng lại triết học suy cho cùng là trở lại với con người. Mặt khác, một số nhà triết học phản đối việc lấy con người làm chủ thể thuần túy, làm tồn tại tự thân kiểu nguyên tử, độc lập; mà cho rằng, phải coi con người tồn tại trong mối quan hệ không thể tách rời với đối tượng, hoặc nói là tồn tại trong một hoàn cảnh nhất định. Họ yêu cầu lấy chủ thể hỗ tương thay cho chủ thể cá thể, lấy tính hỗ tương chủ thể thay thế tính chủ thể, lấy tác dụng hỗ tương chủ khách (hoạt động, thực tiễn, quá trình) thay thế thực thể độc lập chủ khách. Lý luận này tuy có tính phiến diện, nhưng cuối cùng khi đề xướng tinh thần nhân văn mới, chỉ ít họ cũng đã vạch ra và phê phán khá sâu sắc hàng loạt sai trái của chủ nghĩa nhân đạo truyền thống trong xã hội phương Tây. Điểm này đã vượt qua lý luận của triết học cận đại về con người và chủ nghĩa nhân đạo.

Những điểm triết học phương Tây hiện đại vượt qua triết học cận đại không chỉ là sự thay đổi quan điểm lý luận của một trường phái triết học cá biệt, hoặc của một nhà triết học cá biệt; mà là sự chuyển hình phương thức tư duy lý luận có ý nghĩa khá phổ biến trong sự phát triển của triết học phương Tây, tức là có sự thay đổi quan trọng quan niệm cơ bản về các mặt như đối tượng, mục đích và phương pháp nghiên cứu của triết học. Nhiều nhà triết học phương Tây hiện đại đều sử dụng phương thức tư duy khác với triết học cận đại để xây dựng lại triết học, nhằm thoát khỏi tình trạng bế tắc của triết học cận đại, mở ra con đường phát triển mới cho triết học.

Tóm lại, nền triết học của họ cũng đã thể hiện tình hình phát triển chính trị, kinh tế và văn hóa của xã hội phương Tây thời kỳ này, nhất là các vấn đề mà sự phát triển vũ bão của khoa học kỹ thuật gây ra, nên có ý nghĩa rất to lớn.

So với triết học cận đại, sự xuất hiện của triết học phương Tây hiện đại đánh dấu một giai đoạn mới, cao hơn, trong sự phát triển của triết học phương Tây.

2. Quá trình phát triển của triết học phương tây hiện đại

Hơn một trăm năm từ giữa thế kỷ 19 đến nay, triết học phương Tây đã trải qua một quá trình diễn biến phức tạp, trong đó xuất hiện đủ thứ trường phái triết học tự xưng vượt qua phạm vi của triết học truyền thống. Nhưng có trường phái chưa kịp dương danh đã bị người ta vứt bỏ; có trường phái tuy có ảnh hưởng khá lâu dài, song sau đó bị trường phái khác thay thế, hoặc tự thay đổi để xuất hiện như một trường phái mới. Sự xuất hiện, thay thế liên tục các trường phái triết học trong hơn một trăm năm qua thật là phức tạp, rối rắm, song mỗi trường phái bằng phương thức đặc thù, ở mức độ nhất định, đã thể hiện đặc trưng của thời hiện đại. Tính chất, phạm vi của vấn đề nghiên cứu và hình thái lý luận cùng mục tiêu về đại thể có sự khác biệt quan trọng so với triết học cận đại.

Diễn biến của triết học phương Tây nửa thế kỷ qua bị quy định bởi nhiều nhân tố, như sự thay đổi của điều kiện lịch sử xã hội ở các nước phương Tây, tiến bộ khoa học kỹ thuật, văn hóa tư tưởng và truyền thống của bản thân triết học. Các nhân tố ấy tác động qua lại với nhau, làm cho triết học phương Tây chuyển hóa từ cận đại sang hiện đại. Nhưng mỗi nước có qui luật phát triển đặc thù của mình, ảnh hưởng khác nhau đến sự phát triển của triết học phương Tây. Nền triết học hình thành dưới ảnh hưởng đó ở các nước khác nhau có đặc điểm khác nhau. Ví dụ, truyền thống văn hóa kinh nghiệm chủ nghĩa của Anh, Mỹ ở mức độ nhất định làm cho trào lưu “chủ nghĩa khoa học” liên quan đến khoa học tự nhiên thực nghiệm chiếm thượng phong ở hai nước đó; còn ở lục địa châu Âu, nhất là truyền thống tư biện lý tính ở nước Đức, ở mức độ nhất định, đã thúc đẩy trào lưu “chủ nghĩa nhân bản” chiếm địa vị chủ đạo ở đó. Sự khác biệt này dĩ nhiên chỉ là tương đối. Nền triết học ở các nước phương Tây về chính thể là thống nhất, ở Anh, Mỹ cũng có “chủ nghĩa nhân bản”, ở lục địa châu Âu cũng có “chủ nghĩa khoa học”. Hai trào lưu đó không đối lập với nhau, mà thường thâm thấu, đan chéo vào nhau.

Diễn biến hơn một trăm năm nay của triết học phương Tây đã bị quy định bởi rất nhiều nhân tố, dĩ nhiên có thể từ các góc độ khác nhau đưa ra cách phân chia giai đoạn khác nhau. Mỗi cách phân chia có tính hợp lý của nó, cũng có tính hạn chế của nó. Xét toàn bộ quá trình chuyển hình của triết học phương Tây từ cận đại sang hiện đại, có thể nói từ giữa thế kỷ 19 đến đầu thế kỷ 20 là

thời kỳ quá độ, từ đầu thế kỷ 20 đến nay là thời kỳ hoàn thành sự chuyển hình ấy. Mỗi thời kỳ, căn cứ sự thay đổi điều kiện lịch sử xã hội, lại có thể phân chia ra các giai đoạn khác nhau.

2.1. Triết học phương Tây từ giữa thế kỷ 19 đến đầu thế kỷ 20

Ở tiểu mục “Sự hình thành của triết học phương Tây hiện đại” đã nói rằng, vào giữa thế kỷ 19, nền triết học Anh, Pháp lâm vào tình trạng tiêu điều, đình trệ. Ở Đức, trừ K. Marx ra, tình hình triết học cũng chẳng hơn gì. Tuy có không ít người cố gắng xây dựng hệ thống triết học độc đáo của riêng mình, song đa số đều chấp vá từ các thành phần pha tạp của triết học cũ, cho nên số mệnh non yếu, hầu như không có ảnh hưởng gì đến triết học phương Tây đương thời và sau đó. Ở một bộ phận trí thức khoa học tự nhiên không theo chủ nghĩa duy tâm tư biện, thì chủ nghĩa duy vật dung tục khá lưu hành. Đặc điểm cơ bản của chủ nghĩa duy vật dung tục là quy vấn đề triết học phức tạp như mối quan hệ chủ thể và khách thể, tâm và vật, tư duy và tồn tại về vấn đề sinh lý học (như cho rằng não sản sinh tư tưởng giống như gan tiết ra mật), lý luận cơ bản của nó còn chưa vượt ra khỏi khuôn khổ chủ nghĩa duy vật máy móc thời cận đại, việc lý giải nhiều vấn đề triết học thậm chí còn lạc hậu hơn cái sau.

Nhưng sự tiêu điều và đình trệ nói trên chỉ là hiện tượng tạm thời, nó chỉ chứng tỏ triết học cận đại đã đến lúc chấm dứt, cần xuất hiện một nền triết học mới. Lúc này ở các nước phương Tây đã xuất hiện một số trường phái mang đặc trưng của triết học hiện đại, trong đó sớm hơn cả là chủ nghĩa thực chứng ở Anh, Pháp và chủ nghĩa phi lý của A. Schopenhauer và S. Kierkegaard ở Đức và mấy nước xung quanh. Hai trường phái này, sau thập niên 70, đều có sự thay đổi và phát triển. Chủ nghĩa thực chứng mang hình thái mới của chủ nghĩa E. Mach, chủ nghĩa phi lý thì càng có đặc điểm của chủ nghĩa hành động (như quyền lực ý chí luận của Nietzsche). Hai khuynh hướng triết học này thể hiện khuynh hướng cơ bản trong sự phát triển của triết học phương Tây hiện đại từ giữa thế kỷ 19 đến đầu thế kỷ 20. Thời kỳ này ở Mỹ lưu hành chủ nghĩa thực dụng kiêm đặc trưng của hai khuynh hướng vừa nói. Ngoài ra ở các nước phương Tây còn có một vài trường phái triết học khác, trong đó đáng chú ý nhất là chủ nghĩa Kant mới và chủ nghĩa Hegel mới bắt nguồn trực tiếp từ triết học cổ điển Đức, và một vài hình thức của chủ nghĩa thực tại.

Sự ra đời và lưu truyền của chủ nghĩa thực chứng có liên quan trực tiếp đến sự phát triển của khoa học tự nhiên thực chứng nửa đầu thế kỷ 19, đặc biệt là tiến hóa luận. Người sáng lập là nhà triết học Pháp Auguste Comte và nhà triết học Anh John Mill đã bắt đầu hoạt động từ thập niên 30-40 thế kỷ

19, song trường phái này phải sau thập niên 40 mới thịnh hành. Về lý luận, nó kế thừa và phát triển chủ nghĩa Hume, yêu cầu vượt qua siêu hình học truyền thống tìm hiểu bản chất và nguồn gốc thế giới, phủ định ý nghĩa hiện thực của việc nghiên cứu mối quan hệ tâm và vật, tư duy và tồn tại; cho rằng, triết học và khoa học cần định vị ở thế giới hiện tượng mà kinh nghiệm của con người nắm được. Một số đặc điểm của chủ nghĩa thực chứng làm cho nó trở thành một trào lưu chủ đạo trong triết học phương Tây hiện đại. Có điều do một số nhà triết học muốn đem tuyệt đối hóa phương pháp thực chứng rút ra từ việc nghiên cứu khoa học tự nhiên, đem suy diễn sang lĩnh vực đời sống tinh thần của xã hội, đạo đức, tôn giáo, từ đó xây dựng một hệ thống triết học thực chứng bao trùm hết thảy, cho nên khi nó phủ định siêu hình học thì mặt khác lại tạo ra siêu hình học.

Chủ nghĩa E. Mach ra đời ở Đức, Áo vào thập niên 70 thế kỷ 19 là kế thừa chủ nghĩa thực chứng, nên được gọi là chủ nghĩa thực chứng đời thứ hai. Nó cố khắc phục tàn dư siêu hình nói trên của chủ nghĩa thực chứng, nó dùng yếu tố luận trung lập vượt qua sự đối lập chủ khách, tâm vật, và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán để cải biến chủ nghĩa hiện tượng của chủ nghĩa thực chứng; dùng nhận thức luận khoa học thay thế hệ thống triết học bao trùm hết thảy của chủ nghĩa thực chứng. Là thứ lý luận triết học khoa học lấy cuộc cách mạng trong khoa học tự nhiên cuối thế kỷ 19 làm bối cảnh, chủ nghĩa E. Mach ít đề cập đến vấn đề chính trị xã hội, nhưng hoàn cảnh của hai nước Đức Nga cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20 đã lôi cuốn nó vào vòng xoáy chính trị. Điều này đã mở rộng ảnh hưởng của nó, song cũng làm cho nó ở mức độ nhất định cho thấy rằng, lý luận triết học hiện đại một khi bị hình thái ý thức hóa quá mức thì trong thời gian lâu dài sẽ phạm nhiều sai lầm.

Trong sự lưu hành của chủ nghĩa phi lý, thì chủ nghĩa duy ý chí của Schopenhauer có tính tiêu biểu hơn cả. Đặc trưng cơ bản là nó lấy hoạt động phi lý tính như tình cảm, ý chí của con người làm cơ sở và xuất phát điểm của toàn bộ triết học, đồng thời nhấn mạnh tác dụng quyết định của hoạt động phi lý tính đối với vấn đề tồn tại và nhận thức. Nó được đưa ra từ nửa đầu thế kỷ 19, nhưng phải từ giữa thế kỷ 19 trở đi mới được chú ý. Sau Schopenhauer một chút, nhà triết học tôn giáo Đan Mạch S. Kierkegaard nhấn mạnh tác dụng quyết định của thể nghiệm phi lý tính đối với sự tồn tại của cá nhân, yêu cầu rõ ràng phải vượt qua truyền thống chủ nghĩa lý tính, thay đổi căn bản phương hướng phát triển của triết học. Hai người này cực lực phê phán trường phái lý tính siêu hình mà Hegel là đại biểu lớn nhất, đánh giá cao việc phân biệt lý luận lý tính và thực tiễn lý tính, nhấn mạnh sự ưu tiên của cái sau so với cái trước.

Cả hai được coi là người sáng lập trào lưu chủ nghĩa phi lý tính trong triết học phương Tây hiện đại.

Trong triết học Đức vào thập niên 70-80 thế kỷ 19, quyền lực ý chí luận của Friedrich Nietzsche đã thay thế ý chí luận đời sống của Schopenhauer để chiếm địa vị nổi bật. Dưới khẩu hiệu “xét lại mọi giá trị”, Nietzsche đã phê phán kịch liệt nền văn hóa châu Âu bị chi phối bởi truyền thống triết học lý tính và Cơ Đốc giáo, đồng thời tuyên bố “Thượng đế chết rồi” để biểu thị chấm dứt nền văn minh lý tính chủ nghĩa và Cơ Đốc giáo. Nietzsche đề xướng phải lấy việc phát huy tối đa ý chí quyền lực, tức bản năng và sức sống của con người, làm thước đo đánh giá hết thảy. Do Nietzsche không chỉ phát triển thêm một bước chủ nghĩa phi lý tính của Schopenhauer, mà còn cố gắng loại bỏ hệ thống ý chí siêu hình học, nên Nietzsche được coi là một trong những người thật sự bắt đầu triết học phương Tây hiện đại vượt qua được siêu hình học cận đại. Nhưng việc Nietzsche tuyệt đối hóa quyền lực ý chí lại làm cho Nietzsche trở về với siêu hình học, nên bị Martin Heidegger gọi là “nhà siêu hình học cuối cùng”.

Triết học đời sống xuất hiện ở Đức, Pháp sau triết học của Nietzsche, là một hình thái mới của trào lưu triết học phi lý tính phương Tây. Triết học đời sống của nhà triết học Đức Wilhelm Dilthey muốn từ quan điểm đời sống xây dựng phương pháp luận khoa học tinh thần khác với phương pháp luận khoa học tự nhiên, đồng thời tách biệt việc giải thích với việc hiểu. Lý luận của Dilthey về sau trở thành một nguồn gốc lý luận chính của thích nghĩa học. Nhà triết học Pháp Henri Bergson là người luận chứng có hệ thống nhất cho chủ nghĩa phi lý tính và chủ nghĩa trực giác trong triết học phương Tây hiện đại. Triết học đời sống có mối liên hệ tư tưởng mật thiết với chủ nghĩa duy ý chí (nói theo nghĩa rộng, chủ nghĩa duy ý chí cũng là một loại triết học đời sống, cũng lấy đời sống phi lý tính làm xuất phát điểm), có ảnh hưởng quan trọng đối với chủ nghĩa phi lý tính sau này.

Trong những trường phái có mối liên hệ tư tưởng mật thiết với chủ nghĩa duy tâm truyền thống, đặc biệt chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức, đã xuất hiện từ giữa thế kỷ 19, đồng thời được người ta chú ý, là chủ nghĩa Kant mới, sau thập niên 70 phát triển thành trường phái triết học chiếm địa vị thống trị trong triết học Đức, hình thành mấy chi phái phát huy một số mặt của triết học Kant, trong đó, hai chi phái có ảnh hưởng lớn nhất do Cohen Hermann làm lãnh tụ, lấy việc nghiên cứu vấn đề nhận thức luận và vấn đề giá trị văn hóa làm trung tâm. Họ đều muốn theo tinh thần triết học hiện đại giải thích lại Kant theo kiểu

mới, từ cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20 trở đi, họ chuyển hướng sang trường phái triết học khác, nhất là chủ nghĩa Hegel mới.

Chủ nghĩa Hegel mới là một trào lưu rộng lớn mang đặc trưng chủ yếu là phục hồi triết học Hegel, lưu hành vào cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20 chủ yếu ở Anh và Mỹ. Vì nó nhấn mạnh mối quan hệ chặt chẽ với chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Hegel, nên thường tự xưng là chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối. Trong số triết gia theo trường phái này, có người từ lập trường chủ nghĩa phi lý tính đã giải thích và phát triển phép biện chứng của Hegel, vứt bỏ chủ nghĩa lý tính tuyệt đối của Hegel, điều này nhất trí với khuynh hướng chống phân lập nhị nguyên của triết học phương Tây hiện đại. Về lý luận mà nói, sự xuất hiện và lưu hành chủ nghĩa Hegel mới đã thể hiện khuynh hướng của triết học phương Tây hiện đại là giải thích lại Hegel, nhất là khuynh hướng kết hợp chủ nghĩa lý tính của Hegel với trào lưu phi lý tính hiện đại.

Chủ nghĩa thực dụng xuất hiện ở Mỹ vào thập niên 70 thế kỷ 19, đến cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20, phát triển thành trường phái triết học chiếm địa vị chủ đạo ở Mỹ, do sự thúc đẩy mạnh mẽ của khoa học tự nhiên đương đại và trong hoàn cảnh có trào lưu phản đối tư biện siêu hình học chiếm địa vị thống trị trong triết học Mỹ. Khuynh hướng lý luận cơ bản của các nhà triết học theo chủ nghĩa thực dụng ở một vài phương diện tiếp cận chủ nghĩa thực chứng, chủ nghĩa Mach; nhưng họ, nhất là William James, lại nhấn mạnh tầm quan trọng của hoạt động tâm lý phi lý tính ở con người, cho rằng triết học cần lấy con người làm trung tâm, thậm chí họ gọi triết học của mình là “chủ nghĩa nhân bản”. Nhìn chung một số đặc trưng của triết học hiện đại như chống phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật, chống tư biện siêu hình, nhấn mạnh tác dụng năng động của thực tiễn và chủ thể... được thể hiện khá rõ trong lý luận của chủ nghĩa thực dụng.

Chủ nghĩa thực tại là một tên gọi thường được các nhà triết học thuộc những khuynh hướng khác nhau sử dụng. Chủ nghĩa thực tại mới có ảnh hưởng lớn nhất ở Anh, Mỹ vào cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20. Về đại thể nó ra đời trong xu thế phản bác chủ nghĩa Hegel mới và sửa đổi chủ nghĩa thực dụng. Đại biểu chủ yếu của chủ nghĩa thực tại mới ở Anh là Alfred North Whitehead sau khi di cư sang Mỹ, đã ra sức xây dựng cái gọi là triết học quá trình (hoặc còn gọi là triết học hữu cơ). Cái sau có liên quan với triết học tôn giáo, hình thành một trường phái có ảnh hưởng khá lớn ở nước Mỹ. Ở Mỹ còn có chủ nghĩa thực tại phê phán với hai đại biểu là Wifred Sellars và George Santayana. Nó vừa có khuynh hướng chủ nghĩa tự nhiên, vừa mang sắc thái chủ nghĩa Kant. Ở Đức, cái gọi là bản thể luận phê phán của Nikolai Hartman là một hình

thái khác của chủ nghĩa thực tại. Nhìn chung, sự nhấn mạnh thực tại thường làm cho các nhà triết học chủ nghĩa thực tại đem thực thể hóa thực tại, từ đó, ở mức độ khác nhau, lại quay về bản thể luận thực thể của triết học cận đại. Nhưng đại đa số các nhà triết học chủ nghĩa thực tại đều cố gắng vượt qua chủ nghĩa thực tại truyền thống (như kết hợp thực tại với quá trình), từ đó cũng thể hiện khuynh hướng chuyển sang triết học hiện đại.

2.2. Triết học phương Tây nửa đầu thế kỷ 20

Triết học phương Tây nửa đầu thế kỷ 20 là sự phát triển thêm một bước của khuynh hướng triết học từ giữa thế kỷ 19 trở đi. Nhiều trường phái vốn có vẫn tiếp tục lưu hành trong tình hình mới. Có điều là đã xuất hiện và thịnh hành phong trào triết học phân tích và hiện tượng học. Chúng cho thấy triết học phương Tây trên tổng thể đã từ phương thức tư duy cận đại chuyển sang phương thức tư duy hiện đại. Thời kỳ này còn có một vài trường phái khác (như trào lưu triết học siêu hình học và tôn giáo tồn tại từ cuối thế kỷ 19) xuất hiện và lưu hành, có lý luận đặc thù của mình, nhưng nhìn chung so với thế kỷ 19 thì chúng đều thể hiện rõ việc chuyển hướng của triết học từ cận đại sang hiện đại.

Chủ nghĩa Hegel mới từng lưu hành ở Anh, Mỹ cuối thế kỷ 19, đến đầu thế kỷ 20 đã lan sang các nước ở lục địa châu Âu như Đức, Italia, Pháp. Khuynh hướng chủ nghĩa phi lý tính và chủ nghĩa hành động của chúng càng bộc lộ rõ hơn trước. Trước sau hai cuộc chiến tranh thế giới, chúng bị lôi kéo vào xung đột chính trị, từng bị thế lực cực hữu lợi dụng, thậm chí có thời gian trở thành triết học bán chính thức của các phần tử phátxít Đức, cũng được một số thế lực phái tả chống phátxít (đặc biệt ở Pháp) tiếp thu.

Nửa đầu thế kỷ 20, nhất là trong thập niên 30, chủ nghĩa thực dụng ở Mỹ vẫn là trường phái triết học có ảnh hưởng thực tế lớn nhất. Đại biểu chủ yếu của chủ nghĩa thực dụng sơ kỳ là John Dewey đã cải biến thêm một bước khuynh hướng siêu hình không triệt để và thực lợi của chủ nghĩa thực dụng, chú trọng tính khoa học và tính thực tiễn của triết học. Dewey còn đề xướng khẩu hiệu cải cách và tiến bộ, quan tâm đến các vấn đề chính trị xã hội, làm cho chủ nghĩa thực dụng là một thứ triết học chính trị, xã hội mưu cầu tiến bộ và cải cách. Điều đáng chú ý là, do chủ nghĩa thực dụng về mặt lý luận có đặc điểm dung hòa, nên sau khi các trường phái triết học, như chủ nghĩa kinh nghiệm logic, triết học phân tích, hiện tượng học, từ châu Âu truyền sang Mỹ, thì nó kết hợp với các trường phái kia và tiếp tục phát triển trong đó.

Đầu thế kỷ 20, việc hai nhà triết học Anh Bertrand Russell và G. E. Moore công khai phê phán chủ nghĩa Hegel là một sự kiện quan trọng trong sự phát triển của triết học phương Tây hiện đại. Nó chứng tỏ phong trào triết học phân tích phổ biến đã lâu trong triết học phương Tây thế kỷ 20 đã chính thức hình thành từ đây.

Trong triết học Anh, truyền thống chủ nghĩa kinh nghiệm chiếm địa vị thống trị lâu dài. Nhưng cuối thế kỷ 19, chủ nghĩa Hegel mới giương ngọn cờ “phục hưng Hegel” đã chiếm lĩnh diễn đàn đại học, các nhà triết học theo chủ nghĩa kinh nghiệm bị phê phán. Đến buổi giao thời giữa hai thế kỷ, khoa học tự nhiên nổi lên, đặc biệt là cuộc cách mạng trong số học đã làm lung lay tận gốc chủ nghĩa tuyệt đối truyền thống. Bertrand Russell và G. E. Moore đã từ chủ nghĩa Hegel chuyển sang triết học phân tích ngôn ngữ và logic. Năm 1903, G. E. Moore viết bài “*Bác bỏ chủ nghĩa duy tâm*”, cùng với Bertrand Russell công kích những quan điểm bệnh vực chủ nghĩa Hegel mới, chẳng những chứng tỏ hai người đã dứt khoát rời bỏ truyền thống chủ nghĩa Hegel, mà còn phê phán siêu hình học truyền thống, chính thức mở đầu cho cái gọi là “thời đại phân tích”, quy kết đối tượng và chức năng của triết học vào sự phân tích ngôn ngữ và logic. Chủ nghĩa nguyên tử logic do Bertrand Russell và Ludwig Wittgenstein đề xướng riêng rẽ, đã kết hợp phương pháp phân tích ngôn ngữ hiện đại với chủ nghĩa kinh nghiệm của chủ nghĩa thực chứng, làm cho chủ nghĩa thực chứng phát triển đến một giai đoạn mới.

Các nhà triết học trường phái Vienna ở thập niên 20, tiến một bước đề xướng chủ nghĩa thực chứng logic (chủ nghĩa kinh nghiệm logic). Đó là các hình thái biểu hiện chủ yếu nhất của triết học phân tích sơ kỳ. Sau thập niên 30, trung tâm của triết học phân tích chuyển sang Mỹ, ở đó đề ra chủ nghĩa vật lý và ngữ nghĩa học logic. Khác Bertrand Russell, G. E. Moore đưa phân tích hướng sang ngôn ngữ thường ngày, sáng lập ra một hình thái triết học phân tích khác, gọi là triết học phân tích ngôn ngữ thường ngày. Về sau Ludwig Wittgenstein cùng trường phái Newton và Cambridge đều là đại biểu chính của triết học đó. Trong triết học Anh, Mỹ nửa đầu thế kỷ 20, triết học phân tích chiếm địa vị chi phối lâu dài. Do nó coi nội dung cơ bản và chức năng của triết học là phân tích ngôn ngữ thường ngày hoặc logic, nên được coi là hình thức điển hình nhất của triết học ngôn ngữ. Không ít triết gia phương tây khi nói đến sự chuyển hướng từ triết học cận đại sang triết học hiện đại, thường quy kết đó là chuyển hướng của ngôn ngữ, còn sự hưng khởi của triết học phân tích thì được họ coi là tiêu chí chủ yếu của sự chuyển hướng ngôn ngữ.

Gần như đồng hành với triết học phân tích, đầu thế kỷ 20, trên lục địa châu Âu đã xuất hiện một trào lưu triết học hiện đại do nhà triết học Đức Edmund Husserl khởi xướng, đó là học thuyết hiện tượng học.

Mục đích ban đầu khi Husserl đề xướng hiện tượng học là làm cho triết học trở thành một môn khoa học nghiêm mật, làm chỗ dựa đáng tin cậy cho nền khoa học châu Âu trong cơn khủng hoảng. Do vậy Husserl cho rằng, phải phê phán và khắc phục đặc trưng phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật của chủ nghĩa tâm lý, mà hiện tượng học do ông đề xướng chính là phương pháp hữu hiệu nhất để khắc phục chủ nghĩa tâm lý. Đặc điểm cơ bản của hiện tượng học là biến nghiên cứu triết học thành loại nghiên cứu không có bất cứ tiền đề gì. Nó không sử dụng bất cứ khái niệm chưa từng khảo sát nào, vượt qua tính tương đối mà đạt tới tồn tại tuyệt đối chân thực, tức là vượt qua tài liệu trực tiếp của ý thức phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật. Xuất phát từ đó đi phát hiện lại đối tượng ý thức, xây dựng một hệ thống triết học hiện tượng học tiên nghiệm tuyệt đối đáng tin cậy. Xét từ yêu cầu của Husserl về xây dựng một hệ thống triết học hiện tượng học tiên nghiệm, lập trường chống chủ nghĩa tâm lý của ông không hề đưa ông vượt ra khỏi phạm vi hệ thống triết học truyền thống, nhưng lý luận chuyển hướng sang thế giới đời sống về sau ông đề xướng, đã mở đường cho ông vượt ra khỏi phạm vi đó. Điểm cốt yếu của lý luận này không chỉ yêu cầu vượt ra khỏi giới hạn phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật của triết học truyền thống, mà còn yêu cầu lấy đời sống và thực tiễn sinh hoạt của con người thay thế cho hệ thống quan niệm do triết học truyền thống tạo ra. Điều này có nghĩa là phải lấy triết học của con người thực tiễn thay thế cho thứ triết học chết cứng do các khái niệm tạo thành. Xét từ bối cảnh lớn sự chuyển hình của triết học phương Tây cận đại, thì sự chuyển hướng của Husserl từ hiện tượng học tiên nghiệm sang thế giới đời sống có thể coi là sự chuyển hướng cuối cùng từ phương thức tư duy triết học cận đại sang phương thức tư duy triết học hiện đại. Chẳng qua bản thân Husserl không nói rõ điều đó.

Có học giả phương Tây đem lý luận thế giới đời sống quy nạp vào hiện tượng học tiên nghiệm. Do vậy, để cho phương pháp hiện tượng học trở thành một phương thức tư duy triết học hiện đại thật sự, còn phải có hình thái lý luận triết học dễ hơn. Chủ nghĩa hiện sinh xuất hiện ở nước Đức sau đại chiến thứ nhất, lưu hành rộng rãi trong và sau Đại chiến thế giới thứ hai ở Pháp và các nước châu Âu khác, chính là cái hình thái lý luận đó.

Xét theo nghĩa rộng, chủ nghĩa hiện sinh, với các đại biểu chính như Martin Heidegger, Karl Jaspers ở Đức, Merleau Ponty và Jean-Paul Sartre ở

Pháp, là bộ phận hợp thành quan trọng của cả trào lưu hiện tượng học, bởi vì họ đều tiếp thu lập trường chống chủ nghĩa tâm lý và phương pháp hiện tượng học của Husserl; có điều là họ còn kế thừa và phát triển yêu cầu của Kierkegaard và Nietzsche phải vượt qua chủ nghĩa lý tính, từ đó yêu cầu phá vỡ mô hình nhận thức luận mang đặc trưng phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật; chuyển sang tìm kiếm ý nghĩa “hiện sinh” của những gì đang tồn tại. Giữa họ với nhau (ví dụ giữa Martin Heidegger và Jean-Paul Sartre), thậm chí ở một người (như Heidegger), thường có những khác biệt lớn vào sơ kỳ và hậu kỳ, song họ đều lấy “hiện sinh” làm hoạt động, quá trình (thậm chí thực tiễn) vượt qua sự phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật; chứ không lấy làm thực tại đối tượng hóa (bất kể là thực tại vật chất hay tinh thần), đây chính là điểm làm cho họ khác với triết học cận đại. Do đa số họ (kể cả M. Heidegger sơ kỳ) đều nói rõ “hiện sinh”, tức là xuất phát từ hoạt động phi lý tính thực sự của con người để nói rõ ý nghĩa “hiện sinh” của vật tồn tại, điều này có nghĩa là họ lấy sự tồn tại của con người làm xuất phát điểm của toàn bộ lý luận. Do đó, lý luận của họ có ý nghĩa “nhân bản chủ nghĩa”, nhưng điều này khác về bản chất với việc nhấn mạnh tính người phổ biến của chủ nghĩa nhân đạo truyền thống.

Do các triết gia “hiện sinh” coi nhiệm vụ trung tâm của triết học là vạch trần việc đánh mất cá tính con người trong xã hội phương Tây, việc tước đoạt tự do; và do họ lập luận làm thế nào giúp con người thoát khỏi tình trạng bị tha hóa, phục hồi sự tồn tại thật sự và tự do cho con người, cho nên họ giành được sự ủng hộ rộng rãi của tất cả những ai gặp mâu thuẫn và khủng hoảng trong xã hội phương Tây. Điều này làm cho chủ nghĩa hiện sinh trở thành một trường phái triết học có ảnh hưởng lớn nhất đương đại. Điều đáng nói là trong triết học phương tây hoặc trong giới triết học Trung Quốc, chủ nghĩa hiện sinh thường bị coi là một trường phái triết học phi lý điển hình, dĩ nhiên không phải vô căn cứ. Nhưng nếu đem chủ nghĩa phi lý của nó quy kết một cách chung chung là chống chủ nghĩa lý tính, thì không đúng với thực tế. J. P. Sartre, M. Heidegger không hề phủ định tác dụng của lý tính và tư duy khoa học, chỉ yêu cầu không nên giới hạn ở lý tính và tư duy khoa học, mà cần vượt qua giới hạn đó.

Trong các trào lưu tư tưởng ở phương Tây nửa đầu thế kỷ 20, chủ nghĩa Freud, do vị bác sĩ tâm thần người Áo Sigmund Freud sáng lập, có ảnh hưởng vô cùng lớn trong văn hóa tư tưởng phương Tây. Freud vốn đưa ra lý luận tâm lý học đặc biệt để tìm hiểu rõ tiềm thức phi lý tính của con người, gọi tắt là phân tâm học. Nhưng do Freud cố gắng xuất phát từ chỗ giải thích tính người, nhân cách, tiến thêm một bước giải thích ý thức, hành động của con người và

văn hóa, tư tưởng của xã hội, nên lý luận của Freud được coi là lý luận triết học có khuynh hướng phi lý chủ nghĩa. Freud và học trò của ông về sau có sửa đổi và phát triển lý luận của mình, còn xuất hiện cái gọi là chủ nghĩa Freud mới, trong đó có người muốn kết hợp chủ nghĩa Freud với chủ nghĩa Marx.

Ở phương Tây hiện đại, cũng như trong quá khứ, triết học và tôn giáo có quan hệ chặt chẽ. Không ít trường phái triết học thông tục có khuynh hướng tôn giáo, thậm chí ở mức độ nhất định chuyển hướng sang tôn giáo. Các lý luận tôn giáo (nhất là Cơ Đốc giáo) cũng thường có hình thái lý luận tôn giáo. Triết học tôn giáo luôn là bộ phận hợp thành quan trọng của triết học phương Tây. Trong các trường phái triết học tôn giáo, thì hệ thống lý luận triết học hoàn chỉnh nhất và cũng có ảnh hưởng lớn nhất phải kể đến chức năng Thomas mới của triết học quan phương Thiên Chúa giáo và chủ nghĩa nhân cách có quan hệ mật thiết với Cơ Đốc giáo. Chúng đều hình thành từ cuối thế kỷ 19, song nửa đầu thế kỷ 20 mới đề xướng lý luận hoàn chỉnh. Là trường phái triết học Cơ Đốc giáo, tất nhiên chúng phải luận chứng chủ nghĩa tín ngưỡng thần học, nhưng chúng lại cố làm cho mình mang đặc trưng của triết học hiện đại. Ví dụ, đem Thượng đế chí tôn kết hợp với con người trong vị trí trung tâm của triết học, đem tín ngưỡng Thượng đế thống nhất với niềm tin và lý tưởng của bản thân con người. Có người thậm chí cho rằng, Thượng đế chỉ là một thứ lý tưởng siêu việt tồn tại trong trái tim con người. Tóm lại, dù giải thích về quan niệm bản thân Thượng đế, về địa vị của Thượng đế trên thế giới hay về quan hệ giữa Thượng đế với con người, thì triết học tôn giáo cũng khác hẳn so với tôn giáo truyền thống.

2.3. Triết học phương Tây từ thập niên 50 thế kỷ 20 đến nay

Từ thập niên 50 của thế kỷ 20 đến nay, xã hội phương Tây diễn ra những thay đổi lớn lao. Chẳng hạn, sự phát triển như vũ bão của khoa học kỹ thuật, hàng loạt môn học mới liên tiếp xuất hiện, như hệ thống luận, kiểm soát luận, thông tin luận, sinh học phân tử, di truyền học, các môn học khác nhau cũng ngày càng tiếp cận, hòa nhập vào nhau. Quan hệ kinh tế, chính trị giữa các nước phương Tây với nhau, quan hệ giai cấp xã hội ở từng nước cũng xuất hiện cục diện mới. Quá trình thay đổi, phân hóa và cải tổ của xã hội vẫn đang tiếp diễn, nhưng cuối cùng đã xuất hiện một cục diện tương đối ổn định. Mâu thuẫn và khủng hoảng của chế độ tư bản chủ nghĩa vẫn còn đó, song quan hệ sản xuất được tự điều chỉnh đang thúc đẩy sức sản xuất phát triển. Sự đối lập giữa các giai cấp, tầng lớp và tập đoàn có lúc rất gay gắt, nhưng trải qua thỏa hiệp đã đạt tới sự hợp tác ở mức độ nhất định. Những thay đổi này được phản ánh trong triết học. Các trào lưu, trường phái triết học khác nhau không ngừng phân hóa,

không ngừng tổ hợp lại. Hình thái lý luận của trường phái vốn có nay đổi mới, trường phái mới thì càng có đặc trưng hiện đại về lý luận.

Triết học phân tích hình thành và lưu truyền rộng rãi ở nửa đầu thế kỷ 20, từ thập niên 50 đến nay vẫn là trào lưu triết học chủ yếu nhất ở phương Tây (nhất là ở các nước nói tiếng Anh). Nhưng nguyên tắc cơ bản của chủ nghĩa kinh nghiệm logic vốn chiếm địa vị chủ đạo nay bị thách thức từ nhiều phía khác nhau. Đáng chú ý hơn cả là sự phê phán của nhà triết học Mỹ W. V. Quine xuất phát từ chủ nghĩa thực dụng. W. V. Quine làm cho triết học phân tích và chủ nghĩa thực dụng hòa vào nhau, trở thành hình thức biểu hiện của cái gọi là chủ nghĩa thực dụng mới. Chủ nghĩa thực dụng mới đã kế thừa lý luận cơ bản của chủ nghĩa thực dụng kinh điển, lại tiếp thu một số nhân tố của triết học phân tích và các trường phái khác, làm cho chủ nghĩa thực dụng bao quát lĩnh vực ngày càng rộng, càng rõ thêm đặc trưng của triết học hiện đại. Triết học phân tích ngôn ngữ thường ngày trở thành dòng chủ lưu của triết học phân tích, mấy chục năm nay luôn có ảnh hưởng khá lớn (thể hiện ở chỗ người ta không ngừng quan tâm đến các nghiên cứu triết học của Ludwig Wittgenstein), ở mức độ nhất định đã thể hiện ý định của các nhà triết học phân tích muốn mở rộng nó tới sinh hoạt hàng ngày, đặc biệt là đến lĩnh vực đời sống xã hội. Có một số nhà triết học phân tích thậm chí không câu nệ phân tích từ nghĩa, mà chuyển sang nghiên cứu vấn đề khoa học cụ thể và mang tính thực chất, do đó xuất hiện cái gọi là “triết học hậu phân tích”.

Được thúc đẩy bởi sự phát triển khoa học kỹ thuật, triết học phương Tây từ thập niên 50 thế kỷ 20 đến nay đã tăng cường mạnh mẽ việc nghiên cứu vấn đề qui luật phát triển khoa học và phương pháp luận khoa học, hơn nữa triết học trước đây chỉ nghiên cứu trạng thái tĩnh, nay chuyển sang nghiên cứu trạng thái động. Chủ nghĩa lý tính phê phán do nhà triết học Anh Karl Popper đề xướng rất sớm, từ thập niên 30, nay được lưu truyền rộng. Tuy nó liên quan mật thiết với chủ nghĩa kinh nghiệm logic, song lại có sự khác biệt quan trọng. Ví dụ, nó lấy nguyên tắc phủ định thay thế nguyên tắc chứng thực (khẳng định), dùng phép thử và sai thay thế phép quy nạp kinh nghiệm, lấy phi lý bổ sung lý tính, dùng mô hình động thái phát triển khoa học thay thế mô hình tĩnh của kết cấu khoa học. Quan trọng hơn, nó làm cho triết học khoa học quan tâm nhiều đến việc nghiên cứu vấn đề lịch sử xã hội. Phương pháp luận khoa học của chủ nghĩa lịch sử xuất hiện vào thập niên 60 với Kuhn Thomas làm đại biểu, đã phát triển thêm một bước khuynh hướng này. Kuhn Thomas nhấn mạnh phương pháp nghiên cứu thông qua lịch sử khoa học để luận chứng khoa học, đồng thời cố tìm trong quá trình phát triển khoa học cái “quy phạm” (mô

hình) nghiên cứu khoa học. Từ sau thập niên 60 trở đi, chủ nghĩa lịch sử bộc lộ rõ những hạn chế, nó bị thay thế bằng các trường phái như chủ nghĩa lịch sử mới, khoa học thực tại luận. Các trường phái này cũng chú trọng mở rộng phương pháp luận kết hôn sang lĩnh vực văn hóa và lịch sử xã hội.

Biến đổi mới, nhất là hiện tượng tha hóa mạnh mẽ của con người trong xã hội phương Tây từ thập niên 50 thế kỷ 20 đến nay, đã thúc đẩy các nhà triết học phương Tây chú trọng đến vấn đề con người, đặc biệt là vấn đề tự do, sự tôn nghiêm, vận mạng và tiền đồ của con người, điều này mở rộng thêm ảnh hưởng của trào lưu triết học “chủ nghĩa nhân bản”. Họ bày tỏ rõ rằng, họ không đơn giản bài chiết lý tính và khoa học, mà là cố gắng kết hợp phi lý với lý tính. Triết học nhân loại học do nhà triết học Đức Max Scheler đề xướng từ sớm và được những người kế tục phát triển, cùng với chủ nghĩa hiện sinh, chủ nghĩa Freud, chủ nghĩa Freud mới và trường phái Frankfurt đều có khuynh hướng này. Ví dụ, các tác phẩm của J. P. Sartre hậu kỳ hết sức nhấn mạnh tác dụng của lý tính và phép biện chứng lịch sử. Trong thập niên 50-60, chủ nghĩa hiện sinh thịnh hành trong tầng lớp thanh niên cấp tiến ở các nước phương Tây, họ phản đối chế độ tồn tại hiện hành, đòi triệt để giải phóng cá tính và đòi tự do tuyệt đối. Có điều là sau khi phản đối thất bại, họ phần lớn chuyển sang theo chủ nghĩa kết cấu (cấu trúc) và chủ nghĩa hậu kết cấu.

Chủ nghĩa kết cấu là trường phái tương phản với tính chủ thể của J. P. Sartre, nó lấy tính phản chủ thể làm xuất phát điểm cho lý luận của mình. Sự xuất hiện của nó liên quan tới việc khoa học tự nhiên hiện đại nghiên cứu kết cấu tầng sâu của sự vật, đặc biệt là vận dụng phương pháp hệ thống và mô hình, có điều sự hình thành chính thức của nó như một trào lưu triết học thì bắt nguồn trực tiếp từ sự phát triển nghiên cứu ngôn ngữ học, đặc biệt cái gọi là sự chuyển hướng sang ngôn ngữ trong triết học châu Âu. Ý nghĩa căn bản của sự chuyển hướng sang ngôn ngữ là chuyển xuất phát điểm của triết học từ cá thể người như chủ thể tồn tại, sang ngôn ngữ là thứ siêu chủ thể, mà lại có kết cấu và hệ thống “khách quan”, tức là từ tính chủ quan của con người chuyển sang tính khách quan. Chuyển hướng từ chủ nghĩa hiện sinh sang chủ nghĩa kết cấu chính là ý nghĩa của sự chuyển hướng ấy.

Do lĩnh vực mà chủ nghĩa kết cấu bao quát quá rộng, mỗi lĩnh vực có đặc điểm riêng của nó, khiến chủ nghĩa kết cấu khó có thể trở thành một trường phái triết học tương đối thống nhất. Hàm nghĩa của nó ở các lĩnh vực khác nhau thường khác hẳn nhau. Điểm chung là lấy phương pháp kết cấu trong ngôn ngữ học làm phương pháp phổ biến trong nghiên cứu học thuật, coi kết cấu là vĩnh viễn bất biến, tức là có tính siêu thời gian và phi lịch sử.

Từ sau thập niên 60 trở đi, cùng với sự hưng khởi của trào lưu nghiên cứu “triết học văn hóa”, chủ nghĩa kết cấu càng lưu hành rộng rãi. Ở Pháp, nó thay thế chủ nghĩa hiện sinh mà chiếm địa vị nổi bật trong lĩnh vực triết học. Trong sự phát triển tiếp sau, chủ nghĩa kết cấu cố định hóa và tuyệt đối hóa hệ thống và kết cấu, coi nhẹ và phủ định tác dụng của chủ thể, làm cho tính phiến diện vốn có của nó càng cực đoan thêm. Khuyết điểm lý luận của chủ nghĩa kết cấu dẫn tới chỗ xuất hiện chủ nghĩa hậu kết cấu và chủ nghĩa giải thể kết cấu.

Hàm nghĩa của cái gọi là chủ nghĩa hậu kết cấu và chủ nghĩa giải thể kết cấu không được rõ ràng, các nhà triết học đưa ra các cách lý giải không giống nhau. Được công nhận và có ảnh hưởng lớn là nhà triết học Pháp Jaques Derrida. Mục tiêu chủ yếu của Derrida là lấy việc giải thể một số kết cấu mà chủ nghĩa kết cấu khẳng định là cố định bất biến, làm đột phá khâu, tiến một bước giải thể, thậm chí phá bỏ mọi hệ thống lý luận triết học lấy kết cấu làm trung tâm (như “siêu hình tại chỗ”, “ngôn ngữ trung tâm luận”). Tóm lại, Derrida định giải thể toàn bộ những lý luận triết học phương Tây (truyền thống và hiện đại) dựa trên cơ sở phân lập nhị nguyên. Quan điểm của ông bị coi là hình thức biểu hiện triệt để nhất, cực đoan nhất của triết học phương Tây hiện đại trong việc phủ định triết học truyền thống, cho nên được quy vào chủ nghĩa hậu hiện đại.

Từ thập niên 60 đến nay, triết học thích nghĩa học, bắt nguồn chủ yếu từ giải thích học văn hiến thời cổ đại và giải thích học Kinh Thánh thời trung cổ, đã chuyển hóa thành một thứ lý luận có ý nghĩa trường phái triết học. Trong sự chuyển hóa ấy, đại sư M. Heidegger của chủ nghĩa hiện sinh đã có tác dụng vô cùng quan trọng, học trò của M. Heidegger là H. G. Gadamer là người hoàn thành nó. Đặc điểm nổi bật của triết học thích nghĩa học là thông qua nghiên cứu giải thích ý nghĩa (đặc biệt là thông qua nghiên cứu ngôn ngữ) đưa ra cách giải thích mới đối với rất nhiều vấn đề lớn mà triết học truyền thống và triết học phương Tây hiện đại nghiên cứu, để loại bỏ sự đối lập giữa truyền thống với hệ thống lý luận, tìm ra điểm gặp nhau giữa đôi bên. Ở mức độ nhất định, điều này thể hiện khuynh hướng dung hòa lý tính với phi lý, chủ nghĩa hiện sinh với triết học phân tích ngôn ngữ, triết học Âu lục với triết học Anh, Mỹ. Vì nó phù hợp với yêu cầu đi theo hướng dung hợp của triết học phương Tây, nên sau khi xuất hiện, nó liền có ảnh hưởng sâu sắc đến giới triết học phương Tây và toàn bộ lĩnh vực văn hóa tư tưởng.

Từ thập niên 50 trở đi, triết học tôn giáo vẫn luôn là một trong số trào lưu có ảnh hưởng nhất trong triết học phương Tây hiện đại. Triết học Cơ Đốc

giáo với hình thái chủ nghĩa Thomas mới vẫn chiếm địa vị chủ đạo. Khuynh hướng lý luận cơ bản như cũ, nhưng thể hiện nhiều cởi mở và khoan dung hơn, nhất là từ thập niên 60, khi giáo hội Thiên Chúa giáo La Mã thay đổi phương châm (ví dụ, chấp nhận đối thoại bình đẳng với những người phi Cơ Đốc giáo, thậm chí với những người vô thần, kể cả với những người mácxít). Ngoài chủ nghĩa Thomas mới, trước sau Chiến tranh thế giới thứ hai lần lượt xuất hiện cái gọi là phái thần học chính thống mới ở Tây Âu (đại biểu là nhà thần học Thụy Sĩ R. Barthes), và ở Bắc Mỹ (đại biểu là hai nhà thần học Reinhold Niebuhr và Paul Tillich), cùng với cái gọi là phái thần học Do Thái mới, mà đại biểu là Martin Buber cũng có ảnh hưởng rất lớn. Chúng thường có quan hệ mật thiết về lý luận với chủ nghĩa hiện sinh. Triết học tôn giáo ở phương Tây hiện đại, bất kể về mặt lý luận hay tác dụng xã hội, đều rất phức tạp, nhưng phần lớn họ chú trọng nghiên cứu vấn đề luân lý đạo đức, đi theo hướng trừ ác hướng thiện, đề xướng quan hệ hữu nghị và hợp tác giữa người với người. Điều này làm cho họ có tác dụng quan trọng bảo vệ trật tự xã hội và đạo đức ở phương Tây.

Một khuynh hướng đáng chú ý trong sự phát triển của triết học phương Tây từ thập niên 50 thế kỷ 20 đến nay, là các trường phái triết học khác nhau trước đây có thái độ phủ định triết học mácxít, nay chuyển hướng sang dung hòa với nó. Trong bối cảnh đó, “chủ nghĩa Marx mới”, “chủ nghĩa Marx phương Tây” càng có ảnh hưởng mạnh hơn. Đối với một số lý luận của chủ nghĩa Marx, đặc biệt đối với một số tác phẩm của bản thân K. Marx, họ có nghiên cứu nhất định và có đóng góp ở phương diện này. Nhưng nói chung thì họ chủ yếu dùng lý luận của mình để giải thích, cải biến và bổ sung chủ nghĩa Marx. Tương đối có ảnh hưởng là: trường phái Frankfurt (quan hệ chặt chẽ với chủ nghĩa Freud), chủ nghĩa Marx hiện sinh với J. P. Sartre làm đại biểu, chủ nghĩa Marx kết cấu với Louis Althusser làm đại biểu. Sự ra đời và lưu truyền “chủ nghĩa Marx phương Tây” ở mức độ nhất định, thể hiện ý đồ của triết học phương Tây muốn thông qua “cải biến” và “bổ sung” chủ nghĩa Marx mà làm thay đổi chủ nghĩa Marx, đồng thời cũng thể hiện sự thừa nhận của họ đối với chủ nghĩa Marx. Đáng chú ý là giữa triết học phương Tây hiện đại và chủ nghĩa Marx quả thật không chỉ có sự đối lập căn bản, mà vượt qua phương thức tư duy truyền thống, đôi bên có không ít điểm chung. Thực tế quan hệ giữa triết học phương Tây hiện đại và triết học mácxít thời kỳ này là đa tầng đa hướng. Ngoài sự đối lập, cần khẳng định sự đối thoại và liên kết.

Từ thập niên 50 đến nay, xã hội phương Tây và cả thế giới ở trong một thời kỳ thay đổi và cải tổ hết sức mạnh mẽ, cũng là một thời kỳ rất quan trọng

trong diễn biến của triết học phương Tây. Hiện tượng phân hóa, cải tổ, tranh luận và dung hợp lẫn nhau giữa các trường phái triết học phương Tây nổi bật hơn bao giờ hết, sự phát triển và thay đổi trong triết học phương Tây cũng mạnh mẽ hơn bao giờ hết. Quan hệ giữa triết học phương Tây với triết học mácxít cũng là một thời kỳ phức tạp đầy biến động, rất nhiều vấn đề còn đang chờ được ta tiến hành nghiên cứu cụ thể.

2.4. Trào lưu tư tưởng chủ yếu trong triết học phương Tây hiện đại

Nhìn quá trình diễn biến của triết học phương Tây từ giữa thế kỷ 19 đến nay đúng là có vô số trường phái, hình thái lý luận đủ kiểu đủ dạng. Nhưng nếu khảo sát từ góc độ khác nhau, đều có thể phát hiện có không ít điểm chung giữa các trường phái, qua đó người ta có thể khái quát chúng thành mấy trào lưu tư tưởng chủ yếu. Góc độ khái quát khác nhau, sự phân định trào lưu tư tưởng dĩ nhiên cũng sẽ khác nhau. Rốt cuộc khái quát từ góc độ nào và phân định như thế nào là hợp lý, thì còn chờ giới triết học nghiên cứu thảo luận thêm, hiện nay chưa nên cố định hóa một kiểu khái quát và phân định nào cả.

Từ góc độ đối tượng nghiên cứu của triết học, đặc biệt là địa vị và ý nghĩa của khoa học và con người trong triết học, về cơ bản có thể phân định ba trào lưu tư tưởng chủ yếu.

Thứ nhất, trào lưu tư tưởng “chủ nghĩa khoa học”. Trào lưu này lý tưởng hóa khoa học, dùng quan điểm lý tính khoa học giải thích con người, nhấn mạnh mối quan hệ giữa triết học với kết hôn, thậm chí coi khoa học và triết học ngang nhau, phủ định khoa học có ý nghĩa thế giới quan vượt qua khoa học.

Thứ hai, trào lưu tư tưởng “chủ nghĩa nhân bản”. Trào lưu này nhấn mạnh con người là xuất phát điểm và nơi trở về của triết học, phản đối việc quy kết con người là tồn tại của lý tính khoa học; yêu cầu nêu rõ ý nghĩa tồn tại phi lý tính hoặc siêu lý tính của sinh mệnh, bản năng, tình cảm, ý chí con người; đồng thời cho rằng, chỉ có cái sau mới là tồn tại thật sự, nguyên thủy của con người, mới đáng là trung tâm nghiên cứu của triết học.

Thứ ba, trào lưu tư tưởng quy nạp khoa học và con người vào trong triết học, đặt triết học cao hơn khoa học và con người, đem một thứ tồn tại có ý nghĩa bản chất, ở bên ngoài sự vật và con người cụ thể, làm cơ sở của triết học. Do nó thường liên quan đến tôn giáo và chủ nghĩa duy tâm tư biện, nên có thể gọi đó là trào lưu tư tưởng triết học tôn giáo và chủ nghĩa duy tâm tư biện.

Do việc phân định trào lưu tư tưởng mang tính tương đối, nên việc đưa một trường phái triết học vào một trào lưu tư tưởng nào đó cũng chỉ là tương đối.

Thông thường, người ta xếp các trường phái sau đây vào trào lưu tư tưởng “chủ nghĩa khoa học”: các trường phái triết học phân tích như chủ nghĩa thực chứng, chủ nghĩa Mach, chủ nghĩa kinh nghiệm logic, cùng triết học khoa học đương đại và chủ nghĩa kết cấu. Chủ nghĩa thực dụng Mỹ ra sức đề xướng tinh thần khoa học và nhấn mạnh khoa học phải trở thành phương pháp luận khoa học, có thể xếp vào trào lưu tư tưởng chủ nghĩa khoa học. Các trường phái này đa số có quan hệ với một số môn khoa học cụ thể, biểu thị thái độ tôn trọng và tin tưởng khoa học, lấy khoa học làm chỗ dựa của triết học, lấy phương pháp khoa học (như phương pháp thực nghiệm, phương pháp phân tích, phương pháp hệ thống) làm căn cứ sự thực quan trọng của phương pháp triết học, còn triết học thì cung cấp căn cứ lý luận cho các bộ môn khoa học. Có trường phái, do đó, lấy triết học làm phương pháp luận và nhận thức luận của khoa học. Đa số các trường phái này còn muốn vượt qua siêu hình học và sự phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật, từ đó mà cũng vượt qua sự đối lập giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm truyền thống, giữa kinh nghiệm luận và duy lý luận. Do khoa học gắn liền với lý tính, nên trào lưu tư tưởng này có khi còn được gọi là trào lưu tư tưởng chủ nghĩa lý tính. Cần lưu ý rằng, các trường phái triết học thuộc trào lưu tư tưởng này rất khác nhau về mặt lý luận, có khi không hề chú ý đến khoa học tự nhiên, có khi gắn liền với trường phái chủ nghĩa phi lý, việc gọi chúng là trào lưu “chủ nghĩa khoa học” “chủ nghĩa lý tính” chỉ mang tính qui ước mà thôi.

Thuộc trào lưu tư tưởng “chủ nghĩa nhân bản” có: triết học ý chí của A. Schopenhauer và F. Nietzsche, triết học của S. Kierkegaard, triết học sinh mệnh, chủ nghĩa hiện sinh của Đức và Pháp, chủ nghĩa Freud, triết học thích nghi học. Hiện tượng học vốn nhấn mạnh lý tính và yêu cầu xây dựng khoa học chặt chẽ đáng lẽ xếp vào trào lưu tư tưởng “chủ nghĩa khoa học”, song nó không né tránh nghiên cứu vấn đề siêu hình học và nhấn mạnh rằng, triết học cần lấy hoạt động ý chí của con người làm xuất phát điểm, nên nó tiếp cận chủ nghĩa nhân bản. Các nhà triết học thuộc trào lưu tư tưởng này đa số không phản đối việc nghiên cứu vấn đề siêu hình học và bản thể luận, song muốn đem lại một ý nghĩa mới cho việc nghiên cứu ấy. Họ cho rằng, cần vượt qua sự phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật mà tiến hành nghiên cứu, nếu không sẽ sa vào nhị nguyên luận. Trào lưu tư tưởng này có khi còn được gọi là trào lưu tư tưởng phi lý.

Trong triết học phương Tây hiện đại còn có một số trường phái triết học tôn giáo và duy tâm chủ nghĩa công khai, như chủ nghĩa Kant mới, chủ nghĩa Hegel mới, chủ nghĩa Thomas mới, chủ nghĩa nhân cách. Họ đa số nhấn mạnh triết học có ý nghĩa siêu hình học, vượt qua lý tính khoa học và tồn tại hiện thực của con người, nên có nhiều đặc trưng của triết học truyền thống, có thể xếp họ vào trào lưu tư tưởng tư biện siêu hình học và tôn giáo. Nhưng rất cuộc họ ra đời và lưu hành trong điều kiện hiện đại, nên tất nhiên cũng có đặc trưng của triết học hiện đại. Cũng có thể xếp họ vào trào lưu tư tưởng “chủ nghĩa khoa học” hoặc trào lưu tư tưởng “chủ nghĩa nhân bản”. Dem chia triết học phương Tây hiện đại thành ba trào lưu tư tưởng nói trên, chỉ là xuất phát từ đối tượng nghiên cứu của triết học, đặc biệt là địa vị và ý nghĩa của khoa học và con người trong triết học, nên không có ý nghĩa phổ biến và cố định. Người ta có thể phân chia từ góc độ khác. Ví dụ, căn cứ triết học của các nước trên lục địa châu Âu và triết học của các nước nói tiếng Anh, rất khác nhau về truyền thống lịch sử và khuynh hướng triết học, có thể chia ra triết học của các nước trên lục địa châu Âu và triết học của các nước nói tiếng Anh. Có khi người ta căn cứ vào việc có khẳng định tác dụng chủ đạo của ngôn ngữ và logic trong triết học hay không làm tiêu chuẩn quan trọng phân chia các trường phái triết học, từ đó coi triết học ngôn ngữ và triết học phân tích là trào lưu tư tưởng chủ yếu của triết học phương Tây. Người ta cũng có thể căn cứ phạm vi, phương diện và trọng điểm khác nhau của nghiên cứu triết học mà phân chia các trào lưu tư tưởng, như triết học khoa học, triết học nhân văn, triết học lịch sử. Có chuyên gia còn chủ trương căn cứ vào loại hình hợp lý tính mà chia triết học phương Tây thành triết học tri thức và triết học hành động, hoặc là triết học lý tính và chân lý với triết học tự do và giá trị. Nhưng cách phân chia nào cũng chỉ là tương đối.

Các trường phái triết học phương Tây hiện đại rất phức tạp, nội dung lý luận mỗi trường phái cũng không phải trước sau như một, thường chứa đựng nhiều mâu thuẫn; ranh giới giữa các trường phái cũng không rõ ràng, nhiều khi rất khó xếp một trường phái vào một trào lưu tư tưởng nào đó. Ví dụ, chủ nghĩa Marx lưu hành ở phương Tây mấy chục năm nay không phải là một trường phái thống nhất, có thể xếp nó vào các trường phái khác nhau, do đó thuộc các trào lưu tư tưởng khác nhau. Các học thuyết triết học cũng vậy, do tính độc đáo và tính mâu thuẫn của lý luận, rất khó quy vào một trường phái nào đó. Mấy chục năm nay, tình hình giới hạn không rõ ràng trong sự phát triển của triết học phương Tây hiện đại ngày càng mang tính phổ biến, khó dùng một tiêu chuẩn thống nhất để phân định. Việc quy kết đơn giản triết học phương Tây hiện đại

thành hai trào lưu tư tưởng chủ nghĩa khoa học và chủ nghĩa nhân bản rõ ràng là kiểu gọt chân cho vừa giày. Phân chia nó thành triết học của các nước trên lục địa châu Âu và triết học của các nước Anh, Mỹ sẽ làm lẫn lộn ý nghĩa trào lưu tư tưởng và khu vực địa lý. Chia thành hai trào lưu phân lập là triết học tri thức và triết học hành động cũng chứa đựng nhiều mâu thuẫn bên trong, bởi lẽ đại đa số các nhà triết học phương Tây hiện đại không cho rằng, tri thức và hành động, lý tính và tự do, chân lý và giá trị là tuyệt đối bài xích nhau. Những nhà triết học nhấn mạnh lý tính và chân lý, không hề phủ định tự do và giá trị. Những nhà triết học nhấn mạnh tự do và giá trị (như các nhà triết học phi lý tính), ở mức độ nhất định, vẫn khẳng định lý tính và chân lý. Chính vì việc phân định các trường phái và trào lưu tư tưởng triết học ngày càng chỉ có ý nghĩa tương đối, nên một số nhà triết học phương Tây cho rằng, cái thời đại phân định đã qua rồi, chỉ nên quan tâm đến tính độc đáo của các thứ triết học là đủ. Nói thế là sa vào một cực đoan khác. Song nếu chúng ta quá nhấn mạnh việc sử dụng một tiêu chuẩn cố định nào đó để phân chia các trường phái triết học phương Tây mà bác bỏ kiểu phân chia khác, thì cũng sẽ thoát ly thực tế phát triển của triết học phương Tây hiện đại.

Đối với việc học tập và nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại, điều quan trọng không phải là xác định rốt cuộc phân chia theo tiêu chuẩn nào là thích đáng nhất, mà là biết từ các góc độ khác nhau, vạch rõ cái riêng và cái chung trong vô số lý luận triết học, tìm ra mối liên hệ của chúng với tình hình phát triển xã hội phương Tây, việc triết học truyền thống phương Tây và giữa chúng với nhau, từ đó phát hiện ảnh hưởng khả thể của chúng về các mặt khác nhau. Chỉ có như vậy, chúng ta mới có thể nắm vững triết học phương Tây hiện đại, xác định thái độ đúng đắn đối với nó trên chính thể và trong sự biến đổi.

3. Mối quan hệ giữa triết học phương tây hiện đại với triết học chủ nghĩa Marx

Triết học phương Tây hiện đại và triết học chủ nghĩa Marx (hoặc gọi tắt là triết học mácxít) đều ra đời như là sự kế thừa có chọn lọc triết học phương Tây cận đại và triết học cổ điển, sự lưu truyền và phát sinh ảnh hưởng của chúng lại gần như trong cùng một thời đại lịch sử, giữa chúng tất nhiên có quan hệ mật thiết. Nhưng triết học phương Tây hiện đại là hình thái ý thức của chủ nghĩa tư bản phương Tây hiện đại, suy cho cùng là hình thái lý luận

của thế giới quan giai cấp tư sản. Do đó, bất kể xét từ bối cảnh giai cấp xã hội, hình thái lý luận và chức năng, đều có sự khác biệt về nguyên tắc so với triết học mácxít thể hiện thế giới quan cách mạng của giai cấp vô sản.

Chế độ xã hội xã hội chủ nghĩa và mục đích lâu dài xây dựng chủ nghĩa cộng sản của nước ta chỉ có thể sử dụng triết học mácxít, chứ không thể sử dụng bất cứ thứ triết học nào khác làm tư tưởng chỉ đạo. Bởi vậy, trong nghiên cứu triết học, chúng ta không được dùng triết học phương Tây hiện đại thay thế hoặc làm suy yếu triết học mácxít. Nhưng chính sách cải cách mở cửa đòi hỏi chúng ta mở rộng, đi sâu tìm hiểu và nghiên cứu kinh tế, chính trị, tư tưởng văn hóa các nước phương Tây, trong lĩnh vực triết học cũng cần có thái độ mở cửa. Chúng ta đương nhiên phải coi việc làm phong phú và phát triển triết học mácxít là nhiệm vụ căn bản của việc nghiên cứu triết học, song không bài xích việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại. Từ góc độ khác, chúng ta cũng không nên tách biệt hoặc đối lập việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại với việc nghiên cứu triết học mácxít, mà phải làm cho việc nghiên cứu đó phục vụ cho việc làm phong phú và phát triển triết học mácxít. Chúng ta không những cần hiểu sâu, hiểu đúng và cụ thể về triết học phương Tây hiện đại, mà còn phải nhận thức sâu sắc và xử lý đúng đắn mối quan hệ giữa nó với triết học mácxít.

Gần đây giới triết học nước ta đã khắc phục được thái độ phủ định sạch trơn, tồn tại suốt một thời gian dài, đối với triết học phương Tây hiện đại, đã bắt đầu đi sâu nghiên cứu trở lại nền triết học đó và đạt một số thành tựu ngang tầm quốc tế. Song việc nghiên cứu ấy phần lớn còn chưa vận dụng và thúc đẩy nghiên cứu chủ nghĩa mácxít, hai triết học đó vẫn ở tình trạng tách rời nhau. Nguyên nhân chủ yếu của tình hình đó là do người ta còn nhiều lo ngại khi xem xét mối quan hệ giữa triết học phương Tây hiện đại với triết học mácxít. *Thứ nhất*, đối với triết học phương Tây hiện đại, ngoài việc nói chung khẳng định nhân tố tồn tại hợp lý của nó, cần đánh giá chính thể như thế nào? Sự hình thành và phát triển của chúng trong lịch sử triết học có phải là tiến bộ hay không? *Thứ hai*, từ góc độ phương thức cơ bản của tư duy triết học mà nói, quan hệ giữa triết học mácxít với triết học phương Tây hiện đại là gì? Như thế nào mới là thật sự kiên định chủ nghĩa Marx? Muốn cho việc học tập và nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại phù hợp mục tiêu làm phong phú và phát triển triết học mácxít, phải giải quyết được mấy vấn đề trên.

Ở mục “Bước ngoặt của triết học phương Tây từ cận đại sang hiện đại”, chúng tôi đã bàn về phương diện thứ nhất của vấn đề. Dưới đây, thông qua việc so sánh sự chuyển hình của triết học phương Tây với triết học mácxít ở sự thay đổi cách mạng trong triết học, sẽ giải quyết phương diện thứ hai.

3.1. Mối quan hệ giữa triết học mácxít với triết học phương Tây cận đại và hiện đại về mặt phương thức tư duy triết học

Sự chuyển hình cận, hiện đại của triết học phương Tây, với triết học mácxít, trên bình diện sự thay đổi cách mạng trong triết học cùng là sự phủ định và vượt qua triết học phương Tây cận đại, có sự giống nhau về bối cảnh điều kiện lịch sử xã hội và văn hóa tư tưởng; xu thế chấm dứt triết học cận đại là nguyên nhân dẫn đến sự hình thành hai cái sau. Quan điểm của giới triết học về điều này không có bất đồng nghiêm trọng. Cần tiến thêm xem xét vấn đề chủ yếu là: đối với việc phủ định và vượt qua triết học cận đại, nhu cầu xây dựng nền lý luận mới, hai cái đó chỉ có sự đối lập căn bản, hay là còn có điểm giống nhau đáng kể?

Quan điểm phổ biến trước đây là: triết học mácxít đã loại trừ chủ nghĩa duy tâm và siêu hình của triết học truyền thống cận đại, kế thừa một cách có phê phán chủ nghĩa duy vật và phép biện chứng, đã xây dựng hệ thống triết học chủ nghĩa duy vật biện chứng và chủ nghĩa duy vật lịch sử. Còn triết học phương Tây hiện đại, thì do nó bài xích chủ nghĩa duy vật và phép biện chứng, nên suy cho cùng tất nhiên là quay về chủ nghĩa duy tâm siêu hình. Do vậy, mặc dù hai cái đều phủ định và vượt qua triết học cận đại, nhưng phương hướng phủ định và vượt qua của mỗi bên không giống nhau, nên tất nhiên ở thế đối lập căn bản với nhau. Cái trước (triết học mácxít) là sự thay đổi cách mạng trong triết học; còn cái sau (triết học phương Tây hiện đại) không phải là bước tiến trong sự phát triển triết học, thậm chí là phản động so với truyền thống tiến bộ của triết học cổ điển.

Mấy năm qua, tuy có ngày càng nhiều người thừa nhận triết học phương Tây hiện đại có chứa đựng nhân tố hợp lý, song quan điểm vừa trình bày vẫn được đa số kiên trì. Nguyên nhân chủ yếu là do họ thường vẫn chiếu theo phương thức tư duy triết học cận đại để xem xét sự thay đổi của hai cái này.

Như trên đã đề cập, xét từ phương thức tư duy triết học cận đại, thì sự hình thành của triết học phương Tây hiện đại quả thật khó được coi là tiến bộ của triết học, bởi lẽ họ không chỉ phản bác chủ nghĩa duy vật, mà còn thông qua yêu cầu vượt qua phân lập nhị nguyên mà căn bản thủ tiêu vấn đề quan hệ

chủ khách, tâm vật, tư duy và tồn tại, - là tiêu chuẩn phân biệt duy tâm, duy vật, điều này phù hợp cơ sở tồn tại của chủ nghĩa duy vật. Nếu chiếu theo phương thức tư duy triết học cận đại để xem xét triết học mácxít, quy kết sự thay đổi cách mạng mà nó thực hiện trong triết học là để xây dựng một hệ thống lý luận duy vật chủ nghĩa triệt để, thì dĩ nhiên cũng sẽ cho rằng, nó đối lập căn bản với triết học phương Tây hiện đại. Nếu ai đó muốn thông qua việc phát hiện nhân tố duy vật chủ nghĩa trong triết học phương Tây hiện đại để tìm cái giống nhau giữa triết học phương Tây hiện đại và triết học mácxít, thì rất khó thu được kết quả đáng kể, thậm chí còn dễ bị hiểu lầm. Bởi vì, vượt qua việc lấy phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật, tư duy và tồn tại, - tiêu chuẩn phân biệt duy tâm duy vật, - làm một phương thức tư duy triết học mới, chính là một đặc trưng cơ bản của triết học phương Tây hiện đại khác với triết học cận đại. Ở mức độ nhất định có thể nói rằng, ai khẳng định càng nhiều thành phần duy vật chủ nghĩa trong triết học phương Tây hiện đại, thì người ấy càng thoát ly xa hơn thực tế.

Nhưng chiếu theo phương thức tư duy triết học cận đại để lý giải triết học mácxít tất sẽ bóp méo chủ nghĩa Marx chân chính. Dù cái sau có sự khác biệt nguyên tắc với triết học phương Tây hiện đại, nhưng cả hai đều vượt qua phương thức tư duy triết học cận đại. Muốn kiên trì lập trường triết học mácxít chân chính và lý giải mối quan hệ giữa triết học mácxít với triết học phương Tây hiện đại phù hợp thực tế, cần phải vượt qua phương thức tư duy triết học cận đại, chuyển hướng sang phương thức tư duy triết học hiện đại mà triết học mácxít đề xướng.

Biểu hiện rõ nhất của việc chiếu theo phương thức tư duy triết học cận đại để lý giải triết học mácxít là quy kết nó vào một hệ thống lý luận có vài qui luật phổ biến đủ khả năng phản ánh mọi lĩnh vực tự nhiên, xã hội và tinh thần; cho rằng, chỉ cần nắm vững mấy qui luật cơ bản ấy là có thể xuất phát từ đó hoặc dựa trên đó mà phát hiện qui luật đặc thù của mọi lĩnh vực. Kiểu lý giải này có thể lấy triết học mácxít làm cơ sở và bản chất của hết thảy tồn tại và nhận thức, làm hệ thống căn cứ của khoa học và tri thức, mà đây chính là quan niệm cơ bản của triết học cận đại trong việc xây dựng lý luận của nó. Mặc dù người ta nhấn mạnh giữa triết học mácxít và triết học cận đại có sự khác biệt bản chất, việc lý giải của họ về lý luận triết học mácxít đúng là đã khắc phục tính hạn chế của nhiều học thuyết triết học cận đại như của Hegel, Feuerbach, song vẫn chưa vượt qua khuôn khổ lý luận cơ bản do phương thức tư duy triết học cận đại tạo nên, nghĩa là vẫn chiếu theo phương thức tư duy siêu hình học truyền thống để lý giải triết học mácxít. Kết quả tất nhiên là xa

rời sự thay đổi cách mạng mà chủ nghĩa Marx đã thực hiện, quay trở lại trình độ của siêu hình học truyền thống.

Phương thức tư duy triết học hiện đại mà triết học mácxít thực hiện là như thế nào? Hoặc giả nói, triết học mácxít vượt qua triết học cận đại mà xây dựng nền triết học mới, thực hiện sự thay đổi cách mạng trong triết học ra sao? Đây là vấn đề phức tạp, cần được nghiên cứu và thảo luận từ nhiều mặt. Nhưng chúng tôi nói chung, có thể khẳng định: những gì mà triết học phương Tây hiện đại vượt qua triết học cận đại, thì triết học mácxít cũng đã thực hiện sự vượt qua tương tự. Thực tế, khuynh hướng tư biện siêu hình của triết học cận đại (nhất là ý đồ xây dựng một hệ thống bao trùm hết thảy và biến triết học thành khoa học của mọi khoa học), tuyệt đối hóa lý tính, tuyệt đối hóa sự phân lập nhị nguyên chủ thể và khách thể, tâm và vật, tư duy và tồn tại; khuynh hướng bị động tiêu cực và hoài nghi, trừu tượng hóa tồn tại của con người, đặc biệt là khuynh hướng coi con người như thú đọa và làm tha hóa con người, đều luôn là những khuynh hướng mà K. Marx kịch liệt phê phán và đòi phải khắc phục.

Sau khi từ bỏ triết học cũ, xây dựng triết học mới, K. Marx không chỉ có quan điểm lý luận cụ thể khác với triết học quá khứ, điều quan trọng hơn là K. Marx triệt để đã phá toàn bộ triết học cũ và lấy đó làm tiền đề xuất phát. K. Marx quan tâm không chỉ đi tìm bản chất của thế giới hay nguồn gốc của tinh thần, không chỉ xây dựng một hệ thống lý luận hoàn chỉnh về nên cả thế giới, mà là trực tiếp hướng tới đời sống hiện thực của con người. Quan điểm thực tiễn là quan điểm số một, quan điểm cơ bản của triết học mácxít. Song không phải là lấy nó làm bản nguyên hay bản thể, không dựa trên thực tiễn để xây dựng một hệ thống triết học bao la vạn tượng, mà là thông qua việc nhấn mạnh tác dụng hạt nhân của thực tiễn để phát huy đầy đủ tính năng động sáng tạo của con người, thúc đẩy sự phát triển tự do và toàn diện cho con người. Về mặt lý giải như thế nào việc triết học mácxít coi thực tiễn là khái niệm hạt nhân còn nhiều vấn đề cần thảo luận, nhưng tối thiểu chúng tôi cần khẳng định: thực tiễn không phải là hoạt động vật chất hoặc tinh thần đơn thuần, mà là hoạt động năng động thống nhất của cả hai; thực tiễn không chỉ là cảm tính hay lý tính, mà là sự thống nhất cảm tính và lý tính; thực tiễn vừa là chủ quan vừa là khách quan; là sự thống nhất chủ khách. Trên ý nghĩa nhất định có thể nói, sở dĩ triết học cận đại sa vào tính phiến diện, mâu thuẫn và sai lầm, nguyên nhân căn bản là đã coi nhẹ hoặc chưa lý giải đúng ý nghĩa của thực tiễn con người; còn chủ nghĩa Marx thì thông qua việc đi sâu tìm hiểu ý nghĩa

của thực tiễn và triết đề vượt qua siêu hình học mà thực hiện sự thay đổi cách mạng trong triết học.

3.2. Chỗ giống nhau và khác nhau giữa triết học mácxít và triết học phương Tây hiện đại trong việc vượt qua triết học cận đại

Triết học mácxít, không phải lấy thực thể hay bản nguyên làm cơ sở và xuất phát điểm, mà là lấy thực tiễn làm cơ sở và xuất phát điểm; không phải xây dựng một hệ thống triết học bao la vạn tượng, mà là vượt qua mọi hệ thống đóng, chết cứng, trở về với thế giới đời sống hiện thực của con người; không phải dựa trên cơ sở độc đoán lý tính và phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật làm cho con người bị phiến diện hóa và tha hóa, mà là trở về con người sống động, cụ thể, hoàn chỉnh; đồng thời mở đường cho con người phát huy tự do và tính sáng tạo. Đó cũng chính là những điểm mà phương thức tư duy triết học mới của triết học mácxít vượt qua phương thức tư duy triết học của triết học cận đại.

Khi chúng ta xem lại triết học phương Tây hiện đại đã vượt qua triết học cận đại như thế nào, thì dễ dàng phát hiện rằng, về chính thể nó chưa vượt ra ngoài phạm vi mà triết học mácxít thực hiện. Nói cách khác, tất cả những gì mà các trường phái triết học phương Tây hiện đại từ góc độ của họ vượt qua khuyết điểm và mâu thuẫn của triết học cận đại, thì triết học mácxít ngay từ khi mới ra đời đã đề xuất cả rồi, thậm chí còn đề xuất dưới hình thức minh xác và triệt để hơn. Điều này chứng tỏ, xét từ góc độ vượt qua triết học cận đại, thì có sự giống nhau rất lớn giữa triết học phương Tây hiện đại và triết học mácxít. Cả hai có thể nói là khác đường cùng đích, đều thuộc về phương thức tư duy triết học hiện đại, có quan hệ đồng chất ở mức độ nhất định.

Điều này đương nhiên không phủ định sự khác biệt quan trọng, thậm chí mang tính nguyên tắc, giữa hai bên. So với triết học mácxít, các trường phái triết học phương Tây hiện đại khi vượt qua triết học cận đại hầu như đều chưa triệt để, thậm chí tự mâu thuẫn. Họ tái phạm, thậm chí phát triển tính phiến diện của triết học cận đại. Ví dụ, họ kịch liệt phê phán khuynh hướng siêu hình của triết học truyền thống, song lại vô tình tạo ra một loại siêu hình học mới. Họ phê phán sự độc đoán lý tính và chủ nghĩa tuyệt đối của triết học truyền thống, song do coi nhẹ, thậm chí bài xích tác dụng của lý tính mà nhảy sang một cực đoan khác, tức là theo chủ nghĩa tương đối và chủ nghĩa phi lý...

Tóm lại, việc triết học phương Tây hiện đại vượt qua triết học cận đại có hạn chế rất lớn. Mỗi trường phái triết học thường chỉ vượt qua ở một phương

diện hoặc một khâu nhất định, ở phương diện khác thì vẫn quanh quẩn trong khuôn khổ của triết học truyền thống. Chỉ có thông qua cả quá trình phát triển lâu dài của toàn bộ triết học phương Tây hiện đại, mới có thể thực hiện được sự vượt qua triết học cận đại. Nói cách khác, chủ nghĩa Marx ở giữa thế kỷ 19 đã cơ bản thực hiện được việc thay đổi phương thức tư duy triết học, còn triết học phương Tây hiện đại thì phải đi qua con đường quanh co khúc khuỷu cả một thế kỷ mới thực hiện được việc đó.

Việc triết học mácxít vượt qua triết học cận đại không phải là sự phủ định sạch trơn, mà là sự kế thừa có phê phán, gạt đục khơi trong. Khi khắc phục hàng loạt tính phiến diện của triết học truyền thống, nó không sa vào tính phiến diện khác, chỉ tiếp thu di sản triết học quý giá, thực hiện bước phát triển mới. Trên ý nghĩa đó mà nói, triết học mácxít đã vượt qua triết học truyền thống, còn vượt qua cả triết học phương Tây hiện đại.

3.3. Kiên định niềm tin vào triết học mácxít và mạnh dạn theo gương triết học phương Tây hiện đại

Qua việc xem xét mối quan hệ giữa sự chuyển hình của triết học phương Tây hiện đại và sự thay đổi cách mạng của triết học mácxít, chúng ta có thể rút ra tối thiểu hai kết luận.

Thứ nhất, cần kiên định niềm tin vào triết học mácxít.

Do triết học mácxít đã vượt qua triết học truyền thống, còn vượt qua cả triết học phương Tây hiện đại, càng thể hiện toàn diện và sâu sắc đặc trưng của phương thức tư duy triết học hiện đại, càng thích ứng với yêu cầu phát triển các mặt trong tình hình mới của xã hội hiện đại, cho nên chúng ta không nên vì trong sự phát triển của nó xuất hiện một số quanh co mà mất đi niềm tin vào nó.

Mấy năm gần đây, uy tín của triết học mácxít bị tổn hại nghiêm trọng, có người bị dao động niềm tin vào nó. Một trong những nguyên nhân chủ yếu là do người ta cứ chiếu theo phương thức tư duy triết học cận đại mà lý giải nó, thành thử ý nghĩa vốn có của nó bị bóp méo. Muốn làm cho người ta kiên định niềm tin vào triết học mácxít, cần vạch ra và khắc phục hiện tượng bóp méo này.

Thứ hai, phải mạnh dạn nghiên cứu và theo gương triết học phương Tây hiện đại.

Nếu thừa nhận triết học phương Tây hiện đại đã vượt qua triết học cận đại, đang ở giai đoạn phát triển cao hơn, thể hiện phương thức tư duy triết học mới, tức là giống như triết học mácxít, thì đối với một số lý luận trước kia thường bị phủ định sạch trơn, nay cần khảo sát lại. Có lẽ triết học phương Tây hiện đại đã vượt qua triết học cận đại ở một số mặt, có tác dụng tiến bộ đối với sự phát triển của triết học. Về chính thể mà nói, việc triết học phương Tây hiện đại vượt qua triết học cận đại vẫn chưa vượt ra ngoài phạm vi mà triết học mácxít đã thực hiện, song xét về một vài phương diện và cục bộ, thì rất có thể nó bao hàm nội dung phong phú và sâu sắc hơn. Xét đến việc triết học mácxít trong thời gian rất dài bị xuyên tạc, chưa thực hiện hoàn toàn những gì đáng lẽ phải vượt qua, có khi thậm chí còn bị kéo trở về phương thức tư duy triết học triết học cận đại, trong tình hình đó, hãy tiếp thu một cách có phê phán một số tiến bộ của triết học phương Tây hiện đại, coi đó là kinh nghiệm có ích, bổ sung một số mặt bất cập của triết học mácxít, hoặc thúc đẩy việc nghiên cứu các mặt đó. Chính trên ý nghĩa đó, chúng tôi có thể nói rằng, việc nghiên cứu và theo gương triết học phương Tây hiện đại là khâu không thể thiếu trong việc làm phong phú và phát triển triết học mácxít.

4. Triết học phương Tây hiện đại với sự phát triển của triết học trung Quốc đương đại

Triết học phương Tây hiện đại do là hình thái ý thức của xã hội phương Tây hiện đại, tất nhiên có sự khác biệt rất lớn so với triết học Trung Quốc ra đời trong bối cảnh xã hội và truyền thống văn hóa khác hẳn. Chúng ta không thể phủ định sạch trơn, song cũng không thể bê nguyên xi triết học phương Tây hiện đại vào Trung Quốc. Chúng ta cần đi sâu nghiên cứu nó một cách cụ thể, có hệ thống, cố gắng nắm vững cách phân tích nó sao cho chính xác, toàn diện. Nhưng mục đích chủ yếu không phải là để xây dựng và phát triển ở Trung Quốc các trường phái triết học phương Tây hiện đại, mà là từ đó rút ra bài học kinh nghiệm về tư duy lý luận, đặc biệt là theo gương các thành tựu có ích để thúc đẩy sự phát triển của triết học Trung Quốc. Các học giả Trung Quốc hoàn toàn có thể và cần có đóng góp vào việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại. Nhưng không thể bắt chước đơn giản việc nghiên cứu của các học giả phương Tây, mà phải kết hợp việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại với triết học Trung Quốc, làm cho nó mang màu sắc Trung Quốc. Như thế việc nghiên cứu của chúng ta mới được quốc tế thừa

nhận. Do vậy, chúng ta không thể dừng lại ở việc hiểu rõ bản thân triết học phương Tây hiện đại, mà còn phải dưới tư tưởng chi đạo của chủ nghĩa Marx tiến một bước nghiên cứu nó trong mối liên hệ với sự phát triển của triết học Trung Quốc.

4.1. Nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại và sự phát triển của triết học mácxít Trung Quốc

Phần trên đã đề cập về ý nghĩa của việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại làm phong phú và phát triển triết học mácxít. Ở đây cần nói thêm rằng, trong điều kiện đặc thù của sự phát triển xã hội Trung Quốc đương đại, việc nghiên cứu lại triết học phương Tây hiện đại càng có ý nghĩa quan trọng đối với sự phát triển của triết học mácxít.

Triết học mácxít ở Trung Quốc đã được phát triển một cách đầy sáng tạo, sự phát triển này chủ yếu là nhờ những người cộng sản Trung Quốc thực hiện trong thực tiễn cách mạng và xây dựng cụ thể ở Trung Quốc, thường không có quan hệ trực tiếp đến việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại. Nhưng cũng không loại trừ ý nghĩa tích cực của việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại trong một số tình huống. Sau Cách mạng Tháng Mười Nga, khi chủ nghĩa Marx được truyền vào Trung Quốc, thì một số trường phái triết học lưu hành từ cuối thế kỷ 19 ở phương Tây, như triết học của A. Schopenhauer và Nietzsche, triết học đời sống, chủ nghĩa thực dụng, chủ nghĩa Mach, chủ nghĩa Kant Mỹ, chủ nghĩa Hegel mới... cũng được truyền vào Trung Quốc (chủ nghĩa thực chứng vào sớm hơn một chút). Từ đó, triết học phương Tây hiện đại và triết học mácxít phần lớn ở địa vị đối lập với nhau, luận chiến gay gắt với nhau. Nhưng trong một vài tình huống, ví dụ trong phong trào văn hóa mới Ngũ Tứ, đôi bên cùng chống văn hóa phong kiến, ở mức độ nhất định lại “đứng chung chiến tuyến”. Dù đối lập hay thống nhất, đều có tác dụng tích cực thúc đẩy mọi người lý giải và truyền bá chủ nghĩa Marx ở Trung Quốc. Nhiều nhà tư tưởng tiên bộ thời hiện đại của Trung Quốc đều thông qua tiếp xúc trước với triết học phương Tây hiện đại (như Lỗ Tấn thông qua tiếp xúc với triết học Nietzsche) rồi tiến tới chủ nghĩa Marx.

Sự hiểu lầm và phê phán lầm triết học phương Tây hiện đại có ảnh hưởng tiêu cực đến sự phát triển triết học mácxít ở Trung Quốc là điều dễ nhận biết. Ví dụ, chủ nghĩa Marx ở Trung Quốc trong các thời kỳ khác nhau đều xuất hiện khuynh hướng xa rời ý nghĩa vốn có của nó (đặc biệt là máy móc giáo điều). Nguyên nhân dĩ nhiên có nhiều mặt. Ở mức độ nhất định là do không nhận thức ý nghĩa sâu sắc của sự thay đổi trong triết học phương Tây hiện đại, từ đó đem

đôi lập nó một cách chung chung và tuyệt đối với triết học mácxít. Đối với đặc trưng phân lập nhị nguyên và độc đoán lý tính của triết học cận đại, vì thấy có nhân tố chủ nghĩa duy vật và phép biện chứng, liền khẳng định một cách chung chung; còn đối với triết học phương Tây hiện đại đã vượt qua phương thức tư duy triết học truyền thống, nhưng trong lý luận còn có nhân tố duy tâm chủ nghĩa, nên người ta bèn phủ định sạch trơn. Trong nhiều lần phát động phê phán trào lưu triết học phương Tây hiện đại, người ta đi phủ định một số nội dung tích cực của nó, mà việc phủ định này suy cho cùng cũng là phủ định một số nội dung của triết học mácxít. Sự phê phán chủ nghĩa thực dụng và hậu quả do việc phê phán ấy gây nên là một ví dụ.

Chủ nghĩa thực dụng coi thường nguyên tắc và lý tưởng, vụ lợi, rất cần được phê phán. Nhưng chủ nghĩa thực dụng là một trường phái triết học có nhiều đặc trưng của triết học hiện đại, cần được phân tích một cách cụ thể và toàn diện. Ví dụ, một đặc điểm lý luận của triết học John Dewey là phê phán siêu hình học truyền thống, yêu cầu triết học và khoa học phải chuyển hướng chú ý tới đời sống hiện thực (kinh nghiệm). Có điều họ không lấy kinh nghiệm làm tồn tại vật chất hoặc tinh thần, mà coi là tác dụng qua lại giữa con người và thế giới đối tượng (giữa chủ khách, tâm vật). Kinh nghiệm không phải là tồn tại có tính thực thể, mà là đời sống hiện thực của con người. Họ không phủ định sự tồn tại của thế giới ở bên ngoài kinh nghiệm, nhưng cho rằng chỉ ở trong quan hệ của con người làm chủ thể, nó mới có thể làm tồn tại khách thể, mới trở thành đối tượng của triết học và khoa học. Chính là xuất phát từ đó mà họ cho rằng, các nhà triết học không nên xây dựng một hệ thống thực thể vật chất và tinh thần siêu nghiệm, cũng không nên luận chứng chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, mà phải làm cho triết học trở thành một phương pháp luận về đời sống hiện thực, về thực tiễn. Một số lập luận của họ mang tính phiến diện, song bản thân lý luận đó cuối cùng đã phá vỡ giới hạn lý giải trừu tượng hóa của siêu hình học truyền thống đối với kinh nghiệm và thực tại, mang đặc trưng của phương thức tư duy triết học hiện đại. So với triết học cổ điển, quan điểm thực tiễn của họ có nhiều điểm chung hơn với triết học mácxít. Lẽ ra phải khẳng định, thì bao lâu nay chúng ta lại quy cho đó là chủ nghĩa duy tâm chủ quan, nên phủ định sạch trơn.

Tình hình tương tự cũng diễn ra đối với phương diện khác của chủ nghĩa thực dụng hoặc trường phái triết học khác. Hậu quả tiêu cực là làm cho sự chú ý của người ta từ thực tiễn và đời sống hiện thực cụ thể lại chuyển hướng sang các khái niệm trừu tượng, từ chỗ đã vượt qua triết học cận đại lại đi trở ngược về đó. Nghĩa là dưới danh nghĩa kiên trì và bảo vệ triết học mácxít, lại làm lẫn

lộn phải trái đối với triết học phương Tây cận, hiện đại, do đó làm cho một số phương diện của triết học mácxít bị bóp méo, trở thành thứ triết học siêu hình cận đại.

4.2. Nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại với việc kế thừa và phát triển triết học truyền thống Trung Quốc

Trung Quốc là một nước có lịch sử văn minh mấy ngàn năm, có truyền thống triết học, truyền thống văn hóa phong phú và đặc sắc. Truyền thống ấy làm cho toàn bộ cơ sở hạ tầng và kiến trúc thượng tầng hòa hợp với nhau, trở thành một lực lượng vô cùng vững chắc của dân tộc Trung Hoa trong một đất nước tương đối ổn định lâu dài, nhưng có khi nó lại hóa thành lực lượng bảo thủ, cản trở Trung Quốc phá vỡ cơ cấu xã hội cũ, chuyển sang cơ cấu xã hội mới, cho nên xã hội Trung Quốc phát triển chậm chạp, thậm chí trì trệ lâu dài. Do vậy, muốn thúc đẩy công cuộc cải cách xã hội Trung Quốc đương đại, thực hiện hiện đại hóa và xây dựng chủ nghĩa xã hội mang đặc sắc Trung Quốc, thì chúng ta không nên, cũng không thể thoát ly truyền thống triết học, văn hóa vốn có, song phải vượt qua truyền thống đó ở mức độ nhất định. Chúng ta vừa phải kế thừa và phát triển di sản quý báu triết học và văn hóa truyền thống Trung Quốc, vừa phải căn cứ yêu cầu thực hiện hiện đại hóa và xây dựng chủ nghĩa xã hội mang đặc sắc Trung Quốc. Điều này có nghĩa là việc kế thừa và phát triển ấy phải được tiến hành dưới sự chỉ đạo của chủ nghĩa Marx; phải khắc phục tất cả những thành phần không phù hợp với chủ nghĩa xã hội và yêu cầu hiện đại hóa trong triết học văn hóa truyền thống Trung Quốc; phải hướng ra thế giới, tiếp thu những gì của triết học và văn hóa bên ngoài phù hợp với yêu cầu của chúng ta. Mà tất cả những việc đó đều có liên quan đến việc nghiên cứu và đánh giá lại triết học phương Tây hiện đại, đặc biệt là sự chuyển hình của triết học phương Tây cận, hiện đại.

Sở dĩ trong việc kế thừa và phát triển triết học truyền thống Trung Quốc, phải được tiến hành dưới sự chỉ đạo của chủ nghĩa Marx, kết hợp với nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại, là vì triết học mácxít dù nói về nguồn gốc lý luận hay sự phát triển đương đại, đều gắn liền với sự chuyển hình của triết học phương Tây cận, hiện đại và sự phát triển trong đương đại. Do đó, chỉ có thật sự nghiên cứu và đánh giá đúng triết học phương Tây hiện đại, mới có thể lý giải đúng đắn, toàn diện và vận dụng một cách sáng tạo chủ nghĩa Marx. Trong việc chúng ta vận dụng chủ nghĩa Marx để nghiên cứu triết học và văn hóa truyền thống Trung Quốc, cần tổng kết những thành công và tồn tại cần rút ra

bài học kinh nghiệm, vì chúng ta liên quan đến thành bại của việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại.

Xét từ yêu cầu thực hiện hiện đại hóa và xây dựng chủ nghĩa xã hội mang đặc sắc Trung Quốc, việc kế thừa và phát triển triết học truyền thống Trung Quốc cần kết hợp với việc nghiên cứu và đánh giá lại triết học phương Tây hiện đại. Bởi lẽ triết học và văn hóa truyền thống Trung Quốc được hình thành trên cơ sở nền kinh tế tiểu nông cá thể, nhỏ hẹp, bị sự chế ước của tôn giáo và đặc điểm cơ cấu xã hội nhà nước là một. Tuy nó có di sản vô cùng phong phú và đặc sắc, song bản thân không thể phù hợp hoàn toàn với yêu cầu nói trên, cần được cải tạo, tiếp thu một cách có phê phán. Việc này liên quan chặt chẽ tới việc nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại. Ví dụ, việc xây dựng hiện đại hóa của Trung Quốc cần học hỏi và theo gương kinh nghiệm phong phú và khoa học kỹ thuật tiên tiến của các nước phương Tây thực hiện thể chế kinh tế thị trường. Ở phương Tây tất cả những cái đó đều liên quan tới triết học. Mặt khác, hiện đại hóa của Trung Quốc cần phải tránh lặp lại rất nhiều tệ đoan trong quá trình hiện đại hóa của phương Tây. Những gì triết học phương Tây hiện đại đã phê phán chỉ ít có thể nhắc nhở chúng ta cảnh giác, các sai lầm của phương Tây là cái gương của người đi trước chúng ta.

Sự kế thừa và phát triển triết học truyền thống Trung Quốc phải phù hợp với yêu cầu của xã hội ta hướng ra thế giới, hướng tới tương lai. Triết học và văn hóa Trung Quốc cần mở cửa, đối thoại và giao lưu với triết học và văn hóa các nước, nhất là các nước phương Tây.

4.3. Nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại và triết học Trung Quốc hướng tới thế kỷ 21

Dù nói trong phạm vi Trung Quốc hay thế giới, hướng tới thế kỷ 21 đều ngụ ý rằng, các phương diện khoa học kỹ thuật, kinh tế, xã hội sẽ có những thay đổi sâu sắc. Triết học cũng sẽ như vậy. Triết học trong thế kỷ 21 sẽ phát triển theo hướng nào? Giới triết học Trung Quốc và thế giới thảo luận sôi nổi, đưa ra nhiều ý kiến. Khó có thể đưa ra dự đoán chính xác hình thức cụ thể của sự phát triển triết học trong thế kỷ 21 sẽ ra sao, ai cũng khó đưa ra dự đoán chính xác. Nhưng trong các xu hướng khả thể, thì sự tiếp cận và giao lưu giữa các loại hình triết học khác nhau (bao gồm các trào lưu, trường phái triết học phương Tây hiện đại, triết học mácxít và triết học phi mácxít, đặc biệt là triết học Trung Quốc và triết học phương Tây) sẽ là xu thế tất nhiên.

Nếu nói thế kỷ 19 và thế kỷ 20 là thế kỷ đối kháng và xung đột, thì cùng với việc chấm dứt Chiến tranh lạnh và loài người phải đối diện với các thách thức chung, thế kỷ 21 sẽ là thế kỷ cạnh tranh trong hòa bình và hiệp thương đối thoại. Đối kháng và xung đột sẽ không nhanh chóng tiêu tan, trong phạm vi cục bộ rất có thể sẽ trở nên ác liệt hơn, song cuối cùng sẽ phải giải quyết thông qua hiệp thương và đối thoại. Trong tình hình đó, thế đối lập trước kia trong lĩnh vực triết học tất nhiên sẽ được hòa giải, hình thức tranh luận thương thảo sẽ được ngày càng nhiều người chấp nhận. Thực ra, giới triết học phương Tây đã bắt đầu thể hiện rõ khuynh hướng này. Có một số triết gia không chỉ cố gắng vượt qua sự đối lập giữa các trường phái và trào lưu trong triết học phương Tây, mà còn cố tìm tiếng nói chung giữa triết học mácxít với triết học phi mácxít. Điều này không có nghĩa đòi các trường phái triết học từ bỏ nguyên tắc và niềm tin của mình, mà có nghĩa không nên tuyệt đối hóa chúng, hãy có thái độ mở cửa và khoan dung với các trường phái khác. Triết học mácxít trong khi kiên trì nguyên tắc và niềm tin của mình, sẽ đồng thời chú ý đối thoại với triết học phi mácxít, qua đó tiếp thu các thành quả có giá trị.

Vấn đề quan hệ văn hóa Đông Tây, quan hệ triết học Đông Tây từng diễn ra tranh luận lâu dài, gay gắt. Người ta khó đạt được nhận thức chung do nhiều nguyên nhân. Sự khác nhau về truyền thống lịch sử văn hóa, về phương thức tư duy, từ đó dẫn đến thành kiến và hiểu lầm nhau là nguyên nhân chủ yếu. Khi công cuộc hiện đại hóa của phương Tây đạt tới đỉnh cao, các nhà tư tưởng phương Tây dĩ nhiên tin tưởng hoàn toàn vào triết học và văn hóa phương Tây mang đặc trưng lý tính và khoa học, còn đối với triết học và văn hóa phương Đông không mang đặc trưng ấy thì họ tất nhiên xem thường và lờ đi. Tương tự, khi các nước phương Đông, như Trung Quốc, ở trong thời kỳ gọi là tiền hiện đại, thì các nhà tư tưởng ở đây cũng không thể hiểu sâu về triết học và văn hóa của phương Tây. Trong tình hình đó, đòi có sự giao lưu giữa đôi bên là không thực tế. Nhưng khi lịch sử bước sang thế kỷ 21, khi triết học và văn hóa phương Tây “hiện đại” đầy rẫy mâu thuẫn và khủng hoảng, mất đi sự mê tín vào lý tính và khoa học, đòi hỏi vượt qua chúng, chuyển sang đi tìm lối thoát trong văn hóa phương Đông; các nước phương Đông thì bước vào thời kỳ “hiện đại hóa”, có nhận thức về lý tính và khoa học xuất hiện từ sớm ở phương Tây, yêu cầu vượt qua truyền thống vốn có, thì đôi bên tất nhiên sẽ tìm được cây cầu nối sự thông hiểu lẫn nhau. Do vậy, nếu nói thế kỷ 20 là thế kỷ triết học và văn hóa Đông Tây tách biệt và đối lập nhau,

thì thế kỷ 21 sẽ là thế kỷ hai bên tiếp xúc và thông hiểu lẫn nhau. Đưa di sản triết học ưu tú của Trung Quốc hướng ra thế giới, đưa tinh thần hiện đại của phương Tây du nhập vào Trung Quốc, có lẽ sẽ là con đường tất yếu hướng tới thế kỷ 21 mà triết học Trung Quốc sẽ đi.

Bản sao lưu trữ

CHƯƠNG 1

Chủ nghĩa thực chứng

§1. Khái luận về chủ nghĩa thực chứng

1. Tình cảnh bế tắc của siêu hình học truyền thống và sự hình thành chủ nghĩa thực chứng

Chủ nghĩa thực chứng là trường phái đầu tiên trong lịch sử triết học phương Tây đã đề xuất là phải dùng tinh thần của khoa học tự nhiên thực chứng để cải biến và vượt qua siêu hình học truyền thống. Chủ nghĩa thực chứng được hình thành khi triết học phương Tây cận đại bị khủng hoảng và nổi lên làn sóng phê phán triết học truyền thống. Nó xuất hiện sớm nhất vào thập niên 30 thế kỷ 19 ở nước Pháp, vào thập niên 40 ở nước Anh. Đại biểu chính có nhà triết học Pháp August Comte, hai nhà triết học Anh là James Mill và Herbert Spencer.

Giữa thế kỷ 19, cùng với việc giải thể chủ nghĩa lý tính cận đại mà Hegel là đại biểu, triết học cổ điển Đức cận đại cực thịnh một thời đi đến chỗ kết thúc. Sự kết thúc này báo trước sự chấm dứt của toàn bộ triết học phương Tây cận đại, sự xuất hiện một trào lưu tư tưởng mới có phương thức tư duy triết học khác với triết học truyền thống. Trào lưu đó đã xuất hiện sớm nhất ở Pháp, Anh là hai nước có điều kiện đặc thù phù hợp.

Ở nước Anh thế kỷ 18, hoài nghi luận do D. Hume đề xuất ở mức độ nhất định đã báo trước sự chấm dứt của hệ thống triết học siêu hình cận đại với trường phái lấy kinh nghiệm là chính. Sự phát triển của triết học Anh sau đó đại thể đi theo con đường của D. Hume có thái độ hoài nghi đối với siêu hình học truyền thống. Mặc dù phái thực chứng học Tô Cách Lan do Thomas Reid (1710-1796) đứng đầu và một số triết gia khác (trong đó có một số triết gia theo chủ nghĩa duy tâm tôn giáo) từ các góc độ khác nhau tiến hành phê phán D. Hume, song sự phê phán này phần lớn chưa thể vượt qua nhãn giới của siêu hình học truyền thống. Sau D. Hume, trước chủ nghĩa thực chứng, trong nền triết học Anh không có trường phái nào có ảnh hưởng quan trọng cả.

Thời kỳ đồng thời với hoạt động của D. Hume, tức thời kỳ nung nấu chuẩn bị cuộc đại cách mạng Pháp thế kỷ 18, hưởng ứng ngọn cờ chủ nghĩa lý tính của đại cách mạng, xuất hiện phong trào chủ nghĩa khai mông và chủ nghĩa duy vật đề cao lý tính. Họ có đóng góp cực kỳ quan trọng vào sự phát triển của triết học phương Tây. Nhưng sau đại cách mạng cuối thế kỷ 18, ở nước Pháp xuất hiện một tình hình kinh tế, chính trị hết sức phức tạp. Một xã hội và quốc gia lý tính vốn được lý tưởng hóa giờ đây trên nhiều phương diện ngày càng bộc lộ sự lừa dối của nó; quan niệm lý tính vốn được thần thánh hóa cũng bộc lộ rõ tính ảo tưởng. Niềm tin vào lý tính của mọi người bắt đầu lung lay, thậm chí tiêu tan, phong trào chủ nghĩa khai mông và chủ nghĩa duy vật ca ngợi lý tính vạn năng hầu như cũng tắt lịng. Từ đầu thế kỷ 19, trong lĩnh vực triết học Pháp cũng xuất hiện tình trạng hỗn loạn. Một số trường phái triết học coi thường lý tính thừa cơ lưu hành, trong đó có triết học Thiên Chúa giáo của Joseph Marie de Mestre (1753-1821), thuyết duy linh của Maine de Biran (1766-1824).

Cục diện đó trong triết học Pháp chứng tỏ nền triết học đầy tinh thần chủ nghĩa lý tính, tương ứng với tình hình tinh thần vào thời kỳ cách mạng tư sản ở hai quốc gia kia, trong điều kiện lịch sử đã thay đổi, đã bị thách thức, thậm chí bị khủng hoảng, không còn khả năng thích nghi với yêu cầu của điều kiện lịch sử mới. Một vài thứ triết học vốn bị phê phán, nay thừa cơ trỗi dậy. Nhưng khuynh hướng duy tâm tư biện, thậm chí thần bí của chúng ta, càng không thể

thích nghi với trào lưu của thời đại. Trong tình hình đó cần có trường phái triết học mới thay thế.

Thời kỳ mới rốt cuộc cần thứ triết học như thế nào? Đối với giai cấp tư sản chiếm địa vị thống trị trong xã hội đương thời, do cách mạng tư sản đã tiến hành, hiện tại không cần đến triết học khái mông hồi trước mang tính chất cách mạng nữa. Nhưng về mặt chính trị, họ vẫn quan tâm mong cho cái xã hội tư bản chủ nghĩa đã xác lập được tiến bộ; về mặt kinh tế thì họ đại biểu cho sức sản xuất mới, mong muốn sản xuất tư bản chủ nghĩa và nền khoa học kỹ thuật phục vụ nó phát triển thật mạnh mẽ. Nghĩa là họ cần một thứ triết học đã không đề xướng cách mạng, chỉ có tác dụng thúc đẩy tiến bộ xã hội; đã không nhấn mạnh lý tính vạn năng, lại cũng không vứt bỏ lý tính, mà chỉ hạn chế quyền uy tuyệt đối của lý tính; đã không đi sâu vào thực tại, lại không phủ định đời sống thường ngày và tính thực tại của kinh nghiệm; đã không bài xích tín ngưỡng tôn giáo, lại ra sức đề xướng sự phát triển của khoa học. Chủ nghĩa thực chứng xuất hiện ở hai nước Anh, Pháp đương thời chính là thứ triết học nói trên. Do vậy ta có thể nói rằng chủ nghĩa thực chứng là sản phẩm tất nhiên của thời đại.

Về đường lối tư tưởng cơ bản mà nói, chủ nghĩa thực chứng là sự tiếp tục, trong điều kiện lịch sử mới, triết học chủ nghĩa kinh nghiệm của D. Hume, người đề xướng hoài nghi luận đối với siêu hình học truyền thống. Nhưng lại căn cứ tình hình mới mà có nhiều cải biến và bổ sung lý luận của D. Hume. Điều này thể hiện ở chỗ họ vẫn coi kinh nghiệm là cơ sở của toàn bộ triết học, nhưng cho rằng kinh nghiệm phải có được nhờ chiếu theo yêu cầu của khoa học tự nhiên thực chứng; chỉ có ý nghĩa và giá trị khoa học mới có thể được khoa học kiểm nghiệm. Họ muốn lấy đó để khắc phục tính tư biện và tính trừu tượng của triết học chủ nghĩa kinh nghiệm truyền thống, để khỏi bị triết học tư biện lý tính lật đổ, mà ngược lại, có thể lật đổ triết học tư biện. Liên quan đến nó, họ kế thừa và phát triển chủ nghĩa hiện tượng của D. Hume, không chỉ yêu cầu giới hạn triết học trong phạm vi hiện tượng (kinh nghiệm), phủ định khả năng nhận thức thực tại ở bên ngoài kinh nghiệm (vật chất hoặc tinh thần), mà còn đòi từ bỏ nghiên cứu vấn đề bản thể luận đối với cơ sở, bản chất của thế giới. Có điều là họ lại muốn yêu cầu vượt qua sự phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật để tránh hoặc làm nhẹ màu sắc hoài nghi luận quá mức của D. Hume, nhấn mạnh sức mạnh của tri thức loài người, nhấn mạnh khả năng vận dụng khoa học thực chứng để cải tạo tự nhiên và xã hội. Về phương pháp luận, họ vứt bỏ cơ giới luận mà các triết gia thế kỷ 17-18 du nhập từ lực học, tiếp nhận phương pháp khoa học tự nhiên từ thế kỷ 19 trở đi. Họ thừa nhận sự vận động biến đổi của giới tự nhiên và xã hội, nhưng chủ yếu họ dùng tiến hóa luận

là thứ có ảnh hưởng tương đối lớn trong khoa học tự nhiên đương thời để giải thích sự vận động biến đổi, phản đối phép biện chứng liên quan đến chủ nghĩa lý tính của Hegel. Về mặt chính trị xã hội, họ tránh công khai đứng về phía bảo thủ, phản động, biểu thị đề xướng khoa học, tiến bộ và cải cách, song lại không tán thành các loại lý luận cách mạng.

2. Sự lưu truyền của chủ nghĩa thực chứng

Chủ nghĩa thực chứng với đại biểu chủ yếu là August Comte, James Mill và Herbert Spencer, đã hình thành nên một trào lưu tư tưởng có ảnh hưởng rộng lớn ở phương Tây. Giữa và cuối thế kỷ 19 ở hai nước Anh, Pháp đã xuất hiện một lớp người tin theo họ.

Ở Pháp, có các nhà thực chứng chủ nghĩa khá nổi là Lafitté, Littre, Taine, Renan. Pierre Lafitté (1825-1903) là giáo sư đại học, năm 1881 trong Hội thực chứng thành lập ở London, Lafitte được coi như lãnh tụ. Lafitte và một số ủy viên Hội này nhấn mạnh nhận thức luận của chủ nghĩa thực chứng mà coi thường các học thuyết tôn giáo và xã hội khác, thậm chí cho rằng về mặt này August Comte đã xa rời lý luận của chủ nghĩa thực chứng.

Emile Littre (1801-1881) từng nghiên cứu y học và ngôn ngữ học, năm 1871 được bầu làm Viện sĩ Viện hàn lâm khoa học Pháp. Từ thập niên 40, Emile Littre kết bạn với August Comte, bị thuyết phục bởi triết học thực chứng của August Comte, nên năm 1845 xuất bản luận văn "*Bàn về triết học thực chứng*". Do bất đồng với August Comte, năm 1852 Emile Littre tuyệt giao với August Comte, nhưng vẫn tán thành quan điểm cơ bản của chủ nghĩa thực chứng Comte. Sau đó Emile Littre còn xuất bản một số bài viết bàn về phát triển chủ nghĩa thực chứng.

Hippolyte-Adolphe Taine (1828-1893) là một nhân vật quan trọng trong giới tư tưởng Pháp nửa sau thế kỷ 19. Taine tốt nghiệp Trường cao đẳng Sư phạm Paris, năm 1864 bắt đầu dạy ở Viện mỹ thuật Paris. Taine nuôi ý định kết hợp quan điểm chủ nghĩa thực chứng với quan điểm tư biện siêu hình học của Barus Spinoza và Hegel, từ đó thể hiện khuynh hướng tách khỏi chủ nghĩa thực chứng A. Comte. Về các lĩnh vực tâm lý học, mỹ học, văn học sử và tư tưởng xã hội, Taine đều có trước tác, trong đó tác phẩm "*Triết học nghệ thuật*" xuất bản năm 1865 có ảnh hưởng khá lớn trong lịch sử mặt học phương Tây.

Jeseph Ernest Renan (1823-1892) không phải là nhà triết học chuyên nghiệp, mà là nhà tôn giáo, có không ít tác phẩm về tôn giáo, nhất là cuốn

“*Truyện Jesus*” (năm 1863). Renan nghi ngờ tính chân thực của tôn giáo truyền thống, nên từ bỏ hoạt động tôn giáo mà làm triết học, đồng thời đi sâu nghiên cứu ngôn ngữ và văn hóa. Renan cũng rất hứng thú với khoa học tự nhiên, ca ngợi khoa học là một trong những thành tựu thiên tài của nhân loại. Trong lĩnh vực triết học, Renan tuy tiếp thu quan điểm chủ nghĩa thực chứng của August Comte, song Renan không phải là một người theo chủ nghĩa thực chứng triệt để. Renan muốn cách tân tôn giáo và đem tôn giáo kết hợp với quan điểm chủ nghĩa thực chứng.

Ở nước Anh, nửa sau thế kỷ 19, những người tiếp cận với chủ nghĩa thực chứng của James Mill và Herbert Spencer, có các triết gia Bain và Sidgwick.

Alexander Bain (1818-1903) là nhà tâm lý học nổi tiếng theo quan điểm chủ nghĩa liên tưởng và chủ nghĩa thực chứng, giảng dạy môn logic học ở bậc đại học thời kỳ 1860-1880. Bain chơi thân với James Mill, tự xưng là đệ tử của James Mill (Nhưng James Mill cho rằng Bain không dựa vào quan điểm của ông mà tự đưa ra quan điểm của Bain). Bain định sửa đổi thuyết bất khả tri trong chủ nghĩa thực chứng của Herbert Spencer, song chưa vượt qua được phạm vi thuyết đó. Bain không bằng lòng việc tâm lý học liên tưởng chỉ nghiên cứu hoạt động tâm lý trong lĩnh vực cảm giác và lý trí, mà chủ trương mở rộng sang lệnh cho tâm trạng và ý chí, muốn xây dựng tâm lý học thực nghiệm thành một môn khoa học độc lập. Trong lĩnh vực luân lý học, Bain có sửa đổi và phát huy quan điểm chủ nghĩa công lợi trong chủ nghĩa thực chứng.

Henry Sidgwick (1838-1900) là cán bộ nghiên cứu, giáo sư triết học đạo đức Trường đại học Cambridge. Trong tác phẩm như “*Phương pháp của luân lý học*” (năm 1874), Sidgwick phát triển thêm một bước luân lý học công lợi của chủ nghĩa thực chứng.

Ở London còn một số nhà triết học truyền bá chủ nghĩa thực chứng của A. Comte, như Richard Congreve (1818-1899), John Henry Bridges (1832-1906).

Ngoài hai nước Anh, Pháp, chủ nghĩa thực chứng còn được truyền bá khá rộng ở các nước phương Tây khác, như ở Mỹ vào thập niên 70-80 thế kỷ 19, chủ nghĩa thực chứng (đặc biệt của Herbert Spencer) lưu hành và có ảnh hưởng rất rộng.

Chủ nghĩa thực chứng là trường phái triết học không chỉ của thế kỷ 19, nó còn có ảnh hưởng mạnh mẽ trong sự phát triển của triết học phương Tây sau đó. Vì nó nhấn mạnh sớm nhất rằng triết học phải lấy khoa học tự nhiên làm mẫu mực, nên được coi là đã khai sáng ra trào lưu “chủ nghĩa khoa học” trong

triết học phương Tây hiện đại. Một số trường phái triết học khoa học, như chủ nghĩa Mach, chủ nghĩa thực chứng logic lưu hành rất rộng ở các nước phương Tây sau này là sự kế tục của chủ nghĩa thực chứng trong điều kiện lịch sử mới. Chủ nghĩa Kant Mỹ, chủ nghĩa thực dụng cũng có một số quan điểm gần với chủ nghĩa thực chứng.

§2. Chủ nghĩa thực chứng của A. Comte

1. Hoạt động sinh thời của A. Comte

August Comte (1789-1857) là người sáng lập chủ nghĩa thực chứng, là đại biểu lớn nhất của chủ nghĩa thực chứng ở nước Pháp. A. Comte ra đời trong một gia đình viên chức thuế quan theo Thiên Chúa giáo, có khuynh hướng bảo hoàng, ở Monterey nước Pháp. Năm 14 tuổi, A. Comte tuyên bố không theo Thiên Chúa giáo nữa, về chính trị cũng chuyển từ lập trường phái bảo hoàng sang theo phái cộng hòa. Thời gian 1814-1816, A. Comte học Trường kỹ thuật tổng hợp Paris, chủ yếu học số học, được mấy nhà khoa học nổi tiếng hướng dẫn. Thời gian này A. Comte đã hình thành niềm tin rằng xã hội phải do những nhà khoa học kiệt xuất lãnh đạo. Năm 1816, Trường này bị phái bảo hoàng trở lại kiểm soát, A. Comte bị đuổi khỏi trường, song vẫn ở lại Paris, đọc không ít sách triết học, chính trị, kinh tế và lịch sử, từng có thời gian đi làm gia sư số học. Thời gian 1817-1824, A. Comte làm thư ký cho nhà xã hội chủ nghĩa không tưởng lừng danh Saint Simon. Lúc này tư tưởng chủ nghĩa thực chứng đã bắt đầu hình thành ở A. Comte, trong “*Kế hoạch nghiên cứu khoa học để tổ chức lại xã hội*” viết năm 1822 đã phác họa những nét chính của tư tưởng chủ nghĩa thực chứng, trong đó có một vài tư tưởng chịu ảnh hưởng rõ rệt của Saint Simon. Nhưng giữa A. Comte và Saint Simon có những khác biệt lớn về mặt chính trị và tư tưởng lý luận, nên cuối cùng đôi bên tuyệt giao. Sau khi chia tay với Saint Simon, suốt một thời gian dài A. Comte không có việc làm cố định. Năm 1826, A. Comte bắt đầu mở lớp dạy triết học thực chứng, sau vì bị bệnh và hôn nhân bất ổn mà bỏ dở, đến năm 1829 mới phục hồi. Năm 1833, A. Comte trở lại Trường kỹ thuật tổng hợp Paris làm giáo viên số học. A. Comte cho rằng việc xây dựng hệ thống triết học thực chứng có ý nghĩa phân định thời đại, cho nên tuy cá nhân gặp nhiều trắc trở, A. Comte vẫn không mệt mỏi

ngiên cứu và tuyên truyền trong lĩnh vực này. Năm 1848, A. Comte thành lập Hội nghiên cứu triết học thực chứng chuyên truyền bá tư tưởng chủ nghĩa thực chứng. Cuối đời, A. Comte muốn thành lập “Đảng trật tự và tiến bộ” trong tầng lớp trí thức dựa trên lý luận chủ nghĩa thực chứng, nhưng không thành công.

Trước tác chủ yếu của A. Comte là “*Giáo trình triết học thực chứng*” gồm 6 tập (1830-1842). Ngoài ra còn có “*Bàn về tinh thần của triết học thực chứng*” (1844), “*Khái luận chủ nghĩa thực chứng*” (1848), “*Hệ thống chính trị thực chứng*” (1851-1854), “*Hỏi đáp về giáo nghĩa tôn giáo thực chứng*” (1853). Sau khi A. Comte qua đời, còn xuất bản 4 quyển sách của ông. Sách của A. Comte thời gian đầu và thời gian cuối có một số quan điểm khác nhau. Ví dụ, thời kỳ đầu, A. Comte tôn sùng khoa học, có thái độ phê phán tôn giáo; cuối đời ông lại muốn xây dựng Nhân đạo giáo làm tôn giáo thực chứng. Song quan điểm cơ bản của A. Comte không thay đổi. A. Comte muốn xây dựng một hệ thống chủ nghĩa thực chứng bao trùm hết thảy, “tổng hợp” lý luận về các phương diện triết học và khoa học, xã hội và chính trị, tôn giáo và đạo đức thành một chỉnh thể thống nhất, đều làm lý luận “thực chứng”. A. Comte dùng tư tưởng, tình cảm và hành động để thuyết minh triết học và khoa học, xã hội và chính trị, tôn giáo và đạo đức. Trong đó triết học là cơ sở, chính trị là mục đích, còn tôn giáo và đạo đức thì kết hợp triết học với chính trị.

2. Lý luận cơ bản của chủ nghĩa thực chứng

Nguyên tắc cơ bản của chủ nghĩa thực chứng A. Comte là cho rằng triết học cần lấy khoa học tự nhiên thực chứng làm căn cứ, lấy sự thực có thể quan sát và thực nghiệm cùng tri thức làm nội dung; từ bỏ một số yếu tố gọi là tuyệt đối mà thần học và siêu hình học tư biện nghiên cứu, song không thể chứng minh bản chất trừu tượng. Tóm lại, lấy tri thức thực chứng để thay thế khái niệm thần học và siêu hình học tư biện.

A. Comte đồng ý với các triết gia cổ đại như Aristotel coi triết học như hệ thống các quan điểm, khái niệm của loài người, nhưng cho rằng cần lấy nó làm hệ thống thực chứng, chứ không phải hệ thống tư biện. A. Comte viết: “Mọi thuộc tính bản chất đều khái quát trong một từ thực chứng này, tôi đưa từ này vào làm tên gọi cho triết học mới”¹. Cái gọi là thực chứng là chỉ những gì có ý nghĩa “thực tại”, “hữu dụng”, “xác định”, “tinh xác”, “khẳng định”, “tương đối”. Triết học thực chứng là một thứ triết học cung cấp cho mọi người những

¹ A. Comte: “*Khái luận chủ nghĩa thực chứng*”. London năm 1865, (tiếng Anh), trang 8.

tri thức “thực tại”, “hữu dụng”, “xác định”, “tinh xác”, mang tính xây dựng, làm “thuộc tính cao nhất” của trí tuệ loài người. Thứ triết học này thống nhất với khoa học tự nhiên thực chứng. Nếu nói các môn khoa học tự nhiên thực chứng lấy những sự vật và hiện tượng có thể quan sát làm đối tượng nghiên cứu, lấy việc phát hiện qui luật của chúng làm mục đích, thì nhiệm vụ của triết học thực chứng là khảo sát qui luật của các môn khoa học tự nhiên và các phương pháp mà nó sử dụng.

Triết học thực chứng do A. Comte đề xướng ở mức độ nhất định phù hợp với trào lưu phát triển khoa học của châu Âu. Từ thời Phục hưng, khoa học tự nhiên thực nghiệm được phát triển mạnh mẽ, triết học thời kỳ này thiên về dùng lý tính, phản đối tín ngưỡng, hiển nhiên đã có tác dụng thúc đẩy khoa học phát triển. Nhưng nhiều triết gia thường coi triết học của họ là “khoa học của mọi khoa học”. Dù một số triết gia phái kinh nghiệm coi thí nghiệm và kinh nghiệm là cơ sở của triết học, do tách rời việc nghiên cứu cụ thể khoa học tự nhiên, triết học của họ có tính tư biện rõ ràng, ở mức độ nhất định trở thành siêu hình học tư biện, mà họ lại cố bắt khoa học tự nhiên phục vụ thứ triết học đó.

Trong triết học Hegel, khoa học tự nhiên là sản phẩm phát triển quan niệm tuyệt đối hóa của Hegel. Các nhà triết học phương Tây cận đại, đặc biệt những người theo phái lý tính, càng về sau càng kìm hãm sự phát triển của khoa học tự nhiên thực nghiệm. Đến thế kỷ 19, sau khi các môn khoa học tự nhiên thực nghiệm lần lượt tách ra khỏi triết học tự nhiên, phá vỡ sự kìm hãm của triết học tự nhiên tư biện siêu hình, thì các nhà triết học lên tiếng hưởng ứng. Việc A. Comte đề xướng lấy triết học thực chứng thay thế triết học siêu hình cũ (bao gồm khoa học tự nhiên) là một ví dụ về sự hưởng ứng đó.

Nhưng triết học thực chứng của A. Comte khi phản đối sự trói buộc của siêu hình học tư biện đối với khoa học, lại sa vào tính phiến diện khác.

A. Comte phủ định việc triết học nghiên cứu vấn đề bản thể luận, thế giới quan; phủ định chủ nghĩa duy vật, điều này tất nhiên khiến A. Comte đem cả triết học và khoa học giới hạn trong phạm vi hiện tượng, làm cho chúng mất đi cơ sở hiện thực, khách quan. A. Comte nhấn mạnh tri thức thực tại, hữu dụng mà triết học thực chứng của ông khẳng định, đơn thuần là tri thức về những vật nằm trong phạm vi hiện tượng. Còn nguyên nhân tạo ra các hiện tượng đó là gì? Bản chất của sự vật đằng sau hiện tượng là gì? Mối quan hệ nhân quả, tính qui luật khách quan của sự vật là gì? Đều không thuộc phạm vi tri thức thực chứng, việc nghiên cứu chúng đối lập với tinh thần của chủ nghĩa thực chứng.

Quan điểm của A. Comte đã phát triển thêm một bước chủ nghĩa hiện tượng của Hume, cho nên còn được gọi là chủ nghĩa Hume mới.

A. Comte cũng thừa nhận đối tượng nghiên cứu của mỗi môn khoa học là qui luật trong phạm vi môn học đó, thậm chí tuyên bố trật tự thế giới bên ngoài do khoa học vạch ra là cơ sở khách quan cho hệ thống triết học thực chứng của ông. A. Comte thừa nhận hiện tượng đời sống loài người tuy luôn biến đổi hơn bất kỳ hiện tượng nào khác, song cũng phục tùng qui luật bất biến. Lý trí, tư tưởng của con người “được cơ sở khách quan, tức là tính tất nhiên bất biến của thế giới bên ngoài xác định”. Do đó, A. Comte tuyên bố nhiệm vụ căn bản của triết học thực chứng và mọi khoa học thực chứng là “phát hiện chính xác các qui luật tự nhiên”. Ở mức độ nhất định, việc A. Comte thừa nhận sự tồn tại của qui luật khách quan, tư tưởng con người phải phục tùng qui luật của thế giới bên ngoài, là có nhân tố hợp lý, thậm chí gần với chủ nghĩa duy vật. Nhưng cũng chỉ là ở một mức độ nhất định mà thôi. Bởi lẽ cái qui luật tự nhiên mà A. Comte nói đến, không phải chỉ tính qui luật, tính tất yếu, bản chất nội bộ của tồn tại khách quan, mà chỉ quan hệ bên ngoài giữa các hiện tượng, cũng tức là “phù hợp quan hệ trước sau và quan hệ tương tự”. A. Comte cho rằng khoa học chỉ có thể kể lại sự thực, mà không thể thuyết minh sự thực; khoa học chỉ nêu câu hỏi là cái gì, chứ không nêu câu hỏi tại sao? Ví dụ như qui luật vạn vật hấp dẫn của Newton, mọi người chỉ cần biết các hiện tượng trong vũ trụ đều phục tùng qui luật ấy là được; chỉ cần biết lực hút cố định giữa các phân tử tỉ lệ thuận với khối lượng của chúng, tỉ lệ nghịch với bình phương khoảng cách giữa chúng là được. “Còn về chuyện bản thân lực hút ấy là gì, vì sao có lực hút như thế, thì chúng ta không thể nào giải quyết, không còn thuộc phạm vi triết học thực chứng; chúng ta có đủ lý do nhường nó cho óc tưởng tượng của các nhà thần học hoặc giao cho các nhà siêu hình học lý giải”¹.

Tóm lại, nếu xét về việc A. Comte từ bỏ siêu hình học tư biện, yêu cầu xây dựng triết học trên cơ sở khoa học tự nhiên thực chứng, thì triết học của A. Comte có tiến bộ quan trọng so với triết học cổ điển phương Tây (trong đó có triết học cận đại). Nhưng do A. Comte phủ định chung chung ý nghĩa thế giới quan của triết học, giới nghiên cứu khoa học và triết học trong phạm vi hiện tượng, quy kết qui luật tự nhiên và mọi qui luật khách quan vào quan hệ trước sau, quan hệ tương tự bên ngoài giữa các hiện tượng, nên A. Comte đã sa vào vết xe đổ của chủ nghĩa hiện tượng và chủ nghĩa bất khả tri của Hume.

¹ A. Comte: “*Giáo trình triết học thực chứng*”, trang 31.

3. Lý luận ba giai đoạn phát triển

Tư tưởng cơ bản của triết học thực chứng A. Comte có quan hệ mật thiết với luận về ba giai đoạn phát triển do ông đề xướng, cái sau luận chứng cho cái trước. A. Comte cho rằng triết học thực chứng lấy sự ra đời và tiến bộ của khoa học tự nhiên làm tiền đề, sự ra đời và tiến bộ của khoa học tự nhiên lại là kết quả phát triển của lịch sử tư tưởng loài người; muốn nói rõ tính chất và ý nghĩa lịch sử của triết học thực chứng, cần tìm hiểu lịch sử phát triển của tư tưởng nhân loại.

Theo lời A. Comte, khi nghiên cứu toàn bộ sự phát triển của trí tuệ loài người trong các hoạt động khác nhau, ông đã “phát hiện một qui luật căn bản vĩ đại, đó là mỗi một quan điểm, mỗi bộ môn tri thức của chúng ta đều trải qua ba giai đoạn lý luận khác nhau: giai đoạn thần học, còn gọi là giai đoạn hư cấu; giai đoạn siêu hình học, còn gọi là giai đoạn trừu tượng; giai đoạn khoa học, còn gọi là giai đoạn thực chứng”¹. Ba giai đoạn này thể hiện các phương pháp triết học khác nhau về tính chất, thậm chí trái ngược nhau, từ đó đẻ ra ba loại triết học.

Ở giai đoạn thần học, người ta tự do ảo tưởng, tìm hiểu bản tính của vạn vật, tìm nguồn gốc của hiện tượng, truy tìm nguyên nhân cuối cùng của sự vật, yêu cầu thu được tri thức tuyệt đối, nhưng việc đó không làm được, thế là người ta cầu cứu đến sức mạnh siêu nhiên, tức là thần thánh, do đó lúc này các hệ thống tư tưởng tôn giáo chiếm địa vị chủ đạo.

Giai đoạn siêu hình học là biến tướng của giai đoạn thần học. Trong giai đoạn này, người ta dùng khái niệm trừu tượng siêu hình (siêu nghiệm) thay thế sức mạnh siêu nhiên để giải thích hết thảy mọi thứ, yêu cầu thu được tri thức tuyệt đối, mang tính bản chất, về sự vật, đồng thời độc đoán lấy một số khái niệm trừu tượng làm tri thức tuyệt đối.

Ở giai đoạn thực chứng, người ta thừa nhận không thể thu được khái niệm tuyệt đối, thế là không đi tìm nguồn gốc và mục đích của vũ trụ, không đòi biết nguyên nhân nội tại của các hiện tượng nữa, mà chỉ dùng suy lý và quan sát để phát hiện quan hệ trước sau, quan hệ tương tự bất biến giữa các hiện tượng. Người ta đem việc nghiên cứu và giải thích mọi sự vật giới hạn trong phạm vi thế giới hiện tượng. Thái độ như thế đối với sự vật và thế giới cũng chính là thái độ của khoa học thực chứng; giai đoạn thực chứng cũng là giai đoạn khoa học, phương pháp triết học thực chứng cũng là phương pháp của khoa học.

¹ A. Comte: “Giáo trình triết học thực chứng”, trang 25.

A. Comte cho rằng giai đoạn thần học là xuất phát điểm tất nhiên trong sự phát triển của tư tưởng (trí tuệ) loài người, giai đoạn thực chứng là giai đoạn phát triển cao nhất của sự phát triển tư tưởng loài người. Ở giai đoạn siêu hình học, tư tưởng và niềm tin của giai đoạn thần học bị phê phán, điều kiện ra đời và phát triển các tư tưởng và niềm tin của giai đoạn thực chứng đang hình thành. Do đó, giai đoạn siêu hình học là giai đoạn quá độ từ giai đoạn thần học sang giai đoạn thực chứng.

Sự phát triển từ thần học siêu hình đến khoa học vừa là qui luật phát triển tư tưởng của cả loài người, vừa là qui luật phát triển tư tưởng của cá nhân, hoặc nói sự phát triển của trí tuệ cá nhân là một loại minh chứng đối với qui luật đó. Giống như chỉ cần loài người tiếp tục tồn tại, sự phát triển tư tưởng ắt trải qua ba giai đoạn, thì một cá nhân chỉ cần không chết yểu, sự phát triển tư tưởng ắt cũng trải qua ba giai đoạn.

A. Comte đem liên kết sự phát triển tư tưởng của loài người cùng chế độ xã hội chính trị và sự phát triển của thời đại lịch sử với nhau, cho rằng một chế độ xã hội chính trị nhất định nhất trí với một hình thái phát triển tư tưởng nhất định. Tương ứng với giai đoạn thần học là trật tự xã hội ở châu Âu cổ đại và trung cổ, khi có sự thống trị của chính trị thần quyền và quân sự. Tương ứng với giai đoạn siêu hình học là chế độ chính trị “thời đại khai mông” ở châu Âu thế kỷ 14-18. Tương ứng với giai đoạn thực chứng là xã hội công nghiệp. Giống như giai đoạn thực chứng là giai đoạn phát triển cao nhất của sự phát triển tư tưởng loài người, xã hội công nghiệp tương ứng cũng là giai đoạn phát triển cao nhất của xã hội loài người. Trong xã hội công nghiệp, đời sống kinh tế trở thành trung tâm chú ý của mọi người, nhà khoa học trở thành người chi phối xã hội, họ căn cứ vào qui luật tự nhiên vĩnh hằng bất biến mà khoa học phát hiện mà khảo sát và điều chỉnh xã hội, họ không chỉ mượn khoa học tự nhiên để kiểm soát môi trường vật lý, mà còn mượn khoa học về con người vừa xuất hiện, tức khoa xã hội học, để kiểm soát môi trường xã hội, làm cho cả xã hội trở nên “hài hòa”, “có trật tự” và “tiến bộ”.

Mục đích A. Comte đưa ra lý luận ba giai đoạn là để biến triết học thực chứng thành triết học hoàn thiện nhất thể hiện tinh thần khoa học hiện đại; đồng thời cũng để biến xã hội công nghiệp (thực tế là xã hội tư bản chủ nghĩa) thành xã hội hoàn thiện nhất.

Lý luận ba giai đoạn có một số nhân tố tích cực, ở một mức độ nhất định có thái độ lịch sử đối với sự phát triển tư tưởng và xã hội loài người, khẳng định quá trình phát triển không ngừng từ thấp đến cao. A. Comte cho rằng sự

xuất hiện của thần học và siêu hình học trong một giai đoạn lịch sử nhất định là điều tất nhiên, chuẩn bị điều kiện cho sự ra đời của phương pháp tư tưởng thực chứng. Ví dụ, thuật chiêm tinh, thuật luyện đan lấy phương pháp tư tưởng thần học làm cơ sở, là hoang đường. Nhưng nếu không có thuật chiêm tinh dẫn dụ lòng người vọng tưởng, không có thuật luyện đan lừa dối, thì người ta sẽ không có được hăng tâm và nghị lực đi thu thập vô số tư liệu quan sát và kinh nghiệm, làm cơ sở cho lý luận thực chứng sau này.

Nhưng lý luận ba giai đoạn có tính phiến diện nghiêm trọng, trong đó chủ yếu nhất là lấy bản thân tư tưởng làm nguyên nhân căn bản của sự phát triển tư tưởng. Đặc điểm của mỗi giai đoạn đều xuất phát từ ham muốn của bản thân tư tưởng, do bản thân tư tưởng quyết định. A. Comte chẳng những không nhận thấy rằng chỉ có xuất phát từ sự phân tích cụ thể điều kiện lịch sử xã hội, mới có thể đưa ra lời giải thích hoàn chỉnh về sự phát triển của tư tưởng loài người, mà chỉ dùng sự phát triển tư tưởng để thuyết minh sự phát triển của lịch sử xã hội, quy kết tiến bộ của loài người là tiến bộ về phẩm chất lý trí và đạo đức mà loài người vốn có. Như thế là thiếu công bằng.

Thứ nữa, A. Comte quy kết sự phát triển từ thấp đến cao của tư tưởng loài người là do phát triển từ thần học siêu hình đến khoa học, thiếu căn cứ sự thực, tuy rằng A. Comte đưa ra không ít dẫn chứng tựa hồ có thể chứng minh lý luận ba giai đoạn. Nhưng đó chỉ là một số ví dụ miêu tả mang tính hiện tượng chủ nghĩa đối với sự phát triển tư tưởng loài người, chưa phản ánh chính xác qui luật của sự phát triển ấy. Bất kể xét từ sự phát triển trí lực của cá nhân hay của cả loài người, người ta đều có thể đưa ra vô số ví dụ phủ định lý luận ba giai đoạn. Thực ra, bản thân A. Comte cũng phát giác sự không phù hợp giữa lý luận với thực tế ấy. Nhưng A. Comte không vì thế mà từ bỏ lý luận, lại bắt thực tế phục tùng lý luận của mình. Ví dụ, A. Comte thừa nhận vào thời kỳ thần học (chẳng hạn thời trung cổ) cũng tồn tại triết học phi thần học, song ông vẫn đem triết học thời kỳ này hoàn toàn quy kết là vật phụ thuộc thần học, thậm chí quy là một bộ phận của thần học. A. Comte thừa nhận trước giai đoạn thực chứng đã có khoa học tự nhiên, thừa nhận người Hy Lạp cổ đại đã đạt thành tựu huy hoàng về số học, nhưng A. Comte lại cho rằng chỉ ở giai đoạn thực chứng mới xuất hiện xã hội học, và chỉ có sự xuất hiện của xã hội học mới làm cho các môn khoa học tự nhiên trở thành khoa học chân chính.

Nguyên tắc cơ bản của triết học thực chứng A. Comte vốn là phản đối xuất phát từ khái niệm trừu tượng, nhấn mạnh phải xuất phát từ thực tế, làm cho khoa học thoát khỏi sự trói buộc của thần học và siêu hình học tư biện. Nhưng khi A. Comte dùng lý luận ba giai đoạn khái quát sự phát triển của tư

tường và xã hội loài người, thì ông lại lấy khái niệm trừu tượng (lý luận ba giai đoạn chỉ là khái niệm trừu tượng không có căn cứ thực tế đầy đủ) làm xuất phát điểm. Như thế là về mặt lý luận, A. Comte sa vào chỗ tự mâu thuẫn với chính mình.

4. Phân loại khoa học và phương pháp khoa học

Triết học thực chứng của A. Comte nhấn mạnh khoa học không dựa vào thần học và siêu hình học, mà tự hình thành; các môn khoa học đặc thù đều là sự phân chia trong nội bộ chính thể khoa học. Chúng ta có quan hệ mật thiết với nhau, thể hiện là một hệ thống từ đơn giản đến phức tạp, từ nói chung đến đặc thù, từ trừu tượng đến cụ thể. Các môn khoa học đặc thù đều có đối tượng nghiên cứu đặc biệt của mình, chúng nghiên cứu các phương diện khác nhau của các loại hiện tượng và sự vật khác nhau, nhưng lại đều lấy quan hệ song song và kế tục của hiện tượng làm gốc. Nhiệm vụ chính của nhà triết học thực chứng là khi khẳng định sự khu biệt của các môn khoa học đặc thù, thì đồng thời thống nhất chúng lại với nhau, xây dựng một sự tổng hợp thực chứng.

A. Comte chính là muốn dùng hệ thống thống nhất của khoa học do nguyên tắc chủ nghĩa thực chứng xây dựng nên để thay thế hệ thống siêu hình học đặt khoa học ở bên dưới triết học.

Theo quan điểm của A. Comte, để đạt được sự tổng hợp thực chứng, trước tiên phải phân loại khoa học. Trong “*Giáo trình triết học thực chứng*”, ông chia khoa học ra sáu môn lần lượt là số học, thiên văn học, vật lý học, hóa học, sinh vật học (sinh lý học), xã hội học (xã hội vật lý học). Trong đó các môn thiên văn học, vật lý học, hóa học thuộc lĩnh vực hiện tượng tự nhiên vô cơ, sinh vật học (sinh lý học) và xã hội học thuộc lĩnh vực hiện tượng hữu cơ, còn số học là công cụ hữu hiệu nhất mà con người dùng để tìm hiểu qui luật tự nhiên, là khoa học phổ biến nhất.

A. Comte cho rằng sự phân loại khoa học cần xuất phát lần lượt từ khoa học đơn giản nhất, trừu tượng nhất, chung chung nhất, đến khoa học tương đối phức tạp và tương đối chung chung, tương đối cụ thể hơn. Ví dụ, số học trừu tượng hơn thiên văn học, thiên văn học lấy số học làm tiền đề, cho nên số học đứng trước thiên văn học. Sinh vật học (sinh lý học) nghiên cứu qui luật sự sống nói chung, trừu tượng hơn so với xã hội học chuyên nghiên cứu con người trong xã hội. Mà xã hội học cũng lấy sinh vật học (sinh lý học) làm tiền đề, sinh lý học phát triển trước xã hội học. Tóm lại, khoa học nào trừu tượng hơn,

đơn thuần hơn thì xếp trước, khoa học nào cụ thể hơn, phức tạp hơn thì xếp sau. Số học là khoa học trừu tượng nhất, đơn thuần nhất; còn xã hội học là khoa học cụ thể nhất, phức tạp nhất. A. Comte cho rằng sự phân loại khoa học kiểu này phù hợp với lịch sử phát triển của khoa học. Môn khoa học phát triển sớm nhất là số học, còn xã hội học thì đến ông mới chính thức đề xuất.

Quan điểm của A. Comte về phương pháp khoa học gắn liền với sự phân loại khoa học của ông. A. Comte cho rằng mỗi môn khoa học đều có trình tự và phương pháp nghiên cứu đặc thù của mình; sự phát triển mỗi môn khoa học sự phát triển của phương pháp hoặc trình tự nghiên cứu đặc thù. Phương pháp khoa học là đa nguyên, nhưng về mặt phương pháp luận, thì các môn khoa học lại thống nhất. Người ta phải quan sát sự vật và hiện tượng, đồng thời thông qua hình thành định luật mà phối hợp sự vật và hiện tượng. Muốn vậy, phải sử dụng các phương pháp giả thiết, diễn dịch và kiểm chứng. Do khoa học xuất hiện sau phải lấy khoa học có trước nó làm tiền đề, nên khoa học xuất hiện sau phải sử dụng phương pháp của khoa học có trước. Số học là khoa học phát triển sớm nhất, trừu tượng nhất, cho nên phương pháp của số học dĩ nhiên cũng phải trở thành phương pháp phổ biến của các khoa học còn lại. Có điều là A. Comte không quy kết phương pháp của mỗi môn khoa học là phương pháp của số học. Trong cách phân loại của A. Comte, khoa học càng cách xa số học, thì phương pháp của nó càng phức tạp hơn. Nhưng dù là xã hội học, cũng vẫn phải sử dụng phương pháp của số học.

Một đặc điểm khác của phương pháp luận khoa học A. Comte là, ông nhấn mạnh các môn khoa học đều phải từ quan điểm chính thể nhìn nhận các sự vật và hiện tượng mà nó nghiên cứu, nếu không sẽ không thành khoa học, bởi lẽ người ta không thể nhận thức sự vật và hiện tượng một cách cô lập. Ví dụ, muốn hiểu hoạt động của một cơ quan cá biệt, cần liên hệ nó với tính chất của cả cơ thể. Muốn hiểu một hiện tượng xã hội, cũng phải liên hệ nó với đặc điểm của cả xã hội và thời đại ấy. Càng từ chính thể để nhận thức sự vật thì càng có được tri thức hoàn chỉnh về sự vật.

Sự phân loại khoa học và phương pháp luận khoa học của A. Comte căn cứ vào tình hình phát triển khoa học thời đại ông, nhằm mục đích phản đối thần học và siêu hình học. Điều này hiển nhiên là có ý nghĩa nhất định. Mối liên hệ nội tại, giữa các môn khoa học, tính lịch sử của sự phát triển khoa học, tính khác biệt và sự thống nhất của phương pháp khoa học và tính chính thể cũng có giá trị khẳng định. Nhưng do A. Comte giới hạn các môn khoa học ở lĩnh vực hiện tượng, quan điểm của ông rõ ràng có khuynh hướng chủ quan. Ví dụ, mặc dù nguyên tắc chủ nghĩa thực chứng của A. Comte nhấn mạnh phải xuất phát từ

sự thực, nhưng khi tiến hành phân loại các khoa học, đặc biệt khi bàn về trật tự phát triển khoa học, thì ông không hề dựa vào sự thực khách quan, mà chỉ là sự võ đoán chủ quan.

5. Xã hội học

Lý luận hiện tượng xã hội mà A. Comte dựa theo nguyên tắc chủ nghĩa thực chứng xây dựng nên gọi là xã hội học, nhiệm vụ là nghiên cứu và phát hiện “qui luật bất biến” của hiện tượng xã hội. Hiện tượng xã hội cũng như hiện tượng tự nhiên đều phục tùng “qui luật bất biến”. Nhưng hiện tượng xã hội phức tạp hơn hẳn hiện tượng tự nhiên, việc phát hiện qui luật của chúng cũng phức tạp hơn nhiều. Do đó xã hội học trở thành khoa học xuất hiện sau cùng, là công hiến đặc biệt của giai đoạn thực chứng vào tiến bộ của loài người.

Một mục đích của triết học thực chứng là chiếu theo nguyên tắc chủ nghĩa thực chứng mà thống nhất các môn khoa học với nhau; mà chỉ có xây dựng nên xã hội học thì mới thực hiện được sự thống nhất này. Mọi khoa học đều do con người làm chủ, đều bị chi phối bởi lý trí, tình cảm và hành động của con người, nhằm phục vụ nhu cầu của con người. Xã hội học chính là khoa học về con người (không phải là con người cá thể sinh vật, mà là con người sống trong xã hội), hoặc khoa học về cả loài người, nó sử dụng nguyên tắc chủ nghĩa thực chứng để thống nhất lý trí, tình cảm và hành động của con người, qua đó liên kết các môn khoa học với con người.

Triết học thực chứng còn có mục đích thực tiễn tổ chức lại xã hội. Để đạt mục đích này, không chỉ cần có tri thức về qui luật tự nhiên, mà còn cần có tri thức về qui luật xã hội, mà cái sau chính là nhờ xã hội học cung cấp. Không có xã hội học thì không thể thực hiện được sự đổi mới và tiến bộ xã hội thật sự.

A. Comte cho rằng các môn khoa học khác trước ông đều đã bắt đầu bước vào giai đoạn thực chứng, đã chuẩn bị xây dựng triết học thực chứng. Nhưng trong lĩnh vực lịch sử xã hội, lý luận của các nhà tư tưởng trước đây đều mang tính tư biện rõ ràng, không thành khoa học. Chỉ đến khi ông xây dựng xã hội học, mới làm cho lý luận trong lĩnh vực lịch sử xã hội thoát khỏi sự trói buộc của thần học và siêu hình học, trở thành một khoa học thực chứng chân chính giống như khoa học tự nhiên. Do đó, A. Comte được coi là người sáng lập môn xã hội học phương Tây.

A. Comte đặt xã hội học và vật lý học (đặc biệt lực học) ngang nhau, đồng thời chia xã hội học làm hai môn: xã hội tĩnh lực học và xã hội động lực

học. Xã hội tĩnh lực học thì nghiên cứu trạng thái tĩnh của xã hội, nghiên cứu quan hệ xã hội nói chung, cơ cấu xã hội, tính chất và điều kiện tồn tại của chúng. Nói nôm na là nghiên cứu trật tự xã hội.

A. Comte coi tính người là nền tảng của xã hội, cho rằng cái quyết định nguồn gốc và tính chất của xã hội là tình cảm, ý chí thể hiện tính người, cũng là bản năng của con người. Người ta có cảm giác, lý trí và tình cảm, trong đó tình cảm có tác dụng quyết định. Năng lực lý trí của con người cao hay thấp là tùy xung động tình cảm kích thích lý trí nhiều hay ít. Chính là tình cảm, ý chí, tức bản năng của con người, quyết định mục đích hoạt động lý trí.

Bản năng con người chia ra bản năng cá nhân và bản năng xã hội. Bản năng cá nhân thể hiện lợi ích cá nhân; bản năng xã hội thể hiện vì lợi ích của người khác. Bản năng cá nhân có tác dụng quyết định, chỉ ra mục đích và phương hướng hoạt động xã hội của mọi người; mục đích của lợi ích chung là suy diễn từ mục đích của lợi ích cá nhân mà ra. Nếu bóp nghẹt yêu cầu của cá nhân, thì sẽ làm cho yêu cầu của xã hội mất đi sự chỉ đạo. Nhưng A. Comte không tán thành chủ nghĩa cá nhân thuần túy, nhấn mạnh rằng không thể coi nhẹ tác dụng của bản năng xã hội. Xã hội bắt nguồn từ bản năng xã hội của con người, chứ không chỉ là sự mưu cầu công lợi của cá nhân. Bản năng cá nhân làm cho người ta thiên về hướng bảo thủ, còn bản năng xã hội làm cho người ta có tinh thần cải cách. Cho nên cần điều hòa bản năng cá nhân với bản năng xã hội.

A. Comte cho rằng xã hội không phải là một tập hợp các cá nhân, mà là một chỉnh thể, trong đó các bộ phận có mối quan hệ phân công hợp tác. Đơn vị cơ bản của xã hội không phải là cá nhân, mà là gia đình. Gia đình là hình ảnh thu nhỏ của xã hội, sinh hoạt gia đình là cơ sở của mọi sinh hoạt xã hội. Trong gia đình, bản năng cá nhân mang nội dung tư lợi được điều hòa với bản năng xã hội mang nội dung công lợi. Quan hệ giữa các thành viên gia đình là mô phỏng các quan hệ xã hội. Quan hệ gia đình do gia trưởng điều tiết, quan hệ xã hội thì do chính phủ điều tiết. Các thành viên gia đình cần có thái độ hợp tác yêu thương nhau và theo nguyên tắc phục tùng (dưới nghe lời trên, phụ nữ nghe lời nam giới). Mọi người thuộc các giai cấp trong xã hội cũng phải có tinh thần hữu ái với nhau; bình dân phải phục tùng lãnh tụ, phục tùng trật tự do chính phủ quy định.

Xã hội động lực học nghiên cứu động thái của xã hội, nghiên cứu qui luật vận động và phát triển của xã hội. A. Comte cho rằng, tiến bộ xã hội thực chất

là sự tiến hóa các phẩm chất đạo đức và lý trí vốn có của loài người. Từ lý luận ba giai đoạn phát triển tư tưởng, A. Comte suy ra sự phát triển xã hội cũng trải qua ba giai đoạn. A. Comte thừa nhận môi trường và các điều kiện vật chất (khí hậu, chủng tộc, tuổi thọ, dân số...) có ảnh hưởng đến sự phát triển nhân tố tinh thần, như trí tuệ và đạo đức của mọi người, qua đó gia tăng hoặc làm chậm lại tốc độ phát triển của xã hội.

A. Comte nhấn mạnh xã hội tĩnh lực học và xã hội động lực học là một chỉnh thể thống nhất. Trật tự mà xã hội tĩnh lực học nghiên cứu tất nhiên thông qua tiến bộ mà xã hội động lực học nghiên cứu thể hiện ra, mà tiến bộ thì là sự phát triển tiệm tiến của trật tự. Đối với bất cứ xã hội nào, trật tự cũng đều quan trọng; nhưng nếu không có tiến bộ, thì trật tự sẽ trở nên khô cứng, hủ bại và suy thoái. Sai lầm của chủ nghĩa không tưởng Platon là không có quan điểm tiến bộ và lịch sử, coi hình thái tổ chức xã hội như là một hình thái trật tự lý tưởng. Tiến bộ xã hội phải trong khuôn khổ một trật tự xã hội nhất định, nếu không có trật tự, xã hội sẽ sa vào tình trạng vô chính phủ, sẽ không có tiến bộ thật sự.

So với quan điểm siêu hình học phủ định tiến bộ xã hội và quan điểm chủ nghĩa vô chính phủ phủ định trật tự xã hội, lý luận của A. Comte hiển nhiên có nhân tố tích cực. Nhưng A. Comte không hiểu, nên cũng chưa thể phân biệt loại lý luận bấy giờ mới xuất hiện là lý luận chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa cộng sản, cho rằng nó tất nhiên sẽ tạo nên sự “phá hoại” và “hỗn loạn”, nên ông phủ định một cách chung chung. A. Comte cho rằng chỉ có xã hội công nghiệp (tức xã hội tư bản chủ nghĩa) mới phù hợp yêu cầu của trật tự và tiến bộ.

6. Chính trị và tôn giáo thực chứng

Về mặt chính trị, A. Comte phản đối chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa cộng sản, mặt khác ông cũng phủ định chế độ dân chủ tư sản coi lợi ích cá nhân trên hết. A. Comte cho rằng xã hội phải do giai cấp quản lý nắm vững tri thức thực chứng lãnh đạo, họ sẽ có tác dụng như vua chúa và quý tộc thời trung cổ. Các công dân trong xã hội thực chứng phải tiếp nhận vô điều kiện nguyên tắc do các nhân vật kiệt xuất (các nhà khoa học và triết học thực chứng) đề xướng. Các nhân vật ấy là hiện thân của cả xã hội, họ kiểm soát giáo dục, hình thành dư luận, tham gia chính trị, có địa vị như giáo hoàng thời trung cổ. Đồng thời A. Comte phản đối thuyết quyền lợi tự nhiên mà các nhà tư tưởng của giai cấp

tư sản sơ kỳ đề xướng. Điều cần nhấn mạnh không phải là quyền lợi của cá nhân, mà là trách nhiệm của cá nhân đối với xã hội. A. Comte nói rằng ông không hoàn toàn thù tiêu quyền lợi cá nhân, mà chỉ thù tiêu đòi hỏi quyền lợi cá nhân không phù hợp với xã hội và loài người. Trong xã hội thực chứng, xã hội bảo đảm quyền lợi cá nhân ở mức nhất định, song quyền lợi đó không được tách rời xã hội mà tồn tại đơn độc. Trong thời đại này, tư tưởng cá nhân phục vụ xã hội, cá nhân làm hết trách nhiệm với xã hội, áp đảo tư tưởng xã hội phục vụ quyền lợi cá nhân.

A. Comte cho rằng trách nhiệm đạo đức cao nhất, hay hình thái cao nhất của sinh hoạt đạo đức con người là yêu người và phục vụ loài người. Đối với cá nhân, loài người là vật tồn tại tối cao (Grand Être), có địa vị của Thượng đế, phải phục tùng và tôn kính. Nhưng Thượng đế ở đây là nghĩa bóng, không có thuộc tính như Thượng đế theo quan niệm tôn giáo. Ví dụ thế giới được coi là do Thượng đế tạo ra, tùy thuộc vào Thượng đế, còn loài người nói chung phải tuân theo trật tự của tự nhiên. A. Comte cho rằng loài người có địa vị cao hơn cá nhân, phải là đối tượng sùng bái của mọi người. Mọi người trong thời đại thực chứng phải tôn sùng loài người giống như con chiên tôn thờ Thượng đế, cũng tức là biến chủ nghĩa thực chứng thành tôn giáo thực chứng. A. Comte viết: “Chủ nghĩa thực chứng đã biến thành một thứ tôn giáo danh tiếng đúng như thực tế. Tôn giáo này có nhiệm vụ thay thế mọi hệ thống triết học không hoàn bị được xây dựng trên cơ sở thần học thời nguyên thủy”¹. Do loài người mà thứ tôn giáo này sùng kính là một thực thể đạo đức hiện thân của tình yêu, nên A. Comte gọi tôn giáo này là “Nhân đạo giáo”. Để “Nhân đạo giáo” mang tính chất thiêng liêng, A. Comte mô phỏng “Cơ Đốc giáo” mà định ra chế độ và các nghi thức giáo nghĩa, đồng thời đòi thành lập giáo đường. A. Comte cho rằng các triết gia tương lai sẽ biến thành các mục sư “Nhân đạo giáo”. Dưới ảnh hưởng của A. Comte, một số tín đồ của ông sau đó đã thành lập Giáo hội “Nhân đạo giáo” ở Anh, Pháp và một số nước Mỹ Latinh, tôn A. Comte làm giáo chủ.

Chủ nghĩa thực chứng của A. Comte bắt đầu từ chỗ phản đối thần học và siêu hình học tư biện, cuối cùng lại quay trở về một thứ tôn giáo đặc biệt là “Nhân đạo giáo”, chứng tỏ toàn bộ hệ thống lý luận chủ nghĩa thực chứng của A. Comte tự mâu thuẫn với mình. Điều này khiến A. Comte thậm chí bị J. S. Mill trách cứ.

¹ A. Comte: “*Khái luận chủ nghĩa thực chứng*”, trang 365.

§3. Chủ nghĩa quy nạp của J. S. Mill

1. Hoạt động sinh thời của J. S. Mill

John Stuart Mill (1806-1873) là đại biểu sớm nhất của chủ nghĩa thực chứng ở nước Anh, một trong những nhà tư tưởng nổi tiếng nhất của Anh thế kỷ 19. J. S. Mill ra đời trong một gia đình học giả ở London, cha là James Mill (1773-1836), một triết gia theo trường phái triết học Hume, có thành tựu cao về các phương diện triết học, chính trị kinh tế học, lịch sử, luân lý.

J. S. Mill không hề học qua trường lớp chính quy, mà chủ yếu tự học dưới sự hướng dẫn của cha. Năm tuổi bắt đầu học tiếng Hy Lạp, 12 tuổi đã đọc rất nhiều sách bằng tiếng Hy Lạp và Latinh. Năm 1819 đọc trước tác kinh tế học của A. Smith, năm 1820 sang Pháp, học ngôn ngữ văn học Pháp, còn học hóa học, động vật học, logic học và số học cao cấp, kết bạn với một số nhà kinh tế học và tư tưởng gia phái tự do. Năm 1821 trở về Anh, cùng John Austin (1790-1859) nghiên cứu La Mã pháp, đọc trước tác của Hume. Lúc này, về cơ bản J. S. Mill đã tiếp thu tư tưởng triết học của phái kinh nghiệm và luân lý học chủ nghĩa công lợi. Năm 1829-1830 J. S. Mill nghiên cứu trước tác của phái Saint-Simon, nhưng tư tưởng chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa tự do của J. S. Mill làm cho J. S. Mill khác biệt nhiều với phái này. J. S. Mill đọc "*Quy nạp khoa học sử*" của W. Whewell (1794-1866), một trong những người sáng lập triết học khoa học của triết học phương Tây cận đại. J. S. Mill cũng đọc "*Giáo trình triết học thực chứng*" của A. Comte, người sáng lập chủ nghĩa thực chứng, và chịu ảnh hưởng sâu sắc. Tuy chưa từng gặp A. Comte, nhưng từ năm 1841, J. S. Mill có trao đổi thư từ với A. Comte. J. S. Mill không tán thành A. Comte biến chủ nghĩa nhân đạo thành một tôn giáo, nhưng tán thành quan điểm triết học cơ bản của A. Comte, gọi chủ nghĩa thực chứng của A. Comte là "tài sản chung của thời đại". A. Comte cũng rất khen ngợi J. S. Mill. Năm 1823, J. S. Mill theo cha sang Anh, làm thư ký Công ty Đông Ấn, đến năm 1858 công ty này giải thể mới thôi. Hai năm cuối, J. S. Mill giữ chức vụ cao.

Năm 1865-1868 J. S. Mill làm nghị sĩ hạ viện Anh, tiếp cận Đảng Tự do.

Ở các phương diện triết học, chính trị, kinh tế, tôn giáo, đạo đức, J. S. Mill đều có tác phẩm. Tác phẩm chủ yếu về triết học có: "*Hệ thống logic*" (năm 1843), "*Bàn về tự do*" (năm 1859), "*Chủ nghĩa công lợi*" (năm 1861), "*Nghiên cứu triết học Hamilton*" (năm 1865), "*Comte và chủ nghĩa thực chứng*" (năm 1865), "*Bàn về tôn giáo*" (năm 1874),

2. Giải thích về vật chất và tinh thần

Cũng như nhà thực chứng chủ nghĩa Pháp A. Comte, J. S. Mill đem triết học của mình đối lập với siêu hình học tư biện đại diện cho chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức, phản đối nhận thức luận xuất phát từ khái niệm chung chung, nhấn mạnh hết thảy tri thức khoa học của loài người đều bắt nguồn từ kinh nghiệm. J. S. Mill yêu cầu loại bỏ mối quan hệ giữa kinh nghiệm với thế giới bên ngoài kinh nghiệm, phủ định tính khách quan của kinh nghiệm. J. S. Mill cho rằng không thể, và cũng không cần xây dựng một hệ thống tri thức siêu nghiệm, tìm kiếm bản chất, cơ sở của thế giới bên ngoài kinh nghiệm. Hết thảy tri thức của loài người đều phải giới hạn trong phạm vi kinh nghiệm, còn triết học phải trở thành lý luận nghiên cứu sự thực kinh nghiệm và phương pháp khoa học. Mặc dù J. S. Mill phản đối chủ nghĩa kinh nghiệm, nhưng thực chất vẫn đi theo con đường chủ nghĩa kinh nghiệm của Hume.

Tuy nhiên, quan điểm của J. S. Mill về hình thức biểu hiện không giống như hoài nghi luận của Hume. Trên ý nghĩa nhất định, J. S. Mill muốn khẳng định sự tồn tại của thế giới bên ngoài (vật chất), cho rằng khoa vật lý học và khoa đạo đức học đều lấy việc khẳng định sự tồn tại của thế giới bên ngoài làm tiền đề. J. S. Mill định nghĩa vật chất là “khả năng cảm giác vĩnh hằng”¹, J. S. Mill đề xuất hai giả thiết. *Thứ nhất*, giả định là có tồn tại tâm linh (tự ngã, tinh thần), nó có thể hình thành khái niệm về vật tồn tại và hết thảy những gì có khả năng tồn tại. *Thứ hai*, giả định rằng qui luật liên tưởng tâm lý là đáng tin cậy. J. S. Mill cho rằng dựa vào hai giả định ấy, có thể có được niềm tin vào sự tồn tại của thế giới bên ngoài.

Đối tượng bên ngoài, sự tồn tại của vật chất không vì chuyện người ta có nghĩ đến nó hay không mà chuyển đi, dù cảm giác của người ta thay đổi, vật chất vẫn cứ tồn tại. Do đó, khái niệm tạo nên đối tượng bên ngoài không thể là cảm giác nhãn tiền, bởi lẽ cảm giác này là đặc biệt, không mang tính qui luật, thay đổi vô thường, chuyển đi tùy theo người cảm giác hoặc người quan sát. Chỉ cần là cái cố định, bất biến, có qui luật, thì dù tình hình thay đổi như thế nào, nó vẫn tạo ra cảm giác tương ứng, không chuyển đi tùy theo người cảm giác hoặc người quan sát. J. S. Mill gọi cái đó là niềm tin khả năng cảm giác vĩnh hằng. Niềm tin của chúng ta vào sự tồn tại của thế giới bên ngoài chính là cái khả năng cảm giác vĩnh hằng đó.

¹ J. S. Mill: “Nghiên cứu triết học Hamilton”, (tiếng Anh), năm 1865, trang 198.

J. S. Mill dùng khả năng cảm giác vĩnh hằng thay thế cảm giác nhân tiền để thuyết minh đối tượng bên ngoài, để chứng minh rằng mặc dù nhận thức của chúng ta chỉ giới hạn trong kinh nghiệm cảm giác, song vẫn có thể hình thành khái niệm về đối tượng bên ngoài trong ý thức cá nhân, như vậy tránh được chủ nghĩa duy tâm chủ quan. Nhưng cơ sở của khả năng cảm giác vĩnh hằng của J. S. Mill không phải là tồn tại khách quan, mà là ký ức, ước muốn và liên tưởng tâm lý của con người. J. S. Mill nêu ví dụ. Tôi nhìn thấy một tờ giấy trắng, nếu tôi nhắm mắt lại hoặc đi sang phòng khác, tôi không còn nhìn thấy tờ giấy trắng, nhưng tôi vẫn nhớ nó, tin rằng nếu tôi mở mắt ra hoặc trở lại căn phòng cũ, thì sẽ nhìn thấy tờ giấy trắng. Do vậy, bất kể tôi có nhìn thấy trong thực tế tờ giấy trắng hay không, tôi vẫn tin có thể nhìn thấy tờ giấy trắng.

Ví dụ khác, tôi ngồi bên chiếc bàn trong căn phòng này. Tôi nhìn thấy cái bàn, tức là có thị giác về cái bàn; nếu tôi sờ cái bàn, tức là có xúc giác về nó. Nhưng khi tôi chỉ nhìn thấy cái bàn chứ chưa hề sờ vào nó, tôi sẽ liên tưởng nếu mình sờ thấy nó thì mình sẽ có xúc giác, bây giờ xúc giác là cảm giác khả thể tồn tại. Ngược lại, khi tôi chỉ sờ được chứ không nhìn thấy cái bàn (trong căn phòng tối om chẳng hạn), thì thị giác là cảm giác khả thể tồn tại. Nếu tôi rời khỏi căn phòng này, nên không có thị giác và xúc giác thực tế về cái bàn, tôi sẽ liên tưởng, nếu quay trở lại căn phòng (bất cứ vào lúc nào), tôi cũng có được cái thị giác và xúc giác kể trên. Tóm lại, niềm tin của tôi vào sự tồn tại của một vật chủ yếu không phải do hiện tại tôi cảm giác được nó, mà là do tôi tin rằng trong tình huống khác nhau tôi và người khác đều có khả năng cảm nhận được vật đó. Cái cảm giác khả thể này là vĩnh hằng, cố định, có qui luật, nên chúng ta tin rằng nó tồn tại, mà cái này chính là cái ta vẫn gọi là vật chất. Sự khác nhau giữa cảm giác và vật chất chẳng qua chỉ là sự khác nhau giữa một cảm giác cụ thể, hiện thực, với cái cảm giác khả thể vĩnh hằng.

Quan điểm này của J. S. Mill thực ra chưa thoát khỏi phạm vi chủ nghĩa kinh nghiệm của Hume. Sự tồn tại của vật chất, của đối tượng bên ngoài mà J. S. Mill khẳng định vẫn là sự tồn tại của kinh nghiệm (tri giác) mà chủ nghĩa kinh nghiệm Hume nói đến. Chính vì thế, mặc dù J. S. Mill khẳng định rằng đối tượng của khoa học là thế giới bên ngoài (không chuyển di tùy theo ý thức của cá nhân), nhưng vẫn giống như A. Comte quy kết thế giới của khoa học là thế giới hiện tượng, cũng tức là thế giới của kinh nghiệm cảm giác. J. S. Mill khẳng định rõ sự tồn tại của vật chất lấy cảm giác làm chuyển di.

J. S. Mill dùng phương pháp tương tự để giải thích sự tồn tại của tinh thần (tâm linh). Ông phản đối chủ nghĩa duy tâm coi tâm linh là một thực thể độc

lập, nhưng cũng phản đối chủ nghĩa duy vật coi tinh thần là thuộc tính hoặc sản phẩm của vật chất, ông cho rằng tâm linh là trạng thái tâm lý, tinh thần của con người. Song trạng thái tinh thần này không đặc biệt, không tạm thời, mà là một trạng thái tinh thần cố định, vĩnh hằng, xuất hiện trong mọi tình huống. Và ông gọi nó là cảm thụ khả thể vĩnh hằng. Niềm tin của chúng ta vào sự tồn tại của nó cũng xuất phát từ liên tưởng tâm lý.

Giống như cảm giác khả thể vĩnh hằng không tách rời vật chất khách quan được cảm giác, cảm thụ khả thể vĩnh hằng cũng không tách rời bản thân tâm linh, hoạt động thể nghiệm, cảm thụ của con người. J. S. Mill viết: “Chúng ta không có khái niệm về bản thân tâm linh khác với biểu hiện ý thức tâm linh. Trừ việc sử dụng tính liên tục của tình cảm ra, chúng ta không nhận thức được nó, cũng không thể tưởng tượng ra nó”¹. Tính liên tục của hoạt động thể nghiệm, cảm thụ là gì? Người ta căn cứ vào cái gì để thể nghiệm, cảm thụ tính liên tục đó? Nếu nói tâm linh của cá nhân tôi là cái tính liên tục mà cá nhân tôi thể nghiệm, cảm thụ, thì tâm linh của người khác, thậm chí bản thân sự tồn tại của người khác cũng chỉ là sự cảm thụ của cá nhân tôi hay sao? Có nên khẳng định và tiếp thu thuyết duy ngã hay không? Trước mấy câu hỏi này, J. S. Mill sa vào bế tắc giống hệt như Hume.

3. Hệ thống logic

Nghiên cứu logic là vấn đề được J. S. Mill hết sức quan tâm. Trong lời nói đầu “*Hệ thống logic*”, J. S. Mill nói rằng logic là mảnh đất trung lập, những người có lập trường triết học khác nhau có thể gặp nhau ở đây, bắt tay nhau vui vẻ. Nhưng học thuyết logic của bản thân J. S. Mill là một bộ phận hợp thành quan trọng của triết học thực chứng, chứ hoàn toàn không phải là mảnh đất trung lập.

Theo J. S. Mill, triết học không nên đi tìm bản chất và cơ sở của thế giới bên ngoài kinh nghiệm, cũng tức là không nên đi nghiên cứu vấn đề siêu hình học, mà cần trở thành phương pháp luận phổ biến của mọi khoa học dựa trên kinh nghiệm. Nhiệm vụ của triết học là xuất phát từ kinh nghiệm của chủ thể đi tìm cái tương đối ổn định và có trật tự, tức là quan hệ nhân quả giữa các kinh nghiệm; mà đây cũng chính là nhiệm vụ của logic học. Điều này chứng tỏ J. S. Mill định thủ tiêu triết học như một lý luận thế giới quan, đem triết học quy kết vào logic học. Nói khác đi, mở rộng tác dụng của logic học, dùng nó thay thế

¹ J. S. Mill: “*Nghiên cứu triết học Hamilton*”, (tiếng Anh), năm 1865, trang 205.

triết học. Chính vì thế, J. S. Mill không chỉ đòi làm cho phương pháp logic của ông trở thành phương pháp của vật lý học (khoa học tự nhiên), mà còn đòi nó phải trở thành phương pháp của các khoa học tinh thần và đạo đức (bao gồm tâm lý học, luân lý học, kinh tế học, chính trị học, sử học...), cũng tức là biến logic thành một loại nhận thức luận và phương pháp luận phổ biến.

Đặc điểm chính của logic học J. S. Mill là phản đối khuếch trương tác dụng của phép diễn dịch lý tính; nhấn mạnh tác dụng của phép quy nạp kinh nghiệm, đồng thời phát triển phép quy nạp kinh nghiệm truyền thống lên một giai đoạn mới.

Trong lịch sử logic học phương Tây, người theo chủ nghĩa diễn dịch cho rằng việc phát hiện, suy luận và chứng minh mọi chân lý đều dựa trên một thiểu số khái niệm và mệnh đề có ý nghĩa phổ biến và tất nhiên, còn việc lấy tam đoạn luận làm hình thức biểu hiện chủ yếu của suy luận diễn dịch thì ắt là hình thức cơ bản của suy luận logic. Quan điểm này thời cận đại đã bị nhà triết học đại diện phái kinh nghiệm là Francis Bacon phê phán kịch liệt. Họ đề xuất và phát triển chủ nghĩa quy nạp đối lập với chủ nghĩa diễn dịch. Cuộc tranh luận của hai phái học thuyết logic là thể hiện tập trung cuộc tranh luận giữa triết học phái lý tính với triết học phái kinh nghiệm. Cuộc tranh luận này còn tiếp tục đến giữa thế kỷ 19, mà lúc ấy J. S. Mill đang là đại biểu lớn nhất của chủ nghĩa quy nạp.

Cuộc tranh luận giữa J. S. Mill với những người theo chủ nghĩa diễn dịch thể hiện chủ yếu ở việc tam đoạn luận giải thích tính chất của số học. Khác với một số nhà kinh nghiệm chủ nghĩa cực đoan, J. S. Mill thừa nhận tác dụng của diễn dịch lý tính trong nhận thức khoa học. Số học là một môn khoa học diễn dịch điển hình. Do phương pháp số học được sử dụng rộng rãi trong các môn khoa học tự nhiên, ngày càng có tác dụng quan trọng, nên phép diễn dịch cũng sẽ ngày càng có tác dụng lớn hơn trong khoa học tự nhiên, làm cho các môn khoa học ấy ngày càng có tính chất diễn dịch. Nhưng J. S. Mill giải thích về diễn dịch lý tính không giống như những người theo chủ nghĩa diễn dịch.

Theo quan điểm của chủ nghĩa diễn dịch, mệnh đề làm tiền đề lớn của lý luận ba giai đoạn, không chỉ là mệnh đề có tính phổ biến và tính tất nhiên, mà còn là có tính cụ thể, tính tiên thiên, tự rõ, không dựa vào sự thực kinh nghiệm cụ thể, đặc biệt. Còn tri thức cụ thể, đặc biệt ắt theo qui tắc logic nhất định được suy diễn từ mệnh đề tiên thiên (tiên đề), tự rõ mà ra. Ví dụ, toàn bộ hệ thống tri thức hình học Oclit là được suy luận ra từ mấy nguyên tắc cơ bản, mà mấy nguyên tắc cơ bản này là tiên đề, tự rõ. Nhà triết học khoa học W.

Whewell cùng thời với J. S. Mill cũng có quan điểm tương tự. Hệ thống khoa học là một hệ thống diễn dịch.

J. S. Mill phê phán quan điểm nói trên. J. S. Mill cho rằng suy luận diễn dịch tuy là phương pháp logic tất yếu của khoa học, nhưng hoàn toàn không phải là phương pháp để có được tri thức và chân lý mới. Bởi vì suy diễn tam đoạn luận không phải là suy từ cái đã biết ra cái chưa biết. Do kết luận rút ra từ ba giai đoạn không phải tri thức mới, mà là đã bao hàm tri thức tiền đề trong đó. Suy luận này không bao hàm tiến bộ thật sự của tri thức. Theo J. S. Mill, mệnh đề làm tiền đề lớn của tam đoạn luận, không hề có tính phổ biến và tính tất nhiên, càng không có tính cụ thể, tính tiên thiên, tự rõ, mà chẳng qua do được nhiều người gọi thế mà thôi.

J. S. Mill cho rằng suy diễn tam đoạn luận cũng như mọi thứ suy diễn khác, không phải suy diễn từ cái chung đến cái riêng, mà là “suy diễn từ cái riêng đến cái riêng”. Về tam đoạn luận “phàm là người đều có chết, Wilston là người, Wilston có chết”, kết luận “Wilston có chết” chính là suy diễn từ cái chết của các cá nhân như như Thomas, Platon, Aristote... mà ra. Suy lý diễn dịch siêu nghiệm mà những người theo chủ nghĩa diễn dịch ca ngợi sau khi được J. S. Mill giải thích lại, trở thành suy diễn loại suy trong phạm vi kinh nghiệm. Theo J. S. Mill, loại suy là một hình thức quy nạp, do đó ông thực ra phủ định phép diễn dịch lý tính là một phương pháp suy diễn logic độc lập, làm cho nó trở thành phép quy nạp kinh nghiệm, thậm chí thành một bộ phận của phép quy nạp kinh nghiệm. Nhiệm vụ của quy nạp chẳng qua là giải thích mệnh đề mà phép quy nạp có được. J. S. Mill thậm chí cho rằng quy tắc tam đoạn luận vốn không có nghĩa là quy tắc suy luận, mà là quy tắc giải thích chính xác mệnh đề quy nạp. Do đó, diễn dịch là sự tiếp tục quy nạp, là giai đoạn thứ hai của quá trình suy luận.

Khi tranh luận với người theo chủ nghĩa diễn dịch, J. S. Mill chú trọng khảo sát vấn đề tính chất của số học. J. S. Mill thừa nhận số học có một vài đặc tính khác với khoa học kinh nghiệm nói chung. Chân lý của số học “không có liên hệ với qui luật nhân quả”¹. Nhưng J. S. Mill đồng thời lại cho rằng, không thể vì vậy mà coi mệnh đề của số học là mệnh đề tiên thiên (tiên đề). Định lý của số học (cũng như định lý của hình học Ơclit) là được suy luận ra từ giả thiết, mà giả thiết thì phải quan hệ với sự thực. Hệ thống số học đúng là một hệ thống diễn dịch, được suy ra từ các giả thiết được công nhận. Nhưng các giả thiết ấy suy cho cùng đều xuất phát từ kinh nghiệm, đều là

¹ J. S. Mill: “Hệ thống logic”, quyển 1, trang 147.

“kết quả của quan sát và kinh nghiệm, nói nôm na, đều lấy chứng cứ cảm quan làm cơ sở”¹.

Khi tranh luận với người theo chủ nghĩa diễn dịch, J. S. Mill đã luận chứng và phát triển phép quy nạp từ F. Bacon trở đi. J. S. Mill cho rằng, mọi suy diễn và chứng minh, mọi phát hiện chân lý, đều do phép quy nạp và sự giải thích phép quy nạp tạo nên. Mọi tri thức phi trực quan của con người đều bắt nguồn từ phép quy nạp. Chỉ có phép quy nạp mới giúp người ta suy luận từ cái đã biết ra cái chưa biết, từ sự thực đã quan sát suy ra sự thực chưa hề quan sát, từ đó thúc đẩy tiến bộ của tri thức và khoa học.

J. S. Mill cho rằng, mình có sứ mệnh đưa ra phép quy nạp của khoa học.

Ông cho rằng, đặc điểm cơ bản của phép quy nạp khoa học là ở chỗ từ cái đã biết suy ra cái chưa biết, tức là từ chỗ khảo sát một hoặc một số sự vật có thuộc tính nào đó mà suy ra các sự vật cùng loại cũng có thuộc tính ấy. J. S. Mill định nghĩa phép quy nạp là “một hoạt động tâm trí, nhờ đó chúng ta từ chỗ biết một hoặc một vài sự vật trong tình huống riêng là đúng, sẽ suy đoán ra sự vật tương tự trong mọi tình huống cũng là đúng”². Muốn từ thuộc tính của một hoặc một số sự vật nào đó mà suy ra các sự vật cùng loại cũng có thuộc tính ấy, trước tiên phải giả định rằng các sự vật và hiện tượng cùng loại của giới tự nhiên đều có tính nhất tề, có chung qui luật. Không có tiền đề này, thì không thể tiến hành phép suy luận quy nạp. Thứ hai, mục đích của phép suy luận quy nạp cũng chính là phát hiện tính nhất tề kia. Chính nhờ phát hiện ra tính nhất tề, chúng ta mới biết sự vật cùng loại có thuộc tính tương đồng. Do đó, giả định và phát hiện tính nhất tề của tự nhiên trở thành nguyên tắc cơ bản của phép suy luận.

J. S. Mill liên kết nguyên tắc cơ bản của phép quy nạp với tính nhất tề (qui luật) của tự nhiên, tính nhất tề của các hiện tượng thuộc lĩnh vực khác nhau là các qui luật tự nhiên, trong đó quan trọng nhất là qui luật nhân quả. Nhận thức qui luật nhân quả là “Cột trụ chính của khoa học quy nạp”³. Tiền đề của khoa học quy nạp là giả định mỗi sự kiện đều phát sinh theo qui luật nhân quả, nhiệm vụ chính của nó là thông qua thực nghiệm khoa học, phát hiện quan hệ nhân quả giữa các sự vật. Phép quy nạp là phương pháp phát hiện mối quan hệ nhân quả.

¹ J. S. Mill: “*Hệ thống logic*”, quyển I, trang 148.

² Sách đã dẫn, trang 333.

³ Sách đã dẫn, trang 377.

J. S. Mill nghiên cứu tỉ mỉ, cụ thể phương pháp phát hiện mối quan hệ nhân quả, đưa ra 4 phép quy nạp nổi tiếng, đó là phép tìm sự giống nhau, phép tìm sự khác nhau, phép thừa dư, phép cộng biến. Kết hợp hai phép thứ nhất và thứ hai thành phép thứ năm.

Điều cần nói là, năm phép quy nạp của J. S. Mill là sự kế thừa di sản tư tưởng logic quy nạp tam biểu pháp của F. Bacon, đồng thời dựa trên việc tổng kết và khái quát những phương pháp mà thực nghiệm khoa học đương thời thường dùng. Việc ông nhấn mạnh phải thông qua thực nghiệm khoa học, phát hiện quan hệ nhân quả và qui luật tự nhiên giữa các sự vật đã có một tác dụng thúc đẩy quan trọng đối với mọi người chống chủ nghĩa duy tâm tư biện, nhận thức giới tự nhiên và phát triển khoa học. J. S. Mill là một giai đoạn mới trong sự phát triển của tư tưởng logic phương Tây, đặc biệt là logic quy nạp. So với tam biểu pháp của F. Bacon, hiển nhiên năm phép quy nạp của J. S. Mill có bước tiến quan trọng.

Nhưng phép quy nạp của J. S. Mill cũng có hạn chế lớn. *Thứ nhất*, nó còn là một phương pháp đơn giản, sơ bộ, chỉ thích hợp cho một phạm vi, một mức độ nhất định. Gặp tình huống tương đối phức tạp, nhất là tình huống chứa đựng mâu thuẫn, biến đổi và phát triển, thì việc sử dụng phương pháp này là không ổn. Muốn nhận thức sâu về thế giới, cần nắm chắc phép biện chứng, mà đó là thứ phương pháp của J. S. Mill còn thiếu. *Thứ hai*, phép quy nạp của J. S. Mill chưa vượt ra khỏi phạm vi chủ nghĩa kinh nghiệm, chủ nghĩa hiện tượng. Vấn đề là khi giải thích mối quan hệ nhân quả, J. S. Mill vẫn theo chủ nghĩa liên tưởng tâm lý của Hume, không coi một quan hệ nhân quả là mối quan hệ khách quan, tất yếu tồn tại giữa các sự vật, mà lại coi đó là sự tiếp tục trước sau giữa các hiện tượng. Khi nhấn mạnh tính nhân quả, J. S. Mill lại phủ định tính tất yếu, cho rằng cái sau là khái niệm thần bí, siêu hình. Chủ nghĩa kinh nghiệm và chủ nghĩa hiện tượng đã làm cho J. S. Mill tất nhiên đi theo thuyết bất khả tri.

§4. Triết học tổng hợp của H. Spencer

1. Hoạt động sinh thời của H. Spencer

Herbert Spencer (1820-1903) là đại biểu lớn nhất của chủ nghĩa thực chứng Anh nửa sau thế kỷ 19. H. Spencer ra đời trong một gia đình giáo viên

trung học ở miền trung nước Anh; hồi nhỏ vì bệnh nên không đến trường, H. Spencer được cha dạy và chủ yếu nhờ tự học mà thành tài. Từng làm giáo viên một thời gian ngắn. Năm 1837-1841 làm cán bộ thổ mộc ngành đường sắt, đồng thời tự học số học và khoa học tự nhiên. Năm 1843 đến London, bắt đầu việc sách. Năm 1848 làm biên tập viên tạp chí nổi tiếng “*Nhà kinh tế học*”, kết giao với một vài nhà khoa học có tiếng. Quan điểm triết học và xã hội học của H. Spencer hình thành từ đây.

H. Spencer không được đào tạo có hệ thống về triết học, thậm chí cũng chưa hề đọc qua các trước tác của các triết gia đi trước. Tri thức triết học của H. Spencer có được là nhờ kết giao với các nhà tư tưởng, nhà khoa học đương thời và nhờ đọc sách báo thông thường. Có ảnh hưởng tư tưởng khá mạnh đến H. Spencer là thuyết tiến hóa của Lamarck - Darwin, thuyết dân số của Thomas Robert Malthus, kinh tế học của Adam Smith, chủ nghĩa thực chứng của A. Comte và J. S. Mill.

H. Spencer có nhiều trước tác, năm 1851 xuất bản “*Tình lực học xã hội*”. Năm 1852 dùng quan điểm của Lamarck, viết “*Diễn giảng giả thuyết*”, cùng năm viết “*Thuyết dân số*” trong đó phát triển học thuyết của Thomas Robert Malthus, đồng thời đề xướng tư tưởng cạnh tranh sinh tồn. Năm 1855 xuất bản “*Nguyên lý tâm lý học*” (đến năm 1870-1872 xuất bản tập 2). Bàn về sự tiến hóa của tâm hồn. Bấy giờ do sức khỏe kém, H. Spencer mấy lần đi du lịch sang Pháp, làm quen với A. Comte. Năm 1857 xuất bản một bộ luận văn bàn về thuyết tiến hóa). Năm 1858 H. Spencer dự định viết cương yếu hệ thống “*Triết học tổng hợp*” thành 10 quyển, sau đó lần lượt xuất bản vào thời gian 1862-1896, gồm có “*Nguyên lý thứ nhất*” (năm 1862), “*Nguyên lý sinh vật học*” (2 quyển, 1864-1867); “*Nguyên lý tâm lý học*” (2 quyển, 1870-1872); “*Nguyên lý xã hội học*” (3 quyển, 1876-1896); “*Nguyên lý luân lý học*” (2 quyển, 1879-1893). H. Spencer muốn qua bộ “*Triết học tổng hợp*” này đề xướng hệ thống chủ nghĩa thực chứng bao trùm hết thảy. Tri thức các bộ môn khoa học mà H. Spencer sử dụng phần lớn không lấy từ nghiên cứu thực tế, mà từ nguồn tài liệu thứ hai, song được H. Spencer đưa ra cách lý giải mới theo quan điểm thuyết tiến hóa và chủ nghĩa thực chứng của mình. Do tư tưởng của H. Spencer thể hiện được tư tưởng của châu Âu nửa sau thế kỷ 19, cộng với kiến thức uyên bác, H. Spencer sinh thời đã nổi tiếng khắp thế giới, nhưng ông sống cuộc sống độc thân, ít tiếp xúc với mọi người, cũng không nhận chức giáo sư danh dự và hội viên Hội khoa học hoàng gia.

2. "Nguyên lý thứ nhất"

"*Nguyên lý thứ nhất*", tập sách đầu tiên trong bộ "*Triết học tổng hợp*" của H. Spencer nói rõ quan điểm triết học cơ bản của ông. Ngay từ đầu H. Spencer đã viết rằng khoa học và triết học đều phải lấy hiện tượng làm đối tượng nghiên cứu, tức là nghiên cứu những cái có giới hạn, có điều kiện, tương đối và có thể phân loại. Hiện tượng tuy là biểu hiện ý thức của tồn tại tuyệt đối, vô hạn, vô điều kiện, nhưng bản thân sự tồn tại tuyệt đối này vượt qua phạm vi hiện tượng, do đó cũng vượt qua phạm vi của triết học và khoa học. H. Spencer có khi gọi nó là "lực". Cái "lực" người ta thường cảm nhận là phù hiệu của một thứ "lực" tuyệt đối. Cái "lực" tuyệt đối này tồn tại mãi mãi, là nguyên nhân cuối cùng của mọi hiện tượng, là thực tại tối cao. Nhưng rốt cuộc nó là gì, thì tri thức và khái niệm của con người không diễn tả được.

Khi nói về đối tượng của khoa học và triết học, H. Spencer phân tích các khái niệm vật chất, vận động, không gian, thời gian, cho rằng chúng không có tính thực tại, chỉ là khái niệm trong phạm vi hiện tượng. Ví dụ về vật chất, có người bảo vật chất là cái có thể phân chia vô hạn, có người bảo nền tảng tạo ra vật chất là hạt nhỏ nhất không thể phân chia. Song tất cả đều không thể chứng minh bằng kinh nghiệm, cho nên khái niệm vật chất không phản ánh thực tại. Vật chất "chẳng qua là phù hiệu của thực tại bất khả tri", "xét về bản chất cuối cùng của nó mà nói, ... đó là cái tuyệt đối không thể biết"¹.

Khái niệm thời gian và không gian cũng vậy. Kinh nghiệm của chúng ta không thể chứng minh không gian có thể phân chia, cũng không thể chứng minh không gian không thể phân chia; chúng ta không thể chứng minh sự vô hạn của thời gian, cũng không thể chứng minh thời gian có hạn, do vậy khái niệm không gian, thời gian không phản ánh thực tại. Có khi H. Spencer nói, không gian, thời gian là sản phẩm tổ chức của kinh nghiệm, có điều không phải là tổ chức kinh nghiệm của cá nhân, mà là tổ chức kinh nghiệm của cả loài người. Tóm lại, một số khái niệm cơ bản của triết học và khoa học, như vật chất, vận động, không gian, thời gian chẳng qua là vật phái sinh của kinh nghiệm "lực", mà bản thân "lực" thì là cái không thể biết.

Quan điểm bất khả tri của H. Spencer gắn liền với quan điểm chủ nghĩa kinh nghiệm hẹp hòi về nhận thức luận của ông. Như phía trên đã nói, H. Spencer giới hạn lĩnh vực triết học và khoa học trong lĩnh vực hiện tượng. Toàn

¹ H. Spencer: "*Nguyên lý thứ nhất*", (tiếng Anh), New York, năm 1910, trang 482 và trang 46.

bộ chức năng nhận thức của con người bị H. Spencer quy kết là kinh nghiệm chính lý, còn tư duy lý tính từ hiện tượng đạt tới bản chất thì bị coi thường, hoặc bị hạ thấp xuống ngang địa vị của kinh nghiệm. H. Spencer viết: “Tư duy là quan hệ phát sinh, mọi tư tưởng đều không thể biểu đạt sự vật bên ngoài quan hệ ... Tác dụng của lý trí chỉ là xử lý hiện tượng, nếu ta định dùng nó đi xử lý sự vật bên ngoài hiện tượng, thì ta sẽ phạm sai lầm”¹.

H. Spencer cho rằng có hai loại quan hệ. Một là quan hệ tiếp diễn trước sau về thời gian, hai là quan hệ song song tồn tại về không gian. Chúng chỉ là quan hệ bên ngoài hiện tượng, chứ không phải quan hệ nội tại của sự vật. Cái gọi là quan hệ phát sinh, đó là đem tài liệu hiện tượng về không gian và thời gian ra mà phân loại liên kết. H. Spencer viết: “Nhận thức tức là phân loại, hoặc kết hợp các thứ tương đồng với nhau, tách những cái khác nhau ra khỏi nhau”².

Như vậy, H. Spencer đã thủ tiêu vấn đề là trong quá trình nhận thức của con người có sự nhảy vọt từ kinh nghiệm cảm tính sang tư duy lý tính. Nhận thức như thế rõ ràng không thể vượt qua phạm vi hiện tượng để đạt tới bản chất bên trong của sự vật. H. Spencer viết: “Thành tựu cao nhất của khoa học là giải thích các trật tự của hiện tượng. Khi làm như thế, khoa học không hề vượt qua phạm vi hệ thống hóa kinh nghiệm, không hề vượt qua giới hạn kinh nghiệm của chúng ta”³.

H. Spencer chia tri thức ra ba loại, tri thức cấp thấp nhất, tri thức khoa học và tri thức triết học. Ba loại tri thức này đều lấy kinh nghiệm hoặc “lực” (thực tại) bất khả tri làm đối tượng; đều là tri thức về hiện tượng. Chúng khác nhau không phải vì bản chất bên trong khác nhau, mà vì mức độ trừ tượng và quan hệ bên ngoài khác nhau. “Tri thức thấp nhất là tri thức hoàn toàn không có mối quan hệ lẫn nhau, khoa học là tri thức có một phần quan hệ, còn triết học là tri thức hoàn toàn có quan hệ với nhau”⁴. Theo H. Spencer, triết học tuy là tri thức có mối quan hệ và mức trừ tượng cao nhất, song điều đó chưa biểu thị triết học phản ánh qui luật và bản chất phổ biến của sự vật, bởi lẽ cái sau không thuộc phạm vi của triết học.

Về khoa học, H. Spencer cho rằng chỉ có thể lấy kinh nghiệm làm đối tượng, mà kinh nghiệm thì hoàn toàn không phản ánh thực tại khách quan, chỉ

¹ H. Spencer: “*Nguyên lý thứ nhất*”, (tiếng Anh), New York, năm 1910, trang 107.

² Sách đã dẫn, trang 120.

^{3,4} Sách đã dẫn, trang 113.

là “biểu tượng” vật bất khả tri. Có hai loại biểu tượng: loại rõ ràng và loại mơ hồ. Biểu tượng rõ ràng phát sinh trong điều kiện cảm giác, là biểu tượng nguyên thủy; biểu tượng mơ hồ là biểu tượng phát sinh nhờ tác dụng hồi tưởng, ký ức, tưởng tượng hoặc quan niệm. Sự khác nhau giữa chủ thể và khách thể nhận thức chính là khác nhau giữa hai loại biểu tượng. Chủ thể là biểu tượng mơ hồ, khách thể là biểu tượng rõ ràng. Quan điểm này chính là quan điểm mà David Hume đề xướng hồi đầu. Có điều là H. Spencer ở mức độ nhất định đã xa rời Hume mà dựa gần vào E. Kant.

H. Spencer muốn điều hòa khoa học với tôn giáo. H. Spencer thừa nhận sự đối lập giữa khoa học với tôn giáo là sự đối lập các niềm tin cổ xưa nhất, sâu xa nhất, quan trọng nhất. Cùng với tiến bộ của khoa học, tôn giáo ngày càng mất dần địa bàn, đặc biệt trong việc giải thích các sự vật đặc thù và cụ thể, thì khoa học ngày càng thay thế tôn giáo. Tôn giáo không thể không giải thích sự tồn tại của cả vũ trụ, song trong lĩnh vực này tôn giáo vấp phải sự thách thức của khoa học. H. Spencer cho rằng, trong tình hình mới, phiếm thần luận truyền thống và thuyết Thượng đế sáng thế không thể đứng vững, nhưng có thể điều hòa khoa học với tôn giáo thông qua việc coi thực tại tối cao và tối hậu là cái không thể biết. Điểm cuối cùng của khoa học (tức cái không thể biết) là khởi điểm của tôn giáo. Chỉ cần khẳng định khoa học chỉ có thể động tới lĩnh vực hiện tượng, chứ không thể động tới thực tại là nguyên nhân của hiện tượng, thì cái thực tại tự nhiên ấy sẽ thành lĩnh vực của tôn giáo. Chỉ cần khẳng định khái niệm cơ bản của khoa học chẳng qua là phù hiệu của thực tại không thể biết, không thể giải thích bí mật của cả vũ trụ, thì sẽ để lại địa bàn hoạt động rộng lớn cho tôn giáo. Khoa học và tôn giáo có thể song hành tồn tại. H. Spencer do đó gọi học thuyết của mình là “Học thuyết triết học - tôn giáo”¹.

3. Lý luận tiến hóa phổ biến

H. Spencer cho rằng nền tảng của mọi hiện tượng là “lực” không thể biết, thế giới hiện tượng không phải là vĩnh hằng, cố định, tuyệt đối, mà tất nhiên không ngừng vận động và thay đổi, sự vận động thay đổi này là do tác dụng của “lực” thúc đẩy. Từ sự hình thành thiên thể đến nguồn gốc mọi vật, mọi loài, từ thế giới vô cơ đến thế giới hữu cơ, từ lĩnh vực tự nhiên đến xã hội loài người, đều bị chi phối bởi qui luật tiến hóa. Bất kể lĩnh vực nào cũng do “lực”

¹ H. Spencer: “*Nguyên lý thứ nhất*”, (tiếng Anh), New York, năm 1910, trang 482.

phát sinh tác dụng vĩnh hằng quyết định, cho nên sự tiến hóa cũng sẽ mang tính vĩnh hằng và phổ biến.

Tiến hóa là gì? H. Spencer định nghĩa: “Tiến hóa là sự tập kết của vật chất, là sự tiêu tán vận động xảy ra đồng thời. Trong quá trình đó, vật chất từ trạng thái đồng chất tương đối bất định, phân tán tiến đến trạng thái dị chất tương đối xác định, ngưng tụ, mà sự vận động được bảo lưu cũng xảy ra sự chuyển hóa tương ứng”¹. H. Spencer coi đây là qui luật phổ biến của sự tiến hóa. Qui luật này có thể suy ra từ “lực vĩnh hằng”, cũng như từ sự quy nạp tiến hóa các lĩnh vực. Bởi vì, dù chúng ta khảo sát sự phát triển từ vật chất tinh vân đến hệ Mặt trời, hay khảo sát sự phát triển từ chất hữu cơ nguyên thủy đến cơ thể sống có tổ chức cao độ và phức tạp, hoặc sự phát triển của đời sống sinh lý con người, sự phát triển của ngôn ngữ, sự tiến hóa của tổ chức xã hội, ta đều có thể phát hiện sự chuyển hóa từ trạng thái đồng chất tương đối bất định, phân tán tiến đến trạng thái dị chất tương đối xác định, ngưng tụ.

Nhưng đó mới chỉ là một mặt, H. Spencer cho rằng sự tập kết của vật chất ắt đi kèm sự tiêu tán vận động, do vậy, đến một giai đoạn nhất định, sự tiến hóa sẽ đạt tới đỉnh điểm, đến một trạng thái cân bằng. H. Spencer viết: “Sự vận động diễn ra đến khi phát sinh cân bằng thì dừng”,² sau đó là giải thể và phân tán. Ví dụ, cơ thể con người kiệt sức, chết đi, phân hủy; một xã hội tan vỡ... Tóm lại, sau tiến hóa là giải thể, thoái hóa. Tiến hóa và giải thể không ngừng thay thế lẫn nhau.

H. Spencer dùng quan điểm ấy giải thích rất nhiều hiện tượng khoa học tự nhiên, cũng muốn dùng nó để giải thích vấn đề hữu quan của xã hội và con người. Quan niệm tiến hóa là quan niệm căn bản trong cả hệ thống của ông. H. Spencer phê phán phép siêu hình cũ cho rằng sự vật mãi mãi bất biến. H. Spencer phân đối đình trệ và thụ cựu, chủ trương phát triển và tiến bộ, ông thậm chí còn tìm nguyên nhân sự tiến hóa, do đó, học thuyết tiến hóa phổ biến của H. Spencer có một số nhân tố tích cực. Nhưng nó chưa thật sự thoát khỏi tính hạn chế của phép siêu hình cũ, thể hiện ở ba điểm dưới đây:

Thứ nhất, H. Spencer đối lập vật chất với vận động, cho rằng sự tiến hóa của vật chất đi ngược lại phương hướng vận động của nó, tiến hóa là vận động phân tán; tiến hóa đến đỉnh điểm, đạt tới trạng thái cân bằng thì mất đi sự vận động. H. Spencer rõ ràng không biết rằng động lực căn bản của sự vận động biến đổi sự vật là mâu thuẫn bên trong sự vật. H. Spencer tuy có nói đến bản

¹ H. Spencer: “*Nguyên lý thứ nhất*”, (tiếng Anh), New York, năm 1910, trang 343.

² Sách đã dẫn, trang 446.

chất bên trong của sự vật, song lại tách biệt nó với sự vận động. Cái mà H. Spencer gọi là sự tiến hóa, thực chất chỉ là sự vận động do ngoại lực thúc đẩy. Chính vì thế mà H. Spencer viện dẫn thuyết chuyển động cơ giới của Galileo và Newton để giải thích sự vận động và tiến hóa của sự vật.

Thứ hai, H. Spencer quy kết sự phát triển của sự vật là tiến hóa về lượng, phù định sự nhảy vọt về chất. Theo ông, tiến hóa là quá trình chuyển từ bất định đến xác định, từ phân tán đến ngưng tụ. Khi nói đến sự tiến hóa của xã hội, ông cho rằng chỉ có thể “thông qua một giai đoạn hoàn toàn không thể quan sát được”, tức là thông qua một chút cải lương dễ thực hiện. H. Spencer cho rằng hành động cách mạng chẳng những không dẫn đến tiến bộ xã hội, mà còn tạo ra tình trạng vô chính phủ, làm cho xã hội bị thoái hóa và giải thể.

Thứ ba, về tính tiết tấu, tính cân bằng của quá trình phát triển sự vật, H. Spencer đưa ra nhiều lập luận có lý, nhưng ông lại tuyệt đối hóa tính tiết tấu, tính cân bằng. Ví dụ, ông coi cân bằng là đỉnh điểm của sự tiến hóa, sau đó chỉ có thể là sự thoái hóa, giải thể. Đây là thuyết cân bằng máy móc. Quan điểm này được H. Spencer và nhiều nhà tư tưởng phương Tây dùng để bảo vệ trật tự chủ nghĩa tư bản, phản đối mọi hình thức cách mạng.

Tóm lại, thuyết tiến hóa phổ biến của H. Spencer khác với phép siêu hình cũ, nhưng lại đối lập với phép biện chứng. Về sau nó được những người phản đối thế lực bảo thủ và phản động; đòi tiến bộ và cải cách, viện dẫn; nhưng cũng lại là công cụ lý luận của rất nhiều người phản đối cách mạng, phản đối phép biện chứng mácxít.

4. Xã hội học

Cùng với A. Comte và J. Mill, H. Spencer chú trọng bàn về học thuyết xã hội, quan điểm của ba người này đại thể giống nhau. H. Spencer cho rằng xã hội học là môn học nghiên cứu sự ra đời, phát triển cơ cấu và chức năng của xã hội. H. Spencer muốn nghiên cứu hiện tượng xã hội như nghiên cứu hiện tượng tự nhiên, H. Spencer cho rằng giống như hiện tượng tự nhiên, hiện tượng xã hội cũng có tính nhất tề, qui luật tiến hóa phổ biến cũng phát sinh tác dụng trong lĩnh vực xã hội. Mặc dù qui luật xã hội có tính chất thống kê, chỉ có thể tiếp cận dự đoán trong lĩnh vực xã hội, nhưng điều này không loại trừ khả năng xây dựng khoa xã hội học. Nếu người ta có thể phát hiện tính qui luật của hiện tượng xã hội, thì tri thức về qui luật ấy sẽ “khẳng định có thể ảnh hưởng đến phán đoán của chúng ta như thế nào là tiến bộ, như thế nào là

thoái bộ (cái gì là lý tưởng, cái gì là không tưởng)”¹. Tác dụng của xã hội học cũng chính ở điểm này.

Đặc điểm lớn nhất của xã hội học H. Spencer là ông sử dụng khái niệm sinh học, đặc biệt sử dụng thuyết tiến hóa để giải thích hiện tượng xã hội; điều này thể hiện rõ ở lý luận thể hữu cơ xã hội của ông.

H. Spencer cho rằng xã hội giống như một cơ thể sinh vật; sự phân công của xã hội giống như sự phân công các cơ quan trong cơ thể động vật. Chính nhờ cơ năng của các cơ quan động vật hoạt động cân bằng, mới làm cho cơ thể ở trạng thái ổn định, cân bằng, mới giúp nó sinh tồn, tiến hóa. Xã hội cũng y như vậy. Cơ thể động vật có ba hệ thống: dinh dưỡng, phân phối tuần hoàn và điều tiết, chúng thực hiện chức năng của mình. Xã hội cũng có ba hệ thống tương ứng, tức là giai cấp lao động đảm nhận chức năng dinh dưỡng (sản xuất), giai cấp thương nhân đảm nhận chức năng phân phối và giai cấp quản lý (Chính phủ và cán bộ quản lý các cấp) đảm nhận chức năng điều tiết sản xuất. Ba giai cấp này cũng thực hiện chức năng của mình, không thể thiếu giai cấp nào. Nếu không, cơ thể xã hội sẽ mất cân bằng, xã hội sẽ không thể sinh tồn và tiến hóa.

Nhưng H. Spencer lại cho rằng xã hội không đơn giản chỉ là một thể hữu cơ, mà còn là “thể siêu hữu cơ”. Cơ thể xã hội và cơ thể động vật có không ít khác biệt. Khác biệt quan trọng nhất là: trong cơ thể động vật, các cơ quan của nó (ví dụ tứ chi) sinh tồn là vì sự sống còn của cả cơ thể. Còn trong cơ thể xã hội, thì chính thể vì sự sống còn của các bộ phận mà tồn tại. Trừ các thành viên xã hội ra, bản thân xã hội không nên trở thành mục đích. “Xã hội tồn tại là vì lợi ích của các thành viên của nó, chứ không phải các thành viên vì lợi ích của xã hội mà tồn tại”². Xã hội càng tiến hóa, khuynh hướng phân hóa sẽ càng mạnh, cá nhân sẽ ngày càng có tầm quan trọng. Xã hội càng thực hiện nguyên tắc tự do cá nhân, thì giá trị sinh tồn của nó càng lớn. Chức trách căn bản của xã hội là bảo vệ tự do cá nhân của công dân. Tác dụng điều tiết của nhà nước phải là xóa bỏ xung đột giữa các cá nhân và tất cả những gì xâm phạm tự do cá nhân. Quan điểm này của H. Spencer là thực hiện nổi bật khuynh hướng chủ nghĩa tự do và chủ nghĩa cá nhân truyền thống trong triết học Anh. Xuất phát từ lập trường này, H. Spencer phủ định học thuyết chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa cộng sản bấy giờ đã lưu hành khá rộng, cho rằng hai học thuyết kia dùng quyền uy của xã hội để giết chết tự do cá nhân. Đồng

¹ H. Spencer: “*Nghiên cứu xã hội học*”, (tiếng Anh), năm 1907, trang 70.

² H. Spencer: “*Nguyên lý xã hội học*”, quyển 1, (tiếng Anh), trang 479.

thời H. Spencer cũng phản đối các học thuyết của giai cấp tư sản nhấn mạnh chính thể xã hội, nhà nước.

Một biểu hiện khác sinh học hóa xã hội của H. Spencer là ông dùng nguyên tắc chọn lọc tự nhiên, cạnh tranh sinh tồn để giải thích sự tiến hóa của xã hội. H. Spencer đề xướng nguyên tắc “thích nghi thì sống”, cho rằng nó phát sinh tác dụng cả trong lĩnh vực xã hội; sự phát triển của xã hội chính là được thực hiện thông qua nguyên tắc cạnh tranh sinh tồn. H. Spencer dùng một số khái niệm sinh học giải thích mọi quan hệ giữa người với người, giữa các dân tộc và các nước với nhau, cho rằng họ tất nhiên phải tiến hành “cạnh tranh sinh tồn” với nhau. Chính xuất phát từ đó mà H. Spencer đề xướng các thứ lý luận biện hộ cho chủ nghĩa thực dân và chủ nghĩa chủng tộc Anh.

Bản sao lưu trữ

CHƯƠNG 2

Chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí

§1. Khái luận về chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí

1. Hàm nghĩa của chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí

Chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí là hai khái niệm tương quan. Chúng đều đặt tình cảm, ý chí của con người hoặc hoạt động tinh thần của con người và các nhân tố phi lý tính khác cao hơn lý tính (lý trí) con người; từ đó giải thích toàn bộ hoạt động nhận thức cho đến hoạt động tinh thần và vật chất. Chủ nghĩa duy ý chí xuất phát từ ý chí, chủ nghĩa phi lý xuất phát từ hoạt động tinh thần phi lý tính, là nhất trí với nhau về mặt khuynh hướng triết học cơ bản, bởi vì ý chí của con người thường vượt ra khỏi phạm vi lý tính, mà trong hoạt động tinh thần phi lý tính, thì tình cảm và ý chí con người chiếm địa vị số một.

Nhưng về mặt lý luận, chủ nghĩa duy ý chí và chủ nghĩa phi lý có cái khác nhau. Trước tiên, khi cho rằng, chủ nghĩa phi lý vượt qua chủ nghĩa lý tính cận đại thì nó thiên về ý nghĩa cấp độ nhận thức luận, còn chủ nghĩa duy ý chí, trừ biểu hiện nhận thức luận là chủ nghĩa phi lý ra, còn hàm nghĩa bản thể luận lấy tình cảm và ý chí làm trung tâm, thậm chí dùng tình cảm ý chí giải thích sự tồn tại của cả thế giới. Thứ hai, hoạt động phi lý tính của con người, trừ ý chí, dự vọng ra, còn có hình thức khác, nên phạm vi của chủ nghĩa phi lý phải rộng hơn chủ nghĩa duy ý chí. Một triết gia có khuynh hướng chủ nghĩa phi lý không nhất định tiếp thu chủ nghĩa duy ý chí, mà có thể theo hình thái lý luận khác.

Quan điểm của chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí với tư cách các trào lưu triết học, vừa có quan hệ mật thiết, vừa có sự khác biệt quan trọng. Cái trước phần lớn từ một góc độ hoặc phương diện nào đó khẳng định và nhấn mạnh tác dụng của hoạt động ý chí và phi lý tính, chúng thường là một nhân tố hoặc bộ phận hợp thành trong hệ thống triết học mà tồn tại, bản thân không có hệ thống lý luận hoàn chỉnh. Cái sau thường lấy cái trước làm nguồn gốc tư tưởng của mình, song lại phát triển cái trước, thể hiện một phương thức tư duy triết học khác với triết học chủ nghĩa duy lý truyền thống.

Xét về mặt chủ nghĩa duy ý chí và chủ nghĩa phi lý là trào lưu triết học, cũng có sự phân chia cấp độ khác nhau. Do nhấn mạnh sự đồng nhất giữa phi lý tính với ý chí, người ta có thể coi chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí như hai khái niệm hầu như có thể thay thế cho nhau, song cần xét đến sự khác nhau giữa chúng, nên coi chủ nghĩa duy ý chí là một hình thức đặc biệt của chủ nghĩa phi lý. Khi giải thích ý nghĩa của hai trào lưu này, cần căn cứ tình hình cụ thể mà phân tích.

2. Nguồn gốc tư tưởng của chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí

Xét riêng từ quan điểm tư tưởng của chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí, thì trong thời kỳ sớm nhất của sự phát triển tư tưởng và tinh thần ở phương Tây, chúng đã xuất hiện rồi. Trong tôn giáo và thần thoại nguyên thủy, lý tính và phi lý tính ở trạng thái đồng nhất trực tiếp. Sự xuất hiện sử thi Homer đánh dấu bước phát triển nhảy vọt của tinh thần cổ Hy La, vừa thể hiện trí tuệ lý tính, vừa kích thích sức sống tình cảm. Các đại triết gia Socrates, Platon và Aristote đã tạo ra thành tựu huy hoàng của triết học lý tính cổ Hy La, cũng sơ bộ bàn về sự chi phối của ý chí, ham muốn, tình cảm đối với hành vi của con người. Platon chia linh hồn (tinh thần) con người thành ba phần: lý trí, ham muốn, tình cảm, rồi phân tích cụ thể từng phần. Aristote tiến thêm, nhấn mạnh

rằng lý trí phải gắn với tình cảm, thì mới có sức sống. Nếu nói họ đều bàn về phi lý tính dưới tiền đề lý tính, thì một vài trường phái triết học Hy Lạp hậu kỳ, đặc biệt là chủ nghĩa Platon mới, đã đặt phi lý tính ở trên lý tính. Trong đời sống tinh thần châu Âu thời trung cổ, tín ngưỡng chiếm địa vị chi phối tuyệt đối. Tín ngưỡng không chỉ là siêu lý tính, có khi thậm chí còn là phản lý tính, cho nên chủ nghĩa tín ngưỡng thường có thể che lấp một hình thức nào đó của chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí. Chủ nghĩa tín ngưỡng của A. Augustin rõ ràng coi ý chí là cơ sở của toàn bộ hoạt động tinh thần. Triết học cận đại châu Âu từ thời Phục hưng đưa chủ nghĩa lý tính chính thức lên ngôi vua trong triết học, đến mức người ta gọi thời kỳ này là thời đại lý tính. Mặc dù vậy, trong thời đại này, vẫn có không ít nhà triết học nghiên cứu, khẳng định, thậm chí nhấn mạnh tác dụng của nhân tố ý chí và phi lý tính trong đời sống tinh thần. Ví dụ, nhà triết học Anh Thomas Hobbes chú trọng phân tích mối quan hệ giữa hành vi với ham muốn và ý chí của con người; David Hume phân tích tại sao lý trí phục tùng tình cảm, ham muốn và ý chí. Ở Pháp, Pascal và Rousseau đều đưa ra những luận điểm vượt qua giới hạn chủ nghĩa lý tính đang chiếm địa vị chủ đạo đương thời về các vấn đề bản năng, tình cảm, ham muốn và ý chí, công khai thách thức chủ nghĩa lý tính. Trong triết học chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức, triết học của Kant, Fichte và Schelling đều khá nhiều thành phần chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí. Ví dụ, Kant chia thế giới thành “thế giới vật tự tại” và “thế giới hiện tượng”. Khi ông từ vấn đề nhận thức luận chuyển sang vấn đề luân lý đạo đức và nghệ thuật, thì “vật tự tại” đó là Thượng đế linh hồn bất tử và tự do ý chí. Lý luận “mệnh lệnh tuyệt đối” nổi tiếng của ông cũng phải giả định ý chí của con người có tự do tuyệt đối.

Trong lịch sử triết học phương Tây, tư tưởng chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí hiển nhiên là nguồn gốc tư tưởng không thể thiếu của trào lưu triết học chủ nghĩa phi lý và trào lưu triết học chủ nghĩa duy ý chí. Có điều là bất kể mức độ thể hiện của chúng (ví dụ thừa nhận và khẳng định chung chung hay là nhấn mạnh tác dụng của ý chí và phi lý tính), phương pháp như thế nào (ví dụ công khai hay còn kín đáo), thì cơ bản chúng cũng chỉ tồn tại như một bộ phận hoặc khuynh hướng trong triết học, chưa phải là một hệ thống tư tưởng hoàn chỉnh.

3. Phê phán chủ nghĩa lý tính truyền thống và sự hình thành trào lưu triết học chủ nghĩa phi lý

Chủ nghĩa phi lý bao gồm cả chủ nghĩa duy ý chí trở thành một hệ thống lý luận tương đối hoàn chỉnh, một trào lưu triết học có ảnh hưởng lớn trong sự

phát triển của lịch sử triết học vào giữa thế kỷ 19, khi triết học cổ điển Đức cáo chung, toàn bộ triết học phương Tây có bước ngoặt quan trọng. Ở phần “Khái luận” của bộ sách này, chúng tôi đã nói về ý nghĩa và nguồn gốc bước ngoặt đó. Ở đây chỉ xin bổ sung: tính phiến diện, mâu thuẫn nội tại của chủ nghĩa lý tính truyền thống gia tăng và trào lưu phê phán nó nổi lên là nguyên nhân trực tiếp làm cho chủ nghĩa phi lý từ chỗ là quan điểm cá biệt trong các lý luận triết học trở thành một trào lưu tư tưởng triết học có địa vị tương đối độc lập.

Từ thời Phục hưng trở đi, lý tính thay thế tín ngưỡng, trở thành dòng chủ đạo của triết học phương Tây, liên quan mật thiết với quá trình chủ nghĩa tư bản thay thế chế độ phong kiến, giai cấp tư sản trở thành một giai cấp tiên bộ và cách mạng, thể hiện phương hướng phát triển của xã hội. Sự hình thành và phát triển của trào lưu chủ nghĩa lý tính trong triết học chính là thể hiện sự hình thành và phát triển hình thái ý thức của giai cấp tư sản đang đi lên, rõ ràng có ý nghĩa cách mạng và tiên bộ quan trọng.

Thắng lợi của chủ nghĩa lý tính là thắng lợi của cách mạng và tiên bộ. Xã hội và nhà nước được lý tính luận chứng được coi là xã hội và nhà nước lý tưởng.

Nhưng cũng như chế độ tư bản chủ nghĩa và giai cấp tư sản có tính hạn chế lớn, chủ nghĩa lý tính với tư cách là hình thái ý thức cũng chứa đựng tính phiến diện lớn, thậm chí chứa đựng mâu thuẫn bên trong nghiêm trọng. Một số triết gia phương Tây đã vạch ra cái đó từ sớm. Nhưng chỉ đến giữa thế kỷ 19, khi cách mạng tư sản ở các nước châu Âu chủ yếu như Anh, Pháp, Đức lần lượt chấm dứt, chế độ tư bản chủ nghĩa chính thức vận hành, chúng mới bộc lộ ra gay gắt. Cái mà xã hội và nhà nước lý tính mang lại không phải là hạnh phúc phổ biến và sự phát triển đầy đủ tính người, như các tư tưởng gia chủ nghĩa lý tính hứa hẹn, mà là đủ thứ tai họa đau khổ và sự tha hóa con người. Bắt đầu từ đây, vòng hào quang lý tính xán lạn thể hiện thời kỳ chủ nghĩa tư bản thăng hoa ngày một mờ nhạt dần, người ta mất dần niềm tin vào tinh thần chủ nghĩa lý tính mà các nhà khai mông ca ngợi. Trong bối cảnh đó, ở các nước phương Tây dấy lên làn sóng phê phán mạnh mẽ chủ nghĩa lý tính truyền thống.

Chính do làn sóng phê phán chủ nghĩa lý tính lan rộng khắp châu Âu, mà trào lưu tư tưởng chủ nghĩa phi lý cũng lan theo. Do chủ nghĩa lý tính thể hiện ở nước Đức rõ nhất, triết học Hegel được công nhận là đỉnh cao của trào lưu triết học chủ nghĩa lý tính phương Tây cận đại, việc phê phán triết học Hegel được coi là tiêu chí phê phán chủ nghĩa lý tính truyền thống, nên trào lưu chủ nghĩa phi lý cũng lấy nước Đức làm trung tâm. Nhà triết học Đức Arthur

Schopenhauer được công nhận là một trong những người sáng lập trào lưu này. Thuyết ý chí đời sống mà A. Schopenhauer đề xướng là hình thái sớm nhất của chủ nghĩa duy ý chí, cũng chính là hình thái sớm nhất của trào lưu triết học chủ nghĩa phi lý. Nhà triết học lừng danh Anh B. Russell nói: “Có nhiều triết gia hiện đại chủ trương thuyết ý chí tối thượng... Đó là thay đổi rõ nhất trong khí chất triết học của thời đại chúng ta. Khí chất này được Roussaux và Kant chuẩn bị, nhưng người tuyên bố hình thức thuần túy là A. Schopenhauer”¹ Người kế tục A. Schopenhauer là Eduard von Hartman (1842-1906), đặc biệt là Nietzsche đã phát triển chủ nghĩa duy ý chí thêm một bước. Nhà triết học Đan Mạch gần như cùng thời với A. Schopenhauer là Soren Kierkegaard xuất phát từ cá nhân phi lý cô lập, phê phán chủ nghĩa lý tính của Hegel, đã sáng lập ra một hình thái khác của trào lưu chủ nghĩa phi lý. Ở nước Pháp, triết học của Marie Jean Guyau (1854-1888), của Emile Boutroux (1845-1921) cũng thuộc vào trào lưu này.

Tóm lại, trào lưu triết học chủ nghĩa phi lý là trào lưu tư tưởng hình thành vào thời kỳ triết học phương Tây cận hiện đại chuyển hình, với đặc điểm nổi bật là phê phán và vượt qua chủ nghĩa lý tính truyền thống, nhấn mạnh tác dụng quyết định của hoạt động phi lý tính, như tình cảm, ý chí, xung động bản năng của con người, trong toàn bộ sự tồn tại tinh thần và vật chất của con người. Vì nó chú trọng tác dụng của tình cảm ý chí con người, đưa triết học quay về với con người, làm cho con người thoát khỏi tình trạng bị lý tính tuyệt đối hóa và thực tại tha hóa, kêu gọi phát huy đầy đủ sức sống của con người, nên thường được xếp vào trào lưu tư tưởng triết học “chủ nghĩa nhân bản”. Trào lưu này bao gồm nhiều trường phái triết học mà chúng tôi sẽ chia theo thời kỳ giới thiệu bên dưới. Trong thời kỳ đầu, học thuyết của A. Schopenhauer, Soren Kierkegaard và Nietzsche có ảnh hưởng mạnh nhất.

§2. Thuyết ý chí sống của A. Schopenhauer

1. Hoạt động sinh thời và khuynh hướng triết học của A. Schopenhauer

Authur Schopenhauer (1788-1860) là nhà triết học Đức sớm nhất phê phán một cách toàn diện siêu hình học tư biện phái lý tính mà Hegel là đại

¹ B. Russell: “*Lịch sử triết học phương Tây*”, quyển hạ, Thương vụ ấn thư quán, trang 310.

biểu, đồng thời xác định rõ phải thay đổi căn bản phương hướng phát triển của triết học phương Tây. A. Schopenhauer sinh ở vùng Dansc (nay là vùng Gdanc của Ba Lan), trong gia đình chủ ngân hàng, từ nhỏ đã có khí chất cô độc, ngạo mạn, có bệnh tâm thần, suốt đời không lấy vợ. Hồi trẻ từng theo ý muốn của cha sang Anh, Pháp học kinh doanh, sau bỏ. Năm 1809, A. Schopenhauer học đại học Y, năm sau chuyển sang học triết học, là người sùng bái Platon. Năm 1811 đến Berlin nghe các bài giảng của Johann Fichte và Friedrich Schleiermacher. Năm 1813, được nhận học vị tiến sĩ triết học của Trường đại học Canada nhờ luận văn “*Bốn cái gốc của luật căn cứ đầy đủ*”. Sau đó A. Schopenhauer nghiên cứu triết học Ấn Độ, Phật học, năm 1820 làm giáo sư triết học tại Trường đại học Berlin. Đương thời bực giảng triết học ở nước Đức đa số do các triết gia theo phái lý tính mà Hegel làm đại biểu chiếm chỗ, A. Schopenhauer rất phản đối tình hình đó, muốn thi tài cao thấp với họ. Bấy giờ Hegel cũng đang giảng triết học ở đây. A. Schopenhauer tranh giành thính giả với Hegel, nhưng bị thất bại thảm hại. Năm 1831, nhân tránh dịch bệnh, A. Schopenhauer rời Berlin đến thành phố Frankfurt trên bờ sông Rhein và sống ở đó cho đến khi chết.

Tác phẩm chủ yếu của A. Schopenhauer là “*Thế giới ý chí và biểu tượng*” (năm 1819), “*Bàn về ý chí tự nhiên*” (năm 1836), “*Hai vấn đề cơ bản của luân lý học*” (năm 1841), trong đó “*Thế giới ý chí và biểu tượng*” thể hiện tập trung nhất quan điểm triết học của ông. Nhưng tác phẩm này sau khi xuất bản bị ế, chẳng ai mua đọc, bị dùng làm giấy lộn. Bởi lẽ ở nước Đức trước năm 1848, mâu thuẫn của chủ nghĩa tư bản còn chưa bộ lộ rõ, giai cấp tư sản còn giương ngọn cờ lý tính; triết học của A. Schopenhauer mang đặc điểm phê phán lý tính, tuyên dương chủ nghĩa bi quan tất nhiên không phù hợp với trào lưu đương thời. A. Schopenhauer đành tự an ủi rằng tác phẩm của ông viết ra không phải dành cho người đương thời, mà là cho thời đại sau. A. Schopenhauer tin rằng ngày ấy cũng sắp đến.

Quả nhiên, thập niên 40 thế kỷ 19 ở châu Âu, điều kiện lịch sử xã hội thay đổi mạnh mẽ, dự đoán của A. Schopenhauer đã đúng. Thất bại của cuộc cách mạng năm 1848 làm cho giai cấp tư sản Đức thất vọng, phong trào công nhân dân cao, chủ nghĩa Marx ra đời và lan rộng, làm cho mâu thuẫn bên trong chế độ tư bản chủ nghĩa thêm sâu sắc. Tâm lý phổ biến là không tin vào lý tính, né tránh thực tế, cầu an. Triết học của A. Schopenhauer gặp mảnh đất màu mỡ, liền được hoan nghênh rộng rãi, danh tiếng của ông nổi như cồn. Nhân dịp sinh nhật 70 tuổi, nhiều nhân vật nổi tiếng trước đây khinh miệt A. Schopenhauer, nay đổi sang mừng thọ ông, ca ngợi ông là “*triết gia vĩ đại*”.

Có điều, ý nghĩa của triết học A. Schopenhauer đối với sự phát triển của triết học phương Tây chủ yếu không phải do nó thích hợp với tình hình xã hội đặc biệt của nước Đức sau năm 1848, mà là do sự phê phán của nó đối với chủ nghĩa lý tính truyền thống vừa vẫn phù hợp với trào lưu chuyển hình sắp diễn ra của triết học phương Tây cận hiện đại, trở thành một động lực thúc đẩy trào lưu đó.

Mặc dù A. Schopenhauer ra sức nhấn mạnh rằng triết học của ông khác căn bản với triết học dĩ vãng, song không thể không thấy rằng A. Schopenhauer đã dựa vào triết học dĩ vãng mà đề xướng lý luận của mình. Có ảnh hưởng lớn nhất đối với A. Schopenhauer là triết học của Kant, Platon và Phật học. A. Schopenhauer phê phán mạnh mẽ hệ thống triết học chủ nghĩa lý tính truyền thống, triết học mà ông xây dựng nên vẫn dựa trên khuôn khổ cơ bản của hệ thống triết học này. Điều đó thể hiện ở chỗ A. Schopenhauer vẫn muốn xây dựng một hệ thống bao trùm hết thảy về tồn tại thế giới. Trước tác tiêu biểu của ông "*Thế giới ý chí và biểu tượng*" chính là luận chứng cho hệ thống thế giới đó.

Về hình thức mà nói, hệ thống thế giới của A. Schopenhauer giống như Kant, tức là chia thế giới ra hai phần: hiện tượng (biểu tượng) và vật tự tại. Về phần giải thích thế giới hiện tượng, A. Schopenhauer đại thể cũng như Kant, nhưng khi giải thích vật tự tại thì khác hẳn Kant. A. Schopenhauer cho rằng vật tự tại chỉ có thể là ý chí sinh tồn (đời sống) mù quáng, phi lý tính. "Thế giới này một mặt từ đầu đến cuối là biểu tượng, còn mặt khác, từ đầu đến cuối là ý chí"¹. Chủ đề của triết học A. Schopenhauer là nói rõ quan hệ giữa biểu tượng và ý chí như thế nào.

2. Thế giới biểu tượng

Chương thứ nhất trong "*Thế giới ý chí và biểu tượng*" của A. Schopenhauer nói rõ quan điểm của ông về thế giới. Chương này có phụ đề là "Biểu tượng phục tùng luật căn cứ đầy đủ: đối tượng của kinh nghiệm và khoa học", ngụ ý dùng luật căn cứ đầy đủ (có chỗ dịch là luật lý do đầy đủ) để thuyết minh thế giới, thế giới của kinh nghiệm và khoa học, hoặc nói thế giới của nhận thức cảm tính và nhận thức lý tính, đều thuộc về thế giới biểu tượng. Vừa mở đầu, ông đã viết: "Thế giới là biểu tượng của tôi. Đó là một chân lý, hữu hiệu đối với mọi sinh vật có nhận thức và có đời sống riêng; chẳng qua chỉ con

¹ A. Schopenhauer: "*Thế giới ý chí và biểu tượng*", Thương vụ ấn thư quán, trang 28.

người mới đưa nó vào ý thức trừu tượng và phản tỉnh mà thôi”¹. Chính vì con người có ý thức trừu tượng và phản tỉnh, mới hiểu được mọi sự vật và những vật phi tự tại, tức những cái chỉ là biểu tượng, ở trong ý thức, đều tồn tại một cách tương đối so với chủ thể - con người. Ví dụ, con người đúng là biết có mặt trời và trái đất, nhưng cái họ biết thực ra hoàn toàn không phải là mặt trời và trái đất tự tại, mà chỉ là con mắt họ nhìn thấy mặt trời, bàn tay họ sờ thấy trái đất. Tóm lại, sự vật trong kinh nghiệm và khoa học đều là sự vật hiện ra trong biểu tượng của con người, chứ không phải là vật tự tại.

A. Schopenhauer cho rằng hình thức của nhận thức và chân lý dù đa dạng và đặc biệt đến đâu, cũng không tách rời hình thức cơ bản phân lập chủ khách, trong đó khách thể (đối tượng) tất nhiên tồn tại tương đối so với chủ thể. “Sự phân lập khách thể chủ thể là một hình thức như sau: một biểu tượng bất kỳ, dù thuộc loại nào, trừu tượng hay trực quan, thuần túy hay kinh nghiệm, đều chỉ có dưới một hình thức chung, mới căn bản có khả năng, mới có thể tưởng tượng”².

Quan điểm này của A. Schopenhauer được nêu ra từ sớm trong luận văn “*Bốn cái gốc của luật căn cứ đầy đủ*”. A. Schopenhauer cho rằng mỗi khách thể bất kỳ đều không hiện ra một cách cô lập và phân tán trong biểu tượng của con người. Một số biểu tượng đều có mối quan hệ với biểu tượng khác dưới hình thức nhất định. Tri thức khoa học là tri thức quan hệ giữa các biểu tượng, biểu thị một hệ thống các đối tượng đã biết, nghĩa là tất nhiên tồn tại căn cứ đầy đủ của quan hệ đó. Nguyên tắc “căn cứ đầy đủ” (luật căn cứ đầy đủ) trở thành nguyên tắc cơ bản chi phối tri thức về thế giới hiện tượng. “*Bốn cái gốc*” là chỉ 4 loại năng lực biểu tượng (trực quan, tư duy, tưởng tượng cảm tính, độc lập), tương ứng với nó, luật căn cứ đầy đủ cũng có 4 hình thức biểu hiện. Hình thức thứ nhất là biểu tượng kinh nghiệm trực quan, tức là đối tượng của thế giới vật lý mà chủ thể căn cứ không gian, thời gian và tính nhân quả mà nhận biết, do căn cứ vật lý chi phối. Hình thức thứ hai là biểu tượng do khái niệm trừu tượng tạo nên, hình thức liên hệ tương ứng là phán đoán, tức sự tổng hợp khái niệm, do căn cứ logic chi phối. Hình thức thứ ba là biểu tượng thuần túy trực quan về không gian và thời gian, là đối tượng của số học, căn cứ tương ứng là định luật (căn cứ số học). Hình thức thứ tư chỉ có một biểu tượng, đó là nguồn gốc ý muốn và bản ngã của chủ thể, căn cứ chi phối nó là luật động cơ (căn cứ luân lý). Theo A. Schopenhauer, nguyên tắc căn cứ đầy đủ tồn tại tiên nghiệm trong ý thức con người, mọi khách thể đều do chủ thể vận dụng năng lực biểu tượng

¹ A. Schopenhauer: “*Thế giới ý chí và biểu tượng*”, Thương vụ ấn thư quán, trang 25.

² Sách đã dẫn, trang 26.

vốn có và nguyên tắc căn cứ đầy đủ tạo ra. Quan điểm này rất giống quan điểm của Kant về việc chủ thể sử dụng hình thức cảm tính tiên thiên (không gian và thời gian) tạo ra đối tượng.

Thực ra, coi đối tượng tồn tại tương đối so với chủ thể, từ đó trên ý nghĩa nhất định rút ra quan điểm khách thể là sản phẩm của chủ thể, không phải là sáng tạo của A. Schopenhauer, mà vốn là quan điểm cơ bản của siêu hình học cận đại từ Descartes trở đi. Chính A. Schopenhauer cũng thừa nhận như vậy. Đóng góp của A. Schopenhauer ở đây là phản đối việc bản thể luận hóa quan điểm này, tức là không coi khách thể và chủ thể như thực thể tồn tại độc lập, mà cho rằng khách thể và chủ thể chỉ có thể tồn tại tương đối với nhau trong biểu tượng. Do đó, A. Schopenhauer nhấn mạnh, xuất phát điểm lý luận của ông không phải là khách thể, cũng không phải chủ thể, mà là biểu tượng dung hòa khách thể với chủ thể làm một. “Chúng tôi xuất phát không từ khách thể, cũng không từ chủ thể, mà xuất phát từ biểu tượng. Biểu tượng là sự thực ban đầu của ý thức, hình thức cơ bản số một vốn có của biểu tượng là sự phân lập chủ khách thể. Hình thức khách thể lại thuộc về các luật căn cứ bên trong các dạng hình thái”¹.

Chính dựa trên quan điểm này mà A. Schopenhauer kiên quyết phản đối chủ nghĩa duy vật và những quan điểm khẳng định có đối tượng tồn tại khách quan bên ngoài ý thức(chủ thể), cho rằng sai lầm của họ là đem thực thể hóa sự phân lập chủ khách, tức là lấy khách thể làm thực thể tồn tại độc lập. A. Schopenhauer cho rằng mặc dù mọi nhận thức đều là nhận thức của chủ thể đối với đối tượng, bao hàm sự phân lập chủ khách, song sự phân lập này không có ý nghĩa bản thể luận, không có nghĩa đối tượng có thể tách rời chủ thể để tồn tại độc lập.

Cũng với lý do tương tự, A. Schopenhauer phản đối chủ nghĩa duy tâm, nhất là chủ nghĩa duy tâm phái lý tính do Hegel làm đại diện, coi chủ thể là thực thể tồn tại độc lập. Ông cho rằng họ cũng phạm sai lầm đem thực thể hóa sự phân lập chủ khách. Fichte đem bản ngã, Hegel đem quan niệm tuyệt đối làm thực thể độc lập là ví dụ điển hình. Kỳ thực không có chủ thể thuần túy, người ta khi khẳng định chủ thể cũng khẳng định khách thể liên quan, trong nhận thức, chủ khách thể luôn liên kết với nhau. Khi Fichte và Hegel bàn về quan niệm bản ngã, quan niệm tuyệt đối, họ đã vượt ra khỏi giới hạn kinh nghiệm và nhận thức luận. Mà khi vượt qua giới hạn ấy, thì bản ngã tuyệt đối trở thành cái căn bản không thể nhận thức được.

¹ A. Schopenhauer: “*Thế giới ý chí và biểu tượng*”, Thương vụ ấn thư quán, trang 67.

Sai lầm chủ yếu của A. Schopenhauer trong vấn đề cơ bản của triết học, vấn đề quan hệ chủ khách, tâm vật. *Thứ nhất*, khi bàn về thế giới biểu tượng, ông quy vấn đề đó vào vấn đề nhận thức luận đơn thuần, mà coi nhẹ ý nghĩa bản thể luận của nó; do nhấn mạnh sự không thể phân chia tâm vật làm chủ khách thể về mặt nhận thức luận, mà coi nhẹ tiền đề bản thể luận và các đặc điểm riêng khác nhau của chúng. Kỳ thực, sự tồn tại của bản thân vật không dựa vào tâm (tinh thần), chỉ khi làm khách thể, chúng mới dựa vào cái tâm của chủ thể. Mà cái tâm thì là sản phẩm của vật, không thể tồn tại độc lập. Đã là chủ nghĩa duy vật thì không là chủ nghĩa duy tâm. Thế mà A. Schopenhauer lại đặt hai thứ đó ngang nhau. *Thứ hai*, cũng chính do A. Schopenhauer không nhìn thấy bản thân chủ khách, tâm vật mỗi cái có đặc điểm riêng, mà chỉ thấy tính tương đồng của chúng, nên tất nhiên coi nhận thức là thứ thuần túy tương đối, chủ quan. Kỳ thực, nhận thức, với tư cách một quá trình phân lập chủ khách, là một quá trình phát triển không ngừng, khi chủ thể không ngừng tiếp cận và cải biến đối tượng, thì bản thân nó cũng không ngừng biến đổi. Những điều này đều bị A. Schopenhauer xem nhẹ. Với A. Schopenhauer, thực tế không có sự phân lập chủ khách, không có nhận thức hiện thực, tính chủ quan và tính tương đối của sự phân lập chủ khách thì bị tuyệt đối hóa, dĩ nhiên điều này dẫn tới chủ nghĩa duy tâm chủ quan và chủ nghĩa tương đối.

3. Thế giới ý chí

Lý luận của A. Schopenhauer về thế giới biểu tượng đã khác siêu hình học chủ thể của Descartes, nhưng đặc điểm chủ yếu của triết học A. Schopenhauer là ở cách giải thích theo chủ nghĩa duy ý chí về vật tự tại, một “phương diện khác” của thế giới.

A. Schopenhauer cho rằng theo phương thức nhận thức lấy luật căn cứ đầy đủ làm cơ sở, bản ngã và thế giới đều chỉ có thể tồn tại tương đối với đối phương, còn đối với kết cục của bản thân chúng thì giống như Kant, chỉ có thể tuyên bố là bất khả tri. Muốn biết kết cục, thì phải vượt qua cách nhận thức phân lập chủ khách, tức là vượt ra khỏi phạm vi thế giới biểu tượng. Sự hạn chế của Kant là không vượt qua được giới hạn này, không đạt tới bản chất của thế giới nội tại nhất, còn việc A. Schopenhauer cần làm chính là vượt qua giới hạn đó. A. Schopenhauer cho rằng nếu vượt qua được, thì cái đạt tới sẽ không phải là thế giới biểu tượng nữa, mà là bản thân vật tự tại, mà vật tự tại chỉ có thể là ý chí. Tóm lại, thế giới vật tự tại là thế giới ý chí.

Vì sao thế giới vật tự tại là thế giới ý chí ? Trước tiên A. Schopenhauer thông qua việc vạch rõ bản chất thật sự của con người là ý chí để luận chứng.

Theo A. Schopenhauer, thế giới hiện tượng tất nhiên là phức tạp, lại lấy chủ thể đơn nhất làm cột trụ của nó, biểu tượng của chủ thể tồn tại trong ý thức của chủ thể. Bản thân chủ thể lại là một cá thể trong thế giới hiện tượng. Xét từ góc độ phân lập chủ khách, con người - chủ thể cũng biểu hiện giống như mọi đối tượng khác. Con người đâu biết rất nhiều về bản thân mình, cũng không thể tự hiểu nổi mình. Bản chất của con người đối với con người mà nói, vẫn là khác mình. Nếu gạt quan hệ chủ khách sang một bên, không lấy người làm đối tượng, mà trực tiếp để bản thân con người tìm hiểu con người, thì sẽ phát hiện cái căn bản nhất của con người là tình cảm và ham muốn, cũng tức là ý chí. Nếu coi chủ thể là ý chí, “trao cho chủ thể ấy cái chìa khóa tự tìm hiểu mình, thì mới vạch ra được bản chất của nó, ý nghĩa hành động của nó và động lực bên trong của nó”¹.

Triết học phái lý tính coi tư duy (lý tính) là cái có trước tình cảm, ý chí, là tồn tại bản chất của con người. Câu “Tôi tư duy nên tôi tồn tại” của Descartes là ví dụ điển hình. A. Schopenhauer cho rằng họ đã đảo lộn quan hệ giữa ý chí và lý tính. Người ta trước tiên có ý chí, rồi mới nhận thức những cái cần nhận thức. Lý tính, tư tưởng của con người chẳng qua là phương thức thể hiện ý chí. Nhìn bề ngoài, tưởng rằng ham muốn và ý chí bị lý tính và tư tưởng chi đạo, chi phối. Kỳ thực, mục đích của lý tính và tư tưởng không phải là bản thân chúng, mà chỉ là biện pháp thỏa mãn ham muốn, ý chí. Lý tính, tư tưởng của con người “xét về nguồn gốc và bản chất mà nói, đều hoàn toàn phục tùng ý chí”².

Điều quan trọng là tư duy lấy sự phân lập chủ khách làm tiền đề, sự tồn tại của con người do tư duy gọi ra chỉ có thể là tồn tại của đối tượng, vẫn chưa ra ngoài phạm vi hiện tượng, không thể là bản chất thật sự của con người. Mà ý chí thì đã vượt ra ngoài giới hạn sự phân lập chủ khách. Ý chí làm tồn tại bản chất của con người, đương nhiên là tồn tại của bản ngã, mà bản ngã rốt cuộc là tồn tại chủ thể. Nhưng khác với chủ thể - tư duy, chủ thể - ý chí tồn tại không phải tương đối đối với khách thể, mà bản thân đã bao hàm chủ thể của khách thể. Bản ngã - chủ thể là ý chí, bản ngã - đối tượng cũng là ý chí. Ở đây chủ và khách hòa lẫn vào ý chí.

¹ A. Schopenhauer: “*Thế giới ý chí và biểu tượng*”, Thương vụ ấn thư quán, trang 151.

² Dewitt Parker: “*Tuyển tập A. Schopenhauer*”, (tiếng Anh), năm 1928, trang 96.

A. Schopenhauer cho rằng, tuy ý chí là bản chất của con người, nhưng sự tồn tại của ý chí không phải thuần túy, mà thống nhất với sự tồn tại của bản thân con người. Sự tồn tại của con người nhìn từ bên trong, từ bản chất, chỉ có thể là ý chí con người; nhìn từ bên ngoài, là thân thể con người. Hai cái đó không tách rời nhau. Ý chí là bản chất bên trong của thân thể, thân thể là biểu hiện bên ngoài của ý chí, là “điều kiện để chúng ta nhận thức ý chí của mình”; không có thân thể, thì “không thể tưởng tượng ra ý chí”¹.

Có điều A. Schopenhauer cũng chỉ coi thân thể là điều kiện tồn tại của ý chí. Có tác dụng quyết định trong sự tồn tại của con người là ý chí. Chỉ có ý chí mới giải thích sự tồn tại của con người, hành vi và ý nghĩa vận động của con người.

Khi nói đến quan hệ giữa tình cảm ý chí với lý tính, tư duy và thân thể con người, A. Schopenhauer quả đã chộp đúng tính phiến diện của chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa duy vật thô thiển. Bởi vì theo một ý nghĩa nhất định, lý tính, tư duy và toàn bộ hoạt động nhận thức của con người đều phục tùng một mục đích nhất định, hành vi của thân thể con người là do ý chí chi phối. Để nói rõ bản tính của người và sự khác biệt giữa người với vật, đúng là phải nói đến tình cảm, ý chí của người. Người khác động vật. Động vật không phân biệt bản thân nó với hoạt động sống của nó; người thì có phân biệt. Người lấy hoạt động sống làm đối tượng của ý chí.

Sau khi nói bản chất của con người là ý chí, nói mọi biểu hiện của ý chí, A. Schopenhauer dùng cách so sánh để suy ra rằng bản chất của cả thế giới cũng là ý chí, mọi thứ của thế giới đều là biểu hiện bên ngoài của ý chí. Bởi vì người là một bộ phận của vũ trụ, con người đã có ý chí và ham muốn, mọi thứ của con người đều do ý chí và ham muốn chi phối, thì cả vũ trụ cũng như vậy. “Mỗi người tự mình là một thế giới, tức là vũ trụ nhỏ... Cho nên thế giới cũng giống con người, từ đầu đến cuối là ý chí, từ đầu đến cuối cũng là biểu tượng, ngoài ra không có bất cứ cái gì khác”². Tóm lại, ý chí có ở khắp nơi. Nó “đã là bản chất bên trong và hạt nhân của mỗi sự vật riêng, cũng là bản chất bên trong và hạt nhân của toàn bộ mọi sự vật, nó đã biểu hiện ở lực tự nhiên mù quáng, cũng biểu hiện ở hành động tự giác của con người”. “Thế giới chỉ là tấm gương soi của ý chí”³.

¹ A. Schopenhauer: “*Thế giới ý chí và biểu tượng*”, Thương vụ ấn thư quán, trang 153.

² Sách đã dẫn, trang 233.

³ Sách đã dẫn, trang 73 và 214.

A. Schopenhauer coi ý chí của vật tự tại là vô ý thức, tức “xung động mù quáng, không thể chế ngự”. Đặc điểm cơ bản của nó là mong được sống, nên gọi là ý chí đời sống. Theo ông, cái quý nhất của sinh vật là sự sống, chỉ cần được sống, thì có thể chịu đựng được hết thảy mọi thứ; nếu không, tất cả sẽ mất hết ý nghĩa. Sự vật nào cũng vậy cả. Trong giới hữu cơ, một cái hạt rất lâu không nảy mầm, lại có khả năng duy trì sức sống của nó. Trong giới vô cơ, các nguyên tố hóa học nếu không gặp điều kiện nhất định sẽ không hóa hợp với chất khác. Đó đều là thể hiện ý chí muốn được sống. Ngược với sống là chết. Biện pháp chiến thắng cái chết là sinh đẻ thật nhiều, do đó ý chí sống phải gắn liền với ý chí sinh đẻ. Quan hệ tình dục, tình yêu, hôn nhân của loài người chẳng qua là công cụ thực hiện ý chí sinh đẻ. Dem ý chí nói thành ý chí sống, ý chí sinh đẻ, chính là đặc điểm chủ yếu phân biệt chủ nghĩa duy ý chí của A. Schopenhauer so với chủ nghĩa duy ý chí của người khác.

Dùng ý chí sống thuyết minh sự tồn tại của các sự vật cụ thể như thế nào, làm cách gì để thế giới vật tự tại nối liền với thế giới hiện tượng? Trước vấn đề này, A. Schopenhauer chủ yếu tiếp thu quan điểm của Platon. A. Schopenhauer coi ý chí sống là ý chí vũ trụ, thể hiện các sự vật đa dạng trên thế giới.

Trong triết học của A. Schopenhauer, ý chí là bản chất của con người thống nhất với bản chất của thế giới. Thế giới ý chí thể hiện mình thông qua các quan niệm đối tượng hóa khác nhau về đẳng cấp. Quan niệm càng ở giai đoạn cao hơn, càng có thể thể hiện ý chí rõ hơn, hoàn chỉnh hơn. Quan niệm cao cấp nhất là quan niệm của con người. Người không giống các thứ khác, người có thể phát hiện bản thân, biết mình đã là ý chí, còn là biểu tượng, cũng biết thế giới đã là ý chí, còn là biểu tượng. Người sơ dã có thể phát hiện thế giới ý chí, bởi vì người với thế giới là một, không thể phân chia. Có điều người có thể phát hiện như thế không phải là người nói chung, mà là nhân vật thiên tài. Nhân vật thiên tài có trực giác siêu thoát mọi quan hệ hiện thực như quan hệ không gian, thời gian, nhân quả; không còn là một người đặc biệt nữa, mà là một con người lý niệm. Nhân vật này khi làm chủ thể nhận thức thì là chủ thể thuần túy, là bản thân ý chí; còn khi làm đối tượng nhận thức, thì cũng không phải là sự vật nói chung, không phải là sự vật hiện thực, mà là lý niệm của sự vật, tức bản thân ý chí. Khi làm ý chí của chủ thể nhận thức, nó đồng nhất với ý chí của khách thể. Cái gọi là thế giới ý chí cũng biểu hiện là thế giới ý chí của chủ thể; A. Schopenhauer do đó tuyên bố “thế giới cũng là ý chí của tôi”¹.

¹ Dewitt Parker: “Tuyển tập A. Schopenhauer”, (tiếng Anh), năm 1928, trang 5.

Tóm lại, A. Schopenhauer nói ý chí của tồn tại tinh thần là bản chất của con người và thế giới, đồng thời nói tồn tại hiện thực của con người và thế giới là biểu hiện của ý chí, triết học của ông hiển nhiên là chủ nghĩa duy tâm. A. Schopenhauer mô phỏng Kant xây dựng lý luận về thế giới vật tự tại và thế giới hiện tượng, đồng thời mô phỏng Platon xây dựng lý luận nói về tồn tại vũ trụ, về mặt này chủ nghĩa duy tâm của ông cũng chưa thoát khỏi khuôn khổ của triết học truyền thống.

A. Schopenhauer vượt qua triết học truyền thống phải chăng chỉ là chuyện tào lao? Cũng không phải vậy. Ngoài việc phê phán chủ nghĩa lý tính tuyệt đối như nói bên dưới, hai điểm sau cũng có ý nghĩa vượt qua: *thứ nhất*, trong số các nhà triết học phương Tây, A. Schopenhauer là người sớm đề xuất rằng sự phân lập chủ khách chỉ có ý nghĩa nhận thức luận, không nên bản thể luận hóa phạm trù nhận thức luận, không nên coi sự phân lập chủ khách là tồn tại độc lập. *Thứ hai*, A. Schopenhauer không lấy khái niệm thực thể (dù là thực thể vật chất hay tinh thần), mà lấy khái niệm hoạt động, làm xuất phát điểm nghiên cứu triết học, ông không lấy ý chí (được ông gọi là vật tự tại) làm một thực thể tinh thần, mà là làm sức sống và khuynh hướng vượt qua sự phân lập chủ khách. Mấy tư tưởng này của ông về sau có ảnh hưởng lớn đến triết học phương Tây.

4. Lý tính và trực giác

Tương ứng với hai thế giới biểu tượng và ý chí, A. Schopenhauer phân biệt hai loại nhận thức khác nhau là nhận thức lý tính, khoa học và nhận thức phi lý tính, phi khoa học.

Thế giới biểu tượng (hiện tượng), theo A. Schopenhauer, là thế giới mà kinh nghiệm và tư duy con người với tới được. Vì ông cho rằng, cái thế giới này không tồn tại thật sự, nhận thức của người ta đối với nó đương nhiên không phải là nhận thức về bản thân thế giới (vật tự tại), không thể thông qua loại nhận thức này để phát hiện bản chất sự vật, đạt tới thực tại, đạt tới chân lý có ý nghĩa khách quan. “Hoàn toàn khẳng định rằng chúng ta vĩnh viễn không thể từ bên ngoài đi vào bản chất thực tại của sự vật. Dẫu chúng ta đi sâu nghiên cứu đến đâu chẳng nữa, ngoài hình ảnh và tên gọi, chúng ta vĩnh viễn không thể tiếp xúc bất cứ vật gì. Chúng ta giống như một người cứ đi loanh quanh bên ngoài một thành lũy mà không tìm được lối vào, chỉ có thể vẽ phác hình ảnh mặt trước của nó mà thôi”¹.

¹ Dewitt Parker: “*Tuyển tập A. Schopenhauer*”, (tiếng Anh), năm 1928, trang 59.

A. Schopenhauer liệu có phủ định hoàn toàn việc nhận thức thế giới hiện tượng, phủ định hoàn toàn tác dụng của lý tính và khoa học hay chăng? Không hề. A. Schopenhauer cho rằng, tác dụng chủ yếu của lý trí là tính thực tiễn, tức là công cụ của ý chí sống. Lý tính và nhận thức chính là cái tất phải sinh ra để thích ứng với ý chí sống, rốt cuộc phải làm công cụ duy trì sự tồn tại của ý chí sống.

A. Schopenhauer cho rằng, các yêu cầu của ý chí sống thể hiện ra qua các cơ quan nhất định (của cơ thể), yêu cầu của nhận thức và lý trí cũng thông qua sự hình thành và phát triển của não mà thể hiện ra. Năng lực biểu tượng của sinh vật có các loại khác nhau, đáp ứng nhu cầu khác nhau của loài vật. Ví dụ, nhu cầu của động vật đơn giản hơn, cũng dễ thỏa mãn hơn, nên động vật chỉ cần có năng lực tri giác nói chung là đủ. Các giác quan của động vật thường nhạy bén hơn của người cũng là vì nguyên nhân đó. Cùng với sự tiến hóa của cơ thể, nhu cầu gia tăng, năng lực biểu tượng cũng gia tăng. Để thỏa mãn nhu cầu sống của con người, con người cần có không chỉ năng lực tri giác, mà còn phải có năng lực tư duy. Nhưng dù khoa học và lý tính phát triển đến mức nào, chúng cũng chỉ có thể phục vụ mục đích thực tiễn của con người, làm công cụ của ý chí sống. Chúng cũng chỉ đạt tới hiện tượng, chứ không đạt tới thực tại.

Quan điểm của A. Schopenhauer cho rằng lý tính và khoa học chỉ đạt tới hiện tượng, chứ không đạt tới thực tại, ở mức độ nhất định chứng tỏ ông bất mãn với việc khoa học đương thời và triết học truyền thống chưa thể dùng lý tính giải thích vấn đề tính tự do, tự phát, tính năng động của con người và vấn đề giá trị và ý nghĩa của con người. Xét về điểm này, không thể nói rằng ông hoàn toàn vô căn cứ, bởi lẽ khoa học tự nhiên thực chứng đương thời cũng như triết học thực chứng vừa xuất hiện hồi đó quả là chưa giải quyết được vấn đề này. Sự phê phán của A. Schopenhauer cũng phản ánh ở mức độ nhất định thiếu sót của khoa học và triết học phương Tây đương thời.

Sai lầm của A. Schopenhauer không phải ở chỗ ông chỉ trích khoa học và triết học đương thời, mà là ở việc ông dùng phương pháp của chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí để giải quyết vấn đề đó. Ông cho rằng bản thân sự tồn tại của chủ thể không thể thành đối tượng của lý tính và khoa học. Tuy về mặt nhận thức luận, mọi khách thể đều dựa vào chủ thể, bị chủ thể nhận thức, nhưng lại không có cách gì nhận thức bản thân chủ thể. Bởi vì bản thân chủ thể là một sức mạnh tuyệt đối tự do, tự phát, năng động, tức là ý chí. Căn bản không thể làm đối tượng xác định, không thể đưa vào phạm vi nhận thức luận phân lập chủ khách. Muốn đạt tới bản thân chủ thể, hiểu được tính tuyệt đối tự

do, tự phát, năng động của con người, hiểu được giá trị và ý nghĩa tồn tại của con người, thì ắt phải vượt qua phạm vi nhận thức luận phân lập chủ khách để có trực giác phi lý tính. Chỉ có trực giác phi lý tính mới quan sát được thực tại ở đằng sau hiện tượng.

Làm thế nào có trực giác? A. Schopenhauer nói, ai muốn có trực giác thì ắt phải “từ bỏ phương pháp quan sát thông thường”, đừng suy xét sự vật cần nhận thức ở đâu, khi nào, mục đích gì, mà chỉ quan sát nó là cái gì”; “đừng để cho tư duy trừu tượng, khái niệm lý tính chi phối ý thức”. Nghĩa là trực giác phát sinh ở bên ngoài phạm vi không gian và thời gian, vượt ra ngoài phạm vi kinh nghiệm và tư duy. Hãy “dành toàn bộ sức mạnh tinh thần cho trực giác, để mình hoàn toàn đắm chìm trong trực giác, để toàn bộ ý thức của mình lặng lẽ quan sát khách thể tự nhiên (bất kể đó là một ngọn cây, một ngọn núi, một tòa kiến trúc, một phong cảnh hay bất cứ vật gì khác)”. Trong sự quan sát lặng lẽ ấy, chủ thể “hoàn toàn quên đi bản ngã, quên đi cá tính, ý chí của mình, chỉ làm chủ thể thuần túy ... mà tiếp tục tồn tại”. Nghĩa là chủ thể nhận thức đã bị vứt bỏ, không tồn tại nữa. Khách thể được trực giác cũng không còn là sự vật cụ thể nữa, “mà là lý niệm, là hình thức vĩnh hằng; ý chí ở giai đoạn này được đối tượng hóa trực tiếp”. Tóm lại, trong trực giác, sự khác biệt giữa chủ thể và khách thể đã không còn nữa, chúng đã hòa vào nhau làm một, thành một cảnh giới thần bí, chỉ có thể cảm nhận, chứ không thể diễn tả bằng lời. Chỉ ở cảnh giới đó, mới có thể đạt tới bản chất của sự vật, mới nhận thức được vật tự tại, mới có được chân lý.¹

Chủ nghĩa phi lý của A. Schopenhauer có khuynh hướng thần bí rõ ràng, nhưng A. Schopenhauer cần làm cho mọi người hiểu nó, nên ông cố gắn nó với nhận thức lý tính và khoa học, bằng cách khẳng định trực giác không tách biệt hoàn toàn khỏi khái niệm tri giác, mà cần sử dụng khái niệm tri giác. Đặc trưng tri giác cảm tính của trực giác làm cho nó hướng tới sự vật cụ thể; việc trực giác sử dụng khái niệm trừu tượng sẽ lại làm cho nó vượt qua sự vật cụ thể (hiện tượng) để đạt tới bản chất. Như vậy là A. Schopenhauer lại tự mâu thuẫn với việc ông phương pháp lý tính.

5. Luân lý học bi quan chủ nghĩa

Vấn đề luân lý xã hội, như địa vị của con người trong thế giới, tự do của con người và ý nghĩa của nhân sinh, là một bộ phận rất quan trọng trong

¹ Dewitt Parker: “Tuyển tập A. Schopenhauer”, (tiếng Anh), năm 1928, trang 98.

triết học của A. Schopenhauer, mà đáng chú ý là luân lý học bi quan chủ nghĩa của ông.

Theo A. Schopenhauer, con người trong xã hội hiện thực định đạt tới một mục đích và lý tưởng nào đó, đồng thời muốn thông qua nhận thức và hành động để thực hiện mục đích và lý tưởng ấy. Song suy cho cùng tất cả chỉ đem lại đau khổ cho họ mà thôi. Bởi vì các mục đích và lý tưởng đều bị ý chí của con người chi phối, mà bản chất của ý chí là ham muốn mù quáng và là xung động không biết mệt. Ham muốn và xung động là vô cùng vô tận, sự thỏa mãn chúng chỉ là tạm thời và có hạn. Một ham muốn này vừa được thỏa mãn, thì ham muốn khác lập tức lại nổi lên, như thế thì không bao giờ thỏa mãn hết mọi ham muốn, do đó mà đau khổ. Giả sử mọi ham muốn được thỏa mãn, thì người ta cũng sẽ cảm thấy cô đơn, hư không, mỏi mệt, như thế cũng là đau khổ. Vậy đau khổ là điều không thể tránh khỏi của nhân sinh. A. Schopenhauer nói: “Nếu chúng ta suy nghĩ, quan sát toàn bộ nhân sinh, nếu ta chỉ chú trọng đến phương diện cơ bản nhất của nó, thì thực chất đó là một trường bi kịch, chỉ thi thoảng có vài chi tiết vui vẻ mà thôi”¹.

Theo A. Schopenhauer, con người càng có nhiều mục đích và lý tưởng, càng hăng hái tiến hành nhận thức và hành động, càng thu được thành công, thì ý chí của họ càng mạnh mẽ, cũng có nghĩa là đau khổ sẽ càng lớn. Một con người bị ý chí mù quáng chi phối như thế, tất nhiên sẽ không có tự do, mà tự do lại là bản chất của đạo đức, nên con người đó cũng sẽ không có đạo đức. Người sống động nhất cũng là người đau khổ nhất, vô đạo đức nhất.

Cũng chính xuất phát từ quan điểm đó, A. Schopenhauer ra sức công kích mọi thứ triết học cổ vũ con người hướng tới tự nhiên và xã hội, khích lệ con người hướng thượng, hoặc ca ngợi hạnh phúc và lý tưởng. A. Schopenhauer ở mức độ nhất định, quả đã phát hiện và vạch ra mâu thuẫn giữa hiện thực đau khổ trong xã hội phương Tây với lý tưởng tốt đẹp của các triết gia phái lý tính về tiến bộ, tự do và hạnh phúc, cũng nắm bắt đúng một số nhược điểm của triết học lý tính chủ nghĩa bị giới cầm quyền lợi dụng làm công cụ. Nhưng từ đó A. Schopenhauer lại đi tới một cực đoan khác: do xã hội phương Tây làm cho người ta đau khổ mà phủ định toàn bộ đời sống xã hội; do một số thiếu sót của triết học lý tính chủ nghĩa mà phủ định hoàn toàn lý tính và khoa học; do chủ nghĩa lạc quan dĩ vãng bị thách thức và thất bại mà phủ định hết thảy chủ nghĩa lạc quan, cuối cùng đi theo chủ nghĩa hư vô cực đoan.

¹ A. Schopenhauer: “Thế giới ý chí và biểu tượng”, trang 427.

Làm thế nào giảm nhẹ và tránh đau khổ cho nhân sinh, trở thành con người tự do và có đạo đức? A. Schopenhauer đề ra biện pháp căn bản là hạn chế ham muốn của con người, phù định ý chí sống của họ. Con đường chính là nghiên cứu triết học, tiến hành trực giác nghệ thuật, để đạt tới cõi Niết Bàn nhà Phật. Nghĩa là mọi người hãy từ bỏ mọi lợi ích và đòi hỏi trần tục, từ bỏ đời sống hiện thực và mọi mục đích cùng lý tưởng, từ bỏ mọi quan điểm lý tính và khoa học, cũng như mọi quy phạm đạo đức dựa trên lý tính, tiến lên cảnh giới vô ngã. A. Schopenhauer nói rằng con người như thế sẽ siêu thoát khỏi thế giới hiện tượng mà đi vào thế giới vật tự tại, tức thế giới ý chí. Tự do và đạo đức chính là thuộc về thế giới ý chí, chỉ có hành động của bản thân ý chí làm vật tự tại mới là tự do.

§3. Chủ nghĩa phi lý của S. A. Kierkegaard

1. Hoạt động sinh thời của S. A. Kierkegaard

Soren Aabye Kierkegaard (1813-1855) là nhà triết học chủ nghĩa phi lý, nhà thần học tôn giáo nửa sau thế kỷ 19 ở Đan Mạch. Kierkegaard sinh ra trong một gia đình theo đạo Cơ Đốc ở Copenhagen. Cha của Kierkegaard xuất thân nghèo khổ, sau nhờ buôn lông cừu mà giàu lớn, không lâu thì ngừng kinh doanh nhà cửa. Do có hứng thú với các vấn đề triết học và thần học mà có quan hệ giao tiếp thường xuyên với giới trí thức Đan Mạch đương thời. Sau khi vợ chết, cha Kierkegaard tái hôn và có cả bảy người con. Cha Kierkegaard quản lý gia đình đúng theo tinh thần Cựu ước, khiến trong gia đình đậm đặc không khí tôn giáo. Tuy giàu có và hạnh phúc, nhưng người cha của Kierkegaard hồi trẻ từng bán bỏ Thượng đế và từng gian dân nên tự cho là mình có tội, sợ bị Thượng đế trừng phạt mà đêm ngày cứ lo ngay ngáy. Người vợ kế và năm đứa con chết trước ông càng khiến ông tin rằng đó là do Thượng đế trừng phạt, bắt ông phải đau khổ và cô độc. Tâm trạng u uất nặng nề của ông ảnh hưởng lớn đến cậu con út của ông là Soren Kierkegaard, cậu ta bị dị tật bẩm sinh (còng lưng), thể chất yếu ớt lắm bệnh, cũng luôn mang mặc cảm tội lỗi.

Năm 1830, Kierkegaard đến Copenhagen học đại học thần học. Ở đây Kierkegaard còn đọc rất nhiều sách triết học và văn học; thậm chí say mê cả

kịch và âm nhạc. Nhưng tất cả không thay đổi được tâm trạng thất thường của Kierkegaard. Năm 1836-1837 Kierkegaard từng sống bê tha phóng túng một thời gian, song lối sống buông thả ấy chỉ càng đẩy Kierkegaard sa thêm vào lo sợ và tuyệt vọng. Năm 1838, sau khi cha chết, Kierkegaard đã có thể thoát khỏi ảnh hưởng xấu của cha để bắt đầu một đời sống tinh thần mới; bấy giờ Kierkegaard lại làm quen với một cô gái tên là Regine Olsen, nhen nhóm lên được chút nhiệt tình. Năm 1840 hai người đính hôn với nhau, chẳng bao lâu Kierkegaard lại sa vào tâm trạng u uất lo sợ, cảm thấy giữa hai việc hiến thân cho tôn giáo và hôn nhân, mình chỉ có thể chọn một, thế là Kierkegaard từ hôn. Sau đó Kierkegaard càng cô đơn, thất thường, thậm chí gần như phát điên.

Chính trong trạng thái tinh thần đó mà Kierkegaard tiến hành nghiên cứu và sáng tác triết học, thần học và văn học. Năm 1841, Kierkegaard hoàn thành luận văn thạc sĩ “Bàn về khái niệm chiêm biếm”, tháng 10 cùng năm đi Berlin học tiếp, nghe F. Schelling giảng bài chống Hegel. Tháng 5 năm 1842 về Copenhagen, từ đó Kierkegaard không rời Đan Mạch, cũng không tìm nghề gì khác, chỉ sống dựa vào nguồn tài sản lớn được thừa kế. Từ đó đến năm 1846, Kierkegaard hoàn thành mấy trước tác triết học chủ yếu, trong đó có “*Không tôi thì anh*” (1842), “*Sợ hãi và run rẩy*” (1843), “*Khái niệm sợ hãi*” (1844), “*Các giai đoạn trên đường đời*” (1845), “*Nói thêm về cuốn sách phi khoa học triết học vụn vặt*” (1846). Cuối đời, Kierkegaard hầu như dành toàn bộ thời gian cho lĩnh vực tôn giáo, viết nhiều trước tác tôn giáo. Nhưng Kierkegaard có mâu thuẫn, thậm chí xung đột, với giáo hội Đan Mạch đương thời.

Trong vài chục năm còn sống và sau khi chết, triết học của Kierkegaard chỉ được lưu hành trong một thiểu số người sùng bái ông ở Đan Mạch. Năm 1877, nhà phê bình văn học nổi tiếng Đan Mạch G. M. C. Brandes (1842-1927) có đánh giá rất cao về Kierkegaard. Cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20, Kierkegaard bắt đầu được các học giả Đức, Áo chú ý. Tư tưởng chống tôn giáo truyền thống của Kierkegaard được nhà thần học Thụy Sĩ Karl Barth (1886-1968), đại diện phái thần học chính thống mới ca ngợi. Các tư tưởng tâm lý học của Kierkegaard thì được S. Freud tán thưởng. Nhưng chỉ sau khi chủ nghĩa hiện sinh xuất hiện và thịnh hành ở châu Âu, do lý luận của Kierkegaard trở thành nguồn gốc lý luận quan trọng của chủ nghĩa hiện sinh, Kierkegaard mới được tôn là người đi tiên phong của chủ nghĩa hiện sinh mà lừng lẫy tiếng tăm trong giới triết học phương Tây. Trường phái Frankfurt cũng thừa nhận họ chịu ảnh hưởng khai thị của Kierkegaard. Do các phái chủ nghĩa hiện sinh đương đại được coi là kế thừa và phát triển trào lưu triết học chủ nghĩa phi lý từ giữa thế

kỷ 19, mà Kierkegaard được coi là một trong những người sáng lập quan trọng của trào lưu chủ nghĩa hiện sinh. Chính vì thế, nhà tư tưởng phương Tây J. C. Levinston viết trong “*Tư tưởng Cơ Đốc giáo hiện đại*” rằng “Xét về ảnh hưởng của các trước tác, thì Kierkegaard thuộc về thế kỷ 20 nhiều hơn là thuộc về thế kỷ 19”.

2. Phê phán triết học truyền thống và phương hướng mới của triết học

Kierkegaard được coi là một nhân vật trọng yếu tạo ra bước ngoặt trong sự phát triển của triết học châu Âu. Nội dung chủ yếu của bước ngoặt mà Kierkegaard thực hiện là lấy tồn tại cá nhân cô độc, phi lý tính, thay thế tồn tại của vật chất khách quan và ý thức lý tính, lấy đó làm xuất phát điểm của toàn bộ triết học; lấy tình cảm phi lý tính, đặc biệt là tâm trạng bi quan, tuyệt vọng của cá nhân thay thế việc nghiên cứu thế giới bên ngoài và lý trí cá nhân, đặc biệt là thay thế việc chủ nghĩa Hegel nghiên cứu thuần túy tư duy, lý tính và logic, làm nội dung chủ yếu của triết học.

Sự hình thành quan điểm triết học của Kierkegaard có liên quan nhất định đến cá tính của ông, đặc biệt đến tâm trạng u uất, cô đơn của ông. Một số nội dung triết học của Kierkegaard được coi là có được nhờ kinh nghiệm con người thất thường, phi lý, thậm chí mang sắc thái tự truyện cá nhân. Nhưng điều quan trọng hơn là Kierkegaard chịu ảnh hưởng rất mạnh của trào lưu chủ nghĩa phi lý trong sự phát triển của triết học châu Âu, đặc biệt triết học Đức. Trào lưu này từ thế kỷ 19 trở đi thể hiện ngày càng rõ, thậm chí sẵn sàng thay thế chủ nghĩa lý tính. Vào thời kỳ Kierkegaard bắt đầu hoạt động (thập niên 40 thế kỷ 19), chủ nghĩa Hegel từng chiếm địa vị chủ đạo trong triết học Đức đang suy bại nhanh chóng, bị phê phán từ nhiều phía khác nhau, trong đó có A. Schopenhauer và F. Schelling đứng trên lập trường chủ nghĩa phi lý mà phê phán. Trường phái Hegel phân hóa, giải thể, có các nhân sĩ phái này (gọi là phái Hegel trẻ) ngày càng có khuynh hướng dùng tinh thần phi lý giải thích lại Hegel. Các tác giả của chủ nghĩa lãng mạn Đức có ảnh hưởng lớn đến tư tưởng Đức cũng hướng đến chủ nghĩa phi lý. Trào lưu chủ nghĩa phi lý trong triết học châu Âu và Đức cũng có ảnh hưởng lớn đối với Đan Mạch, lời cuốn Kierkegaard. Triết học của Kierkegaard chính là sản phẩm phát triển của trào lưu chủ nghĩa phi lý trong triết học và tôn giáo châu Âu.

Kierkegaard đem triết học của mình đối lập rõ ràng với triết học truyền thống, đặc biệt lấy việc phê phán chủ nghĩa lý tính mà Hegel là đại biểu làm phương hướng căn bản của triết học của mình. Phê phán chủ nghĩa Hegel hầu

như trở thành sợi chỉ đỏ xuyên suốt các trước tác của Kierkegaard. Trước tác tiêu biểu nhất của ông, “*Nói thêm về cuốn sách phi khoa học triết học vụn vặt*”, thể hiện tập trung nhất đặc điểm này. Kierkegaard cho rằng sai lầm căn bản của triết học Hegel là lấy tính tất yếu logic làm nguyên tắc tối cao về tính thống nhất và bảo đảm sự thống nhất giữa lý tính với thực tại, do đó sa vào chủ nghĩa khách quan. Bởi vì Hegel lấy logic thuần túy, tức tư duy thuần túy hoặc tinh thần khách quan làm một hệ thống khép kín thống nhất có tính phổ biến và tính tất yếu, làm tồn tại duy nhất chân thực, từ đó suy luận ra mọi lĩnh vực khác. Thế giới chẳng qua thể hiện tất yếu tinh thần khách quan; mọi sự tồn tại cụ thể, đặc biệt chẳng qua thể hiện sự tồn tại phổ biến đó, là một bộ phận trong một giai đoạn nào đó của cả chính thể. Theo quan điểm này, tồn tại cá nhân cũng bị quyết định, bởi lẽ cá nhân chẳng qua cũng là biểu hiện ngẫu nhiên của tư duy thuần túy và phổ biến. Tự do của con người được lý giải là tất yếu, tình cảm đạo đức và tôn giáo của con người là sản phẩm phụ thuộc của lý tính phổ biến. Như thế con người đã mất đi tính độc lập và tự chủ, mất đi khả năng lựa chọn và ra quyết định, mất đi cá tính và tự do của mình, từ đó cũng quên luôn trách nhiệm của mình về sự kiện xảy ra. Triết học Hegel là thứ triết học dùng tư tưởng để hi sinh cá nhân, làm con người bị phi nhân hóa, coi khinh địa vị và nhân cách của con người.

Điều đáng nói là, Kierkegaard khi phê phán Hegel thì công kích mạnh chủ nghĩa Hegel phá vỡ hữu dụng hệ thống của Hegel luận chứng Cơ Đốc giáo. Phái này cho rằng hai nhân tố lý tính và tín ngưỡng không hề đối lập nhau trong tinh thần của loài người, mặc dù mỗi cái có đặc điểm riêng, không thể thay thế lẫn nhau, nhưng chúng có mối liên hệ tất yếu, hình thành nên một chính thể thống nhất của tinh thần và ý thức loài người. Bắt đầu từ Saint Paul, Cơ Đốc giáo ra sức hợp nhất văn hóa lý tính Hy La với văn hóa tín ngưỡng Do Thái làm một, và nỗ lực này cuối cùng được hoàn tất trong hệ thống của Hegel. Triết học Hegel là một thứ luận chứng tư biện đối với tín ngưỡng Cơ Đốc giáo.

Quan điểm của Kierkegaard vừa hay ngược lại. Kierkegaard cho rằng luận chứng tư biện của chủ nghĩa Hegel đối với đời sống tôn giáo và bản thân tín ngưỡng Cơ Đốc giáo là hoàn toàn vô căn cứ. Bởi lẽ toàn bộ luận chứng tư biện của Hegel đã phạm sai lầm của luận chứng tư biện tuần hoàn mà Aristote đã vạch ra trong “*Tiền phân tích*”, tức là đem cái kết luận cần chứng minh làm tiền đề. Kết luận mà Hegel cần chứng minh là tính thống nhất và tính thực tại của hệ thống logic thuần túy của ông ta, vậy mà ông ta lại lấy luôn cái tính đó làm tiền đề. Do đó luận chứng của ông ta tất nhiên tưởng là đúng mà hóa sai.

Kierkegaard cho rằng tính tất yếu logic, khái niệm hạt nhân của Hegel, là vô căn cứ, bởi lẽ Hegel đã đảo ngược quan hệ tính tất yếu với tính khả thể. Trong hệ thống của Hegel, tính khả thể là kết quả thực hiện nó, tức là tính hiện thực của nó được khẳng định, thực tế bắt nguồn từ tính tất yếu. Nếu khẳng định tính khả thể ở bên ngoài tính tất yếu, thì toàn bộ hệ thống của Hegel sẽ sụp đổ, thực tại sẽ trở về trạng thái hỗn loạn ban đầu. Bởi vì ở đây mọi sự vật tuy có khả năng tồn tại, song không nhất định sẽ xuất hiện, cũng tức là nói rằng mối liên hệ giữa khả năng tồn tại của sự vật và tính hiện thực của nó hoàn toàn không mang tính tất yếu logic. Một hệ thống như thế sẽ trở thành một hệ thống không có liên quan. Nếu khẳng định tính khả thể trong phạm vi tính tất yếu logic của Hegel, thì tính khả thể sẽ bị quy là phi tồn tại, trên thực tế cũng là phủ định tính khả thể. Còn theo quan điểm của Kierkegaard, phủ định tính khả thể tức là phủ định tồn tại thật sự của con người, phủ định cá tính và tự do của con người, phủ định tính tự chủ và tính độc lập của con người; mà như vậy tức là phủ định tín ngưỡng của con người, phủ định quan hệ giữa con người với Thượng đế, dĩ nhiên cũng là phủ định Cơ Đốc giáo.

Giống như Hegel, Kierkegaard muốn liên kết tồn tại cá biệt có tính ngẫu nhiên và tính đơn nhất với tuyệt đối hoặc với Thượng đế, nhưng hai người đi theo hai hướng trái ngược nhau trong việc xây dựng mối liên kết đó. Hegel cho rằng tồn tại thật sự duy nhất chỉ khi là tuyệt đối logic thuần túy, tuyệt đối tư duy thuần túy, từ đó Hegel cố dùng tính tất yếu logic để xây dựng mối liên kết. Còn Kierkegaard thì cho rằng tồn tại thật sự duy nhất chỉ khi vượt qua tư duy lý tính và Thượng đế logic. Tồn tại thật sự và tự do của mỗi cá nhân là tồn tại và tự do ở trước mặt Thượng đế, họ có được không phải nhờ dựa vào lý tính và logic, mà là nhờ sự tiếp xúc trực tiếp (không qua trung gian) của con người với Thượng đế, tức là cá nhân dùng phương pháp đặc biệt của mình trong thể nghiệm nội tâm với Thượng đế.

Tóm lại, sự phê phán của Kierkegaard đối với Hegel xoay quanh mối quan hệ giữa tính tất yếu và tính khả thể, tồn tại cá biệt với tuyệt đối (Thượng đế), tín ngưỡng với lý tính... Sự phê phán của Kierkegaard tựa hồ là sự bảo vệ Cơ Đốc giáo, nhưng đó là sự phản đối sùng bái tính tất yếu logic và lý tính; dưới danh nghĩa ưu tiên cho tính khả thể, Kierkegaard nhấn mạnh ý nghĩa của tồn tại phi lý, cá tính và tự do của con người. Trên ý nghĩa này mà xét, có thể nói sự phê phán của Kierkegaard đã làm thay đổi phương thức tư duy lý tính chủ nghĩa mà triết học Hegel thể hiện, đưa triết học phương Tây chuyên sang thời đại sau Hegel, cũng tức là thời đại phát triển của triết học phương Tây hiện đại.

3. Cá nhân cô đơn và những gì liên quan

Triết học chủ nghĩa phi lý của Kierkegaard được xây dựng qua việc phản đối chủ nghĩa duy tâm lý tính của Hegel thể hiện chủ yếu ở chỗ Kierkegaard lấy hoạt động tinh thần phi lý của cá nhân, tức sự sinh tồn của cá nhân, làm xuất phát điểm của toàn bộ triết học.

Trên ý nghĩa nhất định mà nói, Kierkegaard hoàn toàn không cho rằng thế giới chỉ tồn tại một cá nhân cô đơn, không hề trực tiếp phủ định ngoài cá nhân, còn có tha nhân, xã hội và thế giới. Kierkegaard thừa nhận mọi cá nhân đều sống trong một môi trường tự nhiên và xã hội nhất định, bị môi trường chi phối mà không cách nào thoát khỏi. Triết học của Kierkegaard xuất phát từ con người, hoàn toàn không phủ định môi trường ở bên ngoài cá nhân, mà là đem tách cá nhân ra khỏi môi trường xung quanh, gạt bỏ sự chi phối của môi trường để khảo sát cá nhân, Kierkegaard cho rằng mọi tồn tại bên ngoài cá nhân đều là tồn tại không cá tính, chúng chẳng những không hiển lộ mà còn bóp chết cá tính, bởi vậy, để vạch ra cá tính của con người và mối liên quan với thế giới, trước hết cần gạt bỏ thế giới.

Theo Kierkegaard, con người đều có cá tính độc đáo của mình. Thế giới đối diện với mỗi cá nhân đều là thế giới mà cá nhân khác thể nghiệm được, không giống với thế giới mà tha nhân thể nghiệm. Anh có thế giới của anh, tôi có thế giới của tôi. Do vậy, chỉ có xuất phát từ mỗi cá nhân độc đáo mới có thể hiểu rõ bản thân cá nhân đó và thế giới liên quan. Bất cứ nhà tư tưởng nào nếu trong hoạt động của mình “quên nghĩ rằng mình là một cá nhân sống động, thì tuyệt nhiên không thể giải thích đời sống. Ông ta chẳng qua chỉ thành một quyển sách hoặc một sự vật khách quan, chứ không định thành người”¹. Chính xuất phát từ quan điểm này, Kierkegaard cho rằng mặc dù hiện hữu thế giới khách quan và chân lý khách quan, song người ta không cách gì nhận thức được; cái mà người ta nhận thức chỉ là có thể là thế giới của cá nhân, cái chân lý mà họ nắm được tất nhiên là chân lý chủ quan, nghĩa là tương đối với các cá nhân. Tóm lại, xuất phát điểm của toàn bộ triết học chỉ có thể là cá nhân.

Kierkegaard cũng không hề phản đối mỗi cá nhân có xương có thịt, có năng lực nhận thức như cảm giác, tư duy... Đại thể giống như một số triết gia cổ Hy La, Kierkegaard cho rằng con người do ba bộ phận cấu thành là linh

¹ Kierkegaard: “Nói thêm về cuốn sách phi khoa học *Triết học vụn vặt*”, (tiếng Anh), năm 1960, trang 85.

hồn, thể xác và tinh thần (bản ngã). Thể xác khiến con người cảm nhận thế giới, linh hồn của con người làm cho con người có lý trí; tinh thần của con người làm cho con người có tình cảm, ý chí. Một cá nhân hoàn chỉnh là sự thống nhất ba bộ phận đó. Sai lầm của nhiều triết gia trước đây là chỉ chú trọng linh hồn và thể xác, tức cái chung của mọi người; mà coi nhẹ tinh thần, tức tình cảm, ý chí của mỗi người, trong khi chính cái sau mới làm cho mỗi cá nhân có cá tính độc đáo. Bởi vậy, khi Kierkegaard nhấn mạnh cần lấy cá nhân làm xuất phát điểm của triết học, điều ông muốn nói không phải là lý trí, thể xác, mà là tình cảm độc đáo của mỗi cá nhân, cũng là sinh tồn của mỗi người. Xét về lý trí và thể xác, mọi người có đặc trưng chung, tuân theo quy tắc chung. Một cá nhân như thế vẫn là con người trừu tượng, vô cá tính. Con người chỉ khi sinh tồn mới có tính độc đáo, mới có năng lực tự chủ và độc lập ra quyết định và lựa chọn, mới có thể trực tiếp tiếp xúc với Thượng đế, mới có thể làm xuất phát điểm của triết học.

Cái cá nhân sinh tồn mà Kierkegaard nói tới là con người đã thoát khỏi chỗ dựa tự nhiên, xã hội và tha nhân; cũng không phải con người làm một bộ phận hoặc một khâu của chỉnh thể, không phải là một phần tử trong quần chúng. Kierkegaard viết: “Người ta có thể nói, tôi là một cá thể ở sát-na này, nhưng tôi không muốn là một chương hoặc một tiết trong một hệ thống”¹. Kierkegaard đặc biệt nhấn mạnh sự độc lập giữa cá nhân với quần chúng, cho rằng quần chúng là một danh từ trừu tượng, không phải là tồn tại thật sự. Quần chúng bề ngoài thể hiện một khối lớn bao trùm hết thảy mọi người, thực ra loại trừ mọi cá tính độc đáo của con người, cho nên hoàn toàn trống rỗng. Mỗi cá nhân đều có hai tay, quần chúng không có tay. Mọi việc quần chúng làm đều do cá nhân thể hiện, thoát ly cá nhân thì không thể tồn tại. Mà một cá nhân khi là một phần tử của quần chúng thì sẽ mất đi những gì mình vốn có, mất đi năng lực tự chủ và độc lập ra quyết định và lựa chọn, mất đi ý thức trách nhiệm. Một con người như thế sẽ thành tồn tại không thật. Kierkegaard viết: “Bản thân khái niệm quần chúng là vô căn cứ, bởi vì nó bóp chết ý thức trách nhiệm của cá nhân, chí ít thì cũng làm yếu đi ý thức trách nhiệm của cá nhân”².

Cá nhân mà Kierkegaard nói đến không phải là chủ thể nhận thức, mà là chủ thể luân lý. Đặc điểm cơ bản của loại cá nhân này là có tự do tuyệt đối. Nó không bị chi phối bởi điều kiện bên ngoài, cũng không bị các qui luật lý tính và

¹ Dẫn theo Jean Wahl: “Lịch sử tóm tắt chủ nghĩa hiện sinh”, Thương vụ ấn thư quán 1962, trang 3.

² Kierkegaard: “Quan sát”, (tiếng Anh), năm 1939, trang 114.

logic điều khiển, nó chỉ căn cứ vào nguyện vọng của mình mà ra quyết định và lựa chọn. Mỗi quyết định và lựa chọn của cá nhân đều là mạo hiểm, đều bao hàm vô số bận tâm. Điều Kierkegaard quan tâm ở đây không phải là nội dung thực tế của quyết định và lựa chọn được đưa ra, cũng không phải cái gì được quyết định và lựa chọn, mà là bản thân quyết định và lựa chọn. Bởi vì cái được quyết định và lựa chọn là ở bên ngoài, đã bị đối tượng hóa, chỉ có bản thân hành vi ra quyết định và lựa chọn của chủ thể mới là cá nhân tính độc đáo của cá nhân. Do đó, cái tự do quyết định và lựa chọn mà Kierkegaard nói thực ra là hoạt động tình cảm không có nội dung thực tế của chủ thể, nghĩa là thuần túy mang tính chủ quan.

Cá nhân mà Kierkegaard nói tới là con người phi lý. Trên tư cách một cá nhân cô độc, cá nhân có tình cảm độc đáo, bao gồm đau khổ, nhiệt tình, nhu cầu, ham muốn, tình dục, dao động... Tất cả những thứ đó chỉ dựa vào sự thể nghiệm chủ quan ở bên trong mỗi cá nhân mới lĩnh hội được. Chúng không thể dùng ngôn ngữ biểu đạt, không thể dùng logic xác định, không thể dùng lý tính để nắm bắt. Nhà văn cũng có thể dùng ngôn ngữ sinh động diễn tả tình yêu, nhưng không thể diễn tả nội hàm của tình yêu; chỉ có người đang yêu trong cuộc mới hiểu được tình yêu. Cho nên Kierkegaard đặc biệt nhấn mạnh thực tại, tức là “không thể dùng ngôn ngữ trừu tượng để diễn tả sự tồn tại của cá nhân”¹.

Lý tính, logic đều thuộc về một hệ thống, mà hệ thống nào cũng đều khép kín. Sự sinh tồn của cá nhân là vĩnh viễn mở. Đưa sự sống vào hệ thống, tức là làm cho nó chết đi. Dĩ nhiên, cũng như nhiều người theo chủ nghĩa phi lý khác, Kierkegaard cũng không tuyệt đối phủ định lý tính và logic, cho rằng chúng vẫn có đất dụng võ trong số học và các môn khoa học tự nhiên, vẫn cung cấp tri thức hữu quan, thậm chí rất đáng tin cậy, về đối tượng. Nhưng chúng không thể vạch ra cá tính độc đáo của mỗi cá nhân, không thể vạch ra tồn tại thật sự của con người. Cái sau chỉ dựa vào sự thể nghiệm chủ quan độc đáo của bản thân mỗi người mà thôi.

Cá nhân mà Kierkegaard nói tới là con người bị chi phối bởi các tình cảm tiêu cực, như sợ hãi, run rẩy, bi quan, tuyệt vọng. Kierkegaard cho rằng cá nhân thể nào cũng cảm thấy mình có tội, cảm giác tội lỗi ấy làm cho con người mang tâm trạng lo sợ. Cá nhân cảm thấy cô độc, trống rỗng, hoang hốt, bị đẩy vào trạng thái hư vô, bị sức mạnh khác mình bao vây. Cá nhân cảm thấy chán nản, u uất, tuyệt vọng. Tâm trạng bi quan, tiêu cực là sự thể nghiệm thật nhất của cá nhân đối với cuộc sống của mình. Chính tâm trạng này làm cho con người hành

¹ Kierkegaard: “Nói thêm về cuốn sách phi khoa học *Triết học vụn vặt*”, trang 279.

động, tiến hành lựa chọn. Do đó triết học không chỉ cần lấy sự tồn tại của cá nhân cô độc làm xuất phát điểm, mà còn phải lấy cái tâm trạng tiêu cực của cá nhân làm nội dung chủ yếu của việc miêu tả và nghiên cứu.

Cá nhân mà Kierkegaard nói tới là cá nhân thuộc về Thượng đế. Kierkegaard cho rằng hiện hữu trên thế giới không chỉ có một, mà có vô số cá nhân cô độc. Khi họ làm một phần tử trong quần chúng, đoàn thể, xã hội, thì họ đều bị đối tượng hóa, mất đi tồn tại thật sự. Nhưng khi đối diện với Thượng đế, tuyệt đối, thì họ có thể thành tồn tại thật sự. Tồn tại thật sự cao nhất của cá nhân là trong quan hệ với Thượng đế. Bởi vì chỉ khi tiếp xúc với một cái gì ở bên ngoài bản thân, biến cái ấy thành đối phương, thì cá nhân mới thể nghiệm được tồn tại thật sự. “Đối phương” kia chính là Thượng đế. Sự sống của cá nhân là sự thể nghiệm bản ngã không ngừng, bao gồm nhiệt tình, mưu cầu vô hạn, lo lắng, đau khổ vô hạn; mà tất cả những cái đó chỉ được thực hiện trong quan hệ với Thượng đế. Kierkegaard coi cảm giác tội lỗi là tình cảm chủ yếu của cá nhân, mà cá nhân chỉ có cảm giác ấy khi đối diện với Thượng đế.

4. Ba giai đoạn của đường đời

Kierkegaard cho rằng con đường của con người hướng tới Thượng đế trải qua ba giai đoạn nhận thức sự tồn tại của bản thân mình. Đó là ba cấp độ, ba cảnh giới tồn tại của con người, ba phương thức sinh hoạt khác nhau của con người. Bàn về ba giai đoạn này là một phương diện quan trọng trong học thuyết của Kierkegaard.

Giai đoạn thứ nhất là giai đoạn đắm chìm. Đặc điểm là cuộc sống của con người bị cảm giác, xung động và tình cảm chi phối. Cá nhân chìm đắm trong sự hưởng lạc nhục dục, đầy rẫy sự truy lạc sa đọa, hủ bại về đạo đức, nhưng có khi lại được các thi sĩ miêu tả một cách lãng mạn. Lối sống này là ngẫu nhiên, tạm thời. Giờ phút này cứ hưởng lạc đi đã, không cần niềm tin, không tuân theo nguyên tắc, qui phạm phổ biến nào hết. Cuối cùng vì không thể thỏa mãn lâu dài, hoặc sau khi được thỏa mãn, sẽ cảm thấy trống rỗng, chán chường, mệt mỏi mà đau khổ. Đau khổ sẽ làm cho con người thất vọng, đi tìm một lối sống khác. Thế là từ giai đoạn thứ nhất chuyển sang giai đoạn thứ hai, giai đoạn luân lý.

Đặc điểm của giai đoạn thứ hai là cuộc sống bị lý tính chi phối, có khuynh hướng lắng nghe tiếng gọi của lý tính, chế ngự ham muốn tạm thời của mình, kết hợp ham muốn của cá nhân với nghĩa vụ xã hội, tuân theo các quy tắc đạo đức có ý nghĩa phổ biến, phát huy phẩm chất cao đẹp, tôn thờ lý tưởng,

thậm chí có thể hi sinh thân mình để thực hiện lý tưởng cao đẹp. Lối sống của Socrates là điển hình của lối sống này. Cuộc sống ở giai đoạn thứ hai còn nhiều mâu thuẫn. Bởi vì cá nhân vẫn chưa thể thoát khỏi đời sống tình cảm trần tục, rất dễ bị lối sống của giai đoạn thứ nhất quyến rũ mà quên mất nghĩa vụ đạo đức. Nghĩa vụ đạo đức thì chung chung, hành vi của cá nhân thì đặc thù. Dùng phương pháp chung thường không thể giải quyết vấn đề của cá nhân. Khi giữa hai cái đó nảy sinh xung đột, người có luân lý vì mình không đáp ứng được yêu cầu của đạo đức mà cảm thấy mình có tội. Cảm giác có tội đã vượt ra ngoài phạm vi lý tính. Để giải quyết vấn đề có tội, không thể dựa vào luân lý, mà chỉ có thể dựa vào sự sám hối. Thế là từ giai đoạn thứ hai chuyển sang giai đoạn thứ ba, giai đoạn tôn giáo.

Cuộc sống ở giai đoạn tôn giáo bị tín ngưỡng chi phối. Ở giai đoạn này, con người không cần hưởng lạc như giai đoạn thứ nhất, được giải thoát khỏi sự trói buộc của trần tục, vật chất; cũng không tôn thờ lý tưởng, lý tính, được giải thoát khỏi sự ràng buộc của các nguyên tắc đạo đức và nghĩa vụ. Bây giờ con người chỉ tồn tại vì mình, chi đối diện với Thượng đế. Kierkegaard lấy ví dụ thái độ của Abalasen đối với Thượng đế để chứng minh. Abalasen vâng lệnh Thượng đế, giết con trai mình để làm vật tế thần. Về mặt luân lý, như thế là vi phạm quy tắc đạo đức, nhưng về mặt tôn giáo, đó lại là một sự hi sinh. Yêu cầu của tôn giáo có tính tuyệt đối, bởi vì đó là yêu cầu của Thượng đế. Song không có tính phổ biến, vì nó không tuân theo quy tắc phổ biến nào cả. Quan hệ giữa Abalasen với Thượng đế là quan hệ riêng tư.

Kierkegaard không hoàn toàn phủ định lý tính và luân lý, nhưng cho rằng tín ngưỡng và tôn giáo cao hơn lý tính và luân lý; tôn giáo chẳng những không dựa vào luân lý, mà còn phủ định lý tính. Do đó Kierkegaard chế nhạo Hegel và phái thần học mới đem lý tính hóa tín ngưỡng, càng phản đối một số lý luận của phái thần học lý tính truyền thống chứng minh sự tồn tại của Thượng đế. Cho rằng sự tồn tại của Thượng đế là không thể dùng phương pháp logic chứng minh; chỉ có thể coi Thượng đế là đối tượng tín ngưỡng; tức là khi nào cá nhân cảm thấy sợ hãi, u uất, đau khổ, có tội, không chỗ dựa, thì Thượng đế trở thành đối tượng để con người sám hối. Trong tình hình đó, gọi Thượng đế là thực thể tinh thần tối cao thì chẳng bằng nói rằng đó là một thứ phi lý tính, ý thức thần bí, hoang đường hiện hữu trong chủ thể.

Theo quan điểm của Kierkegaard, ba giai đoạn (ba cảnh giới) của đường đời là một quá trình đi từ cấp độ thấp nhất đến cấp độ cao nhất. Cảnh giới thâm mỹ là cảnh giới trực tiếp, cảnh giới luân lý là cảnh giới quá độ, còn cảnh giới tôn giáo là cảnh giới cao nhất. Chỉ ở cảnh giới tôn giáo con người mới đạt tới

tồn tại thật sự. Đường đời là con đường hướng tới Thượng đế. Kierkegaard cho rằng tồn tại của cá nhân là tồn tại phi lý, là tồn tại trong tâm trạng bi quan tiêu cực (vì cảm thấy mình có tội mà dâm ra sợ sệt, chán chường, u uất, tuyệt vọng), là hiện hữu một mình trước Thượng đế, mà chỉ ở cảnh giới tôn giáo mới được thể hiện đầy đủ. Có điều Kierkegaard không cho rằng đường đời của mỗi cá nhân đều lần lượt trải qua ba cảnh giới. Ba cảnh giới chỉ cung cấp khả năng lựa chọn, mỗi người có thể đưa ra cách lựa chọn khác nhau. Nhiều người mắc sai lầm, chỉ một số ít người có thể đạt tới cảnh giới thứ ba.

Học thuyết ba giai đoạn của Kierkegaard gắn liền với cái ông gọi là phép biện chứng. Nhìn bề ngoài, ba giai đoạn của Kierkegaard cũng có điểm giống như ba giai đoạn của phép biện chứng Hegel. Kierkegaard cũng hay nói đến phép biện chứng, song quan điểm của hai người căn bản khác nhau. Kierkegaard rõ ràng đem lý luận của mình đối lập với Hegel. Kierkegaard gọi phép biện chứng của Hegel là khách quan và lượng; còn phép biện chứng của ông là chủ quan và chất, chỉ tồn tại trong sự thể nghiệm chủ quan của cá nhân cô độc, phi lý. Sự thể nghiệm này không thể đối tượng hóa (khách quan hóa), không thể đo đếm, không thể dùng ngôn ngữ diễn tả, không thể luận chứng bằng logic. Theo Kierkegaard, phép biện chứng trước hết có nghĩa lấy phi lý công kích lý tính. Phép biện chứng “lượng” của Hegel có thể dùng làm công cụ nhận thức khoa học, còn phép biện chứng “chất” của ông chỉ là biện pháp duy trì liên hệ với Thượng đế. Kierkegaard cũng thường xuyên nói đến bước “nhảy vọt” giữa các lối sống. Nhưng đó không phải là sự “nhảy vọt” từ lượng biến thành chất, mà là sự lựa chọn được tiến hành khi cá nhân cô độc đối diện với Thượng đế. Sự lựa chọn này không tuân theo bất cứ quy tắc logic hoặc đạo đức nào cả, chỉ căn cứ vào tình cảm ý chí của cá nhân, nên là tự do tuyệt đối của cá nhân. Như vậy, phép biện chứng và chủ nghĩa chủ quan, chủ nghĩa phi lý của Kierkegaard thực chất nhất trí với chủ nghĩa thần bí tôn giáo.

§4. Quyền lực ý chí luận của F. W. Nietzsche

1. Hoạt động sinh thời và khuynh hướng tư tưởng cơ bản của F. W. Nietzsche

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1890) là nhà triết học Đức có ảnh hưởng lớn lao đến bước ngoặt chuyển hình của triết học phương Tây từ cận đại

sang hiện đại. W. Nietzsche ra đời trong một gia đình mục sư ở nông thôn. Hồi học ở trường dành cho con em quý tộc, W. Nietzsche đã sớm say mê văn hóa Hy Lạp, yêu thích thi ca và âm nhạc. Năm 1864 đến đại học Bonn, rồi đại học Leipzig học ngôn ngữ và thần học. Lúc ấy, W. Nietzsche đã tiếp xúc với trước tác của A. Schopenhauer, chịu ảnh hưởng mạnh, từ đó từ bỏ Cơ Đốc giáo. Từ 1869-1879 làm giáo sư ngôn ngữ học cổ điển tại trường đại học Basel Thụy Sĩ. Do sức yếu và bệnh tật, năm 1780 W. Nietzsche từ chức giáo sư; sau đó, trong vòng 10 năm nhiều lần qua lại giữa Thụy Sĩ, Đức và Italia tìm thầy chữa bệnh. Sức khỏe của W. Nietzsche ngày càng sút kém, khuynh hướng bệnh tâm thần ngày càng rõ, song tư tưởng triết học thì ngày càng chín muồi. Năm 1889, W. Nietzsche phát điên và bị đưa vào nhà thương điên. Sau đó đến Veimar an dưỡng cho đến chết.

Hoạt động triết học của W. Nietzsche có thể chia ra ba thời kỳ. Thời kỳ thứ nhất từ 1870-1876, là thời kỳ W. Nietzsche chịu ảnh hưởng mạnh của nhà soạn nhạc Đức lừng danh Richard Wagner (1813-1883), đặc biệt là chịu ảnh hưởng của nhà triết học A. Schopenhauer. Thời kỳ thứ hai từ 1877 đến 1882, W. Nietzsche chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa thực chứng. Thời kỳ thứ ba từ 1883-1889, W. Nietzsche cố sáng lập triết học của mình. Trước tác chủ yếu có: “Sự ra đời của bi kịch” (1872), “Nhân tính, thái nhân tính” (1878), “Tri thức khoái lạc” (1882), “Zalatustra nói thế” (4 quyển, 1883-1891), “Vượt qua thiện ác” (1886), “Phổ hệ đạo đức” (1887), “Hàng hôn của ngẫu tượng” (1888), “Nhìn người ấy” (1888). Tác phẩm sau là tự truyện của ông. W. Nietzsche từng dự định viết một tác phẩm tóm lược tổng kết triết học của mình, lấy nhan đề “Ý chí quyền lực: bản về việc xét lại mọi giá trị”, nhưng chưa kịp hoàn thành, sau khi W. Nietzsche chết, em gái ông chỉnh lý bản thảo và đưa xuất bản.

W. Nietzsche không chỉ hoạt động triết học, mà trong các lĩnh vực âm nhạc, tản văn, thi ca ông cũng có tác phẩm. Trước tác triết học của W. Nietzsche có phong cách và hình thức khác với các trước tác triết học truyền thống. Thường thiếu tính hệ thống, hay dùng hình thức tản văn và thơ, dùng châm ngôn ẩn dụ để biểu đạt tư tưởng, trong đó nhiều câu có giá trị văn chương rất cao. Đặc điểm này làm cho các nhà tư tưởng các thuộc khuynh hướng khác nhau giải thích trước tác của W. Nietzsche vốn khá mơ hồ theo những cách khác nhau.

Tóm lại, W. Nietzsche là người trực tiếp kế tục A. Schopenhauer. Khi dùng ý chí phi lý giải thích thế giới và nhân sinh, công kích siêu hình học truyền thống theo chủ nghĩa lý tính, W. Nietzsche có nhiều điểm giống

A. Schopenhauer. Nhưng sự bất đồng giữa W. Nietzsche với A. Schopenhauer càng về sau càng lớn. Khác biệt chủ yếu ở chỗ, *thứ nhất*, W. Nietzsche phản đối A. Schopenhauer lấy ý chí (bản chất của con người và thế giới) làm vật tự tại ở bên ngoài hiện tượng; mà cho rằng nó hiện hữu trong thế giới hiện tượng, ý chí của con người hiện hữu trong hoạt động cụ thể của con người. Điều này làm cho triết học của W. Nietzsche có khuynh hướng chống thực thể luận rõ rệt. *Thứ hai*, W. Nietzsche phản đối A. Schopenhauer đem ý chí sống của con người quy kết là ý chí cầu sống tiêu cực, W. Nietzsche cho rằng bản chất của sự sống không phải là mù quáng cầu sống, mà cần định ra cho nó mục đích và ý nghĩa cao hơn. W. Nietzsche lấy thuyết ý chí quyền lực thay thế thuyết ý chí sống của A. Schopenhauer, từ đó xây dựng một thứ “triết học thực tiễn” phát huy cao độ tính năng động của bản ngã. *Thứ ba*, tuy cho rằng bản chất của nhân sinh là đau khổ, nhưng W. Nietzsche không đồng ý với A. Schopenhauer cuối cùng phủ định chủ nghĩa bi quan tiêu cực của sự sống, mà chủ trương hãy trực diện chiến thắng đau khổ, phấn đấu tìm ý nghĩa nhân sinh, từ đó khẳng định chủ nghĩa bi quan tích cực của sự sống. Triết học W. Nietzsche hình thành vào thập niên 70-80 thế kỷ 19. Bảy giờ chủ nghĩa tư bản chẳng những đã xác lập ở các nước phương Tây chủ chốt, mà các mâu thuẫn bên trong cũng đã bắt đầu bộc lộ. Quan niệm trật tự và đạo đức được lý tính thần thánh hóa trước đó nay đã bộc lộ nhiều mặt trái, ngày càng xung đột với hiện thực. Đánh giá lại tất cả mọi thứ trong dĩ vãng, chỉ ra con đường mới đi tới tương lai, đã trở thành đòi hỏi của thời đại. Đòi hỏi này xuất hiện từ thời A. Schopenhauer, song chưa thật rõ, nhiều người còn chìm đắm trong hệ thống chủ nghĩa lý tính. Đến thời đại của W. Nietzsche, tình hình đã thay đổi hẳn. Rất nhiều lý tưởng và giá trị xã hội đòi được đánh giá lại, chủ nghĩa phi lý của A. Schopenhauer đã được hoan nghênh, nền văn hóa phương Tây đang ở bước ngoặt lịch sử lớn nhất kể từ thời Phục hưng. W. Nietzsche đã nhạy bén nhận ra bước ngoặt đó. W. Nietzsche chỉ rõ đặc trưng của thế kỷ 19 là sự sa đọa và chủ nghĩa hư vô trong đời sống tinh thần của mọi người, nó làm cho người ta mất niềm tin vào sức sống của mình, làm cho họ bị cầm tù trong sức mạnh của kẻ khác, làm cho con người tê liệt, hèn yếu. W. Nietzsche cho rằng tất cả là do sai lầm của siêu hình học truyền thống lý tính chủ nghĩa, nên phải giương cao ngọn cờ phê phán nó.

2. Đánh giá lại mọi giá trị

“Đánh giá lại mọi giá trị” là khẩu hiệu trứ danh mà W. Nietzsche nêu ra làm xuất phát điểm cho toàn bộ lý luận của mình. Cuốn sách “Ý chí quyền lực”

của W. Nietzsche đã dùng khẩu hiệu ấy làm phụ đề. Ngụ ý câu khẩu hiệu này là yêu cầu phê phán văn hóa tư tưởng, quan niệm đạo đức trước đây được chủ nghĩa lý tính và truyền thống Cơ Đốc giáo coi là chân lý, nay phải dả phá uy quyền của chúng. Phụ đề một trước tác nổi tiếng khác của W. Nietzsche “Hoàng hôn của ngẫu tượng” là “Dùng cây búa tòng sự triết học như thế nào”, ngụ ý là đánh đổ các giá trị và văn hóa tư tưởng được tôn làm ngẫu tượng kể trên. Theo W. Nietzsche, muốn trở thành một người sáng tạo ra giá trị, phán định thiện ác, thì trước tiên phải lật đổ các giá trị cũ, đó cũng là các hướng khẳng định mình cao nhất. W. Nietzsche tự xưng là “thuốc nổ”, là “kẻ phá hoại thật sự”. W. Nietzsche là nhân vật tiêu biểu nhất trong số các triết gia phương Tây đương thời phi nhò vào các chân lý và giá trị cũ, công khai tuyên chiến với truyền thống cũ.

Sự phê phán của W. Nietzsche đối với tư tưởng văn hóa và quan niệm đạo đức cũ cũng là phê phán sự chi phối của siêu hình học truyền thống đối với chủ nghĩa lý tính.

W. Nietzsche coi Socrates là người khởi đầu truyền thống. Socrates đưa ra khẩu hiệu “Tri thức là mỹ đức”, coi tri thức là mục đích cao nhất của đời người, là chuẩn mực cao nhất của hành vi đạo đức, mà tri thức thì dựa vào tư duy lý tính mới có được, vậy thì lý tính là vận năng, là cái chi phối tư duy và hành động của con người. Trục giác và bản năng của con người bị coi nhẹ, thậm chí bị phủ định hoàn toàn. W. Nietzsche cho rằng như vậy là Socrates đã vứt bỏ truyền thống của văn hóa Hy La trước ông coi trọng trục giác và bản năng, mở ra truyền thống chủ nghĩa lý tính. “Socrates có thể nói là đại biểu cho hình thái cơ bản của lý luận chủ nghĩa lạc quan, Socrates tin rằng tự nhiên là cái có thể đi sâu nghiên cứu. Do vậy ông cho rằng tri thức là phương thuốc vạn năng thật sự, mà sai lầm là tội ác tuyệt đối. Đối với những người theo kiểu Socrates mà nói, sự nghiệp chân chính cao thượng của loài người là hoạt động phát hiện tự nhiên, là phân biệt tri thức chân chính và sai lầm. Do đó, từ Socrates trở đi, kết cấu khái niệm, phán đoán và suy lý đã dần dần được coi là vận dụng cao nhất trí năng của loài người, là tài năng có giá trị nhất mà tự nhiên phú cho con người. Socrates và những kẻ kế tục ông cho rằng tài năng về mặt đạo đức và tình cảm đều là có được từ biện chứng tri thức, cho nên có thể dạy dỗ được”¹.

W. Nietzsche cho rằng sai lầm chủ yếu của siêu hình học truyền thống do chủ nghĩa lý tính chi phối là hạn chế và bóp chết bản năng và sức sống phi lý

¹ W. Nietzsche: “*Sự ra đời của bi kịch*”, Nxb. Tac gia, năm 1986, trang 85.

tính độc đáo của cá nhân. Do đó, con người tuy được miêu tả là người kiến tạo vũ trụ, người quyết định thế giới xung quanh, hạt nhân của tiến bộ lịch sử; song trên thực tế con người lại phải phục tùng lý tính phổ biến và thuần túy, phục tùng đạo đức nô lệ, sa vào chủ nghĩa thực tế nhỏ hẹp, không dám sáng tạo cái mới, do đó không thể nhìn thấy tương lai và giá trị thật sự của mình. Càng được học hành và huấn luyện nghiêm túc về lý tính bao nhiêu thì lại càng trở thành nô lệ cho lý tính và tri thức, càng dễ bảo thủ, thiếu tình cảm, tư duy trì trệ bấy nhiêu; do đó càng kém tính sáng tạo, càng máy móc bấy nhiêu. Như vậy, họ sẽ mất đi giá trị và ý nghĩa nhân sinh. Theo W. Nietzsche, cơ hồ mọi khái niệm (như chủ thể, đối tượng, thực thể, ý thức, chân lý...) của siêu hình học truyền thống do chủ nghĩa lý tính chi phối đều là sai lầm và giả tạo, không thể dùng để xác định sứ mệnh của con người, đánh giá sự nghiệp của con người. Chúng chẳng những không thể đạt tới, mà còn che lấp sức sống và bản năng; mà cái sau tồn tại ở tầng sâu trong con người, là mục đích và ý nghĩa của nhân sinh. Vì vậy, để năng lực của con người không bị trói buộc, để đời sống và hành vi đạo đức của con người có giá trị thật sự, cần phải đánh đổ quan niệm cũ mà các nhà tư tưởng phái lý tính định ra và thần thánh hóa; lấy sức sống và xung động bản năng thay thế, lấy đó là quan niệm mới, xuất phát điểm của ý thức và hành vi con người.

W. Nietzsche yêu cầu xây dựng một thứ triết học có thể phát hiện và biểu đạt cái tồn tại ở tầng sâu đó của con người. Từ các nhân vật thần thoại Hy Lạp, từ hình tượng thần rượu Dionysus, W. Nietzsche tìm ra tấm gương của triết học đó. W. Nietzsche lấy thần rượu và thần Ánh sáng (Apollo) tượng trưng cho nghệ thuật, thần Apollo làm đại diện cho nghệ thuật tạo hình, thần rượu Dionysus đại diện cho âm nhạc, vũ đạo. Nhưng đồng thời W. Nietzsche làm cho chúng có ý nghĩa triết học. Thần Apollo đại diện cho ảo tưởng, lý tính, đạo đức, ước vọng; thần Dionysus đại diện cho sự chân thực, phá hoại, điên cuồng, bản năng. W. Nietzsche cho rằng tinh thần của Dionysus quan trọng hơn tinh thần của Apollo. Bởi lẽ Dionysus thể hiện sức sống vô cùng vô tận, ngụ ý là mọi xung động nguyên thủy của con người đều được giải phóng, chứ không bị trói buộc bởi bất kỳ quan niệm hoặc nguyên tắc lý tính nào cả. Thế giới của Dionysus là thế giới say sưa, một thế giới trong đó chỗ sâu nhất của tính người được biểu đạt đầy đủ, sinh mệnh của cá nhân và sinh mệnh của thế giới hòa làm một. Đó là thế giới vượt qua lý tính. W. Nietzsche nhấn mạnh, đây chính là thế giới thật sự của triết học; triết học chân chính phải là triết học Dionysus. W. Nietzsche nói: “Tôi là đệ tử của triết gia Dionysus. Tôi thà làm một kẻ say mê từ sắc (satyr), chứ không muốn làm

một vị thánh”¹. Kẻ say mê tử sắc nói ở đây là chỉ người say sưa rượu chè hoặc để cho bản năng sống tha hồ bộc lộ, người vượt qua lý tính; còn vị thánh là chỉ người theo chủ nghĩa lý tính.

3. Nhận thức và chân lý

Chính là xuất phát từ tinh thần Dyonysus, mà W. Nietzsche cho rằng triết học không nên lấy nhận thức luận làm trung tâm, hãy lấy đời sống và hành vi con người làm trung tâm, làm cho triết học trở thành thứ triết học thực tiễn có ý nghĩa luân lý. Theo quan điểm của triết gia phái lý tính, để giải quyết vấn đề nhân sinh, trước tiên phải giải quyết vấn đề nhận thức thế giới, tức là căn cứ vào nhận thức của bản thân đối với thế giới mà xác định thái độ sống của con người. W. Nietzsche thì cho rằng vấn đề của thế giới và vấn đề của con người liên quan mật thiết với nhau, chỉ có xuất phát từ con người, mới có thể nhận thức thế giới. Khi một người lựa chọn lập trường sống cho mình, cần phải lợi dụng tri thức về mình và thế giới (bất kể chúng biểu hiện dưới hình thức gì, là chân lý khoa học và triết học hay là giới luật tôn giáo, quy tắc đạo đức lưu hành hoặc bí quyết xử thế thông thường), nhưng bản thân việc có được chúng đã khẳng định và phát huy sức sống nguyên thủy, trong đó có bản năng, của con người. Cái sau trong triết học của W. Nietzsche chiếm địa vị số một.

W. Nietzsche xuất phát từ đây mà phê phán nhận thức luận của triết học truyền thống. Cùng với A. Schopenhauer, W. Nietzsche cho rằng nhận thức luận truyền thống chỉ động chạm đến thế giới hiện tượng, chứ không phải sự vật và bản thân thế giới. Thế giới hiện tượng tồn tại tương đối so với chủ thể, ý nghĩa của nó là do chủ thể phú cho. Khác với triết học duy tâm chủ quan truyền thống, W. Nietzsche không hề phủ định sự tồn tại của thế giới bên ngoài, mà khẳng định bản thân thế giới này tồn tại mãi mãi, vô thủy vô chung, không thay đổi theo con người. Nhưng W. Nietzsche cho rằng nhận thức của con người vĩnh viễn không đạt tới sự vật và bản thân thế giới, bởi vì cái sau một khi ở trước mắt con người, sẽ trở thành khách thể so với chủ thể, được chủ thể phú cho ý nghĩa, sẽ không còn là sự vật và bản thân thế giới, mà đã thành hiện tượng. Nhận thức của con người chỉ tương quan với hiện tượng, mà hiện tượng hoàn toàn không phản ánh bản tính của vật tự tại, không có ý nghĩa thực hiện tại. Mọi khái niệm, phán đoán, biểu tượng của con người đều xuất phát từ nhu

¹ W. Nietzsche: “Hãy nhìn người này”, dẫn theo “Triết học W. Nietzsche”, New York, 1937, (tiếng Anh).

cầu, tình cảm, bản năng, khuynh hướng, là kết quả sự gia công cải tạo của chủ thể phi lý tính.

Theo W. Nietzsche, mọi nhận thức đều không thể thuần túy, mà liên quan đến lợi ích hoặc nhu cầu nào đó của con người. Giống như vật tự tại, cái gọi là “cảm giác tự tại”, “tri thức tự tại” cũng là hoang đường. Vì họ bác bỏ tác dụng quyết định của con người chủ thể, coi nhận thức là một quá trình thuần túy. Sai lầm căn bản của nhận thức luận phái lý tính chính là ở chỗ coi nhận thức là quá trình chân lý tuyệt đối, không liên quan gì đến lợi ích con người; đồng thời lấy cái chân lý trừu tượng, thuần túy đó làm cơ sở nhận thức sâu hơn và cơ sở cho mọi hoạt động của loài người.

W. Nietzsche quả đã thấy được tính phiến diện khi nhà triết học phái lý tính trừu tượng hóa và tuyệt đối hóa nhận thức, song từ đó ông lại phóng đại tác dụng năng động của con người, đến mức thủ tiêu tính khách quan của nhận thức và chân lý. W. Nietzsche cho rằng chân lý chẳng qua là một thứ công cụ, biện pháp mà chủ thể sử dụng để thực hiện mục đích của mình, hoàn toàn không có ý nghĩa khách quan và thực tại. Do đó, tiêu chuẩn của chân lý căn bản không phải ở chỗ nó có phù hợp với thực tại hay không, mà là ở chỗ nó có phù hợp với mục đích của chủ thể, có hữu dụng với chủ thể hay không. W. Nietzsche tuyên bố: “Chỉ riêng tôi mới nắm được tiêu chuẩn chân lý, tôi là người trọng tài duy nhất”¹. Vì những người khác nhau có mục đích, con mắt khác nhau, cho nên “có các kiểu chân lý khác nhau, nghĩa là căn bản không có chân lý”². Sự lầm lẫn của triết học dĩ vãng là đã không coi logic và phạm trù lý tính như một biện pháp, nhằm làm cho thế giới phù hợp với mục đích hữu dụng, mà cho rằng có thể tìm ra trong đó tiêu chuẩn chân lý, tiêu chuẩn của thực tại. “Tiêu chuẩn chân lý” thực ra chỉ là một hệ thống được ngụy tạo về nguyên tắc, bị lợi dụng về mặt sinh học”³. W. Nietzsche cho rằng mọi chân lý đều do con người ngụy tạo, hư cấu. Tóm lại, chân lý và thực tại bị W. Nietzsche quy kết là sự ngụy tạo, hư cấu của chủ thể. Từ chỗ phê phán phái lý tính, W. Nietzsche đi tới chủ nghĩa chủ quan cực đoan.

Nhưng chủ nghĩa chủ quan của W. Nietzsche so với chủ nghĩa chủ quan truyền thống về mặt nhận thức luận có điểm khác nhau, thể hiện ở lối giải thích phi lý tính đối với con người - chủ thể.

¹ W. Nietzsche: “Hãy nhìn người này”, dẫn theo “Triết học W. Nietzsche”, New York, 1937, (tiếng Anh), trang 120.

² W. Nietzsche: “Ý chí quyền lực”, trang 292.

³ Sách đã dẫn, trang 328.

Trong nhận thức luận của chủ nghĩa duy tâm truyền thống, con người-chủ thể nói chung là chỉ con người có ý thức cái tôi, ý thức phản tỉnh, mọi hành động của con người đều bị ý thức cái tôi kiểm soát và chỉ huy. Khi nhà triết học theo chủ nghĩa duy tâm lấy chủ thể làm thực thể tinh thần, thì thực thể này cũng chính là thực thể ý thức của hoạt động nhận thức, mà hoạt động nhận thức được lấy làm căn cứ cho mọi hoạt động khác của thực thể. Tóm lại, triết học phái lý tính phóng đại tác dụng của ý thức, lý tính; đem thế giới làm thế giới của ý thức và lý tính hóa, đem con người làm con người của ý thức và lý tính hóa, đem bản chất của ý thức và lý tính làm bản chất của con người.

W. Nietzsche phản đối quan điểm này. Ông cho rằng hoạt động tinh thần của con người - chủ thể không chỉ là hoạt động ý thức như cảm giác và tư duy, mà là một kết cấu phức tạp, nhiều tầng, trong đó hoạt động ý thức chỉ là một bộ phận, chỉ xuất hiện khi con người có quan hệ với ngoại giới. Tác dụng của ý thức chỉ là tìm kiếm vật hữu dụng, tức là công cụ thỏa mãn ham muốn của chủ thể. Ý thức hoàn toàn không cung cấp tất cả, cũng không làm rõ tất cả, thậm chí không thể làm rõ chính mình. Hoạt động tinh thần (nội tâm) của con người chủ yếu phát triển sinh ở bên ngoài ý thức; nghĩa là phát sinh một cách không tự giác, vô ý thức (Quan điểm này về sau được phát triển trong lý luận vô ý thức của S. Freud). Do đó, cảm giác, tư duy không thể thành tiêu chuẩn hoặc xuất phát điểm để phán đoán ngoại giới, càng không thể là xuất phát điểm hoặc tiêu chuẩn đời sống nội tâm của con người. Nói khác đi, không thể thành tiêu chuẩn sống và hành vi đạo đức của con người.

Theo W. Nietzsche, lấy ý thức và tư duy làm chủ thể hoàn toàn không thể biểu thị bản chất của con người, mà chỉ sử dụng nó như một thứ hư cấu để biểu thị sự thống nhất các trạng thái của chủ thể, tức là khi phát triển sinh ra quá trình tư duy, ý thức, thì chúng ta đều cho rằng có một chủ thể đang đẻ ra ý thức và tư duy. Câu "Tôi tư duy tức là tôi tồn tại" của Descartes dùng hoạt động ý thức và tư duy để khẳng định sự tồn tại của chủ thể. Sự khẳng định này mặc dù hữu dụng, song hoàn toàn không thật, bởi lẽ cái chủ thể ấy không hề tồn tại. W. Nietzsche căn bản phủ định khái niệm thực thể, bản chất; cho rằng sự tồn tại thật sự chỉ có thể là khuynh hướng, hoạt động, quá trình, xung động, chỉ là cái luôn vận động, thay đổi, không có đặc tính cố định nào cả. Do vậy, không thể nào dùng bất cứ công cụ khái niệm, logic, lý tính nào để nắm bắt chúng. Ngược lại, một chủ thể có thể biểu thị bằng khái niệm, lý tính, ý thức, thì hoàn toàn không phải là một chủ thể có thật, mà chỉ là một thứ hư cấu hữu dụng.

Tóm lại, về phương diện đối tượng, chủ thể, quá trình, tính chất của nhận thức mà nói, quan điểm của W. Nietzsche đều đối lập với quan điểm của triết học phái lý tính dĩ vãng. Quan điểm của W. Nietzsche có ảnh hưởng sâu xa đến triết học chủ nghĩa phi lý sau này.

4. Đạo đức người chủ và đạo đức nô lệ

Một phương diện quan trọng trong việc W. Nietzsche phê phán truyền thống chủ nghĩa lý tính châu Âu là phê phán Cơ Đốc giáo và quan niệm đạo đức truyền thống gắn liền với Cơ Đốc giáo.

Tín ngưỡng Cơ Đốc giáo vốn đối lập với khoa học và lý tính, chủ nghĩa lý tính châu Âu cận đại chính là ra đời trong cuộc đấu tranh với tín ngưỡng Cơ Đốc giáo. Nhưng W. Nietzsche cho rằng quan niệm đạo đức tuyệt đối và vĩnh hằng mà Cơ Đốc giáo tuyên dương là nhất trí với nguyên tắc lý tính tuyệt đối và vĩnh hằng của chủ nghĩa lý tính. Nền văn hóa châu Âu, trong đó có quan niệm đạo đức, là sản phẩm của quan niệm Cơ Đốc giáo thống trị, chính là rút ra từ quan niệm của Cơ Đốc giáo phải phục tùng số mệnh, đồng tình với kẻ yếu, đừng tin vào sức mạnh của mình. Quan niệm đạo đức của phái lý tính về thực chất là quan niệm đạo đức của Cơ Đốc giáo. Nó bóp chết sức sống độc đáo và xung động bản năng nguyên thủy của cá nhân, bóp nghẹt cá tính và tự do cùng tính sáng tạo của con người, làm cho con người tê liệt, hèn yếu, bởi vậy phải chống lại nó và thay nó bằng quan niệm đạo đức mới. W. Nietzsche lại tuyên bố ông là “nhà lý luận phi đạo đức số một”, ngụ ý không phải đòi vứt bỏ mọi thứ đạo đức, mà chỉ đòi vứt bỏ thứ đạo đức phái lý tính và Cơ Đốc giáo tôn thờ. Thái độ này của W. Nietzsche thể hiện tập trung nhất trong lý luận của ông về đạo đức người chủ và đạo đức nô lệ.

Trong tác phẩm “Vượt qua thiện ác”, W. Nietzsche tuyên bố ông phát hiện ra hai loại đạo đức chính: đạo đức người chủ và đạo đức nô lệ. Về sau trong tác phẩm “Phổ hệ đạo đức”, W. Nietzsche trình bày rõ điều này. Người chủ và nô lệ nói ở đây chỉ là tỉ dụ, hoàn toàn không phải là giai cấp quý tộc và giai cấp nô lệ trong xã hội hiện thực.

Đạo đức nô lệ là chỉ thứ đạo đức mà người “hạ đẳng”, giới bình dân tôn thờ. Một số người này thiếu sức sống và tình cảm, không có lý tưởng phấn đấu và không muốn sáng tạo bản ngã; họ lấy thứ công lợi có được làm tiêu chuẩn sinh hoạt và hành vi của mình, đề cao các phẩm chất như đồng tình, thông cảm, nhân từ, độ lượng coi kẻ mạnh và người có cá tính độc lập là kẻ ác. Họ sợ,

ghen tức, căm thù kẻ mạnh; muốn dùng nguyên tắc đạo đức bày đàn mà mình tôn thờ để chống lại kẻ mạnh, đòi kẻ mạnh phải tiếp nhận nguyên tắc của họ, phải hạn chế sức sống mạnh mẽ của mình, phải đồng tình, bênh vực kẻ yếu; chứ không được áp bức, đè nén kẻ yếu để thỏa mãn ham muốn cá nhân của mình. Đây cũng chính là để xóa bỏ sự phân biệt mạnh yếu, thực hiện sự bình đẳng phổ biến. W. Nietzsche cho rằng thứ đạo đức nô lệ này chính là đạo đức của Cơ Đốc giáo. Cơ Đốc giáo thời nguyên thủy vốn đã là tôn giáo của nô lệ đế quốc La Mã. Những người nô lệ đương thời chính là lợi dụng nguyên tắc đạo đức mà Cơ Đốc giáo tuyên dương (người với người là anh em, phải đồng tình, độ lượng với nhau) để biện hộ cho địa vị hèn kém của mình. Về sau thứ đạo đức này ngày càng bị các nhà tư tưởng phái lý tính, các nhà dân chủ, thậm chí cả các nhà xã hội chủ nghĩa lợi dụng làm căn cứ lý luận để tuyên truyền nguyên tắc tự do, bình đẳng, bác ái..., làm công cụ chống giai cấp quý tộc, giai cấp chủ nhân và những người thượng đẳng. Vì thứ đạo đức này thực chất là ức chế sức sống và bản năng con người, vi phạm bản tính tự nhiên của con người, thù tiêu tính sáng tạo bản ngã và tinh thần tiến thủ tích cực của con người, cho nên nó là thứ đạo đức phá hoại. Một nền văn hóa lấy thứ đạo đức này làm tiêu chuẩn tất nhiên là thứ văn hóa bỏ đi, cũng tức là sẽ làm cá nhân bị tha hóa. W. Nietzsche cho rằng, sự sa đọa của văn minh châu Âu chính là con đẻ của thứ đạo đức này chi phối.

Đạo đức người chủ mà W. Nietzsche nói là thứ đạo đức mà giai cấp chủ nhân, một thiểu số quý tộc và người thượng đẳng tôn thờ. Ở số người này, sức sống và bản năng được thể hiện đầy đủ, không bị trói buộc bởi nguyên tắc đạo đức phổ biến, vượt ra ngoài tiêu chuẩn thiện ác của đạo đức nô lệ. Họ hoàn toàn lấy ý chí của mình làm thước đo để sáng tạo các giá trị, chế định quan niệm đạo đức. Người cao quý coi tất cả những gì cao thượng, oai nghiêm và đáng tự hào, nghĩa là tất cả những gì có thể phát huy sức sống và bản năng nội tại của cá nhân, phát huy tính sáng tạo, tính năng động của cá nhân, là cái thiện; coi tất cả những gì kém cỏi, yếu ớt, tầm thường, giữ nguyên nếp cũ, không có tính sáng tạo, coi tất cả những gì cầu xin sự đồng tình, thương xót, là cái ác. Tóm lại, đạo đức người chủ là nguyên tắc đạo đức đối lập với thứ đạo đức nô lệ (làm cơ sở tư tưởng của phái lý tính và Cơ Đốc giáo), là nguyên tắc đạo đức lấy sức sống và bản năng phi lý tính của con người làm xuất phát điểm.

W. Nietzsche cho rằng trong mọi xã hội văn minh, hai nguyên tắc đạo đức này thường đan xen vào nhau, thậm chí ở cùng một con người có thể tìm

thấy nhân tố của cả hai. Ranh giới giữa chúng thường bị xóa nhòa, sự đối lập cũng được điều hòa. Để phát huy tác dụng sáng tạo của đạo đức người chủ, đề phòng và khắc phục tác dụng phá hoại của đạo đức nô lệ, cần tách riêng hai thứ, đề xướng cái trước, chống và vượt qua cái sau. Theo W. Nietzsche, giới bình dân tựa như bày đàn, cần phải tuân theo sự sắp đặt của giai cấp ông chủ, chẳng có lý do gì đòi hỏi sự đồng tình, thương hại cả. Còn giai cấp ông chủ, những người thượng đẳng thì cần ý thức được địa vị ưu việt của mình so với giới bình dân, cần vượt qua tiêu chuẩn thiện ác của thứ đạo đức nô lệ, sáng tạo ra quan niệm giá trị mới, để tăng cường sức sống cho mình. Chính trên ý nghĩa đó, mà W. Nietzsche cho rằng người thượng đẳng, kẻ mạnh cần bắt chấp thủ đoạn, sẵn sàng trấn áp kẻ yếu để bảo vệ đặc quyền của mình. Nếu họ không làm như thế, thì họ sẽ hạ thấp, thậm chí đánh mất địa vị của mình. Những người thượng đẳng, quý tộc cần có niềm tin cơ bản như sau: toàn bộ xã hội tồn tại không phải vì bản thân xã hội, mà vì chính những người thượng đẳng, nghĩa là xã hội đề cao địa vị của những người thượng đẳng, tuân theo mệnh lệnh của những người thượng đẳng. Những người thượng đẳng hãy “tuyên chiến với quần chúng, đưa toàn bộ hoạt động của đám bình dân hạ đẳng ra ánh sáng ban ngày, ra tòa án”¹.

Dù dụng ý chính của W. Nietzsche khi đưa ra hai loại đạo đức: đạo đức người chủ và đạo đức nô lệ là gì, thì thứ lý luận kiểu trên của ông rất dễ bị giai cấp nắm đặc quyền lợi dụng làm công cụ chống lại đông đảo quần chúng nhân dân.

5. Ý chí quyền lực

W. Nietzsche cho rằng nhận thức và quan niệm giá trị đạo đức của con người đều tùy thuộc vào sức sống và xung động bản năng. Cái sau không phải đến từ Thượng đế hoặc một thực thể tinh thần, vật chất nào khác, mà đến từ bản thân sự sống của con người. Sự sống của con người là một thứ xung động, xung lực, sức sáng tạo; hoặc là khuynh hướng không ngừng thể hiện bản ngã, sáng tạo bản ngã. W. Nietzsche coi cái khuynh hướng này của sự sống là nguyện vọng, ý chí của sự sống, cho rằng “ở đâu có sự sống, ở đấy có ý chí”². Nhưng W. Nietzsche không đồng ý với A. Schopenhauer quy ý chí sống là ý chí theo đuổi tồn tại, mà cho rằng bản chất của sự sống hoàn toàn không phải là theo đuổi tồn tại. W. Nietzsche cho rằng ý chí sống là ý chí biểu hiện, giải

¹ W. Nietzsche: “*Ý chí quyền lực*”, trang 622.

² W. Nietzsche: “*Taratustra nói thế*”, (tiếng Anh), New York, trang 127.

phóng, cải tạo, tăng cường bản thân sức sống, tức là “ý chí quyền lực” (nguyên văn tiếng Đức “Der Wille Zur Macht” - “ý chí quyền lực” của W. Nietzsche tuy có thể bao hàm, song không trực tiếp chỉ thứ ý chí theo đuổi quyền lực về mặt chính trị. Một số chuyên gia đề nghị dịch lại thuật ngữ tiếng Đức kia thành “ý chí xung lực”, “ý chí sức mạnh” là có lý của họ; nhưng do thuật ngữ “ý chí quyền lực” đã quá phổ biến, nên sách này vẫn sử dụng).

Bên trên đã nói, W. Nietzsche lấy sức sống và bản năng phi lý tính làm động lực và tiêu chuẩn nhận thức và hành động của con người, ngụ ý lấy ý chí quyền lực làm động lực và tiêu chuẩn. Chính trên ý nghĩa này, W. Nietzsche cho rằng “ý chí quyền lực” đã quyết định tất cả những gì phát sinh trong sự sống con người, từ mọi quá trình thể xác đến hoạt động tinh thần cao cấp nhất đều thể hiện ý chí quyền lực. “Ý chí quyền lực phân hóa thành ý chí theo đuổi món ăn, ý chí theo đuổi tài sản, ý chí theo đuổi công cụ, ý chí theo đuổi nô bộc (kẻ vâng lệnh) và ông chủ: đây là lấy ví dụ thể xác. Chức năng tinh thần là ý chí rèn luyện, ý chí đồng hóa”¹.

Từ việc ý chí quyền lực quyết định sự sống của con người, W. Nietzsche suy ra bản chất của sinh vật cũng là ý chí quyền lực. W. Nietzsche nói: “Sinh vật theo đuổi trước tiên là giải phóng sức mạnh của mình - bản thân sức sống là ý chí quyền lực”². Thể hữu cơ sinh vật hấp thụ chất dinh dưỡng, là thể hiện sức sống chiếm hữu và thôn tính môi trường. Chẳng riêng bản chất của sinh vật hữu cơ là ý chí quyền lực, mà bản chất của hết thảy sự vật tự nhiên và quá trình tự nhiên cũng là ý chí quyền lực. Ví dụ sự đối lập giữa lực hút và lực đẩy trong vật lý học kỳ thực là sự giành giật của ý chí quyền lực khác nhau; sự phân giải và hóa hợp trong hóa học chẳng qua là ý chí quyền lực này “xâm chiếm”, “chinh phục” ý chí quyền lực kia. Tóm lại, từ người đến động vật, từ động vật đến thực vật, hết thảy đều là biểu hiện của ý chí quyền lực, sự khác nhau giữa chúng chỉ là sự khác nhau về ý chí quyền lực, quan hệ giữa chúng là quan hệ kẻ mạnh kẻ yếu, sự tranh giành quyền lực mạnh yếu tạo nên quá trình của cả vũ trụ. “Thế giới này là ý chí quyền lực, thử hỏi còn là cái gì nữa?”³

Khác với A. Schopenhauer, W. Nietzsche chẳng những không tán thành, mà còn kịch liệt phản đối việc coi thế giới ý chí là thế giới vật tự tại ở bên ngoài thế giới hiện tượng. Lý luận ý chí quyền lực của W. Nietzsche dùng sức sống có ở con người và sự vật để giải thích sự sinh thành biến đổi của chúng,

^{1,2} W. Nietzsche: “Ý chí quyền lực”, trang 286.

³ Sách đã dẫn, trang 696.

chứ không lấy sức sống làm thực tại, hoặc làm vật tự tại ở bên ngoài con người và sự vật cụ thể, hiện thực. Con người và thế giới tuy đều thể hiện ý chí quyền lực, song ý chí quyền lực lại nằm trong bản thân sự tồn tại của con người và thế giới. Theo W. Nietzsche, A. Schopenhauer do lấy ý chí sinh tồn làm vật tự tại, ắt phải lấy quan hệ giữa ý chí và con người làm một thứ quan hệ bên ngoài. Đối diện trước ý chí, con người như ở vào địa vị tiêu cực bị động, cứ như đứng trước “bản chất thế giới”, “tinh thần vũ trụ”, “quan niệm tuyệt đối”, đứng trước “thần thánh” vậy. Đối với “ý chí”, con người chỉ có thể có thái độ tiêu cực là tuân theo, phủ định; chỉ có thể dùng sự phủ định, thậm chí hủy diệt sức sống để khắc phục ý chí. W. Nietzsche muốn khắc phục khuynh hướng bị quan tiêu cực đó của A. Schopenhauer. W. Nietzsche cho rằng nguyện vọng, tình cảm, xung động bản năng của con người và thể xác con người cùng với tư tưởng hành động của con người hợp thành một chỉnh thể thống nhất. Một cá nhân như thế là hoàn toàn độc lập tự chủ, không bị bất cứ lực lượng nào bên ngoài bản thân mình chi phối. “Cá nhân là cái hoàn toàn mới, tuyệt đối mới, mọi hành vi đều hoàn toàn do cá nhân quyết định”¹. Người như thế sẽ không còn là người bị ý chí sống chi phối, trở nên tiêu cực bị động như A. Schopenhauer nói, mà sẽ là người không ngừng tích cực chủ động sáng tạo giá trị của bản thân sự sống. Đời người có đau khổ, bị kịch, nhưng không đáng bị quan.

Đề thứ triết học tiêu cực bị động kiểu A. Schopenhauer trở thành thứ triết học tích cực chủ động, W. Nietzsche phản đối quy kết ý chí của con người về sự bảo tồn bản ngã, mà chủ trương phải tăng cường, cải thiện, vượt qua, sáng tạo bản ngã. W. Nietzsche nói: “Có thể chứng minh rằng mọi cái sinh vật làm không phải để bảo tồn tự thân, mà là để trở nên phong phú hơn”². W. Nietzsche cho rằng, nếu quy kết ý chí của con người về sự bảo tồn bản ngã, sẽ làm cho con người thù cự, lừa dối, nhẫn nhục chịu đựng, cuối cùng ắt đi đến bị quan yếm thế. Còn nếu lấy “tăng cường”, “cải thiện”, “vượt qua”, “sáng tạo” làm bản chất của ý chí, thì sẽ làm cho con người tích cực chủ động. W. Nietzsche cho rằng con người không thể thỏa mãn với sự “đã như thế”, mà phải thay bằng “Ta muốn như thế”; con người không nên an phận thủ thường, sống cho qua ngày; mà phải hăng hái phấn đấu, tiến thủ sáng tạo. W. Nietzsche đề xuất phải đánh giá lại mọi giá trị cũng chính là dựa trên việc khẳng định tính năng động, tính sáng tạo của con người, bởi lẽ đánh giá lại tức là xây dựng lại, mà xây dựng lại tức là con người phải hăng hái phấn đấu.

¹ W. Nietzsche: “Ý chí quyền lực”, trang 456.

² Sách đã dẫn, trang 688.

Lý luận ý chí quyền lực của W. Nietzsche làm cho nhân sinh có ý nghĩa và giá trị, song W. Nietzsche lại nhấn mạnh ý chí quyền lực không phải là một thứ nguồn gốc mục đích luận, ý chí quyền lực hoàn toàn không hướng tới một mục đích xác định, nó là một phương hướng không xác định trong việc không ngừng “tăng cường”, “cải thiện”, mở rộng sức sống, xung lực. Nó vĩnh viễn không phải là một vật tồn tại xác định, mà là một hoạt động, một khuynh hướng sinh thành, biến đổi không ngừng. Sự tồn tại của ý chí quyền lực là sự triển khai khuynh hướng, hoạt động đó. Chỉ riêng điểm này đã là nguyên nhân căn bản khiến nó không thể là cái thuần túy theo đuổi bảo tồn bản ngã, tức ý chí cầu sống. Bởi lẽ nếu chỉ là thuần túy theo đuổi bảo tồn bản ngã, thì cái khuynh hướng, hoạt động ấy sẽ trì trệ, sự sống sẽ chấm hết. Cũng chính vì nguyên nhân này mà W. Nietzsche không thỏa mãn về thuyết tiến hóa của Darwin, bởi lẽ thuyết tiến hóa giải thích sự sống là để bảo tồn bản ngã, đồng thời quá nhấn mạnh tác dụng của nhân tố ngoại cảnh.

Lý luận ý chí quyền lực của W. Nietzsche gắn liền với thuyết luân hồi vĩnh hằng của ông. W. Nietzsche cho rằng lịch sử thế giới là sự luân hồi vĩnh hằng của ý chí quyền lực, bức tranh thế giới là các loại biểu hiện ý chí quyền lực trong sự luân hồi vĩnh hằng.

Giống như lý luận ý chí quyền lực, thuyết luân hồi vĩnh hằng của W. Nietzsche cũng là một giả thuyết kinh nghiệm. W. Nietzsche dựa trên cơ sở nền khoa học đương thời đã xác định vật chất và năng lượng không mất đi, chỉ chuyển từ dạng này sang dạng khác, ông lấy đó làm căn cứ cho thuyết luân hồi vĩnh hằng. Theo W. Nietzsche, ý chí quyền lực về toàn thể là đồng chí nhất với vĩnh hằng, tức là về tổng số lượng là xác định, nhưng về mặt biểu hiện cục bộ của chất lượng thì luôn biến đổi. Nó sẽ vĩnh viễn không dừng lại trong một trạng thái nào đó; ngoài việc không ngừng biến đổi bản thân ra, nó không có bất cứ cái gì vĩnh hằng cả. Ý chí quyền lực vĩnh viễn là không ngừng sinh thành và tự cường, mãi mãi là tự phá hoại mình, tự sáng tạo mình. Đoạn văn sau đây của W. Nietzsche thể hiện tập trung tư tưởng đó: “Các vị có biết “thế giới” dưới con mắt tôi là gì hay không? Tôi có thể chỉ cho các vị thấy nó trong cái gương của tôi hay chăng? Thế giới, ấy là một sức mạnh không lồ, vô thù vô chung; một sức mạnh thường trú bất biến, vĩnh viễn không biến nhỏ biến lớn, vĩnh viễn không hao hụt, chỉ chuyển dịch đổi hình, mà tổng lượng không đổi; một thứ đại dương sức mạnh tràn bờ, vĩnh viễn chuyển dịch đổi hình, vĩnh viễn chảy trở lại, dưới dạng đủ loại thủy triều, từ đơn giản nhất đến phức tạp nhất, từ lặng lẽ, lạnh

leo nhất đến sôi sục râm rộ nhất, hết sức mâu thuẫn với nhau, sau đó lại từ phức tạp nhất trở lại đơn giản nhất, từ mâu thuẫn trở lại thuần nhất, trong trạng thái vạn hóa như một, thiên cô bất di bất dịch ấy, tự khẳng định mình, tự chúc mừng mình là cái vĩnh viễn quay trở lại. Là một sự biến đổi không bao giờ thỏa mãn, không biết mệt...”¹

W. Nietzsche đề xướng thuyết luân hồi vĩnh hằng nhằm mục đích chính là bác bỏ cái mà ông nói là triết học phái lý tính và Cơ Đốc giáo theo đuổi mục tiêu tuyệt đối, ở cõi bên kia, nhằm khẳng định thế giới hiện thực và nhân sinh. Bởi lẽ, nếu hết thảy trong vũ trụ đã là sự luân hồi vĩnh hằng của ý chí quyền lực, thì hoạt động của chúng ta tất nhiên sẽ là xoay vòng, trong đó bất kỳ điểm nào cũng là khởi điểm và lại là điểm cuối cùng, hết thảy đều ở trong vòng tròn, như thế sẽ loại trừ mọi cái tồn tại ở cõi bên kia. Ý nghĩa và giá trị của nhân sinh là ở thế giới hiện thực, chứ không phải ở thế giới bên kia.

W. Nietzsche cho rằng ông có trách nhiệm phản đối siêu hình học truyền thống, đặc biệt siêu hình học theo chủ nghĩa duy tâm lý tính. Do W. Nietzsche coi ý chí quyền lực là một loại khuynh hướng, hoạt động, quá trình, chứ không phải một thực thể tinh thần, thậm chí cũng không phải là vật tự tại đằng sau hiện tượng, lý luận ý chí quyền lực của W. Nietzsche quả thật khác với siêu hình học truyền thống. Nhưng W. Nietzsche lại quy kết sự tồn tại của cả thế giới về sự tồn tại của ý chí quyền lực, quy sự phát triển của cả thế giới về sự luân hồi vĩnh hằng của ý chí quyền lực, cái đó chẳng khác gì vừa phá hoại siêu hình học vừa xây dựng một thứ siêu hình học khác. Heidegger trong khi đánh giá cao triết học của W. Nietzsche, đồng thời lại gọi W. Nietzsche là “nhà siêu hình học cuối cùng”.

Điều đáng chú ý là: do có thể giải thích ý chí quyền lực một cách đa nghĩa, thậm chí hoàn toàn trái ngược nhau, nên có thể đi tới các kết luận khác nhau. Xét về mặt lý luận này chú trọng phát huy, cải thiện, tăng cường sức sống, coi trọng giá trị và ý nghĩa của đời sống hiện thực, phản đối lối sống an phận thủ thường, bị động, ngóng chờ vào thế giới bên kia; thì rõ ràng nó có ý nghĩa tích cực quan trọng. Nói về mặt lý luận này chủ trương cá nhân phải phát huy ý chí quyền lực để xâm chiếm, chi phối, tước đoạt, biến người khác thành công cụ của mình, làm nô lệ cho mình, thì nó rất dễ bị thế lực phản động lợi dụng. Bọn phátxít sau này đã lấy W. Nietzsche làm cơ sở lý luận của chúng.

¹ W. Nietzsche: “*Ý chí quyền lực*”, trang 696.

6. Triết học siêu nhân

W. Nietzsche cho rằng triết học chân chính phải trở thành học thuyết về con người, mà siêu nhân tức là mục tiêu và lý tưởng của con người, do đó triết học chân chính phải là triết học siêu nhân.

Trên một ý nghĩa nhất định, W. Nietzsche dùng từ “siêu nhân” để thay cho khái niệm Thượng đế của Cơ Đốc giáo hoặc khái niệm lý tính tuyệt đối của triết học phái lý tính truyền thống. W. Nietzsche tuyên bố “Thượng đế đã chết rồi” để chỉ sự cáo chung của Cơ Đốc giáo và triết học phái lý tính dựa vào Thượng đế hoặc khái niệm lý tính tuyệt đối. W. Nietzsche cho rằng nền văn minh phương Tây bắt đầu từ Socrates và Cơ Đốc giáo hoàn toàn không có nghĩa loài người đã tiến bộ, mà chỉ cho thấy loài người ngày càng trụy lạc và thoái hóa. Mấy trăm năm vừa qua, sự trụy lạc và thoái hóa càng dồn dập hơn. Thế kỷ 19 là thời kỳ nền văn minh truyền thống phương Tây và hệ thống giá trị bị sụp đổ, chủ nghĩa hư vô ngóc đầu dậy. Nền văn hóa chân chính có sức sáng tạo bị suy tàn, văn hóa con buôn xâm nhập đô thị, cùng với nó là sức sống và xung động bản năng của con người bị bóp nghẹt, con người lâm vào trạng thái bị tê liệt, không mục đích, không tiêu chuẩn. Kỹ thuật vật chất tuy có tiến bộ vượt bậc, nhưng tinh thần của con người lại ngày càng nghèo nàn. Cái “thế giới chân thực”, “tuyệt đối”, “Thượng đế” mà Cơ Đốc giáo và phái lý tính ca tụng, cổ xúy với mọi người đã bộc lộ tính giả dối, cả hệ thống ấy sụp đổ. Đồng thời thuyết tiến hóa của Darwin ngày một thịnh hành, mà thuyết tiến hóa chỉ chú trọng sự tiến hóa của các loài sinh vật, coi nhẹ sức sống của cá thể kiệt xuất, dùng quan điểm thuyết tiến bộ hóa quan sát con người, sẽ xóa mất sự khác biệt bản chất giữa con người với động vật, hạ thấp con người xuống hàng động vật. Tóm lại, con người đã ở vào tình trạng mất chỗ dựa và lý tưởng, do đó cũng mất đi giá trị và ý nghĩa.

Để cứu vãn và khẳng định lại giá trị và ý nghĩa của con người, phải tìm cho con người một chỗ dựa và lý tưởng mới. Thượng đế đã chết, thì tìm cho con người Thượng đế khác. Thượng đế mới không phải là chúa tể ở thế giới bên kia, mà là “siêu nhân” bằng xương bằng thịt ở ngay thế giới này. “Thượng đế đã chết rồi, hiện nay chúng ta hi vọng siêu nhân ra đời”¹.

W. Nietzsche coi siêu nhân là sức mạnh cứu vớt loài người khỏi tình trạng trụy lạc và thoái hóa. W. Nietzsche cho rằng chỉ khi siêu nhân xuất hiện,

¹ W. Nietzsche: “*Tarastustra nói thế*”, trang 286.

loài người mới có viễn cảnh. “Mục tiêu chân chính của loài người không phải loài người, mà là siêu nhân!”¹

Siêu nhân rốt cuộc là người như thế nào? W. Nietzsche không hề đưa ra lời giải đáp xác định, nhất quán. W. Nietzsche chỉ gián tiếp trả lời thông qua so sánh với cái mà ông gọi là “mạt nhân”.

Theo W. Nietzsche, mạt nhân tương phản với siêu nhân. Trước tiên, mạt nhân là cá nhân có sức sống và bản năng độc đáo, nhưng cá tính đã bị phai mờ. Bọn họ căn cứ tập quán, nếp nghĩ và tiêu chuẩn đạo đức truyền thống mà tư duy và hành động, vạn người như một. Thứ hai, mạt nhân là người thiếu tính sáng tạo, tính tự chủ; tất cả chỉ bắt chước người khác hoặc vâng theo sự chi phối của người khác, đi theo con đường người khác đã đi, đánh giá theo cách của người khác. Thứ nữa, mạt nhân là người sống tầm thường, nhạt nhẽo, khô khan; sống cho qua ngày đoạn tháng. Tóm lại, mạt nhân là người thiếu ý chí quyền lực, là người bị triết học phái lý tính, truyền thống Cơ Đốc giáo và đạo đức nô lệ chi phối, thực ra cũng chỉ những con người bình thường trong sinh hoạt hàng ngày.

Đặc trưng cơ bản của siêu nhân ngược với mạt nhân, là sức sống (ý chí quyền lực) được phát huy đầy đủ, siêu nhân là người phá vỡ sự trói buộc của mọi nếp tư duy truyền thống và quy tắc đạo đức, là người vượt qua thiện ác, người có cá tính rõ ràng và có tính sáng tạo, có trí tuệ siêu quần, ý chí kiên cường, có tính tự chủ tuyệt đối. Siêu nhân giống như biển lớn, nổi sóng dữ, nuốt chửng mọi thứ trên thế gian ô trọc. Siêu nhân giống như gió bão sấm sét, đè bẹp hết thảy. Kẻ bình thường nhu nhược hèn yếu, còn siêu nhân thì dũng mãnh kiên cường. Siêu nhân vượt qua hết thảy, đánh giá lại mọi giá trị. Siêu nhân là nhà lập pháp của tự nhiên và xã hội; bản thân không bị bất cứ pháp luật nào trói buộc; siêu nhân là tiêu chuẩn đạo đức và chân lý, bản thân không bị bất cứ thứ đạo đức và chân lý nào trói buộc.

Do W. Nietzsche chưa định nghĩa rõ siêu nhân, các ẩn dụ của ông về siêu nhân thường mơ hồ, nên có thể giải thích khác nhau. Ví dụ, W. Nietzsche ví siêu nhân như dã thú lông vàng, ngụ ý con sư tử, tượng trưng cho tự do và kiên cường; ông lại ví siêu nhân như chủng tộc Arian thượng đẳng. Có khi W. Nietzsche nói người bình thường so với siêu nhân giống như con vượn so với người. Loài người do côn trùng tiến hóa mà ra, ngày nay vẫn còn mang tính chất của côn trùng; do loài vượn tiến hóa mà ra, ngày

¹ W.Nietzsch: “Ý chí quyền lực”, trang 693.

nay vẫn còn mang tính chất của loài vượn thậm chí nhiều hơn chính loài vượn. Siêu nhân quyết không mang tính chất của động vật cấp thấp, của loài vượn và loài người. Ngụ ý siêu nhân là do con người tiến hóa mà ra, là loài cao hơn loài người. Song W. Nietzsche lại nói, siêu nhân không phải là sự lựa chọn tự nhiên theo thuyết tiến hóa của Darwin. Tiếp nữa, W. Nietzsche nói rằng siêu nhân không phải là anh hùng, vĩ nhân nói chung, thậm chí W. Nietzsche cho rằng trong lịch sử và xã hội hiện thực các nhân vật vĩ đại nhất đều mang tính người quá mức, không phải là siêu nhân. Nhưng ông lại thừa nhận các vị đó có ý chí quyền lực dồi dào, mà điều đó thì đúng là siêu nhân theo lối giải thích của ông.

Tóm lại, siêu nhân của W. Nietzsche là một khái niệm nhiều tầng, nhiều nghĩa. Người ta có thể đưa ra nhiều lối giải thích khác nhau. Về nghĩa cơ bản mà nói, siêu nhân hiển nhiên là việc lý tưởng hóa và nhân cách hóa sức sống và bản năng, tức ý chí quyền lực của con người, là lý tưởng hóa và nhân cách hóa quan niệm giá trị mới, trái ngược với giá trị mà triết học phái lý tính và truyền thống Cơ Đốc giáo đã xác lập, hoặc nói khác đi, là lý tưởng hóa và nhân cách hóa tinh thần Dionysus. Do đó, cần xuất phát từ khuynh hướng cơ bản của toàn bộ triết học W. Nietzsche, đặc biệt là lý luận ý chí quyền lực mà lý giải và đánh giá triết học siêu nhân của ông.

Bản thân W. Nietzsche là một nhân vật đầy bi kịch, rất khó nói ông tự giác bào chữa cho giai cấp phản động. W. Nietzsche phê phán khá mạnh các tệ đoan của lịch sử và của xã hội thời đại ông. Triết học của ông yêu cầu lật đổ ngẫu tượng, đánh giá lại mọi giá trị, phát huy tối đa sức sống... cũng có ý nghĩa rất tích cực. Chính vì lẽ đó, về sau những người chống lại xã hội, trong đó có không ít nhà cách mạng và nhân sĩ tiến bộ, đã tán dương W. Nietzsche.

Nhưng W. Nietzsche lại phóng đại quá mức tác dụng của sức sống và bản năng, điều này khiến W. Nietzsche trong khi phản đối chủ nghĩa duy tâm lại sa vào chủ nghĩa duy tâm, cũng làm cho những kẻ ủng hộ chế độ áp bức bóc lột và giai cấp phản động thường tôn ông làm đại diện cho họ. Một số lý luận của W. Nietzsche bị họ lợi dụng. Trong đó nổi bật nhất là việc W. Nietzsche công khai chủ trương sử dụng bạo lực tàn khốc để duy trì sự áp bức bóc lột của kẻ mạnh đối với kẻ yếu. W. Nietzsche cho rằng nguyên tắc sống là sử dụng bạo lực, cướp đoạt, chinh phục, giày xéo kẻ khác, kẻ yếu, bắt kẻ khác, kẻ yếu làm công cụ phục vụ cho mình. Người áp bức bóc lột người chẳng có gì là phi đạo đức, là xấu xa, mà rất phù hợp với sự sống và bản chất

của con người. W. Nietzsche nói: “Bóc lột hoàn toàn không xấu xa, không hoàn toàn là chức năng hữu cơ, mà thuộc về bản năng của sinh vật, nó là kết quả của ý chí quyền lực bên trong, mà ý chí quyền lực chính là ý chí sống”¹. Theo quan điểm này, đối với mỗi cá nhân, tiêu chuẩn đánh giá cao nhất là hành vi giành được quyền lực, ý chí mưu lợi cho cá nhân hoàn toàn không chịu sự trói buộc của xã hội. Để giành quyền lực, đạt mục đích cá nhân, có thể và cần phải bất chấp thủ đoạn đối phó với người khác. Tác phẩm “Ý chí quyền lực” của W. Nietzsche đưa ra hàng loạt quan điểm phản động luận chứng cho chế độ đẳng cấp xã hội, chủ nghĩa chủng tộc, chống dân chủ và chủ nghĩa xã hội, trong đó có quan điểm có thể là do em gái của W. Nietzsche thêm vào khi chỉnh lý bản thảo, song nhìn chung các quan điểm ấy đều phù hợp với logic của triết học W. Nietzsche.

¹ W. Nietzsche: “Vượt qua thiện ác”, trang 200.

CHƯƠNG 3

Chủ nghĩa Kant mới

§1. Khái luận chủ nghĩa Kant mới

1. Đặc điểm cơ bản của chủ nghĩa Kant mới

Chủ nghĩa Kant mới là trường phái triết học hình thành sau khi trường phái Hegel giải thể ở nước Đức giữa thế kỷ 19, từ thập niên 70 thế kỷ 19 trở đi thịnh hành rộng rãi với màu sắc chủ nghĩa duy tâm công khai, nhưng lại có khuynh hướng vượt qua siêu hình học truyền thống. Nó bao gồm nhiều chi phái lý luận có đặc sắc riêng. Cái chung của chúng là đều muốn thông qua việc phục hồi và giải thích theo lối mới lý luận hữu quan của Kant để xây dựng hệ thống lý luận của mình. Sự khác nhau giữa chúng thường thể hiện ở chỗ chúng xuất phát từ góc độ khác nhau mà kế thừa và phát triển triết học Kant. Nói chính xác, chủ nghĩa Kant mới không phải là một trường phái triết học đơn nhất, mà

là một trào lưu tư tưởng rộng rãi phục hồi và giải thích theo lối mới triết học của Kant ở các nước phương Tây với nước Đức là trung tâm.

Kant là người sáng lập triết học cổ điển Đức, bắt đầu từ Kant, qua Fechner và Schelling, đến Hegel đã xây dựng nên hệ thống lý luận chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối bao hàm hạt nhân hợp lý phép biện chứng, là sự phát triển hợp logic của triết học Đức. Nhưng ý nghĩa của triết học Kant lại vượt qua phạm vi là người sáng lập triết học cổ điển Đức. Kant là một triết gia quan trọng có tác dụng kế thừa đời trước, mở đường đời sau trong lịch sử triết học phương Tây. Kant không chỉ tiến hành tổng kết có phê phán triết học phương Tây trước ông, đặc biệt là công khai thách thức tư biện siêu hình học phái lý tính, đòi thực hiện một sự “biến đổi kiểu Copernicus” trong triết học, mà còn đưa ra hàng loạt quan niệm có ý nghĩa sâu xa đối với sự phát triển của triết học phương Tây về sau. Các nội dung lý luận của Kant đều rất phong phú, song cũng chứa đựng mâu thuẫn rõ ràng. Điều này khiến cho người ta có thể giải thích lý luận của Kant theo nhiều cách khác nhau. Các triết gia, các trường phái triết học khác nhau đều phát hiện lập trường của mình có một số mặt khác Kant, thậm chí đối lập với Kant, nên cần tiến hành phê phán, song thường họ cũng tìm được ở triết học Kant những nhân tố tư tưởng cần thiết. Do vậy, sau Kant, nên có thái độ như thế nào với Kant, là vấn đề mà các trường phái triết học tranh luận kéo dài.

Về trào lưu chủ nghĩa Kant mới thịnh hành từ nửa cuối thế kỷ 19 trở đi, thái độ của họ đối với Kant khác đối với Hegel (tập đại thành của phép biện chứng chủ nghĩa duy tâm lý tính) và Feuerbach (người phục hồi uy quyền chủ nghĩa duy tâm). Bởi vì, họ đã phản đối việc đem vật tự tại của Kant hòa vào tinh thần tuyệt đối, phản đối đem triết học Kant cải biến thành chủ nghĩa duy tâm khách quan. Họ lại càng phản đối việc giải thích “vật tự tại” của Kant theo lối duy tâm chủ nghĩa, từ đó xây dựng một thứ chủ nghĩa duy tâm mới. Lập trường căn bản của họ là phát triển thêm một bước sự phê phán của Kant đối với siêu hình học truyền thống, nhấn mạnh thêm tác dụng sáng tạo mà sự “biến đổi kiểu Copernicus” của Kant thể hiện đối với chủ thể. Mặc dù các chi phái của chủ nghĩa Kant mới có sự khác nhau về mặt lý luận, nhưng hầu như tất cả đều phù định sự phát triển của triết học cổ điển Đức sau Kant, đòi trở về với Kant. Điều này dĩ nhiên không phải đòi Kant sống lại, mà là đòi kế thừa và phát triển tinh thần phê phán của Kant đối với siêu hình học và lý tính độc đoán, tìm con đường mới cho sự phát triển triết học. Họ đều cố căn cứ vào điều kiện và nhu cầu của thời đại mình mà cải biến triết học Kant, ví dụ họ muốn căn cứ vào các thành tựu mới của sinh lý học, số học, logic học nửa cuối thế kỷ

19 đề luận chứng lý luận của Kant về chủ thể sáng tạo khách thể. Họ cũng tiếp thu trào lưu tư tưởng triết học khác đương thời, đặc biệt là khuynh hướng chống siêu hình học của chủ nghĩa thực chứng và chủ nghĩa duy ý chí về tác dụng sáng tạo của chủ thể, đem tư tưởng đó hòa vào lý luận hữu quan của Kant.

Sự ra đời và lưu truyền chủ nghĩa Kant mới gần như trùng với sự hình thành chủ nghĩa Marx. Quan hệ giữa hai chủ nghĩa này như thế nào, vốn là vấn đề quan trọng mà các nhà triết học chủ nghĩa Marx quan tâm. Xét về mặt quy triết học chủ nghĩa Marx chỉ là sự kế thừa và phát triển chủ nghĩa duy vật truyền thống và phép biện chứng, thì con đường phát triển triết học mà chủ nghĩa Marx và chủ nghĩa Kant mới thể hiện rõ ràng khác hẳn nhau. Chính vì thế, các nhà triết học chủ nghĩa Marx giữ thái độ kiên quyết phê phán đối với chủ nghĩa Kant mới, mà không ít các nhà triết học chủ nghĩa Kant mới cũng ra sức công kích triết học chủ nghĩa Marx.

Nhưng sự phát triển của triết học mácxít đương đại đã thúc đẩy các triết gia, đặc biệt các nhà triết học chủ nghĩa Marx nhận thức lại ý nghĩa ban đầu của triết học mácxít. Người ta ngày càng phát hiện ý nghĩa sâu xa của nó: nó là triết học thực tiễn, vượt qua siêu hình học truyền thống, nó là nhân học chú trọng giá trị và sự tôn nghiêm của con người, sự phát triển toàn diện của con người. Đồng thời, người ta cũng nhận thức rằng, cần nghiên cứu và đánh giá lại các trường phái triết học phương Tây phát triển cùng thời với chủ nghĩa Marx. Đối với chủ nghĩa Kant mới cũng vậy. Xét từ lập trường bảo vệ chủ nghĩa duy vật và phép biện chứng mà nói, dĩ nhiên cần kiên trì phê phán chủ nghĩa Kant mới. Nhưng đề xuất của chủ nghĩa Kant mới quay trở về với Kant là có nhiều ngụ ý. Ý nghĩa sâu xa nhất, nếu nói là phản đối chủ nghĩa duy vật và phép biện chứng thì không hẳn, đúng ra là vượt qua siêu hình học của triết học cận đại lấy sự phân lập nhị nguyên và độc đoán lý tính làm đặc trưng. Điều này đáng được các nhà triết học mácxít nghiên cứu và tiếp thu mặt tích cực.

2. Sự ra đời và lưu truyền chủ nghĩa Kant mới

Sự ra đời và lưu truyền chủ nghĩa Kant mới gắn liền với điều kiện lịch sử đặc thù của nước Đức nửa cuối thế kỷ 19. Bấy giờ chủ nghĩa tư bản Đức chẳng những đã xác lập, mà trên các phương diện kinh tế, chính trị đều bộc lộ mâu thuẫn rõ ràng (lấy cuộc cách mạng tư sản Đức năm 1848 làm tiêu chí), một vài mâu thuẫn ấy thể hiện ở triết học là mâu thuẫn của chủ nghĩa lý tính. Giống như tình hình xảy ra ở Anh, Pháp, một số mâu thuẫn làm cho người ta từ chỗ mê tín chủ nghĩa lý tính chuyển sang hoài nghi, hình thành làn sóng phê phán

chủ nghĩa lý tính. Chính trong tình hình đó, triết học Hegel từng chiếm địa vị thống trị tuyệt đối ở Đức ngày càng bị người ta phi nhò, trường phái Hegel do đó bị giải thể. Toàn bộ lĩnh vực triết học của giai cấp tư sản lâm vào tình cảnh tiêu điều. Đúng như Engels miêu tả: “Cái tinh thần cũ hoàn toàn không sợ cảm kị về mặt lý luận đã hoàn toàn biến mất cùng với triết học cổ điển; thay vào đó là chủ nghĩa chiết trung ngớ ngẩn, là sự lo lắng cho chức vụ và thu nhập, cho đến những tư tưởng hết sức ti tiện cũng cố ngoi lên”¹. Bấy giờ dù thứ hệ thống triết học cạnh tranh nhau, bởi chúng quá hời hợt, thậm chí không đủ khả năng đưa ra được lập luận hoàn chỉnh, nên thường vừa xuất hiện đã mất tiêu, chẳng có ảnh hưởng gì đáng kể. Duy có chủ nghĩa Kant mới đưa ra khẩu hiệu phục hồi triết học Kant, tức là mượn uy quyền “biến đổi theo kiểu Copernius” của Kant, tựa hồ đem lại cho người ta hi vọng mới, nên được hoan nghênh đáng kể trong giới triết học. Người ta cho rằng, cần phục hồi, kế thừa và phát triển triết học Kant, đồng thời dùng cách đó để làm thay đổi cục diện tiêu điều của triết học Đức. Thế là “quay về với Kant” trở thành làn sóng chính trong triết học của giai cấp tư sản đương thời. Một trong những người sáng lập chủ nghĩa Kant mới là F. Lange miêu tả tình hình triết học Đức bấy giờ như sau: “Hệt như đội quân bại trận cố tìm kiếm một địa bàn vững chắc để tổ chức lại đội ngũ, trong triết học chỗ nào cũng vang lên lời kêu gọi “quay về với Kant”... Quan điểm của nhà triết học vĩ đại này về căn bản tuyệt đối không thể bị coi là đã cũ. Chúng ta có đủ lý do giống như mọi người sau này, chỉ ra sức nghiên cứu Aristote chứ không nghiên cứu nhà triết học nào khác, đi sâu vào hệ thống của Kant”². Chủ nghĩa Kant mới ra đời và lưu truyền chính là trong làn sóng “quay về với Kant”.

Một vài tư tưởng của chủ nghĩa Kant mới đã chớm xuất hiện ở nước Đức từ cuối thập niên 50, đầu thập niên 60 thế kỷ 19. Trong một số tác phẩm của nhà khoa học tự nhiên H. L. F. Helmholtz (1821-1894), của nhà lịch sử triết học Kuno Fischer (1824-1907) và của Eduard Zeller (1814-1908) đã bộc lộ khuynh hướng phục hồi chủ nghĩa Kant. Mấy vị này được coi là những người đi tiên phong của chủ nghĩa Kant mới. Hai người thúc đẩy chủ nghĩa Kant mới chính thức hình thành như một trào lưu triết học là hai nhà triết học Đức Otto Liebmann (1840-1921) và F. Lange.

Liebmann là học trò của Kuno Fischer, sau làm giáo sư triết học ở Trường đại học Jena. Năm 1865, Liebmann xuất bản cuốn “*Bàn về sự phê*

¹ K. Marx - F. Engels: *Toàn tập* (tiếng Trung), Nxb. Nhân dân, B.1995, t.4, tr.258.

² F. Lange: “*Lịch sử chủ nghĩa duy vật*”, (tiếng Anh), London, trang 153.

phán: Kant và người bất chước”, trong đó chủ trương vứt bỏ toàn bộ triết học “bất chước” sau Kant, để phục hồi quan niệm thật sự của bản thân Kant. Trong cuốn sách này, Liebmann đưa ra khẩu hiệu rõ ràng “Quay về với Kant”. Cuốn sách trên được coi là tiêu chí chính thức hình thành chủ nghĩa Kant mới.

Từ thập niên 70 thế kỷ 19, chủ nghĩa Kant mới bước vào thời kỳ phồn vinh, tạo ra nhiều chi phái, trong đó chiếm địa vị chi phối là hai chi phái Marburg và Freiburg sẽ được giới thiệu cụ thể ở phần sau. Phái tâm lý học do Hans Cornelius (1863-1947) và L. Nelson (1882-1927) đại biểu và phái thực tại luận do Alois Riehl (1844-1924) và O. Kulpe (1862-1915) làm đại biểu cũng có ảnh hưởng nhất định.

Đặc điểm cơ bản của phái tâm lý học là dùng tâm lý học để giải thích học thuyết của Kant. Ví dụ, L. Nelson phủ định tính khả thể của nhận thức luận phổ biến, cho rằng, chỉ có tri thức trực tiếp, tức tri giác, mới có thể làm xuất phát điểm nhận thức. Phán đoán của tri giác không thể dùng logic để chứng minh, mà chỉ hiển thị ra, cần lợi dụng phản tỉnh tâm lý. Do vậy, con đường giải quyết vấn đề nhận thức luận mà Kant đề xuất là tiến hành phê phán tâm lý học đối với lý trí.

Phái thực tại luận tiếp thu lập trường chống siêu hình học của Kant, song lại bảo lưu vật tự tại làm tiền đề cho quá trình nhận thức, do đó tiếp cận khá gần quan điểm của chủ nghĩa Kant chính thống. Ví dụ, Alois Riehl dùng tinh thần chủ nghĩa thực tại để phê phán siêu hình học (gồm cả chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm), cho rằng xuất phát điểm của nó là thuyết độc đoán. Nhưng Alois Riehl lại thừa nhận sự tồn tại của sự vật hiện thực, cho rằng chúng là cơ sở của tri thức, là nguồn gốc của nội dung kinh nghiệm. Khi giải thích sự vật hiện thực là cơ sở của tri thức như thế nào, Alois Riehl phản đối phản ánh luận và thực tại luận thô thiển, mà tiếp thu phù hiệu luận của H. L. F. Helmholtz. O. Kulpe là một nhà tâm lý học cho rằng phép quan sát bản ngã là phương pháp chủ yếu của tâm lý học thực nghiệm. Khi bàn đến những khái niệm tâm linh, O. Kulpe không coi ý thức chỉ là cơ năng, mà khẳng định nội dung thực tế của nó, điều này ở mức độ nhất định gần với quan điểm của Frank Brentano và Edmund Husserl. O. Kulpe thừa nhận thế giới bên ngoài là thực tại, song lại thừa nhận phạm trù cũng là thực tại. Phạm trù là hình thức của bản thân tồn tại và tư duy trừu tượng, thông qua phạm trù có thể phân biệt trong nhận thức cái gì là thực tại, cái gì là hiện tượng.

Cuối cùng cần nhắc đến Hans Vahinger (1852-1933), giáo sư triết học Trường đại học Halle, Đức. Vahinger là người xây dựng cái gọi là “chủ nghĩa hư

câu”. Triết học này coi hết thảy các khái niệm và phạm trù triết học, hết thảy các khái niệm của khoa học tự nhiên, mọi lý tưởng và giá trị đều là hư cấu, chẳng có tính thực tại gì hết, chỉ là chủ quan thuần túy. Quan điểm này đã xa rời hẳn chủ nghĩa Kant mới. Nhưng Vahinger lại nghiên cứu rất kỹ các trước tác của Kant. Năm 1896, Vahinger lập ra tạp chí “Nghiên cứu Kant”, sau này trở thành cơ quan ngôn luận chủ yếu của chủ nghĩa Kant mới. Năm 1904, Vahinger lại thành lập Hội Kant mang tính quốc tế. Hai việc đó có tác dụng quan trọng thúc đẩy việc nghiên cứu và phổ biến triết học Kant ở Đức và cả các nước khác.

Chủ nghĩa Kant mới tuy lấy nước Đức làm trung tâm, song vẫn lưu truyền ở các nước phương Tây khác. Một số nước cũng có các chi phái triết học kiểu như chủ nghĩa Kant mới. Ở Pháp, cái gọi là chủ nghĩa phê phán mới của Charles Renouvier (1815-1903) giống hệt chủ nghĩa Kant mới. Ở Áo và nước Nga, chủ nghĩa Kant mới thông qua sự tuyên dương của một số nhà lý luận của Quốc tế II và các triết học gia có quan hệ với họ, có một ảnh hưởng quan trọng.

Trước và sau Đại chiến thế giới thứ nhất, chủ nghĩa Kant mới bắt đầu đi xuống. Một số quan điểm cơ bản của trường phái triết học khoa học và chủ nghĩa phi lý vốn có trong triết học Kant, bắt đầu manh nha. Khi các chi phái khác nhau của chủ nghĩa Kant mới hình thành hệ thống triết học của mình, thì các tư tưởng kia tự phát triển trong triết học Kant, do đó, khi điều kiện lịch sử và phát triển tư tưởng có thay đổi, thì chủ nghĩa Kant mới rất dễ chuyển hóa thành trường phái triết học khác, khiến bản thân chủ nghĩa Kant mới sa vào khủng hoảng. Sau Đại chiến thế giới thứ nhất, rất nhiều đại biểu của chủ nghĩa Kant mới chuyển sang theo chủ nghĩa Hegel mới, thuyết hiện tượng, chủ nghĩa hiện sinh, triết học phân tích, khiến chủ nghĩa Kant mới mất đi ý nghĩa tồn tại như một trường phái triết học độc lập. Sau Đại chiến thế giới thứ hai, ở các nước phương Tây lại xuất hiện khuynh hướng trở về với Kant, nhưng đã không giống như chủ nghĩa Kant mới ban đầu.

§2. Triết học của F. Lange thuộc chủ nghĩa Kant mới sơ kỳ

1. Hoạt động sinh thời của F. Lange

Friedrich Albert Lange (1828-1875) là một trong những người sáng lập chủ nghĩa Kant mới, đại biểu chủ chốt của cái gọi là phái sinh lý học trong chủ

ngĩa Kant mới. Trong thời kỳ cách mạng tư sản Đức năm 1848, F. Lange chuyển từ Trường đại học Zurich đến Trường đại học Bonn, bị lôi cuốn vào làn sóng cách mạng. Sau khi tốt nghiệp đại học và nhận bằng tiến sĩ, F. Lange lần lượt làm Hiệu phó, rồi Hiệu trưởng trường trung học ở thành phố Duisburg, trong đó có mấy năm (1855-1857) giảng bài ở Trường đại học Bonn. Bấy giờ F. Lange cũng học và nghiên cứu khoa học tự nhiên, nghe các bài giảng sinh lý học của H. L. F. Helmholtz, chịu ảnh hưởng của H. L. F. Helmholtz.

Năm 1861, F. Lange từ chức giáo sư, trở thành người tự do tham gia hoạt động chính trị xã hội ở nước Đức. Trong suốt thập niên 60, trừ một thời gian hợp tác kinh doanh ăn loát và giữ chức ở Hội công thương thành phố Duisburg, F. Lange chủ yếu làm công việc cổ động báo chí. F. Lange thường xuyên sắm vai lãnh tụ công nhân, phát biểu một số bài bảo vệ lợi ích của công nhân. Năm 1865, F. Lange xuất bản tác phẩm trừ danh "*Bàn về vấn đề công nhân*". F. Lange có không ít lần gặp gỡ Marx và Engels, tán dương Marx. Nhưng lập trường cải lương chủ nghĩa của F. Lange vừa bắt đầu thì đã khác về nguyên tắc với lập trường của Marx và Engels, nên vấp phải sự phê bình của Marx và Engels.

Trong khi tích cực hoạt động chính trị, F. Lange vẫn chú trọng nghiên cứu triết học, F. Lange đã sớm bắt tay biên soạn tác phẩm "*Lịch sử chủ nghĩa duy vật*", năm 1866 thì quyển 1 ra đời. Thập niên 70, F. Lange trở lại bục giảng đại học, thoát tiên làm giáo sư triết học Trường đại học Zurich, năm 1872, làm giáo sư triết học Trường đại học Marburg. Đồng thời, ông tiếp tục biên soạn và chỉnh lý tác phẩm "*Lịch sử chủ nghĩa duy vật*". Năm 1873, ông xuất bản quyển thượng sách này đã sửa đổi, năm 1875, xuất bản quyển hạ. Sách này không phải là sách lịch sử triết học nói chung, mà là trước tác tiêu biểu của F. Lange, thể hiện quan điểm triết học của ông. F. Lange là người sớm nhất trình bày rõ ràng, có hệ thống, các quan điểm cơ bản của trào lưu chủ nghĩa Kant mới, có tác dụng quan trọng về mặt lý luận đối với sự phát triển sau này của trào lưu triết học chủ nghĩa Kant mới.

2. Bàn về ý nghĩa của việc quay về với Kant

Khuynh hướng triết học cơ bản thể hiện trong "*Lịch sử chủ nghĩa duy vật*" của F. Lange là quay về với Kant. F. Lange cho rằng, Kant là nhà triết học có cống hiến lớn nhất trong lịch sử triết học phương Tây kể từ sau Aristote đến nay, chẳng những đã khắc phục những hạn chế của triết học dĩ vãng, mà còn mở đường cho sự phát triển triết học từ nay về sau. F. Lange cho rằng, phần

mấu chốt của triết học Kant không phải là học thuyết về lý tính thực tiễn, mà là về lý tính lý luận, cần phải đi tìm ý nghĩa căn bản của sự thay đổi mà triết học Kant thực hiện trong việc phê phán của Kant đối với lý tính lý luận. Mọi lý luận khác của F. Lange, trong đó có lý luận luân lý đạo đức của ông về học thuyết lý tính thực tiễn, đều xuất phát từ việc Kant phê phán lý tính lý luận. Mà hạt nhân phê phán lý tính lý luận là lý luận “cải biến kiểu Copernius”: không phải khái niệm của chúng ta thích ứng với sự vật, mà là sự vật thích ứng với khái niệm của chúng ta. “Do đó rút ra kết luận rằng, toàn bộ đối tượng của kinh nghiệm đều chỉ là đối tượng của chúng ta, tóm lại, toàn bộ thế giới khách quan hoàn toàn không có tính khách quan tuyệt đối, chỉ có tính khách quan tương đối với con người và các sinh vật hữu cơ. Đằng sau thế giới hiện tượng, bản tính tuyệt đối của sự vật, “vật tự tại”, bị bóng tối che phủ”¹.

Ở mức độ nhất định, quả thật F. Lange đã nắm được quan điểm mấu chốt của Kant về quan hệ giữa chủ thể và khách thể, tinh thần và vật chất, mà sự “cải biến kiểu Copernius” chính là thể hiện nổi bật của quan điểm đó. Thực chất sự cải biến này là vượt qua bản thể luận thực thể (bất kể thực thể tinh thần hay thực thể vật chất) và khuynh hướng phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật của triết học cận đại, coi thế giới là thế giới được nhân hóa, nghĩa là do hoạt động của bản thân con người quyết định. Yêu cầu trở về với Kant của F. Lange chính là sự khẳng định của ông đối với nguyên tắc cải biến kia. F. Lange cho rằng, cống hiến lớn nhất của Kant trong triết học là đã vượt qua học thuyết xây dựng bên ngoài chủ thể một thực thể tự tại, đặc biệt là vượt qua chủ nghĩa duy vật truyền thống. F. Lange nói: “Chúng ta có thể thương thức cái việc coi toàn bộ hệ thống của Kant là cái vĩnh viễn tiêu trừ chủ nghĩa duy vật mà không sa vào thuyết hoài nghi”².

Là một triết gia đề xướng khoa học, F. Lange không phủ định thực tế là sự phát triển của khoa học tự nhiên đã thúc đẩy chủ nghĩa duy vật phát triển. F. Lange cho rằng, so với chủ nghĩa duy tâm chủ quan, thì chủ nghĩa duy vật còn trừu tượng, trống rỗng và phù hợp thực tế hơn, nên khá hợp lý, có thể được khoa học tự nhiên hoan nghênh. Xét về mặt nhận thức chính xác thế giới cảm tính (thế giới hiện tượng) mà nói, chủ nghĩa duy vật còn duy trì được quyền của nó, đáng được tôn trọng. Nhưng F. Lange cho rằng, chủ nghĩa duy vật có một khuyết điểm căn bản, đó là dùng sự vận động của vật chất để thuyết minh ý thức; hoặc nói chủ quan phải phù hợp khách quan, ý thức phải

¹ F. Lange: “*Lịch sử chủ nghĩa duy vật*”, phần 2, trang 156.

² Sách đã dẫn, trang 237.

dựa trên vật chất, mà điều này thì không cách gì thuyết minh được. Để lập luận phê phán chủ nghĩa duy vật về điểm này, F. Lange đã dẫn chứng mâu thuẫn mà chủ nghĩa duy vật máy móc thế kỷ 18, đặc biệt là chủ nghĩa duy vật thô thiển ở nước Đức giữa thế kỷ 19 gặp phải, coi đó là mâu thuẫn của bản thân chủ nghĩa duy vật. F. Lange tuyên bố chủ nghĩa duy vật đã bị ông giáng cho một đòn trí mạng.

F. Lange cho rằng, chủ nghĩa duy vật còn có một khuyết điểm quan trọng là thiếu lý tưởng, là có khuynh hướng chủ nghĩa lợi kỷ; thường tỏ ra nghèo nàn khi nói về các phương diện tôn giáo, đạo đức, nghệ thuật, thi ca. Engels khi vạch trần người tầm thường thuộc giai cấp tư sản Đức sau năm 1848, đã nói: “Người tầm thường giải thích chủ nghĩa duy vật là tham ăn, tục uống, ham nhục dục, chuộng hư vinh, tham lam, háms tiền, đầu cơ trục lợi, tóm lại, là tất cả những gì mà người tầm thường thẳm ao ước; còn chủ nghĩa duy tâm thì giải thích là tín ngưỡng đối với mỹ đức, tín ngưỡng yêu loài người, tóm lại là tín ngưỡng đối với “thế giới tốt đẹp”¹. Mặc dù bản thân F. Lange là một vị học giả có học vấn cao, nhưng một số câu nói của ông về mặt khách quan lại khiến ông trở thành kẻ đại biểu cho người tầm thường dung tục.

Theo quan điểm của F. Lange, chủ nghĩa duy vật do các khuyết điểm kể trên, chỉ có giá trị thực dụng trong một phạm vi nhất định, không thể thành một thế giới quan đúng đắn. Còn chủ nghĩa duy tâm, dù là chủ nghĩa duy tâm trước Kant như Descartes, G. W. Leibniz, Christian Wolff (1679-1754), thậm chí chủ nghĩa duy tâm của Aristote; hay là chủ nghĩa duy tâm sau Kant, như J. G. Fichte, F. W. Schelling, Hegel ... đều có một sai lầm căn bản: coi bản thân ý thức làm tồn tại thuần túy hoặc nguyên tắc tuyệt đối, xuất phát từ đó đi xây dựng cả thế giới. Làm như thế tức là đồng nhất hóa ý thức với vật chất, chủ thể với khách thể, hiện tượng với vật tự tại. Tức là khi giải quyết vấn đề quan hệ giữa ý thức với vật chất, họ cũng sa vào sai lầm nghiêm trọng như, thậm chí hơn chủ nghĩa duy vật. Nói đến sai lầm của chủ nghĩa duy tâm sau Kant về mặt này, F. Lange viết: “Họ nhiệt liệt theo đuổi tri thức tuyệt đối, hoàn toàn từ bỏ con đường giải thích tinh táo, mượn sự độc đoán tư biện đi phát hiện một con đường khác. Thế là xuất hiện chân lý vĩ đại thống nhất chủ quan với khách quan, xuất hiện giả thuyết hoang đường về sự thống nhất giữa tư duy và tồn tại”².

Đối với Hegel, F. Lange phê phán càng mạnh, cho rằng, so với triết học Kant, thì triết học của Hegel là một bước thụt lùi rất dài trong sự phát triển triết

¹ K. Marx - F. Engels: *Tuyển tập* (tiếng Trung), Nxb. Nhân dân, B. 1995, t.4, tr.228.

² F. Lange: “*Lịch sử chủ nghĩa duy vật*”, phần 2, trang 276.

học, bởi lẽ Hegel đã phát triển thêm sai lầm của chủ nghĩa duy tâm trước Kant, rõ ràng xuất phát từ một nguyên tắc tuyệt đối di xây dựng một hệ thống triết học khẳng định sự đồng nhất giữa tư duy và tồn tại, giữa chủ thể và khách thể, giữa bản chất và hiện tượng.

Để xây dựng một thế giới quan đúng đắn, F. Lange chủ trương tốt nhất là trở về với Kant. F. Lange cho rằng, khi Kant tuyên bố không phải khái niệm của con người thích ứng với sự vật, mà là sự vật thích ứng với khái niệm của con người, không hề lấy khái niệm (ý thức, cảm giác, tư tưởng) làm nguyên tắc tuyệt đối và xuất phát điểm, Kant nhấn mạnh tác dụng qua lại giữa chủ quan và khách quan, trong đó tác dụng chủ quan chiếm địa vị chủ đạo, nhưng chủ quan hoàn toàn không thể dựa vào cái không có gì mà tạo ra được thế giới, nó phải tiếp nhận tác dụng của sự vật khách quan. Sự vật khách quan không phải là vật tự tại vượt qua phạm vi nhận thức của con người, mà là tồn tại tương đối với nhận thức (chủ quan) của con người, tức là tồn tại của kinh nghiệm. Song đây không phải là kinh nghiệm của cá nhân, mà là của tập thể, của cả loài người. Kant nhấn mạnh sự vật khách quan (đối tượng) phải chịu sự chi phối của chủ thể (chủ quan), nhưng điều này không đề xướng tính chủ quan tùy tiện, mà làm cho nhận thức của con người không vượt ra ngoài phạm vi nhận thức, tức phạm vi kinh nghiệm.

F. Lange thừa nhận rằng, trong triết học Đức sau Kant, chủ nghĩa duy tâm với các đại biểu như J. G. Fichte, F. W. Schelling, Hegel, mặc dù từng chiếm địa vị thống trị, nhưng rồi lại để trào lưu chủ nghĩa duy vật phục hồi. Vì sao vậy? F. Lange cho rằng, nguyên nhân căn bản là vì đi từ bỏ triết học Kant. F. Lange viết: “Nếu hỏi chủ nghĩa duy vật sau Kant tại sao lại xuất hiện trở lại, chúng ta trước tiên cần nhớ rằng, chủ nghĩa duy tâm Đức không chỉ quét sạch chủ nghĩa duy vật, mà còn căn bản quét sạch luôn cả nhân tố phê phán thật sự của việc phương pháp lý tính”¹. Theo F. Lange, chỉ có “nhân tố phê phán thật sự trong triết học của Kant mới có thể vĩnh viễn loại trừ sức mạnh hữu hiệu của chủ nghĩa duy vật. Do vậy, biện pháp tốt nhất loại trừ sự phục hồi chủ nghĩa duy vật là phục hồi “một số nhân tố vĩnh viễn loại trừ chủ nghĩa duy vật”. Trên ý nghĩa đó, F. Lange nói rằng: “Đối với chúng ta ngày nay, Kant có ảnh hưởng sâu hơn nhiều so với những người cùng thời với ông”².

F. Lange gắn liền sự trở về với Kant với việc phản đối chủ nghĩa duy vật. Song điều này không có nghĩa là ông tuyên dương chủ nghĩa duy tâm. F.

^{1,2} F. Lange: “*Lịch sử chủ nghĩa duy vật*”, phần 2, trang 237.

Lange chủ yếu phản đối quan điểm lấy vật chất hoặc tinh thần tuyệt đối làm xuất phát điểm, mà quan điểm ấy vừa của chủ nghĩa duy vật, vừa của chủ nghĩa duy tâm. Khuynh hướng lý luận cơ bản của F. Lange chính là khuynh hướng khá phổ biến trong triết học phương Tây hiện đại - đòi vượt qua siêu hình học truyền thống.

3. Chủ nghĩa duy tâm sinh lý học của F. Lange

F. Lange nhiều lần biểu thị không hoàn toàn phục hồi triết học của Kant. F. Lange nói: “Chúng tôi cần nhận mạnh hoàn toàn không phải là chủ nghĩa Kant chính thống”¹. F. Lange cho rằng, cần cải biến triết học Kant. F. Lange đề xướng kết hợp triết học Kant với cái gọi là chủ nghĩa duy tâm sinh lý học, dùng “tư liệu khoa học” của chủ nghĩa duy tâm sinh lý học để luận chứng triết học Kant.

Chủ nghĩa duy tâm sinh lý học là một trào lưu xuất hiện trong khoa học tự nhiên châu Âu nửa đầu thế kỷ 19, đại biểu chính là nhà sinh lý học Đức Johannes Peter Muller (1801-1858). Muller trong thí nghiệm phát hiện rằng, cùng một sự vật bên ngoài kích thích các giác quan khác nhau của con người sẽ dẫn đến cảm giác khác nhau, ví dụ, kích thích dòng điện vào mắt sẽ gọi cảm giác ánh sáng chớp lóe, kích thích tai sẽ gọi cảm giác âm thanh, nghĩa là kích thích dòng chất dẫn đến cảm giác dị chất. Nhưng các sự vật khác nhau bên ngoài kích thích cùng một giác quan, sẽ gọi ra cảm giác cùng loại, ví dụ kích thích bằng dòng điện, bằng cơ giới, bằng hóa học vào mắt, đều tạo cảm giác ánh sáng chớp lóe, nghĩa là kích thích dị chất dẫn đến cảm giác đồng chất. Hiện tượng này chứng tỏ cảm giác của chủ thể gắn liền với đặc điểm của giác quan, trong cảm giác (nhận thức) của con người có nhân tố chủ quan. Song Muller lại phóng đại và tuyệt đối hóa ảnh hưởng của đặc tính sinh lý của giác quan đối với cảm giác, đến mức cho rằng, cảm giác của con người hoàn toàn phụ thuộc vào đặc tính sinh lý của giác quan, chứ không liên quan đến nội dung cụ thể của đối tượng bên ngoài. Theo Muller, cảm giác là kết quả hưng phấn “năng lượng cố hữu của giác quan”. Tác dụng của đối tượng bên ngoài chỉ là cung cấp kích thích, làm hưng phấn “năng lượng cố hữu của giác quan”, loại kích thích này hoàn toàn không có ảnh hưởng gì đến nội dung và tính chất của cảm giác. Nói khác đi, cảm giác, nhận thức của con người là giác quan tiên thiên cố hữu, tác dụng của đối tượng bên ngoài chỉ là làm cho giác quan tiên thiên cố

¹ F. Lange: “*Lịch sử chủ nghĩa duy vật*”, phần 2, trang 155.

hữu thể hiện ra mà thôi. Quan điểm này của Muller là phiên bản tương ứng quan điểm của Kant (vật tự tại kích thích giác quan gây nên cảm giác, nhưng cảm giác hoàn toàn không phản ánh vật tự tại).

Chủ nghĩa duy tâm sinh lý học với Muller làm đại biểu ở nửa sau thế kỷ 19, đã có ảnh hưởng rất lớn đến một số nhà khoa học tự nhiên và nhà triết học. Phái sinh lý học chủ nghĩa Kant mới mà H. L. F. Helmholtz và F. Lange là đại biểu chính đã lấy lý luận của Muller làm căn cứ khoa học. F. Lange nói rõ: “Sinh lý học giác quan đã phát triển hoặc sửa đổi chủ nghĩa Kant, mà hệ thống của Kant có thể làm cương lĩnh cho các phát hiện hiện đại trong lĩnh vực này”¹.

F. Lange cho rằng, sự phát triển của sinh lý học giác quan đã lật đổ các học thuyết chủ nghĩa duy vật hình thức, “chủ nghĩa duy vật cổ đại và các niềm tin cảm tính vào nó đã sụp đổ”, thậm chí “khái niệm tư tưởng chủ nghĩa duy vật được tán dương trong thế kỷ 18 cũng không thể đứng vững”². Ngược lại, sự phát triển này lại ủng hộ chủ nghĩa duy tâm, đặc biệt chứng minh cho mệnh đề “con người là thước đo vạn vật” của Protagoras. Sở dĩ như vậy, là vì sinh lý học giác quan đã chứng minh quan điểm mà Kant từng đưa ra, nhưng lúc ấy chưa có căn cứ khoa học: mọi cảm giác, mọi nhận thức của con người hoàn toàn không phản ánh thế giới bên ngoài (mặc dù thế giới bên ngoài cung cấp các kích thích), mà là kết quả tổ chức cơ thể con người, trước tiên là cấu tạo của các giác quan. F. Lange cho rằng: “Tri giác cảm tính của chúng ta, tóm lại, toàn bộ hệ thống trong đó có toàn bộ kinh nghiệm của chúng ta, được quyết định bởi tổ chức tinh thần của chúng ta”. Do tổ chức giác quan khác nhau, mà “cùng một đối tượng sẽ hiện ra hết sức khác nhau”. Mọi tính qui luật, tính tất yếu, tính nhân quả đều được quyết định bởi tổ chức giác quan của con người. Ví dụ, quan niệm nhân quả bất rã trong tổ chức của chúng ta”³.

Như vậy, nguồn gốc khách quan của nhận thức, tính khách quan của nội dung nhận thức, hoàn toàn bị vứt bỏ, hết thảy đều bị quy vào cấu tạo sinh lý của chủ thể. Nhận thức của người ta đối với thế giới hoàn toàn mang tính chủ quan và tính tương đối. Một số lý luận của F. Lange chẳng qua là phiên bản chủ nghĩa duy tâm sinh lý học Muller, khi luận chứng cho lý luận của mình, F. Lange cũng luôn viện dẫn Muller.

¹ F. Lange: “*Lịch sử chủ nghĩa duy vật*”, phần 3, trang 202.

² Sách đã dẫn, phần 3, trang 204.

³ Sách đã dẫn, phần 2, trang 158, phần 3 trang 202.

Nhưng nếu Muller chủ yếu phục hồi quan điểm của Kant, thì F. Lange không dừng lại ở đó. Muller cũng như Kant thừa nhận rằng, ngoài cảm giác còn tồn tại đối tượng bên ngoài (vật tự tại) gọi ra cảm giác song không được cảm giác phản ánh; F. Lange thì thực ra biến sự tồn tại của đối tượng bên ngoài này thành hư vô. F. Lange nói: “Chúng ta hoàn toàn không biết chắc vật tự tại có tồn tại hay không, chúng ta chỉ biết: việc vận dụng logic qui luật tư duy của chúng ta làm cho chúng ta có được khái niệm về sự vật hoàn toàn trở thành vấn đề. Một khi chúng ta thừa nhận thế giới của chúng ta chỉ có thể là thế giới biểu tượng, thì chúng ta liền coi sự vật đó là nguyên nhân của hiện tượng”¹.

F. Lange cho rằng, “vật tự tại chẳng qua là một khái niệm cực hạn”. Giống như con cá trong ao nước chỉ có thể bơi lội trong ao, cùng lắm quấy đạp vùng vẫy dưới đáy ao hoặc đụng vào bờ ao, chứ không thể bơi lội trên đất liền; giống như đáy ao và bờ ao là giới hạn hoạt động của con cá, người ta cũng vĩnh viễn chỉ có thể hoạt động trong thế giới hiện tượng, vật tự tại chỉ chứng minh giới hạn hoạt động của con người. F. Lange thừa nhận vật tự tại hoàn toàn không là vật của ta (vật tồn tại tương đối với con người), nhưng ông lại cho rằng, ở mức độ nhất định có thể sử dụng cái sau thay thế cái trước. Ví dụ, có thể đem khái niệm nóng lạnh thay thế nhiệt độ thực tế của vật thể. Như thế là đem tồn tại khách quan quy kết thành sự vật trong khái niệm cảm giác của con người. Theo F. Lange, các sự vật mà người ta thường nói, trên thực tế cũng giống như các loại cảm giác của con người, hình thái ý thức “không phải là vật tự tại, mà là con đẻ của tổ chức cơ thể con người”. Tóm lại, theo F. Lange, thế giới vật tự tại là một khái niệm không hề có nội dung thực tế, không hề có ý nghĩa xác định, không phải là tồn tại hiện thực. Còn cái thế giới mà con người, triết học và khoa học động tới, thì chỉ có thể là thế giới được người hóa.

F. Lange thừa nhận tính vật chất của tổ chức sinh ký cơ thể người, nhưng cho rằng, không thể vì thế mà khẳng định ý thức, tinh thần là do vật chất sinh ra. Cảm giác, tư tưởng với tư cách hoạt động của giác quan, có ý nghĩa đa phương diện, không thể từ đó chứng minh ý thức dựa vào vật chất. Hơn thế, F. Lange cho rằng, các cơ quan sinh lý, cơ thể cho đến mọi thứ vật chất nói chung, suy cho cùng, đều là tinh thần. Bởi lẽ, mỗi tổ chức vật lý, dù là tổ chức vật lý được nhìn thấy qua kính hiển vi, hoặc là phải dùng con dao mổ xẻ để chứng minh nó là một tổ chức vật lý chẳng nữa, đó chẳng qua cũng chỉ là khái niệm của con người, không khác gì tổ chức tâm lý cả. “Thân thể là

¹ F. Lange: “Lịch sử chủ nghĩa duy vật”, phần 2, trang 217.

cái gì? Vật chất là cái gì? Tổ chức vật lý là cái gì? Sinh lý học và triết học hiện đại ắt sẽ trả lời: chúng đều là quan niệm của chúng ta, hoàn toàn không phải là vật tự tại”¹. Do hoạt động tâm lý ý thức của con người tùy thuộc vào hoạt động sinh lý, có một số nhà triết học rút ra kết luận duy vật chủ nghĩa. Còn F. Lange sau khi giải thích theo kiểu chủ nghĩa duy tâm về sinh lý học, thì lại biến thành kết luận duy tâm chủ nghĩa. F. Lange tự thừa nhận: “Quan điểm triệt để duy vật chủ nghĩa sau khi đi một vòng, sẽ biến thành quan điểm duy tâm chủ nghĩa triệt để”².

4. Quan điểm chính trị xã hội của F. Lange

Là nhà hoạt động theo phái tự do ở nước Đức, quan điểm chính trị xã hội của F. Lange có tính nhị trùng rõ rệt. F. Lange phát biểu một số ý kiến phản đối chế độ phong kiến, đề xướng tự do và tiến bộ cho giai cấp tư sản, nhưng lập trường của F. Lange khác hẳn với chủ nghĩa Marx.

Ở mức độ nhất định, F. Lange tiếp thu lý luận của các nhà tư tưởng của giai cấp tư sản sơ kỳ cổ xúy giải phóng tự do cá nhân và cạnh tranh tự do, chẳng hạn, F. Lange dẫn chứng quan điểm của Adam Smith, đại biểu chủ yếu cho khoa chính trị kinh tế học cổ điển Anh, cho rằng “đồng tình và lợi hại là hai động lực lớn của hành vi con người”. “Mỗi cá nhân trong khi nỗ lực theo đuổi vinh hoa phú quý đều có thể bất chấp thủ đoạn dè bẹp kẻ cạnh tranh với mình”. “Mỗi cá nhân khi theo đuổi lợi ích của mình thì cũng thúc đẩy cái thiện của toàn thể. Việc Chính phủ cần làm chẳng qua là bảo vệ tự do hoàn toàn cho sự cạnh tranh lợi hại đó”³.

F. Lange còn nói, chủ nghĩa lợi kỷ và sự phối hợp các lợi ích cá nhân (trong đó có sự đồng tình) là nguồn gốc của văn minh tiến bộ. Trong đó chủ yếu là chủ nghĩa lợi kỷ, mà hạt nhân của nó là theo đuổi tự do và lợi ích cá nhân. Sự theo đuổi này chẳng những chi phối hành động của cá nhân, mà còn điều tiết toàn bộ các quan hệ xã hội. Tiến bộ lớn lao của châu Âu cận đại (thời đại tư bản chủ nghĩa) chính là xuất phát từ đây. Vì vậy, F. Lange thực tế đã coi sự theo đuổi này là nhân tố quyết định sự phát triển của lịch sử. Mọi lực lượng, chế độ đi ngược lại sự theo đuổi này, kể cả chính quyền chuyên chế và giai cấp đặc quyền lấy danh nghĩa lợi ích của toàn thể xã hội phối hợp lợi ích cá nhân, để đàn áp đại đa số, đều phải bị phủ định. Do vậy, F. Lange coi lịch sử là lịch

^{1,2,3} F. Lange: “Lịch sử chủ nghĩa duy vật”, phần 2, trang 223.

sử cá nhân theo đuổi tự do và lợi ích, xung đột lịch sử suy cho cùng là bắt nguồn từ xung đột lợi ích cá nhân.

Khi miêu tả xung đột lợi ích cá nhân vào các thời đại lịch sử, F. Lange thể hiện thái độ phê phán việc một thiểu số giai cấp đặc biệt quyền đàn áp và xâm phạm tự do và lợi ích của đại đa số người trong xã hội, ông cũng lên án giai cấp tư sản áp bức bóc lột giai cấp vô sản. F. Lange miêu tả tình hình xã hội tư bản chủ nghĩa như sau: "... Những chủ xí nghiệp may mắn thu được cơ man nào là tiền của, còn thợ thuyền thì ngoài đời sống bi thảm ra, chẳng được gì. Tất cả chuyện đó dè ra chủ nghĩa lợi kỷ bất chấp giáo điều". "Giai cấp hữu sản dần dần quen hưởng lạc cuộc sống phong phú đa dạng... Lao động nô lệ của giai cấp vô sản đã tạo điều kiện cho nhiều người nhàn hạ, có điều kiện đi nghiên cứu, phát minh và sáng tạo". "Sự giàu có nhanh chóng làm cho nhiều kẻ thô lậu được hưởng lạc đủ thứ, trở nên ngạo mạn; những kẻ bất hạnh thì trở thành vật phụ thuộc không thể thiếu của bọn này". Về mặt đạo đức, bọn này ngày càng trở nên trụy lạc. "Duy có giai cấp vô sản tuy thô tục và bị đè nén, song tinh thần thì vẫn trong sạch"¹. Phải nói rằng, F. Lange có vạch trần chủ nghĩa tư bản. F. Lange thậm chí còn nói rằng, chủ nghĩa tư bản hiện đại rồi sẽ diệt vong, giống như các xã hội trong đó thiểu số người chi phối đa số người, một xã hội do giai cấp vô sản làm chủ sẽ xuất hiện.

Nhưng nhìn chung thì tư tưởng của F. Lange hoàn toàn chưa vượt qua được phạm vi một nhà tư tưởng phái tự do giai cấp tư sản. F. Lange tuy quen biết Marx và Engels, đã đọc các trước tác chủ nghĩa duy vật lịch sử như "*Phê phán kinh tế chính trị học*", "*Tư bản luận*" quyển I, song lại không tiếp nhận quan điểm duy vật lịch sử. F. Lange coi lịch sử xã hội là lịch sử xung đột lợi ích cá nhân, thực tế là dựa trên chủ nghĩa Darwin và chủ nghĩa Marshall, hơn nữa là tiếp thu các mặt tiêu cực của họ. F. Lange vận dụng qui luật đấu tranh sinh tồn của Darwin trong giới sinh vật vào xã hội. Đấu tranh giai cấp trong xã hội bị quy về đấu tranh sinh tồn. Một thiểu số người áp bức bóc lột đa số người bị quy thành chuyện "Thích nghi thì sống, thua kém thì chết" của giới sinh vật.

F. Lange viết: "Ai ưu việt hơn những người khác, thì người ấy có thể lợi dụng tiền tài của người khác thỏa mãn ham muốn của mình. Ai càng tiến bộ, thì càng có khả năng tiến bộ hơn, trong khi sự phản đối của kẻ cạnh tranh, thậm chí sự phản đối của luật pháp đối với anh ta sẽ càng yếu đi. Cơ sở của hiện tượng này không chỉ là quy tắc gia tăng tư bản, mà còn là yếu tố phát triển cá nhân và xã hội bao lâu nay không được người ta chú ý"².

¹ F. Lange: "*Lịch sử chủ nghĩa duy vật*", phần 3, trang 267 - 268.

² Sách đã dẫn, trang 254 - 255.

Vì sao các cá nhân lại cạnh tranh với nhau? F. Lange cho rằng, chủ yếu là vì sự gia tăng nhân khẩu nhanh hơn sự gia tăng thực phẩm. F. Lange tán dương lý luận hữu quan của Marshall cho rằng nguyên nhân nghèo khổ của công nhân trong xã hội tư bản chủ nghĩa là sự gia tăng nhân khẩu, đất canh tác thì thiếu, ít cơ hội có việc làm lâu dài. Nói ngược lại, thì “nhân tố duy nhất hạn chế sự gia tăng nhân khẩu là sự nghèo khổ”¹. Theo F. Lange, sự tăng giảm tiền lương của công nhân hoàn toàn tùy thuộc vào quan hệ cung cầu sức lao động, một khi cung vượt cầu, tiền lương của công nhân sẽ giảm ngay xuống mức thấp nhất. Quan điểm này của F. Lange chính là thể hiện cái gọi là “chủ nghĩa Darwin xã hội” thịnh hành ở phương Tây nửa cuối thế kỷ 19.

Chính xuất phát từ quan điểm này, F. Lange cho rằng, biện pháp căn bản giải quyết nạn thất nghiệp và nghèo khổ của công nhân là làm theo thuyết nhân mãn của Marshall: hạn chế sinh đẻ, hạn chế sự gia tăng nhân khẩu công nhân; đồng thời, căn cứ qui luật cạnh tranh sinh tồn mà nâng cao văn hóa cho công nhân để tăng cường năng lực cạnh tranh. Ngoài ra, F. Lange mong muốn thông qua việc đề xướng quan hệ yêu thương, thông cảm giữa mọi người với nhau để hạn chế sự tranh giành giữa các cá nhân, cho nên F. Lange ca ngợi chủ nghĩa nhân đạo của Feuerbach và A. Comte.

§3. H. Cohen và trường phái Marburg

1. Hoạt động sinh thời của H. Cohen và khái luận về hoạt động của trường phái Marburg

“*Lịch sử chủ nghĩa duy vật*” của F. Lange tuy đã đề xuất một cách có hệ thống và luận chứng quan điểm cơ bản của chủ nghĩa Kant mới, nhưng F. Lange chủ yếu lợi dụng các thành tựu của khoa sinh lý học giác quan làm căn cứ khoa học cho nó. Cùng với sự thay đổi lớn trong lĩnh vực số học và vật lý học nửa cuối thế kỷ 19, luận chứng của F. Lange tỏ ra lỗi thời rõ ràng. Tiến thêm một bước trong việc lợi dụng các thành tựu của khoa học tự nhiên (đặc biệt là số học và vật lý học) nửa cuối thế kỷ 19, để luận chứng và phát triển chủ

¹ F. Lange: “*Lịch sử chủ nghĩa duy vật*”, phần 3, trang 267.

ngã Kant mới, chủ yếu là trường phái Marburg với người sáng lập và đại biểu chính là H. Cohen.

Hermann Cohen (1842-1918) là nhà triết học Đức gốc Do Thái, ra đời trong một gia đình giáo sư. Năm 1853, bắt đầu vào học trung học, mấy năm sau thì vào Học viện thần học Do Thái ở thành phố Branslao, năm 1861, vào Trường đại học Branslao, năm 1864, học Trường đại học Berlin, năm 1865, nhận học vị tiến sĩ triết học; sau đó tiếp tục học số học và khoa học tự nhiên ở Berlin, đồng thời, bắt đầu nghiên cứu triết học Kant. Năm 1873, nhờ sự giúp đỡ của F. Lange, H. Cohen đến dạy tại Trường đại học Marburg, năm 1875, được phong phó giáo sư tại đây. Năm 1876, làm giáo sư cho đến Năm 1912. Năm 1875, sau khi F. Lange qua đời, H. Cohen trở thành Chủ nhiệm bộ môn triết học tại Trường đại học Marburg. Nhóm giáo sư triết học ở đây muốn lợi dụng và phát triển một số tư tưởng trong nhận thức luận của Kant, xây dựng một nền triết học lấy nhận thức luận và phương pháp luận làm vấn đề trung tâm. Vì họ quy vấn đề nhận thức luận và phương pháp luận là vấn đề logic tiên nghiệm, nên người ta gọi họ là trường phái logic tiên nghiệm, rồi do họ hoạt động ở Trường đại học Marburg, nên người ta còn gọi họ là trường phái Marburg.

Hoạt động triết học của H. Cohen về cơ bản có thể chia ra làm hai thời kỳ. Từ đầu thập niên 70 đến cuối thế kỷ 19, H. Cohen chủ yếu tập trung cho các trước tác giải thích lại triết học Kant. Năm 1871, H. Cohen xuất bản cuốn *"Thuyết kinh nghiệm của Kant"* (năm 1885 tái bản có sửa đổi). Cuốn sách này có ảnh hưởng lớn đến sự hình thành trường phái Marburg. F. Lange cho rằng, sách này "có tác dụng quan trọng nhất" thúc đẩy chủ nghĩa Kant mới phát triển thành một trào lưu rộng lớn, sỡ dĩ F. Lange muốn sửa đổi cuốn *"Lịch sử chủ nghĩa duy vật"* là vì chịu ảnh hưởng cuốn sách này của H. Cohen. Năm 1877 và 1879, H. Cohen lần lượt xuất bản *"Kant đối với luận chứng luân lý học"* và *"Kant đối với luận chứng mỹ học"*, hoàn thành việc luận thuật sự "phê phán" của Kant. Từ đầu thế kỷ 20, H. Cohen chủ yếu tập trung xây dựng hệ thống triết học của mình, với ba trước tác hợp thành là *"Logic nhận thức thuần túy"* (Năm 1902), *"Luân lý học ý chí thuần túy"* (Năm 1904) và *"Mỹ học cảm giác thụ thuần túy"* (Năm 1912). Trong đó *"Logic nhận thức thuần túy"* là trước tác trình bày rõ cơ sở triết học của ông. Hai thời kỳ trên đan xen vào nhau. Năm 1883, H. Cohen xuất bản tác phẩm *"Nguyên lý tiểu phương pháp vô hạn và lịch sử của nó"*, là một trước tác quan trọng trình bày hệ thống của bản thân ông. Còn hai tác phẩm xuất bản sau Năm 1900, là *"Immanuel Kant"* (Năm 1904) và *"Chú thích phê phán lý tính thuần túy"* (Năm 1907) lại thuộc về thời kỳ trước. Càng về cuối, H. Cohen càng chuyển hướng sang tôn giáo, từ năm 1912 sau khi chuyển đến sống ở Berlin, H.

Cohen giảng triết học Do Thái ở Học viện Do Thái và viết cuốn “*Tư tưởng tôn giáo trong hệ thống triết học*” (xuất bản năm 1915).

Trừ H. Cohen, trường phái Marburg còn có hai đại biểu rất quan trọng là Paul Natorp (1854-1924) và Ernst Cassirer (1874-1945). Paul Natorp là người kế tục H. Cohen, từ năm 1885 làm giáo sư triết học tại Trường đại học Marburg. Paul Natorp có không ít trước tác trong lĩnh vực lịch sử triết học, logic học, tâm lý học và giáo dục học xã hội, ví dụ “*Nhận thức luận của Descartes: nghiên cứu tiền sử chủ nghĩa phê phán*” (1882), “*Giáo dục học xã hội*” (1899), “*Học thuyết lý niệm của Platon*” (1903), “*Tâm lý học phổ thông*” (1912). Năm 1912, trong bài diễn thuyết nhan đề “Kant với trường phái Marburg” tại Hội Kant, Paul Natorp đã có một bài giới thiệu khá tiêu biểu về trường phái Marburg. So với H. Cohen, Paul Natorp nghiên cứu sâu hơn sự phát triển mới của khoa học như thuyết tương đối, đồng thời đưa toàn bộ lĩnh vực tâm lý học vào hệ thống tri thức mà H. Cohen xác định. Paul Natorp coi trường phái Marburg là một phương pháp, vận dụng vào việc xây dựng một hệ thống có “khoa học tinh xác tỉ mỉ”, có tinh thần khoa học và quan hệ xã hội. Tóm lại, Paul Natorp có khuynh hướng kết hợp chủ nghĩa duy tâm khách quan Platon với chủ nghĩa phê phán của Kant với nhau.

Thời kỳ Ernst Cassirer hoạt động đã sang đầu thế kỷ 20. Đặc điểm của triết học Ernst Cassirer là vận dụng quan điểm của trường phái Marburg vào các lĩnh vực lịch sử, văn hóa và chính trị. Ernst Cassirer ban đầu tuy về cơ bản theo quan điểm chính thống của trường phái Marburg, nhưng đã có chỗ xa rời. Về sau quan điểm triết học của Ernst Cassirer có thay đổi lớn, một số mặt gần với hiện tượng học và triết học nhân loại học. Hoạt động và lý luận của Ernst Cassirer sẽ được chúng tôi giới thiệu ở chương triết học nhân loại học.

Trong số các nhân vật khác của trường phái Marburg, nhà triết học Đức Arthur Liebert (1878-1948) lấy nhận thức luận làm tiền đề khảo sát mọi vấn đề triết học, trong đó có vấn đề giá trị; lấy phạm trù làm định nghĩa tư duy. Từ thập niên 30 thế kỷ 20, Liebert dần dần tiếp cận chủ nghĩa Hegel mới. Nhà triết học Đức Rudolf Stammler (1856-1938) thì ra sức vận dụng chủ nghĩa Kant mới vào triết học Pháp; nhà triết học Đức Karl Vorander (1860-1928) muốn dùng chủ nghĩa Kant để sửa đổi chủ nghĩa Marx, là một trong những người cổ xúy chủ yếu cho cái gọi là chủ nghĩa xã hội luân lý học.

Quan điểm triết học của các đại biểu trường phái Marburg không giống nhau, nhưng về cơ bản họ đều tiếp thu quan điểm của H. Cohen. Dưới đây chúng tôi chủ yếu giới thiệu quan điểm của H. Cohen.

2. Khuynh hướng chủ nghĩa phản tâm lý và logic tiên nghiệm

Các triết gia thuộc trường phái Marburg khi lấy triết học Kant làm chỗ dựa lý luận cho mình đều biểu thị họ không câu nệ quan điểm của Kant, muốn trên cơ sở hiểu Kant sẽ vượt qua Kant. Paul Natorp nói: “Bảo trường phái Marburg theo quan điểm chủ nghĩa Kant chính thống là nói hoàn toàn vô căn cứ. Cùng với sự phát triển thêm một bước, trường phái Marburg đã không còn bất cứ dấu vết gì của việc tiến hành biện giải Kant”¹. Biểu hiện chủ yếu của việc trường phái Marburg cải biến triết học Kant là gạt bỏ khuynh hướng tâm lý tiên nghiệm trong triết học Kant, phát triển khuynh hướng logic tiên nghiệm của Kant.

Trong cách giải thích học thuyết lý tính lý luận của Kant, có hai khuynh hướng: tâm lý tiên nghiệm và logic tiên nghiệm. A.Lange thời kỳ đầu đại biểu cho khuynh hướng tâm lý tiên nghiệm của chủ nghĩa Kant mới, còn trường phái Marburg thì thuộc về khuynh hướng logic tiên nghiệm.

Khuynh hướng thứ nhất nhấn mạnh ý thức tâm lý của chủ thể nhận thức có kết cấu và hình thức tiên thiên nhất định (hình thức tiên thiên của cảm tính, lý tính), chúng quyết định kết cấu và hình thức của tri thức con người; tri thức khoa học có tính phổ biến và tính tất yếu, ở con người cũng có kết cấu tâm lý cùng loại. Nói khác đi, nhận thức của con người về thế giới, tri thức khoa học tùy theo kết cấu ý thức tâm lý của con người mà chuyển đi.

Trường phái Marburg do H. Cohen làm đại biểu phản đối khuynh hướng này. Họ cho rằng, như thế là lấy phân tích ý thức làm xuất phát điểm của nhận thức luận và toàn bộ triết học, lấy vấn đề nguồn gốc ý thức, vấn đề quan hệ giữa ý thức với đối tượng đối lập làm vấn đề chủ yếu của phân tích ý thức, sẽ dẫn đến chủ nghĩa tâm lý. Mà họ cho rằng, chủ nghĩa tâm lý của Kant là biểu hiện quan trọng tính không triệt để của triết học Kant, bởi vậy, nó đã có thể dẫn đến chủ nghĩa tự nhiên (do lấy đối tượng của hoạt động ý thức tâm lý làm vật tự tại bên ngoài ý thức), lại có thể dẫn đến chủ nghĩa chủ quan (do coi đối tượng là năng lực tiên thiên của chủ thể). Họ yêu cầu loại trừ chủ nghĩa tự nhiên và chủ nghĩa chủ quan, do đó cũng yêu cầu loại trừ chủ nghĩa tâm lý. Theo H. Cohen, nhiệm vụ của triết học không phải là làm rõ kết cấu ý thức, tổ chức tâm lý của chủ thể, cũng không nghiên cứu quá trình phát sinh vật nhận thức của chủ thể, ngược lại, phải loại trừ đặc điểm tâm lý học và nhân loại học

¹ Paul Natorp: “Kant và trường phái Marburg”, dẫn theo “Tuyển tập trước tác triết học tư sản hiện đại phương Tây”, trang 68.

của chủ thể nhận thức. Paul Natorp nói, quan điểm của H. Cohen và của trường phái Marburg “hoàn toàn khác với chủ nghĩa tâm lý”¹.

Khuynh hướng logic tiên nghiệm của H. Cohen chủ yếu thể hiện ở chỗ cho rằng, nhiệm vụ căn bản của triết học là làm rõ khả năng của số học và khoa học tự nhiên, tiến đến làm rõ khả năng của mọi bộ môn tri thức, kể cả đạo đức, nghệ thuật, tôn giáo, làm rõ tiền đề logic của chúng, phát hiện kết cấu logic nói chung của các bộ môn khoa học. Các bộ môn khoa học đều có đối tượng đặc biệt thù của mình, chúng rất khác nhau, nhưng có cái chung, đó là kết cấu logic tiên nghiệm, hoặc nói là hình thức logic. Chính cái kết cấu logic chung này làm cho tri thức có tính thống nhất. Nhiệm vụ của triết học là nghiên cứu cái kết cấu logic chung đó, chứ không nghiên cứu cơ sở tâm lý của nhận thức hoặc quá trình nhận thức cụ thể, do vậy mà triết học là logic nhận thức khoa học, hoặc gọi là logic nhận thức thuần túy.

Logic tiên nghiệm hoặc gọi là logic nhận thức thuần túy theo quan điểm của trường phái Marburg rốt cuộc là cái gì? Họ trả lời: chẳng qua đó là chỉ một phương pháp triết học đặc biệt, tức phương pháp tiên nghiệm. Paul Natorp nói, H. Cohen lý giải “tư tưởng “phương pháp tiên nghiệm” là tư tưởng trung tâm của Kant, trong toàn bộ hệ thống lý luận của Kant, ông đặt trọng điểm mang tính quyết định ở phương pháp tiên nghiệm”².

Thế nào là phương pháp tiên nghiệm, thì bản thân Kant từng đưa ra những câu trả lời khác nhau, mâu thuẫn với nhau. Ví dụ, có khi Kant coi phương pháp tiên nghiệm với phương pháp tâm lý là một, nghĩa là quy điều kiện tiên thiên của tri thức khoa học là kết cấu ý thức tâm lý của con người; có khi Kant coi vật tự tại là tiên nghiệm. H. Cohen kêu gọi loại trừ tính không triết đề này của Kant, đồng thời phân biệt phương pháp tiên nghiệm với phương pháp tâm lý, phương pháp siêu hình, phương pháp logic thuần túy của Aristote và Ch. Wolff, cùng phương pháp logic số học.

Theo quan điểm của trường phái Marburg, phương pháp tiên nghiệm có hai yêu cầu cơ bản, “một là truy tìm thật sự những sự kiện có thật, có chứng cứ lịch sử về các phương diện khoa học, đạo đức, nghệ thuật, tôn giáo”. Nói nôm na, phải xác định sự kiện của các môn khoa học. H. Cohen cho rằng, sự kiện khoa học và bản thân con người đều xuất phát từ hoạt động sáng tạo văn hóa của con người, cho nên xác định sự kiện khoa học chẳng khác gì xác định hoạt động sáng tạo văn hóa của con người. Yêu cầu thứ hai là “trong toàn bộ hoạt

¹ Paul Natorp: “Kant và trường phái Marburg”, dẫn theo “Tuyển tập trước tác triết học tư sản hiện đại phương Tây”, trang 73.

² Sách đã dẫn, trang 69.

động sáng tạo văn hóa phải chỉ ra sự thống nhất căn cứ Logos, Ratio của qui luật, đề ra qui luật thuần túy”¹. Nói nôm na, phải xác định sự kiện của các môn khoa học, tức căn cứ của khả năng hoạt động sáng tạo văn hóa, chỉ ra tiền đề logic của hoạt động đó. Nói khác đi, phải xác định hoạt động sáng tạo văn hóa, sự kiện khoa học có mối quan hệ hệ thống với qui luật logic phổ biến hay không, do đó có tính phổ biến và tính tất yếu hay không. Vì bản thân hoạt động sáng tạo văn hóa không thể bảo đảm tính thuần túy của mình, không thể bảo đảm mình sẽ có tính qui luật.

Tóm lại, phương pháp tiên nghiệm của H. Cohen là phương pháp lấy nhận thức, sự kiện khoa học, tồn tại làm quá trình phát triển, không ngừng sáng tạo tư duy, nhận thức. Paul Natorp nói: “Với tư cách “phương pháp”, triết học nói cho ta biết: toàn bộ “tồn tại” cố định ắt phải hóa thành một “quá trình”, một sự vận động tư duy”². Phương pháp này chính là xuất phát điểm để trường phái Marburg giải thích Kant. Họ một mặt đề xướng khoa học, khẳng định lý luận khoa học có tính phổ biến và tính tất yếu, hoàn toàn không phải là hư cấu chủ quan; mặt khác, lại coi hoạt động sáng tạo ý thức, tư duy là nguồn gốc tính qui luật của các lĩnh vực tự nhiên, đạo đức và nghệ thuật.

3. Phê phán khái niệm “vật tự tại” và lý luận cảm tính tiên nghiệm của Kant

Một nội dung chủ yếu của việc trường phái Marburg của H. Cohen cải biến triết học Kant là xuất phát từ phương pháp tiên nghiệm, lý giải lại khái niệm vật tự tại, từ đó phê phán lý luận cảm tính tiên nghiệm của Kant, coi toàn bộ hoạt động nhận thức quy về sáng tạo tư duy thuần túy.

Trong triết học Kant, “vật tự tại” là một khái niệm hỗn hợp và mâu thuẫn. Kant thường đặt vật tự tại ở bên ngoài ý thức, có tác động đến ý thức, từ đó dẫn đến nhận thức. Điều này ở mức độ nhất định thể hiện khuynh hướng chủ nghĩa duy vật. Nhưng khuynh hướng này mâu thuẫn với chủ trương của Kant rằng, các phạm trù không gian, thời gian và tính nhân quả là hình thức tiên thiên của ý thức. Một khi không gian, thời gian và tính nhân quả là hình thức tiên thiên của ý thức, thì dĩ nhiên chúng chẳng có quan hệ gì với vật tự tại, vật tự tại không thể nằm trong không gian, thời gian, cũng không thể thành nguyên nhân của ý thức. Một số giải thích khác của Kant về vật tự tại cũng mâu thuẫn với quan điểm của ông coi vật tự tại là thực tại ở bên ngoài ý thức. Mâu thuẫn đó

¹ Paul Natorp: “Kant và trường phái Marburg”, dẫn theo “Tuyên tập trước tác triết học tư sản hiện đại phương Tây”, trang 72.

² Sách đã dẫn, trang 74.

của Kant khiến cho ông bị phê phán bởi các nhà triết học thuộc các khuynh hướng chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm khác nhau.

H. Cohen đại biểu cho trường phái Marburg, có thể nói là tiêu biểu cho sự phê phán Kant từ góc độ chủ nghĩa duy tâm.

H. Cohen không hề loại trừ khái niệm “vật tự tại”, chỉ loại trừ ý nghĩa thực tại khách quan bên ngoài của nó, phát triển ý nghĩa khác của nó, đặc biệt là khuynh hướng thuyết bất khả tri. H. Cohen cho rằng, vật tự tại là thứ không thể nhận thức được. Dĩ nhiên nó nằm bên ngoài phạm vi của số học và các khoa học tự nhiên, bởi lẽ người ta không thể dùng phương pháp của số học và các khoa học tự nhiên để đạt tới vật tự tại. Nhận thức của con người lấy kinh nghiệm làm giới hạn, tất cả những cái được cho là có tính thực tại kỳ thực không hề vượt ra khỏi phạm vi kinh nghiệm; nếu vượt quá phạm vi này, ắt trở thành cái người ta không thể nhận thức, tức vật bất khả tri. Một khi vật tự tại đã yêu cầu phải có tính thực tại ở bên ngoài kinh nghiệm, thì nó chỉ có thể là vật bất khả tri.

Xuất phát từ quan điểm này, H. Cohen phát triển tư tưởng của Kant rằng, các quan niệm lý tính như linh hồn, thế giới, Thượng đế... là vật tự tại bất khả tri, bởi vì lý tính của con người khi định luận chứng các quan niệm kia ắt sẽ bị mâu thuẫn, chúng vượt ra ngoài phạm vi trí lực của con người. Trong cuốn “*Kant đối với luận chứng luân lý học*”, H. Cohen còn coi chế độ xã hội lý tưởng là “vật tự tại”, cho rằng, đó chỉ là lý tưởng, không thể đạt được trong xã hội hiện thực.

Có điều là H. Cohen thường xuyên lấy vật tự tại làm nguyên tắc điều tiết. Nó liên kết tài liệu kinh nghiệm, điều chỉnh nhận thức của con người, song bản thân nó không hề cung cấp nhận thức; nó chỉ là một khái niệm, chứ không phải là thực tại. H. Cohen nói: “Sau khi trở thành quan niệm, vật tự tại sẽ không còn là ảo tưởng thực tại luận phi khoa học nữa, sẽ không còn là ảo hình mê tín phi logic, cũng không còn biểu thị trống rỗng thứ nguyện vọng thực hiện chất là không thể thực hiện được”¹.

Lấy vật tự tại làm nguyên tắc đồng tiết cũng là lấy nó làm khái niệm giới hạn, chứng tỏ người ta định ra một mục tiêu, giới hạn để mình nhận thức. Quá trình nhận thức của con người là một quá trình không ngừng sinh thành, biến đổi, sáng tạo, là quá trình xác định đối với vật chưa xác định, cho nên nhận thức của con người vĩnh viễn không có mục tiêu cuối cùng, không thể vượt qua

¹ H. Cohen: “*Lý luận kinh nghiệm của Kant*”, (tiếng Đức), năm 1918, trang 786.

giới hạn. Chính trên ý nghĩa đó, Paul Natorp nói: "... Kant coi "kinh nghiệm" là đề tài vô hạn... Biến "vật tự tại" thành khái niệm giới hạn thuần túy, cho rằng khái niệm này giới hạn kinh nghiệm trong phạm vi qui luật sáng tạo của mình"¹.

H. Cohen đã phủ định ý nghĩa tồn tại khách quan của khái niệm vật tự tại của Kant, tất nhiên cũng phải phê phán lý luận cảm tính tiên nghiệm có ý nghĩa song trùng của Kant. Kant một mặt thừa nhận hình thức trực quan cảm tính (thời gian và không gian) là thuộc tính tiên thiên của ý thức, không liên quan gì với vật tự tại, chủ thể chính là mượn hình thức trực quan cảm tính để điều chỉnh tài liệu cảm tính, cấu tạo đối tượng nhận thức. Mặt khác, Kant lại cho rằng, tài liệu cảm tính là kết quả tác động của vật tự tại đến giác quan, có tính khách quan.

H. Cohen cải biến mặt thứ nhất và phê phán mặt thứ hai. H. Cohen cho rằng, vật tự tại hoàn toàn không phải là nguyên nhân dẫn đến cảm giác, cảm giác không phải là khởi điểm của nhận thức, tư duy không phải là từ cảm giác phát triển lên, tư duy bắt đầu từ bản thân nó. Toàn bộ nhận thức đều là hoạt động của bản thân tư duy thuần túy. H. Cohen nói: "Chúng tôi không đồng ý với học thuyết cảm tính logic, chúng tôi bắt đầu từ tư duy. Tư duy ngoài bản thân nó ra, không có bất cứ nguyên nhân nào khác"². Nói vậy tức là trong nhận thức không có bất cứ cái gì do tư duy quy định, cũng không có cái gì không do tư duy quy định. Quy định của kinh nghiệm bất kỳ lại là quy định của tư duy. Không gian và thời gian không phải là hình thức tiên thiên của cảm tính, mà là phạm trù do bản thân tư duy quy sáng tạo nên, tác dụng của chúng là để thể hiện kết quả của hoạt động tư duy thuần túy.

H. Cohen cho rằng, sở dĩ người ta khẳng định cảm giác có nội dung khách quan, là nguồn gốc của tri thức, là do họ lẫn lộn vấn đề tâm lý học với vấn đề logic học. Do về mặt tâm lý học, ý thức thường từ một đối tượng cụ thể nào đó có được nội dung, mà về mặt logic khẳng định cảm giác là nguồn gốc khách quan của nhận thức. Kỳ thực hai cái đó khác nhau. Hơn nữa, dù về mặt tâm lý học mà nói, cũng không thể chứng minh cảm giác là nhận thức đối với đối tượng cá biệt. Cảm giác có được nhờ năm giác quan, chúng hoàn toàn không giống nhau, làm sao có thể bảo đảm độ tin cậy của cảm giác? Cảm giác chỉ động tới một phạm vi nhất định, ngoài chỗ đó ra, còn có sự vận động của

¹ Paul Natorp: "*Kant với trường phái Marburg*", dẫn theo "*Tuyển tập trước tác triết học tư sản phương Tây hiện đại*", trang 74.

² H. Cohen: "*Logic nhận thức thuần túy*", (tiếng Đức), trang 12.

đối tượng, có những đối tượng không tài nào cảm giác được. Do đó H. Cohen phủ định cảm giác là nguồn gốc của nhận thức, phủ định cảm giác có thể cung cấp tri thức thực tại.

H. Cohen còn cho rằng, không hề tồn tại cảm giác thuần túy, cái người ta thường nói là cảm giác, thực ra là chỉ tri giác, nhưng tri giác thuần túy cũng không hề tồn tại, trong tri giác tất nhiên bao gồm tư duy. Không có tư duy thì tri giác không cách gì nảy sinh. Nếu không nhờ tư duy, người ta không thể tri giác một căn phòng, bởi vì căn phòng là một chỉnh thể bao gồm nhiều thứ, các thứ ấy liên hệ với nhau, coi nhẹ các mối liên hệ ấy thì sẽ không thể có tri giác về căn phòng, mà các mối liên hệ ấy chỉ có thể do tư duy cung cấp. Bởi vậy, mọi cảm giác, tri giác chỉ có nhờ tư duy mới có tính xác định, nếu không sẽ mơ hồ. Trong cảm giác của con người, cảm giác chỉ cung cấp một loại kích thích, chỉ là một loại phù hiệu vấn đề, bản thân chúng ta hoàn toàn không có, cũng không thể trả lời, chỉ có tư duy mới có thể trả lời. H. Cohen nói: “Cảm giác lảm bảm chẳng biết những gì, tư duy thì xác định rõ ngay bằng từ ngữ. Cảm giác ngụ ý một ý nghĩ mơ hồ, nó sẽ hướng tới đâu đây? Điều này trước tiên do tư duy nói rõ. Tư duy lập tức chỉ ra phương hướng đi tới”¹. Nói thế tức là không có tư duy thì không có trực quan cảm tính, trực quan cảm tính hoàn toàn không phải là cái ở bên ngoài tư duy, khác với tư duy, mà chỉ có thể do tư duy quy định, bản thân nó là tư duy. Chính trên ý nghĩa đó, Paul Natorp nói, theo quan điểm trường phái Marburg, “trực quan không phải là nhân tố khác với tư duy, trong nhận thức nó ngang vai với tư duy, đối lập với tư duy, ngược lại, nó cũng là tư duy”². “Phạm là vật ở bên ngoài tư duy, phạm là vật khác với tư duy, đều căn bản không có ý nghĩa”³.

Sai lầm của H. Cohen tại đây hoàn toàn không phải là ở chỗ họ nhấn mạnh mối quan hệ không thể chia cắt giữa cảm giác với tư duy, mà là ở chỗ họ phiến diện hóa và tuyệt đối hóa mối quan hệ đó, phóng đại sự dựa dẫm của cảm giác vào tư duy, xóa nhòa sự khác biệt về chất giữa chúng.

H. Cohen chẳng những xóa nhòa sự khác biệt về chất giữa cảm giác và tư duy, mà còn xóa nhòa sự khác biệt về chất giữa giới tự nhiên (làm đối tượng) với tư duy. H. Cohen không phủ nhận một cách đơn giản sự tồn tại của giới tự nhiên, mà cho rằng, con người chưa biết đến sự tồn tại đó, và nó hoàn toàn không có ý nghĩa gì đối với đời sống con người. Cái giới tự nhiên mà

¹ H. Cohen: “*Logic nhận thức thuần túy*”, (tiếng Đức), trang 469.

² Paul Natorp: “*Kant với trường phái Marburg*”, dẫn theo “*Tuyển tập trước tác triết học tư sản phương Tây hiện đại*”, trang 79.

³ Sách đã dẫn, trang 81.

người ta vẫn quen nói là do người ta nhận thức, do số học và khoa học tự nhiên thuật lại. Nó cũng là con đẻ của tư duy, giống như khoa học tự nhiên. Sự tồn tại của giới tự nhiên với tư cách đối tượng của khoa học và nhận thức, hoàn toàn không phải là cái ở bên ngoài tư duy, mà là do khoa học và nhận thức, tức là do bản thân hoạt động tư duy của con người, tạo ra. Quá trình nhận thức, quá trình tư duy của con người đồng thời lại là quá trình sáng tạo ra đối tượng, sáng tạo ra giới tự nhiên. Tồn tại bắt đầu ở tư duy, tư duy là khởi điểm của tồn tại, nó cần phải và có thể phát hiện tồn tại trong bản thân. Tư duy có tính bản nguyên, thuần túy, mọi thứ của nó đều do chính nó tạo ra và chế định. Nó đã sáng tạo ra hình thức của thế giới đối tượng, lại còn tạo ra nội dung của thế giới đó. H. Cohen nói: “Tư duy không thể xuất hiện ở một chỗ bên ngoài bản thân nó, tư duy thuần túy phải từ bản thân mình đẻ ra cái có thể nhận thức”¹. “Cái có thể nhận thức” ở đây là đối tượng của tư duy. Cho nên H. Cohen nói: “Bản thân tư duy là mục đích và đối tượng hoạt động của chính mình”². Từ đó có thể thấy, tư duy và tồn tại (giới tự nhiên), chủ thể và đối tượng là một, sự khác biệt giữa chúng ta chỉ là sự khác biệt trong nội bộ tư duy, sự khác biệt trong nội bộ chủ thể; tư duy, chủ thể là cái có trước, còn tồn tại (giới tự nhiên), đối tượng là cái có sau.

Quan điểm này của H. Cohen được Paul Natorp và Ernst Cassirer tiếp thu và phát triển. Tóm lại, phái H. Cohen phủ định ý nghĩa thực tại khách quan của “vật tự tại”, phủ định tồn tại của thế giới khách quan bên ngoài là cơ sở của nhận thức, phủ định cảm giác có cơ sở khách quan là nguồn gốc của nhận thức, phủ định sự khác biệt về nguyên tắc giữa tư duy và tồn tại, chủ quan và khách quan; đồng thời quy khoa học cho đến toàn bộ nhận thức của loài người đều là sáng tạo của tư duy thuần túy. Xét từ sự phân chia duy vật và duy tâm trong triết học cận đại, một số lý luận của họ hiển nhiên là chủ nghĩa duy tâm. Chính họ cũng thừa nhận điều đó. Nhưng họ lại giống như người theo chủ nghĩa thực chứng muốn vượt qua siêu hình học và chủ nghĩa duy tâm truyền thống, cũng tức là họ tuyên bố triết học của họ hoàn toàn không phải là thứ siêu hình và bản thể luận, mà chỉ là một loại nhận thức luận và phương pháp luận khoa học.

4. Tư duy thuần túy lợi dụng số học và logic sáng tạo thế giới đối tượng

Tư duy thuần túy làm thế nào tạo ra tồn tại, đối tượng nhận thức và giới tự nhiên? Phái H. Cohen khi trả lời câu hỏi này có khác so với chủ nghĩa duy

¹ H. Cohen: “*Logic nhận thức thuần túy*”, trang 13.

² Sách đã dẫn, trang 29.

tâm cổ điển. Họ muốn lợi dụng khoa học tự nhiên, đặc biệt là thành tựu của số học để luận chứng quan điểm của mình. Họ lấy con số (đối tượng nghiên cứu của số học) làm con đề của tư duy thuần túy, do mọi khoa học khác nhau đều có thể số học hóa, nên họ kết luận rằng, đối tượng của các khoa học, cho đến cả thế giới đối tượng, giới tự nhiên, đều là con đề của tư duy thuần túy.

Kant đã sớm khẳng định, mọi khoa học tự nhiên muốn trở thành khoa học ắt phải bao hàm số học. Phái H. Cohen căn cứ sự phát triển của số học và các lĩnh vực khoa học khác vào cuối thế kỷ 19 đã vận dụng rộng rãi quan điểm đó, nói thêm rằng khoa học tự nhiên hiện đại cũng tức là khoa số học, mà khái niệm vô cùng nhỏ chính là khái niệm cơ bản của số học.

Theo họ, thì qui luật của mọi khoa học tự nhiên đều quy về quan hệ số lượng thuần túy, mọi sự vật làm đối tượng của khoa học tự nhiên đều có thể biểu thị như một phương trình số học, mà cái vô cùng nhỏ là cơ sở của mọi số, thực tế cũng là cơ sở của đối tượng tự nhiên. Cái vô cùng nhỏ từ thời gian, không gian đến đến mọi phương diện tính chất khác đều quyết định đối tượng. H. Cohen thì cho rằng, mọi quá trình vật lý (tức sự vận động của đối tượng vật lý) bị quyết định bởi khái niệm vô cùng nhỏ, bởi lẽ quá trình vận động của vật thể ngụ ý là chúng có tính liên tục, mà tính liên tục thì lại do nhân tố vô cùng nhỏ của thời gian, không gian vô tận tạo nên. Mọi sự vật mà con người cảm giác được cũng do khái niệm vô cùng nhỏ mà có. Có thể sử dụng sự vận động vô cùng nhỏ để giải thích. Vật chất mà nhà vật lý học nói tới hoàn toàn không phải là thực tại được cảm giác, mà chỉ là một giả thiết, giả thiết này chỉ có dùng phương pháp số học mới chứng minh được. Cảm giác của con người đối với sự vật đều có thể quy về lượng: cảm giác nhiệt tương ứng với độ cao của cột thủy ngân, cảm giác âm thanh tương ứng với độ dài của dây đàn, cảm giác màu sắc tương ứng với độ dài của quang tuyến. Mà mấy thứ “độ” ấy đều do cái vô cùng nhỏ diễn tính ra, do đó tính thực tại của sự vật có thể quy về tính thực tại của khái niệm vô cùng nhỏ. Nói khác đi, mọi đối tượng nhận thức và toàn bộ giới tự nhiên đều cần phải và có thể tìm được tính thực tại của mình ở trong cái khái niệm cơ bản vô cùng nhỏ. Chỉ có số, nói cụ thể hơn, chỉ có khái niệm vô cùng nhỏ, mới có tính thực tại thật sự.

H. Cohen thậm chí đem áp dụng nguyên tắc này của khoa học tự nhiên vào các khoa học xã hội, cho rằng chúng cũng lấy con số làm cơ sở. Ví dụ, H. Cohen cho sử học lấy niên biểu làm căn cứ, chính trị kinh tế học lấy thống kê học làm căn cứ. Từ đó H. Cohen cho rằng, chủ nghĩa duy tâm toàn bộ của khoa học hiện đại “bắt rễ trong tính thực tại của cái vô cùng nhỏ”¹.

¹ H. Cohen: “Logic nhận thức thuần túy”, trang 509.

Con số đã là cơ sở đối tượng của mọi khoa học tự nhiên và xã hội, thì phương pháp số học tất nhiên phải là phương pháp cơ bản của mọi khoa học. Mọi khoa học tự nhiên đều chẳng qua tiếp tục và phát triển nguyên tắc phương pháp luận mà số học phát huy.

Phái H. Cohen lấy số học làm nguồn gốc tính thực tại của mọi sự vật, có phần giống với chủ nghĩa thần bí số học của phái Pitagore thời cổ Hy Lạp. Đôi bên có điểm khác nhau quan trọng: phái Pitagore lấy con số làm đơn vị bàn thảo luận, làm tồn tại có tính “đơn tử”, không chuyển di theo ý thức và tư duy của cá nhân; cho nên chủ nghĩa duy tâm của phái Pitagore là chủ nghĩa duy tâm khách quan. Còn trong triết học của phái H. Cohen, con số là sản phẩm của tư duy thuần túy, không phải là tồn tại mang tính thực thể. Nó đã không phải là “vật”, cũng không là khái niệm trừu tượng liên quan đến vật, mà là một thành phần, một khâu tư duy thuần túy mượn để xây dựng một hệ thống nào đó. Mỗi con số đều là tương đối so với cả hệ thống (dãy số) và các thành phần, các khâu khác mà có ý nghĩa. Do đó, tồn tại của số, tính thực tại của nó về mặt phương pháp luận là một khái niệm quan hệ, khái niệm hàm số. Nói khác đi, ý nghĩa của chúng đều không phản ánh một đối tượng và tính chất của đối tượng, mà chỉ là một thành phần, một khâu trong hệ thống lý luận nào đó. Tóm lại, phái H. Cohen cho rằng, mọi hệ thống lý luận khoa học lấy số học làm cơ sở phương pháp luận thì đều là sáng tạo của tư duy thuần túy.

Trường phái Marburg với H. Cohen là đại biểu, rất chú trọng vấn đề logic. Họ giải thích logic cũng giống như giải thích số học, tức là họ lấy phạm trù logic làm sáng tạo của tư duy thuần túy. Họ cho rằng, khi tư duy thuần túy lợi dụng việc tính toán khái niệm vô cùng nhỏ để sáng tạo các lý luận khoa học, đều phải dựa vào một tiền đề logic nào đó, sử dụng một số phạm trù và qui luật logic có ý nghĩa phổ biến nào đó. Các phạm trù và qui luật logic ấy đã là tiêu chuẩn tính thực tại của sự vật, cũng là tiêu chuẩn tính chân lý của mọi nguyên lý khoa học. Phạm trù và qui luật logic hoàn toàn không phản ánh hiện thực, mà là sáng tạo của tư duy thuần túy. Thực ra họ kế thừa quan điểm chủ nghĩa chủ quan của Kant về việc sáng tạo phạm trù đối tượng tự nhiên.

Có điều về điểm này họ cũng có chỗ khác Kant. Theo Kant, phạm trù tri thức là tiên nghiệm, có ý nghĩa vĩnh hằng, cố định. Kant còn cho rằng, về khoa học kinh nghiệm mà nói, phạm trù do ông đề xướng trên bảng phạm trù đã hoàn thiện rồi. Trường phái Marburg phản đối quan điểm này. Họ cho rằng, phạm trù chỉ phù hợp với một hệ thống lý luận nhất định. Khi hệ thống lý luận thay đổi, khái niệm cơ bản và phạm trù ứng dụng trong lĩnh vực khoa học đó

cũng phải thay đổi theo. H. Cohen nói, khi Kant cho rằng, bảng phạm trù mà ông phát hiện đã hoàn thiện và có ý nghĩa cuối cùng, thì ông đã lầm. “Sự hoàn thiện này đối với logic mà nói, không phải là tài sản, mà là vết thương chưa kín miệng. Vấn đề mới cũng đòi hỏi mệnh đề mới. Tư tưởng tính tất yếu của tiến bộ khoa học không chỉ đi cùng với tiến bộ của nhận thức thuần túy, mà còn lấy chúng ta làm tiền đề”¹. Phạm trù của Kant chủ yếu chỉ động tới hình thức của tri thức, ở mức độ nhất định ông có thừa nhận rằng, nội dung của tri thức có nguồn gốc khách quan. Còn trong triết học của trường phái Marburg do H. Cohen đại diện, thì hình thức và nội dung của tri thức đều do tư duy thuần túy tạo ra, đều là chủ quan thuần túy, tương đối. Họ cho rằng, phạm trù không phải là tiên thiên, không cố định, chính là dựa vào chủ nghĩa chủ quan thuần túy và chủ nghĩa tương đối.

§4. W. Windelband và trường phái Freiburg

1. Hoạt động của W. Windelband sinh thời và trường phái Freiburg

Các nhà triết học trường phái Marburg chủ yếu ra sức nghiên cứu vấn đề nhận thức luận và logic liên quan với số học và khoa học tự nhiên, ít quan tâm bàn luận về vấn đề lịch sử xã hội. Trong phong trào chủ nghĩa Kant mới, còn đề ra trường phái Freiburg lấy Trường đại học Freiburg làm trung tâm hoạt động, lấy việc nghiên cứu vấn đề lịch sử xã hội làm trọng điểm. Do về cuối, trung tâm hoạt động của họ nằm ở Trường đại học Heidelberg, nên còn gọi là trường phái Heidelberg. Vì Freiburg và Heidelberg đều nằm ở vùng Bazen tây nam nước Đức, nên còn gọi là trường phái tây nam hoặc trường phái Bazen. Lại do nó chú trọng nghiên cứu vấn đề tâm lý tiên nghiệm và giá trị, nên có khi người ta gọi nó là trường phái tâm lý tiên nghiệm học hoặc trường phái giá trị học.

Người sáng lập trường phái Freiburg là Wilhelm Windelband (1848 - 1915), giáo sư triết học chuyên nghiệp. Windelband từng dạy ở Trường đại học Zurich (từ năm 1877), Strasburg (từ năm 1882), Heidelberg (từ năm 1903). Từ

¹ H. Cohen: “Logic nhận thức thuần túy”, trang 342.

năm 1894, Windelband làm Hiệu trưởng Trường đại học Strasburg. Trước tác triết học chủ yếu của ông: *"Tự khúc luận văn tập"* (năm 1884), *"Lịch sử và khoa học tự nhiên"* (năm 1894), *"Bàn về tự do ý chí"* (năm 1904), *"Khái luận triết học"* (năm 1914). Windelband cũng là một nhà lịch sử triết học nổi tiếng, cuốn *"Lịch sử triết học cổ đại"* (năm 1888), *"Lịch sử triết học cận đại"* (hai tập, năm 1878-1880), rất có ảnh hưởng trong giới triết học phương Tây. Cuối đời Windelband chuyển dần sang chủ nghĩa Hegel mới.

Học trò của Windelband là Heinrich Rickert (năm 1863-1936), đại biểu chủ yếu của trường phái Freiburg hậu kỳ. Năm 1888, Rickert nhận học vị tiến sĩ triết học tại Trường đại học Strasburg. Sau đó làm giáo sư ở các trường đại học Freiburg (từ năm 1891) và Heidelberg (từ năm 1916). Trước tác triết học chủ yếu có: *"Đối tượng của nhận thức"* (1892), *"Giới hạn hình thành của khái niệm khoa học tự nhiên"* (1896), *"Vấn đề triết học lịch sử"* (1905), *"Hệ thống triết học"* (tập 1 năm 1921). Về cuối đời, Heinrich Rickert chịu ảnh hưởng sâu xa của triết học đời sống, hiện tượng học và chủ nghĩa hiện sinh.

Trong số các đại biểu khác của trường phái Freiburg, tương đối nổi tiếng có giáo sư Trường đại học Heidelberg là E. Lask (1875-1915). Đặc điểm của E. Lask là kết hợp chủ nghĩa Kant mới với hiện tượng học của Husserl. Các triết gia Đức J. Cohn (1869 -1947), B. Bauch (1877-1942) và Hugo Munsterberg (1863 -1916) cũng thuộc trường phái này.

Trong việc kế thừa và cải biến lý luận tiên nghiệm cũng như giải thích lại khái niệm "vật tự tại" của Kant, trường phái Freiburg rất giống trường phái Marburg, nhưng có khá nhiều điểm khác khi bàn luận cụ thể. Trường phái Marburg lấy khách thể làm đối tượng nghiên cứu chủ yếu, qua việc nghiên cứu khoa học tự nhiên mà phát triển học thuyết tiên nghiệm của Kant; trường phái Freiburg thì lấy bản thân chủ thể tiên nghiệm làm đối tượng nghiên cứu chủ yếu, xuất phát từ việc nghiên cứu chủ thể mà nghiên cứu khách thể cùng quan hệ chủ-khách, phát triển tâm lý học tiên nghiệm của Kant, lấy việc đánh giá của chủ thể tiên nghiệm về đối tượng (bao gồm đối tượng tự nhiên và đối tượng văn hóa) làm tiêu chuẩn thống nhất toàn bộ cơ sở triết học và giải quyết toàn bộ các vấn đề triết học, lấy việc đánh giá sự kiện lịch sử làm nội dung chủ yếu của triết học, lấy vật tự tại của Kant làm vật cần phải thế.

Quan điểm triết học chính của trường phái Freiburg trước tiên là do Windelband đề xướng, sau đó Rickert phát triển thêm một bước. Dưới đây giới thiệu lý luận giá trị của họ và quan điểm đối lập khoa học tự nhiên với khoa học lịch sử liên quan.

2. Lý luận giá trị

Các nhà triết học thuộc trường phái Freiburg tuyên bố phải tiến hành cải biến triết đề triết học dĩ vãng. Như Windelband nói, thời Hy Lạp cổ đại, triết học chỉ tổng hòa toàn bộ tri thức. Cùng với sự phát triển của tri thức loài người, các môn khoa học lần lượt tách ra khỏi triết học, toàn bộ lĩnh vực tồn tại cơ hồ bị các môn khoa học phân chia, đến cuối thế kỷ 19, triết học lâm vào tình trạng giống như vua Lia trong tác phẩm của Shakespeare, nghĩa là chỉ còn mỗi nước xách bị đi ăn mày. Tại nước Đức đương thời, một số triết gia hoàn toàn quy triết học vào khoa học chuyên môn, một số khác thì quy triết học vào việc nghiên cứu lịch sử triết học. Windelband không tán thành việc đó. Windelband đã phủ định việc lấy triết học làm khuynh hướng số học học bao trùm hết thảy, cũng phản đối ý đồ dùng khoa học chuyên môn thủ tiêu triết học, ông cho rằng, triết học có lĩnh vực đặc thù của nó, ấy là nghiên cứu vấn đề chung của vũ trụ nhân sinh. Triết học rốt cuộc làm thế nào để nghiên cứu những vấn đề chung nhất? Đó là phải chuyển từ việc trả lời câu hỏi (giống như khoa học tự nhiên) đối tượng là gì, sang nghiên cứu sự vật theo vấn đề gì, nghĩa là chuyển từ vấn đề phán đoán sang vấn đề đánh giá, tóm lại, coi giá trị và đánh giá là vấn đề căn bản của triết học. Như vậy, khác với trường phái Marburg lấy triết học làm logic tiên nghiệm, trường phái Freiburg lấy triết học làm lý luận giá trị.

Windelband nói: “Triết học tuyệt đối không thể thoát ly quan niệm giá trị, nó phải chịu ảnh hưởng mạnh mẽ, rõ ràng của quan niệm giá trị”¹. Windelband cho rằng, triết học phải là thứ lý luận chung về giá trị, nhiệm vụ của triết học là xuất phát từ góc độ giá trị, tiến hành đánh giá tri thức, từ đó xây dựng mối quan hệ giữa lĩnh vực (thế giới) sự thực với lĩnh vực (thế giới) giá trị. Heinrich Rickert cũng coi phạm trù giá trị là phạm trù cơ bản của triết học, cho rằng đối tượng của triết học là nghiên cứu giá trị. Heinrich Rickert nói: “Triết học lưu lại lĩnh vực giá trị cho mình, cho rằng lĩnh vực giá trị là lãnh địa thật sự của mình, mục đích của triết học là nghiên cứu một số giá trị, nghiên cứu ý nghĩa của chúng, gắn chúng ta vào các quan hệ phổ biến, phù hợp mục đích”².

Trường phái Freiburg bàn về vấn đề nhận thức luận cũng phục tùng lý luận giá trị của họ. Chỗ dựa của họ khi phân tích chủ thể tiên nghiệm (ý thức tâm lý tiên nghiệm) cũng chính là quan niệm giá trị, sự phán đoán về ý thức tiên nghiệm, chủ thể tiên nghiệm chính là dựa trên giá trị. Dưới đây chúng tôi giới thiệu cụ thể lý luận giá trị của trường phái Freiburg qua Windelband.

¹ Windelband: “*Khái luận triết học*”, trang 40.

² Heinrich Rickert: “*Triết học lịch sử*”, (tiếng Nga), trang 174.

Theo Windelband, có hai thế giới khác nhau cùng tồn tại, một là thế giới sự thực, hai là thế giới giá trị. Thế giới sự thực là thế giới hiện tượng, thế giới lý luận; thế giới giá trị là thế giới bản thể (vật tự tại), thế giới thực tiễn. Cả hai thế giới đều không phải là thế giới thực tại, thế giới khách quan. Thế giới sự thực cố nhiên chỉ là thuộc về biểu tượng của chủ thể; thế giới giá trị chẳng qua cũng chỉ là một loại giả thiết của chủ thể làm bản thể (vật tự tại) mà thôi.

Tương ứng với hai thế giới đó, Windelband cho rằng, có hai loại tri thức khác nhau, là tri thức “lý luận” và tri thức “thực tiễn”; hoặc nói là tri thức sự thực và tri thức giá trị. Hai loại tri thức này có sự khác nhau quan trọng. Mọi mệnh đề về tri thức sự thực đều là quan hệ quy thuộc lẫn nhau có nội dung biểu thị hai loại hiện tượng; mà mọi mệnh đề về tri thức giá trị thì biểu thị quan hệ giữa ý thức đánh giá (chủ thể) với đối tượng được đánh giá. Mệnh đề sự thực đều là phán đoán logic và phổ biến, quyết định quan hệ giữa sự thực với sự thực. Ví dụ: “đóa hoa này màu trắng”, “cuốn sách này ở trên bàn”. Hai phán đoán đó biểu thị mối quan hệ giữa đóa hoa với màu trắng, cuốn sách với cái bàn. Windelband cho rằng, phán đoán loại này không hề lẫn lộn nhân tố chủ quan. Mệnh đề giá trị thì không biểu thị quan hệ giữa các sự thực, mà biểu thị thái độ và sự đánh giá của chủ thể đối với đối tượng. Ví dụ, “đóa hoa này đẹp”, “cuốn sách này có ích”. Đẹp và có ích đều là sự đánh giá của chủ thể đối với đóa hoa và cuốn sách, chúng hoàn toàn lệ thuộc vào tình cảm và ý chí của chủ thể, chủ thể có thái độ “tán thưởng” hoặc “không tán thưởng”, sự vật có thể phù hợp hay không phù hợp mục đích của đối tượng; mà hoàn toàn không động chạm đến bản thân đặc tính của sự vật hoặc sự thực, không động chạm đến quan hệ giữa chúng. Do đó, loại mệnh đề này hoàn toàn tùy ý, không tuân theo bất kỳ qui luật nhân quả logic nào cả, không bao hàm tính tất yếu. Chúng không có ý nghĩa logic, mà chỉ có ý nghĩa luân lý và ý nghĩa mỹ học.

Windelband cho rằng, sự khác biệt này là tương đối, bởi vì mệnh đề sự thực suy cho cùng thuộc về mệnh đề giá trị, chúng cũng lấy quan niệm giá trị làm căn cứ, cũng bao hàm nhân tố giá trị. Windelband nói: “Bản thân vấn đề nhận thức có một số cái có tính chất giá trị; một số cái đó là do sự quá độ từ vấn đề lý luận sang vấn đề thực tiễn. Bởi vì trong nhận thức luận, chúng ta nghiên cứu quan niệm giá trị chân lý, nghiên cứu định nghĩa về chúng, nghiên cứu vấn đề chúng biến thành giá trị tâm lý học như thế nào... Trong phán đoán khuyết điểm và phù định, tồn tại nhân tố khẳng định hoặc phủ định trong phán đoán luân lý học và mỹ học...”¹.

¹ Windelband: “*Khái niệm luận triết học*”, trang 216.

Theo Windelband, tiêu chuẩn của mọi tri thức đều là giá trị, mà giá trị thì luôn do tình cảm và ý chí của chủ thể quyết định. Windelband nói: “Giá trị (bất luận là phương diện khẳng định hay phủ định) quyết không thể là đặc tính của bản thân đối tượng, nó là cái, đối với tâm linh người đánh giá mà nói, nếu tách khỏi ý chí và tình cảm, thì sẽ không có giá trị”¹.

Ý nghĩa của giá trị đã bị quyết định bởi tình cảm và ý chí của chủ thể, thì những người khác nhau, thậm chí ở cùng một người trong tình huống khác nhau, có thể thể hiện tình cảm và ý chí khác nhau, do đó có sự đánh giá hoàn toàn khác nhau về cùng một sự vật. Như vậy, cái gọi là giá trị chỉ là cái chủ quan, tương đối. Mọi tri thức đều không có tiêu chuẩn khách quan, thậm chí ngay cả tiêu chuẩn giá trị thực tế cũng không xác định. Windelband nói: “Mọi nguồn gốc tâm lý học của giá trị đặc thù đều hoàn toàn không liên quan đến tiêu chuẩn giá trị, cũng tuyệt đối không có khả năng đề xuất loại tiêu chuẩn đó”². Theo ý nghĩa này, lý luận giá trị của Windelband và cả tri thức luận liên quan (dù là tri thức sự thực hay tri thức giá trị) rõ ràng có khuynh hướng của chủ nghĩa chủ quan và chủ nghĩa tương đối.

Để tránh chủ nghĩa chủ quan và chủ nghĩa tương đối, Windelband đề xuất cái gọi là lý luận quy phạm hoặc học thuyết giá trị phổ biến. Windelband cho rằng, ngoài ý thức đặc thù của chủ thể đánh giá đặc thù và giá trị đặc thù tương ứng ra, còn có thứ ý thức phổ biến của chủ thể đánh giá nói chung (ý thức tiêu chuẩn) và giá trị phổ biến (giá trị tiêu chuẩn, quy phạm giá trị) tương ứng. Giá trị đặc thù là đối tượng nghiên cứu của tâm lý học, còn giá trị phổ biến là đối tượng nghiên cứu của triết học. Triết học là học thuyết về giá trị phổ biến.

Lý luận giá trị phổ biến của Windelband chủ yếu dựa trên học thuyết lý tính thực tiễn của Kant - luân lý học của Kant. Giá trị phổ biến của Windelband không nằm ngoài “mệnh lệnh tuyệt đối” làm nguyên tắc đạo đức cao nhất ở Kant. Kant cho rằng, tiêu chuẩn cao nhất của hành vi là hành động “phải như thế”, hành động chiều theo nguyên tắc “lương tâm”; tiêu chuẩn đánh giá cao nhất của Windelband cũng là “phải tiến hành đánh giá như thế”, tiến hành đánh giá chiều theo nguyên tắc “lương tâm”. Tiêu chuẩn giá trị phổ biến của Windelband cũng giống như tiêu chuẩn luân lý học của Kant. Windelband nói: “Chúng tôi cho rằng, qui tắc luân lý học đó là cái bao trùm tình cảm của các cá nhân. Tiêu chuẩn tất cả công nhận là tiêu chuẩn đúng đắn, quyết định của cá nhân ắt phải tuân theo nó, phải nhất trí với nó. Qua đó ta có thể nhận ra tính

¹ Windelband: “*Khái niệm luận triết học*”, trang 215.

² Sách đã dẫn, trang 213.

chất tâm lý học của lương tâm, nó là một loại ý thức chung trong âm thanh của người cá biệt, là qui luật mà mỗi cá nhân phải tuân theo”¹.

Luân lý học của Kant cuối cùng lấy việc thừa nhận Thượng đế làm bảo đảm hành vi đạo đức. Những người theo chủ nghĩa Kant mới thuộc trường phái Freiburg khi bàn đến học thuyết giá trị phổ biến của họ cũng đều như thế. Windelband nói: “Chúng tôi tin rằng, có tiêu chuẩn tuyệt đối để loài người tiến hành đánh giá... Niềm tin này dựa trên giả định đặc quyền rằng, chúng ta có một trật tự lý tính siêu việt. Chỉ cần tôi lấy trật tự đó làm nội dung tâm linh của thực tại cao hơn... thì mọi người ắt phải lấy đó làm lý tính cao nhất, tức nội dung của Thượng đế”².

3. Bàn về sự đối lập giữa khoa học tự nhiên và khoa học lịch sử xã hội

Lý luận giá trị của trường phái Freiburg gắn liền với lý luận về sự đối lập giữa khoa học tự nhiên và khoa học lịch sử xã hội (“khoa học văn hóa”) mà họ đề xướng. Chính là họ lấy lý luận giá trị làm cơ sở phương pháp luận để giải thích sự kiện lịch sử xã hội, hoàn toàn tách chúng ra khỏi khoa học tự nhiên, vừa phủ định ý nghĩa khách quan và thực tại của khoa học tự nhiên, vừa phủ định ý nghĩa phổ biến của sự kiện lịch sử xã hội.

Như trên đã nêu, Windelband phân biệt thế giới sự thực và thế giới giá trị, tri thức sự thực và tri thức giá trị. Sự phân biệt cụ thể thể hiện ở việc phân biệt khoa học tự nhiên và khoa học lịch sử xã hội. Khoa học tự nhiên là khoa học nghiên cứu thế giới sự thực, khái niệm của khoa học tự nhiên thuộc về tri thức sự thực; còn khoa học lịch sử xã hội thì nghiên cứu thế giới giá trị, thuộc về tri thức giá trị. Heinrich Rickert hoàn toàn tiếp thu tư tưởng này của Windelband. Khi Heinrich Rickert bàn cụ thể về sự đối lập giữa khoa học tự nhiên và khoa học văn hóa (khoa học lịch sử xã hội), chính là đã lấy khái niệm giá trị làm nguyên tắc chỉ đạo.

Điều các triết gia theo trường phái Freiburg nhấn mạnh không phải là phân biệt đối tượng nghiên cứu của hai loại khoa học ấy, mà là phân biệt mục đích và phương pháp nghiên cứu của chúng. Họ cho rằng, xét về đối tượng nghiên cứu, thì dù khoa học tự nhiên hay khoa học lịch sử xã hội đều xuất phát từ kinh nghiệm cảm giác, lấy tài liệu kinh nghiệm làm đối tượng. Windelband nói: “Tính chất của khoa học kinh nghiệm là khoa học tự nhiên và sử học cùng

¹ Windelband: “*Khái niệm luận triết học*”, trang 214.

² Sách đã dẫn, trang 216.

giống nhau ở chỗ cùng lấy kinh nghiệm, sự thực cảm giác làm xuất phát điểm, nói về mặt logic, thì lấy đó làm tiền đề suy luận”¹.

Cùng một sự vật có thể vừa là đối tượng của khoa học tự nhiên, vừa là đối tượng của khoa học lịch sử xã hội. Nhưng xét về mục đích và phương pháp nghiên cứu, thì hai bên có sự khác nhau về nguyên tắc. Nói nôm na, khoa học tự nhiên sử dụng phương pháp từ đặc thù đến phương pháp chung, hoặc nói là phương pháp phổ biến; nhằm mục đích tìm ra trong giới tự nhiên “qui luật”, “tính nhất tề”, “hình thức bất biến”. Do đó, Windelband gọi khoa học tự nhiên là khoa học “chế định qui luật” (nomothetisch). Còn khoa học lịch sử xã hội thì sử dụng phương pháp miêu tả đối với các sự vật, sự kiện đặc thù, cụ thể; hoặc gọi là phương pháp cá biệt hóa. Mục đích của khoa học lịch sử xã hội là tái hiện sống động một sự kiện quá khứ trong quan niệm hiện tại. Do đó, Windelband gọi là khoa học “miêu tả đặc trưng” (idiographisch). Heinrich Rickert cũng nhấn mạnh tính chất phương pháp luận của việc phân biệt khoa học tự nhiên và khoa học lịch sử xã hội, cho rằng hai cái đều lấy thực hiện tại kinh nghiệm làm đối tượng, nếu khi khảo sát đối tượng, chúng ta chú ý đến sự vật nói chung, thì đó là khoa học tự nhiên, còn nếu chúng ta chú ý đến sự vật đặc thù hoặc cá biệt, thì đó là khoa học lịch sử. Chính trên ý nghĩa này, Heinrich Rickert nói: “Khi nghiên cứu, nếu mong đạt tới cái chung, thì đó là nghiên cứu khoa học tự nhiên; còn về lịch sử, thì không thể có khuynh hướng đó”².

Khoa học tự nhiên làm thế nào sử dụng phương pháp phổ biến để tìm ra trong giới tự nhiên “qui luật”, “tính nhất tề”, “hình thức bất biến”? Điều này liệu có nghĩa là phương pháp của khoa học tự nhiên khái quát cái phổ biến từ các sự thực tự nhiên rút ra qui luật chung hay chẳng? Không phải vậy. Bởi vì cái mà họ gọi là “qui luật”, “tính nhất tề”, “hình thức bất biến” hoàn toàn tách rời nội dung cụ thể đặc thù của đối tượng. Chúng hoàn toàn không tồn tại trong đối tượng cụ thể, đặc thù, mà là cái thuần túy trừu tượng. Bởi vậy họ cho rằng, khi khoa học tự nhiên tìm kiếm hình thức chung, trừu tượng, ắt phải vứt bỏ nội dung cụ thể, đặc thù. Windelband nói, xuất phát điểm nghiên cứu tự nhiên “đủ rất giàu tính trực quan, song mục đích nhận thức của nó là lý luận, suy cho cùng là công thức số học của qui luật vận động. Nó sử dụng phương thức Platon đem sự vật cá biệt có sinh, có diệt làm giả định không có thực, cốt nhận thức cái tính tất yếu phù hợp qui luật, vô thủy vô chung, thường trú bất biến,

¹ Windelband: “Lịch sử và khoa học tự nhiên”, dẫn theo “Tuyển tập các trước tác triết học tư sản phương Tây hiện đại”, trang 58.

² Heinrich Rickert: “Giới hạn hình thành khái niệm khoa học tự nhiên”, (tiếng Đức), trang 264.

chi phối mọi hiện tượng. Từ trong thế giới cảm tính có thanh có sắc, nó bố trí một hệ thống khái niệm có trật tự rõ ràng, muốn qua đó nắm được bản chất của vạn vật ẩn đằng sau các hiện tượng, cũng là một thế giới không có thanh sắc, không có bất kỳ tính chất cảm tính nào”¹. Tóm lại, khái niệm, lý luận của khoa học tự nhiên chỉ là một số hình thức thuần túy trừu tượng, không có nội dung cụ thể gì hết. Đây là quan điểm chủ nghĩa hình thức thuần túy. Cái “phương thức Platon” mà Windelband nói ở đây là chỉ phương pháp Platon phân biệt và đối lập cái chung và cái riêng. Windelband không hề giống Platon lấy cái chung làm thực thể tồn tại độc lập về mặt bản thể luận, Windelband cho rằng, cái chung không có ý nghĩa tồn tại thực tế, mà chỉ có thể là một giả định về mặt phương pháp luận.

Heinrich Rickert nói về điểm này càng rõ hơn. Heinrich Rickert: đứng trên lập trường duy danh cho rằng, cái chung không thể tồn tại thật sự, chỉ có cái riêng, cái cá biệt mới có thể tồn tại thật sự mà thôi. Heinrich Rickert nói: “Chúng ta thấy rằng, hiện thực lấy cái riêng, cái cá biệt làm cơ sở, bất kể trong tình hình huống nào cũng không thể tạo ra nó từ yếu tố chung”².

Cái chung đã không thể tồn tại thật sự, thì khoa học tự nhiên lấy việc nắm cái chung làm mục đích nhận thức sẽ không thể phản ánh thực tại; khái niệm, lý luận của khoa học tự nhiên sẽ không có ý nghĩa thực tại. Chính với ý nghĩa đó, Heinrich Rickert tuyên bố, chúng ta càng làm cho lý luận của khoa học tự nhiên hoàn thiện bao nhiêu, thì nó càng xa rời hiện thực bấy nhiêu.

Các triết gia thuộc trường phái Freiburg cho rằng, chỉ có khoa học lịch sử xã hội mới có thể đạt tới thực tại, vì vậy họ bỏ việc sử dụng phương pháp phổ biến tìm qui luật, mà sử dụng phương pháp cá biệt để miêu tả sự kiện lịch sử cụ thể, đặc thù. Sự tồn tại thật sự của sự vật chính là sự tồn tại của sự kiện đặc thù, cụ thể. Các triết gia theo trường phái Freiburg không phủ định khi nghiên cứu lịch sử xã hội cần sử dụng khái niệm chung, bởi vì khoa học lịch sử xã hội cần phải phán đoán sự kiện lịch sử xã hội; yếu tố của phán đoán là khái niệm, mà khái niệm thì là cái chung. Không có khái niệm - cái chung, thì khoa học lịch sử xã hội không thể miêu tả sự kiện lịch sử xã hội. Nhưng họ cho rằng, cái chung chỉ là một thủ pháp nghiên cứu lịch sử xã hội, chứ không phải là mục đích của khoa học đó. Mục đích của khoa học lịch sử xã hội chỉ có thể là miêu tả sự kiện lịch sử cụ thể, cá biệt; do vậy, việc nghiên cứu lịch

¹ Windelband: “Lịch sử và khoa học tự nhiên”, dẫn theo “Tuyển tập các trước tác triết học tư sản phương Tây hiện đại”, trang 60.

² Heinrich Rickert: “Khoa học tự nhiên và khoa học văn hóa”, (tiếng Nga), trang 80.

sử xã hội sẽ không giống như khoa học tự nhiên xa rời hiện thực, mà là đạt tới hiện thực.

Việc miêu tả sống động sự kiện lịch sử có phải theo tiêu chuẩn gì không? Nói cách khác, sự kiện lịch sử xã hội có tiêu chí gì chứng tỏ nó tồn tại thật sự? Họ phủ nhận đó không phải là tính khách quan và tính thực tại, mà là giá trị. Tiến hành miêu tả, đánh giá sự kiện lịch sử cá biệt, đặc thù, hoàn toàn không phải chỉ tính thực tại khách quan, mà là chỉ giá trị của nó. Windelband và Heinrich Rickert nhấn mạnh chính là khái niệm giá trị làm cho nhà sử học phân biệt quá trình văn hóa lịch sử với quá trình tự nhiên. Nhà sử học từ vô số tài liệu lịch sử chọn ra một số yếu tố tạo nên sự kiện lịch sử, họ phân biệt sự kiện lịch sử quan trọng hay không quan trọng, có ý nghĩa hay không có ý nghĩa, có ích hay vô ích, đều là căn cứ vào phán đoán giá trị của sự kiện lịch sử.

Trường phái Freiburg giải thích giá trị mang màu sắc chủ nghĩa phi lý, do vậy, dùng giá trị làm tiêu chuẩn của khoa học lịch sử xã hội, thì đối với lịch sử xã hội phải giải thích theo quan điểm chủ nghĩa phi lý. Biểu hiện nổi bật là phủ định nhiệm vụ của khoa học lịch sử xã hội phải nghiên cứu và phát hiện qui luật phát triển lịch sử xã hội, mà cho rằng chỉ là đánh giá về luân lý và mỹ học đối với sự kiện lịch sử. Heinrich Rickert xác định rất rõ, ông cho rằng, sự phát triển của lịch sử xã hội căn bản không có tính qui luật, “qui luật của sự phát triển lịch sử là một thứ *Contratio in adjecto* (lối nói mâu thuẫn)”¹. Heinrich Rickert quy nhiệm vụ của khoa học lịch sử là căn cứ lý luận giá trị mà tiến hành đánh giá. Heinrich Rickert nói: “Khoa học lịch sử không chỉ cần nói quá khứ với hiện tại và tương lai, mà còn phải đánh giá quá khứ một cách đúng đắn, cũng tức là phải xuất phát từ quan niệm lý tưởng của mình mà nhận định giá trị của quá khứ”².

Lý luận lịch sử xã hội của trường phái Freiburg xuất hiện gần như cùng thời kỳ với chủ nghĩa duy vật lịch sử của K. Marx, song đôi bên có sự khác nhau về nguyên tắc. Chủ nghĩa duy vật lịch sử hoàn toàn không loại trừ việc nhà sử học khi nghiên cứu, lựa chọn và phân tích sử liệu tuân theo một tiêu chuẩn giá trị nào đó, nhưng cho rằng, tiêu chuẩn giá trị ấy hoàn toàn không được siêu hiện thực, siêu qui luật lịch sử, họ phải chịu sự chế ước của qui luật lịch sử. G. V. Plekhanov khi phê phán quan điểm lịch sử giá trị của Heinrich Rickert, nói: “Hiển nhiên mỗi nhà sử học khi lựa chọn sử liệu phải tuân theo một quan điểm giá trị nhất định, tách bản chất ra khỏi cái phi bản chất. Toàn bộ vấn đề nằm ở chỗ tính chất của giá trị đó như thế nào. Song trước câu hỏi này

¹ Heinrich Rickert: “Giới hạn hình thành khái niệm khoa học tự nhiên”, trang 401.

² Heinrich Rickert: “Triết học lịch sử”, trang 124.

hoàn toàn không thể trả lời như sau: giá trị ở đây thuộc về phạm trù giá trị văn hóa. Hoàn toàn không thể! Là nhà khoa học, nhà sử học cho rằng, cái gì giúp mình xác định quan hệ nhân quả của một số sự kiện hoặc quá trình là cái bản chất, còn những cái không liên quan là phi bản chất. Do đó điều chúng ta bàn tới ở đây quyết không phải là phạm trù giá trị mà Heinrich Rickert nói”¹.

Chính vì triết học lịch sử của chủ nghĩa Kant mới do trường phái Freiburg đại diện đối lập với chủ nghĩa duy vật lịch sử, mà họ thường bóp méo và công kích chủ nghĩa duy vật lịch sử. Ví dụ Windelband phản đối học thuyết của chủ nghĩa duy vật lịch sử cho rằng, nền tảng kinh tế quyết định kiến trúc thượng tầng, mà cho rằng trong sự tiến hóa của văn minh chẳng có nhân tố quyết định nào cả; kinh tế, chính trị, đạo đức... “thường độc lập với nhau”². Heinrich Rickert thì giải thích chủ nghĩa duy vật lịch sử là thứ quyết định luận kinh tế, cho rằng nó “biến toàn bộ lịch sử thành lịch sử kinh tế, sau đó lại biến thành khoa học tự nhiên”³, nên không thể nói rõ chân tướng lịch sử, không có tính khoa học. Heinrich Rickert cho rằng, chủ nghĩa duy vật lịch sử căn bản không phải là một môn khoa học, mà là do những người theo chủ nghĩa Marx xuất phát từ đảng phái chính trị của mình nghĩ ra. Ông phản đối kết luận chính trị là phải làm cách mạng do chủ nghĩa duy vật lịch sử đưa ra, đặc biệt phản đối kết luận về chủ nghĩa xã hội, ông cho rằng, Cương lĩnh chính trị của chủ nghĩa xã hội không phải được đưa ra trên cơ sở chủ nghĩa duy vật lịch sử”⁴. Một cá nhân có tiếp thu chủ nghĩa xã hội hay không, không có mối quan hệ tất nhiên với việc người ấy có tiếp thu chủ nghĩa duy vật lịch sử hay không. Lập trường này của Heinrich Rickert giống như lập trường của chủ nghĩa Kant mới. Điều này biểu hiện rõ nhất trong cái mà họ gọi là lý luận chủ nghĩa xã hội luân lý học.

§5. Chủ nghĩa xã hội luân lý học của chủ nghĩa Kant mới

Chủ nghĩa xã hội luân lý học là lý luận chủ yếu mà những người theo chủ nghĩa Kant mới dùng để phản đối chủ nghĩa xã hội khoa học. Luận điểm cơ bản

¹ “Nhận xét về một cuốn sách của Heinrich Rickert”, dẫn theo “Tuyển tập trước tác triết học của Plekhanov”, tập 3, (tiếng Trung), trang 585.

² Windelband: “Khái luận triết học”, trang 293.

³ Heinrich Rickert: “Khoa học tự nhiên và khoa học văn hóa”, (tiếng Nga), trang 159.

⁴ Heinrich Rickert: “Triết học lịch sử”, (tiếng Nga), trong Lời nói đầu.

của nó coi cơ sở luân lý của chủ nghĩa xã hội không phải là chủ nghĩa duy vật lịch sử của Marx, mà là luân lý học của Kant. Người đặt nền móng thật sự cho chủ nghĩa xã hội không phải K. Marx, mà là Kant.

Nói theo nghĩa hẹp, người luận chứng có hệ thống chủ nghĩa xã hội luân lý học là các vị theo chủ nghĩa Kant mới hậu kỳ, như Karl Vorander, Ludwig Woltmann (1871 -1907), Franz Staudinger (1849 -1921), Konrad Schmit (1863 -1932). Nhưng luận điểm cơ bản và tiền đề lý luận của chủ nghĩa xã hội luân lý học thì đã được các triết gia theo trường phái Freiburg và trường phái Marburg đề xuất từ sớm. Hai trường phái này đều phản đối quan điểm duy vật lịch sử, đều muốn xuất phát từ quan niệm luân lý đạo đức mà giải thích lịch sử xã hội, coi tiến bộ lịch sử là tiến bộ của quan niệm đạo đức.

Người đề xướng sớm nhất tư tưởng cơ bản của chủ nghĩa xã hội luân lý học là Hermann Cohen. Cohen cho rằng, quan điểm duy vật lịch sử của chủ nghĩa Marx là phiến diện, chỉ chú ý đến vấn đề kinh tế, đến chuyện ăn mặc, mà coi nhẹ luân lý xã hội, coi nhẹ ảnh hưởng của nguyên tắc đạo đức đối với xã hội. Trong khi theo Cohen, chỉ có nguyên tắc đạo đức mới là nguyên tắc thật sự của sự phát triển xã hội. Sự khác biệt giữa các xã hội khác nhau chẳng qua là sự khác biệt về quan niệm đạo đức xã hội. Về chủ nghĩa xã hội, Cohen cho rằng, nền tảng của nó không phải là “chủ nghĩa duy vật kinh tế”, mà là “chủ nghĩa duy tâm đạo đức”. “Chỉ cần chủ nghĩa xã hội xây dựng trên cơ sở chủ nghĩa duy tâm luân lý học, thì nó sẽ đứng”¹. Chủ nghĩa duy tâm luân lý học, theo Cohen, chính là chỉ chủ nghĩa duy tâm luân lý học của Kant. Cohen cho rằng chủ nghĩa xã hội là một xã hội lý tưởng, có đặc điểm là nguyên tắc đạo đức “mệnh lệnh tuyệt đối” của Kant đã trở thành tiêu chuẩn hành vi phổ biến của mọi người. Do đó Cohen cho rằng, luân lý học của Kant là lý luận của chủ nghĩa xã hội. Cohen trong cuốn “*Luân lý học của ý chí thuần túy*” có luận chứng điểm này, dẫn nội dung của ý chí tự do theo Kant như sau: “bạn phải hành động như thế, bất kể vào lúc nào, bất kể đối với bản thân hay với người khác, đều phải lấy “người” làm mục đích, quyết không được lấy “người” làm biện pháp”. Cohen cho rằng, tư tưởng này của Kant là tư tưởng xã hội chủ nghĩa. Bởi vì nó “bao hàm cương lĩnh đạo đức của thời cận đại và toàn bộ “lịch sử tương lai”². Mà cương lĩnh đạo đức này chính là cương lĩnh của chủ nghĩa xã hội, do đó Cohen tuyên bố Kant là người đặt nền móng cho lý luận chủ nghĩa xã hội.

¹ Cohen: “*Cơ sở luân lý học của Kant*”, (tiếng Đức), năm 1910.

² Cohen: “*Luân lý học của ý chí thuần túy*”, (tiếng Đức), năm 1921, trang 322.

Quan điểm của Cohen lấy luân lý học của Kant làm cơ sở lý luận của chủ nghĩa xã hội về sau đã được Karl Vorander, Ludwig Woltmann phát huy. Karl Vorander cho rằng, cần lấy “mệnh lệnh tuyệt đối” làm cơ sở xây dựng chủ nghĩa xã hội. Trong cuốn “*Chủ nghĩa xã hội hiện đại và luân lý học triết học*”, Vorander viết: “Không còn nghi ngờ gì nữa, chủ nghĩa xã hội hiện đại hoặc chủ nghĩa dân chủ trong hoạt động chính trị của mình đã vận dụng thủ pháp, mục đích và khẩu hiệu của luân lý học... Theo quan điểm của chủ nghĩa Kant mới, chủ nghĩa xã hội khoa học hiện đại ắt phải coi Kant là ông tổ của mình, đồng thời tán thành việc lấy nguyên tắc đạo đức của luân lý học Kant để chứng minh tính hợp lý của tư tưởng cải lương chủ nghĩa của nó”¹.

Ludwig Woltmann khi luận chứng chủ nghĩa xã hội luân lý học thì ngã sang khuynh hướng đa nguyên. Ông không hoàn toàn bài xích chủ nghĩa duy vật lịch sử, nhưng ông coi chủ nghĩa duy vật lịch sử là nguyên tắc kinh tế đơn thuần, sau đó đem nó hòa làm một với quan niệm đạo đức của Cơ Đốc giáo và của luân lý học Kant, thậm chí với lý niệm của Platon. Ông nói: “Khả năng duy nhất làm cho chủ nghĩa xã hội tránh khỏi sự tê liệt tinh thần, ấy là kết hợp quan niệm chủ nghĩa tập thể kinh tế và chủ nghĩa duy vật, nguyên tắc đạo đức và quan niệm tối cao của Platon, Jesus và Kant, thành một môn kinh tế học luân lý hoàn chỉnh”². Ở đây, nguyên tắc luân lý học có tác dụng quyết định.

Karl Vorander, Ludwig Woltmann cũng có phát triển chủ nghĩa xã hội luân lý học của Cohen hồi đầu. Lý luận của Cohen về cơ bản khi đó còn là thứ lý luận trừu tượng, tư biện, được phát ngôn trên giảng đường đại học, chứ họ chưa hề vận dụng lý luận đó trực tiếp vào hoạt động chính trị và xã hội thực tế. Karl Vorander, Ludwig Woltmann thì không thể, họ muốn đem lý luận chủ nghĩa xã hội luân lý học vận dụng vào thực tiễn chính trị cải lương chủ nghĩa của họ.

¹ Vorander: trong cuốn “*Phê phán triết học tư sản hiện đại*”, trang 26.

² Woltmann: “*Chủ nghĩa duy vật lịch sử*”, (tiếng Đức), trang 157.

CHƯƠNG 4

Chủ nghĩa Mach

§1. Khái luận về chủ nghĩa Mach

1. Nguồn gốc tư tưởng và đặc trưng lý luận của chủ nghĩa Mach

Chủ nghĩa Mach là một trường phái triết học lấy tên người sáng lập nó, nhà vật lý học, nhà triết học Áo E. Mach. Chủ nghĩa Mach rất giống quan điểm cơ bản của chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán do nhà triết học Đức R. Avenarius đề xướng cùng thời kỳ, đến mức hai thuật ngữ này thường có thể thay thế cho nhau. Sau khi E. Mach và R. Avenarius đề xướng lý luận của mình vào thập niên 70 thế kỷ 19, họ nhanh chóng được một số triết gia hưởng ứng. Trong số này có Josef Petzoldt (1862-1929), Rudolf Willy (1885-1920). Thế là một trường phái triết học mới ra đời. Đến cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20, chủ nghĩa Mach lưu truyền tại nhiều nước châu Âu.

Về nguồn gốc tư tưởng, chủ nghĩa Mach kế tục truyền thống chủ nghĩa kinh nghiệm cận đại. E. Mach thừa nhận về mặt triết học, ông đi theo con đường xuất phát từ Kant trở lại G. Berkeley và D. Hume. Nhưng những người theo chủ nghĩa Mach không tán thành chủ nghĩa duy tâm chủ quan của G. Berkeley. Họ tuy lấy kinh nghiệm làm xuất phát điểm của triết học, song cho rằng kinh nghiệm đã không phải là cảm giác biết và quan niệm được Thượng đế gọi nên trong lòng người, cũng không phải là ý thức tâm lý chủ quan thuần túy, mà là vật trung tính vượt ra khỏi sự đối lập tâm - vật. Họ muốn xây dựng một thứ triết học trung lập, vượt qua sự đối lập duy vật-duy tâm của triết học truyền thống. Về mặt này, họ kế thừa yêu cầu của chủ nghĩa thực chứng vượt qua siêu hình học, có khi họ tự xưng triết học của mình là chủ nghĩa thực chứng, thừa nhận có quan hệ tư tưởng với Comte, Spencer.

Song chủ nghĩa Mach vẫn có điểm khác với chủ nghĩa thực chứng của Comte, Spencer.

Thứ nhất, Comte, Spencer cho rằng triết học hết như khoa học cần lấy lĩnh vực hiện tượng làm giới hạn, về vấn đề bản chất của thế giới là vật chất hay tinh thần, thì năng lực nhận thức của con người không giải quyết nổi, không thuộc về phạm vi nhận thức. Nhưng từ đó họ chưa hề phủ định sự tồn tại của vấn đề bản chất này. Những người theo chủ nghĩa Mach cho rằng quan điểm đó còn tàn dư của siêu hình học. Họ chủ trương thủ tiêu vấn đề bản chất và tồn tại bên ngoài phạm vi hiện tượng, cho rằng thế giới mà khoa học và nhận thức của con người động chạm tới là thế giới kinh nghiệm; sự phân biệt vật chất với tinh thần, chủ quan với khách quan chỉ là sự phân biệt trong nội bộ kinh nghiệm.

Thứ hai, Comte, Spencer cho rằng, nhiệm vụ nghiên cứu chủ yếu của triết học là liên kết các môn khoa học cụ thể lại với nhau, xây dựng một hệ thống triết học tổng hợp, nó sẽ miêu tả một bức tranh thế giới bao trùm hết thấy, sẽ phát hiện qui luật của tự nhiên bất biến. Chủ nghĩa Mach thì vứt bỏ việc xây dựng một hệ thống thế giới kiểu đó. Giống như trường phái Marburg theo chủ nghĩa Kant mới, họ quy triết học là nhận thức luận của khoa học. Nhiệm vụ của nó chỉ là vì mục đích thực tiễn mà miêu tả các phù hiệu, ký hiệu và quan hệ giữa chúng; đồng thời xác định nguyên tắc điều tiết quan hệ đó, chứ không nghiên cứu vấn đề nhận thức có phản ánh hoặc phù hợp thực tại và bản chất của thế giới hay không. Họ cũng muốn qua đây loại trừ thuyết bất khả tri của Comte, Spencer cho rằng không thể nhận thức những cái ở bên ngoài hiện tượng.

Thứ ba, chủ nghĩa thực chứng của Comte, Spencer và chủ nghĩa Mach đều muốn chiếu theo sự phát triển của khoa học tự nhiên cận đại để xây dựng lại triết học. Thành tựu khoa học chủ yếu mà chủ nghĩa thực chứng viện dẫn là thuyết tiến hóa sinh vật của Darwin, còn chủ nghĩa Mach thì có thể nói là sản phẩm của cuộc cách mạng vật lý học hiện đại cuối thế kỷ 19. Cuộc cách mạng ấy đã thúc đẩy mạnh mẽ sự thay đổi phương thức tư duy triết học.

Do chủ nghĩa Mach có cải biến và phát triển chủ nghĩa thực chứng, nên người ta gọi nó là chủ nghĩa thực chứng mới hoặc chủ nghĩa thực chứng đời thứ hai. Những người theo chủ nghĩa Mach cũng tự tuyên bố triết học của họ là “chủ nghĩa thực chứng mới nhất”, “chủ nghĩa thực chứng của khoa học tự nhiên mới nhất”.

2. Sự ra đời và lưu truyền của chủ nghĩa Mach

Chủ nghĩa Mach không phải do một thiếu số triết gia như E. Mach, Avenarius ngẫu nhiên đề xướng, mà là một bộ phận hợp thành của trào lưu tư tưởng mang tính quốc tế, xuất hiện cuối thế kỷ 19, muốn phục hồi và đổi mới chủ nghĩa kinh nghiệm, vượt qua siêu hình học truyền thống. Chủ nghĩa Kant mới và thuyết nội tại xuất hiện ở nước Đức bấy giờ cùng chủ nghĩa Mach hết sức giống nhau. E. Mach và R. Avenarius cũng nhanh chóng tìm được những người hưởng ứng ở các quốc gia châu Âu khác như Anh, Pháp. Ví dụ, nhà vật lý học Anh Karl Pearson (1857-1936) trong cuốn “*Nhập môn khoa học*” (năm 1892) có trình bày một số tư tưởng giống hết tư tưởng của E. Mach và R. Avenarius. Lý luận của nhà khoa học Pháp Pierre Duhem (1861-1916) cũng có thể quy về chủ nghĩa Mach. Mặc dù mỗi người ấy có đặc điểm riêng, song chính họ cũng thừa nhận khuynh hướng lý luận chung của họ. E. Mach nói: “Hiện nay tôi phát hiện có không ít các triết gia, như các nhà thực chứng luận, các nhà kinh nghiệm phê phán luận, các đại biểu triết học nội tại và một số nhà khoa học tự nhiên họ hoàn toàn không quen biết nhau, song lại đi cùng một con đường, con đường này tuy có những khác biệt cá nhân, song hầu như cùng gặp nhau ở một điểm”¹. Điểm gặp nhau ấy chính là khuynh hướng lý luận chung của họ.

Sự xuất hiện điểm gặp nhau của các nhà triết học phương Tây có quan hệ mật thiết với sự phát triển khoa học tự nhiên cuối thế kỷ 19, đặc biệt với cuộc cách mạng trong vật lý học. Cuộc cách mạng ấy đã lật đổ các khái niệm của

¹ E. Mach: “*Phân tích cảm giác*”, Thương vụ ấn thư quán, năm 1986, trang 5-6.

khoa học tự nhiên dĩ vãng về vật chất, thế giới, do đó cũng làm rung chuyển cái hệ thống triết học tổng hợp mà Comte, Spencer tuyên bố là miêu tả được bức tranh toàn thế giới. Chủ nghĩa thực chứng được ca ngợi đã không còn thích hợp với sự phát triển mới nhất của khoa học, nó phải thay đổi hình thái của mình. Chủ nghĩa Mach chính là đáp ứng nhu cầu này. Nó vừa kế thừa quan điểm triết học cơ bản của chủ nghĩa thực chứng, mặt khác, nó đưa ra cách giải thích những biến đổi mới trong khoa học tự nhiên, đồng thời tiến lên một bước xây dựng phương pháp nhận thức mới cho khoa học tự nhiên. Về mặt này quả thật họ có đóng góp quan trọng, song vẫn còn quá phiến diện.

Do chủ nghĩa Mach nêu khẩu hiệu thể hiện những biến đổi mới nhất trong khoa học tự nhiên, các đại biểu của nó lại là các nhà khoa học tự nhiên lỗi lạc đương thời, nên nó nhanh chóng tranh thủ được cảm tình của rất nhiều nhà trí thức quan tâm đến khoa học ở phương Tây, được họ coi là triết học khoa học mới nhất. Trong các trường phái triết học tại Đức, Áo, chủ nghĩa Mach không chỉ đẩy lùi chủ nghĩa thực chứng già cỗi, mà còn chiếm địa vị chủ đạo thay thế chủ nghĩa Kant mới. Ở các quốc gia khác tại phương Tây, chủ nghĩa Mach cũng thành trào lưu.

Đa số các nhà chính trị theo triết học chủ nghĩa Mach khá sáng suốt, có người còn ủng hộ phong trào công nhân và khuynh hướng xã hội chủ nghĩa. Điều này khiến cho chủ nghĩa Mach có ảnh hưởng nhất định đối với phong trào công nhân ở các nước châu Âu cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20. Đảng dân chủ xã hội ở các nước Đức, Áo và một số vị trong Đệ nhị Quốc tế đều muốn dùng chủ nghĩa Mach bổ sung và sửa đổi chủ nghĩa Marx. Tạp chí “Đấu tranh” của Đảng dân chủ xã hội Áo và tạp chí “Thời đại mới” của Đảng dân chủ xã hội Đức đã đăng nhiều bài lấy danh nghĩa chủ nghĩa Marx tuyên dương chủ nghĩa Mach.

Đầu thế kỷ 20, chủ nghĩa Mach trở thành trường phái triết học mới nhất ở nước Nga. Phái Dân túy trực tiếp dùng chủ nghĩa Mach công kích chủ nghĩa Marx của Đảng dân chủ xã hội Nga. Nội bộ đảng này cũng có một số người tán thưởng chủ nghĩa Mach. Sau thất bại của cuộc cách mạng Nga năm 1905, những người này chán ngán về chính trị, về triết học thì họ ngả sang chủ nghĩa Mach, thậm chí xuất phát từ chủ nghĩa Mach mà phê phán chủ nghĩa Marx. Đại biểu chủ yếu có Bogdanov, Bacharov, Valentinov. Cuộc tranh luận giữa chủ nghĩa Marx và chủ nghĩa Mach đã từ triết học chuyển sang đấu tranh chính trị là có cần làm cách mạng hay không. Trước tác nổi tiếng của V. I. Lenin “Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán” được viết chính là đáp ứng

nhu cầu cuộc đấu tranh chính trị này, bởi vì sự phê phán của Lenin đối với chủ nghĩa Mach ở mức độ rất lớn có ý nghĩa phê phán chính trị.

§2. Yếu tố nhất nguyên luận của Mach

1. Hoạt động sinh thời của E. Mach và khuynh hướng cơ bản của triết học E. Mach

Ernst Mach (1838-1916) ra đời trong một gia đình giáo sư ở một nơi nay thuộc Czech. Ban đầu học ở nhà dưới sự hướng dẫn của cha, 15 tuổi vào trường trung học, sau khi tốt nghiệp thì vào Trường đại học Vienna học số học và vật lý học, 22 tuổi tốt nghiệp, nhận học vị tiến sĩ. Sau đó ông làm gia sư, làm giáo sư ngoài biên chế ở Trường đại học Vienna.

Năm 1864, E. Mach làm giáo sư số học ở Trường đại học Graz, từ năm 1867 làm giáo sư vật lý ở Trường đại học Praha, từng hai lần làm Hiệu trưởng trường này. Bắt đầu từ năm 1895, chủ trì việc xây dựng hội thảo lý luận và lịch sử khoa học quy nạp cho Trường đại học Vienna, tôn chỉ của hội thảo là thực hiện khái quát triết học đối với khoa học tự nhiên. Từ đây E. Mach được coi là một trong những nhà triết học khoa học sớm nhất ở phương Tây hiện đại. Năm 1901, E. Mach nghỉ hưu, song vẫn ở lại Vienna hoạt động triết học. Năm 1901-1913 được bầu làm nghị sĩ Thượng viện Áo. Trong hoạt động nghị viện, E. Mach tỏ thái độ đồng tình với phong trào công nhân. E. Mach chơi thân với Chủ tịch Đảng dân chủ xã hội Áo bấy giờ.

E. Mach hoạt động chủ yếu như một nhà khoa học tự nhiên. Trong nhiều môn học thuộc lĩnh vực khoa học tự nhiên, đặc biệt trong vật lý học, như âm học, điện học, khí động lực học, quang học, nhiệt lực học, E. Mach đều có công trình; có nhiều thuật ngữ lấy tên ông, như số Mach, dài Mach. E. Mach còn muốn ứng dụng vật lý học vào việc nghiên cứu sinh lý học, tâm lý học và thu được kết quả mang tính sáng tạo. Điều đáng nói là E. Mach nghiên cứu rất sâu lịch sử khoa học (chủ yếu là lịch sử vật lý học) với thái độ phê phán. E. Mach cho rằng nghiên cứu lịch sử khoa học không chỉ để hiểu lịch sử, mà quan trọng hơn là để hiểu hiện tại và tương lai của khoa học, từ đó thúc đẩy khoa học phát triển. Trong cuốn *"Lực học và khái luận phê phán lịch sử phát triển của nó"*

(từ đây gọi tắt là “*Lực học*”) xuất bản năm 1883, E. Mach đánh giá cao công hiến của Newton cho khoa lực học, lại phê phán quan niệm thời gian và không gian tuyệt đối của Newton, cho rằng không hề có thời gian và không gian tuyệt đối, vĩnh hằng bất biến; cùng với sự thay đổi của điều kiện kinh nghiệm, thời gian và không gian cũng sẽ biến đổi. E. Mach còn đề xuất nguồn gốc quán tính trong tác dụng qua lại giữa các bộ phận còn lại của vật thể và vũ trụ. Những cái đó là gợi ý lớn cho thuyết tương đối của A. Einstein. A. Einstein đã thừa nhận ông tiếp tục công việc của E. Mach. Nếu không có E. Mach, ông không thể đưa ra thuyết tương đối. Do vậy A. Einstein gọi E. Mach là “người dẫn đường của thuyết tương đối”. Thành tựu khoa học tự nhiên của E. Mach khiến ông trở thành một trong những nhân vật nổi tiếng nhất trong lịch sử khoa học tự nhiên cuối thế kỷ 19, đầu thế kỷ 20.

Hoạt động khoa học tự nhiên của E. Mach trước sau gắn liền với triết học. Từ hồi còn đi học số học và vật lý học, E. Mach đã rất mê triết học, đã đọc các trước tác của Kant, Berkeley, Hume và chịu ảnh hưởng của họ. Sau khi E. Mach dạy học ở Trường đại học Praha và Vienna, E. Mach kết hợp nghiên cứu khoa học tự nhiên với triết học, muốn tìm cơ sở triết học cho lý luận và phương pháp của khoa học tự nhiên. Một số tác phẩm khoa học tự nhiên của E. Mach đều có nội dung triết học phong phú. Thông qua bàn luận về một môn khoa học tự nhiên cụ thể để trình bày tư tưởng triết học, có thể nói là một đặc điểm quan trọng trong hoạt động học thuật của E. Mach. Trước tác chủ yếu nhất của E. Mach “*Phân tích cảm giác*” (1886) và tác phẩm về cuối “*Nhận thức và sai lầm*” (1905) cũng thể hiện rõ khuynh hướng này. “*Phân tích cảm giác*” chứa đựng rất nhiều tư liệu tâm lý học, ở mức độ nhất định cũng có thể nói đó là một trước tác tâm lý học.

E. Mach hoạt động khoa học và triết học vào cuối thế kỷ 19, khi khoa học tự nhiên đã đạt tới sự phát triển mang tính cách mạng. Đại bộ phận các nhà khoa học đương thời vẫn còn quan điểm tự nhiên máy móc (quan điểm này nay đã lung lay mạnh), một bộ phận thì ngả sang chủ nghĩa phi lý mới xuất hiện (chủ nghĩa này phê phán khoa học và lý tính). E. Mach thì giữ lập trường tán thành phát triển khoa học và tin tưởng vào chân lý khoa học, nên phủ định và phê phán cả hai khuynh hướng kể trên, muốn tìm chỗ đứng mới cho sự phát triển khoa học, một số công việc ông làm trên phương diện này có ý nghĩa tích cực. Song E. Mach không tiếp thu phép biện chứng duy vật của chủ nghĩa Marx bấy giờ đã xuất hiện. E. Mach từng bị cuốn hút bởi tác phẩm của Joseph Dietzgen, nhà lý luận của phong trào công nhân Đức, một người độc lập đi theo con đường phép biện chứng duy vật, song E. Mach lại không tiếp thu lập

trường triết học của Dietzgen. Từ nhỏ E. Mach đã tiếp xúc và chịu ảnh hưởng các trước tác của Kant, Berkeley, Hume, nên lại ngã sang chủ nghĩa thực chứng bấy giờ đã xuất hiện, hi vọng dùng chủ nghĩa thực chứng làm thứ triết học có thể giải thích thành tựu khoa học đương thời và cung cấp công cụ nhận thức để phát triển khoa học xa thêm.

2. Lý luận yếu tố thế giới

E. Mach nhiều lần nói rằng ông chỉ là một nhà khoa học tự nhiên, không phải là nhà triết học, không định xây dựng một hệ thống triết học bao trùm tất cả, chỉ nghiên cứu nhận thức luận khoa học tự nhiên, tìm con đường phù hợp để giải quyết vấn đề cụ thể của khoa học tự nhiên. Trong cuốn “Phân tích cảm giác” ở lời nói đầu, E. Mach viết: “Cuốn sách này hoàn toàn không định giải quyết mọi vấn đề, mà chỉ muốn tạo ra một sự chuyển biến về mặt nhận thức luận, sự chuyển biến này sẽ làm cho nhiều bộ môn nghiên cứu khoa học khá xa nhau sẽ hợp tác với nhau, từ đó chuẩn bị giải quyết các vấn đề chi tiết quan trọng của khoa học”¹.

Chính căn cứ mục tiêu này, E. Mach muốn vượt qua khuôn khổ triết học siêu hình bao gồm cả chủ nghĩa duy vật lẫn chủ nghĩa duy tâm, đi tìm một nhận thức luận và phương pháp luận kết hợp các môn khoa học tự nhiên với nhau, tìm cơ sở chung cho các khoa học khác nhau. Đó cũng chính là lý luận triết học mà đa số các nhà thực chứng chủ nghĩa đề xướng. Ở E. Mach, thứ lý luận đó mang hình thái lý luận yếu tố thế giới (hoặc gọi là yếu tố nhất nguyên luận).

2.1. Xuất phát điểm của lý luận (thuyết) yếu tố

E. Mach không hề che giấu việc ông xuất phát từ chủ nghĩa duy tâm đi xây dựng lý luận yếu tố: “Quan điểm của tôi quá khứ là từ một giai đoạn của chủ nghĩa duy tâm phát triển lên, giai đoạn ấy hiện còn dấu vết trong phương diện biểu đạt của tôi; các dấu vết ấy thậm chí trong tương lai cũng sẽ không mất hẳn. Bởi vì theo tôi thấy, con đường từ chủ nghĩa duy tâm đi tới quan điểm của triết học là ngắn nhất và tự nhiên nhất”².

E. Mach trình bày quan điểm chủ nghĩa duy tâm như thế nào? Trong cuốn “Lịch sử và nguồn gốc định luật giữ bền công”, E. Mach phủ định đối tượng nghiên cứu khoa học là thế giới vật chất ở bên ngoài con người, cho rằng bất kể

¹ E. Mach: “Phân tích cảm giác”, Thương vụ ấn thư quán, năm 1986, trang 2.

² Sách đã dẫn, trang 278.

tâm lý học hay vật lý học, đều chỉ liên quan đến ý thức (biểu tượng, cảm giác) của con người. Vật thể mà vật lý học nghiên cứu không phải là đối tượng khách quan nằm ngoài ý thức con người, mà chỉ là quan hệ giữa các cảm giác của con người; ý thức tâm lý mà tâm lý học nghiên cứu không phải là cái ý thức sản phẩm của hệ thống thần kinh và đại não, mà là tồn tại thứ nhất. Cảm giác (hoặc biểu tượng) không phản ánh vật thể, ngược lại, vật thể là phù hiệu quan hệ giữa các cảm giác. Vật thể là phức hợp cảm giác - đó là tư tưởng cơ bản do E. Mach đề xuất lúc bấy giờ. Tư tưởng này về mặt logic ắt rút ra kết luận của chủ nghĩa duy tâm chủ quan và duy ngã, rằng cả thế giới đều là cảm giác của ta.

Bản thân E. Mach cũng biết rằng một kết luận như thế không thể được khoa học tự nhiên chấp nhận, nên về sau ông thù địch phá phạm vi của nó. Ví dụ ông nói: “Một nhà khoa học tự nhiên bảo tôi rằng thuyết duy ngã là quan điểm triệt để duy nhất, khiến tôi kinh ngạc”¹. Thuyết duy ngã chỉ phù hợp với người trầm tư mặc tưởng, sống cho qua ngày đoạn tháng, không phù hợp với nhà khoa học tự nhiên có tư duy nghiêm túc. Chính là để giúp nhà triết học thoát khỏi siêu hình học bao gồm chủ nghĩa duy tâm chủ quan lẫn thuyết duy ngã, kiên trì phương pháp tư duy khoa học mà E. Mach đưa ra thuyết yếu tố.

2.2. Nội dung chủ yếu của thuyết yếu tố

Từ năm 1875, trong cuốn “*Phân tích cảm giác*”, E. Mach đã nêu ra quan điểm cơ bản của thuyết yếu tố. E. Mach viết: “Hiện tượng có thể phân giải thành các yếu tố, các yếu tố được cho là có quan hệ với một quá trình nhất định của vật thể (thân thể), ta gọi chúng là cảm giác”². Sau đó, E. Mach trình bày và phát triển thuyết yếu tố tỉ mỉ hơn. Thì ra cái ông gọi là “tồn tại thứ nhất”, ấy là cảm giác cá nhân, bản ngã, “vật” là phức hợp cảm giác. Bây giờ E. Mach nói khác đi: “Không phải bản ngã, mà yếu tố mới là tồn tại thứ nhất”. “Đối với chúng ta, vật chất không phải là cái có trước; chỉ bằng nói rằng cái đó là một số yếu tố (trong một quan hệ đã biết, chúng được gọi là cảm giác)”³.

Các loại cảm giác (yếu tố) âm thanh, màu sắc, nhiệt độ, áp lực, không gian, thời gian... kết hợp với nhau theo các kiểu khác nhau, trong sự kết hợp ấy, có bộ phận thay đổi vô chừng, giây lát đã biến mất; có bộ phận ổn định lâu dài. Cái sau được ghi sâu trong trí nhớ, được thể hiện bằng ngôn ngữ, được gọi là vật thể. Do đó, cái gọi là vật thể, vật chất chẳng qua là thể phức hợp tương đối

¹ E. Mach: “*Phân tích cảm giác*”, Thương vụ ấn thư quán, năm 1986, trang 276.

² Sách đã dẫn, trang 13.

³ Sách đã dẫn, trang 18.

ổn định các yếu tố cảm tính, biểu thị phù hiệu tư tưởng được tạo nên một cách không tự giác, hết sức tự nhiên của thể phức hợp đó. Cũng có thể nói, vật chất là “một loại quan hệ hợp qui luật giữa các yếu tố (cảm giác)”¹.

Bất kể là các giác quan khác nhau của một người, hay là của những người khác nhau, cảm giác của họ đều dựa vào nhau mà tồn tại, phát sinh theo qui luật, vật chất là sản phẩm của sự tồn tại dựa vào nhau đó. Do vậy, rời bỏ yếu tố thì sẽ không có vật thể và thế giới. “Về vật chất, về thế giới, chúng ta chỉ biết nó là quan hệ hàm số các yếu tố cảm tính của một hay nhiều người khác nhau. Phàm những cái trong điều kiện nhất định không thể có ảnh hưởng đến nội dung ý thức, yếu tố cảm tính của cá nhân này cá nhân kia, đều không có thực”. Cái “bản ngã” của thực thể tinh thần trong triết học truyền thống cũng là thể phức hợp các yếu tố. Không gian, thời gian và các thứ khác trong triết học truyền thống cũng được coi là vật có thực cũng đều là sản phẩm của yếu tố.

Yếu tố là gì? E. Mach nhắc đi nhắc lại đó là cảm giác. Nói vật và thế giới là phức hợp yếu tố, tức là nói chúng là phức hợp cảm giác. Cảm giác là cảm giác bản ngã, yếu tố cũng là cảm giác bản ngã. “Khi bản ngã không còn cảm giác được màu xanh, khi bản ngã chết đi, thì yếu tố màu xanh sẽ không còn xuất hiện trong thể phức hợp quen thuộc nữa”². Nhưng E. Mach muốn tạo cho người ta ấn tượng: dường như nói vật là phức hợp cảm giác thì dễ làm cho người ta nghĩ rằng nó chỉ là cái chủ quan, tâm lý, có tính phiến diện; nếu nói vật là do yếu tố tạo nên, thì có thể khắc phục tính phiến diện ấy. E. Mach nói: “Tri giác và biểu tượng, ý chí, tình cảm, tóm lại, toàn bộ thế giới bên trong và thế giới bên ngoài, đều do một thiểu số yếu tố cùng loại tạo nên, chẳng qua sự liên kết các yếu tố ấy có khi tạm thời, có khi lâu bền mà thôi. Thông thường người ta gọi các yếu tố ấy là cảm giác, nhưng vì danh từ này mang tính học thuyết phiến diện, nên chúng tôi thà chỉ gọi là yếu tố”. Đã lấy yếu tố thay thế cảm giác, thì nhiệm vụ của khoa học từ chỗ nghiên cứu quan hệ giữa các cảm giác biến thành nghiên cứu quan hệ giữa các yếu tố. “Mọi nghiên cứu đều phải tìm hiểu phương thức liên kết các yếu tố”³.

Vì sao dùng yếu tố thay thế cảm giác sẽ tránh được tính phiến diện? Luận cứ chủ yếu E. Mach nêu ra là: yếu tố xem ra không là cái chủ quan, tâm lý thuần túy như cảm giác; cũng không phải là thứ vật chất vượt ra khỏi phạm vi cảm giác, kinh nghiệm, như chủ nghĩa duy vật nói, mà nó là cái phi tâm phi vật,

¹ E. Mach: “*Phân tích cảm giác*”, Thương vụ ấn thư quán, năm 1986, trang 255.

² Sách đã dẫn, trang 18.

³ Sách đã dẫn, trang 17.

hay là cái trung tính vượt qua sự đối lập tâm - vật. Bản thân yếu tố không chỉ thực thể tinh thần hay vật chất, mà chỉ một giả thiết, một quan hệ hàm số. Chỉ trong mỗi quan hệ nhất định, tức là trong mỗi quan hệ dựa vào nhau tồn tại, mới tồn tại, mới thành vật thể tâm lý hoặc vật thể vật lý. Tuy yếu tố là cảm giác, song chỉ khi yếu tố nằm trong mỗi quan hệ tâm lý hoặc vật lý nhất định thì mới là cảm giác. E. Mach nói: “Hễ sử dụng đồng thời hai thuật ngữ “cảm giác” và “thể phức hợp cảm giác”, “yếu tố” và “thể phức hợp yếu tố”, hoặc khi dùng cái trước thay thế cái sau, thì bạn đọc ắt phải luôn nhớ rằng chỉ trong mỗi quan hệ ấy, chỉ trong quan hệ hàm số dựa vào nhau mà tồn tại, thì yếu tố mới là cảm giác”¹.

Làm thế nào thuyết minh cụ thể quan hệ dựa vào nhau mà tồn tại của yếu tố ?

E. Mach chia yếu tố ra ba loại: ABC, KLM và $\alpha\beta\gamma$. ABC đại diện cho yếu tố vật lý, như màu sắc, âm thanh, chúng tạo thành vật thể. KLM đại diện cho yếu tố sinh lý, như hệ thống thần kinh, các mô võng mạc, chúng tạo nên cơ thể. $\alpha\beta\gamma$ đại diện cho yếu tố tâm lý, như ý chí, trí nhớ, ấn tượng, chúng tạo nên bản ngã của con người. Ba loại yếu tố này không tồn tại độc lập, mà ảnh hưởng lẫn nhau. ABC có ảnh hưởng đến $\alpha\beta\gamma$ và $\alpha\beta\gamma$ cũng ảnh hưởng đến ABC, hai loại yếu tố này ảnh hưởng lẫn nhau đều thông qua KLM. KLM là trung gian giữa ABC và $\alpha\beta\gamma$. Cả thế giới tồn tại trong quan hệ qua lại giữa ba loại yếu tố ABC, KLM và $\alpha\beta\gamma$.

Yếu tố tuy có phân biệt yếu tố vật lý và yếu tố tâm lý, song chúng hoàn toàn không tồn tại cô lập, mà là quan hệ với nhau, tương thông với nhau. Ví dụ, khi yếu tố A (màu xanh của lá cây) kết hợp với cảm giác không gian nhất định (yếu tố B), với xúc giác nhất định (yếu tố C), với quang tuyến B (yếu tố D), phát sinh quan hệ dựa vào nhau tồn tại, thì A sẽ là yếu tố vật lý; khi A phát sinh quan hệ dựa vào nhau tồn tại với yếu tố XYZ của mô võng mạc, nó sẽ trở thành yếu tố tâm lý. Trong hai loại quan hệ dựa vào nhau tồn tại đó, bản tính của A không hề thay đổi “Do vậy, ta thấy không phải là sự đối lập yếu tố tâm lý và yếu tố vật lý, mà là tính đồng nhất đơn giản các yếu tố đó”². Giới hạn giữa yếu tố tâm lý và yếu tố vật lý hoàn toàn là thực dụng và chế định”³. Sự khác nhau giữa chúng không phải là sự khác nhau về tính chất, mà là sự khác nhau về phương thức kết hợp. Theo E. Mach, sự đối lập giữa “vật thể” và “bản ngã”,

¹ E. Mach: “*Phân tích cảm giác*”, Thương vụ ấn thư quán, năm 1986, trang 12.

² Sách đã dẫn, trang 35.

³ Sách đã dẫn, trang 239.

vật chất và tinh thần trong triết học truyền thống, nếu dùng quan hệ dựa vào nhau tồn tại để giải thích, sẽ biến mất. E. Mach tuyên bố: “Sự đối lập giữa bản ngã và thế giới, cảm giác (hiện tượng) và vật thể sẽ biến mất, chỉ cần xem xét quan hệ giữa ba loại yếu tố ABC, KLM và $\alpha\beta\gamma$.”¹ “Như thế chúng ta sẽ không nhìn thấy cái giới hạn trước đây chỉ ra giữa vật thể với cảm giác, bên trong với bên ngoài, thế giới vật chất với thế giới tinh thần nữa”². Do đó, E. Mach tuyên bố đã khắc phục tính phiến diện “nhị nguyên luận tâm vật” đối lập vật chất với tinh thần trong triết học truyền thống; tạo nên một kết cấu vũ trụ “nhất nguyên luận, thống nhất”³. E. Mach tuyên bố yếu tố nhất nguyên luận này không chỉ tránh được tính phiến diện của chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, mà còn bổ sung cho lý luận thực tại.

2.3. Thuyết yếu tố và việc vượt qua siêu hình học truyền thống

Khuynh hướng vượt qua sự phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật trong triết học cận đại là trào lưu khá phổ biến trong triết học phương Tây hiện đại. Thuyết yếu tố của E. Mach là một hình thức biểu hiện đặc biệt trong trào lưu đó. Bản thân việc vận dụng như thế nào quan điểm của chủ nghĩa Marx để đánh giá sự vượt qua này của triết học hiện đại, đã là một vấn đề khá phức tạp. Do việc vượt qua này của chủ nghĩa Mach lại gắn liền với việc một số tín đồ của chủ nghĩa Mach công kích chủ nghĩa Marx, thành thử việc đánh giá càng thêm phức tạp. Về mặt này nếu khẳng định một cách đơn giản chủ nghĩa Mach, sẽ có nghĩa là phủ định chủ nghĩa Marx. Ở đây vấn đề quan trọng nhất là cần lý giải thích đáng lý luận tương quan giữa chủ nghĩa Mach và chủ nghĩa Marx.

Suy cho cùng, thuyết yếu tố của E. Mach quả thật như giới triết học Nga từng phê phán, chưa hề vượt qua phạm vi chủ nghĩa duy tâm chủ quan. Đó là vì:

Thứ nhất, yếu tố vật lý của E. Mach do ABC đại diện không phải là tồn tại vật chất khách quan ở bên ngoài ý thức con người. E. Mach nói; “Thoạt nhìn, hình như ABC tách rời bản ngã mà tồn tại độc lập, nhưng xét kỹ một chút thì đã biến mất”⁴. Bởi vì sự tồn tại của chúng phải lấy cơ thể con người làm điều kiện, sự tồn tại của chúng bị quyết định bởi trạng thái cơ thể con người. “Khảo sát kỹ cho thấy, ABC... là do KLM cùng quyết định. Một khối lập thể

¹ E. Mach: “*Phân tích cảm giác*”, Thương vụ ấn thư quán, năm 1986, trang 10.

² Sách đã dẫn, trang 13.

³ Sách đã dẫn, trang 240.

⁴ Sách đã dẫn, trang 7.

vuông, nhìn gần thấy lớn, nhìn xa thấy nhỏ; mắt bên trái thấy nó thế này, mắt bên phải thấy nó thế kia; có khi nó bị nhìn thành hai; giả sử nhắm mắt lại, sẽ hoàn toàn không thấy nữa”¹. Câu này của E. Mach chứng tỏ sự tồn tại của yếu tố vật lý dựa vào cơ thể người là chỉ dựa vào cảm giác của con người. E. Mach dùng tính tương đối của cảm giác con người để phủ định tính thực tại của đối tượng bên ngoài được cảm giác phản ánh.

Thứ hai, yếu tố tâm lý $\alpha\beta\gamma$... thông qua yếu tố sinh lý KLM... tiếp nhận ảnh hưởng của yếu tố vật lý ABC, cũng không phủ định cảm giác, tư tưởng của con người là kết quả tác động của đối tượng vật chất đến cơ quan cảm giác và tư duy của con người. E. Mach nói: “Có người cho rằng thế giới là do một thứ thần bí tạo nên, thứ thần bí ấy cùng với thứ thần bí khác là bản ngã tác dụng với nhau, thông qua tác dụng qua lại đó dè ra cảm giác mà kinh nghiệm có thể tới được... Chúng tôi cho rằng thế giới hoàn toàn không như vậy”². Cái E. Mach gọi là “thứ thần bí” tạo nên thế giới ở đây là chi vật chất khách quan không tùy thuộc vào cảm giác, tư tưởng của con người. E. Mach khẳng định dứt khoát cảm giác không phải là sản phẩm tác dụng qua lại giữa “thứ thần bí” với bản ngã.

E. Mach đã phủ định tính thực tại khách quan của đối tượng vật chất, lại phủ định cảm giác và tư tưởng (được lấy làm yếu tố) không phải bắt nguồn từ tác dụng của đối tượng khách quan đối với chủ thể, chủ thể chỉ là yếu tố chủ quan tự sinh. Quan điểm này rốt cuộc sẽ đi theo chủ nghĩa duy tâm chủ quan. Như vậy thì E. Mach tất nhiên chưa thể vượt qua sự đối lập duy vật duy tâm.

Nhưng đó chỉ là suy cho cùng như thế, chứ E. Mach giống như rất nhiều triết gia phương Tây chống siêu hình học truyền thống, đều cố vượt qua khái niệm thực thể vật chất và tinh thần tuyệt đối, cho rằng thế giới mà triết học và khoa học nghiên cứu không phải là thế giới tự tại, ở ngoài phạm vi nhận thức và hành động của con người, mà là cái thế giới đối diện với con người, hoặc nói là thế giới nhân hóa. E. Mach nói thuyết yếu tố là tồn tại phi tâm phi vật, cũng là tâm là vật, chính là thể hiện ý đồ đó của ông. Đối với ý đồ đó của ông, ta không nên phủ định một cách đơn giản.

Tóm lại, E. Mach đề xướng thuyết yếu tố là muốn vượt qua siêu hình học truyền thống lấy sự phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật làm đặc trưng, hoàn toàn không phải là để tuyên dương chủ nghĩa duy tâm chủ quan. Nhưng do thuyết yếu tố của E. Mach còn thiếu sót nghiêm trọng (nhất là coi nhẹ tác

¹ E. Mach: “*Phân tích cảm giác*”, Thương vụ ấn thư quán, năm 1986, trang 7.

² Sách đã dẫn, trang 23.

dụng của thực tiễn), khi vận dụng để giải thích nhiều vấn đề triết học và khoa học, thường không hoàn chỉnh, thậm chí tự mâu thuẫn, nên cuối cùng lại ngã sang chủ nghĩa duy tâm chủ quan mà ông vốn định vượt qua.

3. Nguyên tắc tư duy kinh tế

3.1. Đề xuất nguyên tắc tư duy kinh tế

Nguyên tắc tư duy kinh tế là nguyên tắc căn bản của nhận thức luận chủ nghĩa Mach. Ở R. Avenarius, nó được gọi là “nguyên tắc dùng sức ít nhất”. R. Avenarius cho rằng triết học là thứ tư duy về thế giới theo nguyên tắc dùng sức ít nhất. Toàn bộ chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán của R. Avenarius chính là sự vận dụng thực tế nguyên tắc này. Chính là căn cứ vào nguyên tắc này, R. Avenarius đã thanh lọc thế giới vật chất khách quan, tính tất yếu khách quan, tính nhân quả khỏi kinh nghiệm, chỉ còn lại kinh nghiệm thuần túy không chút cặn bã.

Quan điểm của E. Mach cũng tương tự R. Avenarius. E. Mach gọi thẳng nguyên tắc này là nguyên tắc tư duy kinh tế. Trước R. Avenarius, E. Mach đã đưa ra nguyên tắc này trong cuốn *“Lịch sử và nguồn gốc của định luật giữ bền công”*, sau đó trong *“Bàn về tính chất kinh tế của việc nghiên cứu vật lý”* và *“Lực học”*, ông đã phát triển thêm. Hai tác phẩm *“Phân tích cảm giác”* và *“Nhận thức và sai lầm”* cũng quán triệt nguyên tắc này. E. Mach nhiều lần tuyên bố ông phải làm cho triết học trở thành phương pháp luận khoa học, mà nguyên tắc tư duy kinh tế chính là thể hiện nổi bật của phương pháp luận đó.

Việc E. Mach đề ra nguyên tắc này là nhờ sự gợi ý của Herman, nhà kinh tế học Trường đại học Praha. E. Mach tiếp thu sự phân tích yếu tố kinh tế của Herman, đem vận dụng vào lĩnh vực ý thức con người, gọi sức người, nhất là trí lực của nhà khoa học, là hoạt động kinh tế, làm khoa học là làm kinh tế. Có điều E. Mach chịu ảnh hưởng nhiều hơn từ thuyết tiến hóa của Lamarch cho đến Darwin. E. Mach viện dẫn thuyết tiến hóa, cho rằng người cũng như động vật để duy trì sự sống còn của mình, phải thích nghi với môi trường. Hoạt động tư duy và nhận thức của con người, sự phát triển của khoa học và trí lực đều là công cụ giúp cơ thể thích nghi với môi trường, là phản ứng sinh học của cơ thể trong quá trình thích nghi với môi trường. Cuộc đấu tranh tư tưởng khoa học là thuộc về cuộc đấu tranh sinh tồn. Muốn cho con người thích nghi với môi trường, tiến hành đấu tranh sinh vật tồn một cách hữu hiệu, ắt phải làm cho hoạt động tư duy, hoạt động khoa học trở nên đơn giản nhất, trở thành hoạt

động kinh tế của sinh vật. Về nguyên tắc tư duy kinh tế, E. Mach nói: “Nếu người ta căn cứ học thuyết Darwin bảo chúng ta rằng hãy coi toàn bộ hoạt động tâm lý, trong đó có khoa học, là hiện tượng sinh vật, đồng thời vận dụng học thuyết Darwin về đấu tranh sinh tồn, sự tiến hóa và đào thải tự nhiên vào hiện tượng ấy, thì quan điểm nói trên sẽ lập tức có cơ sở khoa học rõ ràng và vững chắc”¹. E. Mach coi sự phát triển không ngừng trình độ nhận thức của loài người (từ hoạt động bản năng của người dã man, đến nghệ thuật khéo léo của thợ thủ công, cho đến tư duy khái niệm của nhà khoa học) là sự thích nghi ngày càng tài tình với môi trường, là thể hiện tuân theo nguyên tắc tư duy kinh tế của sinh vật. Người dã man dựa vào bản năng, lựa chọn hành động nào có lợi cho sự sống còn của mình; người thợ thủ công dùng biện pháp khéo léo để thể hiện mục đích của mình, hành động của họ chuẩn bị cho hoạt động trí tuệ của nhà khoa học. Tóm lại, sự phát triển nhận thức và kỹ năng của loài người là sự phát triển vận dụng nguyên tắc tư duy kinh tế.

3.2. Nội dung chủ yếu của nguyên tắc tư duy kinh tế

Những điều cơ bản của nguyên tắc tư duy kinh tế nói nôm na là dùng tư duy ít nhất mà đạt kết quả nhiều nhất. Giống như nhà buôn khôn ngoan dùng số vốn ít nhất, chi phí lao động và thời gian ít nhất mà kiếm được lợi nhuận nhiều nhất. “Do đời người ngắn ngủi, khả năng ghi nhớ có hạn, mọi tri thức cần thiết nếu không có tư duy kinh tế đến mức tối đa, thì đều không thể đạt tới. Do đó, có thể coi khoa học là vấn đề giá trị ít nhất, tức là như thế này: hãy tư duy ít nhất, miêu tả sự vật hoàn hảo nhất”². Theo E. Mach, tác dụng của khoa học và tri thức loài người là miêu tả và dự đoán sự thực kinh nghiệm, để thay thế kinh nghiệm, tiết kiệm kinh nghiệm. Lý luận khoa học càng có thể thay thế cho nhiều sự thực kinh nghiệm, càng đơn giản bao nhiêu, thì càng kinh tế, càng giúp con thích nghi với môi trường bấy nhiêu, do đó càng phù hợp nguyên tắc tư duy kinh tế của sinh vật. Nói cách khác, tính đơn giản, tính kinh tế của tư duy trong việc miêu tả, dự đoán sự thực kinh nghiệm là tiêu chuẩn chủ yếu đánh giá khoa học và hoạt động nhận thức, cũng là nội dung chủ yếu của tư duy kinh tế.

Vì sao khoa học và hoạt động nhận thức có thể trở thành hoạt động kinh tế? E. Mach cho rằng bởi vì hình thức và nội dung của tư duy và hoạt động nhận thức đều có chức năng kinh tế. Nói về một hình thức tư duy như trí nhớ

¹ E. Mach: “*Phân tích cảm giác*”, Thương vụ ấn thư quán, năm 1986, trang 40.

² E. Mach: “*Lực học*”, dẫn theo “*Tuyển tập trước tác triết học tư sản phương Tây hiện đại*”, trang 46.

của con người, thì so với kinh nghiệm trực tiếp, nó tiện dụng hơn. Bản thân hình thức ngôn ngữ của khoa học và hoạt động nhận thức cũng là một thủ pháp kinh tế. Người ta có thể chia kinh nghiệm thành nhiều phần đơn giản, thường gặp, sau đó dùng phù hiệu ngôn ngữ biểu thị chúng. Các phù hiệu ngôn ngữ do có tính phổ biến và khái quát mà có khả năng thích ứng khá cao, nhờ đó tiết kiệm kinh nghiệm. Nếu nói khẩu ngữ còn hạn chế về tính thích ứng, thì ngôn ngữ viết hầu như không còn sự hạn chế này. E. Mach coi chữ số, phù hiệu hóa học, phù hiệu đại số, phù hiệu âm thanh... là một bộ phận ngôn ngữ lý tưởng có tính thích ứng phổ biến khá cao. Chúng có tính khái niệm, có thể được ứng dụng phổ biến. Số học cũng là một thứ giải đoán phù hiệu ngôn ngữ phổ biến, nắm vững phép giải sẽ tiết kiệm được công sức tư duy. Đại số cũng vậy.

Về nội dung các môn khoa học mà nói, do việc miêu tả qui luật tự nhiên của chúng có thể thay thế miêu tả bằng kinh nghiệm trực tiếp, mà qui luật tự nhiên có tính phổ biến khá cao, nên sự miêu tả đó giản tiện và kinh tế hơn so với việc miêu tả bằng kinh nghiệm trực tiếp. Ví dụ hiện tượng khúc xạ ánh sáng, ta chỉ cần biết tia chiếu vào, tia khúc xạ và đường vuông góc với mặt phẳng, hơn nữa còn biết $\sin \alpha / \sin \beta = n$, thì có thể mô tả trong óc mọi hiện tượng khúc xạ hiện tại và tương lai, mà không cần lần lượt khảo sát từng ví dụ hiện tượng khúc xạ trong thực tế. Mọi khoa học khác cũng như vậy. Mọi khoa học chân chính đều có chức năng tiết kiệm tư duy và hoạt động nhận thức cho con người. Mà tiết kiệm tư duy, tăng cường sự thích nghi của con người với môi trường, chính là mục đích căn bản của khoa học.

3.3. Đánh giá nguyên tắc tư duy kinh tế

E. Mach đề xướng nguyên tắc tư duy kinh tế nhằm mục đích giống như toàn bộ triết học của ông, đó là cung cấp phương pháp luận cho khoa học tự nhiên, thúc đẩy khoa học tự nhiên phát triển, để khoa học tự nhiên phục vụ sự thích nghi của con người với môi trường. Ý đồ ấy dĩ nhiên là hợp lý. Hoạt động nghiên cứu khoa học cho đến toàn bộ hoạt động nhận thức của con người, chẳng những có thể, mà còn cần phải tìm biện pháp đơn giản nhất, tiết kiệm nhất, kinh tế nhất; dùng hình thức dễ hiểu nhất giới thiệu và giải thích nội dung các môn khoa học cho mọi người, tận dụng biện pháp đơn giản nhất, tiết kiệm nhất, kinh tế nhất để nghiên cứu và giải quyết các vấn đề. Trong hoạt động nghiên cứu khoa học cho đến toàn bộ hoạt động nhận thức, con người đúng là không thể việc gì cũng dựa vào kinh nghiệm trực tiếp, mà phải sử dụng các hình thức và phương pháp nhận thức có mức độ phổ biến khác nhau. Các môn

khoa học tự nhiên tuy đều bắt nguồn từ kinh nghiệm trực tiếp, song khái niệm, lý luận của chúng so với kinh nghiệm trực tiếp phản ánh hiện thực sâu sắc hơn, phổ biến hơn, do vậy mà đơn giản hơn, “kinh tế” hơn nhiều. Nguyên tắc tư duy kinh tế của E. Mach chứa đựng các tư tưởng đó, phải nói là có ý nghĩa tích cực. Nhưng nếu đi sâu khảo sát lý luận của E. Mach, ta sẽ phát hiện đồng thời với việc đề xuất một số tư tưởng có giá trị, E. Mach thường lại xa rời thực tế nghiên cứu khoa học và hoạt động nhận thức, sa vào chủ nghĩa duy tâm mà bản thân ông muốn vượt qua.

Thứ nhất, E. Mach tuy khẳng định rằng, lợi dụng qui luật tự nhiên có thể đơn giản hóa việc miêu tả hiện tượng tự nhiên, song đồng thời ông lại tuyên bố rằng, qui luật tự nhiên không phải là sở hữu của bản thân giới tự nhiên, mà là sản phẩm của yêu cầu tâm lý con người. Ví dụ, “Tự nhiên hoàn toàn không có định luật khúc xạ, chỉ có các tình huống khúc xạ. Định luật khúc xạ là qui tắc đơn giản do ta nêu ra để miêu tả trong óc các sự thực kia”¹. E. Mach thừa nhận có thể hiện tượng hóa học, quang học, điện học đều phải dùng nguyên tử giải thích, song ông không thừa nhận sự thực khách quan của nguyên tử, cho rằng “nguyên tử chỉ là sản phẩm đặc biệt do ta thiết kế ra nhằm mục đích nhất định”, “là cái tư duy”². Vật chất, không gian, thời gian đều không phải sự thực khách quan, mà là giả thiết do con người đặt ra để giải thích các hiện tượng. Chúng ta biết rằng sở dĩ mọi thứ lý luận trở thành lý luận khoa học, có thể chỉ đạo thực tiễn cho con người (trong đó có việc đối phó với môi trường), sở dĩ trở thành lý luận “kinh tế”, chính là vì chúng phản ánh đúng sự thực khách quan. Tính đơn giản, tính kinh tế được E. Mach coi là tiêu chuẩn chủ yếu của khoa học và hoạt động nhận thức mang tính tùy tiện chủ quan nặng nề. Do đó, bất kể E. Mach đề xướng yêu cầu khoa học phải có tính đơn giản, tính kinh tế, song thực ra có khi ngược lại, làm cho người ta phạm sai lầm trong hoạt động khoa học và nhận thức.

Thứ hai, E. Mach một mặt khẳng định mọi hoạt động tư duy khoa học đều dựa trên kinh nghiệm cảm giác, có nhiệm vụ miêu tả sự thực khách quan, nếu tách rời sự thực khách quan, thì căn bản không thể nói gì đến khoa học; mặt khác, ông lại khẳng định tác dụng của tư duy, khái niệm, cho rằng không thể dừng lại ở việc miêu tả kinh nghiệm một cách đơn giản, mà phải làm cho sự miêu tả ấy đạt tới lý giải thích trừu tượng nhất. “Một mặt khoa học phải dừng lại trong phạm vi kinh nghiệm; nhưng mặt khác lại phải vượt ra ngoài kinh

¹ E. Mach: “Lược học”, dẫn theo “Tuyển tập trước tác triết học tư sản phương Tây hiện đại”, trang 44.

² Sách đã dẫn, trang 47.

nghiệm”¹. E. Mach nói rằng người ta bảo ông quá chú trọng cảm giác mà không hiểu tác dụng của trừu tượng và giá trị của tư duy khái niệm, tức là đã hiểu lầm ông. E. Mach cho rằng nhà khoa học tự nhiên “chú trọng cảm tính, càng nên xây dựng khái niệm rõ ràng và chính xác”, “đối với nhà khoa học tự nhiên, ranh giới giữa biểu tượng trực quan và tư duy khái niệm không lớn lắm, hoàn toàn có thể vượt qua”². Các ý kiến này của E. Mach chứng tỏ ông có cái khác với chủ nghĩa kinh nghiệm phiến diện.

Đương nhiên khi E. Mach nói đến tác dụng của tư duy khái niệm trừu tượng, lại chỉ coi chúng là sự miêu tả khái quát, kinh tế đối với kinh nghiệm cảm tính, phủ định chúng là một phương thức nhận thức có thể đạt tới bản chất của sự vật, tính qui luật khách quan của hiện tượng tự nhiên, từ đó phủ định sự khác biệt về chất giữa hai loại nhận thức (nhận thức bằng khái niệm đối với bản chất và nhận thức bằng kinh nghiệm đối với hiện tượng). Theo E. Mach, khái niệm chỉ là một loại hoạt động phản ứng của con người. Nhà khoa học do liên tục quan sát các sự thực kinh nghiệm cùng loại, sẽ hình thành hệ thống phản ứng mô tả các sự thực kinh nghiệm, từ đó hình thành khái niệm. Khái niệm phức tạp chẳng qua là hoạt động phản ứng phức tạp. Chúng có thể trở về quan sát yếu tố cảm tính, không khác gì kinh nghiệm cảm tính. Chính dựa trên quan điểm này, E. Mach nhấn mạnh rằng các khoa học tự nhiên như vật lý học chỉ có thể miêu tả hiện tượng, chứ không thể đạt tới bản chất của hiện tượng tự nhiên. Những cái ở ngoài sự thực kinh nghiệm, theo tư duy lý luận khoa học là hoàn toàn thừa, không phù hợp nguyên tắc tư duy kinh tế. Nên cần loại bỏ chúng đi. Dựa trên quan điểm này, E. Mach yêu cầu vứt bỏ tất cả những bản chất, thực thể, vật tự tại nào không thể chứng thực bằng kinh nghiệm. Ở đây chủ nghĩa kinh nghiệm, thuyết bất khả tri và chủ nghĩa duy tâm chủ quan hòa lẫn với nhau.

Cần thấy rằng mặc dù “nguyên tắc tư duy kinh tế” của E. Mach có khuynh hướng chủ nghĩa duy tâm chủ quan, nhưng là một nhà khoa học tự nhiên, có khi sự lý giải của E. Mach lại có khuynh hướng chủ nghĩa duy vật tự phát. Ví dụ trong cuốn “*Nhiệt học*”, E. Mach nói “Mục đích kinh tế của khoa học là cung cấp một bức tranh thế giới toàn diện, ở trạng thái tĩnh”; trong cuốn “*Nhận thức và sai lầm*”, E. Mach nói đến “việc miêu tả kinh tế đối với sự vật có thực”, “sự phù hợp của tư duy và tồn tại cùng sự phù hợp lẫn nhau giữa các loại tư tưởng”. Những ý kiến đó đều chứng tỏ E. Mach thừa nhận tư duy phải

¹ E. Mach: “*Lực học*”, dẫn theo “*Tuyển tập trước tác triết học tư sản phương Tây hiện đại*”, trang 46.

² E. Mach: “*Phân tích cảm giác*”, Thương vụ ấn thư quán, trang 280.

phản ánh đúng đắn đối tượng khách quan. Trong các trường hợp đó, E. Mach thường coi “tính kinh tế” là “tính chính xác”. Tóm lại, vấn đề “nguyên tắc tư duy kinh tế” của E. Mach, cũng như toàn bộ triết học của ông, không phải là để giải đáp chủ nghĩa duy tâm hay chủ nghĩa duy vật, mà là cốt đưa ra một phương pháp luận khoa học.

4. Thuyết quan hệ hàm số

Thuyết yếu tố thế giới của E. Mach coi cái thế giới mà khoa học và nhận thức con người động tới là một phức hợp yếu tố, mà yếu tố là cảm giác, cho nên thế giới sẽ chuyển di tùy thuộc cảm giác của con người. Cảm giác của con người là tương đối, trước cùng một đối tượng, những người khác nhau, thậm chí một người trong các tình huống khác nhau, sẽ có cảm giác khác nhau; sự tồn tại của sự vật trên thế giới cũng là tương đối, trong một thế giới như thế, không thể tồn tại tính tất yếu khách quan độc lập với cảm giác của con người; quan hệ nhân quả giữa các sự vật cũng chỉ là tương đối, không có ý nghĩa khách quan và tất yếu. Nhiệm vụ của khoa học và nhận thức không phải là phát hiện tính tất yếu khách quan và tính nhân quả, mà là căn cứ nguyên tắc tư duy kinh tế, miêu tả sự thực trong phạm vi kinh nghiệm cảm giác và mối liên hệ giữa chúng, cũng tức là miêu tả mối quan hệ của sự vật tự nhiên, như mối quan hệ nhân quả mà triết học truyền thống và khoa học nói đến, như là mối quan hệ dựa vào nhau tồn tại của cảm giác (yếu tố). E. Mach gọi mối quan hệ dựa vào nhau tồn tại ấy là quan hệ hàm số. E. Mach không chỉ chủ trương dùng thuyết quan hệ hàm số thay thế thuyết nhân quả truyền thống, mà còn coi tồn tại của cả thế giới là tồn tại của quan hệ hàm số. E. Mach nói: “... Đối với tôi, thế giới cũng không chỉ là tổng hòa các cảm giác. Tôi xin nói thẳng đó là quan hệ hàm số của các yếu tố”¹.

Khi bàn về quan hệ hàm số, E. Mach khảo sát khái niệm tính nhân quả hiểu theo nghĩa rộng được vận dụng trong lĩnh vực vật lý học và khái niệm tính mục đích hiểu theo nghĩa rộng được vận dụng trong lĩnh vực sinh vật học (trong đó có tâm lý học). Theo E. Mach nói, Aristote đã phân biệt cái “nhân” tác dụng và cái “nhân” mục đích. Hiện tượng vật lý hoàn toàn là do cái “nhân” tác dụng quyết định, còn hiện tượng sinh vật thì do cái “nhân” mục đích quyết định. Hiện tượng vật lý bị nguyên tắc tính nhân quả chi phối, hiện tượng sinh vật bị nguyên tắc tính mục đích chi phối, giữa hai cái đó có sự

¹ E. Mach: “*Phân tích cảm giác*”, Thương vụ ấn thư quán, trang 279.

khác nhau quan trọng. Hiện tượng sinh vật (thể giới hữu cơ) so với hiện tượng vật lý (giới vô cơ) phức tạp hơn nhiều. Người ta không thể chỉ dùng nguyên tắc tính nhân quả giải thích sự phát triển sinh trưởng của động vật, thực vật và hoạt động bản năng của động vật, mà còn phải giải thích bằng mục đích duy trì sự sống. Chỉ có chiều theo nguyên tắc tính mục đích, mới có thể giải thích thể hữu cơ hình thành như một chỉnh thể thống nhất, có mối quan hệ chặt chẽ như thế nào.

Nhưng E. Mach lại đề xuất, đối với hai lĩnh vực khoa học hoàn toàn khác nhau về tính chất, không có lý do gì lại chỉ dùng tính nhân quả để giải thích lĩnh vực này, dùng tính mục đích giải thích lĩnh vực kia.

Khoa học và tri thức vốn không hoàn thiện và chỉ là tạm thời, người ta chẳng thể kỳ vọng đưa ra được cách giải thích tuyệt đối, vĩnh hằng đối với sự thực của tự nhiên (dù là vật lý hay sinh vật). Chỉ cần theo quan điểm này, đã có thể loại trừ khái niệm luận mục đích, dùng nguyên tắc vật lý học giải thích vấn đề sinh vật học. Sự giải thích của thuyết tiến hóa đối với hiện tượng sinh vật rất giống lối giải thích của nhà hóa học và nhà vật lý đối với hiện tượng vật lý. E. Mach thông qua phân tích nhiều dẫn chứng sự việc cụ thể trong khoa học, chỉ ra rằng mỗi thể hữu cơ và các bộ phận hợp thành của chúng đều tuân theo qui luật vật lý học. “Do đó, dần dần lấy thể hữu cơ làm đối tượng nghiên cứu vật lý, đồng thời trong nghiên cứu chi khảo sát tính nhân quả là hợp lý”¹. Khi nghiên cứu như vậy, người ta sẽ gặp tính chất hết sức đặc thù của thể hữu cơ. Trong các hiện tượng vật lý, đến nay vẫn chưa tìm thấy cái gì tương tự thể hữu cơ. Điều này tựa hồ chứng minh thể hữu cơ và thể vô cơ không thể thống nhất. Nhưng sự thống nhất này cuối cùng sẽ được chứng minh. “Trong khảo sát sinh lý học giác quan, tâm lý học và vật lý học, có thể đi sâu vào những chỗ gặp nhau giữa chúng, khiến chúng ta nhận thức được sự vật mới. Sự nghiên cứu đó sẽ không sinh ra nhị nguyên chủ khách, tâm vật, mà sinh ra một khoa học bao trùm thể hữu cơ và thể vô cơ. Khoa học đó chứng minh sự thể chung trong cả hai lĩnh vực”².

Có thể nói việc E. Mach khảo sát quan hệ nguyên tắc tính nhân quả của lĩnh vực vật lý và nguyên tắc tính mục đích của lĩnh vực sinh vật ở mức độ nhất định là để loại trừ nguyên tắc tính mục đích siêu nhiên trong lĩnh vực sinh vật, dùng nguyên tắc tính nhân quả giải thích chúng ta hiện tượng tự nhiên bao quát giới hữu cơ và giới vô cơ, đạt tới sự thống nhất khoa học. Khi phân tích sự

¹ E. Mach: “*Phân tích cảm giác*”, Thương vụ ấn thư quán, trang 78.

² Sách đã dẫn, trang 80.

khác nhau giữa khái niệm tính nhân quả và khái niệm tính mục đích, E. Mach nói nó bắt nguồn từ Aristote, đồng thời vạch ra rằng hai khái niệm ấy đều bắt nguồn từ thuyết vạn vật hữu thần (thuyết thần và người đồng tính đồng hình). E. Mach phủ định thuyết vạn vật hữu thần, cho rằng “Trong quá trình vật lý do tính đơn giản, có thể tính toán được của nó, mà thuyết vạn vật hữu thần ngày càng bị loại trừ”¹. Hiện tượng sinh vật cuối cùng đã dùng nguyên tắc tính nhân quả để giải thích, thì thuyết vạn vật hữu thần cũng sẽ bị loại trừ. Do đó, trên nghĩa rộng, bất kể giới vô cơ hay giới hữu cơ, đều phải dùng mối quan hệ dựa vào nhau mà tồn tại giữa các sự vật hoặc hiện tượng để giải thích. Xét từ góc độ phản đối các hình thức chủ nghĩa thần bí trong khoa học, thì quan điểm của E. Mach hiển nhiên có ý nghĩa tích cực.

Nhưng E. Mach lại giải thích tính nhân quả theo chủ nghĩa hiện tượng của Hume. E. Mach nhấn mạnh rằng nhận thức của khoa học về tính nhân quả chưa hoàn thiện và mang tính tạm thời, phủ định tính khách quan của quan hệ nhân quả. E. Mach cho rằng tính nhân quả là sản phẩm của lý trí con người, chỉ có ý nghĩa logic và giả thiết. Quan điểm của E. Mach về tính nhân quả lặp lại quan điểm của Hume. Hume từng nói từ trước, rằng kinh nghiệm cảm giác không hề cho ta biết tính tất yếu khách quan nào cả; những gì người ta cảm nhận được là tri giác cái này tiếp cái khác, bản thân chúng hoàn toàn không có mối quan hệ nhân quả, cho nên quan hệ nhân quả chỉ là một thứ liên tưởng tâm lý của con người. E. Mach ủng hộ quan điểm này của Hume.

Nhưng khi diễn tả quan điểm, hình thức của E. Mach không giống như Hume. Chủ yếu là E. Mach muốn trình bày quan hệ nhân quả thành quan hệ hàm số của số học. E. Mach nói: “Từ lâu tôi đã muốn dùng khái niệm hàm số của số học thay thế khái niệm nhân quả, tức là dùng quan hệ dựa vào nhau tồn tại của hiện tượng; nói chính xác là dùng quan hệ dựa vào nhau tồn tại của đặc điểm hiện tượng thay cho khái niệm nhân quả.”²

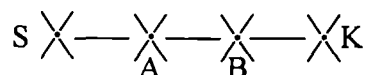
Hàm số trong số học là khái niệm quan hệ đối ứng giữa hai đại lượng biến đổi là tự biến và ứng biến trong quá trình biến hóa. Giả thiết đại lượng tự biến là x , đại lượng ứng biến là y , thì y sẽ biến đổi tùy theo sự biến đổi của x . Nếu đại lượng tự biến x lấy một giá trị nhất định nào đó, thì giá trị tương ứng của y được tính theo hàm số $y = f(x)$ hoặc $y = y(x)$.

E. Mach cho rằng khái niệm tính nhân quả cũ dùng một nguyên nhân nhất định để chứng minh một kết quả nhất định, hoặc quy một kết quả nhất định là

¹ E. Mach: “*Phân tích cảm giác*”, Thương vụ ấn thư quán, trang 76.

² Sách đã dẫn, trang 70.

do một nguyên nhân nhất định, là thứ quan điểm cứng nhắc. Còn dùng khái niệm hàm số thì có thể tùy nhu cầu nghiên cứu sự vật mà co giãn, cũng tức là có thể tùy ý giả thiết đại lượng biến đổi, từ đó xem xét nhiều nhân tố phức tạp. E. Mach sử dụng sơ đồ dưới đây để so sánh hai cái:



Trong đó S chỉ mặt trời, K chỉ vật thể bị mặt trời chiếu tới, A, B chỉ môi trường trung gian giữa S và K. Theo khái niệm nhân quả nói chung, sự chiếu xạ của S là nguyên nhân làm tăng nhiệt độ, mà nhiệt độ của K tăng lên theo qui luật là tùy theo độ chiếu xạ của S.

E. Mach cho rằng quan niệm tính nhân quả không chính xác, không hoàn chỉnh, bởi vì nó coi nhẹ ảnh hưởng của môi trường A, B đối với nhiệt độ, cũng coi nhẹ tác dụng ngược lại của K đối với S và quan hệ tương hỗ giữa vô số yếu tố khác. Nếu không dùng khái niệm tính nhân quả nói chung, mà dùng khái niệm hàm số, thì có thể biểu thị chính xác tất cả. Do đó, “khái niệm hàm số ưu việt hơn khái niệm tính nhân quả, tính ưu việt thể hiện ở chỗ nó chính xác, chứ không phiến diện, thiếu hoàn chỉnh và thiếu xác định như khái niệm tính nhân quả”¹. Dùng khái niệm hàm số biểu thị quan hệ dựa vào nhau tồn tại giữa các hiện tượng (yếu tố) sờ dĩ chính xác, là vì hàm số được lập nên từ căn cứ tính toán chính xác, nó loại trừ được tính chủ quan, phiến diện tồn tại trong khái niệm tính nhân quả cũ (bởi vì nó không lấy quan hệ tính nhân quả làm liên tưởng tâm lý), cũng loại trừ được yếu tố siêu hình học mà khái niệm tính nhân quả cũ có thể dẫn tới. Cũng chính do khái niệm hàm số có đặc điểm đó, mà “bất kể trong phạm vi vật lý học hay sinh vật học nó đều có thể phát huy tác dụng tích cực, phù hợp mọi yêu cầu”². Như vậy là khắc phục được khó khăn khi vận dụng tính nhân quả cũ vào lĩnh vực sinh vật (hữu cơ), có thể biểu thị chính xác mối quan hệ dựa vào nhau tồn tại trong các lĩnh vực khác nhau, nhờ đó thể hiện sự thống nhất của khoa học.

E. Mach yêu cầu sử dụng khái niệm hàm số để biểu thị mối quan hệ dựa vào nhau tồn tại giữa các sự vật chứng tỏ ông là một nhà khoa học tự nhiên yêu cầu khái niệm phải chính xác. Ở mức độ nhất định, E. Mach quả đã nhận ra khuyết điểm của quyết định luận nhân quả máy móc: thường đơn giản hóa tính

¹ E. Mach: “*Phân tích cảm giác*”, Thương vụ ấn thư quán, trang 73.

² Sách đã dẫn, trang 74.

nhân quả, coi nhẹ vô số tình huống phức tạp mà quan hệ nhân quả bao hàm. Nhưng E. Mach lại coi khuyết điểm của quyết định luận nhân quả máy móc là khuyết điểm của bản thân mọi quan hệ nhân quả mà khái niệm linh nhân quả phản ánh, đồng thời do đó phủ định tính khách quan của quan hệ nhân quả, quy mọi quan hệ dựa vào nhau tồn tại giữa các sự vật vào quan hệ hàm số không có nội dung khách quan, thậm chí vào công thức số học trừu tượng. Kỳ thực, quan hệ đối ứng giữa hai đại lượng biến đổi là tự biến và ứng biến mà hàm số biểu thị hoàn toàn không ngang hòa quan hệ nhân quả. Có một số quan hệ nhân quả có thể dùng hàm số biểu thị, một số quan hệ nhân quả thì không thể; mà hình thức quan hệ hàm số cũng không phải tất thảy đều là quan hệ nhân quả. Ví dụ, quan hệ hàm số độ dài của chu vi C với bán kính ($C = 2\pi R$) hoàn toàn không biểu thị quan hệ nhân quả. Điều quan trọng hơn là công thức hàm số chỉ biểu thị được một số quan hệ nhân quả, không phải là bản thân quan hệ nhân quả, nó cũng không thể giúp người ta giải thích hoặc phát hiện quan hệ nhân quả. Do đó, việc E. Mach dùng quan hệ hàm số thay thế quan hệ nhân quả ắt sẽ bài xích việc nghiên cứu mọi quan hệ dựa vào nhau tồn tại khách quan giữa các sự vật, ắt sẽ ngã sang chủ nghĩa duy tâm chủ quan. V. I. Lenin nói: “Việc phân chia vấn đề nhận thức luận thật sự quan trọng giữa các trường phái triết học hoàn toàn không phải ở chỗ chúng ta miêu tả quan hệ nhân quả chính xác đến mức nào, một số miêu tả có thể dùng công thức số học chính xác biểu thị hay không; mà ở chỗ nguồn gốc nhận thức của chúng ta về các quan hệ ấy là tính qui luật khách quan của giới tự nhiên, hay là đặc tính tâm lý của chúng ta, tức năng lực nhận thức chân lý tiên nghiệm vốn có của chúng ta. Chính vấn đề này phân biệt các nhà duy vật Feuerbach, Marx và Engels với những người theo chủ nghĩa Hume (thuyết bất khả tri) R. Avenarius, E. Mach”¹.

§3. Chủ nghĩa phê phán kinh nghiệm của R. Avenarius

1. Hoạt động sinh thời của R. Avenarius

Richard Avenarius (1843-1896) sinh tại Paris trong một gia đình buôn sách, từng nguyên nhân sinh vật học, ngữ văn học và triết học ở Zurich, Berlin,

¹ V. I. Lenin: “*Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán*”, *Tuyển tập*, tập 2, năm 1995, trang 21.

Leipzig. Nhận học vị tiến sĩ triết học tại Trường đại học Leipzig. Từ năm 1877 làm giáo sư triết học tại Trường đại học Zurich cho đến khi qua đời. Ngoài số học và viết sách, R. Avenarius ít làm việc gì khác. Trước tác chủ yếu có: “*Phê phán kinh nghiệm thuần túy*” (1888 -1900), “*Quan niệm thế giới của con người*” (1891), “*Khảo sát khái niệm đối tượng của tâm lý học*” (1894-1895). Tác phẩm cuối cùng có thể nói là tổng kết việc R. Avenarius phê phán chủ nghĩa kinh nghiệm. Năm 1877 R. Avenarius sáng lập tạp chí “*Triết học khoa học*”, tạp chí này hoạt động 40 năm, có tác dụng lớn thúc đẩy chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán lưu truyền.

2. Phê phán kinh nghiệm

R. Avenarius nói triết học của ông là triết học tôn trọng kinh nghiệm. Có điều là ông đã phản đối thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật coi kinh nghiệm là hình ảnh chủ quan của đối tượng khách quan, còn phản đối chủ nghĩa duy tâm dĩ vãng coi kinh nghiệm là nội dung chủ quan thuần túy. R. Avenarius đề xướng phải phê phán khái niệm kinh nghiệm của triết học dĩ vãng, do đó triết học của ông được gọi là chủ nghĩa phê phán kinh nghiệm.

Theo R. Avenarius, phê phán kinh nghiệm tức là “*thanh lọc*” khỏi khái niệm kinh nghiệm tất cả những nội dung không liên quan đến kinh nghiệm, làm cho kinh nghiệm trở thành “*kinh nghiệm thuần túy*” hoặc “*kinh nghiệm hoàn toàn*”.

R. Avenarius cho rằng những nội dung không liên quan đến kinh nghiệm gồm hai loại. Một là những gì liên quan đến sự đánh giá, tức là người ta lấy sự đánh giá luân lý học và mỹ học của mình về đối tượng (đối tượng tốt hay xấu, đẹp hay không) làm đặc điểm của bản thân đối tượng. Hai là nội dung thuộc loại nhân hóa. Ở giai đoạn đầu tiên phát triển tri thức của loài người, người ta thường dùng quan điểm nhân hóa để giải thích tự nhiên, lấy đặc điểm của con người gán cho đối tượng tự nhiên. Ở đây tựa hồ R. Avenarius yêu cầu thanh lọc khỏi kinh nghiệm những gì chủ quan, không có căn cứ khách quan. Cũng chính ở đây R. Avenarius tỏ thái độ phản đối và vượt qua chủ nghĩa duy tâm chủ quan. Khi bàn về kinh nghiệm, R. Avenarius phát biểu không ít câu mang sắc thái khách quan. Ví dụ trong cuốn “*Phê phán kinh nghiệm thuần túy*”, ông viết: “*Khái niệm tổng hợp kinh nghiệm thuần túy tức là khái niệm tổng hợp trình bày kinh nghiệm như thế nào đó, mà trong bộ phận cấu thành sự trình bày ấy chỉ có yếu tố hoàn cảnh mới là tiền đề của sự trình bày*”¹.

¹ R. Avenarius: “*Phê phán kinh nghiệm thuần túy*”, trong cuốn *V. I. Lenin tuyển tập*, tập 2, trang 109.

Nhưng ở đây R. Avenarius không giống như chủ nghĩa duy vật truyền thống khẳng định hoàn cảnh (vật chất) tồn tại không lệ thuộc vào ý chí con người, mà ông lại cho rằng, đó là tồn tại không tách rời người “trình bày” hoặc người “nói”. R. Avenarius yêu cầu thanh lọc khỏi kinh nghiệm cái hoàn cảnh (vật chất) độc lập với ý thức con người, loại trừ tính nhân quả, tính tất yếu khách quan. R. Avenarius cho rằng khái niệm của chúng ta là siêu nghiệm, là siêu hình học, chỉ là một thứ trống rỗng, trừu tượng, không có ý nghĩa hiện thực, không nên nằm trong khái niệm kinh nghiệm. Ông viết: “Trong thứ kinh nghiệm hoàn toàn đã qua thanh lọc, không có “thể vật lý”, tức là không có cái vật chất mà siêu hình học lý giải một cách tuyệt đối, bởi vì “vật chất” trong cách lý giải ấy chỉ là một thứ trừu tượng”¹.

R. Avenarius phê phán triết học dĩ vãng nói về khái niệm thực thể, cho rằng thực thể chẳng qua là một “điểm lý tưởng” mà chủ thể dùng để liên kết các dạng biến đổi, không phải là cái gì tồn tại độc lập. Cái tồn tại không phải là thực thể, mà là cảm giác. Tính tất yếu, tính nhân quả không hề tồn tại. “Chúng ta đã không cảm giác được sức mạnh vận động, cũng không cảm giác được tính tất yếu của mọi sự vận động..., tất cả những gì chúng ta cảm giác được chỉ là hiện tượng này tiếp nối hiện tượng khác”². Chủ nghĩa phê phán kinh nghiệm của R. Avenarius yêu cầu thanh lọc khỏi kinh nghiệm cái thế giới bên ngoài là cơ sở khách quan của kinh nghiệm và các quan hệ khách quan như tính nhân quả, tính tất yếu; lại yêu cầu thanh lọc nội dung chủ quan như sự đánh giá, sự nhân hóa, thành thử trong khái niệm kinh nghiệm của ông chỉ còn lại cái thứ ba nằm ngoài hai cái kia. R. Avenarius nói: “Tôi không biết yếu tố vật lý, cũng không biết yếu tố tâm lý, tôi chỉ biết yếu tố thứ ba”³. Cái thứ ba này chính là kinh nghiệm thuần túy vừa bao hàm yếu tố vật lý, vừa bao hàm yếu tố tâm lý. Trong cuốn “*Phê phán kinh nghiệm thuần túy*”, ông viết: “Khái niệm phân tích kinh nghiệm thuần túy tức là khái niệm phân tích sự trình bày kinh nghiệm như thế nào để trong đó không có bất cứ cái gì phi kinh nghiệm, bởi vì bản thân sự trình bày ấy đã là kinh nghiệm”⁴. Tóm lại, kinh nghiệm là kinh nghiệm, không đề cập cái gì khác. Quan điểm này chính là phiên bản của chủ nghĩa Hume.

¹ R. Avenarius: “*Phê phán kinh nghiệm thuần túy*”, trong cuốn *V. I. Lenin tuyển tập*, tập 2, trang 105.

² Sách đã dẫn, trang 120.

³ Trong cuốn: “*Cương yếu lịch sử triết học tư sản phương Tây cận đại*”, trang 54.

⁴ Trong cuốn: “*V. I. Lenin tuyển tập*”, tập 2, trang 109.

3. Khái niệm thế giới tự nhiên và nguyên tắc đồng cách

R. Avenarius gọi thế giới quan của chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán là “khái niệm thế giới tự nhiên”. Nhìn bên ngoài, đích xác khái niệm này có đặc điểm tự nhiên, thậm chí mang tính chất của thực tại luận. Bởi vì khi ông trình bày khái niệm này, ông không chỉ thừa nhận sự tồn tại của tha nhân và thế giới, mà còn biểu thị thái độ phản đối chủ nghĩa duy tâm.

R. Avenarius viết: “Trong hoàn cảnh nhất định, tôi tồn tại cùng với tư duy và cảm giác. Hoàn cảnh ấy do các quan hệ dựa vào nhau mà tồn tại và đủ loại bộ phận hợp thành. Hoàn cảnh ấy cũng bao gồm những người ở bên tôi cùng những lời họ nói... Ngoài ra, họ cũng giống như lời nói và hành động của tôi... Những người ở bên tôi cũng như tôi, đều là thực thể, tôi cũng là thực thể giống như họ. Cái thế giới mà tôi phát hiện trong tư duy triết học thời gian đầu chính là như thế, nó là cái đang tồn tại vững chắc, theo tập quán, ai cũng biết, có thể lý giải...”¹

Ở đây R. Avenarius khẳng định rõ bản ngã, thế giới do các bộ phận có quan hệ dựa vào nhau mà tồn tại hợp thành, cùng sự tồn tại của tha nhân. Mà đây chính là khái niệm thế giới tự nhiên của ông. R. Avenarius còn cho rằng khi người ta không mắc bệnh tâm thần, hoặc không chịu ảnh hưởng của thứ thế giới quan sai trái nào đó do một số triết gia tuyên truyền, thì thế giới quan của họ chính là khái niệm thế giới tự nhiên. Cần thừa nhận đến đây quan điểm của R. Avenarius đúng là thuộc về quan điểm thường thức của những người bình thường chưa qua đào tạo về triết học, thậm chí có màu sắc của thực tại luận thô thiển.

Nhưng nếu ta truy hỏi R. Avenarius về cái bản ngã và cái thế giới mà ông nói, sự tồn tại của tha nhân rốt cuộc là cái gì và chúng có quan hệ như thế nào với nhau, thì sẽ phát hiện khái niệm thế giới tự nhiên của ông mang đặc trưng của chủ nghĩa thực chứng hoặc chủ nghĩa kinh nghiệm. Bởi lẽ ông đều quy sự tồn tại của chúng là tồn tại trong kinh nghiệm.

R. Avenarius cho rằng hoàn cảnh (bao gồm tha nhân) cùng tồn tại với tư duy và cảm giác của ta. Bản ngã và hoàn cảnh là hai thứ đồng thời do kinh nghiệm (tư duy và cảm giác) của ta phát hiện. Tách rời khỏi kinh nghiệm, thì sẽ không thể nói đến bản ngã cũng như hoàn cảnh. Bản ngã chẳng qua là cái hiện thành được phát hiện, hoàn toàn không phải là thực thể tinh thần độc lập; hoàn cảnh cũng không phải là một thực thể vật chất độc

¹ Trong cuốn: “*Cương yếu lịch sử triết học tư sản phương Tây cận đại*”, trang 30.

lập, cả hai đều do ta phát hiện. Hai cái đó về bản chất là tương đồng. Dù là bản ngã hay hoàn cảnh, người ta cũng coi chúng là vật kinh nghiệm để thể nghiệm.

R. Avenarius khi nói đến khái niệm thế giới tự nhiên, cho rằng nó bao hàm hai yếu tố kinh nghiệm và giả thuyết. Nội dung của kinh nghiệm chỉ cái đã được phát hiện, tức bản ngã, hoàn cảnh và bộ phận hợp thành khác (trong đó có tha nhân), mối quan hệ dựa vào nhau mà tồn tại giữa các bộ phận. Yếu tố này thực chất là chỉ kinh nghiệm của bản ngã. Giả thuyết thì chỉ thái độ của bản ngã trước cái ý nghĩa mà sự vận động (ví dụ nói năng) của những người xung quanh đem lại. Nói khác đi, ta phải giả định rằng mọi người xung quanh cũng như ta có quan hệ cùng tồn tại với hoàn cảnh, cũng nói năng và hành động như ta. Cho nên họ giống như ta, cũng có kinh nghiệm bản ngã và hoàn cảnh. Bản ngã và tha nhân về nguyên tắc là hoàn toàn bình đẳng. Do vậy, khái niệm thế giới tự nhiên đối với ta và những người xung quanh cũng thích hợp, hễ nói đúng đối với ta thì cũng đúng đối với tha nhân, và ngược lại. Để nghiên cứu khái niệm thế giới tự nhiên, đã có thể xuất phát từ bản ngã, cũng có thể xuất phát từ bất cứ ai xung quanh. Yếu tố giả thuyết của khái niệm thế giới tự nhiên chẳng qua là kinh nghiệm của tha nhân cũng có địa vị ngang với kinh nghiệm của bản ngã. Do vậy khái niệm thế giới tự nhiên hoàn toàn chưa vượt ra khỏi phạm vi kinh nghiệm.

Lý luận nguyên tắc đồng cách là khâu quan trọng trong hệ thống triết học của R. Avenarius, liên quan mật thiết với sự “thanh lọc” kinh nghiệm của ông, cũng là bước phát triển thêm của “khái niệm thế giới tự nhiên” mà ông đề cập. Nguyên tắc đồng cách là chỉ quan hệ chủ thể và khách thể trong “kinh nghiệm hoàn toàn” sau khi được thanh lọc hoặc trong khái niệm thế giới tự nhiên.

Quan điểm cơ bản của nguyên tắc đồng cách là cho rằng bản ngã làm chủ thể và hoàn cảnh làm đối tượng nằm trong mối quan hệ đồng cách không thể tách lìa, dựa vào nhau mà tồn tại. R. Avenarius gọi bản ngã là yếu tố thường có hoặc yếu tố trung tâm của đồng cách, còn hoàn cảnh là yếu tố đối lập của đồng cách. Cho rằng hai cái này cùng bị phát hiện, không có chủ thể thì không có hoàn cảnh, không có hoàn cảnh thì cũng không có chủ thể. R. Avenarius nói: “Đối với việc miêu tả hoàn toàn cái ta thấy (hoặc cái ta phát hiện)... đều không thể chỉ bao quát “hoàn cảnh” mà không có *bản ngã* (hoàn cảnh ở đây là hoàn cảnh của *bản ngã*), tối thiểu không thể không có cái *bản ngã* mà ta phát hiện”¹. Giống như kinh nghiệm trong khái niệm thế giới tự nhiên không chỉ là kinh

¹ R. Avenarius: “*Khái niệm thế giới con người*”, trong cuốn “*V. I. Lenin tuyển tập*”, tập 2, trang 64.

nghiệm của cá nhân, còn bao hàm kinh nghiệm của tha nhân, yếu tố trung tâm làm nguyên tắc đồng cách cũng không chỉ là bản ngã của cá nhân, mà còn bao hàm bản ngã của tha nhân. “Một số bộ phận hợp thành hoàn cảnh xung quanh - người xung quanh - là yếu tố trung tâm làm nguyên tắc đồng cách của chủ nghĩa phê phán kinh nghiệm”¹.

R. Avenarius muốn dùng quan điểm nguyên tắc đồng cách để vượt qua chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm siêu hình học. R. Avenarius cho rằng hai chủ nghĩa đó đều coi quan hệ chủ thể - khách thể (bản ngã và hoàn cảnh) là quan hệ tùy thuộc, hoặc cho rằng bản ngã, tinh thần tùy thuộc khách thể, hoàn cảnh; hoặc làm cho khách thể, hoàn cảnh tùy thuộc bản ngã, tinh thần; mà như thế đều bóp méo khái niệm thế giới tự nhiên, đều đem chia cái thế giới được kinh nghiệm thuần túy thống nhất ra làm hai phần tách biệt.

Nếu R. Avenarius chỉ nói trong quá trình nhận thức của con người, chủ thể và đối tượng là không thể chia cắt, thì luận điểm của ông chẳng có gì đáng bàn, bởi lẽ tách rời quan hệ qua lại giữa chủ thể với đối tượng thì chẳng thể có sự nhận thức nào cả. Nhưng R. Avenarius lại lợi dụng lý luận đó để miêu tả cả thế giới, tức giải đáp câu hỏi thế giới rốt cuộc là cái gì, quan hệ giữa con người và thế giới ra sao. Do ông thường phủ định sự tồn tại của hoàn cảnh, giới tự nhiên không dựa vào bản ngã của con người, nên suy cho cùng R. Avenarius đã đi theo chủ nghĩa duy tâm chủ quan.

4. Thuyết qui luật dây sinh mệnh và lý luận "đưa vào ý thức"

Nếu nói khái niệm thế giới tự nhiên và nguyên tắc đồng cách chủ yếu thể hiện thế giới quan của R. Avenarius, thì thuyết qui luật dây sinh mệnh và lý luận “đưa vào ý thức” chủ yếu thể hiện nhận thức luận của ông. Qui luật dây sinh mệnh thực ra là quy quá trình nhận thức của con người vào quá trình kích thích và phản ứng của sinh vật học, tức quá trình dựa vào nhau mà tồn tại giữa kinh nghiệm của bản ngã (E), thông qua hệ thống thần kinh trung ương (C) với kích thích của môi trường (R). quá trình này lại có thể chia ra hai quá trình là dây sinh mệnh độc lập và dây sinh mệnh phụ thuộc.

Dây sinh mệnh độc lập là chỉ quá trình kích thích và phản ứng giữa R và C. Nó lại chia ra 3 giai đoạn nhỏ. Giai đoạn thứ nhất R tác dụng đến C, làm cho

¹ R. Avenarius: “*Khái niệm thế giới con người*”, trong cuốn “*Cương yếu lịch sử triết học tư sản Đức cận đại*”, trang 53.

C bị mất cân bằng. Giai đoạn thứ hai là quá trình phục hồi sự cân bằng. Giai đoạn thứ ba là sự cân bằng được phục hồi. Trạng thái cân bằng của hệ thống thần kinh trung ương (C) là trạng thái lý tưởng duy trì sinh mệnh. Quá trình làm mất và phục hồi sự cân bằng chi động tới quan hệ giữa hệ thống C với môi trường, chỉ là quá trình sinh lý xảy ra trong bộ não con người, không liên quan đến hoạt động ý thức, tâm lý, cho nên gọi là dây sinh mệnh độc lập.

Một quá trình khác xảy ra đồng thời và phụ thuộc quá trình này, đó là dây sinh mệnh phụ thuộc, tức hoạt động của ý thức và tâm lý. Nó cũng chia ra 3 giai đoạn. Giai đoạn thứ nhất, trong sự tiếp xúc của bản ngã với môi trường, ngoài các vật quen thuộc, còn gặp những cái không quen thuộc, những cái bất ngờ, khiến người ta lo lắng bất an, làm rối loạn sinh hoạt thường ngày của họ. Giai đoạn thứ hai con người cố hiểu, làm quen, loại trừ sự lo lắng bất an và phục hồi tình trạng sinh hoạt bình thường. Giai đoạn thứ ba là sự lo lắng bất an được loại trừ, sinh hoạt bình thường được phục hồi. Theo R. Avenarius, quá trình nhận thức người ta vẫn nói là đi từ không biết đến biết thực ra cũng chính là quá trình mất cân bằng và phục hồi sự cân bằng trong đời sống. Hoạt động tinh thần của trẻ con, người hoang dã và nhà tư tưởng dĩ nhiên có điểm khác nhau, nhưng cũng đều không nằm ngoài quá trình đó. Họ đều phát hiện vấn đề (mất cân bằng), tìm cách giải quyết vấn đề (quá trình phục hồi sự cân bằng), cuối cùng giải quyết xong vấn đề (phục hồi được sự cân bằng).

Theo R. Avenarius, dù là dây sinh mệnh phụ thuộc (yếu tố tâm lý) hay dây sinh mệnh độc lập (yếu tố vật lý), giữa hai yếu tố đó không phải nhất nhất đều là quan hệ nhân quả đối ứng, không thể cho rằng phản ứng tâm lý là đối phó với phản ứng kích thích vật lý. Không thể coi R là vật tự tại, tựa hồ chính là chúng tác động đến giác quan, gợi ra cảm giác, tri giác làm nội dung kinh nghiệm (E), E là do hệ thống C dẫn ra, mà hệ thống C đúng là nhận kích thích của R. Nhưng E không phải là sản phẩm của R, càng không phản ứng với R. Trong quá trình R - C và C - E có quan hệ dựa vào nhau tồn tại. Quá trình giữa đôi bên là đối ứng, là quá trình làm mất và phục hồi sự cân bằng. Nhưng quan hệ ấy là quan hệ hàm số, chứ không phải quan hệ nhân quả.

Thuyết qui luật dây sinh mệnh của R. Avenarius xét về mặt nhận thức luận, thực chất là như sau: R. Avenarius phủ định cảm giác, tư tưởng của con người là phản ánh đối tượng khách quan độc lập với ý muốn con người, phủ định nhận thức đúng của con người là chủ quan phù hợp khách quan. R. Avenarius coi cảm giác, tư tưởng của con người chỉ là phản ứng sinh vật học trước kích thích bên ngoài, tức là biện pháp đối phó của thể hữu cơ trước kích

thích của môi trường. Mọi tư tưởng, quan niệm chỉ cần có thể dùng để đối phó với môi trường, hoặc phục hồi trạng thái cân bằng cho thể hữu cơ, thì bất kể nó có phù hợp với thực tế hay không, đều cần được khẳng định. Ví dụ, đứa bé không hiểu nổi tại sao bông hoa ngả nghiêng trước gió, chứng tỏ kích thích của môi trường làm cho hệ thần kinh của nó bị mất cân bằng. Đứa bé sẽ giải thích, đó là do hoa sợ rét, nên mới run rẩy. Mặc dù lối giải thích này hoàn toàn không phù hợp với thực tế khách quan, nhưng nó lại giúp hệ thần kinh của đứa bé phục hồi sự cân bằng, nên lối giải thích đó có giá trị. R. Avenarius cực đoan đến mức cho rằng phản ứng của một con ếch không có trí óc trước kích thích bên ngoài nhất định tuy về mặt hình thái khác với quá trình hoạt động thần kinh của một nhà triết học, song xét về chức năng phục hồi sự cân bằng bị mất thì chẳng có gì khác biệt. Như vậy, thuyết qui luật dây sinh mệnh chẳng những đối lập với căn bản với lý luận phản ánh của chủ nghĩa duy vật, mà còn đánh đồng làm một nhận thức của con người với hoạt động bản năng của động vật.

Thuyết qui luật dây sinh mệnh thể hiện quan điểm nhận thức luận của R. Avenarius, còn sự phê phán của ông đối với cái gọi là lý luận “đưa vào ý thức” thì thể hiện sự phủ định của ông đối với nhận thức luận truyền thống, đặc biệt là thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật.

Thế nào là “đưa vào ý thức”? Nói nôm na là đưa vào ý thức con người những cảm giác, tư tưởng, quan niệm về đối tượng. R. Avenarius chỉ trích cái gọi là “tâm lý học lưu hành” và triết học truyền thống cùng phạm một sai lầm chung, ấy là đem tách biệt tri giác (cảm giác, tư tưởng, quan niệm) và đối tượng (vật, hiện tượng) của tri giác, lấy cái sau làm vật ở bên ngoài ý thức, đưa cái trước vào trong ý thức. Ví dụ, khi người ta nhìn thấy một cái cây, bèn tách tri giác cái cây khỏi bản thân cái cây mà đưa vào óc (ý thức). Cái sự “đưa vào ý thức” mà R. Avenarius nói là chỉ hiện tượng tách tri giác và đối tượng của nó mà đưa vào ý thức con người.

R. Avenarius lấy thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật làm lý luận “đưa vào ý thức” mà công kích. Theo ông, thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật thừa nhận đối tượng (thế giới bên ngoài) tồn tại không lệ thuộc vào ý muốn con người. Chính đối tượng này (ví dụ cái cây) tác động tới giác quan con người, khiến con người sinh ra tri giác và cảm giác về đối tượng, tức hình ảnh đối tượng, cái hình ảnh ấy không tồn tại ở bên ngoài ý thức, mà tồn tại ở trong ý thức. Như thế là xuất hiện tình huống đối tượng và hình ảnh đối tượng tách biệt ra, bản thân cái cây (vật kinh nghiệm) bị tri giác thì nằm ở ngoài ý thức, còn tri

giác về cái cây (hình ảnh cây) thì được đưa vào ý thức. Do đó thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật tất nhiên là lý luận đưa vào ý thức. Nhưng

R. Avenarius lại biểu thị ông phản đối chủ nghĩa duy tâm dưới mọi hình thức (kể cả thuyết vạn vật hữu thần nguyên thủy), cho rằng nguồn gốc của chúng là lý luận đưa vào ý thức. Bởi lẽ chúng đều lấy việc tách riêng chủ khách làm tiền đề, mà phân lập nhị nguyên chủ khách chính là đặc trưng cơ bản của lý luận đưa vào ý thức. Lý luận đưa vào ý thức đem tri giác (cảm giác, tư tưởng, quan niệm) về đối tượng đưa vào ý thức có nghĩa là đem tách riêng khỏi đối tượng của nó, mà cái việc tách biệt tri giác khỏi đối tượng của nó tất nhiên sẽ dẫn đến các hình thức chủ nghĩa duy tâm.

Cần thấy rằng ở mức độ nhất định, R. Avenarius quả có vạch ra sai lầm của các hình thức chủ nghĩa duy tâm đem tách rời và đối lập chủ thể với khách thể. Nhưng ông không từ đó tiến tới nêu rõ quan hệ thống nhất đối lập chủ khách, mà lại mượn cớ đó để loại trừ sự đưa vào ý thức, loại trừ sự phân lập chủ khách mà căn bản phủ định việc tri giác (cảm giác, tư tưởng, quan niệm) về đối tượng của con người là hình ảnh chủ quan về đối tượng khách quan, phủ định nhận thức của con người là sự thống nhất đối lập chủ quan và khách quan. Thực ra R. Avenarius đã bóp méo quan hệ thống nhất đối lập chủ quan và khách quan tồn tại trong quá trình nhận thức của con người, thành quan hệ đồng nhất tuyệt đối giữa đôi bên, tức là quy chủ thể và khách thể về cùng một kinh nghiệm thuần túy. Theo R. Avenarius, tri giác và vật được tri giác không còn sự khác biệt nữa. Tóm lại, đối với mỗi cá nhân, trên thế giới chỉ tồn tại kinh nghiệm thuần túy, bất kể là chủ thể hay khách thể, đều là kinh nghiệm thuần túy như nhau cả.

Không chỉ vậy, R. Avenarius dưới khẩu hiệu loại trừ sự đưa vào ý thức, phủ định cảm giác, tri giác, tư tưởng của con người là trạng thái ý thức, cũng phủ định tư tưởng là chức năng của trí óc, trí óc là cơ quan tư tưởng. R. Avenarius nói: “Trí óc của chúng ta không phải là chỗ tư duy, sáng tạo, cũng chẳng phải là công cụ hay cơ quan tư duy”. “Tư duy không phải cư trú trong óc hoặc là chủ trí óc, không phải là một nửa bộ óc hoặc một bên bộ óc; tư duy cũng không phải là sản phẩm của trí óc, thậm chí không phải là chức năng sinh lý hoặc trạng thái nói chung của trí óc”¹. Tóm lại, cảm giác, tư duy chẳng liên quan gì đến trí óc. R. Avenarius còn gọi “tư duy của trí óc” là “tệ sùng bái khoa học tự nhiên”. Thứ triết học loại trừ sự đưa vào ý thức của ông thực chất là thứ triết học không dùng đến tư duy trí óc.

¹ Trong cuốn: “V. I. Lenin tuyển tập”, tập 2, (tiếng Trung), năm 1974, trang 83.

§4. Ước định luận của H. Poincare

1. Hoạt động sinh thời của H. Poincare

Jules Henri Poincare (1854-1912) là nhà số học, vật lý học và thiên văn học nổi tiếng cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20. Do quan điểm triết học của H. Poincare rất gần với

E. Mach, nên người ta thường nói H. Poincare là đại biểu của chủ nghĩa Mach ở nước Pháp. Ước định luận do H. Poincare đề xướng là sự bổ sung quan trọng cho chủ nghĩa Mach. Lý luận đó có ảnh hưởng rất lớn đối với triết học phương Tây hiện đại, đặc biệt là chủ nghĩa thực chứng logic về sau. Do đó, H. Poincare được coi là một trong những người tiên phong của chủ nghĩa thực chứng logic.

H. Poincare xuất thân từ một gia đình danh giá ở Pháp, từ nhỏ say mê lịch sử tự nhiên và văn chương cổ điển. Sau H. Poincare học ngành khai thác khoáng sản, nhưng chỉ mê số học. Năm 1879 nhận học vị tiến sĩ của Trường đại học Paris, từ năm 1881 dạy số học, vật lý học và thiên văn học ở Trường đại học Paris. H. Poincare viết nhiều công trình số học và vật lý học, có cống hiến khá lớn đối với phương trình vi phân trong số học và đại số. Năm 1887, H. Poincare được bầu vào Viện hàn lâm khoa học Pháp, năm 1906 trở thành Chủ tịch Viện hàn lâm khoa học Pháp.

Sự hình thành quan điểm triết học của H. Poincare gắn liền với việc nghiên cứu khoa học tự nhiên của ông, đặc biệt là chịu ảnh hưởng việc nghiên cứu số học. H. Poincare muốn đưa ra luận chứng triết học cho các thành tựu của khoa học tự nhiên, trước tác triết học chủ yếu có: “*Khoa học và giả thiết*” (1902), “*Giá trị của khoa học*” (1905), “*Khoa học và phương pháp*” (1908) và cuốn “*Tư tưởng cuối cùng*” được xuất bản sau khi qua đời (năm 1913).

2. Chủ nghĩa duy vật khoa học tự nhiên và thực tại luận

H. Poincare chủ yếu là một nhà khoa học tự nhiên, chứ không hoạt động triết học chuyên nghiệp. Chủ nghĩa duy vật khoa học tự nhiên, nói chính xác là thực tại luận khoa học, có ảnh hưởng khá mạnh đến H. Poincare. H. Poincare không tán thành chủ nghĩa duy tâm chủ quan và chủ nghĩa tín ngưỡng, mà cố làm cho lý luận của mình có tính khách quan, tính khoa học.

H. Poincare thừa nhận đối tượng của khoa học là giới tự nhiên không lệ thuộc vào ý thức con người, mục đích của nhà khoa học là cố gắng phát hiện thật nhiều trật tự của vũ trụ, sự phát hiện của nhà khoa học không phải tùy ý, muốn sao làm vậy, mà phải căn cứ sự thực để quy nạp và khái quát. Để phản đối chủ nghĩa duy vật chủ quan cực đoan, H. Poincare còn đề xuất lấy thực tiễn (thí nghiệm khoa học) làm nguồn gốc nhận thức và tiêu chuẩn chân lý. H. Poincare nói: “Thực tiễn là nguồn gốc duy nhất của chân lý, chỉ nó mới có thể cho ta biết các sự vật mới, chỉ nó mới cho ta tính xác thực. Đó là hai điểm không ai phản đối được”¹. Có khi H. Poincare thậm chí liên kết tiêu chuẩn thực tiễn với tính khách quan của khoa học làm một. “Tính khách quan và tiêu chuẩn của khoa học là gì? Tiêu chuẩn này cũng là tiêu chuẩn niềm tin của chúng ta đối với thế giới bên ngoài. Một số đối tượng là thực tại, bởi vì chúng gợi nên cảm giác ở cơ thể ta”².

Nhưng H. Poincare không vì thế mà tán thành chủ nghĩa duy vật truyền thống, khi ông giải thích ý nghĩa của sự thực, tính khách quan, tính thực tại, quan điểm của ông gắn với chủ nghĩa thực chứng, bởi vì ông cho rằng chúng chỉ tồn tại trong tư tưởng con người. “Thực tại nếu hoàn toàn tách khỏi người đạt tới nó, nhìn thấy và cảm nhận nó, thì không thể có. Cái thế giới bên ngoài ấy dù có tồn tại, ta cũng không thể đạt tới. Cái ta gọi là thực tại khách quan, suy cho cùng là cái chung của một số người tư duy, cũng có thể là cái chung của tất cả mọi người. Như ta thấy, cái chung ấy chỉ có thể dùng qui luật số học để biểu thị sự hài hòa. Do vậy, sự hài hòa này là tồn tại khách quan duy nhất, là chân lý duy nhất mà ta có thể đạt tới”³. Cũng chính trên ý nghĩa đó,

H. Poincare tuyên bố hết thảy những gì không phải tư duy, thì đều là hư vô thuần túy. Ngụ ý của H. Poincare ở đây không phải nói thực tại, tồn tại khách quan là sáng tạo của ý thức, tư tưởng con người, mà muốn nói chúng đều tồn tại tương đối so với ý thức, tư tưởng của con người (chủ thể), khi tách rời chủ thể, chúng sẽ mất đi ý nghĩa. Vấn đề H. Poincare giải đáp không phải là bản thân thế giới bên ngoài có tồn tại hay không, mà là sự tồn tại tương đối với con người có ý nghĩa hay không, cái sau nếu tách rời con người, ắt sẽ là hư vô thuần túy. Cho nên không thể đơn giản chỉ trích quan điểm này của H. Poincare là chủ nghĩa duy tâm. Kỳ thực, Karl Marx hồi trẻ từng nói như sau: “Cái thế

¹ H. Poincare: “*Khoa học và giả thiết*”, Thương vụ ấn thư quán, năm 1957, trang 100.

² H. Poincare: “*Khoa học và giá trị*”, trong cuốn “*V. I. Lenin tuyển tập*”, tập 2, (tiếng Trung), năm 1974, trang 298.

³ H. Poincare: “*Giá trị của khoa học*”, (tiếng Nga), trang 9.

giới tự nhiên bị hiểu một cách trừu tượng, bị cô lập, bị cho là tách rời con người, đối với con người mà nói, cũng là hư vô”¹.

Từ phương diện lý giải ý nghĩa triết học của cuộc cách mạng trong khoa học tự nhiên (đặc biệt trong lĩnh vực vật lý học) cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20, H. Poincare quả nhiên nghi ngờ và dao động đối với giới tự nhiên và tính đáng tin của tồn tại qui luật khách quan. H. Poincare thường lấy phát hiện mới của khoa học tự nhiên đương thời để lật đổ khái niệm khoa học trước đó được coi là bất di bất dịch, phù định tồn tại khách quan của vật chất và chủ nghĩa duy vật. Trong cuốn “*Giá trị của khoa học*”, H. Poincare đưa ra một luận điểm nổi tiếng: “Tiến bộ của khoa học đã làm cho một số nguyên lý ổn định nhất, thậm chí một số nguyên lý được coi là cơ bản nhất, gặp phải nguy hiểm”². Hậu quả là vật lý học gặp nguy hiểm. Ở chương 8 cuốn sách trên, H. Poincare miêu tả cụ thể quá trình phát sinh nguy hiểm và hậu quả của nó. Trong đó ông viết, việc phát hiện Radium (năng lượng bên trong nguyên tử) đã lật đổ định luật bảo toàn năng lượng; việc xây dựng thuyết nguyên tử đã lật đổ định luật bảo toàn chất lượng; năng lượng do mát phát vô tuyến điện phát ra không ở trạng thái tĩnh, tác dụng và phản tác dụng không đều, thế là định luật thứ ba của Newton mất hiệu lực. Tóm lại, H. Poincare cho rằng trước mắt chúng ta diễn ra “sự hủy diệt phổ biến các nguyên lý cũ của vật lý học”. Do đó, H. Poincare rút ra kết luận, rằng vật chất không còn là tồn tại khách quan, đã đến “thời kỳ nghi ngờ”, các nguyên lý của chủ nghĩa duy vật đã bị lật đổ. Thái độ nghi ngờ của H. Poincare cuối cùng tất nhiên hướng ông sang chủ nghĩa duy tâm.

Nhưng H. Poincare không rút ra kết luận duy tâm chủ nghĩa. Là một nhà khoa học tự nhiên có tinh thần cầu thị, H. Poincare thậm chí muốn tránh kết luận kiểu đó. Cuộc cách mạng vật lý học liệu có thật sự thủ tiêu sự tồn tại khách quan của vật chất hay chẳng? Các kết luận của khoa học dĩ vãng liệu có hoàn toàn bị lật đổ, mất hết ý nghĩa hay không? H. Poincare còn phải nghiên cứu và thí nghiệm thêm. H. Poincare viết: “Phát hiện mới nhất, đáng kinh ngạc nhất của vật lý học vài năm vừa qua là vật chất không tồn tại. Chúng tôi cần nói ngay rằng đó chưa phải là phát hiện cuối cùng... Thí nghiệm là việc không dễ, hôm nay đòi đưa ra kết luận cuối cùng thì còn quá sớm”³.

¹ Karl Marx: “*Bản thảo triết học kinh tế học năm 1844*”, Nxb. Nhân dân, năm 1985, trang 135.

² H. Poincare: “*Giá trị của khoa học*”, trang 8.

³ H. Poincare: “*Khoa học và giả thiết*”, trang 167, 171.

3. Ước định luận

Ước định luận của H. Poincare là kết luận rút ra từ việc ông dùng lập trường nói trên để phân tích tính chất của lý luận khoa học. Tư tưởng cơ bản của ước định luận là: khái niệm, lý luận, nguyên tắc của khoa học chỉ là một số phù hiệu, ký hiệu kinh nghiệm, không phản ánh bản thân thực tại khách quan. Chúng không bắt nguồn từ kinh nghiệm có cơ sở khách quan, cũng không phải tiên thiên, mà là các nhà khoa học ước định với nhau, được mọi người đồng ý mới phát sinh tác dụng.

Khi luận chứng ước định luận, H. Poincare viện dẫn cơ thể tư liệu của số học (đặc biệt là hình học), nhưng ông lại đưa ra cách giải thích sai lầm về chúng. Về các định lý của hình học chẳng hạn, chúng từ đâu mà có? Trước đó có người cho rằng chúng là sự tổng hợp tiên thiên; H. Poincare bảo thế là sai, vì bảo chúng là sự tổng hợp tiên thiên, thì có nghĩa là chúng có thực, tất yếu. Nhưng sự xuất hiện của hình học phi Euclid đã chứng minh rằng cái trước đây được cho là có thực, tất yếu hoàn toàn không hề có thực, tất yếu. Ví dụ, nguyên lý đường song song trong hình học Euclid (từ một điểm ta chỉ có thể vẽ được một đường thẳng song song với đường thẳng đã cho) đã bị hình học phi Euclid phủ định (từ một điểm ta có thể vẽ được vô số đường thẳng song song với đường thẳng đã cho), vậy mà cả hình học Euclid lẫn hình học phi Euclid đều đúng, đều được vận dụng trong vật lý học. Có người nói định lý của hình học bắt nguồn từ kinh nghiệm; H. Poincare nói như thế không đúng. Bởi vì định lý của hình học là chính xác, còn kinh nghiệm mang tính ngẫu nhiên, thường không chính xác. Do đó, ông kết luận: định lý của hình học chỉ là ước định. H. Poincare viết: “Nguyên lý cơ bản của hình học ra đời như thế nào? Là logic học chi phối ta hay chẳng? Hình học phi Euclid đã chứng minh không phải vậy. Không gian có phải do giác quan ta nắm bắt? Cũng không phải. Bởi lẽ cái mà giác quan ta nắm bắt hoàn toàn khác với không gian của hình học. Hình học có bắt nguồn từ kinh nghiệm hay không? Sau khi đi sâu nghiên cứu, thấy không phải. Cho nên chúng tôi kết luận: nguyên lý của hình học chỉ là ước định được mọi người công nhận”¹.

Tiếp đó H. Poincare đem tư tưởng ước định luận của mình từ hình học mở rộng sang lực học, vật lý học, cho rằng trong các lĩnh vực ấy cũng có nhân tố ước định. H. Poincare thậm chí cho rằng mọi kết luận khoa học ở mức độ nhất định đều là ước định. Bởi vì mọi nguyên lý khoa học đều là giả thiết, mọi

¹ H. Poincare: “Khoa học và giả thiết”, trang 3.

giả thiết đều có thể thúc đẩy. Chúng ta rút cuộc sử dụng giả thiết nào, suy cho cùng chỉ là do mọi người ước định.

Người ta rút cuộc đưa ra ước định gì? Khi giải đáp câu hỏi này, H. Poincare tự mâu thuẫn. Một mặt ông cho rằng ước định không nhất thiết dựa vào thực tế khách quan, mà chỉ dựa vào nhu cầu chủ nghĩa quan của con người, cũng tức là không hỏi nó có thật hay không, mà chỉ xem nó có hữu dụng, tiện lợi hay không. H. Poincare viết: “Một số ước định chung là sản phẩm hoạt động tự do về mặt tinh thần của chúng ta”¹. Lấy tiêu chuẩn có hữu dụng, có tiện lợi cho con người hay không để đề xuất lý luận khoa học, quan điểm này giống hệt quan điểm của chủ nghĩa thực dụng.

Nhưng mặt khác, H. Poincare lại đề xuất, khi người ta đưa ra ước định, cần tránh mâu thuẫn, đồng thời làm cho ước định phản ánh quan hệ giữa các sự vật. Điều này có nghĩa là khi đưa ra ước định, người ta phải cố tự do hết mức, song thứ tự do ấy không phải là tùy ý. Nó phải làm theo chỉ dẫn của kinh nghiệm, có khi còn phải làm thí nghiệm. Nhà vật lý học khi bỏ giả thiết này (ước định cũng là giả thiết) hoặc lấy giả thiết kia, cũng đều không hề tùy tiện. H. Poincare viết: “Một số pháp lệnh (tức ước định) có tùy ý hay chẳng? Không, nếu tùy ý thì chúng sẽ vô hiệu. Kinh nghiệm cố nhiên cho ta tự do lựa chọn, song lại chỉ phối sự lựa chọn của ta, giúp ta theo con đường nhận thức tiện lợi nhất. Cho nên pháp lệnh (ước định) của ta giống như mệnh lệnh mà một vị thống chế thông minh ban bố sau khi họp với Bộ tham mưu của mình vậy”².

H. Poincare nhiều lần tỏ thái độ không đồng ý với việc một số người tha hồ đưa ra ước định, thậm chí coi bản thân giới tự nhiên cũng là sản phẩm của ước định. H. Poincare cho rằng nếu tùy ý ước định, thì khoa học sẽ yếu ớt, không có thành quả. Bởi lẽ sức mạnh của khoa học là ở chỗ nó phản ánh quan hệ hiện thực giữa các sự vật.

H. Poincare còn nói, mặc dù mọi nguyên lý khoa học đều có tính ước định, song không thể quy kết chúng là ước định. H. Poincare viết: “Phạm nguyên lý đều là một số định nghĩa và ước định được ngẫu trang. Có điều chúng là do định luật thí nghiệm dẫn tới... Một số nhà triết học không tránh khỏi suy diễn quá rộng, quá xa. Họ cho rằng nguyên lý là toàn bộ khoa học, do đó, toàn bộ khoa học là ước định. Thứ học thuyết hoang đường này là duy danh định nghĩa, thật chẳng đáng bàn”³.

¹ H. Poincare: “*Khoa học và giả thiết*”, trang 2.

² Sách đã dẫn, trang 40.

³ Sách đã dẫn, trang 98.

Việc H. Poincare hạn chế tính chủ quan, nhấn mạnh tính khách quan của ước định làm cho ông tiếp cận chủ nghĩa duy vật, cũng phân biệt ông với những người theo thuyết ước định chủ nghĩa chủ quan và chủ nghĩa tương đối cực đoan. Nhưng trong triết học của H. Poincare, quan điểm khách quan này lẫn vào tiêu chuẩn căn bản là phải hữu dụng và tiện lợi. Hơn nữa, dù ước định luận của H. Poincare có tính khách quan, nhưng nó cũng không triệt để. Điều đó thể hiện nổi bật ở chỗ ông cho rằng thực tại mà ước định phản ánh trong khoa học hoàn toàn không phải chỉ bản thân sự vật khách quan ở bên ngoài ý thức con người, mà chỉ là quan hệ giữa các sự vật bên ngoài.

Bản sao lưu trữ

CHƯƠNG 5

Triết học đời sống

§1. Khái luận về triết học đời sống

1. Đặc trưng cơ bản của triết học đời sống

Triết học đời sống (nguyên văn tiếng Đức là *Philosophie des Lebens*, dịch sang tiếng Anh là *Philosophy of life*) là trào lưu triết học có đặc trưng chủ nghĩa phi lý, lưu hành ở các nước Đức, Pháp cuối thế kỷ 19 và nửa đầu thế kỷ 20. Nó lấy việc biểu thị tính chất và ý nghĩa của đời sống (*leben, life*) con người làm xuất phát điểm của toàn bộ việc nghiên cứu triết học, từ đó suy ra tồn tại của con người cùng toàn bộ nhận thức và thực tiễn, đặc biệt là hoạt động tâm lý, tình cảm, ý chí của con người, lại từ đời sống và tồn tại của con người mà suy ra lịch sử và văn hóa, cho đến quan hệ giữa con người với thế giới xung quanh (xã hội và tự nhiên). Nói khác đi, từ biểu thị đời sống mà suy ra việc

biểu thị toàn thế giới. Do việc lý giải khái niệm đời sống dưới các góc độ và cấp độ nghiên cứu khác nhau mà các nhà triết học thuộc trào lưu này thường có lý luận khác nhau, hình thành nên các trường phái khác nhau.

Mặc dù nội bộ triết học đời sống không thống nhất, nhưng các nhà triết học khác nhau lại có nhiều điểm chung, biểu hiện ở chỗ họ không coi sinh mệnh như một thực thể vật chất hay tinh thần, thực thể cảm tính hay lý tính, mà coi nó như là sự thể nghiệm, lĩnh hội của chủ thể đối với tồn tại của mình, cũng tức là quá trình xung động nội tại của tâm linh. Họ phản đối việc đưa các sự vật và hiện tượng trên thế giới trở về tồn tại vật chất hoặc tinh thần, càng phản đối việc đem đặc điểm của chúng quy kết giản đơn là đặc điểm vật lý; mà cho rằng cần coi chúng là thứ tồn tại sinh mệnh có sức sống, hoặc có tính năng động và sáng tạo; điều triết học cần nghiên cứu không phải nguồn gốc vật chất hay tinh thần của thế giới, mà là sinh mệnh (đời sống) bên trong làm xao động cả thế giới. Xuất phát từ đó, họ phản đối dùng quan điểm máy móc và tĩnh lặng, mà chủ trương dùng quan điểm động, tiến hóa và sáng tạo để nhìn thế giới. Họ đều nhấn mạnh tính biến dị và tính sáng tạo đời sống, tính độc đáo của thế giới nội tâm con người, từ đó nhấn mạnh sự khác biệt giữa khoa học đời sống và vật lý học, nhất là sự khác nhau giữa khoa học nhân văn và khoa học tự nhiên cùng phương pháp nghiên cứu của chúng. Họ đều nhấn mạnh sự siêu việt của sự sống và tình cảm đối với lý tính và kinh nghiệm, nên họ có khuynh hướng chủ nghĩa phi lý, song lại chưa hoàn toàn phủ định tác dụng của kinh nghiệm và lý tính trong phạm vi nhất định.

Một vài đặc điểm của triết học đời sống khiến nó đã khác với siêu hình học truyền thống lấy bản thể luận thực thể làm hạt nhân, đặc biệt là siêu hình học lý tính cận đại, còn khác với chủ nghĩa thực chứng giới hạn nghiên cứu triết học trong phạm vi hiện tượng. Về khuynh hướng tư tưởng cơ bản mà nói, triết học đời sống rất giống chủ nghĩa duy ý chí mà W. Nietzsche và A. Schopenhauer là đại biểu. Thực ra, ý chí sống và ý chí quyền lực của W. Nietzsche và A. Schopenhauer đều thuộc ý chí sống và thường được quy vào triết học đời sống. Ngoài ra, đời sống trong triết học đời sống cũng có thể giải thích như là sự sống đối lập với cái chết, cho nên triết học đời sống trên ý nghĩa nhất định sẽ dẫn tới chủ nghĩa hiện sinh đương đại.

2. Nguồn gốc và loại hình chủ yếu của triết học đời sống

Việc triết học nghiên cứu hiện tượng sống và giải thích nó đã có nguồn gốc từ lâu ở phương Tây. Sự nghiên cứu quan hệ tâm-vật của triết học cổ đại và

cận đại ở mức độ nhất định cũng là nghiên cứu đời sống, bởi vì tâm linh là thể hiện quan trọng của sự sống. Nhưng một số nhà triết học lại coi việc nghiên cứu hiện tượng sống như là một khâu trong bộ khung triết học của mình, bản thân hoàn toàn không tạo nên một trào lưu triết học. Trào lưu triết học như thế đã xuất hiện sớm nhất vào cuối thế kỷ 19. Bấy giờ trong triết học và văn hóa phương Tây bắt đầu xảy ra hàng loạt thay đổi quan trọng, việc nghiên cứu hiện tượng sống ngày càng trở thành trung tâm chú ý của các học giả. Sự thay đổi trong khoa học thể hiện chủ yếu ở sự ra đời khoa sinh vật học cận đại, nó thúc đẩy người ta có nhận thức mới về hiện tượng sống, đi sâu nghiên cứu hiện tượng sống. Sự thay đổi trong văn hóa thể hiện chủ yếu ở phong trào văn nghệ theo chủ nghĩa lãng mạn lấy nước Đức làm trung tâm (với các đại biểu như Goethe, Herder, Schlegel). Hai lĩnh vực trên từ các phương diện khác nhau thúc đẩy người ta tiến hành nghiên cứu lại hiện tượng sống, đồng thời thúc đẩy việc nghiên cứu ấy phát triển thành một trào lưu triết học quan trọng. Chủ nghĩa lãng mạn có ảnh hưởng trực tiếp đến việc hình thành triết học đời sống ở Đức. Ảnh hưởng của khoa sinh vật học càng có ý nghĩa phổ biến.

Trong sự phát triển của khoa học tự nhiên cận đại, sinh vật học từ thế kỷ 19 trở đi bắt đầu có ảnh hưởng sâu xa. Biểu hiện nổi bật là thuyết tiến hóa bắt đầu từ Lamarck ở nước Pháp đầu thế kỷ, qua Darwin ở nước Anh giữa thế kỷ đến Weismann ở nước Đức cuối thế kỷ. Thuyết tiến hóa đã không chỉ lật đổ cơ giới luận và lý luận các loài bất biến thống trị lâu dài trong lĩnh vực sinh vật học, mà còn mở đường cho nhận thức chính xác mối quan hệ giữa hiện tượng sống và hiện tượng không sống. Về triết học, nó cũng làm lung lay siêu hình học truyền thống, đặc biệt là nền tảng của cơ giới luận, khiến người ta nghiên cứu lại tính chất và sự phát triển của các sự vật tự nhiên, trong đó có hiện tượng sống.

Việc nghiên cứu thành công urê năm 1828 của khoa hóa sinh cũng thúc đẩy người ta xét lại hiện tượng sống. Bởi vì một khi trong phòng thí nghiệm đã tổng hợp được thể hữu cơ, thì người ta chỉ ít có thể nghi ngờ quan điểm thống trị bấy nay cho rằng vật hữu cơ và vật vô cơ tuyệt đối khác nhau, không thể tiến hành nghiên cứu hiện tượng sống. Bấy giờ cuộc đấu tranh trong lĩnh vực khoa học giữa thuyết sức sống (vitalism) với thuyết sức sống mới (neo-vitalism) ở mức độ nhất định thể hiện quan điểm khác nhau của mọi người về phương diện này. Khái niệm thuyết sức sống là lý luận coi sự sống cùng loại với tâm linh (linh hồn), đồng thời chi phối sự vật vật chất ở bên ngoài sự vật vật chất. Thuyết sức sống là chi quan điểm của một số nhà triết học và nhà khoa học dùng các loại sức sống (life-force) vượt qua phạm vi quá trình hóa lý và phân

tích khoa học để giải thích mọi hiện tượng sống. Quan điểm này hiển nhiên xung đột với tiến bộ của khoa sinh vật học đương thời. Để khắc phục mâu thuẫn đó, một số học giả đề xuất không nên phủ định một cách chung chung khả năng tiến hành nghiên cứu khoa học đối với hiện tượng sống. Nhưng họ vẫn sử dụng phương pháp khác nhau định ra nguyên tắc không thể nhận thức sức sống để giải thích hiện tượng sống, thậm chí giải thích hết thảy sự vật, nhằm thủ tiêu giới hạn giữa thể hữu cơ và thể vô cơ. Quan điểm này được gọi là thuyết sức sống mới. Tuy thuyết sức sống và thuyết sức sống mới không phải là lý luận triết học thuần túy, song đều chứa đựng ý nghĩa triết học rõ ràng. Sự lưu hành hai thuyết này thúc đẩy các nhà triết học chú trọng đến vấn đề sự sống, thúc đẩy triết học đời sống phát triển thành một trào lưu có ảnh hưởng sâu rộng.

Chính do sự xuất hiện của trào lưu triết học đời sống liên quan mật thiết với phong trào chủ nghĩa lãng mạn trong văn chương và sự phát triển của sinh vật học, mà tuy nó bao hàm các trường phái khác nhau, nhưng phần lớn đều liên quan đến hai cái trên, do đó, triết học đời sống chia ra hai loại hình chủ yếu là khuynh hướng sinh vật học và khuynh hướng lịch sử-văn hóa.

Các trường phái triết học đời sống theo khuynh hướng sinh vật học thường gắn liền với thuyết sức sống và thuyết sức sống mới. Các triết gia theo khuynh hướng này chịu ảnh hưởng cuộc cách mạng khoa học tự nhiên cuối thế kỷ 19, họ cực lực phê phán lối giải thích hiện tượng sống theo quan điểm lược đơn thuần, phê phán thuyết tiến hóa máy móc coi sự phát triển của toàn bộ giới tự nhiên hữu cơ là sự tiệm tiến về lượng. Họ cố gắng dùng quan điểm biến đổi vận động và mối liên hệ chính thể để chứng minh hiện tượng sống. Nhà triết học Pháp Henri Bergson là đại biểu nổi bật của khuynh hướng này, ông cung cấp cho loại triết học đời sống này hình thái lý luận hoàn chỉnh nhất. Nhưng trong số họ có người thần bí hóa sự sống, có người nhấn mạnh tính chất tâm lý của hiện tượng sống, coi sự tồn tại của nó là hoạt động ý thức, đối lập sự sống với vật chất.

Triết học đời sống theo khuynh hướng lịch sử-văn hóa thì chủ yếu tiến hành nghiên cứu triết học từ góc độ ý nghĩa lịch sử và văn hóa của đời sống con người. Ở đây sự sống đại thể là chỉ kinh nghiệm (thể nghiệm *Erlebnis*) sống của con người. Sự sống không phải là đối tượng bên ngoài, mà là quá trình tồn tại trực tiếp ở bên trong. Nói cách khác, không phải là sự sống ở bên ngoài hiện tượng tự nhiên, mà là sự sống được chủ thể thể nghiệm và lĩnh hội trong tâm tư mình. Thứ sự sống bên trong này vượt qua tính bị động của sự

sống bên ngoài, chứa đựng ý nghĩa chủ động, năng động (dynamism). Hình thái của nó thường phù hợp mục đích, tức là theo đuổi hiện thực và đạt tới giá trị. Khuynh hướng triết học đời sống này có lẽ không liên quan trực tiếp đến sự sống theo ý nghĩa sinh vật học. Nhà triết học Đức W. Dilthey là đại biểu chính cho loại hình triết học đời sống này.

Hai loại hình triết học đời sống tuy có khác biệt quan trọng, nhưng liên quan chặt chẽ với nhau, thậm chí thâm thấu vào nhau. Loại hình lịch sử - văn hóa tuy không trực tiếp tác động tới sinh vật học, nhưng sự sống bên trong con người mà nó nhấn mạnh suy cho cùng vẫn chịu ảnh hưởng cuộc cách mạng trong sinh vật học. Loại hình sinh vật học tuy chú trọng thể hiện sức sống của mọi thể hữu cơ, song cũng đề cập vấn đề lịch sử - văn hóa. Sự khác nhau giữa hai loại hình không phải về đường lối tư tưởng, mà chủ yếu khác nhau về phương pháp và trọng điểm luận chứng.

3. Diễn biến và lưu truyền triết học đời sống

Trào lưu triết học đời sống tuy xuất hiện và có ảnh hưởng lớn vào cuối thế kỷ 19, đầu thế kỷ 20, song nó có lịch sử lâu đời. Thời cận đại, vào lúc thịnh hành chủ nghĩa khai mông lấy lý tính làm đặc trưng, nhà tư tưởng Pháp Rousseau (1712 -1778) đã thông qua sức mạnh tiên lý tính, tiên logic của tâm hồn con người mà đề xướng ý nghĩa sự sống siêu lý tính của con người, cung cấp một sự gợi ý quan trọng cho phong trào chủ nghĩa lãng mạn lấy nước Đức làm trung tâm sau này. Có điều, nhân tố đi đầu trực tiếp của triết học đời sống được coi là phong trào chủ nghĩa lãng mạn.

Một số khái niệm cơ bản của triết học đời sống đã có người ở Đức nêu ra vào thế kỷ 18. Triết gia Đức theo chủ nghĩa lãng mạn Friedrich von Schlegel (1772-1829) trong cuốn "*Bài giảng thứ ba về triết học đời sống*" (1827) của ông có nhắc mọi người rằng trong cuốn "*Bàn về cái đẹp đạo đức và triết học đời sống*" xuất bản năm 1772, ông đã nói, để giải thích nghệ thuật, cần phải từ bỏ lý luận và hệ thống, chuyển sang căn cứ biểu hiện của đời sống tâm hồn loài người mà nghiên cứu sức mạnh và đặc điểm tâm hồn. Bấy giờ chính là thời kỳ văn học chủ nghĩa lãng mạn thịnh hành ở Đức; một loạt nhà tư tưởng trẻ tuổi tài hoa như Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), Johann Gottfried Herder (1744-1803) Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) đã khai thác từ tác phẩm của các nhà triết học cổ điển Đức như Kant, Feuerbach, Schelling tư tưởng tự do, tính sáng tạo và tính năng động, ra sức ca ngợi sức mạnh của nhân cách và sự sống. Trong số họ có người đề xuất phải phân biệt sự sống với cái chết, lấy

sự sống thể hiện sức sống làm tiêu chuẩn phê bình văn hóa. Có người cho rằng sức mạnh của sự sống và tình cảm là thể hiện sự sống của Thượng đế, là cội nguồn của mọi sáng tạo. Như vậy là ở nước Đức đã hình thành một bầu không khí văn hóa tư tưởng sùng bái sức sống, chính thức chuẩn bị điều kiện tư tưởng cho việc hình thành triết học đời sống. Schlegel bấy giờ chủ trương gạt bỏ tư tưởng tuyệt đối, nghiên cứu sự sống bên trong tinh thần, xây dựng triết học đời sống lấy tâm hồn làm hạt nhân.

Bên trên đã nói, nếu đem tình cảm, ý chí quy vào sự sống theo nghĩa rộng, thì chủ nghĩa duy ý chí dĩ nhiên thuộc về trào lưu tư tưởng triết học đời sống; người sáng lập nó là A. Schopenhauer sẽ được coi là nhà triết học đời sống số một ở nước Đức. Từ nửa đầu thế kỷ 19, khi hệ thống chủ nghĩa lý tính của Hegel còn đang thịnh trị, A. Schopenhauer đã đổi đầu, đưa ra thuyết ý chí đời sống (hoặc ý chí sinh tồn). Có điều, giống như triết học của A. Schopenhauer chưa được người đương thời chú ý, triết học đời sống bấy giờ cũng chưa trở thành một trào lưu có ảnh hưởng rộng rãi. Đến nửa sau thế kỷ 19, nhất là cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20, mâu thuẫn giai cấp trong xã hội Đức ngày càng gay gắt, niềm tin của mọi người vào lý tưởng quốc gia và xã hội lý tính mà các nhà khai mông tán dương đã tàn lụi; tính hạn chế về nhận thức luận của siêu hình học truyền thống, của chủ nghĩa kinh nghiệm và chủ nghĩa lý tính đã bộc lộ quá rõ, trường phái Hegel từng chiếm địa vị thống trị trong triết học Đức nay bị giải thể hoàn toàn; làn gió chuyển hướng trong lĩnh vực triết học ở Đức và các nước phương Tây nổi lên ngày càng mạnh; các vấn đề tự do, giá trị, sự sống, lịch sử và văn hóa thay thế các vấn đề siêu hình học truyền thống, trở thành trọng tâm chú ý của các nhà triết học; sức sống thay thế bản chất vật chất và tinh thần đã trở thành điểm xuất phát và trở về của toàn bộ việc nghiên cứu triết học. Nhà triết học theo chủ nghĩa Kant mới H. Rickert nói về tình hình bấy giờ: “Hiện tại, khi nhắc đến “bản chất” của tự nhiên, người ta chẳng còn muốn nói hoặc nghe về việc coi vật chất là tập hợp các nguyên tử do số biểu thị. Thuyết cơ giới cứng nhắc, thậm chí cả những sự vật trước đây bị gọi là chết cứng, phi động vật, nay cũng bị phê phán... “Lực” phi cơ giới được đưa vào làm một nguyên tắc mục đích hoạt động, giới tự nhiên cần được coi là phù hợp mục đích một phần hoặc hoàn toàn. Người ta cho rằng chỉ như vậy mới có thể lý giải chính xác trong vật chất cơ giới, chết cứng tuyệt đối không thể sinh ra sự sống”¹. Triết học đời sống đã chính thức hình thành như một trào lưu có ảnh hưởng rộng trong tình hình đó. Thuyết ý chí quyền lực của W. Nietzsche kế tục thuyết ý chí sống của A. Schopenhauer, rồi thuyết giá trị của trường phái chủ

¹ H. Rickert: “Triết học đời sống”, (tiếng Nga), trang 15.

nghĩa Kant mới, chủ nghĩa Freud do bác sĩ S. Freud sáng lập ở Áo, khái niệm cơ bản của các thứ triết học ấy, đều gắn với trào lưu triết học đời sống hiểu theo nghĩa rộng.

Nói chính xác, triết học đời sống của nước Đức cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20 chủ yếu chỉ học thuyết của các triết gia Đức W. Dilthey, Georg Simmel, Rudolf Eucken. Lý luận của họ tuy gần trường phái nói trên, nhưng từ góc độ thể hiện ý nghĩa sự sống mà đi sâu nghiên cứu các vấn đề đời sống tinh thần, lịch sử-văn hóa và giá trị, coi đó là hạt nhân của toàn bộ việc nghiên cứu triết học. Mấy người này có ảnh hưởng mạnh trong hai mươi năm đầu thế kỷ 20, sau đó họ bị thuyết hiện tượng và chủ nghĩa hiện sinh thay thế. Riêng học thuyết của W. Dilthey sau mười mấy năm bị quên lãng lại trở thành điểm nóng của triết học phương Tây hiện đại, với ảnh hưởng ngày càng tăng.

Giống như sự hình thành triết học đời sống ở nước Đức, ở Pháp cũng xuất hiện trào lưu tương tự. Bắt đầu từ Main de Brian (1766-1924), tiếp đến Jean Gaspard Felix Ravaisson-Mollien (1813-1900), Jules Lachelier (1832-1918), Emile Boutroux (1845-1921), Aldred Fouillee (1838-1912) đã phát huy thuyết duy linh và chủ nghĩa ý chí trong triết học Pháp thế kỷ 19, cùng Charles Bernard Renouvier (1815-1903) đại biểu cho trào lưu chủ nghĩa phê phán mới và chủ nghĩa nhân cách đã chuẩn bị tài liệu tư tưởng cho triết học đời sống ở Pháp. Vào thập niên 70-80 thế kỷ 19, lý luận do nhà triết học trẻ tuổi Jean - Marie Guyau (1854-1888) đề xướng đã có tác dụng lớn thúc đẩy sự hình thành chính thức triết học đời sống ở nước Pháp. Guyau kết hợp khái niệm tiến hóa vũ trụ với tư tưởng tính sáng tạo của sự sống, khẳng định cả vũ trụ là một quá trình tiến hóa không ngừng, trong đó hoạt động sáng tạo của sự sống giữ tác dụng quyết định. Nó là cội nguồn của hết thảy tồn tại, mọi hình thức tồn tại của tự nhiên và xã hội đều bắt nguồn từ sự vận động của sinh mệnh. Ý thức chẳng qua là một điểm sáng trong cả không gian sống tăm tối, nó lấy trực giác thể hiện ý chí sống làm tiền đề. Guyau áp dụng quan điểm này vào lĩnh vực đạo đức và tôn giáo, từ đó xây dựng nên một hệ thống triết học đời sống tương đối hoàn chỉnh.

Có điều lý luận của nhà triết học Pháp Bergson hoạt động vào cuối thế kỷ 19 nửa đầu thế kỷ 20 mới có ảnh hưởng lớn nhất. Bergson chẳng những kế thừa và phát triển lời giải thích sự sống theo chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa trực giác của nhiều nhà triết học phương Tây, mà còn tổng kết và lợi ích dụng một số nhân tố trong sự phát triển của thuyết tiến hóa, tâm lý, tế bào học, sinh vật học đương thời, làm cho triết học đời sống đã mang đặc trưng của chủ nghĩa phi lý

và chủ nghĩa trực giác, còn mang sắc thái nhất định của khoa học hiện đại. Chính nhờ vậy mà lý luận của Bergson có ảnh hưởng rộng lớn khắp thế giới phương Tây. Không chỉ triết học đời sống của Georg Simmel, Rudolf Eucken, Oswald Spengler của nước Đức và các nước lân cận mang dấu ấn của chủ nghĩa Bergson, mà lý luận của các nhà triết học Anh, Mỹ theo chủ nghĩa thực dụng như William James, Ferdinand Schiller cũng vậy. Thậm chí các nhà tư tưởng Thiên Chúa giáo hiện đại cũng thường tiếp nhận học thuyết của Bergson vào hệ thống của họ. Ví dụ, hai nhà tư tưởng Thiên Chúa giáo hiện đại nước Pháp nửa đầu thế kỷ 20 là Edward le Roy (1870-1954) và Maurice Blondel (1861-1948) dùng lý luận của Bergson để phản đối khoa học, luận chứng sự tồn tại của Thượng đế.

§2. Triết học đời sống ở nước Đức cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20

1. Triết học đời sống của W. Dilthey

Triết học đời sống ở nước Đức tuy là một trào lưu bao gồm nhiều khuynh hướng lý luận khác nhau, song W. Dilthey được công nhận là nhà triết học đời sống đúng nghĩa nhất, tiêu biểu và có ảnh hưởng sâu rộng nhất.

1.1. Hoạt động sinh thời của W. Dilthey

Wilhelm Dilthey (1833-1911) sinh trưởng trong một gia đình sùng đạo ở tỉnh Rhein, cha là một linh mục không cố giữ quan niệm hẹp hòi của Thiên Chúa giáo truyền thống, mà có khuynh hướng phiếm thân luận; mẹ là người say mê âm nhạc, có năng khiếu nghệ thuật. Hoàn cảnh gia đình như thế đã khiến W. Dilthey từ nhỏ đã kết hợp sự sùng kính Thượng đế với niềm tin vào sức sống của đại tự nhiên. Sự hình thành thế giới quan của W. Dilthey gắn liền với đời sống và tình yêu nghệ thuật của ông. W. Dilthey học thần học ở đại học lần lượt tại Heiderburg và Berlin. Trước tác của Kant, Hegel, Mach, Lessing và các nhà tư tưởng lãng mạn khác có ảnh hưởng mạnh đối với W. Dilthey.

Dưới ảnh hưởng của nhà lịch sử triết học nổi tiếng Kuno Fischer, W. Dilthey nghiên cứu lịch sử triết học; dưới sự hướng dẫn của nhà sử học trữ

đanh August Lankh, W. Dilthey say mê nghiên cứu lịch sử, đặc biệt là lịch sử thời trung cổ. Vì vậy, sau này khi đi theo con đường triết học, rất tự nhiên W. Dilthey muốn kết hợp nghiên cứu triết học với nghĩa lĩnh vực lịch sử, văn hóa, thoát ra khỏi không khí siêu hình trừu tượng và tư biện, làm cho triết học có màu sắc sống động và nghệ thuật. Sau khi tốt nghiệp đại học, W. Dilthey dạy đại học lần lượt tại Basel, Kiel, Breislao, năm 1882 trở về Berlin thay thế Hermann Lotze phụ trách giảng dạy triết học tại Trường đại học Berlin. W. Dilthey có nhiều trước tác về các lĩnh vực lịch sử, văn hóa và triết học, trong đó hai cuốn "*Nghiên cứu của nhà lịch sử khoa học về con người, xã hội và nhà nước*" (1875) và đặc biệt "*Hướng dẫn tinh thần khoa học*" (1883) là hai tác phẩm tiêu biểu trình bày quan điểm cơ bản của W. Dilthey về triết học đời sống.

1.2. Lịch sử phê phán lý tính

W. Dilthey hỏi trẻ về triết học đi theo con đường từ Hegel chuyển sang Kant. Phát huy và cải biến sự phê phán của Kant đối với lý tính là xuất phát điểm lý luận triết học của W. Dilthey. Song ngay từ đầu, W. Dilthey đã phản đối Kant lấy việc nhận thức tự nhiên làm mô hình nhận thức luận chủ đạo, cho rằng triết học không nên bắt đầu từ nhận thức tự nhiên, mà phải bắt đầu từ giải thích lịch sử. W. Dilthey yêu cầu lấy phê phán lý tính lịch sử thay thế phê phán lý tính thuần túy của Kant. Triết học đời sống của W. Dilthey cũng do đó chủ yếu thể hiện ở việc nghiên cứu lĩnh vực lịch sử xã hội.

W. Dilthey cho rằng, có sự khác biệt nguyên tắc giữa khoa học nhân văn (khoa học tinh thần) lấy sự kiện lịch sử xã hội và hiện tượng văn hóa làm đối tượng nghiên cứu với khoa học tự nhiên lấy hiện tượng tự nhiên làm đối tượng nghiên cứu. Cái sau là tồn tại ở bên ngoài con người, chỉ có thể dùng phương pháp bên ngoài nghiên cứu, con người không thể biết rõ thật sự; còn cái trước là sản phẩm hoạt động tinh thần (tâm hồn) của bản thân con người, con người có thể lĩnh hội được. Nói cách khác, khoa học lịch sử xã hội, hay nói rộng hơn là khoa học nhân văn, sản phẩm hoạt động tinh thần của con người, đối tượng của nó không phải là mượn phương pháp bên ngoài nhận thức sự vật ở bên ngoài, mà là thực tại bên trong được tinh thần con người trực tiếp thể nghiệm. Khoa học nhân văn ắt phải dựa trên kinh nghiệm (sự thể nghiệm) bên trong con người (cá nhân hoặc tập thể loài người), chứ không thể có cơ sở tiên thiên, bên ngoài. Theo quan điểm của W. Dilthey, khoa học nhân văn chỉ có thể dựa trên sự thể nghiệm, biểu đạt và giải thích sự sống, đối tượng của nó thực tế là hiện tượng sống của cả loài người, mà hoạt động tinh thần của con người chính là thể hiện sự sống đó.

Phân biệt khoa học nhân văn (hoặc khoa học tinh thần) với khoa học tự nhiên chưa phải là chỗ độc đáo của W. Dilthey. Cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20, một số nhà tư tưởng phương Tây thuộc trường phái Freiburg như Heinrich Rickert và Wilhelm Windelband cũng từng đưa ra quan điểm tương tự, có ảnh hưởng khá lớn đến sự hình thành tư tưởng của W. Dilthey. Nhưng các vị kia chú trọng chủ yếu sự khác biệt về phương pháp luận giữa hai bên (ví dụ một bên là “khoa học mô tả”, bên kia là “khoa học quy phạm”). W. Dilthey tiến thêm một bước, cho rằng đôi bên khác nhau không chỉ về phương pháp nghiên cứu, mà quan trọng hơn là về nội dung; sự khác nhau về phương pháp luận cũng chính là do nội dung nghiên cứu của đôi bên không giống nhau mà ra. Khoa học tự nhiên đã lấy thế giới lý tính bên ngoài làm đối tượng, thì chỉ có thể thông qua hoạt động nhận thức mang tính bên ngoài như cảm giác, tư duy để đạt tới; còn khoa học nhân văn do nghiên cứu sự sống của con người, hoặc bản thân hoạt động tinh thần của con người, nên tất nhiên không thể thông qua hình thức hoạt động nhận thức mang tính bên ngoài như cảm giác, tư duy để đạt tới, mà chỉ do hoạt động tinh thần bên trong thể nghiệm. W. Dilthey viết: “Nếu nói trong khoa học tự nhiên, việc nhận thức tính qui luật chỉ có thể thông qua những gì đo đếm được,... thì trong khoa học tinh thần, mỗi nguyên lý trừu tượng suy cho cùng đều thông qua mối liên hệ với đời sống tinh thần mà được luận chứng, mà mối liên hệ này có được trong lúc thể nghiệm và lý giải”¹.

W. Dilthey cũng như Heinrich Rickert và Wilhelm Windelband, muốn đem các môn khoa học nhân văn thống nhất lại với nhau. Nhưng W. Dilthey cho rằng, nền tảng của sự thống nhất này không phải là phương pháp, mà là nội dung của chúng, hoạt động tinh thần và thế giới tinh thần là rộng lớn, việc nghiên cứu chúng cũng phải đa phương diện. Sử học, xã hội học, văn học, tôn giáo học, luật học, đạo đức học và tâm lý học chính là khoa học nhân văn nghiên cứu hoạt động tinh thần của con người từ nhiều phương diện khác nhau. W. Dilthey muốn liên kết chúng lại, xây dựng một khoa học tinh thần thống nhất. Cơ sở của sự liên kết và thống nhất này chính là sự sống hoặc thế giới đời sống tinh thần thống nhất.

1.3. Sự sống cùng tính lịch sử và tính thời gian của nó

Sự sống hoặc thế giới hoạt động tinh thần rốt cuộc là một thế giới như thế nào? Đây là vấn đề cốt lõi để hiểu triết học đời sống của W. Dilthey.

¹ “W. Dilthey toàn tập”, tập 7, (tiếng Đức), năm 1961, trang 333.

Theo nghĩa rộng, W. Dilthey sử dụng từ “sự sống” để chỉ toàn bộ phạm vi sinh hoạt cá nhân và tập thể loài người, bao gồm biểu hiện, tính sáng tạo của họ cùng tổ chức xã hội, thành tựu văn hóa, mọi hoạt động hướng nội và hướng ngoại của loài người. Do đó, sự sống mà W. Dilthey quan niệm cũng bao gồm một số hoạt động tâm lý mà sinh vật học hiện đại biểu thị và có liên quan với đặc điểm sinh vật lý con người; cũng bao gồm hoạt động nhận thức của con người, song vượt xa phạm vi của chúng. Nó không chỉ bao gồm, mà còn chủ yếu chỉ một số hoạt động tâm lý, tức hoạt động phi lý và bản năng. Chính vì vậy mà W. Dilthey hết sức coi trọng tâm lý học. W. Dilthey viết: “Tâm lý học là khoa học cơ bản, số một trong các khoa học tinh thần cụ thể, tương ứng với nó, chân lý của tâm lý học đã hình thành nền tảng để tiến bộ thêm”¹. W. Dilthey cũng có khi nói sự sống là đời sống con người, mà đời sống con người là kinh nghiệm của con người, W. Dilthey thậm chí còn tự xưng là người theo chủ nghĩa kinh nghiệm. Nhưng cái kinh nghiệm mà W. Dilthey nói đến không những chỉ kinh nghiệm tri giác cảm tính, mà là toàn bộ đời sống tinh thần của con người, trong đó chủ yếu chỉ sự thể nghiệm bên trong của con người đối với tồn tại của mình.

Khi giải thích hàm nghĩa của khái niệm sự sống, W. Dilthey đặc biệt nhấn mạnh tính thời gian và tính lịch sử của nó. Sự sống lấy lịch sử vĩnh hằng của loài người làm bối cảnh, kỳ thực sự sống là sự sống của lịch sử, sự sống của xã hội. Bản chất của sự sống chỉ có thể tìm được trong tồn tại lịch sử, cũng tức là chỉ trong tiến trình lịch sử mới có thể hiểu được bản chất của sự sống. Chính vì lẽ đó mà W. Dilthey coi vấn đề lịch sử xã hội là vấn đề căn bản của nghiên cứu triết học. “Sự sống là sự kiện kế tiếp về thời gian, tức là đời sống lịch sử”². Đặc trưng số một của sự sống là kết cấu thời gian của nó. Thời gian sống không phải là các đơn vị thời gian rời rạc, mà là cảnh ngộ liên tục nhưng có giới hạn từ lúc sinh ra đến lúc chết của mỗi cá nhân, mỗi giây phút đều đi kèm với ý thức về quá khứ và hi vọng vào tương lai. Đối với mỗi cá nhân mà nói, sự sống là đặc trưng độc đáo của người đó thể hiện trong hoạt động, trong thái độ của người ấy, trong nhận thức sự vật và người khác, trong quan hệ giữa người ấy với môi trường xung quanh. Đời sống của cá nhân là một trung tâm thể nghiệm, song mỗi cá nhân còn đồng thời là một điểm trong hệ thống vô số giao thoa, là mạng sống mà vô số cá nhân tụ thành. W. Dilthey cho rằng, “sự sống cùng sự thể nghiệm sự sống là cội nguồn vĩnh viễn lưu động, không ngừng nghỉ của sự lý giải thế giới lịch sử-xã hội. Xuất phát từ sự sống, sự lý giải

¹ W. Dilthey: “*Hướng dẫn tinh thần khoa học*”, (tiếng Đức), năm 1923, trang 4.

² “*W. Dilthey toàn tập*”, tập 7, trang 261.

không ngừng đổi mới và ngày càng sâu sắc, chỉ có trong phản ứng đối với sự sống và xã hội, các khoa học tinh thần mới có ý nghĩa cao nhất, hơn nữa ý nghĩa của chúng ngày càng tăng lên”¹. Chính do có kinh nghiệm và ý nghĩa của sự sống, lịch sử mới trở thành khả thể.

1.4. Giải thích và lý giải

W. Dilthey cho rằng, trong khoa học lịch sử, tuyệt đối không thể chỉ dựa vào việc phát hiện mối quan hệ nhân quả giữa các sự kiện để nhận thức lịch sử. Quan hệ nhân quả giữa các sự kiện lịch sử là quan hệ ý nghĩa, chứ không phải quan hệ nhân quả giữa các sự kiện vật lý. Lịch sử đề cập đến tất cả những gì loài người làm và gặp trong thời gian, bao gồm các chế độ do loài người tạo ra, phong tục tập quán và ảnh hưởng, tác dụng mà chúng gây nên. Ý nghĩa của lịch sử là ở hoạt động sáng tạo của con người. Tính khách quan của lịch sử nhất trí với tâm hồn của chủ thể, bởi lẽ bản thân lịch sử là sản phẩm của thế giới tinh thần. Mỗi sự kiện lịch sử mà nhà sử học nghiên cứu đối với người ấy mà nói ắt phải có một số ý nghĩa, và người ấy thông qua việc đặt mình vào sự kiện lịch sử mà lý giải các ý nghĩa đó. W. Dilthey cho rằng, đối với việc lý giải sự sống và lịch sử, các truyện ký và lịch sử quan niệm giữ vai trò cực kỳ quan trọng.

W. Dilthey cho rằng, việc cá nhân lý giải lịch sử ắt phải trên tinh thần khách quan. Cái tinh thần khách quan này còn được W. Dilthey gọi là “khách quan hóa sự sống”, bao gồm các hình thức ngôn ngữ, tập tục, gia đình, xã hội, nhà nước và pháp luật, cho đến nghệ thuật, tôn giáo và triết học. W. Dilthey cho rằng chỉ có thông qua quan niệm “khách quan hóa sự sống”, chúng ta mới có thể đạt tới bản chất của lịch sử. Cá nhân là người mang và đại biểu cho đặc trưng phổ biến của tinh thần khách quan, họ đã là sự tồn tại của lịch sử, sáng tạo, hưởng thụ lịch sử, lại còn lý giải lịch sử. Chính trên ý nghĩa đó, W. Dilthey khẳng định mối quan hệ kết cấu giữa kinh nghiệm sống của cá nhân với kinh nghiệm mà lãnh đạo thể hiện.

W. Dilthey còn cho rằng, để có được nhận thức về lịch sử, ắt phải thông qua một con đường khác với khoa học tự nhiên, song lại tương thông với khoa học nhân văn, gọi là lý giải (*verstehen*). “Lý giải và giải thích là phương pháp xuyên suốt toàn bộ khoa học nhân văn”². Chính vì sự sống có ý nghĩa, nên cần phải lý giải. W. Dilthey mượn khái niệm của nhà triết học Đức F. Schleiermacher, gọi việc nghiên cứu lý giải và giải thích là “thích nghĩa

¹ “W. Dilthey toàn tập”, tập 7, trang 138.

² Sách đã dẫn, trang 205.

học”. W. Dilthey cho rằng việc biểu đạt của khoa học tinh thần đối với lịch sử tinh thần loài người (nghệ thuật, chế độ xã hội, các môn khoa học và triết học) cần phải sử dụng kỹ thuật thích nghi học và phê phán đặc thù. Như vậy, tri thức lịch sử biến thành một thứ miêu tả thành quả của tinh thần loài người trong các giai đoạn nhất định.

Tóm lại, trong triết học đời sống của W. Dilthey, vấn đề triết học đã trở thành sự thích lý giải các phạm trù lịch sử (như tính thời gian, tính lịch sử, ý nghĩa...). Các phạm trù này không phải là hình thức tiên thiên, mà bắt nguồn từ bản thân sự sống và biểu đạt hình thái kết cấu của sự sống trong sự nối tiếp thời gian. Loại triết học lịch sử này của W. Dilthey có ảnh hưởng sâu sắc đến các nhà sử học nước Đức đầu thế kỷ 20; phương pháp luận khoa học tinh thần của W. Dilthey trở thành một nguồn gốc tư tưởng quan trọng của thích nghi học đương đại.

2. Triết học đời sống của Georg Simmel

Một đại biểu chủ yếu khác của triết học đời sống Đức là Georg Simmel (1853-1918). G. Simmel sinh ở Berlin, tốt nghiệp Trường đại học Berlin. Từng dạy học nhiều năm ở đây, sau đó dạy ở Trường đại học Strasburg. G. Simmel và W. Dilthey từng là tín đồ của chủ nghĩa Kant mới, sau chuyển hướng sang triết học đời sống. So với W. Dilthey, G. Simmel đi xa hơn trong việc dùng chủ nghĩa tương đối cải biến triết học Kant. Mấy trước tác chính của G. Simmel như “*Vấn đề triết học lịch sử*” (1892), “*Trực giác đối với sự sống*” (1918) đều thể hiện khuynh hướng này. Về sau, G. Simmel chịu ảnh hưởng của W. Nietzsche và H. Bergson.

G. Simmel sử dụng hai mệnh đề đặc biệt để thuyết minh sự sống: “Leben ist Mehr-Leben” (sự sống hơn sự sống) và “Leben ist Mehr-als-Leben” (sự sống siêu sự sống). “Sự sống hơn sự sống” là chỉ sự sống như một quá trình sáng tạo sống động không ngừng. Sự sống là một sự vận động liên tục. “Chỉ cần có sự sống, thì nó sẽ sản sinh ra các vật sống động”,¹ cũng tức là mỗi giây phút sản sinh ra tự thân. Sự sống là dòng chảy xuôi không thể đảo ngược, trong đó mỗi giây phút đều tan hòa trong giây phút tiếp sau. G. Simmel cũng cho rằng thời gian là đặc trưng căn bản của vật có sự sống và vật không có sự sống, chỉ vật có sự sống mới có tính tiếp nối thời gian; còn vật không có sự sống thì không có quá khứ, hiện tại và tương lai, mà mang

¹ G. Simmel: “*Quan điểm sự sống*”, (tiếng Đức), năm 1918, trang 20.

đặc trưng không gian. Quan điểm tách biệt thời gian với không gian là phổ biến trong triết học đời sống.

G. Simmel cho rằng, không hề có quá trình sống không nội dung và hình thức sự sống. Trong đời sống của mình, chúng ta “thể nghiệm” được nội dung của sự sống, sự thể nghiệm (erleben) này thực tế là hoạt động nắm lấy sự sống của tâm hồn. Mỗi sự thể nghiệm trực tiếp sau đó đều liên kết nội dung này với nội dung khác, liên kết toàn bộ quá trình sống của cá nhân lại với nhau. Mỗi hình thức sự sống theo G. Simmel đều độc nhất vô nhị, do đó sự thể nghiệm chỉ là bằng trực giác, không thể suy luận từ hình thức khác.

Quá trình sống là không ngừng duy trì sự sống tự thân, một quá trình không ngừng phát triển sự sống tự thân. Nhưng hàm nghĩa sự sống không chỉ ở đó. Nó không chỉ sáng tạo ra các sự sống mới mẻ hơn mình, mà còn tự tạo ra những cái không có sự sống, những cái này có qui luật và ý nghĩa của chúng. Nghĩa là sự sống có năng lực vượt qua sự sống tự thân. G. Simmel gọi đặc trưng này của sự sống là “sự sống siêu sự sống”¹. Sự sống căn cứ nguyên tắc bao hàm trong hình thức thể nghiệm, sáng tạo ra đối tượng, nó là đối tượng sáng tạo của nghệ thuật, tri thức, tôn giáo, mà các đối tượng này đều có ý nghĩa logic tự thân của chúng, độc lập với sự sống tạo ra chúng.

Trong giới tư tưởng phương Tây, G. Simmel nổi tiếng chủ yếu như một nhà xã hội học. Ảnh hưởng của G. Simmel trong trào lưu triết học đời sống chủ yếu cũng thể hiện ở chỗ ông đem quan điểm sự sống nói trên vận dụng vào việc giải thích hầu như mọi lĩnh vực đời sống của loài người, đặc biệt là lĩnh vực lịch sử xã hội. G. Simmel cho rằng, từ tác phẩm nghệ thuật, giáo lý tôn giáo, chế độ chính trị, đến cơ cấu kinh tế, học thuyết triết học và hệ thống khoa học... đều bắt nguồn từ việc sáng tạo sự sống. Chúng cấu thành văn hóa thế giới, thể hiện mối quan hệ giữa cá nhân với tinh thần khách quan. Cũng như W. Dilthey, G. Simmel cho rằng lịch sử xã hội có tính độc đáo của nó, không thể nghiên cứu bằng phương pháp của khoa học tự nhiên và triết học tự nhiên. Cũng như W. Dilthey, G. Simmel không chỉ phủ định tính tiên thiên của trật tự lịch sử, mà còn cho rằng tính liên tục của hình thức trật tự lịch sử cũng là tương đối. G. Simmel cho rằng, nhà sử học hoàn toàn không lấy thực tại làm hệ thống đối tượng có tính độc lập, mà chỉ trực tiếp nhận thức sự sống. Nhà sử học ắt phải tìm cách đưa ra một loại “hình tượng lý luận” (image) của sự thể nghiệm. Cái hình tượng đó tuyệt đối không phải là bản gốc của thực tại, mà là một lối giải thích thực tại. Căn cứ nguyên tắc nào để tạo ra hình tượng ấy? Tuy cũng có

¹ G. Simmel: “*Quan điểm sự sống*”, (tiếng Đức), năm 1918, trang 183.

khí G. Simmel nói đến tính tiên thiên của nguyên tắc đó, song thực ra G. Simmel cho rằng chúng là kinh nghiệm, tâm lý, nghĩa là có được nhờ việc con người thể nghiệm sự sống. Chúng không có tính qui luật, cho nên quá trình lịch sử cũng không hề có tính qui luật. Vì vậy, G. Simmel thậm chí phủ định khả năng nghiên cứu lịch sử xã hội từ chính thể.

3. Các triết học đời sống khác trước và sau Đại chiến thế giới thứ nhất

Triết học đời sống và triết học lịch sử của W. Dilthey và G. Simmel vào đầu thế kỷ 20 vào trước và sau Đại chiến thế giới thứ nhất có ảnh hưởng rất lớn ở Đức, Áo, hình thành nên hai trào lưu tư tưởng là chủ nghĩa lịch sử và triết học sinh vật học.

Đại biểu chủ yếu cho triết học sinh vật học là nhà sinh lý học và triết học Ludwig Klages (1872-1956). Trong tác phẩm tiêu biểu của mình nhan đề "*Tinh thần của đối thủ tâm hồn*" (3 quyển, 1929-1932), Klages xuất phát từ thuyết sức sống và chủ nghĩa phản lý tính, nhấn mạnh tác dụng sáng tạo của sức sống nguyên thủy vô ý thức. Sức sống này tràn ngập trong cơ thể con người, thể hiện trực tiếp sự sống của họ. Cùng với sự phát triển của tâm hồn (Seele) và tinh thần (Geist) như là hình thức biểu hiện cao của sự sống, sẽ hình thành bản ngã nguyên thủy và ý thức bản ngã (chủ thể), chúng càng ngày càng hoạt động ở bên ngoài cơ thể. Một mặt điều đó chứng tỏ sự phát triển và tiến bộ của con người, mặt khác lại chứng tỏ con người ngày càng xa rời sức sống nguyên thủy có tính sáng tạo. Cái sau lại có nghĩa một sự tụt hậu. Klages do đó chủ trương khi người ta đạt được sự phát triển và tiến bộ, thì đồng thời phải chú ý phục hồi sự tiếp xúc trực tiếp với sức sống nguyên thủy. Klages cho rằng, về mặt này nghệ thuật và đạo đức có tác dụng đặc biệt. Bởi lẽ chúng đã là hình thái tinh thần của sức sống, lại duy trì sự tiếp xúc trực tiếp với sức sống nguyên thủy, cho nên là môi trường trung gian của sức sống và bản ngã (tinh thần).

Một số người khác theo triết học lịch sử của W. Dilthey, hình thành nên trường phái W. Dilthey, nổi bật nhất là Eduard Spranger (1882-1963), tiếp đó là đại biểu xuất sắc của khoa nhân loại học Erich Rothacker (1888-1965). Họ nghiên cứu lý luận của W. Dilthey từ các phương diện khác nhau, song đều nhất trí ủng hộ chủ nghĩa lịch sử của W. Dilthey. Còn có một số người tuy không thuộc trường phái W. Dilthey, nhưng cũng chịu ảnh hưởng triết học lịch sử của ông, trong đó đáng kể nhất là Oswald Spengler.

Oswald Spengler (1880-1936) vốn là một giáo viên trung học vô danh, nhờ xuất bản một bộ sách dày “*Phương Tây suy tàn*” (1918) mà nổi danh, trở thành một trong những nhân vật hiển hách nhất trong giới tư tưởng phương Tây trước sau thế chiến thứ nhất. Tư tưởng của Oswald Spengler trình bày trong bộ sách ấy hình thành từ trước thế chiến thứ nhất, nhưng sau khi Đại chiến thế giới thứ nhất kết thúc thì mới thu được thành công lớn.

“*Phương Tây suy tàn*” chủ yếu bàn về vấn đề lịch sử xã hội. O. Spengler chịu ảnh hưởng triết học của W. Nietzsche, W. Dilthey và H. Bergson, dùng quan điểm triết học đời sống xem xét lịch sử thế giới, đề xướng thuyết tuần hoàn văn hóa nổi tiếng. O. Spengler phản đối coi châu Âu là trung tâm của lịch sử thế giới, cho rằng trên thế giới tồn tại các nền văn hóa độc lập với nhau, có địa vị ngang nhau và có tính độc đáo riêng. O. Spengler cũng phản đối việc coi lịch sử là sự phát triển theo đường thẳng từ “lịch sử cổ đại” đến “lịch sử trung cổ”, “lịch sử cận đại”, mà cho rằng cần coi đó là quá trình ra đời, phát triển và tiêu vong của các nền văn hóa; nghĩa là mỗi hình thái văn hóa đều giống như cơ thể sinh vật, đều trải qua tuổi trẻ, tuổi trưởng thành rồi suy tàn và chết. Từ biên niên sử, thì các nền văn hóa có thể thuộc về những thời đại hoàn toàn khác nhau, nhưng xét về quá trình phát triển, thì rất có thể có “tính đồng đại”. O. Spengler từ đó cho rằng Platon, Aristote, Kant, Hegel có “tính đồng đại”.

Bởi lẽ họ thể hiện phong trào tương ứng của sự phát triển nội bộ nền văn hóa Hy Lạp (văn hóa Apollo) và văn hóa phương Tây. O. Spengler cho rằng, mỗi nền văn hóa phải trải qua ba giai đoạn lớn là “tiền văn hóa”, “văn hóa” và “văn minh”. Ba giai đoạn lớn này xoay vòng, thay thế nhau không ngừng. Khi phát triển đến trạng thái “văn minh”, đều chứng tỏ nó đã suy lão, sắp diệt vong, sẽ bùng lên như hồi quang phản chiếu ở người trước lúc chết.

O. Spengler cho rằng, giai đoạn thứ nhất của nền văn minh là “thời kỳ Chiến quốc”, mà đặc điểm là chiến tranh và cách mạng diễn ra không ngừng. O. Spengler tuyên bố sự quá độ từ văn hóa đến văn minh ở thế giới cổ điển là hoàn thành vào thế kỷ thứ tư trước Công nguyên, ở thế giới phương Tây là hoàn thành vào thế kỷ 19. Do đó, “thời kỳ Chiến quốc” của nền văn hóa Trung Quốc, Ấn Độ đều đã trôi qua, riêng nền văn hóa phương Tây vẫn đang còn ở thời kỳ đó. Thế kỷ 20, các nước tranh giành quyền thống trị nên tiến hành chiến tranh, cuối cùng kẻ mạnh sẽ thắng, cục diện “thời kỳ Chiến quốc” sẽ chấm dứt, bước sang “thời kỳ đế quốc”, xây dựng một thế giới đại thống nhất. O. Spengler cho rằng sự trở về này là không thể tránh. Trong định mệnh đó, một dân tộc không làm chủ nhân thì sẽ làm nô lệ, kẻ có ý chí mạnh mẽ sẽ

giành được thắng lợi cuối cùng để sống trong thời đại mới. O. Spengler tuy miêu tả kết cục bi thảm của thế giới tư bản chủ nghĩa phương Tây, cho rằng sau đại chiến, phương Tây sẽ suy vong, nhưng ông lại muốn chứng minh rằng một dân tộc hăng hái, có sức sống mạnh mẽ, dựa vào trực giác ý thức được định mệnh, sẽ đem ý chí mạnh mẽ đi sáng tạo lịch sử, ắt sẽ làm chúa tể thế giới, bắt đầu một nền văn hóa mới. Lý luận lịch sử của O. Spengler hai chục năm sau đã bị bọn phátxít Đức và chủ nghĩa chủng tộc lợi dụng làm công cụ lý luận cho chúng.

Ở nước Đức đầu thế kỷ 20, còn một nhà triết học đời sống rất có ảnh hưởng, đó là Rudolf Eucken (1846-1926). Rudolf Eucken là giáo sư trường đại học Jena, năm 1908 từng được giải Nobel văn chương, trong 20 năm đầu thế kỷ 20 nổi tiếng ngang với W. Dilthey. Trước tác chủ yếu của Eucken có *"Tính thống nhất của đời sống tinh thần"* (1888), *"Đấu tranh cho nội dung của đời sống tinh thần"* (1896), *"Ý nghĩa và giá trị của đời sống"* (1908). Eucken gọi triết học đời sống của mình là triết học đời sống tinh thần. Eucken phản đối chủ nghĩa tự nhiên và chủ nghĩa lý trí, nhấn mạnh tính độc lập và tính hoàn chỉnh của đời sống tinh thần nội tâm con người. Eucken cho rằng sự phát triển của lịch sử là cụ thể hóa đời sống tinh thần, là lịch sử phát triển đời sống tinh thần từ cô lập phân tán đến thống nhất nội tại, mà đời sống tinh thần cần phải vượt qua tự thân, đạt tới nhân cách tự do tự chủ. Thứ nhân cách đó vượt qua phạm vi của tự nhiên và lý trí, là sự thống nhất hai cái ấy, nhất trí với "thực tại" căn bản. Eucken chủ trương dùng nhân cách, đạo đức làm trung tâm của tôn giáo mới thay thế tôn giáo cũ. Về mặt này, Eucken trở thành người đi tiên phong của chủ nghĩa nhân cách trong triết học tôn giáo hiện đại.

§3. Triết học đời sống của H. Bergson

1. Vài nét về cuộc đời và triết học của H. Bergson

Henri Bergson (1859-1941) là nhân vật có ảnh hưởng lớn nhất trong triết học Pháp cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20, có ảnh hưởng đến triết học, khoa học, văn học và tôn giáo hiện đại.

H. Bergson ra đời trong một gia đình âm nhạc, hồi trẻ từng học Trường cao đẳng Sư phạm Paris, sau khi tốt nghiệp từng dạy học ở tỉnh lẻ. Năm 1889 xuất bản trước tác triết học đầu tiên “*Tài liệu trực tiếp của ý thức*” (dịch sang tiếng Anh mang nhan đề “*Thời gian và ý chí tự do*”), được nhận học vị tiến sĩ triết học. Cuốn sách “*Vật chất và ký ức*” năm 1896 làm cho H. Bergson thành danh. Từ 1900 làm giáo sư Học viện France, trong thời gian đó viết tác phẩm nổi tiếng nhất “*Thuyết tiến hóa sáng tạo*” (1907), đưa ra thuyết xung động sống, còn viết trước tác “*Nghiên cứu tiếng cười*” (1900) và “*Hướng dẫn siêu hình học*” (1903). H. Bergson am hiểu số học, tâm lý học, văn học và lý luận khoa học nói chung, như thuyết tiến hóa của Darwin, học thuyết tế bào; cũng nghiên cứu Berkeley, Hume và học thuyết của các nhà thực chứng chủ nghĩa Anh Mỹ. Trong thời gian làm giáo sư ở Học viện France, bài giảng của H. Bergson gây chấn động, một số nhân vật trong xã hội thượng lưu Paris cũng đến nghe, khiến danh tiếng ông càng thêm lừng lẫy. Năm 1914, H. Bergson được bầu làm viện sĩ Viện hàn lâm khoa học Pháp, năm 1928 được giải thưởng Nobel văn chương. Từ năm 1932, hứng thú của H. Bergson dần dần chuyển sang lĩnh vực đạo đức và tôn giáo. Cuối đời H. Bergson gần gũi với giáo hội Thiên chúa, song không chính thức trở thành con chiên.

H. Bergson lấy xung động sống làm nền tảng, lấy thời gian làm bản chất, lấy trực giác làm phương pháp, bao quát toàn bộ lĩnh vực lý luận liên quan đến con người. Ở lúc giao thời giữa hai thế kỷ, H. Bergson mang đặc điểm của hai thời đại tư tưởng. Một mặt H. Bergson về đại thể vẫn duy trì khuôn khổ nghiên cứu của một triết gia cận đại, cố tìm kiếm chân lý tuyệt đối, có thực và không thể bác bỏ, chủ đề cuốn sách “*Vật chất và ký ức*” của H. Bergson là nhị nguyên luận thân tâm. Nhưng H. Bergson muốn đưa ra cách lý giải mới về vấn đề truyền thống, chuyển đổi tượng nghiên cứu của siêu hình học từ không gian sang thời gian, nhấn mạnh tính chất tâm lý của thời gian. Mặt khác, H. Bergson lại muốn xoay chuyển quan niệm thường thức của mọi người, phủ định lý tính và khoa học có quyền nhận thức thực tại, đem việc nhận thức tồn tại của con người và cả thế giới đẩy sang hướng trực giác phi lý, có tác dụng quan trọng thúc đẩy việc hình thành và phát triển các học thuyết chủ nghĩa phi lý trong thế kỷ 20.

2. Khoa học và siêu hình học

H. Bergson cho rằng triết học hoài thai khoa học, nhưng nó lại lấy phương pháp của khoa học thực chứng làm phương pháp, lấy ngôn ngữ thông

thường làm ngôn ngữ, đến mức phạm một sai lầm cơ bản là đem cái thực tại tuyệt đối sâu sắc nhất, sống động nhất biến thành đối tượng không gian bên ngoài. Người ta càng từ góc độ khác nhau giải thích nó, định nghĩa, nó phân tích nó, thì càng xa rời chân tướng của nó, dẫn đến sự tranh cãi triết học đầy phức tạp. Các nhà triết học tranh cãi kéo dài, vẫn chưa tìm ra đáp án đúng. Chúng ta đem cái vốn không chiếm không gian biến thành cái chiếm không gian, làm cho triết học gặp vô số khó khăn không sao giải quyết nổi. H. Bergson xác định cho mình mục tiêu là giải quyết các khó khăn đó.

2.1. Thời gian là đối tượng của siêu hình học

Sự khác nhau căn bản giữa triết học của H. Bergson với triết học truyền thống là ở chỗ phải lấy thời gian thay thế không gian làm đối tượng của siêu hình học.

H. Bergson cho rằng trong lịch sử triết học, các nhà triết học đều đặt thời gian và không gian ở cùng một cấp độ, dùng phương pháp nghiên cứu không gian để nghiên cứu thời gian. Siêu hình học mô phỏng khoa học, dùng ngôn ngữ không gian để nói về thời gian, mà ngôn ngữ này lại bị tập quán thường thức chi phối. Thường thức là khởi đầu của khoa học. Trong thường thức, khi nói đến thời gian, người ta thường nghĩ đến việc đo lường độ dài liên tục của thời gian, mà không phải bản thân độ dài. Khoa học từ thế giới vật chất đúc rút ra những cái có thể phục hồi, đo đếm, chúng không còn chảy, không còn tồn tại liên tục. Khoa học là kết tinh của phương pháp lý trí, tác dụng căn bản của nó là làm cho người ta hành động tiện lợi, tạo nên cho người ta một thế giới, trong đó con người có thể coi nhẹ hiệu ứng thời gian, giả định các bộ phận hợp thành của nó là bất biến, để người ta dễ nắm bắt nó. Triết học siêu hình học do sử dụng phương pháp lý trí giống như khoa học, nên đi tìm tính thực tại của sự vật ở bên ngoài cảm giác và ý thức chúng ta. Kết quả nó chỉ là khái niệm sắp đặt ít nhiều nhân tạo, mỗi hệ thống đều là giả thiết.

H. Bergson cho rằng triết học không phải là tổng hợp các khoa học cụ thể, nó quyết không thể giống như khoa học thực chứng, đánh đồng làm một đời sống tâm hồn và sự sống nội tâm với đối tượng vật chất trong không gian. Nó phải có một đối tượng khác với khoa học thực chứng; đối tượng ấy chính là thời gian - một sự liên tục thật sự.

2.2. Thời gian là bản chất của sự sống

Sự liên tục khó mà dùng từ ngữ biểu đạt, nhưng mỗi chúng ta trong sinh hoạt hàng ngày đều cảm nhận và thể nghiệm nó. Không có sự liên tục thì không

có sự sống, không có biến đổi vận động. Sự liên tục là thực tại thật sự ở đằng sau cái thế giới cấu thành nhận thức: triết học phải nắm bắt chính là cái này. Khoa học nghiên cứu thế giới vật chất, còn siêu hình học chủ yếu nghiên cứu tinh thần. Tinh thần, ý thức của chúng ta tồn tại trong thế giới thời gian, nó không ngừng đổi mới, biến đổi khôn cùng. Triết học muốn nhận thức thời gian thật sự, ắt phải bắt đầu từ sự sống. Đối với một vật có sức sống mà nói, thời gian là bản chất thật sự của sự sống, là ý nghĩa tính thực tại của nó.

Xét từ quan điểm thường thức, cuộc sống là do các giai đoạn tuổi thơ, tuổi thiếu niên, tuổi thanh niên, tuổi tráng niên, tuổi già hợp thành, từ thời kỳ ổn định này sang một thời kỳ ổn định khác. Điều này có nghĩa người ta từ bên ngoài nhìn sự sống, coi người đang sống chỉ như một đối tượng không gian, khoa học và lý trí có thể đem con người ấy ra phân tích tỉ mỉ, thấu triệt, vạch ra đặc điểm của từng giai đoạn. Kỳ thực sự biến đổi mỗi thời kỳ của sự sống đều là liên tục, bản thân sự sống chỉ liên quan đến thời gian. Triết học phải nắm bắt sự sống từ bên trong sự sống, từ bên trong thời gian.

2.3. Xây dựng "siêu hình học khoa học"

Tri thức tuyệt đối và chân lý mà triết học theo đuổi đều không thể là cái có liên quan đến sự vật cụ thể trong không gian. Khoa học xử lý đối tượng không gian, siêu hình học thì nhận thức đối tượng thời gian. Khoa học nắm bắt ngoại quan sự sống và thế giới vật chất xung quanh; siêu hình học thì nắm bắt bản chất của sự sống và thế giới bên trong của đời sống ý thức. Hai cái đó không phải phé bỏ thiên lệch một vấn đề, mà là mỗi cái có sở trường của mình. H. Bergson sống vào thời đại cách mạng khoa học, khẳng định tác dụng vĩ đại của tiến bộ khoa học và lý trí đối với thế giới loài người; nhưng là một triết gia sùng bái đời sống tinh thần, H. Bergson lại không thể không nhấn mạnh tính tối thượng của siêu hình học về phương diện nhận thức thực tại vũ trụ. H. Bergson muốn về mặt đối tượng và phương pháp, phân biệt khoa học với siêu hình học, song dành cho mỗi cái giá trị của nó. H. Bergson cho rằng mình hoàn toàn không đối lập với khoa học thực chứng, mà chỉ vạch ra tính hạn chế của nó, đồng thời lật đổ mọi kiến giải chết cứng của triết học truyền thống về thực tại, xây dựng nên một thứ siêu hình học mới. Thứ siêu hình học mới này do nhìn thế giới bằng quan điểm biến đổi, tiếp cận bản chất của thực tại, có thể nói là nhận thức đúng hơn về thực tại. Như vậy, siêu hình học mới này đồng nhất với khoa học, là "siêu hình học của khoa học".

Chính vì thứ siêu hình học mới này nhìn thế giới bằng quan điểm biến đổi, nên vũ trụ đối diện với nó không phải là một hệ thống khép kín, mà là một

quá trình mở. Vũ trụ không ngừng biến đổi, sinh thành; mọi thứ trên thế gian trong đó có xã hội loài người, cũng không ngừng biến đổi, sinh thành, động lực của nó chính là xung động sống, là tinh thần, ý thức không ngừng đổi mới. Chúng ta đừng trách tri thức của mình không hoàn chỉnh, không toàn diện, bởi lẽ bản thân vũ trụ không phải là một hệ thống thực tại hoàn chỉnh; nó không ngừng biến đổi, sinh thành, cho nên triết học nói về nó cũng phải có tư tưởng không ngừng biến đổi, sinh thành.

H. Bergson căn cứ vào quan điểm siêu hình học khoa học này mà xem xét tỉ mỉ khái niệm thời gian liên tục từ các góc độ khác nhau.

3. Thời gian và sự liên tục thuần túy

Tính không gián đoạn, không trở lại của thời gian bảo đảm cho sự sống tồn tại. Xung động sống về bản chất là dòng chảy liên tục của thời gian, mỗi giây phút nó đều đổi mới, không thể phân tích hoặc định nghĩa nó.

3.1. Hai loại thời gian

H. Bergson cho rằng cần phân biệt hai loại thời gian khác nhau. Một loại là thời gian chân chính, tức thời gian sống và cụ thể; một loại là thời gian của khoa học, tức thời gian đo lường và trừu tượng. Sự liên tục là “thời gian chân chính”, là thời gian thuần túy, không pha tạp bất cứ yếu tố nào của không gian. Còn thời gian của khoa học thì chịu ảnh hưởng của khái niệm không gian. Thời gian chân chính là đối tượng nhận thức của siêu hình học, còn thời gian của khoa học là do lý trí tạo ra đáp ứng nhu cầu của con người.

Sự liên tục là thời gian chân chính, là quá trình không ngừng biến đổi về chất, không có giới hạn phân ly rõ ràng, không có bất cứ yếu tố lượng, nhân tạo nào thâm thấu vào; là quá trình tâm lý, bên trong, không thể đo đếm. Còn không gian thường thức là sự tích lũy về lượng, có thể chia ra vô hạn, là ở bên ngoài, có thể đo đếm. Khoa học khi tính thời gian sẽ mượn phù hiệu của không gian, biến thời gian thuần chất thành không gian có thể đo lường. H. Bergson nhấn mạnh, sự liên tục thuần túy không phải là yếu tố lượng, chỉ cần chúng ta tìm cách đo đếm nó, chúng ta sẽ dùng không gian thay thế nó.

3.2. Vận động không liên quan đến không gian

H. Bergson cho rằng khoa học thực chứng đã mượn tính thống nhất và tính có thể phân chia vô hạn của phù hiệu để biểu thị thời gian, thì cũng không thể nắm bắt được sự vận động thật sự. “Ta càng đi sâu nghiên cứu bản chất của

tính thống nhất, thì cái tính thống nhất ấy trước mắt ta càng trở thành một thứ chất nền bất động của sự vận động, trở thành bản chất phi thời gian của thời gian, trở thành cái mà ta gọi là vĩnh hằng - vĩnh hằng chết cứng, bởi vì sự vĩnh hằng ấy chẳng qua là sự vận động mất sức vận động, mà sức vận động là cái làm cho vận động có sức sống”¹.

Theo H. Bergson, vận động là sự liên tục về thời gian, không liên quan đến không gian. nhưng khoa học cho ta biết rằng vận động là cái có thể phân chia và đo đếm. Nhắc đến vận động, người ta nghĩ trước tiên đến sự chuyển động của một vật thể từ vị trí này tới vị trí khác trong không gian, rất ít nghĩ đến quan hệ bản chất của nó với thời gian. Lực học Newton lấy công của chất lượng và vận tốc để định nghĩa lực, lại dùng định nghĩa lực đó để rút ra nguyên tắc vận động. Trong sinh hoạt hàng ngày, người ta cũng quen dùng con mắt tĩnh quan sát vận động lấy thời gian và vận động làm đường vạch có thể chia ra vô hạn, kỳ thực đường vạch ấy chỉ tác dụng trí tưởng tượng của ta”².

Nhà triết học đứng bên ngoài sự vận động quan sát vận động cũng phạm sai lầm tương tự. Ví dụ Tino thời cổ đại phủ định vận động, cho rằng đó là do ảo giác đẻ ra.

H. Bergson bác bỏ lập luận của Tino về sự vận động. Nhưng ông không đứng trên lập trường khoa học hiện đại, dùng sự thống nhất giữa tính gián đoạn và tính không gián đoạn để phê phán Tino. Trong thực tế, nếu một vật thể muốn vận động, nó ắt phải ở một thời điểm nào đó và tại một điểm nào đó. H. Bergson cho rằng chính đặc điểm này chứng minh vận động không chiếm hữu không gian, chúng ta căn bản không thể nắm bắt vận động trong không gian. Nếu đem vật thể vận động đặt vào không gian, thì sẽ thủ tiêu sự vận động. Trong cuốn “*Thời gian và ý chí tự do*”, H. Bergson viết: “Khi chúng ta khẳng định vận động là thuần nhất và có thể phân chia, chúng ta nghĩ đến không gian mà vật thể vận động đi qua, tựa hồ không gian và bản thân sự vận động là hai cái có thể thay thế cho nhau. Nếu nghĩ sâu thêm, ta sẽ thấy: vị trí trước sau của vật thể vận động đúng là chiếm chỗ trong không gian; nhưng quá trình vật thể vận động từ vị trí này sang vị trí khác là cái mà không gian không thể nắm bắt được, nó là một quá trình triển khai liên tục... Nói về quá trình vận động từ vị trí này sang vị trí khác, thì vận động là một sự tổng hợp về tâm lý, là một quá trình tâm lý không chiếm hữu không gian”³.

¹ H. Bergson: “*Hướng dẫn siêu hình học*”, Thương vụ ấn thư quán, 1963, trang 27.

² H. Bergson: “*Vật chất và ký ức*”, (tiếng Anh), năm 1911, trang 248.

³ H. Bergson: “*Thời gian và ý chí tự do*”, trang 74.

H. Bergson nhấn mạnh, khoa học và thường thức dạy ta rằng việc nhận thức thời gian có thể đo đếm và sự vận động có thể đo đếm đều là hữu dụng, song không phải là thời gian và vận động chân chính. Chúng ta nếu muốn nhận thức bản chất của thời gian và vận động, thì phải từ bỏ cách làm và quan niệm thông thường, đừng để cho quan niệm không gian xâm lấn ý thức thuần túy của chúng ta.

3.3. Thực tại chân chính tức "sự liên tục thuần túy"

H. Bergson cho rằng sự liên tục thuần túy mà nội tâm con người thể nghiệm thấy là "thực tại chân chính", nó không phải là bản thể cố định, bất biến, mà là dòng biến đổi chất không thể chia cắt, là bản thân sự biến đổi. H. Bergson viết: "Sự liên tục không chỉ là một khoảnh khắc này thay thế khoảnh khắc kia; giả dụ như vậy, thì ngoài hiện tại sẽ không có gì khác - không có sự nối tiếp từ hiện tại đến tương lai, không có tiến hóa, không có sự liên tục cụ thể. Sự liên tục là một cái quá khứ hòa tan trong tương lai, đi kèm theo quá trình liên tục tiến lên phía trước"¹. Trong sự liên tục, quá khứ bao gồm hiện tại, hơn nữa, "tiếp tục tiến đến tương lai", trong quá trình liên mạch này mới có sự vĩnh hằng của sự sống. Sự liên tục giống như một dòng sông. "Đó là một dòng sông không có đáy, không có bờ, không tiếc sức trôi chảy về một hướng bất định. Dù vậy, chúng ta cũng chỉ có thể gọi nó là một dòng sông, hơn nữa là một dòng sông đang chảy"².

Vấn đề thực thể và vận động là một trong những vấn đề gây tranh cãi trong lịch sử triết học. Người ta rất khó tưởng tượng không có sự vận động của thực thể, nhưng theo H. Bergson, chính là do khái niệm không gian đã thấm sâu vào phương thức tư duy và thói quen ngôn ngữ của chúng ta. H. Bergson thừa nhận vận động là tuyệt đối, tĩnh lặng là tương đối. Nhưng tuyệt đối có nghĩa là có thực, còn tương đối có nghĩa là giả thiết. Mọi tồn tại của thực thể đều do khái niệm của con người dành cho, "thực tại chân chính" kỳ thực chỉ là khuynh hướng, hoạt động, biến đổi mà thôi. "Thực tại là tính khả động, không có sự vật đã tạo thành, chỉ có sự vật đang được sáng tạo. Không có trạng thái bản ngã duy trì, chỉ có trạng thái đang biến đổi... Nếu ta đồng ý coi khuynh hướng là một sự bắt đầu thay đổi phương hướng, thì mọi thực tại đều là khuynh hướng"³.

¹ H. Bergson: "*Thuyết tiến hóa sáng tạo*", trang 4.

² H. Bergson: "*Hướng dẫn siêu hình học*", trang 58.

³ Sách đã dẫn, trang 29.

“Vận động tuyệt đối”, “thời gian chân chính”, hoặc sự “liên tục thuần túy” đều là một. Chúng ta không thể nắm bắt nó ở thế giới bên ngoài, chỉ có ý thức bản ngã dựa vào trực giác mới nắm bắt được nó. Bởi lẽ bản thân nó là một quá trình tâm lý, tức là dòng ý thức. H. Bergson từ đó trình bày tư tưởng bản ngã và trạng thái ý thức bản ngã, đề xuất quan điểm tự do của ông.

4. "Bản ngã" và trạng thái ý thức của bản ngã

Khái niệm bản ngã trong lịch sử triết học có nhiều định nghĩa khác nhau. H. Bergson vừa phê phán Descartes rút ra khái niệm bản ngã từ câu “Tôi tư duy nên tôi tồn tại”, vừa phản đối Berkeley coi bản ngã là một phức hợp cảm giác, mà cho rằng cần xuất phát từ sự liên tục của thời gian để lý giải bản ngã.

4.1. Hai loại bản ngã

H. Bergson cho rằng bản ngã cũng như thời gian, có thể chia ra hai loại. Một là bản ngã có liên quan đến môi trường, ấy là khi ý thức của ta chú ý đến hành động, do đó cũng chú ý đến tính mở rộng, sinh ra. Hai là bản ngã trạng thái nội tại, khi ta lấy trạng thái nội tại làm vật thăm thấu sống động, làm vật sinh thành vĩnh viễn, liên tục và không thể phân chia, sinh ra. Cả hai loại bản ngã này đều thể hiện ở cùng một cá nhân. Cái trước là đối tượng nghiên cứu của tâm lý học thực nghiệm, là bản ngã trong không gian; cái sau là bản ngã được nội tâm thể nghiệm, ở trong thời gian chân chính, cũng là sự liên tục.

H. Bergson cho rằng triết học truyền thống truy tìm xem đằng sau tâm trạng tri giác cảm tính của chúng ta có một thực thể bản ngã trước sau như một hay không; kỳ thực đó là một vấn đề giả tạo. Nó có nghĩa là coi tâm trạng của chúng ta như cái có thể phân chia, có thể đo đếm. Trong tâm lý học thực nghiệm, cần phải chia nhỏ bản ngã ra để nghiên cứu, nhưng trong triết học làm như thế có nghĩa là dùng thói quen tư duy đã có cản trở việc quan sát trực tiếp bản ngã, như vậy sẽ chỉ nắm bắt được cái bản ngã ở bề mặt, mà quên mất cái bản ngã ở sâu bên trong.

Ví dụ, sử dụng phương pháp tâm lý học của chủ nghĩa kinh nghiệm truyền thống, ta có thể phân tích rất tỉ mỉ một loại cảm giác, thậm chí có thể biết mối quan hệ giữa một cảm giác với sự vận động của phân tử sinh vật. Phương pháp ấy có thể nhận thức biểu hiện bên ngoài của bản ngã, giúp ta tăng cường khả năng sống thích nghi với môi trường; nhưng để hiểu trạng thái nội tâm, thì phương pháp đó không thích hợp. Chúng ta rất khó biết trạng thái nội tâm có do sự chuyển động của phân tử quyết định hay không. Trạng thái nội

tâm khác nhau của mỗi cá nhân phản ánh cá tính, trạng thái nội tâm hoàn toàn khác nhau, căn bản không thể dùng phương pháp kinh nghiệm để nói rõ. Nhưng do đời sống nội tâm của con người liên quan mật thiết với đời sống xã hội và nhu cầu hàng ngày, khiến họ có thói quen thâm căn cố đế: họ cứ đem trạng thái ý thức trong tâm lý không gian hóa như với sự vật, để lý trí nhận thức chúng. H. Bergson cho rằng đó là một bi kịch.

Sự biểu đạt ngôn ngữ của con người cũng gia tăng sai lầm đó. Bởi vì ngôn ngữ bao giờ cũng biểu đạt sự vật như cái gián đoạn, có thể phân chia, hơn nữa còn sử dụng cùng một khái niệm để gọi tên nhiều trạng thái nội tâm. Ví dụ, mỗi cá nhân trong trường hợp cụ thể sẽ có thái độ yêu ghét riêng của mình, nhưng ngôn ngữ trong các tình huống khác nhau chỉ sử dụng một từ ngữ để biểu đạt. Nhà tiểu thuyết thường dùng từ ngữ sinh động để miêu tả, khắc họa một nhân vật sống động, nhưng họ không thể miêu tả cảm thụ thật sự của tâm hồn. “Tâm hồn và ngôn ngữ không hề có thước đo chung nào cả”¹. Ai muốn dùng ngôn ngữ biểu đạt trạng thái nội tâm, dòng thể nghiệm tâm lý, thì người ấy sẽ biến chúng thành cái chết cứng, bởi lẽ mỗi khái niệm và phù hiệu của ngôn ngữ chỉ có thể biểu đạt một ý nghĩa xác định. Làm như thế có đáp ứng được nhu cầu sinh hoạt của xã hội, nhưng xét từ góc độ triết học, thì không nên chìm đắm trong bản ngã bề mặt, mà phải có xuất phát từ sự liên tục, nắm bắt cho được bản ngã chân chính.

4.2. Dòng trạng thái ý thức

Bản ngã chân chính không phải là thực thể cố định bất biến; trạng thái ý thức của bản ngã cũng vậy. “Chúng ta không ngừng biến đổi, bản thân trạng thái chẳng qua chỉ là sự biến đổi”².

H. Bergson nhấn mạnh, trạng thái ý thức của bản ngã là dòng chảy liên tục không ngừng, chỉ do sức chú ý của ta mới làm cho nó cố định và phân chia, làm cho một vài cái trong đó nổi bật lên. H. Bergson viết: “Tính gián đoạn của bề mặt đời sống tâm lý là do thông qua hàng loạt hành vi phân chia làm cho sức chú ý của chúng ta cố định ở bề mặt của nó: trong thực tế chỉ có một một cái dốc bằng phẳng; nhưng theo đường gián đoạn hành vi chú ý của ta mà ta tưởng rằng cái ta nhìn thấy là bậc thang phân chia”³.

¹ H. Bergson: “*Thời gian và ý chí tự do*”, trang 112.

² H. Bergson: “*Thuyết tiến hóa sáng tạo*”, trang 1.

³ Sách đã dẫn, trang 2.

H. Bergson đem các sự kiện tâm lý mà ta nhận thức được ví với tiếng gõ đôi khi vang lên trong bản nhạc giao hưởng, chúng chỉ nổi bật lên trong dòng chảy liên tục của nhạc giao hưởng. “Ta tập trung sức chú ý vào chúng, bởi vì chúng làm cho sức chú ý cảm thấy hứng thú, nhưng mỗi sự kiện trong đó đều do toàn bộ dòng chảy tâm lý của ta sinh ra”¹.

Trạng thái ý thức của bản ngã là một cảnh giới thông nhất hữu cơ có nội dung vô cùng phong phú, mỗi trạng thái ý thức kế thừa và bao quát trạng thái ý thức đã qua, lại tuyên cáo sự xuất hiện của một trạng thái ý thức mới. Không có bất kỳ sự quá độ nào, mỗi trạng thái ý thức đều triển khai, thâm thấu vào trạng thái ý thức khác. Nó là bản ngã chân chính, cũng tức là sự liên tục, nó có tính bản thể, tính sáng tạo, tính mới mẻ, nó rất đa dạng song không tả được bằng lời. Một cảm xúc mạnh mẽ thường ngồn ngàng trăm mối, không có ranh giới rõ ràng. Bản ngã là biến đổi sống động, bên trong đạt tới bản thân trạng thái tâm lý. Sự miêu tả cái dòng trạng thái tâm lý này của H. Bergson đã trực tiếp gợi ý cho tư tưởng “dòng ý thức” của nhà triết học chủ nghĩa thực dụng, nhà tâm lý học William James, có ảnh hưởng rất lớn đến lĩnh vực triết học và sáng tác văn học.

4.3. Tự do là sáng tạo bản ngã thuần túy

Thông qua sự phân biệt “bản ngã chân chính” và “bản ngã bề mặt”, H. Bergson cho rằng có thể tiến tới giải quyết một vấn đề giả tạo khác do triết học truyền thống đưa ra: vấn đề tự do và tất yếu.

Nếu ta xuất phát từ sự liên tục, thì sẽ có được quan niệm rõ ràng về tự do; nếu ta xuất phát từ không gian, thì sẽ chỉ thấy quyết định luận. Tâm lý học liên tưởng cho rằng các cảm giác, tình cảm, quan niệm lần lượt xuất hiện trong lòng ta có thể được định nghĩa là kết quả hợp thành của lực cơ giới. Nếu sử dụng phương pháp hình học của khoa thiên văn học nghiên cứu không gian vào việc nghiên cứu tâm lý, kết quả sẽ dẫn tới chỗ cho rằng sự lựa chọn bản ngã và hành động là có thể biểu thị bằng quan hệ nhân quả, nên có thể dự đoán. Sai lầm của quyết định luận này về phương diện tâm lý là do lẫn lộn thời gian với không gian, tưởng rằng ở đây cũng giống như sự chuyển động của vật thể trong không gian, dự đoán một ý thức hoặc một động tác ở một điểm phía trước sẽ sản sinh một hậu quả nào đó. Kỳ thực, hiện tượng tâm lý là không thể dự đoán. Hai trạng thái không thể giống nhau, bởi vì chúng ở trong dòng thời gian, là hai giây phút khác nhau trong quá trình sống, cho nên ở đây ta không thể nói đến

¹ H. Bergson: “Thuyết tiến bộ hóa sáng tạo”, trang 3.

tính nhân quả hoặc tính qui luật. Bởi lẽ cùng một giây phút không thể xảy ra hai lần, một tình cảm bất kỳ tương là lặp lại, kỳ thực là tình cảm hoàn toàn mới; mỗi chuyển động của giây phút “bản ngã” đều không thể xác định, cho nên nó hoàn toàn tự do, không hề có quỹ đạo cố định, không bị chi phối bởi bất cứ điều kiện tiên quyết nào. Thế nên nhân cách của ta trưởng thành trong sáng tạo, lại sáng tạo trong trưởng thành, nó có vô số khả năng phát triển, nhưng lý trí không thể dùng quyết định luận để nắm bắt nó.

Tóm lại, tự do chân chính là không thể dự đoán, là sáng tạo bản ngã thuần túy. H. Bergson nói: “Tự do là quan hệ của bản ngã cụ thể đối với động tác nó làm. Quan hệ này có thể định nghĩa, chính bởi vì chúng ta là tự do. Chúng ta có thể phân tích một sự vật, song không thể phân tích một quá trình, nên ta có thể phân chia độ rộng, mà không thể phân chia sự liên tục”¹. Không thể phân tích nó, cũng có nghĩa là không thể dùng khái niệm lý tính khuôn mẫu hoặc phương pháp logic để xem xét bản ngã. Hoạt động tự do chỉ là quá trình, chứ không phải là sự vật xác định. Nếu ta cứ phân tích nó, thì vô tình sẽ biến quá trình thành sự vật, biến sự liên tục thành độ rộng, biến tính tự phát thành quán tính, biến tự do thành tất yếu.

5. Tiến hóa sự sống và địa vị của lý trí

Sự liên tục thật sự là sự sống mà ta thể nghiệm ở chính bản thân ta, bởi vì tinh thần thật sự cũng là sự sống. Sự sống là một lực xung động bản thể. Ta có thể hình dung nó là một dòng chảy liên tục, không thể phân chia; ở mỗi đời sinh vật nó vừa được kế tiếp vừa luôn đổi mới. Xung động sống này (élan vital) là cội nguồn sâu xa nhất của mọi sự vật sống động, mọi sự thay đổi trên thế gian.

5.1. Thuyết “tiến hóa sáng tạo”

Xung động sống luôn sáng tạo bản thân và sáng tạo sự vật mới. Do bản thân nó là sự liên tục, nên nó không ngừng tiến hóa, sự tiến hóa này không phải là quá độ từ đồng chất sang khác chất hoặc gia tăng sự đồng chất, mà là quá trình sáng tạo chất thuần túy, là sự nhảy vọt không ngừng về chất. “Tiến hóa là một sự sáng tạo cái mới không bao giờ ngừng”². Để phân biệt với thuyết “tiến hóa cơ giới” của Herbert Spencer, H. Bergson gọi sự tiến hóa của sự sống là thuyết “tiến hóa sáng tạo”.

¹ H. Bergson: “*Thời gian và ý chí tự do*”, trang 150.

² H. Bergson: “*Thuyết tiến hóa sáng tạo*”, trang 103.

Thuyết “tiến hóa sáng tạo” kiên quyết bài xích thuyết “tiến hóa cơ giới” và thuyết “tiến hóa mục đích”. Thuyết cơ giới đem tuyệt đối hóa tính chế ước nhân quả, cho rằng tiến hóa là kết quả tích lũy hàng loạt sự kiện, phù định sự phát triển và đổi mới của thế giới, căn bản không thừa nhận bản chất của cơ thể sống. Mục đích luận thì cho rằng mục đích cần đạt tới đã có từ trước sự việc, cũng phù định trong kết quả có sự vật mới. Hình thức cực đoan của mục đích luận là quan điểm của G. W. Leibniz cho rằng sự vật và vật tồn tại chỉ là thể hiện một kế hoạch được sắp đặt chu đáo từ trước. Quan điểm như thế sẽ bóp chết các khả năng sáng tạo sự sống.

5.2. Con đường tiến hóa của sự sống và sự sản sinh lý trí

Sự sống tiến hóa một cách sáng tạo như thế nào? H. Bergson nói: “Sự sống tiến bước không phải do sự liên hợp và gia tăng các yếu tố, mà là do sự phân chia”¹. Sự sống ngay từ lúc bắt đầu đã kể tục một xung động, xung động này phân hóa thành các con đường tiến hóa khác nhau. Sự sống tiến hóa theo kiểu phát tán. H. Bergson đưa ra nhiều ví von hình tượng: Sự sống giống như một quả đạn pháo, nổ tung thành nhiều mảnh, mỗi mảnh lại thành một quả đạn pháo; sự sống giống như núi lửa phun; hoặc giống như nguồn suối phun trào, từ một nguồn phun sau đó tỏa ra nhiều đường chảy.

H. Bergson cho rằng sáng tạo của toàn bộ tự nhiên vũ trụ đều là do xung động sống thúc đẩy. Phương thức sản sinh vạn vật của xung động sống có hai loại hình hoặc hai khuynh hướng lớn. Một là sự vận động tự nhiên của xung động sống, tức là xung động sống phát tán lên phía trên, sinh ra mọi hình thức có sức sống. Thứ hai là chuyển động ngược với tự nhiên của xung động sống, tức xung động sống hạ xuống phía dưới, sinh ra mọi vật chất không có sức sống. Vật chất và sự sống ở thế đối lập nhau, ức chế lẫn nhau. Sự sống vừa khởi đầu đã gặp sự dè kháng của vật chất. Sự chuyển động hướng lên trên của xung động sống cố khắc phục khuynh hướng đi xuống, khắc phục sự cản trở của vật chất, còn chuyển động xuống dưới tất nhiên kiềm chế khuynh hướng phun lên. Giao điểm của hai khuynh hướng này ắt tạo thành thể hữu cơ sinh vật. Ví dụ động vật và thực vật đại biểu cho hai hình thức lớn của sự sống. Trên con đường của thực vật, dòng sự sống lại phát tán thành nhiều dòng nhỏ, sinh ra các loài thực vật khác nhau, chúng có tính cố định và tính vô cảm quan khác với động vật, nhưng là ý thức vận động tiềm ẩn. Trên con đường khác sinh ra động vật, con đường ấy lại sinh

¹ H. Bergson: “Thuyết tiến hóa sáng tạo”, trang 89.

ra các loài động vật khác nhau. Các loài động vật này đều có bản năng khác nhau, ở con người thì còn có lý trí.

H. Bergson lại nói, sự sống thực vật, sự sống bản năng và sự sống lý trí, đó là 3 phương hướng phân chia khác nhau tách ra từ cùng sự vận động tiến hóa của sự sống. H. Bergson cho rằng sai lầm cơ bản từ thời Aristote đến nay là coi 3 phương hướng tiến hóa sự sống ấy như ba cấp độ khác nhau, lý trí cao hơn bản năng, bản năng là hình thức sơ cấp của lý trí, lý trí là sự phát triển của bản năng. Nhưng khi nghiên cứu côn trùng, ta thấy bản năng của chúng hoàn thiện hơn hẳn ở con người, đặc biệt là loài kiến và loài ong có bản năng tiến hóa cao nhất. Loài người có hai phương thức hoạt động tinh thần là bản năng và lý trí, trong đó lý trí đại biểu cho điểm cao nhất về mặt tiến hóa sự sống. Lý trí không hề cao hơn bản năng, hai cái đó chỉ là phương thức nắm bắt thực tại khác nhau mà thôi.

Bản năng và lý trí đều liên quan đến việc sáng tạo và sử dụng công cụ. Bản năng thì chỉ phát hiện công cụ có phù hợp hay không, ví dụ loài kiến lợi dụng điều kiện tự nhiên để làm tổ kiến; còn lý trí thì phải cố tìm cách hoàn thiện thứ công cụ chưa phù hợp, do đó về mặt xử lý đối tượng vật chất, lý trí tiến xa hơn bản năng. “Lý trí, xét về đặc trưng sớm nhất của nó, nó là chức năng giác quan của người chế tạo, là chức năng giác quan của việc chế tạo công cụ, là chức năng giác quan của hoạt động chế tạo luôn thay đổi”¹.

Con người muốn khắc phục trở ngại vật chất, thì phải nhận thức vật chất, lợi dụng môi trường, đạt mục đích sống của mình. Trong quá trình ấy, lý trí trở thành chức năng giác quan tất yếu. Nếu không có lý trí, vật chất sẽ mông lung, không cách gì lợi dụng được. Lý trí nhận biết khả năng phân chia của các vật thể. Về mặt logic mà nói, vật chất và lý trí có cùng nguồn gốc. Làm cho tâm hồn tự hình thành lý trí, đó cũng là sự hình thành khái niệm rõ ràng, làm cho vật chất tự phân chia thành rất nhiều vật thể loại trừ lẫn nhau. Ý thức càng lý trí hóa, thì vật chất càng không gian hóa. Do lý trí là tuyệt đối tất yếu đối với việc nhận thức vật chất, nên khuynh hướng tự nhiên của người ta là sử dụng lý trí cao độ, làm cho nó ngày càng hoàn thiện và hữu hiệu.

5.3. Lý trí không thể nắm bắt sự sống

Lý trí có tính cố định và tính trừu tượng. Giống như vật chất, nó có sức ỳ. Nó quen căn cứ vào hình thức, mà nhìn nhận mỗi sự vật một cách máy móc, hi vọng tìm ra quan hệ nhân quả của mọi sự vật thông qua phân tích số lượng, như

¹ H. Bergson: “Thuyết tiến hóa sáng tạo”, trang 139.

vậy nó không thể nắm bắt dòng chảy. Do lý trí có tác dụng cố định trong không gian và thời gian, nó căn bản không phù hợp cho việc nhận thức sự sống lấy sự liên tục làm bản chất. Vì thế, H. Bergson nói; “Đặc điểm của lý trí là không thể nắm bắt được sự sống”¹.

Tính cố định và tính trừu tượng của lý trí có liên quan đến việc nó mượn ngôn ngữ để hoạt động. Bên trên đã nói, H. Bergson cho rằng ngôn ngữ của chúng ta sử dụng cùng một từ ngữ để gọi nhiều cái khác nhau, đó là một thiếu sót lớn của ngôn ngữ. Chẳng những trạng thái tâm lý của mỗi cá nhân khác nhau, mà các sự vật trên thế giới cũng rất khác nhau. Thông qua việc xử lý của ngôn ngữ, lý trí xóa nhòa cá tính của sự vật, không nhìn thấy bản chất bên trong của sự vật, chỉ so sánh bề ngoài của chúng, thông qua quy nạp mà nâng thành khái niệm, phạm trù. Tư duy càng sử dụng khái niệm để thể hiện hoạt động trừu tượng, thì nó càng xa rời bản chất của sự sống.

Khái niệm dùng phù hiệu để phục chế đối tượng. Mỗi hệ thống lý tính đều dùng phù hiệu của mình từ góc độ khác nhau biểu đạt cùng một đối tượng. Như vậy, việc lý giải tính thống nhất của sự vật là tùy ý. H. Bergson do đó rút ra kết luận, rằng khái niệm giản đơn chẳng những có thể chia cắt tính thống nhất cụ thể của đối tượng thành nhiều phù hiệu biểu đạt, mà còn có thể chia triết học thành nhiều trường phái. Mỗi trường phái đứng trên lập trường của mình, lựa chọn phù hiệu của mình, không ngừng đánh cuộc với các trường phái khác. Triết học nếu muốn trở thành một công cụ tinh thần nghiêm túc, thì phải vượt qua khái niệm, đạt tới trực giác.

Trong sự tiến hóa của sự sống, lý trí chẳng có địa vị gì tối cao, nhưng do lý trí gắn liền với nhu cầu của loài người nhận thức môi trường, thích nghi với môi trường và cải biến môi trường, nên nó có thể phục vụ lợi ích thực tế của loài người. Cần nói rằng lý trí và khoa học dựa trên lý trí tuy không thể có được tri thức về bản chất của thực tại chân chính, song nó hữu dụng trong phạm vi thực tiễn, là cái không thể thiếu trong sinh hoạt hàng ngày của mọi người. Trong triết học của mình, H. Bergson luôn đánh giá thấp lý trí và khoa học, nhưng mục đích của ông hoàn toàn không phải là chống lý tính, mà là vạch ra địa bàn cho lý tính và trực giác. Mục đích của nhận thức lý trí “không phải để có được tri thức siêu hình học về bên trong thực tại, mà thuần túy là để sử dụng thực tại”². Phương pháp của lý trí đối với hành động của con người có cái hay của nó, nên nó hữu dụng.

¹ H. Bergson: “*Thuyết tiến hóa sáng tạo*”, trang 165.

² H. Bergson: “*Hướng dẫn siêu hình học*”, trang 30.

6. Trực giác - đường tới thực tại

6.1. Đối lập trực giác với lý trí

H. Bergson cho rằng phương pháp có được tri thức thật sự về bên trong thực tại là trực giác. Lý trí do tính không gian và tính công lợi xã hội của nó, nên tri thức có được chỉ là tương đối. Chỉ khi vứt bỏ tính không gian và tính công lợi xã hội, ta mới có thể trở về sự vật trực tiếp, đạt mức tuyệt đối, mà trực giác không hề có tính không gian và tính công lợi xã hội chút nào.

Để nhận thức thế giới bên ngoài và bản ngã, chúng ta phải phục tùng thói quen tư duy của lý trí, tiến hành phân tích và tổng hợp, trừu tượng và khái quát; còn việc nhận thức sự sống, sự liên tục, hoặc bản ngã chân chính, thì phải thoát khỏi thói quen tư duy của lý trí, đi theo con đường ngược lại, tức con đường trực giác. “Hoạt động của lý trí dựa vào khoa học, biểu đạt cho ta ngày càng hoàn chỉnh các bí mật của thao tác vật lý... Nó chỉ xoay vòng xung quanh sự sống, đưa ra thật nhiều cách nhìn nhận sự sống từ bên ngoài, kéo sự sống lại bên mình, chứ không đi sâu vào bên trong sự sống. Còn trực giác thì sẽ đưa ta đi vào bản chất thật sự của sự sống”¹.

Trực giác cần đến nỗ lực của ý chí. Chỉ có làm cho tâm hồn con người từ bỏ thói quen tư duy lý tính, vượt qua phạm vi kinh nghiệm cảm tính, tư duy lý tính, vứt bỏ mọi khái niệm, hình thức tư duy logic như phán đoán, suy luận, thậm chí không sử dụng bất kỳ phù hiệu ngôn ngữ nào, mới có thể đạt tới trực giác chân chính về thực tại.

6.2. Trực giác là tư duy trong sự liên tục

Mặc dù khái niệm trực giác đã có người sử dụng từ sớm trong triết học phương Tây, nhưng người nhấn mạnh và luận chứng đầy đủ nhất khái niệm này vào cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20 là H. Bergson. Ông kết hợp mật thiết trực giác với sự sống, cho rằng trực giác hoàn toàn không phải là vật tự tại thần bí, cũng chẳng phải chỉ thiên tài mới có, mà ở mọi sinh vật đều có thể có sức mạnh này. Trực giác tựa hồ đồng nhất với bản thân sự sống, đến mức hễ nơi nào có sự sống cũng đều có ý thức trực giác. Tuy trực giác rất đơn giản và phổ biến, nhưng do sự tẻ hại của lý trí, người ta chỉ có thể thể nghiệm được trực giác khi hết sức tập trung chú ý trong một số trường hợp hiếm hoi.

Trực giác là một bản năng đặc biệt, mà bản năng thì phát tán lên phía trên cùng với xung động sống, cho nên trực giác có thể nắm bắt sự sống. Trực giác

¹ H. Bergson: “Thuyết tiến hóa sáng tạo”, trang 176.

liên quan đến thời gian mà không liên quan đến không gian, trực giác là thể nghiệm nội tâm, là nỗ lực đặt mình vào lịch trình sự liên tục cụ thể. H. Bergson nói: “Trực giác ta nói đến ở đây có liên quan đến sự liên tục bên trong. Nó nắm bắt sự diễn tiến không nằm trong vị trí, tăng trưởng từ bên trong, nắm bắt sự liên tục, không gián đoạn, từ quá khứ đã thâm thấu vào tương lai. Nó là sự lặng ngẫm trực tiếp của tâm hồn đối với tâm hồn...”¹

Trực giác là ý thức trực tiếp, là đặt mình vào bên trong đối tượng, hòa nhập với cái độc đáo của đối tượng, do vậy là cái mà không cách gì biểu đạt được. Cái đó chính là sự liên tục, là sự sống. “Sự biến đổi thuần túy, sự liên tục chân chính, là tinh thần hoặc cái tràn đầy tinh thần. Trực giác là cái có tinh thần đó, cái liên tục thuần biến đó”².

H. Bergson nói, không thể định nghĩa trực giác theo kiểu hình học đơn nhất, bởi lẽ ý nghĩa của từ này không thể diễn dịch ra từ từ khác. Tính đa nghĩa của từ trực giác giống như “hình thức” của Aristote, “bản chất” của Spinoza, mỗi người giải thích một cách. “Trực giác” của A. Schopenhauer và “trực giác” của Schelling không giống nhau; trực giác của ông, H. Bergson, càng như vậy. Nhưng theo ông, trực giác có một nghĩa cơ bản: tư duy kiểu trực giác cũng là tư duy trong sự liên tục. Lý trí thông thường bắt đầu tư duy từ vật bất động, còn trực giác thì bắt đầu tư duy từ sự vận động. “Trong trực giác, chúng ta không từ bên ngoài tới lý giải sự vận động, mà từ chỗ đang vận động, từ bên trong, thực tế là từ bản thân sự vận động tới lý giải sự vận động”³.

Sau khi hiểu trực giác như vậy, ta cảm thấy khái niệm này vẫn còn rất mơ hồ. H. Bergson thừa nhận tư tưởng trực giác thông thường bắt đầu từ vật bất định, dù tư tưởng của ta mạnh mẽ đến mấy cũng vô ích. Bởi vì khái niệm sự liên tục, sự biến chất, vô ý thức không trực tiếp rõ ràng như định nghĩa do lý trí đưa ra. Song có hai loại rõ ràng khác nhau. Một là dùng quan niệm đã có để tạo ra một quan niệm mới, ở đây lý trí của ta chỉ mở cái mới ra để phát hiện cái cũ, sau đó kết hợp chúng lại, thành thử quan niệm ấy tuy mới mà thực chất là cũ. Hai là quan niệm tuyệt đối, hoàn toàn mới, do không thể có nó qua sự phân tích, cũng không thể dùng cái đã có tạo ra nó, mức độ rõ ràng của nó chỉ có được nhờ trực tiếp quan sát hoặc thể nghiệm. Quan niệm sự sống, sự liên tục thuộc loại này. Bản thân quan niệm trực giác cũng có được theo kiểu đó.

¹ H. Bergson: “*Tâm hồn sáng tạo*”, trang 35.

² Sách đã dẫn, trang 37.

³ H. Bergson: “*Hướng dẫn siêu hình học*”, trang 1.

6.3. Trục giác với ký ức

H. Bergson cho rằng mỗi cá nhân đều có thể có ý thức trục giác. Sự xuất hiện trục giác ở họ liên quan đến ký ức. Ký ức không bắt nguồn từ vật chất, nó tồn tại độc lập. “Về nguyên tắc mà nói, ký ức ắt là năng lực tuyệt đối không dựa vào vật chất”¹. Bởi vì ký ức không như cảm giác. Đối tượng được cảm giác đều là sự vật tồn tại trực tiếp, chiếm chỗ trong không gian, do đó có thể đo đếm. Còn ký ức “là sự bảo tồn hình ảnh quá khứ”, là tiềm tại, thoát ly mọi sự vật cụ thể. Ký ức là điểm gặp nhau giữa vật chất với tinh thần, nó thống nhất vật chất với tinh thần, bản thân nó không thuộc về vật chất. Nhưng trong hoạt động ý thức, cảm giác thuần túy và ký ức không ngừng hòa lẫn vào nhau, làm cho người ta không thể phân biệt tác dụng khác nhau của chúng. Kỳ thực chỉ có ký ức mới là nguồn gốc của trục giác.

Tri giác phong phú, hoàn chỉnh đến mấy cũng không thoát ly ký ức, mà “ký ức thuần túy là tiềm tại, là vô thức”². Ký ức cũng liên quan đến sự liên tục của thời gian. Trong ký ức không có cái có thể phục chế, nó ghi nhận từng giây phút của sự liên tục, mỗi giây phút ấy đều là độc nhất vô nhị. Nhưng ký ức không dùng phương pháp tách riêng mỗi giây phút ấy để ghi nhớ, mà làm cho chúng cuộn cuộn lưu động, giống như bức tranh cuộn lại được mở dần ra không ngừng, lại giống như các vòng tròn lan rộng, đem ý thức quá khứ bao hàm trong ý thức hiện tại, nhờ đó, khi ta đối diện với một sự vật nào đó, thì muôn vàn chuyện cũ được ghi nhớ trong ký ức ta và kinh nghiệm trước mắt sẽ thẩm thấu vào nhau, không ngừng tích lũy, cuối cùng đúc lại thành trục giác đơn nhất, lúc ấy sẽ sản sinh ý thức hoàn chỉnh về sự vật. Từ đó ta thấy, do tồn tại của ý thức mỗi cá nhân không tách rời ký ức, mà trục giác ắt cũng tiềm ẩn trong ý thức mỗi cá nhân, chẳng qua người ta quen tư duy lý tính, không chú ý khai thác trục giác đó mà thôi. Chỉ cần tâm hồn ta nỗ lực đi ngược lại thói quen tư duy lý tính, thì sẽ vận dụng được phương pháp trục giác để nhận thức thực tại.

Chủ nghĩa trục giác là một trong mấy nội dung quan trọng nhất của triết học H. Bergson. Ông muốn vạch rõ ranh giới của khoa học thực chứng và lý tính, tính hạn chế của nó trong việc nghiên cứu sự sống, hoạt động tâm lý, lịch sử loài người và nghệ thuật sáng tạo của loài người. Song H. Bergson lại đánh giá thấp lý tính, cho rằng bắt đầu từ Platon, triết học và khoa học chỉ dùng phương pháp lý trí, thuận theo phương hướng tự nhiên của tâm hồn con người,

¹ H. Bergson: “*Vật chất và ký ức*”, trang 80.

² Sách đã dẫn, trang 183.

hậu quả là làm cho nhận thức về thế giới mấy ngàn năm nay dừng lại ở bề mặt, không thật sự nắm vững thực tại. Chỉ có từ khi ông đề xuất phương pháp trực giác, mới đi ngược lại truyền thống và tư duy theo thói quen, giúp người ta nhận thức thực tại một cách thật sự. Chủ nghĩa trực giác của H. Bergson xét về mặt vượt qua hạn chế của phương pháp nguyên tắc lý trí thì có cái hợp lý của nó, song H. Bergson lại quá phóng đại tác dụng của trực giác, đem đối lập hoàn toàn trực giác với lý tính, coi nhẹ ý nghĩa của lý tính, thành thử đi tới một cực đoan khác.

Bản sao lưu trữ

CHƯƠNG 6

Chủ nghĩa Hegel mới

§1. Khái luận về chủ nghĩa Hegel mới

1. Đặc trưng cơ bản của chủ nghĩa Hegel mới

Chủ nghĩa Hegel mới là trường phái triết học xuất hiện và lưu hành ở Anh, Mỹ cuối thế kỷ 19, đầu thế kỷ 20, đặc biệt là trong thời gian giữa hai cuộc chiến tranh thế giới, có ảnh hưởng rất lớn ở Đức và Italia dưới khẩu hiệu “Phục hưng Hegel”. Quan điểm triết học và lập trường chính trị của các triết gia theo trường phái này thường khác nhau và tranh chấp nhau. Có người phủ định mình thuộc trường phái Hegel. Nhưng thông qua việc nghiên cứu, giải thích lại hoặc cải biến một số phương diện của triết học Hegel, xây dựng và luận chứng lý luận của mình, họ lại có nhiều điểm chung với nhau. Do họ, trong điều kiện lịch sử mới, tiến hành cải biến và vượt qua lý luận của Hegel, đưa vào đó một số yếu tố tư tưởng triết học khác, nhất là một số đặc điểm của triết học hiện đại,

nên được gọi là chủ nghĩa Hegel “mới”. Hiểu theo nghĩa rộng, chủ nghĩa Hegel mới bao gồm các trào lưu tư tưởng phục hưng triết học Hegel từ những góc độ khác nhau từ cuối thế kỷ 19 trở đi.

Do các triết gia theo chủ nghĩa Hegel mới đã kế thừa truyền thống của chủ nghĩa Hegel, lại tiếp thu một số quan điểm của các trường phái triết học phương Tây đương thời, ví dụ chủ nghĩa phi lý, nên triết học của họ có đặc điểm điều hòa và chiết trung cũ mới trong quá trình chuyển hình của triết học phương Tây cận - hiện đại. Điều này thể hiện trước tiên ở chỗ, cũng như đại đa số các trường phái khác đương thời, họ tiếp thu thái độ phê phán siêu hình học truyền thống, song lại không yêu cầu thủ tiêu hoặc vượt qua cái gọi là những vấn đề bản thể luận, như nền tảng, bản chất, nguồn gốc của thời gian, mà siêu hình học truyền thống nghiên cứu, thậm chí họ chẳng ngần ngại nói triết học của họ là theo chủ nghĩa duy tâm tương tự như triết học Hegel. Giống như Hegel, họ đều lấy cái “tuyệt đối” của tính tinh thần làm nguồn gốc của vạn vật, họ kết hợp một số yếu tố tư tưởng của chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa kinh nghiệm với nhau đem quan niệm tuyệt đối, lý tính tuyệt đối của Hegel cải biến thành tồn tại tinh thần mang đặc điểm của phi lý và kinh nghiệm. Thứ nữa, họ đều tiếp thu một số khái niệm phép biện chứng của Hegel, tiến hành phê phán phương pháp tư tưởng siêu hình học, đặc biệt là tính phiến diện của thuyết cơ giới và thuyết độc đoán; song họ lại tiếp thu quan điểm của một vài triết gia phương Tây (nhất là những triết gia theo chủ nghĩa phi lý) nhấn mạnh đời sống và hành động (thực tiễn) có ý nghĩa quyết định trong triết học, qua đó giải thích lại phép biện chứng của Hegel, đem phép biện chứng có màu sắc tư biện lý tính của Hegel cải biến thành phép biện chứng mang màu sắc chủ nghĩa phi lý. Tiếp đó, họ đã kế thừa tinh thần cơ bản của học thuyết chính trị xã hội đầy tính bảo thủ trong hệ thống triết học Hegel, nhất là quan điểm của Hegel về nhà nước tối thượng và dân tộc tối thượng; lại muốn điều hòa nó với lý luận coi trọng tự do cá nhân và quyền lợi dân chủ, khiến cho các thế lực chính trị khác nhau đều lợi dụng lý luận của họ. Tóm lại, chủ nghĩa Hegel mới về một số mặt đã có đặc điểm của triết học hiện đại khá rõ, nhưng phương thức tư duy triết học cơ bản của nó vẫn chưa thoát ra khỏi khuôn khổ lý luận của triết học cận đại.

2. Sự ra đời và lưu truyền của chủ nghĩa Hegel mới

Từ sau khi Hegel qua đời, đã xuất hiện khuynh hướng xuất phát từ lập trường không chính thống (đặc biệt là chủ nghĩa phi lý) cải biến triết học Hegel. Nhưng chủ nghĩa Hegel mới ra đời và lưu truyền như một trào lưu tư

tường, gắn với giai đoạn các nước phương Tây chuyển hướng sang chủ nghĩa tư bản lũng đoạn cuối thế kỷ 19. Bấy giờ, các nước theo chế độ tư bản chủ nghĩa bị khủng hoảng sâu sắc, chủ nghĩa lý tính với truyền thống lý tưởng hóa và thần thánh hóa tự do cá nhân và quyền lợi dân chủ bị thách thức nghiêm trọng. Tập đoàn thống trị các nước yêu cầu tăng cường bộ máy nhà nước. Họ thường coi mình là hiện thân của đất nước và dân tộc, đồng thời mượn khẩu hiệu “nhà nước tối thượng” và “dân tộc tối thượng” buộc cả xã hội chịu sự kiểm soát của họ. Phản ánh trong triết học, họ không hài lòng về chủ nghĩa kinh nghiệm truyền thống chú trọng cá thể, mà có hứng thú với chủ nghĩa Hegel chú trọng chính thể, tuyệt đối. Chủ nghĩa Hegel mới với khẩu hiệu “Phục hưng Hegel” đã đáp ứng yêu cầu đó của họ, nên được họ hoan nghênh. Tình hình ấy thể hiện đặc biệt rõ ở nước Anh. Chủ nghĩa kinh nghiệm thịnh hành mấy thế kỷ, nay đột nhiên bị chủ nghĩa Hegel mới thay thế.

Nước Mỹ có truyền thống văn hóa và chế độ xã hội tương tự nước Anh, tình hình cũng như vậy. Người đi tiên phong theo chủ nghĩa Hegel mới ở Mỹ là William Torrey Harris (1835-1909), viết ở số một trên tạp chí “*Triết học tư biện*” (1867-1893) do ông làm chủ bút như sau: “Mấy năm qua, ý thức quốc dân đã chuyển sang một bước tiến mới. Tính đến nay, quan niệm làm cơ sở cho hình thức Chính phủ của chúng ta, chỉ mới phát triển đến một giai đoạn bản chất của nó - giai đoạn chủ nghĩa cá nhân yếu ớt. Ở giai đoạn này, thể thống nhất của quốc gia bị coi là cơ cấu bên ngoài, tựa hồ có thể hoàn toàn vứt bỏ, lấy sự nghiệp của tư nhân hoặc công ty thay thế. Hiện nay chúng ta đạt tới ý thức của một giai đoạn bản chất khác - mỗi cá nhân đều thừa nhận phương diện bản chất của mình thuộc về bản thân quốc gia, tự do của công dân hoàn toàn không ở chỗ tùy ý, mà là thể hiện sự sống trong pháp luật hiện hành. Đối với giai đoạn mới này của đời sống quốc gia, ta cần hiểu thật tỉ mỉ”¹.

Cái gọi là “ý thức quốc dân đã chuyển sang một bước tiến mới” trong câu nói trên của Harris là chỉ hình thái ý thức của xã hội Mỹ đã chuyển sang một giai đoạn mới, từ chú trọng cá nhân chuyển sang chú trọng quốc gia, toàn thể. Chủ nghĩa Hegel mới vừa hay đáp ứng nhu cầu của giai đoạn mới. Câu nói của Harris rất tiêu biểu khi bàn về sự ra đời của chủ nghĩa Hegel mới, về sau được nhiều người theo chủ nghĩa này tiếp nhận. Nhà triết học Anh J. H. Muirhead (1855-1940) đã giải thích rất rõ mục đích của những người như Harris phục hồi triết học Hegel: “Chính vì Harris và các đồng sự của ông cho rằng, họ tìm thấy trong triết học Hegel vũ khí đối phó với ba con quái vật là chủ nghĩa vô chính

¹ Vergilius Ferm: “*Lịch sử hệ thống triết học*” (tiếng Anh), năm 1950, trang 318.

phủ trong chính trị, chủ nghĩa truyền thống trong tôn giáo và chủ nghĩa tự nhiên trong khoa học, nên họ mới có dũng khí gánh vác, mới có quyết tâm thể hiện nhiệm vụ đưa triết học Hegel vào nước Mỹ”¹.

Ở các nước Đức, Italia, việc xuất hiện chủ nghĩa Hegel mới liên quan mật thiết với khuynh hướng chính trị bảo thủ, chủ trọng quốc gia và chinh thế. W. Windelband sau khi chuyển sang chủ nghĩa Hegel mới, năm 1910 trong bài diễn thuyết “*Sự phục hưng chủ nghĩa Hegel*” nói rằng, do triết học chủ nghĩa Hegel mới không thể hoàn thành “nhiệm vụ khó khăn và vĩ đại” đề ra đương thời, hiện nay Hegel đã trở thành “người hướng dẫn tinh thần” hay nhất, đáp ứng khao khát thế giới quan của thế hệ trẻ chúng ta”. Một người theo chủ nghĩa Hegel mới khác ở Đức là G. Lasson, trong cuốn sách “*Chủ nghĩa Hegel là gì*” xuất bản năm 1916, cũng gọi Hegel là “người cha tinh thần của nước Đức”.

Xét về thời gian, thì chủ nghĩa Hegel mới ở nước Anh xuất hiện sớm nhất. Năm 1865, James Hutchison Stirling (1820-1909), người Scotland, sau khi đi thăm nước Đức về, đã viết và xuất bản cuốn “*Bí mật của Hegel*”, đây là trước tác đầu tiên trình bày có hệ thống về triết học Hegel, khởi đầu cho chủ nghĩa Hegel mới ở nước Anh. Nhưng vào thập niên 60, sự thống trị của triết học chủ nghĩa kinh nghiệm Anh vẫn hết sức vững vàng. Bấy giờ, nhà thực chứng chủ nghĩa Stuart Mill thậm chí còn cản trở được J. Stirling làm giáo sư ở Trường đại học Edinburgh. Chủ nghĩa Hegel mới ở Anh giành thắng lợi trong cuộc tranh giành địa vị chủ đạo với triết học chủ nghĩa kinh nghiệm là nhờ công khởi đầu của giáo sư triết học Green của Trường đại học Oxford. Các vị như hai anh em Edward Caird (1835-1908), John Caird (1820-1898), rồi William Wallace (1844-1897), David George Ritchie (1853-1903) cũng được coi là những người theo chủ nghĩa Hegel mới sơ kỳ ở nước Anh. Trong số những người theo chủ nghĩa Hegel mới ở nước Anh, người có uy tín cao nhất, thực chất làm lãnh tụ của họ, là nhà nghiên cứu ở Trường đại học Oxford F. H. Bradley. Cùng thời với Bradley, có một đại biểu chủ yếu nữa là Bernard Bosanquet. Cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20, chủ nghĩa Hegel mới ở Anh có thanh thế, ảnh hưởng mạnh hơn cả so với ở các nước khác. Về sau, nhất là từ sau Đại chiến thế giới thứ nhất, địa vị của chủ nghĩa Hegel mới ở Anh sa sút hẳn.

Làn sóng phục hưng Hegel ở nước Mỹ bắt đầu nổi lên vào thập niên 60 thế kỷ 19, nhờ Harris và Hery Conrad Brockmeyer sáng lập trường phái Saint Louis. Họ chú trọng việc nghiên cứu và phiên dịch các trước tác của Hegel,

¹ Muirhead: “*Truyền thống chủ nghĩa Platon trong triết học*”, (tiếng Anh), trang 321.

giới thiệu quan điểm của Hegel, song chưa phải là trường phái Hegel mới. Hình thức điển hình của chủ nghĩa Hegel mới ở Mỹ là do James Edwin Creighton (1861-1924) đề xướng cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20. Chủ nghĩa Hegel mới ở Mỹ chiếm địa vị thống nhất trị không lâu, sau bị chủ nghĩa thực dụng, chủ nghĩa thực tại mới và triết học phân tích thay thế. Trong khoảng thời gian giữa hai cuộc đại chiến và sau Đại chiến thế giới thứ hai, ở Mỹ xuất hiện một số nhà nghiên cứu Hegel, có lúc họ cũng được gọi là một thế hệ của chủ nghĩa Hegel mới. Trong đó người có ảnh hưởng lớn nhất là Brand Blanshard. Gustav Muller sinh ở Thụy Sĩ cũng được coi là người theo chủ nghĩa Hegel mới đương đại. Có điều ảnh hưởng của chủ nghĩa Hegel mới ở Mỹ không mạnh bằng một số trường phái sau đó.

Ở nước Đức, chủ nghĩa Hegel mới xuất hiện hơi muộn. Cuốn sách “*Tuổi trẻ Hegel*” của nhà triết học đời sống W. Dilthey xuất bản năm 1905 có tác dụng thúc đẩy sự hình thành chủ nghĩa Hegel mới ở Đức. Cùng thời gian đó, những người vốn theo chủ nghĩa Kant mới như W. Windelband, P. Natorp, E. Cassirer, A. Liebert, đều chuyển sang chủ nghĩa Hegel mới. Vào thập niên 20 thế kỷ 20, Richard Kroner, Herman Glockner (1896-) và G. Lasson (1862-1932) trở thành đại biểu chủ yếu của chủ nghĩa Hegel mới ở Đức. Ngoài ra, S. Marck (1889-1957), người cổ vũ cho cái gọi là “phép biện chứng phê phán”, J. Cohn, người vốn theo trường phái Basen của chủ nghĩa Kant mới và H. Marcuse, người về sau trở thành đại biểu chính của trường phái Frankfurt, cũng được coi là các nhà theo chủ nghĩa Hegel mới. Tóm lại, chủ nghĩa Hegel mới lưu hành ở Đức không lâu, ảnh hưởng cũng không thật lớn.

Trong thời gian giữa hai cuộc đại chiến thế giới, chủ nghĩa Hegel mới cũng lưu hành ở Italia, đại biểu chính có Crassi và Giovanni Gentile (1857-1944). Hai người này có thái độ chính trị khác hẳn nhau. Gentile công khai ủng hộ bọn phát xít, trực tiếp lợi dụng chủ nghĩa Hegel mới để luận chứng cho chủ nghĩa phát xít, còn làm Bộ trưởng Bộ Giáo dục trong Chính phủ Mussolini. Sau Đại chiến, Gentile bị xử bắn.

Vào thập niên 20 thế kỷ 20, ở Pháp xuất hiện hình thức đặc biệt của chủ nghĩa Hegel mới kết hợp với chủ nghĩa hiện sinh, đến thập niên 40 và thập niên 50, chủ nghĩa Hegel mới cùng chủ nghĩa hiện sinh trở thành trào lưu tư tưởng quan trọng nhất ở Pháp. Về mặt lý luận, nó xuất phát từ tư tưởng của S. Kierkegaard, M. Heidegger mà giải thích Hegel. Đại biểu chủ yếu có Jean Wahl (1888-1974), J. Hippolite (1907-1968).

§2. Chủ nghĩa Hegel mới ở nước Anh

1. Triết học của Green, chủ nghĩa Hegel mới sơ kỳ

1.1. Hoạt động sinh thời của Green

Thomas Hill Green (1836-1882) là người đặt nền móng cho chủ nghĩa Hegel mới ở Anh. Green ra đời trong một gia đình mục sư, năm 1855, vào học Trường đại học Oxford, năm 1860, thành nghiên cứu sinh trường này. Từ năm 1867, ông dạy triết học tại đây, năm 1878 làm giáo sư triết học đạo đức cho đến khi qua đời. Ngoài hoạt động giảng dạy triết học, Green còn tích cực tham gia hoạt động giáo dục, chính trị, được bầu làm nghị viện hội đồng thành phố. Trước tác chủ yếu có: “*Bàn về nhân tính luận của Hume*” (1874), “*Kết luận luận lý học*” (1883), “*Diễn giảng về nguyên lý nghĩa vụ chính trị*” (1901).

1.2. Kết hợp chủ nghĩa Kant và chủ nghĩa Hegel

Tác dụng của Green trong sự hình thành và phát triển chủ nghĩa Hegel mới ở Anh là ở chỗ, Green đã kịch liệt phê phán chủ nghĩa kinh nghiệm Anh, làm lung lay địa vị thống trị lâu dài của nó trong triết học Anh, từ đó chuyển sang triết học chủ nghĩa duy tâm Đức của Kant và Hegel.

Theo Green, những người theo chủ nghĩa kinh nghiệm cho rằng, nhiệm vụ của nhà triết học là đem tri thức của con người trở về nhân tố nguyên thủy, tức tri giác cô lập, phân tán theo kiểu nguyên tử, tạo nên thế giới kinh nghiệm. Green cho rằng, quan điểm này coi nhẹ tác dụng liên hệ của lý trí con người (ý thức bản ngã), tức là không thể thuyết minh nhân tố nguyên thủy ấy tạo nên sự vật vật chất và tinh thần như thế nào, cũng không thể giải thích tâm hồn con người do tri giác tạo nên nhận thức đối tượng như thế nào, do đó không thể giải thích khả năng nhận thức của loài người. Chủ nghĩa kinh nghiệm tất nhiên dẫn đến chủ nghĩa hoài nghi. Triết học Hume đã làm cho chủ nghĩa kinh nghiệm đạt tới đỉnh điểm, cũng cho thấy nó đã tới lúc phá sản. Điều này có nghĩa cần “chuyển sang con đường có sức sống của nước Đức”. Kant là người kế tục tất nhiên của Hume. “Nhân tính luận” của Hume và “phê phán lý tính thuần túy” của Kant trở thành “chiếc cầu nối thế giới triết học cũ mới”¹. Nhưng Green cho rằng, không nên dừng lại ở Kant, mà phải tiến tới triết học Hegel, cũng tức là phải kết hợp Kant và một vài nguyên tắc của thuyết kinh nghiệm với triết học Hegel.

¹ Green: “*Bàn về nhân tính luận của Hume*”, (tiếng Anh), trang 3.

Green yêu cầu lấy quan điểm của triết học Đức nhấn mạnh mối liên hệ và tính chình thể thay thế quan điểm của chủ nghĩa kinh nghiệm về trạng thái cô lập, phân tán của sự vật. Green cho rằng mọi sự vật có thực đều tất nhiên là sự vật nằm trong mối quan hệ bên trong, mối quan hệ bên trong thể hiện bản chất của sự vật. Một sự vật chỉ có quan hệ bên trong với sự vật khác, làm một sự vật trong quan hệ với chình thể thì mới là có thực. Tính thực tại của thời gian là ở chỗ nó là quan hệ kế tiếp trước sau, tính thực tại của không gian là ở chỗ nó là quan hệ giữa “chỗ này” và “chỗ kia”. Green không hoàn toàn bài xích quan hệ bên ngoài, cũng không hoàn toàn phủ định sự tồn tại của sự vật, cảm giác. Nhưng Green cho rằng, nếu chúng không nằm trong quan hệ bên trong, thì sẽ không có tính xác định và tính thực tại.

Khi nhấn mạnh quan hệ bên trong của sự vật, Green chẳng những tách biệt nó với quan hệ bên ngoài, mà còn quy kết quan hệ bên trong là quan hệ ý thức. Green cho rằng, không phải giữa các sự vật có quan hệ bên trong đó, mà là do ý thức bản ngã của con người đem liên kết các sự vật khác nhau lại với nhau, mới có quan hệ ấy. “Tách rời tác dụng của lý trí, thì hiện tượng phát sinh quan hệ sẽ không thể có được”¹. Như vậy, tính thực tại của sự vật là do ý thức bản ngã quyết định. Green cho rằng, chỉ có thông qua ý thức, người ta mới có được thế giới khách quan; chỉ có thông qua ý thức, người ta mới có thể suy nghĩ đến luật tự nhiên.

Green quan niệm rằng, tính thực tại của sự vật tự nhiên và tri thức về sự vật tự nhiên đều bị quyết định bởi ý thức bản ngã. Thứ tri giác nối tiếp trước sau mà chủ nghĩa kinh nghiệm nói đến không có quan hệ bên trong, chỉ có thể cung cấp sự vật đơn lẻ, hoàn toàn không phải là tri thức; tri thức thật sự cũng chỉ tồn tại trong quan hệ. Để đưa các loại tri giác của con người vào trong quan hệ, ắt phải có tác dụng tổng hợp của ý thức bản ngã. Chính với ý nghĩa đó, Green cho rằng: “nguồn gốc của quan hệ và nguồn gốc tri thức của chúng ta về quan hệ chỉ là một”².

Khi bàn về tác dụng tổng hợp và sáng tạo của tâm hồn, ý thức bản ngã (chủ thể),

Green nhấn mạnh, không thể coi nó là sự kiện tự nhiên hoặc sản phẩm của tự nhiên. Mặc dù bản ngã kinh nghiệm thuộc về trật tự tự nhiên, song hoạt động của thứ bản ngã kinh nghiệm này vượt ra khỏi phạm vi của trật tự tự nhiên, về mặt logic, nó là cái có trước. Chẳng những thế, chính cái hoạt

¹ Green: “*Kết luận luân lý học*”, (tiếng Anh), trang 28.

² Sách đã dẫn, trang 37.

động của bản ngã này cung cấp giới tự nhiên cho chúng ta. Ở đây rõ ràng Green kế thừa quan điểm của Kant về tác dụng tổng hợp của chủ thể với đối tượng. Chính tác dụng tổng hợp của chủ thể mới làm cho vô số hiện tượng phức tạp, vô trật tự liên kết luận với nhau thành trật tự tự nhiên, qui luật tự nhiên; cũng mới liên kết tri giác phức tạp, không có quan hệ bên trong, tạo nên các loại tri thức.

Có điều Green cho rằng, không thể giản đơn quy kết giới tự nhiên là sản phẩm hoạt động ý thức hữu hạn của cá nhân. Chúng ta cần có một nguyên tắc duy nhất hoặc ý thức vĩnh hằng (tâm hồn phổ biến), nó cuối cùng tạo ra toàn bộ giới tự nhiên. Con người là một bộ phận của tự nhiên, hoạt động sáng tạo của con người là một bộ phận của ý thức vĩnh hằng vô hạn, là biểu hiện của ý thức đó. Cả thế giới biểu hiện như một loạt quá trình tổng hợp và sáng tạo của ý thức vô hạn. Green kết hợp tác dụng tổng hợp của chủ thể (Kant) với quá trình phát triển của tinh thần tuyệt đối (Hegel). Ý thức vĩnh hằng vô hạn của Green thực ra là Thượng đế, Green cũng công khai nói như vậy. Song khác với thần học Cơ Đốc giáo chính thống, theo Green, Thượng đế không phải ở bên ngoài bản ngã và thế giới hữu hạn, mà ở ngay trong đó. Green không quy kết giới tự nhiên là ý thức vĩnh hằng vô hạn, tức Thượng đế được tạo ra từ hư vô; mà khuynh hướng giải thích sự sáng tạo là làm cho cái vô trật tự trở thành có trật tự, làm cho cái vô quan hệ trở thành có quan hệ. Green thậm chí thừa nhận mối quan hệ giữa ý thức vĩnh hằng vô hạn với khách thể vĩnh hằng. Tóm lại, triết học của Green là sự kết hợp chủ nghĩa Kant với chủ nghĩa Hegel.

1.3. Đạo đức và chính trị

Green coi vấn đề luân lý đạo đức là chủ đề chính trong nghiên cứu triết học của ông. Green phản đối Muller, Spencer coi luân lý đạo đức là một môn khoa học tự nhiên, phản đối khuynh hướng dùng phương pháp khoa học tự nhiên giải thích đời sống luân lý đạo đức. Ông cho rằng làm như thế sẽ thủ tiêu ý nghĩa của luân lý học như một môn khoa học quy phạm. Theo Green, con người không chỉ là sản phẩm của tự nhiên, mà còn có nguyên tắc tinh thần siêu nhiên, chính cái sau làm cho con người có đạo đức. Do đó, nghiên cứu đạo đức phải bắt đầu từ nghiên cứu nguyên tắc tinh thần, từ nghiên cứu siêu hình học. Nguyên tắc tinh thần chính là ý thức bản ngã của con người, thể hiện ý thức vĩnh hằng vô hạn. Nó không chịu sự chế ước của qui luật tự nhiên, không tuân theo qui luật nhân quả, nó là có trước, là tự do về mặt logic, mà tự do của con người chính là tiền đề đời sống luân lý đạo đức của họ.

Green cho rằng, hành vi đạo đức của con người là do một động cơ nào đó chi phối, phục tùng một mục đích nào đó. Song không thể đơn giản quy kết động cơ là xung động ham muốn đơn thuần do kích thích của nhân tố tự nhiên hoặc kinh nghiệm dẫn tới, cái sau thì động vật cũng có, không thể giải thích hoàn toàn hành vi đạo đức của con người.

Nếu cho rằng, hành vi đạo đức của con người đều được quyết định sẵn, nếu loại bỏ tự do của con người, thì sẽ phủ định ý muốn của con người thông qua hành động để thực hiện lý tưởng, thì sẽ xóa nhòa cá tính con người, từ đó sẽ thủ tiêu luân lý học. Nhưng Green cũng không đồng ý coi hành vi đạo đức của con người chỉ xuất phát từ sự lựa chọn tự do của cá nhân. Hai chữ tự do vốn hàm nghĩa không lấy ý muốn của con người làm tiền đề. Trong điều kiện nhất định, cần thừa nhận con người chịu ảnh hưởng bởi nhân tố kinh nghiệm và tự nhiên, môi trường xung quanh, lịch sử v.v... Do đó, quyết định luận và tự do ý chí luận đều là phiến diện. Muốn hiểu đúng tự do của con người và hành vi đạo đức của con người, phải kết hợp tác dụng của nhân tố kinh nghiệm và tự nhiên với sự lựa chọn tự do của con người. Nói cụ thể, phải đưa nhân tố kinh nghiệm và tự nhiên vào sự thống nhất của ý thức bản ngã, làm cho nó trở thành nhân tố bị chi phối bởi ý thức bản ngã, làm cho một số nhân tố vốn là ở bên ngoài biến thành nguyên tắc hành động bên trong, làm cho nhân tố kinh nghiệm và tự nhiên thúc đẩy hành vi con người nay biến thành thúc đẩy ý thức bản ngã của bản thân con người, cũng có nghĩa là người ta phải chịu trách nhiệm về hành vi của mình, không đổ tại nhân tố bên ngoài.

Green phản đối chủ nghĩa hưởng lạc (hoặc thuyết khoái lạc) trong luân lý học mà Muller làm đại biểu. Green cho rằng, mục đích của hành vi đạo đức là thỏa mãn bản ngã. Nhưng thỏa mãn bản ngã phải là thực hiện bản ngã, chứ không phải theo đuổi hưởng lạc. Cần phân biệt “thỏa mãn bản ngã” với “theo đuổi hưởng lạc”. Cái trước là cơ sở của mọi hành động đạo đức, cái sau là hành động phi đạo đức¹.

Con người - chủ thể đạo đức không chỉ là thể hữu cơ cảm tính, mà còn là chủ thể tinh thần, tức là chủ thể thể hiện ý thức vĩnh hằng vô hạn hoặc “tâm hồn phổ biến”. Con người sở dĩ có ý chí, có lý tưởng và mục đích, chính là vì chủ thể tinh thần (ý thức bản ngã) luôn hướng tới “tâm hồn phổ biến”. Do “tâm hồn phổ biến” là tên gọi khác của Thượng đế, nên hành vi đạo đức của con người trên thực tế là lấy Thượng đế làm mục tiêu, hoặc nói Thượng đế là nguồn gốc cuối cùng của mọi hành vi đạo đức của con người.

¹ Green: “*Kết luận luân lý học*”, trang 169.

Lý luận triết học và luân lý học của Green dẫn tới lý luận chính trị xã hội của ông. Theo Green, không thể giống như chủ nghĩa kinh nghiệm quy mọi tri thức là tri giác cô lập kiểu nguyên tử, cũng không thể giống như thuyết quyền lợi tự nhiên và thuyết thả sức tự do quy xã hội và nhà nước là tổ hợp các cá nhân cô lập, kiểu nguyên tử, xã hội và nhà nước hiển nhiên là do rất nhiều cá nhân hợp thành, nhưng đó không phải là một tập hợp giản đơn, mà là một chỉnh thể có quan hệ bên trong. Mỗi cá nhân chỉ có trong mối quan hệ với người khác và với xã hội thì mới là một thành viên thật sự. Cá nhân làm chủ thể đạo đức và ý thức bản ngã dĩ nhiên có giá trị cao, nhưng cái giá trị đó chỉ được thực hiện trong mối quan hệ với người khác và với xã hội. Muốn thực hiện được giá trị, lý tưởng của mình, mọi cá nhân đều phải tham gia vào mối quan hệ với người khác, với xã hội và nhà nước, khi thực hiện “cái thiện” cũng sẽ đồng thời thúc đẩy người khác và xã hội, nhà nước cùng thực hiện “cái thiện”. Bản chất của cái thiện về mặt đạo đức là “cộng đồng”. Bất kỳ cá nhân nào cũng không nên coi người khác là công cụ thực hiện mục đích của mình và người khác cũng không xem ta là mục đích của họ. Về quan hệ chỉnh thể mà nói, “cái thiện” của cá nhân là thể hiện “cái thiện” của chỉnh thể (xã hội, nhà nước). Ở đây, Green phê phán thuyết “quyền lợi tự nhiên”, bởi vì thuyết này cho rằng, quyền lợi tự nhiên có trước khi xuất hiện xã hội, nhà nước, nên ở trên xã hội, nhà nước.

Green cho rằng, xã hội, nhà nước không phải là mục đích tự thân, tác dụng của chúng là tạo ra và duy trì điều kiện sống tốt, tức là cá nhân dựa vào đó để phát huy tốt nhất năng lực và giá trị của mình. Với ý nghĩa đó, xã hội, nhà nước là công cụ của cá nhân. Xã hội, nhà nước càng thực hiện tốt lý tưởng đạo đức của cá nhân, thì càng có lý do để tồn tại. Green muốn coi quan hệ giữa cá nhân với xã hội, nhà nước là quan hệ dựa vào nhau mà tồn tại. “Không có xã hội thì không có cá nhân, không có cá nhân thì không có xã hội”¹.

Nhưng Green không đặt cá nhân, xã hội, nhà nước có địa vị ngang nhau. Do xã hội, nhà nước thể hiện cái thiện chung của cá nhân, nên cá nhân vô luận về phương diện đạo đức hay chính trị, đều phải có nghĩa vụ với xã hội, nhà nước, đều phải tuân theo quy phạm đạo đức và các thứ luật pháp. Nghĩa vụ tuân theo pháp luật của nhà nước không phải xuất phát từ sự sợ hãi hoặc đối phó, mà là xuất phát từ nghĩa vụ đạo đức, tức là né tránh các hành vi đi ngược lại việc đạt tới mục đích đạo đức, hoàn thành một số hành vi cần thiết nhằm đạt tới mục đích. Green đặc biệt nhấn mạnh: “Ở bất cứ đâu và bất cứ lúc nào pháp

¹ Green: “*Kế luận luân lý học*”, trang 218.

luật có hiệu lực, chỉ cần nó thể hiện quan niệm của nhà nước, thì không được quyền vi phạm nó”¹.

Cũng như Hegel, Green cho rằng, nhà nước trong thực tế hoàn toàn không nhất định phải phù hợp với quan niệm hay lý tưởng về nhà nước, pháp luật hiện có cũng không nhất định phù hợp với lợi ích thật sự của cả xã hội, trong tình hình đó, các công dân muốn bảo vệ phúc lợi chung, cái thiện chung, có thể không tuân theo pháp luật, có thể đề nghị sửa đổi hoặc phế bỏ pháp luật, thậm chí có thể chống đối. Đương nhiên, sự không tuân theo hoặc chống đối pháp luật chỉ có thể là để bảo vệ phúc lợi chung, cái thiện chung, chứ không thể để phục vụ lợi ích của một giai cấp hay tập đoàn nào.

Quan điểm trên của Green thể hiện ý đồ của ông về mặt chính trị xã hội muốn điều hòa chủ nghĩa buông trôi (chủ trương tự do tuyệt đối cho cá nhân) với chủ nghĩa tuyệt đối (chủ trương nhà nước trên hết). Điều này phù hợp với ý đồ của Green về mặt triết học là kết hợp chủ nghĩa kinh nghiệm của Anh với chủ nghĩa duy tâm Đức.

2. Chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Bradley

2.1. Hoạt động sinh thời của Bradley

Francis Herbert Bradley (1846-1924) là lãnh tụ của chủ nghĩa Hegel mới ở Anh. Bradley khá nổi tiếng trong giới triết học phương Tây hiện đại, có người gọi Bradley là “nhà triết học vĩ đại nhất sau Kant”, là “triết gia của các triết gia”. Bradley còn được thưởng nhiều loại huân chương trong và ngoài nước. Bradley xuất thân trong một gia đình mục sư, năm 1865, vào học Trường đại học Oxford. Từ năm 1870, làm công tác nghiên cứu ở trường này cho đến khi chết. Vì bị nhiều thứ bệnh, từ năm 1871 trở đi, Bradley hầu như sống độc thân, không mấy khi ra khỏi nhà. Bradley không dạy học, chỉ viết sách. Trước tác chủ yếu của ông: “*Nghiên cứu luân lý học*” (1876), “*Nguyên lý logic*” (1883), “*Hiện tượng và thực tại*” (1893), “*Luận văn về chân lý và thực tại*” (1914), trong đó “*Hiện tượng và thực tại*” là tác phẩm tiêu biểu, khiến Bradley có địa vị cao trong giới triết học phương Tây.

2.2. Hiện tượng và thực tại

Trong “*Hiện tượng và thực tại*”, Bradley tiếp thu phương pháp tư tưởng của Kant tách riêng hiện tượng và thực tại, cho rằng thế giới vật chất cùng các

¹ Green: “*Diễn giảng về nguyên lý nghĩa vụ chính trị*”, trang 147.

thứ liên quan như không gian, thời gian, tính nhân quả đều có mâu thuẫn, mà có mâu thuẫn, tức là không có thật; bởi lẽ chúng chỉ là hiện tượng, chứ không phải là thực tại. Bradley viết: “tất cả mọi thứ quanh ta, tất cả những gì ta nhìn thấy, đều là hiện tượng, bản thân hiện tượng là thứ mâu thuẫn, do đó không thể thành chân lý thực tại”¹.

Bradley sử dụng phương pháp ngụ ý biện để phủ định quan điểm của Kant rằng, vật tự tại có tính thực tại: vật tự tại là có tính chất hoặc không có tính chất; nếu có tính chất, thì nó có quan hệ với sự vật khác, sẽ ở trong phạm vi thời gian và không gian, nên chỉ có thể là hiện tượng; nếu không có tính chất, thì nó chỉ là hư vô mà thôi.

Có điều là Bradley không vì phủ định tính thực tại của thế giới vật chất mà phủ định tính thực tại của mọi sự vật. Trong cuốn “*Hiện tượng và thực tại*”, Bradley khẳng định và bàn cụ thể về tính thực tại “tuyệt đối” của tinh thần. Khi giải thích sự tuyệt đối, Bradley ở mức độ nhất định kế thừa quan điểm của Hegel, tức coi nó là một thứ tinh thần vũ trụ, tính thực tại của tuyệt đối là ở tính tinh thần của nó. Bradley viết: “Ở bên ngoài tinh thần, không có, cũng không thể có bất kỳ thực tại nào cả; hơn nữa, sự vật nào càng có nhiều tính tinh thần, thì nó càng là thực tại chân chính”². Do đó, chủ nghĩa Hegel mới của Bradley được gọi là chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối.

Nhưng khi Bradley giải thích hàm nghĩa của tính tinh thần “tuyệt đối”, ông lại xa rời Hegel. Điều này thể hiện rõ ở hai điểm dưới đây.

Thứ nhất, theo Hegel, tinh thần tuyệt đối là một thứ tinh thần vũ trụ khách quan, còn theo Bradley, tuyệt đối là chỉ kinh nghiệm tuyệt đối. “Tuyệt đối là một hệ thống, nội dung của nó chẳng qua là kinh nghiệm cảm giác. Do đó, nó là kinh nghiệm đơn nhất, bao trùm hết thảy, trong đó hòa hợp các bộ phận khác nhau”³. Rồi Bradley lại nói, kinh nghiệm cảm giác thực tại không phải là kinh nghiệm chủ quan của cá nhân, không phải “vật phụ thuộc của chủ thể”. Khi Bradley lấy kinh nghiệm tuyệt đối làm cơ sở của hết thảy tồn tại, ông không có ý nói đến kinh nghiệm hữu hạn của cá nhân, mà là thứ chính thể kinh nghiệm bao trùm hết thảy. Thứ chính thể kinh nghiệm này rốt cuộc tồn tại như thế nào? Bradley nói nó là do vô số kinh nghiệm hữu hạn của cá nhân tạo nên. Kinh nghiệm tuyệt đối chẳng qua là chính thể hữu cơ của mọi kinh nghiệm hữu hạn, nó tồn tại trong một số kinh nghiệm cá nhân. Nó là sự thống nhất vô hạn, nó

¹ Bradley: “*Hiện tượng và thực tại*”, (tiếng Anh), trang 120.

² Sách đã dẫn, trang 552.

³ Sách đã dẫn, trang 146.

vượt ra ngoài kinh nghiệm cá nhân hữu hạn. Tóm lại, Bradley lấy kinh nghiệm tuyệt đối làm thuyết chính thể bao trùm hết thảy, ông có khuynh hướng ngã theo chủ nghĩa duy tâm khách quan của Hegel. Khi Bradley cho rằng, kinh nghiệm tuyệt đối chỉ tồn tại ở vô số kinh nghiệm cá nhân, thì lý luận của ông lại có sắc thái chủ nghĩa duy tâm chủ quan.

Thứ hai, chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Hegel mang sắc thái chủ nghĩa lý tính, còn chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Bradley thì lại mang sắc thái chủ nghĩa phi lý. Trong cái gọi là kinh nghiệm tuyệt đối của Bradley không chỉ bao hàm thứ kinh nghiệm có được thông qua cảm giác, mà còn bao quát cả ý chí tình cảm chủ quan và sự thể nghiệm bản năng thần bí, cái sau thậm chí được coi là quan trọng hơn, có tác dụng quyết định. Bradley viết: “Chúng ta cần tin rằng thực tại là thỏa mãn toàn bộ sự tồn tại của chúng ta. Các yêu cầu của chúng ta - yêu cầu theo đuổi chân lý và làm cách mạng, yêu cầu theo đuổi cái đẹp và cái thiện, ắt phải được thỏa mãn toàn bộ. Chúng ta đã thấy thành tựu hoàn bị là kinh nghiệm... Mỗi bộ phận của vũ trụ, cảm giác, tình cảm, tư tưởng và ý chí ắt phải bao hàm trong thứ tri giác duy nhất, bao trùm hết thảy”¹. Ở đây cảm giác, tình cảm, tư tưởng và ý chí cùng mọi thứ mà tưởng tượng chủ quan của người ta tạo ra, đều được coi là thực tại, mà thực tại là cái thỏa mãn yêu cầu của mọi người, có nghĩa tiêu chuẩn tính thực tại là thỏa mãn tình cảm, ý chí và ham muốn của con người.

2.3. Đối lập và thống nhất

Bradley chịu ảnh hưởng phép biện chứng của Hegel. Ông sử dụng một số khái niệm phép biện chứng mà Hegel từng dùng như mâu thuẫn, đối lập, thống nhất, sai dị, nhưng đã lồng vào chúng nội dung khác với Hegel.

Trong triết học Bradley, quan niệm tuyệt đối được hiểu là một quá trình phát triển biện chứng từ thấp đến cao. Bradley chia kinh nghiệm cảm giác ra ba loại: kinh nghiệm trực tiếp (kinh nghiệm dưới mức quan hệ), kinh nghiệm tương đối (kinh nghiệm trong quan hệ) và kinh nghiệm tuyệt đối (kinh nghiệm siêu quan hệ). Bề ngoài chúng cũng là một quá trình phát triển từ thấp đến cao. Song quan điểm của Bradley khác hẳn so với Hegel.

Kinh nghiệm trực tiếp chỉ thứ kinh nghiệm hỗn tạp, nguyên thủy mà con người trực tiếp cảm nhận, là sự thể nghiệm trực tiếp, nguyên thủy của chủ thể. Trong loại kinh nghiệm này, kinh nghiệm và tồn tại thống nhất trực tiếp, do đó chưa quan sát được đối tượng của chủ thể, chưa phân biệt vật này với vật kia,

¹ Bradley: “*Hiện tượng và thực tại*”, (tiếng Anh), trang 109.

giống như đứa trẻ sơ sinh chưa phân biệt rõ mình với đối tượng, vật này với vật khác vậy. Trong kinh nghiệm trực tiếp, chỉ thấy sự giống nhau, không thấy sự khác nhau, nên không chứa đựng bất cứ mâu thuẫn nào.

Kinh nghiệm tương đối là thứ kinh nghiệm có sự phân biệt giữa chủ thể với đối tượng, thực tại với hiện tượng. Ở đây hiện tượng hỗn tạp thể hiện là vật ở bên ngoài chủ thể, quan hệ giữa chủ thể và đối tượng là quan hệ bên ngoài. Trong kinh nghiệm này, người ta muốn sử dụng các hình thức tư duy lý tính như khái niệm, phán đoán, suy luận để nhận thức thực tại, song chưa đạt được. Bởi vì ở đây, tư tưởng (khái niệm, phán đoán...) và thực tại nằm trong quan hệ, giữa chúng có mâu thuẫn và đối lập, không có sự thống nhất.

Theo Bradley, mọi khái niệm nằm trong quan hệ đều chứa đựng mâu thuẫn không thể điều hòa. Bởi vì, bản thân phạm trù quan hệ đã tự mâu thuẫn. Sự hình thành mọi quan hệ bất kỳ nào, tối thiểu cũng bao gồm hai loại quan hệ và mỗi quan hệ giữa chúng với nhau. Có thể biểu thị bằng ký hiệu ARB (trong đó R biểu thị quan hệ, A, B là hai loại quan hệ). Ở đây R hoặc là một vật khác ở bên ngoài A và B ; hoặc tồn tại ở trong A, B , không thể tách rời A, B . Cái trước là quan hệ bên ngoài, cái sau là quan hệ bên trong kiểu thứ nhất. Nếu là cái trước, thì bản thân R cũng là một loại quan hệ. Trước khi người ta dùng R liên kết A với B , ắt phải làm cho R có quan hệ với A và B , nghĩa là cần có R_1 . Bản thân R_1 cũng trở thành một loại quan hệ, nó muốn có quan hệ với các quan hệ khác thì cần R_2 . Cứ thế đến vô cùng, mà quan hệ giữa A và B thì không có cách gì xác định được, bởi lẽ quan hệ bên ngoài ắt sa vào tự mâu thuẫn. Nếu quan hệ giữa A và B là quan hệ bên trong, thì các quan hệ là ngang hàng, ARB thành một thể, giữa A và B không còn quan hệ gì. Bradley qua đó chứng minh bản thân khái niệm hai loại quan hệ nói trên là tự mâu thuẫn, không có thật.

Luận điểm về phạm trù quan hệ kiểu Bradley rõ ràng là ngụy biện, đó là lẫn lộn sự vật phát sinh quan hệ và quan hệ giữa chúng ta với nhau. Nói về quan hệ, thực tế R và A, B là ngang hàng; nói về quan hệ bên trong kiểu thứ nhất, Bradley đánh đồng làm một R với A, B . Kỳ thực, sự vật phát sinh quan hệ và quan hệ phát sinh giữa chúng có ý nghĩa và địa vị khác nhau. Hai sự vật phát sinh quan hệ A, B tuy liên quan với nhau, song ở mức độ nhất định, chúng đều có ý nghĩa tồn tại độc lập, còn quan hệ R giữa chúng chỉ là địa vị phụ thuộc. Nếu R chỉ quan hệ bên trong giữa A, B , thì nó hoàn toàn không cần quan hệ R_1, R_2 nào khác để nối R với A hoặc với B . Bởi vì bản thân R chỉ là quan hệ giữa A và B ; chỉ cần A, B là sự vật tồn tại khách quan và phát sinh quan hệ khách quan, thì mỗi quan hệ ARB sẽ thành lập.

Chính do Bradley lý giải sai ý nghĩa của phạm trù quan hệ như thế, nên tất nhiên ông sẽ bóp méo mọi quan hệ giữa sự vật với nhau, giữa chủ thể với đối tượng, từ đó rút ra hàng loạt kết luận sai lầm. Ví dụ, do các khái niệm trong khoa học và triết học truyền thống, như vật chất, vận động, không gian, thời gian, tính nhân quả, tính tất yếu... thường là khái niệm quan hệ, nên Bradley cho rằng, tất nhiên chúng ta tự mâu thuẫn, không có thật, chỉ có thể biểu thị hiện tượng.

Còn về kinh nghiệm tuyệt đối, tức kinh nghiệm siêu quan hệ, Bradley cho rằng, đã vượt qua mọi mâu thuẫn và đối lập. Nói cách khác, mọi mâu thuẫn và đối lập ở đây đã được điều hòa. Bản thân sự điều hòa đương nhiên ngụ ý có một loại quan hệ trong đó. Bởi vì chỉ khi có quan hệ, mâu thuẫn thì mới tồn tại vấn đề điều hòa chúng. Do vậy, kinh nghiệm tuyệt đối khi điều hòa mâu thuẫn, ắt chứa đựng một loại quan hệ, song không phải là quan hệ bên ngoài và quan hệ bên trong kiểu thứ nhất như đã nêu trên (trực tiếp hoặc đồng quan hệ), mà là quan hệ bên trong kiểu khác. Ở đây kinh nghiệm tuyệt đối dùng địa vị siêu mâu thuẫn để điều hòa mọi mâu thuẫn, dùng địa vị siêu quan hệ để xử lý mọi quan hệ. Thứ quan hệ đó trong kinh nghiệm tuyệt đối là thứ siêu hết thảy, lại chứa đựng hết thảy. Ngược lại, tất cả đều bảo lưu cá tính của mình mà hòa vào trong kinh nghiệm tuyệt đối. Kinh nghiệm tuyệt đối là một thứ “thống nhất đa tạp hoàn toàn mất đi tính đa tạp bên ngoài”¹. Ở đây, sự đối lập và mâu thuẫn bên ngoài đã được khắc phục, sự đối lập giữa chủ thể và đối tượng cũng đã mất đi, chúng là một chỉnh thể có quan hệ với nhau, hoàn toàn hòa hợp với nhau, đạt tới cảnh giới đồng nhất. Đó là một thứ “toàn thể hài hòa”, “viên mãn tuyệt đối”.

Tóm lại, theo giải thích của Bradley, cái gọi là kinh nghiệm trực tiếp tiền quan hệ và kinh nghiệm tuyệt đối siêu quan hệ đều không có mâu thuẫn, chỉ có thống nhất; còn kinh nghiệm tương đối trong quan hệ thì chỉ có mâu thuẫn, không có thống nhất. Nói cách khác, trong hiện tượng chỉ có đối lập, không có thống nhất; còn trong thực tại, chỉ có thống nhất, không có đối lập. Điều đó chứng tỏ, trong triết học Bradley, mâu thuẫn không thể là sự đối lập hai mặt tương phản bên trong một vật thống nhất, mà chỉ có thể là sự đối lập bên ngoài đơn thuần của một vật không có sự thống nhất.

2.4. Lý tính và trực giác

Chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Bradley về mặt nhận thức luận có khuynh hướng của thuyết bất khả tri, chủ nghĩa phi lý rõ ràng.

¹ Bradley: “Hiện tượng và thực tại”, (tiếng Anh), trang 498.

Bradley đem mọi hình thức tư duy lý tính như khái niệm, phán đoán, suy luận và phương pháp nhận thức (nhận thức khoa học) quy về lĩnh vực kinh nghiệm, cũng tức là lĩnh vực hiện tượng cách ly với “vật tự tại” (thực tại). Bradley cho rằng, nhận thức trong lĩnh vực này đầy mâu thuẫn, không thể trực tiếp nắm bắt thực tại. Dù hiện tượng ngụ ý có thực tại tương đối với nó, tính phiến diện của hiện tượng ngụ ý có thực tại bao trùm hết thảy, song hiện tượng hoàn toàn không phải là thực tại. Như vậy, lý tính, khoa học không thể nhận thức bản thân thực tại. Luận điểm này của Bradley dựa trên hai mâu thuẫn như sau.

Một là, mâu thuẫn giữa tính hữu hạn của nhận thức con người và tính vô hạn của thực tại. Bradley cho rằng, bản ngã (chủ thể nhận thức) ở trong phạm vi kinh nghiệm, tất là hữu hạn, đối tượng nhận thức của bản ngã chỉ là một phần cá biệt trong đối tượng (chính thể) vô hạn, bao trùm hết thảy; cái mà mọi hình thức tư duy lý tính như khái niệm, phán đoán, suy luận biểu đạt cũng chính là cái phần cá biệt kia, chứ không thể là chính thể vô hạn bao hàm vô số phần cá biệt. Chúng ta đã là hữu hạn, thì chúng ta không thể nắm bắt các chi tiết của chính thể vô hạn. Nhận thức mọi nhân tố của vũ trụ và mọi quan hệ giữa chúng là điều không thể làm nổi đối với lý trí hữu hạn.

Hai là, mâu thuẫn giữa tính cụ thể của thực tại và tính trừu tượng của quan niệm. Bradley cho rằng, mọi nhận thức lý tính, logic đều phải dựa trên khái niệm, quan niệm. Phán đoán là sự kết hợp quan niệm, suy luận lại là sự kết hợp phán đoán, đều gắn với quan niệm, mà quan niệm không thể nhận thức thực tại. Bởi lẽ mọi quan niệm chỉ là chung chung, trừu tượng, còn mọi thực tại đều là cá biệt, cụ thể. Giữa quan niệm (và phán đoán, suy luận) với thực tại có mâu thuẫn không thể khắc phục, quan niệm càng trừu tượng, thì mâu thuẫn giữa nó với thực tại càng lớn.

Bradley ở đây đã hoàn toàn vứt bỏ phép biện chứng quan hệ về cái hữu hạn và cái vô hạn, cái cụ thể và trừu tượng mà Hegel từng trình bày rất sâu sắc, Bradley lại đem chúng chia cắt và đối lập với nhau.

Chính xuất phát từ đây mà Bradley ra sức phủ định thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật cho rằng, quan niệm lý tính có thể phản ánh thực tại khách quan, vận dụng phương pháp lý tính có thể nhận thức thực tại, có được chân lý khách quan. Tóm lại, lý tính và khái niệm logic, đặc biệt là lý tính và khái niệm logic mà thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật cung cấp, không thể phản ánh thực tại. Như vậy, một số khái niệm là gì, chúng có tác dụng gì? Bradley nói, chúng chỉ là phù hiệu, ký hiệu của sự vật mà người ta sử dụng để thuyết minh

thực tại; hoặc là một loại giả thiết mà người ta đưa ra, giả thiết ấy hoàn toàn không phán đoán thật sự về sự vật.

Khi bàn về kinh nghiệm trực tiếp, nhất là về nhận thức kinh nghiệm tuyệt đối, Bradley bộc lộ rõ khuynh hướng chủ nghĩa phi lý.

Khác với một số người công khai theo thuyết bất khả tri, Bradley không hoàn toàn phủ định khả năng đạt tới tuyệt đối và thực tại thậm chí ông còn tuyên bố nhận thức thực tại, đạt đến tuyệt đối là mục tiêu triết học của ông. Có điều không phải thông qua tư duy, tức lý tính và khoa học, mà là vượt ra ngoài tư duy, đạt tới bằng thể nghiệm bản năng và trực giác. Bradley cho rằng, loại thể nghiệm bản năng và trực giác này lấy thực tại, tuyệt đối làm cơ sở của đối tượng “siêu hình học” (triết học). Bradley thừa nhận bản năng và trực giác cũng là một hoạt động tư duy, nhưng không phải là tư duy trong quan hệ chủ khách (tức tư duy khoa học và lý tính), mà là thứ tư duy vượt ra ngoài sự đối lập chủ khách, vượt qua mọi hình thức và phương pháp lý tính như khái niệm, phán đoán. Có khi Bradley gọi đó là thứ tư duy “dã biến chất” hoặc tư duy “tự sát”. Theo Bradley, trong kinh nghiệm trực tiếp chưa có sự phân biệt chủ khách, người ta chỉ có thể nhờ thể nghiệm bản năng và trực giác mà mơ hồ đạt tới thực tại, đạt tới tuyệt đối. Còn trong kinh nghiệm tuyệt đối, do đã bao hàm sự phân biệt chủ khách, lại vượt qua sự phân biệt chủ khách, nghĩa là chủ thể hoàn toàn hòa hợp vào cái tuyệt đối bao trùm hết thảy, nên hoàn toàn đạt tới thực tại và tuyệt đối.

Bradley không coi thực tại, tuyệt đối là Thượng đế được nhân cách hóa ở bên ngoài thế giới, nên có khác với Thượng đế của Cơ Đốc giáo chính thống. Nhưng thực tại, tuyệt đối của Bradley vẫn có tác dụng như Thượng đế. Cái gọi là phái nội tại thời gian trung cổ cho rằng, Thượng đế tồn tại ở bên trong thế giới, còn cá nhân thì hòa tan trong Thượng đế. Quan điểm của Bradley cũng tương tự. Bradley xác nhận, triết học cần có thần học tôn giáo và xây dựng trên nền tảng thần học tôn giáo. Bradley viết: “Tôn giáo đúng là thông qua mỗi phương diện của tồn tại chúng ta, biểu đạt sự thương thức toàn bộ tính thực tại của cái thiện. Ở điểm này, tôn giáo đã vượt lên triết học, lại cao hơn triết học”¹.

3. Chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Bosanquet

3.1. Hoạt động sinh thời của Bosanquet

Barnard Bosanquet (1848-1923) là một trong những lãnh tụ của chủ nghĩa Hegel mới ở nước Anh, nhưng có ảnh hưởng ít hơn so với Bradley.

¹ Bradley: “Hiện tượng và thực tại”, (tiếng Anh), trang 453.

Bosanquet tốt nghiệp Trường đại học Oxford, từ năm 1871, dạy ở trường này và từ năm 1881 ông đến định cư ở London, ngoài viết sách, còn tham gia hoạt động xã hội. Thời gian 1903-1908 ông làm giáo sư triết học đạo đức Trường đại học Saint Antlus. Trước tác chủ yếu có: “*Tri thức và thực tại*” (1885), “*Logi - hình thái học của tri thức*” (1888), “*Lịch sử mỹ học*” (1892), “*Cơ sở logic*” (1895), “*Tâm lý học của bản ngã đạo đức*” (1897), “*Nhà nước và lý luận triết học*” (1899), “*Nguyên tắc tính cá thể và giá trị*” (1912), “*Giá trị cá nhân và vận mệnh*” (1918).

3.2. Chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối và nguyên tắc tính cá thể

Về triết học, Bosanquet có quan hệ mật thiết với Green và Bradley; học ở Trường đại học Oxford, Bosanquet từng thụ giáo Green, sau đó công tác ở đây thì chịu ảnh hưởng của Bradley, tôn Bradley làm thầy, nhưng lại phê phán một số quan điểm của Bradley. Bosanquet lấy tuyệt đối làm thực tại tối cao, cho rằng tính thống nhất của cả thể giới tồn tại trong cái tuyệt đối. Quan điểm căn bản theo chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối này là điểm giống nhau giữa Bosanquet với Green và Bradley. Nhưng Bosanquet phản đối Green quá coi trọng quan hệ và tính chỉnh thể tương ứng mà coi nhẹ tính trực tiếp và tính cá thể tương ứng; phản đối Bradley đem tách biệt và đối lập hiện tượng và thực tại, tư tưởng (kinh nghiệm trong quan hệ) và tính trực tiếp (kinh nghiệm trực tiếp, kinh nghiệm tuyệt đối). Bosanquet muốn đem mấy thứ đối lập ấy thống nhất lại với nhau, khiến Bosanquet gần với quan điểm của Hegel.

Khi khẳng định thực tại là một chỉnh thể có tính tinh thần, Bosanquet nhấn mạnh tính cá thể của chỉnh thể đó. Một biểu hiện của tính cá thể là mỗi cá nhân đều là nhất thể, đều có thể giới của mình. Thể giới đối với mỗi cá nhân, là thể giới của mình, là quá trình ý thức do tri giác của mình tạo nên, là một thứ quy định của tri giác mình hiện tại. Nhưng không thể quy thể giới là tri giác chủ quan của cá nhân, bởi vì tri giác ấy phải có đối tượng của nó, mà đối tượng hoàn toàn không dựa vào ý thức tâm lý của cá nhân. Do vậy, nói thể giới đối với cá nhân là quá trình ý thức, có nghĩa thể giới do tri giác của đối tượng tạo nên. “Đối với mỗi cá nhân chúng ta, chỉ khi cả thể giới được coi là hệ thống đối tượng cho ta suy nghĩ, thì mới là quá trình ý thức của ta”¹. Như vậy, khi nhấn mạnh tính cá thể của con người, Bosanquet lại lộ rõ quan điểm chủ nghĩa duy tâm chủ quan của mình.

¹ Bosanquet: “*Cơ sở logic*”, (tiếng Anh), trang 14.

Tuy Bosanquet nhấn mạnh mỗi cá nhân tự thành nhất thể, nên khác với Green, song Bosanquet không hề coi tồn tại của cá nhân là khép kín, cô lập. Bosanquet cho rằng, thế giới của các cá nhân là khác nhau do quá trình logic như phán đoán, suy luận tạo ra, nhưng lại có điểm chung. Quá trình cá nhân cá nhân tạo ra thế giới của hệ thống đối tượng càng phát triển, thì thế giới của họ càng gần nhau, đến mức càng hòa thành một thế giới chung. Cái thế giới chung ấy là chỉnh thể tuyệt đối có tính tinh thần. Ở đây cái chỉnh thể thống nhất chứa đựng các nhân tố khác nhau của các thế giới cá nhân, mà các thế giới cá nhân khác nhau lại có nhân tố chung. Quan điểm này của Bosanquet giống quan điểm của Hegel về quan hệ giữa đồng nhất và khác biệt.

Theo Bosanquet, nhận thức là một loại cấu tạo tinh thần của thực tại, quá trình cá nhân sáng tạo thế giới của mình đồng thời lại là quá trình nhận thức, mà logic là sự phân tích quá trình cấu tạo ấy. Nhận thức của con người cũng giống như cái thế giới (thực tại) mà họ nhận thức, là một chỉnh thể thống nhất chứa đựng các nhân tố khác biệt, lấy một phán đoán cuối cùng làm lý tưởng, mà phán đoán ấy lấy bản thân chỉnh thể thực tại làm nội dung lý tưởng. Cái phán đoán cuối cùng này không phải đơn thuần, nó chứa đựng chân lý cục bộ của mối quan hệ qua lại. Chân lý cục bộ sơ dĩ là chân lý, bởi vì chúng hòa hợp với nhau trong chỉnh thể chân lý bao trùm hết thảy. Bosanquet thừa nhận cá nhân hữu hạn không thể hoàn toàn đạt được thực tại. Nhưng khác với Bradley, Bosanquet không vạch ra ranh giới giữa nhận thức logic (tư tưởng) của con người với thực tại. Đối với mỗi cá nhân, nhận thức của họ tuy chỉ từ góc độ cục bộ tiếp cận thực tại, không thể hoàn toàn đạt tới thực tại, nhưng cũng có điểm đạt tới.

Bosanquet còn trình bày quan điểm trên từ góc độ quan hệ giữa triết học và khoa học đặc thù. Bosanquet cho rằng, nhiệm vụ của kinh nghiệm hàng ngày và các môn khoa học đặc thù như vật lý học, hóa học, là cung cấp cho con người tri thức về sự thực. Còn triết học thì không thể cung cấp các tri thức về sự thực chưa biết. Triết học đã không thể gia tăng, cũng không thể giảm bớt tri thức về sự thực, nhiệm vụ của triết học là vạch rõ loại hình quan hệ giữa các sự thực đã biết. Nhưng khác với Bradley, Bosanquet không tách biệt khoa học và triết học. Bosanquet cho rằng, triết học phải nghiên cứu và khái quát thành quả của nhận thức khoa học. Tri thức mà khoa học cung cấp không chỉ là sự thực kiểu nguyên tử không có quan hệ, khoa học cũng cần vạch rõ các quan hệ, đưa sự thực quy nạp vào qui luật. Nhiệm vụ của triết học là tiến thêm một bước, đem sự thực mà khoa học nhận thức quy nạp vào một hệ thống chung. Trong hệ thống này mỗi thành phần đều lấy đặc trưng riêng của mình mà đóng góp

cho chính thể thống nhất. Triết học không nghiên cứu những cái riêng khác nhau, mà là nghiên cứu những cái phổ biến cụ thể giống nhau từ sự khác nhau. Triết học chung chung hơn khoa học cụ thể, song cũng chứa đựng nội dung cụ thể. Do đó, nhận thức của triết học và nhận thức của khoa học hoàn toàn không bài xích lẫn nhau. Quan điểm này của Bosanquet rõ ràng tiến bộ hơn Bradley.

Nhưng sự giải thích của Bosanquet về cái phổ biến cụ thể lại thể hiện rõ khuynh hướng chủ nghĩa duy tâm siêu hình. Bosanquet gọi cái phổ biến cụ thể là tính cá thể, mà hàm nghĩa cơ bản của tính cá thể là có tính tự hoàn chỉnh, tức là tính chính thể và tính không mâu thuẫn. Bosanquet cho rằng, cái duy nhất có thể thỏa mãn yêu cầu chi là cái tuyệt đối tinh thần, bởi lẽ cái tuyệt đối là một hệ thống bao trùm hết thảy, là cái phổ biến cụ thể, là một chính thể thống nhất hoàn bị, mọi mâu thuẫn đều được điều hòa trong đó.

3.3. Nhà nước và lý luận triết học

Về mặt chính trị, Bosanquet chủ trương cải lương xã hội, thuộc phái giai cấp tư sản tự do. Cuối đời, Bosanquet tỏ thái độ đồng ý tình với mỗi đau khổ của công nhân, cùng vợ tham gia một số hoạt động từ thiện, tán thành một số biện pháp chủ nghĩa cải lương của Công đảng. Nhưng lý luận nhà nước của Bosanquet lại thể hiện khuynh hướng bảo thủ theo lý luận chính trị xã hội của chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối.

Bosanquet phản đối lý luận nhà nước của những người theo phái tự do như Muller, Spencer. Ông cho rằng, khi họ giải quyết vấn đề quan hệ giữa nhà nước với cá nhân, họ đã đối lập hai bên với nhau, coi nhà nước cản trở sự phát triển tự do của cá nhân, coi tác dụng của nhà nước chỉ là công cụ bảo đảm cho mọi người được sống trong môi trường xã hội yên ổn. Bosanquet thì cho rằng, nhà nước hoàn toàn không phải là lực lượng đối lập với cá nhân, mà thể hiện ý chí, đòi hỏi của cộng đồng cá nhân. Nếu không xem nhà nước chỉ là cơ cấu chính phủ, “mà là một khái niệm tác nghiệp của đời sống... nghĩa là khái niệm mỗi công dân sử dụng để chỉ đạo việc thể hiện chức năng của họ”,¹ thì có thể đồng nhất nhà nước với ý chí cộng đồng. Nếu nhìn nhà nước và xã hội như thế, thì quan hệ giữa tư tưởng và ý chí của cá nhân với tư tưởng và ý chí của xã hội sẽ giống như quan hệ giữa vật thể cá biệt với toàn bộ giới tự nhiên. Khi đó, một cá thể khép kín bản ngã chẳng qua chỉ là một thứ trừu tượng, bởi vì cá thể hòa hợp với toàn thể, ý chí của mỗi cá nhân hòa hợp với ý chí cộng đồng mà nhà nước đại diện, sự đối lập giữa đôi bên không còn nữa. Xã hội, nhà nước đối với cá nhân, không phải là lực

¹ Bosanquet: “*Lý luận triết học về nhà nước*”, (tiếng Anh), trang 151.

lượng bên ngoài, khác lạ, mà chính là thể hiện ý chí của các cá nhân. Cá nhân phục tùng nhà nước, tức là phục tùng ý chí thật sự của mình. Một người bị nhà nước buộc phải làm công việc gì đó, cũng là căn cứ vào ý chí thật sự của mình mà làm. Người ấy không hề bị nô dịch, mà được tự do.

Bosanquet cho rằng, từ lối giải thích của ông về quan hệ giữa nhà nước với cá nhân mà tìm ra nghĩa vụ chính trị là lối giải thích duy nhất đúng, theo đó cá nhân phải phục tùng nhà nước và xã hội. Để bảo đảm cho sự phát triển tự do của cá nhân, phải tăng cường tác dụng của nhà nước. Đối với biện pháp cưỡng chế của nhà nước, không được phản đối, mà phải phục tùng.

Song Bosanquet không chủ trương bóp nghẹt tự do cá nhân. Bản thân nhà nước là thể hiện ý chí cộng đồng, mục đích cuối cùng của nó, cũng như mục đích của từng thành viên là đạt tới cuộc sống tốt đẹp nhất, loại trừ những gì cản trở việc thể hiện phúc lợi phổ biến, phát huy đầy đủ năng lực của con người. Nhà nước sử dụng biện pháp cưỡng chế chính là phục vụ mục đích này. Cho nên, công dân phải phục tùng bản thân nhà nước. Cần phân biệt bản thân nhà nước với nhà nước trong thực tế, đặc biệt là người đại diện nhà nước. Nhà nước trong thực tế có thể có nhiều khuyết điểm, có thể không thực hiện chức năng chính là tạo ra cuộc sống tốt đẹp đến mức có thể¹.

Còn về phần người đại diện nhà nước, thì họ càng có thể bị mắc sai phạm. Đối với họ, đương nhiên không nên phục tùng hoặc khẳng định một cách vô nguyên tắc.

Như vậy, ta cần phân tích một cách toàn diện về lý luận nhà nước của Bosanquet.

§3. Chủ nghĩa Hegel mới ở Mỹ

1. Chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Royce

1.1. Hoạt động sinh thời của Royce

Josiah Royce (1855-1916) là nhân vật tiêu biểu nhất cho chủ nghĩa Hegel mới ở Mỹ. Năm 1875, Royce tốt nghiệp Trường đại học California,

¹ Bosanquet: "*Lý luận triết học về nhà nước*", (tiếng Anh), trang 327.

nhờ kết quả xuất sắc, được học bổng sang Đức học triết học, thụ giáo H.Lotze, W. Windelband, W.Wundt. Sau khi về nước, làm nghiên cứu sinh rồi nhận học vị tiến sĩ triết học. Sau đó dạy tiếng Anh ở Trường đại học California, nhưng vẫn dành tâm trí cho triết học. Năm 1882, Royce đến Trường đại học Havard dạy triết học thay W. James một năm. Năm 1885, chính thức trở thành trợ giảng, và năm 1892 thành giáo sư trường này. Năm 1914, Royce được phụ trách Hội thảo triết học Alford tại Havard. Trước tác triết học chủ yếu có “*Phương diện tôn giáo của triết học*” (1885), “*Tinh thần triết học cận đại*” (1892), “*Khái niệm Thượng đế*” (1897), “*Thế giới và cá thể*” (1900-1901), “*Vấn đề Cơ Đốc giáo*” (1913).

1.2. Tuyệt đối và Thượng đế

Khuynh hướng tư tưởng triết học thời kỳ đầu của Royce là chủ nghĩa duy tâm khách quan kết hợp với tôn giáo. Một nội dung chủ yếu của triết học Royce là luận chứng cho tuyệt đối hoặc Thượng đế mang tính phổ biến, bao trùm hết thảy. Royce không tán thành chủ nghĩa duy vật mà ông cho là máy móc, cũng không tán thành chủ nghĩa duy tâm chủ quan kiểu Berkeley, đồng thời phản đối quan điểm của nhà thực chứng chủ nghĩa Muller cho rằng, thực tại, vật chất là mang tính khả năng vĩnh hằng của cảm giác. Rốt cuộc thì tính khả năng vĩnh hằng là gì? Cơ sở của thực tại là gì? Royce cho rằng, đó hoặc là quan niệm tổng hòa, hoặc loại cái tuyệt đối bất khả tri. Cái sau là hoang đường, chỉ có thể lấy tưởng tượng thực tại làm quan niệm. Nhưng đó không phải là quan niệm chủ quan của các cá nhân, mà là quan niệm chính thể vượt qua tính hạn chế của cá nhân. Royce gọi nó là “tư tưởng bao la”, “tư tưởng vô hạn”, “kinh nghiệm tuyệt đối”, cũng tức là Thượng đế. Dù là tư tưởng và hành vi của mỗi cá nhân, hay mọi sự vật khác làm đối tượng tư tưởng, suy cho cùng đều thể hiện sự “tuyệt đối”. Nói cách khác, chúng đều lấy tuyệt đối làm cơ sở, đồng thời hòa tan trong tuyệt đối. “Mọi thực tại tất nhiên đều thể hiện trong thể thống nhất tư tưởng vô hạn”¹.

Làm thế nào để chứng minh sự tồn tại của tuyệt đối, Thượng đế? Royce đưa ra một số phương pháp khác với phương pháp luận chứng truyền thống. Trong đó tiêu biểu nhất là phân tích khả năng sai lầm của loài người. Theo Royce, mọi người nhìn chung đều cho rằng, khi tư tưởng của mình không phù hợp với đối tượng, thì sẽ phạm sai lầm. Tuy con người không là người bàng quan đứng bên ngoài quan hệ chủ khách, không thể xác định tư

¹ Royce: “*Phương diện tôn giáo của triết học*”. (tiếng Anh), năm 1885, trang 433.

tưởng của mình có phù hợp đối tượng hay không, song họ vẫn nhận ra sai lầm. Làm thế nào biết sai lầm? Đó là đem so sánh với chân lý. Chân lý và sai lầm là hai khái niệm dựa vào nhau tồn tại, không có chân lý, thì chẳng có sai lầm. Hai cái cùng tồn tại trong một hệ thống chân lý hoàn bị. Cái sau không thể là ý thức của con người cá biệt có nhiều khuyết điểm và có khả năng phạm sai lầm, mà chỉ có thể là ý thức vô hạn vĩnh hằng của tuyệt đối, cũng tức là tuyệt đối, Thượng đế. Nói cách khác, muốn xác định một phán đoán có phù hợp đối tượng hay không (có phải là chân lý hay không), ắt phải có một thứ ý thức cao hơn phán đoán (chủ) và đối lập với đối tượng (khách) của phán đoán, tức là người thứ ba đến phán quyết. Mà phán quyết của ý thức cao hơn ấy có đúng hay không, lại phải dựa vào phán quyết của cái ý thức cao hơn nữa, cuối cùng đạt tới tư tưởng cao nhất, bao trùm hết thảy, vô hạn, tức là tuyệt đối, Thượng đế. Ở đây, từ một phán đoán riêng đến tuyệt đối, Thượng đế là một hệ thống nhiều cấp độ, cái người thứ ba đến phán quyết cũng có cấp độ khác nhau. Ví dụ, tư tưởng của cá nhân tôi có thể làm người thứ ba đến phán quyết, toàn bộ tư tưởng của một thời đại cũng có thể làm người thứ ba đến phán quyết, tư tưởng của cả loài người cũng vậy. Tóm lại, hệ thống tri thức của cả loài người là một hệ thống lấy tuyệt đối, Thượng đế làm tiêu chuẩn cuối cùng.

Theo logic tương tự, Royce còn từ cái ác của con người suy ra sự tối thiện của Thượng đế, từ cái hữu hạn của con người suy ra sự vô hạn của Thượng đế, từ sự phủ định suy ra sự khẳng định tuyệt đối. Mọi quan niệm, phán đoán đúng sai đều tùy thuộc vào địa vị của chúng trong hệ thống tư tưởng tuyệt đối, bao trùm hết thảy, tức là xem có phù hợp với quan niệm, phán đoán khác hay không. Còn về thực tế khách quan rốt cuộc ra sao, thì không cần nghĩ đến.

Quan điểm ban đầu Royce đề xướng về việc cá nhân hữu hạn phải tuân theo Thượng đế, tuyệt đối vô hạn, xung đột với chủ nghĩa thực dụng và chủ nghĩa nhân cách đang nổi lên ở Mỹ. Chủ nghĩa nhân cách mà G. H. Howison làm đại biểu, chỉ trích tư tưởng bao trùm hết thảy bóp nghẹt tự do cá nhân, W. James cũng cho rằng, quan điểm của Royce coi nhẹ vận mệnh của cá nhân. Trong tình hình đó, Royce đành phải sửa đổi một vài quan điểm của mình trong tác mang tính tiêu biểu "*Thế giới và cá thể*". Lúc này Royce đã kiên trì tính chính thể của tuyệt đối, Thượng đế, lại chú trọng tính cá nhân, kết hợp sự tồn tại của tuyệt đối, Thượng đế vĩnh hằng vô hạn với sự tồn tại của cá nhân hữu hạn.

1.3. Ý nghĩa của quan niệm

Một luận đề chủ yếu của trước tác “*Thế giới và cá thể*” của Royce là xác định tính chất của tồn tại (thực tại). Royce cho rằng, tồn tại là do quan niệm tương ứng biểu đạt, tính chất của tồn tại và tính chất của quan niệm là không thể chia cắt, chỉ có hiểu được thế nào là quan niệm và quả nhiên biểu đạt thực tại như thế nào, mới hiểu đối tượng cái gì là thực tại, cái gì là thế giới.

Royce chia ý nghĩa của quan niệm ra làm hai loại: ý nghĩa bên ngoài và ý nghĩa bên trong. Ý nghĩa bên trong chỉ sứ mệnh, ý định của bản thân quan niệm; ý nghĩa bên ngoài là sự miêu tả phần bên ngoài khách quan của sự vật. Ví dụ, giả sử chúng ta quan niệm về một đỉnh núi nào đó, tất nhiên chúng ta cho rằng, quan niệm này là thể hiện và đại biểu cho một thực tại bên ngoài, tức một đỉnh núi trong thực tế. Cơ năng đại biểu của quan niệm này là ý nghĩa bên ngoài của nó. Nhưng giả sử tôi là một họa sĩ, trong óc tôi dự định vẽ một bức tranh, ý định đó có thể là một thực tại cục bộ của ý định có ý nghĩa bên trong. Hoặc như khi hát một bài, bài hát ấy là sự sống của tôi, là thể hiện một ý định của tôi, khi đó bài hát là ý nghĩa bên trong của quan niệm âm nhạc. Nhưng nếu bài hát ấy do một nhạc sĩ nào đó sáng tác, không phải bài hát của triết học, thì bài hát ấy sẽ chỉ là ý nghĩa bên ngoài của quan niệm âm nhạc mà thôi.

Royce ở đây tựa hồ khẳng định tính khách quan của ý nghĩa bên ngoài của quan niệm, nó thể hiện sự thực bên ngoài độc lập với ý định của ta. Royce thậm chí thừa nhận rằng con người thường coi ý nghĩa bên ngoài chiếm địa vị số một. Nhưng Royce lại cho rằng, ý nghĩa bên ngoài của quan niệm suy cho cùng là thuộc về ý nghĩa bên trong. Bởi vì quan niệm suy cho cùng tồn tại trong một bối cảnh ý định nào đó. Quan niệm một đỉnh núi tuy là bên ngoài, nhưng sự xuất hiện của nó trong óc con người lại thuộc về ý định của con người; bài hát của một nhạc sĩ tuy là bên ngoài đối với tôi, nhưng nó do tôi hát, nên xuất phát từ ý định của tôi. Do vậy, Royce tuyên bố ý nghĩa bên ngoài của quan niệm suy cho cùng chẳng qua “là một phương diện phát huy đầy đủ ý nghĩa bên trong”¹. Điều này có nghĩa, ý nghĩa bên trong suy cho cùng chiếm địa vị số một.

Royce cho rằng, ý nghĩa của quan niệm quyết định ý định chủ quan của con người, Royce tất nhiên phản đối thuyết phù hợp của phản ánh luận duy vật chủ nghĩa. Theo Royce, ý nghĩa của quan niệm không quyết định đối tượng của nó, ngược lại, ý nghĩa của đối tượng lại do ý nghĩa của quan niệm quyết định.

¹ Royce: “*Thế giới và cá thể*”, quyển 1, (tiếng Anh), năm 1901, trang 36.

Quan điểm của Royce về ý nghĩa quan niệm quyết định ý định chủ quan của con người khiến Royce nhất trí với chủ nghĩa thực dụng về vấn đề chân lý. Ý nghĩa quan niệm chính là tính chân lý của quan niệm, ý nghĩa của quan niệm đã không phải ở chỗ phản ánh thực tại khách quan, mà ở chỗ thể hiện ý định chủ quan của con người, thì chân lý tất nhiên cũng không có tính khách quan, mà chỉ là công cụ đáp ứng ý định chủ quan, mục đích của con người.

1.4. Thế giới và cá thể

Royce xác định ý nghĩa của quan niệm nhằm xác định ý nghĩa của thực tại (tồn tại). Khi trình bày lý luận của mình về mặt này, Royce đã phê phán quan điểm của thực tại luận, chủ nghĩa thần bí và chủ nghĩa lý tính phê phán.

Thực tại luận ở đây là chỉ chủ nghĩa nguyên tử, chỉ chú trọng tính cá thể đa tạp mà xem nhẹ tính chỉnh thể. Royce cho rằng, thế giới là do vô số thực thể độc lập với nhau cấu thành, bản thân mọi quan hệ cũng tồn tại độc lập. Các loại quan hệ trong thực tế không hề liên quan với nhau. Do quan niệm và đối tượng biểu thị đều độc lập tồn tại, hoặc nói đối tượng hoàn toàn độc lập ở ngoài quan niệm tương ứng, nên quan niệm và đối tượng của nó là nhị nguyên phân lập. Người triết học thực ra không hề theo sự thật giả của quan niệm phán đoán, cũng không hề theo sự thật giả của thực tại phán đoán.

Chủ nghĩa thần bí ở đây là chỉ chủ nghĩa chỉnh thể tuyệt đối xóa nhòa các cá thể khác nhau. Nó chỉ thừa nhận tồn tại tuyệt đối, vô hạn, đơn thuần và không thể chia cắt. Ở đây sự khác biệt giữa hữu hạn và vô hạn, chủ quan và khách quan, quan niệm và đối tượng của nó đều bị tiêu tan. Chủ thể hữu hạn và quan niệm đều bị coi là ảo tưởng. Trong tình huống đó, cái tuyệt đối thực ra chỉ là cái bất khả tri, hư ảo, không thể nắm bắt, bởi lẽ nó chỉ có mượn quan niệm hữu hạn mới được nhận biết.

Chủ nghĩa lý tính phê phán ở đây là chỉ quan điểm mà Kant và Muller sử dụng kinh nghiệm để luận chứng tính đáng tin cậy của tồn tại. Royce cho rằng, quan điểm đó không thể giải thích thực tại, bởi vì nó không thể trả lời câu hỏi: “Nếu kinh nghiệm chỉ được coi là khả năng, thì kinh nghiệm có đáng tin cậy hay không? Nếu không có ai chứng thực tính đáng tin cậy của chân lý, thì cái gì mới là chiến lược đáng tin cậy?”¹

Royce muốn đưa ra một lý luận có thể khắc phục thiếu sót của ba lý luận kể trên, mà đặc điểm cơ bản là kết hợp tính cá thể được thực tại luận coi trọng với tính chỉnh thể mà chủ nghĩa thần bí (chủ nghĩa tuyệt đối) coi trọng.

¹ Royce: “*Thế giới và cá thể*”, quyển 1, (tiếng Anh), năm 1901, trang 260.

Thực tại luận coi thực tại làm bản thân tồn tại của cá thể, vấn đề là không thể chỉ coi nó như là cá thể đơn thuần, mà còn phải coi nó là cái tuyệt đối được nói đến trong triết học Hegel, tức cái chung cụ thể chứa đựng những cái đa tạp. Khác với Hegel, Royce cho rằng, tuyệt đối là sự sống của kinh nghiệm thể hiện với tính cách là ý chí và mục đích. Mỗi chủ thể hữu hạn và quan niệm của nó là thứ ý chí và mục đích không hoàn toàn, hoặc nói là sự thể hiện cục bộ, còn sự thể hiện hoàn toàn ý chí và mục đích thì ắt là chinh thể thế giới. Mọi chủ thể hữu hạn và quan niệm của nó đều hướng tới chinh thể, mà cá thể hữu hạn cũng có thể nhận thức mình trong chinh thể. Các cá nhân không bị chinh thể, tuyệt đối thôn tính, họ có ý nghĩa độc lập tương đối của mình. Đối với mỗi cá nhân, cái thế giới đối diện với nó là cái thế giới của nó, nghĩa là thể hiện ý chí và mục đích của nó.

Chính là xuất phát từ lập trường đó, Royce cùng với những người theo chủ nghĩa nhân cách như Howison, người theo chủ nghĩa thực dụng như James chỉ trích những người theo chủ nghĩa Hegel mới ở Anh như Bradley coi nhẹ tính cá thể. Ví dụ, Bradley cho rằng, bản ngã con người nếu tồn tại trong quan hệ, sẽ giống như sự vật vật chất hoặc tinh thần cụ thể khác, sa vào tự mâu thuẫn, chỉ có thể là hiện tượng, không thể là thực tại. Còn Royce thì cho rằng, bản ngã của cá nhân dù là hữu hạn, song thể hiện cục bộ cái bản ngã tuyệt đối, vô hạn, không chỉ có thể, mà tất yếu là thực tại. Ông cho rằng, cái tuyệt đối thực tại mà Bradley khẳng định, cũng là một thứ ý thức bản ngã phổ biến, một thứ ý chí và mục đích phổ biến. Quan hệ của nó với bản ngã hữu hạn của cá nhân là quan hệ số ít với số nhiều. Trong số nhiều có số ít, mà số ít cũng tất yếu được thể hiện trong số nhiều. Cho nên Royce nói, “bản ngã tuyệt đối” phải trở thành bản ngã, “ắt phải làm cho mình thể hiện trong hành động cá thể của một dãy số vô hạn, khiến nó rõ ràng trở thành tổng thể cá thể có nhân tố cá thể.”¹

Royce tuy khẳng định bản ngã hữu hạn của cá nhân nằm trong bản ngã vô hạn, tuyệt đối, song Royce hoàn toàn không cho rằng, bản ngã của cá nhân vì vậy mà mất cá tính và tự do. Bởi mỗi bản ngã hữu hạn đều thể hiện ý chí của bản ngã phổ biến, tuyệt đối (được ông giải thích là Thượng đế). Nói cách khác, phương thức tô biểu đạt ý chí của Thượng đế là tôi, phương thức anh biểu đạt ý chí của Thượng đế là anh. Tư tưởng và hành động của mọi người đã xuất phát từ Thượng đế, tuyệt đối, lại xuất phát từ ý chí của chính mình. Cho nên Royce nói: “Tính cá thể trong hành động của anh là tự do của anh”². Nếu bảo hành

¹ Royce: “*Thế giới và cá thể*”, quyển I, (tiếng Anh), năm 1901, trang 588.

² Sách đã dẫn, trang 469.

động của cá nhân là do tuyệt đối, Thượng đế thúc đẩy, thì sự thúc đẩy ấy chính là làm cho cá nhân “trở thành cá nhân, thành người tự do”¹. Quan điểm này của Royce đã kết hợp chính thể, tuyệt đối, lại khẳng định bộ phận, tương đối chính là thể hiện tập trung ý định của ông thống nhất cá nhân với thể giới.

1.5. Cá nhân và xã hội

Royce sử dụng quan điểm về quan hệ giữa thể giới và cá thể để giải thích quan hệ giữa cá nhân với xã hội, đưa ra một lý luận vừa nhấn mạnh tác dụng của cá nhân, vừa nhấn mạnh cá nhân phải phục tùng xã hội. Royce cho rằng, sở dĩ bản ngã hữu hạn có quan hệ với nhau là do chúng đều thể hiện ý chí (bản ngã) vô hạn. Sứ mệnh của mọi cá nhân đều là nhân tố sứ mệnh chung của ý chí vô hạn. Cá nhân cần coi sự nghiệp của mình là một bộ phận trong sự nghiệp của xã hội lý tưởng hoặc của thể cộng đồng vĩ đại (Great Community), phải trung thành với cái sau. Điểm này cũng chính là nội dung cơ bản của “triết học trung thành” mà Royce tuyên truyền vào cuối đời. Cái thể cộng đồng vĩ đại này là thể hiện bản ngã vĩnh hằng vô hạn, thực ra cũng là cái lý tưởng xã hội mà Royce muốn đem mục đích của các cá nhân hòa tan trong đó, giống như vương quốc lý tưởng trong triết học Kant. Theo Royce, dù đó không phải là xã hội có thực trong lịch sử, mà chỉ là một thứ lý tưởng được người ta theo đuổi, song nó phải trở thành nền tảng cho mọi hành vi đạo đức của con người. Mỗi cá nhân chỉ có trung thành với cái xã hội lý tưởng liên kết hết thảy, mới có thể hiểu và thể hiện tính cá thể của mình. Nếu thiếu lòng trung thành, từ đó xa rời quần thể, thì một cá nhân cô lập trong xã hội sẽ không thể thực hiện cá tính và tự do. Từ đó Royce đề xướng mọi người hãy có tinh thần hữu ái, hợp tác với nhau. Lý luận của Royce về mặt khách quan đáp ứng nhu cầu của giai cấp tư sản Mỹ đương thời vừa muốn cổ xúy tự do cá nhân, vừa muốn tăng cường bộ máy nhà nước.

2. Triết học của Branshard - chủ nghĩa Hegel mới hậu kỳ

Brand Branshard (1896-1964) là đại biểu chủ chốt của chủ nghĩa Hegel mới hậu kỳ ở Mỹ. Sau khi tốt nghiệp Trường đại học Michigan năm 1913, Branshard còn nghiên cứu ở các trường đại học Colombo, Oxford, Havard, nhận học vị tiến sĩ. Sau đó Branshard dạy học lâu dài ở Trường đại học Michigan. Trước tác chủ yếu của Branshard là 2 quyển “*Tính chất của tư tưởng*” (1939), sự xuất hiện của cuốn sách này được coi là tiêu chí chủ nghĩa

¹ Royce: “*Thể giới và cá thể*”, quyển 2, (tiếng Anh), năm 1901, trang 293.

Hegel mới lại trở dậy ở Mỹ, cũng khiến cho Branshard đứng vào hàng các triết gia nổi tiếng của triết học Mỹ đương đại. Ba tác phẩm sau đó là “*Lý tính và cái thiện*” (1961), “*Lý tính và phân tích*” (1962), “*Lý tính và tín ngưỡng*” tiến thêm một bước phát triển quan điểm của 2 quyển sách trên về mặt luân lý học, nhận thức luận và tôn giáo. Tác dụng chính của Branshard trong sự phát triển của chủ nghĩa Hegel mới tại Mỹ là ở chỗ, sau khi triết học của Royce bị trường phái chủ nghĩa thực chứng và chủ nghĩa thực tại mới công kích và suy bại, thì Branshard đã phản kích lại hai trường phái đó, nhờ vậy mà giương lại ngọn cờ chủ nghĩa Hegel mới.

Một quan điểm cơ bản của triết học Branshard là dùng tính chất của tư tưởng để giải thích tính chất của tồn tại. Branshard cho rằng, quá trình phát triển tư tưởng là quá trình tư tưởng thực hiện mục đích của mình để đạt tới chân lý, mà đó cũng chính là quá trình nắm bắt tính chất của tồn tại. Cho nên nhiệm vụ của triết học là làm rõ tính chất của tư tưởng. Branshard phản đối quan điểm của thuyết phản ánh chủ nghĩa duy vật cho rằng, tư tưởng là sản phẩm của vật chất khách quan và là sự phản ánh chủ quan đối với vật chất; song cũng phản đối quan điểm của chủ nghĩa kinh nghiệm truyền thống, chủ nghĩa thực chứng chủ nghĩa hành vi, chủ nghĩa thực dụng và thuyết thực tại mới. Branshard cho rằng, cách giải thích duy nhất đúng về tính chất của tư tưởng, quan niệm là cách giải thích duy tâm chủ nghĩa từ Platon đến Bradley và Royce, coi quan niệm là đối tượng đã được thực hiện cục bộ, còn đối tượng là quan niệm đã được thực hiện hoàn toàn. “Khi ta nói một quan niệm là quan niệm về một đối tượng, thì ta khẳng định quan niệm ấy chỉ là mục đích mà đối tượng có thể thực hiện, là khả năng mà đối tượng có thể thực hiện, là nội dung thể hiện thành ý định của đối tượng đó”¹. Tóm lại, đối tượng chẳng qua là việc thực hiện ý chí của quan niệm hoặc mục đích nội tại. Nhưng Branshard không bắt quan niệm phục tùng ý chí và cảm thụ cá nhân của chủ thể, mà nhấn mạnh sự phát triển bên trong của bản thân quan niệm. Quan niệm mà Branshard nói đến không phải là quan niệm của chủ thể cá biệt, mà là “lý tính chung” có ý nghĩa phổ biến. Thực ra đó là phiên bản quan niệm tuyền đối của Hegel.

Cũng như những người theo chủ nghĩa Hegel mới khác, Branshard coi quan niệm và thế giới đều là một hệ thống quan hệ. Về đối tượng mà nói, mọi đối tượng đều không tồn tại độc lập, bao giờ cũng có quan hệ với đối tượng khác. Quan hệ ấy không phải quan hệ bên ngoài, ngẫu nhiên, mà là quan hệ bên trong, tất yếu. Cả thế giới đối tượng là một mạng lưới quan hệ bên trong có nhiều cấp độ. Đối tượng đã thể hiện quan niệm, thì thế giới quan niệm cũng là

¹ Branshard: “*Tính chất của tư tưởng*”, quyển 1, (tiếng Anh), London, năm 1939, trang 473.

một mạng lưới quan hệ bên trong có nhiều cấp độ. Branshard xuất phát từ quan điểm này mà phản kích thuyết thực tại mới ở Anh, Mỹ khi họ dùng thuyết quan hệ bên ngoài phê phán thuyết quan hệ bên trong của chủ nghĩa Hegel mới.

Branshard cho rằng, hoạt động nhận thức, tác dụng nhận thức của quan niệm có liên quan với mục đích của bản thân quan niệm. Mục đích này là trùng lặp, tức là mục đích vượt ra ngoài và mục đích ẩn bên trong. Cái trước chỉ vượt qua ra ngoài bản thân quan niệm mà đạt tới đối tượng và thực tại, cái sau chỉ việc liên kết quan niệm này với quan niệm khác trong cả mạng lưới quan niệm. Xét về đại thể, cái trước tương ứng với tri thức kinh nghiệm, cái sau tương ứng với tri thức tiên nghiệm. Branshard cho rằng, thuyết kinh nghiệm truyền thống và thuyết tiên nghiệm (chủ nghĩa hình thức, chủ nghĩa logic) mỗi thuyết nghiêng về một bên, chủ nghĩa thực chứng logic thì đối lập hai cái kia với nhau. Branshard chủ trương vừa phải phân biệt hai cái, vừa phải thống nhất chúng với nhau. “Quan niệm đã là cái đối tượng sở thị, lại là cái khác với đối tượng. Sở dĩ là cái giống nhau, vì nó tiềm ẩn trong đối tượng; sở dĩ nó là cái khác nhau, vì nó là đối tượng của cái mục đích còn chưa được thực hiện hoàn toàn”¹. Đối tượng đã là việc thực hiện mục đích của quan niệm, thì đạt được quan niệm cũng là đạt được đối tượng. Chỉ cần đạt được mục đích tiềm ẩn, thì mục đích vượt ra bên ngoài cũng sẽ tiếp cận được. Nói cách khác, chỉ cần bản thân quan niệm có khả năng tự hoàn chỉnh, thông suốt với toàn bộ mạng lưới quan niệm, thì tức là đạt được thực tại và chân lý. Tóm lại, cả hệ thống tri thức và quan niệm là một hệ thống bao hàm tính phổ biến của quan niệm và tính cụ thể của thực tại, là một hệ thống chung cụ thể.

§4. Chủ nghĩa Hegel mới ở Italia

1. Triết học chủ nghĩa phi lý của Kroner

1.1. Hoạt động sinh thời của Kroner

Richard Kroner (1884-1974) là đại biểu chủ yếu nhất của chủ nghĩa Hegel mới tại Đức. Kroner sinh ở Breislao, ông đã từng dạy học ở Freiburg,

¹ Branshard: “*Tinh chất của tư tưởng*”, quyển 1, (tiếng Anh), London, năm 1939, trang 494.

Dresden, Kiel, Berlin. Tại Hội nghị đại biểu lần thứ nhất Liên minh Hegel quốc tế họp năm 1930, Kroner được bầu làm Chủ tịch. Sau khi bọn Quốc xã lên cầm quyền, năm 1938, Kroner di cư sang nước Anh, năm 1940, di cư sang Mỹ. Thời gian 1948-1952, giảng dạy triết học tôn giáo tại Viện Thần học New York. Từ năm 1953, dạy ở Trường đại học Tanpur, năm 1974 ông qua đời. Tác phẩm chủ yếu có 2 quyển “*Từ Kant đến Hegel*” (1921-1924).

1.2. Cải biến triết học của Hegel

Về triết học, Kroner vốn gần với trường phái Freiburg của chủ nghĩa Kant mới, là học trò của người đại diện chính trường phái này H. Rickert, sau chuyển sang theo chủ nghĩa Hegel mới. Trong sách “*Từ Kant đến Hegel*”, Kroner phê phán những người theo chủ nghĩa Kant mới có khuynh hướng đề cao Kant mà coi thường Hegel. Kroner cho rằng, quá trình phát triển của triết học Đức từ Kant qua Feuerbach và Schelling đến Hegel là từ nguồn suối đến biển lớn. Triết học Kant là sự chuẩn bị cho triết học Hegel, còn triết học Hegel là sự hoàn thành triết học Kant. Nhưng Kroner giải thích sự phát triển từ Kant đến Hegel theo quan điểm của chủ nghĩa phi lý, coi Hegel như một người theo chủ nghĩa phi lý. Đây cũng là đặc điểm lớn nhất của triết học Kroner.

Về mặt giải thích triết học Hegel theo chủ nghĩa phi lý, cuốn sách “*Tuổi trẻ Hegel*” (1905) của nhà triết học Đức W. Dilthey có ảnh hưởng rất lớn đối với Kroner. W. Dilthey cho rằng, Hegel hồi trẻ đã là một nhà triết học theo chủ nghĩa phi lý, thông qua khái niệm sự sống để xác định toàn bộ thực tại. Trong triết học Hegel, ý thức phi lý tính như trực giác, tình yêu, sự đau khổ... đối với sự sống có một tác dụng cực lớn. Kroner tiếp thu quan điểm này, giải thích quan niệm tuyệt đối của Hegel là “tư duy về sự sống của mình”. Kroner viết: “Bản thân tư duy biện chứng, tư biện là phi lý tính, nghĩa là siêu lý trí, bởi vì nó rất sống động, nó là tư duy về sự sống của mình”¹. Xuất phát từ đó, Kroner lấy sự sống phi lý tính thay cho khái niệm lý tính của Hegel làm cơ sở cho mọi tồn tại. Khác với Hegel, người nhấn mạnh tính khách quan của tinh thần, Kroner nhấn mạnh tính chủ quan của tinh thần, coi tồn tại của tinh thần là tồn tại của ý thức bản ngã. Kroner cho rằng, chiếm địa vị chủ yếu trong toàn bộ triết học duy tâm Đức từ Kant trở đi vẫn là “ý thức, bản ngã, chủ thể, tâm hồn, tinh thần hoặc những cái tương tự”². Nội dung căn bản của ý thức, bản ngã, chủ thể cũng chính là sự sống phi lý tính.

¹ Kroner: “*Từ Kant đến Hegel*”, quyển 2, năm 1924, trang 282.

² Trong cuốn: “*Tuyển tập trước tác triết học của giai cấp tư sản phương Tây hiện đại*”, trang 131.

Kroner cố tránh sa vào chủ nghĩa duy tâm chủ quan. Kroner giới hạn ý thức bản ngã trong ý thức cá nhân, thừa nhận có thể vượt qua giới hạn sự sống của bản ngã và thực hiện sự thống nhất giữa bản ngã với tinh thần vô hạn. Nhưng bất kể ý thức bản ngã hữu hạn hay tinh thần vô hạn đều là sự sống phi lý tính. Quan điểm này của Kroner thể hiện khuynh hướng của ông muốn kết hợp chủ nghĩa lý tính của Hegel với chủ nghĩa phi lý trong đó có chủ nghĩa hiện sinh. Kroner thậm chí công khai nói rằng người sáng lập chủ nghĩa hiện sinh không phải Kierkegaard, mà là Hegel.

1.3. Phép biện chứng phi lý

Kroner không lần tránh phép biện chứng của triết học Hegel, cũng không phủ định việc sử dụng các hình thức lý tính như khái niệm, phán đoán, suy luận để trình bày. Nhưng Kroner cho rằng, thực tại, sự sống về bản chất là phi lý tính, cho nên phép biện chứng của Hegel về hình thức tuy là lý tính, song nội dung lại là phi lý tính. Hegel đã dùng hình thức lý tính để thể hiện nội dung phi lý tính. Chính trên ý nghĩa đó, Kroner viết: “Tu tưởng của Hegel là lý tính, cũng là phi lý tính, siêu lý tính hoặc phản lý tính”¹. Cái được Kroner nhấn mạnh không phải là hình thức lý tính của tư duy biện chứng, mà là nội dung phi lý tính. Kroner cho rằng, Hegel chiếm địa vị đặc biệt trong lịch sử triết học, vì Hegel là người theo chủ nghĩa phi lý vĩ đại nhất mà phát triển tư duy biện chứng của chủ nghĩa phi lý. “Hegel là người theo chủ nghĩa phi lý tính, bởi vì ông là nhà biện chứng, bởi vì phép biện chứng là phương pháp dùng lý tính tạo nên chủ nghĩa phi lý tính”².

Tại sao sự sống sinh động, có nội dung tư duy biện chứng là phi lý tính? Bởi vì nó chứa đầy mâu thuẫn. Theo Kroner, những cái thống nhất mâu thuẫn và đối lập thì càng là phi lý tính. “Logic học” của Hegel nghiên cứu mâu thuẫn, muốn dùng quan điểm thống nhất đối lập để thuyết minh sự vận động, phát triển của sự vật, thuyết minh tư tưởng, ý chí, tình cảm của con người và toàn bộ đời sống tinh thần, cho nên Hegel lấy cái phi lý tính làm đối tượng nghiên cứu. Kroner viết: “Mâu thuẫn lấy phương thức hợp lý biểu hiện sự vật biện chứng, siêu lý tính... Vật siêu lý tính này là đối tượng của triết học Hegel”³.

Kroner xuất phát từ cách giải thích phi lý chủ nghĩa về tính chất của phép biện chứng, đem đối lập hoàn toàn khoa học tự nhiên kinh nghiệm với phép

¹ Kroner: “Từ Kant đến Hegel”, quyển 2, trang 270.

² Sách đã dẫn, trang 272.

³ Sách đã dẫn, trang 285.

biện chứng. Kroner cho rằng, triết học lấy cuộc sống sinh vật động làm đối tượng, tức lấy tinh thần, ý thức bản ngã làm đối tượng, mà cái sau thì trong quá trình nhận thức bản ngã ắt sinh ra mâu thuẫn, nên ắt là phi lý tính, còn triết học lấy nó làm đối tượng ắt bao hàm phép biện chứng. Khoa học kinh nghiệm thì lấy cuộc sống sinh động làm đối tượng, mà chỉ lấy hiện tượng làm đối tượng, chúng ta không giống như triết học nhận thức bản thân mình, sẽ không sinh ra mâu thuẫn. Trong khoa học kinh nghiệm nếu phát hiện mâu thuẫn, thì chứng tỏ đã sa vào sai lầm. Trong lĩnh vực khoa học kinh nghiệm, mâu thuẫn là trải ngược chân lý. “Nhận thức kinh nghiệm không hi vọng, cũng không nên nhận thức bản thân, khi nó có mâu thuẫn với bản thân, thì nó sẽ tiêu diệt bản thân nó, cho nên nó hi vọng và cần phải tránh mâu thuẫn”¹. Do vậy, nội dung của khoa học kinh nghiệm không thể là phi lý tính, mà phải là lý tính, bởi thế trong khoa học kinh nghiệm không tồn tại phép biện chứng. Tóm lại, dưới con mắt của Kroner, phép biện chứng chỉ có nghĩa là chủ nghĩa phi lý tính, còn mọi lĩnh vực có nội dung lý tính, đều không tồn tại phép biện chứng.

1.4. Địa vị số một của tín ngưỡng

Kroner còn coi Hegel là người theo chủ nghĩa thần bí. Kroner sớm nghiên cứu “*Hiện tượng học tinh thần*” của Hegel, luôn cho rằng, cuốn sách này là tác phẩm thiên tài nhất không chỉ của Hegel, mà còn của cả lịch sử triết học. Nhưng điều Kroner quan tâm trong cuốn sách này không phải là việc trình bày phép biện chứng phát triển ý thức, mà là nội dung chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa thần bí của nó, thậm chí nói nó là tự truyện của con người về hình ảnh của Thượng đế, là quá trình tâm hồn hướng tới Thượng đế. Trong các trước tác về sau, Kroner ngày càng công khai chuyển hướng sang chủ nghĩa tín ngưỡng, tuyên bố tượng tượng tôn giáo hơn hẳn lý tính. Chỉ dựa vào lý tính thì không thể nắm bắt thực tại, đặc biệt không thể nắm bắt tính thống nhất tuyệt đối tối cao, tức “thần bí tối cao”. Cái sau chỉ có thể nắm bắt nhờ tín ngưỡng siêu triết học và khoa học, siêu lý tính và logic, bởi vì lý tính ắt phải do tín ngưỡng bổ sung. Mà so với lý tính, thì “tín ngưỡng ở địa vị số một, nó là sức mạnh siêu lý tính, là sự nghiệp hoàn thành lý tính”². Bản thân tín ngưỡng là cái phi lý tính. “Tín ngưỡng đã là hoạt động phi lý tính, cũng là sản phẩm phi lý tính. Nó hoàn toàn vượt ra ngoài lý tính”³. Do đó, chủ nghĩa tín ngưỡng của Kroner nhất trí với chủ nghĩa phi lý của ông.

¹ Kroner: “*Từ Kant đến Hegel*”, quyển 2, trang 327.

² Kroner: “*Địa vị số một của tín ngưỡng*”, (tiếng Anh), năm 1943, trang 8.

³ Sách đã dẫn, trang 65.

2. Triết học tinh thần của Croce

2.1. Hoạt động sinh thời của Croce

Benedetto Croce (1866-1952) không chỉ là nhân vật chủ yếu của chủ nghĩa Hegel mới ở Italia, mà còn là một triết gia có ảnh hưởng lớn nhất ở phương Tây trong thế kỷ 20. Về triết học và chính trị, Croce đều trải qua một quá trình diễn biến phức tạp. Giữa thập niên 90 của thế kỷ 19, do ảnh hưởng của nhà triết học theo chủ nghĩa Marx ở Italia là A. Labriola, B. Croce đã nghiên cứu triết học Hegel và chủ nghĩa Marx. Năm 1900, Croce xuất bản tập luận văn “*Kinh tế học của chủ nghĩa Marx và chủ nghĩa duy vật lịch sử*”, biểu thị đồng tính với chủ nghĩa Marx, nhưng tiến hành sửa đổi một vài nguyên lý cơ bản của chủ nghĩa Marx. Người theo chủ nghĩa xét lại là E. Bernstein thừa nhận đã chịu ảnh hưởng của Croce. Năm 1902, Croce sáng lập tạp chí “*Phê phán*” nổi tiếng, trở thành bước ngoặt quan trọng trong sự phát triển tư tưởng của Croce, từ đó Croce bắt đầu xây dựng hệ thống triết học tinh thần của mình. Trước tác triết học chủ yếu của Croce có 4 quyển “*Triết học tinh thần*”, bao gồm “*Mỹ học*” (1902), “*Logic học*” (1905-1909), “*Triết học thực tiễn*” (1909), “*Sử học*” (1914). Trước tác chủ yếu còn có “*Sự sống và cái chết trong triết học Hegel*” (1907), “*Nguyên lý mỹ học*” (1910), “*Luân lý và chính trị*” (1931), “*Sử học và lý luận đạo đức*” (1950), “*Nghiên cứu Hegel và diễn giảng triết học*” (1952).

Lập trường chính trị của Croce là thuộc phái tự do tư sản, Croce từng hai lần giữ chức Bộ trưởng trong nội các Italia. Croce nuôi ảo tưởng đối với chủ nghĩa phát xít, thậm chí cho rằng, đó là lối thoát duy nhất khỏi tình trạng vô chính phủ, tại thượng viện Croce từng bỏ phiếu tín nhiệm Mussolini. Nhưng khi Mussolini lên cầm quyền thực hiện sự thống trị chuyên chế phát xít, thì Croce trở thành người kiên quyết chống phát xít, do đó Croce đã đoạn tuyệt với người học trò và bạn mình, cũng là một triết gia nổi tiếng theo chủ nghĩa Hegel mới ở Italia là G. Gentile.

2.2. Hệ thống lý luận của triết học tinh thần

Croce kế thừa quan điểm cơ bản của Hegel lấy tinh thần tuyệt đối và phổ biến làm cơ sở của thế giới hiện thực, nhưng lại kết hợp tinh thần đó với tâm hồn chủ quan của con người. Croce chủ trương phân biệt sự tồn tại của thế giới vật chất bên ngoài con người, giới tự nhiên mà Hegel thừa nhận ông cho rằng quan điểm này sẽ dẫn đến mâu thuẫn. “Hegel dành cho giới tự nhiên một địa vị nhất định, do đó mâu thuẫn với bộ phận ưu tú trong học thuyết của mình...”

Hegel dành cho giới tự nhiên một bộ phận tinh thần, ủng hộ công kết hợp tinh thần với một thực tại không hề có thực”¹. Để xây dựng một môn triết học tinh thần triệt để, căn bản không cần giả định sự tồn tại của giới tự nhiên, cũng căn bản không cần xây dựng “triết học tự nhiên” như Hegel, chỉ cần có một loại tinh thần phổ biến làm nguồn gốc sáng tạo. Croce nói: “Tinh thần là toàn bộ thực tại,... Trừ tinh thần ra, không có thực tại nào nữa; ngoài triết học tinh thần, không có thứ triết học nào nữa”². Croce cho rằng, ngoài tinh thần không có tồn tại thật sự nào cả, mọi đối tượng của kinh nghiệm và nhận thức đều bắt nguồn từ sáng tạo tinh thần.

Giống như nhiều triết gia phương Tây hiện đại khác, Croce cũng không phủ định sạch trơn sự tồn tại của giới tự nhiên bên ngoài tinh thần con người, song Croce cũng cho rằng, đây chỉ là tự tồn tại của “vật chất đơn thuần”. Bản thân thứ “vật chất đơn thuần” hoàn toàn không thành đối tượng, không có đặc điểm, hình thái nào, tức là không có tính quy định nào. Do vậy, không phải là tồn tại thật sự, mà chỉ là giả thiết tinh thần. Croce viết: “Vật chất đơn thuần đối với tinh thần là không tồn tại, có điều tinh thần phải giả định có một cái gì đó làm ranh giới bên dưới trực giác”³. Cái làm giả thiết tinh thần không phải là đối tượng nhận thức của tinh thần, đối tượng của tinh thần chỉ có thể là cái dành cho bản thân tinh thần tính quy định.

Croce đã coi tinh thần là thực tại thật sự duy nhất, thì đối tượng mọi nhận thức và hành động của chủ thể cũng đều là sản phẩm của tinh thần. Croce cho rằng, sự phân biệt mọi sự vật chẳng qua là sự phân biệt hình thái của hoạt động tinh thần, sự vật khác nhau bắt nguồn từ hoạt động tinh thần khác nhau. Croce chia hoạt động tinh thần ra 2 loại lớn: hoạt động lý luận (biết) và hoạt động thực tiễn (làm). Cái trước lại chia ra trực giác và khái niệm, cái sau chia ra kinh tế và đạo đức. Lập luận về 4 loại hoạt động tinh thần ấy là nội dung cơ bản của hệ thống triết học Croce.

Trực giác là hoạt động cơ bản của tinh thần, lấy tính trực tiếp và tính cụ thể của đối tượng làm đặc trưng. Trong trực giác, tất cả mọi thứ đều nguyên thủy, thuần túy. “Không có sự phân biệt chủ thể và khách thể, không có sự so sánh vật này với vật kia, không có sự phân biệt dãy thời gian và không gian”⁴. Nói không có sự phân biệt dãy thời gian và không gian là ngụ

¹ Croce: “*Nghiên cứu Hegel và diễn giảng triết học*”, (tiếng Italia), trang 45.

² Croce: “*Triết học thực tiễn*”, (tiếng Italia), trang 187.

³ Croce: “*Nguyên lý mỹ học*”, (tiếng Trung), năm 1958, trang 5.

⁴ Croce: “*Sự sống và cái chết trong triết học Hegel*”, (tiếng Trung), trang 69.

ý tính trực tiếp và thuần túy. Trong trực giác có đối tượng tồn tại, nhưng là đối tượng chung chung, chứ không phải là đối tượng của thời gian và không gian cụ thể. Tính quy định trong trực giác không có bất cứ thành phần nào của tư duy. Sự vật trong trực giác giống hệt như cái mà đứa bé sơ sinh biết, - nó chỉ biết là có vật gì đó, nhưng vật ấy là cái gì thì nó không thể biết. Lối giải thích này của Croce về trực giác giống như lối giải thích của Bradley về kinh nghiệm trực tiếp.

Thuyết trực giác của Croce liên quan trực tiếp với mỹ học của ông. Croce cho rằng, chỉ có vật thể trong trực giác mới đẹp. Nói cách khác, cái đẹp không thể có bất kỳ nội dung tư tưởng nào cả. Nghệ thuật và cái đẹp là sự tổng hợp trực giác và hình thức biểu đạt nó. Croce phủ định sự khác biệt bản chất giữa trực giác nghệ thuật và trực giác thông thường, cũng phủ định sự khác biệt bản chất giữa các loại hình, thể loại và phong cách trong nghệ thuật. Mọi hoạt động trực giác đều là hoạt động sáng tạo nghệ thuật. Do vậy, Croce lấy trực giác làm nội dung duy nhất của cái đẹp, phủ định tính khách quan của cái đẹp. Croce không thừa nhận có “sự vật đẹp” hoặc “cái đẹp vật lý”; còn “sự thực vật lý” chỉ là hư cấu của tinh thần. “Cái đẹp không phải là sự thực vật lý, nó không thuộc về sự vật, mà thuộc về hoạt động của con người, thuộc sức mạnh tinh thần”¹.

Hình thức thứ hai của hoạt động tinh thần là lý trí, tức hoạt động nhận thức bằng khái niệm và logic, dựa trên trực giác. Trực giác là hoạt động lý luận về sự vật riêng, còn lý trí là hoạt động lý luận về sự vật chung, thể hiện là phán đoán. Phán đoán là tổng hợp chủ ngữ và tân ngữ, có thể chia ra 2 loại. Một là, phán đoán định nghĩa, trong đó chủ ngữ và tân ngữ là khái niệm chung. Hai là, phán đoán tri giác (phán đoán lịch sử). Nó quy chủ ngữ và tân ngữ thông thường vào một cá thể. Chỉ có cái sau mới là phán đoán thật sự. Bởi vì trong phán đoán định nghĩa, các thành phần phi sở hữu đều là phổ biến, trong đó tất nhiên cần có vật cụ thể để tri giác. Phán đoán về bản tính mà nói, là sự tổng hợp cái phổ biến với cái cá biệt, khái niệm với trực giác. Do đó, hoạt động lý trí tất nhiên phải dựa vào hoạt động trực giác. Hoạt động lý trí không thể nắm bắt nội dung của sự vật, mà chỉ nắm được quan hệ giữa các sự vật. Chỉ có trực giác mới đạt tới nội dung. Lý trí không thể tiến hành trực giác, tác dụng duy nhất của lý trí là liên kết trực giác cảm tính.

Do vậy, Croce cho rằng, lý trí là vô tác dụng, không thể đạt tới thực tại, các khái niệm của khoa học tự nhiên, kể cả của số học, đều là khái niệm hư giả,

¹ Croce: “*Nguyên lý mỹ học*”, trang 90.

chỉ có tính gần giống của kinh nghiệm, hoặc là khái niệm trừu tượng không có nội dung. Chúng chỉ là giả thiết tiện dụng, không có ý nghĩa chân lý, chỉ có giá trị sử dụng thực tế như một công cụ.

Trong hệ thống triết học tinh thần của Croce, hoạt động thực tiễn của tinh thần do kinh tế và đạo đức cấu thành là tương ứng với hoạt động lý luận do trực giác và khái niệm cấu thành. Hoạt động kinh tế tương ứng với trực giác, nó lấy cái cá biệt và đặc thù làm mục tiêu. Hoạt động kinh tế ở đây là chỉ mọi hoạt động có mục tiêu thực tế, bao gồm cả hoạt động chính trị. Hoạt động đạo đức thì tương ứng với khái niệm, lấy cái phổ biến, cái chung làm mục tiêu. Croce chỉ trích luận lý đạo đức chủ nghĩa công lợi, chủ nghĩa vị tha, bởi lẽ chúng theo đuổi mục đích đặc thù, cá biệt; mà theo Croce, thì thứ luân lý đạo đức ấy thiếu tính phổ biến, tính chính thể ấy sẽ làm cho cuộc đời người ta trở thành hành động đơn độc, không có quan hệ bên trong, do đó không có ý nghĩa sâu xa. Song Croce cũng không tán thành dùng hoạt động đạo đức chỉ trích hoạt động kinh tế. Đối với cá nhân, vừa có thể theo đuổi mục đích kinh tế, vừa có thể theo đuổi mục đích đạo đức phổ biến. Hoạt động kinh tế có thể tách khỏi hoạt động đạo đức mà tồn tại, còn hoạt động đạo đức thì không thể tách rời hoạt động kinh tế, giống như trực giác không dựa vào khái niệm, mà khái niệm phải dựa vào trực giác vậy.

Trực giác, khái niệm, kinh tế, đạo đức, đó là toàn bộ nội dung của hoạt động tinh thần. Về phần tôn giáo, Croce không phủ định, thậm chí còn tái thừa nhận triết học và tôn giáo có nhiệm vụ gần nhau hoặc giống nhau. Croce cho rằng, học thuyết đạo đức của Thiên Chúa giáo cực kỳ phong phú, hầu như bao hàm mọi quan điểm đạo đức của triết học tinh thần. Nhưng Croce không đồng ý coi tôn giáo là lĩnh vực đặc biệt ở bên ngoài tinh thần, cũng phủ định quan niệm truyền thống coi Thượng đế là thực thể siêu việt. Croce cho rằng, Thượng đế nằm trong hoạt động tinh thần nói trên, thực ra cũng là bản thân hoạt động tinh thần.

Lập luận của Croce về hoạt động tinh thần nói trên chứng tỏ khuôn khổ cơ bản của triết học Croce vẫn là chủ nghĩa duy tâm cận đại, Croce cũng không hề che giấu lập trường chủ nghĩa duy tâm của mình. Song lý luận của Croce đã chịu ảnh hưởng rõ rệt của các nhà triết học hiện đại khác. Ví dụ, “tinh thần” (mind) khái niệm hạt nhân của hệ thống triết học Croce đã ít mang ý nghĩa tính thực thể, mà thiên về ý nghĩa hoạt động (hành động); khi kế thừa chủ nghĩa duy tâm của Hegel, Croce lại đồng thời muốn vượt qua chủ nghĩa lý tính tuyệt đối của Hegel. Croce cho rằng, các hình thức nhận thức lý tính như khái niệm,

phán đoán hoàn toàn không có ý nghĩa thực tại, chỉ là giả thiết tiện dụng. Các quan điểm này cũng chính là quan điểm lưu hành rộng rãi trong triết học phương Tây hiện đại.

2.3. Phép biện chứng khác biệt

Croce được coi là nhân vật quan trọng trong triết học phương Tây kể từ phép biện chứng của Hegel. Croce cũng tuyên bố muốn bảo vệ cái sống trong triết học Hegel mà vứt bỏ cái chết; nhưng do Croce chỉ trích lý luận của Hegel về sự thống nhất đối lập, thành thử ông lại bóp nghẹt cái sống trong phép biện chứng của Hegel.

Croce cho rằng, phép biện chứng có hai loại: phép biện chứng mâu thuẫn và phép biện chứng khác biệt. Hegel không nhìn thấy phép biện chứng khác biệt, mà chỉ nhìn thấy phép biện chứng mâu thuẫn, lấy nó làm phép biện chứng duy nhất, vận dụng cho mọi lĩnh vực. Như thế là Hegel “sử dụng sai hình thức của phép biện chứng”.

Cái phép biện chứng khác biệt của Croce thể hiện chủ yếu ở việc ông trình bày quan hệ của 4 loại hoạt động tinh thần. Croce cho rằng, bốn loại hoạt động tinh thần là trực giác, kinh nghiệm, kinh tế, đạo đức là “khái niệm khác nhau”. Song chúng lại có quan hệ, thể hiện cấp độ từ thấp lên cao. Trong đó cái sau bao hàm cái trước, khái niệm bao hàm trực giác, kinh tế bao hàm khái niệm, đạo đức bao hàm kinh tế, mà đạo đức lại hướng tới trực giác mới. Do đó, chúng lại là thống nhất. Croce cho rằng, mối quan hệ giữa các kinh nghiệm khác nhau không phải là đối lập và mâu thuẫn, mà chính là sự “thống nhất khác biệt”. Trong 4 loại hoạt động tinh thần, giữa các sự vật khác nhau, đều không thể vận dụng nguyên tắc thống nhất đối lập, mà chỉ có thể sử dụng nguyên tắc “thống nhất khác biệt”. Vạn vật vũ trụ là một thể “thống nhất khác biệt”. Nếu muốn dành cho vũ trụ một nguyên tắc cơ bản của phép biện chứng, thì đó không phải là thống nhất đối lập, mà là “thống nhất khác biệt”, “phép biện chứng chẳng qua là bản thân nguyên tắc “khác biệt””¹.

Croce thừa nhận có hiện tượng đối lập và mâu thuẫn, nhưng đó không phải là tồn tại phổ biến, mà chỉ tồn tại trong nội bộ khái niệm khác biệt. Ví dụ, cái đẹp và cái xấu trong hoạt động trực giác, thật và giả trong hoạt động lý trí, lợi và hại trong hoạt động kinh tế, thiện và ác trong hoạt động đạo đức. Đó gọi là phép biện chứng mâu thuẫn. Nhìn chung thì chúng thuận theo phép biện chứng khác biệt. Croce cho rằng, Hegel đã “phạm một sai lầm cơ bản”, ấy là

¹ Croce: “*Sir học và lý luận đạo đức*”, (tiếng Italia), trang 137.

lẫn lộn khái niệm khác biệt với khái niệm đối lập, do đó coi sự thống nhất đối lập là tồn tại phổ biến. Croce thậm chí cho rằng, đây là nguồn gốc mọi sai lầm của Hegel.

Hegel lấy hình thức chủ nghĩa duy tâm khẳng định rằng, khác biệt có thể phát triển thành đối lập, do đó bao hàm mâu thuẫn. Đó là một trong những luận cứ để Hegel khẳng định mâu thuẫn tồn tại phổ biến. Còn Croce thì phủ định khác biệt có thể phát triển thành đối lập, và đó là căn cứ để ông phủ nhận tính phổ biến của mâu thuẫn.

Croce viết: “Ta không thể đánh đồng làm một khái niệm đối lập với khái niệm khác biệt, cũng không thể coi khái niệm đối lập là ngoại lệ đặc biệt của khái niệm khác biệt, là một loại khái niệm khác biệt,... hai khái niệm khác biệt thậm chí tự liên hợp với nhau trong sự khác nhau;... trong khi hai khái niệm đối lập thì bài xích lẫn nhau, cái này nổi lên thì cái kia mất đi... về khái niệm đối lập, có thể áp dụng câu cách ngôn “người chết ta sống”¹. Câu này chứng tỏ Croce tách biệt khái niệm khác biệt với khái niệm đối lập, từ đó phủ định tính phổ biến của mâu thuẫn, cũng chứng tỏ theo quan niệm của Croce, thì đối lập, mâu thuẫn tức là “một mất một còn” (cái này nổi lên thì cái kia mất đi).

Quan điểm mâu thuẫn “một mất một còn” này phủ nhận sự dựa vào nhau cùng tồn tại của mâu thuẫn song phương và sự chuyển hóa mâu thuẫn. Để giải quyết mâu thuẫn, chỉ có thủ tiêu mâu thuẫn, hoặc nhờ “người thứ ba” đến hòa giải mâu thuẫn. Croce cũng chính là như vậy. Khi nói đến sự thống nhất đối lập, Croce cho rằng, sự thống nhất đó “hoàn toàn không phải là một thứ tương phản và đối lập, mà là sự tương phản bao hàm trong tự thân”². Làm thế nào đạt được điều này? Đó là sử dụng một khái niệm khả dĩ bao hàm song phương đối lập. “Sử dụng một hình thức khái niệm để tư duy sự đối lập. Hình thức khái niệm ấy tức là sự thống nhất tối cao”³. Nói cách khác, trong cái khái niệm đứng trên song phương đối lập ấy, sự đối lập sẽ không tồn tại, sự thống nhất trở thành “chân lý duy nhất”.

Từ đó cho thấy, bất kể xét về tính phổ biến của mâu thuẫn hay xét về sự lý giải bản thân mâu thuẫn (tính đặc thù của mâu thuẫn), Croce đều dùng siêu hình học cũ thay thế phép biện chứng của Hegel.

¹ Croce: “*Sự sống và cái chết trong triết học Hegel*”, trang 6.

² Sách đã dẫn, trang 12.

³ Sách đã dẫn, trang 9.

2.4. Chủ nghĩa lịch sử tuyệt đối

Trong hệ thống triết học Croce, lý luận lịch sử có địa vị quan trọng. Croce thậm chí gọi triết học của mình là “chủ nghĩa lịch sử tuyệt đối”. Croce cho rằng, triết học và lịch sử là đồng ý nhất. Mỗi triết gia đồng thời là nhà sử học, mà mỗi nhà sử học cũng đồng thời là một triết gia. Triết gia là người nghiên cứu hoạt động tinh thần liên quan đến xấu đẹp, thật giả, lợi hại, thiện ác; còn nhà sử học cũng lấy đó làm đối tượng nghiên cứu. Lịch sử chẳng qua là lịch sử tuần hoàn của hoạt động tinh thần. Nhà sử học tiến hành lý giải và đánh giá sự kiện do người khác nghiên cứu, tức là hoạt động triết học, do đó cũng trở thành một triết gia.

Croce phủ định bản thân lịch sử có qui luật phát triển khách quan của nó, cho rằng lịch sử là sự tập hợp các sự kiện lịch sử cá biệt, đặc thù. Theo Croce không thể có lý luận khách quan về qui luật phát triển lịch sử, mà chỉ có sự đánh giá chủ quan về sự kiện lịch sử.

Lý luận lịch sử hiện tồn là từ đâu mà có? Croce cho rằng, từ quan niệm triết học của bản thân nhà sử học. Nhà sử học dùng quan điểm lập trường của mình giải thích tài liệu lịch sử và đánh giá chúng. Cũng chính vì thế, mọi lịch sử thật sự đều là lịch sử hiện đại. Bởi lẽ người ta đều căn cứ lập trường và quan điểm hiện có mà giải thích và đánh giá lịch sử. Do quan điểm lịch sử theo chủ nghĩa chủ quan như vậy, mà Croce cho rằng, lịch sử “thường là một loại tác phẩm nghệ thuật”¹. Nhà sử học thuật lại lịch sử cũng có thể giống như nghệ sĩ sáng tạo tác phẩm nghệ thuật, cứ việc tùy ý nhào nặn.

Quan điểm lịch sử theo chủ nghĩa chủ quan của Croce không chỉ đối lập cơ bản với chủ nghĩa duy vật lịch sử, mà còn khác hẳn với quan điểm lịch sử của Hegel. Croce cho rằng, Hegel dùng lý luận phát triển quan niệm của mình giải thích lịch sử, làm cho “lịch sử tiêu tan” trong hệ thống của Hegel, “phù nhận lịch sử của nhà sử học”². Ở đây Croce chỉ trích Hegel chấp nhận sự tồn tại của qui luật lịch sử, còn ông, Croce thì cơ bản phủ định khái niệm qui luật lịch sử. Croce nói: “Khái niệm qui luật phát triển xã hội đương nhiên là qui luật chỉ dẫn phương hướng của lịch sử, nhưng lịch sử giống như thi ca, giống như ý thức đạo đức vậy, nó không có qui luật”³.

¹ Croce: “*Sự sống và cái chết trong triết học Hegel*”, trang 76.

² Sách đã dẫn, trang 77.

³ Croce: “*Lịch sử và lý luận đạo đức*”, trang 91.

CHƯƠNG 7

Chủ nghĩa thực dụng

§1. Khái luận về chủ nghĩa thực dụng

1. Đặc điểm cơ bản của chủ nghĩa thực dụng

Chủ nghĩa thực dụng là trường phái triết học lưu hành ở Mỹ từ cuối thế kỷ 19, cũng là trường phái có ảnh hưởng lớn nhất đến đời sống xã hội và văn hóa tư tưởng nước này trong số các trường phái triết học Mỹ hiện đại. Các đại biểu chủ yếu là Charles Peirce, William James và John Dewey.

Chủ nghĩa thực dụng là trường phái triết học công khai tuyên bố phải vượt qua và cải biến phương thức tư duy siêu hình của triết học cận đại. Các nhà triết học theo chủ nghĩa thực dụng đều phản đối việc lấy sự phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật làm xuất phát điểm của triết học, từ chối giải đáp các vấn đề cơ bản của triết học truyền thống như nền tảng, bản chất của thế

giới, yêu cầu từ bỏ các hệ thống triết học tự coi là có ý nghĩa phổ biến và tuyệt đối. Họ coi nhiệm vụ chính của triết học là định ra nhận thức luận và phương pháp luận khoa học, đặt đối tượng nghiên cứu của triết học và khoa học trong phạm vi đời sống hiện tại và kinh nghiệm đề cập được, cũng tức là cái thế giới từ thế giới tự tại chuyển sang thế giới nhân hóa (kinh nghiệm). Họ đã thừa nhận mình là người kế tục truyền thống chủ nghĩa kinh nghiệm cận đại, lại đòi hỏi vượt qua tính siêu hình của chủ nghĩa đó. Về mặt này, họ nhất trí với chủ nghĩa thực chứng và chủ nghĩa Mach chú trọng vai trò khoa học, nhưng càng chú trọng hơn tính năng động và tính sáng tạo của hoạt động nhận thức, cho rằng mọi đối tượng của khoa học và nhận thức đều bắt nguồn từ việc sáng tạo của bản thân con người-chủ thể. Có người trong số họ (như John Dewey) thừa nhận về mặt này mình rất gần chủ nghĩa Kant mới coi trọng vai trò sáng tạo của tư duy thuần túy.

Chủ nghĩa thực dụng có quan hệ mật thiết với trào lưu chủ nghĩa phi lý trong triết học phương Tây hiện đại. Thể hiện ở chỗ cả hai đều muốn vượt qua khuynh hướng chủ nghĩa nguyên tử và chủ nghĩa cảm giác của chủ nghĩa kinh nghiệm nói chung, nhấn mạnh tính thông suốt và tính liên tục của kinh nghiệm, khẳng định kinh nghiệm bao hàm các nội dung phi lý tính, thậm chí đưa cả tình cảm và thể nghiệm thần bí, tiềm thức vào phạm vi kinh nghiệm. Họ phủ nhận kinh nghiệm, phạm trù được xây dựng thông qua tư duy lý tính ý nghĩa thực tại và bản chất trong việc phản ánh sự vật, họ cho rằng, chúng chẳng qua là giả thiết do con người đưa ra theo ý định của mình, là công cụ của hành vi con người, cho nên lý tính suy cho cùng là phục tùng tình cảm và ý chí con người. Một số đại biểu của chủ nghĩa thực dụng cũng công khai thừa nhận mình sùng bái các triết gia theo chủ nghĩa phi lý (như James và Bergson).

Nhìn chung, chủ nghĩa thực dụng có kế thừa hoặc khẳng định một số trường phái triết học hiện đại trước nó và đương thời. Nó thường kết hợp quan điểm các trường phái triết học với nhau, khiến lý luận của nó vừa thể hiện rõ khuynh hướng dung hòa, chiết trung, vừa mang màu sắc hiện đại của các trường phái triết học phương Tây.

Đặc điểm cơ bản nhất phân biệt chủ nghĩa thực dụng với các trường phái triết học phương Tây khác là nó nhấn mạnh khoa học phải dựa trên đời sống hiện thực, nó chủ trương lấy niềm tin làm xuất phát điểm, lấy hành động làm biện pháp chủ yếu, lấy hiệu quả thu được làm mục đích tối cao. Khái niệm thực tiễn và hành động phải chiếm địa vị chủ đạo trong triết học. Nhà thực dụng chủ nghĩa Mỹ đương đại Charles Morris nói: “Đối với người theo chủ nghĩa thực dụng, hành vi của loài người khẳng định là luận đề được quan tâm nhất của

họ”¹. Những người theo chủ nghĩa thực dụng thậm chí tuyên bố triết học của họ là triết học thực tiễn, triết học hành động, triết học đời sống. Chủ nghĩa thực dụng nguyên văn tiếng Anh là “Pragmatism”, bắt nguồn từ tiếng Hy Lạp “Pragma”, nghĩa gốc là hành vi, hành động. Nhưng cái họ gọi là đời sống hiện thực, niềm tin, hành động và thực tiễn thường mang tính chủ quan hết mức. Tuy họ muốn vượt qua cuộc tranh luận duy tâm - duy vật, nhưng trong điều kiện nhất định họ thường ngã sang chủ nghĩa duy tâm.

Chủ nghĩa thực dụng từng bị coi là hình thái lý luận điển hình nhất cho thế giới quan chủ nghĩa vị kỷ và chủ nghĩa cá nhân tư sản. Đó là vì chủ nghĩa thực dụng là thứ triết học chú trọng dựa trên đời sống hiện thực, có quan hệ mật thiết với thể chế kinh tế thị trường tư bản chủ nghĩa theo đuổi mục đích tư lợi; lý luận của nó về đời sống hiện thực, niềm tin, hành động và thực tiễn rất dễ bị lợi dụng để luận chứng cho chủ nghĩa vị kỷ và chủ nghĩa cá nhân tư sản. Hơn nữa, có người theo chủ nghĩa này (như James) lại lấy một số câu nói thường dùng trên thị trường tư bản chủ nghĩa làm khái niệm của triết học, khiến người ta dễ có cảm giác chủ nghĩa thực dụng quả thật mang màu sắc của triết học con buôn.

Nhưng nếu đánh giá chủ nghĩa thực dụng như thế cũng là phiến diện. Là một trường phái muốn vượt qua triết học cận đại về mọi mặt, lý luận của chủ nghĩa thực dụng thể hiện khá nhiều nhân tố tinh thần thời hiện đại. Nó nhấn mạnh tác dụng của đời sống và thực tiễn trong triết học, luận chứng cho phương pháp luận và nhận thức luận khoa học, đi sâu nghiên cứu các vấn đề hiện thực (trong đó có vấn đề đạo đức) của thể chế kinh tế thị trường, đều có nội dung hợp lý. Tuy chủ nghĩa thực dụng thường bị coi là triết học con buôn, song lý luận của các đại biểu chủ chốt của nó, như Charles Peirce, William James và John Dewey thì không phải vậy. Ngược lại, họ đều nhấn mạnh phải vượt qua ý nghĩa truyền thống, đặc biệt là chủ nghĩa vị kỷ và chủ nghĩa cá nhân, nhấn mạnh sự phối hợp giữa cá nhân đơn vị xã hội và tính xã hội của thực tiễn và hành động con người. Do đó, đối với chủ nghĩa thực dụng, cần có sự đánh giá toàn diện.

2. Bối cảnh của chủ nghĩa thực dụng Mỹ

Chủ nghĩa thực dụng ra đời ở nước Mỹ, trung tâm hoạt động cũng luôn là ở Mỹ. Hơn một thế kỷ nay, nó luôn được coi là tượng trưng lý luận về tinh thần

¹ Morris: “*Phong trào chủ nghĩa thực dụng trong triết học Mỹ*”, (tiếng Anh), năm 1970, trang 10.

và lối sống của dân tộc Mỹ, có triết gia thậm chí cho rằng, thực tế nó có ý nghĩa triết học chuẩn quốc gia của Mỹ. Sờ dĩ chủ nghĩa thực dụng có địa vị quan trọng như thế ở Mỹ, bởi lẽ nó thể hiện rõ đặc điểm phát triển của chủ nghĩa tư bản Mỹ và đời sống xã hội Mỹ.

So với các nước châu Âu, chủ nghĩa tư bản Mỹ không gặp sự cản trở của thế lực phong kiến hùng mạnh, nên phát triển khá thuận lợi. Giai cấp tư sản Mỹ tựa hồ có thể tha hồ cạnh tranh sản xuất và đầu cơ thương nghiệp, mở rộng địa bàn của mình. Ở Mỹ, thể chế kinh tế thị trường tư bản chủ nghĩa được xây dựng một cách thuần nhất, triệt để nhất, chế độ dân chủ tư bản chủ nghĩa cũng được xây dựng hoàn chỉnh nhất, cho nên quan niệm giá trị của chủ nghĩa cá nhân ở đây được lưu hành sâu rộng nhất. Người ta không phải suy nghĩ đến quốc gia, quân chủ, giáo hoàng và sự trói buộc của các lực lượng siêu nhân khác, tha hồ tự do theo đuổi thành công, lợi ích, hiệu quả cho cá nhân. Quan hệ giữa người với người, giữa cá nhân với xã hội, thậm chí giữa con người với Thượng đế ở mức độ nhất định đều bị coi là quan hệ hợp đồng mua bán.

Tóm lại, mỗi cá nhân trên nguyên tắc, có thể căn cứ vào niềm tin của mình mà hành động, đạt hoặc mà mình theo đuổi. Cần lưu ý một đặc điểm: Mỹ là nước do dân từ các nước trên thế giới, chủ yếu từ châu Âu, di cư sang. Số dân di cư này mang theo truyền thống văn hóa các nơi trên thế giới. Các nền văn hóa truyền thống ấy hòa thành một nền văn hóa mới, phủ định các nền văn hóa truyền thống. Bất cứ truyền thống nào cũng mất đi ý nghĩa làm tiêu chuẩn phán đoán. Chỉ nền văn hóa nào hữu dụng, thu được thành công trên lục địa mới này, mới được khẳng định. Hiệu quả hay vô hiệu quả, thành công hay thất bại, sẽ được lấy làm tiêu chuẩn của tư tưởng và hành động của mọi người, bất kể họ thuộc nền văn hóa truyền thống nào.

Tình hình nói trên khiến cho nhiệm vụ chủ yếu của triết học Mỹ tất nhiên là trực tiếp luận chứng lợi ích cá nhân (hiệu quả, công dụng) mà các tầng lớp dân di cư, với giai cấp tư sản là chính, theo đuổi, thậm chí có thể lấy câu nói thường dùng trên thương trường tư bản chủ nghĩa làm phạm trù của triết học, chứ không giống như một số triết học duy tâm chủ nghĩa (nhất là chủ nghĩa duy tâm khách quan) bị trói buộc bởi các hệ thống tư tưởng, nguyên tắc truyền thống. Chủ nghĩa thực dụng phù hợp nhất yêu cầu đó. Đa số người Mỹ dĩ nhiên đều có tín ngưỡng tôn giáo, nhưng họ muốn làm cho tôn giáo phù hợp yêu cầu thu được lợi ích, thành công. Thế nên tôn giáo cũng nhất trí với chủ nghĩa thực dụng. Đó là các nguyên nhân sâu xa chủ yếu khiến chủ nghĩa thực dụng ra đời và chiếm địa vị thống trị lâu dài ở Mỹ.

Sự thịnh hành của chủ nghĩa thực dụng ở Mỹ cũng gắn liền với tình hình phát triển của khoa học tự nhiên tại Mỹ từ cuối thế kỷ 19 trở đi. Cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20, trào lưu thuyết tiến hóa sinh vật có ảnh hưởng lớn nhất trong khoa học Mỹ, mà chủ nghĩa thực dụng chính là trường phái triết học lấy thuyết tiến hóa sinh vật làm căn cứ khoa học. Thời kỳ này, các môn khoa học như vật lý, hóa học, địa chất học, sinh vật học và tâm lý học đều có thay đổi lớn, sự phát triển mạnh của khoa học tự nhiên cũng thúc đẩy sự thay đổi của khoa học nhân văn. Tất cả những điều đó đều đòi hỏi đi sâu nghiên cứu và xác định phương pháp luận khoa học, mà chủ nghĩa thực dụng cũng chính đang cố trở thành một thứ phương pháp luận khoa học.

3. Sự ra đời và lưu hành của chủ nghĩa thực dụng

Chủ nghĩa thực dụng phát sinh vào thời gian 1871-1874 tại “Câu lạc bộ siêu hình học” thuộc Trường đại học Havard, do Charles Peirce đứng đầu. Tham gia Câu lạc bộ và sau trở thành đại biểu chủ yếu của chủ nghĩa thực dụng có W. James, nhà triết học, nhà tâm lý học C. Wright, luật sư O. W. Holmes, nhà sử học J. Fiske, thẩm phán J. Warner, nhà luật học N. J. Green. Tại lĩnh vực của mình, họ trình bày một số tư tưởng về sau trở thành chủ nghĩa thực dụng. Người có tác dụng quyết định đến việc hình thành chủ nghĩa thực dụng là Charles Peirce. Charles Peirce đề xướng tư tưởng cơ bản của chủ nghĩa thực dụng là vào thập niên 70 thế kỷ 19, bấy giờ chưa được người ta chú ý. Đến cuối thế kỷ 19, sau khi W. James nhắc lại nguyên tắc chủ nghĩa thực dụng của Charles Peirce, đồng thời luận chứng và phát triển nó một cách có hệ thống, chủ nghĩa thực dụng mới nhanh chóng trở thành trào lưu chủ yếu nhất trong triết học Mỹ. Nửa đầu thế kỷ 20, John Dewey lại phát triển tư tưởng của Charles Peirce và W. James thêm một bước quan trọng, đồng thời vận dụng vào các lĩnh vực đời sống xã hội và hình thái ý thức. Trong sự phát triển của chủ nghĩa thực dụng ở Mỹ, G. H. Mead (1863-1931), C. I. Lewis (1883-1964) cũng có địa vị nhất định. G. H. Mead là một trong mấy nhân vật cầm đầu trường phái Chicago của chủ nghĩa thực dụng Mỹ. Chủ nghĩa hành vi xã hội do G. H. Mead đề xướng được coi là một cột nền quan trọng vào lý luận của chủ nghĩa thực dụng. C. I. Lewis là nhà logic học nổi tiếng của Mỹ, cái gọi là “chủ nghĩa thực dụng khái niệm” do C. I. Lewis đề xướng là sự kết hợp chủ nghĩa thực dụng và chủ nghĩa thực chứng logic.

Từ sau Đại chiến thế giới thứ hai, nhất là sau khi John Dewey qua đời, chủ nghĩa thực dụng Mỹ bị một số trường phái triết học có nguồn gốc châu Âu

(như chủ nghĩa kinh nghiệm logic, triết học phân tích ngôn ngữ, hiện tượng học, chủ nghĩa hiện sinh) lẫn át. Trong thời gian Đại chiến thế giới thứ hai, rất nhiều nhà khoa học nổi tiếng từ châu Âu di cư sang Mỹ hoặc giảng dạy lâu dài tại Mỹ, chiếm lĩnh không ít vị trí trong triết học Mỹ. Sau khi John Dewey qua đời, chủ nghĩa thực dụng Mỹ không có ai đủ uy tín; song điều đó chưa có nghĩa là chủ nghĩa thực dụng Mỹ đã suy tàn, chỉ là trong nghiên cứu triết học ở Mỹ, nó không còn địa vị thống trị như cũ. Một số nguyên tắc cơ bản của chủ nghĩa thực dụng đã được đa số người Mỹ coi là tiêu chuẩn suy nghĩ và hành động. Còn mấy trường phái kể trên chỉ có ảnh hưởng chính trong giới học thuật, còn nói về ảnh hưởng thực tế, thì chúng ta không thể sánh với chủ nghĩa thực dụng. Hơn nữa, lý luận của một số trường phái kia có nghĩa điếm chung với chủ nghĩa thực dụng, họ dùng phương thức khác nhau, từ góc độ kinh nghiệm luận chứng những vấn đề mà chủ nghĩa thực dụng đã luận chứng từ trước. Nhà thực dụng chủ nghĩa đương đại Mỹ Morris nói rằng chủ nghĩa kinh nghiệm logic, triết học phân tích ngôn ngữ, hiện tượng học, chủ nghĩa hiện sinh là “hiệp đồng nhất trí về tính chất” với chủ nghĩa thực dụng. “Mỗi vấn đề mà họ nhấn mạnh, thực ra đều được chủ nghĩa thực dụng coi là một vấn đề trung tâm trong cả hệ thống”¹. Điều đáng lưu ý là sự phát triển lý luận của chủ nghĩa thực dụng chưa đến điểm dừng. Vài chục năm gần đây, cùng với việc trường phái chủ nghĩa kinh nghiệm logic ngày càng bộ lộ mâu thuẫn về lý luận, trong triết học Mỹ, nhất là triết học phân tích, lại nổi lên phong trào phục hồi chủ nghĩa thực dụng. Chủ nghĩa thực dụng mới với W. V. Quine (1908-) và Richard Rorty là đại niều chủ chốt, đã trở thành hình thái chính của trào lưu chủ nghĩa hậu hiện đại tại phương Tây hiện nay.

Chủ nghĩa thực dụng cũng lưu hành ở các nước phương Tây. Ví dụ, ở Anh, đầu thế kỷ 20 xuất hiện trào lưu chủ nghĩa thực dụng với C. Schiller (1864-1937) làm đại biểu. Tại Italia, đầu thế kỷ 20 cũng xuất hiện trào lưu chủ nghĩa thực dụng một thời gian, chia thành hai chi phái, một do Giovanni Vailati (1863-1909), Mario Calderoni (1879-1914) làm đại biểu, một do Giovanni Papinni (1886-1956) làm đại biểu. Ở Đức, Pháp, Áo, tuy không xuất hiện triết học chủ nghĩa thực dụng đáng chú ý, song một vài trường phái triết học như chủ nghĩa Kant mới, chủ nghĩa Mach lưu hành ở các nước đó về mặt lý luận cũng rất gần chủ nghĩa thực dụng.

Tại một số nước châu Á, châu Phi, châu Mỹ Latinh chịu ảnh hưởng của Mỹ, chủ nghĩa thực dụng cũng lưu hành. Ví dụ, ở Trung Quốc, có trào lưu chủ

¹ Morris: “Phong trào chủ nghĩa thực dụng trong triết học Mỹ”, trang 148.

nghĩa thực dụng do Hồ Thích làm đại biểu, có ảnh hưởng rất mạnh đặc điểm tư tưởng văn hóa đương thời.

§2. C. S. Peirce và việc sáng lập chủ nghĩa thực dụng

1. Hoạt động sinh thời và quá trình phát triển tư tưởng của Charles Peirce

Charles Peirce (1839-1914) sinh tại bang Massachusetts. Năm 1855, vào học Trường đại học Havard, tốt nghiệp năm 1859, học tiếp ở Học viện Laolus. Từ năm 1881, ông làm việc ở ngành quan trắc bờ biển Mỹ, đồng thời từng giảng dạy tại Trường đại học Havard (1864-1865, 1869-1871) và Trường đại học Hopkins (1879-1884), giảng logic học, lịch sử khoa học. Về các lĩnh vực vật lý, hóa học, số học, logic, lịch sử khoa học, Peirce đều có trước tác. Khi Peirce còn sống, tài năng nhiều mặt của ông chưa được giới học thuật thừa nhận. Mặc dù rất cố gắng, song rốt cuộc Peirce vẫn không được phong học hàm giáo sư đại học; nhiều công trình không được chính thức xuất bản, thậm chí gặp nhiều khó khăn trong xin việc làm và mưu sinh. Về già Peirce sống nghèo khổ ở một thị trấn tại bang Penssylvania. Năm 1914, ông mất vì bệnh ung thư.

Sau khi Peirce mất, ý nghĩa quan trọng của lý luận Peirce dần dần được giới học thuật Mỹ khẳng định, đặc biệt được các nhà triết học chủ nghĩa thực dụng đánh giá cao. Năm 1915, John Dewey trong bài "*Chủ nghĩa thực dụng của Peirce*" viết rằng Peirce còn là nhà thực dụng chủ nghĩa hơn cả James. Năm 1916, C. I. Lewis trong cuốn sách "*Khái luận logic phù hiệu*" nhấn mạnh rằng, Peirce có đóng góp lớn cho việc sáng lập môn khoa học logic phù hiệu. Từ thập niên 20 trở đi, các bản thảo của Peirce lần lượt được xuất bản. Năm 1923, xuất bản tuyển tập triết học đầu tiên của Peirce nhan đề "Cơ hội, tình yêu và logic". Năm 1931-1935, Trường đại học Havard xuất bản 6 quyển "*Văn tập Peirce*"; năm 1957, 1958 lại xuất bản quyển 7, quyển 8. Cũng thời gian đó xuất bản các thư từ của Peirce và tuyển tập một số tác phẩm. Với việc xuất bản đó, Peirce như được giới học thuật phát hiện lại, danh tiếng của Peirce ngày một tăng, được coi là người sáng lập chủ nghĩa thực dụng Mỹ. Lý luận của Peirce về các vấn đề logic, phù hiệu học, chân lý và ý nghĩa... được những người theo chủ nghĩa kinh nghiệm logic, triết học phân tích ngôn ngữ, thực tại luận, thậm

chí cả các nhà hiện tượng học, trọng thị; họ đều coi Peirce là người đi tiên phong về lý luận. Thành tựu của Peirce về khoa học tự nhiên cũng được giới khoa học tán thưởng. Tất cả những điều đó khiến cho Peirce trở thành một trong những nhân vật lừng lẫy tiếng tăm của lịch sử khoa học nước Mỹ.

Peirce là một học giả đa tài, cũng là một nhà tư tưởng có rất nhiều mâu thuẫn gây tranh luận. Peirce từng cố gắng xây dựng một hệ thống lý luận rộng lớn thống nhất các môn khoa học (tuy chưa hoàn tất việc này), phê phán và vượt qua triết học phương Tây từ Descartes trở đi, xây dựng một nền triết học lấy thực tiễn và quá trình làm hạt nhân, song phải xoay quanh tư tưởng của Peirce. Peirce kế thừa truyền thống chủ nghĩa kinh nghiệm cận đại từ Hume trở đi, song lại muốn vượt qua khuynh hướng duy danh luận và chủ nghĩa nguyên tử của Hume. Peirce tiếp thu một số tư tưởng thuyết tiên nghiệm của Kant, song lại phê phán gay gắt tính không triệt để của Kant. Về logic học, Peirce tiếp thu và phát triển logic phù hiệu do G. Boole và A. De Morgan khai sáng, lại tiếp thu chủ nghĩa tâm lý logic của triết học phái kinh nghiệm và logic tiên nghiệm của Kant. Peirce đã cho rằng, không nên bắt khoa học phục tùng niềm tin, mà chỉ phục tùng thí nghiệm; song lại thừa nhận tôn giáo cao hơn khoa học. Các mâu thuẫn tư tưởng như thế của Peirce là biểu hiện của mâu thuẫn giữa cũ và mới ở một nhà triết học có tinh thần sáng tạo, sống vào thời kỳ triết học phương Tây đang chuyển mình. Bấy giờ rất nhiều triết gia (như W. Nietzsche chẳng hạn) ở mức độ nhất định đều có mâu thuẫn như vậy. Ý nghĩa chủ yếu của triết học Peirce chính là ông đã vượt qua giới hạn của mô hình tư duy triết học cũ, có bước tiến bộ quan trọng xây dựng một nền triết học phù hợp tinh thần thời hiện đại.

Peirce là người sáng lập ra chủ nghĩa thực dụng, song không phải là nhà thực dụng chủ nghĩa hẹp hòi. Từ thập niên 70 thế kỷ 19 trở về trước, Peirce chủ yếu nỗ lực nghiên cứu logic quan hệ, bấy giờ tư tưởng của Peirce có khuynh hướng chống chủ nghĩa tâm lý rõ rệt, chưa phải là chủ nghĩa thực dụng. Tư tưởng chủ nghĩa thực dụng được Peirce đề xướng vào thập niên 70. Năm 1872, tại “Câu lạc bộ siêu hình học” thuộc Trường đại học Havard, Peirce đọc báo cáo khoa học, sau đó báo cáo này được chỉnh lý thành hai bài “*Xác định niềm tin*” và “*Làm thế nào cho quan niệm của chúng ta trở nên rõ ràng*”, đăng trên tạp chí “Khoa học thông tục” số 11 năm 1877 và số một năm 1878. Hai bài đó được giới khoa học phương Tây coi là đặt nền móng cho chủ nghĩa thực dụng. Thuật ngữ “Pragmatism” (chủ nghĩa thực dụng) lần đầu tiên được James sử dụng chính thức trong bài diễn thuyết “*Khái niệm triết học và thực tế*” năm 1898. Trong bài đó, James nói đến “nguyên tắc Peirce” và “nguyên tắc chủ

nghĩa thực tế và chủ nghĩa thực dụng” của Peirce. Đồng thời, James nói rằng, vào thập niên 70, tại “Câu lạc bộ siêu hình học” thuộc Trường đại học Havard, ông đã nghe Peirce trình bày. Nhưng trong hai bài trên, Peirce hoàn toàn chưa sử dụng thuật ngữ “chủ nghĩa thực dụng”. Về sau Peirce có phát triển chủ nghĩa thực dụng của mình, nhưng ông hoàn toàn chưa coi đó là chủ nghĩa thực lợi theo cách hiểu của đông đảo mọi người, mà chủ yếu lấy nó làm một khái niệm khoa học rõ ràng. Từ sau thập niên 80 trở đi, Peirce cố xây dựng một hệ thống triết học bao gồm bản thể luận, nhìn chung cũng không nhất trí với chủ nghĩa thực dụng. Mãi đến năm 1902, khi biên soạn từ mục cho “*Từ điển triết học tâm lý học*” của Bodwen, Peirce mới sử dụng thuật ngữ chủ nghĩa thực dụng. Song Peirce lại lo ngại những người như James giải thích chủ nghĩa thực dụng xa rời nguyên ý của mình. Nên tháng 4 năm 1905, Peirce đổi tên lý luận của mình thành “Pragmaticism” (chủ nghĩa thực hiệu) và nói rằng, thuật ngữ này rất dở, sẽ không bị người ta bóp méo nữa.¹

2. Peirce phê phán triết học truyền thống Descartes và nguồn gốc chủ nghĩa thực dụng

Giống như các triết gia khác sống vào thời kỳ triết học phương Tây cận đại đang chuyển hình sang một hướng phát triển mới, Peirce lấy việc phê phán triết học truyền thống Descartes làm xuất phát điểm cho việc nghiên cứu triết học của mình. Từ năm 1868, trong bài “*Cơ sở tính hữu hiệu của qui luật logic*”, Peirce đã nói rằng, chủ nghĩa Descartes là trở ngại hoạt động tinh thần của loài người, đòi xét lại một số khái niệm triết học cơ bản và đưa triết học đi theo con đường phát triển mới.

Ý nghĩa chủ yếu của triết học Descartes trong lịch sử triết học châu Âu là ở chỗ dưới ngọn cờ chủ nghĩa lý tính nó thúc đẩy sự chuyển hướng của nhận thức luận trong triết học phương Tây. Nó dùng biện pháp hoài nghi phổ biến thách thức uy quyền của tín ngưỡng, yêu cầu mọi người dựa vào năng lực lý tính bẩm sinh của mình, sử dụng phương pháp suy luận lý tính mà xây dựng một hệ thống tri thức tuyệt đối, xác định, đáng tin cậy, bao trùm hết thảy. Rất nhiều triết gia phương Tây sau Descartes (kể cả những người theo thuyết kinh nghiệm, thuyết duy lý và triết học cổ điển Đức) đều có lý luận cụ thể của mình, nhưng khi yêu cầu xây dựng một hệ thống tri thức tuyệt đối, xác định, đáng tin

¹ Xem “*Văn tập Peirce*”, tập 6, trang 482.

Trong tiết 2 của chương này các trích dẫn được ghi trong dấu ngoặc đơn (số đầu chi quyển, số sau chỉ trang) của cuốn *Văn tập Peirce*.

cậy, thì đa phần đều đi theo con đường Descartes đã mở ra. Peirce là một trong những triết gia phương Tây sớm phát hiện ý nghĩa đó của triết học Descartes. Do vậy, Peirce coi Descartes là người cha của triết học cận đại, cho rằng đại đa số triết gia cận đại đều bắt chước Descartes, vì thế sự phê phán của Peirce đối với chủ nghĩa Descartes trên ý nghĩa nhất định là sự phê phán đối với toàn bộ truyền thống triết học cận đại.

Sự phê phán của Peirce đối với chủ nghĩa Descartes chủ yếu gồm 2 phương diện.

Một là, Peirce cho rằng, sự hoài nghi phổ biến - xuất phát điểm của triết học Descartes trên thực tế không thể có. Trong quá trình nhận thức tất nhiên tồn tại những cái không có lý do chính đáng để hoài nghi, cho nên “chúng ta không thể bắt đầu từ sự hoài nghi hoàn toàn”, “không nên giả bộ hoài nghi những cái mà trong nội tâm ta không hề hoài nghi”, sự hoài nghi phổ biến “hoàn toàn là một thứ tự dối mình” (5, 265). Trong nhận thức và hành động, người ta không thể chỉ có hoài nghi, mà cần phải có niềm tin, phải coi nhận thức và hành động là một quá trình tìm hiểu thực tế cụ thể, cũng tức là khẳng định tính hiện thực và tính thời gian của nó.

Hai là, Peirce cho rằng, cái “tôi tư duy” được Descartes coi là cái duy nhất không thể hoài nghi, vẫn chưa vượt qua phạm vi hẹp của bản ngã, từ đó khẳng định tính tuyệt đối, xác định, đáng tin cậy của tri thức quan niệm, có nghĩa là cho rằng, trực quan của ý thức cá nhân là có tính xác định và tuyệt đối đáng tin cậy, cho rằng “phần những vật gì tôi tin chắc thì đều là thật” (5, 265). Peirce phủ định tri thức có tính tuyệt đối, xác định, đáng tin cậy như vậy. Theo Peirce, cá nhân không phải tồn tại cô lập, xác định, mà là tồn tại trong “thể cộng đồng”, tức trong xã hội, tồn tại trong quá trình hành động và thực tiễn. Tri thức cũng không phải là xác nhận bản ngã cá nhân cô lập, mà chỉ có thể là quá trình tiến hành thương thảo giữa mọi người với nhau trong điều kiện khác nhau, cũng là sự tìm hiểu không ngừng được tiến hành trong thể cộng đồng. Trong nghiên cứu khoa học, kết quả nghiên cứu khác nhau trong các lĩnh vực khác nhau bổ sung cho nhau, từ đó mở rộng phạm vi của mình. Chân lý không phải là chuyện của cá nhân, mà là một quá trình xã hội. Triết học kinh viện khẳng định sự trao đổi giữa thánh nhân và giáo hội, còn Descartes thì quy chân lý là xác nhận bản ngã vượt qua thể cộng đồng, coi tính tự hiểu biết là nguyên lý thứ nhất, nên về mặt này là một sự thụ lùi.

Khi phê phán Descartes, Peirce viện dẫn triết học kinh viện thời trung cổ không phủ định sạch trơn mọi tiến bộ của triết học phương Tây cận đại từ

Descartes trở đi, càng không yêu cầu từ Descartes lùi lại triết học kinh viện. Peirce chỉ cho rằng, Descartes không rút ra kết luận đúng đắn từ triết học kinh viện, hơn nữa lại vứt bỏ nhân tố tính đa dạng về hoạt động tinh thần của loài người vốn có trong triết học kinh viện, mà cái sau chính là cái vượt qua tính hạn chế của chủ nghĩa lý tính tuyệt đối.

Tóm lại, sự phê phán của Peirce đối với truyền thống Descartes chủ yếu là phản đối tính trực quan và tính tuyệt đối của nhận thức luận, đặc biệt phản đối việc coi tri thức là sự xác định bản ngã cá nhân của chủ thể; mà phải coi nó là quá trình không ngừng trao đổi trong “thể cộng đồng”, cũng tức là quá trình tìm hiểu thực tiễn có tính hiện thực và tính xã hội. Tri thức không phải là cái xác định, cái cuối cùng được tuyệt đối hóa, mà chỉ là cái tồn tại trong quá trình tìm tòi, sẽ không ngừng bị phủ định và phê phán. Peirce muốn từ đây cải biến triết học truyền thống, đem siêu hình học lấy nhận thức luận làm trung tâm, cải biến thành triết học thực tiễn, nhấn mạnh quá trình tìm hiểu thực tiễn. Thái độ của Peirce đối với lịch sử triết học phương Tây cận đại, bao gồm cả toàn bộ triết học chủ nghĩa thực dụng của ông, ở mức độ nhất định đều thể hiện khuynh hướng tư tưởng cơ bản đó.

Chủ nghĩa thực dụng của Peirce chính được xây dựng từ việc phê phán truyền thống Descartes. Có điều tư tưởng chủ nghĩa thực dụng của Peirce xét về nguồn gốc tư tưởng thì lại do Kant gợi mở.

Trong triết học phương Tây, Kant được Peirce nghiên cứu nhiều nhất. Ảnh hưởng của Kant đối với Peirce vượt xa bất cứ triết gia phương Tây nào khác. Trong tác phẩm “*Phê phán lý tính thuần túy*”, Kant nêu ra vấn đề quan hệ giữa ý kiến, tri thức và tín ngưỡng (niềm tin). Kant cho rằng, người ta nhìn chung căn cứ vào tri thức mà hành động. Nhưng thường xảy ra tình huống như sau: chúng ta không có được tri thức thật sự, trong khi vấn đề lại khá quan trọng, không thể dựa vào ý kiến để giải quyết, khi đó cần xác định niềm tin. Ví dụ, trước một bệnh nhân, bác sĩ phải đưa ra cách xử trí, nhưng bác sĩ chưa biết đó là bệnh gì, đành căn cứ triệu chứng để chẩn đoán và cứ coi như chẩn đoán đúng để tiến hành điều trị. Kant gọi cái niềm tin ngẫu nhiên tạo nên phương pháp sử dụng trong hành động thực tế ấy là niềm tin thực dụng. Tiêu chuẩn tính chính xác của niềm tin này chỉ có một: ấy là việc chữa bệnh có thành công hay không. Ở Kant, “thực dụng” đồng nghĩa với “kinh nghiệm”, “thử nghiệm”. Trong “*Phê phán lý tính thực tiễn*”, Kant còn phân biệt “thực dụng” và “thực tiễn”. Cái sau chỉ qui tắc đạo đức. Cái trước chỉ qui tắc kỹ xảo và kỹ thuật, được vận dụng vào kinh nghiệm, cần phải kiểm nghiệm hành động và thực tiễn. Peirce chính là xuất phát từ sự phân biệt của Kant về “niềm tin thực dụng” với

“cái thực dụng” và “thực tiễn” mà đề xướng chủ nghĩa thực dụng của mình. Cũng vì vậy, mặc dù Peirce cần xây dựng một thứ triết học thực tiễn, song ông từ chối thuật ngữ “practicism” hoặc practicalism” (chủ nghĩa thực tiễn), thà gọi nó là chủ nghĩa thực dụng.

Nhưng chủ nghĩa thực dụng của Peirce khác hẳn tư tưởng thực dụng của Kant. Kant tuy đề xướng quan điểm “niềm tin thực dụng”, lối giải thích của Kant về kinh nghiệm, thử nghiệm và toàn bộ lý luận nhận thức của Kant cũng đều giới hạn trong phạm vi hiện tượng, phủ định kinh nghiệm và tri thức là sự miêu tả thế giới bên ngoài; nhưng khi khẳng định tác dụng năng động của hoạt động ý thức tiên nghiệm, Kant không hề phủ định ảnh hưởng sự tồn tại của vật tự tại đối với kinh nghiệm, cũng không phủ định khả năng có được tri thức mang tính phổ biến và tính tất yếu. Peirce không hài lòng về lập trường mâu thuẫn đó của Kant.

Chủ nghĩa thực dụng của Peirce quy mọi tri thức đều là “niềm tin thực dụng”, vấn đề tri thức thì quy là vấn đề niềm tin xác định để làm công cụ hành động. Peirce cũng muốn xây dựng một hệ thống triết học hoàn chỉnh bao gồm bản thể luận, tri thức luận và phạm trù luận, nhưng khác với hệ thống của Kant. Về chủ nghĩa thực dụng, Peirce cũng như các nhà thực dụng chủ nghĩa khác, bài xích một hệ thống như thế, đặc biệt là bài xích bản thể luận. Peirce nói rõ, chủ nghĩa thực dụng “bản thân nó không phải là học thuyết siêu hình học, không định xác định tính chân lý của sự vật. Nó chỉ là một phương pháp phát hiện ý nghĩa của từ ngữ và khái niệm trừu tượng” (5, 464). Điều quan tâm chủ yếu của Peirce là kỹ xảo và phương pháp logic làm cho tư tưởng, khái niệm của người ta trở nên sáng tỏ. Peirce muốn làm cho chủ nghĩa thực dụng trở thành một loại logic khoa học hoặc phương pháp luận khoa học, để phân tích ý nghĩa của từ ngữ, khái niệm trừu tượng, tư tưởng hoặc phù hiệu, trở thành niềm tin xác định của mọi người, làm công cụ hành động và đạt tới mục đích. Do đó vấn đề làm thế nào xác định niềm tin và vấn đề làm sáng tỏ ý nghĩa của tư tưởng, khái niệm đã trở thành bộ phận hợp thành trọng yếu của chủ nghĩa thực dụng Peirce.

3. Lý luận nghiên cứu sự hoài nghi - niềm tin

Lý luận xác định niềm tin của Peirce gắn liền với việc ông nhấn mạnh tác dụng của hành động đối với sự sinh tồn của con người. Peirce cho rằng, bất cứ ai muốn sống đều phải có hành động nhất định, mà muốn hành động hiệu quả, ắt phải có một số quy tắc hoặc tập quán hành vi hữu hiệu, chúng xác định trong

điều kiện nhất định con người phải hành động như thế nào mới thu được hiệu quả mong đợi. Các quy tắc hoặc tập quán hành vi ấy nếu được người ta tiếp thu, sẽ trở thành niềm tin của họ. Theo Peirce, “niềm tin hoặc ý kiến thật sự là cái người ta mượn để chuẩn bị hành động” (2, 148). “Niềm tin khác nhau dẫn đến phương thức hành động khác nhau” (5, 398). Ngược lại, người ta chỉ cần có niềm tin xác định, thì có thể hành động, còn về chuyện nhận thức thế giới có đúng hay không, điều đó không liên quan đến hành động. Hành động của người ta chỉ dựa vào niềm tin đã xác định, không dựa vào nhận thức đúng hay sai. Tư tưởng, quan niệm có trở thành niềm tin của người ta hay không, không phải ở chỗ họ phản ánh đối tượng đúng hay sai, mà chỉ là ở chỗ chúng có thúc đẩy người ta hành động và đạt hiệu quả mong đợi hay không. “Chỉ cần đạt tới niềm tin xác định, thế là ta thỏa mãn; còn chuyện niềm tin đúng hay sai, thì không liên quan” (5, 375). Các quan niệm khác nhau nếu đều thúc đẩy hành động và đạt tới hiệu quả mong đợi, thì đều được khẳng định.

Peirce cho rằng, sứ mệnh của triết học không phải là nhận thức thế giới, mà là xác định niềm tin. Tất cả những gì không liên quan đến việc xác định niềm tin, đều không thể thúc đẩy người ta hành động, đều không bao hàm triết học thật sự trong đó. Niềm tin đã không liên quan đến nhận thức đúng, đã không nhất định phải phản ánh đúng thế giới khách quan, thì nó chỉ có thể là giả thiết chủ quan. Từ sự đối lập chủ quan khách quan theo truyền thống mà nói, lý luận niềm tin của Peirce hiển nhiên bao hàm khuynh hướng chủ nghĩa chủ quan. Nhưng bản thân Peirce lại nói rằng ông hoàn toàn không luận chứng chủ nghĩa chủ quan, mà muốn vượt qua giới hạn phân lập chủ khách.

Nội dung chủ yếu của chủ nghĩa thực dụng Peirce với tư cách phương pháp luận khoa học là thông qua nghiên cứu thoát khỏi trạng thái hoài nghi mà xác định niềm tin. Quá trình nghiên cứu là quá trình đi từ hoài nghi đến xác định niềm tin. Peirce nói: “Hoạt động tư duy là do hoài nghi kích thích tạo ra. Khi đạt được niềm tin, thì nó ngừng lại. Mà đạt đến niềm tin là chức năng duy nhất của tư duy” (5, 394). Phương pháp của Peirce do đó được gọi là “lý luận nghiên cứu hoài nghi - niềm tin”.

Peirce lấy hoài nghi làm khởi điểm cho lý luận nghiên cứu của mình, nhưng Peirce lý giải hoài nghi khác với Hume, cũng không giống Descartes. Hume coi hoài nghi là giới hạn cuối cùng của nhận thức. Descartes coi hoài nghi là giả định chủ quan, yêu cầu mọi người hãy hoài nghi tất cả, thậm chí hoài nghi cả những cái chẳng có lý do gì để hoài nghi. Peirce cho rằng, những cái đó đều không phải là sự hoài nghi của mọi người trong đời sống hiện tại,

tức là trong quá trình cơ thể thích nghi với môi trường. Peirce cho rằng, cần coi hoài nghi là trạng thái không bình thường, thiếu hoặc mất niềm tin, không thể hành động, là trạng thái đình đốn hành vi hoặc bị ngăn cản hành động, tức trạng thái do dự, lúng túng. Mà người ta thiếu hoặc mất niềm tin là do họ phải đối mặt với sự thực kinh nghiệm mới hoặc môi trường mới.

Peirce giải thích hành vi bị ngăn cản vì nguyên nhân hoài nghi theo nghĩa rộng. Bị ngăn cản có thể là về mặt hành động thực hiện tế, cũng có thể là về mặt lý trí và tâm lý. Quá trình nghiên cứu từ hoài nghi đến niềm tin, theo Peirce, có khi là quá trình tính toán logic phù hiệu, không nhất định liên quan đến hành động thực tiễn của con người. Khi Peirce nói đến hành vi thích nghi với môi trường, cũng bao hàm hành vi tính toán logic đó.

Rốt cuộc làm thế nào thông qua nghiên cứu, làm cho người ta thoát khỏi hoài nghi, xác định niềm tin? Giải đáp của Peirce có một vài mâu thuẫn. Là một nhà khoa học nghiêm túc, Peirce nhấn mạnh nghiên cứu phải có căn cứ khách quan, tránh chủ quan thành kiến. Muốn vậy, Peirce phản đối thoát ly chủ nghĩa trực giác và chủ nghĩa võ đoán, chủ trương tôn trọng kinh nghiệm và khoa học. Peirce nói: “Triết học về phương pháp cần bắt chước khoa học thành công, cần lấy việc nghiên cứu tỉ mỉ, rõ ràng làm tiền đề xuất phát, dựa vào các nghiệm chứng đa dạng khác nhau, chứ không nên dựa vào quyết định của cá nhân”. Chính vì vậy, Peirce tuy nhấn mạnh niềm tin phải sáng tỏ rõ ràng, nhưng ông không đồng ý với cách giải thích của Descartes và Leibniz. Peirce chỉ trích Descartes sự quy sáng tỏ rõ ràng là tính nhất trí trong tâm lý, xuất phát từ sự suy xét lại, coi nhẹ thực tế. Leibniz thì tuy coi tính phổ biến và tính tất yếu là tiêu chuẩn của sự sáng tỏ rõ ràng, song cũng coi nhẹ thực tế. Điều này chứng tỏ Peirce chú trọng niềm tin phải có căn cứ thực tế và kinh nghiệm.

Nhưng khi giải thích thực tế và kinh nghiệm, Peirce thường loại trừ cơ sở khách quan của chúng. Cái được Peirce lấy làm tiêu chuẩn sáng tỏ rõ ràng của quan niệm, thường không phải là sự thực khách quan, mà là hiệu quả thực tế do quan niệm sinh ra. Xét về phương pháp xác định niềm tin, Peirce cho rằng điều quan trọng không phải là chúng ta có phù hợp thực tế khách quan hay không, mà là chúng ta có dẫn đến hành động, có sinh ra hiệu quả chờ đợi hay không. Chỉ cần đạt hai điểm đó, thì có thể trở thành phương pháp xác định niềm tin. Peirce nói: “Chỉ cần hoài nghi cuối cùng ngừng lại, bất kể là phương pháp gì, thì mục đích của tư duy cũng đã đạt được” (7, 324).

Lập trường mâu thuẫn này của Peirce cũng thể hiện ở việc Peirce trình bày phương pháp cụ thể xác định niềm tin. Trong “*Xác định niềm tin*”, Peirce viết rằng, từ xưa đến nay có 4 phương pháp xác định niềm tin như sau.

Một là, phương pháp cố chấp. Trong mọi vấn đề, người ta đều có thể cố chấp, kiên trì ý kiến của mình, coi đối tượng niềm tin của mình là bất biến, không dao động; đồng thời, lấy niềm tin ấy làm kim chỉ nam chỉ đạo hành động. Còn chuyện có bị người ta dị nghị hay không, có phù hợp thực tế hay không, thì không cần tính đến. Đối với người sử dụng phương pháp này, dù có gì bất tiện cũng không sao. Phương pháp cố chấp hiển nhiên là phương pháp xa rời thực tế khách quan, hoàn toàn dựa vào chủ quan võ đoán. Peirce không tán thành phương pháp này ông chỉ ra rằng, trong thực tiễn thường không thực hiện được. Bởi vì, hành động cố chấp của cá nhân sẽ bị mọi người và xã hội phản đối, cuối cùng sẽ thất bại.

Hai là, phương pháp cưỡng bức (hoặc uy quyền). Tức là tiếp nhận nguyên tắc, quy định của cơ cấu quyền lực như nhà nước, giáo hội, để xác định niềm tin. Peirce cho rằng, phương pháp này thích hợp với những người tự mình không thể xác định niềm tin. Đối với họ, xác định niềm tin là phục tùng uy quyền. Theo Peirce, phương pháp này khó bảo đảm hoàn toàn thành công, bởi vì không thể đề phòng được những biểu hiện hoài nghi đối với niềm tin cưỡng bức. Lịch sử dị đoan phản đối Cơ Đốc giáo, khoa học phản đối tôn giáo chính là các minh chứng.

Ba là, phương pháp tiên nghiệm (hoặc còn gọi là phương pháp khuynh hướng, phương pháp lý tính). Đây là phương pháp mà những người có trình độ trong xã hội sử dụng. Họ không tiếp nhận tính cực đoan và tùy tiện của phương pháp cố chấp, cũng không chấp nhận tính ngang ngược của phương pháp cưỡng bức. Họ muốn chứng minh niềm tin của họ có đầy đủ căn cứ tri thức, phù hợp yêu cầu của lý tính vĩnh hằng. Các nhà siêu hình học kiểu Descartes quen sử dụng phương pháp này. Họ coi hệ thống của mình là hệ thống lý tính vĩnh hằng, thực tế là họ xuất phát từ niềm tin kiên định của mình mà xây dựng hệ thống của mình. Phương pháp này không khác về bản chất so với phương pháp cố chấp, Peirce cũng không tán thành.

Bốn là, phương pháp khoa học (phương pháp nghiên cứu và suy luận). Peirce cho rằng, đây là phương pháp tốt nhất để xác định niềm tin. Nó vừa phản đối thành kiến chủ quan, vừa phản đối thái độ mù quáng sùng bái uy quyền, chỉ dựa vào nhân tố vĩnh hằng ở bên ngoài không chịu ảnh hưởng của ý thức cá nhân, tức sự thực khách quan. Phương pháp khoa học lấy việc

khẳng định sự tồn tại của thế giới khách quan bên ngoài làm tiền đề, khẳng định nhiệm vụ nghiên cứu là giải thích và miêu tả sự vật trong thực tại khách quan. Peirce nói: “giả thiết cơ bản” của phương pháp khoa học là ở chỗ: “sự vật thực tế tồn tại, đặc điểm của chúng hoàn toàn không phụ thuộc vào ý kiến của ta đối với chúng. Các sự vật đó chiếu theo qui luật vĩnh hằng luôn tác động tới giác quan ta... Ta có thể thông qua thảo luận mà xác định sự vật thật sự là cái gì. Mỗi cá nhân chỉ cần có đủ kinh nghiệm và tư duy, ắt sẽ rút ra được kết luận thật sự”. (5, 384). Peirce còn cho rằng, phương pháp khoa học không dựa vào niềm tin của mọi người; chỉ cần sử dụng phương pháp khoa học, những người có niềm tin khác nhau cuối cùng sẽ nhất trí ý kiến với nhau.

Luận điểm của Peirce về phương pháp khoa học kể trên có nhân tố khách quan và khoa học, thể hiện thái độ cầu thực của một nhà khoa học tự nhiên. Song thái độ của Peirce có hạn chế lớn. Rốt cuộc thì cái gì là qui luật vĩnh hằng bên ngoài? Peirce giải đáp rất mơ hồ. Do Peirce lấy hiệu quả thực tế làm tiêu chuẩn cơ bản để xác định niềm tin, nên “qui luật vĩnh hằng” chung quy cũng tùy thuộc vào hiệu quả, như vậy là sa vào chủ nghĩa duy tâm chủ quan.

Phương pháp khoa học với tư cách là hạt nhân lý luận nghiên cứu của Peirce còn có một đặc điểm quan trọng, ấy là nó nhấn mạnh quá trình tiến bộ và phát triển, phản đối bảo thủ và trì trệ. Điều này thể hiện nổi bật ở thuyết có thể phạm sai lầm (fallibilism) do Peirce đề xướng. Thuyết này cho rằng, mọi kết luận, niềm tin rút ra từ việc sử dụng phương pháp khoa học đều có thể phát sinh sai lầm mà bị lật đổ, cho nên đều ở trong quá trình không ngừng xem xét lại. Một số chân lý đã xác định thường cần được thay đổi đáng kể. Mọi giả thiết được gọi là chân lý đều phải được cải tiến, mọi niềm tin đã xác định đều mang tính tương đối so với chứng cứ. Với việc phát hiện chứng cứ mới, một số niềm tin cũng phải thay đổi. Mọi sự trình bày kinh nghiệm đều chưa phải là chứng thực cuối cùng đáng tin tuyệt đối, thậm chí nghiên cứu logic và số học cũng chưa loại trừ được khả năng sai lầm. Peirce nói: “Có ba loại sự vật chúng ta tuyệt đối không thể đạt được, đó là tính xác định tuyệt đối, tính chính xác tuyệt đối và tính phổ biến tuyệt đối” (1, 141). Do vậy, Peirce phản đối thói giậm chân tại chỗ trong nghiên cứu khoa học, yêu cầu “dùng ngăn cản con đường nghiên cứu”. Peirce phản đối sùng bái uy quyền, chủ trương tự do thảo luận và tự do nghiên cứu. Khoa học phải không ngừng tiến tới. Peirce phê phán một số hình thức độc đoán luận và hoài nghi luận, cho rằng chúng là trở ngại chính đối với nghiên cứu khoa học (5, 416). Quan điểm đó của Peirce rõ ràng có nhân tố tích cực.

Nhưng khi phủ định việc sử dụng phương pháp khoa học, Peirce rút ra được kết luận, niềm tin có tính xác định tuyệt đối, tính chính xác tuyệt đối và tính phổ biến tuyệt đối, Peirce thường lại ngã sang một cực đoan khác. Ông cho rằng, chúng là cái thuần túy tương đối và ngẫu nhiên, chỉ có tính khái niệm, không có tính tất yếu. Do phê phán độc đoán luận tuyệt đối hóa tính tất yếu, bài xích tính ngẫu nhiên, mà Peirce ngã sang phủ định tính tất yếu, chỉ thừa nhận tính ngẫu nhiên. Peirce nói: “Nếu anh muốn chứng minh qui luật tự nhiên bất kỳ, thì những phát hiện, quan sát của anh càng chính xác, càng cho thấy anh xa rời qui luật... nếu truy tìm nguyên nhân, thì anh sẽ buộc phải thừa nhận rằng, chúng là do quyết định tùy ý hoặc tính ngẫu nhiên” (6, 45). “Nếu anh càng xem xét lại sâu sắc, anh sẽ thấy, tính ngẫu nhiên là nguyên nhân duy nhất mà ta chưa biết” (6, 54). Peirce không hiểu, hoặc không nghĩ đến quan hệ biện chứng giữa tương đối với tuyệt đối, ngẫu nhiên với tất yếu. Khoa học đương thời phát triển, đặc biệt là thuyết xác suất và qui luật thống kê mà Peirce thông thạo, đã chứng minh sự tồn tại phổ biến của tính tương đối và tính ngẫu nhiên, chứng minh kết luận của khoa học và tính tạm thời, khả năng phạm sai lầm của niềm tin, Peirce coi hết thảy đều là thuần túy tương đối và ngẫu nhiên, do đó, có thể đưa ông tới chủ nghĩa tương đối và hoài nghi luận mà chính ông phản đối.

Tóm lại, là một nhà khoa học tự nhiên kiệt xuất, Peirce đã tổng kết và khái quát phương pháp nhận thức mà khoa học đương thời vận dụng, lý luận nghiên cứu của ông chứa đựng nhân tố hợp lý quan trọng, song rõ ràng cũng mang tính phiến diện.

4. Ý nghĩa và chân lý

Lý luận ý nghĩa của Peirce gắn liền với phương pháp luận khoa học của ông. Nhiệm vụ của phương pháp khoa học là xác định niềm tin. Niềm tin tồn tại dưới hình thức tư tưởng, quan niệm, phán đoán, chúng phải sáng tỏ rõ ràng. Nhiệm vụ của lý luận ý nghĩa chính là làm sáng tỏ ý nghĩa của tư tưởng, quan niệm. Lý luận này có địa vị quan trọng trong toàn bộ triết học chủ nghĩa thực dụng của Peirce. Một số triết gia phương Tây cho rằng, lý luận nhấn mạnh ý nghĩa hơn nhấn mạnh chân lý là một biểu hiện chủ yếu của chủ nghĩa thực dụng Peirce khác với chủ nghĩa thực dụng của James. Peirce coi lý luận ý nghĩa là nguyên tắc định nghĩa khoa học, muốn tránh sa vào thói quen của những kẻ tầm thường như James lấy “cái hữu dụng là chân lý” làm tín điều cơ bản.

Lý luận ý nghĩa của Peirce gắn liền với ký hiệu học của ông, bởi vì ông cho rằng, ý nghĩa của quan niệm, mệnh đề, phán đoán đều thông qua phán

đoán tương ứng mà biểu hiện. Nhưng Peirce không nói rõ và nhất trí về ý nghĩa của đối tượng do phán đoán thể hiện. Nói chung có thể chia ra hai loại là ý nghĩa chung và ý nghĩa riêng. Ý nghĩa chung chỉ một thể ba yếu tố, là phù hiệu, đối tượng của ký hiệu và tư duy (nói chính xác hơn là người giải thích), ba cái này đều không thể thiếu. Peirce đặc biệt nhấn mạnh tác dụng của người giải thích. Ông cho rằng, nếu xa rời ý định của người giải thích, thì cơ bản không thể nói đến ý nghĩa gì hết. Bởi vậy, trong quan hệ giữa ba yếu tố trên, người giải thích giữ vai trò quyết định. Ý nghĩa riêng chỉ ý nghĩa hoặc giải thích logic của ký hiệu (bao gồm từ ngữ biểu thị đối tượng). Phạm vi cái sau rộng hơn định nghĩa, còn bao gồm sự chuyển đổi và phiên dịch danh từ và mệnh đề. Về ý nghĩa riêng, Peirce đưa ra giải thích cụ thể không giống nhau, có lúc ông nói “một ý nghĩa đó là một từ ngữ và hình tượng của nó, tức sự kết hợp sức mạnh cổ vũ của trí tưởng tượng” (4, 56); có lúc ông coi ý nghĩa của một ký hiệu nhất trí với đối tượng của nó. “Nói đến đối tượng của một ký hiệu, tức là nói đến ý nghĩa của nó” (2, 293). Peirce thậm chí đánh đồng làm một “đối tượng của ký hiệu”, sự giải thích nó và ý nghĩa của nó (1, 339). Vấn đề chủ yếu ở đây là giải thích đối tượng như thế nào, mà giải thích của Peirce thì rất mơ hồ.

Trong trước tác của Peirce, thường gặp lập luận về ý nghĩa riêng, ông coi nó là từ đồng nghĩa với giải thích logic, tức ý nghĩa của một ký hiệu là sự giải thích logic về nó. Peirce nói; “Ý nghĩa... là đưa một ký hiệu nhập vào một hệ thống ký hiệu khác” (4, 127). “Ý nghĩa của một ký hiệu là nó tất phải chuyển hóa thành ký hiệu” (4, 132). Rốt cuộc thì giải thích logic về một ký hiệu là cái gì (danh từ, mệnh đề, phán đoán)? Peirce giải đáp lẫn lộn. Ông thường cho rằng, bản thân việc giải thích một ký hiệu tức là ký hiệu được tạo ra trong đầu óc con người, tức là dùng một ký hiệu khác để giải thích một ký hiệu, cứ thế tất sẽ sa vào cái vòng luân quần vô tận.

Tóm lại, dù là nói về ý nghĩa chung hay ý nghĩa riêng, nếu Peirce chỉ dừng lại ở quan hệ ký hiệu, thì ông không thể làm cho ký hiệu của mình có ý nghĩa tương ứng của đối tượng mà ông muốn nói. Muốn cho ý nghĩa hoặc giải thích logic có nội dung thực tế, phải đưa ra một tiêu chuẩn ý nghĩa thực tế. Theo Peirce, tiêu chuẩn đó chính là tổng hòa hiệu quả thực tế mà ký hiệu dẫn tới. Muốn thu được ý nghĩa của khái niệm, “người ta cần suy nghĩ từ chân lý của khái niệm tất nhiên sẽ có được hiệu quả thực tế mong đợi. Tổng hòa các hiệu quả này sẽ tạo nên toàn bộ ý nghĩa của khái niệm đó”. (5, 9). Đây là quan điểm cơ bản của lý luận ý nghĩa của Peirce, cũng là quan điểm cơ bản của “nguyên tắc Peirce” nổi tiếng.

Peirce cho rằng, ý nghĩa của một danh từ bất kỳ là do việc trần thuật chỉ ra một thuộc tính nhất định. Sự trần thuật (giải thích logic) này là đẳng trị với danh từ. Cái thuộc tính mà sự trần thuật biểu thị không phải là thuộc tính tùy tiện, mà là thuộc có thể cảm giác. “Quan niệm của chúng ta về sự vật bất kỳ là quan niệm hậu quả cảm tính của nó” (5, 401). Do vậy, một danh từ có ý nghĩa, thì có thể dùng danh từ khác xác định thuộc tính của nó. Ví dụ, ý nghĩa “cứng rắn” của danh từ này biểu thị, là vì nó đẳng trị với “không bị phá vỡ bởi nhiều vật khác” (5, 403). Cái sau chính là mệnh đề kinh nghiệm của cảm giác. Peirce muốn đem nguyên tắc chứng thực kinh nghiệm đó mở rộng cho mọi danh từ và mệnh đề. Tóm lại, hiệu quả thực tế có thể cảm giác là tiêu chuẩn cơ bản để xác định mọi danh từ có ý nghĩa hay không.

Sai lầm của Peirce ở đây là lẫn lộn hiệu quả thực tế do đối tượng sinh ra với bản thân đối tượng, không phân biệt sự tồn tại tương đối (so với chủ thể) của đối tượng nhận thức luận với sự tồn tại độc lập (so với chủ thể) của đối tượng bản thể luận. Peirce tuyên bố khái niệm hiệu quả là khái niệm hoàn chỉnh về đối tượng. Kỳ thực hai cái đó khác nhau. Đối tượng tạo ra hiệu quả không tùy thuộc vào cảm giác, ý thức của con người, mà hiệu quả thì là do con người cảm giác và thể nghiệm được, có tính chủ quan đậm nét. Đánh đồng làm một bản thân đối tượng với hiệu quả do nó tạo ra, sẽ dẫn đến việc giải thích đối tượng theo lối chủ quan chủ nghĩa, xóa bỏ tính khách quan của đối tượng.

Lý luận ý nghĩa của Peirce còn có một đặc điểm quan trọng là hết sức nhấn mạnh hiệu quả có thể của cảm giác, - tiêu chuẩn của ý nghĩa, - cần được nắm bắt bằng hành động và thực nghiệm, hiệu quả cảm giác là hiệu quả do hành động và thực nghiệm tạo ra. Điều này khiến quan điểm của Peirce mang màu sắc của chủ nghĩa hành động.

Peirce có lúc kiên quyết coi tiêu chuẩn ý nghĩa là thói quen hành vi của mọi người, ông cho rằng, thói quen nào dẫn đến hành vi nhất định, thì đều có ý nghĩa. Peirce nói: “Thói quen là bản chất của giải thích logic” (5, 486). “Nói nôm na, ý nghĩa của một sự vật là thói quen mà nó đề cập” (5, 400). Cũng chính trên cơ sở chủ nghĩa hành động, mà Peirce đề xướng quan điểm (điểm này về sau được chủ nghĩa thao tác phát huy và lấy làm nền tảng lý luận cho mình): ý nghĩa của một khái niệm hay mệnh đề là ở thao tác tương ứng với nó. Tức là nói, người ta không thể chỉ lẳng lặng khảo sát hiệu quả thực tế có thể cảm nhận của một danh từ, mà phải thông qua hành vi, thao tác tương ứng mà cảm nhận hiệu quả thực tế. Quá trình có được ý nghĩa của một đối tượng

là quá trình có hàng loạt hành động tương ứng, quá trình có một bộ thao tác tương ứng.

Tóm lại, lý luận ý nghĩa của Peirce có điểm khác với quan điểm chân lý của chủ nghĩa duy tâm chủ quan và chủ nghĩa con buôn trong chủ nghĩa thực dụng. Nhưng vì Peirce thường xuyên lẫn lộn khi giải thích về ký hiệu, hiệu quả thực tế, nên ông cũng chưa giải quyết được vấn đề ý nghĩa của khái niệm, mệnh đề, có lúc thậm chí ngã sang chủ nghĩa chủ quan.

Tuy Peirce chú trọng lý luận ý nghĩa, song điều đó không có nghĩa là ông coi nhẹ thuyết chân lý của những người như James. Thực ra, lý luận ý nghĩa của Peirce gắn liền với thuyết chân lý, thậm chí có thể nói nó là khâu quan trọng trong thuyết chân lý. Nhiệm vụ của nó là làm sáng tỏ ý nghĩa của khái niệm chân lý. Theo Peirce, mục đích của phương pháp nghiên cứu khoa học là có được tri thức thực tại, đạt tới chân lý. Xét về khuynh hướng chủ yếu mà nói, là một nhà khoa học tự nhiên nghiêm túc, Peirce muốn giải đáp vấn đề chân lý sao cho khách quan. Peirce nhấn mạnh chân lý nhất trí với thực tại, không tùy thuộc vào tư tưởng, phán đoán của người này người nọ, đối với một số quan điểm chủ quan về chân lý, Peirce còn kịch liệt phê phán. Phương pháp xác định niềm tin của Peirce cũng chính là phương pháp xác định chân lý, mà ông chỉ chủ trương phương pháp khoa học lấy thực tại làm căn cứ.

Peirce là một nhà triết học muốn vượt qua sự đối lập duy tâm duy vật, nhưng quan điểm về chân lý của ông chưa vượt qua được chủ nghĩa duy tâm. Peirce cho rằng, chân lý độc lập với tư tưởng của người này hay người khác, song không hoàn toàn độc lập với tư tưởng nói chung, chân lý là cái thông qua không ngừng nghiên cứu, được mọi người nhất trí thừa nhận. Về cái đó, Peirce chưa đưa ra lời giải thích khách quan. Có lúc ông đồng nhất chân lý với niềm tin của con người vào đối tượng, mà niềm tin là một trạng thái ý thức chủ quan, không nhất định có căn cứ khách quan. Không thể lấy niềm tin như một trạng thái ý thức làm tiêu chuẩn phân biệt đúng sai.

5. Siêu hình học

Peirce xuất phát từ chủ nghĩa kinh nghiệm và chủ nghĩa hiện tượng mà phê phán siêu hình học. Peirce cho rằng, hầu như mỗi mệnh đề của bản thể luận siêu hình học đều là lời lẽ vô nghĩa hoặc hoàn toàn sai lầm. (5, 423). Peirce công khai thừa nhận về điểm này, chủ nghĩa thực hiệu của ông nhất trí với chủ nghĩa thực chứng. Song ông lại tuyên bố ông không hoàn toàn bài xích siêu

hình học, chỉ cần siêu hình học xây dựng trên cơ sở khoa học, thì có thể bảo lưu. Peirce muốn xây dựng một hệ thống tri thức bao trùm hết thảy, kể cả siêu hình học, song ông chưa hoàn thành hệ thống này.

Trong hệ thống tri thức của mình, Peirce chưa đưa ra giải thích xác định về hàm nghĩa của siêu hình học. Nhìn chung ông chia nó thành ba nhánh: bản thể luận và vũ trụ luận (siêu hình học nói chung), siêu hình học tinh thần hoặc tôn giáo, siêu hình học vật lý (thảo luận về thời gian, không gian, qui luật tự nhiên, tính chất của vật chất). Peirce coi các vấn đề sau là vấn đề siêu hình học điển hình: có truyền thống cá nhân thật sự hay không? Giải thích như thế nào mối quan hệ tính quy định thời gian và không gian, tính chất giống nhau và khác nhau của tình cảm? Các tính chất của cảm giác thể hiện thực tại bên ngoài như thế nào? Không gian và thời gian có liên tục hay không? Ý thức và tinh thần là gì? v.v.. Peirce cho rằng, nếu sử dụng phương pháp khoa học, các vấn đề trên đều có thể giải quyết. Cho đến nay, siêu hình học sờ dĩ làm cho người ta chưa hài lòng, không phải do khó khăn của bản thân vấn đề siêu hình học, mà là do nó bị các nhà thần học và những người chịu ảnh hưởng của họ chi phối, chưa được những người có tinh thần khoa học đi nghiên cứu. Cho nên vấn đề không phải là thủ tiêu siêu hình học, mà là dùng phương pháp khoa học để cải biến siêu hình học.

Rốt cuộc thì cải biến siêu hình học như thế nào? Peirce trả lời không nhất quán. Nhìn chung, Peirce nhấn mạnh phải lấy logic (bản thân Peirce có đóng góp quan trọng về quan hệ logic) làm cơ sở của siêu hình học (4, 187 và 1, 625). Peirce liên kết phạm trù cơ bản của bản thể luận với phạm trù logic, lấy cái sau thuyết minh cái trước.

Nhưng đồng thời, Peirce lại nhấn mạnh, siêu hình học phải dựa trên cơ sở quan sát và thực nghiệm. “Siêu hình học, dù là siêu hình học kém cỏi, thực ra cũng lấy việc quan sát làm cơ sở, bất kể có ý thức được điểm này hay không. Điều này sờ dĩ chưa được thừa nhận phổ biến, chỉ là vì cơ sở của nó là một số hiện tượng, chúng thấm vào kinh nghiệm của mỗi cá nhân, nên thông thường chưa làm cho người ta để ý đến” (6, 2). Chính là xuất phát từ quan điểm đó, Peirce từ hiện tượng học hoặc hiển tượng học (phaneroscopy, hàm nghĩa cơ bản tương tự như hiện tượng học của Husserl sau này) rút ra phạm trù bản thể luận cơ bản. Biện pháp là tìm kiếm nhân tố hình thức không thể lặp lại trong mọi kinh nghiệm. Các nhân tố ấy là phạm trù bản thể luận, tức thực tại thật sự. Peirce từ đó tuyên bố “siêu hình học là khoa học về thực tại” (5, 21).

Hai cách giải đáp trên của Peirce về xây dựng siêu hình học như thế nào rõ ràng chứa đựng mâu thuẫn. Nhưng ông cố điều hòa. Khi ông khẳng định siêu hình học phải được xây dựng trên cơ sở quan sát kinh nghiệm, thì cái quan sát kinh nghiệm ấy là do hiện tượng học và khoa học quy phạm tiến hành. Theo Peirce, hiện tượng học là một phương pháp khảo sát kinh nghiệm, nó được đúc rút từ kinh nghiệm đặc trưng chung nhất, mang tính tất yếu tuyệt đối, nó là phương pháp đạt tới phạm trù phổ biến. Một số phạm trù này cũng có thể thu được thông qua trình tự logic. Cho nên hai cái chi là trọng điểm khác nhau, còn kết luận thì giống nhau. Quan điểm quan sát kinh nghiệm chú trọng phương diện “vật chất” của tư duy siêu hình học, còn quan điểm logic thì chú trọng phương diện “hình thức”. Do Peirce không hiểu phép biện chứng từ kinh nghiệm riêng rút ra kết luận chung, nên ông không thể thống nhất hai cái đó với nhau. Giải thích của ông về phạm trù logic thường thiên về chủ nghĩa hình thức, còn giải thích kinh nghiệm thì chung quy là chủ nghĩa hiện tượng. Peirce không thể giải thích phạm trù logic làm thế nào từ quan sát kinh nghiệm riêng rút ra kết luận chung. Điều này khiến Peirce không thể xây dựng một hệ thống siêu hình học nhất quán.

Cuối cùng Peirce xây dựng hệ thống siêu hình học trên cơ sở logic quan hệ và quan sát kinh nghiệm như thế nào? Đây là vấn đề bản thân Peirce cũng không trả lời rõ. Peirce miêu tả kết cấu của vũ trụ thành một loại kết luận cấu quan hệ logic, rồi từ quan hệ logic đó ông đưa ra học thuyết bản thể luận siêu hình học của mình. Peirce viết: “Mỗi điểm trong mỗi loại lý luận logic đều không ngừng xuất hiện ba loại quan niệm... Chúng là những khái niệm rất rộng nên không xác định. Tôi gọi chúng là khái niệm số một, số hai và số ba. Khái niệm số một là khái niệm không dựa vào bất cứ vật nào khác. Khái niệm số hai là khái niệm tồn tại tương đối so với vật khác, nghĩa là phát sinh phản tác dụng đối với vật khác. Khái niệm số ba là khái niệm trung gian, khái niệm số một và số hai mượn nó để phát sinh quan hệ với nhau. (6, 32). Ba loại khái niệm này là 3 phạm trù cơ bản của siêu hình học Peirce, cũng là ba hình thái cơ bản của thực tại mà ông khẳng định.

Khái niệm (phạm trù) số một chỉ tính chất của sự vật, như màu sắc, độ cứng, trọng lượng... và các tính chất thể hiện trong hiện tượng kinh nghiệm, cũng bao gồm tính chất cảm thụ tinh thần của con người, như yêu ghét, vui buồn. Peirce khẳng định một số tính chất đó là tồn tại tiềm ẩn (tính khả năng, cơ hội, tính tự phát), tất phải dựa vào một sự vật cụ thể mới trở thành tồn tại cụ thể hiện thực. Nhưng tồn tại tiềm ẩn cũng là tồn tại, dùng phương pháp của hiện tượng học có thể tách chúng ra, do đó cũng có ý nghĩa tồn tại độc lập.

Chẳng hạn, ta có thể nghĩ rằng nỗi buồn là một loại tình cảm, không liên quan đến chủ thể hoặc khách thể. Peirce đem khái niệm của tâm lý học chuyển hóa thành khái niệm của siêu hình học.

Khái niệm số hai của siêu hình học là khái niệm về tồn tại của sự vật hoặc sự kiện cụ thể (ví dụ quả cam, cái bàn, một người). Peirce cho rằng, chúng có ý nghĩa tồn tại độc lập, hoặc nói là sự tồn tại của chúng có tính hiện thực; hình thái tồn tại của chúng nhìn chung “đối lập với sự vật khác” (4, 457), chúng có thể phát sinh tác dụng qua lại và phản tác dụng với sự vật khác. Do chúng bao gồm quan hệ tác dụng và phản tác dụng, nên gọi chúng là khái niệm (phạm trù) quan hệ.

Khái niệm số ba của siêu hình học là phạm trù trung gian. Tác dụng trung gian của ký hiệu giữa đối tượng và giải thích là nguyên hình logic của nó. Về mặt bản thể luận mà nói, khái niệm số ba điều tiết số một (tính chất) và số hai (sự vật hoặc tác dụng và phản tác dụng). Nó dẫn vào tính liên tục, tính quy tắc và tính phổ biến, sử dụng hình thức qui luật khác nhau về loại hình và mức độ. Có thể là qui luật tính chất, có thể là qui luật sự thực, một số qui luật bắt nguồn từ thói quen hành vi. Do đó, khái niệm (phạm trù) số ba cũng có thể gọi là phạm trù thói quen. Nhưng là “thói quen” theo nghĩa rộng. Mọi sự vật đều có khuynh hướng có thói quen, bất kể là người hay vật. Qui luật là kết quả của thói quen lâu dài. Peirce giải thích về khái niệm số ba khá mơ hồ. Ở đây vừa có tư tưởng giá trị rút ra từ việc tổng kết qui luật khoa học, vừa có quan điểm của chủ nghĩa hiện tượng (thuộc chủ nghĩa thực chứng) coi qui luật là giả thiết, ước định; vừa có yếu tố thực tại luận của chủ nghĩa duy tâm khách quan. Peirce có lúc giải thích qui luật như là quan niệm trong triết học Hegel, có lúc còn kết hợp quan điểm của mình với tiên nghiệm luận của Kant và Hume, thể hiện màu sắc chủ nghĩa chiết trung đậm nét.

Các khái niệm (phạm trù) số một, số hai, số ba kể trên là khuôn khổ cơ bản để Peirce xây dựng hệ thống tri thức của ông, thậm chí cho sự tồn tại của toàn bộ thế giới. Peirce đưa mọi phạm trù khoa học vào trong đó. Trong việc sử dụng phương pháp hiện tượng học lý giải bản thể luận, ba phạm trù ấy là tính chất, sự thực và qui luật; trong tâm lý học là tác dụng, phản tác dụng và niềm tin của cơ quan cảm giác; trong sinh lý học là sự hưng phấn của tế bào, sự truyền xung động thần kinh, thói quen; trong sinh vật học là thay đổi ngẫu nhiên, khả năng di truyền, loại trừ đặc điểm không thích ứng; trong vật lý học là tính không xác định, qui luật thống kê...

Phương pháp của Peirce xuất phát từ phạm trù logic số một, số hai, số ba xây dựng hệ thống siêu hình học, có điểm giống như công thức trong triết học

Hegel về bề ngoài, nhưng về tính chất thì khác nhau. Ở đây tính ngẫu nhiên hoặc cơ hội (số một), tồn tại (số hai), tính qui luật (số ba) là cùng tồn tại. Rõ ràng không có phép biện chứng chuyển hóa mâu thuẫn của Hegel. Phạm trù logic được xây dựng bằng phương pháp hiện tượng học đặt ở vị trí thứ nhất, khởi điểm của nó là ý thức không có nội dung. Peirce chính từ thứ ý thức không có nội dung này mà suy ra mọi phạm trù khoa học khác và sự tồn tại của cả thế giới. Cũng chính vì thế, khi nói đến vũ trụ, Peirce cho rằng, dù về mặt thực tại hay về mặt logic, khởi điểm của vũ trụ đều là hư vô, số không.

Cái gọi là thuyết ngẫu nhiên, thuyết liên tục và thuyết tình yêu do Peirce đề xướng là bộ phận quan trọng của hệ thống siêu hình học Peirce. Trong triết học Peirce, nói trạng thái nguyên thủy của vũ trụ là trạng thái hư vô tuyệt đối, hay nói nó là trạng thái ngẫu nhiên thuần túy, không có tính quyết định, thì cũng vậy. Bởi vì trong trạng thái đó, không có phân biệt sự vật, không có thói quen, không có qui luật, hết thảy đều là sự thống trị của tính ngẫu nhiên (cơ hội). Tính ngẫu nhiên cũng là tính tự phát, tự do và sáng tạo. Cùng với sự tiến hóa của vũ trụ, số lượng trường hợp ngẫu nhiên sẽ giảm đi, nhưng sẽ không mất hẳn. Do đó, tính ngẫu nhiên không phải là trạng thái tồn tại cục bộ của vũ trụ, mà tồn tại trong suốt quá trình phát triển của vũ trụ. Tình huống không có tính ngẫu nhiên và tính tự phát, mà hoàn toàn do qui luật chi phối, trên ý nghĩa nhất định mà nói, là một thứ trừu tượng, một giới hạn lý tưởng. Peirce gọi quan điểm này là thuyết ngẫu nhiên.

Thuyết ngẫu nhiên của Peirce có liên quan tới việc nghiên cứu qui luật thống kê của ông. Peirce tuyệt đối hóa qui luật thống kê chỉ có tính ngẫu nhiên, không có tính tất yếu, tiến tới phủ nhận mọi tính tất yếu. Thuyết ngẫu nhiên của Peirce đối lập với mọi học thuyết thừa nhận tính tất yếu, nhất là chủ nghĩa duy vật. Peirce cũng tự giác dùng nó để chống chủ nghĩa duy vật. Peirce nói: “Tính tất yếu và chủ nghĩa duy vật kẻ vai bên nhau vô cùng thân mật” (6, 36). Chỉ cần lật đổ quyết định luận, tức thuyết tất yếu, thì sẽ lật đổ chủ nghĩa duy vật.

Nhưng Peirce chưa coi tính ngẫu nhiên là tính tùy ý hoặc tính gián đoạn tuyệt đối trong thế giới hôn nhân. Peirce chịu ảnh hưởng của thuyết tiến hóa lưu hành từ thế kỷ 19 trở đi, khẳng định vũ trụ ở trong quá trình tiến hóa, mà sự tiến hóa thì lấy tính liên tục của tồn tại làm tiền đề. Peirce không lạ gì thuyết tập hợp của Kanthor, mà thuyết tập hợp này gắn liền với vấn đề tính liên tục. Do sự gợi ý của Kanthor, Peirce dựa trên việc nghiên cứu số học, cố xây dựng lý luận của mình về cơ số và số thứ tự, đưa ông đến chỗ nghiên cứu và luận chứng khái niệm tính liên tục. Peirce khẳng định không gian, thời gian và mọi

thứ trên thế giới đều có tính liên tục, từ đó coi khái niệm tính liên tục là một trong những khái niệm chính của triết học, đồng thời gọi lý luận của mình về nó là thuyết liên tục (Synechism). Peirce viết: “Thuyết liên tục là một khuynh hướng triết học, nó nhấn mạnh tầm quan trọng đặc biệt của khái niệm tính liên tục trong triết học, nhất là nhấn mạnh tính tất yếu của giả thiết về tính liên tục” (6, 169). Khái niệm tính liên tục khác với tính ngẫu nhiên tuyệt đối. Peirce lấy khái niệm tính liên tục làm chình thể của mỗi bộ phận tương đồng, đồng thời cho rằng nó nhất trí với khái niệm qui luật, với phạm trù ba khái niệm (số một, số hai, số ba) của mình. Peirce cho rằng, “tính liên tục chẳng qua là tính chất chung của qui luật quan hệ hoàn bị” (6, 172). Nhưng tính liên tục đồng nghĩa với tính chất chung, qui luật này lại không có tính tất yếu, mà chỉ có tính ngẫu nhiên. Cho nên Peirce tuyên bố “Thuyết liên tục không phải là học thuyết siêu hình học cuối cùng và tuyệt đối, nó là một nguyên tắc điều tiết logic” (6, 173).

Peirce khẳng định tính liên tục trong quá trình phát triển của sự vật, thế giới, điều này vốn không có gì sai. Bởi lẽ cả thế giới và sự phát triển của mọi sự vật trên thế giới đều có tính liên tục. Vấn đề là Peirce tách biệt tính liên tục và tính gián đoạn, không thấy quan hệ thống nhất đối lập giữa hai cái đó. Ngoài ra, Peirce dùng khái niệm tính liên tục để xóa nhòa sự khác biệt giữa vật chất với tinh thần, coi tính liên tục là đặc trưng của tinh thần; đồng thời, từ chỗ khẳng định vật chất cũng có tính liên tục, mà quy kết vật chất cũng là tinh thần. Peirce thừa nhận thuyết liên tục tất nhiên dẫn đến chỗ “cho rằng, vật chất chẳng qua là tinh thần bị đặc thù hóa và chết cứng cục bộ theo chủ nghĩa duy tâm kiểu Schelling” (6, 102), thừa nhận thuyết vũ trụ của ông là một thứ “lý luận theo chủ nghĩa duy tâm khách quan” (6, 25).

Thuyết tình yêu (Agapism) cũng là một nhân tố quan trọng trong thuyết vũ trụ của Peirce. Ông khẳng định vũ trụ ở trong quá trình tiến hóa, mà “tiến hóa chính là để đạt tới một mục đích xác định” (3, 124), tức là nguyên nhân cuối cùng. Tư tưởng này khiến Peirce khẳng định ý nghĩa của quan niệm cổ xưa về tình yêu trong thuyết vũ trụ. Mục đích cuối cùng là sản sinh sức hấp dẫn, mà phản ứng trước sức hấp dẫn đó là tình yêu hoặc sự cảm động. Peirce lấy quan hệ sức hấp dẫn và tình yêu làm qui luật tinh thần có tác dụng đối với sự tiến hóa của cả vũ trụ, lấy quá trình tiến hóa của thế giới làm một quá trình tinh thần chi phối tình cảm, tình yêu. Mặc dù Peirce nhiều lần không tán thành việc kết hợp triết học với tôn giáo, song quan điểm trên của ông xét đến cùng tất nhiên dẫn tới Thượng đế, coi Thượng đế là nguyên nhân cuối cùng của tình yêu.

Peirce tuyên bố hệ thống siêu hình học về vũ trụ của ông là thứ triết học tiến hóa thật sự. Việc nghiên cứu số học và logic của Peirce, lý luận nghiên cứu hoài nghi - niềm tin, chủ nghĩa hành động, thuyết liên tục và thuyết tình yêu của ông đều thúc đẩy ông xây dựng một loại thuyết vũ trụ tiến hóa. Thuyết này bao hàm một số nhân tố khoa học, song khuynh hướng cơ bản của nó là chủ nghĩa duy tâm siêu hình, cuối cùng dẫn đến thần học tôn giáo.

Tóm lại, siêu hình học và toàn bộ triết học của Peirce là một hệ thống phức tạp và mâu thuẫn, chứa đựng các quan điểm khác nhau, thậm chí đối lập nhau. Các trường phái triết học hiện đại khác nhau đều có thể tìm thấy ở đây nhân tố mình cần, cũng có thể phát hiện những quan niệm trái với lý luận của mình. Chính vì thế, nhiều nhà tư tưởng của các trường phái triết học phương Tây hiện đại vừa nhiệt liệt tán dương, vừa kịch liệt phê phán Peirce. Peirce hiển nhiên là một trong những triết gia vĩ đại của phương Tây từ cuối thế kỷ 19 đến nay đã dũng cảm đột phá phương thức tư duy triết học cận đại, cố gắng mở ra con đường phát triển mới cho triết học, nhưng cũng như W. Nietzsche, ông vẫn chưa thể hoàn toàn thoát khỏi giới hạn của truyền thống siêu hình học cận đại.

§3. W. James và việc hệ thống hóa chủ nghĩa thực dụng

1. Hoạt động sinh thời của W. James

William James (1842-1910) sinh ở New York trong một gia đình mộ đạo. Thoạt đầu James học ở New York, sau đó từ 1855-1860 học ở London, Paris, Geneva. Hồi ở châu Âu, James hết sức say mê khoa học tự nhiên và nghệ thuật, đặc biệt là hội họa, từng quyết tâm trở thành một họa sĩ, sau phát hiện mình không có tương lai phát triển về mặt này, nên chuyên tâm nghiên cứu khoa học tự nhiên. Năm 1861, vào học khoa hóa Trường đại học Havard, sau chuyển sang khoa giải phẫu so sánh và sinh lý học. Năm 1863, chuyển sang Trường đại học Y. Năm 1867-1868, sang châu Âu, bắt đầu có hứng thú với triết học, muốn kết hợp việc nghiên cứu sinh lý học, tâm lý học và y học với triết học. Năm 1868, James tiếp tục học y học ở Trường đại học Havard, năm 1869 nhận học vị tiến sĩ Y học. Năm 1872, James được mời làm giáo sư sinh lý học tại trường này, từ đó James bắt đầu giảng dạy lâu dài ở đây, về sau giảng dạy cả tâm lý

học và triết học, cho đến năm 1907 thì nghỉ hưu. Năm 1910, James sang thăm châu Âu lần cuối, trở về không lâu sau thì qua đời.

Năm 1867, James bắt đầu viết bài đăng tạp chí. Năm 1890, sau nhiều năm chuẩn bị, James xuất bản cuốn "*Nguyên lý tâm lý học*", khiến James trở nên nổi tiếng trong giới học thuật tại Mỹ và cả phương Tây. Trước tác này có ảnh hưởng quan trọng không chỉ đối với sự phát triển của tâm lý học phương Tây hiện đại, mà còn có ý nghĩa quan trọng về phương diện triết học, chứa đựng tư tưởng cơ bản của chủ nghĩa thực dụng mà James sẽ phát huy sau đó. Năm 1897, James xuất bản "*Tập luận văn về ý chí tín ngưỡng và triết học thông tục*", tập hợp một số bài giảng triết học của ông cho đến năm 1896, trong đó có những bài thể hiện quan điểm chủ nghĩa thực dụng của ông. Năm 1898, James giảng tại Callifornia vấn đề "khái niệm triết học và hiệu quả thực tế", về sau John Dewey coi ông là người "sáng lập phong trào chủ nghĩa thực dụng mới". Năm 1907, ông xuất bản cuốn "*Chủ nghĩa thực dụng - tên gọi mới của một số phương pháp tư tưởng cũ*" là trước tác tiêu biểu nhất không chỉ của James, mà còn của cả phong trào chủ nghĩa thực dụng. Năm 1909, xuất bản hai trước tác chủ yếu nữa là "*Vũ trụ đa nguyên*" và "*Ý nghĩa của chân lý*". Cuốn sau là trả lời những ý kiến người khác phê phán chủ nghĩa thực dụng của James. Hai cuốn được xuất bản sau khi James qua đời là "*Các vấn đề triết học*" (1911) và "*Tập luận văn về chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để*". Khác với trước tác của Peirce nặng về trừu tượng tư biện và khó hiểu, tác phẩm của James phần lớn ý tưởng rõ ràng, chữ nghĩa lưu loát, hơn nữa James đề cập toàn những vấn đề người Mỹ gặp trong sinh hoạt hàng ngày, nên nhiều tác phẩm của James có ảnh hưởng mạnh đến nước Mỹ đương thời, khiến James nhanh chóng trở thành một nhân vật lẫy lừng trong giới học thuật Mỹ.

Công lao chủ yếu của James trong sự phát triển chủ nghĩa thực dụng là ở chỗ ông đã phát triển nguyên tắc phương pháp luận chủ nghĩa thực dụng, mà Peirce chỉ mới trình bày một cách trừu tượng, thành một hệ thống lý luận của chủ nghĩa thực dụng, đồng thời dùng nó để phân tích các vấn đề cụ thể.

2. Tâm lý học và lý luận dòng ý thức

James có địa vị quan trọng trong nghiên cứu tâm lý học. Có thể nói, James đã đi theo con đường từ nghiên cứu tâm lý học đến triết học.

Tâm lý học của James hình thành dưới ảnh hưởng của tâm lý học các nước Đức, Pháp. Nhưng do ảnh hưởng của thuyết tiến hóa sinh vật của Darwin,

James đã giải thích hoạt động ý thức tâm lý không giống như các nhà tâm lý học trước đây. Điều đó thể hiện ở chỗ, James giải thích ý thức tâm lý của con người là một cơ năng của cơ thể sống thích nghi với môi trường, chứ không phải sự thực tâm lý do tri giác hoặc quan niệm (yếu tố kinh nghiệm) cô lập hợp thành. James được coi là người đi tiên phong của trường phái chủ nghĩa cơ năng trong tâm lý học phương Tây cận đại.

Một quan điểm trọng tâm trong lý học của James là từ hoạt động sinh học của con người mà thuyết minh hoạt động ý thức tâm lý (bao gồm cảm giác, tư tưởng, tình cảm, ý chí). James phản đối việc thần bí hóa hoạt động ý thức, cho rằng nó là cơ năng của bộ óc con người, thay đổi tùy theo sự thay đổi hoạt động của bộ óc, quan hệ giữa hai cái đó là quan hệ nhân quả. James khảo sát cụ thể các trạng thái của bộ óc quyết định trạng thái của tâm hồn như thế nào, đồng thời phản đối việc tách biệt quá trình tinh thần khỏi quá trình vật lý. Từ các cấp độ khác nhau của bản ngã (vật chất, quần thể xã hội, tinh thần, thuần túy), James tiến hành khảo sát hàm nghĩa của bản ngã, phê phán một số học thuyết bản ngã chủ trương bỏ qua cơ sở sinh lý (nhất là thuyết linh hồn), khẳng định bản ngã không tách rời hoạt động của cơ thể người. Trong nhiều trước tác về sau, James đã phát huy quan điểm cho rằng, ý thức không thể tồn tại độc lập.

Quan điểm trên của James rõ ràng khác với chủ nghĩa duy tâm cho rằng, ý thức tâm lý là cái có trước, song James không vì thế mà đi theo chủ nghĩa duy vật, mà tiếp thu chủ nghĩa thực dụng lưu hành khá rộng thời đó. Khi James nói, hoạt động tâm lý là do hoạt động vật lý quyết định, hình thái ý thức không phải coi nó như một luận đoán về bản chất của ý thức, mà chỉ như là một giả thiết; không phải sự luận bàn từ ý nghĩa thế giới quan, “siêu hình học”, mà chỉ như là một sự thực khoa học. James nói: “Tâm lý học là một môn khoa học tự nhiên thuần túy; nó tiếp thu không hề phê phán điều kiện nhất định làm tài liệu của mình, nó lùi bước trước cấu trúc siêu hình học”¹. Cũng chính vì thế, mặc dù khẳng định quá trình ý thức (tinh thần) có quan hệ đối ứng với quá trình của bộ não (thể xác), song James lại nói, khoa tâm lý học có thể tiếp thu mọi lý luận về quan hệ tinh thần - thể xác, nghĩa là nói việc nghiên cứu hoạt động ý thức tâm lý có thể dung hòa với mọi lý luận siêu hình học. Ngoài phạm vi của tâm lý học, người ta có thể đưa ra các lối giải thích quan hệ thân - tâm, kể cả theo thuyết duy linh, thuyết tiên nghiệm.

James khẳng định và nhấn mạnh tính năng động của hoạt động ý thức tâm lý (nhất là ý chí), phản đối thuyết cơ giới. Nhưng James lại đánh đồng làm một

¹ James: “*Nguyên lý tâm lý học*”, tập 1, (tiếng Anh), năm 1891, trang 137.

thuyết cơ giới với thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật, do cái trước không giải thích được tính năng động của ý thức mà phủ định cái sau. Để thuyết minh tính năng động của ý thức, James đành thừa nhận ý thức (đặc biệt ý chí) là sức mạnh ở bên ngoài cơ thể, thừa nhận bản thân tự nhiên đã có tính vật chất, lại có tính tinh thần, ngoài con người có ý chí ra, bản thân tự nhiên cũng có ý chí. Như vậy, James ngả sang phản đối nhị nguyên luận, đồng thời ở mức độ nhất định đi theo chủ nghĩa duy ý chí.

Một phương diện đáng chú ý nhất trong tâm lý học James là khi ông phản đối cái gọi là tâm lý học cấu trúc, ông đã đề xướng lý luận dòng ý thức.

Tâm lý học cấu trúc chiếm địa vị thống trị giữa thế kỷ 19 là sự kế tục truyền thống chủ nghĩa liên tưởng tâm lý từ thời Hume trở đi, với đặc điểm lớn nhất là dùng chủ nghĩa nguyên tử nghiên cứu hoạt động ý thức. Giống như vật lý học coi thế giới vật chất là tổng hòa các hạt vật chất di động trong không gian và lấy sự kết hợp các hạt tạo nên vô số vật thể, tâm lý học, họ coi thế giới tinh thần là tổng hòa “quan niệm” hoặc “tri giác” có tính nguyên tử tách bạch rõ ràng, các hiện tượng và sự kiện tâm lý là do các “quan niệm” hoặc “tri giác” có tính nguyên tử cấu thành theo luật liên tưởng. Nói cách khác, mọi trạng thái và hoạt động tâm lý đều có thể dùng phương pháp phân tích đưa trở lại các “quan niệm” hoặc “tri giác” đơn thuần nhất.

James kiên quyết phản đối quan điểm này, ông cho rằng hoạt động ý thức tâm lý học không thể phân tích thành các quan niệm đơn thuần, bất biến, mà đó là một dòng chảy trộn lẫn.

Trong tâm lý học James, dòng ý thức còn gọi là dòng tư tưởng, dòng sinh hoạt chủ quan, vì ông lấy tư tưởng làm một khái niệm tương ứng với toàn bộ ý thức (kể cả tiềm thức), mà đó cũng là toàn bộ hoạt động tâm lý của chủ thể. Khi giải thích cụ thể dòng ý thức, James đưa ra 5 đặc trưng sau.

Thứ nhất, tư tưởng là tư tưởng của cá nhân. Đối với mỗi cá nhân, tư tưởng của họ là liền một mạch; nhưng giữa các cá nhân với nhau, thì ý thức của họ là không tương thông. Tư tưởng của anh chỉ thuộc về anh, tư tưởng của tôi chỉ thuộc về tôi. Do đó, James phản đối quan điểm cho rằng, tư tưởng, ý thức có thể thoát ly con người cụ thể mà tồn tại. Phản đối như vậy là đúng. Nhưng James lại xem nhẹ ý thức của các cá nhân là sản phẩm vật chất, đều phản ánh tồn tại, mà tồn tại thì có điểm chung, tức là có thể tương thông với nhau.

Thứ hai, tư tưởng vĩnh viễn là biến đổi. Tư tưởng, ý thức của người ta không ngừng lưu động, biến đổi, dù cùng một cá nhân đối với cùng một sự vật,

vào thời gian khác nhau sẽ có cảm giác khác nhau. “Mỗi tư tưởng của ta về một sự kiện là độc nhất vô nhị”. “Khi gặp một sự kiện tái hiện, ta nhất định sẽ nghĩ đến nó theo lối mới”¹. Quan điểm của James phản đối quan điểm siêu hình học giản đơn hóa, khô cứng hóa hiện tượng ý thức tâm lý, là điểm đáng được khẳng định. Nhưng James thường chỉ nhìn thấy sự biến đổi của hoạt động ý thức tâm lý mà xóa bỏ tính ổn định tương đối của nó, coi hoạt động ý thức tâm lý như là một cái gì thần bí, không thể nắm bắt.

Thứ ba, tư tưởng là liên tục. Mỗi cá nhân chỉ cần còn sống, thì tư tưởng, ý thức sẽ luôn ở trạng thái không gián đoạn, không tách rời, vĩnh viễn liên tục. “Ý thức không phải hàm tiếp, mà là dòng chảy, hình dung ý thức tự nhiên nhất là ví nó như một dòng sông”². Cho nên phải gọi ý thức, tư tưởng là dòng ý thức, dòng tư tưởng. Người ta thường nghĩ ý thức ở trạng thái gián đoạn, chẳng qua là do sự gián đoạn của thời gian và sự gián đoạn của tính chất cùng nội dung (hai tư tưởng không có liên hệ gì với nhau về tính chất và nội dung). Kỳ thực, trong tình huống đó, ý thức vẫn liền một mạch. Nói về tính chất của ý thức, thì “sự biến đổi vào sát-na này vĩnh viễn không phải là tuyệt đối đột nhiên”³. James chia dòng tư tưởng thành hai bộ phận: thực thể và quá độ, cái trước chỉ trạng thái tĩnh của dòng ý thức, cái sau chỉ chỗ đột biến. Chính cái sau làm cho ý thức nhìn bề ngoài gián đoạn, sẽ liền một mạch. James nhấn mạnh, hoạt động ý thức của con người có tính liên tục, liền mạch, là hoàn toàn đúng. Nhưng khi đó James lại coi nhẹ tính gián đoạn của ý thức, giống như ông nhấn mạnh tính năng động lại coi nhẹ tính ổn định của nó vậy.

Thứ tư, tư tưởng cần có đối tượng không tùy thuộc vào tư tưởng. Do tư tưởng của những người khác nhau, hoặc của cùng một người vào thời gian khác nhau có cùng một đối tượng, mà James khẳng định tư tưởng tồn tại thật sự,⁴ đồng thời qua đó công khai phê phán chủ nghĩa duy tâm. Nhưng James lại nhìn đối tượng và thực tại bằng con mắt của trào lưu chủ nghĩa thực dụng và chủ nghĩa kinh nghiệm.

Thứ năm, tư tưởng có tính lựa chọn, liên quan đến lợi ích và hứng thú của mọi người. Bản thân cái thế giới đối diện với con người là một thế giới hỗn độn, không có phân biệt. Còn về đối tượng của ý thức con người, thì đó là bộ phận mà con người căn cứ vào hứng thú của mình để tách một bộ phận ra khỏi

¹ James: “*Nguyên lý tâm lý học*”, Thương vụ ấn thư quán, trang 21.

² Sách đã dẫn, trang 87.

³ Sách đã dẫn, trang 85.

⁴ Sách đã dẫn, trang 121.

các bộ phận còn lại. Do mỗi quan tâm hứng thú của mọi người khác nhau, cách nhìn khác nhau, nên về cùng một sự vật sẽ có kinh nghiệm khác nhau, trở thành đối tượng kinh nghiệm khác nhau. James đem tuyệt đối hóa tác dụng lựa chọn này của ý thức con người, đến độ cho rằng, toàn bộ nhận thức và hành động đều là sự lựa chọn của bản thân con người.

Qua sự giải thích của James về dòng ý thức, có thể thấy rằng, lý luận của ông đã vượt ra khỏi phạm vi tâm lý học nói chung, có ý nghĩa triết học rõ ràng. Qua đó đã có thể nhận ra hình dáng lý luận chủ nghĩa thực dụng mà James sẽ đề xướng sau này. Điều đáng nói là lý luận này về sau đã trở thành nguồn gốc lý luận của phương pháp dòng ý thức trong sáng tác văn nghệ.

3. Chống siêu hình học và chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để

James gọi triết học của mình là nền triết học vượt qua sự phân lập nhị nguyên duy tâm, duy vật, là một thứ nhận thức luận và phương pháp luận thoát khỏi tính phiến diện của bản thể luận triết học truyền thống. Nhưng James lại cố làm cho lập trường chống siêu hình học của mình khác với các nhà triết học chủ nghĩa thực dụng. Trên thực tế, James muốn cung cấp cho chủ nghĩa thực dụng một cơ sở siêu hình học mới.

Trong cuốn “*Nguyên lý tâm lý học*”, James đã có ý kết hợp khoa học với triết học, phản đối một số nhà triết học và nhà khoa học mượn danh nghĩa bảo vệ khoa học mà phủ định sạch trơn siêu hình học. James cho rằng, người ta chỉ nên phản đối siêu hình học tiên thiên, tức “tâm lý học lý tính trường phái học viện”. Đặc điểm của siêu hình học tiên thiên là thoát ly kinh nghiệm và khoa học, dùng khái niệm tư biện lý tính đi cấu tạo thế giới. Nó không giúp ích gì cho khoa học và đời sống thực tế của con người. Nhưng nếu siêu hình học không đối lập với khoa học, mà khái quát khoa học, nghĩa là siêu hình học hậu thiên, thì không nên phản đối. Khoa học cần mở rộng phạm vi ứng dụng lý luận của mình, làm cho nó có ý nghĩa ngày càng hoàn chỉnh và rộng lớn. Nghĩa là làm cho khoa học ngày càng tiếp cận siêu hình học, có điều trước khi trở thành siêu hình học, khoa học phải là khoa học. Mục đích của khoa học không phải là thích nghi với yêu cầu của siêu hình học, mà là thu được hiệu quả thực tế; tài liệu khoa học sẽ làm giàu cho siêu hình học, nhưng khoa học không dựa vào siêu hình học.

Nhìn chung, ở mức độ nhất định James đã thấy sai lầm của chủ nghĩa duy tâm lý tính cho rằng triết học đứng trên khoa học; nhưng James cho rằng, chủ

nghĩa duy vật cũng phạm sai lầm tương tự. Ông muốn thông qua phản đối siêu hình học để loại trừ chủ nghĩa duy vật. Ở mức độ nhất định ông đã nhận ra lập trường phiến diện chống siêu hình học của các nhà triết học chủ nghĩa thực chứng. James muốn xây dựng một thứ siêu hình học mới. Nhưng cái sau do loại trừ chủ nghĩa duy vật mà trên thực tế lại chưa vượt qua được giới hạn của trào lưu chủ nghĩa thực chứng.

Về sau James đã phát huy tư tưởng sớm mạnh nha trong trước tác thời kỳ đầu của ông. Điều này thể hiện nổi bật ở chỗ James lấy chủ nghĩa thực dụng làm phương pháp luận và chân lý luận chống siêu hình học, đồng thời đề xướng cái gọi là chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để như một thứ siêu hình học mới.

Thế nào là “chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để”? James trình bày điều này trong nhiều trước tác của mình. Có 3 điểm lớn dưới đây.

Thứ nhất, chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để giống như chủ nghĩa kinh nghiệm của Hume và những người kế tục ông ta, đem toàn bộ nhận thức của triết học, khoa học và con người giới hạn trong phạm vi kinh nghiệm và hiện tượng. James nhấn mạnh, phải gạt sang một bên vấn đề đằng sau kinh nghiệm có tồn tại vật chất hoặc tinh thần hay không. Triết học chỉ nghiên cứu bản thân kinh nghiệm. Ngoài kinh nghiệm ra, còn có vật chất hoặc thực thể tinh thần hay không? vấn đề này James không trực tiếp phủ định. Nhưng ông kiên quyết cho rằng, chúng không phải là đối tượng của triết học và khoa học. Triết học và khoa học chỉ giới hạn ở kinh nghiệm, nếu nói triết học và khoa học phải nghiên cứu thực tại, thì bản thân kinh nghiệm là thực tại. Điều này có điểm khác với quan điểm ông trình bày trong “*Nguyên lý tâm lý học*”. Trong cuốn sách đó, mặc dù James thể hiện khuynh hướng chủ nghĩa hiện tượng, song cuối cùng còn thừa nhận, thậm chí nhấn mạnh rằng, ý thức tư tưởng (kinh nghiệm) là sản phẩm vật chất (bộ não người). Nhưng khi đề xuất chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để, James lại không nhấn mạnh, thậm chí cố tình coi nhẹ phương diện cơ sở vật chất của tâm lý. Điều này có nghĩa là ông chuyển hướng sang chủ nghĩa hiện tượng còn triệt để hơn, từ chủ nghĩa hiện tượng tiến thêm một bước, chuyển sang chủ nghĩa chủ quan.

Thứ hai, chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để đã khắc phục tính phiến diện của chủ nghĩa duy tâm lý tính mà Hegel làm đại biểu và chủ nghĩa kinh nghiệm mà Hume và Mill làm đại diện, đặc biệt là khắc phục hạn chế của sự phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật. Lý do chủ yếu của James là lấy quan hệ (bất kể quan hệ liên tiếp hay quan hệ phân ly) giữa các sự vật làm đối tượng, liên kết các kinh nghiệm phân tán rời rạc thành một chỉnh thể thống nhất, làm cho thế

giới đối tượng trở thành thế giới kinh nghiệm thuần túy thống nhất. Như vậy quan niệm đó đã không giống chủ nghĩa kinh nghiệm của Hume và Mill bị chỉ trích vì thiếu tính liên tục và tính thống nhất, cũng không giống chủ nghĩa tuyệt đối của Bradley phải sử dụng một nguyên tắc lý tính tiên thiên nào đấy đi xây dựng mối quan hệ và tính thống nhất giữa các sự vật. Quan trọng hơn là, do cả thế giới là một thế giới kinh nghiệm thuần túy, sự khác biệt và đối lập vật chất và tinh thần, vật lý và tâm lý, trở thành sự khác biệt và đối lập trong nội bộ kinh nghiệm, không còn có ý nghĩa bản thể luận, mà chỉ có ý nghĩa cơ năng và phương pháp luận. Giữa chúng không còn vấn đề cái nào có trước, cái nào có sau nữa. James nói: “*Tư duy và sự vật, xét về chất liệu của chúng mà nói, là tuyệt đối đồng chất. Sự đối lập giữa chúng chỉ là sự đối lập về mặt quan hệ và về mặt chức năng... Cùng một “kinh nghiệm thuần túy” (tôi gọi tài liệu ban đầu của sự vật bất kỳ như vậy)*”

Vừa có thể đại diện cho một “*sự kiện ý thức*”, vừa có thể đại diện cho một thực tại vật lý, tức là xem xét nó trong một kết cấu”¹.

Thứ ba, chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để của James gắn liền với lý luận dòng ý thức của ông. Xuất phát điểm của chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để là kinh nghiệm thuần túy hoặc kinh nghiệm trực tiếp, mà đó chính là từ đồng nghĩa của dòng ý thức, dòng tư tưởng. Bên trên đã nói về lý luận dòng ý thức, ở đây chỉ bổ sung: khi James sử dụng lý luận ấy để giải thích kinh nghiệm, thì ông làm cho chủ nghĩa kinh nghiệm có đặc trưng rõ ràng của chủ nghĩa phi lý. Kinh nghiệm, theo James, không chỉ là cảm giác mà giác quan cảm nhận được, mà còn bao gồm mọi hoạt động tâm lý, thậm chí bao gồm cả hoạt động bản năng tâm lý như tiềm thức, chúng là bất định, không thể gọi tên, hơn nữa, cái sau còn là nội dung cơ bản của kinh nghiệm. Như vậy rõ ràng không thể dùng khái niệm lý tính để thuyết minh và giải thích kinh nghiệm, chỉ có thể dựa vào sự thể nghiệm bản năng, phi lý tính. James gọi là “*chỉ có thể cảm thụ, không thể định nghĩa*”.

James không hề bài xích, thậm chí ông còn khẳng định tác dụng việc dùng khoa học lý tính và logic trong sinh hoạt hiện thực. Nhưng James cho rằng, chúng chẳng qua là cách dùng những tên gọi và ký hiệu đã được người ta sáng tạo ra để cấu thành, nên là thứ chết cứng. Chúng chỉ có giá trị làm công cụ sử dụng, không đạt tới kinh nghiệm thuần túy sống động, không có ý nghĩa thực tại. Muốn đạt được cái sau, phải dựa vào bản năng và trực giác phi lý. Khuynh hướng chủ nghĩa phi lý này trong chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để của James nhất trí với lý luận hữu quan của Bradley và Croce.

¹ James: “*Nguyên lý tâm lý học*”, Thương vụ ấn thư quán, trang 137.

4. Phương pháp và chân lý

Chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để của James là cơ sở siêu hình học cho chủ nghĩa thực dụng của ông. Nhưng James cố làm cho bản thân chủ nghĩa thực dụng không trở thành một thứ siêu hình học đặc biệt, mà thành một phương pháp tất cả những ai theo lập trường siêu hình học đều có thể tiếp nhận và sử dụng. Cho nên James nói: “Chủ nghĩa thực dụng không đại biểu cho bất cứ kết quả đặc biệt nào; nó chẳng qua là một phương pháp”; “phương pháp chủ nghĩa thực dụng chủ yếu là một phương pháp giải quyết sự tranh cãi của siêu hình học”¹. Làm thế nào sử dụng phương pháp đó giải quyết sự tranh cãi? Đó là dựa vào các lý luận có thể dẫn tới hiệu quả thực tế. Phương pháp chủ nghĩa thực dụng là phương pháp thu lấy hiệu quả thực tế. Các lý luận đối lập chỉ cần thu được hiệu quả thực tế, thì đều được coi là thật, đều có ý nghĩa chân lý. Do vậy, chủ nghĩa thực dụng vừa là một thứ phương pháp luận, vừa là một thứ chân lý luận. James nói: “Phạm vi của chủ nghĩa thực dụng là như sau: trước tiên là một phương pháp, thứ nữa là lý luận về vấn đề chân lý phát sinh như thế nào”².

Về phương pháp của chủ nghĩa thực dụng là gì, James khái quát như sau: “Phương pháp của chủ nghĩa thực dụng không phải là kết quả đặc biệt gì, chẳng qua chỉ là một thái độ xác định phương hướng. Thái độ đó không coi sự vật trước tiên nguyên tắc, phạm trù và giả định là những cái tất yếu, mà coi sự vật sau cùng, hiệu quả và những gì thu hoạch được”³.

“Thái độ xác định phương hướng” của James là chỉ rõ nên hành động như thế nào. Phương pháp của chủ nghĩa thực dụng là phương pháp hành động. “Sự vật trước tiên” là chỉ điều kiện thực tế khách quan xuất phát của hành động con người. “Nguyên tắc”, “phạm trù” là chỉ kinh nghiệm, lý luận nói chung có trước kinh nghiệm, hành động của con người, chủ yếu là chỉ khái niệm, nguyên tắc, phạm trù tiên thiên mà phái lý tính chủ nghĩa duy tâm đề cập đến, cũng bao gồm cả lý luận nhận thức thực tế khách quan mà chủ nghĩa duy vật cũng đề cập đến. Phương pháp luận của James phản đối lấy nguyên tắc, phạm trù tiên thiên làm xuất phát điểm, dĩ nhiên là hợp lý. Nhưng từ đó James lại chủ trương hành động của con người không cần căn cứ vào thực tế khách quan, không cần đến sự chỉ đạo của lý luận, nguyên tắc, phạm trù, thì rõ là phiến diện.

¹ James: “*Chủ nghĩa thực dụng*”, Thương vụ ấn thư quán, năm 1979, trang 29, 26.

² Sách đã dẫn, trang 36.

³ Sách đã dẫn, trang 31.

Phương pháp của James loại trừ thực tế khách quan, không xác định lý luận, nguyên tắc, có thể dẫn đến lẫn lộn phải trái, trắng đen, sa vào chủ nghĩa chiết trung và ngụy biện. Chỉ cần nó dẫn đến hiệu quả thực tế là có thể lấy nó làm kim chỉ nam cho hành động. Chính James đã lợi dụng phương pháp này để thủ tiêu ranh giới nguyên tắc giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, tư duy khoa học và tín ngưỡng tôn giáo, chân lý và sai lầm, sự thực và hoang đường, lấy chúng làm phương pháp thu về “hiệu quả thực tế”. Người ta có thể vì một mục đích này mà lợi dụng khoa học, vì một mục đích khác mà lợi dụng tôn giáo, vì mục đích này nhấn mạnh sự thực, vì mục đích khác tạo ra sự bịa đặt. “Sự thực nếu đúng là hay, thì hãy cho chúng ta thật nhiều sự thực! Nguyên tắc nếu là hay, thì hãy cho chúng ta thật nhiều nguyên tắc! Từ góc độ này mà xét, thế giới hiển nhiên là một; từ góc độ khác mà xét, thế giới hiển nhiên là nhiều. Vừa là một, vừa là nhiều, vậy thì chúng ta hãy áp dụng nhất nguyên luận của đa nguyên!”¹

Từ đó James chứng minh, dưới sự chi đạo của phương pháp chủ nghĩa thực dụng, có thể xóa bỏ mọi mâu thuẫn và đối lập. Ngược lại, những người theo các thứ lý luận đối lập hoặc có lập trường quan điểm đối lập nhau, đều có thể tìm được tiếng nói chung trong phương pháp chủ nghĩa thực dụng. Trong cuốn “*Chủ nghĩa thực dụng*”, James thích thú kể lại lối ví von của nhà thực dụng chủ nghĩa Italia G.Papinni ví chủ nghĩa thực dụng như là hành lang chung: “Giữa các thứ lý luận của chúng ta, chủ nghĩa thực dụng giống như cái hành lang trong khách sạn, rất nhiều cửa phòng đều mở ra. Ở phòng này ta thấy một người đang viết trước tác vô thần luận, ở phòng bên cạnh ta thấy một người đang quỳ mà cầu nguyện thần linh; ở phòng thứ ba ta thấy một nhà hóa học đang khảo sát đặc tính vật lý; ở phòng thứ tư, có người đang suy tư về hệ thống chủ nghĩa duy tâm siêu hình học; ở phòng thứ năm là một người đang chứng minh tính không thể có của siêu hình học. Nhưng hành lang kia là lối đi chung của mọi người; nếu họ muốn tìm lối ra vào các phòng, thì họ không thể không đi theo cái hành lang đó”².

Quan điểm này của James thể hiện tinh thần mở cửa, bao dung của người Mỹ đối với tất cả những gì hữu dụng, có lợi; còn về mặt phương pháp luận thì rõ ràng nó có màu sắc điều hòa, chiết trung, xu thời và ngụy biện.

Thuyết chân lý của James tương ứng với phương pháp luận nói trên, khuynh hướng tư tưởng cơ bản nhìn chung nhất trí với Peirce. Nhưng góc độ lý

¹ James: “*Chủ nghĩa thực dụng*”, Thương vụ ấn thư quán, năm 1979, trang 10.

² Sách đã dẫn, trang 30.

luận của hai người lại khác nhau. Peirce chú trọng lấy hiệu quả thực tế để xác định ý nghĩa của khái niệm; James thì chú trọng tác dụng của hiệu quả thực tế đối với một cá nhân cụ thể. Quan điểm thuyết chân lý của James gồm 4 điểm chính dưới đây.

Thứ nhất, chân lý chỉ có thể là thuộc tính của quan niệm và tư tưởng, chứ không thể là thuộc tính của sự vật. “Những người theo chủ nghĩa thực dụng và những không theo chủ nghĩa thực dụng tranh cãi với nhau chủ yếu về cách giải thích chân lý... Những người theo chủ nghĩa thực dụng nói chân lý chỉ giới hạn trong quan niệm... còn những người không theo chủ nghĩa thực dụng nói chân lý là chi khách thể”¹. Nếu James chỉ phản đối lấy khách thể làm chân lý, thì không thể nói James sai. Bởi lẽ không có sự vật khách quan được tư tưởng, quan niệm của con người phản ánh, thì không thể nói đến thật giả. Cái chân tướng, giả tướng của sự vật mà người ta thường nói, cũng đều chỉ cách nhìn sự vật của mọi người. Sai lầm của James là từ đó xóa nhòa cơ sở khách quan của chân lý, phù nhận chân lý là sự phản ánh chính xác của tư tưởng, quan niệm con người đối với thế giới khách quan. Tuy James cũng có lúc nói quan niệm phải phù hợp với thực tại, nhưng sự phù hợp vẫn là chỉ quan hệ trong nội bộ quan niệm, tức là bộ phận quan niệm này phù hợp bộ phận quan niệm khác, chứ không phải là thực tại khách quan. Cho nên, mọi quan niệm làm chân lý chỉ là lấy bản thân quan niệm làm căn cứ, chứ không dựa vào thực tại khách quan. James nói: “Mọi chân lý đều lấy kinh nghiệm hữu hạn làm căn cứ, mà bản thân kinh nghiệm hữu hạn là không có chỗ dựa. Trừ bản thân dòng kinh nghiệm ra, hoàn toàn không có cái gì bên cạnh bảo đảm sinh ra chân lý”².

Thứ hai, đem hợp nhất thuyết chân lý với “chủ nghĩa nhân bản”, cho rằng chân lý tồn tại tương đối với con người, với kinh nghiệm luôn biến đổi của con người, chân lý là do con người tạo ra theo nhu cầu của mình, dùng làm thước đo mức độ thỏa mãn nhu cầu của mình. “Các danh từ và hình dung từ của chúng ta đều là di sản của nhân hóa. Khi ta hệ thống hóa chúng lại để tạo nên các thứ lý luận, toàn bộ sự sắp xếp bên trong đều chịu sự chi phối của con người... Tuy nói là tồn tại một dòng thực tại có thể cảm nhận, mà nó là thật từ đầu đến cuối, song chủ yếu vẫn là cái do chúng ta sáng tạo ra”³.

Để nhấn mạnh tác dụng con người sáng tạo ra thế giới, sáng tạo ra chân lý, nhà thực dụng chủ nghĩa nước Anh, người sùng bái James là Ferdinand

¹ James: “*Ý nghĩa của chân lý*”, trong cuốn “*Chủ nghĩa thực dụng*”, trang 158.

² James: “*Chủ nghĩa thực dụng*”, trang 133.

³ Sách đã dẫn, trang 130.

Schiller đã tha thiết đề nghị đổi tên chủ nghĩa thực dụng thành chủ nghĩa nhân bản. Đối với chủ nghĩa nhân bản của Ferdinand Schiller thì James chẳng những tán đồng, mà còn công khai biểu thị thái độ bênh vực. Chủ nghĩa nhân bản không sai. Mọi chân lý đúng là chỉ tồn tại tương đối với con người. Tách rời thực tại của con người thì chẳng thể nói gì đến thật giả. Cái sai của họ là đi tuyệt đối hóa, phiến diện hóa tác dụng năng động của người nắm được chân lý, đến mức quy kết toàn bộ thực tại và chân lý đều là sáng tạo chủ quan của con người.

Thứ ba, chân lý là quan niệm hiệu quả thực tế để xác định niềm tin của mọi người, quan niệm hữu dụng về việc thỏa mãn nhu cầu, nguyện vọng, là quan niệm có thể giúp con người thu được thành công. Hiệu quả, hữu dụng, thành công là tiêu chuẩn cơ bản của chân lý. James thậm chí có khi đồng nhất chân lý với quan niệm hữu dụng. James nói, một quan niệm “là hữu dụng, bởi vì nó đúng, hoặc nó đúng, bởi vì nó hữu dụng”¹. Chân lý là hữu dụng, hữu dụng là chân lý, đó là quan điểm cơ bản của thuyết chân lý James. Sai lầm của James là ở chỗ phủ định tính khách quan của chân lý, lấy hiệu quả, hữu dụng làm tiêu chuẩn duy nhất của chân lý.

Song cũng cần thấy rằng, James không đơn giản đồng nhất chân lý với hữu dụng. Khi nói chân lý là hữu dụng, James nói rằng, đó là do đối tượng của tư tưởng (quan niệm) được dùng làm chân lý hữu dụng với con người. “Giá trị cơ bản của quan niệm đúng là do đối tượng của quan niệm có tầm quan trọng với thực tế của chúng ta đề ra”². Có điều James cũng nói rằng, không phải hễ quan niệm phù hợp đối tượng thì là chân lý, chỉ khi nào đối tượng hữu dụng với con người, thì quan niệm mới là chân lý. Do đó, suy cho cùng, không phải James lấy phù hợp đối tượng, mà là lấy có hữu dụng với con người hay không làm tiêu chuẩn chân lý.

Khi nói đến tác dụng của chân lý, James cho rằng, cần có sự kiểm nghiệm và chứng thực bằng thực tiễn. Nhưng sự kiểm nghiệm và chứng thực mà James nói thường không phải là thông qua sự kiểm nghiệm của thực tiễn khách quan, xem có phản ánh đúng tính qui luật nội tại của sự vật khách quan hay không, mà chỉ là sự kiểm nghiệm xem quan niệm có tạo ra hiệu quả thực tế làm cho người ta thỏa mãn hay không, có đem lại lợi ích, thành công cho người ta hay không. Một quan niệm chỉ cần đem lại lợi ích, thành công cho người ta, thì bất kể nó phản ánh thực tế khách quan như thế nào, thậm chí bất kể nó là tín

¹ James: “*Chủ nghĩa thực dụng*”, trang 105.

² Sách đã dẫn, trang 104.

ngưỡng tôn giáo, chuyện hoang đường, bịa đặt di chằng nữa, đều được coi là chân lý. Ngược lại, một quan niệm nếu không đem lại giá trị nói trên, thì sẽ bị coi là sai lầm.

Thư tư, nhấn mạnh việc coi chân lý là công cụ tiện dụng để người ta đạt được một mục đích nào đó là thuần túy tương đối, không hề có tính phổ biến và tính tuyệt đối.

Khi bàn về chân lý, James đều cố đối lập thuyết chân lý với phái lý tính. “Hãy so sánh hai quan điểm! Chủ nghĩa thực dụng kiên trì sự thực với tính cụ thể, dựa vào tác dụng trong tình huống cá biệt để quan sát chân lý. Đối với chủ nghĩa thực dụng, chân lý là những gì có giá trị xác định trong kinh nghiệm. Còn đối với chủ nghĩa lý tính, chân lý vẫn là cái trừu tượng thuần túy. Người theo chủ nghĩa trừu tượng cực đoan rất sợ tính cụ thể”. “Giả thiết vĩ đại của chủ nghĩa lý trí như sau: ý nghĩa của chân lý là một quan hệ tính ý, quan hệ tĩnh lặng. Khi anh có được quan niệm đúng về sự vật bất kỳ, thì sự việc kết thúc”¹.

Trong lịch sử triết học đúng là có những người theo chủ nghĩa lý tính tuyệt đối hóa, trừu tượng hóa chân lý. James vạch ra và phản đối điều đó là đúng. Vấn đề là khi mượn cơ phản đối quan điểm chân lý của chủ nghĩa lý tính, ông lại nhảy sang một cực đoan khác, tức là cơ bản phủ định tính ổn định tương đối, tính trừu tượng của chân lý và cho rằng, chân lý là cái người ta có thể tùy ý luận định, chẳng có tính xác định, tính ổn định gì hết. Theo James, giống như con người có thể tùy ý phân chia sự vật trong dòng ý thức, họ cũng có thể tùy ý xác định sự đúng sai của mệnh đề. Theo ông, con người căn cứ nhu cầu, hứng thú của mình mà hình thành khái niệm, phán đoán về sự vật. James cho rằng, không hề có tiêu chuẩn khách quan xác định đúng sai, thật giả. Một quan niệm bất kỳ chỉ cần phù hợp nhu cầu nhất định là phải được khẳng định. James nói: “Chủ nghĩa thực dụng không có bất cứ thành kiến nào, không có giáo điều cản trở, cũng không có tiêu chuẩn nghiêm ngặt xác định chứng cứ là gì. Nó hoàn toàn ôn hòa. Nó sẽ dung nạp mọi giả thiết, nó sẽ khảo sát mọi chứng cứ... Chủ nghĩa thực dụng sẵn sàng thừa nhận mọi cái, sẵn sàng tuân theo logic và cảm giác, cũng sẵn sàng xem xét cái thuần túy nhỏ nhất là kinh nghiệm của cá nhân. Miễn là có hiệu quả thực tế, thì chủ nghĩa thực dụng cũng sẵn sàng khảo sát cả kinh nghiệm thần bí. Chủ nghĩa thực dụng sẵn sàng thừa nhận Thượng đế trong đời sống riêng tư xấu xa của cá nhân.”² Câu này cho thấy thái độ nước đôi của James, cố vũ cho sự xu thời, du di bất định, coi lý luận khoa học phù hợp khách quan ngang với thói chủ

¹ James: “*Chủ nghĩa thực dụng*”, trang 38, 102.

² Sách đã dẫn, trang 44.

quan tùy tiện. Khi xác định và nhấn mạnh đúng tính cụ thể của chân lý, James lại tuyệt đối hóa nó, ngã sang chủ nghĩa chủ quan.

5. Đạo đức và tôn giáo

Thuyết luân lý đạo đức của James lấy tâm lý học học và nhận thức luận làm tiền đề, là ứng dụng của cái sau. James cho rằng, phần lớn tình cảm đạo đức của con người bắt nguồn từ hoạt động tâm lý thuần túy bên trong con người, cho nên nguồn gốc của quan niệm đạo đức là tâm lý học. Việc phán xét các giá trị đạo đức như thiện ác, trách nhiệm hoàn toàn tùy thuộc vào ý định của con người. Cái thiện về mặt đạo đức chẳng qua là đáp ứng nhu cầu của con người. Cái thiện về mặt đạo đức cũng giống như chân lý, là công cụ đáp ứng nhu cầu của con người. Giống như không có chân lý tuyệt đối và phổ biến, cũng không có quy tắc đạo đức tuyệt đối và phổ biến. Mỗi nguyên tắc đạo đức đều đặc biệt, không có tiền lệ, tồn tại tương đối với con người trong một hoàn cảnh đặc biệt.

Quan điểm tôn giáo của James liên quan trực tiếp với quan điểm đạo đức. James cho rằng, quan niệm tôn giáo là thông qua ý thức đạo đức mà đạt tới. Ý thức tôn giáo hình thái ý thức không nằm ngoài ý thức đạo đức và chế ước ý thức đạo đức; ngược lại, nó phải căn cứ yêu cầu của đạo đức mà hình thành. Cho nên, cũng giống như đạo đức, tôn giáo cũng cần lấy việc đáp ứng nhu cầu của con người, giúp con người thành công, làm mục đích.

Trong trước tác "*Kinh nghiệm tôn giáo*", James giải thích tiền đề và giá trị của tôn giáo. James có khi dùng qui luật và nguyên tắc khoa học (chủ yếu là tâm lý học) để giải thích hiện tượng tôn giáo. Ông cho rằng, các loại tôn giáo đều là đột nhiên tràn ra từ tiềm thức của bản thân chủ thể. Sự thay đổi tín ngưỡng là biến đổi mạnh của tâm linh xoay quanh một trung tâm chú ý nào đó. Do vậy, James đã phản đối chủ nghĩa duy vật dùng nguyên nhân vật chất (bao gồm thân thể con người) giải thích tôn giáo, đi đến phủ định tôn giáo, cũng phản đối thuyết độc đoán lý tính mượn một sự khải thị thần bí giải thích tôn giáo; James đã phản đối phủ định tín ngưỡng tôn giáo, cũng phản đối tín ngưỡng tôn giáo mù quáng. James cho rằng, mọi quan niệm tôn giáo, giống như chân lý và nguyên tắc đạo đức, đều bắt nguồn từ nhu cầu tình cảm của mọi người, tức là đáp ứng một nhu cầu nào đó, đồng thời lấy đó làm thước đo thỏa mãn nhu cầu.

Về Thượng đế là đối tượng chủ yếu của tín ngưỡng tôn giáo, James cho rằng, nên tin vào sự tồn tại của Thượng đế. Ông nhiều lần thừa nhận sự tồn tại

của sức mạnh tinh thần siêu nhân, song không đồng ý với hữu thần luận truyền thống coi Thượng đế là sức mạnh tinh thần tuyệt đối, vô hạn. Chỉ riêng việc James thừa nhận trên thế gian có tội ác và đau khổ, cũng đủ chứng tỏ Thượng đế là thứ ý thức siêu nhân hữu hạn. Thượng đế không thể đưa người ta tới một tương lai đáng hi vọng. Giá trị và ý nghĩa của Thượng đế chỉ là những gì đã thực hiện, chứ không thể sáng tạo ra cái mới. James nói: “Mặc dù có Thượng đế, nhưng công việc của Thượng đế đã hoàn thành, hơn nữa, cái vũ trụ của Thượng đế đã bị phá hủy rồi, thì Thượng đế phòng còn giá trị gì nữa?”¹

Theo quan điểm của James, Thượng đế phải là một sức mạnh đưa người ta tới một tương lai đáng hi vọng, có khả năng cứu vớt chúng ta. Thượng đế cứu vớt chúng ta không phải là điều tất yếu, cũng không phải là không thể, mà là khả thể. Thượng đế không quyết định thế giới sẽ trở nên tốt hơn, cũng không quyết định thế giới sẽ trở nên xấu hơn. Nếu người ta hợp sức với Thượng đế, làm cho thế giới trở nên tốt hơn, thì thế giới sẽ trở nên tốt hơn. Nói cách khác, Thượng đế không phải là người quyết định, mà chỉ là một sức mạnh đáng hi vọng, một sức mạnh cổ vũ. “Có hay không có Thượng đế”, tức là “có hay không có hi vọng”. “Ý nghĩa của câu “Có Thượng đế” không phải là chỉ có Thượng đế thật sự dưới bất cứ hình thức nào, mà chỉ là như thế sẽ làm cho người ta cảm thấy dễ chịu, yên tâm”². Do đó, theo James, Thượng đế không phải là chủ tạo vật, hoặc một sức mạnh tinh thần tuyệt đối, mà là cái làm cho người ta hi vọng, trông cậy, là chỗ dựa tinh thần. Thượng đế không tồn tại thật sự, mà chỉ là một giả thiết hữu dụng. Giống như mọi giả thiết làm quan niệm chân lý, giả thiết quan niệm Thượng đế cũng cần được kiểm nghiệm bằng việc có đem lại hiệu quả thực tế (hi vọng, cổ vũ) cho con người hay không.

§4. J. Dewey và sự phát triển của chủ nghĩa thực dụng

1. Hoạt động sinh thời của John Dewey

John Dewey (1859-1952) không chỉ là người phổ biến chủ nghĩa thực dụng lớn nhất ở Mỹ, mà còn là chính khách, nhà xã hội học và giáo dục học nổi

¹ James: “*Chủ nghĩa thực dụng*”, trang 52.

² Sách đã dẫn, trang 158.

tiếng. Dewey xuất thân trong một gia đình bán tạp hóa ở thành phố Burlington, bang Vermont. Năm 1875, vào học Trường đại học Burlington, sau khi tốt nghiệp năm 1879, lần lượt dạy học ở trường trung học tại thành phố và nông thôn. Lúc này Dewey đọc rất nhiều trước tác triết học, chịu ảnh hưởng sâu sắc của tạp chí “*Triết học tư biện*” theo trường phái Saint Louis Mỹ. Được cổ vũ bởi luận văn triết học “*Giả định siêu hình học chủ nghĩa duy vật*” đăng trên tạp chí này, Dewey quyết định theo đuổi sự nghiệp triết học. Năm 1882, Dewey trở thành nghiên cứu sinh triết học của Trường đại học John Hopkins, nghe các bài giảng logic của Peirce, hai năm sau bảo vệ luận văn “*Tâm lý học của Kant*” và nhận học vị tiến sĩ.

Năm 1884, Dewey dạy triết học tại Trường đại học Michigan, và dạy 10 năm ở đó. Thời gian này, quan điểm triết học của Dewey về cơ bản gần với chủ nghĩa Hegel mới. Dewey say mê nghiên cứu tâm lý học kết hợp với nghiên cứu triết học. Chính điều này đã khiến Dewey đi vào con đường chủ nghĩa thực dụng. Cuốn “*Nguyên lý tâm lý học*” của James có ảnh hưởng rất mạnh tới Dewey. Việc nghiên cứu tâm lý học lại thúc đẩy Dewey nghiên cứu giáo dục học. Ông cho rằng, cần lấy thực nghiệm giáo dục làm nội dung quan trọng của việc vận dụng triết học vào đời sống thực tế.

Năm 1894, Dewey được mời tới Trường đại học Chicago và từ đó làm Trường khoa triết học ở đó (10 năm). Tại đây, năm 1896, Dewey sáng lập Trường thực nghiệm nổi tiếng, trường này từ bỏ giáo học pháp truyền thống, không coi trọng lý thuyết, mà chú trọng tiếp xúc đời sống thực tế, không chú trọng truyền thụ kiến thức lý luận, mà chú trọng rèn luyện kỹ năng. Hai khẩu hiệu “*Giáo dục là đời sống, chứ không phải chuẩn bị cho đời sống*” và “*Vừa làm vừa học*” mà Dewey đưa ra sau đó là khái quát phương pháp dạy học của ông.

Thời kỳ ở Trường đại học Chicago, Dewey đã là nhân vật được giới tư tưởng Mỹ chú ý. Ông tập hợp quanh mình một số người cùng chí hướng (bao gồm cả ở Trường đại học Michigan), hình thành nên trường phái Chicago của chủ nghĩa thực dụng Mỹ. Họ soạn chung cuốn sách “*Nghiên cứu lý luận logic*” (1903), Dewey gọi nó là “*Tuyên ngôn số một*” của chủ nghĩa công cụ. Đây là tiêu chí chứng tỏ Dewey đã từ bỏ chủ nghĩa Hegel mới, chuyển sang chủ nghĩa thực dụng.

Từ năm 1905, Dewey dạy học tại Trường đại học Columbus, đến năm 1929, ông nghỉ hưu. Hoạt động sau đó của ông lấy nơi đây làm trung tâm. Đây là thời kỳ chủ nghĩa thực dụng của Dewey hưng thịnh nhất. Từ 1919, Dewey

bắt đầu ra nước ngoài giảng dạy. Trước phong trào “Ngũ Tứ” ít lâu, Dewey từng sang giảng ở Bắc Kinh, Thượng Hải, Nam Kinh, Quảng Châu.

Dewey xuất bản hơn 30 tác phẩm về các lĩnh vực triết học, luân lý, giáo dục, tâm lý học, logic, văn hóa nghệ thuật, chính trị xã hội. Trước tác chủ yếu có “*Luân lý học*” (1908, 1932 có sửa đổi), “*Chúng ta tư duy như thế nào*” (1910), “*Tập luận văn logic thực nghiệm*” (1910), “*Cải biến triết học*”, “*Kinh nghiệm và tự nhiên*” (1925), “*Theo đuổi tính xác định*” (1929), “*Logic: lý luận nghiên cứu*” (1938), “*Vấn đề con người*” (1946), “*Nhận thức và cái đã biết*” (1949).

2. Chủ nghĩa tự nhiên kinh nghiệm

Dewey lấy cải tạo triết học trước đây làm nhiệm vụ, nội dung chủ yếu là vượt qua sự đối lập duy tâm duy vật, trong đó có sự đối lập nhị nguyên trong triết học dĩ vãng, xây dựng nền triết học mới lấy đời sống, hành động, thực tiễn của con người làm hạt nhân. Do vậy, Dewey kế thừa đường lối cơ bản chống siêu hình học của triết học phương Tây hiện đại trước ông, đồng thời dưới ảnh hưởng của chủ nghĩa thực tại và chủ nghĩa tự nhiên đương thời ở Mỹ mà đề xướng chủ nghĩa tự nhiên kinh nghiệm.

Dewey cho rằng, một đặc điểm của triết học truyền thống khi giải thích kinh nghiệm là lấy kinh nghiệm làm tri thức, nghĩa là một thứ nhận thức của chủ thể về đối tượng. Điều này có nghĩa lấy kinh nghiệm làm tồn tại tinh thần khác với các bộ phận còn lại của giới tự nhiên, tức là tách biệt chủ thể nhận thức với đối tượng được nhận thức. Tách biệt kinh nghiệm với tự nhiên, tinh thần với vật chất, quy về hai lĩnh vực khác nhau. Đó là thứ “*nhị nguyên luận*”, sự đối lập duy tâm với duy vật chính là xuất phát từ thứ nhị nguyên luận này, làm cho vấn đề cơ bản của triết học “*biến thành ý đồ điều chỉnh hoặc phối hợp hai lĩnh vực tồn tại tách biệt*”. Khi giải quyết vấn đề này, chủ nghĩa duy vật chỉ thừa nhận sự tồn tại của vật chất, phủ nhận sự tồn tại của kinh nghiệm, tinh thần; chủ nghĩa duy tâm thì chỉ thừa nhận sự tồn tại của kinh nghiệm và tinh thần, phủ nhận sự tồn tại của tự nhiên, vật chất. Cả hai cùng nhất trí coi quan hệ vật chất với tinh thần, tự nhiên với kinh nghiệm là quan hệ đối lập nhị nguyên.

Ý đồ của chủ nghĩa tự nhiên kinh nghiệm chính là khắc phục sự đối lập nhị nguyên ấy. Nó không lấy kinh nghiệm làm tri thức hay là sự phản ánh (nhận thức) của chủ thể đối với khách thể, cũng không lấy kinh nghiệm làm tồn

tại tinh thần (ý thức) độc lập, mà làm tác dụng tương hỗ giữa chủ thể và đối tượng, tức giữa cơ thể với môi trường.

Dewey chịu ảnh hưởng thuyết tiến hóa của Darwin, cho rằng cơ thể con người phải có phản ứng thích nghi với môi trường để sinh tồn. Tác dụng tương hỗ giữa con người với môi trường chính là kinh nghiệm. Tác dụng tương hỗ đó là một thứ “tác dụng thông suốt” đôi bên, thể hiện là một quá trình chủ động và bị động. Kinh nghiệm chính là quá trình “tác dụng thông suốt” đó. Điều này có nghĩa là kinh nghiệm làm cho chủ thể và đối tượng, cơ thể và môi trường, kinh nghiệm và tự nhiên trở thành một chỉnh thể gắn liền với nhau, không thể tách biệt, hoặc nói là giữa chúng đã xác lập tính liên tục. Kinh nghiệm không phải là cái ở bên ngoài tự nhiên, mà là cái phát sinh trong tự nhiên. “Kinh nghiệm không phải là tấm màn ngăn cách con người với tự nhiên, nó là một con đường không ngừng đi sâu vào trong lòng tự nhiên”¹. Dewey coi việc khẳng định tính liên tục giữa kinh nghiệm và tự nhiên (chủ thể và đối tượng, tinh thần và vật chất, cảm tính và lý tính) là một nguyên tắc cơ bản của triết học.

Xét từ góc độ nhận thức luận, kinh nghiệm và tự nhiên, chủ thể và đối tượng đúng là cùng dựa vào nhau mà tồn tại, đúng là có quan hệ không thể tách biệt. Luận điểm nói trên của Dewey rõ ràng có chỗ hợp lý. Nhưng quan hệ đó cần lấy việc khẳng định sự tồn tại khách quan của tự nhiên, của bản thân thế giới bên ngoài làm tiền đề, mà luận điểm của Dewey về mặt này rất dễ gây hiểu lầm.

Theo một ý nghĩa nhất định, Dewey không hoàn toàn phủ định tiền đề đó. Ông không hề quy kết thế giới, bản thân giới tự nhiên đều là kinh nghiệm. Dewey thừa nhận ngoài kinh nghiệm của con người còn có “tồn tại vô tri” (brute existence), cái sau chính là chỉ sự tồn tại của bản thân giới tự nhiên, tức thế giới tự tại, chúng “tuyệt nhiên không phải do tư duy hoặc tinh thần sản sinh”².

Dewey tuy nhấn mạnh tính liên tục của kinh nghiệm và tự nhiên, song lại thừa nhận bản thân tự nhiên hoàn toàn không phải là kinh nghiệm. Dewey thậm chí còn thừa nhận tác dụng tương hỗ giữa cơ thể và môi trường.

Giữa chủ thể và đối tượng, người thể nghiệm và sự vật được thể nghiệm, hoặc nói là giữa kinh nghiệm và tự nhiên, tồn tại “tính liên tục”. Đây chính là quan điểm cơ bản của chủ nghĩa tự nhiên kinh nghiệm Dewey, cũng chính là

¹ Dewey: “*Kinh nghiệm và tự nhiên*”, Thương vụ ấn thư quán, trang 46.

² Sách đã dẫn, trang 4.

quan điểm hết sức phổ biến của các nhà triết học phương Tây hiện đại dưới danh nghĩa khác nhau, bằng phương thức khác nhau, biểu thị ý đồ vượt qua sự đối lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật. Trong nghiên cứu khoa học và sinh hoạt hàng ngày, sự vật mà người ta tiếp xúc đã không phải là vật tự tại, mà là sự vật được thể nghiệm hoặc nói là sự vật đối tượng hóa, mà sự tồn tại và ý nghĩa của nó đúng là không thể tách biệt khỏi chủ thể. Bởi vậy, không nên đơn giản chỉ trích điểm này là duy tâm chủ nghĩa.

Nhưng cũng như nhiều nhà triết học phương Tây hiện đại, Dewey thường tuyệt đối quan điểm này, đến mức phủ định ý nghĩa của vấn đề nói rằng giới tự nhiên, thế giới vật chất tồn tại khách quan, không lệ thuộc vào ý thức con người. Khi bài xích “nhị nguyên luận”, Dewey cũng kiên quyết bài xích của triết học dĩ vãng nói về tồn tại khách quan của bản chất. Dewey nói: “Vật chất không phải là nguyên nhân hay nguồn gốc của sự việc hoặc quá trình; không phải là vị vua tuyệt đối; không phải là nguyên lý giải thích; không phải là thực chất ở bên dưới hoặc ở đằng sau sự biến đổi... Danh từ vật chất là chỉ một đặc tính hoạt động, chứ không chỉ một thực thể”. Để tránh sử dụng lầm khái niệm vật chất và tinh thần mà sa vào chủ nghĩa duy vật hoặc chủ nghĩa duy tâm, sa vào “nhị nguyên luận”, Dewey chủ trương không sử dụng các danh từ có thể làm cho người ta cảm nhận ý nghĩa thực thể, như “vật chất”, “tinh thần”; mà thay vào đó sử dụng các tính từ và trạng từ hữu quan chỉ có ý nghĩa cơ năng. Dewey nói: “Nếu trong vài chục năm cấm sử dụng các danh từ như “tâm hồn”, “vật chất”, “ý thức”, chỉ sử dụng các tính từ và trạng từ hữu quan, thì ta sẽ phát hiện rất nhiều vấn đề của chúng ta sẽ trở nên đơn giản hẳn đi”¹. Cách nói trên của Dewey chứng tỏ ông loại trừ vấn đề giới tự nhiên, thế giới vật chất có tồn tại khách quan hay không ra khỏi phạm vi nghiên cứu triết học.

Chủ nghĩa tự nhiên kinh nghiệm của Dewey trên ý nghĩa nhất định là sự kế thừa và phát triển chủ nghĩa kinh nghiệm triết đề của William James. Chủ nghĩa kinh nghiệm truyền thống nhìn chung lấy tri giác cảm tính làm nội dung chủ yếu của kinh nghiệm. William James mở rộng phạm vi của kinh nghiệm, thông qua thuyết dòng ý thức trong tâm lý học của mình, cố xây dựng một thế giới kinh nghiệm thuần túy bao gồm ý chí, tình cảm và thể nghiệm bản năng của con người. Dewey tiếp thu quan điểm cơ bản của William James, tiến thêm một bước miêu tả nội dung của khái niệm kinh nghiệm cụ thể hơn, đồng thời dùng tác dụng tương hỗ giữa chủ thể và đối tượng, cơ thể và môi trường thay cho dòng ý thức của William James, nhấn mạnh kinh nghiệm chỉ là một quá trình hoạt động, chứ không phải là tinh thần.

¹ Dewey: “*Kinh nghiệm và tự nhiên*”, Thương vụ ấn thư quán, trang 61, 63.

Trong cuốn “*Kinh nghiệm và tự nhiên*”, Dewey miêu tả khái niệm kinh nghiệm như sau: “Kinh nghiệm, theo William James, là một danh từ có hai tầng ý nghĩa. Giống như các từ ngữ cùng loại về đời sống và lịch sử, nó không chỉ bao quát chuyện người ta làm gì, gặp cái gì, theo đuổi cái gì, yêu thích cái gì, tin tưởng và kiên trì cái gì, mà còn bao quát việc người ta hoạt động như thế nào, người ta khao khát và hưởng thụ ra sao, phương thức người ta nhìn nhận và tưởng tượng như thế nào - tóm lại, là quá trình có thể trải nghiệm. Kinh nghiệm hay “trải nghiệm” là chỉ mảnh đất khai hoang, hạt giống gieo xuống, thành quả gặt hái cùng những biến đổi đêm ngày, xuân thu, hạn hán và lũ lụt, nóng và lạnh v.v. là những cái người ta quan sát, lo sợ, mong chờ; nó cũng chỉ người gieo trồng và gặt hái, làm việc hoặc hưởng thụ, hi vọng, lo sợ, thất vọng hoặc hân hoan cổ vũ. Sở dĩ nó có hai tầng ý nghĩa là vì trong sự thống nhất cơ bản của nó, nó không thừa nhận có bất cứ sự phân biệt nào giữa động tác với tài liệu, chủ quan với khách quan hệ, song cho rằng, một chỉnh thể không thể phân tích sẽ bao gồm cả hai phương diện đó”¹.

“Hai tầng ý nghĩa” của khái niệm kinh nghiệm, một là sự vật được trải nghiệm, hai là quá trình có thể trải nghiệm. Sự vật được trải nghiệm bao gồm những cái người ta làm, theo đuổi, yêu thích, tin tưởng; tức những gì người ta quy định, lo sợ, hi vọng, điều này vượt xa ra ngoài phạm vi khái niệm nhận thức luận của triết học truyền thống. Dewey nhấn mạnh, nếu chỉ coi kinh nghiệm là một thứ nhận thức, thì đó là sai lầm rất lớn. Bởi vì trong tác dụng tương hỗ giữa cơ thể và môi trường, giữa con người và tự nhiên (tức là trong kinh nghiệm) còn có cái quan trọng hơn nhận thức. Người ta hoàn toàn không phải trước tiên nhận thức sự vật, mà phải có sự vật và có hứng thú hay đau khổ đã. Nghĩa là tình cảm, ý chí của con người còn quan trọng hơn kinh nghiệm. Quan điểm của Dewey về kinh nghiệm giống như quan điểm của James, có khuynh hướng chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa duy ý chí rõ rệt.

Quá trình có thể trải nghiệm trước hết là chỉ quá trình của tình cảm và ý chí, như hy vọng, lợi hãi, thất vọng, vui thích, tin tưởng. Dewey muốn dùng tác dụng tương hỗ giữa cơ thể và môi trường trong thuyết tiến hóa sinh vật để giải thích quá trình đó, nên quan điểm của ông về kinh nghiệm có một số đặc điểm sinh vật học. Nhưng Dewey chỉ chú trọng bản thân tác dụng tương hỗ, còn vấn đề tồn tại khách quan của cơ thể và môi trường thì bị ông gạt ra khỏi phạm vi thảo luận. Trong triết học của Dewey, quan điểm về quá trình, hoạt động có ý nghĩa quyết định. Mọi sự vật đều do quá trình, hoạt động sản sinh, vì quá trình,

¹ Dewey: “*Kinh nghiệm và tự nhiên*”, Thương vụ ấn thư quán, trang 10.

hoạt động mà tồn tại. Cho nên có khi người ta gọi triết học Dewey là triết học quá trình.

Tóm lại, chủ nghĩa tự nhiên kinh nghiệm của Dewey là hình thức điển hình của một nhà triết học phương Tây hiện đại dưới danh nghĩa chủ nghĩa kinh nghiệm mới, vượt qua siêu hình học truyền thống. Nó có một số điểm hợp lý, không nên đơn giản quy chụp cho nó là chủ nghĩa duy tâm. Nhưng đúng là nó có khuynh hướng coi nhẹ sự tồn tại khách quan của giới tự nhiên, của thế giới vật chất, suy cho cùng, nó tất nhiên dễ dẫn đến chủ nghĩa duy tâm. Bản thân Dewey cũng thừa nhận chủ nghĩa thực dụng của ông “xét về mặt kinh nghiệm, là chủ nghĩa duy tâm”¹.

3. Thực tiễn và phương pháp

Chủ nghĩa tự nhiên kinh nghiệm của Dewey nhấn mạnh kinh nghiệm không phải là tri thức hoặc sự vật tĩnh, mà là tác dụng tương hỗ giữa cơ thể và môi trường, cái sau chính là hoạt động, đời sống, thực tiễn. Do vậy, Dewey gọi triết học của mình là triết học đời sống, triết học hành động, triết học thực tiễn.

Đời sống, hành động, thực tiễn theo Dewey đều là chi hành vi của con người như một sinh vật hữu cơ thích nghi với môi trường. Cuối đời, Dewey thậm chí chủ trương bỏ danh từ “thực tiễn” có thể có nhiều lối giải thích khác nhau, để thay bằng “hành vi”. Môi trường kích thích cơ thể, cơ thể có phản ứng thích nghi với môi trường, đó là hành vi. “Kích thích - phản ứng” vừa là hàm nghĩa cơ bản của kinh nghiệm, cũng hàm nghĩa cơ bản của hành vi, tức đời sống, hành động, thực tiễn.

Dewey cũng thường nói đến, thậm chí nhấn mạnh tính xã hội của sự tồn tại con người, nhưng về tính xã hội của con người, ông không đưa ra cách giải thích khoa học, mà thường coi đó là thuộc tính sinh vật học. Dewey giới hạn ở cấp độ sự thích nghi của sinh vật với môi trường để xem xét hành vi và thực tiễn, đến độ quy toàn bộ nhận thức và thực tiễn là phản ứng của cơ thể trước kích thích của môi trường, tức hành vi. Ví dụ, ông cho rằng, bản thân cảm giác không phải là nhận thức về thế giới, mà chỉ là một loại kích thích của môi trường đối với con người. Tuy nhấn mạnh tư duy của con người có tác dụng làm “trí tuệ sáng tạo”, song vẫn coi nó là phản ứng trước kích thích của môi trường. “Tư duy là công cụ dùng để kiểm soát môi trường, là một sự kiểm soát

¹ Dewey: “Sự phục hồi tất yếu của triết học”, (tiếng Anh), trang 29, trong cuốn “Trí tuệ sáng tạo”.

được hoàn thành thông qua hành động”. “Tư duy là phản ứng trước kích thích đặc biệt”¹.

Cách giải thích của Dewey theo lối sinh vật học về nhận thức và thực tiễn của con người rất giống quan điểm tâm lý học hành vi của nhà tâm lý học Mỹ J. Watson. Dewey thừa nhận lý luận của mình là một thứ “lý luận của chủ nghĩa hành vi về tư duy và nhận thức”².

Dewey chú ý phân biệt hành vi (thực tiễn) của con người với hành vi của động vật. Khi gặp kích thích của môi trường, động vật sẽ có phản ứng thích nghi, nhưng đó đều chỉ là phản ứng của bản năng. Còn con người là sinh vật cao cấp, có “trí tuệ sáng tạo”, nên trước khi phản ứng đã suy xét, suy luận, nên khả năng thích nghi với môi trường vượt qua giới hạn phản ứng của động vật. Con người có tình cảm và ý chí, biết căn cứ vào ý muốn của mình, vận dụng biện pháp suy xét, suy luận, định ra cho mình kế hoạch và phương án hành động để đạt tới mục đích. Dewey nhấn mạnh rằng, đối với môi trường, con người đừng nên thụ động, hãy chủ động buộc môi trường đáp ứng nhu cầu của mình.

Khi nói về sự khác nhau giữa quan điểm kinh nghiệm của mình với quan điểm kinh nghiệm truyền thống, Dewey cho rằng, cái sau coi kinh nghiệm là thứ chết cứng, chỉ đơn thuần ghi nhận những sự kiện đã xảy ra, không thấy tính năng động của kinh nghiệm. Còn ông thì chú trọng tính liên tục của kinh nghiệm, coi kinh nghiệm là hoạt động, trải nghiệm, kinh nghiệm không chỉ ghi nhận những sự kiện đã xảy ra trong quá khứ, mà quan trọng hơn là từ quá khứ dẫn tới tương lai. Trên một ý nghĩa nhất định, có thể nói quan điểm kinh nghiệm của Dewey cũng chính là quan điểm hành vi, quan điểm thực tiễn của ông.

Tính năng động của nhận thức và thực tiễn mà Dewey nhấn mạnh rõ ràng là có ý nghĩa tích cực. Nhưng có lúc Dewey phiến diện hóa tính năng động đó, làm cho nó tách rời cơ sở khách quan. Ví dụ, Dewey cho rằng, việc tuân theo thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật và tính năng động của hành động và thực tiễn con người là hai cái không dung hòa nhau, tựa hồ vì cái sau phải vứt bỏ cái trước. Như vậy, là khi phản đối tính trực quan tiêu cực của triết học truyền thống, Dewey lại ngã sang tính tùy tiện chủ quan.

Con người rốt cuộc làm thế nào sử dụng “trí tuệ sáng tạo” để thích nghi và cải tạo môi trường? Đây là vấn đề phương pháp luận chiếm vị trí quan trọng

¹ Dewey: “Tập luận văn logic kinh nghiệm”, trang 93.

² Sách đã dẫn, trang 331.

trong triết học Dewey. Do Dewey chú trọng tác dụng của thử nghiệm và tìm tòi, nên phương pháp luận của ông thông thường được gọi là phương pháp (lý luận) tìm tòi hoặc phương pháp thử nghiệm - tìm tòi, gần giống như lý luận “hoài nghi - niềm tin” của Pierce. Dewey tự coi quan điểm của mình là thứ “trần thuật tự do quan điểm của Pierce”¹.

Trong trước tác “*Chúng ta tư duy như thế nào*” (1910), Dewey sớm đã trình bày khá tỉ mỉ về phương pháp tìm tòi, nêu ra năm bước tư tưởng (năm giai đoạn tìm tòi). Năm bước ấy là: “1) Cảm nhận được khó khăn; 2) Định nghĩa khó khăn; 3) Giả định các biện pháp giải quyết khác nhau; 4) Vận dụng suy luận để phát huy ý nghĩa của từng giả định; 5) Tiến thêm một bước quan sát và thử nghiệm, dẫn đến khẳng định hoặc phủ định, tức là rút ra kết luận đáng tin hay không đáng tin”². Học trò của Dewey là Hồ Thích đã tóm tắt năm bước thành “Ti mi tìm kiếm sự thực, dũng cảm đề xuất giả thiết, cẩn thận cầu chứng” hoặc “Giả thiết táo bạo, cầu chứng thận trọng”. Sự khái quát của Hồ Thích nhìn chung đã nói được nguyên ý của Dewey, từng lưu truyền rộng rãi ở Trung Quốc ngày trước. Trong các trước tác về sau, Dewey còn nhiều lần luận chứng về phương pháp này, song quan điểm cơ bản không thay đổi.

Từ góc độ phương pháp luận, phương pháp tìm tòi, đặc biệt lý luận năm bước, của Dewey không có gì là bất hợp lý, ở mức độ nhất định đã thể hiện trình tự phát hiện khoa học, thậm chí có thể nói đã khái quát một cách khách quan các phương pháp được người ta sử dụng trong thí nghiệm khoa học. Khi trình bày phương pháp tìm tòi, ông còn phê phán lý luận xuất phát từ khái niệm của triết học lý tính từ thời Platon trở đi, nhất là thuyết tiên thiên của Descartes và Kant; bên cạnh đó ông còn phê phán tính hẹp hòi của triết học chủ nghĩa kinh nghiệm, trong đó có James, nhấn mạnh phải xuất phát từ sự thực, lại cần coi trọng tác dụng tư duy suy lý. Đó đều là các nhân tố tích cực. Đương nhiên, phương pháp tìm tòi của Dewey chưa hoàn bị. Mọi sự tìm tòi theo ông đều tiến hành trong phạm vi kinh nghiệm, mà về kinh nghiệm thì ông lại giải thích theo khuynh hướng chủ nghĩa duy tâm.

4. Chủ nghĩa công cụ

Nói theo nghĩa rộng, chủ nghĩa công cụ là tên gọi khác của chủ nghĩa thực dụng Dewey, nói theo nghĩa hẹp, thì đó là lý luận về nhận thức và chân lý.

¹ Dewey: “*Logic: lý luận tìm tòi*”, (tiếng Anh), năm 1938, trang 14.

² Dewey: “*Chúng ta tư duy như thế nào*” (tiếng Anh), năm 1910, trang 72.

Quan điểm cơ bản của nó cho rằng tư tưởng, quan niệm, lý luận là công cụ hành động của con người, tiêu chuẩn tính chân lý của nó là ở chỗ nó có thể đưa hành động của người ta đạt được thành công hay không.

Dewey phản đối quan điểm của triết học lý tính cho rằng chân lý là khái niệm lý tính tiên thiên hoặc thuộc tính của quan niệm tuyệt đối; nhưng đồng thời ông cũng phản đối thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật. Dewey cho rằng, mọi tư tưởng, khái niệm không thể tồn tại độc lập, cũng không thể là sự mô tả thực tại khách quan, chỉ có thể là giả thiết ứng dụng, mà giả thiết là do con người đề xuất căn cứ ý muốn của mình, giống như công cụ được sử dụng là do người ta cảm như thế nào tiện lợi thì thiết kế như vậy. Do đó, Dewey cho rằng, tư tưởng, khái niệm, lý luận chẳng qua là công cụ được người ta thiết kế nhằm đạt mục đích dự kiến. Nếu chúng hữu dụng trong việc đó, có thể giúp người ta thành công, thì sẽ là chân lý, nếu không thì sẽ là sai lầm. Dewey nói: “Nếu quan niệm, ý nghĩa, khái niệm, học thuyết và hệ thống là công cụ chủ động cải tạo một môi trường nào đó, hoặc loại trừ một khó khăn, lo lắng riêng nào đó, thì hiệu quả và giá trị của chúng ta tùy thuộc vào việc chúng có đem lại thành công hay không, nếu có, thì chúng là đáng tin cậy, kiện toàn, hữu hiệu, là tốt, là thật”¹. Lại nói: “Công cụ không phân biệt thật giả, bởi vì thật giả đều không phải là đặc tính của phán đoán. Công cụ thường là hữu hiệu hoặc vô hiệu, thích đáng hay không thích đáng, kinh tế hay lãng phí”².

Dewey còn đề xuất, khái niệm, phạm trù, phán đoán chẳng qua là do hàng loạt thao tác tạo nên, tác dụng của các thao tác ấy giúp người ta lựa chọn điều kiện có lợi. Tư tưởng này của Dewey hầu như hoàn toàn nhất trí với James.

Nhưng Dewey cố làm cho hình thái thể hiện chủ nghĩa công cụ có tính chất khách quan và tự nhiên. Dewey tuyên bố, khi ông coi khái niệm, lý luận khoa học là công cụ hành động, thì ông đã giả định trước sự tồn tại của vũ trụ, hoàn toàn không cô xúy sáng tạo chủ quan tùy tiện. Hồ Thích chỉ ra quan điểm này của Dewey: “Nếu công cụ là cái có tác dụng cải biến, thì nó không thể tạo ra, cũng không thể tiêu diệt sự tồn tại của cái được nó cải biến. Nếu tâm hồn là công cụ, hơn nữa có tác dụng trong cái thế giới không ngừng biến động, thì nó không thể là cái tạo ra thế giới đó”³.

Để phân biệt với chủ nghĩa duy tâm chủ quan, Dewey nhấn mạnh nhiều lần rằng, chủ nghĩa công cụ của ông không chủ trương quy khái niệm, lý luận

¹ Dewey: “*Cải tạo triết học*”, trang 84.

² Dewey: “*Logic: lý luận tìm tòi*”, trang 287.

³ Hồ Thích: “*Siêu hình học chủ nghĩa thực dụng*”, chương I.

khoa học chỉ là sự hữu dụng hoặc hữu hiệu đối với cá nhân, mà phải có tính phổ biến và được công chúng thừa nhận. Trong cuốn “*Sự phát triển của chủ nghĩa thực dụng Mỹ*”, Dewey nói rằng, người ta thường coi chủ nghĩa thực dụng tức là “làm cho tư tưởng và hoạt động hợp lý tuân theo lợi ích hoặc đạt tới một số mỗi lợi riêng”, như thế là hiểu lầm. Theo Dewey, thì “chủ nghĩa thực dụng quyết không phải tán dương thứ hành động được coi là đặc điểm của lối sống Mỹ”, ông cũng “không đồng ý coi bản thân hành động là mục đích, coi mục đích là một số phương diện quá nhỏ hẹp, quá thực tế của đời sống Mỹ”¹.

Các ý kiến của Dewey chứng tỏ chủ nghĩa công cụ của ông khác với chủ nghĩa duy tâm chủ quan và một số quan niệm dung tục. Song Dewey vẫn coi quan niệm và hành động thỏa mãn yêu cầu là tiêu chuẩn chân lý, coi việc đáp ứng nguyện vọng và mục đích của mọi người là tiêu chuẩn chân lý, tuy ông có đòi thỏa mãn yêu cầu của cá nhân thành thỏa mãn yêu cầu của “mọi người”, của “công chúng”; song không hề khẳng định quan niệm, khái niệm khoa học có hàm nghĩa phản ánh thực tại khách quan. Điều này khiến ông trong vấn đề chân lý cuối cùng lại sa vào chủ nghĩa chủ quan.

Cũng như James, do phủ định tính khách quan của chân lý mà Dewey phủ định luôn cả tính tuyệt đối của chân lý, đồng thời ở mức độ nhất định ngã sang chủ nghĩa tương đối. Về sai lầm của siêu hình học truyền thống cho rằng khái niệm chân lý là vĩnh hằng bất biến, Dewey phê phán và nhấn mạnh tính tương đối của chân lý. Đó là điểm tích cực. Nhưng Dewey lại đem tuyệt đối hóa tính tương đối ấy. Dewey nói: “Mỗi một mệnh đề chân lý hữu quan, phân tích đến cùng, thực ra đều là giả thiết và tạm thời, tuy có rất nhiều mệnh đề như thế từng được chứng minh là không sai và chúng ta có lý do vận dụng chúng, tựa hồ chúng là tuyệt đối có thực. Nhưng chân lý tuyệt đối về mặt logic là một thứ lý tưởng không thể thực hiện”². Ở đây Dewey cho rằng, chân lý tuyệt đối “là một thứ lý tưởng không thể thực hiện”, thực ra là căn bản phủ định tính tuyệt đối của chân lý. Theo quan điểm của Dewey, người ta hoặc tuyên bố ghi lại mọi sự thực, nhận thức hết thảy, đạt tới chân lý cuối cùng, tuyệt đối; hoặc là phải coi mọi nhận thức, mọi chân lý đều là “tạm thời”, “giả thiết”. Nói cách khác, hoặc là tuyệt đối thuần túy, hoặc là tương đối thuần túy. Trong tương đối không có nội dung tuyệt đối, tuyệt đối cũng không cần thông qua tương đối mà thực hiện. Quan điểm này cũng chính là quan điểm chung về vấn đề chân lý của rất nhiều người theo chủ nghĩa tương đối.

¹ Dewey: “*Sự phát triển của chủ nghĩa thực dụng Mỹ*”, trang 454.

² Sách đã dẫn, trang 462.

5. Lý luận chính trị xã hội

Lý luận chính trị xã hội là bộ phận hợp thành quan trọng trong hệ thống lý luận chủ nghĩa thực dụng của Dewey. Dưới đây xin giới thiệu vắn tắt.

5.1. Cải tạo triết học xã hội

Bằng khẩu hiệu “cải tạo triết học”, Dewey yêu cầu phải cải tạo căn bản đối với lý luận chính trị xã hội trước đây, biện pháp cải tạo là vận dụng phương pháp thí nghiệm hữu hiệu trong khoa học tự nhiên vào mấy lĩnh vực này, thúc đẩy cuộc “cách mạng kiểu Copernicus thật sự” trong việc nghiên cứu mấy lĩnh vực này.

Dewey cho rằng, cái mà lý luận chính trị xã hội đề cập chẳng qua là vấn đề xã hội, cá nhân và quan hệ giữa đôi bên với nhau. Có ba cách giải quyết vấn đề trên. Một là, chủ trương cá nhân trên hết, xã hội phải phục tùng cá nhân; hai là, chủ trương xã hội trên hết, cá nhân phải phục tùng xã hội, tuân theo mục đích và lối sống do xã hội quy định; ba là, chủ trương xã hội và cá nhân là một quan hệ hữu cơ, tương hỗ; xã hội cần có sự hiệu dụng và phục tùng của cá nhân, đồng thời cũng phải phục vụ sự tồn tại của cá nhân. Theo Dewey, cách giải quyết thứ ba là khá thích hợp, có thể khắc phục tính phiến diện của quan điểm coi cá nhân trên hết và quan điểm coi xã hội trên hết. Nhưng ông cho rằng, cả ba cách đều có chung một hạn chế cơ bản: đều xuất phát từ khái niệm chung, đưa ra trước một quan niệm chung về xã hội và nhà nước, rồi mới suy ra các vấn đề xã hội riêng và cụ thể. Người ta cần được chỉ đạo, hướng dẫn trong các vấn đề riêng, cụ thể; trong khi lý luận chính trị xã hội được cấu thành từ các khái niệm chung, cho nên không thể trợ giúp hữu hiệu mọi người trong đời sống và hành động của họ.¹

Dewey thậm chí cho rằng, một số thứ lý luận còn có hại cho sự phát triển và cải tạo xã hội, bởi vì khi vận dụng ý nghĩa và tiêu chuẩn đánh giá các khái niệm chung vào tình huống riêng, cụ thể sẽ che lấp khuyết điểm của cái sau, “che lấp nhu cầu cải cách hết thảy”, “làm công cụ biện hộ cho trật tự hiện hành”². Lý luận chính trị xã hội của Hegel đã là công cụ trợ giúp lực lượng chống cách mạng Pháp, biện hộ cho nhà nước phản động Phổ; thuyết cơ thể xã hội nói rằng, cá nhân và xã hội hài hòa nhất trí, đã che giấu xung đột giữa cá nhân và xã hội, tư bản và lao động, do vậy cũng che lấp tính tất yếu cách mạng.

¹ Dewey: “Cải tạo triết học”, trang 101.

² Sách đã dẫn, trang 102.

Cần thừa nhận rằng, ở mức độ nhất định, Dewey đã nhận ra những hạn chế của lý luận chính trị xã hội truyền thống xuất phát từ khái niệm đơn thuần, những điểm ông phê phán các lý luận đó đang được khẳng định. Nhưng Dewey lại đánh đồng làm một lý luận chính trị xã hội của chủ nghĩa duy tâm truyền thống (như lý luận của Hegel) với mọi thứ lý luận chính trị xã hội khác, đến mức khi phản đối lý luận chính trị xã hội truyền thống, ông phủ định luôn mọi lý luận do khái niệm chung cấu thành, ví dụ chủ nghĩa duy vật lịch sử của chủ nghĩa Marx.

Dewey vận dụng phương pháp tìm tòi thử nghiệm vào việc nghiên cứu lịch sử xã hội như thế nào? Nói đơn giản, tức là căn cứ tình hình và nhu cầu riêng cụ thể của mọi người trong lĩnh vực chính trị và lịch sử xã hội mà định ra phương pháp riêng. Nói cách khác, điều người ta quan tâm không phải là thông qua nhận thức các hiện tượng lịch sử xã hội cụ thể để tiến tới nhận thức bản chất của lịch sử xã hội, nhận thức qui luật phát triển khách quan của lịch sử xã hội, đề xuất lý luận lịch sử xã hội nói chung và có ý nghĩa phổ biến, mà chỉ là nghiên cứu các tình huống riêng, định ra các phương pháp riêng ứng phó với các tình huống đó.

5.2. Phát triển và tiến bộ của xã hội

Cũng chính xuất phát từ lập trường đó, Dewey phản đối nhất nguyên luận lịch sử, chủ trương đa nguyên luận lịch sử. Dewey cho rằng, đối với lịch sử xã hội, đã không thể giống như chủ nghĩa duy vật xuất phát từ tồn tại xã hội để giải thích, cũng không thể giống như chủ nghĩa duy tâm xuất phát từ tư tưởng, quan niệm tuyệt đối đi giải thích, mà đối với các hiện tượng lịch sử xã hội cụ thể khác nhau, phải đưa ra những cách giải thích cụ thể khác nhau. Các khái niệm xã hội, lịch sử, chính trị, đạo đức đều không hề có ý nghĩa chung, cố định nào hết, mà chỉ có hàm nghĩa đa dạng, có thể được người ta xuất phát từ góc độ khác nhau đưa ra lối giải thích. Ví dụ từ “xã hội”, có thể xuất phát từ quan hệ kinh tế xã hội, coi nó là một thể cộng đồng kinh tế; lại cũng có thể xuất phát từ quan niệm tư tưởng, coi nó là một thể cộng đồng tư tưởng văn hóa, đạo đức, tôn giáo, giáo dục. Sự kết hợp mọi cá nhân có tư tưởng chung, có lợi ích và mục đích chung, đều có thể gọi là “xã hội”. Tóm lại, “xã hội” không phải là nhất nguyên, mà là đa nguyên, nó là cái không định hình, biến đổi, thuận tụy tương đối, có thể giải thích tùy ý.¹ Chính vì lẽ đó, Dewey có thái độ thu gom đối với cả chủ nghĩa duy vật lịch sử lẫn chủ nghĩa duy tâm lịch sử, nghĩa là

¹ Dewey: “*Cải tạo triết học*”, trang 107.

trong trường hợp này thì tiếp thu chủ nghĩa duy vật lịch sử, trong trường hợp khác lại tiếp thu chủ nghĩa duy tâm lịch sử.

Dewey là nhà triết học phản đối bảo thủ trì trệ, đề xướng tiến bộ xã hội. Dewey cho rằng, không nên coi xã hội là một tồn tại cố định, mà phải thấy nó biến đổi và tiến bộ, nghĩa là ở trong quá trình không ngừng hướng tới tương lai. Bất cứ nơi nào có cách mạng thay đổi chế độ xã hội cũ, ông đều ủng hộ. Dewey từng ủng hộ tinh thần cải cách của phong trào Ngũ Tứ (Trung Quốc), nhưng ông đem chủ nghĩa Darwin vận dụng vào việc giải thích xã hội. Ông cho rằng tiến bộ xã hội cần tiến dần từng bước từ từ, từng chút một, không nên có bước nhảy vọt cách mạng. Phương pháp thử nghiệm tìm tòi của Dewey cũng chỉ chú trọng giải quyết vấn đề xã hội riêng, cụ thể; mà phản đối cách mạng và cải biến có tính chất căn bản, mục đích lâu dài. Điều đó khiến Dewey trong vấn đề tiến bộ xã hội, trước và sau kiên trì lập trường chủ nghĩa Darwin và chủ nghĩa cải lương. Ông nói: “Trừ phi tiến bộ là cái tạo hiện tại, nếu không nó chẳng là gì cả”. “Ngày ngày lo lắng cho bản thân mình thế là đủ, chỉ cần chúng ta có thể uốn nắn động lực của hành động, hơn nữa, cố gắng biến đấu tranh thành hòa hợp, làm cho cuộc sống đơn điệu trở nên phong phú đa dạng, làm cho cái hữu hạn biến thành cái rộng lớn, thế là đủ. Cải tiến là tiến bộ, hơn nữa là sự tiến bộ mà người ta có thể thiết tưởng và đạt tới”¹. Chính với lập trường này, năm 1919, khi sang Trung Quốc, Dewey đã nhiệt liệt ủng hộ yêu cầu tiến bộ của phong trào Ngũ Tứ, song lại kiên quyết phản đối yêu cầu cách mạng.

5.3. Dân chủ và tự do

Thuyết tự do dân chủ là bộ phận hợp thành quan trọng nhất của lý luận chính trị xã hội Dewey. Do thuyết này có ảnh hưởng mạnh mẽ, nên giới tư tưởng phương Tây gọi Dewey là “nhà triết học tự do dân chủ”.

Tư tưởng cơ bản của Dewey về dân chủ cho rằng, mỗi cá nhân đều là chủ nhân của nhà nước, xã hội, đều có quyền phát biểu ý kiến, đưa ra yêu cầu, tham gia quyết định chính sách xã hội. Dewey viết: “Khái niệm dân chủ tương phản với khái niệm chính trị quý tộc là: phải tích cực, chứ không phải tiêu cực, trung cầu ý kiến của mỗi cá nhân, làm cho bản thân mỗi cá nhân trở thành một bộ phận của quá trình chi phối xã hội, làm cho nhu cầu và nguyện vọng của mỗi cá nhân có cơ hội được ghi nhận; làm cho cá nhân có tác dụng quyết định chính sách xã hội”². Mục đích và kết quả thực hiện chế độ dân chủ là “lợi dụng khối

¹ Dewey: “*Tinh người và hành vi*”, (tiếng Anh), trang 282.

² Dewey: “*Vấn đề con người*”, (tiếng Anh), năm 1946, trang 35.

tư liệu lớn lao mà khoa học dành cho chúng ta, tạo ra một thời đại không chỉ giàu có, yên ổn về vật chất, mà còn là một thời đại bình đẳng về cơ hội văn hóa, một thời đại mỗi cá nhân có cơ hội bình đẳng phát triển đầy đủ năng lực của mình”¹.

Khái niệm tự do của Dewey phát sinh từ khái niệm dân chủ. Xã hội dân chủ là một xã hội trong đó mọi người đều có quyền tự do bình đẳng. “Quan niệm và lý tưởng dân chủ là quan niệm kết hợp bình đẳng với tự do”².

Khái niệm tự do dân chủ của Dewey hiển nhiên thuộc phạm trù giai cấp tư sản, mang đậm tính hạn chế, bởi vì trong điều kiện chủ nghĩa tư bản, không cách gì thực hiện được một nền tự do dân chủ thật sự rộng rãi. Nhưng trong số các nhà tư tưởng phương Tây, Dewey là người tương đối sáng suốt. Dewey cực lực lên án các hình thức chủ nghĩa phát xít, chủ nghĩa cực quyền, thói kỳ thị chủng tộc xâm phạm quyền con người. Để thực hiện một nền tự do dân chủ rộng rãi, Dewey chủ trương phế bỏ chế độ cha truyền con nối, thực hiện chế độ bầu cử.

Dewey cho rằng, nhà nước về bản chất là cơ quan phục vụ công chúng (mọi giai cấp, hết thảy mọi người), là cơ quan của toàn dân chủ trì công đạo, điều hòa mọi tranh chấp, do đó cũng là cơ quan bảo đảm mọi quyền tự do dân chủ. Nhưng trong quá khứ quyền lực nhà nước thường bị lạm dụng, trở thành công cụ của một thiểu số người tư lợi. Đó là vì quyền lực nhà nước cần phải thông qua sự hành xử của cá nhân, mà các cá nhân ấy lại quên mất trách nhiệm trước công chúng, biến quyền lực thành công cụ mưu lợi ích riêng cho cá nhân, gia đình, tập đoàn. Sờ dĩ họ làm được những việc đó, là vì một số người cầm quyền không phải do chế độ bầu cử đưa lên, không bị sự giám sát và trói buộc của cử tri, quên đi nhiệm vụ của họ là phải bảo vệ quyền tự do dân chủ của công chúng. Cái chức năng bảo đảm quyền tự do dân chủ của nhân dân đã bị bóp méo, quyền tự do dân chủ của nhân dân bị tước đoạt. Nếu thực hiện chế độ dân cử, thì sẽ tránh được tình trạng một số kẻ không đáng cầm quyền lên cầm quyền, mà người cầm quyền cũng biết rằng, quyền lực của mình là do nhân dân giao phó. Do vậy, họ sẽ không thể, cũng không dám dùng tư lợi thay cho công đức. Khi Dewey luận chứng chế độ quan lại do dân cử, ông còn đặc biệt chủ trương nhiệm kỳ quan lại phải ngắn, nhất định không thể làm quan suốt đời, không giao đặc quyền cho bất kỳ ai, phải thường xuyên giám sát, cách chức những người không tương xứng chức trách, cử người có tài có đức thay thế.

¹ Dewey: “*Vấn đề con người*”, (tiếng Anh), năm 1946, trang 53.

² Sách đã dẫn, trang 115.

Sự tán dương của Dewey đối với chế độ phổ thông đầu phiếu dưới chế độ tư bản chủ nghĩa đương nhiên có tính phiến diện, dưới chế độ đó hoàn toàn không thể nào thực hiện được chế độ phổ thông đầu phiếu thật sự. Giới tài phiệt giàu có và dân nghèo vĩnh viễn không có quyền bầu cử bình đẳng như nhau. Nhưng một số lý luận của Dewey phản đối các hình thức thể chế chính trị độc tài, bảo vệ quyền tự do dân chủ của nhân dân, rõ ràng là có tác dụng tích cực.

Dewey cho rằng, trong xã hội phương Tây hiện đại, quyền tự do dân chủ của nhân dân bị nhiều hạn chế. Sự áp đặt của các tập đoàn lũng đoạn, sự bạo ngược của chủ nghĩa phát xít, khủng hoảng kinh tế nghiêm trọng, các mâu thuẫn và rối loạn xã hội, chiến tranh, nhất là đại họa Chiến tranh thế giới thứ hai, đều là những thứ đe dọa nghiêm trọng, thậm chí bóp chết các quyền tự do dân chủ của quần chúng nhân dân.

Làm thế nào cứu vãn tình trạng đó? Dewey cho rằng, cần phải cải tạo quan niệm tự do dân chủ, nội dung sự cải tạo này bao gồm nhiều phương diện, chủ yếu gồm hai điểm. Thứ nhất, quyền tự do dân chủ của cá nhân phải phục tùng sự kiểm soát của xã hội. Dewey phản đối các nhà tư tưởng theo trường phái tự do ở thế kỷ 18-19 đem tuyệt đối tự do, nghĩa là đối tượng cá nhân cao hơn xã hội, không chịu bất cứ sự kiểm soát nào của xã hội. Quan điểm tự do tuyệt đối này không thể thúc đẩy người ta hòa hợp với nhau, mà chỉ tạo ra chia rẽ, xung đột, một thiểu số người đè nén đa số người, cho nên ta cần từ bỏ quan điểm đó, phải kết hợp quyền tự do cá nhân với sự kiểm soát của xã hội. Chính trên ý nghĩa đó mà Dewey và một số môn đệ của ông gọi chủ nghĩa dân chủ của ông là “chủ nghĩa tập thể dân chủ” hoặc “chủ nghĩa xã hội dân chủ”.

Thứ hai, phải kết hợp tự do dân chủ về mặt chính trị với tự do dân chủ về mặt đạo đức. Tự do chính trị đơn thuần quá nhỏ hẹp, cũng không thể bảo đảm. Điều quan trọng hơn là phải làm cho tư tưởng dân chủ thấm sâu vào bản tính của con người, làm cho dân chủ trở thành lối sống của cá nhân và xã hội. “Trừ phi tư tưởng và hành vi, thói quen dân chủ biến thành một bộ phận tổ chất của nhân dân. Nếu không, dân chủ về chính trị là không đáng dựa. Nó không thể tồn tại riêng rẽ. Nó đòi hỏi trong mọi quan hệ xã hội đều phải có phương pháp dân chủ ủng hộ nó”¹. “Suy cho cùng, vấn đề của chủ nghĩa dân chủ là vấn đề đạo đức về giá trị và sự tôn trọng cá nhân”².

¹ Dewey: “Vấn đề con người”, (tiếng Anh), năm 1946, trang 66.

² Sách đã dẫn, trang 44.

Làm thế nào để tư tưởng tự do dân chủ biến thành “một bộ phận tổ chất của nhân dân”? Làm thế nào để người ta nhận thức giá trị và sự tôn trọng cá nhân? Biện pháp cơ bản là tiến hành giáo dục đạo đức. Do vậy, giáo dục trở thành công cụ số một để thực hiện tự do dân chủ. Dewey nói: “Chủ nghĩa dân chủ và giáo dục có quan hệ qua lại, bởi vì chẳng những bản thân chủ nghĩa dân chủ là một nguyên tắc của giáo dục, mà nếu không có giáo dục theo nghĩa hẹp như chúng ta vẫn nghĩ, không có giáo dục gia đình và giáo dục nhà trường như chúng ta vẫn nghĩ, thì không thể nào duy trì, càng không thể nào phát triển chủ nghĩa dân chủ”¹.

Ý kiến của Dewey về việc cải tạo quan niệm tự do dân chủ có hạn chế lớn, không hề vạch ra nguyên nhân căn bản bóp nghẹt tự do dân chủ của nhân dân trong xã hội phương Tây - đó là chế độ xã hội áp bức và bóc lột của chủ nghĩa tư bản. Nhưng một số ý kiến mà ông nêu có tính hợp lý. Đặc biệt khi Dewey chỉ ra rằng, tự do tuyệt đối không chịu sự trói buộc của xã hội thì chẳng những không thể tồn tại, mà còn gây nên hàng loạt mâu thuẫn và xung đột. Hơn nữa, vấn đề tự do dân chủ cũng không đơn thuần chỉ là vấn đề chính trị và kinh tế, nó còn liên quan mật thiết đến văn hóa, đạo đức, giáo dục.

¹ Dewey: “Vấn đề con người”, (tiếng Anh), năm 1946, trang 36.

CHƯƠNG 8

Trào lưu chủ nghĩa thực tại của thế kỷ 20

§1. Khái luận về chủ nghĩa thực tại thế kỷ 20

1. Đặc trưng cơ bản của trào lưu chủ nghĩa thực tại

Trong triết học phương Tây hiện đại, “chủ nghĩa thực tại” là một khái niệm được sử dụng rất rộng rãi song hàm nghĩa rất mơ hồ. Các nhà triết học theo các khuynh hướng khác nhau (như chủ nghĩa thực chứng, chủ nghĩa Mach, chủ nghĩa duy ý chí, triết học đời sống, chủ nghĩa thực dụng, chủ nghĩa Thomas mới) để biểu thị triết học của mình vượt qua phạm vi chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm truyền thống, nhất trí với quan điểm chủ nghĩa thực tại chất phác, thường thích sử dụng thuật ngữ này. Mặt khác, không ít nhà khoa học tự nhiên ở các nước phương Tây, trong lĩnh vực nghiên cứu của mình, theo quan điểm chủ nghĩa duy vật, song tránh sử dụng hai chữ “duy vật”, chọn thuật ngữ chủ nghĩa thực tại. Cho nên thuật ngữ này có hàm nghĩa rất khác nhau ở các

nhà triết học khác nhau. Ngoài ra, trong triết học phương Tây hiện đại, chủ nghĩa thực tại còn là một trào lưu triết học đặc biệt, khác với các trường phái khác. Nó đại để hình thành vào cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20, trước và sau Đại chiến thế giới thứ nhất lưu hành ở các nước Âu Mỹ, nhất là ở hai nước Anh, Mỹ. Thập niên 20 thế kỷ 20, dưới khẩu hiệu phản đối chủ nghĩa duy tâm, tại một số nước Âu Mỹ, chủ nghĩa thực tại nổi bật lên trên vũ đài triết học, có ảnh hưởng mạnh đến sự phát triển của truyền thống triết học Anh, Mỹ.

Với tư cách một trào lưu triết học, chủ nghĩa thực tại có đặc điểm không giống các trường phái triết học khác. Những người theo chủ nghĩa thực tại thường tự xưng chống chủ nghĩa duy tâm, thừa nhận thế giới bên ngoài và đối tượng nhận thức của con người có tính thực tại khách quan, giống với chủ nghĩa thực tại chất phác (căn cứ thường thức mà tin vào sự tồn tại khách quan của thế giới bên ngoài). Do đó, có nhà thực tại chủ nghĩa tự xưng lý luận của mình là “triết học thường thức”. Nhưng họ cho rằng cảm giác, quan niệm cũng là tồn tại khách quan, phủ nhận chúng là sản phẩm phát triển của vật chất, phủ nhận tính thống nhất vật chất của thế giới, do đó họ phản đối thuyết vật chất và thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật. Triết học của họ do vậy gắn với ý đồ vượt qua trào lưu chủ nghĩa thực chứng đối lập tâm vật. Có điều là chủ nghĩa thực tại lại thừa nhận sự tồn tại độc lập nói chung, nên có khuynh hướng duy thực luận của chủ nghĩa Platon thời trung cổ. Đương nhiên, khi phê phán chủ nghĩa duy tâm, những người theo chủ nghĩa thực tại cho rằng đối tượng có tính tồn tại khách quan, cũng thể hiện một số nhân tố duy vật, cho nên chủ nghĩa thực tại mang tính chất chủ nghĩa chiết trung rõ ràng.

Chủ nghĩa thực tại cũng có điểm khác với chủ nghĩa phi lý và chủ nghĩa tôn giáo thần bí trong triết học phương Tây hiện đại. Nó chú trọng và lợi dụng thành tựu khoa học tự nhiên, nhất là thành tựu của số và logic học. Về mặt này, trào lưu chủ nghĩa thực tại trong triết học và khái niệm chủ nghĩa thực tại của nhà khoa học tự nhiên có điểm chung, bởi vì được một số nhà khoa học tự nhiên tán thưởng, có ảnh hưởng nhất định tới giới khoa học tự nhiên. Những người theo chủ nghĩa thực tại chủ trương cần xác định phạm vi cho khoa học, giúp khoa học tránh khỏi rút ra kết luận về các vấn đề siêu hình học; đồng thời cho rằng cần luận chứng và sử dụng rộng rãi phương pháp khoa học. Phương pháp logic do họ đề xướng đã chuẩn bị điều kiện cho sự ra đời chủ nghĩa thực chứng logic. Có điều là họ không khái quát và tổng kết chính xác các thành tựu của khoa học tự nhiên, cái họ gọi là phương pháp khoa học thường cũng không chỉ đạo hữu hiệu sự phát triển của khoa học.

2. Sự ra đời và lưu truyền của chủ nghĩa thực tại

Chủ nghĩa thực tại lưu hành chủ yếu ở các nước Đức, Áo, Mỹ và Anh, trong đó có ảnh hưởng lớn nhất tại Mỹ. Ở các nước khác nhau, nó có các hình thái biểu hiện khác nhau.

Trên lục địa châu Âu, từ cuối thế kỷ 19, nhà tâm lý học, triết học Áo là Franz Brentano (1838-1917) đã phản đối quan điểm chủ nghĩa duy tâm chủ quan, đề xướng chủ trương chủ nghĩa thực tại, cho rằng bản chất của hoạt động tinh thần (tâm lý) là phải vượt qua tự thân mà hướng tới sự vật thực tại. Về mặt tâm lý học, Brentano nhấn mạnh phải phân biệt hành động tâm lý và nội dung tâm lý, chủ trương hành động tâm lý phải hướng dẫn đối tượng nhất định; nhấn mạnh tính thực tại của đối tượng, nghĩa là đối tượng được nhận thức không dựa vào hành động của người nhận thức mà tồn tại. Từ trong triết học truyền thống, Brentano phát hiện lại lý luận “tính chủ ý” (intentionality), cho rằng mọi hoạt động tinh thần đều có “tính chủ ý”, hướng tới sự vật thực tại. “Tính chủ ý” do đó trở thành nguyên tắc lý luận của triết học hiện đại. Học trò của Brentano là A. Meinong (1853-1920) đã phát triển lý luận tính thực tại về đối tượng.

Ở nước Anh cuối thế kỷ 19, giữa lúc chủ nghĩa Hegel mới do Bradley làm đại biểu đang chiếm địa vị thống trị, thì xuất hiện chủ nghĩa thực tại của Thomas Case (1844-1925) John Cook Wilson (1849-1915). Họ thừa nhận đối tượng nhận thức tồn tại đối lập với người nhận thức. Nhưng người chính thức phản đối chủ nghĩa duy tâm, đề xướng triết học chủ nghĩa thực tại là G. E. Moore (1873-1958), Bertrand Russell (1872-1969), Alfred North Whitehead (1861-1947) và “trường phái Cambridge” của họ. Trường đại học Cambridge do đó trở thành trung tâm của trào lưu chủ nghĩa thực tại mới ở Anh. Tác phẩm “*Chỉ trích chủ nghĩa duy tâm*” năm 1903 của Moore là tiêu chí ra đời của chủ nghĩa thực tại mới ở Anh, là bước ngoặt của triết học Anh thế kỷ 20. Tác phẩm “*Nguyên lý luân lý học*” xuất hiện cùng năm của Moore đề xướng từ góc độ luân lý học chủ trương chủ nghĩa thực tại. Bertrand Russell thì từ góc độ số học và logic học đề xướng chủ trương chủ nghĩa thực tại, nhấn mạnh tính khoa học của triết học. Moore và Russell là hai nhân vật lãnh tụ của trào lưu chủ nghĩa thực tại. Bertrand Russell tuyên bố, Moore lãnh đạo phong trào chống chủ nghĩa duy vật, còn ông, Russell, thì lấy cảm giác được giải phóng tiếp bước theo sau. Họ phản đối quan điểm của Bradley coi tất cả những gì được tin tưởng chỉ là hiện tượng, chủ trương những sự vật thường được cho là thực tại thì là thực tại, không chịu ảnh hưởng của triết học hoặc thần học, thí dụ các hệ thống vật lý như mặt trời, các ngôi sao, tồn tại độc lập với tâm linh, tức là dù

người ta có nhận thức chúng hay không, chúng vẫn cứ tồn tại. Niềm tin phù hợp thường thức này được mọi người tán thưởng. Moore tự coi mình là người bảo vệ thường thức. Bertrand Russell và Moore còn phản đối thuyết vũ trụ và thuyết quan hệ nội tại nhất nguyên luận của Bradley, đưa ra thuyết vũ trụ và quan hệ bên ngoài đa nguyên luận. Russell còn đưa niềm tin kiểu Platon vào chủ nghĩa thực tại mới, cho rằng quan niệm siêu thời gian và đối tượng vật lý cũng đều tồn tại độc lập. Moore và Russell càng về sau càng ngã sang triết học phân tích, hai người đồng thời là người sáng lập triết học phân tích. Chủ nghĩa thực tại mới và triết học phân tích có điểm tương thông với nhau về phương pháp tư duy. Triết học Anh bắt đầu từ hệ thống hóa siêu hình học chuyển sang phân tích hóa, khoa học hóa.

Whitehead cũng như Russell, từ góc độ số học và logic học đề xướng chủ trương chủ nghĩa thực tại. Năm 1924, Whitehead di cư sang Mỹ, trở thành nhà triết học Mỹ. Chủ nghĩa thực tại mới của Cambridge đương thời được rất nhiều người ủng hộ, trong đó nổi tiếng nhất là Samuel Alexander (1859-1938) di cư từ Áo sang Anh. Alexander là người sáng lập hệ thống “bản thể luận” trong trào lưu triết học chủ nghĩa thực tại Anh.

Trào lưu triết học chủ nghĩa thực tại xuất hiện ở Mỹ vào đầu thế kỷ 20. Tháng 3 năm 1901, William Montague (1873-1953) viết bài “Giáo sư Royce bác bỏ chủ nghĩa thực tại” trên tạp chí “Bình luận triết học”. Tháng 10 cùng năm, Ralph Barton Perry (1876-1957) trên tạp chí “Nhất nguyên luận” viết bài “Giáo sư Royce bác bỏ chủ nghĩa thực tại và đa nguyên luận”. Hai bài báo đó đều trả lời việc giáo sư Royce công kích chủ nghĩa thực tại. Năm 1910, Perry viết bài “Bàn về tình cảnh khó khăn của trung tâm bản ngã”, là tác phẩm tiêu biểu đứng trên lập trường chủ nghĩa thực tại mới phê phán chủ nghĩa duy tâm. Mùa xuân năm 1910, sáu triết gia Mỹ trẻ tuổi quyết định trình bày và bảo vệ triết học chủ nghĩa thực tại mới, thế là tháng 7 năm đó, trên tạp chí “Phương pháp triết học, tâm lý học và khoa học” xuất hiện bài “Tuyên bố thứ nhất về cương lĩnh của sáu nhà thực tại chủ nghĩa”. Tuyên bố này lần đầu tiên sử dụng thuật ngữ chủ nghĩa thực tại mới, luận chứng một cách có hệ thống cho lý luận của chủ nghĩa thực tại mới. Sáu người ấy là: R. B. Perry và Edwin B. Holt ở Trường đại học Havard, Walter T. Marvin và Edward Gleason Spaulding ở Trường đại học Princeton; William Montague ở Trường đại học Colombo và Walter B. Pitkin. Năm 1912, sáu người lại viết chung cuốn sách “*Chủ nghĩa thực tại mới*”, lời nói đầu trong đó được viết tập thể, thể hiện quan điểm chung của họ, còn các chương sau do từng người viết, thể hiện quan điểm của từng người. Từ đó trở đi, những người theo chủ nghĩa thực tại hoạt động độc lập với

nhau, không có tác phẩm chung nữa. Chủ nghĩa thực tại mới của Mỹ có khá nhiều tác phẩm đáng chú ý là “*Khuynh hướng triết học hiện đại*” (1912) của Perry, “*Khái niệm ý thức*” (1914) của Holt, “*Chủ nghĩa lý tính mới*” (1918) của Spaulding, “*Lịch sử chủ nghĩa thực tại Mỹ*” của Montague.

Ở Mỹ còn có cái gọi là chủ nghĩa thực tại phê phán, cũng thuộc trào lưu triết học chủ nghĩa thực tại như chủ nghĩa thực tại mới. Đại biểu chủ yếu cho chủ nghĩa thực tại phê phán là bảy nhà triết học Mỹ: Durant Drake (1898-1933), Arthur O. Lovejoy (1873-1962), James Bissett Pratt (1875-1944), Arthur K. Rogers (1868-1936), Roy Wood Sellars (1880-1973), George Santayana (1863-1953), (18-19) và C. A. Strong (1862-1940). Năm 1916-1920 họ hợp tác với nhau, viết chung cuốn “*Tập luận văn chủ nghĩa thực tại phê phán*” (1920), đó là trước tác tiêu biểu nhất của chủ nghĩa thực tại phê phán.

Cần thấy rằng đầu thế kỷ 20, trào lưu chủ nghĩa thực dụng, chủ nghĩa thực tại xuất hiện ở châu Âu và Mỹ có tác dụng tích cực chống chủ nghĩa duy tâm, làm cho triết học đi vào đời sống của những người bình thường, giúp người ta thoát khỏi chủ nghĩa duy tâm tư biện trong lối nghiên cứu triết học xa rời thực tiễn, thoát ly đời sống, đem lại cảm giác mới mẻ cho mọi người. Nó đã hạ bệ hoàn toàn chủ nghĩa duy tâm kiểu Hegel. Song bản thân nó vẫn chưa thoát khỏi chủ nghĩa duy tâm. Do quan điểm nội bộ của chủ nghĩa thực tại không thống nhất, không thể phát triển thành một trường phái, nên nhanh chóng phân hóa và tan rã.

§2. Đối tượng luận của A. Meinong và chủ nghĩa thực tại bản thể luận N. Hartmann

1. Đối tượng luận của A. Meinong

A. Meinong (1853-1920) sinh ở Áo, cha là một vị tướng của đế quốc Áo - Hung. Năm 1875-1878, Meinong tại Trường đại học Vienna, là học trò của nhà triết học, nhà tâm lý học F. Brentano. Từ năm 1882, dạy ở Trường đại học Graz, năm 1889 được phong giáo sư và làm việc ở trường này đến khi qua đời. Năm 1894, Meinong xây dựng Phòng thí nghiệm tâm lý học thực nghiệm đầu tiên ở

nước Áo. Trước tác chủ yếu có: “Giả thiết luận” (1904), “Đối tượng luận” (1904), “Địa vị của đối tượng luận trong hệ thống khoa học” (1907), “Tính khả năng và tính khả thể” (1915), “Cơ sở của giá trị luận nói chung” (1923).

Về triết học, Meinong do đề xướng đối tượng luận mà nổi tiếng. Meinong cho rằng “đối tượng” chẳng những chỉ sự vật cụ thể tồn tại trong thực tế, mà cả những sự vật không có trong thực tại, như “hình vuông tròn”, “núi vàng”... Bởi vì những sự vật ấy vẫn là cái người ta có thể nghĩ tới, có thể phán đoán, ví dụ nói “hình vuông tròn không tồn tại”, “núi vàng không tồn tại”. Meinong cho rằng mỗi đối tượng đều có “đặc tính”, mà đặc tính thì tồn tại độc lập với đối tượng; có đối tượng hoàn toàn không có đặc tính mâu thuẫn với sự tồn tại của nó, gọi là “đối tượng có khả năng”, trong đó có một số có thực, một số không có thực (như “núi vàng”). Có đối tượng có đặc tính mâu thuẫn với sự tồn tại của nó (như “hình vuông tròn”), gọi là “đối tượng không có khả năng”, không thể tìm thấy chúng trong thực tế. Mọi đối tượng, bất kể đặc tính có mâu thuẫn với tồn tại của nó hay không, đều không phải do chúng ta tạo ra, cũng không dựa vào hoạt động tư duy của chúng ta. Đối tượng nhìn tổng thể vượt rất xa phạm vi hiện thực.

Căn cứ đối tượng luận, Meinong cho rằng đối tượng của phán đoán hoàn toàn không phải là một sự vật tồn tại cụ thể, mà là một sự vật khách quan. Cũng vậy, đối tượng của giả thiết cũng là khách quan, giả thiết có thể là khẳng định hoặc phủ định, nhưng không đề cập niềm tin, bởi vì bản thân giả thiết không phải là đúng hay sai. Đương nhiên đối tượng của giả thiết có thật giả. Chỉ có tham chiếu giả thiết, chúng ta mới có thể hiểu rất nhiều hiện tượng trong đời sống tinh thần.

Meinong còn cho rằng chân lý của số học và logic học cùng đối tượng luận là tiên thiên, xác định, tất yếu; chúng không biểu thị vấn đề đối tượng có tồn tại hay không. Một giả thiết có thể là tiên thiên, song không xác định, trí nhớ, nhận thức và quy nạp cần đến loại giả thiết này, bởi vì chúng có thể được chứng minh, nhưng là hậu thiên, không phải tất cả đều xác thực. Cho nên Meinong cho rằng chứng minh không bảo đảm chân lý, nhưng tương tự chân lý.

Đối tượng luận của Meinong có ảnh hưởng rất lớn đến tư tưởng triết học ban đầu của Russell, lý luận từ mô tả hình dáng của Russell là muốn giải quyết bài toán khó mà những đối tượng không có thực như “hình vuông tròn”, “núi vàng” được nêu ra trong đối tượng luận Meinong. Nói chung Meinong được coi là một người đi tiên phong của chủ nghĩa thực tại mới.

2. Chủ nghĩa thực tại bản thể luận của Hartmann

Nicola Hartmann (1882-1950) sinh ở Riga, Từ năm 1920, sau khi tốt nghiệp đại học cho đến khi qua đời (năm 1950) lần lượt giảng dạy ở một số trường đại học như Mainburg, Koln, Berlin.

Hartmann từng thụ giáo Hermann Cohen, Paul Natorp, sau lại chịu ảnh hưởng của nhà hiện tượng học Edmund Husserl và nhà luân lý học Max Scheler. Trong thời kỳ Đại chiến thế giới thứ nhất, Hartmann chuyển hướng sang chủ nghĩa thực tại. Nhưng Hartmann hấp thu một số quan điểm của hiện tượng học, thông qua việc nghiên cứu lịch sử triết học lại hấp thu phương pháp nhận thức, nên chủ nghĩa thực tại của Hartmann có hình thức riêng khác với mọi người.

Trong đời Hartmann trước tác rất nhiều, tác phẩm thời kỳ đầu “*Logic tồn tại của Platon*” (1909) thể hiện khuynh hướng chủ nghĩa Kant mới; tác phẩm viết vào thập niên 20 “*Triết học duy tâm luận Đức*” (tập 1 năm 1923, tập 2 năm 1929), thì có thái độ phủ định chủ nghĩa Kant mới. Hứng thú của Hartmann đối với Hegel không phải là hệ thống của Hegel, mà là phép biện chứng; không phải là cấu tạo và suy diễn “tồn tại” của Hegel, mà là phương pháp nghiên cứu và miêu tả tồn tại cơ bản nhất cùng mối quan hệ qua lại; không phải là tinh thần tuyệt đối của Hegel, mà là phát hiện tinh thần khách quan, tức là những sức mạnh siêu cá thể như ngôn ngữ, thói quen đạo đức, hệ thống pháp lý, bởi vì ý thức cá thể mạnh mẽ và phát triển từ đây. Năm 1925, trong cuốn “*Khái quát siêu hình học nhận thức*”, Hartmann lần đầu tiên trình bày một cách có hệ thống nhận thức luận bản thể luận của mình. Mấy tác phẩm sau đó, như “*Bàn về cơ sở của bản thể luận*” (1935), “*Tính khả năng và tính hiện thực*” (1938), “*Kết cấu của thế giới thực tại*” (1940) là những trước tác chủ yếu nhất về bản thể luận của Hartmann.

Siêu hình học nhận thức luận do Hartmann đề xướng rõ ràng không có quan điểm cơ bản nào có thể thoát ly tồn tại, nhận thức luận ắt phải dựa trên bản thể luận, vấn đề quan hệ chủ-khách thể về cơ bản có thể nói là vấn đề siêu hình học; chủ trương này đã được Heidegger trình bày từ sớm trong “*Tồn tại và thời gian*”, dự đoán bản thể luận sẽ hồi sinh trên lục địa châu Âu. Triết học của ông cũng xưng là thực tại luận của bản thể luận, nhưng ông không tán thành dùng nguyên tắc phổ biến để thuyết minh mọi tồn tại. Ông cho rằng thế giới có các nhân tố bất khả tri, có một số vấn đề không thể giải quyết, nên bản thể luận của ông không đưa ra sự thuyết minh hoàn mỹ về thực tại.

Hartmann nhấn mạnh cơ sở bản thể luận của nhận thức, ở mức độ nhất định đây là sự phản đối chủ nghĩa Kant mới thuộc trường phái Mainburg. Trường phái này cho rằng đối tượng và quá trình nhận thức đều là sáng tạo của tư duy (chủ thể), hoàn toàn không tồn tại ở bên ngoài chủ thể nhận thức. Hartmann phủ định quan điểm đó, cho rằng nếu đối tượng (khách thể) đã là sáng tạo của chủ thể nhận thức, thì nhất định sẽ được giải thích hoàn toàn hợp lý; nhưng thực tế nhân tố phi lý trong khách thể cản trở chúng ta nắm vững hoàn toàn chính thể; sự tồn tại của các nhân tố phi lý ấy chứng tỏ đối tượng tồn tại độc lập với nhận thức, chủ thể nhận thức chỉ nắm vững một phần đối tượng từ khái niệm.

Hartmann cho rằng thế giới thực tại là một kết cấu nhiều cấp độ phức tạp. Có 4 cấp độ tồn tại chính: vô cơ (vật chất), hữu cơ (sự sống), tâm linh (ý thức) và tinh thần. Tinh thần là cấp độ cao nhất. Mỗi cấp độ tồn tại đều có các nguyên lý đặc biệt mà Hartmann gọi là “phạm trù”, nhưng chữ “phạm trù” ở đây không giống như khái niệm quy tắc thông thường. Phạm trù thấp hơn có thể thâm thấu vào phạm trù cao hơn, ngược lại thì không. Cho nên cấp độ cao bắt rễ ở cấp độ thấp hơn, cái sau duy trì sự tồn tại của toàn bộ kết cấu. Nhưng cấp độ cao hơn có ý chí tự do, không hoàn toàn bị cấp độ thấp hơn quyết định. Như vậy, các phạm trù cấp độ khác nhau có quan hệ qua lại với nhau. Không có phạm trù đơn độc, chỉ có thể liên tục phạm trù thống nhất. Giữa một số phạm trù tồn tại tính qui luật, tính qui luật này có thể gọi là “nguyên lý của nguyên lý”. Hartmann tổng hợp chúng thành 4 qui luật, bản thân mỗi qui luật lại chia ra 4 khâu, là qui luật hiệu lực, qui luật phạm trù liên quán tính, qui luật phân cấp phạm trù và qui luật các phạm trù dựa vào nhau cùng tồn tại. Hartmann cho rằng tính thống nhất quan hệ tồn tại của thế giới thực tại nhất quyết không phải là sự thống nhất của tinh thần tuyệt đối hay của tạo hóa, mà là biểu thị sự thống nhất trật tự ở một vài qui luật phạm trù. Thế giới thực tại chỉ tồn tại thể thống nhất quan hệ phạm trù phức hợp, truy tìm xem đằng sau thể thống nhất ấy là cái gì (nguyên nhân căn bản, mục đích cuối cùng, như tinh thần tuyệt đối hoặc tạo hóa) thì vô nghĩa. Hartmann đặc biệt phản đối việc dùng Thượng đế giải thích sự thống nhất đó. Hartmann cho rằng căn cứ quan điểm cơ bản của bản thể luận đó, có thể giải quyết nhiều vấn đề khó.

Về vấn đề tiêu chuẩn của chân lý, Hartmann tuy cũng như Husserl cho rằng chân lý là cái tuyệt đối, nhưng lại cho rằng nó không chỉ tồn tại khi niềm tin hoặc ý kiến của người nhận thức là đúng, mà ngay cả khi là sai lầm nghiêm trọng. Mọi tiêu chuẩn chân lý chẳng qua chỉ là một tình trạng của ý thức, nên đều mang tính chủ quan. Từ đó, Hartmann rút ra kết luận: cái mà chúng ta chỉ phối hoàn toàn không phải là tiêu chuẩn chân lý tuyệt đối, mà chỉ là một số tiêu chuẩn chân lý

tương đối. Các tiêu chuẩn chân lý tương đối này có thể sử dụng phương pháp khác nhau để nắm bắt sự cùng tồn tại của từ hai thí dụ tiêu biểu trở lên. Trong khoa học tự nhiên, quá trình dựa vào nhận thức tiên nghiệm nhất trí với việc dựa vào kinh nghiệm, nếu thông qua kinh nghiệm mà chứng thực giả thuyết, thì tương tự với “phép diễn dịch giả thiết” của Kant. Trong khoa học quan niệm, đặc biệt là trong số học, quá trình này dựa vào sự phối hợp hai loại trực giác, trong đó một loại là trực giác cục bộ, tức là trực tiếp quan sát nội dung dự định, loại kia là trực giác tổng thể, tức là quan sát những quan hệ rộng nhất.

Tóm lại, theo Hartmann, sở dĩ nhận thức trở thành khả năng, trước hết là vì chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức đều tồn tại, hơn nữa, là hai bộ phận của cùng một thế giới. Thứ nữa, là vì quy tắc của quá trình chi phối thế giới thực tại sẽ tái hiện trong nội dung tư tưởng, nhưng đối tượng nhận thức lại vượt qua ý thức nhận thức, tức là thực tại khách quan.

§3. Tiến hóa luận đột biến của S. Alexander và triết học thể hữu cơ của A. Whitehead

1. Thuyết tiến hóa của S. Alexander

Samuel Alexander (1859-1938) sinh ở Sydney, Australia, là người Do Thái, năm 1877 sang Anh học Trường đại học Oxford, học số học, văn học cổ điển và triết học. Năm 1882 được bầu làm người bình nghị ở trường này, sau bỏ chức vụ ấy, sang thành phố Freiburg nước Đức nghiên cứu tâm lý học. Năm 1893, được bầu làm giáo sư triết học Viện Owens, đến năm 1924 nghỉ hưu. Năm 1938 qua đời ở Manchester. Trước tác chủ yếu có: “*Trật tự đạo đức và tiến bộ*” (1889), “*Locker*” (1908), “*Không gian, thời gian và thần linh*” (2 tập, 1920), “*Cái đẹp và hình thức giá trị khác của nó*” (1933).

Alexander tán dương chủ nghĩa thực tại của Moore và Russell, nhưng không hề đi theo hướng thường thức hóa, phân tích hóa, khoa học hóa, càng không phản đối việc hệ thống hóa triết học. Alexander hấp thu thành tựu mới của khoa học tự nhiên, cố làm cho triết học siêu hình học hóa, hệ thống hóa. Alexander lấy “không gian - thời gian” trừu tượng làm nền tảng của vũ trụ, làm

thực tại cuối cùng, làm tài liệu nguyên thủy của thế giới và nguồn gốc của kinh nghiệm, đồng thời theo đó xây dựng một hệ thống bản thể luận tổng hợp. Alexander cho rằng không gian - thời gian là một thể thống nhất liên tục không thể tách rời, là thể phức hợp vận động thuần túy có quan hệ qua lại, hai cái đó giống như thể xác và tâm hồn, thời gian là tâm hồn của không gian, không gian là thể xác của thời gian, hai cái liên kết với nhau mới thành thực tại thật sự, vạn vật do đó mà sinh ra, vật mới từ đó mà xuất hiện.

Alexander cho rằng không gian - thời gian là một quá trình phát triển đặc thù, nó triển khai theo một hướng không thể đảo ngược, trong đó chẳng những có sự biến đổi liên tục, tăng và giảm, mà còn có chất mới đột nhiên, ngẫu nhiên xuất hiện, Alexander gọi sự tiến hóa này là “tiến hóa đột hiện” (tức tiến hóa bỗng nhiên). Sự đột hiện chất mới là do hoạt động của thời gian, cho nên thời gian là cội nguồn tính sáng tạo và năng động, là thuộc tính bản chất của thực tại. Mỗi giai đoạn thời gian đều có một chất mới đột hiện, các chất mới không giống nhau. Thế giới thực tại do “tiến hóa đột hiện” mà hình thành một hệ thống đẳng cấp chất, chia ra nhiều cấp độ (đẳng cấp). Các cấp độ khác nhau là hoàn toàn mới về chất, nhưng vẫn nằm trong quan hệ tính liên tục với nhau. Cấp độ cơ bản nhất là không gian - thời gian, tiến đến vật vô cơ, vật hữu cơ, cấp độ cao hơn nữa là sự sống, tâm hồn, cấp độ cao nhất là thần linh. Nhưng thần linh mà Alexander nói hoàn toàn không phải là Thượng đế sáng tạo ra vũ trụ, mà là vũ trụ của không gian - thời gian thai nghén các chất đột hiện, cũng có thể nói đó là chất cao nhất mà quá trình tiến hóa sinh ra, mục tiêu cao nhất mà quá trình tiến hóa có vươn tới. Alexander còn cho rằng thần linh hiển thị một thứ xung động (nisus) hoặc khuynh hướng sáng tạo chất mới; tình cảm tôn giáo của con người là biểu hiện xung động đó, bởi lẽ tình cảm tôn giáo hướng người ta đến cấp độ phát triển cao hơn về chất, làm cho người ta hướng tới thần linh, song không thể nhận thức được thần linh. Alexander đưa thần linh vào quá trình tiến hóa đột hiện. Thần linh ra đời trong không gian - thời gian nguyên thủy, có hai mặt vật chất và tinh thần như mọi sự vật trong không gian - thời gian, nên nó ở bên trong vạn vật. Nhưng thần linh lại có tính thần linh, làm cho nó trở thành siêu nghiệm, đó là chất đặc biệt khác với vạn vật, khiến người ta phải hướng tới nó, do vậy, hệ thống của Alexander còn được gọi là hữu thần luận.

Alexander lấy nhận thức làm quan hệ cùng tồn tại giữa tâm hồn với đối tượng của nó. Nếu đối tượng nhận thức là sự vật vật lý, thì tâm hồn sẽ tiến hành quan sát trực tiếp nó; nếu đối tượng nhận thức là hoạt động tinh thần, thì tâm hồn sẽ tự “thường thức” bản ngã. Nếu đối tượng nhận thức là sinh vật khác có linh tính, thì tâm hồn sẽ “thăm dò” đời sống tâm lý của sinh vật kia. Tâm hồn là một

thứ lĩnh hội hoặc thể nghiệm, đối tượng là thực tại độc lập với tâm hồn, trong quá trình nhận thức, tâm hồn lựa chọn một phạm vi nhìn (thị dã - perspective) làm đối tượng; đối tượng là một thứ quan niệm đi vào tâm hồn, trở thành nội dung của ý thức hoặc tư tưởng. Các phạm trù tư duy như tính đồng nhất, thực thể, tính nhân quả là phổ biến, hoàn toàn không phải vì chúng quy thuộc tâm hồn, mà là vì chúng mang đặc tính cơ bản phổ biến của thời gian - không gian.

2. Triết học cơ thể của Whitehead

Nhà số học, logic học và triết học nổi tiếng Anh Alfred North Whitehead (1861-1947) hồi nhỏ được hưởng một nền giáo dục cổ điển truyền thống rất tốt đẹp, năm 1880 vào Trường đại học Cambridge học số học, sau khi tốt nghiệp được giữ lại làm công tác giảng dạy, năm 1919 đi London dạy học. Năm 1924 sang Trường đại học Havard (Mỹ) làm giáo sư triết học, đến năm 1939 thì nghỉ hưu.

Whitehead là nhà triết học Anh-Mỹ có ảnh hưởng khá lớn vào nửa đầu thế kỷ 20. Whitehead từng hợp tác chặt chẽ với Russell trong việc phát triển logic số lượng hiện đại, nhưng về sau hai người chia tay. Whitehead phản đối xu hướng chủ nghĩa thực chứng và phân tích của Russell. Về quan điểm tôn giáo thì hai người đối lập với nhau. Russell khẳng định tôn giáo vô dụng, đặt hi vọng tương lai vào khoa học, chủ trương lấy chủ nghĩa nhân đạo khoa học thay thế tôn giáo. Whitehead thì vừa khẳng định khoa học, vừa khẳng định tôn giáo, cho rằng tôn giáo là một nhân tố thể hiện khuynh hướng không ngừng vươn lên trong kinh nghiệm của loài người. Do vậy, xét từ góc độ phân hóa các trào lưu triết học phương Tây hiện đại, thì triết học của Whitehead lộ rõ mâu thuẫn. Whitehead cho rằng phong trào triết học phân tích lấy “chống siêu hình học” làm tôn chỉ cơ bản đã cung cấp công cụ (logic số lượng), tức là lại đi xây dựng một hệ thống siêu hình học rộng lớn.

Whitehead từng dày công nghiên cứu số và logic học, tò thái độ nghi ngờ tính chính xác của số; cũng phản đối lối phân tích ngữ văn rắc rối phiền toái. Whitehead chú tâm vào khoa học, đặt hệ thống siêu hình học của mình trên cơ sở khoa học, song lại sùng kính tôn giáo, cố dung hòa khoa học với tôn giáo.

Tư tưởng của Whitehead đại thể trải qua 3 giai đoạn: thời kỳ dạy ở Trường đại học Cambridge (1889-1918), chủ yếu nghiên cứu số học và logic học. Tác phẩm “*Nguyên lý số học*” (1910-1913) viết chung với Russell là trước tác chính của thời kỳ này; thời kỳ dạy ở London (1919-1922) chủ yếu nghiên cứu cơ sở lý luận của vật lý học, cũng có thể gọi là thời kỳ triết học khoa học, tác phẩm chủ

yếu có: “*Nghiên cứu nguyên lý tri thức tự nhiên*” (1919), “*Khái niệm tự nhiên*” (1920), “*Nguyên lý tính tương đối*” (1922). Thời kỳ dạy ở Trường đại học Havard (từ năm 1924 trở đi), chủ yếu nghiên cứu siêu hình học vũ trụ luận, hoàn thành hệ thống triết học của mình, viết được mấy tác phẩm triết học chính của mình là “*Khoa học với thế giới cận đại*” (1925), “*Quá trình và thực tại*” (1929), “*Thám hiểm quan niệm*” (1933), “*Phương thức tư duy*” (1935).

Triết học cơ thể (philosophy of organism) của Whitehead còn gọi là “Triết học quá trình hoạt động” (activities philosophy of process). Cơ thể ở đây không chỉ có ý nghĩa sinh vật học, mà còn là một khái niệm siêu hình học về thực tại, các phương diện kinh nghiệm của loài người như khoa học, mỹ học, đạo đức, tôn giáo đều liên kết với nhau trong đó. Triết học cơ thể được đề xuất trong trào lưu phản đối chủ nghĩa duy tâm kiểu Hegel hồi đầu thế kỷ 20, nhưng sự hình thành của nó như một hệ thống siêu hình học thì trải qua một quá trình diễn biến lâu dài. Khi khởi đầu, cũng như Russell, Whitehead cũng muốn giương khẩu hiệu chủ nghĩa thực tại mới, nhưng triết học cơ thể của Whitehead chịu ảnh hưởng các thành tựu khoa học tự nhiên đầu thế kỷ 20 (thuyết tương đối, lực học lượng tử) và triết học đời sống của Bergson, thuyết tiến hóa đột hiện của Alexander, nên khác hẳn với triết học chủ nghĩa thực tại mới. Whitehead phản đối coi thế giới như một tổng hòa các vật thể, chủ trương coi thế giới là một quá trình tiến hóa sáng tạo sống động, một sự tổng hợp hoặc liên kết hữu cơ của vô số sự kiện. Vì vậy triết học cơ thể của Whitehead hoàn toàn đối lập với thuyết cơ giới truyền thống.

Whitehead phản đối thuyết cơ giới truyền thống, cho rằng “tự nhiên là do các vật thể vĩnh hằng hợp thành, các vật thể ấy cũng là các hạt vật chất vận động khắp nơi trong không gian, mỗi hạt đều có hình dạng, màu sắc, thể tích, mùi vị của nó. Đây là quan điểm của các nhà tư tưởng lớn thế kỷ 16-17, cũng là quan điểm của mọi người bình thường”¹. Quan điểm lâu đời này đến cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20 bị đá kích, bởi lẽ đã xuất hiện thuyết tương đối và lực học lượng tử, làm cho các khái niệm của lực học kinh điển như chất lượng, không gian, thời gian thay đổi về căn bản, phủ định tính ổn định mà thuyết cơ giới giả định. Từ góc độ của vật lý học mới, thế giới là một thể thống nhất do các “sự kiện” trong quan hệ không gian - thời gian nhất định hợp thành, mà sự kiện chẳng qua chỉ là tổng hợp “nhiều loại quan hệ” mà thôi. Hơn nữa, thuyết lượng tử cũng chứng minh vật chất chẳng qua là một phương thức chấn động. Tóm lại, Whitehead cho rằng “phát hiện mới của khoa học tự nhiên đã nhanh chóng

¹ Whitehead: “*Thời đại phân tích*”, Thương vụ ấn thư quán, năm 1964, trang 81.

phá vỡ địa vị cơ sở hoàn bị của thuyết duy vật truyền thống”¹. Cho nên cần có một nền triết học dựa vào khoa học cận đại thay cho thuyết duy vật cơ giới truyền thống, nền triết học ấy chính là triết học cơ thể của ông.

Triết học của Whitehead xuất phát từ cái gọi là lý luận “sự kiện”. Từ ngày thuyết tương đối ra đời, “sự kiện” (event) trở thành khái niệm quan trọng khác với sự vật (thing). Whitehead coi “sự kiện” là yếu tố cơ bản của thế giới, là sự thực cuối cùng của giới tự nhiên, chứa đầy các bộ phận cấu thành của giới tự nhiên. Toàn bộ giới tự nhiên, trừ sự kiện ra, không còn gì khác, thời gian - không gian cũng hòa nhập vào sự kiện. Vũ trụ là trường sự kiện. Các sự kiện quan hệ qua lại với nhau. Giới tự nhiên phát triển, biến đổi; nhưng sự kiện không biến đổi, cũng không vĩnh hằng, chúng chỉ trôi qua hoặc chuyển qua (pass), dòng sự kiện một qua không trở lại, nên mỗi sự kiện là độc nhất vô nhị. Sự kiện là vật phát sinh trong giới tự nhiên, nên nhất định nằm trong một khu vực thời gian - không gian nào đó. Whitehead cho rằng có thể coi vũ trụ là một cơ thể, nhỏ như nguyên tử, phân tử, con người; lớn như xã hội, tự nhiên, đều có thể coi như một cơ thể. Mà cơ thể là thể thống nhất tổng hợp các loại sự kiện, nó có tính chất riêng, có kết cấu và năng lực sáng tạo bản ngã. Cơ thể quyết không phải là một thứ chất liệu, mà là một kết cấu hoạt động, một kết cấu tiến hóa.

Whitehead cho rằng cơ thể chia ra hai loại: cơ thể nguyên thủy và cơ thể phức tạp. Nếu ta giả thiết nguyên tử và điện tử là cơ thể nguyên thủy, thì phân tử sẽ là cơ thể do các cơ thể nguyên thủy hợp thành. Cơ thể nguyên thủy giống như đơn tử của W. Leibniz, nó vừa là đơn vị nhỏ nhất tạo nên thế giới, vừa tự nó là một tiểu vũ trụ, hơn nữa, lại sống động. Phương thức hoạt động của cơ thể cũng có hai loại, một là chấn động theo kiểu vận động không gian, hai là chấn động theo kiểu cơ thể biến hình.

“Thuyết sự kiện” là hạt nhân lý luận triết học thời kỳ đầu của Whitehead. Về sau Whitehead sửa đổi và phát triển nó thêm, hình thành nên hệ thống siêu hình học hoàn chỉnh hơn, trong đó khái niệm trung tâm là “khách thể vĩnh hằng” (eternal object) bao gồm khách thể vĩnh hằng đơn thuần, như các vật có màu sắc, âm thanh, mùi vị cảm nhận được; và khách thể vĩnh hằng phức tạp, như các dạng hình học lý tưởng, mô hình số học, tức là các “cái chung”, các “hình thức” kiểu Platon. Khách thể vĩnh hằng là nhân tố không trôi chảy trong tự nhiên, chúng là chất phổ biến, nhưng hoàn toàn không thể tồn tại độc lập, khi chúng rời khỏi dòng sự kiện hiện thực, thì chỉ là một thứ trừu tượng, tạo

¹ Whitehead: “Khoa học và thế giới cận đại”, Thương vụ ấn thư quán, trang 94.

nên một thể giới trừu tượng, tức “lĩnh vực tính khả năng” (thể giới khả năng). Chỉ khi chúng hòa vào dòng sự kiện, chúng mới trở nên cụ thể (ocurrence), nghĩa là cái có thực (actual entity) hoặc cơ duyên hiện thực (actual occasion). Cái có thực hoặc cơ duyên hiện thực thay thế sự kiện, thành sự vật thật sự cuối cùng tạo nên thể giới. “Thể giới là do sự vật thực tại cuối cùng tạo nên”,¹ hoặc nói thể giới là quá trình sinh thành những cái có thực. Những cái có thực (hoặc cơ duyên) có tính lưỡng cực, tức là cực vật chất và cực tinh thần. Chúng là do các khách thể vĩnh hằng sau khi hòa vào dòng chảy thời gian - không gian, tạo nên; các khách thể vĩnh hằng khác nhau, cho nên chúng không giống nhau. Sự liên kết giữa các khách thể vĩnh hằng không mang tính tất yếu, cho nên thể giới hiện thực cũng không mang tính tất yếu, mà là kết quả một sự lựa chọn. Khách thể vĩnh hằng mang tính khả năng, là trừu tượng; còn cái có thực (hoặc cơ duyên) là hiện thực, cụ thể. Biến trừu tượng thành cụ thể, biến khả năng thành hiện thực, động lực cao nhất của việc đó là Thượng đế (thần linh). Cái gọi là khách thể vĩnh hằng thực ra chỉ là tiềm năng (tính khả năng) trong “bản tính nguyên thủy” của Thượng đế. Tính sáng tạo của Thượng đế là ở chỗ Thượng đế là nguồn gốc của một số khách thể vĩnh hằng. Thượng đế là căn cứ để lựa chọn, là cội nguồn của tính hiện thực, cũng là căn nguyên tính hạn chế. Từ thể giới với vô hạn khả năng tiềm tàng, Thượng đế chọn ra cái thể giới hiện thực này của chúng ta, còn chuyện tại sao Thượng đế lại hạn chế, chỉ lựa chọn như vậy, thì ta không thể nào biết lý do. Theo Whitehead, sự tồn tại của Thượng đế là một hiện tượng phi lý tính, chúng ta không thể nêu ra bất cứ lý do gì về bản tính của Thượng đế, bởi vì bản tính của Thượng đế là cội nguồn của lý tính, chúng ta không thể nào từ lý tính suy ra bản tính. “Thượng đế là hạn chế cuối cùng, hơn nữa, sự tồn tại của Thượng đế là phi lý tính... Thượng đế là nền tảng của tính thực tại cụ thể...”²

Như đã nói, cái gọi là “nguyên lý tính hạn chế”, tức là Thượng đế lựa chọn như thế nào các khách thể vĩnh hằng để xây dựng những cái có thực. Do các khách thể vĩnh hằng quan hệ qua lại với nhau, chúng tạo nên một hệ thống thống nhất, do tác dụng lựa chọn của Thượng đế, các khách thể vĩnh hằng tạo thành một “thể phức hợp”. Mỗi khách thể vĩnh hằng trong thể phức hợp đều là một bộ phận của thể phức hợp, mà thể phức hợp ấy lại là bộ phận của một thể phức hợp cao hơn. Do đó, Whitehead coi vũ trụ là một hệ thống có nhiều cấp độ, mà hệ thống khái niệm chung các khách thể vĩnh hằng là nguyên hình của vũ trụ.

¹ Whitehead: “*Quá trình và thực tại*”, (tiếng Anh), trang 24.

² Whitehead: “*Triết học và thể giới cận đại*”, (tiếng Anh), trang 257.

Theo Whitehead, thế giới hiện thực là một quá trình, quá trình ấy do những cái có thực sinh thành biến đổi, cho nên những cái có thực cũng là vật được sáng tạo, cũng được gọi là “cơ duyên hiện thực”¹. Theo “nguyên lý quá trình”, “một cái có thực sinh thành như thế nào, thì sẽ tạo nên một cái có thực là gì”, hai cái đó không thể tách rời, sự “tồn tại” của cái có thực là do sự sinh thành ra nó tạo nên”². Tư tưởng nhấn mạnh phải khảo sát tồn tại từ sự sinh thành biến đổi, từ quá trình, đã có ảnh hưởng khá lớn đến triết học và khoa học phương Tây đương thời.

Như đã nói, quá trình biến đổi của thế giới hiện thực là quá trình sinh thành những cái có thực, quá trình đó có 3 nhân tố quan trọng: một là chủ thể tiến hành nắm bắt; hai là tài liệu được nắm bắt; ba là “hình thức chủ quan” của việc chủ thể nắm bắt tài liệu như thế nào. Như vậy, một cái có thực làm chủ thể, phát sinh quan hệ với một cái có thực khác, nắm bắt một cái có thực khác, dung nạp chúng vào bản thân mình, tạo nên một sự thỏa mãn tạm thời. Whitehead gọi quan hệ giữa cái có thực với cái có thực là “mở rộng”, gọi quan hệ chủ động, động thái giữa những cái có thực là “nắm bắt” (prehension), gọi việc thực hiện mối quan hệ giữa cái có thực này với cái có thực khác là “cơ duyên hiện thực”. Khi mối quan hệ đã được thực hiện, chủ thể đạt được mục đích dự định, thì gọi là “thỏa mãn tạm thời”. Một “cơ duyên” được thực hiện, thì từ đó có thể sinh ra hiện thực.

Triết học quá trình của Whitehead kế thừa thuyết sự kiện của thời kỳ đầu, nhất trí với triết học cơ thể. Tóm lại, Whitehead cho rằng vũ trụ là một chỉnh thể hữu cơ, là một quá trình do vô số những cái có thực liên kết với nhau tạo nên; những cái có thực là bộ phận của chỉnh thể hữu cơ (vũ trụ), chỉnh thể có ảnh hưởng tới bộ phận, sự tồn tại của bộ phận dựa vào kết cấu chỉnh thể hữu cơ mà biến đổi, mọi sinh vật trong vũ trụ thâm thấu vào nhau, dung nạp lẫn nhau. Vũ trụ là chỉnh thể hữu cơ do những cái có thực tạo thành; Thượng đế là nguyên tắc thống nhất của chỉnh thể hữu cơ, cũng là điểm cuối cùng trong hệ thống vũ trụ siêu hình học của Whitehead.

Triết học Whitehead chứa đựng nhiều nhân tố hợp lý, có giá trị, có tác dụng gợi ý, như nhấn mạnh sự sinh thành biến đổi, chú trọng quá trình phát triển từ khả năng đến hiện thực, chú trọng thể hữu cơ, phản đối thuyết cơ giới... nhưng có một số quan điểm thể hiện chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa thần bí tôn giáo.

¹ Whitehead: “*Quá trình và thực tại*”, New York, 1929, trang 30.

² Sách đã dẫn, trang 31.

§4. Chủ nghĩa thực tại Mỹ

Chủ nghĩa thực tại Mỹ xuất hiện như một “kẻ phản bội” chủ nghĩa duy tâm. Họ phê phán chủ nghĩa Hegel mới và chủ nghĩa duy tâm chủ quan của Berkeley, cho rằng hai chủ nghĩa kia là một, họ tự xưng triết học của mình là “triết học chủ nghĩa thực tại có tính xây dựng”¹. Họ có nhiều quan điểm khác nhau, song về phương pháp luận và nhận thức luận thì có mấy nguyên tắc chung. Theo nhận định khái quát của Montague, các nguyên tắc chung ấy gồm 5 điểm sau: 1) Các nhà triết học phải giống như các nhà khoa học, tiến hành hợp tác với nhau trong công việc, sử dụng phương pháp nghiên cứu chung; 2) Các nhà triết học phải giống như các nhà khoa học, cô lập các vấn đề của họ, nghiên cứu phân tích từng cái một, tức là phải cô lập các vấn đề nhận thức, chỉ nghiên cứu mối quan hệ nhận thức giữa chủ thể nhận thức và khách thể nhận thức, chứ không cần dự đoán, thậm chí không cần nêu ra vấn đề bản tính cuối cùng về chủ thể nhận thức và khách thể được nhận thức; 3) Chỉ ít thì một số sự vật cụ thể của nhận thức đã tồn tại trước khi ta nhận thức được chúng; 4) Chỉ ít thì một số bản chất hoặc cái chung được ta nhận thức đã tồn tại trước khi ta nhận thức được chúng; 5) Chỉ ít thì một số sự vật cụ thể và bản chất của chúng được nhận thức một cách trực tiếp, chứ không phải gián tiếp thông qua mô tả, hoặc phản ánh tinh thần. Các nguyên tắc ấy thể hiện khuynh hướng triết học cơ bản của chủ nghĩa thực tại Mỹ.

1. Thuyết “phương pháp khoa học”

Khuynh hướng triết học cơ bản của chủ nghĩa thực tại mới kế thừa các trường phái triết học chủ nghĩa thực chứng, chủ nghĩa Mach, đều từ chối vấn đề siêu hình học, muốn vượt qua sự đối lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật; nhấn mạnh việc nghiên cứu “phương pháp khoa học” và “quan hệ nhận thức”, dùng cái gọi là “vật trung tính” hoặc “thực thể trung tính” làm cơ sở thay cho vật chất và tinh thần; dùng cái gọi là “nhất nguyên luận trung lập” thay thế chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm.

Chủ nghĩa thực tại mới tự xưng phải căn cứ vào tinh thần khoa học, sử dụng phương pháp của khoa học vào việc thảo luận các vấn đề triết học. Phương pháp ấy là phương pháp phân tích logic. Họ cho rằng nhà triết học phải sử dụng ngôn ngữ nghiêm túc, phân tích các vấn đề mơ hồ và phức tạp thành các vấn đề rõ ràng có thể giải quyết; khắc phục tính rời rạc của ngôn ngữ và tư tưởng. Chủ

¹ Perry: “Khuynh hướng triết học hiện đại”, Thương vụ ấn thư quán, 1962, trang 266.

trường này nhất trí với triết học phân tích. Chủ nghĩa thực tại chú ý đến thành tựu của số học và logic số lượng đương thời, cố vận dụng nguyên tắc suy luận logic và phân tích logic để xây dựng hệ thống triết học của mình. Trong lời nói đầu trước tác viết chung “Chủ nghĩa thực tại mới”, họ viết: “Logic và số học, mẫu mực truyền thống về trình tự, bản thân chúng đã được sửa đổi triệt để, đã vạch ra con đường mới cho nguyên tắc tư duy chuẩn xác nói chung... Triết học đặc biệt phải dựa vào logic... Đối tượng của triết học chính là sản phẩm của phân tích”. “Một trong những mục đích chủ yếu của chủ nghĩa thực tại mới là luận chứng và áp dụng rộng rãi phương pháp logic và phương pháp khoa học tinh xác”¹. Họ cho rằng nhiệm vụ của triết học là tiến hành phân tích logic đối với một số khái niệm và mệnh đề của thường thức và khoa học, làm cho mọi người thấy sáng tỏ, loại trừ được những khó khăn về lý trí. Chủ trương này nhất trí với triết học phân tích, song họ chưa đưa ra được một hệ phương pháp, chỉ mới chuẩn bị điều kiện cho sự ra đời triết học phân tích mà thôi.

Khi giải quyết những vấn đề triết học, việc chú trọng tinh thần và sử dụng phương pháp khoa học vốn là đúng. Sai lầm của chủ nghĩa thực tại là ở chỗ họ coi phép diễn dịch của số học và logic học và phương pháp phân tích là phương pháp khoa học duy nhất, làm nguyên tắc phương pháp luận của triết học, thậm chí số học hóa và logic học hóa triết học một cách khiên cưỡng, như thể là phóng đại một cách phiến diện tác dụng của số học và logic học. Chẳng những thế, họ còn sai lầm coi số học và logic học là hệ thống phân tích và diễn dịch các khái niệm tiên nghiệm, trừu tượng, thành thử triết học cũng biến thành phân tích và diễn dịch các khái niệm tiên nghiệm, thuần túy.

Chủ nghĩa thực tại mới không chỉ chú trọng “phương pháp khoa học”, mà còn nhấn mạnh phải cô lập các vấn đề nhận thức, chỉ nghiên cứu mối quan hệ nhận thức giữa chủ thể nhận thức và khách thể nhận thức, chứ không cần dự đoán, thậm chí không cần nêu ra vấn đề bản tính cuối cùng về chủ thể nhận thức và khách thể được nhận thức. Họ nhấn mạnh: “Chủ nghĩa thực tại mới chủ yếu là học thuyết về mối quan hệ giữa quá trình nhận thức và sự vật được nhận thức”². Vấn đề ở đây không phải là nhấn mạnh vấn đề nhận thức luận, mà là đem tách biệt vấn đề nhận thức luận khỏi vấn đề tồn tại luận, loại trừ cái sau khỏi nhận thức luận. Họ nói chỉ nghiên cứu mối quan hệ nhận thức giữa chủ thể nhận thức và khách thể nhận thức, chứ không cần nêu ra vấn đề bản tính cuối cùng về chủ thể và khách thể, chứng tỏ họ muốn né tránh vấn đề cơ bản của triết học truyền thống (tư duy và tồn tại, cái nào có trước).

¹ Xem Montague: “Lịch sử chủ nghĩa thực tại Mỹ”, New York, 1947, trang 422.

² “Chủ nghĩa thực tại Mỹ”, (tiếng Anh), năm 1912, New York, trang 21, 26.

2. Thuyết "phê phán" và "thực thể trung tính" đối với chủ nghĩa duy tâm

Chủ nghĩa thực tại mới cho rằng, các đối tượng được nhận thức (sự vật cá biệt và đặc thù) tồn tại độc lập không tùy thuộc vào ý thức chúng ta, chúng đã tồn tại từ trước khi được ta nhận thức. Montague viết: “Chủ nghĩa thực tại cho rằng sự vật được nhận thức đã tồn tại từ trước khi được ta nhận thức; hoặc sự vật có thể đi vào và thoát ra khỏi quan hệ nhận thức mà không hề bị tổn hại tính thực tại của mình; hoặc sự tồn tại của một sự vật hoàn toàn không liên quan hay dựa dẫm vào bất cứ kinh nghiệm, tưởng tượng, nhận thức của ai theo bất cứ kiểu gì”¹. Đây là một trong những quan điểm cơ bản của chủ nghĩa thực tại mới. Họ cho rằng nguyên tắc này được suy luận ra từ kinh nghiệm hàng ngày. Kinh nghiệm chứng tỏ tuy ý thức hoặc nhận thức của chúng ta là nhân tố tất yếu trong việc nhận thức một đối tượng nào đó, nhưng điều đó chưa chứng tỏ sự tồn tại của đối tượng tùy thuộc vào ý thức. Vì vậy, quan điểm này là chủ nghĩa thực tại thường thức hoặc chủ nghĩa thực tại kinh nghiệm hàng ngày, nó nhất trí với niềm tin tự phát tự nhiên của mọi người, nó đối lập với chủ nghĩa duy tâm. Sai lầm của chủ nghĩa duy tâm ở chỗ coi đối tượng nhận thức không phải là thực tại đối lập, mà chỉ là tồn tại trong ý thức, phụ thuộc vào ý thức. Họ sử dụng rất nhiều thuật ngữ để phê phán sai lầm này của chủ nghĩa duy tâm, trong đó nổi bật và quan trọng nhất là “tình cảnh khó khăn của trung tâm bản ngã”.

Theo giải thích của Perry, cái gọi là “tình cảnh khó khăn của trung tâm bản ngã” là chỉ một cá nhân không thể ly khai quan hệ nhận thức giữa mình với sự vật để nhận thức sự vật, hoặc không thể có quan hệ với đối tượng không dựa vào ý thức của cá nhân đó, bởi lẽ khi cá nhân ý thức được đối tượng, thì ý thức của mình đã hòa làm một với đối tượng, hoặc nói là đối tượng đã nằm trong ý thức của ta rồi. “Tình cảnh khó khăn” ở đây là ta không thể dùng đối tượng bên ngoài nhận thức để so sánh với đối tượng nhận thức. Nghĩa là ta không thể so sánh cái ở trong quan hệ nhận thức với cái ở ngoài quan hệ nhận thức, để từ đó chứng minh sự vật có thể ly khai nhận thức của con người mà độc lập tồn tại. Montague nói: “Ta có thể dắt một con chó đến trước một con mèo và thấy chó sủa; sau đó ta dắt con chó ra chỗ khác và thấy nó không sủa nữa. Thế là ta rút ra kết luận rằng chó sủa là vì thấy mặt mèo. Song ta không thể đem sự vật này đến trước sự vật khác xem nó biến đổi ra sao”². Nghĩa là nếu ta không thể cảm nhận được sự vật, thì ta không thể phát hiện sự vật sẽ ra sao, ta không thể tự loại mình ra ngoài hoạt động nhận thức; trong bất kỳ hoạt động nhận thức nào cũng đều có chủ thể

¹ “*Chủ nghĩa thực tại Mỹ*”, (tiếng Anh), năm 1912, New York, trang 474.

² Montague: “*Lịch sử chủ nghĩa thực tại Mỹ*”, trang 424.

nhận thức tham gia; không có chủ thể nhận thức thì chẳng thể nói đến đối tượng (khách thể) của nhận thức; đối tượng mà ta nhận thức được tồn tại đồng thời với ý thức. Đó là “tình cảnh khó khăn của trung tâm bản ngã”.

Chủ nghĩa thực tại mới cho rằng, những người theo chủ nghĩa duy tâm lợi dụng “tình cảnh khó khăn” ấy để chứng minh ở bên ngoài kinh nghiệm của chủ thể, ở bên ngoài ý thức con người không hề tồn tại bất cứ cái gì, hoặc nói rằng sự vật tồn tại là dựa vào việc nhận thức chúng. Perry nói: “Một cá nhân không thể nghĩ rằng sự vật ly khai ý thức mà tồn tại được; bởi vì vừa nghĩ đến nó, thì thực ra nó đã nằm trong ý thức rồi”¹.

Perry cho rằng, cái “tình cảnh khó khăn của trung tâm bản ngã” này là có thật, nhưng nó không phục vụ mục đích của chủ nghĩa duy tâm, hoặc giả nói chủ nghĩa duy tâm lợi dụng “tình cảnh khó khăn” để luận chứng mệnh đề của mình là hoàn toàn vô hiệu. Bởi vì “tình cảnh khó khăn chỉ là một khó khăn riêng về mặt phương pháp luận”; “tình cảnh khó khăn” tuy quả thật bao hàm mệnh đề “mỗi sự vật được nói đến (hoặc nghĩ đến) là một quan niệm”, song mệnh đề ấy thực ra chỉ là một câu nói lặp đi lặp lại, chẳng chứng minh điều gì”.² Montague cũng đồng ý như vậy, ông quả quyết rằng sự cùng tồn tại của ý thức và đối tượng ý thức chỉ là “một câu nói lặp đi lặp lại” (tautology). Montague nói, sai lầm căn bản của những người theo chủ nghĩa duy tâm từ Berkeley đến Bradley là ở chỗ cho rằng quan hệ giữa người nhận thức và đối tượng nhận thức là một thứ “quan hệ nội tại”, cũng tức là chủ trương đối tượng không thể ly khai ý thức hoặc kinh nghiệm mà tồn tại độc lập; tuy nhiên, chủ trương này làm cho chủ nghĩa duy tâm sa vào tình cảnh khó khăn, bởi lẽ vũ trụ quá rộng lớn, không thể dựa vào kinh nghiệm hữu hạn của những người theo chủ nghĩa duy tâm và láng giềng của họ. Do vậy những người theo chủ nghĩa duy tâm lại phải đưa ra chủ trương thứ hai để bổ sung cho chủ trương thứ nhất, đó là giả định có một thứ kinh nghiệm vô hạn và tuyệt đối, bao hàm vũ trụ, vũ trụ dựa vào nó. Montague nói, chủ nghĩa thực tại phủ định chủ trương thứ nhất của chủ nghĩa duy tâm, cho rằng tồn tại của đối tượng không cần dựa vào ý thức; tương ứng cũng phủ định chủ trương thứ hai, nghĩa là không cần giả định có một thứ kinh nghiệm tuyệt đối, một thứ ý thức tuyệt đối.³

Chủ nghĩa thực tại mới phản đối quan điểm của chủ nghĩa duy tâm cho rằng đối tượng nhận thức tồn tại ở trong ý thức, khẳng định đối tượng nhận

¹ Perry: “*Khuynh hướng triết học hiện đại*”, trang 127.

² Sách đã dẫn, trang 128 -129.

³ Runs: “*Triết học thế kỷ 20*”, trang 428.

thức là thực tại không dựa vào ý thức. Điều này là hoàn toàn đúng. Chủ nghĩa duy tâm kiểu Hegel lưu hành ở Anh, Mỹ đương thời thực ra là chủ nghĩa kinh nghiệm kiểu Berkeley truyền thống của Anh cộng với chủ nghĩa Hegel đã được sửa đổi, hay nói cách khác là hỗn hợp chủ nghĩa kinh nghiệm Berkeley với chủ nghĩa tuyệt đối Hegel. Chủ nghĩa thực tại mới phản đối chủ nghĩa duy tâm là điều hợp lý.

Nhưng sự phản đối đó chỉ xuất phát từ lập trường chủ nghĩa thực chứng, chứ không phải từ lập trường chủ nghĩa duy vật. Trước tiên, họ khẳng định sự tồn tại của “tình cảnh khó khăn của trung tâm bản ngã”, từ đó khẳng định con người trong quan hệ nhận thức sự vật không thể chứng minh sự vật là tồn tại độc lập. Cũng như Berkeley, họ lẫn lộn đối tượng được con người nhận thức (khách thể) với quan niệm của con người về đối tượng. Ví dụ, Perry cho rằng khi ta nhắc đến một vật không phải là quan niệm, thì ta đã biến nó thành một quan niệm, bất cứ sự vật nào được con người nói đến, trong thực tế là đối tượng của quan niệm, nhận thức hoặc kinh nghiệm của họ mà phát sinh quan hệ với họ.¹ Nói vậy tức là bất cứ sự vật nào được con người nhận thức đều là quan niệm mà được nhận thức; hoặc xét về quan hệ nhận thức, thì khách thể nhận thức không thể ly khai chủ thể nhận thức mà tồn tại độc lập. Perry còn coi điều này là “một trong những phát hiện nguyên thủy quan trọng nhất của triết học”².

Thứ nữa, chủ nghĩa thực tại mới tuy phản đối mệnh đề của chủ nghĩa duy tâm nói về đối tượng nhận thức tồn tại trong ý thức, chủ trương đối tượng nhận thức là tồn tại độc lập. Nhưng họ hoàn toàn không coi bản tính của đối tượng nhận thức là vật chất. Họ cho rằng không thể nói thế giới hiện thực được tạo thành chỉ bởi các thực thể vật chất hoặc chỉ bởi các thực thể tinh thần. Họ vừa phản đối “nhất nguyên luận”, vừa phản đối “nhị nguyên luận” đem thế giới chia ra hai bộ phận (thực thể vật chất và thực thể tinh thần), cho rằng vật chất và tinh thần đều không phải là tồn tại cơ bản nhất, mà cả hai đều là cái còn cơ bản hơn, là “thực thể trung tính” phi vật chất, phi tinh thần, do các quan hệ khác nhau tạo thành. Cho nên tâm và vật không phải là hai thực thể cơ bản khác nhau, chẳng qua là cùng một vật thể (“thực thể trung tính”) do quan hệ khác nhau tạo nên mà thôi. Nói cách khác, sự khác biệt giữa chúng (tâm - vật) chỉ là sự khác biệt về mặt quan hệ, chứ không phải khác biệt về chất liệu hay thực tại. Ví dụ cái ghế tựa trong thực tế và cái ghế tựa được con người nhận thức là cùng một thực tại. Perry viết: “Tâm hồn và thể xác hai cái ấy đều có thể phân tích thành các hạng mục phức tạp nguyên thủy”, “khi chúng được phân

¹ Perry: “*Khuynh hướng triết học hiện đại*”, trang 127.

² Sách đã dẫn, trang 127.

tích, xem ra các hạng mục phức tạp nguyên thủy tạo nên chúng trong phần lớn tình huống là có thể biến đổi lẫn nhau”¹. Về điểm này, quan điểm của họ nhất trí với quan điểm của người sáng lập chủ nghĩa thực tại mới Anh Russell. Russell cũng cho rằng, chất liệu cuối cùng, không thể nói là vật, cũng không thể nói là tâm; tiến bộ khoa học đã ảnh hưởng đến cách nhìn của họ về tâm vật, “vật” chịu ảnh hưởng của vật lý học, đã mất dần ý nghĩa vật chất của nó; “tâm” chịu ảnh hưởng của tâm lý học, cũng mất dần ý nghĩa tinh thần của nó; tâm vật đã mất đặc tính rõ nhất của mình, cả hai cái đều do cùng một chất liệu cơ bản hơn tạo thành, chất liệu đó gọi là “nguyên tử trung lập”. Bản thân nguyên tử đó phi tâm phi vật, cả vũ trụ là do loại nguyên tử này cấu thành; phương thức tổ hợp chúng trở thành đối tượng nghiên cứu của vật lý học và tâm lý học, Russell tự gọi quan điểm của mình là “chủ nghĩa trung lập”.

Lời nói “thực thể trung tính”, “hạng mục nguyên thủy” hoặc “nguyên tử trung lập” của chủ nghĩa thực tại mới về chất liệu phi tâm phi vật của vũ trụ là nhất trí với quan điểm của chủ nghĩa thực chứng, chủ nghĩa Mach và chủ nghĩa thực dụng. “Thực thể trung tính” của họ chẳng khác gì “cảm giác” của Mach hoặc “kinh nghiệm thuần túy” của James, chỉ khác về thuật ngữ mà thôi.

3. Thuyết tồn tại độc lập của bản chất

Chủ nghĩa thực tại mới là một trường phái chống chủ nghĩa duy tâm, nó còn khác với chủ nghĩa duy vật ở chỗ nó khẳng định sự tồn tại độc lập của bản chất hoặc cái chung, do đó thể hiện khuynh hướng chủ nghĩa duy tâm khách quan.

Chủ nghĩa thực tại mới cho rằng có hai cái tồn tại độc lập: một là sự vật cá biệt do “thực thể trung tính” tạo nên, hai là bản chất hoặc cái chung của sự vật cá biệt thoát ra ngoài cảm giác, tức sự vật chung. Về tên gọi cái sau, họ sử dụng các thuật ngữ khác nhau, như Moore gọi là ““tiềm tại” hoặc “tiềm tồn”, Russell gọi là “cái chung”, Whitehead gọi là “khách thể vĩnh hằng” hoặc “hình thức”, Perry gọi là “quan hệ hình thức”. Họ cho rằng sự tồn tại độc lập của bản chất hoặc cái chung ấy không thể quan sát được từ kinh nghiệm, ta không thể thông qua kinh nghiệm nhận thức chúng, song ta có thể thông qua phân tích logic phát hiện ra chúng. Montague khi nói về nguyên tắc này, viết ví dụ $5 + 7 = 12$ là do tính chất của 5, 7 và 12; chứ không phải giải thích từ tính chất của ý thức, bất kể là con số hay không phải số lượng, như màu xanh, màu

¹ Perry: “*Khuynh hướng triết học hiện đại*”, trang 302, 303.

vàng, kết cấu và quan hệ giữa chúng với ta có được ta ý thức đến hay không đều hoàn toàn không liên quan, tức là nói chúng tồn tại độc lập.¹ Perry khi nói đến nhận thức luận của mình, đã tiếp thu “thuyết yếu tố” của Mach, lại phê phán Mach “coi nhẹ mặt logic của tri thức”, coi nhẹ cái việc thân tâm ngoài tính chất chung, có thể cảm nhận ra, còn có “quan hệ hình thức” siêu cảm giác. Cái “quan hệ hình thức” ấy cũng là sự vật chung, bản chất hoặc cái chung. Perry nói: “Thế phức tạp của vật lý và tâm lý không chỉ về mặt tính chất có thể cảm giác, mà còn về mặt quan hệ hình thức cơ bản hơn, như về mặt trật tự, nhân quả, thời gian, đều có cái chung của chúng. Các quan hệ ấy trong trạng thái thuần túy của chúng, chỉ dùng sự phân tích vượt ra ngoài phạm vi tác dụng phân biệt của cảm giác, mới phát hiện được”². Sự phân tích vượt ra ngoài phạm vi cảm giác ấy là “phân tích logic”. Cho nên Perry cho rằng tự nhiên của vật lý hoàn toàn không phải là toàn bộ sự tồn tại. “Thực tại vật lý là phức tạp, có thể phân giải thành sự vật đơn giản và quan hệ”. Thông qua cái gì để phân giải? Thì thông qua “phân tích logic”. Do vậy cái “sự vật đơn giản và quan hệ” thu được khi phân giải, sẽ là khái niệm cơ bản và mệnh đề của số học và logic học. Những cái ấy là cơ bản nhất, là tồn tại độc lập, cho nên Perry cho rằng “Logic có trước vật lý học”³

Cần thấy rằng chủ nghĩa thực tại mới tuy dành cho cái chung (cái tư duy logic) và cái riêng (cái có thể cảm giác) địa vị bản thể luận như nhau, thừa nhận chúng đều có tính độc lập khách quan, song lại cho rằng sự tồn tại của chúng có ý nghĩa khác nhau. Sự vật riêng tồn tại trong thời gian, còn cái chung thì siêu thời gian, siêu kinh nghiệm. Russell càng nói rõ có hai thế giới: thế giới sự vật riêng, tức thế giới tài liệu cảm giác, và thế giới cái chung siêu cảm giác. Cái chung tồn tại vĩnh hằng, có tính thực tại, là siêu thời gian, đối lập với “tồn tại” (chỉ sự vật trong thời gian). Thế giới cái chung, hoặc thế giới thực tại là “vĩnh viễn bất biến, nghiêm chỉnh, chính xác, đối với nhà số học, nhà logic học, người xây dựng hệ thống siêu hình học và những ai thích sự hoàn mỹ hơn cả sự sống, thì nó đều khả ái cả”. Ngược lại, thế giới cái riêng hoặc thế giới tồn tại thì “biến đổi trong giây lát, mơ hồ không rõ, giới hạn nhập nhằng, không hề có sự sắp đặt rõ rệt”, nhưng nó bao trùm hết thầy sự vật: mọi tư tưởng và tình cảm, mọi tài liệu cảm giác và mọi khách thể vật chất. Thế giới này chẳng qua là “hình ảnh mờ nhạt” của thế giới cái chung. Lý luận của Russell về hai thế giới

¹ Montague: “Lịch sử chủ nghĩa thực tại Mỹ”, dẫn theo “Triết học thế kỷ 20” do Runs chủ biên, trang 426.

² Perry: “Khuyến hướng triết học hiện đại”, trang 300.

³ Sách đã dẫn, trang 109, 110.

hoàn toàn là phiên bản của học thuyết Platon. Về điểm này, Russell tự thừa nhận là ông dựa trên “lý luận của Platon, chỉ sửa đổi một chút cho phù hợp với tiến bộ của thời đại mà thôi”¹. Thuật ngữ của các nhà triết học thực tại Mỹ tuy khác với Russell, song quan điểm của họ thực ra vẫn là theo lý luận của Platon. Chính họ cũng thừa nhận như vậy. Trong trước tác chung “Chủ nghĩa thực tại mới” của các nhà triết học thực tại Mỹ cũng viết: “... Chủ nghĩa thực tại mới cũng là chủ nghĩa thực tại kiểu Platon. Nó dành địa vị bản thể luận đầy đủ cho cả cái tư duy và cái cảm giác, cho cả thực thể logic lẫn thực thể vật lý, cho cả cái tiềm tại lẫn cái tồn tại”².

Đương nhiên, chủ nghĩa thực tại mới có hình thức biểu hiện khác với chủ nghĩa thực tại của Platon thời trung cổ, ở chỗ họ lợi dụng thành tựu của số học và logic học đương thời làm căn cứ lý luận cho mình. Cái bản chất, cái chung, hình thức tồn tại độc lập mà họ nói trước hết là chỉ các khái niệm, phạm trù của số học và logic học. Mà số học và logic học, theo quan điểm của họ, là không có cơ sở khách quan; khái niệm, phạm trù của số học và logic học là tiên nghiệm, nên không dựa vào bất kỳ sự vật cụ thể nào cả, đồng thời bản thân có ý nghĩa thực tại. Russell nói, nguyên tắc của logic là tiên nghiệm, “nguyên tắc logic không thể dựa vào kinh nghiệm để chứng minh, bởi vì mọi chứng minh đều phải trước hết giả định các nguyên tắc logic”. “Toàn bộ số học thuần túy đều là tiên nghiệm, giống như logic học”. Ví dụ $2 + 2 = 4$. “Chúng ta cảm thấy mệnh đề hai cộng hai bằng bốn có tính tất yếu, nhưng tính chất ấy chỉ e rằng trong khái quát kinh nghiệm chính xác nhất cũng không xuất hiện. Khái quát kinh nghiệm vĩnh viễn dừng lại ở sự thực thuần túy... Chúng ta cảm thấy trong thế giới này, hai cộng hai nhất định sẽ thành bốn. Cho nên nó không chỉ là một sự thực thuần túy, mà còn trở thành một tất yếu, mọi sự vật hiện có và tiềm tàng đều phải tuân theo thứ tất yếu đó”³.

Chủ nghĩa thực tại mới Mỹ cũng có quan điểm tương tự. Perry cho rằng “Thực tại vật lý là phức tạp, có thể thông qua phân tích logic, phân giải thành sự vật đơn giản và quan hệ”; một số sự vật là khái niệm logic và mệnh đề siêu cảm giác. Edwin Holt quy vũ trụ là logic hoặc thực thể trung tính, cho rằng vũ trụ kinh qua phân giải, rút ra yếu tố cuối cùng là loại logic đơn giản nhất, từ các logic đơn giản ấy có thể cấu thành đối tượng bất kỳ. Tinh thần và vật chất là hội tụ các loại logic. Chính loại logic ấy cấu thành “thực thể trung tính”. Cho nên chủ nghĩa thực tại lấy logic học không chỉ làm khoa học về tư duy, mà còn

¹ Russell: “Vấn đề triết học”, trang 70, 63.

² “Chủ nghĩa thực tại mới”, trang 35.

³ Russell: “Vấn đề triết học”, trang 50, 53.

làm khoa học về bản thân tồn tại. Họ lấy khái niệm số học và logic học làm mẫu mực, quy tắc của mọi khái niệm; yêu cầu triết học lấy số học và logic học làm nền tảng, kết hợp triết học với logic học, sử dụng phương pháp phân tích số học và logic học mà phân tích mọi khái niệm.

Chủ nghĩa thực tại mới dùng khái niệm số học và logic học thay thế “lý niệm” của Platon, đồng thời muốn biểu thị lý luận của mình là “triết học của khoa học”, song bản chất vẫn là chủ nghĩa duy tâm khách quan như thuyết lý niệm. Sai lầm của nó cũng như của thuyết lý niệm Platon là tách biệt cái chung với cái riêng.

4. Thuyết “trình hiện trực tiếp” và thuyết “độc lập nội tại”

Chủ nghĩa thực tại mới về mặt nhận thức luận cũng đề xướng thuyết “trình hiện trực tiếp” và thuyết “độc lập nội tại” đối lập với thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật.

Cái gọi là “chủ nghĩa thực tại trình hiện trực tiếp” là chỉ nguyên tắc cơ bản thứ 5 của chủ nghĩa thực tại mới mà Montague khái quát: cái riêng và cái chung là “được nhận thức trực tiếp”, chứ không phải được nhận thức gián tiếp thông qua mô tả hoặc tương tượng. Ngụ ý của nó là nhận thức của con người về đối tượng không phải là về khái niệm đối tượng, mà là bản thân đối tượng; nói cách khác, khi người ta có được nhận thức về một đối tượng nào đó, hoàn toàn không phải là trong ý thức người ta hình thành khái niệm về đối tượng ấy, mà là đối tượng ấy trực tiếp tiến vào ý thức họ. Cho nên thuyết này phủ định nhận thức là sự phản ánh và mô tả sự vật khách quan, cho rằng sự vật không phải là được phản ánh trong ý thức, mà là tiến vào trong ý thức. Họ nói: “Khi sự vật được nhận thức, thì bản thân chúng biến thành nội dung của ý thức”¹. Dù thấy thuyết “trình hiện trực tiếp” thực ra đánh đồng làm một sự vật khách quan và quan niệm phản ánh, mô tả nó.

Cái gọi là thuyết “độc lập nội tại” là do Perry đề xướng, nhất trí với thuyết “trình hiện trực tiếp”. Nó một mặt cho rằng sự vật là độc lập, mặt khác cho rằng khi sự vật được nhận thức, có thể trực tiếp tiến vào ý thức mà biến thành quan niệm, hoặc giả nói sự vật đã tồn tại không phụ thuộc ý thức, đồng thời lại trực tiếp tiến vào ý thức, trở thành nội hàm ý thức. Perry nói: “Chủ nghĩa thực tại mới kiên trì cho rằng sự vật là độc lập, đồng thời khẳng định rằng khi sự vật được nhận thức, nó sẽ là quan niệm của tâm hồn, có thể trực

¹ “Chủ nghĩa thực tại mới”, trang 35.

tiếp tiến vào tâm hồn; mà khi nó trực tiếp tiến vào tâm hồn, thì nó sẽ biến thành quan niệm, do đó, quan niệm chỉ là sự vật trong một quan hệ nhất định; hoặc giả nói, sự vật về phương diện được nhận thức, là quan niệm”. Nói cụ thể hơn, lý luận này bao gồm hai bộ phận: thuyết “tính nội tại” và thuyết “tính độc lập”. Cái trước nói rằng khi sự vật A được nhận thức, bản thân A sẽ tiến vào một quan hệ, quan hệ ấy sẽ biến A thành quan niệm hoặc nội dung của tâm hồn.¹

Perry nói, thuyết nội tại “về mặt nhận thức là nhất nguyên luận”, nó phản đối nhị nguyên luận thể xác và tâm hồn. “Về mặt nhận thức là nhất nguyên luận”, nghĩa là “khi sự vật được nhận thức, nó sẽ là quan niệm hoặc nội dung của nhận thức, đồng đẳng như nguyên tố này với nguyên tố khác”. Nói nôm na, đối tượng nhận thức và quan niệm hợp nhất làm một².

Thuyết “tính độc lập” nói rằng tuy sự vật A có thể tiến vào tâm hồn (nội tại) mà có thân phận nội dung, nhưng sự tồn tại của nó hoàn toàn không dựa trên thân phận ấy. Cũng tức là nói “cái nội tại đồng thời có thể là độc lập”³. Vậy thuyết nội tại và thuyết độc lập có gì nhất trí với nhau? Ấy là vì vật chất và tâm hồn được cấu thành từ cùng một nguyên tố trung tính có quan hệ khác nhau, sự khác biệt giữa thể xác và tâm hồn là sự khác biệt về mặt quan hệ và mặt cơ năng, chứ không phải về mặt nội dung. Giống như cùng một người, đối với cha tôi người ấy là em, nhưng đối với tôi, người ấy là chú, vậy là cùng một người, song quan hệ khác nhau mà thôi.⁴ Perry cho rằng quan hệ nhận thức giữa tri thức với sự vật là biểu hiện quan hệ tâm vật. Do đó, khi ta nhận thức một sự vật, không thể nói sự vật ấy là một loại tồn tại, quan niệm của ta về nó là một loại tồn tại khác, mà chỉ có thể nói, chúng (sự vật và quan niệm về nó) là một, chẳng qua ở trong quan hệ khác nhau mà thôi. Cho nên nói sự vật là nội tại, lại độc lập với tâm hồn ta. Perry cho rằng nguyên lý “tính độc lập của vật nội tại” này là “nguyên lý cơ bản” của triết học chủ nghĩa thực tại mới mang tính xây dựng.⁵

Thuyết “trình hiện trực tiếp” và thuyết “độc lập nội tại” trực tiếp chống lại thuyết phản ánh. Họ gọi thuyết phản ánh là “nhị nguyên luận”, lý do là thuyết phản ánh coi nhận thức sự vật là quan niệm về sự vật, chứ không coi là bản thân sự vật, như vậy là tách biệt thành hai cái. Về mặt này, họ thường chộp lấy khuynh hướng nhị nguyên luận trong thuyết phản ánh duy vật chủ nghĩa

¹ Perry: “Khuynh hướng triết học hiện đại”, trang 300 - 301.

² Sách đã dẫn, trang 123, 124.

³ Sách đã dẫn, trang 306.

⁴ Sách đã dẫn, trang 304.

⁵ Sách đã dẫn, trang 306.

Locke, đề rồi quy kết mọi thuyết phản ánh là nhị nguyên luận mà phủ định sạch trơn. Thực ra thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật khoa học coi nhận thức của con người là sự thống nhất đối lập cái chủ quan với cái khách quan, cho rằng nhận thức nói về mặt hình thức là chủ quan, nói về mặt nội dung là khách quan. Hai cái đó thông qua thực tiễn mà trở nên thống nhất. Do vậy nó vừa khắc phục tính phiến diện của khuynh hướng nhị nguyên luận trong thuyết phản ánh cũ, vừa tránh được tính phiến diện của triết học chủ nghĩa duy tâm đem nhận thức tách rời thực tế khách quan. Về phần thuyết “trình hiện trực tiếp” và thuyết “độc lập nội tại”, họ vẫn không tránh khỏi tính phiến diện đó.

5. Chia rẽ

Thuyết “trình hiện trực tiếp” của chủ nghĩa thực tại mới hoàn toàn không nói rõ tính chất và quá trình nhận thức, ngược lại, còn lẫn lộn tồn tại với nhận thức, làm cho rất nhiều vấn đề nhận thức luận trở nên rắc rối. Do đó họ xảy ra chia rẽ, biểu hiện ngay trong phần phụ lục cuốn sách “Chủ nghĩa thực tại mới”. Sự chia rẽ tập trung ở hai vấn đề; vấn đề tính chất của ý thức và vấn đề địa vị của đối tượng ảo giác. Họ chia thành hai phe, Montague một phe, phe kia có Perry và Holt, những người khác thái độ không rõ ràng. Montague về sau tự xưng là “cánh hữu” của chủ nghĩa thực tại mới.

Một là, vấn đề tính chất của ý thức. Perry và Holt cho rằng nhận thức của cá nhân đối với khách thể là một loại “phản ứng riêng” (specific response) của cơ thể đối với khách thể¹. Nhưng Montague cho rằng “phản ứng riêng” của cơ thể đối với khách thể ắt là sự chuyển động của các phân tử vật chất tạo nên cơ thể đó, mà sự chuyển động ắt sẽ xảy ra theo chiều hướng xác định trong không gian; sự chuyển động ấy không thể cấu thành “ý thức” của khách thể mà ta cảm nhận được², bởi vì nó không thể giống như khách thể là đối tượng nhận thức của ta, cũng không thể chỉ hướng khách thể đó, trừ phi cái sau là một sự kiện không gian xảy ra đồng thời với sự chuyển động của cơ thể; sự chuyển động đó càng không thể giải đáp tính chất thứ hai, khái niệm trừu tượng, tâm hồn hoặc sự kiện quá khứ và tương lai. Điều quan trọng là “phản ứng riêng” của cơ thể hoặc sự chuyển động định hướng không thể làm cho mỗi kinh nghiệm đều có tính liên tục, bởi lẽ mặt cắt ngang mỗi giai đoạn hoặc giây phút chuyển động trước giai đoạn tiếp theo ắt là quá khứ. Mà ý thức thì vừa hay ngược lại, mặt cắt ngang mỗi giai đoạn hoặc giây phút xuất hiện

¹ Runs: “Triết học thế kỷ 20”, trang 481.

² Sách đã dẫn, trang 433.

trước mặt cắt ngang của giai đoạn hoặc giây phút sau sẽ không phải là quá khứ, mà xuất hiện liên tục với cái sau.

Montague cho rằng mấy lý do ấy đủ để phản đối thứ lý luận đánh đồng làm một nhận thức với sự chuyển động mang tính giả thiết là “phản ứng riêng” của cơ thể. Montague gọi thứ lý luận ấy là “chủ nghĩa hành vi” hoặc “chủ nghĩa duy vật mới”. Ngược lại, Montague cho rằng, dù coi nhận thức là cái ở bên trong cơ thể, cũng quyết không phải là sự chuyển động của phân tử vật chất cơ thể. Sự vật ở bên ngoài cơ thể có thể gây ra phản ứng trong trí óc ta, nhưng cái cấu thành “phản ứng riêng” của ý thức không phải là sự chuyển động hay hành vi của cơ thể, mà là trạng thái của trí óc “quan hệ tiềm ẩn siêu bản ngã”, cái siêu bản ngã này (ý thức) làm cho cá nhân phát sinh quan hệ nhất định với khách thể (đối tượng) hoặc trong không gian - thời gian, hoặc căn bản không trong không gian - thời gian¹.

Cả hai quan điểm trên đều không lý giải đúng tính chất của nhận thức (ý thức). Perry và Holt coi nhận thức là một loại phản ứng, hành vi, hoạt động của cơ thể đối với khách thể, thì rõ ràng là sai, hạ thấp nhận thức của con người xuống hành vi của động vật, giống như hành vi bản năng của động vật. Quan điểm này gần với chủ nghĩa thực dụng, cũng là hậu quả ảnh hưởng của trường phái tâm lý học chức năng và tâm lý học hành vi đương thời. Montague phê phán quan điểm đó, song không đưa ra chủ trương đúng, ngược lại, ông giải thích càng mơ hồ hơn, khái niệm “quan hệ tiềm ẩn siêu bản ngã” càng làm cho người nghe thấy bí hiểm hơn.

Hai là, về vấn đề ảo giác, sự chia rẽ càng phức tạp. Chủ nghĩa thực tại mới khẳng định đối tượng nhận thức (khách thể) tồn tại độc lập; lại cho rằng nhận thức của con người đối với khách thể không phải là mô tả, phản ánh, mà là khách thể trực tiếp trình hiện trong ý thức. Nhưng trong sinh hoạt thường ngày, trước cùng một đối tượng, người ta thường có hai ý thức ngược nhau. Ví dụ, một cây gậy thẳng cắm xuống nước một nửa, sẽ thấy nó cong; hai đường ray xe lửa song song, nhưng khi chạy ra xa thì thấy chúng hợp vào nhau; một người có thị giác bình thường bảo bông hoa này màu hồng, người bị mù màu sẽ bảo bông hoa ấy màu xanh hoặc màu tro. Thuyết trình hiện trực tiếp, thì cả hai nhận thức khác nhau đều là đúng. Nếu vậy thì chẳng thể nói đến đâu là tiêu chuẩn khách quan thật giả đúng sai nữa. Chủ nghĩa thực tại mới đương nhiên không muốn sa vào chủ nghĩa tương đối, chủ nghĩa duy tâm. Họ thừa nhận trong hai nhận thức đó, có một cái là giả, là sai. Vậy một câu hỏi đặt ra: khi

¹ Runs: “*Triết học thế kỷ 20*”, trang 433.

nguyên tắc hoặc kinh nghiệm của ta là giả hoặc sai, thì đối tượng nhận thức (khách thể) có tồn tại độc lập khách quan hay không? Một câu hỏi khó đối với chủ nghĩa thực tại mới.

Để trả lời câu hỏi ấy, nhà thực tại chủ nghĩa Mỹ Holt đề nghị phân biệt “tồn tại” và “thực tại”. Holt cho rằng chủ nghĩa thực tại hoàn toàn không yêu cầu ta coi hết thầy sự vật cảm nhận được đều là thực tại. “Tuy mọi sự vật cảm nhận được đều là sự vật, song hoàn toàn không phải mọi sự vật cảm nhận được đều là sự vật có thực”¹. Có một số sự vật cảm nhận được là phi thực tại, song phi thực tại không hề loại trừ tính khách quan, cũng không phải là chủ quan, mà có thể là khách quan, bởi vì nó cũng là tồn tại. Cái phi thực tại cũng giống như cái thực tại, có quyền của mình tồn tại trong vũ trụ bao la này². Đối tượng của ảo giác tuy không hề có thực, vẫn là tồn tại. Còn về chuyện cây gậy thẳng cắm xuống nước thấy nó cong, hai đường ray song song nhìn xa hội tụ thành một, là vì mỗi khách thể vật lý đều có tính chất tỏa chiếu (projective). Holt nói: “Vũ trụ hoàn toàn không phải đều là thực tại, nhưng mọi thứ trong vũ trụ đều là tồn tại”³. Tóm lại, cái phi thực tại sai lầm, mâu thuẫn cũng như cái thực tại, cũng là tồn tại khách quan; chúng không phải là sai lầm do ý thức tạo nên, mà ngược lại, chính là một số cái đó tạo nên nội dung ảo giác. Một số cái đó thông qua kinh nghiệm tâm lý đi vào ý thức ta, là nguyên nhân gây ra nhận thức sai lầm⁴.

Nhưng Montague không đồng ý quan điểm ấy, dùng khái niệm “hiện tồn” (existent) và “tiềm tồn” (subsistent) để phân biệt đối tượng thật giả. Đối tượng nhận thức sai lầm là phi thực tại, song không phải là “hiện tồn” khách quan, mà là “tiềm tồn” khách quan. Cái phi thực tại là đối tượng ảo giác, song hoàn toàn không phải là nguyên nhân tạo thành ảo giác. Nhận thức đúng hay sai tùy thuộc vào phán đoán chủ quan của ta; sai lầm là do hành động lựa chọn khái niệm và nhận thức sai lầm tạo nên, bởi vậy Montague quy kết sai lầm là “sai lầm về mặt quan sát của cá nhân” (personal equation), tức do nhân tố chủ quan cá nhân. Montague còn cho rằng quan hệ giữa các sự vật không giống như bản thân sự vật là khách quan, độc lập với ý thức ta. Quan hệ giữa đối tượng nhận thức đúng và đối tượng nhận thức sai không phải là quan hệ đối xứng, bởi vì ta có thể dùng đối tượng thật giải thích cảm nhận giả, song không thể dùng đối tượng giả để giải thích cảm nhận thật. Giả định cây gậy thẳng (thật) có thể giải thích

¹ “Chủ nghĩa thực tại mới”, trang 358.

² Sách đã dẫn, trang 366.

³ Sách đã dẫn, trang 360.

⁴ Sách đã dẫn, trang 480.

vì sao cảm xuống nước thấy nó cong (cảm nhận giả), nhưng giả định cây gậy là cong (giả), thì không thể giải thích vì sao nó xuất hiện là thẳng (thật). Áo giác trong giấc mơ và kinh nghiệm sống lúc tỉnh ngủ cũng có quan hệ không đối xứng như thế.¹ Montague cho rằng Holt đã coi nhẹ tính không đối xứng đó, đem coi cái giả và cái thật đều là tồn tại khách quan. Montague phê phán quan điểm đó.

Nhưng nói gì thì cũng không làm cho chủ nghĩa thực tại mới thoát khỏi tình cảnh khó khăn, nguyên nhân cơ bản là ở chỗ: họ đều phản đối thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật (coi nhận thức là mô tả hoặc phản ánh sự vật khách quan); đều đánh đồng làm một nhận thức và bị nhận thức, xóa nhòa sự khác biệt giữa chủ thể nhận thức và khách thể nhận thức. Tuy họ phê phán triết học chủ nghĩa duy tâm đang chiếm địa vị thống trị đương thời, song không thể vượt qua chủ nghĩa duy tâm, lý luận của họ tự mâu thuẫn, không thể tự hoàn chỉnh. Các thành viên của trường phái chủ nghĩa thực tại mới tuy nói cần phải hợp tác, nhưng trong thực tế họ lại chia rẽ, sự nhất trí chung rất lỏng lẻo, nên rất khó cùng cố cơ sở cho vững chắc. Ngoài sự chia rẽ nội bộ, họ còn bị nhiều trường phái khác công kích, nhất là đối với thuyết “trình hiện trực tiếp” của họ.

§5. Chủ nghĩa thực tại phê phán

Chủ nghĩa thực tại phê phán tán thành quan điểm của chủ nghĩa thực tại mới chỉ trích chủ nghĩa duy tâm đương thời, tán thành quan điểm cho rằng đối tượng nhận thức (khách thể) tồn tại độc lập; nhưng không đồng ý với quan điểm của nó về lý luận nhận thức, nhất là thuyết “trình hiện trực tiếp”. Chủ nghĩa thực tại mới cho rằng trong nhận thức, khách thể được nhận thức trực tiếp tiến vào trong ý thức, không thông qua sự mô tả hoặc tưởng tượng nào cả. Bởi vậy họ phản đối cái gọi là “thuyết biểu tượng” (hoặc “ánh tượng luận” - representationalism). Chủ nghĩa thực tại phê phán chê trách điều đó. Arthur Lovejoy nói, chủ nghĩa thực tại mới vốn hay kể những điều thường thức, nhưng thuyết “trình hiện trực tiếp” của họ lại không nhất trí với quan điểm thường thức, như Holt cho rằng mọi hiện tượng sự vật đều có tính chất tỏa chiếu, có địa vị ngang nhau, nghĩa là mọi hiện tượng sự vật đều là khách quan; theo quan

¹ Runs: “*Triết học thế kỷ 20*”, trang 436.

điểm đó, người ta có thể nói hai đường ray xe lửa vừa song song, vừa hội tụ; một đồng xu vừa là hình tròn vừa là hình bầu dục¹. Arthur Rogers nói, chủ nghĩa thực tại mới phải đối mặt với tình cảnh khó khăn là điều rất rõ ràng, ấy là họ không thể giải thích đúng cho nhận thức sai lầm, hoặc giả nói là không thể tìm được địa vị cho sai lầm trong vũ trụ. Bởi nếu đối tượng đều có thể trình hiện trực tiếp trong tri giác, thì làm sao ta có thể nói một số tri giác là sai lầm kia chứ? Một người thấy đối tượng màu xanh, người thứ hai thấy đối tượng màu đỏ, mà cả hai đều đúng. Bởi vì cả hai loại tri giác ấy đều là thực tại như nhau². Tóm lại, chủ nghĩa thực tại phê phán cho rằng thuyết “trình hiện trực tiếp” của chủ nghĩa thực tại mới đánh đồng làm một ý thức với tồn tại, thì sẽ lẫn lộn đúng sai, thật giả, trái với thường thức, sẽ lâm vào tình cảnh khó khăn. Họ nói, sự phân tích của những người theo chủ nghĩa thực tại mới đối với hành vi là “ấu trĩ” (naive). Họ đề xướng dùng tính từ “mang tính phê phán” để miêu tả sự phân tích của mình đối với nhận thức, cho nên mới gọi là chủ nghĩa thực tại phê phán. Nhưng khi họ trình bày lý luận của mình, họ cũng vấp phải nhiều khó khăn.

Chủ nghĩa thực tại phê phán không đồng ý với chủ nghĩa thực tại mới đánh đồng làm một khách thể được nhận thức với trạng thái ý thức, nhấn mạnh phải phân biệt hai cái đó. Họ cho rằng, tâm và vật là hai loại tồn tại, cái được ta nhận thức không phải là một trạng thái tâm hồn hay ý thức, mà là bản thân khách thể ở bên ngoài; khách thể tồn tại độc lập với quá trình nhận thức. Nhưng đối tượng nhận thức, bản thân khách thể đều không trực tiếp trình hiện trong ý thức, như chủ nghĩa thực tại mới nói, chủ thể nhận thức hoàn toàn không có quan hệ với khách thể, mà phải thông qua tác dụng trung gian. Trung gian là cái gì? Họ cho rằng ở bên ngoài chủ thể nhận thức và khách thể nhận thức, còn có cái gọi là “thể phức hợp tính chất” (character complex) hoặc “nhóm tính chất” (quality group); chúng là những cái ta trực tiếp cảm nhận được, nhận thức được, cho nên là nội dung của nhận thức, là tài liệu (sense-data) trực tiếp của nhận thức; ta chính là lấy chúng làm trung gian đi nhận thức sự vật bên ngoài.

Vậy “thể phức hợp tính chất” hoặc “nhóm tính chất” là gì? Chủ nghĩa thực tại phê phán cho rằng theo tâm lý học, tri giác bao gồm không chỉ ấn tượng thực cảm và ấn tượng trí nhớ, mà còn rất nhiều “ý nghĩa” (meaning);

¹ Lovejoy: “Phản đối nhị nguyên luận”, dẫn theo “Lịch sử triết học” của F.Copleston, tập 8, trang 17.

² Rogers: “Vấn đề sai lầm”, dẫn theo “Tập luận văn của chủ nghĩa thực tại phê phán”, Thương vụ ấn thư quán, năm 1979, trang 107.

“thể phức hợp tính chất” là do ấn tượng thực cảm chiếu rọi ấn tượng trí nhớ gợi nên quan niệm ý nghĩa mà cấu thành “nhóm” (group), tức là kết hợp tính chất của cảm giác với tính chất của ý nghĩa. Cái “thể phức hợp tính chất” này không chỉ là trạng thái ý thức tâm lý, chủ quan, cũng không chỉ là tồn tại vật lý, thực tế khách quan, mà nằm giữa chủ thể và khách thể, nhưng có tính chất khách quan. “Thể phức hợp tính chất” cũng không chiếm thời gian và không gian đặc định. Có nhà chủ nghĩa thực tại phê phán như G.Santayana, C. A. Strong gọi nó là “bản chất” hoặc “cái chung”, hoặc “cái phổ biến” (universals), mà cái chung thì có tính chất luyện, nên còn gọi là “thực thể logic” (logical entity). “Thể phức hợp tính chất” với tư cách tài liệu tri giác, đã là thực thể logic, thì có thể vận dụng khắp nơi, chứ không giới hạn ở một chỗ nào. Ở đây chủ nghĩa thực tại phương pháp lẫn lộn tính chất của tri giác với tính chất của khái niệm.

Nhưng trong nội bộ những người theo chủ nghĩa thực tại phê phán, người ta không thống nhất với nhau trong quan niệm về tài liệu tri giác hoặc nói là “thể phức hợp tính chất”. Có người (như Lovejoy, Pratt) cho rằng tài liệu tri giác hoặc “thể phức hợp tính chất” là cái tâm lý, tức trạng thái tâm lý lúc tri giác. Họ cũng giống như G.Santayana, gọi tài liệu tri giác là “bản chất”. Theo quan điểm này, tài liệu được ta nhận thức chỉ là trạng thái tâm lý hoặc “quan niệm”, là “tồn tại tâm lý”, “thể phức hợp tính chất” là một thứ tồn tại đặc biệt, không chỉ là cái tâm lý, mà còn là cái có đặc trưng của đối tượng nhận thức thật sự, hơn nữa, trong đa số trường hợp, còn bao gồm những cái phát sinh từ thái độ hoặc phản ứng của cơ thể. Nhưng họ chưa cho cái đó là vật thể. Họ cho rằng “tài liệu” về tính chất không phải là tâm lý, cũng không phải là vật lý, không phải là bản thân sự vật thực tại.

Tuy họ quan niệm khác nhau về nội dung tri giác (tài liệu), song họ đều cho rằng cái nội dung tri giác trình hiện trực tiếp trong ý thức, tức “tài liệu” hoặc “nhóm tính chất”, hoàn toàn không phải là bản thân đối tượng, cũng không phải là sự phản ánh, miêu tả sự vật bên ngoài, mà chỉ là công cụ, biện pháp nhận thức sự vật bên ngoài. Họ cho rằng chủ trương đó có thể giải quyết được vấn đề khó khăn trong việc phân biệt đúng sai mà chủ nghĩa thực tại mới sa vào. Chủ nghĩa thực tại mới cho rằng đối tượng nhận thức trình hiện trực tiếp trong ý thức, nội dung tri giác (nhận thức) với sự vật bên ngoài là một, tri giác là chân tướng của sự vật bên ngoài. Do đó, sẽ không xảy ra nhận thức sai lầm; nhưng trong đời sống thực tế, chúng ta có nhiều ảo giác. Chủ nghĩa thực tại phê phán thì cho rằng đối tượng nhận thức không hề trình hiện trực tiếp trong ý thức, nội dung tri giác, tài liệu trực tiếp của nó là “thể phức hợp tính chất”, là “quan niệm”, “bản chất”, “cái chung”, “thực thể logic”, các thứ đó

không phải là chân tướng của sự vật bên ngoài. Chính vì “tài liệu” trình hiện trực tiếp trong ý thức không phải là bản thân đối tượng ở bên ngoài ý thức, nên chúng ta phải mượn “tài liệu” đó làm trung gian để nhận thức đối tượng, cho nên sẽ xuất hiện ảo giác, nhận thức sai trong hoạt động nhận thức. Ví dụ người ta có thể tưởng tượng một con quái vật nửa người nửa ngựa, hoặc nhìn thấy ma quỷ, hoặc khi say rượu có thể nhìn thấy một con rắn dưới gầm bàn ăn, đó toàn là ảo giác; trong ý thức cứ tưởng đó là “thể phức hợp tính chất”, thực ra chúng không hề có thực.

Thuyết “trình hiện trực tiếp” và thuyết “độc lập nội tại” của chủ nghĩa thực tại mới lẫn lộn tồn tại với ý thức, khách thể với chủ thể, không còn phân biệt thật giả. Chủ nghĩa thực tại phê phán thì chủ trương phân biệt tồn tại và ý thức, khách thể với chủ thể, tâm với vật; nhưng họ cũng không đồng ý với thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật. Một số thuật ngữ do họ đưa ra, như “thể phức hợp tính chất”, là những khái niệm mơ hồ, phi khoa học, căn bản không thể khắc phục tình cảnh khó khăn của chủ nghĩa thực tại mới. Họ tuy thừa nhận sự tồn tại độc lập của sự vật bên ngoài, nhưng vì họ coi tài liệu nhận thức làm trung gian nhận thức không phản ánh sự vật bên ngoài, nên các sự vật bên ngoài hóa ra giống như “vật tự tại” bất khả tri của Kant. Họ nói, bản chất cuối cùng của thế giới thực tại là rất khó phát hiện, thậm chí không thể phát hiện được. Chính trên ý nghĩa đó, họ đành phải thừa nhận “Chủ nghĩa thực tại phê phán là thuyết bất khả tri”¹.

Từ đó ta thấy, nếu chủ nghĩa thực tại mới về mặt nhận thức, đánh đồng làm một chủ thể với khách thể, thì chủ nghĩa thực tại phê phán tách riêng hai cái đó ra, cũng không giải quyết đúng quan hệ giữa chủ thể với khách thể, ý thức với tồn tại. Dĩ nhiên cũng có một vài nhà chủ nghĩa thực tại phê phán có khuynh hướng chủ nghĩa duy vật, nhưng nhìn chung chủ nghĩa thực tại phê phán vẫn là trường phái triết học mang màu sắc chủ nghĩa duy tâm Kant. Từ thập niên 20 của thế kỷ 20 trở đi, một số người theo chủ nghĩa thực tại phê phán ngả sang chủ nghĩa tự nhiên, như Santayana. Trào lưu chủ nghĩa thực tại dần dần hòa vào chủ nghĩa thực chứng logic, triết học phân tích. Đến Đại chiến thế giới thứ hai, chủ nghĩa thực tại mới và chủ nghĩa thực tại phê phán đã không còn là một trường phái độc lập nữa.

¹ Pratt: “Thuyết thực tại phê phán và tính khả năng nhận thức”, dẫn theo “Tập luận văn chủ nghĩa thực tại phê phán”, trang 77.

CHƯƠNG 9

Triết học phân tích (I)

§1. Khái luận về triết học phân tích

1. Sự hình thành và đặc trưng cơ bản của triết học phân tích

Triết học phân tích (analytic philosophy) là một trong mấy trào lưu tư tưởng chủ yếu trong triết học phương Tây thế kỷ 20, xuất hiện hồi đầu thế kỷ ở Cambridge (Anh), từ giữa thế kỷ 20 trở đi lưu truyền ở các nước phương Tây, chiếm địa vị chủ đạo lâu dài trong giới triết học ở các nước nói tiếng Anh, tàn lụi dần vào nửa cuối thế kỷ 20.

Sự hình thành triết học phân tích là kết quả quan trọng của phong trào chống chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của các nhà triết học phương Tây hồi đầu thế kỷ 20 mà hai nhà triết học Anh Moore và Russell đề xướng. Bằng phương pháp phân tích của mỗi người, họ đã quy định lại tính chất và phương pháp cơ

bản của triết học. Phương pháp phân tích của Moore chú trọng phân tích ý nghĩa của lối biểu đạt ngôn ngữ hàng ngày. Moore cho rằng khái niệm độc lập với tâm hồn của người sử dụng, ý nghĩa của khái niệm chỉ liên quan đến sự biểu đạt của khái niệm, chứ không liên quan đến hoạt động tâm lý của người sử dụng khái niệm. Nhiệm vụ của nhà triết học là phân tích khái niệm phức tạp thành khái niệm đơn giản, làm rõ quan hệ giữa các khái niệm sau. Phương pháp phân tích này được gọi là “phân tích ngôn ngữ thường ngày” hoặc “phân tích khái niệm”, nó có ảnh hưởng trực tiếp đến sự ra đời sau này của triết học ngôn ngữ thường ngày hiện đại Oxford. Sự phân tích của Russell thì chủ yếu dựa vào sự phát triển của số học và logic học thế kỷ 19. Russell là người đầu tiên chỉ rõ, vấn đề triết học trải qua phân tích đều là vấn đề ngôn ngữ, suy cho cùng cũng đều là vấn đề logic. Bằng lối phân tích logic đối với ngôn ngữ, có thể giải quyết mọi vấn đề triết học thông thường. Phương pháp của Russell được gọi là “phương pháp logic”.

Tuy triết học phân tích lấy phương pháp logic và phân tích ngôn ngữ làm tiêu chí chủ yếu, song các chi phái và các nhân vật đại biểu lại có cách hiểu khác nhau, đồng thời họ dùng phương thức khác nhau nêu ra lý luận của mình. Do đó, triết học phân tích là một trào lưu tư tưởng có rất nhiều chi phái, nhưng giữa họ có một số đặc điểm chung.

Thứ nhất, về phương pháp phân tích. Các nhà triết học phân tích đều quan tâm phân chia sự vật phức tạp thành các bộ phận hợp thành. Russell cho rằng đối tượng của triết học phân tích là thực tại hoặc sự kiện cấu thành thực tại; nhiệm vụ của phân tích là vạch ra thành phần cuối cùng của thế giới và từ đó vạch ra hình thức chung nhất cấu thành thực tại. Moore cho rằng phân tích phải thể hiện mệnh đề thực tại khách quan không dựa vào tâm hồn. L. Wittgenstein cho rằng nội dung phân tích là tư tưởng và ngôn ngữ của loài người, còn kết quả phân tích thì phải thể hiện tư tưởng và hình thức ngôn ngữ tất nhiên phản ánh kết cấu của thực tại. Trường phái Vienna quy phân tích về phân tích ngôn ngữ, hơn nữa là cú pháp logic của ngôn ngữ khoa học. Trường phái ngôn ngữ thường ngày Oxford thì chỉ khẳng định phân tích ngôn ngữ thường ngày. Nhưng các phái, các nhà đầu nhất trí sử dụng phương pháp phân tích, chứ không sử dụng phương pháp tổng hợp. Họ đều khẳng định, nhiệm vụ của triết học là làm sáng tỏ ý nghĩa lối biểu đạt ngôn ngữ, bất kể đó là lối biểu đạt của ngôn ngữ khoa học hay của ngôn ngữ thường ngày.

Thứ hai, chống chủ nghĩa tâm lý. Một thành tựu quan trọng của phân tích triết học là tách logic ra khỏi tâm lý học và nhận thức luận. Nửa cuối thế kỷ 19, nghiên cứu logic học bị tâm lý học thôn tính nghiêm trọng, logic bị coi là một nhánh của tâm lý học, quy tắc logic cũng bị coi là miêu tả qui luật tư duy của loài người. Nhà triết học, số học và logic học Đức Gottlob Frege là người đầu tiên đưa ra thách thức này: hãy tách logic khỏi tâm lý học, và ông coi đó là bình thường cơ bản trong việc nghiên cứu triết học của ông. Vì vậy Frege được coi là người đặt nền móng cho triết học phân tích. Russell và Moore cũng phản đối chủ nghĩa tâm lý học, thái độ của họ kiên quyết phê phán thuyết duy tâm chính là nhằm loại bỏ nhân tố phi logic trong logic, xây dựng logic trên cơ sở suy luận hình thức thật sự. Mặc dù về sau có một vài nhà triết học (như Wittgenstein khi về già) không kiên trì chống chủ nghĩa duy tâm, song công việc của họ dựa trên sự thừa nhận tính khách quan của quy tắc logic, loại trừ nhận thức luận truyền thống. Do vậy, chống chủ nghĩa tâm lý trước sau vẫn là một đặc trưng quan trọng của triết học phân tích.

Thứ ba, từ bỏ siêu hình học. Một đặc trưng nổi bật của triết học phân tích là chống siêu hình học, phủ định việc chỉ dựa vào lý trí đơn thuần có thể nhận thức được thực tại. Khẩu hiệu “từ bỏ siêu hình học” đầu tiên do trường phái Vienna đề xướng. Russell và Moore cực lực phản đối siêu hình học tư biện của chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối. Wittgenstein cho rằng mệnh đề siêu hình học là vô nghĩa, càng về sau ông càng phản đối mọi hình thức siêu hình học. Sau Đại chiến thế giới thứ hai, các nhà triết học ngôn ngữ thường ngày Oxford cũng kiên quyết chống siêu hình học. Đến giai đoạn phát triển thứ ba của triết học phân tích, một số triết gia có khuynh hướng quay trở lại siêu hình học, một số thừa nhận tác dụng tích cực của siêu hình học trong việc hình thành và phát triển khái niệm, như C. Strawson đề xướng “siêu hình học miêu tả”, W. Quine đề xướng “tán thành bản thể luận”. Nhưng đã không phải là thứ siêu hình học tư biện truyền thống, mà là phương pháp hình thành đi sâu nghiên cứu kết cấu và khái niệm tư tưởng. Do vậy, không phải là họ phục hồi siêu hình học, mà chỉ là giải thích siêu hình học theo lối mới.

Thứ tư, tầm quan trọng của phân tích ngôn ngữ. Miêu tả và giải thích ý nghĩa của lối biểu đạt ngôn ngữ là nhiệm vụ đầu tiên của triết học phân tích, cũng là tiêu chí quan trọng của triết học phân tích, cho nên triết học phân tích còn được gọi là “triết học phân tích ngôn ngữ”. Frege nhấn mạnh tầm quan trọng của việc nghiên cứu ngôn ngữ đối với triết học. Russell và Moore quy mọi vấn đề triết học là vấn đề ngôn ngữ. Wittgenstein thì cũng giới hạn tư

tưởng trong phạm vi ngôn ngữ. Cùng với sự hưng thịnh của trường phái Vienna và sự phát triển của chủ nghĩa kinh nghiệm logic, nghiên cứu ngôn ngữ đã trở thành đại từ thay cho nghiên cứu triết học.

Chú trọng tác dụng của nhân tố ngôn ngữ trong việc nghiên cứu triết học không phải là tiêu chí riêng của triết học phân tích, mà đó là đặc trưng của toàn bộ triết học phương Tây thế kỷ 20, và điểm này phân biệt với triết học cổ đại và triết học cận đại.

Lý luận của các trường phái và các nhân vật đại biểu triết học phân tích thường rất khác nhau, nói chính xác thì họ không có đặc trưng chung. Bốn đặc trưng chung vừa kể là của mấy trường phái chủ yếu. Cùng với quá trình phát triển của triết học phân tích, một vài đặc trưng trong số này cũng dần dần bị đặc trưng mới thay thế.

2. Quá trình phát triển của triết học phân tích

Sự hình thành và phát triển triết học phân tích đại thể trải qua ba giai đoạn chính. Giai đoạn thứ nhất là 10 năm đầu thế kỷ 20, là thời kỳ triết học phân tích hình thành, với tư tưởng logic của Frege, với việc Moore và Russell chống chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối và đề xướng phương pháp phân tích triết học. Giai đoạn thứ hai từ thập niên hai mươi - thập niên 40, là thời kỳ phát triển toàn diện cực thịnh của triết học phân tích, với “thuyết triết học logic” của Wittgenstein và sự hình thành trường phái Vienna. Giai đoạn thứ ba từ sau thập niên 50, là giai đoạn phát triển của triết học phân tích sau khi nó chuyển từ châu Âu sang Mỹ, cũng là giai đoạn triết học phân tích bắt đầu suy tàn, với chủ nghĩa thực dụng logic của W. Quine.

Tư tưởng logic của Frege là nguồn gốc của triết học phân tích đương đại. Trong tác phẩm “Cơ sở tính toán” của mình, Frege quy định 3 nguyên tắc cho việc nghiên cứu logic:

- Phân biệt rõ cái tâm lý học và cái logic, cái chủ quan và cái khách quan;
- Nghiên cứu quan hệ trong câu, chứ không nghiên cứu ý nghĩa từ ngữ riêng lẻ;
- Chú ý phân biệt khái niệm và đối tượng.

Ba nguyên tắc này có ảnh hưởng sâu sắc đến sự hình thành và phát triển của triết học phân tích. Russell là người đầu tiên giới thiệu tư tưởng của Frege

đến các nước nói tiếng Anh, thành tựu ông thu được trong phân tích logic cũng thúc đẩy sự hình thành và phát triển triết học phân tích.

“Thuyết triết học logic” của Wittgenstein có tác dụng quyết định trong việc hình thành triết học phân tích. Việc khẳng định ngữ pháp logic và yêu cầu xây dựng ngôn ngữ logic trong sách của Wittgenstein có ảnh hưởng sâu xa đến trường phái Vienna, trực tiếp làm cho tư tưởng của M. Schlick và R. Carnap chuyển hướng sang chủ nghĩa thực chứng logic. Trường phái Vienna là đại biểu giai đoạn sơ kỳ của triết học phân tích, chủ nghĩa thực chứng logic là nội dung chủ yếu của trường phái này.

Trước và sau Đại chiến thế giới thứ hai, do sự truy bức của bọn phátxít đối với người Do Thái, nhiều thành viên của trường phái Vienna phải từ Áo chạy sang Anh, Bắc Âu, đa số chạy sang Mỹ. Cùng với việc các thành viên chủ yếu của trường phái này như R. Carnap di cư sang Mỹ, trung tâm của chủ nghĩa thực chứng logic cũng chuyển sang Mỹ, đồng thời diễn biến dần thành chủ nghĩa kinh nghiệm logic, cuối cùng kết hợp với chủ nghĩa thực dụng Mỹ, thành chủ nghĩa thực dụng logic do W. Quine làm đại biểu.

W. Quine vừa làm đại biểu quan trọng của triết học phân tích, vừa là người kết thúc nó. Những năm 50, W. Quine đề xướng hai giáo điều chống thuyết kinh nghiệm, tức chủ trương phản đối phân biệt phân tích với tổng hợp và thuyết hoàn nguyên, đã trực tiếp phá hủy cơ sở tồn tại của triết học phân tích. Đồng thời chủ trương “tán thành bản thể luận” và “nguyên lý phiên dịch không xác định” của W. Quine đã mở ra lối thoát mới cho triết học phân tích phát triển.

Từ thập niên 70 thế kỷ 20 trở đi, hoạt động của Saul Kripke, Hilary Putnam, Donald Davidson đã đưa triết học phân tích vào giai đoạn gọi là “triết học hậu phân tích”. Tuy quan niệm triết học của họ khác với Russell, Wittgenstein và tư tưởng của chủ nghĩa kinh nghiệm logic, song vấn đề mà họ quan tâm và cách lập luận của họ, như đi sâu nghiên cứu ý nghĩa ngôn ngữ, nghiên cứu các mệnh đề chân lý, thực tại, logic... vẫn mang đặc trưng của triết học phân tích.

Sự suy tàn của triết học phân tích không có nghĩa là vấn đề thảo luận và phương pháp giải quyết vấn đề đã lỗi thời. Ngược lại, cho đến nay, hễ bàn đến các mệnh đề liên quan tới nội dung ngôn ngữ, ý nghĩa, chân lý, thực tại, logic... thì nhất định phải động tới triết học phân tích. Ảnh hưởng của triết học phân tích cũng từ lâu không giới hạn ở lĩnh vực triết học; phương pháp phân

tích mà nó đề xướng và tinh thần tìm ra ý nghĩa ngôn ngữ đã có ảnh hưởng sâu xa đến văn học, sử học, xã hội học, nhân loại học, thậm chí cả chính trị học. Trong các lĩnh vực của đời sống xã hội, như phân tích tình hình kinh tế, phát triển khoa học máy tính và một số khoa học tự nhiên, triết học phân tích cũng có tác dụng thúc đẩy nhất định.

3. Triết học phân tích và sự "chuyển hướng ngôn ngữ"

Triết học phân tích đem lại một kết quả quan trọng trong triết học đương đại, đó là thúc đẩy sự "chuyển hướng ngôn ngữ" của triết học, làm cho nghiên cứu triết học từ nội dung nhận thức chuyển sang biểu đạt nhận thức, từ khái niệm tâm lý chuyển sang hình thức ngôn ngữ. Do sự chuyển hướng này là tiêu chí của việc triết học phương Tây chuyển từ cận đại sang hiện đại, nên trong giới triết học phương Tây nó được gọi là "cuộc cách mạng kiểu Copernicus".

Sự ra đời của triết học phân tích dựa vào sự phát triển của số học hiện đại và logic số lượng. Hệ thống logic của Frege lần đầu tiên đưa các khái niệm như lượng từ, phủ định, đồng nhất... vào logic, tiến hành phương logic đối với phép quy nạp số học, đề xướng các khái niệm mệnh đề hàm hạng và mệnh đề diễn toán, đó là tiêu chí mở đầu cho logic số lượng. Đồng thời nó sử dụng phương pháp logic đi phân tích ý nghĩa từ ngữ, căn cứ 3 nguyên tắc cơ bản mà xác lập địa vị hạt nhân của nghiên cứu logic trong nghiên cứu triết học. Russell căn cứ vào sự phát triển của số học hiện đại, vận dụng kỹ xảo logic trực tiếp vào phân tích hình thức của mệnh đề, từ đó xây dựng "chủ nghĩa nguyên tử logic" thể hiện được đặc điểm triết học của ông. Chính nhờ số học hiện đại và phương pháp logic số lượng, mà các nhà triết học đầu thế kỷ 20 mới có thể tiến hành một phen thanh lý triết học truyền thống, đưa ra cách giải thích mới về tính chất của triết học, từ đó hình thành trào lưu triết học phân tích với đặc trưng phân tích logic.

Nhưng việc ra đời sự "chuyển hướng ngôn ngữ" không chỉ dựa vào số học và phương pháp logic, mà còn là nhìn rõ bản chất của tự thân logic. Từ thập niên 30 thế kỷ 20, người sáng lập trường phái Vienna là M. Schlick đã vạch rõ điểm này: "Sự chuyển hướng vĩ đại không phải dựa vào bản thân phương pháp, mà dựa vào một thứ hoàn toàn khác, ấy là nhìn rõ bản chất của tự thân logic"¹. Cái gọi là "nhìn rõ bản chất của tự thân logic" ở đây là xuất phát

¹ M. Schlick: "Sự chuyển hướng của triết học", dẫn theo "Chủ nghĩa kinh nghiệm logic" do Đới Hồng Khiêm chủ biên, quyền thượng, Thương vụ ấn thư quán, 1982, trang 7.

từ một sự thực: mọi nhận thức đều là một lối biểu đạt, một kiểu trần thuật, cuối cùng đều tồn tại trong ngôn ngữ; cho nên nhiệm vụ của triết học là phải làm sáng tỏ bản chất của tri thức, cũng tức là làm sáng rõ bản chất của logic và ngôn ngữ. Chính do nhận thức như thế về tính chất logic và nhiệm vụ của triết học, mới dẫn đến sự “chuyển hướng ngôn ngữ”.

Xét từ quá trình phát triển của triết học phương Tây đương đại, sự “chuyển hướng ngôn ngữ” xuất hiện muộn hơn sự ra đời triết học phân tích, có thể nói nó là kết quả quan trọng của triết học phân tích. Frege, Russell và Moore là những người sáng lập triết học phân tích, song tư tưởng của họ trong quá trình “chuyển hướng ngôn ngữ” còn đang ở giai đoạn nung nấu. Frege đầu tiên xác nhận cơ sở và khởi đầu của triết học không nên là nhận thức luận của triết học truyền thống, mà là logic số lượng hiện đại; phương pháp nghiên cứu triết học cũng không còn là phân tích tâm lý của cá nhân, mà là phân tích logic có tính khách quan. Russell vận dụng thủ pháp logic để phân tích ý nghĩa ngôn ngữ, Moore thì dựa vào phân tích khái niệm, đều đưa các nhà triết học đi theo con đường phát triển mới: thông qua việc phân tích logic đối với mệnh đề triết học mà xây dựng lại nhận thức về triết học và thế giới.

Theo quan điểm của M. Schlick, sự “chuyển hướng ngôn ngữ” chính thức bắt đầu từ “thuyết triết học logic” của Wittgenstein, rồi thông qua sự tuyên truyền và phát triển của trường phái Vienna mà được các nhà triết học đương đại thừa nhận. Còn việc hoàn thành sự chuyển hướng là nhờ trường phái ngôn ngữ thường ngày Oxford do chịu ảnh hưởng các trước tác hậu kỳ của Wittgenstein. Kết quả quan trọng của sự chuyển hướng là sự ra đời “triết học ngôn ngữ” (Linguistic Philosophy) khác với triết học tư biện cận đại.

Triết học phân tích có điểm khác với “triết học ngôn ngữ” (Philosophy of Language), “triết học khoa học” (Philosophy of Science), “triết học tinh thần” (Philosophy of Mind). Xét về nguyên lý, triết học phân tích là một trào lưu bao gồm các trường phái và quan điểm lý luận khác nhau; còn ba cái sau thì là ba lĩnh vực nghiên cứu và khoa học khác nhau, hình thành và phát triển trong trào lưu triết học phân tích. Chính là do sử dụng phương pháp phân tích mà các triết gia phân tích đã hình thành nên triết học ngôn ngữ, triết học khoa học và triết học tinh thần của họ, nên rất khó phân biệt tư tưởng của họ trong các lĩnh vực đó với bản thân triết học phân tích. Nói chính xác, thì triết học phân tích chính là một trào lưu triết học lớn, được hình thành từ việc các nhà triết học sử dụng phương pháp phân tích để đi sâu nghiên cứu các vấn đề ngôn ngữ, ý nghĩa, chân lý, thực tại, hành vi ngôn ngữ, tính tất yếu logic, thế giới khả năng, tinh thần...

§2. Cha đẻ của triết học phân tích - G. Frege

1. Hoạt động và sự phát triển tư tưởng của G. Frege

Gottlob Frege (1848-1925) là nhà số học, logic học và triết học nổi tiếng Đức, người sáng lập logic số lượng hiện đại, người đặt nền móng cho triết học phân tích. Frege sinh ở Weimar, cha là hiệu trưởng trường nữ sinh. Thời gian 1869 -1871, Frege học số học, vật lý và triết học ở Trường đại học Iena, sau chuyển sang Trường đại học Göttingen, năm 1873 nhận học vị tiến sĩ triết học, năm sau trở lại Trường đại học Iena dạy ở khoa số học. Năm 1879 được phong giáo sư số học, cho đến năm 1918 thì nghỉ hưu.

Frege nổi tiếng trước hết như một nhà số học và logic học. Thành tựu của Frege trong lĩnh vực số học là đã xây dựng nguyên tắc cơ bản tính toán số học. Hoạt động triết học của Frege bắt đầu bằng việc nghiên cứu triết học số học.

Triết học số học của Frege dựa trên ba nguyên tắc chủ yếu, cũng là tín điều triết học mà Frege tin tưởng suốt đời: một, phủ định số học bắt nguồn từ kinh nghiệm, nhấn mạnh tính tiên thiên của chân lý số học. Hai, chân lý số học là khách quan, tính khách quan đó dựa trên cơ sở phi kinh nghiệm của số; tính khách quan là điều kiện tất yếu của tư tưởng. Ba, mọi số học đều có thể quy về logic, khái niệm số học có thể định nghĩa là khái niệm tính phổ biến trong logic, chân lý số học có thể chứng minh từ nguyên tắc logic. Xuất phát từ 3 nguyên tắc này, Frege cho rằng triết học trước hết phải là một thứ logic, cái sau không phải là một hệ thống logic đặc thù, mà là một thứ triết học tư tưởng. Thứ triết học này khác với miêu tả triết học đối với tư duy, là biểu đạt logic đối với tư duy, là một thứ lý luận chân lý. Nghiên cứu logic trước tiên là nghiên cứu ý nghĩa ngôn ngữ; mà phân tích ý nghĩa ngôn ngữ là nhiệm vụ chủ yếu của triết học. Việc Frege đưa ra quy định mới về nhiệm vụ của triết học như thế này là tiêu chí bắt đầu triết học phân tích đương đại.

Sự phát triển tư tưởng của Frege có thể chia thành 2 giai đoạn chính. Từ năm 1879 đến 1890, Frege chủ yếu logic và số học, xuất bản "*Khái niệm văn tự*" (1879), "*Cơ sở của số học*" (1884). Từ năm 1890 trở đi, nhất là từ năm 1890 đến 1892, Frege liên tiếp xuất bản ba trước tác quan trọng "*Hàm số và khái niệm*" (1891), "*Bàn về khái niệm và đối tượng*" (1892) và "*Bàn về ý nghĩa và ý vị*" (1892), phân biệt rõ khái niệm với đối tượng, ý nghĩa với ý vị. Những tác phẩm ấy có ảnh hưởng quyết định đến sự hình thành triết học phân tích sau này.

2. Chống chủ nghĩa tâm lý

Ảnh hưởng đầu tiên của Frege đến triết học phân tích là quan điểm của ông chống chủ nghĩa tâm lý. Trong “*Cơ sở của số học*”, Frege lần đầu tiên đề xướng ba nguyên tắc cơ bản của nghiên cứu triết học, mà nguyên tắc thứ nhất là “trước sau phân biệt tách bạch cái tâm lý với cái logic, cái chủ quan với cái khách quan”¹.

Frege cho rằng chân lý là khách quan, không tùy thuộc vào phán đoán của con người; tư tưởng không phải là hoạt động chủ quan của tư duy, mà là nội dung khách quan của tư duy. Frege nhấn mạnh phải phân biệt ý nghĩa của từ ngữ với quan niệm tương quan, phải phân biệt nội dung được phán đoán với phán đoán trên tư cách một hoạt động tư duy. Cái trước là khách quan, không tùy thuộc vào hoạt động tư duy của cá nhân, cũng là cái chung, có thể được các cá nhân khác nhau nắm bắt. Cái sau là chủ quan, là hoạt động tâm lý của cá nhân, khác nhau ở các cá nhân khác nhau. Logic không nghiên cứu chủ thể vì sao đưa ra phán đoán này nọ, mà chỉ nghiên cứu tính chất của bản thân tư tưởng khách quan và một số quan hệ giữa các tính chất.

Sự phân biệt tách bạch cái tâm lý với cái logic, cái chủ quan với cái khách quan của Frege có ý nghĩa quan trọng đến quá trình hình thành triết học phân tích, thể hiện ở ba điểm, *thứ nhất*, làm cho nghiên cứu logic thoát khỏi ảnh hưởng của tâm lý học truyền thống, xây dựng logic trên cơ sở khách quan, từ đó xác định địa vị độc lập của nó. *Thứ hai*, Frege cho rằng ý nghĩa của từ ngữ và nội dung được phán đoán là khách quan, cũng là cái chung, có thể được các cá nhân khác nhau nắm bắt. Điều này không chỉ bảo đảm khả năng hiểu được nội dung tư tưởng, mà còn cung cấp điều kiện tiên quyết cho việc phân tích logic đối với nội dung tư tưởng. *Thứ ba*, thừa nhận tính khách quan của nội dung tư tưởng có nghĩa là xác nhận tính khách quan của đối tượng số học và logic học, đây là tiền đề tư tưởng cho triết học phân tích, nhất là cho chủ nghĩa kinh nghiệm logic, muốn dựa trên cơ sở khoa học mà xây dựng lý tưởng triết học.

Frege chống chủ nghĩa tâm lý đã xác định lại khởi điểm của nghiên cứu triết học. Triết học cổ đại lấy siêu hình học làm khởi điểm, bản thể luận trở thành hạt nhân của triết học; triết học cận đại thì lấy nhận thức luận làm khởi điểm, nhận thức luận được xây dựng trên cơ sở tâm lý học trở thành hạt nhân của triết học. Frege thì cho rằng triết học phải bắt đầu từ nghiên cứu logic. Nếu

¹ Frege: “*Cơ sở của số học*”, Oxford, năm 1953, bản đối chiếu Anh-Đức, trang 7.

không nắm vững logic - công cụ không thể thiếu, thì không thể tiến triển ở bất kỳ phương diện nào khác. Trong triết học, nhận thức luận hoàn toàn không có địa vị ưu tiên, một khi ta muốn tìm lối biểu đạt chính xác, đáng tin cậy vấn đề nhận thức luận, thì ta sẽ thấy ngay việc nghiên cứu hình thức logic của ngôn ngữ mới là khởi điểm thật sự của triết học. Cho nên bản thân việc nghiên cứu hình thức biểu đạt ngôn ngữ tức nghiên cứu logic, đã thành nội dung quan trọng của triết học.

Việc Frege chống chủ nghĩa tâm lý cũng đã mở đường xây dựng logic số lượng. Frege cho rằng logic truyền thống mà Aristote làm đại biểu có hai thiếu sót rõ ràng: căn cứ địa vị chủ quan của người phán đoán mà quyết định tính chân thực của nội dung phán đoán; coi phán đoán theo hình thức chủ - vị là hình thức của mọi phán đoán. Cái trước là do ảnh hưởng của chủ nghĩa tâm lý trong triết học truyền thống; cái sau là do logic truyền thống chưa thoát khỏi sự phân biệt chủ - vị. Frege cho rằng logic chủ - vị truyền thống không thể dùng vào việc xử lý phán đoán quan hệ biểu đạt, như “A lớn hơn B”, cũng không thể giải thích nội dung logic của hai mệnh đề sau khi thay đổi chủ - vị lẫn nhau.

Trong hệ thống logic do Frege xây dựng, đã thủ tiêu sự phân biệt chủ - vị, đưa phù hiệu “-” vào làm vị từ chung. Frege cho rằng trong logic truyền thống, sự phân biệt chủ từ và vị từ là người nói muốn làm cho người nghe chú ý, muốn tác động tâm lý đến người nghe nên mới sử dụng; còn trong hệ thống logic của Frege thì không cần đến sự phân biệt đó, bởi hệ thống này hoàn toàn loại trừ nhân tố tâm lý. Chính do nội dung phán đoán liên quan đến logic, còn bản thân hoạt động phán đoán và tác dụng tâm lý từ đó sinh ra không liên quan đến logic, nên logic và tâm lý học là hoàn toàn tách biệt với nhau.

3. Nguyên tắc ngữ cảnh

Hệ thống logic của Frege lấy phán đoán làm khởi điểm suy luận logic, đó là căn cứ nguyên tắc thứ hai trong 3 nguyên tắc cơ bản, đó là “chỉ có trong ngữ cảnh của câu nói, chứ không phải trong từ ngữ cô lập, mới có thể tìm được ý nghĩa của từ ngữ”¹. Nguyên tắc này về sau được gọi là “nguyên tắc ngữ cảnh”, có tác dụng quan trọng đối với triết học phân tích, trở thành nguyên tắc cơ bản của triết học ngôn ngữ đương đại.

Xét từ sự phát triển tư tưởng của Frege, thì nguyên tắc này phục vụ nguyên tắc thứ nhất, kiên trì nguyên tắc ngữ cảnh là để phân biệt cái tâm lý với

¹ Frege: “Cơ sở của số học”, Oxford, năm 1953, bản đối chiếu Anh-Đức, trang 7.

cái logic. Khi nói đến nội hàm của một từ ngữ và sự khác nhau giữa các biểu tượng về từ ngữ ấy, Frege đặc biệt nhấn mạnh tầm quan trọng của nguyên tắc ngữ cảnh: “Thực tế, chỉ có trong một câu hoàn chỉnh, từ ngữ mới có ý nghĩa. Trong óc ta có thể sẽ xuất hiện một vài hình ảnh nội tại, mà chúng không nhất thiết tương ứng với thành phần logic trong phán đoán. Nếu câu có ý nghĩa hoàn chỉnh, thế là đủ; khi đó, bộ phận trong câu cũng sẽ có nội hàm của chúng”¹. Nói thế nghĩa là nội hàm của từ ngữ khác với biểu tượng của từ ngữ, không được lẫn lộn hai cái đó. Sở dĩ lẫn lộn chúng với nhau, nguyên nhân chủ yếu là vì khảo sát từ ngữ một cách cô lập, muốn căn cứ biểu tượng để tìm kiếm ý nghĩa của từ ngữ.

Nguyên tắc ngữ cảnh chú trọng trong suy luận logic, chiếm địa vị số một không phải là khái niệm, mà là phán đoán; trong hoạt động xác định ý nghĩa, chiếm địa vị hạt nhân là câu, chứ không phải từ ngữ. Mục đích căn bản của việc sử dụng ngôn ngữ là để biểu đạt tư tưởng hoặc đưa ra phán đoán, mà từ ngữ hoặc cụm từ thì không thể hoàn tất nhiệm vụ đó. Trong một số trường hợp, từ ngữ hoặc cụm từ chưa thành câu, nhìn bề ngoài cũng có thể có tác dụng như một câu, nhưng chúng phải ở trong một văn cảnh nhất định. Tuy ý nghĩa của câu cũng là do ý nghĩa của các bộ phận hợp thành (tức từ ngữ và cụm từ) quyết định, song khi ta cần giải thích ý nghĩa của một câu hoặc một bộ phận của câu, thì ta phải dựa vào ý nghĩa của cả câu.

Hạt nhân của nguyên tắc ngữ cảnh là phán đoán hoặc câu. Phán đoán hoặc câu trước nhất, sau mới đến khái niệm hoặc từ ngữ; ý nghĩa của phán đoán hoặc của câu sẽ quyết định ý nghĩa của khái niệm và từ ngữ trong đó. Khái niệm hoặc từ ngữ không có ý nghĩa độc lập, ta chỉ có thể phân tích và xác định ý nghĩa của chúng trong phán đoán hoặc trong câu.

Frege đem nguyên tắc ngữ cảnh này suy rộng sang phân tích số học cho rằng nó có ý nghĩa phổ biến. Frege nói: “Tôi cho rằng có thể dùng quan điểm này thuyết minh hàng loạt khái niệm nan giải, trong đó có khái niệm nhỏ vô hạn, hơn nữa, phạm vi ứng dụng của nó cũng không chỉ giới hạn trong số học”². Nhà triết học nổi tiếng Anh M. Dummett, đồng thời là người chuyên nghiên cứu về Frege, cũng nói: “Nguyên tắc ngữ cảnh thể hiện không chỉ ý nghĩa của một từ và quan hệ chung của ngữ cảnh chứa đựng nó; nó tìm ra bộ phận liên quan toàn bộ ngữ cảnh ở trong câu, làm cho câu giữ

¹ Frege: “Cơ sở của số học”, Oxford, năm 1953, bản đối chiếu Anh-Đức, trang 59.

² Sách đã dẫn, trang 60.

địa vị đặc biệt trong ngôn ngữ”¹. Sau đó trong “*Nguyên tắc cơ bản của số học*”, Frege lại đưa ra khái niệm “định nghĩa hoàn toàn”, bổ sung cho nguyên tắc ngữ cảnh. “Định nghĩa hoàn toàn” là chỉ mỗi vị từ, từ quan hệ đều có thể dùng để định nghĩa một đối tượng. Trong ngôn ngữ tự nhiên, đại đa số vị từ đều chỉ có thể dùng để định nghĩa một số đối tượng, ví dụ vị từ “có dã tâm” chỉ dùng để định nghĩa đối tượng “con người”, “hình tam giác đều” thì chỉ có thể dùng để định nghĩa đối tượng “hình tam giác”. Nếu đem một vị từ dùng vào một đối tượng mà nó không thể định nghĩa, thì kết quả sẽ là vô nghĩa. Theo Frege, đó là thiếu sót của ngôn ngữ tự nhiên. Sử dụng “định nghĩa hoàn toàn” của ông, sẽ bù cho thiếu sót đó, tức là mọi vị từ, từ quan hệ đều có thể dùng để định nghĩa đối tượng. Frege gọi thứ ngôn ngữ có thể bao hàm định nghĩa hoàn toàn ấy là “ngôn ngữ hoàn thiện về mặt logic”, và cho rằng nên dùng thứ ngôn ngữ nhân tạo lý tưởng này thay thế ngôn ngữ tự nhiên, như vậy sẽ khắc phục được thiếu sót của ngôn ngữ tự nhiên là không phân tích logic được ý nghĩa của từ ngữ và câu. Frege cho rằng trong “*văn tự khái niệm*”, ông đã xây dựng một hệ thống logic hình thức hóa, tức là ngôn ngữ hoàn thiện về mặt logic.

Nguyên tắc ngữ cảnh của Frege trải qua việc ứng dụng và phát triển của Wittgenstein, nay đã trở thành một nguyên tắc cơ bản trong triết học phân tích và nghiên cứu triết học ngôn ngữ. Trong cuốn “*Thuyết triết học logic*”, Wittgenstein viện dẫn tư tưởng của Frege: “Có mệnh đề mới có ý nghĩa. Chỉ có trong quan hệ mệnh đề, danh xưng mới có nghĩa lý”² để thuyết minh thuyết hình ảnh của ông về ý nghĩa. Trong “*Nghiên cứu triết học*”, khi giải thích cách dùng từ “ý nghĩa”, Wittgenstein lại vận dụng nguyên tắc của Frege: “Ý nghĩa của một từ là nó được sử dụng trong ngôn ngữ”³. Chính do ảnh hưởng của triết học Wittgenstein đối với sự phát triển của triết học phân tích, mà nguyên tắc ngữ cảnh của Frege cũng trở thành một tiêu chuẩn quan trọng để các nhà triết học phân tích nghiên cứu các vấn đề ngôn ngữ với ý nghĩa, chân lý với thực tại, lý luận với quan sát. Đồng thời quan điểm của Frege về thiếu sót của ngôn ngữ tự nhiên và lý tưởng xây dựng một thứ “ngôn ngữ hoàn thiện về mặt logic”, đã có ảnh hưởng rất lớn đến sự ra đời chủ nghĩa thực chứng logic.

¹ M. Dummett: “*Giải thích triết học Frege*”, Trường đại học Havard, 1981, trang 370.

² Wittgenstein: “*Thuyết triết học logic*”, Thương vụ ấn thư quán, 1996, trang 35.

³ Wittgenstein: “*Nghiên cứu triết học*”, Thương vụ ấn thư quán, 1996, trang 31.

4. Ý nghĩa và ý vị

Sự phân biệt của Frege về ý nghĩa (hàm nghĩa) và ý vị (chỉ xưng) là một nội dung quan trọng của tư tưởng hậu kỳ của Frege, cũng là đóng góp chủ yếu của Frege cho triết học phân tích và triết học ngôn ngữ. Tác phẩm “*Bàn về ý nghĩa và ý vị*” của Frege xuất bản năm 1892 được giới triết học phương Tây tôn làm kinh điển của triết học phân tích đương đại, mở ra phương hướng nghiên cứu của triết học phân tích đối với lý luận ý nghĩa.

Frege trước tiên phân biệt hai mệnh đề “ $a = a$ ” và “ $a = b$ ”. Triết học truyền thống cho rằng địa vị logic của hai mệnh đề này khác nhau: “ $a = a$ ” là một mệnh đề phân tích, được chứng minh một cách tiên thiên, không hề đem lại cho ta tri thức mới, không có ý nghĩa nhận thức; còn “ $a = b$ ” là một mệnh đề tổng hợp, biểu đạt một sự thực, truyền đạt một tin tức, cần được chứng minh bằng kinh nghiệm. Đối với lối giải thích này của triết học truyền thống, Frege đưa ra thách thức. Frege nói, lối giải thích đó không thể trả lời câu hỏi: vì sao mệnh đề “ $a = b$ ” lại cung cấp tri thức nhiều hơn mệnh đề “ $a = a$ ”? Frege đưa một ví dụ nổi tiếng: sao Hôm và sao Mai cùng chỉ một tinh thể, tại sao bảo mệnh đề “sao Hôm là sao Mai” sẽ cho ta nhiều tri thức hơn mệnh đề “sao Hôm là sao Hôm”? Frege trả lời, bởi vì trong mệnh đề, trừ danh xưng (tên gọi) và đối tượng mà nó chỉ, còn có nhân tố thứ ba, đó là ý nghĩa của danh xưng. Một danh xưng sở dĩ có thể chỉ đối tượng của nó, là do nó có ý nghĩa đó. Mệnh đề “sao Hôm là sao Mai” sở dĩ đem lại nhiều tri thức hơn mệnh đề “sao Hôm là sao Hôm”, là vì sao Hôm và sao Mai tuy chỉ cùng một tinh thể, nhưng hai danh xưng có ý nghĩa khác nhau. Do vậy, Frege phân biệt tách bạch ý nghĩa của danh xưng với đối tượng mà nó chỉ xưng.

Căn cứ phân tích của Frege, một danh xưng có thể do một hoặc vài phù hiệu cấu thành, Frege gọi nó là “danh từ riêng”, hoặc “tên riêng”, trong đó bao gồm tên riêng thông thường của đối tượng được chỉ, như “London”, “Churchill”; cũng bao gồm cả từ mô tả trạng thái, tức là có hình thức biểu đạt của quán từ định ngữ, như “người mặc bộ đồ màu xanh ấy”. Đối tượng mà tên riêng chỉ là ý vị của tên riêng, như ý vị của “sao Hôm” là hành tinh mà nó chỉ. Ý vị của tên riêng chỉ có thể là một đối tượng đặc định, chứ không thể là một khái niệm hoặc một quan hệ. Frege viết: “Một tên riêng (từ, phù hiệu, kết hợp phù hiệu, kiểu biểu đạt) biểu đạt ý nghĩa hoặc ý vị của nó. Chúng ta dùng một phù hiệu biểu đạt ý nghĩa của nó, biểu thị ý vị của nó”¹. Vậy thì ý nghĩa của tên

¹ Frege: “*Tuyển tập luận văn triết học của Frege*”, Thương vụ ấn thư quán, 1994, trang 95.

riêng là gì? Frege cho rằng ý nghĩa của tên riêng là một phần của tư tưởng mà câu biểu đạt, do đó, ý nghĩa của tên riêng mượn ý nghĩa của câu mà thuyết minh. Frege nói, tên riêng cần biểu thị đối tượng, nhưng đối tượng mà nó biểu thị không phải là bộ phận hợp thành câu, cho nên, “nhất định còn có một số cái kết hợp với tên riêng, chúng khác với đối tượng được biểu đạt, tôi gọi chúng là ý nghĩa của tên riêng. Do tên riêng là một phần của câu, nên ý nghĩa của tên riêng cũng là một phần của câu-tư tưởng”¹. Frege còn dùng một lối ví von hình tượng để thuyết minh quan hệ giữa ý nghĩa với ý vị. Khi ta dùng kính viễn vọng quan sát mặt trăng, thì bản thân mặt trăng là ý vị. Mặt trăng là đối tượng quan sát của ta, còn sự quan sát của ta thì lấy hình ảnh thực hiện hiện trong vật kính (thấu kính) và hình ảnh trên võng mạc của người quan sát làm trung gian. Frege gọi hình ảnh thực hiện hiện trong vật kính (thấu kính) là ý nghĩa, còn hình ảnh trên võng mạc của người quan sát là biểu tượng hoặc trực quan. Frege cho rằng, hình ảnh trong kính viễn vọng tuy phiến diện, nhưng khách quan, bởi vì nó có thể được rất nhiều người quan sát sử dụng; còn hình ảnh trên võng mạc của người quan sát là hoàn toàn chủ quan, cấu tạo con mắt ở mỗi người khác nhau, nên hình ảnh sẽ không thể giống nhau hoàn toàn ở mọi người. Vì vậy, ý nghĩa của tên riêng là khách quan, cố định, không phụ thuộc vào ý thức chủ quan của mỗi người, có thể được nhiều người nắm vững và sử dụng chung.

Về quan hệ giữa ý nghĩa và ý vị của phù hiệu, Frege giải thích rất rõ: “Giữa ý nghĩa của phù hiệu và ý vị của phù hiệu có mối quan hệ mang tính qui luật như sau: tương ứng với phù hiệu, có ý nghĩa xác định; tương ứng với ý nghĩa đó, lại có một ý vị nào đấy; còn tương ứng với một ý vị (một đối tượng), không chỉ có một phù hiệu”². Ví dụ: hai cái tên “sao Hôm” và “sao Mai” có ý nghĩa khác nhau, nhưng có ý vị giống nhau. Điều này chứng tỏ, hai tên riêng có ý vị giống nhau có thể có ý nghĩa khác nhau, cho nên ý nghĩa của tên riêng và ý vị là hoàn toàn khác nhau, không nên lẫn lộn. Mặc dù cùng một ý nghĩa, trong cá nhân ngôn ngữ khác nhau, thậm chí trong cùng một ngôn ngữ, cũng có lối biểu đạt khác nhau. Trong trường hợp lý tưởng, từ ngữ đại diện cho một tên riêng chỉ nên có một ý nghĩa, nhưng do ngôn ngữ tự nhiên không chặt chẽ, điều này thường không đạt được. Chúng ta đành phải chấp nhận cùng một từ ngữ trong cùng một ngữ cảnh sẽ có cùng ý nghĩa. Đồng thời, từ ngữ đại diện cho một tên riêng cũng chỉ có ý nghĩa, mà không có ý vị, ví dụ “thiên thể ở xa trái đất nhất” hiển nhiên có ý nghĩa, song không nhất định có ý vị. Do đó, khi ta

¹ Frege: “*Tuyển tập luận văn triết học của Frege*”, Thương vụ ấn thư quán, 1994, trang 219.

² Sách đã dẫn, trang 92.

nắm vững ý nghĩa của một từ ngữ, không nhất định là đồng thời ta nắm vững ý vị của nó.

Frege còn vận dụng việc phân biệt ý nghĩa và ý vị của phù hiệu vào phân tích câu. Frege cho rằng mỗi câu đều biểu đạt một tư tưởng, đây không chỉ hoạt động chủ quan của tuyệt đối, mà chỉ nội dung khách quan của tư duy, có thể trở thành cái mà nhiều người cùng có. Tư tưởng mà câu biểu đạt là ý nghĩa của câu, còn ý vị của câu là chân giá trị của câu. Frege nói, giả sử một câu có một ý vị, ta đem một từ trong câu thay bằng một từ khác, có cùng ý vị, nhưng khác về ý nghĩa, thì sẽ không ảnh hưởng gì đến ý vị của câu, nhưng ý nghĩa tư tưởng mà câu muốn biểu đạt thì sẽ biến đổi. Ví dụ, nếu ta thay “Sao Mai là một thiên thể được mặt trời chiếu rọi” bằng “Sao Hôm là một thiên thể được mặt trời chiếu rọi”, thì tư tưởng (ý nghĩa) mà hai câu này biểu đạt sẽ biến đổi, nhưng không ảnh hưởng gì đến ý vị của chúng, bởi vì bất cứ ai biết sao Mai và sao Hôm chỉ là một thiên thể, thì sẽ tự hiểu, nếu câu thứ nhất đúng, thì câu thứ hai cũng đúng. Frege nói, tư tưởng mà câu biểu đạt chỉ có thể là ý nghĩa của câu, chứ không thể là ý vị; chỉ có chân giá trị của câu, tức là câu đúng hay sai, mới là ý vị của câu.

Frege nói, xét về mặt câu biểu đạt sự thực, chúng ta đều có ý nghĩa và ý vị. Vì các tên riêng trong câu đều có ý vị, nên câu bao hàm tên riêng cũng ắt phải có ý vị, tức là câu ắt phải có đúng sai. Song đồng thời Frege cũng vạch rõ, có một số câu, đặc biệt là trong thần thoại và tác phẩm văn học, chỉ có ý nghĩa chứ không có ý vị. Ví dụ câu “Tôn Ngộ Không chui vào trong bụng Thiết Phiến công chúa” chỉ có ý nghĩa, không có ý vị. Bởi vì Tôn Ngộ Không và Thiết Phiến công chúa trong câu đều là nhân vật hư cấu, nên bản thân các từ ấy không có ý vị, nên câu này cũng không có ý vị, không thể nói đúng hay sai. Song nó nhất định có ý nghĩa, ấy là tư tưởng mà nó biểu đạt.

Về ý nghĩa và ý vị của câu, Frege có một tư tưởng quan trọng, cho rằng tìm kiếm ý vị của câu mới là mục đích của nghiên cứu khoa học. Frege cho rằng ý nghĩa của câu là tư tưởng mà nó biểu đạt, nhưng ta thường không thỏa mãn ở chỗ biết tư tưởng đó; điều quan trọng là ta muốn biết câu đúng hay sai, mới có thể nói đến tri thức mới. Dù thấy, muốn biết câu đúng hay sai, thật giả thế nào, ta phải đi từ ý nghĩa đến ý vị của câu. Nhưng nếu chân giá trị của câu là ý vị của nó, thì câu đúng sẽ có cùng ý vị, mà câu sai cũng có cùng ý vị; như thế thì về mặt ý vị của câu, mọi chi tiết đều mất đi. Cho nên, Frege nói: “Chúng ta quyết không được chỉ khảo sát ý vị của câu, song riêng tư tưởng cũng chưa thể đem lại tri thức, mà chỉ có tư tưởng cùng với ý vị (tức chân giá trị của nó)

mới đem lại tri thức. Phán đoán có thể hiểu là suy diễn từ tư tưởng đến chân giá trị của nó”¹.

Tư tưởng phân biệt ý nghĩa và ý vị của câu đúng là đóng góp quan trọng của Frege đối với triết học phân tích và triết học ngôn ngữ đương đại. Frege coi nghiên cứu ý nghĩa là nhiệm vụ trước tiên của triết học, coi lý luận ý nghĩa là một phần cơ sở của triết học, nhận thức như thế đã đưa triết học phương Tây hiện đại đến một sự chuyển biến mang tính cách mạng, trực tiếp dẫn đến sự ra đời triết học phân tích lấy nghiên cứu ngôn ngữ làm nhiệm vụ trung tâm của triết học.

§3. Chủ nghĩa nguyên tử logic của B. Russell

1. Hoạt động và quá trình phát triển tư tưởng của Russell

Bertrand Russell (1872-1970) là nhà số học, nhà logic học, nhà triết học và nhà hoạt động xã hội Anh nổi tiếng nhất thế kỷ 20, một người sáng lập triết học phân tích. Russell xuất thân trong một gia đình quý tộc, 18 tuổi vào Trường đại học Cambridge, theo Whitehead học số học, cũng nghiên cứu triết học và các môn khác. Năm 1910, thành giáo sư triết học Trường đại học Cambridge. Năm 1916, do phản đối Đại chiến thế giới thứ nhất, bị tước bỏ tư cách giáo sư. Năm 1920, sang thăm Liên Xô và Trung Quốc. Từ thập niên 20 - thập niên 40 chủ yếu viết sách về các lĩnh vực triết học, tôn giáo, chính trị, luân lý, giáo dục và phổ biến khoa học. Năm 1931 được thừa kế tước vị bá tước, năm 1944 làm nhà nghiên cứu của Trường đại học Cambridge, năm 1949 được thưởng Huân chương vinh dự Anh, năm 1950 được giải thưởng Nobel văn học. Thập niên 50-60 tham gia các hoạt động chính trị tiên bộ, có uy tín cao trên thế giới.

Tư tưởng của Russell bắt nguồn từ truyền thống chủ nghĩa kinh nghiệm Anh do Locke, Berkeley, Hume, Mill đại diện, tư tưởng trực tiếp thì bắt nguồn từ tư tưởng logic của Frege.

Russell suốt đời quan tâm đến các biến đổi của xã hội đương đại và kịp thời bày tỏ thái độ của mình. Tư tưởng triết học của Russell do đó cũng không

¹ Frege: “*Tuyển tập luận văn triết học của Frege*”, Thương vụ ấn thư quán, 1994, trang 99.

ngừng thay đổi. Nhìn chung có thể chia ra 3 giai đoạn chính: giai đoạn thứ nhất trước năm 1903, chịu ảnh hưởng tư tưởng của Bradley, tin theo học thuyết của Hegel và Kant; giai đoạn thứ hai từ 1904 đến 1920, thời kỳ thuyết thực tại và chủ nghĩa nguyên tử logic. Đây là giai đoạn quan trọng trong sự phát triển tư tưởng của Russell, trước tác ông viết vào thời kỳ này làm nền tảng quan trọng cho sự phát triển triết học phân tích sau này, nhất là tác phẩm “*Nguyên lý số học*” (1910-1913) ông viết chung với Whitehead, và “*Bàn về chỉ thị*” (1905), tập trung đề xướng một số quan điểm cơ bản quan trọng của triết học phân tích. Giai đoạn thứ ba là thời kỳ “nhất nguyên luận trung lập” từ năm 1921. Tư tưởng của Russell từ thuyết thực tại nhị nguyên luận hoặc đa nguyên luận chuyển hướng sang nhất nguyên luận lấy tài liệu trung lập làm bản thể. Tư tưởng thời kỳ này có đặc trưng rõ ràng của chủ nghĩa hành vi, chủ nghĩa thực dụng và chủ nghĩa kinh nghiệm Hume.

Mặc dù tư tưởng của Russell trải qua nhiều thay đổi, song về già ông thừa nhận rằng, chủ nghĩa nguyên tử logic mới là tư tưởng tiêu biểu, thể hiện tinh hoa tư tưởng triết học của ông. Bản thân Russell hi vọng mọi người gọi triết học của ông là chủ nghĩa nguyên tử logic. Do chủ nghĩa nguyên tử logic có ảnh hưởng trực tiếp và quan trọng đến sự ra đời triết học phân tích, nên phía dưới sẽ giới thiệu cụ thể.

2. Phương pháp phân tích logic

Cống hiến lớn nhất của Russell cho triết học phân tích là ông đề xướng phương pháp phân tích logic. Trong toàn bộ quá trình phát triển tư tưởng của mình, Russell trước sau kiên trì một nguyên tắc cơ bản: nhiệm vụ chủ yếu của triết học là phân tích logic đối với ngôn ngữ, tức là lấy logic số lượng hiện đại làm công cụ, chú trọng từ phương diện hình thức phân tích ngôn ngữ thường ngày và mệnh đề trong ngôn ngữ khoa học, để rút ra kết luận triết học chính xác.

Russell cho rằng, ngôn ngữ thường ngày về mặt từ vựng và cú pháp đều không rõ ràng, thường làm cho người ta lầm lẫn. Về mặt từ vựng, khi một từ thoát tiên được sử dụng cho một số sự vật tương tự, người ta hoàn toàn không nghĩ đến các sự vật ấy có tính đồng nhất hay không. Nhưng một khi sử dụng một từ cố định cho một đối tượng nào đó, chúng ta sẽ chịu ảnh hưởng của từ đó, cho rằng nó nhất định biểu thị sự tồn tại của đối tượng. Như vậy nhận thức của mọi người về sự vật và quan niệm sẽ ngã sang đa nguyên luận kiểu Platon. Một số danh từ thường trừu tượng dùng trong triết học càng hay đề ra

ngĩa khác, không thể nào trở thành một bộ phận thật sự của khoa học. Về mặt cú pháp, hình thức cú pháp trần thuật hoặc kết cấu ngữ pháp thường trói buộc tư tưởng chúng ta, còn hình thức cú pháp của kết cấu chủ vị thì cản trở ta tư duy chính xác. Để loại trừ ảnh hưởng tiêu cực của từ vựng và cú pháp ngôn ngữ thường ngày, Russell cho rằng cần sử dụng phương pháp phân tích logic để tiến hành phân tích và cải tạo, từ đó xây dựng một thứ ngôn ngữ nhân tạo lý tưởng.

Trong triết học hiện đại, Russell là người sớm nhất nhấn mạnh tầm quan trọng của phân tích logic. Phương pháp này chủ yếu là phương pháp đưa ra định nghĩa, bao gồm “định nghĩa thực tại” và “định nghĩa ngữ cảnh”. “Định nghĩa thực tại” là chỉ đối tượng được định nghĩa là phi ngôn ngữ, nó động tới sự vật do phù hiệu ngôn ngữ làm đại diện, một số đặc điểm và quan hệ của chúng. Loại định nghĩa này có đặc tính thật giả, được biểu đạt bằng mệnh đề tổng hợp kinh nghiệm. “Định nghĩa ngữ cảnh” là chỉ đối tượng được định nghĩa chỉ là bản thân ngôn ngữ, nó sử dụng một nhóm phù hiệu ngôn ngữ thay cho một nhóm phù hiệu; nó không có tính chất thật giả, được biểu đạt bằng mệnh đề phân tích tiên thiên. Cái chung của hai phương pháp định nghĩa trên là ở chỗ chúng đều phân tích thành phần khác nhau của một vật phức hợp nhất định, cuối cùng làm sáng tỏ chỗ mơ hồ của vật phức hợp đó. Trong phân tích logic của mình, Russell chủ yếu sử dụng phương pháp định nghĩa ngữ cảnh. Russell viết: “Định nghĩa là một thứ trần thuật: hàm nghĩa của một phù hiệu hoặc nhóm phù hiệu mới đưa vào giống như hàm nghĩa của một phù hiệu hoặc nhóm phù hiệu ta đã biết. Có thể thấy, nói chính xác, định nghĩa không phải là nó xuất hiện trong bộ phận chủ từ. Vì định nghĩa hoàn toàn tương quan với phù hiệu, chứ không phải tương quan với sự vật mà phù hiệu tượng trưng. Hơn nữa, nó không thể nói thật giả, nó là biểu hiện của ý chí, chứ không phải mệnh đề”¹.

Russell đem vận dụng phương pháp phân tích logic vào các phương diện khác nhau của triết học: trong bản thể luận, ông sử dụng để phân tích một số phạm trù như các khái niệm “tâm”, “vật”, “cá biệt”, “nói chung”, làm sáng tỏ ý nghĩa của chúng; trong nhận thức luận, ông phân tích các mệnh đề kinh nghiệm và mệnh đề khoa học, kết hợp định nghĩa thực tại và định nghĩa ngữ cảnh, phân tích các khái niệm “không gian”, “thời gian”, “kinh nghiệm”, “sự kiện”, đưa ra các định nghĩa ngữ cảnh; trong vũ trụ luận, ông phân tích các phạm trù bản thể luận qua một số mô hình trừu tượng, khảo sát một số

¹ Russell: “Nguyên lý số học”, quyển 1, trang 11.

phương thức tổ chức thực tại về phương diện ngôn ngữ và phi ngôn ngữ, tức là khảo sát thế giới trừu tượng.

Russell gọi phương pháp phân tích logic đó là phương pháp phân tích hình thức, đồng thời dùng nó vào hồi đầu thế kỷ 20 để phê phán nhất nguyên luận chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Bradley, đề cao nhị nguyên luận hoặc đa nguyên luận chủ nghĩa duy vật của mình. Sau đó Russell lại dùng phương pháp này để xướng nhất nguyên luận trung lập. Trong “*Nguyên lý số học*” và “*Triết học chủ nghĩa nguyên tử logic*”, Russell đã dùng phương pháp này tiến hành nghiên cứu trừu tượng các vấn đề bản thể luận, tạo nên chủ nghĩa nguyên tử logic của ông. Russell còn dùng phương pháp này phân tích vấn đề cơ sở số học, rồi mở rộng sang việc nghiên cứu các môn khoa học tự nhiên. Việc vận dụng phương pháp phân tích logic vào phân tích phù hiệu và giới hạn từ ngữ mô tả hình dáng đã khiến ông đề xướng “lý luận từ ngữ mô tả hình dáng” thuộc “phạm trù triết học phân tích” nổi tiếng sau này. Có thể nói, mọi thành tựu mà Russell thu được trong triết học đều là kết quả ông say sưa vận dụng phương pháp phân tích logic.

Russell hi vọng thông qua vận dụng phương pháp phân tích logic mà xây dựng một thứ ngôn ngữ nhân tạo lý tưởng có thể khắc phục thiếu sót của ngôn ngữ thường ngày, có cú pháp logic chính xác, dựa trên cơ sở logic số lượng hiện đại, có thể biểu đạt các mệnh đề triết học và giải quyết đúng đắn các vấn đề triết học truyền thống. Chính lý tưởng đó là mục tiêu của chủ nghĩa thực chứng logic sau này, nó thúc đẩy hình thành “trường phái ngôn ngữ lý tưởng” Vienna do Frege, Russell và Wittgenstein làm đại biểu. Phương pháp phân tích logic của Russell nhấn mạnh tính chính xác của ý nghĩa mệnh đề, tính chặt chẽ của quá trình suy luận và sự đáng tin cậy của kết luận cuối cùng, đã có ảnh hưởng trực tiếp đến các nhà triết học phân tích sau này, đồng thời được vận dụng rộng rãi trong nghiên cứu triết học ngôn ngữ và triết học khoa học đương đại.

3. Chủ nghĩa nguyên tử logic

Chủ nghĩa nguyên tử logic xuất hiện qua việc Russell vận dụng phương pháp phân tích logic để giải quyết vấn đề bản thể luận, do Russell và học trò của ông là Wittgenstein cùng sáng lập. Trong “*Nguyên lý số học*”, Russell lần đầu tiên đề xướng quan điểm cơ bản của nó, sau đó trong “*Triết học chủ nghĩa nguyên tử logic*” (1918), Russell ông trình bày một cách hệ thống và toàn diện.

Russell công khai thừa nhận về phương diện này ông được sự gợi ý của Wittgenstein, song giữa hai người có sự khác biệt rõ ràng.

Việc đề xướng chủ nghĩa nguyên tử logic gắn liền với thuyết quan hệ bên ngoài của Russell. Đầu thế kỷ 20, để phản đối thuyết quan hệ bên trong của Bradley, Russell đề xướng thuyết quan hệ bên ngoài. Thuyết quan hệ bên trong cho rằng mọi sự thực biểu thị quan hệ đều là sự thực tính chất. Ví dụ mệnh đề “A ở trên B” biểu thị một quan hệ. Căn cứ thuyết quan hệ bên trong, mệnh đề đó hoàn toàn không biểu đạt giữa A và B có quan hệ nào cả, mà chỉ biểu thị một tính chất của A. Điều này phù hợp nhận quan hệ có ý nghĩa độc lập, chỉ thừa nhận có một thực thể bao trùm hết thảy, tức là tính thống nhất của nhận thức. Bradley dựa vào thuyết quan hệ bên trong mà đề xướng nhất nguyên luận chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối. Còn Russell thì cực lực phê phán thuyết quan hệ bên trong, cho rằng quan hệ cần phải có tính thực tại không phụ thuộc vào loại quan hệ của nó, cho nên quan hệ hoàn toàn không đi vào định nghĩa loại quan hệ. Mệnh đề “A ở trên B” không hề chứng minh tính chất nào của A và B cả, quan hệ ở đây chẳng liên quan gì đến tính chất của A và B, tồn tại ở bên ngoài hai loại quan hệ đó, nên là độc lập và thực tại. Chủ nghĩa nguyên tử logic chính là được xây dựng trên thuyết quan hệ bên ngoài này.

Theo thuyết quan hệ bên ngoài, quan hệ là tồn tại độc lập với loại quan hệ, nên thực tại là do sự thực đa nguyên tạo thành, trong đó sự tồn tại của một sự thực bất kỳ đều không dựa vào sự thực khác, từ đó tạo nên thế giới đa nguyên trong thường thức. Cái thế giới quan đa nguyên này chính là chủ nghĩa nguyên tử logic của Russell. Russell viết: “Triết học mà tôi đề xướng có thể gọi là chủ nghĩa nguyên tử logic hoặc đa nguyên luận tuyệt đối, bởi vì nó khẳng định sự tồn tại của rất nhiều sự vật cá biệt, đồng thời phù hợp tính thống nhất do các sự vật ấy cấu thành”¹.

Quan điểm này dĩ nhiên khác hẳn nhất nguyên luận của Bradley. Russell tin tưởng vào tác dụng quan trọng của logic trong tính đa dạng của thế giới nhận thức. Russell viết: “Triết học cho rằng cái cơ bản nhất trong triết học là logic, phản ánh đặc điểm của một trường phái phái là logic của nó, chứ không phải siêu hình học của nó. Logic của tôi là nguyên tử, tôi muốn nhấn mạnh chính phương diện này. Bởi vậy, tôi không gọi triết học của tôi là “thuyết thực tại”, mà gọi nó là chủ nghĩa nguyên tử logic”². Tuy Russell nhiều lần nhấn mạnh tác dụng của logic, song chủ nghĩa nguyên tử logic thể hiện chính là tư

¹ Russell: “*Chủ nghĩa thần bí và logic*”, (tiếng Anh), năm 1981, trang 11.

² Russell: “*Logic và tri thức*”, Thương vụ ấn thư quán, 1996, trang 393.

tường bản thể luận của ông. Quan điểm cơ bản cho rằng thế giới là do vô số sự thực cấu thành, sự thực là cái làm cho mệnh đề đúng hoặc sai. Sự thực đơn giản nhất là sự thực nguyên tử. Mà tương ứng với sự thực nguyên tử là mệnh đề nguyên tử; tương ứng với sự thực phức tạp là mệnh đề phân tử; mệnh đề phân tử là do mệnh đề nguyên tử cấu thành; sự thật giả của mệnh đề nguyên tử quyết định sự thật giả của mệnh đề phân tử. Các mệnh đề nguyên tử độc lập với nhau, không mâu thuẫn với nhau. Mệnh đề nguyên tử và sự thực nguyên tử, mệnh đề phân tử và sự thực phức tạp có quan hệ đồng cấu tạo; cả vũ trụ được xây dựng trên cấu tạo logic của các sự thực nguyên tử, mà tương ứng với nó là hệ thống ngôn ngữ logic lý tưởng.

Trong hệ thống ngôn ngữ logic lý tưởng đó, nhờ mệnh đề nguyên tử và các tổ hợp chân giá trị của chúng, ta có thể biểu đạt mọi tri thức. Mệnh đề phân tử là tổ hợp chân giá trị của các mệnh đề nguyên tử, là hình thức đơn giản nhất khi tiến hành tính toán logic đối với mệnh đề nguyên tử. Vận dụng phương pháp logic số lượng, còn có thể tính toán logic ngày càng phức tạp đối với mệnh đề nguyên tử. Russell cho rằng mọi câu trần thuật phức tạp về thế giới đều do các kiểu tổ hợp mệnh đề nguyên tử cấu thành, cho nên trước hết ta cần xác định mệnh đề nguyên tử là thật hay giả, sau đó đưa chân giá trị của mệnh đề nguyên tử vào mệnh đề trần thuật phức tạp, cuối cùng có thể biết chân giá trị của sự trần thuật phức tạp, do đó có được toàn bộ tri thức về thế giới.

Đù thấy, chủ nghĩa nguyên tử logic của Russell xuất phát từ góc độ triết học logic đi nghiên cứu cấu tạo của thế giới, nghiên cứu thành phần cuối cùng của thế giới; hai việc nghiên cứu đó có quan hệ đối ứng với các mệnh đề trong ngôn ngữ. Mà động cơ nghiên cứu là tìm kiếm tính xác định của tri thức, đem các tri thức phức tạp, không rõ ràng phân giải thành một số mệnh đề nguyên tử đơn giản, có thể chứng minh bằng kinh nghiệm. Thứ lý tưởng triết học và phương pháp phân tích này có ảnh hưởng cực lớn đến sự ra đời chủ nghĩa thực chứng logic; tác phẩm “Cấu tạo logic của thế giới” (1928) của Carnap được viết ra chính là dưới ảnh hưởng trực tiếp chủ nghĩa nguyên tử logic của Russell. Đồng thời việc rằng phân tích logic đối với ý nghĩa mệnh đề, cũng trực tiếp dẫn tới hình thành tư tưởng chủ yếu của trường phái Vienna.

4. Lý luận từ ngữ mô tả hình dáng

Trong đời mình, Russell đề xướng rất nhiều chủ trương triết học, song ảnh hưởng của ông đối với triết học hậu thế không phải là một số chủ trương, mà là phương pháp nghiên cứu triết học của ông, tức phương pháp phân tích

logic. Trước tiên, Russell đề xướng công cụ để phân tích là logic phù hiệu. Có thể nói, nếu không hiểu logic phù hiệu, thì không thể theo triết học phân tích. Tiếp đó, ông cung cấp mẫu mực thực tiễn về cách phân tích logic đó, ở đây đặc biệt nổi tiếng là “lý luận từ ngữ mô tả hình dáng”.

Lý luận từ ngữ mô tả hình dáng bắt nguồn từ ý đồ của Russell muốn giải quyết một số khó khăn trong lịch sử triết học. Trước hết là vấn đề tồn tại của sự vật hư cấu, tức chủ ngữ trong câu nói tự nhiên có biểu thị cái chính của mệnh đề logic hay không ví dụ khi tôi nói “Núi vàng không tồn tại”, có người sẽ hỏi: “Không tồn tại cái gì?” Tôi trả lời: “Núi vàng”. Như vậy dường như đã dành cho núi vàng một sự tồn tại nào đó. Tình huống tương tự còn có câu: “Vua nước Pháp hiện nay hói đầu”, bất kể trả lời có hói đầu hay không, đều ngụ ý có tồn tại vua nước Pháp hiện nay. Nói nôm na, ta phải làm như thế nào mới có thể dùng logic chặt chẽ tránh được tình huống khó xử trong ngôn ngữ tự nhiên dành sự tồn tại cho một sự vật không có thực? Đó là một khó khăn.

Thứ nữa là vấn đề luật đồng nhất có áp dụng phổ biến hay không? Trước Russell, Frege đã nêu ra điểm này. Ví dụ câu: “Clinton là Tổng thống đương nhiệm của nước Mỹ” biểu đạt tính đồng nhất giữa danh từ riêng “Clinton” với cụm từ “tổng thống đương nhiệm của nước Mỹ”. Đã có tính đồng nhất, thì hai cái có thể thay thế nhau, thế nên câu ban đầu đổi thành “Clinton là Clinton” sẽ biến thành vô nghĩa, nhưng câu ban đầu là có nghĩa, nó chỉ một sự thực. Vậy vấn đề là ở đâu? Luật đồng nhất có tính phổ biến hay không?

Tiếp đó, Russell muốn loại trừ sự lẫn lộn trong lịch sử triết học khi sử dụng từ “tồn tại” và lối tư biện kéo dài mấy ngàn năm. Trước kia lấy “tồn tại” làm vị từ, đã đẻ ra hàng loạt vấn đề triết học, như tư biện kiểu Hegel “tồn tại” - hư vô - biến đổi.

Căn cứ mấy khó khăn kể trên, Russell sáng lập lý luận từ ngữ mô tả hình dáng để giải quyết vấn đề, qua đó xây dựng một thứ ngôn ngữ hoàn thiện về mặt logic. Trước tiên, Russell nghiên cứu vấn đề tác dụng logic của từ cá thể, ông chia từ cá thể ra hai loại: 1) Tên riêng, như Clinton, Thượng Hải, Einstein; 2) Từ ngữ mô tả hình dáng, như “tổng thống đương nhiệm của nước Mỹ”, “thành phố lớn nhất của Trung Quốc”, “người sáng lập thuyết tương đối”... Từ ngữ mô tả hình dáng miêu tả đặc trưng của một sự vật nào đó, hơn nữa, đối tượng ấy là có một không hai.

Theo lý luận từ ngữ mô tả hình dáng, chủ của mệnh đề logic là vật được tên riêng chỉ, vật đó là ý nghĩa của tên riêng; từ ngữ mô tả hình dáng không phải là tên riêng, chỉ là một phù hiệu không hoàn toàn, không đại diện cho chủ của mệnh đề. Tác dụng logic của nó giống như vị từ, nhưng biểu thị một tính

chất. Ví dụ câu “Ông vua nước Pháp hiện nay là người hói đầu” sẽ phân tích như sau: tối thiểu có một ông X là vua nước Pháp hiện nay, tối đa có một ông X là vua nước Pháp hiện nay, X là người hói đầu. Như thế cái tính thực tại dành cho “vua nước Pháp hiện nay” không còn nữa trong phân tích.

Trong phân tích vừa nói, từ ngữ mô tả hình dáng (vua nước Pháp hiện nay) đã không còn làm chủ từ, như vậy đã loại trừ được khó khăn do ngôn ngữ tự nhiên tạo thành, lập lại ngôn ngữ logic chặt chẽ. Điều này chứng tỏ kết cấu ngữ pháp của ngôn ngữ tự nhiên không nhất định giống như kết cấu logic, chính cái sự không giống ấy gây ra khó khăn kể trên. Đồng thời ta cũng thấy, địa vị logic của “tên riêng” và “từ ngữ mô tả hình dáng” cơ bản khác nhau, từ ngữ mô tả hình dáng không thể làm chủ từ của mệnh đề, chỉ có thể làm vị từ, chỉ tên riêng mới có thể làm chủ từ. Một khi tên riêng làm chủ từ xuất hiện, thì sự tồn tại của vật được chỉ đã tiềm ẩn trong đó. do vậy, trong cú pháp logic chặt chẽ, tên riêng không thể đi liền với “tồn tại”, tức “tồn tại” không phải là vị từ. Ở đây ta thấy trong lịch sử việc lấy tồn tại làm vị từ là một sai lầm cơ bản, “tồn tại” căn bản không biểu thị tính chất hoặc hành động. Vì “tồn tại” không thể làm vị từ, Russell mới cho rằng truyền thống tư biện về tồn tại trong lịch sử khoa học là sai lầm, hơn nữa là sai lầm về ý nghĩa chặt chẽ, vì đã coi tồn tại là tính chất, là vị từ. Theo Russell, cần phải đưa ngay sai lầm này vào viện bảo tàng.

Lý luận từ ngữ mô tả hình dáng đã thể hiện tác dụng quan trọng của phân tích logic trong triết học, nó nhấn mạnh sự khác biệt giữa kết cấu của ngôn ngữ tự nhiên với kết cấu logic, thủ tiêu việc khẳng định bản thể luận của sự vật hư cấu, vạch ra danh từ riêng là linh hồn của thực thể, nó đã làm nổi bật quan điểm cơ bản của Russell cho rằng logic là bản chất của triết học. Qua đó ta cũng thấy được phương pháp phân tích logic và phong cách của Russell. Không những thế, lý luận từ ngữ mô tả hình dáng còn là một thứ lý luận logic đã được logic học hiện đại tiếp nhận.

§4. Triết học tiền kỳ của L. Wittgenstein

1. Hoạt động sinh thời của Wittgenstein và sự phân chia hai loại triết học

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) là nhà triết học Anh nổi tiếng nhất đương đại, một người sáng lập chính triết học phân tích. Hai loại triết học do

Wittgenstein đề xướng có ảnh hưởng mạnh mẽ đến sự hình thành triết học phân tích đầu thế kỷ 20 và sự phát triển của triết học đó vào giữa thế kỷ. Rất nhiều triết gia phương Tây cho rằng Wittgenstein vừa là người đầu tiên trong triết học đương đại thể hiện “sự chuyên hướng ngôn ngữ”, cũng là người cuối cùng hoàn tất sự chuyên hướng đó.

Cuộc đời của Wittgenstein có sắc thái truyền kỳ. Wittgenstein sinh năm 1889 ở Vienna nước Áo, cha là vua sắt thép nước Áo, mẹ là một tín đồ Thiên Chúa giáo có tài âm nhạc bẩm sinh. Trước 14 tuổi, Wittgenstein học tập tại nhà, sau đó vào học khoa chế tạo máy ở Berlin. Năm 1908 sang Manchester nước Anh học kỹ sư hàng không, năm 1912 tới Cambridge làm học trò Russell, học triết học và logic số lượng. Năm 1914, tham gia Đại chiến thế giới thứ nhất, hoàn thành “*Bàn về triết học logic*”. Sau chiến tranh, Wittgenstein đến dạy tiểu học ở một vùng nông thôn miền Nam nước Áo, (và vùng ngoại ô Vienna một thời gian ngắn). Mùa xuân năm 1929, Wittgenstein trở lại Cambridge, năm sau làm nghiên cứu viên học viện 31. Năm 1939, thay Moore làm giáo sư triết học, cùng năm được nhận quốc tịch Anh. Trong thời gian Đại chiến thế giới thứ hai, Wittgenstein từng làm cán bộ phòng thí nghiệm của một bệnh viện. Năm 1946 tiếp tục dạy học ở Cambridge, năm sau xin nghỉ, từ năm 1948 bắt đầu ẩn cư và sống phiêu bạt, từng sang thăm Mỹ một thời gian ngắn; năm 1951 bị bệnh qua đời ở Oxford nước Anh.

Trong các nhà triết học phương Tây đương đại, Wittgenstein thuộc loại chống truyền thống. Wittgenstein tự nhận mình không thuộc dòng chủ lưu tư tưởng và văn hóa đương đại, dù về mặt tư tưởng hay lối sống đều biểu hiện hoàn toàn không hợp với đương đại. Wittgenstein đọc lịch sử triết học không theo hệ thống, tỏ thái độ không buồn để ý đến triết học dĩ vãng, song tiếp thu được nhiều tư tưởng quan trọng từ Augustinus, Schopenhauer, Kierkegaard, Dostoevsky, Pascal. Wittgenstein có tính cách hơi lập dị, tính đa nghi, ở mức độ nhất định điều đó có ảnh hưởng đến việc người đời sau lý giải tư tưởng của ông.

Sự phát triển tư tưởng của Wittgenstein chia thành hai thời kỳ trước sau rõ rệt. Hai mươi năm đầu thế kỷ, tư tưởng của Wittgenstein chủ yếu bắt nguồn từ Frege và Russell, nhấn mạnh dùng kết cấu logic, phương pháp phân tích logic làm sáng tỏ ý nghĩa của mệnh đề. Tác phẩm tiêu biểu cho thời kỳ này là “*Bàn về triết học logic*” (1921). Từ thập niên 30 trở đi, tư tưởng của Wittgenstein có thay đổi quan trọng, chịu một phần ảnh hưởng của Moore, Lemeiss và của nhà triết học ngôn ngữ Đức cuối thế kỷ 19 Maethnas, chú trọng

sử dụng chính xác ngôn ngữ thường ngày, nhấn mạnh các sử dụng khác nhau đối với ngôn ngữ và tính quy ước của ngôn ngữ. Trước tác tiêu biểu là “*Nghiên cứu triết học*” (1953).

Hai loại triết học vào hai thời kỳ trước sau của Wittgenstein đều có ảnh hưởng sâu sắc đến triết học phân tích. Tư tưởng cơ bản của “*Bàn về triết học logic*” được trường phái Vienna tiếp nhận, thông qua hoạt động của Schlick, Carnap và cuối cùng hình thành nên phong trào chủ nghĩa kinh nghiệm logic hùng hậu. Tư tưởng chủ yếu trong “*Nghiên cứu triết học*” được trường phái ngôn ngữ thường ngày hưởng ứng nhiệt liệt, đồng thời làm cho toàn bộ triết học phân tích từ sau thập niên 50 bước sang một giai đoạn mới.

2. Thuyết hình ảnh

Lý luận tiêu biểu trong thời kỳ đầu của Wittgenstein là “Thuyết hình ảnh”, được trình bày trong “*Bàn về triết học logic*”.

Theo tư tưởng của Wittgenstein, mọi sự vật đều tồn tại trong không gian sự thực nguyên tử, mọi việc xảy ra trên thế giới đều là sự tồn tại của sự thực nguyên tử. Khác với Russell, sự thực nguyên tử không chỉ bản thân đối tượng một cách đơn giản, mà chỉ là phương thức tồn tại hoặc kết cấu logic của đối tượng. Trong logic, nó trở thành một hình ảnh, hình ảnh miêu tả sự thực nguyên tử có tồn tại hay không tồn tại. Hình ảnh và đối tượng mà nó miêu tả có chung hình thức logic... Cái hình thức logic ấy chẳng những là phương thức tồn tại của sự thực nguyên tử, mà còn tạo nên bản chất của hình ảnh logic. Bản thân hình ảnh là vô nghĩa, nhưng chúng có thể miêu tả sự tồn tại hay không của sự thực nguyên tử, cũng có thể phản ánh sự thực nguyên tử là thật hay giả. Do hình ảnh là hết thảy những gì xảy ra trong không gian logic, nên hình ảnh là mô hình của hiện thực; yếu tố hợp thành trong hình ảnh đại diện cho đối tượng trong hiện thực, mà các bộ phận hợp thành trong hình ảnh ấy có kết cấu giống như đối tượng trong hiện thực hoặc bộ phận hợp thành của sự thực. Hình ảnh là hình thức logic miêu tả sự thực được sắp xếp theo một tỉ lệ nhất định, cho nên, mỗi hình ảnh đều là hình ảnh logic, hình thức logic là đặc trưng bản chất của hình ảnh logic.

Wittgenstein cho rằng hình thức logic đó đã biểu đạt kết cấu logic của sự thực, tức quan hệ logic của đối tượng trong sự thực. Kết cấu hoặc quan hệ logic ấy là “tư tưởng”, mà trong logic cái biểu đạt tư tưởng là mệnh đề. Do đó, mệnh đề là hình ảnh logic của sự thực, mà tư tưởng thì được biểu đạt

trong mệnh đề. Cái mệnh đề phản ánh là kết cấu logic của sự thực, nó lấy sự liên tiếp của các từ ngữ để phản ánh phương thức liên tiếp của các sự vật trong sự thực, cũng có nghĩa là phương thức liên tiếp trong mệnh đề đối ứng với phương thức liên tiếp của đối tượng trong sự thực. Chính là do có kết cấu đối ứng lẫn nhau và bộ phận cấu thành tương tự, mệnh đề mới có thể là hình ảnh logic phản chiếu sự thực.

Thuyết hình ảnh của Wittgenstein coi mệnh đề là hình ảnh logic của sự thực, thông qua phân tích mệnh đề, cuối cùng sẽ biểu thị kết cấu logic của thế giới. Do đó, việc trình bày tác dụng và ý nghĩa của mệnh đề chiếm địa vị quan trọng trong cuốn “*Bàn về triết học logic*”, đồng thời cũng là bộ phận chủ yếu của thuyết hình ảnh Wittgenstein.

3. Thuyết hàm số chân giá trị

Do mệnh đề là hình ảnh logic của sự thực đối ứng, nên tất nhiên về mặt kết cấu nó có quan hệ đối ứng tương đồng với sự thực: sự thực có chia ra sự thực nguyên tử và sự thực phức tạp (sự thực phức tạp do sự thực nguyên tử cấu thành). Mệnh đề cũng có chia ra mệnh đề nguyên tử và mệnh đề phức tạp. Mệnh đề nguyên tử đối ứng với sự thực nguyên tử, còn sự thực phức tạp do sự thực nguyên tử cấu thành thì do mệnh đề phân tử biểu đạt. Wittgenstein thường gọi mệnh đề nguyên tử là “mệnh đề cơ bản”, cho rằng chúng là mệnh đề cơ bản nhất hoặc mệnh đề nhỏ nhất, là có một không hai trong số mệnh đề, bởi vì chúng miêu tả sự thực nguyên tử có một không hai.

Kết cấu cú pháp của mệnh đề cơ bản là: nó do tên gọi (đanh xưng) cấu thành, là phương thức liên tiếp của tên gọi, Wittgenstein nó là hàm số, dùng các chữ x, y, z , để biểu thị. Còn mệnh đề cơ bản thì viết thành Fx hoặc $\Phi(x,y)$, trong đó F và Φ biểu thị hàm số quan hệ. Muốn hiểu kết cấu cú pháp của mệnh đề cơ bản, trước tiên phải hiểu rõ ý nghĩa của tên gọi làm bộ phận của mệnh đề cơ bản.

Wittgenstein tiếp thu và phát triển nguyên tắc ngữ cảnh của Frege, cho rằng tên gọi chỉ có ý nghĩa trong mệnh đề. Nhưng ông tiến thêm một bước, phân biệt tên gọi với phù hiệu nói chung, cho rằng ý nghĩa của tên gọi là đối tượng, phù hiệu đơn giản nhất đại diện cho đối tượng có tác dụng trong mệnh đề; còn phù hiệu nói chung thì không đại diện cho bất kỳ đối tượng hoặc sự thực nào cả, ý nghĩa hoặc tác dụng của nó trong mệnh đề là do phương thức liên tiếp quyết định, bản thân nó chỉ là yếu tố logic tạo nên mệnh đề, là biến số

trong mệnh đề. Ý nghĩa của các biến số mệnh đề tùy thuộc vào tác dụng và địa vị logic của chúng trong mệnh đề, chứ không vào quan hệ giữa chúng với sự thực hoặc đối tượng.

Frege và Russell lần đầu tiên đưa quan hệ hàm số trong số học vào logic, sáng lập ra logic số lượng dựa trên cơ sở tính toán mệnh đề. Họ cho rằng mọi mệnh đề logic phải được xem là lối biểu đạt quan hệ hàm số. Wittgenstein tiếp thu tư tưởng quan trọng đó, đồng thời vận dụng quan hệ hàm số đó của mệnh đề vào việc giải thích mệnh đề của ngôn ngữ thường ngày, đề xướng thuyết hàm số chân giá trị về mệnh đề cơ bản. Nội dung của thuyết này như sau: do các mệnh đề đều là hình ảnh về sự thực, miêu tả quan hệ giữa các loại đối tượng trong sự thực, cho nên mọi mệnh đề cũng phải được coi là biểu đạt quan hệ hàm số giữa các đối tượng. Đã thế, ắt phải có mệnh đề tự biến lượng, chân giá trị của các mệnh đề khác là do chân giá trị của mệnh đề tự biến lượng xác định; mệnh đề tự biến lượng là mệnh đề cơ bản; do mọi mệnh đề đều do mệnh đề cơ bản cấu thành, nên mọi mệnh đề cũng là hàm số chân giá trị của mệnh đề cơ bản.

Thuyết hàm số chân giá trị là do Frege và Russell lần đầu tiên sáng lập nên, đóng góp chủ yếu của Wittgenstein về mặt này là: thứ nhất, ông là người đầu tiên sử dụng hàm số chân giá trị để biểu thị điều kiện chân giá trị của mệnh đề cơ bản (làm hàm số chân giá trị cho các mệnh đề khác), cũng tức là làm sáng tỏ quan hệ thật giả của mệnh đề cơ bản với mệnh đề khác; thứ hai, ông đã dùng quan hệ hàm số chân giá trị để thuyết minh mệnh đề trong ngôn ngữ thường ngày, căn cứ quan hệ hàm số chân giá trị mà đưa các mệnh đề trở về hình thức logic phù hợp, hoặc mệnh đề logic của cú pháp logic; phạm mệnh đề nào không thể đưa trở về, thì sẽ bị coi là vô nghĩa, và bị loại bỏ.

Thuyết này của Wittgenstein tuy bàn về vấn đề logic, song ông nhắm tới không phải bản thân logic, mà là vạch ra phạm vi khái niệm thế giới, dùng biện pháp logic tạo nên hình ảnh mệnh đề sự thực. Theo Wittgenstein, kinh nghiệm “thế giới” không chỉ bao hàm thế giới hiện thực, mà quan trọng hơn, còn bao hàm mọi thế giới khả thể về mặt logic, nghĩa là thế giới mà người ta có thể dùng mệnh đề logic để biểu đạt, phù hợp với hình thức logic mệnh đề, mà thế giới hiện thực chỉ là một trong số các thế giới khả thể mà thôi. Một khi đã có nhận thức rõ ràng về khái niệm thế giới như vậy, chúng ta sẽ có thể dùng tiêu chuẩn logic so sánh và phán đoán các mệnh đề trong ngôn ngữ thường ngày, phát hiện hình thức logic của tư tưởng tiềm ẩn được biểu đạt trong ngôn ngữ thường ngày, từ đó xác định giới hạn biểu đạt của ngôn ngữ. Trong lời nói đầu

cuốn “*Bàn về triết học logic*”, Wittgenstein viết: “Sách này muốn vạch rõ một giới hạn của tư tưởng, hoặc nói đúng hơn, vạch rõ một giới hạn biểu đạt tư tưởng: bởi vì muốn vạch rõ một giới hạn của tư tưởng, ta ắt phải nghĩ đến hai bên đường giới hạn ấy (như vậy ta ắt phải nghĩ đến cái không thể nghĩ). Vì thế, giới hạn này chỉ có thể vạch ra trong ngôn ngữ, còn những cái nằm ở ngoài vạch giới hạn sẽ là thuần túy vô nghĩa”¹. Vậy là chúng ta được đưa tới một chủ đề quan trọng trong tư tưởng thời kỳ đầu của Wittgenstein, đó là phân biệt có thể nói và không thể nói.

4. Có thể nói và không thể nói

Mục đích nghiên cứu triết học thời kỳ đầu của Wittgenstein không phải để giải quyết vấn đề logic, mà là thông qua phân tích logic đối với ngôn ngữ, sẽ giải quyết vấn đề ngôn ngữ làm thế nào có thể biểu đạt và miêu tả thế giới. Qua việc phân tích khả năng biểu đạt của ngôn ngữ, Wittgenstein phát hiện ngôn ngữ mà chúng ta sử dụng có nhiều vấn đề. Xét về ngôn ngữ tự nhiên, thì hình thức ngữ pháp bề ngoài của nó che lấp hình thức logic bên trong của nó, cho nên kết cấu ngữ pháp của ngôn ngữ tự nhiên thường đưa ta đến việc sử dụng nó không đúng. Ví dụ, trong ngôn ngữ thường ngày, chúng ta thường dùng một từ “être” biểu đạt một ý hoàn toàn khác, hoặc làm liên từ, hoặc làm phù hiệu, hoặc làm từ đồng nghĩa với từ “có”. Nhưng về mặt logic, từ này xuất hiện ở vị trí khác nhau sẽ có ý nghĩa hoàn toàn khác nhau. Wittgenstein cho rằng toàn bộ triết học đầy rẫy những sự lẫn lộn do hình thức ngữ pháp gây ra; mà muốn khỏi lầm lẫn, thì phải tránh sử dụng phù hiệu giống nhau ở các vị trí khác nhau. Điều này đòi hỏi ta sử dụng một thứ ngôn ngữ phù hợp với cú pháp logic. Hệ thống phù hiệu logic, tức “văn tự khái niệm” của Frege, hệ thống logic được xây dựng trong “*Nguyên lý số học*” của Whitehead chính là thứ ngôn ngữ đó. Yêu cầu cơ bản của nó là mỗi đối tượng đơn giản đều chỉ có một tên gọi, ý nghĩa của nó được xác định bởi quan hệ của nó xuất hiện trong mệnh đề; ý nghĩa của phù hiệu (trong đó có tên gọi) không có bất kỳ tác dụng gì trong mệnh đề, bởi vì ý nghĩa của mệnh đề chỉ là miêu tả kết cấu logic. Russell đã gọi thứ ngôn ngữ đó là “ngôn ngữ hoàn thiện về mặt logic”. Triết học thời kỳ đầu của Wittgenstein chính là làm sáng tỏ thứ ngôn ngữ đó.

Wittgenstein không hề cho rằng việc xây dựng được thứ ngôn ngữ như thế sẽ làm cho mọi người tha hồ miêu tả thế giới và biểu đạt tư tưởng, bởi vì

¹ Wittgenstein: “*Bàn về triết học logic*”, trang 23.

theo ông, mọi thứ ngôn ngữ, kể cả ngôn ngữ logic, đều có hạn chế, ta chỉ có thể biểu đạt những gì có thể biểu đạt. Nghĩa là nhất định có những cái không thể biểu đạt. Theo Wittgenstein, đó là các hình thức logic cấu thành bản chất mệnh đề, tất cả các mệnh đề siêu hình học truyền thống, các mệnh đề luân lý học và mệnh đề mỹ học. Sở dĩ không thể biểu đạt chúng, là vì chúng vượt ra ngoài phạm vi logic ngôn ngữ, thuộc về một lĩnh vực mà logic không thể đạt tới.

Wittgenstein cho rằng tất thảy những cái có thể biểu đạt đều là cái có thể miêu tả bằng hình thức logic; nhưng logic cũng có hạn chế, không thể biểu đạt hết thảy mọi thứ, bản thân hình thức logic không thể dùng logic để biểu đạt. Song không thể biểu đạt không có nghĩa là hoàn toàn vô nghĩa hoặc là giả, mà chỉ chứng tỏ chúng vượt ra ngoài phạm vi logic; ta có thể dùng phương pháp “hiển thị” hoặc phương pháp khác để xử lý chúng.

Sau khi phân biệt cái có thể biểu đạt với cái không thể biểu đạt, Wittgenstein tiến một bước chỉ ra rằng chỉ cần ta hiểu rõ kết cấu logic của ngôn ngữ, là có thể biểu đạt hết thảy những gì phù hợp ngữ pháp logic; song điều này không quan trọng đối với triết học, bởi lẽ nếu thế, ta chỉ cần nghiên cứu logic là xong. Nhưng đối với những cái không thể biểu đạt, thì không đơn giản như thế, bởi vì chúng là thứ không thể biểu đạt, trong khi bản tính của lý trí con người thôi thúc ta phải biểu đạt chúng. Biện pháp hay nhất giải quyết mâu thuẫn này là thú thật rằng không thể biểu đạt được chúng. Sai lầm của siêu hình học truyền thống chính là cố biểu đạt cái không thể biểu đạt; muốn tránh sai lầm đó, biện pháp hay nhất là im lặng. Chủ đề cuối cùng của cuốn “*Bàn về triết học logic*” là: “Đối với cái không thể biểu đạt được, chúng ta ắt phải im lặng”. Câu này thể hiện tư tưởng trung tâm mà cuốn sách của Wittgenstein muốn đạt tới, cũng là nội dung cơ bản của tư tưởng thời kỳ đầu của Wittgenstein.

§5. Phong trào chủ nghĩa kinh nghiệm logic

1. Khái luận về chủ nghĩa kinh nghiệm logic

Chủ nghĩa kinh nghiệm logic (còn gọi là chủ nghĩa thực chứng logic hoặc “chủ nghĩa thực chứng mới”) là một trong những trường phái chủ yếu

của triết học phân tích, hình thành vào giữa thế kỷ 20 ở nước Áo, hạt nhân là trường phái Vienna do Schlick sáng lập, với Carnap làm đại biểu, Hội triết học kinh nghiệm Đức (còn gọi là trường phái Berlin) do Reichpahe làm đại biểu, trường phái Warszawa do Lucasiewicz và Tarski làm đại biểu. Ngoài ra, còn có Alfred Ayer người Anh, Johcanson và F.Reyte người Bắc Âu. Nói theo nghĩa rộng, phong trào chủ nghĩa kinh nghiệm logic là một trào lưu triết học lấy phân tích logic làm đặc trưng, dựa trên truyền thống chủ nghĩa kinh nghiệm, lưu truyền rộng rãi ở châu Âu và Bắc Mỹ, nhất là ở các nước nói tiếng Anh.

Năm 1924, giáo sư khoa học quy nạp trường đại học Vienna Moritz Schlick đã sáng lập một nhóm thảo luận vấn đề triết học khoa học kinh nghiệm, chuyên bàn về các vấn đề nhận thức luận và logic, các thành viên chủ yếu có Rudolf Carnap, Otto Neurath, Victor Kraft, Walter Kaufman, Freidrich Waisman, Herbert Feigl; sau lại có nhà số học Goder, nhà vật lý học Bergman tham gia. Đó là “nhóm Vienna” nổi tiếng trong lịch sử. Năm 1929, nhóm này đã đưa ra tuyên bố mang tính cương lĩnh “Thế giới quan khoa học: nhóm Vienna”, đánh dấu việc thành lập trường phái Vienna.

Trường phái Vienna kế thừa truyền thống chủ nghĩa kinh nghiệm của Hume và Mach, tiếp thu tư tưởng phân tích logic của Frege, Russell và Wittgenstein, chú trọng lấy khoa học làm mô hình, lấy logic làm thủ pháp, lấy vật lý học làm ngôn ngữ thống nhất, triệt để cải tạo triết học, làm cho triết học hoàn toàn trở thành triết học của khoa học. Quan điểm triết học này thoạt tiên được gọi là chủ nghĩa thực chứng logic hoặc “chủ nghĩa thực chứng mới” để phân biệt với chủ nghĩa thực chứng đường thứ nhất của Kant và chủ nghĩa thực chứng đời thứ hai của Mach. Về sau, một số người theo chủ nghĩa thực chứng logic muốn gọi là “chủ nghĩa kinh nghiệm logic” để nhấn mạnh đặc trưng chủ nghĩa kinh nghiệm của nó.

Chủ nghĩa kinh nghiệm logic đã trải qua một quá trình hình thành, hưng thịnh và suy tàn. Giai đoạn hình thành của nó vào thập niên 20 lấy việc thành lập trường phái Vienna làm tiêu chí; thập niên 30 là giai đoạn hưng thịnh, trường phái Vienna có cơ quan ngôn luận chính thức là tạp chí “Nhận thức” và tờ sách “Khoa học thống nhất”; đồng thời tổ chức 5 cuộc hội nghị khoa học quốc tế các nhà thực chứng logic châu Âu, thực hiện kế hoạch biên soạn bộ “*Bách khoa toàn thư thống nhất khoa học quốc tế*”. Đến thập niên 40, do nguyên nhân chính trị, Moritz Schlick bị đâm chết, các thành viên chủ chốt di cư sang Anh, Mỹ, trường phái Vienna tan rã, nước Mỹ trở thành trung tâm mới

của chủ nghĩa kinh nghiệm logic. Từ sau thập niên 50, phong trào chủ nghĩa kinh nghiệm logic như một trào lưu triết học đã cơ bản kết thúc.

2. Quan điểm cơ bản của chủ nghĩa kinh nghiệm logic

Phong trào chủ nghĩa kinh nghiệm logic có nhiều trường phái, nhiều nhân vật, quan điểm đa dạng. Trong số các nhân vật tiêu biểu, có các nhà triết học và logic học, cũng có các nhà vật lý học, số học và xã hội học. Tuy họ nghiên cứu cùng một vấn đề hoặc vấn đề gần nhau, song quan điểm của mỗi nhà rất khác nhau. Dưới đây là 4 đặc trưng bản chất khiến họ cuối cùng thống nhất dưới ngọn cờ “chủ nghĩa kinh nghiệm logic”.

2.1. Thông qua phân tích logic đối với ngôn ngữ mà chống siêu hình học

Chống siêu hình học là truyền thống của chủ nghĩa thực chứng cận đại. Với tư cách chủ nghĩa thực chứng mới, chủ nghĩa kinh nghiệm logic trên cơ sở kế thừa truyền thống đó, lần đầu tiên coi vấn đề siêu hình học là vấn đề ngôn ngữ, chứ không phải là vấn đề sự thực. Họ cho rằng sai lầm của siêu hình học không phải là do tính hạn chế của lý tính con người, mà là vì bản thân vấn đề siêu hình học không có ý nghĩa nhận thức.

Công cụ chủ yếu để chủ nghĩa kinh nghiệm logic chống siêu hình học là phương pháp phân tích logic, nói cụ thể là dùng thủ pháp logic số lượng phân biệt tách bạch mệnh đề phân tích và mệnh đề tổng hợp. Họ chia các mệnh đề có ý nghĩa thành hai loại: mệnh đề phân tích và mệnh đề tổng hợp. Mệnh đề phân tích cũng là mệnh đề logic, bao gồm kiểu nói lặp và mệnh đề mâu thuẫn, sự thật giả của chúng tùy thuộc vào bản thân hình thức của chúng, không liên quan gì đến quan hệ bên ngoài. Mệnh đề tổng hợp thì cũng là mệnh đề kinh nghiệm, chúng trần thuật thực tại, sự thật giả của chúng phải được kiểm tra bằng kinh nghiệm. Còn mệnh đề siêu hình học đã không thuộc loại mệnh đề phân tích, cũng không thuộc loại mệnh đề tổng hợp, nên là mệnh đề giả, không có ý nghĩa nhận thức. Sự xuất hiện các mệnh đề này là kết quả sử dụng sai ngữ pháp ngôn ngữ thường ngày: hoặc là câu chứa đựng một từ ngữ tưởng là có ý nghĩa, thực ra không hề có ý nghĩa, hoặc là do câu bao gồm từ ngữ có ý nghĩa, song lại sai cú pháp logic, ví dụ câu “Napoleon là 5”. Những người theo chủ nghĩa kinh nghiệm logic tin rằng thông qua phân tích logic đối với ngôn ngữ, có thể loại trừ siêu hình học một cách căn bản.

Họ còn cho rằng, siêu hình học không có ý nghĩa nhận thức, song lại có tác dụng biểu đạt tình cảm. Sai lầm của nhà triết học siêu hình truyền thống

chính là lẫn lộn hai loại ý nghĩa khác nhau đó, dùng ý nghĩa tình cảm giải thích và thay thế ý nghĩa nhận thức. Nguyên nhân dẫn đến sai lầm là do mệnh đề siêu hình học có hình thức bên ngoài là mệnh đề nói chung, tựa hồ có sự phán đoán về thực tại, có cung cấp tri thức về thực tại và thế giới. Cho nên, chỉ cần phân biệt tách bạch các hình thức mệnh đề khác nhau, làm cho các mệnh đề phù hợp với cú pháp logic, thì chúng ta sẽ dễ dàng loại trừ siêu hình học khỏi mọi mệnh đề.

2.2. Nguyên tắc kinh nghiệm chứng thực

Tiêu chuẩn đề chủ nghĩa kinh nghiệm logic xác định ý nghĩa của mệnh đề là “nguyên tắc kinh nghiệm chứng thực” nổi tiếng, tức ý nghĩa của một mệnh đề là phương pháp chứng thực nó. Ở đây có 2 điểm quan trọng: ý nghĩa của một câu là do điều kiện chứng thực nó quyết định; chỉ khi một câu được chứng thực về nguyên tắc, thì nó mới có ý nghĩa.

Nguyên tắc kinh nghiệm chứng thực là lý luận cốt lõi của trường phái Vienna theo chủ nghĩa kinh nghiệm logic, được họ sử dụng để chống siêu hình học và tạo ra một thứ vũ khí lợi hại cho hệ thống nhận thức đáng tin cậy. Họ cho rằng, sở dĩ mệnh đề siêu hình học bị coi là không có ý nghĩa nhận thức, chính là vì chúng không được kinh nghiệm chứng thực. Chỉ mệnh đề nào được kinh nghiệm chứng thực, mới có ý nghĩa mà thôi. Bởi vậy, mọi mệnh đề có ý nghĩa nhận thức đều phải trải qua sự chứng thực, khi đó tri thức có trong mệnh đề mới đáng tin cậy.

Nhưng vì quá nhấn mạnh tính kinh nghiệm chứng thực, mà sau khi được đề xướng vào thập niên 20, nguyên tắc kinh nghiệm chứng thực bị phê phán không ngừng từ nhiều phía. Bởi vậy, R. Carnap phải sửa đổi và bổ sung nó, bằng cách giảm yêu cầu chứng thực và nhấn mạnh tác dụng của suy diễn logic để hoàn thiện nguyên tắc đó. nhưng cùng với sự kết thúc phong trào chủ nghĩa kinh nghiệm logic, nguyên tắc này cuối cùng bị loại bỏ, các nhà triết học chuyển sang nghiên cứu logic quy nạp.

2.3. Nhiệm vụ của triết học là phân tích logic

Nhóm R. Carnap chia triết học truyền thống thành các bộ phận siêu hình học, luân lý học, tâm lý học, nhận thức luận và logic học. Họ cho rằng do mệnh đề siêu hình học và luân lý học không có ý nghĩa nhận thức, tâm lý học thì thuộc loại khoa học kinh nghiệm, nên chúng cần bị loại trừ ra khỏi lĩnh vực triết học. Còn nhận thức luận là thể hỗn hợp tâm lý học với logic học, nay loại trừ tâm lý học rồi, thì trong triết học còn lại logic học. Bởi vậy, nhiệm vụ duy

nhất của triết học tiến hành phân tích logic đối với mệnh đề, hoạt động triết học cũng là hoạt động phân tích logic.

Tư tưởng nhấn mạnh nhiệm vụ duy nhất của triết học là phân tích logic đã trực tiếp bắt nguồn từ Russell và Wittgenstein, song những người theo chủ nghĩa kinh nghiệm logic chú trọng nhiều hơn đến việc phân tích cú pháp logic của ngôn ngữ. Theo họ, cú pháp logic là chỉ một loại lý luận về hình thức của ngôn ngữ, nó nghiên cứu chủ yếu nguyên tắc, định nghĩa, câu cú logic trong ngôn ngữ do các chủng loại và các sắp xếp phù hiệu hợp thành, chứ không động tới ý nghĩa của phù hiệu hoặc câu. Thứ lý luận cú pháp này bao gồm quy tắc hình thành và quy tắc biến hình, nhiệm vụ chính của nó là đưa ra phán đoán thích đáng về câu, đồng thời nói rõ từ câu rút ra kết luận logic của chúng ta như thế nào. Về sau nhóm Carnap lại đưa nghiên cứu ngữ văn vào cú pháp logic, từ đó xây dựng một hệ thống ngôn ngữ nhân tạo lý tưởng. Việc nghiên cứu này đã trực tiếp thúc đẩy sự phát triển của ngôn ngữ học và ngữ nghĩa học đương đại.

2.4. Thống nhất chủ nghĩa vật lý và khoa học

Một chủ trương quan trọng của chủ nghĩa kinh nghiệm logic là dùng ngôn ngữ của khoa học miêu tả tri thức, xây dựng mọi tri thức trên cơ sở khoa học thống nhất, đáng tin cậy. Nhưng phải lấy ngôn ngữ khoa học nào làm cơ sở, thì vào các giai đoạn phát triển khác nhau của chủ nghĩa kinh nghiệm logic, người ta theo những quan điểm khác nhau. Thập niên 20, các nhà triết học đa số chủ trương lấy ngôn ngữ của tài liệu cảm giác làm cơ sở, ví dụ “Trước mắt tôi có một hình tam giác màu đỏ”, thông thường được coi là ngôn ngữ hiện tượng chủ nghĩa. Nhưng do tài liệu cảm giác mang tính chủ quan và tính không thể giao lưu, nên thứ ngôn ngữ này nhanh chóng bị nhiều nhà triết học từ bỏ. Từ sau thập niên 30, họ đề xướng dùng ngôn ngữ vật lý thay ngôn ngữ hiện tượng chủ nghĩa.

Ngôn ngữ vật lý là chỉ thứ ngôn ngữ có thể lấy một số tính chất quan sát được quy về sự vật vật chất, ví dụ “Hình tam giác này (là) màu đỏ”. Đặc điểm lớn nhất của thứ ngôn ngữ này là “tính trung gian chủ thể” (inter-subjectivity). Tức là nói, sự kiện mà ngôn ngữ miêu tả về nguyên tắc có thể bị người sử dụng ngôn ngữ quan sát được.

Chủ nghĩa kinh nghiệm logic cho rằng khoa học là do rất nhiều câu hữu hiệu và được mọi người hiểu cấu thành, ngôn ngữ của mọi khoa học chuyên ngành đều có thể dịch thành ngôn ngữ vật lý mà vẫn giữ được ý nghĩa ban đầu

của chúng, mọi mệnh đề khoa học chuyên ngành đều có thể chuyển thành mệnh đề vật lý tương ứng, do đó, ngôn ngữ vật lý có thể trở thành ngôn ngữ phổ biến của khoa học. Họ còn hi vọng dựa trên thứ ngôn ngữ vật lý ấy thực hiện sự thống nhất các khoa học. Quan điểm này gọi là chủ nghĩa vật lý.

Thực hiện sự thống nhất các khoa học có thể nói là ước mong của rất nhiều nhà khoa học và nhà triết học. Theo quan điểm của chủ nghĩa kinh nghiệm logic, quá khứ sờ dĩ chưa thực hiện được, là vì thiếu công cụ hữu hiệu là logic số lượng. Hiện nay, nhờ công cụ này, thông qua các mệnh đề trong ngôn ngữ khoa học mà tiến hành phân tích cú pháp logic, đã có thể đưa mọi ngôn ngữ khoa học trở về ngôn ngữ vật lý, cuối cùng đưa mọi khoa học trở về vật lý học, thì có thể đạt được sự thống nhất khoa học thật sự.

Mặc dù mọi cố gắng này của chủ nghĩa kinh nghiệm logic từ sau thập niên 40 về cơ bản đều tiêu tan, song lý tưởng thực hiện sự thống nhất các khoa học đã phản ánh đúng xu thế phát triển của khoa học đương đại, đồng thời có ảnh hưởng sâu sắc đến các nhà triết học phân tích sau này như W. V. Quine và Sellars.

3. Cú pháp logic và logic quy nạp của Carnap

Rudolf Carnap (1891-1970) là tập đại thành của chủ nghĩa kinh nghiệm logic, cũng là một đại biểu chủ chốt của triết học phân tích trong thập niên 30-50 thế kỷ 20. Carnap chịu ảnh hưởng tư tưởng của Frege, Russell và Wittgenstein, mà tư tưởng của Carnap thì được coi là đại biểu tập trung cho chủ trương cơ bản của chủ nghĩa kinh nghiệm logic. Trong số những người theo chủ nghĩa kinh nghiệm logic, tư tưởng đặc sắc nhất mà Carnap đề xướng là phân tích cú pháp logic (đề xướng vào thập niên 30) và nghiên cứu quy nạp logic (đề xướng vào thập niên 40). Thành công của Carnap trong hai lĩnh vực này được coi là cống hiến của ông cho triết học phân tích.

Vấn đề cú pháp logic mà Carnap đề xướng dựa trên việc ông nghiên cứu vấn đề hình thức hóa đối với ngôn ngữ học và số học. Theo Carnap, cú pháp logic là chi lý luận về hình thức ngôn ngữ. Không chỉ một số khái niệm của diễn dịch logic (như tính có thể chứng minh) mới là khái niệm cú pháp thuần túy, có thể dùng cú pháp logic biểu đạt ý nghĩa của chúng; mà mọi tranh luận trong triết học đều liên quan đến vấn đề có thể dùng một ngôn ngữ tinh xác để biểu đạt hay chẳng; tức là một số tranh luận chẳng qua chỉ là vấn đề nội bộ ngôn ngữ, vấn đề lựa chọn hình thức ngôn ngữ khác nhau mà thôi. Còn rất

cuộc lựa chọn hình thức ngôn ngữ nào thì tùy ở ý muốn của con người. Xuất phát điểm của cú pháp logic Carnap là phân biệt “vấn đề bên trong” và “vấn đề bên ngoài” ngôn ngữ. “Vấn đề bên trong” là chỉ vấn đề đối tượng tồn tại ở trong kết cấu ngôn ngữ, có thể căn cứ tính chất của đối tượng (là logic hay là kinh nghiệm) mà dùng phương pháp logic hay phương pháp kinh nghiệm để giải quyết. “Vấn đề bên ngoài” thì chỉ vấn đề đối tượng tồn tại như một chỉnh thể, không thể giải quyết bằng logic hay bằng kinh nghiệm; bản thân việc nêu vấn đề loại này đã là sai lầm, cần phải coi đó là vấn đề siêu hình học mà từ bỏ nó đi. Như thế, mọi mệnh đề (bao gồm mệnh đề khoa học, mệnh đề kinh nghiệm và mệnh đề triết học) đều liên quan đến kết cấu ngôn ngữ của cách nêu vấn đề, là kết quả của việc người ta sử dụng kết cấu ngôn ngữ hoặc phương thức nói năng khác nhau, chứ không liên quan đến vấn đề đối tượng tồn tại ở bên ngoài. Cú pháp logic là một thứ lý luận xác định tính thích đáng của kết cấu ngôn ngữ. Carnap viết: “Đối với người muốn phát triển hoặc sử dụng phương pháp ngữ văn mà nói, vấn đề quyết định không phải là vấn đề bản thể luận liên quan đến sự tồn tại của đối tượng trừu tượng, mà là vấn đề liên quan đến việc sử dụng hình thức ngôn ngữ trừu tượng; đến việc phân tích, lý giải ngôn ngữ (đặc biệt ngôn ngữ khoa học) như thế nào cho kết quả tốt nhất”¹.

Từ sau thập niên 40, Carnap chuyển sang nghiên cứu logic quy nạp, xuất phát điểm là để giải quyết khó khăn mà nguyên tắc kinh nghiệm chứng thực vấp phải, đưa ra một tiêu chuẩn ý nghĩa khoan dung hơn.

Sau khi đề xướng nguyên tắc chứng thực, vấn đề khả năng xác định chứng thực như thế nào luôn là vấn đề khó giải quyết đối với những người theo chủ nghĩa logic kinh nghiệm. Hans Reichenbach từng đề xướng lý thuyết xác suất, cũng vẫn bế tắc. Carnap cho rằng muốn giải quyết vấn đề này, ắt phải dựa vào khái niệm xác suất của logic học, bởi vì chỉ có khái niệm này mới cung cấp cho phương pháp luận khoa học kinh nghiệm một cách giải thích định lượng tinh xác. Logic quy nạp của Carnap chính là lý luận về thứ xác suất logic đó.

Theo quan điểm của Carnap, xác suất logic là chỉ mức độ kiểm chứng đối với giả thuyết. Mức độ kiểm chứng này không dựa vào khái niệm kinh nghiệm của xác suất thống kê, mà là một khái niệm logic làm cơ sở suy luận quy nạp, nó không dựa trên việc quan sát sự thực, mà dựa trên sự phân tích

¹ Carnap: “Thuyết kinh nghiệm, ngữ văn học và bản thể luận”, trong cuốn: “Chủ nghĩa logic kinh nghiệm” do Đới Hồng Khiêm chủ biên, quyền thượng, trang 100.

logic đối với giả thuyết. Một hệ thống logic quy nạp được xây dựng trên xác suất logic như thế có thể suy rộng sang toàn bộ lĩnh vực ngôn ngữ khoa học, do đó trở thành cơ sở logic của suy luận thống kê. Carnap tin rằng logic quy nạp có tác dụng quan trọng trong việc giải quyết khó khăn khi xác định nguyên tắc chứng thực và xác định tiêu chuẩn ý nghĩa hoàn thiện. Hệ thống logic quy nạp của Carnap làm cơ sở cho một bộ môn độc lập trong logic số lượng sau này.

Bản sao lưu trữ

CHƯƠNG 10

Triết học phân tích (II)

§1. Triết học hậu kỳ của L. Wittgenstein

1. Quan hệ giữa hai loại triết học tiền kỳ và hậu kỳ

Mùa xuân năm 1929, sau khi trở lại Cambridge, Wittgenstein đưa ra quan điểm hoàn toàn khác với thời kỳ trước về tính chất và nhiệm vụ của triết học, tính chất và tác dụng của ngôn ngữ; các tư tưởng này thường được gọi là “triết học hậu kỳ”. Điểm khác biệt quan trọng so với thời kỳ trước (tiền kỳ) là từ bỏ tư tưởng dùng thủ pháp phân tích logic để xây dựng kết cấu logic của thế giới và mệnh đề, từ phân tích logic trạng thái tĩnh về ý nghĩa mệnh đề chuyển sang phân tích trạng thái động về phương pháp sử dụng ngôn ngữ.

Triết học hậu kỳ của Wittgenstein trực tiếp bắt nguồn từ việc ông phê phán triết học tiền kỳ của mình. Bản thân Wittgenstein đề nghị, khi đọc tác

phẩm tiêu biểu hậu kỳ “*Nghiên cứu triết học*” của ông, thì tốt nhất hãy đối chiếu với cuốn “*Bàn về triết học logic*” để thấy rõ sự khác biệt rõ ràng so với triết học tiền kỳ. Sự khác biệt thể hiện chủ yếu ở 5 điểm dưới đây:

- ◆ Phù nhận hình thức logic của mọi mệnh đề chung, loại bỏ luận đề tính độc lập của mệnh đề nguyên tử và luận đề về hàm số chân giá trị;
- ◆ Cực lực phê phán siêu hình học của chủ nghĩa nguyên tử logic, xuất phát từ thực tiễn sử dụng ngôn ngữ thường ngày mà chỉ ra nguồn gốc của thứ siêu hình học đó là do sử dụng sai ngôn ngữ thường ngày;
- ◆ Triệt để loại bỏ thuyết hình ảnh mệnh đề, toàn bộ quan điểm về quan hệ đồng cấu tạo giữa ngôn ngữ với thực tại và quan hệ giữa mệnh đề với các sự thực mà nó miêu tả;
- ◆ Phù định sự tồn tại của hình thức logic, nhấn mạnh kết cấu ngữ pháp và quy tắc sử dụng lối biểu đạt ngôn ngữ thường ngày;
- ◆ Hoàn toàn loại bỏ quan điểm triết học tiền kỳ coi phân tích logic là nhiệm vụ chủ yếu của triết học, đề xướng nhiệm vụ của triết học phải là nghiên cứu quy tắc ngữ pháp của ngôn ngữ thường ngày, khảo sát tỉ mỉ cách sử dụng khác nhau các câu và từ ngữ trong tình huống khác nhau; đồng thời căn cứ việc sử dụng chúng mà xác định ý nghĩa của chúng.

Sự phê phán của Wittgenstein đối với tư tưởng tiền kỳ của ông cũng phản ánh sự phê phán đối với một số quan niệm cơ bản trong triết học trước đây. Sự phê phán này bao gồm ba mặt sau. *Thứ nhất*, hoàn toàn loại bỏ quan điểm của triết học truyền thống về bản chất của thế giới, tức là quan điểm tin rằng trên thế giới có đối tượng đơn giản nhất làm thành phần kết cấu bản chất của thế giới; vạch ra tính tương đối của đối tượng tồn tại, từ đó phù định sự tồn tại của bản chất thế giới, dùng khái niệm “tính tương tự gia tộc” thay thế khái niệm “bản chất”. *Thứ hai*, từ bỏ việc theo đuổi ý nghĩa của ngôn ngữ, chú trọng quan sát cách sử dụng ngôn ngữ, cuối cùng phù định sự tồn tại của “ý nghĩa” làm đối tượng biểu thị của ngôn ngữ; bản thân khái niệm ý nghĩa cũng được quy nạp về cách sử dụng khác nhau của nó. *Thứ ba*, hoàn toàn loại bỏ quan điểm của triết học truyền thống nói về nhận thức tính chất của triết học, tức là quan điểm coi lý giải triết học như một hệ thống lý luận; đề xướng nhiệm vụ của triết học là miêu tả cách sử dụng ngôn ngữ thường ngày, triết học phải nghiên cứu quy tắc ngữ pháp của ngôn ngữ thường ngày; cuối cùng tiến thêm một bước đề xướng: triết học kỳ thực chính là kết quả của việc chúng ta sử dụng không đúng ngôn ngữ để ra, cho nên nhiệm vụ của nghiên cứu triết học giống hệt như việc chữa

bệnh, hơn nữa là chữa bệnh tâm thần, một khi bệnh được chữa khỏi, thì triết học cũng mất tiêu.

Mấy tư tưởng trên của Wittgenstein có ảnh hưởng quan trọng đến sự ra đời trào lưu “chủ nghĩa hậu hiện đại” ở phương Tây hiện nay.

Mấy khác biệt quan trọng giữa tư tưởng hậu kỳ với tiền kỳ của Wittgenstein có khi bị coi là hai thứ hoàn toàn đối lập nhau: kỳ thực hai thời kỳ vẫn có chỗ giống nhau, thể hiện ở chỗ: chủ đề quan tâm của cả hai thời kỳ đều là sự biểu đạt ngôn ngữ đối với tư tưởng, chứ không phải là bản thân tư tưởng như triết học truyền thống thảo luận; cả hai đều coi triết học là một loại hoạt động; phương thức xử lý vấn đề triết học của cả hai đều giống nhau, đều coi sự xuất hiện vấn đề triết học là hậu quả sự rối loạn tư tưởng và bệnh hoạn tinh thần mà ra. Do đó, biện pháp giải quyết chúng không phải là căn cứ vào yêu cầu của vấn đề mà giải đáp, mà là dùng phương pháp phân tích vấn đề để cuối cùng loại bỏ chúng, từ đó chứng minh rằng sự xuất hiện của chúng là bất hợp lý hoặc là hậu quả dùng sai ngôn ngữ. Ngoài ra, quan điểm về mối quan hệ giữa khoa học với triết học, về cái có thể biểu đạt với cái không thể biểu đạt, thái độ đối với siêu hình học, trong tư tưởng của Wittgenstein vẫn có tính nhất quán, vì thế ta có lý do để xem xét cả hai thời kỳ của Wittgenstein như một chỉnh thể.

2. Thuyết trò chơi ngôn ngữ

Thuyết trò chơi ngôn ngữ là nội dung hạt nhân tư tưởng hậu kỳ của Wittgenstein; bản thân ông từng nói ông đề xướng thuyết này là nhờ sự gợi ý lúc xem một trận thi đấu bóng đá: ông phát hiện ý nghĩa của bóng đá nằm ở sự vận động trên sân bóng, ở chỗ các cầu thủ không ngừng di chuyển trên sân theo luật (quy tắc) thi đấu. Từ đó, Wittgenstein liên tưởng điểm ý nghĩa của ngôn ngữ cũng phải nằm ở chỗ vận dụng trong thực tế, cũng phải tuân theo quy tắc.

Luận chứng của Wittgenstein cho thuyết trò chơi ngôn ngữ bắt đầu từ việc phê phán thuyết hình ảnh ngôn ngữ của A. Augustinus. Augustinus coi ngôn ngữ là hình ảnh thực tại, cho rằng mỗi từ ngữ đều tương ứng với một thực thể trong thực tại, đều là tên gọi của đối tượng thực tại, còn câu là tổ hợp của một số tên gọi. Thuyết hình ảnh ngôn ngữ dựa trên quan điểm truyền thống về ngôn ngữ như sau: mỗi từ đều có một ý nghĩa, cái sau là đối tượng mà từ ấy đại diện. Nhưng quan điểm này hoàn toàn không thể giải thích được mọi hiện tượng ngôn ngữ. Hãy lấy ngôn ngữ của người mua hàng làm ví dụ. Người mua

viết ra giấy “5 trái táo hồng” muốn mua, rồi đưa mẫu giấy cho người bán hàng; người bán sẽ căn cứ nội dung viết trên giấy mà tìm món hàng tương ứng, nhưng điều này hoàn toàn không phải vì mỗi chữ “5”, “trái táo”, “hồng” đều tương ứng với đối tượng, mà là vì người bán hàng hiểu rõ cách dùng mấy từ ngữ ấy. Wittgenstein từ đó đề xướng, ngôn ngữ mà chúng ta sử dụng thực ra chẳng qua là một trò chơi, như trò chơi của trẻ con và của cả người lớn. Ông viết: “Tôi gọi một số trò chơi là “trò chơi ngôn ngữ”, hơn nữa, có khi còn gọi ngôn ngữ nguyên thủy là trò chơi ngôn ngữ”¹.

Trong “*Nghiên cứu triết học*”, Wittgenstein miêu tả rất nhiều trò chơi ngôn ngữ, song ông không định nghĩa rõ ràng về trò chơi ngôn ngữ, ông cho rằng giống như không thể định nghĩa khái niệm “trò chơi”, bản thân trò chơi ngôn ngữ cũng không thể định nghĩa được. Từ các trò chơi ngôn ngữ, ta chỉ cảm nhận được tính tương tự giữa chúng. Đối lập với quan điểm cho rằng mọi định nghĩa đều khái quát cái chung và cái bản chất của cái được định nghĩa, Wittgenstein nói rằng đối với trò chơi ngôn ngữ, hoàn toàn không hề có cái chung và cái bản chất. Sai lầm của triết học truyền thống là cố đi tìm cái bản chất ở đằng sau hiện tượng, cái chung trong cái cá biệt, cái thống nhất trong sự khác nhau, đến độ các nhà triết học nêu ra hàng loạt câu hỏi siêu hình học không cách gì giải đáp. Thực ra, vạn sự vạn vật vốn đa dạng, ngôn ngữ mà ta sử dụng thì cụ thể, cá biệt, không có cái chung để dùng chung. Cho nên thứ ngôn ngữ nhân tạo lý tưởng mà Frege, Russell và những người trước ông theo đuổi chỉ là ảo tưởng hão huyền, căn bản không thực hiện được. Điều ta cần làm là khảo sát các trò chơi ngôn ngữ cụ thể khác nhau, qua đó nắm vững cách sử dụng ngôn ngữ khác nhau. Một khi quay về sử dụng ngôn ngữ thường ngày, ta sẽ phát hiện một số vấn đề triết học cần quan tâm đã không còn nữa. Tương tự, đối với trò chơi ngôn ngữ, ta cũng chỉ có thể miêu tả hoặc hiển thị, chứ không thể giải thích hoặc thuyết minh. Thực tế, tác phẩm “*Nghiên cứu triết học*” đã tổng hợp sự miêu tả và hiển thị các loại trò chơi ngôn ngữ.

Theo miêu tả của Wittgenstein, trò chơi ngôn ngữ có 4 đặc trưng rõ ràng:

- ◆ Có tính tự chủ, không dựa vào bất cứ đối tượng bên ngoài nào, mà tùy thuộc vào việc sử dụng đúng hay sai;
- ◆ Nó không cần mục đích hoặc tiêu chuẩn khác để chứng minh, cũng không phải là kết quả của bất cứ sự suy luận nào, mà chỉ là một phần trong đời sống chúng ta, khỏi cần suy nghĩ nhiều về nó;

¹ Wittgenstein: “*Nghiên cứu triết học*”, trang 7.

- ◆ Nó có tính đa dạng và tính phức tạp, không thể quy các trò chơi ngôn ngữ về một bản chất đơn nhất;
- ◆ Nó cần tuân thủ luật chơi, luật chơi khác nhau dẫn đến trò chơi khác nhau, cũng quyết định cách sử dụng ngôn ngữ khác nhau.

Các đặc trưng trên phản ánh tập trung nội dung chủ yếu tư tưởng hậu kỳ của Wittgenstein.

3. Lập luận tuân thủ quy tắc

Giống như mọi trò chơi phải tuân thủ luật chơi, điểm cốt yếu của trò chơi ngôn ngữ là phải tuân thủ quy tắc. Muốn miêu tả và hiển thị trò chơi ngôn ngữ, cần hiểu trong trò chơi này phải tuân thủ những quy tắc nào. Cho nên việc tuân thủ quy tắc trở thành nội dung cơ bản của thuyết trò chơi ngôn ngữ.

Wittgenstein chỉ ra, khi chúng ta tuân thủ quy tắc, thường vấp phải lập luận sau đây: “Chẳng có nguyên nhân hành vi nào do một quy tắc quyết định, bởi vì mỗi nguyên nhân hành vi đều có thể được thực hiện phù hợp với quy tắc”¹. Tức là nói, mỗi nguyên nhân hành vi đều không thể dùng quy tắc để giải thích, nhưng sự xuất hiện của mỗi hành vi thì đều phải phối hợp một quy tắc nào đó. Thực tế đây là một vấn đề kiểu như “con gà có trước hay quả trứng có trước”: chúng ta tiến hành trò chơi ngôn ngữ khi không hiểu luật chơi, trong khi lẽ ra chúng ta phải tuân thủ luật chơi hãy tiến hành trò chơi ngôn ngữ.

Mục đích của Wittgenstein khi nêu ra lập luận này là để chỉ rằng giải thích lý luận trước thực tế hoạt động ngôn ngữ là hoàn toàn bất lực, ông nhấn mạnh tầm quan trọng khi tham gia trò chơi ngôn ngữ. Trong trò chơi ngôn ngữ, chúng ta phải coi việc tuân thủ quy tắc là điều kiện tiên quyết, song lại không phải là học và nắm vững luật chơi rồi mới bắt đầu trò chơi. Chúng ta sẽ không học cách bơi lội ở trên cạn, rồi mới xuống nước, chỉ có vùng vẫy ở trong nước, mới hiểu phải bơi như thế nào. Nhưng nếu vi phạm quy tắc bơi lội, thì ta sẽ bị chìm ngìm. Tương tự, bất kỳ trò chơi nào cũng chỉ có thể tiến hành khi tham gia chơi cùng những người tuân thủ quy tắc, mà người tham gia lại chỉ có thể học và nắm vững quy tắc khi tham gia thực tế. Về mặt suy luận logic, điều này tựa hồ nghe mâu thuẫn với nhau, song thực tế đúng y như vậy. Lập luận nói trên chính là do xem nhẹ hoạt động thực tế. Để giải quyết, phải vứt bỏ lý luận

¹ Wittgenstein: “Nghiên cứu triết học”, trang 201.

thiên hạ, trực tiếp đi vào thực tiễn trò chơi ngôn ngữ. Chỉ trong trò chơi ngôn ngữ ta mới cảm nhận được sự tồn tại của quy tắc, mới có thể nói đến chuyện tuân thủ quy tắc; quy tắc cũng không phải do ta luyện tập trước, mà là tự lộ ra trong trò chơi.

Trong vô số lập luận của Wittgenstein về vấn đề tuân thủ quy tắc, có hai điểm đáng chú ý. Thứ nhất, Wittgenstein coi quá trình tuân thủ quy tắc là “mù quáng”, bởi vì chúng ta thường tuân thủ quy tắc trong điều kiện chưa hiểu rõ quy tắc. Chữ “mù quáng” là chỉ quá trình tuân thủ quy tắc không cần hướng dẫn, là hoàn toàn tự nhiên lặp đi lặp lại những cái giống nhau, là một quá trình huấn luyện. Thứ hai, Wittgenstein nhấn mạnh tuân thủ quy tắc là một thói quen mà người ta không ngừng lặp đi lặp lại trong sinh hoạt hàng ngày. Wittgenstein viết: “Không thể có chuyện một cá nhân đơn độc tuân thủ quy tắc một lần. Tương tự, không thể có chuyện một báo cáo chỉ được báo cáo một lần, một mệnh lệnh chỉ được truyền đạt hoặc lý giải một lần. Tuân thủ quy tắc, báo cáo, hạ lệnh, chơi cờ đều là thói quen (tập tục, chế độ)”¹.

Nhấn mạnh hoạt động, chú trọng tham gia, đó là đặc trưng quan trọng xuyên suốt toàn bộ triết học Wittgenstein. Sớm trong cuốn “*Bàn về triết học logic*”, Wittgenstein đã đề xướng: “Triết học không phải lý thuyết, mà là hành động”; trong “*Nghiên cứu triết học*”, Wittgenstein lại đề xướng: “Không cần nghĩ, mà cần thấy”. Điều này chứng tỏ tư tưởng của Wittgenstein không giống các nhà triết học phân tích khác; do vậy, có khi Wittgenstein bị coi là “người lạ” trong triết học phân tích.

4. Luận chứng ngôn ngữ tư nhân

Khi bàn về vấn đề tuân thủ quy tắc, Wittgenstein có đưa ra một tư tưởng quan trọng: luật chơi đã là chung, thì tuân thủ quy tắc không thể là hành vi riêng của một cá nhân, mà là một hành vi chung, được mọi người cùng hiểu và tiếp nhận. “Người ta không thể “tư nhân”, riêng rẽ tuân thủ quy tắc: nếu không, sẽ cho rằng tự mình trong khi tuân thủ quy tắc cũng trở thành quy tắc mất”². Do đó, Wittgenstein cho rằng ngôn ngữ cũng không thể là tư nhân, mọi trò chơi ngôn ngữ đều là hoạt động chung, ai cũng có thể hiểu.

¹ Wittgenstein: “*Nghiên cứu triết học*”, trang 199.

² Sách đã dẫn, trang 202.

Trong “*Nghiên cứu triết học*”, Wittgenstein đề xướng “Luận chứng ngôn ngữ tư nhân” nổi tiếng. “Từ ngữ cá thể của ngôn ngữ tư nhân chỉ cái mà chỉ có người nói biết, chỉ cái cảm giác riêng tư của người đang nói. Cho nên người khác không thể hiểu nổi thứ ngôn ngữ này”¹. Đây hoàn toàn không phải là ngôn ngữ kiểu cá nhân tự bạch hoặc kiểu mật mã mà chúng ta vẫn hiểu, mà là thứ ngôn ngữ chỉ có cá nhân người nói mới sử dụng và hiểu, nó ghi lại cảm giác của người nói, nên không thể giao lưu; thậm chí bản thân người nói trong trường hợp khác cũng sẽ hiểu cảm giác này khác đi. Ngôn ngữ này căn bản đã không thể dùng để giao lưu, thì không phải là ngôn ngữ thật sự, có thể nói không phải là ngôn ngữ. Sự phủ định của Wittgenstein đối với ngôn ngữ tư nhân bao gồm 4 luận chứng dưới đây.

Thứ nhất, mỗi cá nhân chúng ta đều có hoạt động tâm lý, có các cảm giác khác nhau, và đều hiểu chúng ta; nhưng chúng ta lại không thể đoán biết hoạt động tâm lý hoặc cảm giác của người khác có giống mình hay không, bởi vì chúng ta vĩnh viễn không thể lọt vào bên trong tâm trí của người khác, chúng ta chỉ có thể căn cứ hành vi bên ngoài của người khác để phán đoán lời nói của họ, chứ không thể biết nội dung tâm lý mà lời nói đề cập.

Thứ hai, ngôn ngữ tư nhân xuất hiện là do chúng ta dùng sai động từ biểu đạt cảm giác. Ví dụ, theo nghĩa thông thường, sử dụng động từ “biết” ngụ ý ta có thể tỏ ra nghi ngờ đối với cái ta biết. Nhưng đối với câu “Tôi biết tôi đã chết” thì không thể nghi ngờ. Những câu như “Tôi nghi ngờ hoặc tôi biết tôi đã chết” là câu vô nghĩa. Ngôn ngữ tư nhân thường chỉ xuất hiện ở những người mắc bệnh hoặc sử dụng sai từ ngữ, ngôi thứ đại từ nhân xưng.

Thứ ba, việc khẳng định sự tồn tại của ngôn ngữ tư nhân phải dựa vào điều kiện có đối tượng tư nhân, mà Wittgenstein thì cơ bản phủ định sự tồn tại của đối tượng tư nhân. Bất cứ ai cũng không thể biết đối tượng tư nhân của người khác là gì, không thể có một tiêu chuẩn chung để xem xét đối tượng tư nhân của hai người khác nhau, thậm chí của cùng một cá nhân trong thời gian và không gian khác nhau. Cho nên không thể có thứ ngôn ngữ tư nhân miêu tả đối tượng tư nhân.

Thứ tư, là điều kiện tất yếu của ngôn ngữ, chúng chẳng những có thể giao lưu và hiểu được, mà còn phải có chức năng khái quát tình hình, mà ngôn ngữ tư nhân thì hiển nhiên không có chức năng đó, bởi lẽ ngôn ngữ tư nhân biểu đạt cảm giác tư nhân, không thể biểu đạt cảm giác của người khác, qua đó ta không

¹ Wittgenstein: “*Nghiên cứu triết học*”, trang 243.

thể khái quát được bất cứ tình hình nào cả, cho nên nó không phải là ngôn ngữ thật sự.

Luận chứng chống ngôn ngữ tư nhân của Wittgenstein là một sự phê phán quan trọng đối với quan niệm của triết học truyền thống. Một đặc trưng quan trọng của triết học truyền thống là cho rằng chỉ có tư duy hoặc ngôn ngữ của cá nhân mình mới là trực tiếp, tất nhiên và không thể nghi ngờ. Câu “Tôi tư duy nên tôi tồn tại” của Descartes coi trạng thái ý thức cá nhân là tồn tại hoàn toàn xác định, không chút nghi ngờ. Ở Kant, phán đoán tri giác chủ quan (tức ngôn ngữ tư nhân) trở thành phán đoán kinh nghiệm khách quan (tức ngôn ngữ chung) như thế nào là một trong những vấn đề trung tâm của triết học Kant. Theo thuyết kinh nghiệm hiện đại, vật chất được giải thích là “cấu tạo của tài liệu cảm giác”, tức là dùng ngôn ngữ tư nhân tạo ra ngôn ngữ chung. Tóm lại, thừa nhận sự tồn tại của ngôn ngữ tư nhân là một trong những tiền đề của triết học cận đại. Wittgenstein công kích ngôn ngữ tư nhân chính là phủ định tiền đề của triết học cận đại, có ảnh hưởng trực tiếp đến sự ra đời triết học tâm hồn (Philosophy of mind) hiện đại.

§2. Triết học ngôn ngữ thường ngày

1. Sự hình thành và đặc trưng cơ bản của triết học ngôn ngữ thường ngày

Triết học ngôn ngữ thường ngày là một trường phái trong triết học phân tích, đối lập với trường phái “ngôn ngữ lý tưởng” hoặc “ngôn ngữ nhân tạo” của chủ nghĩa thực chứng logic, hình thành ở nước Anh vào thập niên 30-40 thế kỷ 20.

Về nguồn gốc tư tưởng, triết học ngôn ngữ thường ngày chịu ảnh hưởng chủ yếu của Moore và Wittgenstein hậu kỳ. Moore là người đầu tiên đề xướng triết học căn nghiên cứu cách sử dụng ngôn ngữ thường ngày, Wittgenstein hậu kỳ càng nhấn mạnh tầm quan trọng của việc quan sát và tham gia hoạt động ngôn ngữ thường ngày. Có điều các nhà triết học ngôn ngữ thường ngày khác nhau có bối cảnh tư tưởng khác nhau khi hình thành quan điểm và phương pháp của mình mà thôi.

Triết học ngôn ngữ thường ngày thông thường chia ra trường phái Cambridge và trường phái Oxford. Trường phái Cambridge hình thành vào giữa thập niên 30, đại biểu là John Wisdom, chịu ảnh hưởng của Wittgenstein hậu kỳ, chủ trương dùng phương pháp phân tích ngôn ngữ thường ngày để giải quyết sự hỗn loạn trong triết học truyền thống, đề xướng triết học giống như phép chữa bệnh, dùng phương pháp phân tích mà đi sâu tìm hiểu vấn đề tri giác, quan hệ thân tâm cùng các chế độ siêu hình học. Đây được coi là lần đầu tiên trình bày về triết học ngôn ngữ thường ngày. Với việc Wittgenstein về hưu năm 1947, trung tâm hoạt động của triết học ngôn ngữ thường ngày chuyển sang Oxford, đạt sự hưng thịnh vào thập niên 40-50, với đại biểu chủ chốt là G. Ryle, J. Austin và P. Strawson. Từ sau thập niên 60 do J. Austin qua đời, G. Ryle nghỉ hưu và hướng nghiên cứu của P. Strawson biến đổi, trường phái Oxford tàn lụi dần, nhiều người chuyển sang nghiên cứu triết học logic.

Khác với phong trào chủ nghĩa kinh nghiệm logic, trường phái triết học ngôn ngữ thường ngày không có đoàn thể cố định, cũng không có hoạt động học thuật hoặc cơ quan ngôn luận chung. Các nhà triết học theo trường phái này đều thể hiện quan điểm bất đồng với chủ nghĩa kinh nghiệm logic về tính chất và nhiệm vụ của triết học, về phương pháp nghiên cứu triết học.

Chủ nghĩa kinh nghiệm logic cho rằng sự mơ hồ về ý nghĩa của ngôn ngữ tự nhiên là nguyên nhân chủ yếu dẫn tới sự hỗn loạn trong triết học, cho nên phải tạo ra một thứ ngôn ngữ lý tưởng, tinh xác và chặt chẽ. Còn các nhà triết học ngôn ngữ thường ngày thì cho rằng bản thân ngôn ngữ thường ngày là hoàn thiện, nguồn gốc sự hỗn loạn khái niệm là do người ta sử dụng sai ngôn ngữ thường ngày, để giải quyết sự hỗn loạn đó, ắt phải xây dựng một thứ ngôn ngữ nhân tạo khác.

Chủ nghĩa kinh nghiệm logic về cơ bản phủ định sạch trơn siêu hình học, còn triết học ngôn ngữ thường ngày thì ôn hòa hơn, thừa nhận tác dụng tích cực của siêu hình học. Chủ nghĩa kinh nghiệm logic nhấn mạnh tầm quan trọng của logic số lượng, họ chủ yếu sử dụng phương pháp phân tích logic. Còn các nhà triết học ngôn ngữ thường ngày thì chú trọng đi sâu nghiên cứu ngôn ngữ học, phân tích ý nghĩa các trường hợp sử dụng từ ngữ, nghiên cứu và phân loại từ và câu.

Về phương pháp phân tích, thái độ đối với siêu hình học, trường phái ngôn ngữ thường ngày có nhiều điểm độc đáo, có những chủ trương được coi là đóng góp quan trọng cho triết học phân tích.

Thứ nhất, họ (nhất là các triết gia Oxford) rất chú trọng phân tích tỉ mỉ ngôn ngữ thường ngày, hi vọng thông qua việc làm sáng tỏ sự khác biệt giữa các từ ngữ hoặc quan niệm, làm rõ nhiều loại chức năng của chúng, mà nhận biết nội dung phong phú của ngôn ngữ thường ngày. Theo họ, sự phân tích ngôn ngữ thường ngày cho dù không phải là mục đích cuối cùng của nghiên cứu triết học, thì chí ít cũng là khởi điểm của nghiên cứu triết học. Họ gọi phương pháp phân tích ấy là giải thích rõ (elucidation); đồng thời cho rằng nhiệm vụ của triết học là phải giải thích rõ ngữ pháp logic của từ ngữ, sưu tập những từ ngữ liên quan đến triết học, miêu tả những chức năng khác nhau mà từ ngữ chủ trương thực hiện và điều kiện hoàn thành các chức năng đó. Do vậy, sứ mệnh của hoạt động triết học là miêu tả đầy đủ tác dụng thực tế của ngôn ngữ, chứ không phải là dung hòa những cái không thể thực hiện trong ngôn ngữ lý tưởng. Người ta thường gọi quan điểm này là “phân tích ngôn ngữ” hoặc “phân tích ngôn ngữ thường ngày” để phân biệt với “phân tích logic” của trường phái ngôn ngữ lý tưởng.

Thứ hai, đa số họ thừa nhận rằng siêu hình học có tác dụng gợi ý nhất định, chủ trương thông qua nghiên cứu các mệnh đề siêu hình học mà lý giải kết cấu của hệ thống khái niệm. Ví dụ, John Wisdom cho rằng siêu hình học có tác dụng nhắc nhở chúng ta chú ý đến một số điểm giống nhau hoặc khác nhau bị che lấp trong ngôn ngữ thường ngày, cho nên đừng xem nó là “tội phạm” đáng trừng phạt, mà hãy xem nó như một “con bệnh” cần chữa trị. P. Strawson thì đề xướng “siêu hình học miêu tả”, cho rằng nó có thể miêu tả kết cấu tư tưởng của chúng ta về thế giới, phát hiện đặc trưng chung nhất của kết cấu khái niệm.

Thứ ba, về vấn đề ý nghĩa và chỉ danh, họ đã mở ra phương hướng nghiên cứu lý luận hành vi ngôn ngữ. Họ đều chú trọng phân biệt ý nghĩa với chỉ danh, đặc biệt là phân biệt sự khác nhau giữa ba yếu tố từ ngữ, cách sử dụng từ ngữ và từ được nói ra (như P. Strawson), sự khác nhau giữa danh xưng (tên gọi) và chỉ xưng (chỉ danh) (như G. Ryle). Họ đều phản đối coi ý nghĩa là một thực thể trừ tượng, họ nhấn mạnh ý nghĩa của từ ngữ là ở cách sử dụng chúng, đơn vị cơ bản của ý nghĩa là câu, chứ không phải là từ ngữ. Lý luận hành vi ngôn ngữ do J. Austin đề xướng đã đánh dấu việc nghiên cứu triết học ngôn ngữ của các nhà triết học phân tích đã đi từ ngữ nghĩa học đến ngữ dụng học, điều này có ảnh hưởng rất lớn đến sự phát triển sau đó của triết học ngôn ngữ.

2. “Khái niệm tâm hồn” của G. Ryle

Gibert Ryle (1900-1976) được coi là người sáng lập trường phái Oxford. G. Ryle sớm nghiên cứu E. Husserl và A. Meinong, sau chịu ảnh hưởng của

chủ nghĩa thực chứng logic, từ năm 1932, với tác phẩm “*Lối biểu đạt dẫn người ta tới hiểu sai*”, bắt đầu chuyển sang theo triết học ngôn ngữ thường ngày. Từ năm 1945 làm giáo sư siêu hình học Trường đại học Oxford cho đến khi về hưu năm 1968. Năm 1947, G. Ryle kế tục Moore làm chủ biên tạp chí “*Tâm hồn*”, tạp chí này truyền bá triết học ngôn ngữ thường ngày ở nước Anh. Trước tác chủ yếu của G. Ryle là “*Khái niệm tâm hồn*” (1949).

Công việc của G. Ryle tiêu biểu cho phương pháp phân tích của triết học ngôn ngữ thường ngày, nghĩa là việc gì cũng giải quyết vấn đề cụ thể. Điều này rất giống Wittgenstein hậu kỳ, song còn cụ thể hơn Wittgenstein, thể hiện rõ ở lối phân tích độc đáo của G. Ryle đối với tính chất và nhiệm vụ của triết học. Trong “*Lối biểu đạt dẫn người ta tới hiểu sai*”, G. Ryle lần đầu tiên vạch ra rằng nhiệm vụ của triết học là từ trong hình thức ngôn ngữ, phát hiện căn nguyên của các luận đề sai lầm, loại trừ sự hỗn loạn ngôn ngữ trong các mệnh đề triết học; còn phân tích triết học là chỉ cái việc chúng ta thường xuyên dùng một số hình thức cú pháp mới mẻ để trần thuật sự thực, chứng tỏ các hình thức cú pháp khác không có khả năng biểu đạt nội dung. G. Ryle cho rằng sự phân tích triết học này là nhiệm vụ duy nhất và là toàn bộ chức năng của triết học.

Theo lối phân tích của G. Ryle, sở dĩ một số từ ngữ hoặc lối biểu đạt thường dẫn người ta tới sai lầm, là do hình thức ngữ pháp của chúng không thể biểu hiện hình thức logic của chúng. G. Ryle gọi lối biểu đạt ấy là “*Lối biểu đạt dẫn người ta tới hiểu sai một cách có hệ thống*”, bao gồm: trần thuật kiểu bản thể luận tương đúng hóa sai (như “*Thượng đế có đấy*”), trần thuật kiểu Platon tương đúng hóa sai (như “*không xu thời phải bị chỉ trích*”), một số câu trần thuật kiểu miêu tả (như “*Vua nước Pháp hiện nay rất thông minh*”), trần thuật kiểu miêu tả tương đúng hóa sai (như “*Tôi đã nhìn thấy ngọn cây kia*”). G. Ryle hi vọng dùng lý luận của Russell về từ ngữ miêu tả trạng thái để biểu đạt lại các câu trần thuật kia, sẽ có thể loại trừ được sự hỗn loạn và tranh chấp trong triết học truyền thống.

G. Ryle vận dụng phương pháp phân tích này vào việc phân chia cái phạm trù vẫn được thường xuyên sử dụng trong triết học truyền thống, đồng thời nhấn mạnh rằng công việc của nhà triết học không phải là đưa ra các quy nạp khoa học hoặc phát hiện sự thực mới, mà chỉ là điều chỉnh những tri thức chúng ta đã nắm vững. Phạm trù là một khái niệm quan trọng trong triết học của G. Ryle, phân loại phạm trù là công việc chủ yếu của cả đời ông. Trong cuốn sách “*Phạm trù*” (1937), G. Ryle đưa ví dụ điền vào chỗ trống trong câu

đề biểu thị loại hình phạm trù. Chẳng hạn câu "... là xấu", nếu ta điền vào chỗ trống "Lê Văn Kèo" hoặc "Nguyễn Văn Cột" thì có nghĩa; nhưng nếu điền "ngày thứ bảy" thì vô nghĩa. Điều này chứng tỏ khái niệm "ngày thứ bảy" và khái niệm "Lê Văn Kèo" hoặc "Nguyễn Văn Cột" thuộc các phạm trù khác nhau. Nhìn chung, nếu hai từ ngữ thay thế lẫn nhau mà tạo thành sai, hoặc hai từ ngữ xuất hiện trong một mệnh đề mà có hàm nghĩa khác nhau hoặc sức mạnh logic khác nhau, thì hai từ ngữ ấy thuộc hai phạm trù khác nhau. Nhà triết học phải phân biệt kỹ các loại phạm trù, từ đó phát hiện một số tư tưởng không rõ ràng, chứa đựng mâu thuẫn. Sự phân loại phạm trù của G. Ryle ở đây rõ ràng chịu ảnh hưởng thuyết loại hình của Russell.

Nhưng G. Ryle không đơn giản lặp lại tư tưởng của Russell. Ông đặt ra cho mình mục tiêu loại bỏ quan điểm sai lầm của triết học truyền thống về vấn đề thể xác-tinh thần. Nhị nguyên luận của Descartes cho rằng con người là do hai thực thể "tâm hồn" và "thể xác" độc lập với nhau, hợp thành. G. Ryle gọi hai thực thể ấy là "u linh" và "cơ khí", gọi nhị nguyên luận của Descartes là thần thoại "u linh trong cơ khí". G. Ryle cho rằng Descartes đã phạm "sai lầm phạm trù" khi dùng sự thực thuộc phạm trù này miêu tả sự thực thuộc phạm trù khác. Descartes coi "hồn" là thực thể ngang địa vị với "xác", coi hoạt động tâm lý ngang địa vị với hoạt động thể xác, đem hai khái niệm vốn khác nhau ấy quy về cùng một loại hình, tức là đã phạm sai lầm phạm trù.

G. Ryle cho rằng những từ ngữ miêu tả tinh thần thực ra chỉ là miêu tả một loại hoạt động, một loại tác dụng, chứ không phải miêu tả một loại thực thể, cho nên tâm hồn hay tinh thần hoàn toàn không phải là một lĩnh vực thần bí, đối lập với thể xác. Ví dụ chúng ta thường nói "nó rất thông minh", thoạt nghe tựa hồ miêu tả một phẩm chất tinh thần, kỳ thực miêu tả phương thức hành vi của một người nào đó, cũng là nhận định về hành vi đã qua của người ấy. Bởi vậy, không có chuyện "hoạt động nội tâm" mà chỉ cá nhân hay biết; tồn tại thật sự chỉ có thân thể và vật thể; phát sinh thật sự chỉ có sự kiện vật lý và quá trình vật lý. Lối biểu đạt tinh thần thực ra chỉ là miêu tả hành vi của thân thể hoặc dự đoán hành vi của cơ thể; miêu tả hoạt động tâm lý cá nhân chẳng qua là miêu tả phương thức thao tác, hoạt động, vận hành của các bộ phận cơ thể như thế nào mà thôi. Hoạt động tâm lý và đời sống tinh thần kỳ thực chỉ là từ đồng nghĩa với phương thức hành vi; còn việc tin rằng hồn và xác hoàn toàn đối lập, tức là tin rằng chúng đều là từ ngữ thuộc cùng một loại hình logic, thì cũng đã phạm sai lầm phạm trù.

Kiểu phân tích hoạt động tinh thần này của G. Ryle được coi là theo chủ nghĩa hành vi. Nhưng G. Ryle phủ nhận mình theo chủ nghĩa hành vi, bởi lý do là ông chưa phủ định tính thực tại của đời sống tinh thần, mà chỉ muốn dùng phương thức hành vi thân thể để làm sáng tỏ tính chất của hoạt động tâm lý. Quan điểm của G. Ryle có ảnh hưởng quan trọng tới chủ nghĩa chức năng trong triết học tâm hồn sau này. Sự phê phán của G. Ryle đối với nhị nguyên luận Descartes làm mẫu cho triết học phân tích triệt để loại bỏ nhị nguyên luận trong vấn đề thể xác và tinh thần.

3. Lý luận hành vi ngôn ngữ của Austin

John Austin (1911-1960) là nhà triết học Anh, đại biểu chủ chốt của triết học ngôn ngữ thường ngày. Lý luận hành vi ngôn ngữ do Austin đề xướng trực tiếp cung cấp cơ sở lý luận cho triết học ngôn ngữ thường ngày, đồng thời có ảnh hưởng mạnh mẽ đến sự phát triển của ngôn ngữ đương đại. Austin nghiên cứu triết học, ngôn ngữ học từ sớm, về triết học chủ yếu chịu ảnh hưởng tư tưởng của Moore. Từ năm 1952 cho đến khi qua đời, Austin làm giáo sư triết học đạo đức ở Trường đông Oxford. Sinh thời Austin viết ít, sau khi ông chết, người ta mới xuất bản ba cuốn sách của ông là “Tập luận văn triết học” (1961), “Lấy ngôn ngữ hành sự như thế nào” (1961), “Cảm giác và có thể cảm giác” (1961).

Tư tưởng chủ yếu của Austin bắt nguồn từ Moore và Wittgenstein. Nhưng về vấn đề phân tích ngôn ngữ thường ngày, Austin cụ thể hơn Moore, có kỹ xảo ngôn ngữ hơn. Austin không như Wittgenstein chú trọng tác dụng của nghiên cứu ngôn ngữ thường ngày trong việc giải quyết các vấn đề của triết học truyền thống, mà cho rằng chỉ có tác dụng loại trừ sự hiểu lầm của mọi người về chúng. So với G. Ryle, Austin chú trọng dùng phương pháp nghiên cứu ngôn ngữ học để tìm ra khởi điểm mới cho nghiên cứu triết học. Austin tin rằng nguyên nhân các vấn đề triết học truyền thống để lâu không giải quyết được là vì các nhà triết học coi nhẹ một số khác biệt tinh vi trong ý nghĩa và cách dùng ngôn ngữ thường ngày. Chỉ cần các nhà triết học chuyên tâm làm rõ một số khái niệm cơ bản liên quan đến triết học, nghiên cứu tỉ mỉ các quy tắc sử dụng ngôn ngữ của chúng ta, thì có thể giải quyết được sự hỗn loạn trong triết học, làm cho nghiên cứu triết học đạt tới những thành tựu tốt đẹp.

Chính với tinh thần đó, Austin đã tiến hành phân tích phương thức cụ thể sử dụng ngôn ngữ thường ngày, đề xướng “lý luận hành vi ngôn ngữ” nổi

tiếng. Trong đó, Austin cho rằng câu thường có thể hoàn thành 3 hành vi ngôn ngữ:

- ◆ Hành vi ngữ ý (locutionary act) tức là dùng câu biểu đạt một tư tưởng nào đó, ví dụ: “Anh không thể làm như thế”;
- ◆ Hành vi ngữ chỉ (illocutionary act) tức là biểu thị khi nói ra câu sẽ có một sức mạnh nào đó, ví dụ: “Nó phản đối tôi làm như thế”;
- ◆ Hành vi ngữ hiệu (perlocutionary act) tức là lợi dụng câu nói để tạo ra một hiệu quả nhất định, ví dụ: “Nó ngăn cản tôi làm như thế”.

Trong đại đa số trường hợp, khi một câu được nói ra, hành vi ngữ ý và hành vi ngữ chỉ thường kết hợp làm một, bởi vì muốn hoàn thành một hành vi ngữ chỉ, thì phải hoàn thành một hành vi ngữ ý, ví dụ, muốn biểu thị hành vi ngữ chỉ “chúc mừng”, thì phải nói vài câu biểu thị cái ý chúc mừng, cũng tức là phải hoàn thành một hành vi ngữ ý. Còn giữa hành vi ngữ chỉ với hành vi ngữ hiệu, thì Austin nhấn mạnh tác dụng của hành vi ngữ hiệu, chỉ có hành vi ngữ hiệu mới thật sự hoàn thành hành vi ngôn ngữ.

Austin chú trọng việc nghiên cứu phân loại câu, cốt để chứng minh tư tưởng trung tâm: “Nói năng tức là hành sự” (To say something is to do something), nói năng tức là trong trường hợp cụ thể người ta hoàn thành một hành vi thuộc loại hoạt động thân thể, tức “hành vi ngôn ngữ”. “Hành vi ngôn ngữ” là một phương thức hành vi đặc biệt của loài người; khi chúng ta thực hiện hành vi ngôn ngữ, ta hoàn toàn không phân biệt đúng sai thật giả, chỉ phân biệt có thích đáng, phù hợp hay không. Cho nên, đối với khái niệm chân thực và các khái niệm khác trong quan điểm truyền thống, cần phải phân tích lại, định nghĩa lại chúng về phương diện hoàn thành hành vi. Từ đó chúng ta có thể triệt để thanh toán kết cấu trung tâm luận nhận thức trong văn hóa truyền thống.

Lý luận hành vi ngôn ngữ của Austin có cái hay như thuyết trò chơi ngôn ngữ của Wittgenstein sau này. Wittgenstein coi trò chơi ngôn ngữ là một phần trong lối sống của loài người, còn Austin thì trực tiếp coi hành vi ngôn ngữ là một bộ phận của hành vi nhân loại. Khác nhau là Austin quá chú trọng nghiên cứu tỉ mỉ cách sử dụng ngôn ngữ, gần như là phân tích ngôn ngữ học, khiến cho lý luận của Austin xa rời nghiên cứu ý nghĩa triết học.

Thập niên 60-70, lý luận của Austin được nhà triết học phân tích người Mỹ Serr kế thừa và phát triển, trở thành một nội dung quan trọng trong nghiên

cứu triết học ngôn ngữ hiện đại, cũng thúc đẩy các nhà triết học phân tích Anh Mỹ nghiên cứu ngữ dụng học hai chục năm trở lại đây.

4. Lý luận siêu hình học miêu tả của Strawson

Peter Strawson (sinh năm 1919) là nhà triết học phân tích thuộc trường phái Oxford nổi tiếng nhất sau Austin, là đại biểu chủ chốt của triết học ngôn ngữ thường ngày từ sau thập niên 50. Cuộc tranh luận giữa P. Strawson với Russell về thuyết từ ngữ miêu tả hình dạng được coi là cuộc giao tranh trực tiếp giữa triết học ngôn ngữ thường ngày với triết học ngôn ngữ lý tưởng, còn lý luận siêu hình học miêu tả do Strawson đề xướng thì được coi là điểm báo sự phục hưng siêu hình học trong triết học phân tích.

Strawson là một nhà triết học kinh viện điển hình. Strawson học triết học tại Trường đại học Oxford, sau đó hoạt động nghiên cứu và giảng dạy triết học tại đây, năm 1968 kế nhiệm G. Ryle làm giáo sư triết học siêu hình học tại Oxford, cho đến năm 1979 thì nghỉ hưu. Năm 1977, Strawson được Nữ hoàng Anh phong tước hiệu hiệp sĩ. Trước tác chủ yếu có: “*Bàn về lý luận logic*” (1952), “*Cá thể: bàn về siêu hình học miêu tả*” (1959), “*Giới hạn của cảm giác*” (1966), “*Tự do và nổi giận*” (1974), “*Thuyết hoài nghi và chủ nghĩa tự nhiên*” (1985), “*Phân tích và siêu hình học*” (1992).

Tác phẩm thành danh “*Bàn về chỉ xưng*” (On Referring, 1950) của Strawson là sự thách thức đối với thuyết từ ngữ miêu tả hình dạng mà Russell đề xướng trong cuốn “*Bàn về chỉ thị*” (On Denoting, 1905). Russell khi phân tích mệnh đề chứa đựng sự vật không có thực hoặc tự mâu thuẫn, đã coi phù hiệu chỉ thị loại sự vật đó là từ ngữ miêu tả hình dạng để loại trừ mâu thuẫn. Ví dụ, trong câu “Vua nước Pháp hiện nay là người hói đầu” thì “Vua nước Pháp hiện nay” là từ ngữ miêu tả hình dạng, nó hoàn toàn không chỉ sự vật tồn tại thật sự. Nhưng Strawson vạch ra rằng Russell làm như thế là đã lẫn lộn việc chỉ xưng một vật thể với phán đoán về sự tồn tại của một thực thể nào đó. Strawson cho rằng khi chúng ta chỉ xưng thực thể, ta chỉ giả định sự tồn tại của nó, chứ không phán đoán sự tồn tại của nó, cũng không thể từ việc luận về thực thể này mà suy đoán nó có thực hay không. Ví dụ chúng ta không thể từ câu “Vua nước Pháp hiện nay là người hói đầu” suy ra là có ông “vua nước Pháp hiện nay”, cũng như từ câu “Tôn Ngộ Không đánh nhau to với Bạch Cốt Tinh” ta không thể suy ra là có Tôn Ngộ Không hoặc Bạch Cốt Tinh.

Strawson vạch tiếp, sự lẫn lộn của Russell đã dẫn tới lẫn lộn bản thân câu với cách sử dụng câu. Do đó, Strawson yêu cầu phải phân biệt tách bạch bản thân câu với cách sử dụng câu và hành vi nói ra câu. Strawson nói, bất kỳ câu nào cũng có thể được sử dụng trong ngữ cảnh khác nhau, song bản thân câu không hề nói đúng sai thật giả; chỉ có khi câu được sử dụng trong ngữ cảnh đặc biệt, mới biến thành thật hoặc giả. Strawson còn đưa ra cách nhìn khác nhau về ý nghĩa và chỉ xưng của từ ngữ và câu. Strawson cho rằng ý nghĩa của từ ngữ hoàn toàn không phải ở việc sử dụng chúng trong ngữ cảnh, mà là những quy tắc, thói quen và lệ thường phải tuân theo khi sử dụng chúng chính xác trong mọi trường hợp để chỉ xưng hoặc xác định sự vật. Còn chỉ xưng của từ ngữ hoặc câu chính là đối tượng được chỉ ra khi sử dụng chúng trong ngữ cảnh cụ thể. Như vậy, một mệnh đề có thể phi thật giả, nhưng có ý nghĩa; cũng vậy, chúng ta không thể căn cứ mệnh đề có ý nghĩa hay không để xác định nó là thật hay giả, bởi lẽ trong nhiều tình huống, một câu được sử dụng căn bản không có vấn đề thật giả. Ví dụ câu “Vua nước Pháp hiện nay là người hói đầu” hiển nhiên là có ý nghĩa, nhưng khi nó được sử dụng để chỉ xưng một ông vua nào đó của nước Pháp hiện nay, thì nó không phải là thật hay giả, bởi lẽ hiện nay ở nước Pháp căn bản không hề có ông vua nào.

Quan điểm khác với Russell của Strawson trong vấn đề ý nghĩa và chỉ xưng được coi là sự phê phán của triết học ngôn ngữ thường ngày đối với triết học ngôn ngữ lý tưởng, có ý nghĩa rất quan trọng đối với sự phát triển của triết học phân tích. Song trong vấn đề phân biệt chân lý, mệnh đề phân tích và mệnh đề tổng hợp và trong thái độ đối với phân tích logic, thì Strawson lại khác G. Ryle và J. Austin. Điều đáng nói là trong số các nhà triết học ngôn ngữ thường ngày, Strawson là người duy nhất hết sức sùng bái logic số lượng và sử dụng nó vào phân tích ngôn ngữ tự nhiên.

Điểm khác quan trọng của Strawson với các nhà triết học ngôn ngữ thường ngày khác là trong triết học phân tích Strawson đã phục hồi địa vị của siêu hình học, đưa ra “lý luận siêu hình học miêu tả”. Trong cuốn “*Cá thể: bàn về siêu hình học miêu tả*”, Strawson trình bày tỉ mỉ lý luận này. Nó muốn vạch ra đặc trưng chung nhất của kết cấu khái niệm, có tính phổ biến lớn hơn hẳn so với phân tích khái niệm thông thường; mục đích của nó là miêu tả kết cấu tư tưởng của chúng ta về thế giới, chứ không phải là muốn tạo ra một kết cấu hay hơn. “Siêu hình học xét lại” thì muốn dùng một hệ thống khái niệm lý tưởng hoặc đã được cải tiến thay thế cho hệ thống khái niệm do lịch sử để lại. Triết học của Descartes, Leibniz và Berkeley thuộc

loại siêu hình học này, còn học thuyết của Aristotle và Kant thì thuộc loại “siêu hình học miêu tả”.

Theo Strawson, siêu hình học có giá trị triết học lâu dài. Về biểu hiện, các nhà triết học mỗi thời đại đều sử dụng thuật ngữ triết học của mình, mà một số thuật ngữ ấy đều có bao hàm đặc trưng tư tưởng của tiền nhân và của thời đại mình. Duy chỉ có siêu hình học mới sử dụng các thuật ngữ phi vĩnh hằng để miêu tả các quan hệ vĩnh hằng. Đồng thời, lối phân tích tỉ mỉ cách sử dụng cụ thể từ ngữ hoàn toàn chưa đáp ứng yêu cầu thông thường có tính chất siêu hình học của chúng ta, bởi vì trong sự phân tích đó, chúng ta chỉ giả định, chứ chưa vạch ra đặc trưng chung nhất của kết cấu tư tưởng. Chỉ có siêu hình học miêu tả mới có thể vạch ra đặc trưng chung nhất của kết cấu tư tưởng.

Trong cuốn “*Cá thể...*” vừa nói, Strawson trình bày siêu hình học miêu tả bắt đầu từ việc biện minh “cái đặc thù” (hoặc cái riêng). Strawson nói, chúng ta thường cho rằng thế giới là do những sự vật đặc thù, độc lập với ta, cấu thành, còn lịch sử thì là các giai đoạn phát triển khác nhau của các sự vật đặc thù. Cho nên bản thể luận của chúng ta bao hàm cái đặc thù của khách quan. Strawson hi vọng thông qua nghiên cứu cái đặc thù mà phát hiện những đặc trưng kết cấu chung. Strawson chú trọng nghiên cứu địa vị trung tâm của khách thể và con người trong cái đặc thù chung. Strawson cho rằng trong toàn bộ lĩnh vực chủ từ logic và khách thể chỉ xung, cái đặc thù cao hơn hết thảy mọi sự vật khác, còn trong lĩnh vực cái đặc thù, thì khách thể vật chất và con người lại là cơ bản nhất. Hai loại đặc thù này là cơ sở của nhận thức, cũng là cơ sở của khái niệm. Chúng tồn tại trong không gian, thời gian, ta có thể quan sát chúng ta. Ngoài ra, cái đặc thù còn bao hàm sự kiện hoặc quá trình đặc thù, kinh nghiệm cảm giác đặc thù hoặc trạng thái tinh thần đặc thù.

Strawson còn nói về quan hệ giữa khái niệm đặc thù và chủ từ logic, cho rằng chỉ có cái đặc thù mới là chủ từ logic số một. Trong triết học truyền thống, cái đặc thù chỉ có thể làm chủ từ xuất hiện trong mệnh đề, còn cái chung ở trong mệnh đề thì vừa có thể làm chủ từ vừa có thể làm vị từ. Điều này chứng tỏ trong quan hệ chủ vị của mệnh đề, giữa cái đặc thù và cái chung có một quan hệ không đối xứng. Strawson chỉ ra, cái chung đúng là chiếm địa vị đặc thù trong chủ từ logic, nhưng nếu chủ từ của mệnh đề được coi là đặc thù, có thể dự đoán sự tồn tại của đối tượng. Nhưng cái chung mà vị từ đại diện không dự đoán sự tồn tại của bất kỳ đối tượng nào, cũng không đề cập sự thực kinh nghiệm, mà chỉ cần vị từ có ý nghĩa là đủ. Ý nghĩa của vị từ là do quan hệ logic của nó trong mệnh đề xác định. Như vậy, trong quan hệ chủ vị

của mệnh đề thật sự, cái chung chỉ có thể làm vị từ, chứ không thể làm chủ từ trong mệnh đề.

Strawson từ đó cho rằng chúng ta có thể vạch ra đặc trưng kết cấu chung của tư tưởng. Đặc trưng ấy biểu hiện ở chỗ: mỗi khái niệm mà chúng ta sử dụng trong hệ thống khái niệm ắt phải có thể phân biệt bằng kinh nghiệm, bản thân hệ thống khái niệm ấy ắt phải duy trì sự nhất trí trước sau về mặt logic. Strawson muốn thông qua việc vạch ra đặc trưng ấy mà rút ra kết luận bản thể luận về sự tồn tại của cái đặc thù.

Lý luận siêu hình học miêu tả do Strawson đề xướng nay đã được công nhận là đóng góp quan trọng của ông cho triết học phân tích. Ý nghĩa của lý luận này ở chỗ, trước hết, nó đã thay đổi hình ảnh các nhà triết học phân tích dĩ vãng quá chú trọng phân tích chi tiết ngôn ngữ, giải phóng triết học phân tích khỏi tầm nhìn hạn hẹp, mở ra con đường nghiên cứu mới cho triết học phân tích; thứ hai, nó khẳng định lại địa vị của siêu hình học trong phân tích khái niệm, xác định rõ mục tiêu nghiên cứu triết học là nghiên cứu kết cấu của tư tưởng và khái niệm. Đây là một sự khẳng định lại đối với vấn đề bản thể luận. Lý luận này của Strawson đã trực tiếp làm thay đổi căn bản thái độ của triết học phân tích đối với vấn đề siêu hình học và bản thể luận, được coi là người đi tiên phong nghiên cứu phục hồi bản thể luận trong triết học phân tích.

§3. Chủ nghĩa thực dụng logic của W. V. Quine

1. Quine và sự ra đời chủ nghĩa thực dụng logic

W. V. Quine (sinh năm 1908) là nhà triết học Mỹ, nhà logic học đương đại nổi tiếng, đại biểu chủ chốt của triết học phân tích Mỹ thập niên 50-60, người sáng lập chủ nghĩa thực dụng logic. Quine là người đóng vai trò quyết định đối với sự suy tàn của chủ nghĩa kinh nghiệm logic Mỹ và sự chuyển hướng của triết học phân tích từ sau thập niên 50, có rất nhiều đóng góp cho sự phát triển triết học phân tích, trong đó có mấy tư tưởng nổi tiếng như: hai giáo điều chống thuyết kinh nghiệm, tán đồng bản thể luận, và lý luận tính bất định của phiên dịch và chinh thể luận khoa học.

Quine sớm thụ giáo mấy ông thầy danh tiếng như Whitehead, Lewis, sau chịu ảnh hưởng sâu xa tư tưởng triết học và logic học của Russell, từng có quan hệ chặt chẽ với các thành viên của trường phái Vienna, đặc biệt chịu ảnh hưởng tư tưởng logic của Carnap. Từ năm 1948 đến năm 1979 nghỉ hưu, Quine liên tục làm giáo sư Trường đại học Havard. Hứng thú triết học của cả đời Quine gắn với logic học: trước thập niên 50, Quine chuyên tâm nghiên cứu logic học, có đóng góp nổi bật cho lĩnh vực này; sau thập niên 50, Quine chuyển sang nghiên cứu triết học ngôn ngữ, triết học khoa học và bản thể luận, viết hơn mười tác phẩm, chủ yếu có: “*Phương pháp logic*” (1950), “*Nhìn từ quan điểm logic*” (1953), “*Từ và đối tượng*” (1960), “*Tính tương đối của bản thể luận*” (1969), “*Triết học logic*” (1970), “*Cái gốc của chi xưng*” (1974), “*Lý luận và sự vật*” (1981).

Tư tưởng của Quine trải qua mấy giai đoạn phát triển. Vào thập niên 30-40, Quine chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa thực chứng logic, từ thập niên 40 bắt đầu phê phán quan điểm cơ bản của chủ nghĩa thực chứng logic, thập niên 50, trên cơ sở phê phán đó hình thành chủ nghĩa thực dụng logic của mình, với đặc trưng chủ yếu là: kết hợp chủ nghĩa thực dụng Mỹ với chủ nghĩa kinh nghiệm logic, lấy phương thức tư duy của chủ nghĩa thực dụng bổ sung cho chủ nghĩa kinh nghiệm logic. Biểu hiện cụ thể là, thứ nhất, về mặt lý giải nội dung khách quan của khoa học, cho rằng hệ thống khái niệm khoa học thực chất lấy kinh nghiệm quá khứ làm công cụ để dự đoán tương lai; thứ hai, về cách nhìn nhận tri thức khoa học, cho rằng nguyên tắc không có tiêu chuẩn xác định trong việc lựa chọn mệnh đề khoa học có nội dung kinh nghiệm, toàn bộ khoa học đều là hình thức ngôn ngữ tiện lợi, hoặc hệ thống khái niệm tiện lợi, hoặc kết cấu khái niệm; thứ ba, về quan điểm bản thể luận, chủ trương nghiên cứu các vấn đề bản thể luận từ góc độ ngôn ngữ, đề xướng khái niệm “tán đồng bản thể luận”, cho rằng bản thể luận và hệ thống khoa học cùng lấy cái hữu dụng tiện lợi làm tiêu chuẩn, cả hai có thể cùng tồn tại.

Chủ nghĩa thực dụng logic của Quine là hình thức chủ yếu của sự phát triển triết học phân tích Mỹ từ sau thập niên 50. Trong thập niên 30-40, từng có những người như Lewis, Bridgman, Morris và Korzybski trên cơ sở chủ nghĩa thực dụng đã tiếp thu một số quan điểm của chủ nghĩa thực chứng logic, hình thành nên các trường phái “chủ nghĩa thực dụng khái niệm luận”, “chủ nghĩa thao tác”, “chủ nghĩa kinh nghiệm khoa học”, “ngữ nghĩa học phổ thông”. Còn chủ nghĩa thực dụng logic của Quine thì trên cơ sở chủ nghĩa kinh nghiệm logic đã tiếp thu một phần quan điểm của chủ nghĩa thực dụng, từ đó chú trọng phân

tích logic của chủ nghĩa kinh nghiệm logic và thực tiễn kinh nghiệm của chủ nghĩa thực dụng.

2. Hai giáo điều chống thuyết kinh nghiệm

Đóng góp đầu tiên của Quine cho triết học phân tích là Quine thông qua phê phán chủ nghĩa thực chứng logic đã làm lung lay toàn bộ nền tảng của chủ nghĩa kinh nghiệm logic. Trong cuốn “*Hai giáo điều của thuyết kinh nghiệm*” (1951), Quine đã vạch rõ sai lầm căn bản của hai niềm tin cơ bản của chủ nghĩa thực chứng logic, loại trừ ranh giới phân chia giả định bản thể luận với hệ thống khoa học; đồng thời cố gắng dùng nguyên tắc của chủ nghĩa thực dụng để xây dựng lại thuyết kinh nghiệm không có giáo điều.

Quine cho rằng, thuyết kinh nghiệm hiện đại của chủ nghĩa thực chứng logic phần lớn bị trói buộc bởi hai giáo điều, một là tin rằng có sự phân biệt tách bạch giữa phân tích chân lý và sự thực chân lý; hai là thuyết hoàn nguyên (trở lại). Quine nói, sau khi khảo sát và phân tích, có thể thấy rõ hai giáo điều này là vô căn cứ.

Sự phân biệt phân tích chân lý và sự thực chân lý có nguồn gốc từ lâu trong triết học phương Tây, nó là một căn cứ lý luận quan trọng của chủ nghĩa thực chứng logic. Nhưng Quine cho rằng sự phân biệt đó là hoàn toàn vô căn cứ. Trước hết, khái niệm “phân tích” làm căn cứ của sự phân biệt đã là đáng ngờ. Bởi vì hiểu khái niệm phân tích là phủ định nó thì sẽ sa vào định nghĩa tự mâu thuẫn, phải giải thích thêm, mà cách lý giải truyền thống về khái niệm phân tích thì chỉ thích hợp với sự trần thuật hình thức chủ vị. Cho nên sự phân tích khái niệm kiểu này là không hoàn chỉnh. Thứ nữa, việc căn cứ vào ý nghĩa, chứ không lấy sự thực làm đặc trưng phân tích chân lý thì hoàn toàn không thể giải thích bản chất của phân tích chân lý. Thứ ba, phân tích trần thuật mà người ta vẫn nói, tức trần thuật chân lý logic lặp lại đồng nghĩa và trần thuật giải thích theo tính đồng nghĩa, trải qua phân tích đều cho thấy không phải là phân tích trần thuật thật sự.

Ví dụ “Anh chàng độc thân là anh chàng độc thân” là một chân lý logic lặp lại đồng nghĩa, còn “Anh chàng độc thân là người nam giới chưa kết hôn” thì là một sự trần thuật giải thích theo tính đồng nghĩa. Cả hai đều thuộc loại trần thuật phân tích, bởi vì câu trần thuật thứ hai có thể thông qua việc thay “là người nam giới chưa kết hôn” bằng “anh chàng độc thân” mà trở về câu trần

thuật thứ nhất. Thực hiện sự thay thế đó như thế nào, tức làm thế nào xác định hai từ là từ đồng nghĩa? Thông thường người ta căn cứ định nghĩa, tức “anh chàng độc thân” trong từ điển được định nghĩa là “người nam giới chưa kết hôn”. Nhưng như vậy rõ ràng là làm cho trần thuật phân tích cuối cùng lại dựa vào quan sát kinh nghiệm, bởi lẽ định nghĩa trong từ điển chính là rút tía từ kinh nghiệm, chứ không phải từ bản thân phân tích. Tương tự, nếu hiểu định nghĩa là tính tất yếu, thì không thể giải thích vì sao có một số mệnh đề tất yếu là thật và có một số mệnh đề ngẫu nhiên là thật. Cho nên, Quine nói: “Trong một ngôn ngữ ngoại diên, bảo toàn tính thay thế lẫn nhau của chân lý hoàn toàn không phải là muốn có được bảo đảm nhận thức tính đồng nghĩa. Trong một ngôn ngữ ngoại diên, “anh chàng độc thân” và “người nam giới chưa kết hôn” có thể bảo toàn sự thay thế lẫn nhau, điều này chẳng qua bảo đảm với ta rằng sự phân tích “hết thảy và chỉ có anh chàng độc thân là người nam giới chưa kết hôn” là trần thuật đúng. Ở đây hoàn toàn không bảo đảm sự nhất trí ngoại diên của “anh chàng độc thân” và “người nam giới chưa kết hôn” là dựa trên ý nghĩa, chứ không giống như “động vật có tim” và “động vật có thận”, đơn thuần dựa vào sự thực ngẫu nhiên”¹. Đồng thời Quine còn phân tích tỉ mỉ khái niệm “quy tắc ngữ nghĩa” để giải thích khái niệm phân tích, cho rằng việc phân tích chỉ là giới hạn khái niệm phân tích trong một ngữ cảnh đặc thù, nên không hề có ý nghĩa phổ biến.

Cuối cùng Quine nói, chân lý nói chung dựa vào ngôn ngữ và sự thực bên ngoài ngôn ngữ.

Thuyết chứng thực ý nghĩa là một chủ trương cơ bản của chủ nghĩa thực chứng logic, nó cho rằng mỗi trần thuật ý nghĩa đều có thể phiên dịch thành một trần thuật thật giả về kinh nghiệm trực tiếp. Quine cho rằng thuyết trở về chính là cơ sở thuyết chứng thực của chủ nghĩa thực chứng logic, bởi vì theo chủ nghĩa thực chứng logic, nhiệm vụ của chứng thực là phải quy định tỉ mỉ ngôn ngữ của tài liệu cảm giác, từ đó chứng minh sẽ phiên dịch nội dung trần thuật thành tài liệu cảm giác như thế nào. Song tiền đề của thuyết trở về này là giả định mỗi trần thuật đều có thể tách ra từ trần thuật khác liên quan, không phụ thuộc vào việc có được kinh nghiệm chứng thực hay không. Quine viết: “Tôi cho rằng sự trần thuật của chúng ta về thế giới bên ngoài không phải là cá biệt, mà chỉ là một chỉnh thể có tổ chức để đối mặt với tòa án kinh nghiệm cảm giác”². Cho nên, “xét từ quan điểm đưa

¹ Quine: “*Nhìn từ quan điểm logic*”, Thượng Hải dịch văn xuất bản xã, 1987, trang 29.

² Sách đã dẫn, trang 35.

ra định nghĩa cho một phù hiệu, thì so với chủ trương kinh nghiệm luận không thể thực hiện được của Locke và Hume (dựa từ ngữ trở về cảm giác), thì đây là một tiến bộ. Từ Frege, người ta đã bắt đầu nhận thức được rằng muốn phê phán chủ nghĩa kinh nghiệm, ắt phải theo quan điểm trần thuật, chứ không theo quan điểm lấy ngôn ngữ làm đơn vị¹. Ở đây Quine lần đầu tiên đề xướng quan điểm “thuyết chỉnh thể”.

Quine cho rằng hai giáo điều của thuyết kinh nghiệm gắn liền với nhau, ủng hộ lẫn nhau, cả hai đều xây dựng trên cơ sở tách rời ngôn ngữ với sự thực. Chỉ cần cho rằng nói đến sự chứng thực hoặc không chứng thực một trần thuật là có ý nghĩa, thì đàm luận về một trần thuật không mang nội dung kinh nghiệm cũng sẽ có ý nghĩa, mà một trần thuật như thế là phân tích. Còn theo Quine, “Nói rằng trong tính chân lý của mọi trần thuật cá biệt đều có một thành phần ngôn ngữ và một thành phần sự thực tức là nói láo, hơn nữa, còn là nguồn gốc của vô số điều nói láo. Nhìn tổng thể, khoa học dựa vào hai thứ ngôn ngữ và kinh nghiệm, nhưng không thể truy nguyên đến từng trần thuật khoa học một, mà là dựa vào chỉnh thể khoa học. Bởi vậy, thuyết kinh nghiệm xây dựng trên hai giáo điều thì không vững vàng chút nào”².

Sự phê phán của Quine đối với hai giáo điều của thuyết kinh nghiệm có thể nói là sự lật đổ phong trào chủ nghĩa kinh nghiệm logic, thể hiện cụ thể ở ba điểm, thứ nhất, hai giáo điều là cơ sở lý luận quan trọng của chủ nghĩa kinh nghiệm logic, vứt bỏ nó có nghĩa là vứt bỏ sự phân biệt khoa học hình thức với khoa học sự thực, đồng thời cũng là thừa nhận sự tồn tại hợp lý của siêu hình học. Thứ hai, đây là sự phê phán từ trong nội bộ triết học phân tích, có nhận thức sâu sắc về vấn đề tồn tại lý luận của chủ nghĩa kinh nghiệm logic, nên sự phê phán này có sức hủy diệt mà người ngoài không thể thay thế. Thứ ba, sự phê phán này sử dụng lập trường thuyết kinh nghiệm của chủ nghĩa thực dụng, chủ trương dùng chủ nghĩa thực dụng khắc phục và bổ sung cho lý luận của chủ nghĩa kinh nghiệm logic, nên làm cho triết học phân tích bắt đầu chuyển hướng sang thuyết kinh nghiệm linh hoạt và ôn hòa hơn, có màu sắc thuyết ước định và chủ nghĩa thực dụng. Cũng vì thế mà cuốn “Hai giáo điều của thuyết kinh nghiệm” được coi là sự tuyên cáo kết thúc phong trào chủ nghĩa kinh nghiệm logic.

¹ Quine: “*Nhìn từ quan điểm logic*”, Thượng Hải dịch văn xuất bản xã, 1987, trang 38.

² Sách đã dẫn, trang 39.

3. Tán đồng bản thể luận

Một đóng góp quan trọng khác của Quine cho triết học phân tích là ông phục hồi địa vị của bản thể luận trong triết học phân tích. Trong triết học phương Tây truyền thống, bản thể luận chủ yếu nghiên cứu vấn đề tồn tại của thế giới và sự vật; chủ nghĩa thực chứng logic thì coi bản thể luận là siêu hình học nên vứt bỏ nó. Quine đề xướng lại vấn đề tồn tại, cho rằng nghiên cứu vấn đề “vật gì tồn tại” phải là nội dung quan trọng của triết học. Trong các trước tác “*Bàn về vật gì tồn tại*” (1948), “*Tính tương đối của bản thể luận*” (1969), “*Từ và đối tượng*” và “*Lý luận và sự vật*”, Quine trình bày tỉ mỉ quan điểm cơ bản của mình về bản thể luận, nêu lên khái niệm quan trọng “*Tán đồng bản thể luận*”.

Quine đề xướng lại vấn đề bản thể luận, chủ yếu để chống lập luận của triết học truyền thống về sự tồn tại của cái không có thật. Theo quan điểm truyền thống, đối với tên gọi chỉ sự vật hoàn toàn không có thật, người ta có thể sử dụng trong mệnh đề tồn tại. Nếu lấy tên gọi đó làm chủ từ của mệnh đề, tức là lại phủ định sự tồn tại, thì sẽ sa vào lập luận về sự tồn tại của cái không có thật. Ví dụ, nếu nói “Ngựa bay không tồn tại”, thì ở đây đã dành cho “ngựa bay” ý nghĩa tồn tại, bởi lẽ chỉ sự vật có thực mới được làm chủ từ trong mệnh đề; còn nếu hỏi: “Cái gì không tồn tại?” trả lời là “Ngựa bay”, thì ta sa vào tự mâu thuẫn: dành cho cái không có thật tính chất tồn tại. Quine cho rằng lập luận về sự tồn tại của cái không có thật xuất hiện hoàn toàn là do các nhà triết học sử dụng sai từ “tồn tại”. Bởi vì khi nói “Ngựa bay không tồn tại”, thì chúng ta chỉ nó không tồn tại trong thời gian và không gian, chứ không định nói từ “tồn tại” có ý nghĩa thời gian và không gian.

Chúng ta có thể đổi câu nói “Ngựa bay không tồn tại” thành câu “Không thể có chuyện nó đã là ngựa mà lại có cánh bay” Trong câu sau, chữ “ngựa bay” không còn làm chủ từ. Như thế là ta loại bỏ được lập luận về sự tồn tại của cái không có thật trong triết học truyền thống.

Quine còn khảo sát vấn đề cái chung và sai lầm tương quan trong triết học truyền thống. Triết học truyền thống cho rằng thuộc tính, quan hệ, hàm số... cũng tồn tại thật sự như sự vật cụ thể vậy. Ví dụ, “màu hồng” cũng tồn tại hết như “vật màu hồng”, cũng là sự vật đối tượng. Quine phê phán quan điểm đó, cho rằng không thể lấy danh từ trừu tượng làm tên gọi một sự vật nào đó, bởi lẽ nó có thể bị một vị từ thay thế, mà không chỉ một sự vật cụ thể; nó có làm vị từ cũng không phải là tên gọi của một sự vật nào đó, nếu không sẽ lẫn lộn ý nghĩa với chỉ xưng. Bởi vì một danh từ thông thường có ý nghĩa hoàn toàn không phụ

thuộc vào việc nó là tên gọi của một sự vật nào đó. Ví dụ ta cho rằng vị từ “là màu hồng” có ý nghĩa, song không coi nó là tên gọi của các sự vật chung. Ở đây Quine kiên quyết phản đối coi ý nghĩa như một thực thể trừu tượng, thậm chí phản đối từ “ý nghĩa” (meaning), mà thiên sang sử dụng tính từ “có ý nghĩa” (meaningful).

Quine còn cho rằng, giống như sử dụng hệ thống lý luận khoa học nào thì sẽ lựa chọn hệ thống ngôn ngữ như thế ấy, sử dụng bản thể luận như thế nào cũng thuộc về sự lựa chọn ngôn ngữ khác nhau. Sờ dĩ chúng ta có nghĩa vụ thừa nhận sự tồn tại của đối tượng vật lý, là do tác dụng của các từ ngữ liên quan đến đối tượng vật lý có trong ngôn ngữ của chúng ta. Khi ta tạo ra một thứ lý luận nào đó, ở mức độ nhất định, ta có thể tự do sử dụng một vài thuật ngữ; sau khi quyết định rồi, ta có nghĩa vụ thừa nhận sự tồn tại của mấy thực thể đó. Chúng ta dễ thừa nhận sự tồn tại của đối tượng vật lý, song điều đó hoàn toàn không có nghĩa chỉ đối tượng vật lý mới tồn tại thật sự. Sự tồn tại của đối tượng vật lý không phải căn cứ vào định nghĩa theo kinh nghiệm, mà chỉ là một vật giả định có thể giản lược hóa. Do đó về mặt khái niệm, chúng chỉ là vật trung gian tiện lợi được đưa vào lý luận, giống như các vị thần trong thần thoại Hy Lạp vậy. Hai thứ đó không khác nhau về bản chất, chỉ khác nhau về mức độ mà thôi. Chúng đều chỉ là một số cấu tạo lý luận và bộ khung khái niệm khác nhau.

Do đó Quine chọn tính đơn giản làm tiêu chuẩn của bản thể luận. Bởi vì là một công cụ tiện lợi, giải thích bản thể luận đơn giản sẽ được các hệ thống lý luận chấp nhận. Còn về việc trong thực tế sử dụng loại bản thể luận nào, thì Quine nói thật rằng cần theo nguyên tắc khoan dung và tinh thần thực nghiệm. Chỉ có thái độ khoan dung với các hệ thống lý luận khác nhau, cho phép họ kế thừa các tìm tòi của mình, chúng ta mới có được sự tán đồng khác nhau đối với bản thể luận. Dù thấy Quine cuối cùng đã chọn một lập trường hoàn toàn thực dụng.

Thực chất tán đồng bản thể luận của Quine là một thứ ước định luận: lý luận khoa học dựa trên ước định. Khi xây dựng một môn khoa học, thực tế chúng ta đưa ra rất nhiều ước định, mà tiêu chuẩn lựa chọn ước định là căn cứ vào tính thực dụng của chúng. Tương tự, mọi thứ lý luận đều là sản phẩm hư cấu, khi ta tạo ra lý luận, ta cũng ước định sự tồn tại của sự vật mà lý luận muốn chỉ. Đối tượng bản thể luận của Quine bao gồm không chỉ đối tượng vật lý, mà còn cả đối tượng trừu tượng, mà việc thừa nhận sự tồn tại của chúng thì căn cứ vào tác dụng đơn giản hóa của chúng trong hệ thống lý luận. Tư tưởng

này của Quine có ảnh hưởng quan trọng đến sự phát triển của triết học phân tích từ thập niên 50 trở đi, làm cho các nhà triết học phân tích không còn cự tuyệt vấn đề bản thể luận và siêu hình học, ngược lại, coi việc nghiên cứu vấn đề tồn tại là nội dung quan trọng của tư duy.

4. Tính bất định của phiên dịch và chỉnh thể luận khoa học

Về khái niệm ý nghĩa, Quine cũng đưa ra lối giải thích thực dụng chủ nghĩa và tư tưởng chỉnh thể luận khoa học.

Quine kiên quyết phản đối coi ý nghĩa là một thực thể. Quine cho rằng cần phân biệt tách bạch lý luận ý nghĩa với lý luận chỉ xung. Nhiệm vụ chủ yếu của lý luận ý nghĩa là nghiên cứu tính đồng nghĩa của hình thức ngôn ngữ và tính phân tích của mệnh đề, mà bản thân khái niệm ý nghĩa thì là vật trung gian mơ hồ, ắt phải vứt bỏ đi. Một khi vứt bỏ khái niệm ý nghĩa, việc sử dụng ngôn ngữ ở mức độ hoặc hình thức nhất định sẽ mang “tính bất định” hoặc “tính tương đối”.

Cái gọi là “tính bất định” là chỉ “tính bất định của phiên dịch triết đề”. “Phiên dịch triết đề” có nghĩa là khi không có sổ tay phiên dịch trợ giúp, ta phải tính phiên dịch một ngôn ngữ chưa từng biết thành ngôn ngữ đã biết, ví dụ một nhà ngôn ngữ học điều tra thực địa phiên dịch một loại thổ ngữ chưa từng tiếp xúc. Khi nhà ngôn ngữ học nhìn thấy một con thỏ chạy qua, một thổ dân kêu lên: “Gavagai!” Trải qua nhiều trường hợp sử dụng từ này, nhà ngôn ngữ học phát hiện mình không cách gì xác định được từ “Gavagai” rốt cuộc là chỉ con thỏ hay một bộ phận của con thỏ. Điều này chứng tỏ quan hệ hoàn toàn đối ứng giữa hai ngôn ngữ kỳ thực là không xác định, nên không thể có chuyện phiên dịch triết đề giữa hai ngôn ngữ, tức là ý nghĩa mà một ngôn ngữ biểu đạt không cách gì được phiên dịch nguyên xi, không thêm chút nghĩa khác, sang một ngôn ngữ khác. Đó gọi là “nguyên lý tính bất định của phiên dịch” do Quine đề xướng.

Nguyên lý này có hai nội dung cơ bản; một là, dù sổ tay phiên dịch có thể giúp ta hiểu được chỗ giống nhau giữa hai ngôn ngữ khác nhau, nhưng do chúng chỉ ghi lại ngôn ngữ ta đã biết, nên không thể giúp ta hiểu một số ngôn ngữ ta chưa biết. Hai là, lối giải thích bất kỳ đối với một từ ngữ bất kỳ đều có thể tìm ra tài liệu kinh nghiệm tương ứng, nên không cách gì xác định lối giải thích đó là duy nhất đúng. Theo Quine, dẫu ta sử dụng biện pháp kỹ thuật gì đi nữa, cũng không thể loại trừ tính bất định của phiên dịch. Đã thế, ta ắt phải, và

thực tế vẫn làm, là lấy một ngôn ngữ đặc định làm hệ tham chiếu, qua đó quy định ý nghĩa và chỉ xưng của việc sử dụng ngôn ngữ. Như vậy, khái niệm của chúng ta có tính tương đối, bản thể luận của chúng ta cũng có tính tương đối. Đây là lối giải thích kiểu chủ nghĩa thực dụng của Quine đối với khái niệm ý nghĩa và chỉ xưng.

Xuất phát từ lối giải thích đó, Quine đề xướng tư tưởng chỉnh thể luận. Quine nói, hệ thống khái niệm của chúng ta đã là tương đối với các hệ tham chiếu khác nhau, thì việc ta xác định và sử dụng khái niệm phải là ở trong chỉnh thể; cũng tức là nói chỉnh thể xuất hiện sẽ quyết định ý nghĩa và chỉ xưng của khái niệm. Quine coi toàn bộ khoa học là một loại chỉnh thể, giống như “trường lực” trong vật lý học, biên giới của nó là kinh nghiệm, gần với kinh nghiệm nhất là mệnh đề kinh nghiệm cảm giác và mệnh đề vật lý, tiếp đến mệnh đề phổ biến và liên quan đến khoa học tự nhiên, xa nhất là mệnh đề logic và mệnh đề bản thể luận. Loại mệnh đề cuối cùng tạo nên hạt nhân của chỉnh thể khoa học, có tính phổ biến và tính trừu tượng cao nhất. Khi lý luận khoa học xung đột với sự thực kinh nghiệm, cái phải điều chỉnh trước tiên là loại mệnh đề gần kinh nghiệm nhất, sau đến mệnh đề liên quan đến qui luật tự nhiên, cuối cùng mới đến mệnh đề logic và mệnh đề bản thể luận. Giữa các mệnh đề tạo nên chỉnh thể khoa học có quan hệ logic khác nhau, cho nên khi một số mệnh đề biến đổi, ắt sẽ kéo theo sự biến đổi của các mệnh đề liên quan. Nhưng do mệnh đề logic và mệnh đề bản thể luận cách xa kinh nghiệm nhất, nên sự biến đổi của mệnh đề kinh nghiệm thường không ảnh hưởng trực tiếp đến chúng ta. Như vậy, khi người ta lựa chọn các loại mệnh đề, họ được tự do rộng rãi, không cần suy tính đến quan hệ giữa chúng với kinh nghiệm. Cái đó Quine gọi là “tính tương đối của bản thể luận”.

Quine đề xướng tư tưởng chỉnh thể luận cốt để khắc phục khó khăn của nguyên tắc chứng thực ý nghĩa theo chủ nghĩa kinh nghiệm logic. Theo nguyên tắc chứng thực, đơn vị ý nghĩa là mệnh đề hoặc trần thuật, cái sau chỉ được chứng thực bằng kinh nghiệm thì mới có ý nghĩa. Quine chỉ rõ, do việc xác định mỗi mệnh đề là tương đối so với mệnh đề tương quan với nó, nên một mệnh đề hoặc trần thuật đơn lẻ không thể làm đơn vị ý nghĩa; chỉ có đơn vị của ý nghĩa kinh nghiệm mới có thể là chỉnh thể khoa học; do các mệnh đề khác nhau trong hệ thống khoa học chỉnh thể có mối quan hệ khác nhau với kinh nghiệm, mà việc chứng thực không hoàn toàn quyết định ý nghĩa của các mệnh đề. Chỉnh thể luận của Quine kỳ thực là một thứ lý luận kiểm nghiệm kinh nghiệm. Quine cho rằng việc kiểm nghiệm rốt cuộc chỉ tiến hành đối với hệ thống chỉnh thể mệnh đề, chứ không phải với các mệnh đề cô lập. Dù đưa ra

kiểu kiểm nghiệm kinh nghiệm gì chẳng nữa, cũng không thể chứng minh một mệnh đề là giả.

Chinh thể luận của Quine bắt nguồn từ nhà vật lý học Pháp đương đại Pierre Duhem, nhưng được Quine phát triển. Thuyết kinh nghiệm truyền thống cho rằng mọi tri thức đều có thể chứng thực bằng kinh nghiệm. Quine giải thích lại, rằng cái có ý nghĩa kinh nghiệm là toàn bộ hệ thống tri thức của chúng ta, mà các loại tri thức trong đó chỉ có một phần ý nghĩa, cho nên phải lấy cả hệ thống tri thức, chứ không phải lấy một mệnh đề cô lập làm đơn vị kiểm nghiệm kinh nghiệm.

Chinh thể luận của Quine có ảnh hưởng lớn đến sự phát triển của triết học phân tích đương đại sau thập niên 50. Trước hết, nó đã phá phương pháp phân tích lối trần thuật tri thức của chủ nghĩa kinh nghiệm logic, xác định lại tác dụng quan trọng của chinh thể tri thức trong nhận thức khoa học; điều này trực tiếp thúc đẩy sự hình thành và phát triển trường phái lịch sử trong triết học khoa học đương đại. Thứ hai, nó nhấn mạnh quan hệ mật thiết giữa các bộ phận trong chinh thể tri thức, đặc biệt là giải thích quan hệ không đối xứng giữa mệnh đề logic với kinh nghiệm, mở đường cho triết học phân tích tiến thêm một bước lý giải quan hệ giữa logic với kinh nghiệm sau này. Cuối cùng, nó chứng minh tính hợp lý của việc phân tích chinh thể tri thức thành sự tồn tại của các mệnh đề bản thể luận, do đó hai khái niệm “tính tương đối của bản thể luận” và “tán đồng bản thể luận” do Quine đề xướng có ảnh hưởng quan trọng tới sự phát triển của triết học phân tích, làm cho vấn đề bản thể luận và luận đề siêu hình học trở lại với triết học phân tích, trở thành vấn đề thảo luận của các nhà triết học phân tích như Kripke, Putnan và Davidson.

§4. Chủ nghĩa bản chất của S. Kripke

1. S. Kripke và sự hình thành chủ nghĩa bản chất

Saul Kripke (sinh năm 1941) là nhà triết học và logic học Mỹ nổi tiếng, đại biểu chủ chốt của triết học phân tích ở nước Mỹ sau thập niên 70. Kripke từng thụ giáo Quine ở Trường đại học Havard, sau khi tốt nghiệp từng dạy ở một số trường đại học Mỹ, trong đó có Princeton. Thập niên 50-60, Kripke

thiên về nghiên cứu logic học, từ sau thập niên 60 bắt đầu chuyển sang triết học. Trước tác chủ yếu có: “*Tính đồng nhất và tính tất yếu*” (1971), “*Đặt tên và tính tất yếu*” (1972), “*Khái quát về thuyết chân lý*” (1975), “*Chỉ xưng của người nói và chỉ xưng của ngữ văn học*” (1977), “*Wittgenstein bàn về quy tắc và ngôn ngữ tư nhân*” (1982).

Đóng góp chủ yếu của Kripke về mặt logic học là đã đề xướng ngữ nghĩa học logic mô tả hình thái, đồng thời dùng nó để chống lại lý luận từ ngữ mô tả hình dạng của Frege, Russell, đề xướng “*thuyết nhân quả mệnh danh*”. Kripke còn phản đối quan điểm từ Kant đến nay không phân biệt phán đoán tiên thiên với phán đoán tất yếu, cho rằng có phán đoán ngẫu nhiên tiên thiên và phán đoán tất yếu hậu nghiệm. Quan điểm này của Kripke được gọi là “*chủ nghĩa bản chất*”.

Giống hoặc gần với quan điểm của Kripke còn có các nhà triết học Mỹ đương đại khác, như H. Putnan, K. S. Donnellan, K. J. Hintikka. Trong đó, quan điểm thực tại luận khoa học, thuyết trực tiếp chỉ xưng và chủ nghĩa cơ năng của H. Putnan có ảnh hưởng rất lớn đến tư tưởng của Kripke. Đặc biệt khái niệm “*thuộc tính bản chất*” của H. Putnan đã trực tiếp thúc đẩy Kripke hình thành chủ nghĩa bản chất.

2. Về thuyết nhân quả mệnh danh

Thuyết nhân quả mệnh danh của Kripke trực tiếp chống lại lý luận từ ngữ mô tả hình dạng của Frege, Russell. Theo lý luận của Frege, Russell, danh từ đơn xưng, dù là tên riêng hay là từ ngữ mô tả hình dạng, đều có nội hàm; các từ ngữ mô tả hình dạng cung cấp “*hàm nghĩa*” cho danh xưng (tên gọi), còn tên riêng chẳng qua là từ ngữ mô tả hình dạng được đơn giản hóa hoặc được ngụ trang, nói chính xác là không hề tồn tại. Lý luận này trực tiếp thách thức thuyết danh xưng truyền thống của J. Mill. Theo thuyết của J. Mill, danh từ đơn xưng chỉ có ngoại diên, chứ không có nội hàm, còn danh từ thông thường thì vừa có ngoại diên, vừa có nội hàm; Frege và Russell cho rằng sai lầm của J. Mill là không nhận thức được danh từ đơn xưng chẳng qua là từ ngữ mô tả hình dạng hạn định được đơn giản hóa hoặc được ngụ trang.

Nhưng Kripke cho rằng, Frege và Russell khi phản đối thuyết của J. Mill đã sai lầm lẫn lộn hàm nghĩa của danh xưng với từ ngữ mô tả hình dạng hạn định. Kripke cho rằng một danh xưng chỉ xưng một đối tượng nào đó, hoàn toàn không phụ thuộc vào chỗ đối tượng ấy có tiêu chí phân biệt đặc thù, cũng

không phụ thuộc vào chỗ đối tượng có phù hợp với đặc tính nào đó mà người sử dụng biết và tin. Ngược lại, điều đó tùy thuộc vào sự tồn tại của bản thân đối tượng đó, tùy thuộc vào hoạt động mệnh danh, nghĩa là mọi người dùng danh xưng ấy để đặt tên cho đối tượng. Dù các từ ngữ mô tả hình dạng đối tượng ấy có biến đổi chẳng nữa, chúng ta vẫn có thể dùng danh xưng ấy để chỉ xưng đối tượng đó. Ở đây, sai lầm của Frege và Russell ở chỗ không nhận thức được tên riêng là một loại “ký hiệu cố định” (rigid de-signator), trong mọi thế giới khả năng, nó đều chỉ xưng cùng một đối tượng. Ví dụ tên riêng “Aristotle” dù trong tình huống đặc biệt không phù hợp với thông thường thì cái đối tượng Aristotle vẫn là chỉ Aristotle.

Kripke từ đó đề xướng “thuyết nhân quả mệnh danh”. Thuyết này cho rằng tên riêng là mượn sự thực lịch sử có liên quan đến cái tên đó để chỉ xưng một đối tượng đặc định nào đó. Ví dụ tên “Churchill” sở dĩ được dùng để chỉ xưng Churchill không phải vì cá nhân Churchill đã thể hiện một vài đặc trưng do hàm nghĩa của cái tên “Churchill” tạo nên, mà là do sau khi sinh ra, Churchill được cha mẹ đặt cho cái tên ấy, những người khác quen biết Churchill sau đó cũng dùng cái tên ấy để gọi Churchill, tạo thành một thứ “dây chuyền” cứ thế truyền đi. Bất cứ ai đứng ở đầu kia của dây chuyền đều có thể dùng danh xưng Churchill để gọi Churchill mà không cần biết các đặc điểm của Churchill. Cho nên, vấn đề quan trọng không phải là người nói ra cái tên ấy biết gì về đối tượng được cái tên ấy chỉ xưng, mà là sự tạo thành trong thực tế cái “dây chuyền” kia.

Kripke còn cho rằng chẳng cứ tên riêng, mà cả tên thông thường cũng là “ký hiệu cố định”, bởi vì trong mọi thế giới khả năng, chúng đều chỉ xưng cùng một đối tượng. Hàm nghĩa của một cái tên thông thường là “thuộc tính tất yếu” của cái tên ấy, còn thuộc tính mà người ta dùng để nhận biết đối tượng thì là “thuộc tính tiên thiên” mà người ta dành cho cái tên thông thường ấy. Kripke qua đó coi cả tên riêng lẫn tên thông thường đều là “ký hiệu cố định” của sự vật hoặc đối tượng có “thuộc tính bản chất”. Cái gọi là “thuộc tính bản chất” là chi tồn tại tất yếu của sự vật hoặc đối tượng không dựa vào sự miêu tả thuộc tính của mọi người. Tư tưởng của Kripke do vậy có đặc trưng chủ nghĩa bản chất rõ ràng, đồng thời trực tiếp đối lập với lý luận từ ngữ mô tả hình dạng của Frege, Russell.

Sự thách thức của thuyết nhân quả mệnh danh đối với lý luận từ ngữ mô tả hình dạng của Frege, Russell đã dẫn đến cuộc tranh cãi kịch liệt trong giới triết học phương Tây. Không ít triết gia phản đối Kripke, tiếp tục kiên trì tư

tương của Frege và Russell. Nhưng đa số tán đồng quan điểm của Kripke, cho rằng lý luận từ ngữ mô tả hình dạng dẫn đến thù tiêu sự tồn tại bản chất của sự vật, còn thuyết nhân quả mệnh danh làm cho người ta có cảm giác thực tại vững chắc. Nhưng do lý luận từ ngữ mô tả hình dạng của Frege, Russell chiếm địa vị quan trọng trong logic học đương đại và có ảnh hưởng lớn đến triết học đương đại, Kripke muốn triệt để lật đổ nó còn gặp không ít khó khăn, ví dụ phải giải thích như thế nào hàm nghĩa của tên gọi thông thường và vấn đề đặt tên.

3. Tính tiên thiên và tính tất yếu

Về hàm nghĩa của tên gọi thông thường và vấn đề đặt tên, điều trước hết phải giải quyết là: hoạt động đặt tên giống như tên riêng, là một dây chuyền nhân quả, việc đặt tên thông thường phải là một hành vi hậu thiên, thì hàm nghĩa của tên gọi thông thường lại trở thành “thuộc tính tất yếu” như thế nào? Trước câu hỏi này, Kripke nói, hành vi hậu thiên cũng có thể là tất yếu. Đây là thách thức nghiêm trọng đối với quan điểm truyền thống từ Kant trở đi.

Theo quan điểm truyền thống, hành vi hậu thiên chỉ có thể là ngẫu nhiên, chỉ có hành vi tiên thiên mới là tất yếu. Do đó, mọi tri thức tiên thiên đều là mệnh đề tất yếu, mọi tri thức tất yếu đều có được theo kiểu tiên thiên. Kripke đã phá quan điểm này, cho rằng vừa tồn tại mệnh đề tất yếu tiên thiên, vừa tồn tại mệnh đề tất yếu hậu thiên; đã có mệnh đề ngẫu nhiên hậu thiên, cũng có mệnh đề ngẫu nhiên tiên thiên.

Căn cứ quan trọng để Kripke phân biệt tính tiên thiên với tính tất yếu, tính hậu thiên với tính ngẫu nhiên là: chúng thuộc về những hệ thống khái niệm hoàn toàn khác nhau. “Tính tiên thiên” và “tính hậu thiên” thuộc khái niệm nhận thức luận, còn “tính ngẫu nhiên” và “tính tất yếu” thì thuộc khái niệm siêu hình học. “Tính tiên thiên” liên quan đến vấn đề phương thức có được tri thức, là chỉ không thể căn cứ phương thức kinh nghiệm có được tri thức, cho nên mệnh đề tiên thiên là chỉ mệnh đề không dựa vào tài liệu kinh nghiệm để có được, điều này chẳng liên quan gì đến tất yếu hoặc ngẫu nhiên. Còn vấn đề tính tất yếu thì không liên quan đến phương thức có được tri thức, nó phải trả lời câu hỏi thế giới hoặc đối tượng có khả năng tồn tại ở bên ngoài hay không? Nếu trả lời phủ định, thì sự tồn tại của thế giới hoặc đối tượng là tất yếu, ngược lại, là ngẫu nhiên. Đủ thấy, khái niệm tính tất yếu và tính ngẫu nhiên giải quyết vấn đề tồn tại, tức vấn đề siêu hình học. nhất định không được lẫn lộn “tính tiên thiên” với “tính tất yếu” và “tính hậu thiên” với “tính ngẫu nhiên”. Cần phải

thừa nhận, đã có mệnh đề tiên thiên ngẫu nhiên, cũng có mệnh đề hậu thiên tất yếu, bởi vì mệnh đề tất yếu có thể thông qua phương thức phát hiện hậu thiên. còn mệnh đề ngẫu nhiên cũng có thể có được theo kiểu tiên thiên.

Tóm lại, tri thức chia ra tiên thiên và hậu thiên thuộc vấn đề nhận thức luận, còn tất yếu và ngẫu nhiên chia ra tiên thiên và hậu thiên thuộc vấn đề bản thể luận. Mệnh đề tri thức có thể đặt trong hệ thống khái niệm khác nhau (nhận thức luận hoặc bản thể luận) mà khảo sát. Ở đây, mệnh đề tất yếu tiên thiên về mặt ý nghĩa, là mệnh đề phân tích, mệnh đề ngẫu nhiên hậu thiên thì là mệnh đề kinh nghiệm thuần túy; mệnh đề ngẫu nhiên tiên thiên là mệnh đề có được không dựa vào kinh nghiệm (như mọi giả thiết của các khoa học), còn mệnh đề tất yếu hậu thiên là mệnh đề có được thông qua sự kiểm chứng của kinh nghiệm (như mệnh đề đặt tên riêng và mệnh đề tên gọi thông thường).

Sự phân biệt 4 loại mệnh đề của Kripke trước tiên giải quyết vấn đề liên quan đến hàm nghĩa của tên gọi thông thường và vấn đề đặt tên. “Tên gọi thông thường” là chỉ những danh từ chung, như “người”, “con bò”, “vàng” (kim loại). Cũng như tên riêng, tên gọi thông thường cũng có phân biệt được sự đặt tên với hàm nghĩa. Theo sự phân biệt của Kripke về tiên thiên và tất yếu, thì đặt tên cho tên gọi thông thường là thuộc tính tiên thiên của nó, còn hàm nghĩa của tên gọi thông thường thì là thuộc tính tất yếu của nó. Ví dụ, mệnh đề đặt tên “mấy thứ này là vàng” là tiên thiên, bởi vì không dựa vào kinh nghiệm của cá nhân, người ta biết được là nhờ thông qua dây chuyền nhân quả. Như vậy, tên gọi thông thường cũng thành một phù hiệu cố định, chỉ xưng của nó là do một định nghĩa xác định. Còn hàm nghĩa của tên gọi thông thường là hậu thiên, bởi vì người ta sẽ tùy theo nhận thức sâu nông ví dụ đối với vàng) mà phú cho nó các thuộc tính khác nhau. Nhưng bất kể thuộc tính là gì, chúng cũng đều là tất yếu, bởi vì chúng đều xác định thuộc tính bản chất của đối tượng kim loại vàng. Điều này chứng tỏ, đặt tên tên gọi thông thường là một thuộc tính tiên thiên ngẫu nhiên, còn hàm nghĩa của nó là thuộc tính tất yếu hậu thiên.

Sự phân biệt này của Kripke còn trực tiếp lật đổ sự phủ định của Quine đối với khái niệm tính phân tích. Do tiên thiên và tất yếu thuộc hai hệ thống khái niệm khác nhau, có thể có mệnh đề tất yếu tiên thiên, tức là có mệnh đề không dựa vào kinh nghiệm mà có được tri thức về bản chất của đối tượng và sự tồn tại của thế giới, nói chính xác thì chúng là mệnh đề phân tích. Như vậy, việc Quine phủ định sự phân biệt phân tích với tổng hợp là sai lầm. Bởi lẽ chỉ

có phân biệt với tất yếu, mới chú trọng khảo sát đúng vấn đề bản chất của đối tượng và sự tồn tại của thế giới, mới nhận thức được người ta có thể dùng kinh nghiệm phát hiện bản chất của đối tượng và sự tồn tại của thế giới.

Quan điểm này của Kripke có ảnh hưởng quan trọng đến triết học phân tích đương đại, được thảo luận rộng rãi trong giới triết học phương Tây. Nó đã vứt bỏ quan điểm của chủ nghĩa kinh nghiệm logic truyền thống về mệnh đề tiên thiên và mệnh đề tất yếu, cũng vứt bỏ việc Quine phủ định sự phân biệt phân tích với tổng hợp; thông qua phân biệt khái niệm tiên thiên với tất yếu, hậu thiên với ngẫu nhiên, làm cho sự phân tích cá nhân khái niệm ấy bước sang giai đoạn tỉ mỉ, mở ra tầm nhìn mới cho triết học phân tích. Đồng thời đối với luận chứng tính hậu thiên và tính tất yếu của chân lý khoa học, nó vừa phản đối phán đoán tổng hợp tiên thiên của Kant, vừa phản đối quan điểm của chủ nghĩa kinh nghiệm cho rằng khoa học không có chân lý tất yếu. Điều này chống lại toàn bộ truyền thống triết học phương Tây, cho nên đương nhiên trở thành tiêu điểm quan tâm của các nhà triết học phương Tây.

§5. Sự phát triển mới nhất của triết học phân tích - D. H. Davidson và M. Dummett

1. Sự phát triển mới nhất của triết học phân tích

Từ sau Quine trở đi, triết học phân tích có biến đổi lớn. Một số nhà triết học phương Tây đương đại cho rằng việc Quine phủ định sự phân biệt phân tích với tổng hợp đã trực tiếp đẩy triết học phân tích đi đến chỗ lụn bại; còn việc vứt bỏ toàn diện triết học của Kripke trong việc phân biệt các khái niệm phân tích với tổng hợp, ngẫu nhiên với tất yếu, tiên thiên với hậu thiên, càng trực tiếp dẫn triết học phân tích đương đại đến chỗ đoạn tuyệt với triết học truyền thống. Đặc trưng rõ ràng của sự đoạn tuyệt này là triết học đương đại không còn coi triết học là một môn khoa học phê phán đặc thù, khác với khoa học, một sự nghiên cứu tiên thiên và phán quyết giữa ý nghĩa và bản tính tự nhiên. Quan điểm triết học này chính là tư tưởng chỉ đạo cơ bản của toàn bộ phong trào triết học phân tích từ “thuyết triết học logic” trở đi.

Triết học phân tích từ sau Quine về cơ bản đi theo con đường của chủ nghĩa khoa học. Niềm tin của nó là: triết học là sự kế tiếp khoa học, nó không quan tâm xây dựng lý luận, mà làm sao gia tăng tri thức của loài người về thực tại. Do ngôn ngữ thường ngày chỉ thể hiện mô hình khái niệm tiền khoa học, lý luận triết học cũng khỏi cần quá chú ý đến cách sử dụng các lối biểu đạt; mục đích của nó không phải là loại trừ sự hỗn loạn do xung đột tinh vi từ cảm giác dễ ra, cũng không miêu tả cấu tạo lý tính của mô hình khái niệm, mà là đóng góp cho lý luận của chúng ta về thế giới.

Khuynh hướng do Quine gợi ra cũng có ảnh hưởng quan trọng đến thành tựu của các lĩnh vực ngoài triết học, như ngôn ngữ học lý thuyết, khoa học máy vi tính, trí tuệ nhân tạo, sinh lý tâm lý học thần kinh (đặc biệt là lý luận thị giác). Hơn nữa, nhận thức khoa học của chủ nghĩa hậu hành vi cũng đã thay thế triết học tâm hồn.

Xét về logic, khi triết học phân tích ngay từ đầu đã xác định cho mình nhiệm vụ và mục tiêu chủ yếu là phân tích logic, thì cũng đã dự đoán nó không tránh khỏi kết cục tiêu vong. Bởi vì nhiệm vụ của triết học phân tích là làm sáng tỏ khái niệm và mệnh đề có ý nghĩa, xây dựng cơ sở logic cho số học và khoa học sự thực, mà đây chính là phương hướng nỗ lực của triết học khoa học sau đó. Nhưng cùng với việc Quine phủ định thành công sự phân biệt phân tích với tổng hợp, cái nhiệm vụ phân tích logic này cuối cùng cũng bị gộp vào nghiên cứu lý thuyết khoa học thuần túy. Sự tiêu vong của triết học phân tích trở thành kết quả tất yếu về mặt logic.

Nhưng sự gợi mở của triết học phân tích đối với triết học tương lai là lớn lao và sâu xa. Thứ nhất, nó đã đưa ra yêu cầu phê phán cơ bản để giải quyết những vấn đề khó khăn trong triết học và lĩnh vực tư tưởng của loài người và sự lẫn lộn khái niệm. Sự phê phán này không phải là nghi ngờ chân lý, mà là nghi ngờ thứ ngôn ngữ người ta sử dụng để biểu đạt tư tưởng, nghi ngờ các loại lý thuyết ngôn ngữ do các nhà triết học tạo ra. Do đó, nó không phải là sự vơ vạ của khoa học, mà là một sự phán quyết đối với ý nghĩa. Khi khoa học vô tình sa vào cấu tạo thần thoại và sự rối loạn khái niệm, thì triết học phân tích đã gánh vác sự phán quyết đó. Thứ hai, triết học phân tích có thể phát hiện giúp ta cách sử dụng từ ngữ hoặc ngữ pháp ngôn ngữ, miêu tả kết cấu khái niệm, phân chia và điều chỉnh sự phân bố logic những tri thức chúng ta đã có. Ý nghĩa tích cực này của triết học phân tích có tác dụng không gì thay thế cùng với việc gia tăng nhận thức của loài người và sự mở rộng hệ thống tri thức.

Đương nhiên, sự thách thức nghiêm trọng từ trong nội bộ đối với triết học phân tích không chỉ có các nhà triết học như Quine, mà còn có những người triết đề chống đối như Richard Rorty. Về tư tưởng của Rorty, chúng tôi sẽ giới thiệu ở chương 20 “Xu thế phát triển của triết học phương Tây đương đại...” Ở đây chúng tôi giới thiệu tư tưởng của hai người được coi là đại biểu cho triết học phân tích hiện nay, đặc biệt là cuộc tranh luận giữa họ về vấn đề thực tại luận và phản thực tại luận.

2. Cương lĩnh của Davidson

Donald Davidson (sinh năm 1917) là nhà triết học Mỹ nổi tiếng, đại biểu chủ chốt của triết học phân tích sau thập niên 60. Đóng góp chính của Davidson cho triết học phân tích là đã đề xướng “Cương lĩnh của Davidson” có ý nghĩa lý luận; Davidson còn là đại biểu cho thực tại luận, đối lập với phản thực tại luận của Dummett.

Tư tưởng của Davidson chủ yếu chịu ảnh hưởng thuyết chỉnh thể của Quine và thuyết chân lý của A.Tarski, thuyết ý nghĩa của Davidson chủ yếu dựa trên cơ sở hai người kia, nhất là trên thuyết chân lý của Tarski. Tác phẩm chính gồm có “*Bàn về hành động và sự kiện*” (1980) và “*Nghiên cứu chân lý và giải thích*” (1984).

Xuất phát điểm thuyết chân lý của Tarski là phân biệt ngôn ngữ đối tượng với ngôn ngữ nguyên. Ngôn ngữ đối tượng là ngôn ngữ dùng để nói về tính chất của đối tượng khách quan và thế giới bên ngoài cùng quan hệ qua lại giữa chúng, từ vựng của nó bao gồm danh xưng chỉ đối tượng bên ngoài, vị từ chỉ tính chất và quan hệ của đối tượng bên ngoài, nó là ngôn ngữ cấp độ thứ nhất.

Ngôn ngữ nguyên là ngôn ngữ dùng để nói về ngôn ngữ đối tượng, từ vựng của nó bao gồm danh xưng chỉ ngôn ngữ đối tượng và vị từ chỉ tính chất của đối tượng (như “thật”, “đúng” hoặc “giả”, “sai”), nó là thứ ngôn ngữ cao hơn ngôn ngữ đối tượng một bậc. Khi ta nói “Tuyết (là) màu trắng”, thì ta dùng ngôn ngữ đối tượng, bởi vì nó chỉ một đối tượng khách quan; còn khi ta nói “Tuyết (là) màu trắng là đúng”, thì ta dùng ngôn ngữ nguyên, bởi vì nó chỉ ngôn ngữ đối tượng, tức “Tuyết (là) màu trắng”.

Trên cơ sở phân biệt đó, Tarski đưa ra định nghĩa về chân lý, tức “Ước định T” (convention T).

Theo Tarski, một định nghĩa chân lý có nội dung thích đáng và hình thức đúng, đều phải có hình thức “Ước định T”. Davidson tiếp thu thuyết chân lý

của Tarski, liên hệ nó với thuyết ý nghĩa của ngôn ngữ. Davidson cho rằng hiểu một ngôn ngữ tức là hiểu quan hệ khác nhau giữa các câu trong ngôn ngữ, các bộ phận hợp thành câu quyết định ý nghĩa của câu như thế nào. Cho nên, một khi có được tri thức về loại ngôn ngữ ấy, chúng ta cũng có thể thuyết minh trong điều kiện nào thì câu là đúng. Như vậy là thuyết ý nghĩa được kết hợp với thuyết chân lý. Thuyết chân lý và thuyết ý nghĩa về hình thức là giống nhau, chỉ cần thay đổi thuyết chân lý một chút, là nó sẽ biến thành thuyết ý nghĩa.

Đủ thấy, cương lĩnh Davidson là đem thuyết chân lý của Tarski đảo ngược lại: Davidson không dùng khái niệm ý nghĩa giải thích khái niệm chân lý, không dùng ngôn ngữ đối tượng giải thích ngôn ngữ nguyên, mà là dùng khái niệm chân lý giải thích khái niệm ý nghĩa, dùng ngôn ngữ nguyên giải thích ngôn ngữ đối tượng. Davidson cho rằng thuyết ý nghĩa phải thỏa mãn 4 điều kiện:

- ◆ Cung cấp ý nghĩa cho mỗi câu được sử dụng trong ngôn ngữ;
- ◆ Thể hiện rõ câu trong ngôn ngữ được hợp thành như thế nào về mặt ngữ nghĩa học, theo quy tắc tổ hợp từ có số lượng hữu hạn;
- ◆ Thể hiện rõ việc sử dụng khái niệm số lượng đồng dạng với câu trong ngôn ngữ có thể chứng minh các câu đó có ý nghĩa gì;
- ◆ Có thể kiểm nghiệm bằng kinh nghiệm.

Bốn điều kiện này chính là đưa ra một định nghĩa đúng và thích đáng cho vị từ của câu, qua đó ý nghĩa của câu có được thông qua trần thuật điều kiện đúng của câu, thuyết ý nghĩa của ngôn ngữ cũng ngụ ý thuyết chân lý của ngôn ngữ.

Tuy nhiên, do việc dùng khái niệm chân lý giải thích khái niệm ý nghĩa trong thực tế sử dụng ngôn ngữ tự nhiên sẽ dẫn đến hậu quả không tránh khỏi lẫn lộn, Davidson bèn đưa ra một vài hạn chế về hình thức và kinh nghiệm đối với thuyết chân lý của ông, đồng thời cho rằng nếu thuyết chân lý phù hợp với các hạn chế đó, thì đối với người hiểu điều đó mà nói, nó có thể là thuyết ý nghĩa. Nhưng lối giải thích này của Davidson bị Dummett phản đối kịch liệt.

3. Thuyết lý giải của Dummett

Michel Dummett (sinh năm 1925) là nhà triết học Anh, chuyên gia quốc tế về Frege, đại biểu chủ chốt của phản thực tại luận trong triết học phân tích đương đại. Trước tác chủ yếu có: “*Chân lý và câu đố*” (1978), “*Triết học ngôn*

ngữ của Frege” (1981), “Giải thích triết học của Frege” (1981), “Nguồn gốc của triết học phân tích” (1987), “Biến ngôn ngữ” (1993). Đóng góp chính của Dummett cho triết học là đề xướng thuyết ý nghĩa phản thực tại luận, trái ngược với thực tại mà Davidson làm đại biểu, với hạt nhân là lấy thuyết ý nghĩa làm thuyết lý giải.

Thuyết ý nghĩa là một trong những nội dung chủ yếu của triết học phân tích, cũng là hạt nhân của triết học ngôn ngữ, được Dummett lấy làm cơ sở của mọi triết học. Dummett cho rằng nhiệm vụ trước tiên của triết học là phân tích ý nghĩa, cùng với việc đi sâu phân tích, triết học càng thuyết minh đúng về ý nghĩa, càng dựa vào mô hình lý giải lối biểu đạt ngôn ngữ, cho nên, thuyết ý nghĩa chính là do nghiên cứu mô hình đó mà trở thành cơ sở của triết học.

Các nhà triết học phân tích dĩ vãng đều liên kết thuyết ý nghĩa với thuyết chân lý, cho rằng hễ có ý nghĩa thì có chân giá trị. Mặc dù đại đa số các nhà triết học thừa nhận về mặt logic, ý nghĩa có trước chân giá trị, nhưng khi xây dựng cụ thể thuyết ý nghĩa của mình, họ lại lấy chân lý làm tiền đề của ý nghĩa. Thuyết ý nghĩa của Davidson là điển hình cho quan điểm này. Dummett là người đầu tiên phản đối. Dummett nói, thông thường chúng ta thuyết minh ngôn ngữ, hoàn toàn không phải để hiểu cái chân giá trị nào mà ngôn ngữ được sử dụng có thể tạo ra, mà chỉ là để miêu tả ngôn ngữ, thuyết minh cách sử dụng cụ thể nó trong trường hợp cụ thể. Tương tự, sự miêu tả của ta đối với ý nghĩa ngôn ngữ trước tiên bao hàm việc lý giải (hiểu) ngôn ngữ đó, chứ không phải đòi hỏi chân giá trị mà nó có thể sản sinh. Như vậy, sử dụng lý thuyết miêu tả thực tiễn ngôn ngữ như thế nào sẽ trở thành nội dung số một của ngôn ngữ. Mà một khi đã có lý thuyết ấy, thì ta có thể thuyết minh, việc lý giải (hiểu) ngôn ngữ tiềm ẩn tri thức về ý nghĩa. Nói cách khác, việc lý giải một loại ngôn ngữ bao hàm thuyết ý nghĩa về ngôn ngữ đó.

Theo cương lĩnh Davidson, ý nghĩa của câu là do điều kiện chân giá trị của nó quyết định, tức là biết ý nghĩa của câu cũng là yêu cầu có thể thuyết minh về chân giá trị của câu. Nhưng Dummett nói, quan điểm này thực chất đã giả thiết tiền đề đó, tức là cho rằng điều kiện chân giá trị của câu có được một cách hai năm rõ mười, điều này chẳng liên quan gì đến năng lực của chúng ta có nhận thức được điều kiện ấy hay không. Tuy nhiên, tiền đề này lại bị hiểu sai là mối quan hệ giữa khái niệm cơ bản của thuyết chân lý (như “thật” hoặc “giả”) với cách sử dụng thực tế ngôn ngữ.

Dummett cho rằng nếu lấy khái niệm “thật” làm hạt nhân của thuyết ý nghĩa, thì thuyết ý nghĩa sẽ phải giải thích tri thức về chân giá trị có quan hệ

như thế nào với cách sử dụng thực tế ngôn ngữ. Nhưng trong giải thích của Davidson, điều kiện chân giá trị của câu là siêu nghiệm, chẳng liên quan gì đến năng lực của chúng ta có nhận thức được điều kiện ấy hay không. Nhưng nếu chúng ta không thể nói rõ tri thức của chúng ta về điều kiện chân giá trị của câu, thì thuyết ý nghĩa cũng không thể nói rõ mối quan hệ giữa ý nghĩa của câu với cách sử dụng. Cho nên, thuyết ý nghĩa không thể đáp ứng yêu cầu của chúng ta.

Dummett cho rằng, thuyết lý giải của ông hoàn toàn nhất trí với tư tưởng của Wittgenstein hậu kỳ, nhưng lại hình thành nhờ sự gợi ý của Quine. Quine cho rằng nếu hỏi ý nghĩa là gì, chúng ta sẽ bị dẫn tới sai lầm. Thực ra, ta chỉ có thể giải thích một cụm từ có hàm nghĩa gì, ví dụ “có ý nghĩa” hoặc “có ý nghĩa giống nhau”. Nhưng Quine tựa hồ không hề cho rằng chúng ta có thể giải thích hoàn toàn về cụm từ kia. Về điểm này, Dummett nói, Quine đã bỏ sót một loại ngữ cảnh quan trọng của từ “ý nghĩa”, ấy là cụm từ “biết ý nghĩa”. Bởi vì “biết ý nghĩa” vừa hay ngụ ý là nắm vững ý nghĩa, mà tiêu chí của nắm vững là có thể thuyết minh ý nghĩa, cũng tức là miêu tả việc lý giải (hiểu) ý nghĩa.

Dummett do đó đưa ra tư tưởng chủ yếu của mình: “lý giải” có trước “ý nghĩa”, hoàn toàn có thể thuyết minh ý nghĩa. Ý nghĩa và lý giải gắn liền với nhau, bởi vì về mặt trực giác, “lý giải A” và “biết ý nghĩa của A” về cơ bản là như nhau. Ở đây Dummett coi ý nghĩa là đối tượng hoặc nội dung lý giải. Giải thích của Dummett về quan hệ giữa ý nghĩa với lý giải là xuất phát từ cách hiểu của ông đối với tư tưởng của Frege. Theo suy nghĩ của Frege, Dummett coi lý giải hàm nghĩa là bộ phận hợp thành của ý nghĩa, hàm nghĩa của một lối biểu đạt tức là một phần nội dung cách hiểu của chúng ta về lối biểu đạt, mà nội dung đó lại là ý nghĩa ước định của lối biểu đạt trong ngôn ngữ đó. Như vậy, khái niệm hàm nghĩa của Frege có hai nội dung, một là cho rằng tư tưởng là đối tượng bất biến tồn tại độc lập với chúng ta, hàm nghĩa lối biểu đạt của thành phần câu là một bộ phận của tư tưởng; hai là cho rằng tư tưởng thì do câu biểu đạt, còn hàm nghĩa là bộ phận hợp thành của tư tưởng, là do các bộ phận của câu biểu đạt. Như vậy, hàm nghĩa cũng là một phần của ý nghĩa, ý nghĩa ở đây cũng trở thành từ đồng nghĩa với “lý giải”.

Do thuyết lý giải của Dummett trực tiếp thách thức thuyết ý nghĩa của thực tại luận Davidson, nên người ta thường gọi thuyết của Dummett là phản thực tại luận. Cuộc tranh cãi giữa thực tại luận và phản thực tại luận trong triết học ngôn ngữ đương đại được coi là kế tiếp cuộc tranh cãi giữa duy

đanh luận với duy thực luận trong bản thể luận truyền thống. Nhà thực tại luận kiên trì cho rằng trần thuật có tính chất thật giả, chẳng liên quan gì đến năng lực nhận thức của chúng ta về nó. Còn nhà phản thực tại luận thì chủ trương: một trần thuật chỉ khi được người ta nhận thức nó là thật, thì nó mới là thật, bởi lẽ sự thật giả và ý nghĩa của nó gắn liền làm một với chứng cứ của chúng ta về nó.

Cũng như thực tại luận của Davidson, phản thực tại luận của Dummett còn đang ở trong quá trình hình thành quan điểm, nên chưa chín muồi, đã khiến không ít nhà triết học phê phán và tranh luận. Cuộc tranh cãi giữa thực tại luận và phản thực tại luận cùng với thời gian sẽ còn kéo dài sang thế kỷ 21 và có ảnh hưởng quan trọng hơn đối với triết học phương Tây.

Bản sao lưu trữ

CHƯƠNG 11

Hiện tượng học

§1. Khái luận về hiện tượng học và hoạt động triết học của E. Husserl

Hiện tượng học là một trào lưu tư tưởng triết học rộng lớn do nhà triết học Đức Edmund Husserl (1859-1938) sáng lập. Nó có ảnh hưởng vô cùng to lớn đối với toàn bộ triết học phương Tây đương đại, nhất là đối với triết học Đức đầu thế kỷ 20, triết học Pháp giữa thế kỷ 20. Các trước tác như “*Chủ nghĩa hình thức trong luân lý học và luân lý học giá trị thực chất*” của Max Scheler, “*Hiện sinh và thời gian*” (1927) của Martin Heidegger, “*Hiện sinh và hư vô*” (1943) của Jean Paul Sartre, “*Hiện tượng học tri giác*” (1945) của Merleau-Ponty, trên ý nghĩa nào đó đều là những công trình nghiên cứu hiện tượng học, nên triết học của họ có thể quy về phạm vi hiện tượng học theo nghĩa rộng. Do các tác phẩm ấy có đặc sắc riêng, thường được quy về chủ nghĩa hiện sinh hoặc

“triết học nhân loại học”. Chương này chủ yếu giới thiệu hiện tượng học của Husserl.

Hiện tượng học không phải là một học thuyết thống nhất, mà là một trào lưu triết học theo kiểu “các làn sóng đẩy nhau”. Thường vấn đề của nhà triết học cũ được nhà triết học mới quan tâm giúp họ tìm đường hướng giải quyết mới; hoặc phương pháp của nhà triết học cũ được nhà triết học mới vận dụng vào lĩnh vực mới mà phát triển nó thêm. Triết học của bản thân Husserl cũng biến đổi không ngừng, Husserl tự xưng mình là “người dạo chơi”, “người vĩnh viễn thăm dò” triết học. Cho nên rất khó khái quát đặc trưng cơ bản của toàn bộ trào lưu hiện tượng học.

So với chủ nghĩa thực chứng và triết học phân tích, hiện tượng học có quan hệ mật thiết hơn với truyền thống triết học tư biện của châu Âu, có thái độ phủ định chủ nghĩa kinh nghiệm. Chủ nghĩa thực chứng từ bỏ siêu hình học, còn hiện tượng học thì lại quan tâm đến vấn đề cơ bản của siêu hình học - vấn đề quan hệ giữa tồn tại và ý thức. Triết học phân tích coi trọng phân tích ngôn ngữ và nghiên cứu hình thức hóa, còn hiện tượng học cho rằng, ý thức và đời sống thực tế của con người là cấp độ cao hơn hình thức ngôn ngữ bao gồm hình thức logic, cho nên họ chú trọng phân tích ý thức và nghiên cứu “thế giới đời sống”. Chủ nghĩa thực chứng và triết học phân tích nói chung không coi trọng ý nghĩa và giá trị nhân sinh cùng vấn đề mục đích của lịch sử loài người, còn các nhà hiện tượng học thì cho rằng, đó là các chủ đề vĩnh hằng của việc nghiên cứu triết học.

Husserl sinh ở một thị trấn nhỏ Prosznitz thuộc vùng Moravie của đế quốc Áo-Hung, là người Đức gốc Do Thái. Từ năm 1876 đến 1878, Husserl học vật lý học, thiên văn học và số học ở Trường đại học Leipzig, đôi khi ông cũng đến giảng đường nghe Max Wundt giảng triết học. Sau đó, Husserl học tiếp ở Trường đại học Berlin. Năm 1881, ông đến Trường đại học Vienna, bảo vệ luận văn toán học về vi phân - tích phân và nhận bằng tiến sĩ. Từ năm 1884 đến 1886, Husserl chuyên tâm nghe F. Brentano giảng tâm lý học và triết học. Do chịu ảnh hưởng của Brentano, Husserl quyết định hiến thân cho triết học. Ông tự kể: “Sau khi nghe Brentano diễn giảng, tôi mới quyết tâm lựa chọn triết học làm sự nghiệp của cả đời mình, đó là do các bài giảng của Brentano làm cho tôi tin rằng triết học cũng là một hoạt động nghiêm túc, nó đòi hỏi phải có tinh thần khoa học nghiêm túc nhất”¹. Theo đề nghị của Brentano, Husserl đến Trường đại học Halle giảng dạy từ 1887 đến 1901. Năm 1900-1901, Husserl xuất bản công trình lớn gồm hai tập “*Nghiên cứu logic*”. Nhờ công trình đó,

¹ Spiergelbert: “*Phong trào hiện tượng học*”, (tiếng Anh), năm 1982, trang 72.

Husserl được mời làm phó giáo sư ở Trường đại học Göttingen, năm 1906, ông được phong hàm giáo sư. Từ năm 1916, Husserl dạy ở Trường đại học Freiburg cho đến năm 1928 ông về hưu.

Khi còn ở Trường đại học Göttingen, Husserl đã hình thành quanh mình một trường phái hiện tượng học gồm các học trò và đồng nghiệp. Cùng thời gian ấy, tại Munich cũng đã hình thành một trường phái tương tự. Năm 1913, Husserl liên kết với Morritz Geiger, Alexander Pfander, Adolf Reinach và Max Scheler thành lập tạp chí "*Niên giám nghiên cứu triết học và hiện tượng học*". Max Scheler, Heidegger đã công bố các tác phẩm triết học quan trọng của mình trên tạp chí này. Bản thân Husserl thì đăng trên tạp chí này công trình "*Quan niệm hiện tượng học thuần túy và triết học hiện tượng học*", quyển 1 năm 1913 (sau đây gọi tắt là "*Quan niệm*" I). Còn "*Quan niệm*" II và "*Quan niệm*" III thì chưa kịp công bố khi Husserl còn sống. Với tác phẩm "*Quan niệm*" I,

Husserl rõ ràng chuyển sang thuyết duy tâm chủ quan tiên nghiệm. Đa số thành viên của trường phái Göttingen và trường phái Munich không muốn tiếp thu thuyết duy tâm của Husserl, mà họ cho rằng, thà theo lập trường thực tại luận mà Husserl trình bày trong "*Nghiên cứu logic*". Họ cho rằng, "*Nghiên cứu logic*" mới là trước tác đích thực của hiện tượng học, và phương pháp trực giác bản chất sử dụng trong "*Nghiên cứu logic*" mới đích thực là phương pháp của hiện tượng học, "triết học bản chất" được xây dựng ở đó mới là hiện tượng đích thực. Còn Husserl thì trách móc họ chưa hiểu được phương pháp "trở về tiên nghiệm" mà ông trình bày trong "*Quan niệm*" I và chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm mà ông đạt tới thông qua phương pháp đó.

Husserl công bố không nhiều tác phẩm lúc sinh thời. Đến năm 1928, Heidegger trẻ tuổi chỉnh lý và xuất bản "*Các bài giảng hiện tượng học ý thức thời gian nội tại*" và năm 1929 xuất bản "*Logic hình thức và tiên nghiệm*" của Husserl. Cũng năm này Husserl được mời sang Paris báo cáo "*Bàn về hiện tượng học tiên nghiệm*" (gọi tắt là "Bài giảng Paris") và năm 1931, công bố bằng tiếng Pháp. Nguyên bản tiếng Đức được xuất bản năm 1950 trong "*Husserl toàn tập*", tập 1. Năm 1933, Hitler lên cầm quyền, Husserl vì là người Do Thái nên bị cấm xuất bản tác phẩm hoặc tham gia bất cứ hoạt động học thuật công khai nào. Nhưng bất chấp tuổi già sức yếu và nguy hiểm chính trị, Husserl vẫn tới Vienna và Praha giảng triết học. Dựa trên các bài diễn giảng đó, Husserl viết "*Khủng hoảng của khoa học châu Âu và hiện tượng học tiên nghiệm*" (từ đây gọi tắt là "*Khủng hoảng*"). Hai phần cuốn sách này được xuất bản năm 1936 trên một tạp chí triết học của Nam Tư. Trong đó, Husserl lại phát triển cái gọi là phương pháp hiện tượng học mới nhan đề "*Phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận*", đồng thời đi sâu nghiên cứu vấn đề "thế giới đời sống".

Sự phát triển tư tưởng của Husserl có thể chia ra 3 giai đoạn.

- ◆ Giai đoạn chủ nghĩa tâm lý;
- ◆ Giai đoạn hiện tượng học “tâm lý học miêu tả”;
- ◆ Giai đoạn hiện tượng học của chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm.

Giai đoạn thứ nhất lấy “*Triết học số học*” làm đại diện, giai đoạn thứ hai lấy “*Nghiên cứu logic*” làm đại diện, giai đoạn thứ ba lâu nhất, Husserl không ngừng tìm tòi con đường mới tiến tới chủ nghĩa duy tâm mang màu sắc “tự ngã tiên nghiệm” và “ý thức tiên nghiệm”. Giai đoạn này lấy hai tác phẩm “*Quan niệm I*” và “*Khủng hoảng*” làm đại diện.

Mục tiêu phấn đấu suốt đời về mặt triết học của Husserl là làm cho triết học trở thành một môn khoa học nghiêm túc. Husserl cố tìm kiếm một phương pháp đáng tin cậy để xây dựng một môn triết học như vậy. Thời gian đầu, hứng thú của Husserl tập trung ở các vấn đề cơ sở của số học và logic học, muốn dùng qui luật tâm lý học giải thích qui luật số học và logic. Ít lâu sau, Husserl phát hiện con đường này sẽ dẫn tới thuyết hoài nghi và chủ nghĩa tương đối, thế là Husserl quay sang phê phán chủ nghĩa tâm lý học, cho rằng qui luật số học và logic không thể quy về qui luật tâm lý học, mà đó là thứ qui luật tồn tại một cách tự tại, ý thức chỉ phát hiện ra chúng, chứ không sáng tạo ra chúng. Lúc này Husserl ngả sang khuynh hướng của học thuyết quan niệm kiểu Platon. Phương pháp trực quan bản chất mà Husserl xây dựng chủ yếu là dùng để phát hiện bản chất của số học và logic học tồn tại một cách tự tại. Nhưng qui luật số học và logic cuối cùng được phát hiện nhờ nhận thức của con người. Trước khi vấn đề nhận thức luận được làm sáng tỏ, không thể nói qui luật số học và logic đã được xác định hoàn toàn. Thế là hứng thú của Husserl chuyển sang vấn đề nhận thức luận. Phương pháp hiện tượng học được phát triển thành một phương pháp nghiên cứu nhận thức luận. Lúc này Husserl từng bước tiến tới chủ nghĩa duy tâm chủ quan tiên nghiệm kiểu Kant.

Thuyết ý đồ của Brentano được phát triển trong khuôn khổ chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm. Toàn bộ đối tượng của ý thức đều được cho là do tác dụng của hoạt động ý thức. Bản thân khái niệm “tính tự tại” được coi là do hoạt động ý thức cấu thành, do đó không tồn tại qui luật số học và logic hoàn toàn tự tại; suy cho cùng, chúng là sản phẩm của hoạt động ý thức. Có điều cái gọi là hoạt động ý thức lúc này không phải là hoạt động ý thức của tâm lý người trải nghiệm, mà là hoạt động ý thức của chủ thể tiên nghiệm. “Tính khách quan” bị coi ngang với “tính chủ quan”, tồn tại và ý thức được thống nhất với nhau trong khuôn khổ thuyết tiên nghiệm. Dù vậy, tư tưởng của Husserl đã trải qua một quá trình phát triển hình yên ngựa: từ quan điểm thống nhất giữa tồn tại và ý

thức của thuyết kinh nghiệm (chủ yếu biểu hiện ở việc dùng qui luật tâm lý giải thích qui luật số học và qui luật logic) diễn biến thành lập trường thực tại luận không rõ ràng kiểu Platon, sau đó lại biến thành quan điểm thống nhất giữa tồn tại với ý thức kiểu thuyết tiên nghiệm.

Husserl qua đời để lại rất nhiều bản thảo, bao gồm các bản thảo chưa xuất bản, các bài giảng, các bài tùy bút về vấn đề triết học hữu quan. Từ năm 1890 đến năm 1938, Husserl đã viết tổng cộng 45.000 trang về vấn đề cơ bản của hiện tượng học và dùng quan điểm của hiện tượng học tiến hành phân tích các vấn đề cụ thể. Căn cứ số di cảo đó, từ năm 1950, năm bắt đầu xuất bản “*Husserl toàn tập*”, đến nay đã xuất bản được 24 tập. Có hai cơ quan chính chuyên nghiên cứu Husserl, một là nhà bảo tàng Husserl được xây dựng tại Trường đại học Luwen nước Bỉ năm 1939, hai là nhà bảo tàng Husserl được xây dựng tại Trường đại học Koln nước Đức sau này. “*Husserl toàn tập*” là do hai cơ quan đó liên kết xuất bản. Có hai tạp chí chuyên nghiên cứu hiện tượng học là “Nghiên cứu hiện tượng học” và “Nghiên cứu Husserl”.

Việc nghiên cứu hiện tượng học Husserl vào thập niên 50 và đầu thập niên 60 thực ra chỉ là sản phẩm phụ của việc nghiên cứu trường phái chủ nghĩa hiện sinh. Cuối thập niên 60 và trong thập niên 70, người ta dần dần ít chú ý đến triết học hậu kỳ và chủ nghĩa hiện sinh của Heidegger, cũng như thích nghĩa học của H. G. Gadamer (là những thứ gắn liền với hiện tượng hiện tượng Husserl), hứng thú đối với hiện tượng học Husserl cũng giảm dần. Bấy giờ thuyết phê phán của trường phái Frankfurt, triết học phân tích ngôn ngữ của Wittgenstein hậu kỳ và những người kế tục, chủ nghĩa kết cấu, lý luận khoa học và lịch sử khoa học của nước Pháp đã trở thành trung tâm chú ý của mọi người. Những năm gần đây, sự quan tâm đối với Husserl trong giới triết học phương Tây có xu thế gia tăng, bởi vì học thuyết của Husserl về thế giới đời sống và lịch sử cùng việc đi sâu nghiên cứu nhận thức luận và tâm lý học đang được nhiều người coi trọng, nhiều người phát hiện rằng số di cảo quý giá của Husserl còn đang chờ được khai thác.

§2. Phê phán chủ nghĩa tâm lý

Trong “*Nghiên cứu logic*” tập 1, Husserl đã triển khai phê phán triết học chủ nghĩa tâm lý thịnh hành vào cuối thế kỷ 19. Quan điểm chủ yếu của chủ

nghĩa tâm lý là lấy logic làm nghệ thuật tư duy, coi qui luật logic là qui luật của hoạt động tâm lý kinh nghiệm, cho rằng chân lý là tương đối so với một số qui luật, nên chỉ có chân lý tương đối, không có chân lý tuyệt đối. Nhân vật chính đại biểu cho chủ nghĩa tâm lý là J. Mill, W. Wundt, C. Sigwart và T. Lipps.

Husserl từ sớm đã quan tâm đến vấn đề cơ sở logic. Trong luận văn “*Về khái niệm số - phân tích tâm lý học*” và “*Triết học số học*”, Husserl ủng hộ quan điểm của chủ nghĩa tâm lý. Sự phê phán chủ nghĩa tâm lý trong “*Nghiên cứu logic*” cũng chính là phê phán tư tưởng ban đầu của bản thân Husserl.

Husserl cho rằng, sai lầm căn bản của chủ nghĩa tâm lý lẫn lộn qui luật tự nhiên với qui luật logic. Qui luật tự nhiên là qui luật về mối quan hệ giữa các sự kiện hiện thực, còn qui luật logic là qui luật về mối quan hệ giữa các quan niệm. Các sự kiện hiện thực ở trong thế giới thời gian và không gian hiện thực, tùy thời gian và địa điểm mà biến đổi. Còn quan niệm thì không ở trong thế giới thời gian và không gian hiện thực, không biến đổi theo thời gian và địa điểm. Qui luật tự nhiên được rút ra từ sự lặp đi lặp lại các sự kiện bằng phép qui nạp, kết luận rút ra chỉ có tính chân lý khả năng; còn qui luật logic có tính tất yếu, không phải do rút ra bằng phép quy nạp sự kiện cá biệt. Qui luật tự nhiên dùng để dự đoán sự kiện hiện thực xảy ra trong thời gian và không gian, không phải là qui luật về quan hệ nhân quả, mà là qui luật về quan hệ tất yếu giữa tiền đề và kết luận. Từ đó Husserl cho rằng, qui luật tự nhiên là khái quát kinh nghiệm, còn qui luật logic là nguyên lý tiên thiên. Khi xảy ra xung đột giữa nguyên lý tiên thiên và khái quát kinh nghiệm, thì nguyên lý tiên thiên bao giờ cũng chiến thắng, bởi vì chân lý tất yếu không có khả năng bị kinh nghiệm lật đổ. Chủ nghĩa tâm lý chủ trương qui luật logic tuân theo qui luật tâm lý. Như vậy là lẫn lộn nguyên lý tiên thiên với khái quát kinh nghiệm. Chủ nghĩa tâm lý muốn từ khái quát kinh nghiệm mang tính chân lý ngẫu nhiên, suy ra qui luật logic có tính tất yếu, là điều hết sức hoang đường.

Husserl cho rằng, sở dĩ chủ nghĩa tâm lý phạm sai lầm đó là vì đã lẫn lộn bản thân hoạt động tâm lý với nội dung mà hoạt động tâm lý đề cập. Ví dụ, tính toán là một hoạt động tâm lý, đối tượng mà tính toán đề cập, như $2 + 2 = 4$ là nội dung mà hoạt động tâm lý đề cập. Hoạt động tâm lý là hoạt động trải qua thời gian và không gian, là hoạt động hiện thực, còn nội dung mà hoạt động tâm lý đề cập kiểu $2 + 2 = 4$ không phải là sự kiện hiện thực, mà là sự kiện quan niệm. Hoạt động tâm lý có thể phạm sai lầm, có người có thể nhầm $2 + 2 = 3$, nhưng $2 + 2 = 4$ là quan hệ tất yếu giữa các quan niệm, quyết không vì hoạt động tâm lý của con người mà biến đổi. Chủ nghĩa tâm lý lẫn lộn bản thân hoạt động tâm lý

với nội dung mà hoạt động tâm lý đề cập, từ đó quy kết sai qui luật logic là qui luật hoạt động tâm lý.

Husserl cho rằng, chủ nghĩa tâm lý ắt sẽ dẫn đến thuyết hoài nghi và chủ nghĩa tương đối. Nếu bảo logic là một nghệ thuật tư duy, qui luật logic là qui luật của kinh nghiệm tư duy có thể thu được thông qua phân tích tâm lý, thì do hoạt động tâm lý của mỗi cá nhân kết hợp, kết quả tư duy của họ sẽ khác nhau, không có tiêu chuẩn thống nhất. Như vậy sẽ rút ra kết luận kiểu Protagoras thời cổ Hy Lạp: “Con người là thước đo vạn vật”. Như thế, chân lý là tùy theo từng người, một phán đoán đối với người này là đúng, đối với người khác có thể là giả sai. Husserl cho rằng sử dụng từ “đối với” vào chân lý logic là sai, chân lý logic là tất yếu, là phổ biến đúng, không có “đối với” gì cả.

Phải hiểu qui luật logic như thế nào? Cơ sở bản thể luận của qui luật logic là gì? Đó là vấn đề còn bỏ ngỏ. Sự phê phán của Husserl đối với chủ nghĩa tâm lý chỉ là nói luận điểm của chủ nghĩa tâm lý không đứng vững. Trong “*Nghiên cứu logic*”, Husserl chủ trương qui luật logic là qui luật “khách quan”, “tự tại”. Lập trường của Husserl được hiểu là thực tại luận kiểu Platon, công lao của Husserl phê phán chủ nghĩa tâm lý được ca là “cứu tính khách quan chung”. Song bản thân Husserl không tin rằng, lập trường thực tại luận kiểu Platon là đúng, lúc bấy giờ thực ra Husserl đang dao động. Trong “*Quan niệm*” I xuất bản năm 1913, Husserl cuối cùng đã từ bỏ quan điểm này, chuyển sang chủ nghĩa duy tâm chủ quan tiên nghiệm kiểu Kant. Mặc dù Husserl vẫn kiên trì qui luật logic là “khách quan”, “tự tại”, song đã giải thích lại “khách quan”, “tự tại” theo quan điểm chủ nghĩa duy tâm chủ quan tiên nghiệm. Đa số các thành viên của trường phái hiện tượng học Gottingen và trường phái hiện tượng học Munich bấy giờ biểu thị không hiểu chủ nghĩa duy tâm của Husserl, cho rằng Husserl đã sa vào chủ nghĩa duy tâm chủ quan, còn họ thì vẫn kiên trì lập trường thực tại luận.

§3. Thuyết ý đồ

Ở tiết trên đã nói, vào ba giai đoạn khác nhau Husserl có cách nhìn khác nhau về tính chất truyền thống của số (và logic). Giai đoạn đầu, Husserl cho rằng, số thuần túy là biểu tượng tâm lý, tồn tại trong kinh nghiệm của con người. Khi một người tư duy về số, số lập tức xuất hiện trong kinh nghiệm; khi hoạt động tư duy đình chỉ, số liền mất đi. Nhưng quan điểm này bị chủ nghĩa

tâm lý bác bỏ, ví dụ hoạt động tâm lý của các cá nhân hết sức khác nhau, tại sao qui luật số học vẫn có tính hữu hiệu phổ biến? Giai đoạn thứ hai, Husserl chủ trương số là quan niệm siêu thời gian không gian, quan điểm này giống như thực tại luận kiểu Platon, nhưng Husserl không như Platon nói rằng, quan niệm số tồn tại ở một nơi nào đó trên trời. Bây giờ Husserl vẫn chưa có định kiến về vấn đề tính chất tồn tại của số. Giai đoạn cuối, Husserl vẫn chủ trương số là quan niệm siêu thời gian, không gian, song cho rằng, quan niệm này tồn tại trong ý thức tiên nghiệm. Lúc này Husserl phân biệt tách bạch ý thức kinh nghiệm với ý thức tiên nghiệm.

Quan điểm của Husserl về quan hệ giữa số với ý thức liên quan đến thuyết ý đồ của ông. Cùng với việc Husserl chuyển sang chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm vào giai đoạn cuối, thuyết ý đồ của ông cũng trải qua một quá trình phát triển. Dưới đây chúng ta thảo luận về thuyết ý đồ của Husserl trình bày trong "*Nghiên cứu logic*", sau đó thảo luận về thuyết ý đồ của Husserl trình bày trong "*Quan niệm hiện tượng học thuần túy và triết học hiện tượng học*" (Quan niệm" I).

1. Thuyết ý đồ trong "Nghiên cứu logic"

1.1. Biểu đạt vô ngoài vật chất và biểu đạt ý nghĩa

Trong "*Nghiên cứu logic*", Husserl trình bày thuyết ý đồ bắt đầu từ vấn đề biểu đạt. Husserl cho rằng, biểu đạt là ký hiệu có ý nghĩa. Vô ngoài vật chất của biểu đạt là con chữ hoặc ngữ âm, nội dung biểu đạt là ý nghĩa. Ý nghĩa biểu đạt là chúng ta thông qua việc phú cho hành vi ý nghĩa thêm vào vô ngoài vật chất của biểu đạt. Khi ta nói hoặc viết một câu, ta đều thêm ý nghĩa vào vô ngoài vật chất của biểu đạt. Khi ta đọc một hàng chữ hoặc nghe một câu nói, ta lại tái hiện ý nghĩa trong ý thức. Nếu thoát ly hành vi ý đồ ý nghĩa của con người, thì mọi ký hiệu đều không thể trở thành ngôn ngữ có ý nghĩa.

1.2. Ba khâu của hoạt động đối tượng hóa

Husserl cho rằng khi chúng ta biểu đạt một ý nghĩa, hoạt động ý đồ của ta bao gồm ba khâu: 1) Hành vi ý đồ, 2) Ý nghĩa (nội dung ý đồ), 3) Đối tượng. "Mỗi cái biểu đạt không chỉ có ý gì, mà còn đề cập một vật gì; nó chẳng những có ý nghĩa, mà còn có quan hệ với một đối tượng"¹. "Biểu đạt thông qua ý nghĩa mà biểu thị (chỉ xưng) đối tượng"².

¹ Husserl: "*Nghiên cứu logic*", (tiếng Đức), năm 1910, trang 46.

² Sách đã dẫn, trang 49.

Đối tượng có thể là thực tại, cũng có thể là quan niệm hoặc tưởng tượng. Việc phân biệt ý nghĩa biểu đạt (nội dung ý đồ) với đối tượng là hết sức quan trọng. Bởi vì, có khi đối tượng giống nhau mà ý nghĩa khác nhau, như “người chiến thắng ở Iena” và “kẻ bại trận ở Waterloo” tuy có ý nghĩa khác nhau, song cùng chỉ một đối tượng là Napoleon. Có khi ý nghĩa giống nhau, đối tượng khác nhau, như cha của Nguyễn Văn Kèo và cha của Trần Văn Cột là hai người khác nhau, nhưng ý nghĩa “người cha” ở đây giống nhau. Điều quan trọng hơn là, thông thường khi ta đưa ra một biểu đạt, hành vi ý đồ của ta là thông qua ý nghĩa (nội dung ý đồ) mà chỉ xưng đối tượng. Khi ta nói Nguyễn Văn Kèo đánh Trần Văn Cột, ta không phải là nói ý nghĩa của Nguyễn Văn Kèo (Nguyễn Văn Kèo là nội dung ý đồ) đánh ý nghĩa Trần Văn Cột (Trần Văn Cột là nội dung ý đồ), mà là nói Nguyễn Văn Kèo thực tế đánh Trần Văn Cột thực tế.

Xét từ góc độ ngôn ngữ học, biểu đạt mượn mối quan hệ ý nghĩa với đối tượng:

Biểu đạt ————— ý nghĩa —————> đối tượng

Xét từ góc độ ý đồ, hành vi ý đồ là thông qua nội dung ý đồ chỉ xưng đối tượng:

Hành vi ý đồ ————— nội dung ý đồ —————> đối tượng

1.3. Mọi hoạt động ý đồ đều lấy hoạt động đối tượng hóa làm cơ sở

Có dù loại hoạt động ý đồ, có cái chỉ đối tượng, có cái không trực tiếp chỉ đối tượng. Một số hoạt động ý thức tình cảm không phải là hoạt động ý thức đối tượng hóa. Ví dụ, vui và buồn đều là hoạt động ý thức tình cảm, song hoàn toàn không trực tiếp chỉ đối tượng. Husserl cho rằng, có loại hoạt động ý thức phi đối tượng hóa, song ông nhấn mạnh, mọi hoạt động ý đồ (kể cả hoạt động ý đồ tình cảm phi đối tượng hóa) đều lấy hoạt động ý đồ đối tượng hóa làm cơ sở. Không có chuyện vui buồn vô cớ. Chúng ta vui buồn bao giờ cũng phải do nguyên nhân gì đó, ví dụ ta vì gặp bạn mà vui, nghe tin dữ mà buồn. Gặp bạn và nghe tin dữ là hoạt động ý thức đối tượng hóa. Hoạt động ý đồ đại thể có thể chia ra hai loại, tình cảm và lý trí; hoạt động ý đồ lý trí là cơ sở của hoạt động ý đồ tình cảm.

1.4. Ý nghĩa vốn có và ý nghĩa tăng cường

Khi ta nghe một biểu đạt, như tiếng “nhà”, thì âm thanh ấy gợi ra hành vi ý thức của ta, trong óc ta xuất hiện biểu tượng ngôi nhà trừu tượng (ý nghĩa nhà đơn thuần), cũng có thể xuất hiện biểu tượng một ngôi nhà cụ thể (nhà thấp,

nhà cao tầng). Husserl cho rằng, sự khác nhau đó là do hành vi ý thức khác nhau, cái trước là hành vi chỉ có ý nghĩa vốn có hoặc ý nghĩa ý đồ, cái sau thì ngoài cái đó ra còn là hành vi có ý nghĩa tăng cường. Hành vi ý nghĩa tăng cường làm cho hình ảnh đối tượng nhận thức hiện lên. Nếu không có loại hành vi này, thông qua ý nghĩa ý đồ, chúng ta chỉ có thể có được nội dung ý thức trừu tượng. Hành vi ý nghĩa tăng cường còn có tác dụng phán đoán một biểu đạt có mâu thuẫn logic hay không. Ví dụ, biểu đạt “núi vàng” tuy không tồn tại trong thực tế, nhưng hoàn toàn không mâu thuẫn về mặt logic, có thể có ý nghĩa tăng cường trong trí tưởng tượng. Ngược lại, biểu đạt “cái hình vuông tròn” có mâu thuẫn logic, không thể có được ý nghĩa tăng cường, mặc dù người ta vẫn hiểu mặt chữ của chúng.

1.5. Chất liệu và tính chất của hành vi đối tượng hóa

Hành vi đối tượng hóa (objektivierende Akte) là hành vi thông qua nội dung ý đồ mà chỉ xung đối tượng. Đối tượng nào được chỉ xung, nội dung ý đồ nào hiện lên trong ý thức, là tùy thuộc vào chất liệu (Materie) của hành vi đối tượng hóa. Ví dụ, ta có thể nhìn thấy một ngôi nhà, cũng có thể nhìn thấy một bông hoa, điều này quyết định sự khác nhau của đối tượng; ta có thể nhìn thấy chúng từ một góc độ nào đó, khi nhìn chúng, trọng điểm chú ý của ta có thể khác nhau, lúc ấy tuy bản thân đối tượng không biến đổi, song nội dung ý đồ của đối tượng hữu quan xuất hiện trước ta sẽ khác nhau. Husserl thường lấy ví dụ hình tam giác đều có ba cạnh bằng nhau và ba góc bằng nhau. Giả dụ, cả hai đều là một hình tam giác, khi ta chú ý các cạnh của nó, thì nó là hình tam giác đều có ba cạnh bằng nhau; khi ta chú ý các góc của nó, thì nó là hình tam giác đều có ba góc bằng nhau. Chất liệu của hành vi đối tượng hóa không chỉ quyết định đối tượng được chỉ xung, mà còn quyết định sự xuất hiện.

Khi đối tượng, thậm chí ý nghĩa (nội dung ý đồ) hoàn toàn giống nhau, hành vi đối tượng hóa của ta và phương thức liên kết chúng có thể khác nhau. Ta có thể đưa ra một phán đoán trực tiếp: “Đây là một bông hoa”; cũng có thể nêu câu hỏi: “Đây là một bông hoa phải không?” Có thể nghi ngờ, cũng có thể hi vọng có bông hoa như thế này. Đối với một nội dung giống nhau, có thể khẳng định, nghi vấn, nghi ngờ, hi vọng... Điều đó chứng tỏ trong tình huống chất liệu của hành vi giống nhau, tính chất (Qualitat) của hành vi lại khác nhau.

Ngược lại, khi tính chất của hành vi giống nhau, chất liệu của hành vi có thể khác nhau. “Đây là một bông hoa” và “Đây là một cái cây” đều là một phán đoán trực tiếp, cái chung ở đây là tính chất của hành vi. Nhưng nội dung của chúng khác nhau, nói về đối tượng khác nhau. Sự khác nhau này là do chất liệu

của hành vi quyết định. Husserl cho rằng, tính chất của hành vi và chất liệu của hành vi dựa vào nhau mà tồn tại, bổ sung lẫn nhau. Chúng tuy có khác nhau, song không thể tách rời. Cả hai gộp lại tạo thành bản chất (Wesen) của hành vi đối tượng hóa.

1.6. Hành vi kiểu tia phóng xạ và hành vi kiểu chùm tia phóng xạ

Husserl cho rằng, một hành vi ý đồ có thể chỉ xung đối tượng theo kiểu tia phóng xạ, cũng có thể theo kiểu chùm tia phóng xạ. Ta xét hai biểu đạt sau: 1) Socrates; 2) Socrates chết vì uống rượu độc.

Biểu đạt thứ nhất là một tên người, khi ta nghe “Socrates”, thì hành vi ý đồ chỉ xung là một triết gia Hy Lạp thời cổ, giống như dùng ngón tay chỉ một vật vậy. Lúc ấy, phương thức chỉ xung đối tượng là theo kiểu tia phóng xạ. Biểu đạt thứ hai là một câu (một mệnh đề tổng hợp), khi ta hiểu câu đó, hành vi ý đồ của ta chẳng những chỉ Socrates, mà còn chỉ cái chết, rượu độc... Ở đây xuất hiện quan hệ qua lại giữa mấy biểu tượng. Bây giờ phương thức chỉ xung đối tượng là theo kiểu chùm tia phóng xạ.

Khi phương thức chỉ xung đối tượng là theo kiểu tia phóng xạ, ta có nội dung ý đồ đơn nhất; khi phương thức chỉ xung đối tượng là theo kiểu chùm tia phóng xạ, thì ta có một số nội dung ý đồ liên kết với nhau. Hai cái đó thuộc về sự khác nhau về mặt chất liệu của hành vi, tạo thành sự khác nhau về mặt nội dung ý đồ.

1.7. Hành vi mang niềm tin có thật và không mang niềm tin có thật

Husserl phân biệt hành vi ý đồ có mang niềm tin có thật với hành vi ý đồ không mang niềm tin có thật. Ví dụ, một ông nói với tôi, ông ta có biệt thự ở ngoại ô thành phố. Nếu ông ta không nói dối, thì câu nói của ông ta mang niềm tin có thật, tức là khẳng định ông ta có biệt thự ở ngoại ô thành phố. Khi tôi hiểu câu nói đó, tôi cũng cho rằng, biệt thự của ông ta là có thật. Nhưng giả sử ông ta nói: “Tôi hi vọng tôi có biệt thự ở ngoại ô thành phố”, thì ông ta không hề khẳng định có biệt thự của ông ta ở ngoại ô thành phố, câu nói của ông ta không mang niềm tin có thật.

Có khi cùng một câu được nói ra từ miệng những người khác nhau, có câu mang niềm tin có thật, có câu không mang niềm tin có thật. Ví dụ, một tín đồ đạo Cơ Đốc nói: “Thượng đế đã trừng phạt loài người vì loài người dựng nên tháp Babilon, làm cho ngôn ngữ các dân tộc không giống nhau”. Khi đó, người nói khẳng định từng có tháp Babilon. Nhưng đối với một người không theo đạo Cơ Đốc, không tin các câu chuyện của đạo Cơ Đốc, thì câu nói trên hoàn toàn không

khẳng định tháp Babilon có thật. Husserl cho rằng, một hành vi ý đồ có mang hoặc không mang niềm tin có thật, tùy thuộc sự khác nhau về phương diện tính chất hành vi. Bởi vì, khi ý nghĩa biểu đạt (hoặc nội dung ý đồ) giống nhau, có khi mang niềm tin có thật, có lúc không mang niềm tin có thật.

1.8. Tri giác đối tượng và thể nghiệm hành vi

Husserl cho rằng, nhận thức (về) đối tượng và nhận thức (về) hành vi ý thức là hai loại nhận thức khác nhau. Phương thức nhận thức đối tượng chủ yếu là tri giác (Wahrnehmung) hoặc dựa trên tri giác. Chúng ta nhìn thấy sự vật, nghe thấy âm thanh; “nhìn”, “nghe” là hành vi tri giác. Chúng ta cũng có thể trên cơ sở tri giác sự vật, thông qua suy đoán mà nhận thức tính qui luật chung giữa các sự vật. Nhận thức (về) đối tượng, dù là đối tượng thực tại hay đối tượng quan niệm, có một đặc điểm chung, tức là chúng đều được hành vi ý đồ chỉ xung. Nhưng khi chúng ta nhận thức một đối tượng, không chỉ ý thức đến đối tượng nhận thức, mà cũng ý thức được hành vi nhận thức. Khi ta nhìn thấy một bông hoa, ta không chỉ ý thức được bông hoa, mà còn ý thức được việc nhìn bông hoa. Khi ta nghe nhạc, ta không chỉ ý thức được âm nhạc, mà còn ý thức được việc nghe. Lúc ấy hành vi nhìn và nghe tuy không được chỉ xung, song đều được thể nghiệm (erleben) hoặc thể nhận (gewahren). Tại sao chúng được thể nghiệm hoặc thể nhận? Theo Husserl, hoạt động ý đồ của chúng ta khi nhắm tới đối tượng đồng thời cũng có hành vi phản quan tự chiếu (reflexive), hỗ trợ cho ta nhận thức được bản thân hành vi ý đồ.

Husserl cho rằng, việc hiện tượng học phân tích kết cấu ý thức là được xây dựng trên cơ sở hành vi phản quan tự chiếu ấy. Hiện tượng học ở mức độ nhất định có thể gọi là tâm lý học phản quan tự chiếu và miêu tả, bởi vì hiện tượng học đem cái kết cấu ý thức phản quan tự chiếu ra mà miêu tả. Phản quan tự chiếu cũng thường được dịch là “phản tư”, ở đây nó chỉ một loại hành vi trực quan, chứ không chỉ khái niệm hành vi của tư duy; cho nên dịch là phản quan tự chiếu đúng hơn là “phản tư”.

1.9. Cảm giác và tài liệu cảm tính

Husserl chủ trương có cảm giác thuần túy, tức hành vi ý đồ còn chưa tham gia vào cảm giác đang đến. Thứ cảm giác thuần túy tuy rất hiếm gặp, nhưng vẫn có. Nếu có lúc ta đột nhiên nhìn thấy cái gì đó, nhưng trong khoảnh khắc ấy còn chưa rõ nó là gì, mới chỉ có chút cảm giác về màu sắc và hình dáng. Bản thân cảm giác không có ý đồ, nhưng nó có thể dẫn tới hoạt động nhận thức có ý đồ. Hành vi ý đồ thông qua tài liệu cảm tính có ý nghĩa mà chỉ

đối tượng. Nói thế cũng là nói hành vi ý đồ, một mặt tổ chức, chỉnh lý, giải thích tài liệu cảm tính, mặt khác, làm cho nội dung ý đồ xuất hiện trong óc ta.

Husserl nhấn mạnh, cái ta thường cảm nhận được không phải là tài liệu cảm giác, mà là đối tượng cảm giác. Ví dụ, khi tôi nhìn thấy trước mặt một cái hộp màu đỏ, tôi tuy có cảm giác được màu đỏ, nhưng cái tôi nhìn thấy không phải là tài liệu cảm tính, mà là cái hộp (đối tượng).

2. Thuyết ý đồ trong "Quan niệm" I

2.1. Vùng xung quanh nội dung ý đồ

Thuyết ý đồ của Husserl trong tác phẩm "*Quan niệm*" I khác hẳn với thuyết ý đồ trong "*Nghiên cứu logic*". Một cái khác là đem tính ý đồ suy rộng sang lĩnh vực ý đồ tiềm ẩn. Hoạt động ý đồ được tiến hành trong thời gian, khi một hành vi ý đồ chỉ xung một đối tượng, thì cũng ngầm chỉ xung các vật xung quanh. Giống như sự vật thực tại ở trong một trường không gian, nội dung ý đồ cũng ở trong một trường thời gian. Ví dụ, tôi đọc một cuốn sách, ý đồ hiện tại của tôi là ý nghĩa của từ ngữ trong một câu nào đó; ý đồ quá khứ của tôi là ý nghĩa của từ ngữ trước, ý đồ tương lai của tôi là ý nghĩa của từ ngữ tiếp sau. Chỉ sau khi một số hoạt động ý đồ lần lượt được hoàn thành trong thời gian, tôi mới có thể hiểu ý nghĩa từng câu, cho đến toàn bộ cuốn sách. Lại ví dụ tôi quan sát một vật thể nào đó, mục tiêu chú ý hiện tại của tôi là mặt trước của nó, mục tiêu chú ý quá khứ của tôi là mặt bên của nó, mục tiêu chú ý tương lai của tôi là mặt sau của nó, tôi sẽ còn quan sát quan hệ giữa nó với sự vật khác. Điều này chứng tỏ, khi hành vi ý đồ chỉ xung một đối tượng hoặc một mặt của đối tượng, thì nó còn chỉ xung phụ theo các sự vật xung quanh. Điều này tạo nên một vùng xung quanh mỗi nội dung ý đồ, trong đó nội dung ý đồ hiện tại là vùng sáng nhất, nội dung ý đồ quá khứ là vùng tối dần, nội dung ý đồ tương lai là vùng sáng dần. Khái niệm vùng xung quanh nội dung ý đồ này trong học thuyết cấu thành sự vật hữu quan của Husserl sẽ có tác dụng quan trọng.

2.2. Kết cấu của nội dung ý đồ

Trong tác phẩm "*Quan niệm*" I, Husserl chủ trương chẳng những hoạt động ý đồ có một kết cấu, mà cả nội dung ý đồ cũng có một kết cấu. Kết cấu của hoạt động ý đồ là: a) Hành vi ý đồ (Noesis) nội dung ý đồ (Noema); b) Hạt nhân của nội dung ý đồ; c) Vùng xung quanh của nội dung ý đồ.

Về vùng xung quanh của nội dung ý đồ, như trên đã nói. Hạt nhân của nội dung ý đồ tương đương với cái gọi là ý nghĩa trong “*Nghiên cứu logic*”, tức là cái được ta cảm nhận thực tế, cho nên là biểu tượng ý thức.

2.3. Nội dung ý đồ không ở trong thời gian

Trong “*Nghiên cứu logic*”, Husserl chủ trương hành vi ý đồ và nội dung ý đồ tồn tại trong thời gian, tức đều là có thực (reell). Trong “*Quan niệm*” I, Husserl chủ trương hành vi ý đồ thì tồn tại trong thời gian, nhưng nội dung ý đồ thì không tồn tại trong thời gian. Sở dĩ ông thay đổi lập trường, là vì ông đem cái cực bất biến giữa nội dung ý đồ (“bản thân đối tượng” của nội dung ý đồ) nhập vào nội dung ý đồ. Lúc này, ông phân biệt nội dung ý đồ hoàn chỉnh (nghĩa rộng) với nội dung ý đồ không hoàn chỉnh (nghĩa hẹp). Nội dung ý đồ hoàn chỉnh tương đương với hạt nhân của nội dung ý đồ (ý nghĩa) cộng với cực bất biến giữa các nội dung ý đồ (“X”). Nội dung ý đồ không hoàn chỉnh chỉ hạt nhân của nội dung ý đồ (ý nghĩa). Trong “*Nghiên cứu logic*”, Husserl chủ trương hành vi ý đồ thông qua nội dung ý đồ mà chỉ xưng đối tượng, đối tượng có thể là quan niệm (siêu thời gian không gian), cũng có thể là thực tại (tồn tại trong thời gian không gian). Hành vi ý đồ và nội dung ý đồ (nghĩa hẹp) thuộc phạm vi nghiên cứu của hiện tượng học, còn lệnh cho đối tượng thì không thuộc phạm vi nghiên cứu của hiện tượng học. Trong “*Quan niệm*” I, Husserl chủ trương nội dung ý đồ hoàn chỉnh không phải có thật, mà là có tính thực tại hoặc tính quan niệm. Nói cách khác, thực tại và quan niệm là nội dung ý đồ được hành vi ý đồ cấu thành.

Hiện tại chúng ta có thể dùng biểu thức biểu thị hai lập trường đó của Husserl:

Lập trường trong “*Nghiên cứu logic*” là:

Hành vi ý đồ ————— nội dung ý đồ (ý nghĩa) —————> đối tượng

| | |
|---------------------------------------|---|
| Trong thời gian (có thật) | Có tính thực tại hoặc tính quan niệm |
| Phạm vi nghiên cứu của hiện tượng học | Không thuộc phạm vi nghiên cứu của hiện tượng học |

Lập trường trong “*Quan niệm*” I là:

Hành vi ý đồ —————> nội dung ý đồ (hạt nhân + cực)

| | |
|---------------------------------------|--------------------------------------|
| Trong thời gian (có thật) | Có tính thực tại hoặc tính quan niệm |
| Phạm vi nghiên cứu của hiện tượng học | |

2.4. Sự vật của thực tại là do chủ thể bố trí

Theo “*Quan niệm*” I, sự vật thực tại chẳng qua là một khâu đối tượng của quá trình kinh nghiệm tri giác nhất quán, thống nhất. Có điều, nếu chỉ dựa vào hoạt động ý thức của một cá nhân thì chưa thể cấu thành sự vật thực tại. Sự vật thực tại thực ra là một sự bố trí của chủ thể. Ví dụ, ta quan sát một vật thể, nhìn thấy mặt trước, mặt bên, mặt sau của nó..., ta phát hiện một số biểu tượng của tri giác là nhất quán và thống nhất với nhau. Không riêng biểu tượng tri giác của tôi là có tính nhất quán và thống nhất, mà biểu tượng tri giác của người khác cũng thế. Chỉ cần chúng ta còn muốn quan sát, thì ta còn phát hiện tính nhất quán và thống nhất ấy. Điều này có nghĩa là sự vật thực tại là thứ có thể được chủ thể liên tục quan sát, liên tục cảm nhận. Do việc quan sát sự vật thực tại là một quá trình vô hạn, khi ta nói sự vật thực tại là phức hợp cảm nhận, thì phức hợp này tất nhiên là không hoàn toàn. Nhưng do việc quan sát và cảm nhận được tiến hành liên tục, nên người ta tạo nên một quan niệm sự vật thực tại hữu quan, hoặc nói là bố trí sự tồn tại thực tế của sự vật.

Chúng ta có thể biểu thị quan điểm của Husserl như sau:

Hành vi ý đồ của tập thể — nhận định của chủ thể → đối tượng của thực tại

2.5. Lập trường chủ nghĩa duy tâm

Trong “*Quan niệm*” I, Husserl công khai biểu thị lập trường chủ nghĩa duy tâm. Husserl hoàn toàn phủ định sự tồn tại của vật tự tại, coi tính thực tại của thế giới là ý thức chủ quan của tập thể bố trí ra như thế. Husserl viết: “... Mặt khác, cả thế giới thời gian không gian, bao gồm con người và tự ngã của con người, xét về ý nghĩa mà nói, là một thứ tồn tại của ý đồ. Nói thế cũng tức là thế giới này đối với ý thức chỉ là cái có sau, có ý nghĩa tồn tại tương đối. Nó là tồn tại của ý thức được bố trí trong kinh nghiệm. Sự tồn tại như vậy về nguyên tắc chỉ là cái nhất trí trong biểu tượng ý thức mà nhiều người có thể cảm nhận và quy định. Ngoài cái đó ra, chẳng có gì khác”¹. Đối với chủ nghĩa duy tâm mà nói, vì sự vật là tồn tại khách quan, nên biểu tượng của sự vật trong ý thức có tính nhất quán và thống nhất, các chủ thể khác nhau mới có nhận thức nhất trí về cùng một sự vật. Đối với Husserl, vì biểu tượng của sự vật trong ý thức có tính nhất quán và thống nhất, người ta mới nhận định sự vật là tồn tại khách quan. Mặc dù Husserl bàn về tính thực tại và tính khách quan của sự vật, song ông chỉ coi chúng là quan niệm do chủ thể bố trí mà thôi.

¹ “*Husserl toàn tập*”, tập 3, trang 106.

Trong “*Nghiên cứu logic*”, lập trường chủ nghĩa duy tâm của Husserl còn chưa lộ rõ, ông đem vấn đề thế giới thực tại có tồn tại thật hay không đặt ra bên ngoài phạm vi nghiên cứu hiện tượng học. Còn trong “*Quan niệm*” I, Husserl không né tránh vấn đề thế giới thực tại có tồn tại thật hay không nữa, ông đặt thế giới bên ngoài vào trong nội dung ý đồ hoàn chỉnh (volles Noema), tức là một khâu tương quan của hành vi ý thức.

§4. Phương pháp của hiện tượng học

Phương pháp của hiện tượng học là dùng để giải quyết vấn đề hiện tượng học. Theo Husserl, vấn đề hiện tượng học có hai loại: bản thể luận và siêu hình học. Tương tự như vậy, phương pháp hiện tượng học cũng có hai loại: phương pháp trở về bản chất và phương pháp trở về tiên nghiệm.

Hai khái niệm “bản thể luận” và “siêu hình học” có cách dùng riêng theo kiểu Husserl. Bản thể luận chỉ toàn bộ hệ thống quan niệm tiên thiên. Nó bao gồm bản thể luận hình thức và bản thể luận thực chất. Bản thể luận hình thức nghiên cứu phạm trù và qui luật hình thức (như phạm trù và qui luật của logic hình thức và số học thuần túy). Bản thể luận thực chất nghiên cứu sự phân loại hiện có (từ khu vực cao nhất, như tự nhiên, con người, lịch sử, đến sự vật, loại hình thấp nhất) và phạm trù của chúng (như sinh vật, tính không gian, tính nhân quả). Theo Husserl, quan niệm (Idee), bản chất (Wesen), bản tướng (Eidos) về cơ bản là một ý tưởng. Phạm trù (Kategorie), chủng loại (Spezies), loại hình (Gattung) qui luật, kết cấu... là các khái niệm tương quan của bản chất. Do đó, bản thể luận cũng có thể nói là một môn khoa học nghiên cứu bản chất, qui luật và kết cấu của bản chất. Phương pháp trở về bản chất của hiện tượng học là phương pháp dùng để phát hiện bản chất, qui luật và kết cấu của bản chất.

Siêu hình học là chi môn khoa học liên quan đến các vấn đề cuối cùng và cao nhất, trong đó đặc biệt là vấn đề quan hệ giữa ý thức và tồn tại, giữa chủ thể và đối tượng. Phương pháp trở về tiên nghiệm phục vụ việc giải quyết các vấn đề đó.

Trong tác phẩm hậu kỳ “*Khủng hoảng của khoa học châu Âu và hiện tượng học tiên nghiệm*”, Husserl trình bày khá tỉ mỉ vấn đề thế giới đời sống. Husserl cho rằng, thế giới đời sống là cơ sở hình thành của mọi khoa học, bản thể luận của thế giới đời sống là cơ sở của mọi bản thể luận khác (bản thể luận

hình thức và bản thể luận thực chất). Vấn đề của thế giới đời sống gắn liền với các vấn đề thực tiễn của con người, ý nghĩa, mục đích, động cơ của nhân sinh. Để tiến hành nghiên cứu chúng, Husserl phát triển “phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận”. Bản thể luận của thế giới đời sống là chỉ môn khoa học về kết cấu và qui luật của bản chất thế giới đời sống. Do đó, khi nghiên cứu bản thể luận của thế giới đời sống, cũng sử dụng phương pháp trở về bản chất. Ở đây “phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận” bổ sung cho phương pháp trở về bản chất. Mặt khác, nghiên cứu bản thể luận của thế giới đời sống là một con đường của hiện tượng học đạt tới sự trở về tiên nghiệm, nên “phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận” lại bổ sung cho phương pháp trở về tiên nghiệm.

Một đặc trưng của phương pháp hiện tượng học là không giả thiết bất cứ tiền đề nào mà vẫn đạt được chân lý. Phán đoán giữa chừng của hiện tượng học là thủ pháp đạt được điểm này. Phương pháp trở về bản chất và phương pháp trở về tiên nghiệm đều phải sử dụng phán đoán giữa chừng, có điều yêu cầu khác nhau, cái trước yêu cầu phán đoán giữa chừng bộ phận, cái sau thì yêu cầu phán đoán giữa chừng triệt để, phổ biến.

Xét từ nhiệm vụ của hiện tượng học, thì phương pháp của hiện tượng học chỉ bao gồm phương pháp trở về bản chất và phương pháp trở về tiên nghiệm. Cái sau gắn liền với học thuyết chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm đặc thù của Husserl, hoàn toàn không được các nhà hiện tượng khác chấp nhận. Phán đoán giữa chừng là khâu tất yếu hoặc điều kiện phải có của phương pháp trở về bản chất và phương pháp trở về tiên nghiệm, không tách rời hai phương pháp đó.

1. Phán đoán giữa chừng của hiện tượng học

Thuật ngữ “phán đoán giữa chừng” (epoche) bắt nguồn từ các nhà triết học theo thuyết hoài nghi thời cổ Hy Lạp dùng ký hiệu đánh dấu những gì khả nghi. Husserl dùng để biểu thị tạm thời chưa tỏ thái độ về việc sự vật có tồn tại hay không. Phán đoán giữa chừng có hai công dụng:

- ◆ Giúp tìm ra đầu mối đáng tin cậy. Phán đoán giữa chừng đặt tất cả các tri thức gián tiếp sang một bên, có tác dụng sàng lọc, như vậy những gì còn lại sẽ có thể là tri thức trực tiếp;
- ◆ Dùng để đề phòng chuyên di vấn đề, đề phòng sử dụng lại tri thức gián tiếp trong quá trình phản tỉnh, đề phòng luận chứng vòng tròn.

Trong quá trình xem xét vấn đề, chúng ta thường thích coi một số quan điểm là tất nhiên hai năm rưỡi, đồng thời lấy đó làm căn cứ. Thậm chí, khi

ta muốn chứng minh bản thân quan điểm ấy, cũng vô tình lấy nó làm căn cứ. Ví dụ, một vấn đề cơ bản của triết học là vấn đề quan hệ giữa ý thức và đối tượng của nó. Trong quá trình giải quyết vấn đề này, chúng ta thường vô tình giả định sự tồn tại của đối tượng ý thức, giả định sự tồn tại của con người và thế giới, từ đó chuyển di vấn đề, làm cho vấn đề không sao giải quyết được. Phán đoán giữa chừng nhắc nhở chúng ta trong suốt quá trình giải quyết vấn đề không được sử dụng các giả định đó.

2. Phương pháp trở về bản chất

Trở về bản chất còn gọi là trực giác bản chất, là một phương pháp được Husserl phát triển trong quá trình nghiên cứu cơ sở logic. Trong cuốn *"Nghiên cứu logic"* từ sớm và sau đó trong chương 1 "Sự thực và bản chất" cuốn *"Quan niệm" 1*, Husserl cũng đề cập và trình bày khá tỉ mỉ. Có thể nói phương pháp trở về bản chất là kết quả thứ nhất của việc Husserl phê phán chủ nghĩa tâm lý. Qui luật logic đã không còn được coi là qui luật của tâm lý, kinh nghiệm, thì chúng không thể được khái quát từ kinh nghiệm, bởi vì cái được khái quát từ kinh nghiệm chỉ có thể là kinh nghiệm mà thôi. Husserl không giống như người theo chủ nghĩa thực chứng logic cho rằng, qui luật logic là ước định hình thức thuần túy, mà ông chủ trương chúng là qui luật tiên thiên, phi kinh nghiệm. Sử dụng phương pháp tiên thiên, phi kinh nghiệm như thế nào để nhận thức các qui luật đó? Husserl cho rằng, qui luật logic cơ bản nhất không thể có được thông qua suy luận, bởi vì suy luận phải dựa vào tiền đề, mà qui luật logic cơ bản nhất là tiền đề của mọi suy luận. Cái mới của quan điểm này là ở chỗ cho rằng, không chỉ cái cá biệt, mà cả cái bản chất, như qui luật logic, cũng có thể được quan sát trực tiếp. Husserl sau đó mở rộng phạm vi của trực quan, chủ trương mọi cái bản chất đều có thể được quan sát trực tiếp. Phương pháp trở về bản chất, ấy là phương pháp nhận thức nhắm tới mục tiêu có được qui luật bản chất theo lối phi kinh nghiệm, không có giả định trước.

Nguyên tắc cơ bản của phương pháp trở về bản chất là: "đối diện với bản thân sự vật". Ở đây sự vật không chỉ sự vật vật lý, mà chỉ "trực tiếp dành cho" hoặc "hiện tượng thuần túy". Để bảo đảm "đối diện với bản thân sự vật", có được "trực tiếp dành cho", tức là để quán triệt đúng "nguyên tắc của mọi nguyên tắc", cần phải tuân theo một trình tự nhất định, gồm có hai bước: a) Phán đoán giữa chừng; b) Trên cơ sở trực quan sự vật cá biệt, làm cho cái chung hiện rõ trong ý thức chúng ta.

Phương pháp trở về bản chất yêu cầu loại phán đoán giữa chừng bộ phận. Vì phạm vi nghiên cứu của nó là bản chất của lĩnh vực đối tượng nhận thức,

chứ không nghiên cứu vấn đề quan hệ phương thức tồn tại giữa chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức, xem cái nào có trước, cái nào có sau. Một vấn đề sau được hiện tượng học gọi là vấn đề siêu hình học, là vấn đề mà phương pháp trở về tiên nghiệm của hiện tượng học phải giải quyết. Để giải quyết vấn đề đó, chẳng những phải đặt niềm tin về sự tồn tại của đối tượng nhận thức vào trong dấu ngoặc (chưa bàn đến), mà còn phải gạt bỏ niềm tin vào sự tồn tại của chủ thể kinh nghiệm, chỉ có như thế mới đưa ra được luận chứng không có bất kỳ giả thiết nào trước. Husserl gọi loại phán đoán giữa chừng này là phán đoán giữa chừng phổ biến, phán đoán giữa chừng triệt để. Còn phương pháp trở về bản chất thì yêu cầu phải đặt niềm tin về sự tồn tại của đối tượng nhận thức vào trong dấu ngoặc (chưa bàn đến), tức là yêu cầu phán đoán giữa chừng bộ phận.

Vì sao phương pháp trở về bản chất yêu cầu phải đặt niềm tin về sự tồn tại của đối tượng nhận thức vào trong dấu ngoặc (chưa bàn đến)? Đó là vì:

- ◆ Sự vật hiển hiện trước chúng ta chỉ cho thấy nó là gì, hoàn toàn chưa thể hiện sự tồn tại của nó. Chúng ta nhìn thấy sự vật như thế, chứ hoàn toàn chưa nhìn thấy sự tồn tại của sự vật. Cái sau là niềm tin mà chúng ta thêm vào. Chúng ta có thể giả thiết sự vật không tồn tại một cách tự tại, mà là do ý thức cấu thành. Để không đưa ra bất kỳ giả thiết nào, chúng ta phải đặt niềm tin về sự tồn tại của đối tượng nhận thức vào trong dấu ngoặc (chưa bàn đến).
- ◆ Khái niệm bản chất có nhiều hàm nghĩa. Một là đối với hiện tượng (biểu tượng, giả tượng) mà nói, nó biểu thị cái thực tại tiềm ẩn. Hàm nghĩa bản chất của hiện tượng học hoàn toàn khác với cái này. Bản chất là hiện tượng, là sự vật hiển hiện trước ta cho thấy nó là cái gì. Xét theo nghĩa này, cũng có bản chất cá biệt, tức sự vật cá biệt hiển hiện trước ta cho thấy nó là cái gì. Chẳng qua trong tình hình chung, bản chất mà hiện tượng học nghiên cứu là bản chất phổ biến, tức cái chung. Nó biểu thị một loại sự vật hiển hiện trước ta, tính quy định chung tồn tại trong các sự vật. Tính quy định ấy khắc họa đặc trưng của loại sự vật này là gì.
- ◆ Bản chất mà hiện tượng học nghiên cứu là bản chất tiên thiên. Nhận thức bản chất không dựa vào kinh nghiệm của chúng ta đối với sự vật cá biệt. Nếu chúng ta cho rằng, sự vật cá biệt tồn tại, nhận thức về bản chất là một khái quát dựa trên kinh nghiệm về sự tồn tại của sự vật cá biệt, thì bản chất thu được tất nhiên sẽ không phải là bản chất tiên thiên.

Tóm lại, phương pháp trở về bản chất được tiến hành trong khuôn khổ phán đoán giữa chừng của hiện tượng học, phán đoán giữa chừng của hiện tượng học là điều kiện tất yếu để trực giác bản chất. Thông qua phán đoán giữa chừng, ánh mắt ta sẽ tập trung chú ý vào phương diện nào của sự vật hiện hiện trực tiếp trước chúng ta, cũng tức là nói chúng ta đạt tới hiện tượng thuần túy. Trên cơ sở đó, có thể tiến hành bước thứ hai của phương pháp trở về bản chất: trên cơ sở trực quan sự vật cá biệt, làm cho cái chung hiện rõ trong ý thức chúng ta.

Giống như việc nắm cái chung của kinh nghiệm xuất phát từ cái riêng, trở về bản chất cũng xuất phát từ cái riêng. Trong phương pháp trở về bản chất, lấy đối tượng cá biệt có thật hoặc tưởng tượng làm ví dụ, đồng thời cứ thế tha hồ tưởng tượng vô số ví dụ biến đổi để nắm cái chung. Ví dụ, chỉ là một biến hạng được sử dụng trong vô số biến hạng. Sau khi tạo ra một số biến hạng, thì phải tập trung xem xét chính thể các biến hạng đó. Trong chính thể, mọi biến hạng liên quan với nhau. Trên cơ sở đó tìm ra cái chung của các biến hạng, cái chung ấy là bản chất của các biến hạng.

Xin nêu một ví dụ thuyết minh bước này: nếu ta muốn nắm bản chất của một vật thể, thì có thể xuất phát từ một vật thể có thật hoặc tưởng tượng (như cái bàn ở trước mắt ta). Ta tha hồ tưởng tượng, biến đổi cái ví dụ đó, có thể biến nó thành ngôi nhà, núi cao, tinh tú... Chúng ta cứ biến đổi cho đến khi nào phát hiện nó không còn là vật thể nữa thì thôi. Ta phát hiện những thứ không có tính dài rộng, như quan niệm, không phải là vật thể. Ta chú ý đến chính thể các biến hạng ví dụ được cho là vật thể, ta thấy một số biến hạng có tính tiếp tục nhất định trong thời gian, tính dài rộng nhất định trong không gian. Gộp hai cái đó lại thì cấu thành bản chất của vật thể.

Trong phương pháp trực giác bản chất kể trên rõ ràng còn một số vấn đề cần phải luận chứng thêm.

Khi ta không ngừng biến đổi các ví dụ, ta luôn tự hỏi, liệu ví dụ mới đã thuộc sự vật khác loại chưa, đã mất thân phận ban đầu hay chưa. Cũng nghĩa là nói, phương pháp này lấy “biên giới” loại sự vật ta biết làm tiền đề. Bên này biên giới là một loại sự vật, bên kia biên giới không còn thuộc loại sự vật này nữa. Xác định biên giới ở chỗ nào là điều có tác dụng quyết định trong việc xác định bản chất của một loại sự vật. Bởi vì bản chất là cái chung của một loại sự vật bên trong biên giới. Vấn đề bây giờ là xác định biên giới như thế nào? Làm thế nào ta biết biên giới của một loại sự vật? Có thể trả lời: bản chất cung cấp quy tắc để xác định biên giới, ta căn cứ một số quy tắc sẽ biết biên giới ở chỗ nào. Nhưng như vậy sẽ dẫn đến cái vòng luân quản: ta thông qua biên giới xác

định bản chất, ta lại thông qua bản chất đã biết mà xác định biên giới. Phản bác của phản bác này là: trình tự trực giác bản chất không phải là trình tự luận chứng, mà là trình tự “nhận biết”. Bản chất với tư cách tổng hòa cái chung tất yếu đã tồn tại ở đâu đó. Nhận biết biên giới của một loại sự vật ngang với nhận biết bản chất của loại sự vật đó. Trong thực tế, ta thấy biên giới giữa rất nhiều loại sự vật không rõ ràng chút nào.

Trở về bản chất yêu cầu phải bỏ qua niềm tin về sự tồn tại của sự vật cá biệt, nhưng không yêu cầu bỏ qua niềm tin về sự tồn tại của ý thức. Phương pháp trở về bản chất được tiến hành trong hoạt động ý thức, nếu yêu cầu bỏ qua niềm tin về sự tồn tại của ý thức thì sẽ không tiến hành được phương pháp này nữa. Như vậy, muốn luận chứng tính hợp lý của phương pháp trở về bản chất, cần phải chứng minh sự tồn tại của ý thức là một sự tồn tại khác với sự vật cá biệt. Sự tồn tại của ý thức có tính tất nhiên, tự mình; còn sự tồn tại của sự vật cá biệt thì không. Về vấn đề này, sử dụng phương pháp trở về bản chất là không giải quyết được, nó là đối tượng của phương pháp trở về tiên nghiệm. Phương pháp trở về bản chất không nghiên cứu vấn đề bản chất tồn tại như thế nào, cũng không nghiên cứu vấn đề quan hệ giữa chủ thể nhận thức với đối tượng nhận thức.

Về vấn đề phương thức tồn tại của bản chất, các nhà hiện tượng học có cách hiểu khác nhau, có người theo lập trường thực tại luận, kể cả thực tại luận kiểu Platon: bản chất là một quan niệm hoàn thiện tồn tại độc lập với chủ thể nhận thức. Có người theo lập trường thực tại luận kiểu Aristotle: bản chất là cái phi tồn tại trong sự vật cá biệt, độc lập với chủ thể nhận thức. Có người theo lập trường duy tâm luận: bản chất do chủ thể nhận thức cấu thành. Husserl trong “*Nghiên cứu logic*” theo lập trường thực tại luận kiểu Platon, trong “*Quan niệm*” I thì theo lập trường chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm. Bản chất được cho là vật tương quan của hoạt động ý đồ của chủ thể tiên nghiệm. Do đó, muốn thuyết minh phương thức tồn tại của bản chất, quan hệ giữa bản chất với chủ thể, tính hợp lý của bản thân phương pháp trở về bản chất, ắt phải nói rõ phương pháp trở về tiên nghiệm.

3. Phương pháp trở về tiên nghiệm

3.1. Thế nào là trở về tiên nghiệm

Bên trên đã nói, phương pháp trở về tiên nghiệm dùng để giải quyết vấn đề siêu hình học, tức vấn đề quy định chung nhất của bản thân tồn tại. Theo quan điểm của Husserl, nguồn gốc của thế giới (ở đây chỉ tổng hòa đối tượng ý thức

và ý đồ) là chủ thể tiên nghiệm, thế giới là do chủ thể tiên nghiệm cấu thành. Trở về tiên nghiệm là chỉ việc đưa quan điểm cho rằng thế giới tồn tại khách quan, tự tại trở về quan điểm cho rằng thế giới tồn tại tương đối so với chủ thể tiên nghiệm. Trở về tiên nghiệm là con đường dẫn tới tính chủ quan tiên nghiệm.

Husserl cho rằng, chúng ta thông thường giữ thái độ tự nhiên, coi thế giới là tổng hòa những cái được kinh nghiệm và những cái không được kinh nghiệm. Có một số cái tồn tại khách quan, tự tại, không dựa vào ý thức của chúng ta. Bản thân con người là một trong những cái như thế. Bản thân ý thức là biểu hiện cơ năng của một loại vật thể (cơ thể con người, nhất là bộ óc). Nhận thức là một sự thực tự nhiên, một loại thể nghiệm của sinh vật hữu cơ tiến hành nhận thức. Qui luật tâm lý là một trong những qui luật tự nhiên, có thể dùng phương pháp kinh nghiệm để nghiên cứu. Thế giới cung cấp kinh nghiệm cho chúng ta, chúng ta căn cứ một số kinh nghiệm mà phán đoán thế giới. Trên cơ sở kinh nghiệm, chúng ta tiến hành khái quát, suy luận, cấu trúc lý luận, dự đoán về thế giới. Nếu dự đoán của chúng ta được chứng thực, chúng ta tin rằng lý luận của mình là hữu hiệu; ngược lại, chúng ta sẽ sửa đổi lý luận của ta hoặc đưa ra lý luận mới. Thái độ tự nhiên mà Husserl nói ở đây là thái độ khách quan của mọi người và của đại đa số các nhà khoa học tự nhiên.

Husserl cho rằng, một khuyết điểm căn bản của thái độ đó là không xét đến vấn đề tính khả năng của nhận thức. Nếu mọi quan điểm và tri thức của chúng ta về thế giới có được đều là thông qua nhận thức, thì trước khi vấn đề tính khả năng của nhận thức được giải quyết, không thể coi một số quan điểm và tri thức là hai năm rõ mười. Người có thái độ tự nhiên không xem xét lại tính khả năng của nhận thức, cho rằng một số quan điểm và tri thức của mình về thế giới là hai năm rõ mười.

Husserl cho rằng, đối lập với thái độ tự nhiên là thái độ của triết học, cái sau xem xét lại tính khả năng của nhận thức. Theo Husserl, nó bao gồm 3 phương diện:

- ◆ Đối tượng ở bên ngoài ý thức có tồn tại độc lập với ý thức, có là vật tự tại hay không?
- ◆ Ý thức vượt qua mình đạt đến đối tượng như thế nào, làm cách nào biết trạng thái của sự vật do nhận thức miêu tả phù hợp với trạng thái của bản thân sự vật, hoặc làm sao nhận thức và đối tượng nhận thức có thể nhất trí?
- ◆ Chủ thể nhận thức rốt cuộc có tác dụng gì trong quá trình nhận thức đối tượng?

Husserl cho rằng, muốn giải đáp ba câu hỏi trên, không thể giả thiết trước có vật tự tại ở bên ngoài ý thức và ý thức vượt qua mình đạt đến vật tự tại. Làm như thế là lấy vấn đề chưa được giải quyết làm tiền đề khẳng định. Đề đề phòng thói quen tự nhiên đó, phải thực hiện phán đoán giữa chừng phổ biến, triệt để. Cái sau yêu cầu chẳng những phải đặt mọi niềm tin về sự tồn tại của đối tượng nhận thức vào trong dấu ngoặc (chưa bàn đến), mà còn phải gạt bỏ niềm tin vào sự tồn tại trong thế giới của chủ thể nhận thức. Phán đoán giữa chừng phổ biến, triệt để sẽ đưa thái độ tự nhiên trở về thái độ triết học, tiến hành xem xét tính khả năng của nhận thức không có bất cứ giả thiết nào trước.

Bây giờ ta hãy giải thích hàm nghĩa của cụm từ “trở về tiên nghiệm”. Trong triết học kinh viện thời trung cổ, “tiên nghiệm” là chỉ tính quy định hoặc phạm trù vượt qua mọi loại hình khác nhau hiện hữu, đạt tới tính quy định hoặc phạm trù chung hiện hữu, như sự vật, chân lý, cái thiện, cái hiện hữu. Kant dành cho “tiên nghiệm” ý nghĩa mới. Kant cho rằng, trước khi nghiên cứu cái hiện hữu và tính quy định hoặc phạm trù khác, cần phải nghiên cứu vấn đề tính khả năng của nhận thức. “Tiên nghiệm” không phải biểu thị nghiên cứu đối tượng của nhận thức, mà là nghiên cứu phương thức nhận thức đối tượng, hơn nữa, việc nghiên cứu này phải tiến hành không dựa vào kinh nghiệm hoặc không theo kiểu tiên thiên. “Tiên nghiệm” không phải biểu thị vượt qua kinh nghiệm, mà biểu thị làm cho nhận thức bằng kinh nghiệm trở thành có khả năng.

Husserl sử dụng từ “tiên nghiệm” theo nghĩa này của Kant, gọi hiện tượng học là hiện tượng tiên nghiệm, bởi vì ông coi việc nghiên cứu vấn đề tính khả năng của nhận thức chiếm địa vị số một, chú trọng nghiên cứu xem đối tượng ý thức hiện hiện ý đồ như thế nào trước ý thức, ý đồ cấu thành đối tượng ý thức như thế nào. Husserl khác Kant ở chỗ ông tiến hành nghiên cứu vấn đề tính khả năng của nhận thức trong khuôn khổ phán đoán giữa chừng của hiện tượng học. Ông triển khai việc nghiên cứu phương thức nhận thức trên cơ sở thuyết ý đồ.

3.2. Từ “con đường hoài nghi” kiểu Descartes đến tự ngã tiên nghiệm và ý thức tiên nghiệm

Khi nghiên cứu nhận thức luận, Husserl chủ trương gác lại không bàn đến niềm tin về sự tồn tại của thế giới bên ngoài và tự ngã kinh nghiệm, tránh đưa ra giả thiết trước mỗi khi nghiên cứu vấn đề cơ bản của nhận thức luận; sau đó dựa vào cái bản thân đã rõ ràng, không còn nghi vấn, mà xây dựng nên một hệ thống nhận thức đáng tin cậy. Ý thức thuần túy là cái bản thân đã rõ ràng, không còn nghi vấn. Husserl không đưa ra phán đoán giữa chừng về nó. Tại

sao có thể lấy ý thức thuần túy làm khởi điểm tuyệt đối rõ ràng, đáng tin cậy của nhận thức? Husserl cho rằng, phương pháp hoài nghi của Descartes giúp cho việc rút ra kết luận này.

Theo quan điểm của Husserl, Descartes từ “tôi hoài nghi” suy ra “tôi tư duy” đến “tôi tồn tại trong tư duy” là nhận thức luận đã tìm được một khởi điểm đáng tin cậy, là phát hiện của thiên tài. Nhưng Husserl không tiếp thu nhị nguyên luận của Descartes. Descartes từ “tôi tư duy” suy ra “tôi tồn tại” tuy không phải là cái tôi thể xác tồn tại, nhưng cái tôi tâm tư phi vật chất với cái tôi thể xác vật chất liên quan với nhau. Hai thứ hoàn toàn khác nhau về bản thể làm sao lại tác động qua lại với nhau? Món nhị nguyên luận này gây ra nhiều rắc rối. Husserl không tán thành Descartes thông qua vấn đề “chứng minh” sự tồn tại của Thượng đế, rồi nhờ sức mạnh của Thượng đế (Thượng đế sẽ không lừa dối chúng ta) chứng minh niềm tin của chúng ta vào sự tồn tại của thế giới bên ngoài (thế giới vật chất). Husserl cho rằng, trong phạm vi những gì lý tính có thể làm được, không nên nhờ Thượng đế đến giúp, hãy xuất phát từ tính nội tại, hoàn toàn nhờ sức mạnh lý tính mà giải quyết vấn đề cơ bản của nhận thức luận.

Husserl cho rằng, thông qua con đường hoài nghi của Descartes, cái rút ra không nên là “tôi” và “tư duy của tôi” theo kiểu Descartes, còn mang đặc tính chưa hoàn toàn thoát khỏi kinh nghiệm, mà phải là tự ngã tiên nghiệm và ý thức tiên nghiệm (tức tự ngã thuần túy và ý thức thuần túy còn lại sau khi trải qua phán đoán giữa chừng triệt để trong hiện tượng học).

Trải qua con đường của Descartes và phán đoán giữa chừng triệt để, chúng ta đạt tới một lĩnh vực ý thức thuần túy, ý thức thuần túy này có kết cấu ý đồ quan hệ giữa hoạt động ý thức (Noesis) và nội dung ý thức (Noema) nói trên. Ở đây, tự ngã thuần túy tồn tại như người thực hiện hoạt động ý thức, còn nội dung ý thức là do hoạt động ý thức cấu thành.

3.3. Tư tưởng trở về tiên nghiệm

Con đường tư tưởng của Husserl là: trước tiên khẳng định hoạt động ý thức, kết cấu ý đồ, tính tất nhiên tự rõ của tự ngã trên tư cách người thực hiện hoạt động ý thức, sau đó thuyết minh hoạt động ý thức cấu thành đối tượng của hoạt động ý thức như thế nào. Cụ thể là, nếu vào một lúc nào đó chúng ta suy nghĩ, sau đó thông qua phản tỉnh ta có thể biết rất rõ sự tồn tại của hành vi suy nghĩ lúc kia. Tương tự, thông qua phản tỉnh ta có thể biết rất rõ sự tồn tại của hành vi tri giác, hành vi phán đoán, hành vi nhớ lại, hành vi yêu ghét... trước đó. Thông qua phản tỉnh ta có thể phát hiện một số hành vi là tự ngã dành cho, là tuyệt đối tất nhiên, tự rõ. Ví dụ, nếu tôi nhìn thấy một cái cây ở đằng xa,

trong khâu này cái có thể hoài nghi: có phải cái tôi nhìn thấy ở đằng xa đúng là một cái cây hay chẳng? Bởi lẽ tôi có thể nhìn lầm. Rốt cuộc cái cây là đối tượng vật chất ở bên ngoài ý thức, độc lập với ý thức, có tồn tại hay không, bởi lẽ tôi chỉ nhìn thấy cái cây, chứ không nhìn thấy sự tồn tại của cái cây. Cái không thể hoài nghi là hành vi nhìn thấy của tôi, tôi cho rằng tôi nhìn thấy cái cây, hành vi nhìn thấy của tôi là đối lập với triết học cho rằng, tôi nhìn thấy cái cây và tôi là người thực hiện động tác nhìn.

Husserl gọi vấn đề nằm trong lĩnh vực ý thức thuần túy là vấn đề bên trong, gọi vấn đề đối tượng nhận thức có tồn tại khách quan hay không là siêu vấn đề, nghiên cứu hiện tượng học được tiến hành trong lĩnh vực ý thức thuần túy. Sau khi gác siêu vấn đề sang một bên, Husserl mới bắt đầu nghiên cứu hoạt động nhận thức cấu thành đối tượng ý thức như thế nào.

Theo quan điểm của Husserl, có cái gọi là thời gian bên trong. Thời gian bên trong là do hành vi ấn tượng đạt được ban đầu, hành vi hồi ức và hành vi triển vọng cấu thành. Hành vi ấn tượng đạt được ban đầu, hành vi hồi ức và hành vi triển vọng là hành vi ý thức trực tiếp tự rõ. Dưới tác động của nó, ấn tượng đạt được ban đầu chỉ cảnh giới hồi ức quá khứ và triển vọng tương lai. Ba loại hành vi ý thức này làm nền cho ý thức hiện tại, quá khứ và tương lai. Ba cái gộp lại cấu thành ý thức thời gian bên trong.

Khái niệm sự vật tồn tại khách quan trong thời gian không gian cũng là do hoạt động ý thức cấu thành. Khi ta quan sát một sự vật, ví dụ cái bàn, ta chỉ nhìn thấy một phía của nó, ví dụ cái mặt bàn, chứ không nhìn thấy các bộ phận khác của nó. Phải đi vòng quanh cái bàn một lượt, ta mới có thể nhìn thấy mặt sau, hai mặt bên của nó. Bất kể sự vật gì trong thực tế, ta cũng chỉ nhìn thấy một bộ phận, chứ không phải toàn bộ nó. Nói thế cũng tức là một vật chính thể thì vượt qua sự hiển hiện thực tế nó trong ý thức. Thế mà ta phán đoán rằng, sự vật không đồng đẳng với phức hợp cảm giác, sự vật tồn tại độc lập, khách quan với ý thức. Husserl cho rằng điều đó hoàn toàn chưa chứng minh sự vật vượt qua ý thức. Cái gọi là sự vật khách quan suy cho cùng là tồn tại trong mối tương quan với ý thức của chúng ta. Husserl cho rằng, hết thấy mọi đối tượng suy cho cùng đều do hoạt động ý thức cấu thành.

Đến đây chúng tôi đã trình bày tư tưởng cơ bản chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm của Husserl. Tư tưởng này rõ ràng không đúng vững. Ngay người đặt nền móng cho chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm cận đại là Kant cũng cho rằng, không thể nhận thức được thời gian bên trong, chỉ những cái có mối liên hệ lâu dài ở khắp nơi mới có thể xác định thời gian.¹ Chúng ta nếu trước tiên không

¹ Xem Kant: "*Phê phán lý tính thuần túy*", (tiếng Đức), năm 1924, trang 39.

xác định thời gian khách quan, thì rất khó tưởng tượng có thể phân biệt các hành vi hoạt động ý thức ấn tượng ban đầu, hồi ức và triển vọng với nhau. Nếu không lấy sự vật bên ngoài làm tiêu chuẩn định hướng, thì phản tỉnh đơn thuần không thể thu được bất cứ kết quả gì, nó sẽ giống như con tàu không có bản đồ hàng hải, lênh đênh giữa biển, vĩnh viễn không đi tới đích. Ngoài ra, lập luận của Husserl về hoạt động ý thức cấu thành sự vật khách quan làm cho người ta nhớ đến quan điểm của Berkeley cho rằng sự vật là phức hợp cảm giác. Một vài lập luận của Husserl chỉ chứng minh khái niệm liên quan đến đối tượng được cấu thành như thế nào, chứ chưa thể chứng minh bản thân đối tượng được cấu thành như thế nào.

§5. Thế giới đời sống và phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận

Husserl về già chú trọng nghiên cứu thế giới đời sống. Phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận được dùng để nghiên cứu thế giới đời sống. Mục đích nghiên cứu thế giới đời sống của Husserl là để mở đường tiến tới thế giới đời sống, đi sâu hơn nữa vào ý thức thuần túy. Do vậy, phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận cũng bổ sung cho phương pháp trở về bản chất và trở về tiên nghiệm.

1. Khái luận về phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận

Phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận của Husserl là một thứ thích nghĩa học, có nhiệm vụ căn bản giúp cho việc hiểu mục đích của lịch sử, ý nghĩa của nhân sinh và loài người. Nó trước tiên cho rằng, lịch sử bao giờ cũng có mục đích, lịch sử là thống nhất, lịch sử triết học là tinh túy của lịch sử. Chúng ta là người phải thực hiện mục đích đó, nhiệm vụ căn bản của chúng ta là phải đạt tới mục đích đó. Vậy mục đích cơ bản của lịch sử rốt cuộc là gì? Điều này phải thông qua giải thích mới rõ. Việc giải thích này bao gồm ba bộ phận: người giải thích, tác giả được giải thích và tác phẩm được giải thích.

Trước hết, ta hãy khảo sát người giải thích. Husserl cho rằng, đầu tiên phải xác định rõ trách nhiệm của người giải thích. Do mục đích của phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận lấy việc giải thích mục đích của lịch sử

làm nhiệm vụ, nên người giải thích phải gánh vác sứ mệnh trước toàn thể loài người. Theo Husserl, chỉ những ai được đào tạo về truyền thống triết học vĩ đại, tin tưởng khả năng tri thức phổ biến, nguyện hiến thân theo đuổi chân lý, mới thật sự dù tư cách thực hiện công tác giải thích.

Do các hiện tượng lịch sử vô cùng phức tạp, cái bộc lộ ra với mục đích tiềm ẩn thường không nhất trí, cho nên người giải thích ắt phải “vừa có tinh thần hoài nghi cao độ, vừa không được có thái độ phủ nhận ngay từ trước”. Người giải thích nhìn lại mọi học thuyết triết học mà phê phán, đồng thời chuẩn bị sẵn sàng thay đổi ý kiến của mình. Chỉ có như vậy cuối cùng mới có thể phát hiện mục đích thật sự của lịch sử.

Về tác giả và tác phẩm được giải thích, theo Husserl, đại thể có thể nêu ra sáu vấn đề dưới đây:

- ◆ Tác giả được giải thích đứng trước tình thế nào?
- ◆ Tình thế đó thôi thúc tác giả ra sao?
- ◆ Động cơ ban đầu của tác giả là gì?
- ◆ Tác phẩm nào được chính tác giả hài lòng?
- ◆ Từ đó trở đi liệu ý nghĩa có chuyển di và bị che đậy hay không?
- ◆ Ý nghĩa lịch sử của tác phẩm là gì?

Tất cả các nhà triết học đều sống trong xã hội loài người được hình thành và phát triển trong lịch sử, họ không thể tránh khỏi ở trong một tình thế nhất định. Văn hóa do lịch sử để lại, trào lưu tư tưởng triết học đương thời, trình độ phát triển khoa học kỹ thuật, nhu cầu và hứng thú của mọi người... cấu thành tình thế đó. Tư tưởng triết học không phải là phát hiện phi lịch sử, cần được đặt trong một tình thế, hoàn cảnh lịch sử nhất định để hiểu chúng. Ý thức triết học một mặt là ý thức được hình thành trong quá trình lịch sử, do một tình thế nhất định thôi thúc, được quy định về phương diện lịch sử; mặt khác, là ý thức tiến hành quy định và có tác dụng thúc đẩy. Tư tưởng này kích thích tư tưởng khác, quá trình đó không bao giờ ngừng. Các lý thuyết khoa học tự nhiên và kỹ thuật thường bị thế giới đời sống thôi thúc mới phát triển, mọi người quen sử dụng các lý thuyết và kỹ thuật, không cần biết thoát tiên chúng bị thúc đẩy như thế nào. người ta quan tâm đến hiệu quả thực tế của việc sử dụng các lý thuyết và kỹ thuật, không cần biết chúng được sản sinh như thế nào trong hoạt động ý thức. Ý nghĩa ban đầu của khoa học tự nhiên rất dễ bị che lấp, hoặc xảy ra chuyển di. Husserl cho rằng, sự che lấp, hoặc chuyển di ý nghĩa là nguyên nhân đẻ ra “chủ nghĩa khách quan vật lý” cận đại, truy tìm ý nghĩa và động cơ ban

đầu của chúng là con đường mà ông chủ trương, - chủ nghĩa chủ quan tiên nghiệm, - đối lập với chủ nghĩa khách quan vật lý.

Do phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận coi việc giải thích mục đích của cả lịch sử loài người là nhiệm vụ của mình, nên đối tượng được giải thích không hạn chế ở một triết gia hoặc tác phẩm triết học cá biệt, mà là toàn bộ lịch sử triết học. Nhưng người giải thích không thể xem xét từng triết gia hoặc tác phẩm triết học trong lịch sử triết học, mà phải lựa chọn. Tiêu chuẩn lựa chọn là người được lựa chọn có phải là nhân vật đại biểu chủ chốt cho truyền thống triết học của thời đại hay không, có thể hiện quan điểm triết học cơ bản hay không.

Husserl cho rằng, khi sử dụng phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận đối với lịch sử triết học, cần đặt ra 3 câu hỏi:

- ◆ Cái gì ngay từ đầu đã được triết học tìm kiếm?
- ◆ Cái gì được triết học tiếp tục tìm kiếm sau đó?
- ◆ Cái gì sẽ được triết học tìm kiếm mãi mãi?

Husserl cho rằng, muốn trả lời ba câu hỏi đó, không có con đường thẳng nào cả, phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận tất nhiên là một thứ “tuần hoàn”. Lý giải trước kia hoặc lý giải tương đối về sự khởi đầu của triết học là điều kiện lý giải sự phát triển của triết học. Không nên lẫn lộn quan hệ tuần hoàn này với luận chứng tuần hoàn trên ý nghĩa logic hình thức. Luận chứng tuần hoàn trên ý nghĩa logic hình thức là tuần hoàn của cùng một hệ thống và cùng một cấp độ. Còn tuần hoàn thích nghĩa học không phải là tuần hoàn của cùng một hệ thống và cùng một cấp độ. Kết quả của tuần hoàn thích nghĩa học là giúp lý giải sâu hơn. Thông qua tuần hoàn thích nghĩa học, chúng ta đi từ lý giải cấp độ thấp lên cấp độ cao hơn, đi từ sự thực lịch sử bề ngoài mà đi sâu vào ý nghĩa và mục đích bên trong nó. Nói như Husserl: “Chúng ta sẽ phá vỡ cái vỏ cứng của sự thực lịch sử bao bọc bên ngoài lịch sử triết học, sẽ đặt câu hỏi, hiển thị và kiểm nghiệm ý nghĩa bên trong và mục đích tiềm ẩn của chúng. Quá trình nghiên cứu này sẽ từng bước bộc lộ khả năng triệt để thay đổi quan điểm. Điều này thoạt đầu không được người ta chú ý, nhưng càng đi sâu sẽ càng lộ rõ sự mới mẻ”¹.

Giải thích lịch sử mục đích luận là lấy phương thức đối thoại với lịch sử mà tiến hành, không nêu câu hỏi, vấn đề sẽ không tự lộ ra, không tiến hành nghiên cứu, lĩnh vực nghiên cứu sẽ không phơi bày; không tiến hành lý giải và

¹ “Husserl toàn tập”, tập 6, trang 59.

lĩnh hội triết đề, thì sẽ không phát hiện mối quan hệ giữa các sự thực lịch sử và mục đích tiềm ẩn trong đó.

Husserl nhấn mạnh, khi tiến hành cuộc đối thoại đó, cần chú ý phương pháp đối thoại, tránh phương pháp đối thoại chuyên môn hóa khoa học, sử dụng phương pháp đối thoại giản dị của thế giới đời sống. Bởi vì phương pháp đối thoại chuyên môn hóa khoa học che lấp một sự thực là khoa học bắt nguồn từ thế giới đời sống, việc sử dụng phương pháp đối thoại giản dị của thế giới đời sống sẽ giúp cho việc đưa thế giới quan niệm hóa của khoa học trở về thế giới kinh nghiệm trực tiếp của thế giới đời sống. “Trở về tính chất phức của đời sống là con đường duy nhất khắc phục cái gọi là “đặc tính khoa học” trong triết học khách quan truyền thống”¹.

2. Sự giải thích của Husserl về thế giới đời sống

Gác lại khuôn khổ triết học chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm, sẽ rất khó lý giải khái niệm thế giới đời sống của Husserl.

Xuất phát điểm của Husserl trong việc giải thích thế giới là thuyết “ba thế giới” gần giống Karl Popper: thế giới quan niệm của khoa học và triết học, thế giới đời sống của hoạt động thực tiễn, thế giới tự ngã thuần túy và ý thức thuần túy.

Husserl muốn trước hết đưa thế giới quan niệm của khoa học và triết học trở về thế giới đời sống của hoạt động thực tiễn, chỉ ra rằng quan niệm của khoa học và triết học là sản phẩm của hoạt động thực tiễn trong thế giới đời sống; sau đó đưa thế giới đời sống trong hoạt động thực tiễn trở về thế giới tự ngã thuần túy và ý thức thuần túy, chỉ ra rằng thế giới đời sống là sản phẩm của hoạt động tự ngã thuần túy và ý thức thuần túy. Nói chính xác thì Husserl phản đối thuyết “ba thế giới”, bởi vì kết quả đưa trở về thế giới của hoạt động thực tiễn chứng tỏ chỉ còn có một thế giới, tức thế giới đời sống của hoạt động thực tiễn.

Thế giới quan niệm của khoa học và triết học chỉ là “bộ quần áo quan niệm” của thế giới đời sống do con người tạo ra trong hoạt động thực tiễn. Tự ngã thuần túy và ý thức thuần túy là thứ tồn tại vượt qua thế giới đời sống, bản thân chúng không phải là thế giới, còn thế giới (bao gồm thời gian, không gian, tự ngã, linh hồn và vật thể... khác nhau) là do tự ngã thuần túy cấu thành thông qua hoạt động ý thức của nó.

Dưới đây chúng ta hãy xem Husserl vận dụng phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận để giải thích thế giới đời sống như thế nào.

¹ “Husserl toàn tập”, tập 6, trang 60.

Husserl cho rằng, trước khi triết học và khoa học ra đời, từng có một thế giới đời sống tiền triết học và tiền khoa học. Người ta bấy giờ đã có cách nhìn thế giới, tức là đã có những quan niệm tiền triết học và tiền khoa học về thế giới và phương thức nói năng tương ứng. Sau khi xuất hiện triết học và khoa học, thời gian đời sống vẫn cứ thế tồn tại, bản thân nó cũng không hề biến đổi. Có biến đổi chăng là phương thức miêu tả mới về thế giới đời sống, tức là lấy cách nói của khoa học thay thế cách nói thô sơ ban đầu; đồng thời, đề cao năng lực hoạt động thực tiễn của con người, nhất là năng lực dự đoán các biến đổi trong thế giới đời sống.

Bây giờ ta tập trung phân tích xem triết học cận đại và khoa học cận đại đã sản sinh từ thế giới đời sống như thế nào. Khoa học cận đại cho rằng, thế giới là do các hạt cơ bản cấu thành. Âm thanh, mùi vị, nhiệt độ, ánh sáng là do sự chấn động, rung động của phân tử, nguyên tử, điện tử tạo nên. Sự chuyển động của những vật ta không nhìn thấy, như phân tử, nguyên tử, điện tử, tuân theo qui luật nhất định, một số qui luật có thể biểu thị bằng công thức; dựa vào các công thức ấy, ta có thể dự đoán thấy được hiện tượng. Chủ nghĩa khách quan vật lý là một trào lưu tư tưởng triết học tương ứng với khoa học tự nhiên cận đại. Theo quan điểm của chủ nghĩa này, những vật ta không nhìn thấy như phân tử, nguyên tử, là vật tự tại, những cái chúng ta cảm giác được là do vật tự tại tác động đến giác quan của chúng ta mà ra.

Nếu chúng ta không dùng cách nói của khoa học, mà dùng cách nói thô sơ tiền triết học để miêu tả thế giới, thì thế giới này có màu sắc (xanh, đỏ, vàng...), có nóng lạnh, có mùi vị thơm hôi, có âm thanh cao thấp. Theo quan điểm của Husserl, các tính chất cảm tính này có thể chia ra hai loại lớn: tính chất cảm tính phổ biến (chỉ hình dạng) và tính chất cảm tính đặc thù (chỉ màu sắc). Tính chất cảm tính đặc thù có liên quan đến giác quan đặc thù, như màu sắc liên quan đến mắt, mùi vị liên quan đến mũi. Tính chất cảm tính phổ biến thì không liên quan đến một giác quan đặc thù nào. Thế giới này gắn liền với kinh nghiệm, tình cảm, nhu cầu, động cơ của chúng ta. Trên một ý nghĩa nhất định, có thể nói thời gian đời sống là tổng hòa hoạt động thực tiễn phong phú đa dạng của loài người, thế giới khoa học là tổng hòa những quan niệm hóa trừu tượng.

Husserl muốn dùng phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận đưa cái thế giới của những quan niệm hóa trừu tượng trở về thế giới đời sống của hoạt động thực tiễn. Husserl cho rằng, bản thân lối giải thích này cấu thành một con đường trở về tiên nghiệm. Ông căn cứ nguyên tắc thích nghĩa học mà tiến hành giải thích một số vấn đề như sau.

1) Các nhà khoa học và triết học cận đại đứng trước tình thế gì?

Một số khoa học thời cổ Hy Lạp đến thời cận đại được hồi sinh, đặc biệt là hình học Euclid lúc này được trọng thị cao độ. Một số kỹ thuật thực tiễn (như đo đạc) có bước tiến dài thời cận đại. Từ thời Phục hưng, tư tưởng của con người được giải phóng, tinh thần dũng cảm đưa ra giả thiết, khái quát và quy nạp, các giả thiết nhanh chóng được mọi người tiếp nhận. Các điều kiện chủ quan và khách quan đó cấu thành tình thế trước các nhà triết học và khoa học cận đại

2) Động cơ ban đầu của các nhà khoa học cận đại xây dựng khoa học cận đại là gì?

Khi phục hưng một số khoa học thời cổ Hy Lạp, một số quan niệm mới được phát triển. Điều này thể hiện chủ yếu ở ý đồ làm cho thế giới kinh nghiệm được quan niệm hóa triệt để. Các nhà khoa học thoát đầu tiên hành quan niệm hóa hình dạng của không gian, sau đó xây dựng môn số học hình thức hóa phổ biến triệt để, tiến hành số học hóa thế giới vật lý, cuối cùng tiến hành quan niệm hóa đối với cả thế giới, đối với mọi chủng loại hiện có.

3) Khoa học cận đại trong quá trình phát triển của nó có xảy ra sự chuyển di và che đậy ý nghĩa hay không?

Một thế giới số học hóa dựa trên cơ sở quan niệm hiện hữu, cùng với sự phát triển của khoa học tự nhiên cận đại, dần dần thay thế thế giới đời sống thường ngày. Sự thay thế này bắt đầu từ thời Galileo, sau đó được tiếp tục bởi các nhà khoa học tự nhiên.

Thế giới đời sống thường ngày là thế giới “duy nhất chân thực”. Kỹ thuật vật lý học do con người phát minh hoàn toàn không làm biến đổi thế giới này. Các nhà khoa học tự nhiên tập trung mọi chú ý vào công thức, cho rằng một khi xây dựng được các công thức, việc căn cứ các công thức mà dự đoán hiện tượng tự nhiên được chứng thực, thì các công thức đó đã được chứng thực, còn cá nhân quan niệm và đối tượng được vận dụng trong mô hình lý tưởng đó được coi là có thật.

Husserl cho rằng, giống như trong không gian chân thực không hề tồn tại các điểm, đường, mặt phẳng hình học đã quan niệm hóa, trong thế giới vật lý cũng không tồn tại các đối tượng hiện hữu được quan niệm hóa như nguyên tử, điện tử với tư cách bộ phận hợp thành mô hình lý tưởng, nếu nói chúng tồn tại, thì đối với chủ thể hoạt động mà nói, là do chủ thể cấu thành. Tóm lại, “bộ quần áo” quan niệm hóa mà khoa học tự nhiên tạo ra đã che lấp ý nghĩa vốn có của khoa học tự nhiên.

4) Ý nghĩa ban đầu của chân lý khách quan, tự tại là gì?

Vấn đề này có ý nghĩa quyết định đối với hiện tượng học tiên nghiệm của Husserl. Husserl cho rằng, trong lịch sử triết học cận đại, chủ nghĩa khách quan vật lý là trào lưu tư tưởng đối lập với chủ nghĩa khách quan tiên nghiệm, hiện tượng học tiên nghiệm là hình thức phát triển cao nhất, hoàn thiện nhất của chủ nghĩa chủ quan tiên nghiệm. Theo chủ nghĩa khách quan vật lý, tồn tại là không dựa vào chân lý tự tại, khách quan của ý thức chủ quan. Theo chủ nghĩa chủ quan tiên nghiệm, cái gọi là chân lý tự tại là do chủ thể cấu thành, tính khách quan là ở tính chủ quan, ý nghĩa của tính khách quan là do tính chủ quan quyết định. Trong cuốn “*Khủng hoảng*”, Husserl nêu ví dụ quan hệ giữa tính khách quan và tính chủ quan trong nguyên lý hình học, thuyết minh ở đâu có thể xây dựng tính chủ quan, ở đâu có được tính khách quan.

5) Ý nghĩa lịch sử của khoa học tự nhiên cận đại là gì?

Husserl một mặt khẳng định khoa học tự nhiên tạo phúc cho loài người. Đời sống của mọi người dựa vào dự đoán, mà khoa học tự nhiên cận đại thì ra sức cải tiến các dự đoán thô sơ của thời tiền khoa học, nâng cao hẳn tính chính xác của các dự đoán. Đời sống loài người cần có khoa học tự nhiên, khoa học tự nhiên đã cải thiện đời sống của loài người. Hoạt động lý luận và thực tiễn của khoa học tự nhiên là bộ phận không thể thiếu trong thế giới đời sống của loài người hiện nay.

Mặt khác, Husserl lại cho rằng khoa học tự nhiên sinh ra tác dụng phụ, tức là lưu truyền chủ nghĩa khách quan vật lý. Dưới ảnh hưởng của chủ nghĩa khách quan vật lý, người ta chỉ nhìn thấy một phía khách thể, không nhìn thấy phía chủ thể, chủ quan và khách quan tách biệt, ý nghĩa và giá trị của nhân sinh bị xem nhẹ. Quan điểm của triết học theo đuổi tri thức phổ biến (bao gồm cả khách thể lẫn chủ thể) bị từ bỏ. Husserl cho rằng, chủ nghĩa khách quan vật lý và các biến dạng muôn màu muôn vẻ của nó đều không thể làm vừa lòng mọi người trong việc giải thích mối quan hệ giữa một bên là chân lý logic và số học, với bên kia là chân lý của khoa học tự nhiên. Cái trước được coi là chân lý tiên thiên, cái sau - là chân lý kinh nghiệm hoặc chân lý sự thực. Thế giới đã được giả thiết là một hệ thống số học nhất quán trước sau, có thể được miêu tả thực tế trong khoa học tự nhiên nhất quán trước sau, vì sao còn có sự khác biệt giữa chân lý tiên thiên và chân lý kinh nghiệm? Có người giải thích: đối với hình thức không gian, thời gian, chúng ta “có một năng lực bẩm sinh”, dựa vào năng lực đó, trước khi trải nghiệm mọi thứ trong thực tế, chúng ta có thể nhận thức sự tồn tại thật sự của những cái làm quan niệm số học. Husserl cho rằng, lối giải thích đó dẫn đến quan điểm chống chủ nghĩa tâm lý.

Do chủ nghĩa khách quan vật lý gặp khó khăn không thể vượt qua, trong lịch sử triết học cận đại đã xuất hiện một trào lưu tương phản: chủ nghĩa chủ quan tiên nghiệm. Husserl khẳng định ý nghĩa lịch sử của mệnh đề “Tôi tư duy nên tôi tồn tại” do Descartes đưa ra thông qua sự hoài nghi. Điều này đã xác lập tính tự rõ, tính tất nhiên tuyệt đối của hoạt động ý thức (tư duy của tôi) và người thực hiện hoạt động ý thức (tôi tư duy), tìm thấy căn nguyên cuối cùng tính hữu hiệu của nhận thức. Nhưng Husserl phê phán lập trường chủ nghĩa chủ quan của Descartes không triệt để, phê phán nhị nguyên luận tâm-vật của Descartes. Berkeley và Hume từ phương diện chủ nghĩa chủ quan đã phát triển học thuyết chủ nghĩa duy tâm chủ quan của Descartes. Triết học tiên nghiệm của Kant thì bổ sung thiếu sót cho chủ nghĩa kinh nghiệm chủ quan của Berkeley và Hume, chỉ ra tác dụng của hoạt động lý tính sáng tạo của chủ thể (phạm trù chủ thể tiên nghiệm) trong nhận thức. Husserl cho rằng, các học thuyết chủ nghĩa chủ quan là đòn giáng vào chủ nghĩa khách quan vật lý cận đại. Bản thân chúng có thiếu sót, tất nhiên sẽ sa vào thuyết hoài nghi và chủ nghĩa tương đối. Husserl cho rằng, nhận định sự vật khách quan là do hoạt động ý thức chủ quan cấu thành thì hoàn toàn không sai, sai ở chỗ coi hoạt động ý thức là hoạt động tâm lý của con người, sẽ dẫn đến chủ nghĩa tâm lý: hoạt động tâm lý của con người với tư cách một bộ phận của thế giới lại cấu thành cả thế giới, qui luật hoạt động tâm lý của con người có tính chân lý tương đối lại cấu thành qui luật logic và số học có tính chân lý tuyệt đối. Husserl cho rằng, chỉ có giả thiết tự ngã tiên hành cấu thành và hoạt động ý thức là tự ngã tiên nghiệm và ý thức tiên nghiệm, tức vượt qua tự ngã và ý thức của thế giới này, thì mới tránh được chủ nghĩa tâm lý. Husserl cho rằng, phán đoán giữa chừng trong hiện tượng học của ông sẽ làm cho các nhà triết học phát hiện được tự ngã tiên nghiệm và ý thức tiên nghiệm. Đóng góp mới của hiện tượng học tiên nghiệm là phát hiện một phương pháp tránh sa vào chủ nghĩa chủ quan. Ý nghĩa lịch sử về mặt triết học của khoa học tự nhiên cận đại, nói bằng thuật ngữ của Hegel, là ý nghĩa “phủ định của phủ định”.

3. Mối quan hệ giữa phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận với trở về tiên nghiệm và trở về bản chất

Ở tiết trên đã đề cập đến quan hệ giữa phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận với trở về tiên nghiệm. Husserl thời kỳ đầu nhấn mạnh việc thông qua con đường của Descartes mà hoàn thành sự trở về tiên nghiệm, thông qua sự hoài nghi phổ biến xác lập tính tất nhiên “Tôi tư duy”, lấy đó làm “điểm tựa Archimedes” cho nghiên cứu triết học, tái phối hợp với phán đoán giữa chừng

phổ biến, rút ra nguồn gốc của thế giới tuyệt đối phải là đối tượng của tự ngã tiên nghiệm và hoạt động ý thức tiên nghiệm. Về sau Husserl phát hiện như thế quá nhanh, giống như nhảy vọt. Thông qua con đường ấy, người ta đạt được tự ngã tiên nghiệm và ý thức tiên nghiệm, nhưng không hiểu tại sao chủ nghĩa khách quan vật lý là sai, tại sao nó phải bị thay thế bằng chủ nghĩa chủ quan tiên nghiệm. Thông qua sử dụng phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận để giải thích thế giới đời sống, người ta sẽ trả lời được hai câu hỏi đó, cho nên phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận bổ sung cho phương pháp trở về tiên nghiệm.

Phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận cũng bổ sung cho cả phương pháp trở về bản chất. Husserl cuối đời đã phân biệt bốn loại bản chất:

- ◆ Bản chất được đề cập trong lĩnh vực miêu tả khoa học tự nhiên, tức bản chất hình thái (morphologische Wesen) hoặc loại hình (Typen); chúng có được nhờ so sánh và khái quát bằng kinh nghiệm của nhà khoa học tự nhiên;
- ◆ Bản chất được đề cập trong lĩnh vực khoa học chính xác, tức cái gọi là bản chất chân tướng (eidetische-exakte Wesen), có được thông qua phương pháp quan niệm hóa. Điểm quan trọng của cái sau là tính chủ quan của việc xác định ngữ nghĩa, logic và thao tác;
- ◆ Bản chất được đề cập trong lĩnh vực ý thức, tức cái gọi là bản chất miêu tả chân tướng (eidetisch-deskriptive Wesen), có được nhờ thông qua phương pháp trực giác bản chất trong hiện tượng học, ở tiết nói về phương pháp trở về bản chất, đã nói về điều này;
- ◆ Bản chất của lịch sử, bao gồm bản chất con người, bản chất của thế giới đời sống, bản chất của triết học... Đặc điểm là liên quan với động cơ, mục đích; mà động cơ, mục đích thường ẩn ở đằng sau sự thực, thông qua sự phát triển của lịch sử mới dần dần lộ ra. Muốn nhận thức loại bản chất này, phải thông qua phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận. Cho nên phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận thuyết minh bổ sung cho phương pháp trở về bản chất.

Phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận của Husserl có ảnh hưởng lớn đến thích nghĩa học đương đại, đặc biệt đến thích nghĩa học H. G. Gadamer. Không ít nhà triết học đương đại thừa nhận phương pháp giải thích lịch sử mục đích luận có ý nghĩa quan trọng hơn cả phương pháp trở về tiên nghiệm và phương pháp trở về bản chất.

§6. Mối quan hệ giữa hiện tượng học của Husserl với chủ nghĩa hiện sinh

Về quan hệ giữa hiện tượng học với chủ nghĩa hiện sinh, có một điểm khá rõ: hiện tượng học là một trong những nguồn gốc tư tưởng của chủ nghĩa hiện sinh. Ở đây chúng tôi chỉ nêu ra mặt chưa rõ đây là Husserl về cuối đời đã kịch liệt phê phán chủ nghĩa hiện sinh.

Trong cuốn sách “*Khủng hoảng*”, Husserl không trực tiếp nhắc đến chủ nghĩa hiện sinh, nhưng trong đó ông hiển nhiên gián tiếp phê phán chủ nghĩa hiện sinh. Một số nhà hiện tượng học thậm chí cho rằng, một tư tưởng chủ đạo của “*Khủng hoảng*” là phê phán chủ nghĩa hiện sinh, trên ý nghĩa nào đó, “*Khủng hoảng*” là nhằm đối lập với cuốn “*Hiện sinh và thời gian*” của Heidegger¹. Trong di cảo của Husserl, người ta phát hiện lời nói đầu mà Husserl chuẩn bị cho phần III cuốn “*Khủng hoảng*”, trong đó Husserl viết rằng, người ta quen dựa vào lối giải thích và bình luận của Scheler và Heidegger để đánh giá hiện tượng học của ông, đó là một sai lầm đáng sợ. Thông qua việc đọc kỹ tác phẩm mới của ông về hiện tượng học tiên nghiệm, sẽ có thể tránh được sai lầm đó, đồng thời sẽ nhận ra tại sao hiện tượng học tiên nghiệm của ông là một con đường đúng đắn dẫn tới chân lý triết học².

Trong “*Khủng hoảng*”, Husserl sử dụng các cụm từ như “chủ nghĩa phản lý tính”, “thuyết hoài nghi”, “loại hình nhân loại học kinh nghiệm” để gián tiếp phê phán chủ nghĩa hiện sinh. Husserl phá vỡ sự hạn chế của hiện tượng học kinh điển khi thảo luận vấn đề ý thức thuần túy, lần đầu tiên thảo luận vấn đề tồn tại của con người, nguy cơ của con người, đi vào những vấn đề mà chủ nghĩa hiện sinh quan tâm.

Husserl cho rằng, chủ nghĩa thực chứng dẫn đến khủng hoảng tính người ở châu Âu, còn chủ nghĩa hiện sinh do chống chủ nghĩa lý tính đã khơi sâu thêm cuộc khủng hoảng đó. Khái niệm của chủ nghĩa thực chứng là thứ khái niệm không hoàn bị, cho rằng phương pháp lý tính chỉ phù hợp với giới tự nhiên, căn bản không hề liên quan đến vấn đề nhân sinh. Song chủ nghĩa thực chứng vẫn còn là chủ nghĩa lý tính, có điều chỉ bó hẹp trong việc nghiên cứu khoa học tự nhiên. Chủ nghĩa hiện sinh quả có quan tâm đến vấn đề ý nghĩa

¹ Xem Hermann Lubbe: “*Husserl và khủng hoảng của châu Âu*” trong cuốn “*Ý thức trong lịch sử*”, (tiếng Đức), năm 1972, trang 63.

² Husserl: “*Khủng hoảng*”, trong cuốn “*Husserl toàn tập*”, tập 6, (tiếng Đức), trang 439.

của nhân sinh, nhưng lại sử dụng một phương pháp phi lý tính chủ nghĩa đi nghiên cứu ý nghĩa của nhân sinh. Chủ nghĩa hiện sinh phản đối chủ nghĩa thực chứng bằng cách dùng chủ nghĩa phi lý chống chủ nghĩa lý tính, còn hiện tượng học của Husserl phản đối chủ nghĩa thực chứng thì dùng chủ nghĩa lý tính toàn vẹn chống chủ nghĩa lý tính không toàn vẹn.

Triết học hiện sinh của Heidegger đi sâu nghiên cứu vấn đề phi lý tính như nỗi lo lắng, sợ hãi, tử vong của con người, muốn thông qua phân tích các vấn đề đó làm sáng tỏ ý nghĩa của nhân sinh, từ đó tìm một con đường hiểu ý nghĩa của bản thân tồn tại. Husserl quan niệm rằng vấn đề tình cảm của con người có thể trở thành đối tượng nghiên cứu của triết học, song không phải là nhiệm vụ cơ bản của triết học. Nhiệm vụ cơ bản của triết học là nhận thức lý tính đối với cả thế giới, trong đó có nhân sinh và tự nhiên. Nhiệm vụ này có từ khi triết học cổ Hy Lạp ra đời. Chỉ cần triết học còn tồn tại ngày nào, thì nhiệm vụ cơ bản ấy phải được tiếp tục ngày ấy. Chủ nghĩa thực chứng đã vứt bỏ một nửa nhiệm vụ này, chủ nghĩa hiện sinh thì vứt bỏ toàn bộ, bởi vì họ đã vứt bỏ phương pháp lý tính.

Heidegger cho rằng “triết học đã không phải là khoa học, cũng không phải là học thuyết về thế giới quan”, “triết học là cái không thể so sánh với bất cứ cái gì khác, triết học là triết học”¹. Husserl đã sớm nhận ra tính phản khoa học trong triết học hiện sinh của Heidegger. Trong “*Khủng hoảng*”, Husserl đặc biệt nhấn mạnh triết học là khoa học lý tính, là khoa học phổ biến. Điều này ở thời cổ Hy Lạp thể hiện trong cuộc đấu tranh giữa các ý kiến xoay quanh vấn đề tri thức có đáng tin cậy hay không. Các nhà triết học thời Phục hưng tin rằng, họ đã tìm ra một phương pháp thật sự phổ biến, có thể dùng để cấu thành một hệ thống triết học đạt tới đỉnh điểm siêu hình học, vương quốc ngàn năm của triết học ở thế kỷ 18 thể hiện ở triết học khai mông làm cho người ta thán phục. Từ sau thế kỷ 18, quan điểm triết học khoa học tuy có thời gian mất địa vị thống trị, nhưng trong chủ nghĩa chủ quan tiên nghiệm của Kant, nhất là trong hiện tượng học tiên nghiệm của chính ông và Husserl, người ta có thể nhận ra sự phục hưng của nó. Husserl cho rằng, nhận thức thế giới theo lối phổ biến và lý tính vĩnh viễn là nhiệm vụ cơ bản, không thể bỏ của triết học. Husserl tự đề ra cho mình nhiệm vụ xây dựng một triết học khoa học tương xứng với khoa học chính xác cận đại.

Heidegger cho rằng, nếu siêu hình học và triết học truyền thống chỉ có tác dụng che lấp hiện sinh, thì muốn lĩnh hội hiện sinh, ắt phải trải qua một phen

¹ Heidegger: “*Khái luận cơ bản của siêu hình học*”, trong cuốn “*Heidegger toàn tập*”, tập 29 - 30, (tiếng Đức), trang 1.

phá bỏ cấu thành (Destruktion), tức gạt bỏ chương ngại, để chân lý hiện sinh tự lộ ra. Muốn lĩnh hội hiện sinh, không hề có con đường rộng rãi bằng phẳng, mọi con đường đi tới hiện sinh đều nhỏ hẹp, quanh co, thực tế không có con đường xác định nào cả. Muốn lĩnh hội hiện sinh, phải giãi trí tưởng tượng, phải “ngộ” ra tức thời.

Trước thái độ chống tư duy lý tính đó của Heidegger, Husserl kịch liệt phản đối. Husserl suốt đời cố gắng xây dựng một phương pháp hoàn thiện, một hệ thống tri thức lý tính, thống nhất. Phương pháp hiện tượng học của ông bao gồm phương pháp trở về bản chất và trở về tiên nghiệm đều là nhằm sử dụng phương pháp tư duy lý tính để nhận thức nguồn gốc và kết cấu của thế giới. Husserl chưa bao giờ nghĩ lý tính không thể nhận thức tồn tại, bởi theo ông, lý tính và tồn tại là thống nhất với nhau.

Sự phân tích của Husserl và của Heidegger đối với thế giới đời sống cũng thể hiện thái độ khác nhau của họ về khoa học và lý tính. Nhìn bề ngoài, tưởng họ có nhiều điểm giống nhau, cùng phân tích đời sống con người, hoạt động và tồn tại của chủ thể. Thực chất thì họ khác hẳn nhau. Heidegger cho rằng, kết cấu cơ bản ở đây là sự lo âu. Con người là sinh vật sống trên thế giới luôn lo âu. Người ta mãi mê giao tiếp với thế giới xung quanh, mãi mê giao tiếp với những người khác như mình, chỉ cái chết mới làm cho họ chú ý đến khả năng hiện sinh thật sự. Trong phân tích hiện sinh của Heidegger, khoa học chẳng có địa vị gì, thậm chí còn có hại. Còn trong phân tích thế giới đời sống của Husserl, thế giới đời sống gắn liền với khoa học, khoa học phát triển dựa trên cơ sở thế giới đời sống tiên khoa học. Cuối cùng, khoa học là thành tựu đặc thù của thế giới đời sống châu Âu. Lý thuyết và thực tiễn của khoa học là một biểu hiện của thế giới đời sống. Thế giới đời sống có tác dụng lớn đối với sự hình thành và phát triển của khoa học và quan điểm khoa học. Động cơ của khoa học nảy sinh trên cơ sở thế giới đời sống; lý thuyết khoa học suy cho cùng dựa trên việc quan sát trực tiếp trong thế giới đời sống. Quá trình phát triển của khoa học hiện đại dẽ ra chủ nghĩa khách quan vật lý xem thường bản thân khoa học và ý nghĩa tồn tại của con người. Cần phải khắc phục chủ nghĩa khách quan vật lý, đạt tới chủ nghĩa chủ quan tiên nghiệm.

Đương nhiên, tiêu điểm của sự khác nhau giữa Husserl và Heidegger là Heidegger không tiếp thu phương pháp trở về tiên nghiệm của Husserl. Học thuyết tự ngã tiên nghiệm và ý thức tiên nghiệm của Husserl đúng là làm cho người ta khó hiểu. Hai cái đó được coi là tự ngã và ý thức vượt qua thế giới nhưng cấu thành thế giới. Song Husserl giải thích quá giản lược về điểm này,

tự ngã chỉ thông qua vài dấu ngoặc (phán đoán giữa chừng) là đã có thể nhảy từ tự ngã kinh nghiệm và ý thức kinh nghiệm sang tự ngã tiên nghiệm và ý thức tiên nghiệm, như làm xiếc. Người tinh ý sẽ thấy Husserl khổ công nỗ lực chỉ cốt để thoát khỏi khó khăn mà chủ nghĩa duy tâm chủ quan tất nhiên gặp phải từ Descartes, qua Berkeley, Hume đến Kant. Vấn đề trung tâm của nghiên cứu triết học cận đại là vấn đề nhận thức luận. Xuất phát từ vấn đề cơ bản của nhận thức luận truyền thống, hoặc sa vào chủ nghĩa tâm lý, hoặc đi theo tự ngã tiên nghiệm và ý thức tiên nghiệm khó hiểu của Husserl. Heidegger chống truyền thống, triết học của Heidegger không lấy vấn đề cơ bản của nhận thức luận làm xuất phát điểm. Heidegger chọn việc phân tích hiện tượng ý thức “lo âu”, “sợ hãi” làm xuất phát điểm, mở ra con đường mới nghiên cứu triết học. Nhưng Husserl lập tức phát hiện thứ triết học ấy sẽ dẫn tới chủ nghĩa phi lý tính.

Về vấn đề lý luận hiện tượng học của Husserl có thành lập hay không, chúng ta khỏi cần bình luận, bởi vì bản thân Husserl không ngừng tự phủ định mình. Ước mong lớn nhất của đời ông là xây dựng một thứ triết học khoa học thật sự nghiêm túc, song ước mơ này không thực hiện được, Husserl chỉ để lại hàng loạt vấn đề. Husserl tự nhận mình mãi mãi là “kẻ sơ học”, “người thăm dò” triết học. Những vấn đề Husserl phát hiện trên con đường tìm tòi đáng để chúng ta suy ngẫm.

CHƯƠNG 12

Chủ nghĩa hiện sinh

§1. Khái luận về chủ nghĩa hiện sinh

1. Đặc trưng cơ bản của chủ nghĩa hiện sinh

Chủ nghĩa hiện sinh là một trường phái triết học xuất phát từ việc biểu thị ý nghĩa tồn tại thật sự của con người tiến tới vạch ra mối quan hệ giữa cá nhân với tha nhân và thế giới. Theo ý nghĩa nhất định có thể nói, nó là sự phát triển thêm một bước trào lưu tư tưởng triết học xuất hiện từ giữa thế kỷ 19 trở đi, dưới tác động thúc đẩy của hiện tượng học Husserl, phê phán siêu hình học truyền thống, nhất là siêu hình học lý tính. Giới triết học phương Tây thường coi nó là bộ phận hợp thành quan trọng của phong trào hiện tượng học theo nghĩa rộng.

Khuynh hướng triết học cơ bản của các nhà triết học hiện sinh kế thừa tư tưởng của các nhà triết học chủ nghĩa phi lý sơ kỳ W. Nietzsche,

S. Kierkegaard. Dưới đại tiền đề phủ định siêu hình học truyền thống lấy nhị phân *chủ - khách* làm đặc trưng, họ vừa phản đối triết học hệ thống của chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, vừa bác bỏ các trường phái của trào lưu chủ nghĩa thực chứng siêu hình học bảo lưu nhị phân chủ khách. Họ hoàn toàn không phản đối việc nghiên cứu vấn đề bản thể luận, song cho rằng, việc này không thể xuất phát từ sự tồn tại của thực tiễn vật chất hoặc tinh thần, cũng không thể xuất phát từ tồn tại của kinh nghiệm cảm tính hoặc tư duy lý tính dành cho, mà cần xuất phát từ bản thân tồn tại của con người, tiên và siêu nhị phân *chủ - khách, tâm - vật*; bản thể luận không nên làm thực tiễn luận hình thức, mà phải là hiện sinh luận về thể hiện sinh và phương thức hiện sinh. Do đó, họ cũng không đồng ý với triết học của A. Schopenhauer và H. Bergson lấy tình cảm, ý chí và sức sống phi lý tính làm tồn tại gốc, từ đó xây dựng hệ thống bản thể luận của bức tranh toàn thế giới. Xuất phát điểm triết học của họ là dùng phương pháp hiện tượng học đưa sự tồn tại của con người trở về hoạt động ý thức thuần túy có trước sự phân lập *chủ - khách, tâm - vật*. Cái sau không phải là tồn tại thực thể, mà chỉ là một hoạt động ý hướng (ý đồ) mờ lung chỉ đối tượng. Hoạt động ý hướng thuần túy là tính ý hướng của ý thức, nó có thể và biểu thị tất nhiên, song không phải là tồn tại phái sinh của thế giới đối tượng. Họ muốn qua đó phân biệt với chủ nghĩa duy tâm. Các triết gia hiện sinh cho rằng, tồn tại chân thật, tồn tại gốc có trước nhị phân chủ khách, không thể lấy nó làm đối tượng nhận thức để đạt tới phương thức nhận thức, mà chỉ có thể làm sáng tỏ hoặc nói rõ; mà làm sáng tỏ hoặc nói rõ tức là miêu tả, giải thích (thích nghĩa) hàng loạt phương thức tồn tại của con người. Phương pháp hiện tượng học của họ cũng là một phương pháp thích nghĩa học.

Do các triết gia hiện sinh thường lấy thể nghiệm tâm lý phi lý tính như cô đơn, phiền não, lo âu, tuyệt vọng, mơ hồ, đặc biệt là sự lo âu đối với cái chết, làm phương thức cơ bản của tồn tại gốc, cho rằng chỉ có nói rõ chúng ra thì mới làm sáng tỏ được tồn tại thật sự của con người, nên triết lý của họ mang một số màu sắc bi quan. Có điều đa số họ đều nhấn mạnh tính siêu việt của con người, cho rằng tồn tại của con người không ngừng vượt qua giới hạn của mình. Con người không ngừng vượt qua hiện tại mà hướng tới tương lai, tồn tại của con người là hoạt động siêu việt và sáng tạo, nên đời sống, hành động và thực tiễn của con người ngụ ý tự do của con người. Một số người nhấn mạnh và gọi triết học của họ là triết học hành động, triết học đời sống, triết học tự do có tính năng động, sáng tạo.

Mặc dù đại đa số các triết gia hiện sinh ở mức độ khác nhau đều có khuynh hướng kể trên, song giữa họ với nhau lại có những khác biệt lớn. M. Heidegger và K. Jaspers thì cho rằng, mấy chữ “chủ nghĩa hiện sinh” hoàn toàn chưa vượt qua khuôn khổ siêu hình học truyền thống nên từ chối nó, họ gọi triết lý của mình là “triết học hiện sinh”. Do nhận thức khác nhau về Thượng đế, chủ nghĩa hiện sinh lại chia ra vô thần luận và hữu thần luận. Có triết gia hiện sinh theo khuynh hướng bi quan rõ rệt, song cũng có người đề xướng tính năng động sáng tạo của con người. Còn về thái độ chính trị của các triết gia hiện sinh, thì sự khác nhau càng lớn. Do vậy chủ nghĩa hiện sinh hoàn toàn không phải là một trường phái triết học thống nhất, mà chỉ là một trào lưu có vài khuynh hướng lý luận giống nhau.

2. Nguồn gốc của chủ nghĩa hiện sinh

Chủ nghĩa hiện sinh yêu cầu dùng thuyết tồn tại siêu nhị phân chủ-khách, tâm-vật thay thế phương thức tư duy của triết học truyền thống phương Tây lấy nhị phân *chủ - khách, tâm - vật* làm đặc trưng cơ bản, đó chính là biểu hiện nổi bật bước ngoặt phát triển của triết học phương Tây từ cận đại sang hiện đại. Cho nên chủ nghĩa hiện sinh có thể nói là sản phẩm tất yếu của bước ngoặt đó.

Về lý luận mà nói, quan niệm cơ bản dùng siêu nhị phân chủ-khách, tâm-vật để biểu thị và suy xét tồn tại đã sớm có trong triết học phương Tây từ thời văn hóa Hy Lạp cổ đại. Thời Heraclius, các nhà tư tưởng Hy Lạp khi tiến hành suy xét triết học, đã coi tồn tại là cái thống nhất có biểu hiện dồn dập. Trong thần học Cơ Đốc giáo, nhất là trong thuyết của Augustinus về tín ngưỡng cao hơn lý tính, cũng nêu yêu cầu phải vượt qua giới hạn lý tính. Thời cận đại, Descartes do xuất phát từ “nguyên lý thứ nhất”: “Tôi tư duy nên tôi tồn tại” đi xây dựng hệ thống nhị nguyên luận và thực hiện “sự chuyển hướng nhận thức luận” là đối tượng phê phán kịch liệt của chủ nghĩa hiện sinh, nhưng nguyên tắc xuất phát từ tồn tại cá nhân của Descartes được họ kế thừa và phát triển (ví dụ họ đổi “Tôi tư duy nên tôi tồn tại” thành “Tôi tồn tại nên tôi tư duy”). Một số quan điểm của nhà triết học Pháp thế kỷ 17 Blaise Pascal (1623-1662), nhất là việc Pascal phê phán siêu hình học lý tính đang thống trị đương thời, được các nhà triết học hiện sinh đương đại coi là nguồn gốc tư tưởng quan trọng của mình. Trong triết học của Kant, Schelling, tư tưởng yêu cầu vượt qua siêu hình học truyền thống và chủ nghĩa lý tính có tác dụng gợi ý quan trọng đối với các triết gia hiện sinh. Hai văn hào Nga Dostoevsky và

L. Tolstoi cũng cung cấp tài liệu tư tưởng quan trọng cho việc hình thành chủ nghĩa hiện sinh. Triết học chủ nghĩa phi lý tính sơ kỳ hiện đại, đặc biệt là triết học của S. Kierkegaard và W. Nietzsche, càng được Heidegger, Jaspers và Sartre coi là những người trực tiếp đi trước mình về lý luận. Còn phương pháp hiện tượng học của Husserl thì chính là phương pháp mà các triết gia hiện sinh dùng để đề xướng quan điểm lý luận cơ bản của mình. Tóm lại, sự xuất hiện của chủ nghĩa hiện sinh như một trường phái quan trọng trong triết học phương Tây, được quyết định bởi sự phát triển của toàn bộ triết học phương Tây, nhất là bước ngoặt từ cận đại sang hiện đại, cũng có thể nói là một tiêu chí quan trọng hoàn thành bước ngoặt chuyển hình đó.

Chủ nghĩa hiện sinh là một trong những trường phái triết học có ảnh hưởng rộng nhất tại các nước phương Tây trong thế kỷ 20, gắn liền với các mâu thuẫn xã hội và cuộc khủng hoảng của chế độ tư bản chủ nghĩa và hiện tượng tha hóa nghiêm trọng bắt đầu từ thế kỷ này. Miêu tả và vạch ra sự đánh mất cá tính con người, sự tước đoạt tự do của con người, sự chi phối của các lực lượng phi nhân trong xã hội hiện đại đầy rẫy mâu thuẫn và khủng hoảng; luận chứng làm thế nào cho con người được tự do thật sự, thoát khỏi tình trạng tha hóa, khôi phục cá tính và sự tôn nghiêm của con người, lực lượng được các triết gia hiện sinh coi là vấn đề trung tâm của triết học. Cũng chính nhờ đó mà chủ nghĩa hiện sinh tìm được sự đồng tình và ủng hộ của các tầng lớp khác nhau trong xã hội.

3. Sự lưu truyền của chủ nghĩa hiện sinh

Là một hệ thống lý luận tương đối hoàn chỉnh, đồng thời có ảnh hưởng khá lớn, chủ nghĩa hiện sinh chính thức hình thành ở nước Đức sau Chiến tranh thế giới thứ nhất. Hai đại biểu lớn nhất của chủ nghĩa hiện sinh Đức là Heidegger và Jaspers đều bắt đầu hoạt động triết học của mình và đề xướng lý luận triết học của mình vào thời kỳ này. Bấy giờ nước Đức vừa bại trận, bị thua thiệt nghiêm trọng so với các cường quốc, trật tự xã hội bên trong rất rối ren. Tình cảnh khốn khó nhiều bề ấy làm cho giai cấp tư sản Đức cảm thấy vô cùng cô độc, lo âu, phiền muộn, sợ hãi. Song họ không cam chịu thất bại, quyết chí dựng lại cơ đồ. Chủ nghĩa hiện sinh cổ xúy sự hồi sinh đã phù hợp với tâm trạng đó của giai cấp tư sản. Các tầng lớp khác trong xã hội Đức vốn có tinh thần chủ nghĩa dân tộc Đức rất cao, nay cũng bị mâu thuẫn và khủng hoảng xã hội giáng những đòn nặng nề, chủ nghĩa hư vô và tâm trạng vượt qua đau khổ được dịp gia tăng. Chủ nghĩa hiện sinh cũng thích ứng với tình

hình đó. Như vậy, tuy triết học của Heidegger và Jaspers không phải là sản phẩm trực tiếp của điều kiện lịch sử (lý luận của họ đã hình thành trước khi xuất hiện các điều kiện đó), hơn nữa còn mang đậm màu sắc tư biện, song đã nhanh chóng thu hút sự chú ý hơn cả trong triết học Đức. Có điều là khi bọn quốc xã lên cầm quyền, sự cuồng nhiệt phátxít bao trùm nước Đức, thì chủ nghĩa hiện sinh với màu sắc bi quan không còn hợp thời nữa. Sau Đại chiến thế giới thứ hai, chủ nghĩa hiện sinh ở nước Đức lưu hành trở lại. Ngoài Heidegger và Jaspers, còn có một số triết gia hiện sinh hoạt động tích cực (như O.F.Bollnow). Nghiên cứu triết học của Heidegger luôn là một điểm nóng của triết học Đức. Song chủ nghĩa hiện sinh Đức không tiến triển thêm. Một số triết gia hiện sinh di cư ra nước ngoài, một số khác thì dần dần ngã theo trường phái khác.

Nhìn chung, từ khi Hitler lên cầm quyền, nhất là từ sau Đại chiến thế giới thứ hai, trung tâm của chủ nghĩa hiện sinh đã dời từ Đức sang Pháp.

Đại biểu chủ chốt của chủ nghĩa hiện sinh Pháp trừ Sartre, còn có Gabriel Marcel (1889-1978), Albert Camus (1913-1960), Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty (1908-1961). Vì đa số họ đều là triết gia kiêm nhà văn, kịch tác gia và nhà chính luận, giỏi vận dụng hình thức văn học nghệ thuật và lối diễn tả dễ hiểu dễ truyền bá quan điểm của mình, nên triết học của họ được lưu truyền rộng rãi không chỉ trong giới tư tưởng, mà còn trong tầng lớp trí thức đông đảo. Chủ nghĩa hiện sinh tại Pháp trở thành một thứ triết học thời thượng, gắn liền với tâm trạng bi quan, thất vọng, chán chường của xã hội Pháp trong Đại chiến thế giới thứ hai. Tầng lớp trí thức cảm thấy cô đơn, đau khổ, bế tắc, không tìm ra lối thoát, ngày càng mất niềm tin vào khoa học và lý tính, cho rằng dựa vào khoa học và lý tính thì không thể giải quyết được các vấn đề nhân sinh mà họ đang phải đối mặt. Thái độ hoài nghi này rõ ràng có lợi cho sự lưu hành chủ nghĩa hiện sinh. Sau chiến tranh, nước Pháp tuy thoát cảnh bị chiếm đóng, sản xuất và kinh tế được phục hồi, nhưng di chứng thời chiến nặng nề, các mâu thuẫn, khủng hoảng vốn có của chủ nghĩa tư bản vẫn còn tồn tại. Đông đảo trí thức và sinh viên ngày càng kịch liệt chống lại hiện tượng tha hóa do chế độ tư bản chủ nghĩa đẻ ra. Chủ nghĩa hiện sinh, nhất là chủ nghĩa hiện sinh đối tượng Sartre khoác cho bộ áo mácxít, rất phù hợp tâm trạng này. Vậy là ảnh hưởng của chủ nghĩa hiện sinh tại Pháp sau Đại chiến thế giới thứ hai chỉ có tăng không giảm, mãi đến thập niên 60 trở đi mới bắt đầu đi xuống, địa vị chủ đạo bị thay thế bằng hai trường phái mới là chủ nghĩa cấu trúc và chủ nghĩa hậu cấu trúc.

Ngoài hai nước Đức, Pháp, chủ nghĩa hiện sinh cũng có không ít tín đồ ở các nước tư bản chủ nghĩa khác. Ở Tây Ban Nha có Miguel De Unamuno (1864-1936) và Jose Ortega Gasset (1883-1965) giới thiệu chủ nghĩa hiện sinh bằng ngôn ngữ văn chương và báo chí. Từ thập niên 50 trở đi, chủ nghĩa hiện sinh cũng dần dần lưu hành ở Mỹ. Đại biểu chủ chốt có William Barrett (sinh năm 1913), Paul Johanne Tillich (1886-1965). Cũng như ở châu Âu, chủ nghĩa hiện sinh ở Mỹ không chỉ giới hạn trong lĩnh vực triết học, mà còn lan rộng sang các lĩnh vực hình thái ý thức và đời sống xã hội như văn học nghệ thuật, xã hội học, đạo đức, giáo dục, tôn giáo. Nó còn có ảnh hưởng đến phong trào của người da đen, phong trào thanh niên học sinh. Tuy vậy, chủ nghĩa hiện sinh không chiếm địa vị chủ đạo trong triết học Mỹ.

§2. Triết học hiện sinh của M. Heidegger

1. Cuộc đời và hoạt động của Heidegger

Martin Heidegger (1889-1976) sinh ở bang Bazen của Đức. Học trung học ở Konstanz và Freiburg. Năm 1907, đọc trước tác của Brentano viết về ý nghĩa “thuyết tồn tại” của Aristotle, được nó gợi mở, ông bắt đầu có hứng thú nghiên cứu triết học về vấn đề này. Năm 1909, Heidegger vào Trường đại học Freiburg học thần học và triết học, do ảnh hưởng bởi “*Nghiên cứu logic*” của Husserl, ông muốn đi sâu nghiên cứu vấn đề “tồn tại”. Từ năm 1911, Heidegger bỏ thần học, chuyên tâm nghiên cứu triết học, tham gia nhóm nghiên cứu chủ nghĩa Kant mới do H. Rickert chủ trì. Năm 1913, dưới sự hướng dẫn của A. Schneider, Heidegger đã hoàn thành luận văn tiến sĩ “*Lý luận phê phán của chủ nghĩa tâm lý*”. Năm 1915, với sự ủng hộ của H. Rickert, ông được tham gia giảng dạy triết học. Năm 1916, sau khi Husserl được mời làm giáo sư triết học thay thế H. Rickert tại Trường đại học Freiburg, thì Heidegger theo Husserl hoạt động nghiên cứu triết học và tham gia biên soạn “*Niên giám nghiên cứu triết học và hiện tượng học*” do Husserl làm chủ biên. Năm 1923-1928, Heidegger được mời dạy triết học tại Trường đại học Marburg. Thời gian này, Heidegger hoàn thành trước tác triết học chủ yếu nhất của mình là bộ “*Hiện sinh và thời gian*” đăng trên “*Niên giám nghiên cứu triết học và hiện tượng học*” năm 1927, tiếp đó in thành sách

riêng. Năm 1928, khi Husserl nghỉ hưu, Heidegger trở về Trường đại học Freiburg thay thế vị trí đó cho đến lúc nghỉ hưu.

Cuộc sống riêng của Heidegger bình thường. Điều đáng chú ý là quan hệ khá thân mật giữa Heidegger với bọn phátxít Đức. Đầu năm 1933, sau khi Hitler lên cầm quyền không lâu, Heidegger công khai tuyên bố ủng hộ chính quyền và gia nhập Đảng Quốc xã. Cuối tháng 5 năm đó, với sự xác nhận của nhà cầm quyền quốc xã, Heidegger nhậm chức Hiệu trưởng Trường đại học Freiburg. Trong thời gian tại chức, Heidegger nhiều lần lên tiếng ủng hộ chính quyền quốc xã, thậm chí gọi Hitler là “cứu tinh” của dân tộc Đức, kêu gọi sinh viên trung thành với Hitler. Khuynh hướng thân quốc xã của Heidegger bị giới học thuật phương Tây chỉ trích gay gắt, đồng thời sau khi chính quyền Hitler bị lật đổ, Heidegger đã bị lực lượng chiếm đóng cấm giảng dạy ở trường đại học. Nhưng Heidegger còn có điểm khác với các phần tử phátxít cực đoan, ấy là Heidegger chống chính sách đàn áp người Do Thái, Heidegger bảo vệ các giáo sư bị bức hại, vì vậy sau 10 tháng làm Hiệu trưởng, Heidegger đã bị cách chức. Từ đó, Heidegger chỉ dạy học và nghiên cứu, không có liên hệ chính trị trực tiếp với Đảng Quốc xã, thậm chí còn bị bức hại. Còn quan điểm triết học cơ bản của Heidegger đã hình thành từ khi bọn phátxít chưa lên cầm quyền, sau khi bọn này bị tiêu diệt, quan điểm ấy vẫn không thay đổi. Triết học của Heidegger sơ kỳ và hậu kỳ có nhiều biến đổi, song các biến đổi ấy không trực tiếp liên quan đến thái độ chính trị.

Năm 1951, Heidegger được phép trở lại dạy đại học, nhưng không lâu thì nghỉ hưu. Tuy nghỉ hưu, Heidegger vẫn tiếp tục lên lớp ở Trường đại học Freiburg, sau thập niên 50 mới nghỉ hẳn. Năm 1976, ông qua đời ở Freiburg. Trước tác chủ yếu có: “*Bàn về bản chất của căn cứ*” (1919), “*Siêu hình học là gì*” (1929), “*Bàn về bản chất của chân lý*” (1943), “*Bàn về chủ nghĩa nhân đạo*” (1947), “*Đường trong rừng*” (1949), “*Dẫn luận siêu hình học*” (1953), “*Tư duy là gì*” (1954), “*Con đường hướng tới ngôn ngữ*” (1959), “*Thơ, ngôn ngữ, tư duy*” (1971).

Heidegger suốt đời không ngừng nghiên cứu triết học. Mục đích không phải là xây dựng một hệ thống triết học cố định, mà là tìm con đường nói rõ tồn tại. Nhìn chung người ta cho rằng, giữa thập niên 30 (năm 1936) là bước ngoặt quan trọng trong tư tưởng của Heidegger. Song thực ra, xét về việc lấy tồn tại thay thế nghiên cứu thể hiện sinh, dùng cái đó phê phán và vượt qua siêu hình học truyền thống, thì Heidegger sơ kỳ và hậu kỳ là một, có khác chăng chỉ là trong phạm vi tư tưởng cơ bản mà thôi.

2. Phê phán siêu hình học truyền thống và đề xuất con đường mới cho triết học

Vấn đề cơ bản của triết học Heidegger là lấy việc nghiên cứu bản thân “hiện sinh” làm hạt nhân của vấn đề bản thể luận (Ontologie¹). Heidegger vừa phản đối bản thể luận siêu hình học truyền thống phương Tây từ Platon trở đi, vừa phản đối các nhà triết học theo khuynh hướng chủ nghĩa thực chứng phủ định sạch trơn bản thể luận. Heidegger khẳng định cái mà triết học cần nghiên cứu chỉ là hiện sinh, bởi vì triết học thật sự là triết học hiện sinh. Mục tiêu chủ yếu của Heidegger là phê phán và vượt qua siêu hình học truyền thống, đặc biệt là bản thể luận siêu hình học, dùng phương pháp hiện tượng học xây dựng một triết học hiện sinh mới. Cái bản thể luận cơ sở mà thời kỳ đầu Heidegger thường xuyên nói tới chính là hình thái điển hình của thứ triết học đó.

Phê phán siêu hình học, nhất là siêu hình học cận đại sau khi xuất hiện sự chuyển hướng nhận thức luận, là một trào lưu phổ biến trong triết học phương Tây từ thế kỷ 19 trở đi. Sự xuất hiện của nó chứng tỏ triết học phương Tây vấp phải cuộc khủng hoảng sâu sắc. Các nhà tư tưởng nhạy bén như W. Nietzsche, O. Spengler, M. Husserl, đã cảm nhận và vạch ra tính nghiêm trọng của cuộc khủng hoảng đó. Heidegger hiển nhiên chịu ảnh hưởng của họ, ông cũng cho rằng cuộc khủng hoảng của triết học và văn hóa châu Âu này không phải mang tính cục bộ, mà là cuộc khủng hoảng về phương thức tư duy mang tính cơ bản. Cái độc đáo của Heidegger là vạch rõ tính chất của cuộc khủng hoảng đó về mặt triết học và tìm ra con đường hoàn toàn mới cho sự phát triển triết học.

Heidegger cho rằng, siêu hình học từ Platon trở đi đã phạm một sai lầm căn bản: trước khi hiểu thể hiện sinh “hiện sinh” như thế nào, thì phải khẳng định sự hiện hữu của nó trước đã. Mặc dù các nhà triết học giải thích khác nhau về các vấn đề cụ thể (như các loại vật thể và tinh thần), tồn tại thật sự là gì, nhưng khi bàn về việc lấy chúng làm thể (hoặc vật) hiện sinh có tính quyết định và được đối tượng hóa, thì họ cơ bản giống nhau. Vì sao chúng tồn tại và tồn tại như thế nào? Họ lẫn lộn việc nghiên cứu thể hiện sinh với việc nghiên cứu bản thân hiện sinh. Kỳ thực hai cái đó khác nhau, không nên lẫn lộn hoặc thay thế lẫn nhau.

¹ Để phân biệt với bản thể luận truyền thống, gần đây một số nhà triết học Trung Quốc đã dịch thuật ngữ Ontologie trong triết học Heidegger là “hiện sinh luận”.

Hai chữ “hiện sinh” trong trước tác của Heidegger bằng tiếng Đức là động từ bất định thức “sein”, tương đương động từ “to be” trong tiếng Anh. Nó chủ yếu là hệ từ, nhưng khi Heidegger bàn luận về triết học, nó thường được danh từ hóa, thành “das Sein” (tiếng Anh dịch là Being). Với tư cách một phạm trù triết học, “hiện sinh” chỉ sự xuất hiện, hiển thị của thể hiện sinh (vật hiện sinh), chứ không phải chỉ thể hiện sinh cụ thể, xác định. Thể hiện sinh trong tiếng Đức là “Das Seiende”, chỉ một sự vật hoặc hiện tượng xác định hiện hữu, nó có thể là vật có thực đã xuất hiện, cũng có thể chỉ là vật trong quan niệm.

Theo Heidegger, hiện sinh là cái xác định thể hiện sinh làm thể hiện sinh, là làm cho mọi thể hiện sinh trở thành điều kiện tiên quyết của tự thân chúng; hoặc giả nói, hiện sinh là cái làm cho thể hiện sinh thể hiện nguồn gốc của việc nó làm thể hiện sinh, bởi vì sản phẩm với hết thảy thể hiện sinh, nó đều có địa vị ưu tiên. Hết thảy thể hiện sinh đều cần phải hiện sinh thì mới trở thành thể hiện sinh xác thực. Không có hiện sinh thì không có thể hiện sinh. Song bản thân hiện sinh hoàn toàn chưa phải là thể hiện sinh (bất kể là làm tự ngã hoặc đối tượng); cũng không phải là tính phổ biến tộc loại của hết thảy thể hiện sinh, không phải là khái quát của hết thảy thể hiện sinh, cho nên không phải là một loại hiện sinh trừu tượng và tuyệt đối. Hiện sinh cũng không phải là cái độc lập ở bên ngoài thể hiện sinh khác. “Hiện sinh là hiện sinh của thể hiện sinh”,¹ nếu không, nó đã thành cái cái có tính xác định và được đối tượng hóa. Hiện sinh không có bản chất và tính qui luật hiện thực, đặc biệt, không thể định nghĩa nó. Hiện sinh không thể do một hình thức nhận thức hoặc kết cấu logic cấu thành. Những cái do tính thực thể, tính khách quan, tính trực quan biểu đạt, thực ra đều chỉ có thể là thể hiện sinh, chứ không phải là bản thân hiện sinh. Nếu nói “bản chất”, “tính quy định” của hiện sinh, thì chỉ là thể hiện sinh “hiện sinh”, tức làm cho “sự thực” ấy “hiện sinh lên”. Cho nên hiện sinh không thuộc phạm vi nghiên cứu của khoa học, mà thuộc về phạm vi của triết học. Triết học nghiên cứu hiện sinh không phải là truy hỏi hiện sinh là gì, mà là truy hỏi thể hiện sinh hiện sinh như thế nào, cũng là truy hỏi ý nghĩa hiện sinh của thể hiện sinh. Do chỉ có làm sáng tỏ ý nghĩa hiện sinh của thể hiện sinh trước, mới hiểu được ý nghĩa của thể hiện sinh, nên triết học có ý nghĩa nguyên thủy đối với khoa học và tri thức.

Heidegger cho rằng, triết học Hy Lạp trước Platon đã nêu ra vấn đề hiện sinh. Các triết gia Hy Lạp cổ đại đều sử dụng khái niệm về sau được gọi là

¹ Heidegger: “Hiện sinh và thời gian”, (tiếng Anh), trang 29.

chân lý tự nhiên với nghĩa hiển thị, hiển lộ, kết hợp, sinh thành..., cũng là hiển sinh là sự hiển thị, hiển lộ sự vật và hiện tượng, tức là một quá trình hiển sinh. Nhưng bắt đầu từ Platon, người ta từ bỏ quan điểm này. Tuy trong các tác phẩm như *"Parmenid"* và *"Tri giả"*, Platon có đề xướng về sinh hiển sinh chuẩn xác hơn các nhà triết học Hy Lạp khác, nhưng ông vẫn coi thể hiện sinh là hiển sinh. Aristotle tiến thêm một bước, chính thức coi nghiên cứu hiển sinh là một môn khoa học độc lập, nên Aristotle trở thành người đặt nền móng cho siêu hình học. Từ các phương diện lượng và chất, Aristotle cố quy định bằng phạm trù đối với hiển sinh, đi sâu nghiên cứu bản chất của thể hiện sinh. Như vậy, việc nghiên cứu hiển sinh "trở thành nghiên cứu phạm trù và hệ thống của nó, hết thảy hiển sinh luận đều nghiên cứu nguyên tắc phạm trù"¹. Ảnh hưởng lớn của việc nghiên cứu này đối với triết học phương Tây sau này là lấy thể hiện sinh che lấp hoặc thay thế hiện sinh, đến nỗi việc nghiên cứu hiển sinh bị người ta quên lãng. Đến thời cận đại, thông qua nhị nguyên luận của Descartes, tình trạng hiển sinh bị thể hiện sinh che lấp hoặc thay thế được ấn định thêm một bước. Descartes coi hết thảy hiển sinh ngoài Thượng đế đều thuộc về hai loại thực thể tâm hồn và thực thể xác độc lập với nhau, hai cái đó phân biệt lấy tư duy và sự dài rộng làm thuộc tính cơ bản, nghĩa là coi hết thảy hiển sinh làm thể hiện sinh, bởi lẽ tư duy và sự dài rộng đều không phải là chỉ hiển sinh của thể hiện sinh, mà là chỉ tính quy định tinh thần và tự nhiên về trạng thái của thể hiện sinh. Điều này có nghĩa là Descartes dùng tính quy định trạng thái của thể hiện sinh để che lấp ý nghĩa bản thân hiển sinh của thể hiện sinh.

Heidegger gọi cả thời đại siêu hình học từ Platon trở đi là "thời đại lãng quên hiển sinh". "Siêu hình học không ngừng nói bằng nhiều cách khác nhau về hiển sinh. Siêu hình học biểu thị và tựa hồ xác định, hỏi và đáp các vấn đề hiển sinh. Thực ra, siêu hình học không hề giải đáp các vấn đề đó. Bởi vì nó không hề truy hỏi các vấn đề đó. Khi đề cập đến hiển sinh, nó chỉ tưởng tượng hiển sinh là thể hiện sinh. Tuy nó nói đến hiển sinh, song nó lại chỉ hết thảy thể hiện sinh. Từ đầu đến cuối, các mệnh đề của siêu hình học đều lẫn lộn hiển sinh với thể hiện sinh. Do sự lẫn lộn liên tục ấy, cái gọi là lý thuyết của siêu hình học về hiển sinh làm cho chúng ta sa vào tình trạng hoàn toàn sai lầm"².

Tóm lại, theo quan điểm của Heidegger, sự lẫn lộn hiển sinh với thể hiện sinh là nguyên nhân cơ bản làm cho siêu hình học lâm vào tình trạng khủng

¹ Heidegger: *"Hướng dẫn siêu hình học"*, (tiếng Anh), trang 187.

² Heidegger: *"Trở lại con đường cơ sở của siêu hình học"*, Thương vụ ấn thư quán, trang 219.

hoàng. Chính vì các nhà triết học phạm sai lầm, chỉ quan tâm đến thể hiện sinh, mà quên đi cái duy nhất có ý nghĩa nguyên thủy là hiện sinh, cho nên sự bàn luận của họ về thể hiện sinh đã mất căn cứ, bản thể luận được xây dựng tất nhiên là thứ bản thể luận vô căn cứ. Để khắc phục sai lầm của siêu hình học truyền thống, thoát khỏi cuộc khủng hoảng của nó, con đường cơ bản là phân biệt rõ bản thân hiện sinh với thể hiện sinh, vạch rõ và phê phán sự lẫn lộn của triết học truyền thống về hiện sinh với thể hiện sinh, từ nghiên cứu thể hiện sinh quay về nghiên cứu hiện sinh, làm sáng tỏ ý nghĩa của hiện sinh, rồi qua đó xây dựng lý luận về hiện sinh có ý nghĩa nguyên thủy, trở thành cái gọi là bản thể luận có cơ sở vững vàng.

3. Kế thừa và vượt qua phương pháp hiện tượng học

Heidegger cho rằng, sở dĩ bản thể luận siêu hình học nghiên cứu hiện sinh biến thành nghiên cứu thể hiện sinh, hoặc giả nói sở dĩ hoạt động cần được nghiên cứu lại bị thể hiện sinh che lấp, là hậu quả tất yếu của phương pháp nghiên cứu kiểu Platon, tức phương pháp lấy biểu tượng, trực quan, nhận thức làm đặc trưng.

Platon ví quan điểm cao nhất như mặt trời. Con người nói chung giống như bị giam hãm trong một cái hang sâu, không được nhìn thấy thế giới chân thực bên ngoài. Chỉ khi thoát khỏi cái hang sâu nhờ ánh sáng mặt trời (quan điểm) mới nhận biết thế giới này.

Trong sự phát triển sau đó của triết học phương Tây, ý kiến trên của Platon diễn hóa thành các hệ thống nhận thức đo biểu tượng và kinh nghiệm cấu thành. Sự ra đời nhị nguyên luận của Descartes đánh dấu sự chuyển hướng nhận thức luận trong sự phát triển của triết học phương Tây. Descartes lấy mệnh đề “Tôi tư duy nên tôi tồn tại” làm nguyên lý thứ nhất của phương pháp luận, điều này đặt nền móng cho nguyên tắc siêu hình học chủ thể trong triết học cận đại. Nhưng do cái “tôi” làm chủ thể về mặt hiện sinh luận bị quy định là “vật”,¹ nên phương pháp nhận biết làm xuất phát điểm tất nhiên không thể làm rõ, ngược lại, còn che lấp ý nghĩa của hiện sinh.

Để khắc phục việc siêu hình học truyền thống lẫn lộn hiện sinh với thể hiện sinh, mở ra con đường mới cho triết học, cần phải từ bỏ phương pháp triết học dẫn tới thứ siêu hình học đó. Về mặt này, Heidegger có được sự gợi ý quan trọng từ việc Husserl phê phán chủ nghĩa tâm lý, nhất là từ phương pháp hiện

¹ Heidegger: “Hiện sinh và thời gian”, (tiếng Trung), trang 31.

tượng học của Husserl. Bởi vì chủ nghĩa tâm lý chính là lấy nhị phân chủ khách làm hình thái điển hình của mô hình tư duy nhận thức luận, mà mục tiêu căn bản của phương pháp hiện tượng học là vượt qua chủ nghĩa tâm lý, vượt qua sự tồn tại của tinh thần và vật chất cụ thể mà trở về bản thân sự thực. Husserl nhiều lần nói rằng, phương pháp hiện tượng của ông nhằm vượt qua mọi phương pháp triết học trước đây, bản thân nó không cần điều kiện tiên quyết, không cần có trước bất cứ giả định bản thể luận hay nhận thức luận nào cả; nó chỉ miêu tả “tài liệu tuyệt đối” hiển hiện trong trực quan thuần túy, tức hiện sinh thật sự, “hiện tượng”. Đó cũng là mục tiêu căn bản của Heidegger. Do vậy, Heidegger lấy phương pháp hiện tượng học làm phương pháp cơ bản để xây dựng bản thể luận “có căn cứ”. Bản thể luận cơ sở của Heidegger là bản thể luận hiện tượng học.

Biểu hiện nổi bật của việc Heidegger dùng phương pháp hiện tượng học xây dựng bản thể luận là đưa hết thảy hiện sinh đối tượng hóa mà siêu hình học truyền thống nói đến, trở về hiện sinh với nghĩa hiển lộ trực tiếp, tức là sự tồn tại của hiện tượng. Ở đây hiện tượng không phải là cái đối lập với bản chất, cái biểu hiện ý nghĩa của bản chất, mà là bản thân hiện sinh thật sự. Theo Heidegger, hiện tượng là sự hiển hiện hiện sinh của thể hiện sinh. Phương pháp hiện tượng học là phương pháp nói rõ sự tồn tại của thể hiện sinh. Để đạt tới sự tồn tại của thể hiện sinh (ví dụ thể hiện sinh là người), không thể sử dụng phương pháp nhận thức vẫn lưu hành trong khoa học, trong đời sống thường ngày mà nhận thức luận truyền thống đề xướng. Bởi vì, con người tồn tại từ trước khi bản đến nhận thức về con người. Tồn tại của con người là “thiên bẩm”, đã có sẵn, chỉ cần miêu tả nó, chứ không cần suy luận logic về nó. Nói cách khác, muốn đạt tới tồn tại của con người, không thể dựa vào biện pháp nhận thức, mà chỉ có thể dựa vào phương pháp trực tiếp hiển thị, giải thích, làm sáng tỏ. Phương pháp hiện tượng học là một phương pháp trực tiếp hiển thị, làm sáng tỏ kết cấu ý nghĩa của tồn tại, cũng là phương pháp thích nghi học.

Về điểm này, Heidegger khác Husserl ở chỗ loại trừ chủ thể tiên nghiệm và thế giới tiên nghiệm của Husserl. Lập trường chống chủ nghĩa tâm lý của Husserl khiến Husserl phản đối khoa học kinh nghiệm theo nghĩa thông thường và hệ thống khái niệm do chúng cấu thành. Husserl cho rằng, khái niệm là thứ trừu tượng, được người ta (chủ thể) đưa ra phục vụ nhu cầu thực tế của mình, không phải là bản thân sự vật. Do vậy khoa học được chúng cấu thành là không chặt chẽ, không đáng tin. Song Husserl muốn làm cho triết học trở thành một môn khoa học chặt chẽ, đáng tin. Muốn vậy, Husserl yêu cầu triết học phải

vượt qua giới hạn của khoa học mà đạt tới thế giới thuần túy, trở về thế giới của bản thân sự vật, đó là thế giới tiên nghiệm. Thực ra nó vẫn là cái thế giới tâm lý, thế giới ý thức của chủ thể thuần túy (chủ thể tiên nghiệm). Hơn nữa, hiện tượng học của Husserl có một mâu thuẫn rõ ràng: ông muốn sử dụng phương pháp trở về của hiện tượng để loại trừ hết thảy thành phần kinh nghiệm của cảm giác, mà hiển thị bản chất thuần túy nghiêm ngặt; nhưng cái bản chất mà ông nói thường lại khó phân biệt với khái niệm của khoa học kinh nghiệm; phương pháp trực quan của hiện tượng học cũng khó phân biệt với trực quan lý tính của chủ nghĩa tâm lý mà ông phê phán. Điều đó có nghĩa là phương pháp hiện tượng học của Husserl còn dấu vết của nhận thức luận, khi chống chủ nghĩa tâm lý ông lại quay về chủ nghĩa tâm lý.

Heidegger nhận ra điều đó và muốn tránh mâu thuẫn của Husserl. Khi kế thừa phương pháp hiện tượng học của Husserl, Heidegger loại bỏ thuyết ý thức tiên nghiệm (chủ thể tiên nghiệm và thế giới tiên nghiệm) của Husserl, kết hợp phương pháp hiện tượng học với hiện sinh luận (bản thể luận) của mình. Trong triết học của Heidegger, “bản thân sự thực” là quá trình tồn tại có tính thời gian và tính lịch sử, không phải là bản chất tiên nghiệm, không thuộc về thế giới tiên nghiệm như Husserl nói. Chủ thể cũng không còn là chủ thể tiên nghiệm có ý nghĩa tồn tại độc lập, mà là tồn tại thể hiện ra trong sự “lĩnh ngộ” (hiểu) đối với hiện sinh của thể hiện sinh. Tóm lại, bất kể là “hiện tượng” được hiểu, hay là bản thân việc hiểu, đều ở trong quá trình hiện sinh. Do vậy, so với Husserl, Heidegger triệt để hơn trong việc quán triệt phương hướng vượt qua nhị phân chủ khách và tính chủ thể. Heidegger làm cho phương pháp hiện tượng học hết sạch dấu vết của nhận thức luận, trở thành phương pháp của hiện sinh luận. Heidegger cho rằng, cần lấy bản thân hiện sinh biểu thị ý nghĩa của hiện sinh, để cho “hiện sinh” hiển hiện mình, thể nghiệm ý nghĩa hiện sinh trong sự hiển hiện của “hiện sinh”. Hiện sinh, hiện tượng, hiển hiện có cùng một ý nghĩa.

4. Dasein và kết cấu cơ bản của hiện sinh

4.1. Hàm nghĩa của "Dasein" và địa vị ưu tiên của nó

Heidegger khẳng định, mọi thể hiện sinh đều có hiện sinh của nó, người ta cũng có thể truy hỏi hiện sinh của mọi thể hiện sinh. Nhưng thể hiện sinh nói chung không hề quan tâm và nhận biết hiện sinh của mình, chúng sẽ không đặt ra vấn đề hiện sinh. Chỉ có thể hiện sinh đặc thù là con người mới có thể truy hỏi vấn đề hiện sinh, mới có thể làm rõ ý nghĩa hiện sinh của thể hiện sinh.

Heidegger đặt cho thể hiện sinh đặc thù này một cái tên là “Dasein” (dịch sang tiếng Trung Quốc là “thử tại”, “thân tại” hoặc “thuần tại”), để phân biệt với khái niệm con người và chủ thể trong đời sống hàng ngày và trong triết học truyền thống.

Trong triết học của Kant và Hegel, “Dasein” chỉ sự tồn tại bất kỳ có tính xác định (còn dịch là “định tại”). Heidegger thì dùng “Dasein” chuyên để chỉ sự tồn tại của con người theo nghĩa bản thể luận hiện tượng học, tức sự tồn tại của con người ở trạng thái nguyên thủy, chưa có tính quy định, trước khi chia ra chủ khách, tâm vật. Đối với “Dasein”, người ta đã không thể có cảm giác cụ thể, xác định, cũng không thể có khái niệm chung, trừu tượng, mà chỉ có ý thức nguyên thủy, hỗn độn về sự tồn tại của con người, tức sự lĩnh ngộ trực tiếp về sự hiện sinh của con người. Chính vì có sự lĩnh ngộ về tồn tại của mình, “Dasein” - con người mới phân biệt với các thể hiện sinh khác, Heidegger gọi sự tồn tại của “Dasein” là Existenz (Hiện sinh).

Heidegger cho rằng, so với mọi thể hiện sinh khác, “Dasein” có địa vị ưu tiên rõ ràng. *Thứ nhất*, địa vị ưu tiên ở trạng thái thể hiện sinh. “Dasein” chỉ là bản thân tồn tại của nó, có trước mọi tính quy định, nó không phải là tồn tại đã thành, có ý nghĩa thực thể, mà chỉ là một khả năng hiển hiện. *Thứ hai*, địa vị ưu tiên bản thể luận (hiện sinh luận). “Dasein” có thể truy hỏi sự tồn tại của mình. *Thứ ba*, “Dasein” bao gồm không chỉ việc lĩnh ngộ đối với sự tồn tại của bản thân mình, mà cả việc lĩnh ngộ đối với sự tồn tại của mọi thể hiện sinh khác. “Dasein” mở cửa hướng tới hết thảy các thể hiện sinh khác. Việc nghiên cứu bản thể luận hết thảy các thể hiện sinh đều phải thông qua “Dasein”; hoặc nói, bản thể luận của hết thảy các thể hiện sinh khác đều dựa trên việc nghiên cứu bản thể luận đối với “Dasein”. Chính do “Dasein” có địa vị ưu tiên như thế, mà Heidegger cho rằng, trước khi nghiên cứu các thể hiện sinh khác, cần truy hỏi “Dasein” lĩnh ngộ sự tồn tại của một số thể hiện sinh, tiến hành phân tích triết học đối với kết cấu nguyên thủy của hiện sinh “Dasein”.

4.2. Kết cấu tồn tại cơ bản của “Dasein”

Heidegger cho rằng, tồn tại của “Dasein”, tức kết cấu cơ bản của hiện sinh nguyên thủy, là in-der-welt-sein (tồn tại trong thế giới), gọi tắt là “tại thế”. Phân tích “tại thế” là nội dung chủ yếu của bản thể luận cơ sở của Heidegger.

“Dasein” không thể tồn tại độc lập, đơn độc. Nó phải ở trong thế giới, không thể tách rời thế giới. Con người - “Dasein” hoàn toàn không phải là tồn

tại độc lập với thế giới trước đã, rồi mới tiếp xúc với thế giới (với sự vật và người khác) và phát hiện thế giới, mà là xuất hiện đồng thời với thế giới.

Mối quan hệ giữa “Dasein” với thế giới không phải là quan hệ không gian trong kinh nghiệm thường ngày. Bởi vì, “Dasein” không phải là vật đã thành, có độ dài rộng, được bố trí trong không gian (ví dụ bàn ghế kê trong nhà). Sự “tại thế” của “Dasein” chỉ một thứ quan hệ nhất thể, toàn vẹn giữa “Dasein” với thế giới. So với quan hệ không gian, thứ quan hệ toàn vẹn này còn nguyên thù hơn. Kết cấu “tại thế” của “Dasein” là điều kiện tiên quyết trong quan hệ không gian giữa “Dasein” với các thể hiện sinh khác.

Heidegger phân biệt cái thế giới có ý nghĩa “Dasein” “tại thế” với thế giới khách quan có ý nghĩa thông thường (tức giới tự nhiên làm đối tượng của ý thức). Thế giới khách quan hoàn toàn không phải là thế giới nguyên thù. Bởi vì nó không thể nhận biết và làm rõ bản thân nó, nó chỉ có thể được “Dasein” hiểu và làm rõ trong quan hệ với “Dasein”. Không có “Dasein” tại thế, thì sẽ chẳng có bất cứ thể hiện sinh nào khác đến để xướng và nói đến vấn đề tồn tại của giới tự nhiên. “Rốt cuộc có hay không có một thế giới và có thể chứng minh sự tồn tại của thế giới này hay không? Đó là một câu hỏi hoàn toàn vô nghĩa. Bởi vì câu hỏi này là do “Dasein” tại thế đặt ra. Trừ “Dasein”, làm gì còn ai nêu câu hỏi đó kia chứ?”¹ Điều này có nghĩa là Heidegger gạt ra khỏi phạm vi triết học của ông vấn đề thế giới khách quan có tồn tại độc lập hay không. Ông cho rằng, cái thế giới mà triết học bàn đến chỉ có thể là cái thế giới toàn vẹn thống nhất với “Dasein” và được “Dasein” hiểu và làm rõ. “Chữ “thế” trong “tại thế” hoàn toàn không có nghĩa thể hiện sinh của trần thế khác với thể hiện sinh ở thiên quốc, cũng không có nghĩa “sự vật thế tục” khác với “sự vật ở thiên quốc”. “Thế” trong “tại thế” cơ bản không có nghĩa là một thể hiện sinh. Cũng không phải là phạm vi của một thể hiện sinh, mà là trạng thái hiện sinh tột tể”².

Heidegger phản đối quan điểm nhị phân chủ khách của nhận thức luận triết học truyền thống, cho rằng thực chất của nó là trước hết giả thiết một chủ thể cô lập, sau đó đi nhận thức và luận chứng khách thể (thế giới) đối lập với chủ thể đó. Có nhà triết học khẳng định tính thực tại của “thế giới bên ngoài” (khách thể), cho rằng có thể vượt qua chủ thể mà đạt tới khách thể. Có người hoài nghi điều này, cho rằng khách thể là sáng tạo của chủ thể. Họ tranh cãi với nhau kịch liệt, nhưng đều tách riêng chủ thể và khách thể (thế giới), đều không

¹ Heidegger: “Hiện sinh và thời gian”, (tiếng Trung), trang 246.

² Heidegger: “Bàn về chủ nghĩa nhân đạo”, trang 120.

hiểu rằng “Dasein” và thế giới không tách biệt khỏi nhau. Do đó tất nhiên họ đều phải dùng các phương pháp khác nhau giả định chủ thể của một thế giới bị gạt sang bên, tức tự ngã cô lập, từ đó ắt sẽ dẫn đến phương pháp luận thuyết duy ngã. Còn theo Heidegger, một thế giới tách rời chủ thể cố nhiên là không thể xác định, một chủ thể (tự ngã, cái tôi) tách rời thế giới càng không thể tồn tại. Nếu không có thể hiện sinh, thì cũng không có thế giới “Dasein”, nếu không có thế giới “Dasein”, thì cũng chẳng thể nói gì đến sự tồn tại của “Dasein”.

4.3. Trạng thái hiện sinh tại thế - ưu phiền

Heidegger cho rằng, sự tồn tại của con người - “Dasein” là trạng thái hiện sinh tồi tệ, nghĩa là toàn bộ tồn tại của con người bị giới hạn bên trong tồn tại, hoặc tồn tại trong chính thể (Ganzheit) quan hệ giữa con người với thế giới (sự vật và người khác). Trạng thái tồi tệ này tức là sự ưu phiền (tiếng Đức: Sorge - lo âu, phiền não, lo lắng, lo nghĩ). Kết cấu hiện sinh cơ bản của “Dasein” là tại thế, mà trạng thái hiện sinh tại thế là ưu phiền. Hiện sinh của “Dasein” (tồn tại của con người) có hình thức biểu hiện hoặc các khâu khác nhau, kết thành một chỉnh thể kết cấu thống nhất, chỉnh thể kết cấu này là ưu phiền. “Chỉ cần “Dasein” là hiện sinh tại thế, thì từ đầu chí cuối nó bị cái ưu phiền chi phối. “Tại thế” đã đóng cái dấu “ưu phiền”, ưu phiền với “Dasein” tuy một mà hai, tuy hai mà là một”¹.

Heidegger chia ưu phiền ra hai loại Bersonger (ưu phiền) và Fursorge (buồn phiền). Ưu phiền chỉ trạng thái hiện sinh khi “Dasein” quan hệ với sự vật khác. Heidegger nhấn mạnh trong ưu phiền, “Dasein” phát sinh quan hệ với dụng cụ mà nó sử dụng, chứ không phải phát sinh quan hệ trực tiếp với sự vật. Phương thức tồn tại cơ bản nhất của dụng cụ là “lính ở trong tay” (Zuhandeness), tức là nó ở trong tay “Dasein”. Một cái búa sờ dĩ thành cái búa là do nó được người ta dùng để đóng đinh. Cái búa làm dụng cụ, lấy việc nó được “Dasein” sử dụng làm tiền đề. Hoạt động sử dụng dụng cụ búa vừa biểu thị sự tồn tại của bản thân “Dasein”, vừa biểu thị sự tồn tại của dụng cụ búa. Dụng cụ bao giờ cũng phải chi cái gì cấu thành nó, ví dụ cái roi phải chi nguyên liệu làm ra nó, giả dụ là roi da, mà da lại phải chi nguồn gốc của nó là da con gì. Như vậy, thông qua việc sử dụng dụng cụ, cũng biểu thị sự tồn tại của sự vật khác cho đến cả thế giới trong quan hệ với “Dasein”. Nói cách khác, sự tồn tại của vật khác, của thế giới đều liên quan với việc sử dụng dụng cụ, đều tùy thuộc vào hoạt động tại thế ưu phiền của

¹ Heidegger: “Hiện sinh và thời gian”, (tiếng Trung), trang 243.

“Dasein”. Chính cái hoạt động ưu phiền này đem lại ý nghĩa cho thế giới và các thể hiện sinh khác.

Buồn phiền chỉ trạng thái hiện sinh khi “Dasein” quan hệ với người khác. Nó liên quan mật thiết với việc sử dụng dụng cụ mà ưu phiền nói đến, là sự phát triển thêm một bước của ưu phiền. Ví dụ, hoạt động đi giày (ưu phiền) vừa chỉ nguyên liệu làm ra đôi giày, vừa chỉ người đóng giày. Hoạt động đọc sách vừa chỉ việc in sách, vừa chỉ người viết sách, người in sách hoặc người bán sách. “Dasein” sử dụng dụng cụ không chỉ có quan hệ với các dụng cụ, mà còn với những người khác. Do đó, sự tồn tại của “Dasein” cũng không chỉ là sự tại thế của một cá nhân cô độc, mà là sự tồn tại chung với tha nhân. Thế giới tại thế cũng không chỉ là thế giới của một cá nhân cô độc, mà là thế giới chung với tha nhân. Ở đây, quan hệ tồn tại chung của “Dasein” với tha nhân đã không còn giống quan hệ của “Dasein” với dụng cụ trong ưu phiền. “Tha nhân” ở đây hoàn toàn không phải là tất cả những ai còn lại ngoài “tôi” ra... Tha nhân là già nửa bản thân chúng ta, chúng ta cũng là một phần trong tha nhân”¹. Do vậy, “Dasein” trong hoạt động tại thế buồn phiền là “Dasein” chung.

Học thuyết về “Dasein” và sự tại thế của “Dasein” của Heidegger thể hiện nổi bật khuynh hướng cơ bản của ông lấy phương thức tư duy hiện sinh luận (bản thể luận) thay thế phương thức tư duy nhận thức luận. Trước hết Heidegger nhấn mạnh quan hệ hiện sinh có trước và cao hơn quan hệ nhận thức. Con người phải hiện sinh đã, rồi mới có tri thức, mà sự hiện sinh của con người bao giờ cũng gắn liền với thế giới của nó. Khẳng định hiện sinh của con người cũng có nghĩa khẳng định sự tồn tại của thế giới (tự nhiên, xã hội và tha nhân trong đời sống con người) và ngược lại. Còn về nhận thức của con người đối với thế giới, chỉ khi khẳng định tiền đề con người và thế giới cùng tồn tại, thì mới có thể phát sinh. So với nhận thức, quan hệ hiện sinh của con người có ý nghĩa nguyên thủy. Thứ nữa, Heidegger cho rằng quan hệ của con người với thế giới không phải là quan hệ bên ngoài, quan hệ tĩnh, mà là một chỉnh thể thống nhất hiện sinh, nhận thức của con người đối với hết thảy các thể hiện sinh khác là thông qua việc sử dụng dụng cụ. Ở mức độ nhất định, điều này gắn với quan điểm khẳng định ta số một của thực tiễn trong nhận thức. Một số quan điểm của Heidegger chứng tỏ đúng là ông tiến bộ hơn hẳn so với siêu hình học truyền thống mà ông phê phán.

¹ Heidegger: “*Hiện sinh và thời gian*”, (tiếng Trung), trang 154.

Do xuất phát điểm của học thuyết là “Dasein”, thế giới được coi là vật tương quan của “Dasein”. Cho nên, mặc dù Heidegger cực lực phê phán siêu hình học chủ thể từ Descartes trở đi (gồm cả thuyết tự ngã tiên nghiệm của Husserl), thực ra Heidegger vẫn lấy khái niệm mới “Dasein” để giả thiết một chủ thể, tự ngã có trước; điều này trong điều kiện nhất định sẽ dẫn ông tới chủ nghĩa duy tâm chủ quan mà ông phê phán. Về sau Heidegger nhận ra điểm này, nên không hay nhắc đến “Dasein” nữa, tức là đã có thay đổi lớn về mặt lý luận của ông.

4.4. Tính thời gian của "Dasein"

Trong triết học của Heidegger, thời gian là một khái niệm cũng quan trọng như hiện sinh vậy. Trong cuốn *“Hiện sinh và thời gian”*, vừa bắt đầu ông đã nói luôn tôn chỉ của cuốn sách này là “căn cứ tính thời gian mà giải thích “Dasein”, ngụ ý rằng ý nghĩa hiện sinh của “Dasein” là ở tính thời gian của nó. Do hiện sinh của “Dasein” không phải là chỉ sự tồn tại của một con người cụ thể, xác định, mà là chỉ sự hiện sinh hay trạng thái tồn tại của con người, nên cái sau có nghĩa con người không ngừng vượt qua. Hiện sinh của “Dasein” cũng là vượt qua nó, vấn đề hiện sinh cũng là vấn đề siêu việt. “Hiện sinh tức là transcendence - siêu việt. Tính siêu việt của hiện sinh “Dasein” là tính siêu việt khác thường, bởi vì tính khả năng và tính tất yếu thúc đẩy cá thể hóa là nằm trong tính siêu việt của hiện sinh “Dasein”¹. Tính siêu việt với tư cách là trạng thái tồn tại của hiện sinh, thực ra là chỉ tính thời gian, hoặc nói tính thời gian chính là thể hiện tính siêu việt của “Dasein”.

Heidegger cho rằng, hiện sinh của “Dasein” tồn tại trong trạng thái tồn tại, hoặc nói toàn bộ hiện sinh của trạng thái tồn tại bị giới hạn bên trong. Nó là một chỉnh thể thống nhất do ba khâu cấu thành:

- ◆ Tồn tại trước tự thân, chỉ tồn tại không ngừng vượt qua tự thân, hoặc nói là khả năng tồn tại;
- ◆ Tồn tại đã có trong thế giới (bị gạt bỏ);
- ◆ Tồn tại phụ thuộc vào sự tồn tại của thể hiện sinh trong thế giới, chỉ đời sống thường ngày.

Ba khâu trên mỗi khâu biểu thị một thời gian, là tương lai, quá khứ, hiện tại. Chúng không thể tách rời nhau, cùng thể hiện sự hiện sinh tại thế của

¹ Heidegger: *“Hiện sinh và thời gian”*, (tiếng Trung), trang 47.

“Dasein” đồng nhất, tức sự “ưu phiền”. Với tư cách là phương thức tồn tại cơ bản của “Dasein”, sự “ưu phiền” ở đây biểu hiện là tính thời gian.

Tính thời gian của “Dasein” là “tính thời gian của bản chất nguyên thủy”, nó không giống như tính thời gian theo nghĩa kinh nghiệm (bao gồm thời gian trong khoa học và triết học truyền thống). Giống như hiện sinh bị coi là thể hiện sinh, thời gian cũng bị coi là phép đo sự vận động của thể hiện sinh.

Thời gian mà Heidegger nói đến đã là trạng thái tối tệ của hiện sinh “Dasein”, thì nó phải cùng sống còn với “Dasein”. Giới hạn hiện sinh của “Dasein” (nhân sinh) là giới hạn tính thời gian của nó, mà tính hữu hạn của hiện sinh “Dasein” cũng chính là do tính thời gian mà trở thành hữu hạn. Hiện sinh của “Dasein”, nhân sinh là quá trình liên tục, không gián đoạn, quá khứ, hiện tại và tương lai của nó không thể cắt rời. Quá khứ vẫn chưa mất hẳn, tương lai chẳng qua là sự tiếp diễn của quá khứ và hiện tại. Đối với sự hiện sinh (tại thế) của “Dasein” mà nói, quá khứ, hiện tại và tương lai đều hiện diện, đều cấu thành một chỉnh thể thống nhất. Chỉnh thể đó chính là ưu phiền. Trong ba khâu thời gian nói trên, tương lai là khâu cơ bản nhất. Bởi vì, “Dasein” không giống như thể hiện sinh nói chung, đặc tính căn bản của nó là nó tồn tại trước tự thân, hoặc giả nói nó là tồn tại khả năng, siêu việt, trong tương lai. Ý nghĩa quá khứ và hiện tại của “Dasein” đều ở chỗ xuất phát từ tương lai, vượt qua tương lai. Theo ý nghĩa nhất định, thời gian của Heidegger không phải là từ quá khứ trôi đến tương lai, mà là vượt qua tương lai để có được quá khứ và hiện tại.

5. Tự do, trầm luân và tha hóa: tồn tại thật sự và tồn tại phi thật sự

5.1. Tự do và siêu việt

Heidegger cho rằng, “Dasein” cơ bản là một thứ hiện sinh trước tự thân, nó bao giờ cũng đi trước mặt mình, hướng tới tương lai nó mong chờ. Mọi thể hiện sinh ngoài con người đều là cái đang là, là hiện thực đã được quy định, còn “Dasein” thì bao giờ cũng là cái chưa là, là cái sẽ là, nó không ngừng trù tính, lựa chọn và vượt qua chính mình. Với tư cách là hiện sinh tại thế, tuy “Dasein” ở trạng thái tối tệ, nhưng bao giờ nó cũng có tâm trạng. Chính tâm trạng làm cho nó có thể và cần phải không ngừng trù tính và lựa chọn phương thức tại thế cho mình.

Heidegger từng bàn về vấn đề tự do của con người từ nghĩa gốc độ khác nhau, trong đó quan trọng nhất là coi tự do là việc con người lựa chọn tính khả

năng. Tính khả năng ấy không phụ thuộc vào điều kiện bên ngoài, cũng không xuất phát từ nguyện vọng của con người, mà là đặc tính nguyên thủy của “Dasein” - con người. Điều này cũng có nghĩa tự do là đặc tính tiên thiên của “Dasein”, con người sinh ra đã là tự do, được tự do lựa chọn.

Hiện sinh khả năng, sự trừ tính và lựa chọn của con người ngụ ý là con người có thể vượt qua hình thái tồn tại hiện hữu, có thể có được bản thân, trở thành tồn tại thật sự; cũng có thể đánh mất bản thân, trở thành tồn tại phi thật sự. Tồn tại của con người là hiện sinh tại thế, cho nên cái sự tại thế đó có thể là tại thế thật sự, cũng có thể là tại thế phi thật sự.

5.2. Sự trầm luân và tha hóa của con người

Heidegger cho rằng, với tư cách kết cấu cơ bản của “Dasein” tại thế, ưu phiền vốn là vì sự tồn tại của “Dasein” mà ưu phiền, song trong sinh hoạt thường ngày, người ta thường coi “Dasein” cũng như hết thảy các thể hiện sinh khác. Thành thử “Dasein” mất đi cá tính độc đáo của mình, không còn tồn tại một cách độc lập tự chủ nữa, mà bị trói buộc bởi các thể hiện sinh khác (hoàn cảnh tự nhiên) và tha nhân (hoàn cảnh xã hội). Thậm chí bị những cái sau thôn tính. Như vậy là “Dasein” trở thành tồn tại phi thật sự.

Trong phương thức tồn tại phi thật sự, “Dasein” cùng tồn tại với tha nhân, nhìn mình bằng con mắt của tha nhân, bị đặt vào địa vị giống như tha nhân, thậm chí có thể bị tha nhân bất kỳ thay thế. Tha nhân không phải là tha nhân có cá tính độc đáo, xác định; không phải là con người trừu tượng hoặc bản thân con người, cũng không phải là tổng hòa hết thảy mọi người, mà là con người trung tính, bình quân hóa, vô nhân xưng, không xác định (có thể là người này kẻ nọ). Heidegger gọi tha nhân này là Das Man - “thường nhân”¹. Sự tồn tại của con người trong đời sống hàng ngày chính là chỉ tồn tại trong trạng thái thường nhân. “Thường nhân không phải là một con người xác định, mà hết thảy mọi người... đều là thường nhân, tức là thường nhân quy định phương thức tồn tại hàng ngày”².

Heidegger đặc biệt nhấn mạnh hậu quả bình quân hóa do sự chi phối của trạng thái thường nhân tới phương thức tồn tại của con người. Dù cá nhân muốn vươn lên, phát huy tính sáng tạo của mình, nhưng trạng thái bình quân của thường nhân làm cho họ trở nên tầm thường, giống nhau như đúc, tiêu cực

¹ Das Man trong tiếng Đức được dùng làm đại từ bất định của chủ từ trong câu vô nhân xưng, ngoài dịch là “thường nhân”, còn dịch là “người ta”, “mọi người”, “người bình thường”.

² Heidegger: “Hiện sinh và thời gian”, (tiếng Trung), trang 164.

thụ động. Đã khiến họ mất đi tính tự do và độc lập, lại thủ tiêu trách nhiệm lẽ ra họ phải gánh vác. Bởi vì, mọi niềm tin và hành động sẽ ý vào cái “ý kiến chung” và “đur luận chung” mà khuynh hướng bình quân tạo nên. Sự lựa chọn niềm tin, hành động và trách nhiệm phải gánh vác cũng thuộc phạm vi cái sau. Cá nhân không cần, cũng chẳng thể đưa ra phán đoán của mình về bất cứ cái gì, không cần, cũng chẳng thể lựa chọn hành động của mình. Cá nhân như thế tự dung mất đi tồn tại thật sự của nó. Heidegger gọi trạng thái này là *Verfallen des “Dasein”* - sự trầm luân của “Dasein”.

Một đặc tính của sự trầm luân là tha hóa. Trong đời sống hàng ngày, người ta luôn bất an, dễ được yên ổn, họ trốn vào trong thường nhân. Tựa hồ cuộc sống của thường nhân là sung sướng thật sự, tựa hồ ở đó hết thảy đều được xếp đặt ngon lành. Thực tế họ đã trở thành vật hi sinh của thường nhân, cảm thấy không cần truy hỏi tồn tại thật sự của “Dasein” nữa. Người ta càng trốn sâu vào trong thường nhân, thì càng xa rời tồn tại thật sự, điều đó có nghĩa là sự tha hóa của con người- “Dasein” thật sự.

Do vậy, cái gọi là trạng thái tha hóa tức là tình trạng “Dasein” trong sự trầm luân đã xa rời tồn tại thật sự của mình, hoặc trạng thái truyền thống thật sự của “Dasein” bị che lấp.

Trầm luân và tha hóa tuy tách khỏi tồn tại thật sự của “Dasein”, nhưng hoàn toàn chưa vượt ra ngoài phạm vi tồn tại thật sự của “Dasein”, cũng chưa phải là sự truy lục về đạo đức của “Dasein”. Trầm luân không phải là thuộc tính ngẫu nhiên của “Dasein”, mà là bắt nguồn từ kết cấu tiên thiên nội tại của “Dasein”. Bởi vì hiện sinh của “Dasein” thì cũng là hiện sinh tại thế, mà tại thế ắt phải giao tiếp với các thể hiện sinh khác, với tha nhân, tức là phải ở trong một hoàn cảnh tự nhiên và xã hội nhất định, tất nhiên bị trói buộc bởi chế độ chính trị - xã hội, dư luận xã hội, pháp luật, truyền thống văn hóa, quy tắc đạo đức, phong tục tập quán thống trị thường nhân. Người ta không thể không sống trong đời sống hàng ngày, mà đời sống hàng ngày có nghĩa là sự trầm luân và tha hóa của “Dasein”.

Học thuyết của Heidegger về tồn tại phi thật sự của “Dasein”, sự trầm luân và tha hóa của “Dasein” ở mức độ nhất định đã phản ánh cảnh ngộ của con người trong xã hội phương Tây hiện đại.

5.3. Tâm trạng cơ bản của “Dasein” - lo sợ

Trong triết học của Heidegger, sự trầm luân và tha hóa của con người - “Dasein” gắn liền với tâm trạng cơ bản của nó là lo sợ (tiếng Đức: *Angst*, dịch

sang tiếng Anh là anxiety hoặc fear). Kết cấu cơ bản của “Dasein” tại thế là ưu phiền, mà trạng thái triển khai của ưu phiền là thông qua lo sợ mà hiện thân và lĩnh hội. Trong ưu phiền ắt có lo sợ, hơn nữa, chỉ có vạch ra nỗi lo sợ, thì mới làm sáng tỏ toàn bộ kết cấu ưu phiền.

Với tư cách tâm trạng cơ bản của “Dasein”, lo sợ là bản tính tiên thiên, cố hữu. Cái làm người ta lo sợ ắt có tính chất nguy hại gì đó cho con người, con người cũng biết lo sợ là gì, song cái lo sợ lại hoàn toàn mơ hồ, không xác định. Lo sợ là lo âu về một cái gì không rõ, không trực tiếp đe dọa cuộc sống của “Dasein”. “Cái làm người ta lo sợ là bản thân hiện sinh tại thế”¹. Do hiện sinh tại thế chính là hiện sinh của “Dasein”, nên vạch ra tâm trạng lo sợ đồng thời cũng là vạch ra hiện sinh của “Dasein”. Chính tâm trạng lo sợ đã thể hiện các khả năng hiện sinh của con người - “Dasein”, làm cho cá nhân được tự do lựa chọn mình.

Nhưng Heidegger cho rằng, “Dasein” trong tâm trạng lo sợ tuy đã thoát khỏi sự trói buộc của thế giới và tha nhân, được tự do lựa chọn và trù tính cho mình, song lại ở trong tâm trạng bơ vơ lo sợ một cách khó hiểu. Heidegger gọi tâm trạng ấy là “Nicht-Zuhause-Sein” - “tâm trạng không ở nhà”. Người ta muốn né tránh tâm trạng lo sợ này, nên từ bỏ hiện sinh đích thực, hướng vào sự trầm luân, vào đời sống hàng ngày, tình nguyện để cho thường nhân chi phối với hi vọng mình được sống yên ổn, được có “nhà”, khỏi bơ vơ. Do đó, Heidegger coi lo sợ là nguồn gốc của sự trầm luân và tha hóa. Do lo sợ là phương thức hiện sinh nguyên thủy, thật sự của “Dasein”, nên hễ “Dasein” còn tại thế, thì lo sợ vĩnh viễn kèm theo. Bởi vậy, dẫu “Dasein” có trốn vào đời sống hàng ngày trầm luân chẳng nữa, nỗi lo sợ vĩnh viễn truy đuổi nó, thành thử nhân sinh không bao giờ tránh khỏi vận mệnh lo âu.

5.4. Vĩ chết mà sống

Mặc dù tâm trạng lo sợ làm cho người ta từ bỏ hiện sinh đích thực, trốn vào sự trầm luân, vào đời sống hàng ngày, với hi vọng mình được sống yên ổn, song cuối cùng vẫn không thoát được nỗi sợ lớn nhất của nhân sinh là cái chết. Nhưng việc hiểu cái chết thật sự hoặc sự sợ chết lại có thể làm cho người ta đi từ tồn tại phi thật sự đến tồn tại thật sự. Khái niệm cái chết do đó trở thành khái niệm quan trọng trong bản thể luận cơ sở của Heidegger. Bởi vì “muốn biết rõ kết cấu bản thể luận của tồn tại thật sự, phải tìm trong kết cấu

¹ Heidegger: “Hiện sinh và thời gian”, (tiếng Trung), trang 231.

cụ thể của cái chết mới rõ”¹. Cái kết cấu cụ thể tìm trong cái chết, theo lời Heidegger ở đây, không phải là kết cấu cái chết của con người được biểu thị về mặt sinh lý, tâm lý hoặc kinh nghiệm, mà là làm rõ ý nghĩa bản thể luận của cái chết, tức là phân tích tác dụng của cái chết đối với việc hiểu sự sống (hiện sinh của “Dasein”).

Chết là kết thúc của “Dasein” (nhân sinh), là làm cho “Dasein” mất đi bản thân nó. Nhưng chết lại là một khả năng tồn tại của “Dasein”. Bởi vì, cái chết hoàn toàn không phải là cái đã hiện thành, đã thực hiện. Nếu cái chết đã thực hiện, thì “Dasein” đã chẳng ở đây. Với tư cách phương thức tồn tại của “Dasein”, cái chết là sẽ đến, là cái chết khả năng. Chết là tính khả năng bản kỷ nhất của “Dasein”. Cái chết của bất cứ ai cũng là tự mình. Nếu nói con người chúng ta thay thế lẫn nhau trong mọi chuyện khác, thì chết là tuyệt đối không thể thay thế. Cái chết của tôi là cực hạn tồn tại của tôi, không ai chết thay cho tôi được. Cái chết còn là một thứ tính khả năng vô can. Chết chỉ là tự người ấy chết, không liên quan đến tha nhân và thế giới. Chết còn là tính khả năng không thể vượt qua, bất cứ ai cũng không sao thoát khỏi cái chết. Cái chết có thể xảy ra bất cứ lúc nào và ở bất cứ đâu. Hễ có “Dasein” đang sống, thì tất nhiên luôn sẽ bị cái chết đe dọa.

Tại sao “vì chết mà sống” hoặc “đi tới cái chết” lại có thể làm cho người ta hiểu được tồn tại thật sự của “Dasein”? Nói nôm na thì là vì con người phải đối mặt với cái chết của cá nhân mình, không thể không siêu thoát khỏi hết thảy những gì ở bên ngoài bản thân, nên mới chú ý đến sự sống (hiện sinh) của mình, nhờ đó mà thật sự hiểu ra ý nghĩa sự sống. Trong đời sống hàng ngày (ưu phiền và buồn phiền), người ta bị trói buộc này nọ bởi thế giới và tha nhân. Nhưng một khi họ đối mặt với cái chết sắp đến, họ không thể không coi hết thảy những cái vì chúng ta mà họ ưu phiền chỉ là gió thoảng mây bay hoặc là một phiền lụy vô, chỉ còn lại sinh mệnh có cá tính độc đáo của mình, tức sự tồn tại thật sự của “Dasein”. Nói cách khác, “vì chết mà sống” hoặc “đi tới cái chết” là đặt con người vào cái chết, từ đó vượt qua mọi thể hiện sinh, thể tồn tại thật sự của “Dasein”.

Chết tuy là khả năng không thể vượt qua, không thể né tránh của “Dasein”, nhưng trước khi chết, “Dasein” đang sống có thể thực hiện các khả năng tồn tại của nó. Việc hiểu tính tất yếu của cái chết sẽ làm cho “Dasein” tỉnh ngộ khỏi trạng thái trầm luân và tha hóa, không run sợ né tránh cái chết, mà tự do triển khai khả năng tồn tại bản kỷ nhất của mình, tích cực trừ tính, thiết kế tự

¹ Heidegger: “Hiện sinh và thời gian”, (tiếng Trung), trang 307.

ngã, thể hiện mọi khả năng tồn tại độc đáo của mình. Nói cách khác, trong những năm còn sống, chiếu theo ý chí của mình mà thể hiện tốt nhất tự ngã. Khi Heidegger nói đến “Dasein” siêu thoát thế giới và tha nhân mà chuyên tâm vào bản thân mình, thì ông ngụ ý rằng, trong khi giao tiếp với thế giới và tha nhân, “Dasein” vượt qua tầm nhìn của người bình thường, không bị trói buộc bởi thế giới và tha nhân, tự do trừu tượng và lựa chọn cuộc sống cho mình.

Cái chết thật sự là một khả năng không xác định về thời gian, người ta luôn bị cái chết đe dọa. Sự đe dọa đó đẻ ra tâm trạng lo sợ. Quá trình “Dasein” hiểu khả năng sống của mình là quá trình đối mặt với cái chết, cũng chính là quá trình lo sợ. Cho nên “vì chết mà sống, về bản chất là lo sợ”¹. Cái sợ lớn nhất là sợ chết. Chỉ có trong tâm trạng sợ chết, “Dasein” mới có thể siêu thoát tình trạng trầm luân, hiểu ra tồn tại thật sự của mình, giữ gìn tính độc lập và tự do cho mình. Tự do của “Dasein” là tự do trong nỗi sợ chết.

Tóm lại, khái niệm cái chết trở thành mệnh đề quan trọng trong bản thể luận cơ sở của Heidegger. Heidegger muốn dùng nó để giải thích tồn tại thật sự của con người, cũng cố dùng nó để phục hồi cá tính và tự do cho con người bị trói buộc bởi xã hội và thế giới bên ngoài, để giúp họ siêu thoát tình trạng trầm luân và tha hóa. Quan điểm của Heidegger phản ánh nhân sinh quan của một bộ phận người trong xã hội phương Tây hiện đại. Tự do cá tính của họ bị hiện thực xã hội đè nén. Trước tình hình đó, họ chưa có nhận thức đúng, càng chưa tìm ra con đường siêu thoát tình trạng đó. Họ ưu phiền, lo âu, sợ hãi, bi quan, thất vọng. Quan điểm của Heidegger về “vì chết mà sống”, do sợ chết mà hiểu ra ý nghĩa cuộc sống, chính là luận chứng của họ.

5.5. Tiếng gọi của lương tâm

“Vì chết mà sống” tuy có thể giúp “Dasein” vượt qua trạng thái tồn tại phi thật sự mà hiểu ra tồn tại thật sự của mình, nhưng cái đó rốt cuộc chỉ đem lại khả năng lựa chọn cho “Dasein”. Chỉ khi “Dasein” đưa ra lựa chọn, thì khả năng mới trở thành hiện thực. Tiếng gọi của lương tâm chính là chứng tỏ “Dasein” đã kiên quyết lựa chọn tồn tại bản kỷ nhất cho mình, thể hiện sự thật của “Dasein” đã thành sự tại thế đích thực.

Lương tâm vốn là một phạm trù của luân lý học, nhưng Heidegger dành cho nó ý nghĩa bản thể luận, lấy nó làm tiếng gọi bên trong, thể hiện sự tồn tại thật sự. Heidegger nhấn mạnh tính bản kỷ của lương tâm, cho rằng nó không bị trói buộc bởi bất kỳ nhân tố nào bên ngoài “Dasein”. Lương tâm tuy ngụ ý một

¹ Heidegger: “Hiện sinh và thời gian”, (tiếng Trung), trang 310.

trách nhiệm nhất định phải gánh vác, song không phải là trách nhiệm đối với xã hội hoặc cá nhân khác, mà là đối với bản thân mình. Lương tâm không phải là tiếng gọi của Thượng đế hoặc của xã hội, nó không tuân theo bất kỳ quy tắc nào khác với quy định của “Dasein”. Mọi quy tắc đạo đức thể tục hoặc thần định đều là thứ con người buộc phải tiếp nhận trong trạng thái trầm luân, tha hóa, đối lập với tiếng gọi của lương tâm ở bên trong “Dasein”. Các quy tắc ấy đối với việc thể hiện tồn tại thật sự của “Dasein” chẳng những vô ích, mà còn có hại, cho nên cần phải vượt qua. Ngược lại, nếu con người có thể thoát khỏi sự trói buộc của cá nhân quy tắc bên ngoài, hành sự hoàn toàn theo tiếng gọi bên trong của mình, thì có thể làm cho mình thoát khỏi trạng thái trầm luân, tha hóa, khôi phục cá tính độc đáo của mình.

Heidegger giải thích lương tâm không theo khuynh hướng đạo đức, cũng tỏ thái độ rõ ràng gạt bỏ luân lý học truyền thống. Nhưng Heidegger không yêu cầu từ bỏ mọi thứ luân lý học, mà là yêu cầu xây dựng một thứ luân lý học nguyên thủy dựa trên trạng thái đích thực của “Dasein”, cái sau với bản thể luận cơ sở dựa trên hiện sinh của “Dasein” mà ông cố xây dựng chỉ là một. Phân tích khái niệm lương tâm về mặt luân lý học cũng chính là làm sáng tỏ hiện sinh của “Dasein” về mặt bản thể luận.

Vì sao tiếng gọi của lương tâm lại thể hiện tồn tại thật sự của “Dasein”? Đó là vì người gọi, người được gọi đều là “Dasein”. Khi con người bị đẩy vào cuộc đời, chung sống với tha nhân, sẽ cảm thấy thế giới và tha nhân hết sức xa lạ với mình, sẽ cảm thấy cô đơn, bơ vơ, lạc lõng, trong lòng bất an, lo sợ, ưu phiền. Tóm lại, tiếng gọi của lương tâm xét từ nhiều góc độ đều thể hiện tồn tại thật sự của “Dasein”.

Lý luận của Heidegger về lương tâm là bộ phận hợp thành quan trọng bản thể luận cơ sở của ông. Nội dung cơ bản của nó là làm cho việc hiểu khả năng tồn tại thật sự của “Dasein” biến thành sự lựa chọn thực tế đối với tồn tại thật sự. Sự lựa chọn này bất kể về xuất phát điểm và mục tiêu chịu ảnh hưởng các quy tắc khách quan và xã hội gì đi nữa, cũng đều thể hiện khuynh hướng chủ nghĩa chủ quan mạnh mẽ.

6. Hiện sinh và chân lý, tư tưởng và ngôn ngữ

6.1. Vượt qua “Dasein”

Vượt qua siêu hình học truyền thống phương Tây từ Platon trở đi, đặc biệt vượt qua việc lấy sự đối lập nhị nguyên chủ khách làm đặc trưng chủ yếu,

thể hiện cái gọi là sự chuyển hướng nhận thức luận của triết học cận đại, dùng nghiên cứu bản thân tồn tại thay thế nghiên cứu thể hiện sinh, dùng phương pháp hiện tượng học thay thế phương pháp nhận thức lý tính, xây dựng một nền triết học mới với hạt nhân là làm rõ bản thân tồn tại, có lẽ đó là phương hướng cơ bản trong cuộc đời hoạt động triết học của Heidegger, cũng là điểm khác căn bản giữa triết học của ông với triết học truyền thống. Nhưng cuối cùng quán triệt phương hướng ấy như thế nào thì có sự khác nhau lớn giữa Heidegger tiền kỳ và Heidegger hậu kỳ.

Trong tác phẩm tiền kỳ tiêu biểu "*Hiện sinh và thời gian*", Heidegger có thông qua việc phân tích trạng thái hiện sinh của "Dasein" để làm sáng tỏ kết cấu hiện sinh của thể hiện sinh. Bấy giờ Heidegger coi việc vượt qua siêu hình học truyền thống, nhất là siêu hình học chủ thể của Descartes, làm mục tiêu chính của triết học mình. Việc nhấn mạnh hiện sinh của "Dasein" là hiện sinh tại thế ngụ ý khẳng định tính thực tại của hiện sinh tại thế, như vậy là khác với chủ nghĩa duy tâm chủ quan của Descartes cho rằng, chủ thể giữ vai trò quyết định. Song, xuất phát điểm của Heidegger là "Dasein" thì vẫn là chỉ cá nhân, chẳng qua ông lấy cá nhân bản thể luận (hiện sinh luận) thay thế cá nhân nhận thức luận. Như vậy Heidegger vẫn đặt sự tồn tại của thế giới dưới sự kiểm soát của cá nhân, chưa thoát khỏi chủ nghĩa duy tâm chủ quan. Hơn nữa, do ông dùng tâm trạng ưu phiền, lo sợ, nhất là sợ chết, để làm rõ hiện sinh của cá nhân, cho nên triết học của ông lại có khuynh hướng chủ nghĩa phi lý, thậm chí là chủ nghĩa thần bí.

Bản thân Heidegger sớm nhận ra tính không triệt để của việc phân tích "Dasein" trong tác phẩm tiền kỳ "*Hiện sinh và thời gian*" của mình. Để khắc phục tính không triệt để đó, từ thập niên 30, Heidegger bắt đầu nghiên cứu con đường vượt qua sự phân tích trạng thái hiện sinh của "Dasein" (cá nhân) để làm rõ bản thân tồn tại. Trong các bài giảng về chân lý, đặc biệt trong tác phẩm "*Hướng dẫn siêu hình học*" viết năm 1935 (xuất bản năm 1953), đều thể hiện rõ sự thay đổi này. Trong cuốn "*Bàn về chủ nghĩa nhân đạo*" xuất bản năm 1947, vấn đề chân lý vượt ra khỏi giới hạn của "Dasein" đã trở thành vấn đề trung tâm của triết học Heidegger. Ngôn ngữ được coi là "ngôi nhà của hiện sinh", hoặc hiện sinh thông qua ngôn ngữ mà hiển thị ra. Còn "Dasein" thì lùi xuống địa vị "hộ lý của hiện sinh". Để làm rõ ý nghĩa của hiện sinh, Heidegger không còn nhấn mạnh việc phân tích tâm trạng ưu phiền, lo sợ nữa, mà là phân tích "tư duy" và ngôn ngữ. Như vậy, vấn đề chân lý của hiện sinh, ý nghĩa của tư duy và ngôn ngữ và quan hệ của chúng với thi ca đã trở thành vấn đề chủ yếu của triết học Heidegger hậu kỳ.

6.2. Chân lý của hiện sinh

Thuyết chân lý của Heidegger (nhất là Heidegger hậu kỳ) không phải là lý luận về ý nghĩa nhận thức luận, mà là lý luận mang ý nghĩa bản thể luận, cũng có thể nói là một hình thái khác của hiện sinh luận. Giống như hiện sinh luận của ông không nghiên cứu thể hiện sinh, mà nghiên cứu thể hiện sinh rốt cuộc tồn tại như thế nào, thuyết chân lý của ông cũng chủ yếu không nghiên cứu chiến lược là gì, tri thức phù hợp với sự thực như thế nào, mà là nghiên cứu chân lý trở thành chân lý ra sao, tức là nghiên cứu phương thức và quá trình chân lý trở thành chân lý, mà đó cũng chính là phương thức và quá trình tồn tại của thể hiện sinh. Do vậy việc ông trình bày về chân lý là sự trình bày về ý nghĩa tồn tại của thể hiện sinh.

Theo Heidegger, một đặc điểm cơ bản của thuyết chân lý truyền thống là coi chân lý là sự nhất trí hoặc phù hợp giữa phán đoán với đối tượng được phán đoán, nói cách khác là sự phù hợp chủ khách. Mặc dù quan điểm của các nhà triết học về chủ thể phán đoán và khách thể phán đoán là gì và phù hợp nhau như thế nào, không giống nhau, thậm chí đối lập nhau, song thuyết phù hợp của họ đều lấy sự phân lập chủ khách làm điều kiện tiên quyết, đều giả thiết trước có một chủ thể thuần túy (ý thức thuần túy hoặc kinh nghiệm, tư duy) tách rời khách thể và khách thể thuần túy đối diện với chủ thể. Theo quan điểm của Heidegger, chủ thể thuần túy và khách thể thuần túy đó đều không thể chứng minh. Hơn nữa, muốn kiểm nghiệm xem chủ khách có phù hợp nhau hay không, phải giả thiết có hiểu biết nhất định về chủ thể và khách thể. Chỉ có cái vượt qua sự phân lập chủ khách mà lại thành cơ sở cho sự thống nhất chủ khách, mới làm cho chân lý trở thành khả năng, tức thành bản chất của chân lý. Giống như bản thể luận truyền thống không thể thuyết minh thể hiện sinh tồn tại như thế nào, thuyết chân lý phù hợp cũng không thể đem lại bản chất đó, không thể thuyết minh chân lý trở thành chân lý như thế nào. Heidegger đề ra cho mình nhiệm vụ là vượt qua giới hạn của thuyết chân lý phù hợp truyền thống, để truy tìm cơ sở và bản chất của chân lý. Mà điều này hoàn toàn nhất trí với mục tiêu truy tìm sự tồn tại của thể hiện sinh từ góc độ bản thể luận. Nói cách khác, chân lý về bản chất là chân lý của hiện sinh, làm rõ về chân lý tức là làm sáng tỏ về hiện sinh.

Trong tác phẩm thời kỳ đầu “*Hiện sinh và thời gian*”, Heidegger thông qua phân tích trạng thái hiện sinh của “*Dasein*” để truy tìm chân lý. Theo ông, chân lý là sự triển hiện bản thân hiện sinh, hoặc nói là trạng thái không bị che lấp của hiện sinh. Phát hiện chân lý là triển hiện, làm sáng tỏ hiện sinh. Mà

muốn triển hiện, làm sáng tỏ hiện sinh, con đường cơ bản là làm sáng tỏ kết cấu tại thể của “Dasein”, tức ưu phiền. Điều này vừa làm sáng tỏ hiện sinh của cá nhân (“Dasein”), vừa làm sáng tỏ hiện sinh của tha nhân và thế giới mà cá nhân có quan hệ trong hoạt động ưu phiền, làm sáng tỏ ý nghĩa tồn tại của chúng trên tư cách thể hiện sinh; mà cái đó có nghĩa là làm sáng tỏ ý nghĩa của chân lý.

Trong các tác phẩm hậu kỳ, Heidegger cố khắc phục chủ nghĩa chủ quan đó. Cụ thể là khi truy tìm vấn đề chân lý, ông không xuất phát từ việc phân tích kết cấu hiện sinh của “Dasein” nữa, mà xuất phát từ bản thân hiện sinh. Ông không còn cho rằng, chân lý quyết định “Dasein”, mà cho rằng bản thân hiện sinh là chân lý. Bản thân hiện sinh với tư cách một sức mạnh ở bên ngoài ý thức con người, đã quyết định hiện sinh của con người. Chân lý không còn là chân lý của “Dasein”, mà là chân lý của hiện sinh. Do hiện sinh giải thích sức mạnh tự thân, nên nó là một thứ tự do. Chân lý đã là chân lý của hiện sinh, thì bản chất của chân lý cũng là tự do.

6.3. "Thiên mệnh" của hiện sinh

Với tư cách bản chất của chân lý, tự do không phải là một thuộc tính của con người, càng không mang hàm nghĩa luân lý hay chính trị gì cả, mà chỉ là một sức mạnh mở ra lĩnh vực tối tể của hiện sinh, làm cho mọi thể hiện sinh có được một sức mạnh thần kỳ khó hiểu. Heidegger có khi kiên quyết gọi cái đó là Ereignis - “thiên mệnh”¹ của hiện sinh. Đối với Heidegger mà nói, vấn đề cơ bản hiện tại là phải giải thích lại mối quan hệ giữa hiện sinh và con người - “Dasein”. Cũng tức là giải thích vì sao không phải là “Dasein” quyết định hiện sinh, mà là hiện sinh quyết định “Dasein”. Hoặc giả nói, vì sao xuất phát điểm không phải là “Dasein”, mà là hiện sinh. Heidegger nhấn mạnh, ông hoàn toàn không cho rằng “hiện sinh là sản phẩm của con người - “Dasein”, mà ông cho rằng “hiện sinh là tuyệt đối siêu việt”,² cũng tức là nói hiện sinh hoàn toàn không phụ thuộc vào bất cứ “Dasein” nào. So với mọi thể hiện sinh, trong đó có cả “Dasein”, “thì hiện sinh về bản chất là sâu xa hơn”, mọi thể hiện sinh trở thành thể hiện sinh được đều là nhờ chúng ở trong hiện sinh. Hiện sinh của mọi thể hiện sinh hoàn toàn không do con người quyết định, mà do bản thân hiện sinh quyết định. “Thể hiện sinh có hiện hiện hay không, Thượng đế, các vị thần, lịch sử và tự nhiên có đi vào sự gạn lọc hiện sinh hay không, có hiện diện

¹ Ereignis: “thiên mệnh”, có khi dịch là đạo trời, đạo lớn, bản nhiên.

² Heidegger: “Bàn về chủ nghĩa nhân đạo”, dẫn theo “Triết học chủ nghĩa hiện sinh”, trang 108.

hay không, đều không phải do con người quyết định. Thể hiện sinh đến được là do thiên mệnh”¹.

Trong hiện sinh của các thể hiện sinh, con người có tác dụng hay không? Có. Nhưng không phải là tác dụng quyết định, mà là tác dụng của một hộ lý. Con người ắt phải “căn cứ thiên mệnh của hiện sinh mà trông coi chân lý của hiện sinh”². Nói cách khác, chủ nghĩa ắt phải căn cứ diện mạo của bản thân hiện sinh mà làm sáng tỏ chân lý của hiện sinh, chứ không phải sáng tạo chân lý hiện sinh. Cái tác dụng hộ lý mà Heidegger nói đến ở đây thực ra là tác dụng phát hiện. Heidegger cho rằng, con người - “Dasein” đã không giống con người lý tính, sinh vật, cũng không giống con người - chủ thể thuần túy. Con người trong hai trường hợp trên đều không thể phát hiện chân lý hiện sinh, hoặc nói là ở quá xa hiện sinh. Còn con người - “Dasein” thì tiếp cận hiện sinh, nên có thể phát hiện chân lý hiện sinh. Bởi vậy có khi Heidegger còn gọi con người - “Dasein” là “láng giềng của hiện sinh”.

Chính vì lý do kể trên, Heidegger hậu kỳ luôn nhấn mạnh xuất phát điểm của triết học Heidegger không phải là con người, mà là hiện sinh, do đó nó khác về nguyên tắc so với chủ nghĩa hiện sinh xuất phát từ con người, nhất là chủ nghĩa hiện sinh của Sartre. Sartre lấy mệnh đề hiện sinh có trước bản chất làm xuất phát điểm của toàn bộ triết học Sartre, mà “hiện sinh” ở Sartre là chỉ hiện sinh của con người-chủ thể. Heidegger cho rằng, quan điểm đó của Sartre chưa vượt qua khuôn khổ siêu hình học truyền thống coi hiện sinh và bản chất đều là thể hiện sinh. Chẳng qua là đảo ngược quan điểm bản chất có tính hiện sinh của siêu hình học lý tính. Sartre và những người kia đã lẫn lộn hiện sinh với thể hiện sinh, từ đó quên mất hiện sinh. “Đem một mệnh đề siêu hình học đảo ngược đi, thì nó vẫn là mệnh đề siêu hình học. là một mệnh đề như thế, nó cũng cố chấp quên đi chân lý của hiện sinh”³.

Nói thể hiện sinh là sản phẩm của thiên mệnh hiện sinh, có nghĩa hiện sinh là một sức mạnh cao hơn mọi thể hiện sinh (trong đó có cả “Dasein”) hay không? Câu trả lời của Heidegger là không. Heidegger nói: “Hiện sinh là gì? Hiện sinh là bản thân hiện sinh”. “Hiện sinh - đó không phải là Thượng đế, không phải là căn cơ thế giới. Hiện sinh còn là hết thảy mọi thể hiện sinh”⁴. Nói thế nghĩa là mọi hiện sinh đều là hiện sinh của thể hiện sinh. Người ta

¹ Heidegger: “*Bản về chủ nghĩa nhân đạo*”, dẫn theo “*Triết học chủ nghĩa hiện sinh*”, trang 109.

² Sách đã dẫn, trang 103.

³ Sách đã dẫn, trang 101.

⁴ Sách đã dẫn, trang 103.

không thể rời bỏ thể hiện sinh để truy hỏi hiện sinh. Vấn đề hiện sinh vẫn là vấn đề truy tìm thể hiện sinh. “Từ xưa đến nay, “tồn tại” đồng thời là vì thể hiện sinh mà hiện; ngược lại, thể hiện sinh cũng đồng thời vì tồn tại mà hiện”¹. Khi tư tưởng chỉ thể hiện sinh, tức là nó chỉ hiện sinh của thể hiện sinh. Sai lầm của triết học truyền thống không phải ở chỗ nghiên cứu thể hiện sinh, mà là khi nghiên cứu các thể hiện sinh lại đơn giản coi chúng là thể hiện sinh, quên mất chuyện các thể hiện sinh làm thế nào trở thành thể hiện sinh, nghĩa là chúng hiện sinh như thế nào.

6.4. Tư tưởng và ngôn ngữ

Rốt cuộc làm thế nào truy tìm hiện sinh của thể hiện sinh? Mặc dù Heidegger phản đối xuất phát điểm của những người như Sartre, nhưng trừ con người ra, còn thể hiện sinh nào có khả năng truy tìm hiện sinh kia chứ? Do vậy, Heidegger đành quay về con người. Có điều ông không trở về con người - chủ thể đối lập với khách thể, mà quay về ngôn ngữ và tư tưởng của con người. Sự giải thích của Heidegger về ngôn ngữ và tư tưởng khác về nguyên tắc với triết học truyền thống, thể hiện chủ yếu ở chỗ Heidegger dành cho chúng ý nghĩa có trước sự phân lập nhị nguyên chủ khách, cùng vượt qua ý nghĩa bản thể luận tư tưởng cá nhân, coi chúng là hiện hiện trực tiếp của hiện sinh.

“Tư tưởng” (Denken) mà Heidegger nói ở đây (để phân biệt với “tư tưởng” theo nghĩa thông thường, có khi người ta dịch là “suy tư”) không dùng để chỉ tư duy khoa học và logic có tính chất công cụ và tính chức năng, càng không dùng chỉ một đặc tính của vật tồn tại (dù là vật chất hay quan niệm tinh thần), mà là để chỉ hiện sinh hiển lộ, trình hiện của con người - “Dasein” đối với các thể hiện sinh, hoặc nói là hiện sinh của thể hiện sinh hiển lộ trong tư tưởng của con người. Ở đây, tư tưởng của “Dasein” và hiện sinh của thể hiện sinh là một. Tư tưởng chỉ hiện sinh của thể hiện sinh, chứ không phải bất cứ gì khác. Không thể giống như tri thức dùng biểu tượng và khái niệm biểu đạt, người ta không thể, cũng không cần đưa ra một định nghĩa phổ biến cho tư tưởng. Muốn người ta trả lời tư tưởng là gì, hãy để họ suy tư đã, hoặc giả nói, anh muốn biết tư tưởng là gì, thì anh hãy tự suy tư đi đã. Tư tưởng có tính hiện sinh, hoặc tính bản nguyên. Tư tưởng nghĩa là tự do và sáng tạo.

Tư tưởng rốt cuộc hiển lộ hiện sinh như thế nào? Heidegger cho rằng việc đó thông qua ngôn ngữ. “Hiện sinh hình thành nên ngôn ngữ trong tư

¹ Heidegger: “Bàn về chủ nghĩa nhân đạo”, dẫn theo “Triết học chủ nghĩa hiện sinh”, trang 111.

duy. Ngôn ngữ là nhà của hiện sinh”¹. Ngôn ngữ là hiện sinh trong tư tưởng, nghĩa là đem cái hiện hiện trong tư tưởng nói ra. Thứ ngôn ngữ này không phải là công cụ biểu đạt tri thức, cũng không phải là kết cấu ngữ pháp và logic, mà là sự hiện thị trực tiếp ý nghĩa của hiện sinh. Heidegger thừa nhận tư tưởng và ngôn ngữ là tư tưởng và ngôn ngữ của con người - “Dasein”. Nhưng ông lại đặc biệt nhấn mạnh phải loại trừ ảnh hưởng của nhân tố nhân loại học ra khỏi đó. Phải coi tư tưởng là hoạt động hiện sinh thuần túy, tức là đồng nhất với hiện sinh. Phải coi ngôn ngữ là sự hiện lộ trực tiếp của hiện sinh. Xét về bản nguyên mà nói, người nghe và người nói là một người. Người có điều cần nói, rồi mới nói ra. Mà có điều cần nói, tức là những lời nghe thấy trước trong hiện sinh rồi mới nói ra. Do đó, ngôn ngữ không phải là công cụ, mà con người mới là công cụ của ngôn ngữ. Bởi vì ngôn ngữ thể hiện hiện sinh chính là thông qua việc nói và nghe của con người mà hiện lộ ra. Giống như tư tưởng có tính hiện sinh và tính bản nguyên, ngôn ngữ cũng có tính hiện sinh và tính bản nguyên.

6.5. Kết thúc của triết học và sự phục hưng của tư tưởng

Heidegger cho rằng, sai lầm chủ yếu của triết học truyền thống là nhìn nhận tư tưởng và ngôn ngữ trong trạng thái của thể hiện sinh, không giải thích chúng là sự hiện lộ trực tiếp của hiện sinh, mà lại coi chúng là tri thức, hoặc giả nói là chúng có tính công cụ, tính kỹ thuật. Lỗi giải thích này có thể tìm về tới Platon và Aristotle. Theo họ, bản thân tư tưởng và ngôn ngữ là một thứ công cụ và kỹ thuật phục vụ hành động; do người ta giải thích tư tưởng và ngôn ngữ có tính công cụ, tính kỹ thuật, do đó, coi triết học chẳng khác gì các môn khoa học khác. Nhưng như vậy là triết học đã vứt bỏ tư tưởng đích thực. “Tri thức sinh ra, còn tư tưởng thì mất đi”². Điều này có nghĩa là triết học chuyên tâm nghiên cứu thể hiện sinh mà quên mất sự tồn tại của thể hiện sinh, nên tất nhiên là siêu hình học. Triết học càng phát triển và hoàn thiện, thì càng mang tính siêu hình học. Heidegger cho rằng, triết học từ thời cổ Hy Lạp phát triển đến thời cận đại ở châu Âu là đã đến lúc kết thúc. Cuộc khủng hoảng của triết học phương Tây hiện đại thực chất là sự kết thúc của triết học truyền thống từ thời Aristotle trở đi.

Nhưng sự kết thúc của triết học siêu hình truyền thống chỉ chứng tỏ họ đã thất bại trong việc nghiên cứu vấn đề tính hiện sinh và tính bản nguyên, chứ không có nghĩa là sự chấm dứt của bản thân một số vấn đề. Sờ dĩ họ

¹ Heidegger: “*Bàn về chủ nghĩa nhân đạo*”, dẫn theo “*Triết học chủ nghĩa hiện sinh*”, trang 87.

² Sách đã dẫn, trang 124.

không hoàn thành việc nghiên cứu là do có tư tưởng mang tính hiện sinh và tính bản nguyên và có ngôn ngữ thể hiện tính hiện sinh và tính bản nguyên đó, đến gánh vác. Do vậy, Heidegger tuyên bố thời đại của triết học truyền thống đã kết thúc và thay bằng thời đại của tư tưởng. Mà đặc điểm cơ bản của cái sau chính là vượt qua sự phân lập nhị nguyên chủ khách, vượt qua sự theo đuổi và tính xác định, mà trực tiếp lắng nghe tiếng nói của hiện sinh, hiển lộ và làm sáng tỏ ý nghĩa của bản thân hiện sinh. Heidegger cho rằng, ngôn ngữ trong các tác phẩm của các nhà triết học Hy Lạp trước Socrates và các nhà nghệ thuật, nhà thơ cận đại đại biểu cho chủ nghĩa lãng mạn Đức đã tiếp cận thứ ngôn ngữ này, bởi lẽ ngôn ngữ của họ không mang tính miêu tả, không bị trói buộc bởi tư duy khái niệm và tư duy logic, qua đó có thể nghe thấy tin tức hiện sinh. Chỉ cần khôi phục và nghe thấy thứ ngôn ngữ đó, là có thể tiếp cận chân lý hiện sinh đã bị lãng quên. Cho nên người thật sự có thể làm sáng tỏ bản thân hiện sinh là nhà thơ, chứ không phải triết gia. Theo Heidegger, nhà thơ không chỉ có hình thức nghệ thuật, không chỉ có ý nghĩa thẩm mỹ, mà quan trọng hơn, còn có ý nghĩa bản thể luận. Chỉ nhà thơ mới có thể vượt qua mô hình tư duy phân lập nhị nguyên chủ khách, đạt tới cảnh giới hiện sinh thuần túy. Giống như thời đại siêu hình học sẽ bị thời đại tư tưởng thay thế, bản thể luận truyền thống sẽ bị bản thể luận thi ca hóa thay thế. Thời đại tư tưởng sẽ bị thời đại thi ca thay thế.

§3. Triết học hiện sinh của K. Jaspers

1. Hoạt động sinh thời của Jaspers

Karl Jaspers (1883-1969) sinh ở nước Đức trong một gia đình giàu có. Sau khi tốt nghiệp trung học, từng học luật một thời gian ở Heideburg và Munich, sau đó học y học ở Berlin, Göttingen và Heideburg. Năm 1909, ông nhận bằng tiến sĩ y khoa tại Trường đông Heideburg. Từ năm 1908, Jaspers bắt đầu làm việc ở bệnh viện tâm thần của trường này. Năm 1913, ông xuất bản cuốn "*Bệnh lý học tâm thần thông thường*" dùng phương pháp tâm lý học giải thích các bệnh tâm thần. Cùng vào năm 1913, ông chuyển sang lao động tại khoa Triết học (do W. Windelband làm Trưởng khoa) giảng tâm lý học, từ đó đi vào con đường triết học. Jaspers mở rộng phạm vi của tâm lý học, đến mức coi toàn bộ lý trí và

truyền thống triết học đều đưa vào “tâm lý học lý giải”, đồng thời thông qua thuật ngữ đó giảng về lý luận nhiều lĩnh vực như xã hội học, nhân chủng học, tôn giáo học, luân lý học. Về sau Jaspers tập hợp một số bài giảng in thành sách, đến năm 1919 ông xuất bản cuốn “*Tâm lý học thế giới quan*”. Năm 1922, Jaspers được mời làm giáo sư triết học tại Trường đại học Heideburg. Năm 1931, ông xuất bản 3 tập “*Triết học*”, hoàn thành hệ thống triết học hiện sinh của mình. Đồng thời Jaspers còn hoàn thành tác phẩm “*Tình hình tinh thần của thời đại*” (1931), cuốn sách này chủ yếu bàn về các vấn đề xã hội - chính trị. Năm 1935 và 1938 xuất bản “*Lý tính và hiện sinh*” và “*Triết học hiện sinh*”.

Trong thời gian bọn quốc xã cầm quyền ở Đức, do Jaspers theo khuynh hướng chính trị tự do và vợ ông là người Do Thái, nên bị hãm hại. Năm 1935, Jaspers bị mất chức giáo sư, năm sau bị cấm xuất bản tác phẩm. Nhìn chung Jaspers có thái độ phù định thế lực quốc xã, nhưng không dám chống đối một cách tích cực. Trong thời kỳ này, Jaspers tích cực chuẩn bị kế hoạch viết tác phẩm “*Logic triết học*” (gồm 4 tập) và năm 1947, xuất bản “*Bàn về chân lý*”.

Sau khi bọn quốc xã bị tiêu diệt, Jaspers được phục hồi chức giáo sư, ông hăng hái hoạt động trở lại, đăng nhiều bài chính luận. Do chưa được nhà đương cục trọng dụng, Jaspers liền nhận lời mời sang dạy tại Trường đại học Basel Thụy Sĩ và năm 1967 ông nhập quốc tịch Thụy Sĩ. Sau Đại chiến thế giới thứ hai, Jaspers còn công bố một số tác phẩm triết học, như “*Tín ngưỡng triết học*” (1948), “*Nguồn gốc và mục đích của lịch sử*” (1949), “*Khái luận triết học*” (1950 được dịch sang tiếng Anh, đổi tên thành “*Con đường trí tuệ*”).

2. Triết học và khoa học

2.1. Quan hệ giữa triết học và khoa học

Jaspers đã phản đối triết học truyền thống lấy một số nguyên tắc của triết học làm nguyên tắc phổ biến, xây dựng một thứ triết học có ý nghĩa phổ biến, cũng phản đối ý định của các nhà triết học khoa học đương đại muốn xây dựng triết học khoa học theo mô hình của khoa học. Jaspers yêu cầu đối với vấn đề nguồn gốc, ý nghĩa và giá trị của triết học, cần phải khảo sát lại, xác lập khái niệm triết học mới, đặc biệt là xác lập mối quan hệ giữa triết học với khoa học.

Jaspers nhiều lần biểu thị không hoàn toàn loại trừ khoa học, mà thừa nhận giá trị và tác dụng của khoa học đối với triết học, cho rằng triết học cần

lợi dụng các tri thức mà khoa học cung cấp. Nhưng triết học không phải là khoa học, không tổng kết hoặc khái quát khoa học, không lấy tri thức khoa học làm cơ sở nhận thức, mà chỉ thông qua khoa học đạt tới bản thân hiện sinh siêu khoa học, siêu phạm vi tri thức. Jaspers viết: “Người nào nghiên cứu triết học thì nhất định phải theo đuổi tri thức khoa học, bởi lẽ khoa học là hữu tri, là con đường duy nhất đạt tới cái vô tri. Chỉ có thông qua cái hoàn toàn hữu tri, mới có thể đạt tới cái hoàn toàn vô tri. Chỉ có đến đó mới được coi là thất bại thật sự, nhưng trong thất bại thật sự lại hiển lộ bản thân hiện sinh”¹.

Sự khác nhau giữa triết học và khoa học, trước hết ở chỗ khoa học theo đuổi tri thức xác định, xây dựng lý luận được mọi người công nhận, còn triết học thì không. “Trong triết học không có thứ tri thức xác định, được mọi người công nhận. Bất cứ kiến giải gì làm cho mọi người tin phục, thừa nhận, thực tế đã biến thành khoa học, không còn là triết học nữa”².

Triết học cần đến tính xác định, nhưng không giống tính xác định của khoa học, mà là tính xác định bên trong của toàn bộ hiện sinh. Nói cách khác, triết học chỉ theo đuổi tính xác định của cá nhân với tư cách toàn bộ hiện sinh.

Sự khác nhau giữa triết học với khoa học còn biểu hiện ở chỗ khoa học có thể không ngừng phát triển trên cơ sở vốn có. Từ các nhà khoa học cổ Hy Lạp như Hippocrat đến nay, khoa học rõ ràng đã có những bước tiến dài. Triết học không có tiến bộ như thế. Điều đó không chứng tỏ triết học thua kém khoa học, mà chỉ chứng tỏ triết học vượt ra ngoài phạm vi tri thức mà khoa học theo đuổi, triết học đã đạt tới chân lý hiện sinh vượt qua mọi cái cụ thể. Triết học không phải là một môn khoa học đặc biệt có sự phát triển hữu hiệu. Chân lý triết học đích thực không thể dùng hình tượng ngôn ngữ hoặc phạm trù khái niệm để biểu đạt. Do đó, Jaspers phê phán chủ nghĩa duy vật, chủ nghĩa duy tâm và dù loại chủ nghĩa thực chứng, cho rằng các chủ nghĩa đó đều lẫn lộn triết học với khoa học, đều theo đuổi lý luận triết học có ý nghĩa phổ biến và xác định.

2.2. Nguồn gốc và mục tiêu của triết học

Jaspers cho rằng, sự ra đời và tồn tại của triết học có nguồn gốc hoàn toàn khác với khoa học. Điều đó thể hiện ở mấy điểm sau:

Thứ nhất, trong khoa học, muốn hiểu, học tập và rèn luyện, đều không thể thiếu phương pháp; còn trong triết học thì không cần thế, bởi vì hầu như mỗi cá

¹ Jaspers: “Triết học và khoa học”, dẫn theo “Triết học chủ nghĩa hiện sinh”, trang 146.

² Jaspers: “Con đường tri tuệ”, (tiếng Anh), năm 1959, trang 7.

nhân đều có thể đưa ra phán đoán. Cá tính, số phận, kinh nghiệm của cá nhân đủ để hình thành cơ sở triết học. Ý nghĩa hoạt động của nhà triết học chỉ là hướng dẫn người ta hiểu ra hiện sinh của mình.

Thứ hai, tư tưởng triết học bắt nguồn từ sáng tạo tự do. Mỗi cá nhân đều có thể dựa vào khả năng thiên bẩm của mình, thậm chí ngay cả các câu nói ngây thơ hoặc hoang đường của đứa bé và người bị bệnh tâm thần cũng có thể động tới vấn đề triết học cực kỳ sâu xa. Sự ra đời và tồn tại của khoa học cần có điều kiện nhận thức, triết học thì không cần các điều kiện đó. “Bất kể ở đâu, hễ tư tưởng làm cho người ta hiểu ra hiện sinh của họ, đều có triết học. Triết học có ở khắp nơi, không cần được nhận thức gì đặc biệt”¹.

Đương nhiên, Jaspers cũng nói rằng, không thể coi hoạt động ý thức bất kỳ đều là triết học; hoạt động ý thức nào hiểu ra bản thân hiện sinh của con người thì mới là triết học. Jaspers nhấn mạnh nhiều lần rằng, triết học không phải là lý luận, mà là hoạt động, là bản thân hoạt động hiện sinh của con người. Tóm lại, mục đích và sứ mệnh của triết học là phát hiện nguồn gốc thực tại, tức bản thân hiện sinh; mà con đường cơ bản làm sáng tỏ bản thân hiện sinh là làm sáng tỏ hiện sinh của con người. Tìm kiếm con đường mới cho triết học tức là con đường làm sáng tỏ hiện sinh của con người.

3. Theo đuổi hiện sinh

3.1. Hiện sinh và đại toàn

Theo quan điểm của Jaspers, triết học về bản chất, trước hết là siêu hình học, tức là theo đuổi hiện sinh. Thế nào là hiện sinh đích thực, các nhà triết học dĩ vãng đưa ra những giải đáp khác nhau, nhưng đều chưa có câu trả lời đúng. Nguyên nhân cơ bản là vì họ đều xuất phát từ nhị phân chủ khách, lấy hiện sinh làm đối tượng. Họ giải đáp khác nhau về vấn đề bản nguyên, cơ sở của hiện sinh, chẳng qua là lấy cái nào (sự vật bên ngoài hay ý thức bên trong) làm đối tượng. Nhưng hiện sinh của đối tượng không phải là hiện sinh đích thực. Rốt cuộc thì thế nào là hiện sinh đích thực? Jaspers trả lời: “Cái chúng ta gọi là hiện sinh đã không phải chỉ là chủ thể, cũng không chỉ là đối tượng, mà nên gọi là cái cao hơn sự phân lập chủ khách, tức “đại toàn” (Das Umgreifende), bao hàm hết thảy”². Làm sáng tỏ hiện sinh đích thực, chủ yếu là làm sáng tỏ “đại toàn”.

¹ Jaspers: “*Triết học với thế giới*”, (tiếng Anh), năm 1963, trang 3.

² Jaspers: “*Tín ngưỡng triết học*”, (tiếng Anh dịch là “*Viễn kiến của triết học*”), trang 14.

Làm sáng tỏ “đại toàn” như thế nào? Jaspers cho rằng không thể dùng phương pháp nhận thức và lý giải nói chung. Bởi vì “đại toàn” không phải là đối tượng, không thể sử dụng hình thức lý trí thuyết minh đối tượng để biểu đạt. Jaspers thừa nhận “đại toàn” có màu sắc thần bí, song ông không muốn làm cho nó trở nên quá thần bí, vì vậy ông cố dùng hình thức và phương pháp của lý trí để miêu tả “đại toàn”. Theo Jaspers, tuy hiện sinh “đại toàn” không phải là đối tượng, nằm ngoài phạm vi nguyên tắc, nhưng đối tượng vẫn biểu thị với chúng ta cái đối tượng tương ứng với bản thân hiện sinh. Mà hiện tượng thì chỉ hiện sinh đích thực. Cho nên, để biểu đạt “đại toàn”, vẫn cần nhờ đến đối tượng, do đó vẫn cần nhờ đến phạm trù kinh nghiệm, tư duy, logic. Jaspers yêu cầu trong tư duy đối tượng, phải vượt qua tư duy đó.

Jaspers cho rằng, xét về ý nghĩa chung nhất, “đại toàn” có hai hình thức chính, là “xung quanh bản thân hiện sinh của chúng ta” và “hiện sinh đang là của chúng ta”.

Là bản thân hiện sinh, “đại toàn” lại biểu hiện hai hình thái: thế giới và hiện sinh siêu việt. Bộ phận nhỏ vô hạn của thế giới cấu thành tồn tại sinh vật học của con người. Thế giới không phải là bản thân chúng ta, không phụ thuộc vào chúng ta, nhưng chúng ta chứa đựng cả thế giới. Chính thế thế giới không phải là một đối tượng, mà là một quan niệm. Người ta biết là biết những cái tồn tại trên thế giới, chứ không phải biết chính thế thế giới. Hiện sinh siêu việt về bản chất là khác với chúng ta. Nhưng chúng ta có quan hệ nhất định với căn nguyên và sự phát sinh của nó. Hiện sinh siêu việt cũng không phải là thế giới, nhưng dường như thông qua tồn tại trong thế giới mà nói năng. Nếu thế giới là hết thảy, thì không có hiện sinh siêu việt.

Hình thái thứ hai “Hiện sinh đang là của chúng ta” lại chia ra bốn hình thái (hoặc phương thức) nhỏ hơn, là “Dasein”, ý thức chung, tinh thần và hiện sinh. Khác với Heidegger, “Dasein” của Jaspers chỉ hiện sinh của con người trong một hoàn cảnh sống đặc thù, là hiện sinh của con người đối tượng hóa, là đối tượng nghiên cứu của nhiều môn khoa học. Chỗ khác nhau giữa con người với các đối tượng khác ở chỗ con người không chỉ đơn thuần là “Dasein”, mà còn có các hình thái khác của “đại toàn” như ý thức, tinh thần, hiện sinh.

Ý thức chung (bản thân ý thức) là hiện sinh ý thức con người trong sự phân lập chủ khách, ý thức chung giống như một dụng cụ tiếp nhận, nó dùng phạm trù của mình làm cho mỗi sự vật biến thành đối tượng. Nói cách khác, mỗi sự vật tồn tại đều thông qua ý thức của con người mà trở thành đối tượng của con người, hơn nữa, là đối tượng chung của hết thảy mọi người. Ý thức

chung có thể thông qua đối tượng mà đạt tới quan niệm về đối tượng, mà quan niệm thì có ý nghĩa vượt qua sự vật riêng, cũng vượt qua thời gian không gian riêng.

So với ý thức chung, tinh thần là hình thái cao hơn của bản thân hiện sinh con người. Tinh thần liên quan với quả nhiên, đời sống tinh thần là đời sống quan niệm. Khác với ý thức chung, trong đời sống tinh thần, con người thông qua quan niệm của mình có thể làm cho các sự vật, thế giới bên ngoài đối diện với họ thống nhất với thế giới tâm hồn của họ.

Jaspers cho rằng, ba phương thức vừa nói của “đại toàn” đều thuộc phạm vi của các môn khoa học cụ thể. Ba phương thức đó vẫn chưa biểu thị hiện sinh đích thực. Đạt tới hiện sinh đích thực chỉ có phương thức thứ tư, tức là hiện sinh (Existenz). Chỉ có hiện sinh mới biểu thị tồn tại đích thực của bản thân con người và sự tồn tại của cả thế giới. Do vậy, khái niệm hiện sinh trở thành khái niệm chủ yếu nhất của học thuyết về hiện sinh và “đại toàn” cho đến của toàn bộ triết học Jaspers.

3.2. Hiện sinh và siêu việt

Rốt cuộc thì hiện sinh là gì? Jaspers cho rằng, không thể định nghĩa, chỉ có thể vạch giới hạn, tức là vạch ra mối quan hệ giữa nó với các hình thức tồn tại khác của nó, ý nghĩa của nó trong toàn bộ tồn tại. Đặc điểm lớn nhất của hiện sinh là tính phi đối tượng, không thuộc phạm vi lý trí và khoa học. Hiện sinh không thể là cái đã hiện thành, có tính quy định. Bản chất của hiện sinh là tính ý hướng của nó đối với sự vật khác, tức là nó hướng tới hiện sinh siêu việt, hướng tới tự ngã khác mà ta có quan hệ trong giao tiếp, hướng tới tồn tại của bản thân ta. Sự hướng tới đó cứ thế tiếp diễn mãi, nên hiện sinh hoàn toàn không thể đạt tới một lần là xong. Con người hiện sinh là con người mở, luôn đối diện với các khả năng và lựa chọn. Con người là thứ không hoàn thành và không thể hoàn thành, nó vĩnh viễn mở rộng cửa lớn hướng tới tương lai¹. Hiện sinh bao giờ cũng bảo lưu tính khả năng vô cùng.

Người ta làm sao đạt tới hiện sinh? Jaspers cho rằng chỉ có nhờ vào phương pháp đặc thù rọi sáng hiện sinh (Existenz-erhellung). Phương pháp đó không phải là nhận thức, mà là tìm kiếm hiện sinh; không phải là một học thuyết, mà là một phương pháp. Do đó, Jaspers không đồng ý gọi quan điểm của ông là chủ nghĩa hiện sinh, bởi vì chủ nghĩa hiện sinh lấy hiện sinh làm học

¹ Jaspers: “Điều kiện và khả năng của chủ nghĩa nhân đạo mở”, dẫn theo “Triết học chủ nghĩa hiện sinh”, trang 233.

thuyết đối tượng, mà hiện sinh không phải là đối tượng, rọi sáng hiện sinh cũng không thể có đối tượng. Vậy làm thế nào dùng phương pháp rọi sáng hiện sinh để hiển thị hiện sinh? Jaspers không thể không sử dụng một số phạm trù, song cho đó là những phạm trù hiện sinh khác với phạm trù của triết học truyền thống. Ví dụ tự do, lịch sử, giao tiếp hiện sinh...

Kinh nghiệm hiện sinh của Jaspers gắn liền với khái niệm hiện sinh siêu việt (Transzendenz). Giống như hiện sinh của “Dasein”, ý thức chung, tinh thần tương ứng với thế giới, hiện sinh cũng tương ứng với hiện sinh siêu việt. Hoạt động do siêu việt mà được hiện sinh.

Khái niệm “siêu việt” (Transzendieren) của Jaspers đại thể có ba nghĩa. *Một là*, thế giới đối tượng hướng tới bản thân hiện sinh. Cái này giống như Kant nói về vượt qua thế giới đối tượng mà đạt tới cái làm cho thế giới đối tượng có thể trở thành khả năng. *Hai là*, hiện sinh siêu việt tức là hiện sinh hướng tới cái duy nhất thuộc về tự ngã. Hiện sinh siêu việt bao hàm ý nghĩa cơ bản của hiện sinh. Sự thể nghiệm của chúng ta đối với hiện sinh không chỉ là ta “dành cho” hiện sinh siêu việt, mà bản thân hiện sinh siêu việt cũng là cơ sở sâu sắc nhất cho sự thể nghiệm. *Ba là*, vượt qua giới hạn hiện sinh của chúng ta. Con người hoàn toàn không phải là hiện sinh duy nhất, mà ngoài con người còn có thế giới đối tượng không phụ thuộc vào con người. Cả hai đều là biểu hiện của bản thân hiện sinh.

Jaspers khẳng định hiện sinh siêu việt tuyệt đối, không giới hạn trong hiện sinh. Hiện sinh siêu việt là tên gọi khác của Thượng đế, chính Jaspers cũng nói thẳng như vậy. “Là hiện sinh, chúng ta hướng tới Thượng đế - hiện sinh siêu việt”¹. Jaspers còn cho rằng, bất kể là sự vật tự nhiên hay con người, đều mang tính khả năng, đều có thiếu sót. Chỉ có hiện sinh siêu việt là Thượng đế, mới là hiện thực tuyệt đối. Với tư cách là Thượng đế, hiện sinh siêu việt là cội nguồn của hết thảy. Chủ nghĩa hiện sinh của Jaspers cũng vì vậy được gọi là chủ nghĩa hiện sinh hữu thần luận.

Nhưng quan điểm của Jaspers khác với thần học tôn giáo truyền thống. Jaspers không lấy Thượng đế làm Chúa sáng thế được nhân cách hóa ở thế giới bên kia, mà coi Thượng đế là thế giới thống nhất với hiện sinh của con người. Hiện sinh siêu việt - Thượng đế chính biểu hiện trong hiện sinh của thế giới và con người; nếu tách rời sự vật và con người trên thế giới, hiện sinh siêu việt - Thượng đế sẽ trở thành khái niệm trống rỗng. Hiện sinh siêu việt

¹ Jaspers: “*Con đường trí tuệ*”, trang 32.

ngụ ý hiện thực thống nhất của bản thân thế giới, con người với thế giới, người với người.

Jaspers muốn dùng khái niệm “đại toàn” làm toàn bộ thế giới, thế giới nói chung. Nó khác với khái niệm chỉnh thể nói chung của truyền thống ở chỗ Jaspers tách biệt nó khỏi cái cục bộ, cái đặc thù, phủ định khả năng quá độ từ cái sau sang cái trước. Nhưng Jaspers lại coi việc theo đuổi cái thống nhất, hoàn bị, tuyệt đối có ý nghĩa chung, chỉnh thể làm mục tiêu của triết học. Siêu việt chính là con đường đạt tới mục tiêu đó. Cho nên, bất kể là hoạt động siêu việt hay là hiện sinh siêu việt (hai cái này là một, bởi vì hiện sinh siêu việt hoàn toàn không phải là hiện sinh xác định, mà là một hoạt động) cũng đều biểu hiện ý đồ của Jaspers xây dựng mối quan hệ giữa các cấp độ kinh nghiệm, thống nhất chúng với nhau. Song mỗi quan hệ này đã không phải là quan hệ logic, cũng không phải là quan hệ sự thực, mà là quan hệ hiện sinh, tức là sự nhảy vọt phi logic, phi thực tế.

4. Tự do, giao tiếp và chủ nghĩa nhân đạo mới

4.1. Hiện sinh và tự do

Khái niệm hiện sinh, siêu việt của Jaspers gắn liền với quan điểm về tự do của ông. Jaspers cho rằng, mỗi cá nhân cụ thể đều là hữu hạn, tương đối; song đều hướng tới vô hạn, tuyệt đối, tức hiện sinh siêu việt. Cái hoạt động từ hữu hạn đến vô hạn, từ tương đối đến tuyệt đối vừa là hiện sinh đích thực của con người, vừa là tự do của con người. Hiện sinh và tự do là đồng nhất. Nói hiện sinh có tự do, hoặc nói tự do là một nhân tố của hiện sinh, đều không chính xác, bởi vì bản thân hiện sinh là tự do, hai cái đó có thể thay thế lẫn nhau.

Giống như thế giới đối tượng và phương thức tồn tại của con người tương ứng với nó (“Dasein”, ý thức chung, tinh thần) không phải là hiện sinh đích thực, trong một số lĩnh vực cũng không có tự do đích thực. Con người hoặc là đối tượng, hoặc là tự do. Không thể kiêm cả hai. Chúng ta đương nhiên có thể lấy con người làm đối tượng nghiên cứu từ các góc độ khác nhau, của sinh lý học, tâm lý học, xã hội học... Các tri thức thu được qua nghiên cứu có thể chỉ ra những điều kiện thực hiện tự do, chứ hoàn toàn không thể làm cho con người từ cái chỉnh thể hiểu ra bản thân mình, không thể biểu thị tự do đích thực của con người.

Jaspers chia tự do làm hai loại: tự do bên ngoài và tự do bên trong. Tự do bên ngoài của con người bị trói buộc bởi nhiều yếu tố bên ngoài, tùy điều kiện bên ngoài khác nhau mà được bảo đảm hoặc mất đi sự bảo đảm. Nhưng tự do bên ngoài không phải là tự do đích thực. Nó lấy tự do bên trong làm tiền đề. Tự do bên trong là tự do đích thực, nhất trí với bản tính, hiện sinh của con người. Nó không bị yếu tố bên ngoài trói buộc, chỉ do bên trong cá nhân quyết định. “Mỗi con người cá biệt đều phải thông qua hành vi nội tâm mà có được tự do bên trong theo kiểu mới”¹. Tự do thuộc về sự thể nghiệm, lĩnh hội phi đối tượng của con người, không thuộc về nhận thức lấy con người làm đối tượng.

Tách tự do khỏi yếu tố bên ngoài, lấy tự do làm bản chất của con người, thậm chí đồng nhất nó với hiện sinh đích thực của con người, là quan điểm chung của các nhà triết học phương Tây từ S. Kierkegaard trở đi. Cái độc đáo của Jaspers về mặt này là ông muốn kết hợp tự do với sự dựa vào nhau cùng tồn tại giữa cá nhân và hiện sinh siêu việt - Thượng đế.

Jaspers cũng quy tự do của con người là tự do cá nhân, tức là cá nhân có khả năng tự lựa chọn, quyết định hành động của mình. Jaspers không lấy tự do làm tính chủ quan thuần túy, cho rằng cần phải vượt qua giới hạn cá nhân, hướng tới hiện sinh siêu việt - Thượng đế. Tự do và từ đồng nghĩa của nó là hiện sinh chỉ có thể được thực hiện khi lấy hiện sinh siêu việt - Thượng đế làm cội nguồn. Tự do có nghĩa là siêu việt; khẳng định tự do của con người và khẳng định hiện sinh siêu việt - Thượng đế là một. Mức độ con người có được tự do ngang với mức độ người ấy hướng tới Thượng đế. Jaspers khẳng định con người là tự do, con người có thể vượt qua tính hữu hạn, tận hưởng tính vô hạn, có thể căn cứ ý chí của mình mà thiết kế, lựa chọn và sáng tạo mình. Nhưng tính tự do và sáng tạo của con người không có nghĩa con người tùy ý làm gì cũng được, mà phải tuân theo sự chỉ dẫn của Thượng đế.

Con người tuân theo sự chỉ dẫn của Thượng đế như thế nào? Jaspers viện dẫn thể nghiệm của S. Kierkegaard, nói rằng sự chỉ dẫn của Thượng đế là không thể nắm bắt, không có mệnh lệnh rõ ràng. Nó ban xuống thông qua bản thân tự do. Việc lĩnh hội tự do của cá nhân là theo sự chỉ dẫn của Thượng đế, là tự mình hiểu lấy. Người nào hiểu được tự do tức là đã vượt qua giới hạn cá nhân mà hòa hợp với Thượng đế.

¹ Jaspers: “Điều kiện và khả năng của chủ nghĩa nhân đạo muốn”, dẫn theo “Triết học chủ nghĩa hiện sinh”, trang 248.

Jaspers coi Thượng đế là đáng bảo đảm tự do và đáng chỉ dẫn cho con người. Quan điểm về tự do của ông nhất trí với các nhà thần học tôn giáo; song xét về việc ông cho rằng, con người lĩnh hội tự do theo sự chỉ dẫn của Thượng đế, thì ông lại khác với tôn giáo truyền thống. Jaspers phản đối giới tăng lữ nói rằng, tuân theo sự chỉ dẫn của Thượng đế tức là hãy phục tùng sức mạnh ở bên ngoài, như nhà đương cục giáo hội, Kinh Thánh, giáo quy... Jaspers cho rằng như thế là sai. Jaspers nhấn mạnh không thể tách rời tự do của con người mà nói đến Thượng đế, Thượng đế là mục tiêu siêu việt của con người, tách rời hoạt động siêu việt của con người, thì không có Thượng đế.

4.2. Tự do và giao tiếp

Một đặc điểm khác của quan điểm về tự do của Jaspers là cho rằng cá nhân chỉ khi giao tiếp (Kommunikation) với tha nhân thì mới được tự do. Khi nhấn mạnh tính độc lập, tính tự chủ là đặc trưng cơ bản của tự do, Jaspers khẳng định rằng, sự giao tiếp với tha nhân là điều kiện tất yếu để thực hiện tự do cá nhân.

Do Jaspers coi vấn đề hiện sinh là vấn đề cơ bản của triết học, nên hiện sinh là tự do, mà tự do lại phải giao tiếp, nên khái niệm giao tiếp trở thành một trong những khái niệm chủ yếu của triết học Jaspers. “Giao tiếp là nhiệm vụ cơ bản đặt ra trước tôi. Làm sáng tỏ các nguồn gốc theo mô hình đại toàn của nó là chủ đề hạt nhân của nghiên cứu triết học”¹.

Giao tiếp có nhiều nghĩa. Jaspers chia giao tiếp thành hai loại chính: giao tiếp tồn tại và giao tiếp hiện sinh. Giao tiếp tồn tại là giao tiếp của thế giới phi hiện thực, trong đó lại chia ra hai loại. Một là, cá nhân hoàn toàn hòa tan vào tập thể, giao tiếp mất đi ý thức tự ngã, thực chất là bình quân hóa hết thảy mọi người. Hai là, cá nhân hoàn toàn đối lập với tha nhân, không còn tính chung, là sự giao tiếp trong đó mỗi cá nhân là một nguyên tử độc lập. Trong cả hai tình huống, giao tiếp giữa các cá nhân đều là giao tiếp vô cá tính. Lập luận của Jaspers ở mức độ nhất định phản ánh khuynh hướng chủ nghĩa cá nhân và tiêu chuẩn hóa đời sống trong xã hội tư bản chủ nghĩa.

Giao tiếp hiện sinh là giao tiếp đích thực giữa mọi người với nhau. Ở đây cá nhân thoát khỏi sự lệ thuộc vào tha nhân, tập thể và thế giới. Cá nhân là tự chủ, độc lập. Khi cá nhân giao tiếp với tha nhân, cá nhân không hòa tan vào tha nhân, cũng không đối lập với tha nhân, mà đôi bên bảo lưu cá tính, nhân cách, tự do của mình; đồng thời bộc lộ nội tâm với tha nhân, hiểu tâm trạng của tha

¹ Jaspers: “*Tín ngưỡng triết học*”, trang 174.

nhân, tức là đôi bên trở thành tri kỷ. Cá nhân chính là trong giao tiếp tri kỷ đó phát hiện ra hiện sinh và tự do của mình. Sự giao tiếp kiểu này giữa các cá nhân dẫn tới quan hệ hữu ái và tin cậy vô hạn của mọi người. Quan hệ này hoàn toàn không xóa nhòa quan hệ nghi ngờ, thành kiến, vị kỷ, sợ hãi, giả dối, đố kỵ, thù địch giữa mọi người. Nhưng thông qua quan hệ hữu ái, mọi người có thể lượng thứ cho nhau.

Jaspers nhấn mạnh sự khác biệt nguyên tắc giữa giao tiếp phi hiện thực và giao tiếp hiện sinh đích thực, nhưng lại cho rằng hai cái đó không tuyệt đối loại trừ nhau. Giao tiếp hiện sinh đích thực phải thông qua giao tiếp phi hiện thực mới được thực hiện.

4.3. Chủ nghĩa nhân đạo mới

Kết hợp tự do của con người hiện sinh siêu việt, liên kết tự do cá nhân với quan hệ giao tiếp của cá nhân với tha nhân, là điểm khác biệt cơ bản trong quan điểm về tự do của Jaspers so với các nhà hiện sinh chủ nghĩa khác. Jaspers xuất phát từ chính điểm này để xây dựng chủ nghĩa nhân đạo mới của ông.

Jaspers than rằng, chủ nghĩa nhân đạo ở phương Tây đương đại đang bị băng hoại, sờ dĩ như vậy là do ảnh hưởng con người đối tượng hóa bị bình quân hóa, cơ giới hóa và đại chúng hóa, đã mất đi địa vị hiện sinh độc lập, biến thành kẻ mất cá tính, dễ tha nhân thay thế. Nhân tố nào dẫn đến kết cục đó? Jaspers cho rằng, đó là khoa học kỹ thuật, chính trị và hình thái ý thức truyền thống. Con người đối tượng hóa không thể không bị ảnh hưởng của khoa học kỹ thuật, cho nên, muốn giúp con người không mất đi cá nhân tính của mình, phải từ bỏ chủ nghĩa nhân đạo truyền thống, xây dựng chủ nghĩa nhân đạo mới lấy con người làm hiện sinh phi đối tượng hóa, tức là hiện sinh, tự do.

Jaspers khẳng định quan hệ không thể tách rời giữa hiện sinh và tự do của con người với hiện sinh siêu việt và giao tiếp, điều này làm cho chủ nghĩa nhân đạo mới của ông có đặc trưng khách quan. Khi phê phán một số nhân tố dẫn đến sự phá sản của chủ nghĩa nhân đạo truyền thống (như khoa học kỹ thuật, chính trị), Jaspers cố gắng không phủ định sạch trơn, mà yêu cầu cải tạo cho phù hợp với đòi hỏi của chủ nghĩa nhân đạo mới. Ví dụ, Jaspers không phủ định hoàn toàn khoa học kỹ thuật, mà chủ trương duy trì cá tính và tự do cá nhân, đồng thời lợi dụng những cơ hội và điều kiện thuận lợi mà khoa học kỹ thuật đem lại cho con người. Jaspers lên án bộ máy chính trị trong xã hội hiện đại và uy quyền bóp nghẹt hiện sinh và tự do của con người, công kích cả chủ nghĩa Marx, song ông cố tránh ngả sang chủ nghĩa cực đoan

vô chính phủ. Jaspers cho rằng, chẳng ai thoát khỏi hiện thực khách quan, nên phải đứng vững trên thực tế, cố gắng xây dựng một chế độ chính trị có khả năng bảo đảm tự do tinh thần. Jaspers không từ chối mọi hình thái ý thức, mà yêu cầu xây dựng một hình thái ý thức bảo đảm tính độc lập và tự do cho hết thảy mọi người.

Tóm lại, chủ nghĩa nhân đạo mới của Jaspers xây dựng trên nền tảng lý luận hiện sinh, tự do, giao tiếp, siêu việt, khác với chủ nghĩa chủ quan cực đoan. Nhưng Jaspers thoát ly quan hệ xã hội hiện thực của con người mà nói về con người, thì con người ấy chỉ có thể là cá thể trừu tượng mà thôi. Do Jaspers đem tự do đối lập với tính tất yếu khách quan, nên thứ tự do đó chỉ là ảo tưởng chủ quan. Jaspers tuy vạch ra một số thiếu sót của chủ nghĩa nhân đạo truyền thống, vạch trần nhiều tai họa mà con người phải đối mặt trong xã hội phương Tây hiện đại, cảm nhận được nỗi đau khổ, tình trạng mất tự do; nhưng Jaspers không nhận thức đúng mọi nguyên nhân đích thực, càng chưa chỉ ra con đường giải quyết các vấn nạn đó.

5. Lý tính và tính lịch sử

5.1. Lý tính

Một số phương diện của triết học Jaspers có khuynh hướng chủ nghĩa phi lý. Jaspers từng phủ định chủ nghĩa lý tính vì cho rằng nó là mối nguy hiểm chính của thế kỷ 20. Nhưng trong các tác phẩm sau năm 1933, Jaspers thường xuyên phê phán chủ nghĩa phi lý cực đoan, muốn điều hòa lý tính với phi lý tính. Jaspers kết hợp các khái niệm lý tính, hiện sinh, đại toàn với nhau, làm cho lý tính chứa đựng nội dung phi lý, còn những gì không chứa đựng nội dung phi lý tính và ý thức tương ứng với khái niệm khoa học đều gọi là tri tính.

Jaspers cho rằng, giống như cần phân biệt tách bạch hiện sinh với các hình thức của đại toàn, như “Dasein”, ý thức chung, tinh thần, cũng cần phân biệt lý tính với tri tính. Tri tính là nằm trong nhị phân chủ khách, là thước đo tính chuẩn xác và tính phổ biến, tất nhiên dẫn đến cố định hóa cứng nhắc, nên có mặt hạn chế. Khi người ta muốn dùng tri tính để hiểu hiện sinh đích thực của mình, ắt sẽ thất bại. Lý tính thì khắc phục được tính hạn chế của tri tính, nó chứa đựng tri tính, song nó rộng lớn hơn tri tính rất nhiều. Nó vượt ra ngoài phạm vi của “Dasein”, ý thức chung, tinh thần mà đạt tới hiện sinh siêu việt. Nó không khép kín, mà là mở cửa, hướng tới mô hình đại toàn. Lý tính

là thứ bất an, nó luôn thôi thúc mình tiến lên, vĩnh viễn không thỏa mãn với những gì đã đạt được. “Nó không để cho ta thuận theo, nó không để cho ta đi vào bế tắc, nó không để cho ta thỏa mãn với lối giải quyết hữu hạn, nó không để cho ta quên lãng hoặc coi nhẹ mọi sự vật, dù là thực tại, giá trị hay khả năng... Lý tính thôi thúc ta có quan hệ với hết thảy những gì tồn tại, thôi thúc ta vượt qua mọi hạn chế hiện có và sẽ có, thậm chí bao dung cả những gì chống đối, để nắm bắt chình thể, nắm bắt mọi khả năng hòa hợp”¹. “Lý tính là cái hướng tới tác động đến hình thức kinh nghiệm của tồn tại, thậm chí hướng tới bản năng, kích thích, phi lý tính. Lý tính lắng nghe tiếng nói của tôn giáo... Lý tính... không loại trừ những cái tiên thiên, nó vừa tiếp nhận đối lập, vừa tiếp nhận hòa hợp”².

Tóm lại, Jaspers lợi dụng lý luận của Kant về phân biệt lý tính với tri tính để điều hòa lý tính với phi lý tính, làm cho yếu tố phi lý có hình thức lý tính.

5.2. Tính lịch sử và tính bất định lịch sử

Trong triết học Jaspers, tính lịch sử cũng là một khái niệm vô cùng quan trọng. Các khái niệm của ông như hiện sinh, tự do, giao tiếp, đều có đặc trưng tính lịch sử.

Chịu ảnh hưởng của triết học lịch sử truyền thống Đức, khái niệm tính lịch sử của Jaspers có nghĩa siêu hình, nó biểu thị rằng hiện sinh của con người là hữu hạn về mặt thời gian và độ sâu. Tính hữu hạn này biểu hiện ở nhiều mặt. Ví dụ, con người có sống chết, con người ắt phải giao tiếp với tha nhân, con người trong nhận thức không thể tự cho là mình luôn đúng. Quan trọng hơn, con người không phải do tự mình, mà là dựa vào hiện sinh siêu việt mới có thể tồn tại, theo đuổi hiện sinh tất nhiên dẫn tới hiện sinh siêu việt. Tính siêu việt của hiện sinh con người ngụ ý là về nguyên tắc, con người không hoàn thành, cũng mãi mãi sẽ không hoàn thành. Bản thân hiện sinh có nghĩa siêu việt, mà siêu việt ngụ ý tính hữu hạn và tính lịch sử của con người.

Ngược với quan điểm khẳng định lịch sử có tính xác định (tính phổ biến, tính qui luật), tính lịch sử hiện sinh của Jaspers rõ ràng mang tính bất định, bởi lẽ nó phủ định tính phổ biến, tính qui luật của lịch sử. Về mặt này, Jaspers so với Windelband, Rickert, Dilthey thì càng cực đoan hơn. Mấy người sau cho rằng khoa học lịch sử khác với khoa học tự nhiên, nhiệm vụ của nó không phải là tìm ra qui luật (tính nhất tề), mà là miêu tả đặc trưng; nhưng họ cho rằng hai

¹ Jaspers: “*Tín ngưỡng triết học*”, trang 46.

² Dẫn theo M. F. Sciacca: “*Trào lưu triết học thế giới đương đại*”, (tiếng Anh), năm 1954, trang 213.

khoa học đó giống nhau về đối tượng, chỉ khác nhau về phương pháp nghiên cứu. Jaspers thì cho rằng đối tượng cũng khác nhau. Lịch sử căn bản không thể là đối tượng nghiên cứu của khoa học, tính lịch sử không thể có tính đối tượng. Dilthey cho rằng thực tại lịch sử không thể đạt tới nhờ phương pháp logic, nhưng có thể dùng phương pháp trực giác để đạt tới. Jaspers thì cho rằng cả hai phương pháp ấy đều không, lĩnh vực lịch sử khi làm lĩnh vực hiện sinh thì là lĩnh vực phi nhận thức, chỉ có thể sử dụng phương pháp “chiếu rọi hiện sinh” phi lý trí mà thôi.

5.3. Tính lịch sử và tình huống giới hạn

Tính lịch sử hiện sinh của con người thể hiện ở chỗ mỗi cá nhân đều ở trong một tình huống nào đó, mà tình huống (hoặc trạng thái) giới hạn (có khi dịch là giáp biên) là biểu hiện trực tiếp tính lịch sử của hiện sinh.

Cái gọi là tình huống ở Jaspers là tên gọi chung các điều kiện vật lý và tâm lý, bên ngoài và bên trong của sự tồn tại con người, tình huống giới hạn là tình huống tồn tại không thể né tránh hoặc biến đổi. “Chúng ta ắt phải chết, ta ắt bị đau khổ, ta ắt phải đấu tranh, ta ắt phải phục tùng tính ngẫu nhiên, ta không thể tránh bị lôi kéo vào vòng tội lỗi”¹. Đó là một số tình huống giới hạn. Chúng ta thông qua khoa học kỹ thuật mà chi phối tự nhiên, bắt tự nhiên phục vụ chúng ta, nhưng con người không thể né tránh tính tất yếu tự nhiên như tuổi già, bệnh tật và chết chóc. Người ta cố thông qua đoàn kết, hợp tác để tiêu diệt cuộc đấu tranh vô cùng giữa người với người, để bảo đảm an toàn. Nhưng mọi quốc gia, xã hội, đều không thể bảo đảm an toàn. An toàn chỉ là cảm giác bất an bị che đậy mà thôi. Tóm lại, “tình huống giới hạn - chết chóc, tính ngẫu nhiên, tội lỗi; hoặc tính bất định của thế giới, - là hiện thực thất bại mà chúng ta phải đối mặt”². Người ta không thể né tránh thất bại mà thất bại chính là tiêu chí tính hữu hạn, tính lịch sử của con người.

Đối mặt với tính hữu hạn, tính lịch sử của con người, người ta cần làm gì? Cách duy nhất là vượt qua. Trong tình huống giới hạn đó, người ta hoặc sinh ra cảm giác chưa từng có; hoặc có cảm giác hiện sinh đích thực vượt ra khỏi thế giới trần tục. Phải vượt qua khi gặp tình huống giới hạn, đó là kết luận tất yếu mà các khái niệm của Jaspers về hiện sinh, tự do, giao tiếp, chủ nghĩa nhân đạo lý tính và tính lịch sử phải rút ra. Do vượt qua thường có

¹ Jaspers: “*Con đường tri tuệ*”, trang 19.

² Sách đã dẫn, trang 22.

nghĩa hướng tới Thượng đế. cho nên triết học của Jaspers đi tới chủ nghĩa tín ngưỡng.

§4. Chủ nghĩa hiện sinh của J. P. Sartre

1. Hoạt động sinh thời của Sartre

Jean Paul Sartre (1905-1980) là nhà văn Pháp nổi tiếng, nhà hoạt động xã hội, đại biểu lớn nhất của chủ nghĩa hiện sinh. Sartre ra đời trong một gia đình trí thức ở Paris, sớm mồ côi cha, theo mẹ về sống với gia đình ông ngoại. Năm 1917, mẹ tái giá, Sartre sống với bố dượng. Năm 1920, Sartre trở lại Paris học tiếp trung học, do chịu ảnh hưởng các tác phẩm của A. Schopenhauer, W. Nietzsche, nhất là của H. Bergson. Sartre bắt đầu say mê triết học năm 1924, Sartre vào học triết học ở Trường cao đẳng Sư phạm Paris lừng danh, năm 1928 tốt nghiệp. Năm 1929, ông kết thân với Simon de Beauvoir người sau này trở thành bạn đời. Sau khi hết hạn quân dịch một năm rưỡi vào cuối năm 1931, Sartre dạy triết học ở trường trung học, bắt đầu tiếp xúc với triết học của E. Husserl. Năm 1933-1934, Sartre sang Berlin nghiên cứu triết học Husserl, bên cạnh đó, ông còn đọc các tác phẩm của S. Kierkegaard, M. Heidegger, K. Jaspers và Hegel. Lúc này đã hình thành tư tưởng cơ bản của chủ nghĩa hiện sinh Sartre, nhất là bản thể luận hiện tượng học. Năm 1934, Sartre viết xong tác phẩm "*Vượt qua tự ngã*" và "*Tư tưởng cơ bản của hiện tượng học Husserl: tính ý hướng*". Năm 1936, Sartre viết tác phẩm triết học đầu tiên "*Ảnh tượng luận*" (còn dịch là "*Tượng tượng*"), đều sơ bộ trình bày quan điểm cơ bản của mình.

Tháng 10 năm 1934, Sartre trở về Pháp, tiếp tục dạy trung học. Năm 1939, ông bị gọi nhập ngũ, năm 1940 bị quân Đức bắt làm tù binh, năm 1941 được thả, trở về Paris dạy học và nghiên cứu triết học. Năm 1943, Sartre xuất bản tác phẩm triết học lừng danh "*Hiện sinh và hư vô*". Sartre từng thành lập một tổ chức chống phátxít gọi là "chủ nghĩa xã hội và tự do", còn tham gia Mặt trận toàn quốc nước Pháp. Từ năm 1944, ông từ chức giáo sư, chuyên tâm vào công việc viết sách.

Sau chiến tranh, Sartre đi theo đường lối chính trị tả khuynh. Sartre không tán thành mô hình chủ nghĩa xã hội kiểu Liên Xô, cũng không tán thành chủ

nghĩa tư bản. Năm 1945, Sartre từ chối nhận Huân chương danh dự mà Chính phủ Pháp tặng thưởng, năm 1964, Sartre lại từ chối nhận giải Nobel văn chương, với lý do “từ chối mọi vinh dự từ phía quan chức chính thức”. Trong thập niên 50-60, Sartre kịch liệt phản đối cuộc chiến tranh mà nước Pháp tiến hành đối với Algeria, chiến tranh xâm lược của Mỹ ở Triều Tiên và Đông Dương. Tư tưởng triết học của Sartre sau chiến tranh có biến đổi, tác phẩm “*Hiện sinh và hư vô*” trình bày quan điểm con người có tự do tuyệt đối, nhấn mạnh phải kết hợp bản chất tự do cá nhân với tôn trọng tự do của người khác, theo đuổi tự do phải gắn với ý thức trách nhiệm; yêu cầu lý giải tự do cá nhân trong bối cảnh lịch sử xã hội nhất định, thậm chí Sartre còn muốn điều hòa chủ nghĩa hiện sinh với chủ nghĩa Marx. Trong các tác phẩm “*Chủ nghĩa hiện sinh là chủ nghĩa nhân đạo*” (1946), “*Chủ nghĩa duy vật và cách mạng*” (1946), “*Đảng viên cộng sản và hòa bình*” (1952), Sartre đều thể hiện khuynh hướng nói trên ở mức độ khác nhau. Từ sau năm 1956, khuynh hướng kết hợp chủ nghĩa hiện sinh với chủ nghĩa Marx ở Sartre càng rõ nét, thể hiện nổi bật trong tác phẩm “*Phê phán lý tính biện chứng*” (tập 1 xuất bản năm 1960), từ đó Sartre trở thành đại biểu chủ chốt của chủ nghĩa hiện sinh mácxít ở phương Tây.

Sartre vẫn tổ chức tham gia hoạt động chính trị xã hội, đặc biệt là ủng hộ phong trào chống đối của học sinh sinh viên cánh tả trong xã hội phương Tây, là người ủng hộ tổ chức cuộc nổi dậy của họ ở Pháp tháng 5 năm 1968. Về triết học, Sartre muốn không ngừng đổi mới lý luận của mình. Nhưng ông thừa nhận trước sau mình là người theo chủ nghĩa vô chính phủ, giữa chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa Marx, thì ông chọn chủ nghĩa hiện sinh.

Là một triết gia hiện sinh, lý luận của Sartre không cao hơn những người đi tiên phong như K. Jaspers, M. Heidegger, song vì uy tín của Sartre như một nhà hoạt động xã hội rất cao, vì ông giỏi sử dụng hình thức văn nghệ biểu đạt nội dung triết học thường vô cùng khó hiểu, đáp ứng yêu cầu của đông đảo trí thức phái tả và học sinh sinh viên phương Tây chống lại hiện thực xã hội, bảo vệ tự do cá nhân, cho nên ảnh hưởng thực tế của triết học Sartre vượt ra khỏi chủ nghĩa hiện sinh của ông.

2. Bản thể luận hiện tượng học

2.1. Nhất nguyên luận hiện tượng

Mục đích chủ yếu của tác phẩm thời kỳ đầu “*Hiện sinh và hư vô*” của Sartre là dùng bản thể luận hiện tượng học (nhất nguyên luận hiện tượng) thay

thể nhị nguyên luận chủ khách của triết học truyền thống. Nhất nguyên luận hiện tượng là dùng phương pháp hiện tượng học của Husserl để xây dựng lý luận vượt qua sự đối lập chủ khách, tâm vật. Sartre tiếp thu quan điểm cơ bản của Husserl về tính ý hướng, nhưng có phân biệt như sau: một là Sartre muốn xuất phát từ hiện tượng ý thức thuần túy mà tiến tới làm sáng tỏ ý nghĩa của hiện sinh, xây dựng bản thể luận hiện tượng học; hai là Sartre vứt bỏ tự ngã tiên nghiệm của Husserl.

Cũng như Husserl, Sartre lấy hiện tượng làm hiển thị trực tiếp bản chất, hiện sinh. Hiện tượng không phải là cái đối lập với bản chất, cũng không phải là cái bên ngoài đối lập với cái bên trong. Nó không chia ra bên trong và bên ngoài. Bản thân hiện tượng là một tổng thể, hiện tượng hiển thị cái gì, thì nó tuyệt đối là cái ấy. Với tư cách hiển thị tồn tại, hiện tượng hoàn toàn không tiềm ẩn bản chất, mà là hiển lộ bản chất; bản thân nó là bản chất. Ngược lại, bản chất không ẩn đằng sau hiện tượng, bản thân nó là hiển thị. Sartre cho rằng, xuất phát từ quan điểm hiện tượng, chẳng những có thể loại trừ nhị nguyên luận bên ngoài và bên trong, bản chất và hiện tượng, tiềm lực và hành động, Mỹ còn tiến tới loại trừ nhị nguyên luận chủ khách, truyền thống và ý thức; tóm lại, nhất nguyên luận có thể thay thế mọi thứ nhị nguyên luận.

Nhưng Sartre không cho rằng, tồn tại của hiện tượng là hết thảy tồn tại. Với tư cách trực tiếp hiển hiện tồn tại, hiện tượng chỉ có thể là hữu hạn, còn bản thân tồn tại về nguyên tắc là vô hạn. Từ đó Sartre yêu cầu phân biệt tồn tại của hiện tượng với hiện tượng của tồn tại. Sự phân biệt này vô cùng quan trọng. Nếu lẫn lộn tồn tại của hiện tượng với hiện tượng của tồn tại, thì chẳng khác gì lẫn lộn tồn tại với cảm nhận, lẫn lộn cái bản với việc nhìn thấy cái bản.

Sự phân biệt tồn tại của hiện tượng với hiện tượng của tồn tại ngụ ý rằng bản thân tồn tại, ngoài tồn tại của hiện tượng, còn có cái tồn tại siêu hiện tượng chưa hiển lộ ra. Chúng cấu thành hai mặt của điều kiện hiện tượng: một là ý thức, cũng là cái làm cho tồn tại hiển lộ, hai là bản thân tồn tại, tức là cái được ý thức hiển lộ.

2.2. Ý thức tiền phản tỉnh

Sartre khẳng định ý thức là điều kiện làm cho bản thân tồn tại hiển hiện thành hiện tượng của tồn tại. Điều này có nghĩa bản thể luận hiện tượng của Sartre lấy ý thức làm xuất phát điểm. Có điều đây không phải là ý thức phản tỉnh các nhà triết học vẫn nói, mà là “ý thức tiền phản tỉnh”. Nếu lấy “tôi tư duy” biểu hiện ý thức, thì đó là “tôi tư duy tiền phản tỉnh”.

Sartre cho rằng, ý thức phản tỉnh và ý thức tiền phản tỉnh khác hẳn nhau. Ý thức phản tỉnh là ý thức lấy bản thân ý thức làm đối tượng. Ở đây hoạt động ý thức không trực tiếp chỉ đối tượng, mà là chỉ ý thức về đối tượng. Cho nên ý thức phản tỉnh có thể nói là ở vị trí thứ hai. Còn ý thức tiền phản tỉnh thì trực tiếp chỉ đối tượng, chứ không phải là ý thức về đối tượng (ở đây bản thân ý thức chưa thành đối tượng). Cho nên ý thức tiền phản tỉnh là nguyên thủy, ở vị trí thứ nhất. Lấy ý thức về cái bàn làm ví dụ. Khi ý thức của ta trực tiếp chỉ cái bàn, thì tồn tại của ý thức ta và tồn tại của cái bàn hoàn toàn hòa nhập vào nhau, cái bàn và ý thức của ta về cái bàn là một. Ý thức này thuộc loại ý thức tiền phản tỉnh. Khi ý thức của ta không trực tiếp chỉ cái bàn, mà chỉ ý thức về cái bàn, tức là lấy bản thân ý thức làm đối tượng, tự kiểm lại ý thức, thì đó là ý thức phản tỉnh. Mọi phản tỉnh đều là đem ý thức phản tỉnh (chủ thể, tự ngã) chỉ ý thức được phản tỉnh (khách thể, đối tượng), đều lấy việc phân ly tự ngã và đối tượng làm điều kiện. Còn trong ý thức tiền phản tỉnh, do ý thức trực tiếp chỉ đối tượng, hòa nhập làm một với đối tượng, nên không có sự phân ly. Sartre cho rằng, sự tồn tại của ý thức tiền phản tỉnh hoàn toàn không dựa vào hoạt động phản tỉnh, mà mọi phản tỉnh thì đều lấy trước hết chỉ đối tượng (tiền phản tỉnh) làm tiền đề. Sartre cho rằng, phải đảo lại câu “Tôi tư duy nên tôi tồn tại” của Descartes, bởi vì trước hết phải khẳng định tôi tồn tại (ý thức của tôi trực tiếp chỉ tự thân tôi) đã, mới có thể đến tôi tư duy (lấy tôi làm đối tượng).

Lý luận về ý thức tiền phản tỉnh của Sartre chính là vận dụng học thuyết của Husserl về ý thức thuần túy và tính ý hướng của nó. Cũng như Husserl, Sartre khẳng định ý thức này chỉ là hoạt động ý hướng, chỉ vật bên ngoài làm đối tượng siêu việt vượt qua. Tính ý hướng của ý thức, cũng là tính siêu việt, nghĩa là vượt ra khỏi phạm vi tự thân ý thức mà đạt đến đối tượng. Bản thể luận hiện tượng học xuất phát từ ý thức tiền phản tỉnh, chính là xuất phát từ ý thức thuần túy chỉ đối tượng. Với ý nghĩa đó, Sartre nhiều lần nhấn mạnh rằng, trước khi tiến hành tư duy triết học, cần phải thanh lọc ý thức, tức là loại bỏ mọi nội dung cụ thể chứa đựng trong ý thức thông thường, đưa ý thức trở về ý thức thuần túy. “Bước thứ nhất của triết học là phải gạt bỏ sự vật ra khỏi ý thức, khôi phục quan hệ đích thực giữa ý thức với thế giới”.¹ Sau khi thanh lọc, có thể đem ý thức thuần túy và tự ngã hình thành lại ý thức về đối tượng và tự ngã. Mà đây cũng chính là một trong những quan điểm cơ bản của Husserl: đối diện với bản thân sự thực.

¹ Sartre: “Hiện sinh và hư vô”, Tam Liên thư điểm, trang 9.

Nhưng Sartre không tán thành khái niệm tự ngã tiên nghiệm của Husserl. Sartre cho rằng ý thức thuần túy phải là toàn bộ dòng chảy trong suốt như trong triết học Bergson. Nếu thừa nhận trong dòng chảy ý thức có tự ngã tiên nghiệm, thì giống như cắm một con dao dày vào đó, sẽ chia cắt ý thức, thành cái có đặc trưng thực thể. Mà như vậy có nghĩa là “ý thức đã chết”. Ý thức chỉ là cái có ở con người, nhưng bản thân nó không có nội dung, là một thứ hư vô. Tự ngã giống như các đối tượng khác, được phát hiện trong dòng chảy ý thức, tức trong quá trình hoạt động ý hướng của ý thức thuần túy. Khi ý thức tính tất yếu chỉ tự thân con người - chủ thể, nó mới trở thành ý thức tự ngã.

Sartre phản đối Husserl lấy tự ngã tiên nghiệm làm nguồn gốc của ý thức, rõ ràng là hợp lý. Nhưng Sartre không giải quyết đúng vấn đề nguồn gốc của ý thức. Sartre vừa phản đối chủ nghĩa duy tâm coi ý thức là một cơ năng của thực thể tinh thần, vừa phản đối chủ nghĩa duy vật coi ý thức là sản phẩm vật chất, mà cho rằng chẳng có sự vật nào là nguồn gốc của ý thức cả. “Nói rằng ý thức là tự tồn tại thì đúng hơn”¹. Quan điểm dùng bản thân ý thức giải thích nguồn gốc của ý thức đó suy cho cùng là ngã theo chủ nghĩa duy tâm.

Nhưng Sartre phê phán quan điểm tồn tại do ý thức phái sinh, ông càng phê phán nguyên tắc chủ nghĩa duy tâm chủ quan của Berkeley “tồn tại là cái được nhận biết”. Sartre vạch rõ: “Tồn tại của nhận thức không thể lấy ý thức làm thước đo, cũng không thể quy kết là “được nhận biết”. “Chúng ta trước hết cần thừa nhận: sự tồn tại của vật được nhận biết không thể đưa trở về tồn tại của người nhận biết, tức là không thể trở về ý thức”².

2.3. Tự tại và tự vi, hiện sinh và hư vô

Sartre cho rằng, tính ý hướng của ý thức là tính siêu việt, nghĩa là vượt qua tự thân hiện tượng ý thức mà đạt đến tồn tại phi ý thức. Cái sau có thể hiển lộ trong ý thức, trở thành tồn tại của hiện tượng; nhưng không dựa vào ý thức, mà độc lập tự tại. Đó là hiện sinh tự tại, tức là sự tồn tại của thế giới bên ngoài không lệ thuộc vào ý thức. Do vậy, xuất phát từ ý thức chẳng những chưa phủ định tồn tại độc lập của thế giới bên ngoài, mà còn là luận chứng bản thể luận. “Ý thức là ý thức đối với một vật, tính siêu việt là kết cấu cấu thành ý thức, ý thức sinh ra liền bị một thứ tồn tại không phải tự thân chi phối. Đó là chứng minh bản thể luận như ta vẫn nói”. Tự tại tuy có thể là chủ quan do ý thức hiện

¹ Sartre: “Hiện sinh và hư vô”, Tam Liên thư điểm, trang 14.

² Sách đã dẫn, trang 8, 16.

lộ, chứ không thể là chủ quan do ý thức tạo ra. “Tính chủ quan không thể cấu thành sự vật khách quan”¹.

Nhưng Sartre lại nhấn mạnh phải phân biệt tồn tại tự tại với tồn tại của thế giới bên ngoài, cái sau là tồn tại của hiện tượng, cái trước là hiện tượng của tồn tại. Tồn tại của hiện tượng được ý thức dành cho ý nghĩa; sở hướng của ý thức khác nhau, ý nghĩa cũng khác nhau. Một cái bàn gỗ có mối quan hệ khác nhau với con người. Nó có thể là một thứ đồ trang trí, cũng có thể là một thứ vật cản trở vướng víu; cái bàn có tồn tại vật chất là bản thân nó. không phải do ý thức chủ quan phi nhân tạo ra. Nhưng cái bàn làm cái bàn hay làm vật khác, thì tùy thuộc vào quan hệ với con người. Cho nên ý nghĩa tồn tại của hiện tượng là ở chỗ ý thức hiện lộ nó như thế nào, hoặc nó có quan hệ như thế nào với ý thức. Cũng chính vì tồn tại của hiện tượng, tức thế giới, được ý thức dành cho ý nghĩa, nên thế giới này là một thế giới rất phong phú đa dạng, trong đó các sự vật đã khác nhau lại có quan hệ với nhau. Cái thế giới làm đối tượng nghiên cứu của nhận thức và khoa học chính là một thế giới như vậy.

Còn tồn tại tự tại chưa được ý thức hiện lộ và chưa được ý thức ban cho ý nghĩa, thì bản thân nó không có ý nghĩa. Về đặc trưng của tồn tại tự tại, Sartre khái quát như sau: “Tồn tại của tồn tại, tồn tại là tự tại, tồn tại như nó là”.

Cái gọi là “tồn tại của tồn tại” là nói tồn tại tuyệt đối, tồn tại thuần túy, không lệ thuộc vào ý thức con người có hiện lộ nó hay không. “Tồn tại là tự tại” là nói tồn tại hoàn toàn ở trong tự thân nó, không có bất cứ quan hệ nào cả. Không có quan hệ với sự vật khác, cũng không có quan hệ với tự thân. Do đó tồn tại này không có nguyên nhân, không có lý do, không có tính tất yếu hoặc tính khả năng. Nó không thể được ý thức, thực thể tinh thần hoặc Thượng đế sáng tạo, cũng không do bản thân tạo ra. Nó không bị động, cũng không chủ động, không phải bên ngoài, cũng không phải bên trong, nằm ngoài phạm vi phủ định hoặc khẳng định, bởi lẽ bên ngoài bên trong, phủ định khẳng định đều ngụ ý một quan hệ nào đấy.

Cái gọi là “tồn tại như nó là” là nói tồn tại không hề có biến đổi hoặc phát triển gì cả, không có quá khứ và tương lai, không có trước sau, tức là nói nó thoát ly tính thời gian”².

Tồn tại tự tại của Sartre đã không có quan hệ gì, không biến đổi hoặc phát triển, thì nó chỉ có thể là một vương quốc siêu hình chết cứng, tuyệt đối, không

¹ Sartre: “*Hiện sinh và hư vô*”, Tam Liên thư điểm, trang 21, 22.

² Sách đã dẫn, trang 27.

biến đổi, một vương quốc gia tuyệt đối trừu tượng, thuần túy ngẫu nhiên. Nói cách khác, trong thế giới tồn tại tự tại, không thể có phép biện chứng. Sartre miêu tả thế giới tự tại là một thế giới khó hiểu, ngẫu nhiên, hoang đường, làm cho người ta cảm thấy khô sò, buồn phiền, cô đơn, mệt mỏi, chán chường, lo sợ, thậm chí tuyệt vọng; một thế giới thù địch với con người, làm tha hóa con người. Điều này chính là phản ánh xã hội phương Tây và tâm trạng của giới trí thức trong xã hội đó.

Là xuất phát điểm bản thể luận hiện tượng học của Sartre, hiện tượng hàm chứa hai loại tồn tại: hiện sinh tự tại làm cơ sở khách quan cho hiện tượng, và ý thức hiện lộ hiện sinh đó. Cái sau là hiện sinh tự vi, có đặc điểm trái ngược với tồn tại tự tại: nó không phải là tồn tại, mà là phủ định tồn tại, tức là phi hiện sinh, là hư vô. Nó không phải là tự tại, mà là vượt qua tự thân. “Tự vi không phải là cái gì khác, chẳng qua là tự tại được thuần túy hư vô hóa”¹. Ý thức là chỉ có thể là ý thức của một vật nào đó, nó tất nhiên hiện lộ một vật nào đó. Mà sự hiện lộ của ý thức chính là một quá trình phủ định, hư vô hóa. Bản thân tồn tại tự tại là đầy đủ, không có kẽ hở, nên không thể chia cắt và hư vô hóa nó. Song hoạt động ý thức có thể động tới một bộ phận, làm cho bộ phận này hiện lộ ra, các bộ phận khác thì giấu đi, mà giấu đi tức là hóa thành hư vô. Nhận thức một vật người ta thường nói thực ra là đem bối cảnh của vật đó hư vô hóa, để vật đó nổi bật lên. Quá trình ý thức hiện lộ tồn tại thực chất là quá trình hư vô hóa. Bản thân ý thức phải là hư vô, bởi vì bản thân cái gì không phải là hư vô, thì nó chẳng thể hư vô hóa cái khác.

Trên tư cách tồn tại tự vi, ý thức là hư vô, ngụ ý nó không phải là hiện sinh tự tại, hoặc giả nó là thứ hiện sinh không có cơ sở tồn tại tự thân. Tự vi hoàn toàn không phải là một thực thể độc lập, không phải tự tại, mà là “tồn tại vay mượn”. Tồn tại tự vi tất nhiên có quan hệ với tự tại, nó chỉ có thể là “tồn tại vay mượn”, ngụ ý rằng ý thức ắt phải vượt qua giới hạn tự thân, hoặc giả nói là phủ định tự thân. Do đó, tồn tại vi là chẳng qua là một sự siêu việt, phủ định. Tồn tại tự vi khiến cho người ta không ngừng vượt qua, phủ định chính mình và thế giới, không ngừng làm cho bản thân mình và thế giới có giá trị và ý nghĩa mới. Sự vượt qua, phủ định và sáng tạo này là vô cùng, con người không thể một lần là đạt ngay được tự ngã và thế giới hoàn mỹ. Con người không ngừng vượt qua, phủ định và sáng tạo. Sartre gọi quá trình không ngừng vượt qua, phủ định, sáng tạo ấy của con người là tự do của con người, từ đó cho rằng với tư cách tồn tại tự vi, kết cấu bên trong của con người đã là tự do, thậm chí

¹ Sartre: “Hiện sinh và hư vô”, Tam Liên thư điểm, trang 786.

tuyên bố hiện sinh của con người là tự do của con người. Như vậy, lập luận của Sartre về tồn tại tự vi một thứ lý luận đặc biệt về tự do.

Sartre nhấn mạnh tồn tại tự vi một hoạt động không ngừng vượt qua, phủ định, sáng tạo, điều đó khiến cho lý luận của ông có bề ngoài của phép biện chứng, được gọi là phép biện chứng phủ định. Nhưng vì phép biện chứng của Sartre chỉ mang nội dung phủ định, hư vô hóa, nên khác hẳn với phép biện chứng lấy sự đối lập thống nhất làm hạt nhân.

Sartre thừa nhận tự tại và tự vi có đặc trưng trái ngược nhau, song ông lại cho rằng hai cái đó thống nhất với nhau. Sự thống nhất này biểu hiện ở hai điểm. *Thứ nhất*, tự vi không thể tồn tại độc lập, chỉ khi quan hệ với tự tại, muốn có ý nghĩa tồn tại. *Thứ hai*, tự tại nếu không có tự vi, thì sẽ không có ý nghĩa. Thế giới tự tại trở nên phong phú đa dạng chính là nhờ tự vi, ngụ ý tự tại và tự vi dựa vào nhau hoàn toàn. Trong mối quan hệ ấy, cái có tác dụng quyết định không phải là tự tại, mà là tự vi.

Tóm lại, thông qua trình bày quan hệ giữa tự tại và tự vi, Sartre biểu đạt quan điểm của ông về vấn đề cơ bản của triết học là mối quan hệ chủ khách, tâm vật tư duy và tồn tại. Về mặt này, quan điểm của Sartre khác với chủ nghĩa duy tâm, cũng có điểm khác quan trọng với chủ nghĩa duy vật truyền thống.

3. Chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa nhân đạo

3.1. Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân đạo

Trong một số tác phẩm thời kỳ đầu, như “*Hiện sinh và hư vô*”, Sartre cố gắng xây dựng một thứ bản thể luận hiện tượng học khắc phục các loại nhị nguyên luận; ông lấy việc bàn luận về cái tự vi, hoặc tiến hành miêu tả ý thức con người theo quan điểm hiện tượng học làm nội dung chủ yếu. Ở đây Sartre đưa ra một quan điểm độc đáo về tự do. Từ đó về sau ông phát huy thêm quan điểm đó, xây dựng một chủ nghĩa nhân đạo lấy nó làm hạt nhân. Trong tác phẩm “*Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân đạo*” (năm 1946), Sartre đã trình bày khá cụ thể về chủ nghĩa nhân đạo.

Trong triết học Sartre, bản thể luận hiện tượng học, chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa nhân đạo là các khái niệm tương quan... về chủ nghĩa hiện sinh, Sartre viết: “Chủ nghĩa hiện sinh là một học thuyết làm cho đời sống loài người trở thành khả thể, chủ trương mỗi chân lý, mỗi hành động đều bao hàm bối cảnh của loài người và tính chủ quan của loài người”. Nói cách khác, chủ nghĩa hiện sinh là học thuyết lấy tính chủ quan của con người làm xuất phát điểm để

con người nhận thức (chân lý) và hành động cho đến toàn bộ đời sống của loài người. Nó có các hình thức khác nhau, “cái chung là đều cho rằng hiện sinh có trước bản chất, hoặc giả nói, cần phải lấy tính chủ quan làm xuất phát điểm.”¹ Ở đây, tính chủ quan là chỉ hoạt động ý thức thuần túy của con người trong bản thể luận hiện tượng học.

Về chủ nghĩa nhân đạo, Sartre viết: “Con người thường xuyên vượt qua mình. Khi con người hòa mình vào cái ở bên ngoài mình, thì sẽ tạo thành hiện sinh của mình. Mặt khác, con người sở dĩ có thể hiện sinh, là do theo đuổi mục đích vượt qua. Con người, trong tình huống vượt qua, chỉ chú ý đến sự vật liên quan đến sự vượt qua, thì nằm ở trong trung tâm của sự vượt qua đó. Ngoài cái vũ trụ tính chủ quan đó của loài người ra, chẳng còn vũ trụ nào khác. Kết hợp tính vượt qua với tính chủ quan, đó chính là chủ nghĩa nhân đạo của chủ nghĩa hiện sinh”². Tư tưởng trung tâm của câu nói này chính là cho rằng tính vượt qua và tính chủ quan là xuất phát điểm của tư tưởng, hành động của con người và của toàn bộ cuộc sống loài người.

Như vậy, Sartre coi chủ nghĩa hiện sinh, bản thể luận hiện tượng học và chủ nghĩa nhân đạo là đồng nghĩa. Chủ nghĩa hiện sinh đã là một học thuyết bản thể luận nghiên cứu bản chất của hiện sinh, cũng là một học thuyết luân lý nghiên cứu ý nghĩa và giá trị của hiện sinh. Hai thứ đó từ góc độ khác nhau đưa ra một nội dung giống nhau về bản chất. Nếu nói bản thể luận hiện tượng học chú trọng xuất phát từ tính ý hướng của nhận thức để luận về quan hệ tự tại và tự vi, đặc biệt là về tác dụng chủ đạo của tự vi, thì chủ nghĩa nhân đạo của chủ nghĩa hiện sinh chú trọng xuất phát từ tính vượt qua và tính chủ quan để luận về ý nghĩa và giá trị của con người. Hai thứ đó đều lấy tự do làm hạt nhân.

3.2. Hiện sinh và tự do

Tự do là khái niệm cơ bản của triết học Sartre, chỉ hoạt động ý thức thuần túy lấy tính vượt qua và tính chủ quan làm đặc trưng, đồng nghĩa với tự vi. Nó không phải là một tính chất của hiện sinh, không phải do theo đuổi và lựa chọn mà có được. Cái mà con người theo đuổi và lựa chọn là bản thân hiện sinh, tức là tự do. Tự do là cái con người tất nhiên phải có. Cái này khác hẳn so với khái niệm tự do trong triết học truyền thống.

¹ Sartre: “*Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân đạo*”, dẫn theo “*Triết học chủ nghĩa hiện sinh*”, trang 334.

² Sách đã dẫn, trang 359.

Sartre nói, quan điểm cơ bản của chủ nghĩa hiện sinh là chủ trương hiện sinh có trước bản chất, điều này ngụ ý là bản chất chủ nghĩa bắt nguồn từ sáng tạo và tự do của con người. “Tự do của con người có trước bản chất của con người, đồng thời làm cho bản chất thành khả thể... Con người hoàn toàn không phải là hiện sinh trước rồi mới trở thành tự do, hiện sinh của con người và “nó là tự do” là hai thứ không có gì khác nhau”.

Bản chất của con người mà Sartre nói ở đây là chỉ các đặc trưng mang tính quy định về chất, bao gồm tài năng, sở trường, nghề nghiệp, địa vị v.v. của con người. Nói hiện sinh có trước bản chất, tự do có trước bản chất, nghĩa là nói con người ngay từ đầu chỉ là chủ quan thuần túy, hư vô mà hiện hữu; còn các tính quy định của con người, thì bắt nguồn từ sáng tạo chủ quan, hư vô mà ra. Mọi đặc tính của con người không phải là vừa sinh ra đã có hoặc do Thượng đế ban cho, mà là do con người tự do tạo nên theo nguyện vọng của mình. “Đầu tiên con người hiện hữu, lộ diện, xuất hiện, rồi mới thuyết minh tự thân. Nếu nói con người, theo quan điểm của triết gia hiện sinh, là không thể định nghĩa được, đó là vì thoát đầu con người không là gì cả, chỉ sau đó mới biến thành một cái gì đó, thành thử con người căn cứ ý chí của mình mà tạo nên tự thân. Cho nên nói, thế gian không hề có bản tính loài người, bởi vì thế gian không có Thượng đế thiết định bản tính loài người. Con người, không chỉ là con người được tự mình thiết tưởng, mà còn là người sau khi đi vào hiện sinh, tạo nên tự thân theo ý mình. Con người là cái do mình tạo nên, đó là nguyên lý thứ nhất của chủ nghĩa hiện sinh. Nguyên lý này cũng chính là tính chủ quan vậy”¹.

Sartre cho rằng hiện sinh của con người có trước bản chất, làm cho con người khác biệt với vật. Vật là bị động, tiêu cực, không có tự do, không thể tự tạo nên mình. Bản thân tồn tại tự tại của chúng không có ý nghĩa, không có giá trị, cũng không có bản chất. Chúng có bản chất khi chúng làm đối tượng của con người (tự vi). Xét về chuyện chúng làm đối tượng của con người, thì bản chất của chúng có tồn tại hiện hữu. Sartre lấy ví dụ con dao rọc giấy: trước khi con dao rọc giấy được làm ra, người chế tạo nó đã có quan niệm về con dao rọc giấy (kể cả phương pháp chế tạo con dao rọc giấy), cũng là trước hết có bản chất con dao rọc giấy, rồi mới ban cho nó thành con dao rọc giấy. Cho nên về con dao rọc giấy, thì bản chất có trước hiện hữu. Sartre cho rằng, một sai lầm quan trọng của triết học trước đây là đem tuyệt đối hóa tình huống bản chất có trước hiện hữu, suy rộng sang con người, cho rằng bản

¹ Sartre: “*Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân đạo*”, dẫn theo “*Triết học chủ nghĩa hiện sinh*”, trang 337.

chất của con người cũng có trước hiện hữu. Quan điểm của hữu thần luận cho rằng, Thượng đế dựa vào khái niệm con người tạo ra con người, chính là như vậy. Các nhà tư tưởng Pháp thế kỷ 18 tuy đã loại bỏ Thượng đế, nhưng lý luận của họ vẫn theo kiểu bản chất có trước hiện hữu. Họ hạ thấp con người xuống địa vị vật thể. Chỉ có chủ nghĩa hiện sinh do đề xướng hiện hữu có trước bản chất, phân biệt người và vật, mới bảo vệ địa vị vốn có và sự tôn nghiêm của con người.

Sartre cho rằng, xác định hiện hữu có trước bản chất sẽ không coi con người là hiện hữu đã thành, hiện hữu xác định; mà là hiện hữu không ngừng đẩy mình hướng tới tương lai. Chủ nghĩa hiện sinh khẳng định điểm này nên chứng tỏ nó là một thứ triết học hành động chú trọng tính năng động và tính sáng tạo của con người, đồng thời khích lệ con người không ngừng vươn lên. Rất nhiều khả năng bày ra trước mắt con người, rốt cuộc con người trở thành như thế nào là tùy thuộc vào sự trù tính, lựa chọn, sáng tạo của họ. Con người khác với vật ở chỗ con người không ngừng tự trù tính, tự lựa chọn, tự sáng tạo.

Giải thích kiểu trên của Sartre về hiện hữu và tự do ở mức độ nhất định quả nhiên nhấn mạnh tác dụng năng động của con người, sự khác biệt giữa người và vật, sự phê phán của Sartre đối với hữu thần luận và trừu tượng nhân tính luận cũng có điểm hợp lý. Nhưng Sartre quá khoa trương tác dụng năng động của con người, làm cho nó thoát ly cơ sở vật chất khách quan; đem tuyệt đối hóa tự do của con người, làm cho nó thoát ly chỗ dựa là tính tất yếu khách quan.

3.3. Tự do lựa chọn và trách nhiệm đạo đức

Do Sartre đồng nhất tự do với hoạt động ý thức (tự vi), nên chỉ cần con người sống, có ý thức, thì con người là tự do. Sartre phân biệt tự do đó với thứ tự do cụ thể trong đời sống hiện thực (ví dụ tự do trong đời sống chính trị, kinh tế). Cái sau phải chịu sự hạn chế bởi nhiều điều kiện cụ thể. Trong đời sống hiện thực, con người không thể muốn sao làm vậy. Còn tự do đồng nhất với tự vi thì đó là thứ tự do con người lựa chọn khi tư tưởng đối diện với nhiều khả năng khác nhau, không chịu sự hạn chế gì. Một phạm nhân trong nhà tù đương nhiên không thể tự do vượt ngục, hoặc tự do thả mình ra. Người nô lệ bị xiềng xích không thể tự do chạy trốn chủ nô. Nhưng trong ý nghĩ thì họ có thể tự do lựa chọn sự trốn chạy hoặc biện pháp chống đối. Một số biện pháp do họ tự do lựa chọn có thể không đem lại hiệu quả như ý. Nhưng điều đó hoàn toàn không phủ định khả năng lựa chọn của họ, cũng không phủ định tự do của họ. Sartre cho rằng, thành công hay không có liên quan đến tự do cụ thể, chứ không liên

quan với bản thân tự do. Đối với bản thân tự do, thành công hay không hoàn toàn không quan trọng. Bởi vì tự do là bản thân hành vi lựa chọn, chứ không phải là thông qua lựa chọn mà có được tự do.

Tóm lại, bất cứ ai, lúc nào và ở đâu, trong bất kỳ điều kiện cụ thể nào, cũng đều có thể lựa chọn trong tư tưởng các khả năng xuất hiện. Bất kể người ta ở trong trạng thái tinh thần như thế nào, ví dụ dửng dưng cảm hay hèn nhát, bình tĩnh hay hoảng sợ, đều là lựa chọn, và sự lựa chọn này là tự do. Mọi sự lựa chọn đều do cá nhân đơn độc tiến hành, hoàn toàn căn cứ vào ý nguyện của con người trong cảnh ngộ đặc định, không tuân theo bất cứ tiêu chuẩn phổ biến hoặc tiên thiên nào, không bị trói buộc bởi bất cứ quan hệ nhân quả hoặc logic nào.

Thuyết tự do lựa chọn của Sartre đem tự do tư tưởng tuyệt đối hóa, tách biệt hoàn toàn tự do với khái niệm tự do cụ thể. Do ông phủ định sạch trơn căn cứ khách quan của tự do, coi nó là ý hướng chủ quan của cá nhân, nên về điểm này ông đã ngã sang chủ nghĩa chủ quan cực đoan. Về mặt nhân sinh quan, thì đó là chủ nghĩa cá nhân.

Nhưng Sartre lại muốn tránh sa vào chủ nghĩa chủ quan và chủ nghĩa cá nhân, ngoài việc tách biệt tự do với tự do cụ thể trong đời sống hiện thực, ông còn nhấn mạnh phải gắn sự tự do lựa chọn với trách nhiệm đạo đức. Sartre nhiều lần nhấn mạnh rằng, mỗi cá nhân khi đưa ra lựa chọn, đều phải có ý thức trách nhiệm trước bản thân mình, trước người khác và tồn tại thế giới.

Sở dĩ nói phải có trách nhiệm trước bản thân mình, là vì sự lựa chọn của ta hoàn toàn là hành động tự do của cá nhân, không chịu ảnh hưởng của tha nhân hoặc sức mạnh bên ngoài nào khác. Cho nên ngoài ta ra, chẳng có tha nhân nào gánh vác hộ. Ta không thể đùn đẩy cho bất cứ ai. Toàn bộ sự thành bại, được mất của cá nhân đều do tự ta tạo nên. Giả dụ bị thất bại, ta cũng phải nhận lãnh, chớ nên oán trời trách người. Nếu lấy lại tinh thần, có sự lựa chọn mới, thì thất bại có thể biến thành thành công. “Hèn nhát là tự mình tạo nên hèn nhát. Anh hùng là tự mình tạo nên anh hùng. Kẻ hèn nhát thường có khả năng không còn hèn nhát nữa. Người anh hùng thường có khả năng không trở thành anh hùng lần nữa”¹.

Sở dĩ nói phải có trách nhiệm trước người khác và trước thế giới, là vì sự lựa chọn của cá nhân liên quan đến người khác, đến toàn nhân loại. Cá nhân không chỉ quan tâm đến vận mệnh của mình, mà còn phải quan tâm đến vận

¹ Sartre: “*Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân đạo*”, dẫn theo “*Triết học chủ nghĩa hiện sinh*”, trang 349.

mệnh của người khác và của cả loài người. Một cá nhân lựa chọn trở thành tín đồ Cơ Đốc giáo không chỉ là để giải thoát cá nhân, mà còn để giải thoát hết thảy mọi người. Một cá nhân dấn thân vào chiến tranh, không chỉ mạo hiểm bản thân, mà còn gây nguy hiểm cho cả loài người. “Đối với mỗi cá nhân, mỗi khi xảy ra việc gì, tựa hồ cả loài người đổ dồn chú ý vào anh ta, muốn anh ta dùng hành vi của mình tự chỉ đạo mình”¹.

Sartre gắn ý thức trách nhiệm của cá nhân khi lựa chọn với tâm trạng buồn phiền, cô đơn và tuyệt vọng. Người ta buồn phiền chính là vì họ được phán định là tự do, con người không thể né tránh tự do, không thể né tránh phải đưa ra sự lựa chọn trước vô số khả năng, không thể né tránh trách nhiệm về việc đã lựa chọn. Buồn phiền là cảm giác trách nhiệm tồn tại bản thân mình trước người khác và thế giới. Theo Sartre, né tránh lựa chọn, né tránh tự do, né tránh buồn phiền đều chỉ là một thứ “tự lừa dối mình”, là “không thành thật”. Người ta cảm thấy cô đơn, bởi vì khi lựa chọn họ chẳng có thể dựa vào Thượng đế hoặc sức mạnh bên ngoài nào khác, chỉ trông đợi ở chính mình mà thôi. Mọi giá trị đạo đức đều bắt nguồn từ sáng tạo của cá nhân, đều do cá nhân phụ trách. Người ta cảm thấy tuyệt vọng, vì cá nhân chỉ có thể dựa vào mình, không thể nhờ vả người khác và xã hội. Do đó, Sartre đồng nhất sự hiện hữu của con người với tự do lựa chọn, lấy tâm trạng ưu phiền, cô đơn và tuyệt vọng làm phương thức cơ bản lĩnh hội tự do. Cho nên, mặc dù Sartre ra sức nhấn mạnh tính năng động của con người, coi chủ nghĩa hiện sinh của ông là thứ triết học lạc quan, thôi thúc người ta tích cực tiến thủ, song thực tế lại thể hiện khuynh hướng bi quan yếm thế rõ rệt.

Thuyết tự do lựa chọn của Sartre nhấn mạnh con người phải chịu trách nhiệm về hành vi của mình, khiến cho ông khác với một số vị đề xướng chủ nghĩa duy tâm chủ quan và chủ nghĩa duy ý chí, nhưng ông lại phù định mọi quy tắc đạo đức phổ biến, cái gọi là trách nhiệm thì chỉ lấy nguyện vọng chủ quan làm tiêu chuẩn. Như vậy, dưới khẩu hiệu bù tai ý thức trách nhiệm trước toàn nhân loại, ai cũng có thể biện hộ cho hành vi của mình (kể cả những hành vi thấp hèn). Hơn nữa, Sartre gạt sang một bên bối cảnh kiểm soát xã hội và nhân tố khách quan phức tạp, khi nói về trách nhiệm của cá nhân trước cả loài người, sẽ làm cho người ta bị mơ hồ, không phân tích các sự kiện lịch sử hiện thực, dùng tự do lựa chọn thay thế sự phân tích nguồn gốc xã hội, khách quan.

¹ Sartre: “Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân đạo”, dẫn theo “Triết học chủ nghĩa hiện sinh”, trang 340.

3.4. Cá nhân và tha nhân

Thuyết tự do lựa chọn của Sartre bộc lộ rõ khuynh hướng chủ nghĩa cá nhân, nhưng khác với quan điểm đạo đức của chủ nghĩa cá nhân về quan hệ chủ khách.

Theo quan điểm của Sartre, mỗi cá nhân đều xuất phát từ tính chủ quan mà đối xử với tha nhân, nói chung coi mình là chủ thể, coi tha nhân là đối tượng của mình. Song mỗi cá nhân cũng đều dễ dàng nhận biết rằng tha nhân cũng giống hệt như mình, cũng hiện hữu như chủ thể, cũng có tính chủ quan, tính ý hướng như ta, ta thường trở thành đối tượng ý hướng của tha nhân. Điều này có nghĩa là giữa các cá nhân với nhau, ai cũng cho mình là chủ thể, lấy tha nhân làm đối tượng. Khi tôi không thể lấy mình làm chủ thể, tha nhân vẫn cứ là đối tượng của tôi. Do đó Sartre cho rằng, quan hệ giữa người với người là “quan hệ chủ nô”, tức là mỗi cá nhân đều cố duy trì tính chủ thể, coi tha nhân là đối tượng (nô lệ) tùy thuộc vào ý hướng của mình. Dưới mắt tôi, tha nhân là nô lệ của tôi; dưới mắt tha nhân, tôi biến thành nô lệ của họ. Tự do cá nhân đối lập với tự do của tha nhân, quan hệ giữa các cá nhân dĩ nhiên là quan hệ đối lập và xung đột, bất kể cá nhân có thái độ như thế nào đối với tha nhân, cũng chẳng thể thay đổi cục diện đó. Nếu tôi chủ trương khiêm nhường, chịu đựng, thì chẳng khác gì làm cho tha nhân từ bỏ tự tin và đấu tranh; nếu tôi nhiệt tình giúp đỡ tha nhân, thì sẽ cản trở họ tự lập. Cho nên nói tôn trọng tự do của người khác chẳng qua là câu nói sáo rỗng; dù tôi muốn tôn trọng tự do của người khác, thì thái độ của tôi vẫn là xâm phạm tự do của người khác. Chính vì quan điểm đó, trong vở kịch “*Xa cách*” của mình, Sartre đã mượn lời nhân vật đưa ra khẩu hiệu “Tha nhân là địa ngục” và “Người ta đều là đao phủ thù”. Dù khẩu hiệu “Tha nhân là địa ngục” của Sartre là nói về quan hệ chủ khách, song lý luận này vẫn phản ánh quan hệ con người tranh giành lẫn nhau dưới ảnh hưởng thế giới quan chủ nghĩa cá nhân trong xã hội phương Tây.

Để giảm nhẹ khuynh hướng chủ nghĩa cá nhân cực đoan trong lý luận kể trên, trong tác phẩm “*Hiện sinh và hư vô*”, Sartre muốn thông qua giả định loại người thứ ba để cùng làm chủ thể hoặc cùng làm khách thể. Ví dụ, dưới con mắt của giai cấp tư sản (người thứ ba) mọi công nhân đều là khách thể, mà giai cấp công nhân thông qua việc coi giai cấp tư sản là khách thể mà biến thành chủ thể. Trong cuốn “*Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân đạo*”, Sartre tiến thêm một bước, đề xướng tự do cá nhân và tự do tha nhân cùng dựa vào nhau: “Khi chúng ta đòi tự do, thì phát hiện tự do hoàn toàn dựa vào

tự do của tha nhân, còn tự do của tha nhân lại dựa vào tự do của chúng ta”. “Khi tôi đòi tự do cho mình, đồng thời tôi cũng đòi tự do cho tha nhân”¹. Nhưng không vì thế mà Sartre từ bỏ việc lấy hiện hữu và tự do cá nhân làm xuất phát điểm cho toàn bộ lý luận của ông, cũng không từ bỏ lập luận rằng quan hệ giữa người với người là “quan hệ chủ nô”. Từ sau thập niên 50 trở đi, Sartre càng hay nhấn mạnh tự do cá nhân trong đời sống hiện thực ắt phải chịu sự chế ước của hoàn cảnh lịch sử. Trong tác phẩm “Đảng viên cộng sản và hòa bình”, Sartre viết: “Tính tổng thể lịch sử bất cứ lúc nào cũng quyết định sức mạnh của chúng ta, trong lĩnh vực đời sống của chúng ta và trong tương lai đích thực của chúng ta, nó đều quyết định mức độ hạn chế sức mạnh đó”. Quan điểm này đã cách khá xa quan điểm cá nhân có tự do tuyệt đối.

4. Chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa Marx

4.1. Sartre tiếp cận chủ nghĩa Marx như thế nào

Sartre hậu kỳ thể hiện khuynh hướng tiếp cận chủ nghĩa Marx. Trong cuốn “*Chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa Marx*” năm 1957, Sartre thừa nhận “chủ nghĩa Marx là triết học duy nhất đương đại không thể vượt qua”. Năm 1960, Sartre xuất bản “*Phê phán lý tính biện chứng*”, trong đó ông trình bày một cách hệ thống ông dùng chủ nghĩa hiện sinh để “chữa trị” và “bổ sung” cho chủ nghĩa Marx như thế nào.

Trong ngôn từ, Sartre khẳng định địa vị chủ đạo của chủ nghĩa Marx đối với chủ nghĩa hiện sinh. Sartre phân biệt “triết học” với “hệ thống tư tưởng”, cho rằng chủ nghĩa Marx là “triết học” duy nhất đương đại có sức sống, chủ nghĩa hiện sinh chẳng qua sống nhờ vào “hệ thống tư tưởng” của chủ nghĩa Marx. Chủ nghĩa Marx là phương thức ý thức tự ngã của giai cấp đang lên là giai cấp vô sản. Vấn đề gì mà Marx nêu ra chưa được giải quyết, thì không ai có thể vượt qua. Nếu ai muốn phản đối hoặc vượt qua chủ nghĩa Marx, thì người ấy chỉ quay trở về tư tưởng lỗi thời trước Marx mà thôi. Song Sartre không vì thế mà từ bỏ chủ nghĩa hiện sinh, mà muốn dùng chủ nghĩa hiện sinh để “chế tác” lại chủ nghĩa Marx.

Sartre cho rằng, chủ nghĩa Marx muốn là “triết học” duy nhất đương đại có sức sống, ắt phải là một thứ chủ nghĩa nhân đạo chân chính, phải là một thứ

¹ Sartre: “*Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân đạo*”, dẫn theo “*Triết học chủ nghĩa hiện sinh*”, trang 355, 356.

“nhân học” lấy con người làm trung tâm. Theo Sartre, chủ nghĩa hiện sinh chính là thứ nhân học đó, cho nên chủ nghĩa Marx cần phải chứa đựng chủ nghĩa hiện sinh. Nhưng những người kế tục Marx lại vứt bỏ con người đi, làm cho chủ nghĩa Marx “thiếu vắng nhân học”. Chủ nghĩa hiện sinh trở thành một thứ “do chủ nghĩa Marx đẻ ra nó, đồng thời lại vứt bỏ nó”¹. Sartre kịch liệt phê phán cái ông gọi là chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa quan liêu của chủ nghĩa Marx hiện đại, cho rằng nó làm cho chủ nghĩa Marx mắc “bệnh thiếu máu”, trở nên “chết cứng”, “đình trệ”, mất sức sống. Mà chủ nghĩa hiện sinh chính là cái có thể chữa trị các căn bệnh đó cho chủ nghĩa Marx. Do vậy, để chủ nghĩa Marx lại trở thành một thứ triết học đòi hỏi sức sống, cần phải hợp nhất chủ nghĩa Marx với chủ nghĩa hiện sinh, phải làm cho chủ nghĩa Marx “phát hiện lại con người”, “nghiên cứu con người”, “một khi chủ nghĩa Marx dựa trên cơ sở nhân học đi sâu nghiên cứu và nắm chắc con người, thì chủ nghĩa hiện sinh không còn lý do tồn tại nữa”, nó đã bị triết học chủ nghĩa Marx “hấp thụ, vượt qua và bảo lưu”².

Tóm lại, chủ nghĩa Marx được Sartre đánh giá cao là chủ nghĩa Marx được ông dùng chủ nghĩa hiện sinh giải thích, chữa trị và bổ sung, được ông chủ nghĩa hiện sinh hóa. Cách chữa trị và bổ sung chủ yếu là tách biệt chủ nghĩa duy vật biện chứng và chủ nghĩa duy vật lịch sử. Một mặt phủ định và loại trừ chủ nghĩa duy vật biện chứng, thay bằng cái gọi là phép biện chứng nhân học; mặt khác, giải thích lại chủ nghĩa duy vật lịch sử, lấy nó làm nhân học lịch sử của chủ nghĩa hiện sinh.

4.2. Phép biện chứng nhân học

Sartre coi chủ nghĩa duy vật biện chứng là phép biện chứng tự nhiên, hoàn toàn phủ định nó. Sartre cho rằng, phép biện chứng chỉ có thể là qui luật của lĩnh vực lịch sử xã hội do thực tiễn con người tạo thành, chứ không phải là qui luật tự nhiên, cho nên chỉ có phép biện chứng lịch sử, không có phép biện chứng tự nhiên; chỉ có thể có chủ nghĩa duy vật lịch sử, không thể có chủ nghĩa duy vật biện chứng. Sartre cho rằng, bản thân Marx không có khái niệm rõ ràng về chủ nghĩa duy vật biện chứng, khái niệm này là do những người theo chủ nghĩa Marx sau đó, như Engels đề xướng. Họ đều muốn suy rộng phép biện chứng lịch sử sang lĩnh vực tự nhiên, nên mới xuất hiện lý luận chủ nghĩa duy vật biện chứng của phép biện chứng tự nhiên.

¹ Sartre: “*Phê phán lý tính biện chứng*”, lời nói đầu.

² Sách đã dẫn, trang 133 - 134.

Sau khi đánh đồng chủ nghĩa duy vật biện chứng với phép biện chứng tự nhiên làm một, Sartre ra sức tìm kiếm các loại chứng cứ để phủ định phép biện chứng tự nhiên. Sartre quy kết phép biện chứng là hoạt động cá nhân lấy hoạt động ý thức thuần túy làm xuất phát điểm, tức thực tiễn cá nhân. Sartre viết: “Phép biện chứng chẳng qua là thực tiễn. Phép biện chứng là chinh thể, là tự sinh và tự tại, đồng thời cũng có thể gọi nó là logic hành động”. Nói vậy nghĩa là phép biện chứng không phải là bản thân đối tượng khách quan vốn có, chỉ có thể do con người tạo ra, lấy thực tiễn con người làm nguồn gốc. Sartre cho rằng, sai lầm căn bản của chủ nghĩa Marx ở mặt này là không đi từ thực tiễn cá nhân, mà đi từ giới tự nhiên bên ngoài phát hiện phép biện chứng, làm cho phép biện chứng thoát ly con người, trở thành một công thức giáo điều siêu hình, trừu tượng, mất hết nội dung phong phú. Muốn hiểu đúng phép biện chứng, phải đưa nó về cội nguồn là thực tiễn cá nhân. Sự tồn tại và lý giải phép biện chứng đã tùy thuộc vào con người, thì đó là phép biện chứng nhân học.

Thực tiễn cá nhân sở dĩ cấu thành phép biện chứng, bởi vì nó chính là sự cụ thể hóa và hiện thực hóa hoạt động lựa chọn tự ngã, vượt qua tự ngã của con người, tức hoạt động tự vi có quan hệ với hoạt động tự tại. Cái quá trình không ngừng phủ định, vượt qua, sáng tạo chính là thực tiễn. Mà thực tiễn đó chính là nguồn gốc của phép biện chứng.

Sartre cho rằng, thực tiễn cá nhân, với tư cách là nguồn gốc của phép biện chứng, xét về nội dung và kết cấu là một sự vận động chinh thể hóa, mà phép biện chứng thì tồn tại trong chinh thể hóa đó. Chinh thể hóa khác với chinh thể (tính chinh thể). Chinh thể là hiện sinh tự tại được tự là thống nhất, là sự thống nhất tổng hợp của nhiều bộ phận cấu thành. Chinh thể thông qua quan hệ giữa nó với các bộ phận và quan hệ giữa các bộ phận với nhau mà hiển lộ ra. Bản thân bộ phận cấu thành chinh thể cũng là chinh thể cụ thể. Còn chinh thể hóa thì chỉ quá trình chinh thể hình thành chinh thể, tức sự vận động của chinh thể thực hiện. Xã hội là chinh thể do các cá nhân cấu thành, chinh thể hóa của xã hội là chinh thể hóa của vô số chinh thể hóa cá nhân. Cho nên chinh thể hóa của xã hội lấy chinh thể hóa của mỗi cá nhân làm tiền đề. Mà chinh thể hóa của cá nhân chính là thể hiện trong thực tiễn, hành vi của con người.

Sartre cho rằng, sự vận động chinh thể hóa từ cá nhân đến xã hội chính là hàm nghĩa cơ bản của phép biện chứng. Mọi phép biện chứng đều đã thể hiện trong chinh thể hóa, vậy thì chinh thể hóa là nội dung cơ bản của phép biện chứng. Cũng chính xuất phát từ quan điểm này, Sartre phản đối học thuyết của

chủ nghĩa Marx về qui luật cơ bản của phép biện chứng, nhất là học thuyết ba qui luật phép biện chứng mà Engels trình bày. Ông viết: “Theo tôi, không phải ba, cũng không phải mười qui luật. Chỉ có phép biện chứng quy định tự thân”. Mà cái sau chính là chỉ phép biện chứng của thực tiễn cá nhân thể hiện trong quá trình chinh thể hóa.

Dựa vào cách lý giải đó của mình, Sartre loại bỏ phép biện chứng ra khỏi giới tự nhiên, giới hạn nó trong lĩnh vực lịch sử xã hội. Luận cứ chủ yếu của Sartre là: phép biện chứng chỉ có thể tồn tại trong chinh thể hóa, còn trong giới tự nhiên không có chinh thể hóa. Vì sao?

Thứ nhất, thực tiễn của con người không thể tiến hành bên trong cấp độ tự nhiên. Quan hệ giữa người với lịch sử xã hội là quan hệ bên trong, quan hệ giữa con người với tự nhiên là quan hệ bên ngoài. Con người là một bộ phận của tự nhiên, với tư cách một vật tự nhiên, người cũng ở trình độ cơ giới như các vật tự nhiên khác, không thể thực hiện sự thống nhất của giới tự nhiên. Nói thật, con người không chỉ là vật tự nhiên, không chỉ là con người sinh vật học; con người sống trong xã hội, cũng là con người của lịch sử xã hội. Song khi là con người của lịch sử xã hội, con người ở trình độ khác với giới tự nhiên, là ở bên ngoài giới tự nhiên. Tác dụng của con người đối với tự nhiên là thông qua quan hệ xã hội mà phát sinh. Mà tác dụng của tự nhiên đối với con người cũng thông qua xã hội mà phát sinh, bản thân tự nhiên chỉ là một điều kiện bên ngoài.

Thứ hai, bản thân giới tự nhiên cũng không thể là một chinh thể thống nhất. Bởi vì giới tự nhiên là vô hạn, mà cái vô hạn thì không thể cấu thành một chinh thể hiện thực.

Các lập luận đó của Sartre đều dẫn tới kết luận: phép biện chứng chỉ có thể thuộc về con người và loài người, không hề tồn tại trong giới tự nhiên; phép biện chứng là nhân tạo, không phải là khách quan. Cho nên phải dùng phép biện chứng nhân học thay thế phép biện chứng duy vật.

4.3. Nhân học lịch sử

Sartre nói ông “tin chắc chủ nghĩa duy vật lịch sử đã cung cấp lối giải thích duy nhất hợp lý đối với lịch sử”¹. Khi Sartre nói rằng, chủ nghĩa Marx là “triết học” duy nhất đương đại có sức sống, chính là ông ám chỉ chủ nghĩa duy vật lịch sử. Khi Sartre nói cần lấy chủ nghĩa hiện sinh bổ sung cho chủ nghĩa

¹ Sartre: “*Phê phán lý tính biện chứng*”, trang 18.

Marx, là ngụ ý cần lấy chủ nghĩa hiện sinh làm “nhân học lịch sử” mà đưa vào chủ nghĩa duy vật lịch sử. Nhân học lịch sử kỳ thực là phép biện chứng nhân học đã nói ở trên. Phải đưa nó vào chủ nghĩa duy vật lịch sử, bởi vì nó nhấn mạnh tác dụng quyết định của thực tiễn con người trong sự biến đổi và phát triển của lịch sử xã hội.

Sartre phê phán quan điểm của chủ nghĩa duy tâm truyền thống dùng khái niệm chung, thoát ly thực tiễn đời sống con người mà giải thích lịch sử xã hội, ông nhấn mạnh lịch sử xã hội là do thực tiễn con người sáng tạo nên. Nhưng con người cá biệt không thể đơn độc sáng tạo, mà hoạt động của họ phải được tập hợp trong tổng thể xã hội. Bất cứ ai cũng sống trong một quan hệ xã hội nhất định (tập đoàn), hoạt động của họ đều lấy phương thức sản xuất của tồn tại dự kiến và lối sống làm điều kiện. Cái sau không chỉ là tính hiện thực vật chất do hoạt động con người sáng tạo lịch sử cung cấp, còn là phương hướng thực hiện. Hoạt động sáng tạo của họ đã lấy điều kiện vốn có làm cơ sở, lại phủ định và vượt qua các điều kiện vốn có. Bản thân điều kiện vốn có cũng là vật hóa sáng tạo của tiền nhân, dựa vào, phủ định và vượt qua chúng có nghĩa là kết hợp sáng tạo của con người hiện tại với quá khứ. Sự biến đổi và phát triển của lịch sử như vậy là kết quả hoạt động thực tiễn kế tiếp trước sau của con người. Cá nhân không nhất định ý thức được sáng tạo của mình, song bản thân sự hiện hữu của cá nhân đã quyết định người đó tất nhiên hoạt động sáng tạo, còn nếu người đó không dấn thân vào tổng thể xã hội, thì thực tiễn, sáng tạo, thậm chí sự sống còn của người đó đều không thể thực hiện. Tóm lại, cuộc sống và thực tiễn của con người là sự thống nhất tổng hợp với tha nhân và tiền nhân, tính sáng tạo lịch sử của họ cũng thể hiện trong sự thống nhất này.

Quan điểm trên của Sartre đúng là có dấu ấn của chủ nghĩa duy vật lịch sử, khái niệm thực tiễn mà ông nhấn mạnh cũng đúng là khái niệm hạt nhân của chủ nghĩa duy vật lịch sử. Nhưng nếu truy hỏi thêm, sẽ phát hiện giữa quan điểm của Sartre và chủ nghĩa duy vật lịch sử có sự khác biệt về nguyên tắc.

Trong các tác phẩm thời kỳ đầu, như “*Hiện sinh và hư vô*”, Sartre đã coi thực tiễn của con người là đồng nghĩa với tự vi, tự do; mà tự vi thực tế là hoạt động ý hướng của ý thức, hoặc giả nói là đối tượng hóa (khách quan hóa, ngoại tại hóa, vật hóa) của hoạt động ý thức. Trong các tác phẩm về sau, như “*Phê phán lý tính biện chứng*”, quan điểm cơ bản của Sartre không hề thay đổi, song về điều kiện thực hiện hoạt động tính ý hướng, nhất là điều kiện đối tượng hóa nó, thì có hạn định. Quan trọng nhất là đưa hoạt động đối tượng hóa của cá

nhân vào sự vận động đối tượng hóa của tập đoàn và xã hội, đó cũng chính là sự vận động chinh thể hóa từ cá nhân đến xã hội như đã nói trên.

Sartre khẳng định, trong sự vận động của lịch sử, cái người ta thường nhìn thấy là sự vận động của tập đoàn, tập đoàn bao giờ cũng biểu hiện là chủ thể của hoạt động lịch sử. Sartre phân chia các cấp độ tập đoàn, đề xướng “phương pháp về nguồn - tiến lên”. “Về nguồn” tức là truy tìm điều kiện cấu thành hiện sinh của cá nhân cấu thành tập đoàn, như ảnh hưởng của gia đình, giáo dục, tập đoàn đối với cá nhân; các đặc điểm tâm lý, sinh lý của cá nhân. Nói đơn giản, “phương pháp về nguồn - tiến lên” là phương pháp nghiên cứu vừa hướng tới chinh thể xã hội, lại quay về thực tiễn cá nhân.

Để cho phương pháp nghiên cứu này được vận dụng vào thực tế, Sartre cho rằng cần sử dụng một vài “khoa học phụ trợ” và “nhân tố trung gian”, bao gồm phân tích xã hội học và phân tích tinh thần. Sartre đặc biệt nhấn mạnh ý nghĩa vô cùng quan trọng của phân tích tinh thần trong việc lý giải con người và xã hội. Bởi vì “mỗi cá nhân là một thực tại cô lập và bí hiểm”, không thể dùng phương pháp lý tính và logic, mà phải dùng phương pháp phân tích tinh thần mới hiểu được.

Trong các tác phẩm hậu kỳ của Sartre có một số lập luận khiên cưỡng, nhưng rốt cuộc biểu hiện ý đồ của ông muốn vượt qua giới hạn của tính chủ quan cá nhân, nghiên cứu một cách khách quan thực tiễn của con người và vấn đề quan hệ giữa cá nhân với xã hội.

Nhưng sự tiếp cận và bổ sung của Sartre đối với chủ nghĩa duy vật lịch sử chỉ là một nguyện vọng tốt đẹp. Sartre suy cho cùng không thể tiếp thu thật sự chủ nghĩa duy vật lịch sử, mà phải loại bỏ nó. Vấn đề là nhân học lịch sử (phép biện chứng nhân học) của Sartre không vượt qua tầm nhìn của chủ nghĩa hiện sinh, lấy hiện hữu cá nhân làm xuất phát điểm, coi hiện sinh và tự do là một. Chẳng hạn, mặc dù Sartre nhấn mạnh con người sống trong một tập đoàn (quan hệ xã hội) nhất định, thực tiễn cá nhân ắt phải đưa vào sự vận động chinh thể xã hội, nhưng mấy cái đó đều lấy phục tùng cá nhân làm xuất phát điểm và mục tiêu. Bản thân tập đoàn, chinh thể xã hội cũng do cá nhân sáng tạo nên, chẳng qua là sự phổ biến hóa của cá nhân, là công cụ và cầu nối mà cá nhân mượn để tiến hành sáng tạo. Mọi tập đoàn đều có dấu ấn cá nhân, chỉ có xuất phát từ cá nhân mới có thể hiểu. Hoặc như, mặc dù Sartre có hạn chế tự do cá nhân, thừa nhận nó dựa vào điều kiện khách quan, cho rằng phải thông qua thực tiễn mà giành lấy tự do, thậm chí còn đưa vào khái niệm tính tất yếu. Nhưng Sartre không yêu cầu thực tiễn của con người phù hợp và tuân theo tính

tất yếu, mà là khắc phục và vượt qua tính tất yếu, cho nên vẫn là đem đối lập tự do với điều kiện khách quan và tính tất yếu. Chính vì vậy, khi tiếp thu chủ nghĩa duy vật lịch sử, Sartre lại kiên quyết loại bỏ đặc trưng bản chất của nó là quyết định luận lịch sử, thậm chí loại bỏ khái niệm về qui luật chung của lịch sử, bởi lẽ “chủ nghĩa hiện sinh chỉ có thể khẳng định tính đặc thù của điều kiện lịch sử”¹. Cũng chính vì vậy, dưới danh nghĩa phê phán chủ nghĩa duy vật lịch sử giáo điều hóa, Sartre đã phủ định việc nghiên cứu tính phổ biến, tính qui luật đối với lịch sử, cho rằng dùng phương pháp đó mà nghiên cứu phân tích con người thì sẽ hoàn toàn thủ tiêu cá nhân.

Tóm lại, Sartre thực ra không hề tiếp thu chủ nghĩa Marx, mà là kiên trì chủ nghĩa hiện sinh.

¹ Sartre: “*Phê phán lý tính biện chứng*”, trang 91.

CHƯƠNG 13

Triết học nhân loại học và triết học văn hóa nhân loại

§1. Khái luận về triết học nhân loại học

Thuật ngữ “Triết học nhân loại học” trong triết học phương Tây hiện đại có hai tầng ý nghĩa khác nhau. Theo nghĩa rộng, nó dùng để chỉ trào lưu triết học ở các nước phương Tây từ nửa cuối thế kỷ 19, nhất là từ đầu thế kỷ 20 trở đi, lấy việc nghiên cứu con người làm hạt nhân của nghiên cứu triết học. Một số triết gia theo chủ nghĩa ý chí, chủ nghĩa nhân cách, triết học đời sống, chủ nghĩa thực dụng, hiện tượng học, chủ nghĩa hiện sinh, chủ nghĩa Freud, từ các góc độ hoặc cấp độ khác nhau, đã đề xướng học thuyết về con người, giới triết học phương Tây gọi chung một số học thuyết ấy là “nhân loại học triết học” hoặc “triết học nhân loại học”. Theo nghĩa này, triết học nhân loại học đại thể giống như khuynh hướng chủ nghĩa nhân bản, nhân loại trung tâm luận... trong triết học phương Tây hiện đại. Do các triết gia theo các trường phái triết học ấy khi nghiên cứu con người, thường rất khác nhau về xuất phát điểm lý luận và

nội dung cơ bản, nên việc gọi chung lý luận của họ là triết học nhân loại học, không phải là để đưa họ vào một trường phái triết học thống nhất, mà chỉ cho rằng, triết học của họ về một phương diện nào đó có khuynh hướng triết học nhân loại học mà thôi.

Theo nghĩa hẹp, triết học nhân loại học là chỉ triết học về con người do nhà triết học, nhà hiện tượng học Đức Max Scheler đề xướng vào cuối thập niên 20 thế kỷ 20, sau đó được một số nhà triết học phát huy từ các phương diện khác nhau. Chương này chỉ giới thiệu triết học nhân loại học theo nghĩa hẹp. Đại biểu chủ chốt của trường phái Marburg theo chủ nghĩa Kant mới, nhà triết học Đức Ernst Cassirer hậu kỳ có đề xướng một số lý luận, ở mức độ đáng kể đã xa rời lập trường ban đầu của chủ nghĩa Kant mới, có nhiều điểm tương đồng với lý luận của Max Scheler. Cassirer có khi tự gọi triết học của mình là triết học văn hóa nhân loại, triết học nhân loại học, nhân loại học triết học. Chúng tôi sẽ giới thiệu Cassirer ở cuối chương này.

Một trong những đặc trưng chủ yếu nhất của triết học nhân loại học là lấy việc nghiên cứu của khoa học kinh nghiệm đối với con người làm căn cứ quan trọng nghiên cứu triết học về con người. Một đại biểu quan trọng của triết học nhân loại học là Michael Landmann nói, triết học cần “nghiên cứu tỉ mỉ tri thức, - tiền đề của nhân loại học, - đi sâu tìm hiểu kết cấu bản thể luận cơ bản cấu thành loài người khác với tồn tại khác”¹. Việc nghiên cứu đó sẽ xây dựng cơ sở triết học thống nhất cho các môn học nhân loại học. Nói thế nghĩa là triết học nhân loại học muốn kết hợp nghiên cứu của khoa học kinh nghiệm về con người với nghiên cứu của siêu hình học về con người; xuất phát từ lập trường triết học, thông qua nghiên cứu nguồn gốc và sự tiến hóa của con người, con người với động vật, con người với môi trường, con người với tôn giáo, con người với xã hội, con người với lịch sử, con người với văn hóa, làm sáng tỏ địa vị đặc thù của con người trong vũ trụ, miêu tả hình tượng hoàn chỉnh về con người. Không giống các phân chi khác của nhân loại học, triết học nhân loại học rút ra kết cấu bản thể luận trừu tượng của con người từ các phương diện thể xác, tinh thần, tâm lý, tôn giáo, văn hóa...

Triết học nhân loại học như một trào lưu tư tưởng chú trọng nghiên cứu con người tuy có nguồn gốc lịch sử lâu đời, nhưng như một trường phái triết học thì nó liên quan trực tiếp đến sự xuất hiện và phát triển của trào lưu lớn trong triết học phương Tây hiện đại vào thời kỳ giữa hai cuộc chiến tranh thế giới, chủ trương chuyển hướng nghiên cứu con người (tức “nhân bản học”). Nó

¹ Landmann: “*Triết học nhân loại học*”, năm 1974, trang 9.

vừa có điểm khác biệt quan trọng, vừa có cùng bối cảnh với các trường phái hiện tượng học và chủ nghĩa hiện sinh ra đời và lưu truyền cùng thời. Ở mức độ nhất định, có thể nói nó là sự điều chỉnh và phát triển lý luận của hiện tượng học và chủ nghĩa hiện sinh. Nhà triết học Đức nổi tiếng có quan hệ tư tưởng mật thiết với chủ nghĩa hiện sinh và triết học nhân loại học là O.F. Bollnow đã nhận xét như sau về quan hệ giữa hai trường phái đó: “Khi con người cảm thấy thất vọng về mọi tín ngưỡng khách quan, cho rằng mọi thứ đều khả nghi, thì con người chỉ có trở về thế giới nội tâm của mình, mới có thể - ở nơi sâu xa cùng cực, thể hiện nội dung bền vững, - có được cái chỗ đứng không tài nào tìm ra trong thế giới khách quan. Mà cái hạt nhân sâu xa cùng cực bên trong ấy chính là khái niệm hiện sinh của S. Kierkegaard”¹.

Theo kiến giải của Bollnow, tuy chủ nghĩa hiện sinh có thể tìm thấy chỗ đứng cho hiện sinh cá nhân trong một thế giới tha hóa, áp chế, đầy biến động, nhưng do nó đưa con người vào đời sống nội tâm của mình, coi nhẹ cái thế giới mình đã từng trải, làm cho con người không cách gì sáng tạo một thế giới có ý nghĩa trong xã hội. Đồng thời, do trong lĩnh vực sinh tồn của chủ nghĩa hiện sinh, quá trình sống không có tính liên tục, không thông qua khoảng khắc trước mắt để duy trì khả năng đã đạt được, nên cũng không có tiến bộ của cá thể, xã hội và loài người, con người cũng không được sống một cách đích thực. Do đó, “triết học hiện sinh mang tính tạm thời, là biểu hiện một tình trạng khủng hoảng của lịch sử”². Một khi người ta tỉnh ngộ khỏi cuộc chiến tranh, một khi xã hội tư bản hiện đại có được sự phát triển tương đối ổn định, thì chủ nghĩa hiện sinh sẽ mất đi hoàn cảnh xã hội cho sự tồn tại của nó, còn triết học nhân loại học thì có được mảnh đất sống do nó đẻ ra. Trong triết học nhân loại học. mỗi hiện tượng đều là một đơn vị cơ bản mờ, cái cấu thành bản chất của con người vừa có tính bên trong phong phú, vừa có tính bên ngoài hiện thực; vừa là cái ở trong đời sống nội tâm, vừa là cái biểu hiện ở lịch sử bên ngoài. Chủ nghĩa hiện sinh chỉ lý giải hiện sinh là trạng thái sống cô lập, làm cho tính thực tại xung quanh con người mất đi hết sạch. Đối với triết học nhân loại học mà nói, “điều quan trọng là xuất phát từ cơ sở đó, lấy lại quan hệ cơ bản giữa con người với thế giới hiện thực xung quanh, một thế giới có ý nghĩa và giá trị”³.

Bollnow cho rằng, kết cấu hiện sinh mờ và phát triển của con người chứng tỏ con người tự tin và hi vọng biểu hiện tự thân, cải tạo tự nhiên, phát

¹ Bollnow: “*Triết học hiện sinh*”, (tiếng Đức), năm 1955, trang 12.

² Sách đã dẫn, trang 128.

³ Sách đã dẫn, trang 132.

triển xã hội và thúc đẩy lịch sử. Do chủ nghĩa hiện sinh lấy hiện sinh của con người làm xuất phát điểm của hết thảy hiện hữu, mà hiện sinh đích thực của con người chỉ hiểu được khi cá nhân ở “trạng thái nguy ngập”, tuyệt vọng. Do đó, tự do lựa chọn xuất phát từ hiện sinh của con người chỉ dẫn con người tới hậu quả ưu phiền và tuyệt vọng về tương lai, cho nên tuyệt vọng trở thành đặc trưng quan trọng của kết cấu hiện sinh con người. Ngược lại, trong triết học nhân loại học, hi vọng là đặc trưng cơ bản của kết cấu bản thể hiện sinh. Bollnow viết: “Trong trạng thái tuyệt vọng, con người không thể sống một cuộc sống có ý nghĩa. Muốn đạt tới cuộc sống đích thực, con người phải giải thoát khỏi những gì trói buộc năng lực, từ đó phục hồi trạng thái lành mạnh đối với tương lai. Trong thái độ mới được xây dựng, tương lai không còn đe dọa, không tàn nhẫn đẩy người ta vào chốn u ám nữa, mà là cội nguồn vô tận của năng lực, đem lại hi vọng cho mọi người”¹. Chủ nghĩa lạc quan lấy hi vọng làm đặc trưng trở thành một tiêu chí quan trọng của triết học nhân loại học.

Ảnh hưởng của triết học nhân loại học không thể sánh với triết học phân tích, hiện tượng học và chủ nghĩa hiện sinh nổi lên ở phương Tây nửa đầu thế kỷ 20. Nhưng sau khi hình thành vào cuối thập niên 20, trải qua phát triển trong mấy chục năm, nó đã thành một trào lưu triết học có nhiều phân chi liên quan đến các lĩnh vực sinh vật học, tâm lý học, tôn giáo và văn hóa. Nó luôn lấy nước Đức làm trung tâm, song cũng lan sang các nước khác ở châu Âu và các nước nói tiếng Anh, có ảnh hưởng nhất định ở Liên Xô và các nước Đông Âu.

§2. M. Scheler và việc sáng lập triết học nhân loại học

Triết học nhân loại học trở thành một môn khoa học mới mà các nhà khoa học thuộc các lĩnh vực triết học, sinh vật học, tâm lý học, thần học, văn hóa học và nhân loại học đương đại cùng nghiên cứu; nhưng như một trường phái triết học độc đáo, thì tuyệt đại đa số đại biểu đều tôn Max Scheler là người đi tiên phong về lý luận.

¹ Bollnow: “Ý nghĩa của hi vọng”, tạp chí “Cái chung”, số 3, năm 1961.

1. Lịch trình tư tưởng của Max Scheler và mục tiêu cơ bản của triết học nhân loại học

Max Scheler (1874-1928) là nhà triết học Đức nổi tiếng đầu thế kỷ 20, nhà hiện tượng học ngang vai với Husserl, người đặt nền móng cho luân lý học giá trị, người sáng lập triết học nhân loại học. Tác phẩm chủ yếu có: “*Phương pháp tiên nghiệm và phương pháp tâm lý*” (1900), “*Hình thức và bản chất sự đồng tình*” (1913), “*Chủ nghĩa hình thức và luân lý học giá trị thực chất*” (1913-1916), “*Bàn về tính vĩnh hằng của con người*” (1921), “*Các hình thức tri thức và xã hội*” (1926), “*Địa vị con người trong vũ trụ*” (1928).

Tư tưởng của Scheler trải qua 3 giai đoạn thay đổi. Giai đoạn thứ nhất từ 1897 đến 1913, thời gian này Scheler chịu ảnh hưởng của Otto Liebmann, người theo chủ nghĩa Kant mới, và Rudolf Eucken, nhà triết học đời sống. Quan hệ logic và luân lý là đề tài nghiên cứu của Scheler. Giai đoạn thứ hai từ 1913 đến 1927, là thời kỳ tư tưởng triết học của Scheler chín muồi, Scheler đem hiện tượng học suy rộng sang lĩnh vực luân lý và tôn giáo, hình thành nên luân lý học giá trị và hiện tượng học tôn giáo. Giai đoạn thứ ba từ 1922 đến 1928, thời kỳ này tư tưởng của Scheler có thay đổi quan trọng, dần dần từ bỏ hiện tượng học, chú trọng kết hợp khoa học kinh nghiệm với siêu hình học, xây dựng nên triết học nhân loại học dựa trên cơ sở xung động sống và bản chất tinh thần.

Chủ đề của chủ nghĩa của triết học nhân loại học là con người và địa vị của con người trong vũ trụ. Trong tác phẩm cuối cùng của mình, Scheler viết: “Khi lần đầu tiên ý thức triết học của tôi thức tỉnh, câu hỏi “con người là gì và giữ địa vị như thế nào trong vũ trụ” chiếm vị trí trung tâm và sâu xa nhất trong tâm trí tôi hơn bất kỳ vấn đề triết học nào khác”¹. Xoay quanh vấn đề này, Scheler nói đến đối tượng, nhiệm vụ, nội dung nghiên cứu triết học nhân loại học, qua đó xây dựng cương lĩnh cơ bản của triết học nhân loại học.

Trước hết, Scheler cho rằng triết học nhân loại học lấy con người làm trung tâm, triển khai việc nghiên cứu về con người hoàn chỉnh từ các phương diện và cấp độ. Nó nghiên cứu “quan hệ giữa con người với lĩnh vực tự nhiên (giới vô cơ, giới thực vật, giới động vật) và mọi sự vật khác; vấn đề bản chất siêu hình học của nguồn gốc con người; cơ sở vật lý, sinh lý, tinh thần của con người trong thế giới; động lực và năng lực thời đại con người vận động; phương hướng và qui luật cơ bản của sự phát triển xã hội, lịch sử tinh thần,

¹ Scheler: “*Địa vị con người trong vũ trụ*”, (tiếng Đức), năm 1930, trang 9.

sinh lý, tâm lý, tính khả năng và tính hiện thực của sự phát triển đó; vấn đề tâm lý - vật lý học của thể xác và tâm hồn và vấn đề sức sống”¹.

Thứ hai, Scheler cho rằng những vấn đề mà triết học nhân loại học nghiên cứu kể trên là đề tài cuối cùng của triết học, cái nó hoàn thành là nhiệm vụ cuối cùng mà triết học cần hoàn thành, cái nó xây dựng là nền tảng của toàn bộ triết học. Nói cách khác, triết học nhân loại học không phải là thứ triết học chung chung, mà là nguyên triết học, “nếu thời đại ta yêu cầu chúng ta hoàn thành đề tài triết học cuối cùng, thì cái mà triết học nhân loại học xây dựng chính là đề tài như vậy”². Cuối cùng, triết học nhân loại học không chỉ là nguyên triết học, mà cũng là nguyên triết học, một khoa học cơ sở về con người. “Chỉ có triết học mới có thể tạo dựng cơ sở cho những khoa học nhắm vào đối tượng “con người”, đồng thời xác định mục tiêu nghiên cứu cố định và đặc thù cho các môn khoa học tự nhiên, y học, nhân chủng học, sử học và xã hội học, tâm lý học phổ thông, tâm lý học phát triển và tính cách học”. Tóm lại, triết học nhân loại học muốn làm một thứ cơ sở bản thể luận nhân loại học cho mọi khoa học cụ thể (khoa học tự nhiên và khoa học nhân văn) liên quan đến con người.

2. Con người là sự thống nhất xung động sống và tinh thần

Nói cụ thể, cái Scheler xây dựng là triết học nhị nguyên luận lấy xung động sống và bản chất tinh thần làm cơ sở. Scheler chia toàn bộ tồn tại làm 3 lĩnh vực động lực, sinh mệnh và tinh thần. Lĩnh vực động lực là chi thể giới vật lý của thực tại, cuối cùng nó có thể được đưa trở về xung động “thiếu tính nội tại, nhân cách và hạn chế tự ngã”. Lĩnh vực sinh mệnh chi thể giới hữu cơ trong đó có con người hoặc thể giới tự nhiên liên quan đến con người, nó cuối cùng có thể trở về “xung động sống” (Lenbensdrang). Lĩnh vực tinh thần chi cá nhân hoặc nhân cách có tinh thần (Geist) và nơi hoạt động của Thượng đế toàn năng.

Xung động sống tồn tại trong giới thực vật, động vật và loài người, nó tự ngã vận động, tự ngã hình thành, tự ngã phân biệt. Nó hình thành trong quá trình tiến hóa lâu dài của sự sống, không liên quan đến Thượng đế, cũng không phải là sản phẩm của quan niệm. Nó là một thứ hiện sinh tự tại và tự là, biểu hiện cụ thể ở bốn cấp độ: xung động cảm tính, bản năng, thói quen và trí năng thực tiễn.

¹ Scheler: “*Con người và lịch sử*”, trang 7.

² Sách đã dẫn.

Xung động cảm tính là biểu hiện cơ bản nhất của sinh mệnh, nó chi tính hướng ngoại từ bên trong tự thân thể hữu cơ, chi nhu cầu vô ý thức, vận động vô quy định. Nó vừa xuyên suốt hoạt động sống của cả giới hữu cơ, vừa liên kết toàn bộ bản năng, ham muốn và xung động của con người. Nó biểu thị con người là một thứ chủ động nguyên thủy.

Bản năng là hành vi hữu hiệu, phù hợp mục đích, thích ứng với một nhu cầu tự nhiên nào đó của thể sinh vật. Trong bản năng, tính đa dạng và vô quy định của xung động cảm tính chuyển biến thành tính chuyên nhất và tính định hướng, đồng thời lấy hành vi phù hợp mục đích làm phương thức liên hệ cảm tính hút và đẩy với môi trường.

Thói quen là năng lực có trí nhớ liên tưởng của thể sinh vật, nó thông qua phân xạ có điều kiện hình thành động lực tâm lý mới, làm cho sinh mệnh trong môi trường luôn thay đổi vẫn có năng lực thích nghi và đa dạng hóa.

Trí năng thực tiễn là hình thức biểu hiện cao nhất của xung động sống. Nó bao gồm năng lực lựa chọn của sinh vật và hoạt động trên cơ sở lựa chọn. Thực tiễn là chỉ sinh vật thông qua một loại hoạt động nào đó có được phương thức hoạt động đặc định mà sinh vật đó cần có. Trong bản năng, xung động sống phức tạp tính di truyền; trong hành vi thói quen, xung động sống xuất hiện như một hoạt động bất quy tắc; còn trong lý trí thực tiễn, xung động sống thông qua thực tiễn mà xuất hiện như một hình thức hoạt động hoàn toàn mới. Sở dĩ nói lý trí, là chỉ phương thức hoạt động mới của sinh vật không bị bản năng và thói quen chi phối, mà do lý tính thực tiễn thao túng.

Scheler cho rằng, trong lĩnh vực thực tại, xung động sống bất kể biểu hiện mình như thế nào, mở rộng mình ra sao, giàu sức sống đến mấy, cuối cùng cũng không tránh khỏi kết cục thất bại. Scheler viết: “Xu hướng chủ yếu của mọi xung động sống... là đi từ tự do lớn nhất đến trói buộc lớn nhất, mà nó cuối cùng kết thúc bằng cái chết”¹. Tự do lớn nhất của xung động sống là chỉ tự nó có năng lực thực hiện tự ngã mạnh nhất, có phương hướng phát triển phong phú đa dạng và biến ảo khôn lường; còn trói buộc lớn nhất đối với xung động sống là chỉ con người sống trong lĩnh vực thực tại bị chi phối bởi môi trường, bởi các điều kiện tự nhiên, sinh học, tâm lý. Do đó, sinh mệnh không tránh được quá trình sinh trưởng, phát triển và kết cục cuối cùng là tử vong.

Scheler do vậy cho rằng: “Nguyên tắc mới miêu tả bản chất con người thì nằm ngoài phạm vi sinh mệnh hiểu theo nghĩa rộng. Cái làm cho con người

¹ Scheler: “*Di sản*”, (tiếng Đức), Munich, năm 1957, trang 48.

thành người không phải là một giai đoạn nào đó của sinh mệnh, càng không phải là một hình thức biểu hiện của sinh mệnh - giai đoạn tâm lý. Tóm lại, đó là nguyên tắc đối lập với sinh mệnh bất kỳ, kể cả sinh mệnh con người. Căn cứ cơ bản của xung động sống, đặc trưng bản chất của con người hoặc tiêu chí phân biệt con người với động vật, Scheler gọi là “tinh thần” (Geist). Tinh thần có bốn hàm nghĩa dưới đây.

Thứ nhất, tinh thần chỉ có ở con người, tinh thần của mỗi cá nhân là duy nhất. Scheler phản đối chủ nghĩa lý tính đánh đồng làm một tinh thần với lý tính hoặc ý thức, hoạt động nhận thức phổ biến hoặc chủ thể logic của tri thức. Tinh thần không phải là lý tính phổ biến của Hegel, cũng không phải là khuôn khổ logic tiên thiên của Kant. Chỉ trong hoạt động tinh thần của cá nhân mọi sự lý giải nhận thức đối tượng và thể nghiệm giá trị mới là đích thực, nghĩa là tinh thần liên quan đến cá thể, cá nhân là trung tâm của hoạt động tinh thần, tinh thần của mỗi cá nhân là duy nhất.

Thứ hai, tinh thần là tồn tại đa nguyên hóa. Scheler phân biệt tách bạch hoạt động tinh thần với hoạt động tâm lý, “tinh thần tồn tại ở trung tâm hoạt động hữu hạn là cá nhân, nó phân biệt rõ ràng với trung tâm của sinh mệnh, cái sau gọi là “trung tâm tâm hồn”,¹ trung tâm tâm hồn thuộc về phạm trù tâm lý học, nó bị chi phối bởi qui luật phổ biến. Nếu lấy trung tâm tâm hồn làm tinh thần, thì sẽ giống như Kant, chủ trương tinh thần là một bản thể, tinh thần chỉ có một hình thức, từ đó mà về mặt luân lý học đòi hỏi loài người phục tùng mệnh lệnh tuyệt đối phổ biến. Scheler chủ trương tinh thần liên quan với cá nhân, tính phong phú của cá nhân quyết định tính đa nguyên của tinh thần, trong lĩnh vực tinh thần, cá nhân là tự do tuyệt đối.

Thứ ba, “tinh thần là sự thống nhất mang tính bất đồng, hoạt động, cụ thể về mặt bản chất cá nhân”². Nó bao gồm năng lực tri giác, hoạt động ý chí tình cảm của cá nhân, năng lực trực quan bản chất và lĩnh hội giá trị, năng lực tự do và lựa chọn của con người, năng lực của con người giao tiếp với Thượng đế. Trong mọi hoạt động tinh thần, yêu là cơ bản nhất. Yêu có trước mọi hoạt động lý tính, tình cảm, ý chí, thể nghiệm, tôn giáo, bất cứ ai cũng chỉ cần nắm được tình yêu của cá nhân, thì coi như nắm được bản thân cá nhân đó.

Thứ tư, tinh thần là thái độ cởi mở đối với mọi sự vật. Tính cởi mở là chỉ “bản thân tinh thần không cấu thành đối tượng, tinh thần tiếp nhận đối tượng”³.

¹ Scheler: “*Địa vị của con người trong vũ trụ*”, trang 46.

² Scheler: “*Di sản*”, trang 67.

³ Sách đã dẫn, trang 39.

Nói tinh thần không cấu thành đối tượng, là chỉ bản thân tinh thần không phải là sự vật trong lĩnh vực thực tại, mà nó cũng không giới hạn trong môi trường xung quanh bị khép kín bởi các sự vật tĩnh. Nói tinh thần tiếp nhận đối tượng, là chỉ nó là một hoạt động mang tính ý hướng như tư tưởng, kỳ vọng, ham muốn, lĩnh ngộ, thể nghiệm, luyện ái. Một nguồn gốc sáng tạo, một thái độ cởi mở, từ đó cấu thành bản chất của con người. Do hoạt động ý hướng của tinh thần làm cho cá nhân có thể vượt qua thế giới tự tại, đạt đến thế giới tự vi, có thể vượt qua lĩnh vực sinh mệnh và tồn tại tâm lý của mình, đạt đến tồn tại tinh thần của cá nhân, nên tinh thần có đặc tính cởi mở. Cuối cùng, “tinh thần trong hình thức thuần túy là vô lực... tuy tinh thần có đặc trưng và quy tắc tự thân, nhưng nó không có động năng nguyên thủy tự thân”¹. Khi con người hoạt động dưới sự chi phối của xung động sống, thì nó là một sức mạnh sống động tự thúc đẩy, tự thực hiện. Khi con người hoạt động tinh thần, thì nó chỉ là một thứ khuynh hướng mang tính động thái, nó có thể thực hiện, cũng chính trị không thực hiện. Bởi vậy, nếu tinh thần ở phạm vi tự thân, thì cuối cùng không có sức mạnh thực tại thực hiện tự thân, cho nên yếu ớt vô lực.

Do đó, bất kể quy con người là xung động sống hay là tinh thần, thì đều là một thứ miêu tả chưa hoàn thành, đều không biểu thị con người hoàn chỉnh. Sinh mệnh và tinh thần có giới hạn phân minh, không thể đòi lẫn cho nhau, nhưng cũng không hoàn toàn tách biệt và đấu tranh với nhau. Scheler cho rằng “sinh mệnh và tinh thần bổ sung lẫn nhau, trong khi một sai lầm chủ yếu của quá khứ cho rằng hai cái đó vốn ở trong tình trạng đối lập, đấu tranh với nhau”². Sinh mệnh và tinh thần bổ sung lẫn nhau thể hiện cụ thể ở ba điểm dưới đây.

Một là, xung động sống và tinh thần là hai mặt không thể tách rời của con người. Một người không có tinh thần thì không phải là một cá nhân (person) hiện thực, không thể phân biệt mình với động vật. Người không có xung động sống không phải là người (man) hiện thực, mà là ma quỷ gì đó. Một người hoàn chỉnh ắt phải có đồng thời xung động sống và tinh thần, tình cảm và lý trí trong thân mình. Con người vừa thể hiện xung động sống, vừa là nơi hoạt động tinh thần; con người là môi giới của tương lực và vận động giữa xung động sống với tinh thần.

Hai là, xung động sống mạnh mẽ và giàu sức sống, song nó mù quáng hướng tới tình thế khó khăn, hữu hạn. Ham muốn và động năng mù quáng của

¹ Scheler: “*Di sản*”, trang 57.

² Scheler: “*Địa vị của con người trong vũ trụ*”, trang 87.

sinh mệnh cần có sự hạn chế và hướng dẫn của tinh thần. Tinh thần điều hòa các ham muốn và nhu cầu của con người, hướng dẫn xung động sống thực hiện mục tiêu tinh thần và giá trị. Chẳng hạn, các phương thức tồn tại của con người như chủ nghĩa cảm dục, chủ nghĩa lạc quan, chủ nghĩa lý tưởng, chủ nghĩa bi quan... đều là kết quả sự hướng dẫn của tinh thần. Do xung động sống hướng tới tình thế khó khăn và cái chết, nên cần nhờ tinh thần giúp nó thoát khỏi kết cục đó, làm cho sinh mệnh đạt tới cảnh giới hoàn mỹ, có giá trị cao nhất.

Ba là, tinh thần phong phú và đẹp đẽ, nhưng thiếu động lực. Tinh thần là một xu hướng động thái, cần có nội dung thực tại bổ sung cho nó; tinh thần là một thứ hư vô, cần sinh mệnh tăng “sức nặng” cho nó. Tinh thần cần hấp thu sức mạnh, tình cảm và ham muốn từ xung động sống. Chỉ có dưới sự thôi thúc của sinh mệnh, tinh thần mới có thể thực hiện vô vàn dạng thức phong phú, mới có thể đạt tới sự hoàn mỹ cao nhất.

Theo quan điểm của Scheler, sinh mệnh và tinh thần ở hai lĩnh vực khác nhau, khi hai cái đó tiếp xúc với nhau, tất nhiên sẽ dề ra “trạng thái căng thẳng và xung đột bản năng”, điều này thể hiện quá trình không ngừng khắc phục “trạng thái căng thẳng và xung đột” trong cơ thể người, cũng là quá trình sinh mệnh và tinh thần bù đắp cho nhau. Scheler gọi quá trình này là “tinh thần hóa sinh mệnh” và “sinh mệnh hóa tinh thần”. Con người hoàn chỉnh là sự thống nhất hai cái đó, vừa là con người đầy sức sống, vừa là con người có tinh thần phong phú.

3. Địa vị của con người trong vũ trụ

Sau khi trả lời câu hỏi con người là gì, Scheler muốn xuất phát từ con người hoàn chỉnh, khảo sát mối quan hệ giữa con người với thế giới, con người với lịch sử, con người với Thượng đế, nhờ vào chủ đề đó mà xác định địa vị đặc thù của con người trong vũ trụ.

Scheler thông qua so sánh con người với động vật, thuyết minh quan hệ giữa con người với thế giới xung quanh. Scheler cho rằng, mọi hành vi của động vật đều bắt nguồn từ trạng thái hệ thần kinh động vật. Hệ thần kinh của chúng trong phạm vi tâm lý bị chi phối bởi xung động bản năng, bị cảm giác, tri giác thao túng. Đối với động vật mà nói, chỉ những gì kích thích sinh học, tâm lý của chúng mới đối tượng và môi trường của chúng, mới là thế giới mà chúng sở thuộc. Còn con người về cơ bản mà nói, không đơn thuần dựa vào trạng thái vật lý và tâm lý, cũng không chỉ dựa vào sự giao tiếp giữa bản năng

với môi trường. Con người lấy tinh thần làm bản chất, lấy sinh mệnh làm cơ sở liên hệ với môi trường (thế giới). Con người thông qua ức chế tinh thần, điều tiết ham muốn và bản năng, nhờ lý tính, trực quan, thể nghiệm, tình cảm và năng lực giá trị mà quan hệ với thế giới xung quanh. Quan hệ đó của con người với thế giới đã phá vỡ tính khép kín nhỏ hẹp giữa động vật và môi trường, cấu thành tính rộng mở của con người ra thế giới.

Luận điểm tinh thần hóa sinh mệnh và sinh mệnh hóa tinh thần của Scheler đã đưa Scheler tới cách hiểu mới về lịch sử. Lịch sử đã là lịch sử của xung động sống, lại là lịch sử phát triển của tinh thần, song không phải là một cái thống trị, cái kia bị trị. Hai cái đó hợp tác với nhau, dựa vào nhau tạo nên lịch sử. Xung động sống trong sự phát triển lịch sử có tác dụng động lực. Ham muốn, bản năng của con người trong sự phát triển lịch sử có tác dụng rất lớn, xung động sống trong lịch sử từng thúc đẩy sự phát triển kinh tế, chính trị và chủng tộc. Nếu không có xung động tình dục, khó có thể tưởng tượng được sự hình thành gia đình, hôn nhân và dân tộc. Nếu không có ham muốn quyền lực, không thể lý giải sự ra đời của nhà nước và cơ cấu chính trị; nếu không có sự đói khát, rất khó giải thích sự phát triển của hoạt động kinh tế. Trong quá trình phát triển lịch sử, khi một ham muốn này được thỏa mãn, một ham muốn khác sẽ nảy sinh, mỗi xung động phát huy tác dụng của nó, mỗi thời kỳ có một xung động nào đó chiếm địa vị chủ đạo. Chính trên ý nghĩa đó, Scheler cho rằng, sự phát triển của lịch sử hiện đại là do phương thức sản xuất kinh tế quyết định.

Tinh thần của con người mở ra khả năng vô hạn cho sự phát triển lịch sử. Do tính biến đổi của tinh thần, sự phát triển lịch sử không có mục tiêu định trước hoặc kế hoạch có sẵn. Tính đa dạng của tinh thần quyết định tính đa nguyên của sự phát triển lịch sử. Tính rộng mở của tinh thần làm cho sự phát triển lịch sử thể hiện ra các mô hình phát triển phong phú đa dạng và phức tạp. Tinh thần làm cho lịch sử phát triển từ thấp đến cao, nhưng sự phát triển đó là tùy cơ và ngẫu nhiên. Chính với ý nghĩa đó, Scheler cho rằng, kết cấu của sự phát triển lịch sử về bản chất là kết cấu tinh thần.

Scheler cho rằng, trong triết học nhân loại học, con người hoàn chỉnh có quan hệ mật thiết với Thượng đế. Thượng đế được hiểu là sự thống nhất giữa sinh mệnh và tinh thần. Con người và Thượng đế tồn tại độc lập với nhau, cũng chứa đựng lẫn nhau. Thông qua tinh thần hóa sinh mệnh và sinh mệnh hóa tinh thần, Thượng đế không ngừng hướng tới sự hoàn mỹ tự thân, lịch sử đạt tới sự thống nhất tạm thời giữa con người và Thượng đế, chỉ ở Thượng đế,

đôi bên mới đạt tới sự thống nhất thật sự, cũng là đạt tới con người hoàn chỉnh. Con người thông qua Thượng đế nhìn thấy tính hoàn chỉnh của bản thân, Thượng đế thông qua con người cũng nhìn thấy sự hoàn mỹ của bản thân. Con người tiếp cận Thượng đế, Thượng đế cũng tiếp cận con người, đôi bên dựa vào nhau, kết thành một thể. Do đó con người với Thượng đế cùng tồn tại, cùng trường thành.

Đến đây, Scheler về cơ bản đã trả lời câu hỏi trung tâm trong triết học nhân loại học: con người là kết cấu song trùng của bản chất xung động sống và tinh thần, con người chiếm một địa vị đặc thù trong vũ trụ, con người mở ra thế giới, thúc đẩy lịch sử phát triển, cùng tồn tại với Thượng đế. Đó là hình tượng con người hoàn chỉnh và bức tranh triết học nhân loại học của Scheler.

Tư tưởng của Scheler có ảnh hưởng rộng lớn trong sự phát triển của triết học nhân loại học. Mỗi chủ đề Scheler đặt ra sau đó đều được những người kế tục hoặc khẳng định, hoặc phủ định. Về mặt khẳng định mà nói, triết học nhân loại học hiện đại tiếp thu phương pháp kết hợp siêu hình học với khoa học cụ thể, nguyên tắc so sánh con người với động vật, tư tưởng con người mở lòng ra thế giới. Họ tiếp thu cương lĩnh tổng thể của triết học nhân loại học do Scheler đề xướng, việc xác lập địa vị đặc thù của con người trong vũ trụ và việc miêu tả hình tượng con người hoàn chỉnh trong thế giới. Về mặt phủ định, các nhà triết học nhân loại học hiện đại đều phê phán nhị nguyên luận nhân loại học của Scheler. Tích cực phát huy và phê phán thành quả lý luận của Scheler trở thành chủ đề cơ bản của toàn bộ triết học nhân loại học hiện đại.

§3. Mấy hình thái mới của triết học nhân loại học

Từ khi Scheler sáng lập triết học nhân loại học vào cuối thập niên 20 thế kỷ 20, trải qua mấy chục năm phát triển, đã hình thành nên các trường phái triết học nhân loại học khác nhau, như triết học nhân loại học sinh vật, triết học nhân loại học tâm lý, triết học nhân loại học tôn giáo và triết học nhân loại học văn hóa. Các trường phái đó xuất phát từ lĩnh vực chuyên môn khác nhau mà nghiên cứu con người, chú ý phát hiện, thu thập và chỉnh lý các tài liệu kinh nghiệm và thành quả khoa học liên quan đến việc nghiên cứu con người, phân tích và trình bày chúng ta từ góc độ triết học. Họ muốn biểu thị và lý giải theo kiểu mới ý nghĩa tồn tại của con người hoàn chỉnh và địa vị

của con người trong vũ trụ, từ đó xây dựng nên một thứ triết học về con người khác với dĩ vãng.

1. Triết học nhân loại học sinh vật

Triết học nhân loại học sinh vật lấy nghiên cứu con người từ góc độ lĩnh vực sinh vật học làm điểm xuất phát, lấy tính phi xác định và chưa đặc định hóa của con người làm đặc trưng cơ bản của con người, từ đó giải thích ý nghĩa và hoạt động sáng tạo của con người hoàn chỉnh, đồng thời lấy tính sinh vật làm cơ sở mà xác định địa vị của con người trong vũ trụ. Đại biểu chủ yếu là nhà sinh vật học Đức, nhà tâm lý học xã hội Arnold Gehlen (1904-1976). Trước tác chủ yếu có: “*Con người, bản tính và địa vị của con người trong vũ trụ*” (1940), “*Loài người nguyên thủy và văn hóa sơ kỳ*” (1956), “*Nghiên cứu nhân loại học*” (1960), “*Đạo đức và siêu đạo đức - luận lý học đa nguyên*” (1970).

Vấn đề số một của triết học nhân loại học sinh vật là xác định lĩnh vực tồn tại của bản thân con người là gì, rồi mới xuất phát từ đó lý giải con người. A. Gehlen cho rằng con người sống không phải ở thiên quốc bên ngoài sinh mệnh, tính người không thể quy về tính thần. Con người cũng không phải sống trong vườn bách thú, tính người không thể coi là tính động vật. “Con người chỉ là một khâu trong chuỗi mắt xích phát triển của giới hữu cơ”, chỉ có thể tồn tại trong lĩnh vực sinh vật của bản thân con người. Xuất phát từ lĩnh vực đó, thông qua phương thức so sánh với động vật, mà phát hiện kết cấu đặc thù của tồn tại người, cái kết cấu chính thể đó vừa là cơ sở để con người phát triển, vừa chứa đựng toàn bộ nội dung phát triển sau đó của con người.

Xét từ lĩnh vực sinh vật học con người, cái phân biệt lớn nhất con người với động vật là chưa đặc định hóa (Unspecialization). Sự đặc định hóa của động vật về thể chất biểu hiện ở chỗ các cơ quan của động vật thích nghi với một nhu cầu của điều kiện sống đặc định. Ví dụ hổ ăn thịt, bò ăn cỏ, khứu giác của chó, thị giác của chim ưng, sự đặc định hóa của động vật cùng với bản năng quy định chúng phải hoạt động trong môi trường xác định. Ngược lại, các cơ quan của người không hướng tới một tình huống đặc định nào, chủ yếu là chưa đặc định hóa. Con người không có bộ lông tự nhiên dày hoặc lớp da để đối phó với khí trời buốt giá, con người không có cơ quan sắc bén để lấy thức ăn, con người không có các bắp cơ để chạy trốn thật nhanh kẻ thù, sự thiếu sót bản năng của con người làm cho con người lúc mới sinh ra vô cùng yếu ớt, không làm gì được cả.

Tính chưa đặc định hóa của con người thoát tiên bị coi là nhân tố bất lợi cho sự trưởng thành của sinh mệnh, con người so với các sinh vật khác có vẻ còn khó sống hơn nhiều. Mặc dù chưa đặc định hóa bị coi là có tác dụng phủ định, song nó lại liên quan đến việc khẳng định năng lực cao hơn hẳn ở bên trong. Cơ quan của con người không phải bị chỉ định hạn hẹp trong một chức năng sinh lý nào đó, nó có thể được sử dụng trong nhiều mặt; con người không bị bản năng chế ngự, nên có thể phát minh sáng tạo. Con người từ di truyền không có được phương hướng hoạt động, mà phải thông qua giáo dục và tự giáo dục mới có thể phát triển. Chính do tính chưa đặc định hóa, con người trong hoạt động mới có thể bù đắp cho thiếu sót của mình, mới hơn được động vật đã đặc định hóa.

Tuy nhiên, trong lĩnh vực sinh vật học, con người đã là một chỉnh thể kết cấu tiên nghiệm. Con người phải gặp khó khăn, phải đấu tranh sống còn, bản sinh đã có vô số cái chưa hoàn bị, phải thông qua hoạt động của mình, sáng tạo văn hóa của con người mà biến chúng thành nhân tố duy trì sự sống và tái sản xuất. “Tính quy định của con người đối với hoạt động và địa vị đặc biệt của con người trong vũ trụ không giống với các loài động vật” chính là ở đây.¹

Tính chưa hoàn bị sinh vật học của con người và tính hoạt động hình thành từ đó suy cho cùng biểu hiện ở quan hệ khác nhau giữa con người và động vật đối với môi trường (thế giới). Quan hệ của động vật với môi trường thì lấy tính khép kín lẫn lộn chủ khách làm đặc trưng. Quan hệ giữa con người với môi trường thì lấy phân biệt chủ khách, tính đa dạng và cởi mở làm tiêu chí. Tính cởi mở làm cho thế giới đối diện với con người rộng lớn, đa dạng và phức tạp hơn nhiều lần so với môi trường của động vật, đó là một thế giới hỗn hợp của vô số kích thích và ấn tượng, một thế giới đầy rẫy nguy hiểm và tai họa. Cho nên, để sống còn, người ta không thể chỉ dựa vào bản tính tự nhiên, mà phải khởi động hoạt động phát minh sáng tạo mang tính người. “Thông qua nỗ lực của mình, con người được giải thoát khỏi áp bức, đồng thời cố đổi các thiếu sót tồn tại thành những điều kiện sống còn đã được cải thiện”². Cuộc đấu tranh khắc phục các thiếu sót sinh vật học của bản thân, ấy không chỉ cung cấp điểm cốt yếu phân biệt người với động vật trong phạm vi sinh vật học, mà còn bù đắp cho hoạt động sinh học thiếu sót của con người, lại cấu thành toàn bộ tiền đề văn hóa của loài người.

¹ A.Gehlen: “Con người, bản tính và địa vị của con người trong vũ trụ”, Berlin, (tiếng Đức), năm 1940, trang 34.

² Sách đã dẫn, trang 34.

A. Gehlen gọi thành quả lớn lao mà hoạt động của con người tạo nên trong điều kiện lịch sử nhất định là văn hóa. Văn hóa bao gồm hai nội dung: một là, chi kết cấu kinh nghiệm chủ thể sinh ra trong hoạt động, gồm tri giác, ý thức, ngôn ngữ; hai là, chi điều kiện lịch sử liên quan đến con người, gồm gia đình, dân tộc, nhà nước, xã hội, chế độ, truyền thống, pháp luật, khoa học, kỹ thuật, phong tục tập quán, nghệ thuật, đạo đức và luân lý. Văn hóa có thể bù đắp cho thiếu sót của tự nhiên và sinh vật học. Chính theo ý nghĩa đó, A. Gehlen coi văn hóa là bản tính thứ hai của con người, cũng là lĩnh vực duy nhất mà con người có thể thực hiện bản chất tự thân. Thế là giải thích của A. Gehlen về con người đi từ thế giới sinh vật chuyển sang thế giới văn hóa. Tuy thế giới văn hóa là sản phẩm sáng tạo của con người trong hoàn cảnh thiếu sót sinh học, nhưng thế giới văn hóa một khi hình thành sẽ có tính khách quan tự chủ của nó, với tư cách là trung tâm kinh nghiệm của loài người, nó là tiền đề để cá nhân vượt qua kinh nghiệm nhỏ hẹp của bản thân, để con người thoát khỏi sự hạn chế của bản năng và để con người tự do sáng tạo.

Liên kết tính sinh học với tính văn hóa để khảo sát con người được thể hiện đặc biệt trong tư tưởng luân lý của A. Gehlen. Ông coi luân lý là trung gian nối liền lĩnh vực sinh vật học với thế giới văn hóa của con người, cầu nối để con người quá độ từ bản tính thứ nhất sang bản tính thứ hai, là biện pháp để con người bổ sung những cái chưa hoàn bị, đạt tới sự hoàn chỉnh. Sau khi con người từ sinh vật không xác định đi vào văn hóa và xã hội, sẽ đối diện với hàng loạt chế độ văn hóa và truyền thống đan chéo nhau. Hành động trong bối cảnh văn hóa và xã hội phức tạp đó, con người phải nhờ luân lý điều chỉnh bản thân. Một mặt luân lý là sản phẩm của văn hóa và xã hội trong một thời kỳ nhất định, mặt khác, luân lý lại biểu hiện động cơ hành vi xã hội gần như bản năng của loài người. A. Gehlen nhấn mạnh phải nghiên cứu cái sau để làm rõ cơ chế sinh vật của hành vi văn hóa.

Triết học nhân loại học sinh vật muốn khắc phục nhân loại học nhị nguyên luận tinh thần và sinh mệnh của Scheler, trong lĩnh vực sinh vật học, lấy tính chưa đặc định hóa và tính chưa xác định của con người làm tiêu chí phân biệt con người với động vật, đương thời cũng là điều kiện hoạt động và tính mở ra thế giới của con người, xuất phát từ đó thực hiện hoạt động sáng tạo văn hóa tinh thần. Như vậy, tính hoàn chỉnh của con người đã được xác lập trong lĩnh vực sinh vật. Nhưng do A. Gehlen quá nhấn mạnh tác dụng của tính sinh vật đối với tính văn hóa, cho nên sự giải thích của A. Gehlen về đời sống văn hóa của loài người tỏ ra khiên cưỡng. A. Gehlen đã xem nhẹ qui luật đặc biệt của đời sống văn hóa, con người mà ông miêu tả chỉ là con người sinh vật.

2. Triết học nhân loại học tâm lý

Triết học nhân loại học tâm lý lấy tâm lý học làm cơ sở, lấy một đặc trưng tâm lý có ý nghĩa phổ biến nào đó (ví dụ khóc và cười, yêu và ghét, vui và buồn, dũng cảm và hèn nhát, xấu hổ, hi vọng...) đưa trở về kết cấu bản chất của con người, dành cho nó đặc trưng vượt qua tính nội tại và tính hướng ngoại của con người, từ đó giải thích mối quan hệ giữa con người với lĩnh vực sinh vật và văn hóa, giải thích mối quan hệ giữa con người với người khác và với xã hội, nhờ vậy mà hiểu được tồn tại tự thân của con người hoặc con người hoàn chỉnh. Đại biểu chủ chốt của triết học nhân loại học tâm lý là Ludwig Binswanger và Helhuth Plessner. Ở đây chỉ giới thiệu tư tưởng của Plessner.

Plessner (sinh năm 1892) ở Đức, là nhà tâm lý học, hiện tượng học và triết học nhân loại học, cuối đời từng được Trường đại học Gottingen tặng học vị tiến sĩ danh dự. Plessner xuất bản hơn mười tác phẩm và hàng trăm luận văn. Trước tác chủ yếu có: “*Giá trị thể hữu cơ và con người*” (1928), “*Cười và khóc*” (1941), “*Triết học và xã hội*” (1959), “*Triết học nhân loại học*” (1970) v.v... Công hiến chủ yếu của Plessner cho triết học nhân loại học thể hiện ở hai mặt, một là đem phương pháp kinh nghiệm kết hợp với phương pháp siêu hình học của Scheler cụ thể hóa thành phương pháp hiện tượng học và phương pháp thích nghi học; hai là vận dụng phương pháp đó sáng lập nên triết học nhân loại học tâm lý.

Plessner cho rằng, triết học nhân loại học sinh vật tuy loại trừ quan điểm nhân loại học nhị nguyên luận của Scheler, nhưng lại xem nhẹ đặc trưng tinh thần của con người. Plessner tiếp thu kiến giải của W. Dilthey, tức quan điểm cho rằng sinh mệnh cần phải được giải thích ý nghĩa trong lĩnh vực khoa học tinh thần. Bởi vì con người lấy “người tạo vật tự nhiên” làm tiêu chí, con người sống hơn hẳn động vật trong cái hệ thống lấy ngôn ngữ và văn hóa làm trung tâm do mình sáng tạo nên. Theo Plessner, con người chính là tồn tại trong thiết kế và sáng tạo, trong hường lạc và đau khổ, trong lý giải xã hội, quyền lực, nghệ thuật và tôn giáo. “Con người ham muốn và kỳ vọng, suy xét và tưởng tượng, cảm giác và tín ngưỡng, lo lắng cho sinh mệnh của mình, trong các hoạt động ấy, con người không ngừng nhận thức khoảng cách giữa tính hoàn mỹ tự thân và khả năng đạt tới nó”¹. Tóm lại, con người trong thế giới tinh thần không ngừng tìm kiếm, thực hiện sự tồn tại có ý nghĩa của mình.

¹ Plessner: “*Con người sinh vật*”, (tiếng Đức), năm 1972.

Để hiểu con người trong lĩnh vực văn hóa tinh thần, cần phải tiến hành khảo sát hoạt động tinh thần của con người. Hoạt động tinh thần có thể chia ra bản thân hoạt động tinh thần và thành quả hoạt động tinh thần. Dù là bản thân hoạt động tinh thần hay thành quả hoạt động tinh thần, đều biểu hiện thông qua tài liệu khác chất. Ví dụ, thành quả tinh thần cổ Hy Lạp biểu hiện trong các tác phẩm thơ, kịch, thần thoại, sử thi, triết học. Tinh thần thời trung cổ thể hiện trong các giáo nghĩa của Kinh Thánh, trong các chế độ và nghi thức tôn giáo. Tinh thần cận đại thể hiện trong tác phẩm kinh điển của các bậc thầy như Kant, Hegel, hàm chứa cả văn hóa, công nghiệp, khoa học kỹ thuật từ thời Phục hưng trở đi. Hoạt động tinh thần của con người cũng thể hiện thông qua trạng thái hoạt động tâm lý khác loại. Con người khi tiến hành hoạt động sáng tạo văn hóa tinh thần, ví dụ khi sáng tác “*Mona Lisa*”, là thông qua hoạt động tâm lý như cảm giác, tri giác, liên tưởng tự do, tư duy hình tượng, tình cảm, cá tính và tính cách mà biểu hiện. Trung tâm của toàn bộ trạng thái tâm lý là thái độ thất thường của con người, chỉ có thông qua thái độ tâm lý thất thường của con người mới hiểu được những người làm công việc sáng tạo văn hóa tinh thần. Bản chất tinh thần của con người cũng biểu hiện ở tính thất thường của con người. Chính vì tính thất thường, người ta mới thể hiện mình như một cá thể, mới coi cái thế giới đối tượng là thế giới văn hóa tinh thần.

Cái gọi là “thái độ thất thường” là trạng thái tâm lý đặc biệt của con người, nó chỉ con người gặp phải tình huống khó hiểu, không biết đối phó như thế nào, nên mất đi phản ứng do sự tự kiểm chế sinh ra. Biểu hiện điển hình của thái độ thất thường là cười và khóc. Thái độ thất thường của con người không liên quan đến tính phù hợp mục đích nào cả, nó là hành vi kỳ quái của con người, là phản ứng khi phát sinh xung đột với thế giới hoặc với bản thân, người ta khóc hoặc cười, thông qua phản ứng đó để giữ cân bằng với thế giới bên ngoài. Plessner nói: “Cười là tâm trạng mang tính đa nghĩa tích cực, khóc là tâm trạng khi tính sáng tạo độc đáo của người ta bị số phận phủ định”¹.

Thái độ thất thường biểu hiện quan hệ đặc thù của con người với môi trường. Plessner cho rằng, mỗi giai đoạn của sinh mệnh hữu cơ, từ thực vật, động vật đến con người, đều cấu thành quan hệ khác nhau với môi trường. Thực vật phát sinh “quan hệ tự phát ngay tức thì” với môi trường. Quan hệ giữa động vật với môi trường thì thể hiện thông qua hoạt động bản năng kích thích và phản ứng, tạo nên môi trường xung quanh khép kín, lấy động vật làm trung tâm. Quan hệ giữa con người với môi trường biểu hiện tập trung ở trạng thái

¹ Plessner: “*Triết học nhân loại học*”, 1970, trang 185.

tâm lý thất thường. Thái độ thất thường một mặt chứng tỏ con người bị môi trường xung quanh chi phối, con người do bị sự kiện của thế giới bên ngoài kích thích thì mới khóc hay cười; mặt khác, con người lại không hoàn toàn dựa vào môi trường xung quanh, con người thông qua thái độ thất thường mà vượt qua tự ngã, vượt qua môi trường để đứng trên môi trường, bộc lộ tự ngã đối lập với môi trường. Plessner nói rằng, thái độ thất thường làm cho con người có được tự do, đồng thời mất đi cảm giác an toàn vốn có ở động vật. Thái độ thất thường biểu hiện “môi trường của con người xung đột với tính cõi mờ của con người, lại cố định trong quan hệ qua lại không thể giữ cho ổn định”¹.

Thái độ thất thường có quan hệ khế ước tiên thiên với bản chất con người. Plessner nói: “Trong khế ước đó, bản chất đặc thù và thuộc tính khác của con người... bộc lộ ra trong quan hệ vô cùng vững chắc, bất kể quan hệ giữa nó (thái độ thất thường) với thể xác, tâm lý hoặc tinh thần của con người như thế nào”².

Thái độ thất thường liên quan đến thể xác là chi, trong thái độ thất thường, sự tồn tại thể xác của con người đồng thời sinh ra hàng loạt hoạt động sinh lý, khóc và cười là thể hiện một hoạt động sinh lý bên trong. Thái độ thất thường liên quan đến tâm lý, là chi thái độ thất thường không những là một trạng thái tâm lý, mà còn là toàn bộ chức năng tâm lý của con người biểu hiện hình thức cao nhất liên kết hành vi với tự ngã của con người.

Thái độ thất thường liên quan đến tinh thần chi thái độ thất thường là hành vi chi có ở con người, chỗ dựa cuối cùng của mọi hoạt động tinh thần là thái độ thất thường. Tồn tại sinh vật, tồn tại tâm lý và tồn tại tinh thần của con người xung đột và đối lập với nhau. Xung đột này thông qua thái độ thất thường mà biểu hiện ra, đồng thời cũng mượn thái độ thất thường để điều tiết. Do đó, thái độ thất thường đã biểu hiện bản chất con người, còn thể hiện toàn bộ thuộc tính sự thực, thái độ thất thường là trung tâm và là điểm giao thoa các phương diện thể xác, tâm lý và tinh thần của con người.

Plessner thông qua thái độ thất thường xây dựng không phải một loại bản chất cố định của con người, thái độ thất thường của con người chỉ là tiêu chí về một khái niệm động thái được thực hiện không ngừng, nó là một thái độ thuộc loại bản chất con người, nhưng bất cứ lúc nào cũng không giới hạn ở đó. Nó vừa biểu hiện quan hệ giữa thể xác và tinh thần, vừa thuyết minh quan hệ giữa

¹ Plessner: “*Bàn về thế giới của con người và môi trường xung quanh*”, tạp chí “*Cái chung*”, năm 1950, số 3, trang 177.

² Plessner: “*Khóc và cười*”, Trường đại học Tây Bắc Mỹ, năm 1970, trang 43.

bên trong với bên ngoài. Nó chứng tỏ rằng, con người trong đời sống sinh vật và đời sống văn hóa, trong đời sống cá thể và đời sống xã hội, trong xung đột giữa tự ngã với người khác, thiếu một sự cân bằng, đồng thời muốn đạt tới sự cân bằng. “Trong thái độ thất thường, người ta vừa ở chỗ cân bằng, lại vừa ở chỗ mất cân bằng”¹. Do đó, Plessner cho rằng bản chất chủ nghĩa trước sau đều ở trạng thái đồng nhất và khác biệt, hài hòa và đối lập, con người luôn gặp nguy hiểm, bị hành hạ dày vò, nhưng con người không ngừng điều tiết tự thân và phát triển bản thân. Chính với ý nghĩa đó, Plessner cho rằng, không nên đưa ra bất cứ giới hạn lý luận nào đối với con người, con người đã là cõi mở vô hạn, lại biến đổi khôn lường và đầy rẫy mâu thuẫn, cuối cùng vẫn không sao hiểu nổi.

3. Triết học nhân loại học văn hóa

Triết học nhân loại học văn hóa là trào lưu chủ yếu trong triết học nhân loại học hiện đại. Nó tiếp thu thành quả tích cực của triết học nhân loại học sinh vật (như tính chưa xác định, tính rộng mở của con người), đặt con người vào lĩnh vực văn hóa, xã hội, lịch sử và truyền thống sâu rộng mà khảo sát, xuất phát từ tính năng động và tính sáng tạo của con người mà giải thích con người vượt qua văn hóa như thế nào, văn hóa chi phối con người ra sao, tính chủ quan sáng tạo và tính khách quan quyết định, quan hệ giữa con người - chủ thể sáng tạo văn hóa với các sản phẩm văn hóa. Đại biểu chủ chốt của trào lưu này là Erich Rothacker (1888-1965) và Michael Landmann (sinh năm 1913). Rothacker là nhà triết học Đức, trước tác chủ yếu có: “*Hệ thống logic của khoa học tinh thần*” (1948), “*Nhân loại và chủng tộc - nghiên cứu nhân chủng học và phương pháp luận*” (1950), “*Vấn đề nhân loại học văn hóa*” (1965), “*Triết học nhân loại học*” (1966). Landmann là nhà nhân loại học văn hóa Đức, trước tác chủ yếu có: “*Triết học nhân loại học*” (1955), “*Con người - người sáng tạo văn hóa và sản phẩm khác*” (1961), “*Con người trong gương soi tư tưởng*” (1962), “*Chung kết của cá thể - cương lĩnh nhân loại học*” (1971). Dưới đây chủ yếu giới thiệu tư tưởng của Landmann.

Landmann cho rằng, khi triết học nhân loại học sinh vật dùng kết cấu sinh vật giải thích con người, thì thực tế đã mất khả năng miêu tả con người chính thể. Theo ông chỉ có xuất phát từ lĩnh vực văn hóa tinh thần, chẳng những coi thể xác và tinh thần, mà còn coi cả thể giới văn hóa đều là tồn tại của con

¹ Plessner: “*Khóc và cười*”, Trường đại học Tây Bắc Mỹ, năm 1970, trang 342.

người, mới có thể xây dựng được hình tượng con người hoàn chỉnh. Landmann đã phân tích hai mệnh đề cơ bản của triết học nhân loại học: động vật - đã đặc định hóa, con người - chưa đặc định hóa. Hai mệnh đề này là không cân bằng, đặc định hóa và chưa đặc định hóa không song hành với nhau. Đặc định hóa có thể bảo đảm sự tồn tại của động vật, còn con người không thể tồn tại đơn giản trong sự chưa đặc định hóa. Hiên nhiên, chưa đặc định hóa là một thiếu sót trong thế giới tồn tại của chúng ta, mà tính sáng tạo và tinh thần chủ quan của con người vừa hay bù đắp cho thiếu sót đó. Như vậy, chưa đặc định hóa phải cộng thêm tính sáng tạo, mới ngang bằng sự đặc định hóa của động vật. Xét về ý nghĩa tự nhiên, sự xuất hiện của động vật chứng tỏ giới tự nhiên đã dành cho động vật tính định hình, tính hoàn thành và tính chỉnh thể, nó không cần sáng tạo, chỉ cần vận dụng mọi thứ có sẵn nhờ di truyền bên trong. Còn con người thì tự nhiên không ban cho tính hoàn thành, nên con người xuất hiện trên thế giới phải sử dụng tiềm năng sáng tạo của mình để hoàn thành hoặc thực hiện tính hoàn chỉnh tự thân. Vì thế, con người hoàn chỉnh phải bao hàm tính chưa đặc định hóa về thể xác và tính sáng tạo tinh thần, mà tính sáng tạo thì làm cho con người tự quyết định hành động của mình, được giải phóng khỏi bản năng mà có quyền sinh tồn, giúp con người vượt qua đời sống đặc định hóa của động vật mà được tự do. Cho nên tính sáng tạo quyết định bản chất con người. Ở đây tính sáng tạo không hiểu theo ý nghĩa mỹ học truyền thống, không chỉ tài năng sáng tạo. “Nó bắt nguồn từ tính tất yếu của kết cấu tồn tại”¹. Chỉ có dựa trên cơ sở tính sáng tạo của con người, mới có thể hiểu được tính chưa hoàn thành, tính rộng mở, tính năng động và tính vô hạn nội tại của con người.

Tính sáng tạo của kết cấu tồn tại có hai nghĩa. Một là, con người có thể thông qua tính sáng tạo xác định phương thức tồn tại của mình, thực hiện “hoàn thiện tự ngã”. Sự sinh tồn của động vật hoàn toàn do di truyền xác định, nó không thể cao hơn, cũng không thể thấp hơn dạng thức tồn tại sở thuộc. Tính sáng tạo của con người thì làm cho con người có khả năng lựa chọn phương thức sinh tồn của mình, loài người không cần và cũng không thể sống theo một hình thức cố định. “Con người có thể sống theo một dạng thức cực kỳ văn minh, cũng có thể có hành vi dã man hèn hạ hơn cả động vật”. Hai là, con người có thể thông qua dạng thức tồn tại cá thể do tính sáng tạo đẻ ra, cá nhân có thể cao hơn hoặc thấp hơn dạng thức tồn tại của mình. Trong bối cảnh văn hóa giống nhau, kết quả hoạt động sáng tạo của cá nhân là không giống nhau.

¹ Landmann: “Triết học nhân loại học”, 1974, trang 205.

Trong triết học nhân loại học văn hóa, tính sáng tạo và tự do là có giá trị ngang nhau, không có tự do thì cũng chẳng có tính sáng tạo, mà người nào thiếu tính sáng tạo thì cũng không thể nói đến chuyện tự do. Tính sáng tạo là chỉ con người có thể tự quyết định, mà năng lực tự quyết định ngụ ý là con người tự do. Tính sáng tạo thực chất là chỉ con người có tự do bẩm sinh.

Landmann cho rằng, song song với năng lực sáng tạo của con người còn có năng lực bảo tồn văn hóa của con người. Mỗi cá thể sưu tập tri thức kinh nghiệm, mà một số tri thức kinh nghiệm được lưu truyền trong mỗi đoàn thể. Khoa học kỹ thuật, quy tắc đạo đức, chế độ xã hội và các truyền thống văn hóa do con người sáng tạo ra đều được bảo tồn dưới nhiều hình thức. Sức sáng tạo của quá khứ được chuyển hóa thành một hình thức khách quan, sức sáng tạo của hiện tại là sự tái sáng tạo dựa trên cơ sở đó. Chính vì con người có năng lực bảo tồn tri thức, nên con người không cần ngay từ đầu phải không ngừng có được tri thức về thế giới bên ngoài, con người cũng không thể vừa bắt đầu đã sáng tạo từ hư vô hoàn toàn.

Nếu nói sức sáng tạo là một tinh thần chủ quan, thì Landmann đã gọi “sự chìm lắng, ngưng kết sức sáng tạo của loài người là tinh thần khách quan”. Tinh thần khách quan là chỉ kết quả sáng tạo văn hóa của loài người, nó là một thứ văn hóa khách quan do sự sáng tạo lâu dài của loài người tạo nên. Tuy văn hóa có dựa vào các phát minh sáng tạo đời đời kế tiếp nhau của tổ tiên loài người, song là tồn tại hiện thực và lịch sử, nó đúng là một thứ tồn tại khách quan độc lập với chúng ta và không lệ thuộc vào chúng ta, nó là quy phạm ban đầu do cá thể tạo ra, sau đó được tư tưởng, tình cảm và hoạt động tập thể tuân theo.

Vậy thì quan hệ giữa tinh thần chủ quan và tinh thần khách quan ra sao? Landmann nói: “Tinh thần khách quan là tiền đề của tinh thần chủ quan, ngược lại, tinh thần chủ quan là điểm ngưng tụ và điểm hiển thị của tinh thần khách quan”. Theo Landmann, quan hệ giữa tinh thần chủ quan và tinh thần khách quan giống như tri thức tồn tại trong nhận thức tiên thiên của Kant, cảm giác tự ngã và tồn tại của chúng ta cũng bắt nguồn trong hình thức của tinh thần khách quan; ngoài tinh thần khách quan, tinh thần chủ quan đã không thể phát sinh, cũng không thể tồn tại. Tinh thần chủ quan không thể tách rời tinh thần khách quan, sáng tạo văn hóa không thể tách rời một hình thức văn hóa khách quan nhất định. Tinh thần chủ quan được hiểu là sản phẩm và công cụ của tinh thần khách quan, còn tinh thần khách quan có trước tinh thần chủ quan, đồng thời do

tinh thần chủ quan dè ra, tinh thần khách quan so với tinh thần chủ quan mà nói, là một hiện tượng có trước.

Tinh thần khách quan với tư cách văn hóa do loài người sáng tạo nên, là độc lập với con người. Landmann nói: “Nó thoát ly chúng ta, như hình thức tiên thiên với giới tự nhiên vậy. Mà cũng như chúng ta không thể không ở trong giới tự nhiên, đương nhiên chúng ta sống trong thế giới văn hóa”¹. Văn hóa có thể tách rời người sáng tạo ra nó, lưu truyền cho đời sau. Cá nhân sáng tạo văn hóa tất nhiên sẽ chết đi, nhưng thành quả sáng tạo văn hóa của con người thì bất hủ. Như vậy, giống như thế giới tự nhiên, thế giới văn hóa cũng có ý nghĩa khách quan, bất cứ ai sau khi lọt lòng mẹ, cũng đối diện với hai thế giới, một là thế giới tự nhiên, hai là thế giới văn hóa, chịu ảnh hưởng vừa của thế giới tự nhiên, vừa của thế giới văn hóa.

Nhưng giá trị của thế giới tự nhiên và thế giới văn hóa đối với con người là khác nhau. Đời sống của loài người dựa vào thuộc tính tự nhiên ít hơn hẳn dựa vào đời sống văn hóa. Đối với con người, thế giới văn hóa mới là bản chất. Sự thực này đã được lịch sử phát triển nhân chủng học chứng minh. “Loài người từ thời nguyên thủy đã sống dựa vào văn hóa”. Hoạt động săn bắt hái lượm, sinh con đẻ cái của họ, lễ nghi tôn giáo, totem cấm kỵ, đều không phải bắt nguồn từ tự nhiên, mà từ các ước định và tập quán văn hóa.

Do đó, con người ngay từ đầu được sinh ra trên cơ sở văn hóa, hơn nữa là con người hoàn chỉnh. Con người đồng thời do tất yếu và tự do thống trị. Ở đây tất nhiên là chỉ con người do thế giới văn hóa quyết định, tự do là chỉ con người thông qua sức sáng tạo mà xác định hình thức văn hóa. Con người sáng tạo thế giới văn hóa, đồng thời con người lại trở thành sản phẩm của thế giới văn hóa, trong sáng tạo văn hóa hình thành nên tồn tại và bản chất của mô hình. Do đó, con người hoàn chỉnh là người sáng tạo văn hóa và do văn hóa tạo nên, mà cả hai đều bị thống trị trong tinh thần khách quan. Người sáng tạo văn hóa là hiển thị tinh thần khách quan, người do văn hóa tạo nên là sản phẩm của tinh thần khách quan. Triết học nhân loại học văn hóa cụ thể có bốn nội dung: con người là tồn tại của văn hóa, tồn tại của xã hội, tồn tại của lịch sử và tồn tại của truyền thống.

Con người là tồn tại của văn hóa chỉ chúng ta là người sáng tạo văn hóa, đồng thời chúng ta do văn hóa sinh ra, chúng ta quyết định văn hóa, văn hóa tạo nên chúng ta. Xét từ góc độ văn hóa, trước hết là sức sáng tạo của cá nhân,

¹ Landmann: “Triết học nhân loại học”, trang 215.

nó là tiền đề sản sinh văn hóa. Xét từ góc độ cá thể, mỗi cá nhân trước tiên do văn hóa quyết định, sau đó có nhiều khả năng cá nhân trở thành người sáng tạo văn hóa. Do vậy, con người ở trong ý thức lịch sử song trùng, là người sáng tạo văn hóa tương lai, con người là trẻ trung, còn là sản phẩm của văn hóa quá khứ, thì con người là già nua. Landmann phản đối quan điểm của J. P. Sartre cho rằng, con người ngay từ đầu đã là tự do. Ngược lại, con người trước hết thường phải tiếp nhận các thành quả của sáng tạo, phải tiếp nhận quà tặng tinh thần khách quan của tổ tiên, rồi mới có thể phát huy tài trí chủ quan. Đó là phương thức sống còn duy nhất của chúng ta trong một thế giới đầy rẫy khó khăn. Cái mà một cá thể có thể phát minh sáng tạo trong cuộc đời ngắn ngủi của mình là bộ phận hữu hạn, cho nên cơ sở tồn tại của cá nhân là tài sản sáng tạo và kinh nghiệm tích lũy muôn đời của toàn nhân loại. Chính nhờ dựa trên cơ sở đó, chúng ta mới có thể sống dễ dàng và giàu thành quả sáng tạo như vậy. Bất kể tinh thần chủ quan hay tinh thần khách quan, đều là tiền đề sống còn của con người - văn hóa. “Văn hóa làm cho con người có thể đứng thẳng mà đi, chỉ có trong bầu không khí văn hóa, con người mới có thể hít thở, văn hóa như hệ thống mạch máu trong cơ thể người, là một bộ phận thuộc về con người, mà chảy trong mạch máu đó chính là tinh thần chủ quan”¹. Con người và văn hóa được định trước là gắn liền với nhau, không thể tách rời.

Tính xã hội của con người gắn chặt với tính văn hóa. Trong mỗi nền văn hóa, đều có hình thức xã hội khác nhau tồn tại, văn hóa thông qua hình thức xã hội cụ thể mà biểu hiện ra; mỗi xã hội đều là một bộ phận của toàn bộ văn hóa. Nếu coi con người là tồn tại của xã hội, thì con người cũng được hiểu là tồn tại của văn hóa. Bản thân xã hội không chỉ là một lĩnh vực văn hóa, mà còn là người bảo tồn và lưu truyền toàn bộ văn hóa. Nó bảo tồn thành quả văn hóa của thế hệ trước và sáng tạo văn hóa của thế hệ đương đại, đồng thời đem chúng truyền cho thế hệ sau. Quan hệ này giữa xã hội và văn hóa quyết định con người trước tiên là tồn tại xã hội rồi mới đạt tới tồn tại văn hóa, đồng thời cũng quyết định con người đã là tồn tại của xã hội, lại là tồn tại của cá thể. Với tư cách là sản phẩm của văn hóa, con người là tồn tại của xã hội, với tư cách người sáng tạo văn hóa, con người là tồn tại cá thể. Trong nhân loại học tinh thần khách quan, tính cá thể của con người không mâu thuẫn với tính xã hội. Do đi vào văn hóa, đời sống xã hội của con người phải có ý nghĩa sâu xa hơn hẳn tập quán quần cư của động vật. Động vật có thể tách rời đời sống quần thể, còn con người chỉ có sống trong tập thể xã hội, thì văn hóa, tâm lý con người mới có thể phát triển, sức sáng tạo mới được hiển thị. Một khi tách rời xã hội,

¹ Landmann: “Triết học nhân loại học”, trang 219.

con người sẽ không có được ảnh hưởng của tinh thần khách quan, tài trí văn hóa của con người tất nhiên sẽ bị thui chột.

Tính văn hóa của con người bao hàm tính lịch sử của con người. Tính lịch sử của con người chỉ con người cao hơn lịch sử mà lại dựa vào lịch sử, con người quyết định lịch sử mà lại bị lịch sử hạn chế. Một mặt, “văn hóa về cơ bản được định nghĩa là sự biến đổi lịch sử”. Ảnh hưởng của văn hóa đối với con người thể hiện ở tác dụng của chúng ta đến văn hóa trong điều kiện lịch sử nhất định, tự do sáng tạo văn hóa của chúng ta bị hạn chế trong lịch sử, chúng ta không chỉ mô phỏng sản phẩm văn hóa trong hoàn cảnh lịch sử, mà sự sáng tạo của chúng ta cũng mang một phong cách lịch sử nhất định, đó là con người dựa vào lịch sử và bị lịch sử hạn chế. Mặt khác, “văn hóa là một thứ sáng tạo tự do”, chúng ta có năng lực sáng tạo văn hóa vô cùng dồi dào, không bao giờ cạn, không một ai có thể hạn chế năng lực sáng tạo văn hóa của chúng ta; mục tiêu của nó là không xác định, nội dung của nó là phong phú, phạm vi của nó là rộng lớn. Đó là phương diện con người cao hơn lịch sử và quyết định lịch sử. Ngược lại, bản chất của con người là lấy tính biến dị làm đặc trưng, bởi vì văn hóa biến đổi tùy theo các thời kỳ lịch sử khác nhau, thông qua lịch sử mới có thể thuyết minh con người. Mặt khác, bản chất của con người lấy vĩnh hằng làm tiêu chí, bởi lẽ năng lực sáng tạo văn hóa, quá trình sáng tạo văn hóa là vĩnh hằng bất kể lịch sử biến đổi như thế nào đi nữa, sức sáng tạo vẫn tồn tại mãi mãi.

Tồn tại văn hóa của con người bao hàm tồn tại truyền thống của con người. Tồn tại truyền thống của con người chỉ con người bị truyền thống chi phối và con người vượt qua truyền thống. “Một mặt, cá thể phải tiếp thu truyền thống văn hóa, phải ở trên đỉnh cao văn hóa mà thời đại tạo ra”. Truyền thống thông qua giáo dục, học tập, môi trường mà khởi động năng lực tinh thần chủ quan bên trong con người, chi phối tài năng sáng tạo của con người, đồng thời cũng làm cơ sở cho loài người sáng tạo văn hóa. Mặt khác, “tuy truyền thống là một nguyên tắc bảo thủ, nhưng có thể cải biến nó, bởi lẽ bản thân truyền thống là được tạo nên, bởi vậy nó cũng dễ được điều chỉnh và làm giàu thêm”¹. Nói thế có nghĩa truyền thống không phải là di truyền, người ta có thể vượt qua nó. Landmann cho rằng, truyền thống và sáng tạo là quan hệ trái ngược. Truyền thống càng mạnh, thì sức sáng tạo càng nhỏ yếu, truyền thống càng nhỏ yếu, sức sáng tạo càng mạnh mẽ. Vào thời kỳ đột biến của hai hình thái ý thức, truyền thống cũ đã lung lay, truyền

¹ Landmann: “Triết học nhân loại học”, trang 229.

thống mới chưa hình thành, bấy giờ tinh thần chủ quan của con người được dịp nở hoa rực rỡ nhất.

§4. Triết học văn hóa nhân loại của E. Cassirer

1. Cassirer và khuynh hướng cơ bản của triết học Cassirer

Ernst Cassirer (1874-1945) sinh ở nước Đức trong một gia đình thương nhân Do Thái. Thuở nhỏ ông lần lượt học ở Berlin, Leipzig và Heidburg. Do ngưỡng mộ lãnh tụ trường phái Marburg là Hermann Cohen, năm 1896, Ernst Cassirer chuyển đến Trường đại học Marburg, nhận học vị tiến sĩ triết học ở đây. Cassirer dạy triết học ở Trường đại học Berlin và Hamburg, từ năm 1930 làm Hiệu trưởng Trường đại học Hamburg. Ông hết sức bất bình trước sự phát triển của chủ nghĩa quốc xã ở nước Đức. Năm 1933, sau khi Hitler lên cầm quyền, Cassirer đã từ chức Hiệu trưởng, từ đó lưu vong lâu dài ở nước ngoài. Từng dạy học ở Trường đại học Oxford bên Anh và Trường đại học Goteborg bên Thụy Sĩ. Năm 1941, Cassirer nhận lời mời sang Mỹ, dạy ở Trường đại học Colombo.

Lĩnh vực nghiên cứu của Cassirer rất rộng, kết quả nghiên cứu rất nhiều. Có điều là những tác phẩm thể hiện lý luận đặc sắc nhất của Cassirer là những công trình thông qua nghiên cứu các hiện tượng văn hóa nhân loại, như ngôn ngữ, thần thoại, tôn giáo, nghệ thuật mà đề xướng cái gọi là triết học có hình thức phù hiệu, tức triết học nhân loại học văn hóa. Trước tác chủ yếu của ông có: “*Vấn đề nhận thức*” (4 tập, 1906-1940), “*Thực thể và chức năng*” (1910), “*Cuộc đời và học thuyết của Kant*” (1918), “*Ngôn ngữ và thần thoại*” (1925), “*Triết học hình thức phù hiệu*” (3 tập, 1923-1929), “*Logic của khoa học văn hóa*” (1942), “*Nhân luận*” (1944), tập luận văn “*Phù hiệu, thần thoại, văn hóa*” xuất bản sau khi Cassirer qua đời (1979).

Cassirer nổi lên trong giới triết học phương Tây như một trong những đại biểu chủ chốt của trường phái Marburg chủ nghĩa Kant mới. Nhưng quan điểm triết học của Cassirer ngay từ đầu đã khác với Hermann Cohen. Từ sau thập niên 20, cùng với việc Cassirer đi sâu nghiên cứu các hiện tượng văn hóa loài người như

ngôn ngữ, thần thoại, Cassirer ngày càng đặt việc nghiên cứu bản thân con người vào địa vị trung tâm nghiên cứu triết học, vượt qua trường phái Marburg lấy số và khoa học tự nhiên làm đối tượng nghiên cứu triết học, đồng thời xây dựng khuynh hướng triết học hệ thống truyền thống có ý nghĩa thực thể nhất định. Hệ thống triết học văn hóa của Cassirer được xây dựng dưới ảnh hưởng của hiện tượng học, thích nghĩa học và chủ nghĩa thực dụng chẳng những coi con người là trung tâm nghiên cứu triết học, nhấn mạnh ý nghĩa quyết định của đời sống và thực tiễn con người trong triết học, mà còn vừa không loại trừ việc giải thích lý tính và khoa học đối với con người, vừa cố gắng vượt qua giới hạn lý tính và khoa học để giải thích hoạt động tinh thần và văn hóa của con người. Điều này vừa tương tự, vừa vượt qua triết học nhân loại học.

2. Vượt qua Kant và chủ nghĩa Kant mới

Ban đầu vốn là nhà triết học nghiên cứu triết học Kant, tư tưởng của Cassirer mang đậm dấu ấn của Kant. Tác phẩm tiền kỳ “*Cuộc đời và học thuyết của Kant*” được người ta coi là công trình hay nhất trình bày về triết học Kant, ở mức độ rất lớn đã thể hiện khuynh hướng triết học mà sau này bản thân Cassirer kiên trì. Chẳng hạn Cassirer tiếp thu quan điểm cơ bản “biến đổi kiểu Copernicus”, cho rằng thế giới đối tượng bắt nguồn từ sáng tạo của con người - chủ thể, là sản phẩm nguyên tắc tiên nghiệm vốn có tác động tới kinh nghiệm đa tạp của con người. Cái sau chỉ có thông qua nguyên tắc tiên nghiệm mới có thể biểu hiện ra trật tự và mới có thể được con người nhận thức. Tương ứng, Cassirer cũng tán thành luận điểm nổi tiếng của Kant “khái niệm không có trực quan thì rỗng tuếch, trực quan không có khái niệm thì mù quáng”, cho rằng nó biểu thị đặc trưng cơ bản nhất của lý trí con người. Điều câu ấy muốn nhấn mạnh cũng chính là tính năng động của lý trí con người. Cassirer từ đó cho rằng, trong nghiên cứu triết học, điều quan trọng không phải là truy hỏi bản thân đối tượng, mà là nghiên cứu xem con người cấu thành lại đối tượng trong ý thức như thế nào.

Nhưng triết học Cassirer có điểm khác quan trọng so với triết học Kant. Chẳng hạn, Cassirer tiếp thu thuyết nguyên tắc tiên nghiệm (khái niệm, phạm trù) của Kant, song lại thay đổi nó, cho rằng mấy nguyên tắc ấy hoàn toàn không cố định bất biến như Kant nói, mà không ngừng ở trong quá trình biến đổi và phát triển. Tính chất và phương diện của sự thực kinh nghiệm động tới khác nhau, nguyên tắc tiên nghiệm được vận dụng cũng sẽ khác nhau. Hai cái đó không thể tách rời. Sai lầm của triết học truyền thống từ Aristotle trở đi

chính là đã tách rời hai cái đó. Họ đã coi khái niệm có tính phổ biến chỉ như là thuộc tính chung rút ra từ hàng loạt sự vật tương tự. Do khái niệm loại này từ bỏ nội dung kinh nghiệm cụ thể và đặc thù, nên càng có tính phổ biến thì càng ít tính đặc thù. Thuyết nguyên tắc tiên nghiệm của Kant cũng chính là kế tục truyền thống đó. Còn Cassirer thì nhấn mạnh nội dung cụ thể và đặc thù trong khái niệm và phạm trù. Cassirer cho rằng “một khái niệm đích thực không bao giờ coi nhẹ tính đặc thù mà nó bao hàm, mà tìm cách hiện thị sự nảy sinh tính đặc thù và tính tất yếu liên quan với nó. Khái niệm hiện thị mình càng phổ biến, thì càng phong phú về mặt nội dung”¹. Còn về chuyện sự thực kinh nghiệm cụ thể và đặc thù thì nó bắt nguồn từ hoạt động lựa chọn được người ta tiến hành trước khi trừu tượng hóa tri giác và kinh nghiệm. Nói thế nghĩa là Cassirer muốn thống nhất việc phù định nguyên tắc tiên nghiệm với việc nhấn mạnh hoạt động lý trí cá biệt, đặc thù của mọi người.

Triết học tiền kỳ của Cassirer có thể nói là kế tục Hermann Cohen. Chính là do ảnh hưởng của Cohen mà Cassirer nhấn mạnh tầm quan trọng của số học và khoa học tự nhiên trong triết học. Trong việc sửa đổi hàng loạt lập luận của Kant, như vật tự tại, thế giới đối tượng (giới tự nhiên), phương pháp nhận thức tiên nghiệm, Cassirer đều đại thể bắt chước Cohen, và vì lẽ đó mà Cassirer được coi là một trong những đại biểu của trường phái Marburg. Nhưng trong tác phẩm thời kỳ đầu “*Vấn đề nhận thức*” (tập 1, năm 1906), Cassirer đã không coi vấn đề nhận thức chỉ là vấn đề nhận thức của khoa học tự nhiên, mà cố gắng tiến hành nghiên cứu sự phát triển của nhận thức trong sự kết hợp với các hình thức văn hóa loài người như thần thoại và tôn giáo, luân lý học và mỹ học, tâm lý học và siêu hình học. Theo quan điểm của Cassirer, kinh nghiệm và tri thức của loài người hoàn toàn không bó hẹp trong lý tính và khoa học, mà còn bao gồm các hình thái của văn hóa loài người. Cho nên, cần mở rộng tính chủ thể của Kant sang các lĩnh vực của văn hóa loài người. Trong tác phẩm “*Thực thể và chức năng*” (1910) Cassirer đã phát triển thêm một bước quan điểm này. Về sau Cassirer nói rằng, tác phẩm đó tuy chủ yếu nghiên cứu kết cấu tư duy của số học và khoa học tự nhiên, nhưng khi ông vận dụng kết quả nghiên cứu vào khoa học tinh thần, thì “càng ngày càng phát hiện rằng nhận thức luận nói chung do hình thức và tính hạn chế truyền thống của nó nên không hề cung cấp cơ sở phương pháp luận đầy đủ cho khoa học văn hóa”. Cassirer cho rằng, để thay đổi tình hình đó, phải “mở rộng toàn bộ kế hoạch của nhận thức luận”².

¹ Cassirer: “*Thực thể và chức năng*”, (tiếng Anh), Chicago, trang 19.

² Cassirer: “*Triết học hình thức phù hiệu*”, tập 1, (tiếng Anh), năm 1953, trang 69.

Cassirer vượt qua trường phái Marburg thể hiện ở chỗ, so với Cohen, Cassirer đề xướng cần dùng khái niệm quan hệ chức năng thay thế khái niệm thực thể của triết học truyền thống, làm trọng điểm của triết học. Mặc dù Cohen có vượt qua khái niệm thực thể của siêu hình học truyền thống, song thực tế Cohen vẫn lấy khái niệm nhỏ vô hạn làm một khái niệm có ý nghĩa nguyên thủy và thực thể, từ đó phái sinh mọi khái niệm số khác, đến mức do đó tạo nên cả thế giới. Cassirer phản đối quan điểm này, cho rằng một con số bất kỳ đều không có ý nghĩa và giá trị tuyệt đối, ý nghĩa và giá trị tùy thuộc vào quan hệ giữa chúng với con số khác. Số 5 chỉ so với số 1 thì mới có ý nghĩa, so với số nhỏ vô hạn, thì nó trở thành số lớn vô hạn, còn so với số lớn vô hạn, thì nó chỉ là số nhỏ vô hạn. Toàn bộ nhận thức của con người đều là như thế, ý nghĩa của mọi khái niệm, phạm trù đều không phải là cố định, tuyệt đối, đều tùy thuộc vào quan hệ như thế nào, nghĩa là chúng có tác dụng gì, chức năng gì trong hệ thống nhận thức tương quan. Quan điểm này của Cassirer rõ ràng đã vượt qua quan điểm của Cohen, mà sự vượt qua này, nhất là khuynh hướng của Cassirer chuyển trọng điểm của triết học từ thực thể sang quan hệ và chức năng, từ tuyệt đối sang tương đối, chính là một khuynh hướng quan trọng có ý nghĩa đánh dấu sự chuyển hình (bước ngoặt) của triết học phương Tây cận đại sang một triết học mới.

3. Địa vị con người trong nghiên cứu triết học và cuộc khủng hoảng của triết học nhân loại học

Yêu cầu của mở rộng nghiên cứu triết học từ phạm vi lý tính và khoa học sang mọi lĩnh vực hoạt động tinh thần của loài người, chủ trương dùng khái niệm chức năng thay thế khái niệm thực thể làm xuất phát điểm của triết học, đều bắt nguồn từ quan điểm cơ bản của ông về bản chất, bản tính của con người và địa vị của con người trong nghiên cứu triết học. Tác phẩm tiêu biểu nhất của Cassirer "*Triết học hình thức ký hiệu*" thực tế là bàn về triết học con người. Bản thân Cassirer vì vậy gọi triết học của mình là "triết học nhân loại học" "triết học văn hóa nhân loại", "nhân luận".

Cassirer cho rằng, nhận thức tự ngã là mục tiêu cao nhất của nghiên cứu triết học. Các trường phái triết học khác nhau dù tranh cãi nhau kịch liệt, đều không thay đổi mục tiêu này. Bước tiến của triết học phương Tây trên ý nghĩa nhất định có thể coi là con người nhận thức như thế nào về tiến bộ của mình. Cassirer đánh giá cao công hiến của Socrates cho triết học, bởi vì Socrates một mặt rõ ràng đã lấy câu hỏi "con người là gì" làm vấn đề cơ bản của triết học,

làm thay đổi hẳn tình trạng các nhà triết học Hy Lạp sơ kỳ tựa hồ chỉ chú ý đến vũ trụ bên ngoài, xem thường tư duy về bản thân con người; mặt khác, đã dùng lối hỏi đáp đặc biệt (liên tiếp đặt câu hỏi về các phẩm chất của con người, nhưng đều chỉ nói chúng không phải là cái gì, chứ không hề trả lời xác định chúng là cái gì) chứng minh rằng “không thể sử dụng phương pháp đo đạc bản tính của sự vật vật lý để phát hiện bản tính của con người”. “Muốn hiểu con người, ắt phải đối diện thật sự với con người, phải có quan hệ qua lại với con người”. Triết học không nên là một thứ độc bạch của lý trí, mà phải là một thứ đối thoại. Chỉ có dựa vào kiểu đối thoại, tức hoạt động tư duy biện chứng, chúng ta mới có thể đạt tới nhận thức về bản tính của loài người. Ở Socrates, con người được tuyên bố là không ngừng tìm hiểu vật tồn tại tự thân - mỗi giờ mỗi phút con người sinh tồn đều phải truy hỏi và xem xét tình huống sinh tồn của mình. Giá trị đích thực của đời sống loài người vừa hay tồn tại trong sự xem xét đó, tồn tại trong thái độ phê phán đối với đời sống loài người”¹.

Theo Cassirer, vấn đề Socrates nêu ra và phương pháp giải quyết vấn đề của ông có ảnh hưởng sâu xa đến sự phát triển của triết học phương Tây từ đó trở đi. Các triết gia Platon, Augustin, Pascal, Montaigne, Diderot, trong các điều kiện khác nhau, từ các góc độ khác nhau, với mức độ khác nhau đã phát huy truyền thống đó của Socrates. Nhưng so với nghiên cứu lịch sử về phương diện tư tưởng liên quan đến siêu hình học, khoa học tự nhiên, luân lý, thì người ta còn nghiên cứu quá ít về lịch sử triết học con người (hoặc triết học nhân loại học).

Vào buổi giao thời cận đại và hiện đại, sự xuất hiện và phát triển của thuyết tiến hóa sinh vật liên quan đến các khoa học sinh mệnh (như tâm lý học, nhân chủng học, nhân loại học), đã tích lũy nhiều tài liệu kinh nghiệm phong phú, tạo điều kiện hơn hẳn dĩ vãng cho việc nghiên cứu con người. Một số nhà khoa học và nhà tư tưởng cũng muốn từ đó giải thích bản tính của con người, các hiện tượng tâm lý, ý thức như khuynh hướng, thị hiếu, quan niệm, tư tưởng và các hình thái văn hóa liên quan. Nhưng họ đều không cách gì thoát khỏi tính hạn chế của việc lấy kinh nghiệm làm cơ sở, lý luận của họ không thể không sa vào giả định vũ đoán. Đồng thời, các nhà siêu hình học, thần học, số học, xã hội học, tâm lý học, các chuyên gia nhân chủng học, cũng đều muốn từ góc độ của mình đưa ra lời giải đáp về vấn đề con người, song đều không thoát khỏi tính phiến diện. Thành thử về phương diện nghiên cứu con người, đã xuất hiện “tình trạng hoàn toàn vô chính phủ”, hoặc nói cách

¹ Cassirer: “*Nhân luận*”, (tiếng Trung), trang 8.

khác, đã xuất hiện “cuộc khủng hoảng thật sự”. Cassirer dẫn lời của Max Scheler: “Con người thời nay ngày càng nghi ngờ về chính bản thân mình hơn bao giờ hết. Chúng ta có một khoa học nhân loại học, một triết học nhân loại học và một thần học nhân loại học. Các bộ môn ấy hoàn toàn không tương thông với nhau. Bởi vậy chúng ta không có khái niệm nào sáng tỏ và nhất quán về con người. Các khoa học đặc thù nghiên cứu con người không ngừng gia tăng tính phức tạp, thành thử kinh nghiệm con người chẳng những không trở nên sáng tỏ, mà ngày càng thêm hỗn loạn”¹.

Làm thế nào thoát khỏi “tình trạng hoàn toàn vô chính phủ”, hoặc “cuộc khủng hoảng thật sự” đó? Cassirer cho rằng, vấn đề căn bản là thay đổi phương pháp nghiên cứu con người, tức là xây dựng một phương pháp nghiên cứu khoa học nhân văn khác với siêu hình học truyền thống và khoa học tự nhiên.

4. Phương pháp nghiên cứu khoa học nhân văn và việc đề xướng triết học hình thức ký hiệu

Cassirer thừa nhận, trong lịch sử triết học phương Tây, từ rất sớm đã có người muốn tách riêng việc nghiên cứu con người khỏi việc nghiên cứu thế giới bên ngoài, xây dựng một phương pháp nghiên cứu khoa học nhân văn khác với phương pháp nghiên cứu khoa học tự nhiên. Về triết học cận đại, từ khi Descartes coi phương pháp số học làm một phương pháp hữu hiệu cho mọi lĩnh vực tri thức, đã có Barus Spinoza phát huy thêm một bước, chỉ có từ Wilcaul đến Kant là nghi ngờ chất vấn. Công hiến nổi bật của tác phẩm nổi tiếng “*Triết học lịch sử*” của Wilcaul là đề xướng vấn đề phương pháp lịch sử khác với phương pháp khoa học tự nhiên. Nhà tư tưởng khai mông Đức J. F. Herder và học trò của ông là W. Humboldt đã có đóng góp về phương diện kết hợp với nghiên cứu ngôn ngữ. Kant tuy giới hạn việc phê phán triết học truyền thống trong phạm vi lý tính, nhưng Kant khẳng định rõ ràng, nếu không có nguyên tắc tiên thiên ở trong con người, thì không thể nhận thức sự thực, mà cái trước thì vượt qua phạm vi lý tính khoa học. Có điều một số nhà triết học vẫn chỉ nói về phương pháp nghiên cứu của khoa học nhân văn đối với con người như một bộ phận cá biệt trong hệ thống lý luận của họ, mà các lý luận đó chưa chiếm địa vị quan trọng trong triết học phương Tây đương thời.

Từ đầu thế kỷ 19 trở đi, cùng với sự hưng khởi của các môn khoa học nhân văn như ngôn ngữ học, lịch sử, khảo cổ học, thần thoại học so sánh, vấn

¹ Cassirer: “*Nhân luận*”, (tiếng Trung), trang 29.

đề quan hệ giữa phương pháp luận khoa học nhân văn và phương pháp luận khoa học tự nhiên mới bắt đầu nổi lên. Wildelband trong tác phẩm “*Lịch sử và khoa học tự nhiên*” (1894) là người sớm nhất đề xướng sự đối lập giữa lịch sử và khoa học tự nhiên không phải là đối lập về thế giới quan, mà là đối lập về phương pháp luận, từ đó nâng vấn đề nghiên cứu và giải thích phương pháp luận khoa học nhân văn lên địa vị nổi bật của nghiên cứu triết học. H. Rickert phát huy thêm một bước quan điểm của Wildelband. Nhưng họ đều quy lịch sử và khoa học nhân văn vào cùng một hệ thống giá trị, nhờ nguyên tắc tiên nghiệm của Kant đánh giá tính hữu hiệu của hệ thống giá trị, mà nguyên tắc tiên nghiệm chỉ có thể là giả định siêu hình học. Họ vẫn chưa thoát ly tầm nhìn của thuyết tiên nghiệm Kant. Điều này có nghĩa là chủ nghĩa lịch sử không thể giải quyết vấn đề phương pháp luận của khoa học nhân văn. Nhìn chung, lịch sử và khoa học nhân văn ở thế kỷ 19 vẫn là phương pháp luận siêu hình học, đặc biệt là chịu sự chi phối của chủ nghĩa tâm lý.

Husserl trong tác phẩm “*Nghiên cứu logic*” đã phê phán một cách có hệ thống chủ nghĩa tâm lý sử dụng tâm lý học để giải thích logic học. Cassirer đánh giá cao điều này, cho rằng phương pháp của chủ nghĩa lịch sử và chủ nghĩa tâm lý đều có tính phiến diện quá lớn khi giải thích các vấn đề của lịch sử và khoa học nhân văn. Muốn giải thích chính xác, phải nhờ đến hiện tượng học cảm nhận. Phương pháp của khoa học nhân văn phải là phương pháp của hiện tượng học. Cassirer dùng khái niệm này miêu tả quá trình phát triển của ý thức loài người từ tư duy thần thoại đến tư duy khoa học (điều này giống như quá trình phát triển trong “hiện tượng học tinh thần” của Hegel, từ ý hướng thô sơ đến mục đích nhận thức). Khác với hiện tượng học của Husserl nhấn mạnh tính chủ quan thuần túy, đặc trưng chủ yếu của hiện tượng học Cassirer là vừa phân biệt cảm nhận sự vật với cảm nhận con người, lại vừa hợp nhất chúng với nhau, cũng có nghĩa là đem hợp nhất các phạm trù vật lý học, tâm lý học, xã hội học với nhau; hoặc nói là hợp nhất phương pháp của khoa học tự nhiên, phương pháp lịch sử và phương pháp tâm lý học với nhau. Mà đây cũng chính là đặc trưng cơ bản của “phương pháp khoa học nhân văn” theo cách gọi của Cassirer. Đối với lý luận của các nhà triết học phương Tây từ thế kỷ 19 trở đi nói về phương pháp khoa học nhân văn, Cassirer đánh giá cao nhất W. Dilthey, người đi tiên phong trong lĩnh vực thích nghĩa học đương đại, vì Dilthey đã phân biệt tách bạch phương pháp khoa học nhân văn với phương pháp của chủ nghĩa lý tính truyền thống, rồi trong nghiên cứu khoa học nhân văn lại kết hợp phương pháp tâm lý học với phương pháp lịch sử. Có điều Cassirer nhận định rằng, về mặt xây dựng phương pháp khoa học

nhân văn và triết học nhân loại học, trước tác của Dilthey tuy có ý nghĩa gợi mở, song còn chưa hoàn chỉnh.

Vậy rốt cuộc phải làm thế nào mới là phương pháp phù hợp đặc trưng của khoa học nhân văn, làm thế nào mới xây dựng được triết học nhân loại học đích thực? Cassirer cho rằng cần phải bắt tay nghiên cứu các hình thái văn hóa loài người. Triết học con người đích thực, triết học nhân loại học đích thực phải là triết học về văn hóa loài người. Sở dĩ như vậy là vì con người khác hẳn động vật, bản tính của con người là ở chỗ con người có khả năng sáng tạo văn hóa, mà hình thức phù hiệu chính là hình thái biểu hiện của văn hóa loài người. Con người đã là động vật lấy phán đoán làm công cụ sáng tạo văn hóa, thì có thể nói con người là động vật phù hiệu. Triết học con người, triết học văn hóa nhân loại cũng là triết học hình thức phù hiệu.

Cassirer cho rằng, người cũng như động vật cần phải sống trong tự nhiên, có quan hệ chặt chẽ với giới tự nhiên. Đặc trưng cơ bản của quan hệ giữa động vật với giới tự nhiên là tính trực tiếp giản đơn, tính bản năng và tính bị động. Trước kích thích của giới tự nhiên, động vật chỉ có thể phản ứng trực tiếp bằng bản năng. Còn quan hệ giữa con người với giới tự nhiên mang tính gián tiếp, tức là giữa đôi bên có trung gian do các hình thức phù hiệu như ngôn ngữ, thần thoại, nghệ thuật và tri thức cấu thành. Chính là nhờ trung gian đó, loài người có quan hệ với giới tự nhiên căn cứ vào dự đoán và lựa chọn của mình. Điều này đã vượt qua giới hạn chỉ phản ứng trực tiếp bằng bản năng, một cách bị động, trước kích thích của giới tự nhiên, làm cho hành động của mình có tính chủ động và tính năng động, khiến quan hệ với giới tự nhiên thêm chặt chẽ, lại có thể tự giải phóng mình khỏi giới tự nhiên. Thứ trung gian do hình thức phù hiệu cấu thành này có thể nói là hình thái vật hóa đặc trưng tính chủ động và tính năng động của loài người, được hình thành trong quá trình lịch sử tiếp xúc lâu dài của loài người với giới tự nhiên, là cái không thể thiếu trong đời sống con người. “Con người không còn sống trong một vũ trụ vật lý đơn thuần, mà là sống trong một vũ trụ của phù hiệu. Ngôn ngữ, thần thoại, nghệ thuật và tôn giáo là các bộ phận của vũ trụ phù hiệu đó”. Con người “vậy là sống trong hình thức ngôn ngữ, tưởng tượng nghệ thuật, phù hiệu thần thoại và nghi thức tôn giáo, nếu loại bỏ các vật trung gian môi giới đó, thì không thể nhận thức bất cứ cái gì hết”¹.

Tóm lại, khả năng sáng tạo các hình thức phù hiệu như ngôn ngữ, thần thoại, nghệ thuật, khoa học và tôn giáo; đồng thời lấy đó làm trung gian, làm

¹ Cassirer: “*Nhân luận*”, (tiếng Trung), trang 33.

cho hành động của mình có tính chủ động và tính năng động, đó là khác biệt căn bản trong quan hệ giữa con người với tự nhiên so với các sinh vật khác. Hệ thống phù hiệu (quan niệm) của con người do ý thức, tư duy cấu thành ngày càng phong phú và phát triển, nghĩa là con người ngày càng nắm chắc công cụ vượt qua tự nhiên, đối phó với thách thức của tự nhiên, thì tính chủ động và tính năng động của con người càng càng cao. Cho nên nghiên cứu triết học về con người không thể giới hạn ở phương diện vật chất, không thể chỉ sử dụng phương pháp số học và khoa học tự nhiên, mà phải đi sâu vào hoạt động sáng tạo văn hóa của con người, đi sâu vào các hình thức phù hiệu vật hóa hoạt động đó, như ngôn ngữ, thần thoại, tôn giáo, nghệ thuật và khoa học. Nói cách khác, việc nghiên cứu con người của triết học khoa học nhân văn cần phải nghiên cứu các hình thái văn hóa do hình thức phù hiệu cấu thành. Triết học phải thành triết học hình thức phù hiệu.

Cassirer cho rằng, triết học hình thức phù hiệu của ông khác với chủ nghĩa phi lý hiện đại, bởi lẽ nó khẳng định “năng lực lý tính đúng là đặc tính vốn có của mọi hoạt động nhân loại”. Nhưng nó lại khắc phục được tính phiến diện của chủ nghĩa lý tính truyền thống coi nhẹ phương diện phi lý tính của con người. “Để hiểu tính phong phú đa dạng của các hình thức sinh hoạt văn hóa loài người, thì lý tính là một cái tên rất không đầy đủ”. Do vậy, chỉ có coi con người là động vật phù hiệu, thì mới làm sáng tỏ thật sự bản tính của con người. “Chỉ có như thế, chúng ta mới chỉ ra được chỗ độc đáo của con người, cũng mới hiểu được con đường hướng tới văn hóa”¹.

5. Đời sống và thực tiễn của con người với sự phát triển và tiến bộ văn hóa

Cái gọi là hình thức phù hiệu trong triết học hình thức phù hiệu của Cassirer là chỉ hệ thống quan niệm ngôn ngữ, thần thoại, tôn giáo, nghệ thuật và khoa học, được luận chứng cụ thể và tỉ mỉ trong các tác phẩm của ông. Khi luận chứng, Cassirer đưa ra không ít kiến giải độc đáo về các lĩnh vực đó. Điều đáng chú ý là có một tư tưởng chung quán triệt việc lập luận của Cassirer: nhấn mạnh đời sống, thực tiễn, sáng tạo, phát triển và tiến bộ của con người. Trong triết học Cassirer, các hình thức phù hiệu của hình thái văn hóa loài người như ngôn ngữ, thần thoại, tôn giáo, nghệ thuật và khoa học tuy đều là tồn tại quan niệm, nhưng không mang tính thực thể, mà mang tính chức năng, cũng là một

¹ Cassirer: “*Nhân luận*”, (tiếng Trung), trang 34.

quá trình hoạt động, mà đó cũng chính là quá trình hướng tới việc giải phóng tự ngã của con người.

Cassirer đặc biệt nhấn mạnh vận dụng ngôn ngữ là khởi điểm của trí tuệ con người. Song Cassirer không coi ngôn ngữ là cái cố định bất biến, mà coi đó là quá trình sáng tạo tự ngã. Ngôn ngữ đã là công cụ tiên hành sáng tạo tự ngã, lại không ngừng đổi mới và phát triển trong quá trình sáng tạo. Đối với thần thoại, Cassirer cũng không coi nó là cái cố định bất biến, mà coi là phương thức tư tưởng và sinh hoạt thực tế của loài người sơ kỳ trong quan hệ với môi trường. Thế giới thần thoại không đơn giản là thế giới ảo tưởng, mà là thế giới sinh hoạt hiện thực của con người. Cassirer đặc biệt coi trọng ý nghĩa tư duy ẩn dụ của thần thoại cao hơn logic và lý tính, mà tư duy ẩn dụ thể hiện kết cấu nguyên thủy và phương hướng hoạt động ý thức, tinh thần của con người.

Cassirer nhấn mạnh tính chức năng của các hình thức phù hiệu ngôn ngữ, thần thoại, cũng chính là khẳng định tính chức năng của bản tính con người. Cassirer cho rằng, sự khác biệt chủ yếu của con người với động vật không phải là về hình thái vật chất, mà là về chức năng. Con người và động vật về mặt vật chất đều không thể vượt qua tự nhiên, nhưng về chức năng thì con người có thể vượt qua tự nhiên, có được tự do. Chính điều này phân biệt bản chất con người với động vật.

Cassirer khẳng định tính chức năng của bản tính con người, cũng chính là khẳng định tính thực tiễn. Đối với cách giải thích bản tính con người của các nhà triết học dĩ vãng (như siêu hình học, tâm lý học, xã hội học, sử học...), Cassirer khẳng định những điểm đúng đắn của họ, song cũng vạch ra tính phiến diện trên đại thể của họ. Cassirer cho rằng: “Nếu có định nghĩa gì về bản tính hoặc bản chất con người, thì định nghĩa ấy chỉ có thể được hiểu là một định nghĩa có tính chức năng, chứ không thể là một định nghĩa mang tính thực thể. Chúng ta không thể lấy nguyên tắc nội tại cấu thành bản chất siêu hình học để định nghĩa con người, chúng ta cũng không thể dựa vào quan sát kinh nghiệm, xác định năng lực bẩm sinh hoặc bản năng để định nghĩa con người. Đặc trưng nổi bật của con người, tiêu chí phân biệt con người với động vật đã không phải là bản tính siêu hình học, cũng không phải bản tính vật lý, mà là lao động (work) của con người. Chính lao động, chính hệ thống hoạt động loài người kiểu đó quyết định và hoạch định “tính người” trọn vẹn. Ngôn ngữ, thần thoại, tôn giáo, nghệ thuật và lịch sử đều là các bộ phận hợp thành sự trọn vẹn đó”¹. Cái gọi là lao động ở đây chính là chỉ đời sống, hành

¹ Cassirer: “*Nhân luận*”, (tiếng Trung), trang 87.

động, thực tiễn của con người. Còn các hình thức phù hiệu như ngôn ngữ, thần thoại, tôn giáo, nghệ thuật là hình thức biểu hiện của lao động. Triết học hình thức phù hiệu của Cassirer cũng chính là triết học về hành động, đời sống và thực tiễn của con người.

Cassirer lấy lao động, thực tiễn làm bản tính con người, cũng chính là khẳng định tính năng động và tính sáng tạo của con người. Cassirer viện dẫn quan điểm của Kant cho rằng: phân biệt tính khả năng và tính hiện thực là đặc trưng cơ bản của lý trí con người, rằng chính đặc trưng ấy quyết định địa vị của con người trong vũ trụ. Bởi vì trong hết thảy mọi vật tồn tại trên thế giới, chỉ ở con người mới có vấn đề tính khả năng (hoặc lý tưởng muốn thực hiện) và tính hiện thực (biến lý tưởng thành hiện thực). Mà cái biến lý tưởng thành hiện thực chính là chức năng lao động, thực tiễn, cũng chính là thể hiện tính năng động và tính sáng tạo của con người.

Cassirer cho rằng, lao động và thực tiễn của con người, tính năng động và tính sáng tạo của con người lấy việc sáng tạo và sử dụng hình thức phù hiệu làm tiền đề. Lý tưởng của con người, các khả năng xuất hiện trước con người đều biểu hiện tri thức - hình thức phù hiệu, còn bản thân việc hiện thực hóa lý tưởng và tính khả năng tá nhiên cũng cần đến sự trợ giúp của tư duy phù hiệu. Tư duy phù hiệu là cầu nối lao động, thực tiễn của con người với lý tưởng với sự thực, tính khả năng với tính hiện thực. Nói bản tính của con người là lao động, thực tiễn, thì nhất trí việc nói con người là động vật phù hiệu, đều là khẳng định tính năng động, tính sáng tạo, tự do và tiến bộ của con người.

Cassirer thừa nhận các hình thức phù hiệu ngôn ngữ, thần thoại, tôn giáo, nghệ thuật và khoa học trên tư cách là hình thức thể hiện tính sáng tạo của con người, đều có kết cấu và tính chất đặc thù của chúng ta, có tính liên tục, tính khác chất, cấu thành các hình thái văn hóa khác nhau. Song ông lại nhấn mạnh “thế giới văn hóa loài người không phải là sự tập kết đơn giản các sự thực rời rạc”, mà cần “lý giải như một hệ thống, một chỉnh thể hữu cơ”¹. Có điều không thể coi các hình thái văn hóa khác nhau là các thực thể, mà phải coi là các chức năng. Sự thống nhất của văn hóa loài người cũng chỉ có thể là sự thống nhất chức năng. Toàn bộ quá trình phát triển và tiến bộ của văn hóa loài người chính là quá trình được thực hiện vừa thông qua sự thống nhất giữa các hình thái văn hóa khác nhau, sự đấu tranh đối lập, vừa thông qua sự chung sống hòa bình của chúng. Trong đó mỗi hình thái văn hóa đều thực hiện một sức mạnh phát triển từ khả năng (lý tưởng) hướng tới hiện thực, thể hiện một mặt của tính người.

¹ Cassirer: “*Nhân luận*”, (tiếng Trung), trang 281.

Sự phát triển và tiến bộ của văn hóa chính là thể hiện sự phát triển và tiến bộ của bản thân con người. “Chính thể văn hóa loài người có thể gọi là quá trình con người không ngừng giải phóng tự ngã. Ngôn ngữ, thần thoại, tôn giáo, nghệ thuật và khoa học là các giai đoạn khác nhau của một quá trình. Trong mỗi giai đoạn, con người đều phát hiện và chứng thực một sức mạnh mới - sức mạnh xây dựng một thế giới của cá nhân mình, sức mạnh xây dựng một thế giới lý tưởng”¹.

¹ Cassirer: “*Nhân luận*”, (tiếng Trung), trang 288.

CHƯƠNG 14

Chủ nghĩa cấu trúc và chủ nghĩa hậu cấu trúc

§1. Khái luận về chủ nghĩa cấu trúc và chủ nghĩa hậu cấu trúc

Từ thập niên 50-60 thế kỷ 20 trở đi, triết học Pháp trải qua hai lần biến đổi lớn.

Lần thứ nhất, chủ nghĩa cấu trúc do Lévi-Strauss làm đại biểu thách thức với chủ nghĩa hiện sinh do J. P. Sartre làm đại biểu. Họ xuất phát từ quan điểm kết cấu ngôn ngữ có ý nghĩa vượt qua cá nhân, tự ngã mà phê phán siêu hình học chủ thể của Sartre, cho rằng thất bại của phong trào học sinh sinh viên chống đối (phong trào này tôn Sartre làm người cha tinh thần) vào cuối thập niên 60 ở mức độ nhất định dẫn đến sa sút ảnh hưởng của chủ nghĩa hiện sinh. Từ đó chủ nghĩa cấu trúc bắt đầu lưu hành và một thời chiếm địa vị chủ lưu trong triết học Pháp.

Lần thứ hai, diễn ra trong nội bộ chủ nghĩa cấu trúc. Chủ nghĩa cấu trúc của Lévi-Strauss nhấn mạnh kết cấu và hệ thống có ý nghĩa trở về triết học hệ thống cận đại từ Descartes trở đi, điều này trái ngược với trào lưu chống siêu hình học của triết học đương đại. Các nhà triết học có khuynh hướng chống siêu hình học rất mạnh như Derrida, Foucault cảm nhận được và cố gắng khắc phục mâu thuẫn này. Do họ đã phản đối siêu hình học chủ thể của Sartre, lại yêu cầu loại trừ khuôn khổ cứng nhắc và cố định của chủ nghĩa cấu trúc, nên học thuyết của họ được gọi là chủ nghĩa hậu cấu trúc. Hơn nữa, do họ chẳng những yêu cầu vượt qua chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa cấu trúc, mà còn yêu cầu vượt qua siêu hình học truyền thống, nhất là siêu hình học cận hiện đại (modern) từ Descartes trở đi, cho nên họ được một số người coi họ là chủ nghĩa hậu hiện đại đang lưu hành ở phương Tây hiện nay.

Chủ nghĩa cấu trúc (kể cả chủ nghĩa hậu cấu trúc) không phải là một trường phái triết học thống nhất, mà là một trào lưu đa tạp, do vài học giả theo khuynh hướng triết học khác nhau (kể cả những người tự xưng là mácxít) đem phương pháp kết cấu chủ nghĩa vốn sử dụng trong ngôn ngữ học, vận dụng vào việc nghiên cứu các lĩnh vực khác. Quan điểm triết học của chủ nghĩa cấu trúc thường không có hình thái lý luận như triết học truyền thống, mà chủ yếu thể hiện qua việc nghiên cứu các khoa học chuyên ngành như ngôn ngữ học, xã hội học, sử học, tâm lý học và lý luận văn học. Nhiều người trong số họ không phải là triết gia chuyên nghiệp, mà là chuyên gia trong ngành của họ. Có người hoàn toàn không nhận mình là người theo chủ nghĩa cấu trúc, cũng không biểu thị mình thực hiện biến đổi gì đáng kể trong triết học.

Lévi-Strauss trong cuốn *"Thần thoại và ý nghĩa"* nói rằng chủ nghĩa cấu trúc không phải là thứ triết học gì mới mẻ, mà là một trào lưu tư tưởng có từ thời Phục hưng. Lévi-Strauss cho rằng, phương pháp nghiên cứu khoa học không phải là chủ nghĩa hoàn nguyên (trở về), mà là chủ nghĩa cấu trúc. Khi người ta phát hiện một hiện tượng phức tạp có thể trở về làm hiện tượng đơn giản dễ so sánh, thì sẽ sử dụng phương pháp của chủ nghĩa hoàn nguyên. Nếu gặp hiện tượng phức tạp, không thể trở về cấp độ thấp, thì phải tìm quan hệ giữa chúng tức là phải hiểu chúng do hệ thống nguyên thủy nào cấu thành. Cái sau là phương pháp của chủ nghĩa cấu trúc, mà trung tâm là tìm ra đằng sau hiện tượng phức tạp có trật tự hoặc kết cấu gì.

Sự xuất hiện của quan điểm chủ nghĩa cấu trúc liên quan đến việc khoa học tự nhiên đi sâu nghiên cứu kết cấu của sự vật, đặc biệt là việc vận dụng phương pháp hệ thống và mô hình. Do các phương pháp ấy được áp dụng vào

nhiều lĩnh vực khác nhau (nhất là các khoa học xã hội - nhân văn như nhân loại học, ngôn ngữ học, xã hội học, sử học...), nên chúng có ý nghĩa triết học phương pháp luận phổ biến. Có điều là sự hình thành chính thức chủ nghĩa cấu trúc như một trào lưu triết học thì bắt nguồn trực tiếp từ sự phát triển của nghiên cứu ngôn ngữ học từ đầu thế kỷ 20, đặc biệt trong triết học xuất hiện cái gọi là sự chuyên hướng ngôn ngữ. Trước đó, siêu hình học chủ thể liên quan đến chủ nghĩa tâm lý chiếm địa vị chi phối trong triết học phương Tây. Các nhà triết học dù theo chủ nghĩa kinh nghiệm hay chủ nghĩa lý tính suy cho cùng đều lấy chủ thể làm xuất phát điểm lý luận của mình. Còn ý nghĩa cơ bản của sự chuyên hướng ngôn ngữ là chuyển hướng từ chủ thể sang ngôn ngữ có hệ thống và kết cấu “khách quan”; hoặc nói là chuyển hướng từ tính chủ quan của con người sang “tính khách quan” của ngôn ngữ. Do sự chuyên hướng từ chủ nghĩa hiện sinh sang chủ nghĩa cấu trúc chính là sự chuyên hướng theo nghĩa đó, nên Foucault khi nói đến sự khác biệt giữa các nhà triết học theo chủ nghĩa cấu trúc Pháp với các triết gia hiện sinh như Sartre, đã nói, nhiệt tình của Sartre dồn cho con người, còn nhiệt tình của họ thì dồn cho ngôn ngữ. Ở họ, “cái tôi đã bị tiêu diệt”. Cho nên, điều họ quan tâm là “tư tưởng vô tác giả”, “tri thức vô chủ thể”¹. Không khó nhận ra sự chuyên hướng này của chủ nghĩa cấu trúc là cùng mục đích với yêu cầu của Heidegger hậu kỳ vượt qua “Dasein” chuyên hướng sang ngôn ngữ. Nó thể hiện một xu hướng quan trọng trong sự phát triển của triết học phương Tây.

Về quá trình cụ thể ra đời và phát triển của chủ nghĩa cấu trúc (bao gồm chủ nghĩa hậu cấu trúc), nó trực tiếp gắn liền với nghiên cứu ngôn ngữ học, thực tế là lấy phương pháp của chủ nghĩa cấu trúc trong ngôn ngữ học làm phương pháp phổ biến trong nghiên cứu học thuật, hoặc giả nói là biến mô hình ngôn ngữ học của chủ nghĩa cấu trúc thành mô hình tư duy triết học có ý nghĩa phổ biến. Công hiến chủ yếu cho chủ nghĩa cấu trúc của Ferdinand de Saussure, người được công nhận là người đi tiên phong tư tưởng của chủ nghĩa cấu trúc, là lý luận kết cấu ngôn ngữ của ông đã trở thành mô hình nguyên thủy của chủ nghĩa cấu trúc. Quan điểm của nhà ngôn ngữ học Mỹ Chomsky cũng có ảnh hưởng lớn đến sự ra đời của chủ nghĩa cấu trúc. Từ sau thập niên 60, nhà xã hội học Pháp Lévi-Strauss đã dùng phương pháp ngôn ngữ học chủ nghĩa cấu trúc đi nghiên cứu xã hội học, đặc biệt là nghiên cứu hiện tượng xã hội trong các bộ lạc nguyên thủy, gây tiếng vang lớn trong giới học thuật phương Tây, làm cho chủ nghĩa cấu trúc trở thành một triết học

¹ Xem Borkeman: “Chủ nghĩa cấu trúc”, Thương vụ ấn thư quán, năm 1990, trang 12-13.

được lưu hành rộng rãi. Nhà tâm lý học J. Lacan đem ngôn ngữ học chủ nghĩa cấu trúc kết hợp với nghiên cứu “vô thức” trong phân tâm học Freud, từ góc độ chủ nghĩa cấu trúc cải biến lý luận của Freud. Trong chủ nghĩa cấu trúc và chủ nghĩa hậu cấu trúc Pháp, Foucault nổi danh nhờ nghiên cứu tâm lý học và sử học. Chủ nghĩa cấu trúc và chủ nghĩa hậu cấu trúc về phương diện văn học nghệ thuật có đại biểu nổi bật là nhà lý luận văn học R. Barthes. Cống hiến chủ yếu của Barthes về mặt này là vận dụng mô hình ngôn ngữ học chủ nghĩa cấu trúc vào nhiều lĩnh vực văn học nghệ thuật, qua đó lấy chúng làm hệ thống (kết cấu) phù hiệu khác nhau. Trong trào lưu chủ nghĩa cấu trúc Pháp đương đại, J. Derrida rõ ràng là nhân vật lừng lẫy nhất. Nghiên cứu của Derrida cũng lấy văn tự và kết cấu ngôn ngữ làm hạt nhân. Còn về nhà triết học Pháp L. Althusser giương ngọn cờ giải thích học thuyết của K. Marx theo lối mới, được gọi là người theo chủ nghĩa cấu trúc, nguyên nhân chính là vì L. Althusser chủ trương dùng phương pháp chủ nghĩa cấu trúc để đọc hiểu bộ “*Tư bản luận*” của Marx.

Tóm lại, sự ra đời và lưu hành của chủ nghĩa cấu trúc (bao gồm chủ nghĩa hậu cấu trúc) có thể nói là kết quả chuyển hướng sang ngôn ngữ trong triết học phương Tây từ đầu thế kỷ 20 trở đi, cũng có thể nói là một hình thái biểu hiện đặc thù của sự chuyển hướng ấy trong triết học châu Âu, đặc biệt ở Pháp. Mà sự chuyển hướng này được coi là một bộ phận quan trọng trong sự chuyển hướng đương đại của toàn bộ triết học phương Tây. Cũng chính vì thế, chủ nghĩa cấu trúc như một trào lưu triết học quan trọng đương đại tuy xuất hiện sớm nhất ở nước Pháp, luôn lấy Pháp làm trung tâm, song nó nhanh chóng trở thành một trào lưu mang tính quốc tế ở các nước phương Tây khác, nhất là trên lục địa châu Âu.

Tuy chủ nghĩa cấu trúc không phải là một trường phái triết học thống nhất; các thời kỳ khác nhau, ở các nước khác nhau, dưới ảnh hưởng của các khuynh hướng triết học khác nhau, quan điểm triết học của các học giả theo chủ nghĩa cấu trúc nghiên cứu các lĩnh vực khác nhau thường rất khác nhau; giữa họ với nhau (nhất là giữa chủ nghĩa cấu trúc và chủ nghĩa hậu cấu trúc) diễn ra tranh cãi kịch liệt; song về việc sử dụng kết cấu (hệ thống, mô hình, hình thức) ngôn ngữ và kết cấu tư duy tương ứng để giải thích các hiện tượng thuộc lĩnh vực nghiên cứu của họ, thì về cơ bản họ nhất trí với nhau. Việc giải thích khái niệm kết cấu có bốn điểm chung dưới đây.

Thứ nhất, họ đều cho rằng kết cấu, như một hệ thống (chính thể) là do nhiều thành phần (yếu tố, đơn nguyên) hợp thành theo mô hình (quy tắc, trật

tự) nhất định, sự biến đổi của bất cứ thành phần nào trong đó cũng sẽ, ở mức độ nhất định, kéo theo sự biến đổi thành phần khác. Hệ thống, chính thể chính là thể hiện quan hệ giữa các thành phần, thông qua việc làm sáng tỏ quan hệ đó, có thể hiểu các hiện tượng được đề cập. Trong quan hệ giữa chính thể với các thành phần (bộ phận), chính thể chiếm địa vị chủ đạo. Bất kể đối với hiện tượng xã hội, văn hóa nào, chỉ có xuất phát từ quan điểm chính thể, mới có thể hiểu được ý nghĩa của các bộ phận.

Thứ hai, họ đều chia kết cấu ra các cấp độ nông sâu khác nhau. Kết cấu tầng sâu chưa chịu ảnh hưởng của kinh nghiệm cảm tính bên ngoài, nên là kết cấu vô thức có khả năng thể hiện mối quan hệ bên trong của hiện tượng, tức là nói nó tồn tại một cách vô thức trong tâm hồn con người. Khác với chủ nghĩa phi lý, chủ nghĩa cấu trúc không coi “vô thức” là bản năng tình cảm phi lý, mà coi là hoạt động lý trí của con người phù hợp với lý tính và logic. Chính hoạt động này làm cho hiện tượng và sự vật có mô hình và kết cấu tồn tại. Về mặt này, họ kế thừa truyền thống của chủ nghĩa Platon. Muốn nắm được bản chất và quan hệ bên trong của sự vật và hiện tượng, tất phải nắm vững kết cấu tầng sâu của chúng. Còn về kết cấu tầng nông (bề mặt) thì đó là quan hệ bên ngoài của sự vật và hiện tượng, thông qua cảm giác của mọi người là có thể nhận biết. Chủ nghĩa cấu trúc chỉ chú trọng kết cấu tầng sâu, họ nói kết cấu chủ yếu là nói kết cấu tầng sâu.

Thứ ba, họ đều cố vượt qua siêu hình học chủ thể truyền thống và khuôn khổ lý luận tâm lý học để giải thích kết cấu, cũng tức là không đưa kết cấu trở về ý thức cá nhân, không coi kết cấu là bắt nguồn từ tự do lựa chọn của con người. Họ cho rằng, kết cấu là một thứ tồn tại của lý trí và quan niệm có ý nghĩa vượt qua tồn tại của cá nhân - chủ thể, cũng tức là nói chúng ta là vô nhân cách. Những người theo chủ nghĩa cấu trúc đều phản đối chủ nghĩa nhân đạo truyền thống hiểu theo nghĩa thuyết nhân loại trung tâm. Có người do đó đề xướng khẩu hiệu chủ thể tiêu vong và cá nhân đã chết.

Thứ tư, đa số những người theo chủ nghĩa cấu trúc phủ định tính lịch sử của kết cấu, cho rằng kết cấu vượt qua tính thời gian. Mục đích nhận thức không phải là phát hiện kết cấu bản chất ở đằng sau sự vật và hiện tượng, cái kết cấu ấy là vĩnh hằng bất biến, tức là không có tính thời gian và tính lịch sử. Do đó họ đưa ra hai khái niệm “tính đồng đại” và “tính lịch đại”, cho rằng trong nghiên cứu lĩnh vực bất kỳ, việc nghiên cứu “tính đồng đại” quan trọng hơn hẳn việc nghiên cứu “tính lịch đại”.

Có nhà cấu trúc chủ nghĩa còn đem phù hiệu hóa chỉnh thể kết cấu và mối quan hệ giữa các bộ phận, làm cho kết cấu trở thành một hệ thống (mô hình) có thể dùng phù hiệu để biểu hiện và phân tích tổng hợp. Trên ý nghĩa đó, chủ nghĩa cấu trúc thường gắn liền với phù hiệu, thậm chí trở thành từ đồng nghĩa với phù hiệu học.

Khái niệm kết cấu và toàn bộ lý luận của chủ nghĩa cấu trúc đều ở trong quá trình không ngừng đổi mới. Từ chủ nghĩa cấu trúc “chính thống” của Lévi-Strauss đến chủ nghĩa hậu cấu trúc của Derrida, ở mức độ nhất định, có thể nói là một sự biến đổi có ý nghĩa phương hướng. Chỉ có nghiên cứu cụ thể lý luận của các nhà kết cấu chủ nghĩa mới nắm được sự biến đổi đó.

§2. Mô hình ngôn ngữ học của chủ nghĩa cấu trúc

Ferdinand de Saussure (1857-1913) là nhà ngôn ngữ học Thụy Sĩ nổi tiếng. Quan điểm ngôn ngữ học thời kỳ đầu của Saussure thuộc về trường phái ngữ pháp trẻ hình thành vào thập niên 70 thế kỷ 19. Trường phái ngữ pháp trẻ còn gọi là trường phái “ngôn ngữ học chủ nghĩa tâm lý cá nhân”, chú trọng nghiên cứu nhân tố cá nhân của ngôn ngữ. Họ lý giải ngôn ngữ là quá trình tâm lý, sinh lý của hành vi ngôn ngữ cá nhân, kết cấu ngôn ngữ là biểu hiện trực tiếp khí chất tâm lý. Saussure từ đầu thế kỷ 20, bảo đảm phản đối quan điểm của trường phái ngữ pháp trẻ, bấy giờ Saussure chú trọng đến nhân tố xã hội, cho rằng ngôn ngữ là sự vận dụng ngôn ngữ của tập thể theo truyền thống kế thừa, quyết định hệ thống phù hiệu của hành vi ngôn ngữ cá nhân, từ đó hình thành nên lý luận ngôn ngữ học hậu kỳ của ông.

Saussure cho rằng, ngôn ngữ là một hệ thống, cũng là một kết cấu tiên nghiệm, khác với lời nói hàng ngày của mọi người. Đặc điểm của ngôn ngữ hoàn toàn không phải do bản thân ngữ âm và ý nghĩa cấu thành, mà là do quan hệ giữa ngữ âm và ý nghĩa cấu thành một hệ thống ngôn ngữ, đó chính là kết cấu của ngôn ngữ. Hệ thống này được coi là một hệ thống phù hiệu.

Theo quan điểm của Saussure, mọi phù hiệu đều có thể chia ra cái chỉ và cái được chỉ. Saussure phân biệt nghiên cứu tính đồng đại (ngôn ngữ như một hiện tượng xã hội) và nghiên cứu tính lịch đại (ngôn ngữ như một hiện tượng

cá nhân), nhấn mạnh tầm quan trọng của việc nghiên cứu tính đồng đại. Nghiên cứu tính đồng đại của ngôn ngữ tức là nghiên cứu mặt cắt ngang một thời kỳ của ngôn ngữ, còn nghiên cứu tính lịch đại tức là nghiên cứu quá trình phát triển lịch sử của nó. Saussure nhấn mạnh rằng, nghiên cứu tính đồng đại là một kiến nghị giàu thành quả, song ông không phủ định việc nghiên cứu tính lịch đại của ngôn ngữ.

Sau Saussure, quan điểm ngôn ngữ học của nhà ngôn ngữ học Noam Chomsky của Mỹ (sinh năm 1928) cũng có ảnh hưởng quan trọng đến sự hình thành và phát triển của chủ nghĩa cấu trúc. Chomsky nhấn mạnh ngôn ngữ học nghiên cứu năng lực ngôn ngữ, chứ không nghiên cứu hiện tượng ngôn ngữ. Chomsky chia ngôn ngữ thành kết cấu tầng sâu và kết cấu tầng (bề) mặt. Thông qua đề xướng quy tắc kết cấu câu ngắn và mô hình suy luận mà thuyết minh phương pháp kết cấu và thay thế của ông. Quy tắc kết cấu câu ngắn là quy tắc đặt câu. Trước hết không phải là một đoạn ngữ viết lại quy tắc. Ví dụ, câu có thể quy định là do đoạn ngữ danh từ và đoạn ngữ động từ cấu thành, mà đoạn ngữ danh từ lại do đoạn ngữ quán từ và danh từ kết hợp nên; còn đoạn ngữ động từ thì do động từ và danh từ tạo nên. Các thành phần kết hợp là nguyên tố của kết cấu, còn ngôn ngữ là do các nguyên tố kết hợp với nhau mà thành. Cách tạo câu cũng dùng để đặt câu bị động, câu nghi vấn... Phương pháp kết cấu chủ nghĩa này thuyết minh phương pháp năng lực sinh thành ngôn ngữ. Theo quan điểm của Chomsky, con người có năng lực sinh thành ngôn ngữ bẩm sinh (do tác dụng của bộ não), nhờ năng lực đó mà đứa bé sau khi nghe một ít câu ngắn, có thể nói ra những câu bé chưa từng nghe thấy. Do đó, năng lực sinh thành đóng vai trò quyết định trong việc hình thành ngôn ngữ, chứ không phải thông qua kinh nghiệm. Chomsky đề xướng ngữ pháp là kết cấu tầng sâu của ngôn ngữ, còn lời nói hàng ngày được hình thành nhờ năng lực sinh thành ngôn ngữ và ngữ pháp, thì là kết cấu tầng (bề) mặt của ngôn ngữ.

Phương pháp kết cấu ngôn ngữ và sự phân biệt kết cấu tầng sâu với kết cấu tầng (bề) mặt được Chomsky đề xướng vào thập niên 50-60, có ảnh hưởng rất lớn lúc bấy giờ được coi là “gây nên một cuộc cách mạng trong ngôn ngữ học”. Đến thập niên 80, Chomsky đã chuyển sang cho rằng có thể dùng khái niệm bộ não giải thích hiện tượng ngôn ngữ, chứ không sử dụng quy tắc kết cấu ngôn ngữ nữa, cho rằng nó là “truyền thống cực đoan”, vẫn thuộc phạm vi ngữ pháp truyền thống. Còn về kết cấu tầng sâu và kết cấu tầng (bề) mặt, do lối giải thích khác nhau, tranh cãi không thôi trong ngôn ngữ

học, nên trong trước tác của mình vào thập niên 70, Chomsky không còn sử dụng nữa. Nhưng hai nguyên tắc phương pháp luận của Chomsky đã được các nhà tư tưởng chủ nghĩa cấu trúc sử dụng rộng rãi, trở thành nội dung quan trọng của chủ nghĩa cấu trúc.

§3. Lý thuyết xã hội theo chủ nghĩa cấu trúc của C. Levi-Strauss

Việc vận dụng phương pháp ngôn ngữ học cấu trúc chủ nghĩa vào nghiên cứu hiện tượng xã hội được bắt đầu từ nhà xã hội học Pháp Claude Lévi-Strauss (sinh năm 1908). Lévi-Strauss nghiên cứu pháp luật, triết học và tâm lý học từ rất sớm. Thời gian 1925-1939, ông học xã hội học ở đại học, từng làm đội trưởng một đội điều tra đi vào các bộ lạc thu thập tư liệu nhân chủng học. Trong Đại chiến thế giới thứ hai, Lévi-Strauss di cư sang Mỹ, quen biết nhà ngôn ngữ học Roman Jakobson (1896-1982), nhờ vậy học được phương pháp chủ nghĩa cấu trúc, đem nó vận dụng vào nghiên cứu xã hội. Trước tác chủ yếu có: “*Kết cấu cơ bản của quan hệ thân tộc*” (1949), “*Nỗi buồn nhiệt đới*” (1955), “*Nhân loại học kết cấu*” tập 1, 2 (1955-1973), “*Tư duy hoang dã*” (1962), “*Thần thoại học*” (4 tập, 1946-1971).

Quan điểm triết học chủ nghĩa cấu trúc của Lévi-Strauss biểu hiện chủ yếu trong nghiên cứu quan hệ thân thuộc trong nhân loại học và nghiên cứu thần thoại. Điểm chung của các công trình nghiên cứu ấy là Lévi-Strauss tiến hành phân tích các hiện tượng quan hệ thân thuộc và thần thoại, từ các hiện tượng phức tạp và hỗn loạn phát hiện ra trật tự, tức mô hình, kết cấu cố định. Theo Lévi-Strauss, quan hệ xã hội thông qua các tài liệu kinh nghiệm mà biểu hiện ra. Muốn hiểu bản chất các tài liệu ấy, cần phải tìm ra mô hình (kết cấu) ẩn đằng sau chúng. Chính mô hình, kết cấu đó quyết định hiện tượng xã hội và quan hệ xã hội tương ứng. Quan hệ thân thuộc và các hiện tượng xã hội khác cũng vậy.

Theo quan điểm của Lévi-Strauss, quan hệ thân thuộc liên quan đến quan hệ huyết thống, quan hệ hôn nhân gia đình. Một khuyết điểm của nghiên cứu nhân loại học dĩ vãng là chỉ thấy các thành phần trong quan hệ thân thuộc mà không thấy kết cấu của nó. Phương pháp của Lévi-Strauss là thông qua phân

tích quan hệ thân thuộc mà tìm ra kết cấu của nó: thoát tiên đem đối tượng chia ra một số thành phần kết cấu, sau đó tìm sự đối lập, quan hệ qua lại và thay thế lẫn nhau giữa các thành phần ấy, từ đó phát hiện cái có ý nghĩa quyết định quan hệ thân thuộc không phải là từng thành phần riêng lẻ, mà là kết cấu. Lévi-Strauss cho rằng, phương pháp này nhất trí với một ngôn ngữ kết cấu, các “hạng” (term) quan hệ thân thuộc tức thành viên xã hội tương đương một từ trong ngôn ngữ học; các hạng quan hệ thân thuộc sở dĩ có ý nghĩa là do chúng kết hợp thành một hệ thống, tức kết cấu thân thuộc, giống như các từ kết hợp thành câu trong ngôn ngữ. Kết cấu thân thuộc và kết cấu ngôn ngữ đều được xây dựng ở cấp độ vô thức trong hoạt động tinh thần của con người, cho nên quy tắc hôn nhân và kết cấu thân thuộc cũng có chỗ giống nhau trong các xã hội khác nhau. Lévi-Strauss cho rằng quan hệ nguyên thủy nhất, đơn giản nhất, trong kết cấu xã hội, ấy là thông qua hôn nhân mà hình thành trong đời sống xã hội một quan hệ trao đổi, phụ nữ làm trung gian trong quan hệ trao đổi đó, giống như vai trò trung gian của “từ” trong ngôn ngữ. Xã hội do quan hệ hôn nhân loại này sinh ra ngăn chặn triệt để sự loạn hôn. Đó chính là ý nghĩa, cũng là tác dụng của kết cấu thân thuộc.

Nghiên cứu và phân tích thần thoại của Lévi-Strauss cũng tương tự.

Thần thoại là truyền thuyết của người nguyên thủy về nguồn gốc của vũ trụ và loài người, về gia đình, phong tục tập quán, tín ngưỡng tôn giáo trong xã hội loài người. Thời cổ đại, có thần thoại Hy Lạp và La Mã; thời cận đại, các dân tộc nguyên thủy ở châu Phi, châu Mỹ, châu Đại Dương cũng có thần thoại của họ. Nghiên cứu so sánh thần thoại cổ đại và cận đại, tìm ra qui luật chung của chúng, thì gọi là thần thoại học. Các nhà xã hội học nhìn chung cho rằng, thần thoại là nhận thức của một số dân tộc đối với thế giới, là sự nghiên cứu và suy tư triết học thô sơ của họ.

Phân tích kết cấu của Lévi-Strauss đối với thần thoại bắt nguồn từ phân tích kết cấu đối với ngôn ngữ học. Lévi-Strauss cho rằng, giống như ngôn ngữ có thể chia ra ngôn ngữ và lời nói, thần thoại cũng chia ra kết cấu thần thoại và chuyện thần thoại. Thần thoại đầu tiên có tác giả, sau qua quá trình truyền miệng, các tình tiết có nhiều thay đổi, khiến cho một chuyện thần thoại có nhiều dị bản khác nhau. Mỗi thần thoại đều có một kết cấu thần thoại, là cái không thể nhìn thấy, các chuyện thần thoại dè ra từ kết cấu thần thoại đó chỉ là cách biểu đạt một kết cấu thần thoại mà thôi.

Lévi-Strauss cho rằng, muốn hiểu ý nghĩa của thần thoại, cần phải phân tích bản thân chuyện thần thoại, từ đó mà tìm ra ý nghĩa của chuyện thần thoại.

Lévi-Strauss đưa ra một dãy số để thuyết minh phương pháp phân tích của ông, ví dụ có dãy số:

1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8.

Dãy số này giống như một câu chuyện thần thoại, mỗi chữ là một thành phần, có thể đem các chữ xếp ra, đem các số một, 2, 3... xếp thành từng cột mà phân tích kết cấu như bên dưới, sẽ tìm ra ý nghĩa của cả dãy số.

| | | |
|------|----------------|----|
| 12 | 4 | 78 |
| 234 | 6 | 8 |
| 1 | 45 | 78 |
| 7 | 5 | 12 |
| 3456 | 8 ¹ | |

Sau đó Lévi-Strauss đi vào phân tích một câu chuyện thần thoại Hy Lạp thời cổ làm ví dụ, để rút ra ý nghĩa của nó.

Xét từ góc độ triết học, tư tưởng hạt nhân xuyên suốt sự phân tích của Lévi-Strauss đối với các hiện tượng văn hóa xã hội, như quan hệ thân thuộc và thần thoại là dùng quan điểm kết cấu, mô hình để phân đối và thay thế triết học truyền thống chú trọng tác dụng của chủ thể, nhất là siêu hình học chủ thể của Sartre. Bởi vì, theo quan điểm của Lévi-Strauss, bất kể quan hệ thân thuộc hay thần thoại, sự tồn tại và đặc tính của chúng đều bị quyết định bởi kết cấu vô thức tồn tại tiên nghiệm trong tâm hồn con người, hoặc giả nói là thể hiện kết cấu vô thức; chúng vượt qua hoạt động nhận thức của chủ thể - cá nhân, còn bản thân chủ thể được coi là một loại quan hệ cấu thành hệ thống quan hệ phức tạp của kết cấu, mô hình. Do đó, Lévi-Strauss cho rằng, mục đích cuối cùng của khoa học nhân văn không phải là cấu thành con người, mà là phân giải con người. Do quan điểm của Lévi-Strauss trái ngược với siêu hình học chủ thể mà chủ nghĩa nhân đạo của Sartre bấy giờ đang tuyên truyền, nên thường bị coi là quan điểm phi chủ nghĩa nhân đạo hoặc chống chủ nghĩa nhân đạo, có điều là chống chủ nghĩa nhân đạo ở đây chỉ có nghĩa phân đối siêu hình học chủ thể và phân đối thuyết con người là trung tâm, chứ không có nghĩa đạo đức. Lévi-Strauss thậm chí tự xưng là mình đã xây dựng nên một “chủ nghĩa nhân đạo mới”.

¹ Lévi-Strauss: “*Nhân loại học kết cấu*”, tập 1, New York, năm 1963, trang 213.

§4. Chủ nghĩa cấu trúc "mácxít" của L. Althusser

Louis Althusser (1918-1990) sinh ở Algeria, năm 1948 gia nhập Đảng Cộng sản Pháp. Trong cuốn sách “*Đọc Tư bản luận*” (1968), Althusser đem đối lập “*Bản thảo triết học kinh tế học*” của Marx với “*Tư bản luận*”, muốn “giải thích lại chủ nghĩa Marx”; Althusser phân biệt thực tiễn lý luận với thực tiễn chính trị, đưa ra cách giải thích độc đáo về quan hệ giữa lý luận với thực tiễn. Qua đó ông hình thành nên cái gọi là chủ nghĩa cấu trúc mácxít. Trước tác chủ yếu của ông có: “*Bảo vệ Marx*” (1966), “*Lenin và triết học*” (1970), “*Chính trị và lịch sử*” (1972).

1. Đối lập hình thái ý thức với khoa học

Althusser đem hình thái ý thức đối lập với khoa học, cho rằng hình thái ý thức là hệ thống hình tượng, thần thoại, quan niệm hoặc khái niệm, có logic và qui luật đặc biệt. Chúng tồn tại trong điều kiện lịch sử xã hội đặc biệt, đồng thời phát huy tác dụng của chúng. Thực tiễn và chức năng xã hội của hình thái ý thức áp đảo chức năng lý luận, nên khác với khoa học. Althusser biểu thị ông hứng thú với triết học bắt nguồn từ hứng thú đối với chủ nghĩa duy vật và phê phán chức năng. Althusser tán thành khoa học, cho rằng chỉ có khoa học mới là phê phán lý tính; phản đối trò làm ra về bí hiểm của hình thái ý thức, chủ trương phải tiến hành phê phán lý tính nghiêm khắc đối với hình thái ý thức.

Althusser cho rằng, thuật ngữ “hình thái ý thức” vốn là chỉ “lý luận phát sinh khái niệm”, đến thập niên 40 thế kỷ 19, Marx mới dùng để chỉ hệ thống biểu tượng và khái niệm tư tưởng thống trị một cá nhân hoặc một tập đoàn xã hội. Đó là vì hồi trẻ Marx tiến hành đấu tranh chính trị về mặt hình thái ý thức trên tờ báo “*Sông Rhein*”, mới không tránh khỏi sự biến đổi đó. Althusser qua đó muốn chứng minh rằng, hình thái ý thức luôn chịu sự chi phối của lợi ích giai cấp, không phản ánh chân thực thế giới, còn khoa học thì vượt qua lợi ích giai cấp và lợi ích thực tế của mọi người.

Xuất phát từ lý luận đối lập hình thái ý thức với khoa học, Althusser cho rằng Marx trong đời mình đã trải qua một sự chuyển biến mang tính cách mạng từ trạng thái tiền khoa học của hình thái ý thức đến sáng tạo hệ thống khoa học. Sự chuyển biến này xảy ra năm 1845, năm 1957. Althusser gọi sự chuyển biến ấy là “đoạn tuyệt về nhận thức luận”. Căn cứ vào sự chuyển biến ấy, Althusser chia sự phát triển tư tưởng của Marx thành ba thời kỳ, thời kỳ

thứ nhất là 1840-1842, tiếp cận lý tính của Kant và Fichte và bị chi phối bởi quan điểm chủ nghĩa nhân đạo tự do. Chỉ dựa vào lý tính và tự do của bản chất con người, lịch sử mới được con người hiểu thấu. Thời kỳ này, thực tiễn chủ yếu của Marx là chống kiểm duyệt sách báo, pháp luật phong kiến và nhà nước Phổ chuyên chế. Marx đòi có một nhà nước phù hợp tính người, cho rằng thông qua phê phán triết học và chính trị có thể xây dựng một nhà nước như vậy.

Thời kỳ thứ hai 1842-1845, Marx bị chi phối bởi chủ nghĩa nhân đạo của Ludwig Feuerbach. Marx đã không còn đòi thông qua phê phán để xây dựng một nhà nước lý tính nữa, mà là thông qua thực tiễn phục hồi bản chất của con người. Thời kỳ này, chủ nghĩa nhân đạo lý tưởng là chủ nghĩa cộng sản, xây dựng liên minh của giai cấp vô sản với cách mạng triết học trong bản chất con người. Thời kỳ thứ ba là thời kỳ đoạn tuyệt về nhận thức luận từ sau năm 1845 trở đi, Marx đoạn tuyệt với mọi thứ lý luận lịch sử và chính trị được xây dựng dựa trên bản chất con người. Điều này bao gồm ba phương diện. *Một là*, sử dụng các khái niệm hoàn toàn mới, như kết cấu xã hội, sức sản xuất, quan hệ sản xuất, kiến trúc thượng tầng, hình thái ý thức, tác dụng quyết định của kinh tế và tính độc lập tương đối của kiến trúc thượng tầng để xây dựng một nền lý luận lịch sử và chính trị. *Hai là*, tiến hành phê phán mọi thứ lý luận triết học nhân đạo chủ nghĩa. *Ba là*, quy định bản thân chủ nghĩa nhân đạo là một loại hình thái ý thức.

Althusser thông qua lối giải thích quá trình phát triển tư tưởng của Marx để phản đối chủ nghĩa nhân bản, cho rằng sai lầm của nó là lẫn lộn lý luận với thực tiễn. Thời trẻ Marx đã phạm sai lầm đó, bởi đã đưa “lợi ích chính trị” vào trong lý luận, là không khoa học, chỉ là “hình thái ý thức”; sau này trong tác phẩm “*Tư bản luận*”, nói về kết cấu của chủ nghĩa tư bản, mới là khoa học.

Althusser còn lấy danh nghĩa phản đối chủ nghĩa kinh nghiệm để chống thuyết phản ánh. Althusser cho rằng, chủ nghĩa kinh nghiệm đã xóa mờ sự khác biệt giữa đối tượng tư tưởng với đối tượng thực tại, bởi vì nó đem chủ thể đối lập với khách thể, coi tri thức là một bộ phận của khách thể. Kỳ thực khái niệm không hề hợp nhất với khách thể mà nó phải biểu hiện. Tri thức là do thực tiễn lý luận tạo ra, hoàn toàn không phản ánh sự thực khách quan. Althusser cho rằng, Feuerbach và Marx hồi trẻ đều phạm sai lầm kinh nghiệm chủ nghĩa. Chủ nghĩa nhân bản của Marx hồi trẻ đã giả định sự tồn tại cụ thể của chủ thể, xuất phát từ chủ thể mà tiến hành nhận thức bằng kinh nghiệm, nên là chủ nghĩa kinh nghiệm chủ thể. Marx hậu kỳ đã vứt bỏ bản chất con người, cũng từ đó phạm trù triết học chủ nghĩa kinh nghiệm chủ thể.

2. Lý luận và thực tiễn

Althusser chia thực tiễn thành bốn loại: thực tiễn kinh tế, thực tiễn chính trị, thực tiễn hình thái ý thức và thực tiễn lý luận. Ba loại đầu cấu thành hình thái kinh tế xã hội. Còn thực tiễn lý luận thì tạo thành nhận thức lý luận. Althusser cho rằng, chủ nghĩa duy vật biện chứng của Marx hoàn toàn không phải là qui luật được rút ra từ giới tự nhiên, mà chỉ là một thứ nghiên cứu triết học, một thứ thực tiễn lý luận năng động. Chủ nghĩa duy vật lịch sử mà đại biểu là “*Tư bản luận*” do bản thân Marx đề xướng là khoa học, nhưng Marx chưa thể khái niệm hóa tư tưởng mới về mặt nhận thức luận.

Lý luận của Althusser về sự ra đời và phát triển của chủ nghĩa Marx dựa trên “thực tiễn lý luận” của ông, mà thực tiễn lý luận thì dựa trên quan niệm của ông về “kết cấu”. Theo quan điểm của Althusser, mỗi môn khoa học hoặc mỗi hình thái ý thức đều có một khuôn khổ (kết cấu) lý luận, hoặc giả nói bản chất lý luận, khuôn khổ (kết cấu) đó chẳng những chi phối biện pháp giải quyết vấn đề nó đề cập, mà còn chi phối vấn đề và hình thức của vấn đề mà nó có thể đề xướng. Nhưng cái khuôn khổ ấy không hiện rõ trong lý luận mà nó chi phối. Cho nên, lỗi đọc sách chung chung không thể phát hiện kết cấu vô thức đó, chỉ có “lỗi đọc dựa vào triệu chứng” mới phát hiện được. Lập luận này của Althusser rõ ràng bắt nguồn từ ngôn ngữ học chủ nghĩa cấu trúc, phân biệt “kết cấu của sách” hoặc “khuôn khổ của sách” với sách, tức là phân biệt ngôn ngữ với lời nói, hoặc là ở Lévi-Strauss phân biệt “kết cấu thân thuộc” với “quan hệ thân thuộc”, “kết cấu thân thoại” với “chuyện thân thoại”. “Lỗi đọc dựa vào triệu chứng” thực ra là dùng phương pháp của Freud để tìm ra kết cấu trong tác phẩm của Marx.

Khi nói về sự ra đời của chủ nghĩa Marx, Althusser trước hết phê bình thuyết ba “nguồn gốc” của chủ nghĩa Marx do Lenin nêu ra. Althusser cho rằng, “nguồn gốc” là một khái niệm hình thái ý thức đã lỗi thời. Althusser muốn dùng thực tiễn lý luận của chủ nghĩa cấu trúc thay thế ba “nguồn gốc” của chủ nghĩa Marx. Xuất phát từ việc chống chủ nghĩa kinh nghiệm, Althusser cho rằng đối tượng của nhận thức khoa học không phải là khách thể của hiện thực, mà là khách thể của khái niệm. Ví dụ “vòng tròn” khác với “tư tưởng về vòng tròn”, “vòng tròn” là đối tượng khách quan, còn “tư tưởng về vòng tròn” là nhận thức. Con người hình thành lý luận là dựa vào “tư tưởng về vòng tròn”, chứ không phải vào “vòng tròn”. Do đó, sự hình thành chủ nghĩa Marx là lấy hai khái niệm trừu tượng thuyết giá trị lao động và chủ nghĩa xã hội Pháp làm

tài liệu lý luận, lấy lý luận hình thành phép biện chứng của Hegel làm công cụ, còn “Tư bản luận” là sản phẩm của lý luận trên.

3. Quyết định luận đa nguyên xã hội

Althusser vận dụng quan điểm chủ nghĩa cấu trúc của Lévi-Strauss vào việc thuyết minh sự phát triển của xã hội, cho rằng xã hội phát triển không phải là quyết định nhất nguyên, mà là quyết định đa nguyên. Từ đó Althusser đề xướng phép biện chứng quyết định đa nguyên, hoặc nói là phép biện chứng kết cấu.

Trong cuốn “*Mâu thuẫn và quyết định đa nguyên*”, Althusser cho rằng, trong triết học Hegel không hề có mâu thuẫn giữa hệ thống và phương pháp, phép biện chứng của Hegel không phải là đảo ngược, cũng không thể từ trong hệ thống triết học của Hegel khai thác hạt nhân hợp lý. Giữa phép biện chứng của Hegel và phép biện chứng của chủ nghĩa Marx có một sự ngăn cách không thể vượt qua, sự khác nhau giữa đôi bên “biểu hiện ở bản chất của nó, tức là ở tính quy định và kết cấu của bản thân nó. Nói trắng ra, các kết cấu cơ bản của phép biện chứng Hegel, như phù định, phù định của phù định, thống nhất của đối lập, biến đổi từ lượng thành chất, mâu thuẫn... ở Marx lại có kết cấu khác”¹.

Althusser cho rằng, kết cấu của phép biện chứng Hegel khác với phép biện chứng của chủ nghĩa Marx ở chỗ mâu thuẫn của Hegel là một thứ mâu thuẫn đơn thuần (nhất nguyên), sự phát triển của sự vật từ đầu đến cuối đều do một mâu thuẫn đơn thuần quyết định. Trong “*Triết học lịch sử*”, Hegel cũng nói rằng mọi xã hội trong lịch sử đều do vô số nhân tố như chế độ chính trị, phong tục tập quán, chế độ mậu dịch, chế độ kinh tế, tổ chức giáo dục, nghệ thuật, triết học và tôn giáo quyết định; nhưng chính thể hữu cơ các nhân tố ấy lại do một “nguyên lý nội tại duy nhất” quyết định, ấy là tinh thần tuyệt đối. Do vậy, phép biện chứng của Hegel là quyết định nhất nguyên. Còn phép biện chứng của chủ nghĩa Marx là quyết định đa nguyên. Lịch sử cách mạng của giai cấp vô sản đã chứng minh điều này. Trong tình thế cách mạng, các xu thế và trào lưu hội hợp thành một sức phá hoại của cách mạng, tập hợp quần chúng lại thành một lực lượng tiến công; nhưng các xu thế và trào lưu ấy đại diện cho các mâu thuẫn khác nhau, chúng không có nguồn gốc và khuynh hướng chung, cũng không có mức độ và lập trường chung. Các xu thế và trào lưu ấy có thể

¹ Althusser: “*Bảo vệ Marx*”, 1965, trang 94.

tùy thuộc vào quan hệ sản xuất, lại có thể tùy thuộc kiến trúc thượng tầng, hoặc tùy thuộc tình hình quốc tế. Do chúng có tác dụng chung, thành thử không thể nói đến mâu thuẫn đơn thuần hoặc tác dụng duy nhất. Althusser cho rằng, mâu thuẫn tồn tại trong toàn thể xã hội, tùy thuộc các cấp độ khác nhau. Althusser viết: “Mâu thuẫn trong cùng một phong trào đã có tác dụng quyết định, lại bị quyết định. Nó bị quyết định bởi các phương diện và cấp độ của hình thái xã hội mà nó thúc đẩy. Do đó, mâu thuẫn về nguyên tắc là bị quyết định đa nguyên”¹.

Quan điểm của Althusser chống quyết định luận nhất nguyên này đã bóp méo phép biện chứng của chủ nghĩa Marx, nhất là qui luật thống nhất đối lập làm hạt nhân của phép biện chứng đó. Theo quan điểm của Althusser, nhân tố quyết định sự phát triển xã hội không chỉ có sự đối lập giai cấp về mặt kinh tế, mà còn có rất nhiều mâu thuẫn về mặt kiến trúc thượng tầng. Các mâu thuẫn khác nhau cùng tồn tại, ở địa vị bình đẳng với nhau, không có mâu thuẫn chính, mâu thuẫn phụ, không có tác dụng quyết định của hạ tầng kinh tế và tác dụng trở lại của kiến trúc thượng tầng.

Trong cuốn “*Độc Tư bản luận*”, Althusser gọi thứ đa nguyên luận ấy là “tính nhân quả kết cấu”. Khi bàn về “tính nhân quả kết cấu”, Althusser phê phán “tính nhân quả tuyến tính” và “tính nhân quả biểu hiện”. “Tính nhân quả tuyến tính” là chỉ tác dụng của nhân tố này đối với nhân tố khác, thực tế là tính nhân quả cơ giới. “Tính nhân quả biểu hiện” là chỉ chính thể quyết định bộ phận, nhưng lại coi chính thể là bản chất, đưa bộ phận trở về làm hiện tượng của chính thể. Điều này làm cho chính thể đơn giản hóa tính nhân quả, đặc biệt là chỉ phép biện chứng của Hegel. Chủ nghĩa Marx cho rằng, nguyên nhân và kết quả có quan hệ qua lại, chuyển hóa lẫn nhau, đồng thời phát sinh tác dụng qua lại với nhau. Xét theo quan điểm này, thì việc Althusser phê phán “tính nhân quả tuyến tính” và “tính nhân quả biểu hiện” là hợp lý. Nhưng việc Althusser phê phán Hegel hiểu chính thể với bộ phận như là bản chất với hiện tượng, là sai, bởi vì việc Hegel hiểu chính thể như bản chất đã thể hiện quan điểm nhất nguyên luận của mình. Còn sự phê phán của Althusser thì thể hiện quan điểm đa nguyên luận của Althusser.

Althusser cho rằng, thành tựu lớn nhất của “*Tư bản luận*” của Marx là lý giải chủ nghĩa tư bản như một quá trình không có chủ thể. Chính thể xã hội đã không phải là hiện tượng của bản chất, kiểu như tính chính thể của Hegel coi các thành phần ngang nhau; cũng không đem các thành phần chia

¹ Althusser: “*Bảo vệ Marx*”, 1965, trang 101.

ra chính phụ, kiểu như chủ nghĩa cơ giới hoặc chủ nghĩa kinh tế (coi phong trào cơ giới và kinh tế là thành phần chính, các thành phần còn lại là phụ). Althusser cho rằng, các quan hệ kết cấu của xã hội thay nhau lần lượt chiếm địa vị chủ đạo, và “suy cho cùng” thì do thành phần kinh tế quyết định, là cách giải thích của ông về luận điểm của chủ nghĩa Marx (cho rằng suy cho cùng hạ tầng kinh tế có tác dụng quyết định, kiến trúc thượng tầng có tính độc lập tương đối).

§5. Thuyết phân tâm theo chủ nghĩa cấu trúc của J. Lacan

Jacques Lacan (1901-1981) sinh ở Paris, học y khoa và học chữa bệnh tâm thần ở đó, sau đó vừa dạy học vừa hoạt động chữa bệnh. Lacan kết hợp ngôn ngữ học chủ nghĩa cấu trúc với phân tâm học, cũng kết hợp việc chữa bệnh tâm thần với nghiên cứu triết học, từ đó đưa ra cách giải thích mới đối với học thuyết của Freud.

Luận điểm chủ yếu của Lacan là: “Hoạt động vô thức có một loại kết cấu ngôn ngữ” và “vô thức là tiếng nói của tha nhân” nghĩa là nói, bản năng của vô thức và hoạt động ham muốn cũng có đặc điểm tương tự như ngôn ngữ; ham muốn phải thông qua giới tự nhiên và người khác mới được thỏa mãn; cái giúp thỏa mãn ham muốn và quan hệ với thế giới bên ngoài cùng người khác là hình thức ngôn ngữ. Đồng thời, phương pháp chữa trị những bệnh do ham muốn bị ức chế gây ra là gọi cho bệnh nhân nhớ lại bộ phận bị ức chế, thông qua hỏi đáp mà làm cho bộ phận có ham muốn bộc lộ ra. Điều này cũng chứng minh bộ phận vô thức là hình thức ngôn ngữ. Lý luận hữu quan của Lacan vấp phải sự phản đối của một số học giả Mỹ trong Hội phân tâm học quốc tế, đôi bên mâu thuẫn với nhau suốt một thời gian dài. Năm 1953, Lacan cùng một số nhà phân tâm học Pháp tách ra khỏi tổ chức Hội phân tâm học quốc tế, thành lập Hội phân tâm học Pháp. Do áp lực của các hội viên người Mỹ trong Hội phân tâm học quốc tế, đến năm 1963, Hội phân tâm học Pháp phải khai trừ Lacan. Từ đó, Lacan đứng ra thành lập riêng học phái Freud ở Paris. Mãi đến năm 1980, Lacan mới tuyên bố giải tán. Các luận văn “*Giai đoạn soi gương của hình thức chức năng tự ngã*” và “*Chức năng và lĩnh vực lời nói và ngôn ngữ trong phân*

tâm học” trình bày quan điểm chủ yếu của Lacan. Về sau các luận văn này được in trong “*Văn tập*” (năm 1966).

“*Giai đoạn soi gương*” của Lacan là lời giải thích mới về thuyết libido của Freud. Theo lý luận của Freud, libido là tiềm lực tình dục, biểu hiện ở đối tượng ham muốn tình dục đầu tiên của trẻ nhỏ là bản thân nó, tức “tự thích mình”, sau đó phát triển thành phức hợp Edip. Lacan bổ sung bằng “giai đoạn soi gương”, cho rằng đứa bé từ 6 tháng đến 18 tháng tuổi khi nhìn thấy mình trong gương cảm thấy hết sức thích thú, nhận thức mình đã là một sinh vật, mình có quan hệ với người khác và với các vật. Khi đứa bé biết nói, thì nó bắt đầu thành một vật tồn tại có tình cảm và nhận thức phức tạp về thế giới bên trong mình và sự vật của thế giới bên ngoài. Lacan cho rằng “giai đoạn soi gương” là một hoạt động nhận thức của đứa bé đối với sự vật bên ngoài, biểu hiện hoạt động tinh thần của libido. Bắt đầu từ đó, đứa bé có tâm trạng luôn nghi ngờ thế giới bên ngoài, thông qua óc tưởng tượng và sự vật ảo tưởng mà tư duy, hình thành sự hiểu biết của mình đối với thế giới.

Cái khác của “giai đoạn soi gương” với Freud là Lacan cụ thể hóa quá trình nhận thức ngoại giới của đứa bé. “Tự yêu mình” và “phức thể Edip” của Freud là cái rất bí hiểm; còn Lacan mượn việc đứa bé soi gương nhận thức bản thân, sự vật và thế giới để chứng minh quá trình hình thành dần dần nhận thức. Trong quá trình nhận thức đó, đứa bé thông qua óc tưởng tượng mà xây dựng mối quan hệ đối lập song nguyên với ngoại giới, cũng là một thứ đối thoại, một kết cấu ngôn ngữ, cũng là vận dụng lý luận ngôn ngữ học chủ nghĩa cấu trúc vào việc nghiên cứu hoạt động nhận thức vô thức đầu tiên của trẻ sơ sinh.

Lý luận “giai đoạn soi gương” của Lacan gắn liền với lý luận của ông về cá tính hoặc nhân cách, bởi vì ông vận dụng mối quan hệ đối lập song nguyên trong hoạt động nhận thức vô thức đầu tiên của trẻ sơ sinh để thuyết minh sự hình thành cá tính con người.

Lacan chia cá tính con người ra làm ba cấp độ: tưởng tượng, tượng trưng và hiện thực. Tưởng tượng thông qua “giai đoạn soi gương” ghi nhận những gì ý thức và vô thức tri giác được, tạo thành hình ảnh. Những cái được ghi lại trong một số hình ảnh thế giới sẽ tiềm phục ở cấp độ vô thức, trở thành một phương diện của ham muốn trong cá tính con người. Cái mà Lacan gọi là “tượng trưng”, không phải là hình tượng cảm tính, mà giống như kết cấu thân thuộc, chế độ totem và kết cấu thần thoại của Lévi-Strauss, được cấu thành theo quan hệ đối lập song nguyên của ngôn ngữ học cấu trúc chủ nghĩa. Bàn

thân các thành phần cấu thành không có ý nghĩa, chỉ quan hệ qua lại giữa chúng với nhau, tạo nên quan niệm luân lý và quan niệm giá trị, mới có ý nghĩa. Kết cấu của tượng trưng quyết định nguyên tắc chủ thể là phi thiện ác và quy tắc hành vi con người, chứ không phải cấp độ “tượng tượng” quyết định các quan niệm và nguyên tắc của chủ thể. Cấp độ tượng tượng và cấp độ tượng trưng xung đột với nhau, ham muốn tượng tượng chỉ muốn biểu hiện ra, nhưng quả nhiên và nguyên tắc trong ý thức chủ thể thì đè nén, không cho ham muốn bộc lộ. Điều đó hình thành cá tính hoặc nhân cách con người. Cái tượng trưng hình thành dần dần, ban đầu không hoàn toàn, về sau mới hoàn toàn, phát triển dần tùy theo sự phát triển của tượng tượng. Đó cũng là quá trình phát triển của cá tính.

Cấp độ “hiện thực” không chỉ sự vật khách quan, Lacan cho rằng sự vật khách quan là hư ảo, trước khi hình thành kết cấu tượng trưng chỉ là một “số chưa biết”, bởi vì người ta hoàn toàn không nhận biết nó. Sự vật hiện thực là do vật tượng tượng và vật tượng trưng kết hợp mà thành. Ham muốn trong tượng tượng tự ngã thực ra không nhất định có thể đạt được, Lacan đồng thời phải nghĩ tới sự hạn chế của nguyên tắc thiện ác và quy tắc hành vi mà vật tượng trưng đề xuất. Dưới sự hạn chế của vật tượng trưng, yêu cầu được thực hiện trong tượng tượng là vật hiện thực, là cái tồn tại thật sự trong cá tính con người.

Nhân tố tích cực trong thuyết cá tính của Lacan thể hiện ở chỗ, khi phân tích quá trình hình thành cá tính ông đã chú ý đến quá trình chuyển hóa của trẻ sơ sinh từ vật tồn tại tự nhiên, sinh vật sang con người xã hội. Lacan dùng nguyên tắc của chủ nghĩa cấu trúc thuyết minh quy tắc tượng trưng tác động đến con người như thế nào, khắc phục ham muốn của con người, làm cho người ta trong quá trình sống dần dần nhận thức được nguyên tắc hành vi xã hội, từ tính phiến diện của quy tắc tượng trưng hiểu được một cách toàn diện. Do nhận thức dần dần quy tắc đạo đức, nguyên tắc hành vi xã hội mà con người trở thành một cá tính hiện thực. Theo quan điểm của chủ nghĩa duy vật, hình thức của cá tính con người được hình thành trên cơ sở cá thể, thông qua thực tiễn xã hội, dần dần nhận thức quan hệ xã hội. Đứa bé ra đời, chỉ có quan hệ sinh lý giữa hai mẹ con, sau đó có nhiều thứ tham gia vào đời sống của đứa bé, các đồ dùng sinh hoạt, việc mặc quần áo, chơi đồ chơi, mọi người tiếp xúc với bé, sẽ dạy bé biết nhiều thứ, đồng thời uốn nắn một số nhận thức sai lầm của bé, giúp bé dần dần nhận thức thế giới và bản thân mình.

Quan điểm phân tâm học của Lacan còn nhấn mạnh tác dụng của ngôn ngữ trong việc chữa bệnh tâm thần, từ đó cải biến quan điểm phân tâm học của Freud. Freud cho rằng, nguồn gốc bệnh tâm thần là do mặc cảm hoặc kinh nghiệm bị đè nén, không phát tiết ra được, nấu mình trong vô thức, nên sinh bệnh. Chỉ cần gợi mở cho người bệnh nói ra những gì bị đè nén, thì bệnh sẽ đỡ. Lacan xuất phát từ đây đề xướng lý luận chữa bệnh. Đó là lý luận về ngôn ngữ bản năng và ngôn ngữ ham muốn, theo quan điểm của ngôn ngữ học cấu trúc chủ nghĩa. Người bệnh thường không chịu nói ra mình bị đè nén cái gì, cho nên người thầy thuốc chữa bệnh phải gợi chuyện sao đó để qua lời nói của bệnh nhân mà đoán biết bệnh nhân bị đè nén chuyện gì. Do đó, điều người bệnh nói ra là triệu chứng bệnh, còn cái bị đè nén trong vô thức là nguyên nhân gây bệnh, cũng là kết cấu của ngôn ngữ bản năng hoặc ngôn ngữ ham muốn. Quan điểm của Lacan nhấn mạnh bản năng bị đè nén của bệnh nhân tâm thần có tính chất ngôn ngữ, mà thông qua ngôn ngữ có thể gợi mở để người bệnh phát tiết cái bị đè nén ra, tức là kết hợp phân tâm học với lý luận chủ nghĩa cấu trúc, vận dụng chủ nghĩa cấu trúc vào việc nghiên cứu vô thức, phát triển lý luận của chủ nghĩa cấu trúc.

§6. Chủ nghĩa cấu trúc phát sinh học

Đại biểu chủ yếu của chủ nghĩa cấu trúc phát sinh học là nhà tâm lý học, nhà triết học Thụy Sĩ Jean Piaget (1896-1980). Piaget sớm nghiên cứu sinh vật học, sau dạy tâm lý học trẻ em ở Trường đại học Geneva, kiêm Trường ban nghiên cứu Rousseau.

Piaget kết hợp nghiên cứu tâm lý học với nghiên cứu sinh vật học, số học, triết học; thoát tiên chú trọng nghiên cứu sự phát triển nhận thức, trí lực và tư duy của trẻ em, sau đó mở rộng sang lý luận nhận thức nói chung, đề xướng “nhận thức luận phát sinh”. Năm 1955, Piaget thành lập Trung tâm nhận thức luận phát sinh quốc tế, do mình làm giám đốc.

Trước tác chủ yếu có: “*Ngôn ngữ và tư tưởng của trẻ em*” (1923), “*Phân đoán đạo đức của trẻ em*” (1932), “*Logic học và tâm lý học*” (1953), “*Nhận thức luận phát sinh*” (1970).

Piaget cho rằng sự phát triển trí lực của trẻ em trải qua bốn giai đoạn. *Thứ nhất*, giai đoạn vận động nhận biết (từ lúc sinh ra đến 2 tuổi); lúc này trẻ em dùng hình ảnh nguyên sơ để phối hợp quan hệ giữa cảm giác và động tác. *Thứ hai*, giai đoạn tiền vận diễn (từ 2 đến 6 tuổi), trẻ em bắt đầu dùng phù hiệu làm trung gian miêu tả thế giới bên ngoài. *Thứ ba*, giai đoạn vận diễn cụ thể (từ 7 đến 11, 12 tuổi), trong tình huống quan hệ sự vật cụ thể, trẻ em tiến hành vận diễn logic. *Thứ tư*, giai đoạn vận diễn hình thức (từ 11, 12 đến 14, 15 tuổi), trẻ em đã có tư duy trừu tượng vượt ra ngoài sự vật cụ thể.

Piaget dùng biến đổi kết cấu bên trong của nhận thức để thuyết minh sự phát triển các giai đoạn nhận thức, coi sự phát triển nhận thức là một quá trình tổ chức và tái tổ chức kết cấu bên trong. Quá trình này là liên tục và thường xuyên, nhưng kết quả tạo thành không mang tính giai đoạn liên tục. Các giai đoạn phát triển trên có trật tự cố định lần lượt, mỗi giai đoạn có thể đến sớm hay muộn, nhưng trật tự phát triển kết cấu trước sau thì không thể thay đổi. Bởi vì kết cấu giai đoạn trước là cơ sở và điều kiện tất yếu của kết cấu giai đoạn tiếp theo. Kết cấu của giai đoạn trước đơn giản hơn, không thể xuất hiện sau kết cấu phức tạp hơn của giai đoạn tiếp theo; không có kết cấu đơn giản của giai đoạn trước, thì không thể xuất hiện kết cấu phức tạp hơn của giai đoạn sau. Sở dĩ sự phát triển không mang tính liên tục, bởi vì mỗi kết cấu giai đoạn có tính đặc thù riêng, khác nhau về chất. Khi phát triển đến giai đoạn tiếp theo, các thành phần trong kết cấu trước sẽ biến đổi, tạo nên kết cấu mới.

Piaget tiến hành quan sát khách quan đối với các giai đoạn phát triển nhận thức và hình thành kết cấu của nó. Piaget cho rằng có bốn động lực phát triển trí lực. *Một là*, sự chín muồi, chủ yếu chỉ sự chín muồi của hệ thần kinh và hệ nội tiết; đó là điều kiện tất yếu của sự phát triển trí lực, nhưng chưa đủ, bởi vì sự chín muồi của hệ thần kinh vẫn chưa có năng lực suy luận và diễn dịch. *Hai là*, kinh nghiệm có được do cá thể phát sinh tác động với môi trường vật lý; kinh nghiệm này là kinh nghiệm vật lý, chưa đạt đến sự phát triển tâm lý. *Ba là*, kinh nghiệm có được trong môi trường xã hội, bao gồm kinh nghiệm giao tiếp giữa người với người do xã hội truyền lại, như sinh hoạt xã hội, văn hóa giáo dục, ngôn ngữ... *Bốn là* cân bằng, là nhân tố quan trọng nhất, có tính quyết định sự phát triển. Nó là tác dụng qua lại không ngừng giữa tổ chức chín muồi bên trong với môi trường bên ngoài, không có mục đích dự kiến, mà là một quá trình cấu tạo.

Lý luận của Piaget về động lực phát triển trí lực đã chú ý đến tính tiến hóa và tác dụng lẫn nhau giữa nhân tố bên trong với nhân tố bên ngoài, phản đối quan điểm tĩnh, có nhiều điểm hợp lý.

Khi nói về tác dụng qua lại giữa nhân tố bên trong với nhân tố bên ngoài, Piaget phân biệt các tình huống. Piaget cho rằng, bản chất của trí lực là thích ứng, là tác dụng của khách thể đối với chủ thể; chủ thể không ngừng điều chỉnh tự ngã mà cấu tạo nên cơ năng tâm lý khác nhau. Thích ứng có hai hình thức. Một là, đồng hóa, đem nhân tố mới xuất hiện trong môi trường vào trong kết cấu đã có trong cơ thể, làm cho kết cấu động tác vốn có của chủ thể trở nên phong phú hơn. Hai là, thuận ứng, ấy là khi động tác vốn có của chủ thể chưa thích nghi với biến đổi khách quan, thì chủ thể thay đổi động tác vốn có của mình, để động tác mới thích nghi với môi trường. Đồng hóa và thuận ứng đều nhằm đạt được sự cân bằng. Chủ thể và khách thể không thích ứng với nhau, thì mất cân bằng, thông qua quá trình thích ứng, sẽ lại đạt được sự cân bằng. Cho nên quá trình phát triển trí lực cũng là quá trình từ mất cân bằng tiến tới cân bằng.

Chủ nghĩa cấu trúc của Piaget chủ yếu vận dụng để thuyết minh vấn đề tâm lý học, song Piaget còn đi sâu nghiên cứu chủ nghĩa cấu trúc nói chung, tác phẩm “*Chủ nghĩa cấu trúc*” bàn về đặc trưng kết cấu trong các bộ môn khoa học, cũng khảo sát quá trình hình thành và phát triển của chủ nghĩa cấu trúc, còn luận chứng tính chỉnh thể, tính chuyển đổi và tính tự điều chỉnh. Tính chỉnh thể là chỉ các thành phần trong kết cấu có mối quan hệ hữu cơ, chứ không phải là các thành phần hỗn hợp độc lập với nhau; chỉnh thể và các thành phần phục tùng qui luật bên trong. Tính chuyển đổi chỉ kết cấu không phải là tĩnh, mà có sự vận động, phát triển của một số qui luật bên trong, ngôn ngữ chiếu theo qui luật chuyển đổi mà không ngừng tạo ra các câu mới. Tính tự điều chỉnh là chỉ kết cấu tự điều chỉnh theo qui luật của bản thân, không nhờ đến nhân tố bên ngoài, kết cấu là tự túc tự cấp, khép kín.

Piaget cho rằng, chủ nghĩa cấu trúc có tính mở cửa, không loại trừ các phương pháp nghiên cứu khác. Nói tóm lại, chủ nghĩa cấu trúc phát sinh học là giai đoạn trung gian từ chủ nghĩa cấu trúc đến chủ nghĩa hậu cấu trúc. Chủ nghĩa cấu trúc chủ trương có một kết cấu cố định, còn chủ nghĩa hậu cấu trúc thì kết cấu là lưu động, biến đổi, không cố định. Chủ nghĩa cấu trúc phát sinh học thì dùng phát sinh học thuyết minh kết cấu phát sinh và biến đổi như thế nào, làm cơ sở cho thuyết kết cấu lưu động.

§7. Lý luận cấu trúc tan vỡ của R. Barthes và phê phán bản văn luận

Roland Barthes (1915-1980) chủ yếu nghiên cứu lý luận văn nghệ, đồng thời kết hợp phê bình văn nghệ với nghiên cứu xã hội học. Barthes nhiều phen thay đổi quan điểm, sau khi đề xướng một quan điểm mới, Barthes lập tức phê phán nó. Barthes từng tán thành quan điểm của J. P. Sartre, sau lại chuyển sang chủ nghĩa cấu trúc, cuối cùng lại phê phán chủ nghĩa cấu trúc, đề xướng lý luận phân tích bản văn thủ tiêu kết cấu. Hiện nay người ta gọi Barthes là người phê phán “bản văn”. Trước tác chủ yếu của ông có: “*Không độ của tác phẩm*” (1953), “*Bàn về Racine*” (1964), “*Phê bình và chân thực*” (1960), “*S/D*” (1970), “*Vui thích bản văn*” (1973).

Quan điểm của Barthes sơ kỳ nhất với Sartre và các nhà văn phái tiểu thuyết mới. Barthes dùng khái niệm “không độ” của văn học để trả lời câu hỏi của Sartre “Văn học là gì?”. “Không độ” của văn học là chỉ miêu tả cái không gian im lặng khép kín giữa một số từ ngữ, thông qua việc giải thích mối quan hệ biện chứng giữa một số từ ngữ mà hiểu được cái không gian đó. Barthes cho rằng, khái niệm “không độ” của văn học làm cho ngôn ngữ không thể trung lập thật sự được trung lập hóa. Các nhà văn theo phái “tiểu thuyết mới” biểu thị họ phản đối chủ nghĩa hiện thực truyền thống, vứt bỏ việc miêu tả hình tượng và tính cách nhân vật, về kết cấu thì cố ý đảo ngược thời gian và không gian, đem quá khứ, hiện tại và tương lai gộp làm một, đem hiện thực, ảo giác và hồi ức hòa trộn vào nhau, đọc lên cảm thấy vô cùng hấp dẫn, nửa hiểu nửa không, mỗi người hiểu một cách không giống nhau. Barthes tán thưởng loại tác phẩm như vậy và luận chứng cho chúng. “Không độ” của văn học là chỉ thái độ văn học rời bỏ việc miêu tả hiện thực, chủ trương vứt bỏ tu từ hoa mỹ, không cần đến kết cấu mà tìm ra cái “nguyên hình vô thức”. Lý luận này gọi là thuyết kết cấu tiêu tan.

Xuất phát điểm thuyết này của Barthes cho rằng, văn học là một loại phù hiệu, thể thống nhất của loại phù hiệu này tối thiểu có hai hệ thống ký hiệu. Một là, hệ thống giao lưu ngôn ngữ do ba cấp độ hợp thành, thứ nhất là “cái được chỉ”, là khái niệm của sự vật; thứ hai là tác dụng ý chỉ, là ý nghĩa của khái niệm; thứ ba là “cái có thể chỉ”, tức phù hiệu. Hai là, hệ thống văn học. Trong đó hệ thống ngôn ngữ thuộc hệ thống thứ nhất có tác dụng của “cái có thể chỉ”. Khi người ta đem hệ thống ngôn ngữ văn học của tác phẩm văn học làm văn học đọc, thì còn phải truy tìm ý nghĩa. Nếu hiểu

được mối quan hệ giữa “cái có thể chi” với “cái được chi”, thì khi đọc một tác phẩm, chúng ta phải tìm ý nghĩa ẩn đằng sau văn tự, thậm chí mỗi lần đọc lại tìm ra một cách hiểu khác nhau. Như vậy, kết cấu của tác phẩm không phải là cố định khi ta đọc, mà luôn biến động. Đó là quan điểm sơ bộ về sự tiêu tan kết cấu của Barthes.

Quan điểm cho rằng, tác phẩm không có một kết cấu cố định đã đặt ra một vấn đề khác, là làm tiêu tan kết cấu như thế nào, hoặc đọc tác phẩm như thế nào. Theo lập luận của Barthes, đọc trước tiên là hiểu văn học trong văn cảnh trên dưới, chứ không phải hiểu nó trong quan hệ với sự vật hoặc với tư tưởng. Chủ nghĩa hiện thực cho rằng, văn học phải phản ánh hiện thực, phải miêu tả sự vật trung thực, đồng thời phải có tính tư tưởng nhất định, không thể miêu tả theo kiểu tự nhiên chủ nghĩa. Barthes phản đối tinh thần đó của chủ nghĩa hiện thực, cho rằng bình luận văn học phải được hiểu trong văn cảnh trên dưới, không động tới nội dung hiện thực hoặc nội dung tư tưởng. Phương pháp của ngôn ngữ văn học không động tới nội dung hiện thực là phương pháp phù hiệu, Barthes cho rằng phù hiệu là bản thân phù hiệu, không đại diện cho bất kỳ sự vật nào. Đây là sự vận dụng triệt để chủ nghĩa duy tâm của Lévi-Strauss. Lévi-Strauss coi quan hệ thân thuộc, totem, thần thoại là phù hiệu, nhưng không hề phủ nhận ý nghĩa vốn có của chúng. Barthes thì cô lập hóa các phù hiệu, cho rằng ý nghĩa của văn học là do người đọc hoặc nhà phê bình phú cho. Họ có thể nêu ra ý nghĩa này ý nghĩa khác, nên kết cấu ý nghĩa là lưu động, biến đổi. Song nói chung ý nghĩa cũng chỉ biến động trong một phạm vi nhất định, độc giả và nhà phê bình tiến hành giải thích trong phạm vi đó. Việc hiểu tác phẩm văn học không phải là tuyệt đối, mà là tương đối.

Về quá trình hiểu tác phẩm văn học, Barthes lại chia ra hai loại: tính có thể đọc và tính có thể viết. Tính có thể đọc là cách đọc tĩnh đối với một số tác phẩm, đọc xong thì hình thành nên quan điểm về hiện thực, đồng thời dựng nên một khuôn khổ giá trị tồn tại vĩnh hằng, một mô hình có cảm giác thời gian xác định và có giá trị. Tính có thể viết là cách đọc không có sự xếp đặt “thế giới hiện thực” từ trước, nên người đọc tác phẩm cũng giống như tác giả, cùng tiến hành sáng tạo nên thế giới hiện tại. Tính có thể viết không đem lại cho người ta một thế giới chân thực, người ta phải tiến hành sáng tạo không ngừng.

Hai cách hiểu tác phẩm văn học do Barthes nêu ra là để nói về hai là tác phẩm khác nhau, cách thứ nhất dùng để đọc tác phẩm hiện thực chủ nghĩa của

Balzac, cách thứ hai để đọc các tiểu thuyết mới, các tác phẩm tối nghĩa khó hiểu; cái trước đọc xong hiểu liền, cảm thấy thích thú, nhưng không để lại dư vị; cái sau thì người đọc có thể hiểu theo kiểu này hoặc kiểu khác, có thể tiến hành sáng tạo và tìm được niềm vui trong phân tích sáng tạo.

Nhìn chung quan điểm chủ nghĩa cấu trúc hậu kỳ của Barthes bắt nguồn từ Lévi-Strauss, quan điểm coi tác phẩm văn học là một loại phù hiệu cũng bắt nguồn từ Lévi-Strauss coi thần thoại là phù hiệu; phương pháp tiêu tan kết cấu, giải thích bản văn theo nhiều cách của Barthes là phát huy quan điểm của Lévi-Strauss về tính chất tương đối giữa mô hình với kết cấu. Xét về tính chủ quan của kết cấu mà nói, hai người không khác gì nhau. Lévi-Strauss chủ trương có kết cấu cố định, còn Barthes chủ trương không có kết cấu cố định. Sự khác nhau giữa đôi bên chủ yếu khác nhau về đối tượng nghiên cứu. Lévi-Strauss nghiên cứu xã hội bộ lạc nguyên thủy, dùng phương pháp nhân loại học để nhận thức kết cấu xã hội bộ lạc nguyên thủy và kết cấu chức năng của hình thái ý thức, nên không đi tới chỗ cực đoan. Còn Barthes thì khác, đối tượng phân tích của Barthes là tác phẩm văn học, hơn nữa Barthes muốn biện hộ cho những độc giả của phái hiện đại đọc xong tác phẩm văn chưa hiểu tác phẩm nói gì, vì vậy cho rằng căn bản là không có kết cấu, độc giả cứ việc tự tìm.

§8. Chủ nghĩa hóa giải cấu trúc của J. Derrida

Ngày 21 tháng 10 năm 1966, tại Hội nghị lần thứ nhất đánh dấu thời đại của chủ nghĩa cấu trúc Mỹ đã đến, thì đại biểu trẻ Jacques Derrida (sinh năm 1930) tuyên bố rằng sự đến này đã quá muộn, bởi lẽ chủ nghĩa cấu trúc đã lụi tàn, khiến cả hội nghị ồ lên kinh ngạc. Trong bài tham luận nhan đề "*Kết cấu, phù hiệu và trò chơi trong ngôn ngữ của khoa học nhân văn*" tại Hội nghị, Derrida đã khéo léo phê phán chủ nghĩa cấu trúc của Lévi-Strauss, cho rằng kết cấu không phải là một hệ thống gồm các thành phần đồng chất chuyển đổi lẫn nhau, mà là kết cấu động, tức kết cấu do các thành phần dị chất hợp thành. Derrida hết sức coi trọng sự khác biệt và trò chơi. Sau đó Derrida còn đề xướng chiến lược hóa giải kết cấu nổi tiếng, dùng nó chỉ đạo việc đọc hiểu rất nhiều văn bản kinh điển trong văn hóa phương Tây, có ảnh hưởng rộng rãi trong giới học thuật Âu - Mỹ.

Năm 1967, Derrida công bố ba trước tác tiêu biểu: “*Văn tự và khác biệt*”, “*Bàn về nhà văn tự*”, “*Âm thanh và hiện tượng*”. Sau đó, cứ sau một thời gian nhất định, Derrida lại công bố một trước tác, như: “*Biên giới của triết học*” (1972), “*Lập trường*” (1972), “*Chân thực trong hội họa*” (1978), “*Heidegger và vấn đề*” (1990), “*Từ pháp luận đến triết học*” (1990), “*Bàn về chính trị hữu nghị*” (1994).

Theo Derrida, “hóa giải kết cấu” (deconstruction) tức là tiêu trừ và phân giải kết cấu. “Kết cấu” ở đây thực chất chỉ cái “gốc” của văn hóa phương Tây, Derrida thường gọi nó là “logocentrism” (chủ nghĩa trung tâm logos). Derrida phát hiện toàn bộ lịch sử tư tưởng truyền thống phương Tây là một sự luân phiên thay đổi hàng loạt kết cấu, giống như một chuỗi mắt xích. Trong thời kỳ lịch sử khác nhau, kết cấu thông qua phương thức kế tục, phối hợp sẽ có được hình thức và tên gọi khác nhau: “Nếu toàn bộ lịch sử phương Tây như vậy, thì lịch sử siêu hình học sẽ là lịch sử các ẩn dụ hoặc hoán dụ. Nguyên hình của nó là xác định “Being” (tồn tại) là “presence” (hiện hữu). Nó sẽ chứng minh, các tên gọi hiện có quan hệ với nguyên tắc hoặc trung tâm căn bản đều biểu thị một thứ tồn tại bất biến - như bản chất quan niệm, bản nguyên sinh mệnh, mục đích cuối cùng, sức sống (bản chất, tồn tại, thực thể, chủ thể), chân lý, tính tiên nghiệm, ý thức, Thượng đế và con người...”¹.

Xét từ góc độ từ nguyên học, từ “Logos” trong tiếng Hy Lạp có nghĩa nói năng, tư tưởng, qui luật và lý tính. Sau đó, với việc Cơ Đốc giáo phát triển và chiếm địa vị thống trị ở phương Tây, “Logos” mang thêm nghĩa thần học tôn giáo. Trong “*Kinh Thánh, Tân ước*”, “Logos” là lời nói của Thượng đế, là nguồn gốc cuối cùng của mọi chân lý. Một khi con người xa rời Thượng đế mà sa ngã, tức xa rời “Logos”, thì sẽ phạm sai lầm, bản thân sự xa rời cũng đã là tội ác.

Derrida cho rằng, “chủ nghĩa trung tâm Logos” là chỉ thể kết hợp siêu hình học với thuyết trung tâm ngữ âm, ngụ ý rằng ngôn ngữ “speech” có thể tái hiện và nắm bắt tư tưởng và tồn tại một cách hoàn thiện. Triết học truyền thống bao giờ cũng quy định tồn tại (Being) là hiện hữu (presence), tìm kiếm cơ sở và nguyên nhân thứ nhất, Derrida tiếp thu quan điểm của Heidegger, gọi nó là “The metaphysics of presence” (siêu hình học hiện hữu), còn “thuyết trung tâm ngữ âm” (phonocentrism) là chỉ quan điểm ngôn ngữ học coi ngữ âm hoặc lời nói là bản chất của ngôn ngữ. Derrida cho rằng, trong các phương thức gián tiếp biểu đạt tư tưởng, lời nói là biện pháp hay nhất, bởi vì âm thanh mà người

¹ Derrida: “*Văn tự và khác biệt*”, 1967, trang 411.

nói phát ra trong một thời gian rất ngắn duy trì sự nhất trí với tư tưởng, không làm cho tư tưởng trở nên mơ hồ. Còn văn tự thì về bản chất là mơ hồ không rõ ràng, bởi vì một khi chữ viết đã viết ra, thì nó đã tách khỏi tác giả; do tác giả “vắng mặt” (absence), nó rất dễ bị hiểu sai, ý nghĩa ban đầu của nó bị che lấp. Cho nên, nói một cách tương đối, văn tự là cái phụ thuộc, thứ yếu, cũng là một thứ từ bỏ “tiếng nói của lý tính và của Thượng đế” mà lùi về phía thế giới hỗn loạn, vô âm thanh.

Sự hóa giải kết cấu của chủ nghĩa Logos chủ yếu là được tiến hành thông qua chủ nghĩa cấu trúc ngôn ngữ học của F.Saussure.

Lý luận ngôn ngữ học của Saussure bao gồm hai nguyên tắc cơ bản: tính tùy ý và tính khác biệt. Trước hết, phương thức liên kết cái có thể chỉ và cái được chỉ là do người ta quy ước mà thành. Ví dụ, người ta gọi nước uống trong tiếng Anh là “water”, trong tiếng Pháp là “l'eau”, trong tiếng Đức là “wasser”, tiếng Trung Quốc là “thủy”. Tuy các từ ngữ đó có âm thanh (cái có thể chỉ) khác nhau, song khái niệm chỉ là một (cái được chỉ). Thứ hai, phụ hiệu không chỉ có tính tùy ý, mà còn có tác dụng khu biệt ý nghĩa, tức nguyên tắc khác biệt.

Derrida cho rằng, Saussure đã đi theo con đường chủ nghĩa hóa giải cấu trúc, nhưng do còn bị trói buộc bởi chủ nghĩa trung tâm logos, vẫn kiên trì giới hạn sự khác biệt trong hệ thống ngôn ngữ.

Chúng tôi cho rằng, chủ nghĩa hóa giải cấu trúc không như Paul Ricoeur nói, “thông qua phương pháp gây khó dễ (aporia), để lại một dải hoang mạc cho siêu hình học”. So với “Destruction” của Heidegger và “Reversal” của Nietzsche thì càng mang tính khẳng định hơn. Chủ nghĩa hóa giải cấu trúc chủ trương, không thể loại trừ hoàn toàn khái niệm cơ bản của siêu hình học, phạm những người tự xưng đã khắc phục được siêu hình học và ngôn ngữ của nó, đều sẽ lại sa vào siêu hình học. Cho nên, theo quan điểm của Derrida, thực tiễn hóa giải cấu trúc không chỉ là đơn giản chỉ ra giới hạn kết cấu của siêu hình học, mà còn trong khi đả phá và loại bỏ cơ sở của truyền thống, vừa phải vạch ra mâu thuẫn và sự trì trệ bên trong hệ thống, vừa phải nêu ra khả năng của tư tưởng mới. Rõ ràng, tư tưởng mới sẽ không lấy siêu hình học hiện hữu làm cơ sở, ngược lại, siêu hình học hiện hữu lấy nó làm điều kiện và căn cứ.

Về điểm này, công việc của Derrida giống như Kant xây dựng sự nghiệp “siêu hình học tương lai”. Đề mục vấn đề của Kant là “Siêu hình học có điều kiện và giới hạn khả thể gì?” Còn vấn đề của Derrida là “Siêu hình học hiện

hữu có điều kiện và giới hạn khả thể gì?”. Cả hai đều cho rằng, đây là “điểm mù” trong toàn bộ lịch sử triết học.

Để thuyết minh một cách khái quát “điểm mù” này, Derrida đưa ra khái niệm “infrastructure” (kết cấu tiềm ẩn). Derrida nói: “Ở đây kết cấu tiềm ẩn ngụ ý là loại kết cấu không thể giản lược, trong đó người ta chỉ có thể biến đổi hoặc chuyển đổi trò chơi hiện hữu hoặc phi hiện hữu: ở đó có thể sản sinh siêu hình học, song siêu hình học không thể suy xét nó”¹. Mà khái niệm kết cấu truyền thống thì chỉ không gian, không gian hình học hoặc không gian hình thái học, trật tự của hình thức và vị trí. Rõ ràng “kết cấu tiềm ẩn” không thể bị hiểu theo nghĩa truyền thống của khái niệm kết cấu. Ngược lại, nó có nghĩa làm cho kết cấu di tâm hóa, đồng thời mở cửa thể khép kín. Suy cho cùng, “kết cấu tiềm ẩn” là một kết cấu mở (the opening structurality). Nhưng nó không phải là kết cấu, cũng không phải là mở; không phải trạng thái tĩnh, cũng không phải là di truyền (genetic), cho nên đã không thể lý giải nó từ góc độ di truyền học, cũng không thể lý giải nó từ góc độ chủ nghĩa cấu trúc, càng không thể lý giải nó từ góc độ tổng hợp quan điểm hai lĩnh vực trên. Bởi vì “kết cấu tiềm ẩn” có đặc điểm “tính tổng hợp chuẩn” (quasi-synthetic character). “Kết cấu tiềm ẩn” là “kết cấu mở”, đã bao gồm kết cấu, lại bao gồm sự mở, song quyết không phải là sự “tổng hợp” hai cái đó, mà là “tính tổng hợp chuẩn” tiếp cận sự “tổng hợp”. Bởi vì, các phương diện ý nghĩa vẫn còn xung đột với nhau, chưa tổng hợp thành một ý nghĩa hoàn chỉnh. Cho nên Derrida gọi nó là một “bó” (sheaf), tức là những thứ được gộp lại từ các phía khác nhau, các ý nghĩa, nhân tố và lực lượng đan xen vào nhau, tác động song hành với nhau.

§9. Chủ nghĩa hậu cấu trúc của M. Foucault

Mirke Foucault (1926-1984) phê phán tính hiện đại và chủ nghĩa nhân bản, phân tích xã hội, tri thức, ngôn ngữ và quyền lực, - lý luận của Foucault đã tạo nên một “cảnh tượng” độc đáo trong trào lưu chủ nghĩa cấu trúc và chủ nghĩa hậu cấu trúc đương đại. Trước hết, giống như những người theo chủ nghĩa hậu cấu trúc khác, Foucault phản đối phong trào khái mông đánh đồng

¹ Derrida: “Bàn về văn tự học”, trang 167.

làm một lý tính với giải phóng và tiến bộ; cho rằng tính hiện đại thực chất là một hình thức kiểm soát và thống trị, chủ thể và tri thức đều là sản phẩm do nó tạo ra, nói nôm na là vật cấu tạo của nó. Foucault đi sâu nghiên cứu từ nhiều mặt, như bệnh lý học, y học, giám ngục và tính học, đối với hình thức kiểm soát đó. Foucault tự xưng, kế hoạch của ông là tiến hành phê phán thời đại lịch sử của chúng ta, cũng tức là nghi ngờ và vạch rõ hình thức hiện đại của tri thức, lý tính, chế độ xã hội và tính chủ thể, cho rằng một số vật tưởng là tự nhiên, thật ra là sản phẩm của điều kiện lịch sử và xã hội nhất định, hơn nữa có kết cấu quyền lực và kiểm soát.

Foucault có nhiều trước tác, nổi tiếng nhất là: “*Điên cuồng và phi lý: lịch sử điên cuồng thời cổ đại*” (1961), “*Sự ra đời của trạm y tế*” (1963), “*Từ và vật*” (1966), “*Khảo cổ học tri thức*” (1969), “*Quy huấn và trừng phạt*” (1975), “*Lịch sử kinh nghiệm tính*” (ba tập, 1976, 1984, 1984).

1. Phê phán tính hiện đại

Foucault chia tính hiện đại ra hai thời kỳ: thời kỳ cổ điển (1660-1800) và thời kỳ hiện đại (1800-1950). Trong thời kỳ cổ điển, một phương thức kiểm soát loài người bằng sức mạnh bắt đầu hình thành, sau đó đạt tới đỉnh cao vào thời hiện đại. Quan niệm tiến bộ lịch sử mà phong trào khai mông tuyên dương kỳ thực chỉ là cơ chế quyền lực kiểm soát con người và kỹ thuật ngày càng hoàn thiện. “Con người hoàn toàn không tiến bộ dần dần từ cuộc chiến tranh để đạt tới cảnh giới “điều gì mình không muốn, thì đừng làm với người khác”. Cuối cùng chỉ là pháp chế thay thế trạng thái chiến tranh; trong phạm vi hệ thống quy phạm, con người sử dụng bạo lực, sau đó đi từ kiểm soát đến kiểm soát”¹.

Cũng như Max, Horkheimer và Th.Adorno, Foucault cho rằng lý tính hiện đại là một sức mạnh cưỡng chế. Có điều là hai người đầu nói về sự chinh phục của con người đối với tự nhiên và sự đè nén của tâm lý xã hội, còn Foucault thì tập trung chú ý vào việc cá nhân bị kiểm soát bởi chế độ xã hội, ngôn ngữ và thực tiễn và bị nhào nặn thành chủ thể xã hội. Trong thời kỳ cổ điển, lý tính của con người được giải phóng khỏi sự trói buộc của thần học, cố gắng xây dựng lại trật tự xã hội từ sự hỗn loạn và bừa bộn. Con người dùng hệ thống tri thức và thực tiễn ngôn ngữ để phân biệt và quy

¹ Foucault: “*Ngôn ngữ, phân kỳ ức, thực tiễn*”, 1977, trang 151.

phạm các hình thức kinh nghiệm. Ví dụ, sự điên cuồng và tình dục, chúng đều bị điều chỉnh trong tri thức và thực tiễn nói năng hiện đại, bị chế độ xã hội kiểm soát và quản lý. Từ thế kỷ 18 trở đi, mọi hành vi của loài người đều bị điều chỉnh trong vương quốc thực tiễn nói năng hiện đại. Nhiệm vụ của khai môn là kéo dài “sức mạnh chính trị của lý tính”, đồng thời thâm dân vào các góc độ của xã hội, quy phạm sinh hoạt thường ngày của mọi người. Như vậy, Foucault đã lột mặt nạ của tính hiện đại. Thì ra tinh thần lý tính cầu chân thực sẽ đem lại tiến bộ lịch sử và niềm tin tính hiện đại giải phóng con người. Kỳ thực, danh không đúng với thực, nó chẳng qua là một chế độ truyền thống khác của xã hội tiền hiện đại mà thôi. Thần thoại lý tính khai môn dùng cái “cầu toàn cầu đồng” vô căn cứ để áp chế tính đa nguyên, tính khác biệt và tính sản sinh.

Giống như những người theo chủ nghĩa hậu cấu trúc khác, Foucault dùng tính tương thông, tính khác biệt và tính ly tán để chống lại sự đè nén lý tính của tính hiện đại. Có điều là phương pháp xử lý của Foucault không giống các nhà hậu cấu trúc chủ nghĩa như Derrida. Hồi đầu, Foucault định nghĩa lập trường của mình là “khảo cổ học tri thức” (Archéologie savoir). Phương pháp khảo cổ học khác với phương pháp thích nghĩa học, cũng không giống chủ nghĩa cấu trúc.

- ◆ Trước hết, theo quan điểm của Foucault, thích nghĩa học cổ đi tìm chân lý tiềm ẩn ở đằng sau lời nói, hoặc phục hồi ý đồ chủ quan thật sự của tác giả văn bản. Phương pháp giải thích hiện đại từ ngoài vào trong này lấy tính hệ thống, tính nhất quán và tính nhân quả làm tiêu chuẩn. Trong tác phẩm “Sự ra đời của tràm y tế”, Foucault đã phản đối phương pháp này, cho rằng chúng ta chỉ có thể nghiên cứu “khảo cổ học” đối với lịch sử nhận thức của loài người, tìm các điều kiện khả thể để có được tri thức, tức là nghiên cứu xem những quy tắc chi phối lý tính suy luận (la rationalité discursive) của tư tưởng và thực tiễn ngôn ngữ chúng ta được “sắp đặt” như thế nào. “Các quy tắc ấy không thể tự nói ra, chúng ta chỉ có thể phát hiện chúng trong các lý luận, khái niệm và đối tượng nghiên cứu rộng lớn khác nhau. Đó là cái mà tôi cố làm sáng tỏ bằng phương pháp khảo cổ học”¹.
- ◆ Tuy nhìn bề ngoài phương pháp khảo cổ học tương tự chủ nghĩa cấu trúc, song các quy tắc lý tính ngôn ngữ mà Foucault nghiên cứu

¹ Foucault: “*Từ và vật*”, 1975, (tiếng Anh), trang XI.

không phải là phổ biến và bất biến, cũng không phải là kết cấu chung ẩn sâu trong ý thức như Lévi-Strauss nói. Chúng biến đổi theo sự thay đổi của lịch sử, đồng thời chỉ có tác dụng đối với thực tiễn ngôn ngữ của một thời kỳ nhất định. Nói như Foucault, các quy tắc ấy chỉ là điều kiện tiên nghiệm của lịch sử tri thức, tri giác và chân lý. Chúng cấu thành “loại hình tri thức” (episteme) của văn hóa, quyết định các trật tự kinh nghiệm và thực tiễn xã hội của một thời kỳ lịch sử nhất định.

Trong cuốn “*Diễn cuồng và văn minh*”, Foucault muốn viết thành một cuốn “khảo cổ học trầm lặng”, tức là kể bệnh điên bị lịch sử đối lập với lý tính như thế nào, rồi bị “đưa vào lãnh cung”. Trước tiên, Foucault phát hiện một sự đứt đoạn lịch sử vào khoảng thời gian từ thời Phục hưng đến năm 1656. Trước năm 1656, xã hội và văn hóa phương Tây còn tiếp nhận hiện tượng điên cuồng, nhưng từ năm 1656, khi “Bệnh viện tổng hợp” Paris ra đời, hiện tượng điên cuồng bị coi là “khùng hoang phi lý tính” và bị loại bỏ. Do đó, kết cấu ngôn ngữ và chế độ xã hội phân đôi và ức chế hiện tượng điên cuồng đồng thời được thiết lập. Trong thực tiễn ngôn ngữ cổ điển và hiện đại, giới hạn giữa tâm trí kiện toàn và bệnh tâm thần, bình thường và không bình thường, lần đầu tiên được xác định. Trong cuốn “*Sự ra đời của trạm y tế*”, Foucault nói rằng, chẩn đoán y học hiện đại không còn là sản phẩm ý thức chủ quan của cá nhân bác sĩ nữa, mà bị chi phối bởi kết cấu ngôn ngữ và quy tắc chữa trị hiện đại.

Trong cuốn “*Từ và vật*”, Foucault tiến hành phân tích khảo cổ học đối với khoa học nhân văn. Foucault nghiên cứu điều kiện lịch sử đẻ ra khoa học nhân văn hiện đại, kết cấu ngôn ngữ và quy tắc của nó, phân tích tỉ mỉ quy tắc bên trong, tiền đề và trình tự quy phạm của thời kỳ Phục hưng, thời kỳ cổ điển và thời kỳ hiện đại. Đặc biệt là Foucault phân tích rằng “con người” ra đời cùng với sự hưng thịnh của khoa học sự sống, kinh tế học và ngôn ngữ học. Nói vắn tắt, “con người” là sản phẩm suy luận của thời kỳ hiện đại. Nói cụ thể, cùng với sự giải thể mô hình biểu hiện của thời kỳ cổ đại, nhân loại tự sinh lần đầu tiên chẳng những thành chủ thể ham hiểu biết, mà còn trở thành đối tượng nghiên cứu của khoa học hiện đại, tức là đối tượng nghiên cứu của sinh vật học, kinh tế học và ngôn ngữ học, do đó, khái niệm “con người” mới xuất hiện. Có điều là từ khi bắt đầu, kinh nghiệm “con người” hết sức mâu thuẫn, một mình kiêm hai chức, đã là chủ thể nhận thức, lại là đối tượng bị khoa học kinh nghiệm nghiên cứu, tức là nó là thể hỗn hợp của “người cấu

thành và người bị cấu thành”. Điều này biểu hiện đầy đủ trong học thuyết của Kant và Husserl.

Nhưng đến thế kỷ 20, các môn khoa học mới lần lượt xuất hiện, như “Lý luận phân tâm học”, “ngôn ngữ học” và “nhân chủng học”, làm cho địa vị chủ thể nhận thức của con người bị lung lay ghê gớm. Chủ thể không còn là xuất phát điểm của nhận thức và đối tượng chứa tể nữa, mà là sản phẩm và kết quả của ngôn ngữ, ham muốn và vô thức. Cho nên “con người” cũng theo đó mà bị diệt vong.

Qua phân tích trên đủ thấy, phương pháp phân tích của Foucault khác hẳn phương pháp miêu tả chính thể của tính hiện đại. Foucault từng nói phương pháp miêu tả chính thể là để cho mọi hiện tượng vây quanh một trung tâm - một nguyên tắc, một ý nghĩa, một tinh thần, một thế giới quan; còn phương pháp khảo cổ học thì chú ý đến một “không gian suy luận”, tức là nghiên cứu xem các yếu tố bị điều chỉnh thành một kết cấu quy phạm như thế nào trong không gian suy luận, tiếp đó kết cấu ấy bị giải thể và bị thay thế bằng kết cấu mới ra sao. Vì Foucault phản đối quan điểm tiến bộ lịch sử của Hegel và Marx, nên lịch sử chỉ là mức độ hoặc sự triển khai không ngừng ly tán hoặc tổ chức lại các yếu tố trong lịch sử, không có bất cứ mục tiêu cuối cùng nào hướng dẫn lịch sử cả.

2. Nietzsche và phương pháp phổ hệ học

Từ sau năm 1970, Foucault từ phương pháp khảo cổ học chuyển sang phương pháp phổ hệ học, nghĩa là từ nghiên cứu khảo cổ học đối với lý luận và tri thức chuyển sang nghiên cứu phổ hệ học đối với chế độ xã hội và thực tiễn lời nói: đưa lời nói vào trong chế độ xã hội và thực tiễn, vạch ra cơ chế quyền lực trong đó. Trong luận văn “*Ngôn ngữ và lời nói*”, Foucault tiến hành phân tích phổ hệ học đối với sự cấu thành lời nói, phát hiện trong đó có một số quan hệ quyền lực không chế kết cấu lời nói. Sau đó, trong luận văn “*Nietzsche, phổ hệ học và lịch sử*” (1971), Foucault đã tiến hành phân tích phương pháp phổ hệ học của Nietzsche; sau đó, trong cuốn sách “*Quy huấn và trừng phạt*” (1975) thì Foucault vận dụng cụ thể phương pháp phổ hệ học.

Ở đây cần nói rõ, phương pháp phổ hệ học hoàn toàn không đối lập với phương pháp khảo cổ học, hai phương pháp đó bổ sung cho nhau. Bởi lẽ, lý

luận đồng thời cũng là thực tiễn, chúng ta tiến hành nghiên cứu điều kiện khả năng của tri thức, cũng tức là nghiên cứu các quy tắc cấu thành tri thức và chủ thể. Các điều kiện khả năng ấy bao gồm cả lý luận lẫn vật chất. Nói cách khác, “loại hình tri thức” không chỉ là cơ chế suy luận, mà còn là cơ chế quyền lực. Cho nên phương pháp phổ hệ học của Foucault là sự phát triển thêm một bước phương pháp khảo cổ học tiền kỳ. Do vậy, khi nghiên cứu tính hiện đại, chỉ vạch ra khái niệm “chủ thể” và “con người” là vật cấu thành cơ chế suy luận loại hình tri thức hiện đại thì chưa đủ, còn phải tiến thêm một bước vạch ra cơ chế quyền lực, nghĩa là các cơ chế quyền lực trong các chế độ như nhà tù, trường học, bệnh viện, quân đội đã quy định và nhào nặn “chủ thể” như thể nào, biện pháp quy định bao gồm định thời gian biểu làm việc, biện pháp giám sát hành vi, các trắc nghiệm khích lệ phục tùng và trừng phạt sự chống đối. Sinh hoạt của học sinh, phạm nhân và binh sĩ đều bị quy định và giám sát. Cá thể không chỉ là vật cấu thành suy luận, còn là sản phẩm mà các loại quyền lực chính trị nhào nặn ra. “Quy huấn” đã “nhào nặn” ra cá thể, nó là thủ pháp đặc thù của quyền lực. Cá thể bị quyền lực coi là đối tượng, cũng là công cụ để nó sử dụng. Mục tiêu và kết quả cuối cùng của “quy huấn” là “quy phạm hóa” (la normalisation), tức loại trừ mọi nhân tố xã hội và tâm lý bất quy phạm, thông qua cải tạo tinh thần và thể xác đạt tới sự “thoát thai hoá cốt”, tạo ra một chủ thể thuần phục và hữu dụng.

Cũng vậy, trong cuốn *“Lịch sử kinh nghiệm tình dục”* (1976), Foucault cố dùng phương pháp khoa học nghiên cứu lịch sử cơ chế quyền lực quy huấn tình dục từ cuối thế kỷ 16 trở đi như thế nào. Tác dụng của quyền lực không chỉ là đè nén tình dục, mà là dùng phương pháp suy luận tạo ra tình dục và chủ thể tình dục. Cho nên không có khái niệm tri thức, tình dục và khoái lạc thoát khỏi điều kiện lịch sử và sự khống chế của quyền lực.

Rõ ràng, Foucault chịu ảnh hưởng rất mạnh “Phổ hệ học đạo đức” của Nietzsche. Cũng như Nietzsche phân tích phổ hệ học đối với đạo đức, cấm dục, chính nghĩa và trừng phạt, Foucault tiến hành nghiên cứu lịch sử đối với một số ngôn ngữ (lời nói) liên ngành bị xã hội và khoa học bài xích và lãng quên. Foucault cho rằng, một số ngôn ngữ liên ngành, như ngôn ngữ điên cuồng, ngôn ngữ chữa bệnh, ngôn ngữ trừng phạt và ngôn ngữ tình dục, đều có chế độ và lịch sử độc lập. Đối với một số ngôn ngữ vi mô đó, không thể dùng chế độ nhà nước và chế độ kinh tế vĩ mô để giải thích. Chủ nghĩa thực chứng hiện đại và chủ nghĩa Marx đều đề xướng ngôn ngữ tổng thể quy phạm nghiêm ngặt, nhưng cũng không thể giải thích một số ngôn ngữ vi mô đó.

3. Quyền lực - tri thức - chủ thể: phân tích hậu hiện đại của Foucault

Từ thập niên 70, Foucault bắt đầu nghiên cứu lại bản chất của quyền lực hiện đại và phương thức vận hành nó trong khuôn khổ phi tổng thể hóa, tính phi biểu hiện và chủ nghĩa chống nhân bản. Foucault phản đối thứ lý luận vĩ mô hiện đại quy định đơn giản bản chất của quyền lực là đè nén, cũng phản đối quan điểm cho rằng quyền lực là thuộc về bộ máy nhà nước và phục vụ đấu tranh giai cấp. Foucault đề xướng lý luận quyền lực vi mô hậu hiện đại. Nói cụ thể, Foucault phản đối hai loại lý luận quyền lực vĩ mô hiện đại: 1) Mô hình chủ nghĩa kinh tế của Marx; 2) Mô hình pháp luật hiện đại. Cái trước chủ trương quyết định luận kinh tế, nền kinh tế tư bản chủ nghĩa phát triển hơn nữa tất sẽ dẫn đến cuộc cách mạng vô sản; cho nên quyền lực không chỉ là thù đoạn của giai cấp tư sản áp bức, bóc lột giai cấp vô sản, mà còn là thù đoạn của giai cấp vô sản chống áp bức và giành lấy chính quyền. Tóm lại, quyền lực là công cụ đấu tranh giai cấp. Cái sau thì giải thích quyền lực theo nghĩa pháp quyền, quyền lực đạo đức và chủ quyền chính trị, nó thuộc về chủ thể pháp nhân. Đối với Foucault, “quyền lực” là một quá trình sản sinh phi chủ thể hóa, suy luận, còn chưa quy định, về bản chất, nó không mang tính áp bức, mà là sức mạnh sản sinh, nó chỉ chú ý đến sức mạnh sản sinh, để cho sức mạnh ấy phát triển, chứ không ngăn cản hoặc hủy diệt chúng.

Trong cuốn “*Quy huấn và trừng phạt*”, Foucault miêu tả sự chuyển biến lịch sử từ mô hình quyền lực đè nén sang mô hình quyền lực sản sinh, tức là từ hành hạ tàn nhẫn chuyển sang cải tạo đạo đức đối với phạm nhân và học sinh. Quyền lực không còn là một thứ sức mạnh vật chất kiểu như đại từ hình pháp (giết một người để dọa trăm người), mà là thông qua biện pháp quy phạm xã hội, chính trị mà khuyến răn và cải tạo con người.

Trong cuốn “*Lịch sử kinh nghiệm tình dục*”, Foucault gọi một mô hình quyền lực mới là “quyền lực - sinh mệnh” (bio - power). Nó trước hết là một sức mạnh quy huấn, là đối tượng thảo luận của “chính trị học giải phẫu cơ thể người” (an anatomo - politics of the human body). Quy huấn (surveiller) là gì? Foucault định nghĩa nó là “thủ pháp đa dạng của người quy phạm”. Nó bắt nguồn từ tu viện, khi tại một thị trấn bạo phát bệnh dịch vào cuối thế kỷ 17. Thoạt đầu chỉ là biện pháp giám sát và cách ly, như vào thời kỳ dịch bệnh lan tràn, trước tiên phải tìm ra những người bị nhiễm bệnh trong dân chúng, rồi đem họ cách ly khỏi những người bình thường. Biện pháp quy huấn này ít lâu sau nhanh chóng được áp dụng vào toàn bộ xã hội, thành một chế độ quy phạm.

Thứ nữa, “quyền lực - sinh mệnh” chuyên đề đối phó “thân thể chuyên thuộc” (the species body), tức “chúng sinh xã hội” (the social population). Foucault viết: “Các chính phủ xuất hiện, công việc của họ không đơn giản là thần dân hữu quan, cũng không phải là “nhân dân” hữu quan, mà là các hiện tượng đặc thù về dân số, như tỉ lệ sinh đẻ, tỉ lệ phát bệnh, tình hình sức khỏe, các hình thức ăn uống và cư trú”¹. Sự giám sát và quy huấn đối với “chúng sinh xã hội” nhằm mục đích cuối cùng là “để cho sinh mệnh đi vào lịch sử”, đem con người sinh vật điều chỉnh trong kết cấu tri thức và quyền lực, thành chủ thể phù hợp các loại quy phạm. Cho nên ở thế kỷ 18, tình dục là đối tượng quản lý lý tính.

Ngoài ra, Foucault phản đối quan điểm của chủ nghĩa thực chứng cho rằng “tri thức là trung tính và khách quan”, phản đối quan điểm của chủ nghĩa Marx cho rằng “tri thức là sức mạnh giải phóng cả loài người”. Foucault cho rằng, tri thức là thứ không thể tách rời quyền lực kiểm soát. Nói cách khác, “loại hình tri thức” bất cứ thời kỳ nào cũng đồng thời là cơ chế quyền lực. Do đó, quan niệm lý tính và quan niệm giải phóng của tính hiện đại bị nghi ngờ và phê phán. Trong tiếng Pháp, chữ “discipline” có ý nghĩa song trùng là “khoa học” và “quy huấn”, nói cách khác, mọi khoa học bất kỳ cũng đồng thời là một thứ quy phạm xã hội. Ví dụ, các môn khoa học “bệnh lý học tâm thần”, “xã hội học” và “tội phạm học” là các lĩnh vực nghiên cứu chuyên ngành sinh ra từ thực tiễn giám sát, quy huấn đại chúng và trừng phạt phạm nhân, đồng thời kết quả nghiên cứu các mặt đó lại góp phần tăng cường và cải tiến biện pháp quy huấn và kiểm soát của xã hội; còn bệnh viện, nhất là bệnh viện tâm thần, sở tị nạn và giám ngục chỉ là những nơi thực hiện nghiên cứu học thuật, nhằm mục đích tăng cường sự kiểm soát của xã hội.

Có điều khác với những người theo chủ nghĩa hậu hiện đại cực tả, Foucault không hoàn toàn phủ định lý tính khái mông. Trong cuốn “*Khái mông là gì?*” Foucault cho rằng, giữa thời đại chúng ta và thời đại khái mông có tính liên tục, nghĩa là lý tính có tác dụng phê phán đối với thuyết giáo điều và độc đoán. Cho nên hoàn toàn tiếp thu lý tính khái mông hoặc hoàn toàn phủ định lý tính khái mông đều là không nên. Foucault viết: “Nếu nói “lý tính là kẻ thù cần phải tiêu diệt” là cực kỳ nguy hiểm, thì bảo “mọi nghi ngờ, phê phán đều đưa ta đến phi lý tính” cũng nguy hiểm không kém”².

¹ Foucault: “*Lịch sử kinh nghiệm tình dục*”, Hallimach, 1976, trang 36.

² “*Foucault độc bản*”, New York, 1984, trang 249.

Tóm lại, quan niệm lý tính của Foucault mang tính phê phán và tính sáng tạo, hoàn toàn gần với quan niệm lý tính của Jürgen Habermas.

4. Luân lý học và kỹ thuật học tự ngã

Nếu nói Foucault vào thập niên 60 chuyên nghiên cứu khảo cổ học tri thức, vào thập niên 70 lại chuyển sang phổ hệ học quyền lực, thì bắt đầu từ thập niên 80 ông chuyên tâm vào “luân lý học tự ngã”. Trước đây ông cố làm rõ vấn đề chủ thể bị cấu thành và nhào nặn như thế nào trong thực tiễn ngôn ngữ chủ lưu, cơ chế quyền lực trong đó; có thể nói Foucault chú trọng phê phán hệ thống kiểm soát của quy phạm xã hội. Đến thập niên 80, Foucault chuyển hướng sang “luân lý học tự ngã”, tức là cá thể sáng tạo tính đồng nhất của mình thông qua luân lý học và kỹ thuật học tự ngã như thế nào. Đối với Foucault mà nói, chỉ làm rõ cá thể bị quy phạm xã hội thông qua thực tiễn ngôn ngữ cấu thành chủ thể như thế nào thôi thì chưa đủ, còn phải xem cá thể tự sáng tạo mình như thế nào.

Ví dụ, cuốn “*Lịch sử kinh nghiệm tình dục*”. Foucault dự định viết 6 tập, tiếc rằng ông không hoàn thành được, vì năm 1984 ông qua đời vì bệnh AIDS. Bắt đầu từ tập 2, Foucault chú ý đến “luân lý học tự ngã” (tập 2: “*Phương pháp khoái lạc*”, 1984; tập 3: “*Quan tâm đến tự ngã*”, 1984). Foucault cố làm rõ sự khác biệt giữa luân lý Hy Lạp cổ đại với luân lý Cơ Đốc giáo thời trung cổ và luân lý thời nay, tính liên tục và đứt quãng giữa chúng. Tính liên tục thể hiện ở chỗ chúng đều nhấn mạnh rằng, phải dùng đạo đức để quy phạm ham muốn; nhưng phải dùng đạo đức để quy phạm ham muốn như thế nào, thì cách thức của họ khác hẳn nhau, do đó dẫn đến sự đứt quãng giữa luân lý Hy Lạp cổ đại với luân lý Cơ Đốc giáo thời trung cổ và luân lý thời nay.

Trong văn hóa cổ Hy Lạp, dùng đạo đức để quy phạm ham muốn là thực tiễn nghệ thuật và tự do, mỗi người một phong cách vô cùng đa dạng. Văn hóa La Mã tiếp tục truyền thống này, vẫn chú ý đến ham muốn tự ngã với một thái độ thích hợp. Khác với luân lý thời trung cổ và luân lý thời nay đè nén và khắc chế ham muốn và khoái lạc một cách đơn thuần, văn hóa cổ Hy Lạp có thái độ kiểm soát và vận dụng thích đáng đối với ham muốn và khoái lạc, cho rằng ham muốn tuy có thể dẫn đến hậu quả xấu, song nó không phải là “nguyên nhân tội lỗi” của con người.

Do vậy, muốn thoát khỏi luân lý học cấm dục của thời trung cổ và luân lý thời nay, chúng ta phải nghiên cứu lại luân lý Hy Lạp cổ đại. Đương nhiên, Foucault ở đây không định nói rằng luân lý học Hy Lạp cổ đại có thể trở thành thứ thay thế cho văn hóa hiện đại, mà ông chỉ muốn nói rằng nó là một tấm gương soi cho nền văn hóa hậu hiện đại.

Bản sao lưu trữ

CHƯƠNG 15

Chủ nghĩa Freud

§1. Khái luận về chủ nghĩa Freud

1. Sinh thời và trước tác của Freud

Chủ nghĩa Freud lấy tên người sáng lập ra nó là bác sĩ tâm thần người Áo - Sigmund Freud (1856-1939). Freud ra đời trong một gia đình thương nhân Do Thái ở Friburg nước Áo. Năm 1860, ông theo gia đình di cư đến Vienna. Năm 1873, Freud thi đỗ cao vào Trường đại học Vienna, năm 1876 bắt đầu làm việc ở Sở nghiên cứu của nhà sinh lý học nổi tiếng E. Brucke, năm 1881 ông nhận học vị tiến sĩ y học. Thời gian 1882-1885, Freud làm việc ở bệnh viện đa khoa Vienna, nghiên cứu giải phẫu não và bệnh lý học tâm thần, lần lượt phục vụ tại các khoa nội, ngoại, nhi, da liễu, do đó ông có được kinh nghiệm lâm sàng rộng lớn. Tháng 10 năm 1885, Freud sang Paris bấy giờ là trung tâm nghiên cứu

bệnh tâm thần trên thế giới, học tập và công tác dưới sự hướng dẫn của nhà bệnh học tâm thần nổi tiếng J. M. Charcot. Chịu ảnh hưởng của Charcot, ông bắt đầu nghiên cứu nguyên nhân tâm lý của bệnh tâm thần. Tháng 2 năm 1886, sau khi trở về Vienna, Freud mở phòng mạch tư. Sau đó ông hợp tác với nhà tâm lý học và bệnh học tâm thần nổi tiếng J. Breuer nghiên cứu và chữa trị bệnh hysteria. Năm 1895, hai người cùng xuất bản cuốn “*Nghiên cứu hysteria*”. Sau đó do quan điểm không hợp nhau, đôi bên chia tay. Freud bắt chấp sự đả kích, lăng mạ của một số người, tiếp tục nghiên cứu phân tâm học, lần lượt công bố các công trình như “*Giải mộng*” (1900), “*Bệnh lý học tâm lý trong đời sống hàng ngày*” (1904), “*Tâm lý tình dục*” (1905). Các tác phẩm đó đặt cơ sở cho tâm lý học phân tâm học, khiến Freud trở nên nổi tiếng. Năm 1902, Freud cùng học trò của mình là A. Adler thành lập “*Hội tâm lý học*”. Năm 1908, “*Hội tâm lý học*” họp đại hội lần thứ nhất thành lập “*Hội phân tâm học quốc tế*” tại Salzburg, “*Hội tâm lý học*” trở thành chi nhánh “*Hội phân tâm học quốc tế*” tại Vienna. Năm 1909, Freud cùng một người học trò khác là C. G. Jung nhận lời mời sang Mỹ thỉnh giảng. Sau đó, Freud công bố các tác phẩm “*Dẫn luận phân tâm học*” (1910), “*Totem và cấm kỵ*” (1913), “*Bàn về lịch sử phong trào phân tâm học*” (1914), “*Vượt qua nguyên tắc khoái lạc*” (1920), “*Văn minh và sự bất mãn*” (1920), “*Tâm lý học quần thể và phân tích tự ngã*” (1921), “*Tự ngã và bản ngã*” (1923). Lúc này ảnh hưởng của học thuyết Freud đã lan rộng khắp thế giới. Năm 1933, Hitler lên cầm quyền ở Đức, bọn phátxít tuyên bố sách của Freud đều bị cấm và phải đốt bỏ. Năm 1938, quân đội phátxít xâm lược nước Áo, Freud cùng gia đình tạt cư sang London. Năm sau thì Freud qua đời tại London.

2. Diễn biến lịch sử của phân tâm học

“Phân tích tinh thần” hay “phân tâm” ở Freud vốn chỉ phương pháp và kỹ thuật chữa trị bệnh tâm thần. Freud cho rằng, nguyên nhân của một số bệnh tâm thần không phải là mang tính cơ thể (như tổ chức thần kinh não bị tổn thương), mà là mang tính cơ năng, thuộc về rối loạn tinh thần. Đối với một số bệnh đó phải đi sâu vào bí mật nội tâm của người bệnh, tìm ra nguyên nhân gây bệnh, làm cho người bệnh thoát khỏi sự chi phối của tiềm thức, vươn lên chịu sự chi phối của lý tính tự giác. Freud sáng lập phép liên tưởng tự do, tức là gọi mở cho người bệnh vứt bỏ mọi cảm giác ngưng ngừng, muốn nói gì cứ tha hồ nói, qua đó tìm ra nguyên nhân gây bệnh. Phép liên tưởng tự do là thực chất và hạt nhân của phân tâm học, cũng là phương pháp phân tâm học.

Phương pháp phân tâm học của Freud lấy lý luận tâm lý học độc đáo của Freud làm cơ sở, “phân tâm học” là một hệ thống lý luận, thoạt tiên là một phân môn tâm lý học nghiên cứu tiềm thức. Freud cho rằng, tiềm thức của con người cũng là một tư tưởng chân thực, tuy không thể giải thích đơn thuần bằng các khái niệm vật lý học, hóa học, sinh lý học, nhưng còn có thể tìm ra nguyên nhân. Nhờ quan điểm khai sáng của Freud, tiềm thức đã trở thành đối tượng nghiên cứu.

Từ năm 1910, sau khi xuất bản cuối “*Dẫn luận phân tâm học*”, việc nghiên cứu của Freud bước sang một giai đoạn mới. Freud bắt đầu nhận ra rằng, phát hiện cơ bản của ông về tâm lý học có một ý nghĩa ngày càng rộng lớn, lời giải thích vấn đề mà học thuyết của ông cung cấp cho loài người vượt rất xa phạm vi bệnh lý học tâm thần. Thế là chỗ đứng của ông ngày càng cao, vấn đề nghiên cứu ngày càng khái quát, đối tượng nghiên cứu từ bệnh tâm thần mở rộng ra cả loài người, nguyên lý cơ bản của tâm lý học Freud được vận dụng vào mọi lĩnh vực phát triển của đời sống xã hội và lịch sử văn hóa nhân loại. Điều này khiến cho nghiên cứu của Freud được triết học hóa, phân tâm học trở thành một thứ triết học, một học thuyết lịch sử xã hội. Phân tâm học cũng do đó mà được gọi là “chủ nghĩa Freud”.

Freud cho rằng, học thuyết phân tâm học của ông nếu được vận dụng vào các hiện tượng xã hội, sẽ phát triển rất mạnh và xa. Nhưng thực tế trái với mong đợi, học thuyết của ông Freud bị khủng hoảng sâu sắc. Ngay lúc Freud còn sống, trường phái phân tâm học do ông sáng lập đã xuất hiện sự chia rẽ. Người sớm nhất điều chỉnh học thuyết của Freud là hai học trò xuất sắc của ông - A. Adler và C. G. Jung. A. Adler đề xướng cái gọi là “tâm lý học cá thể”, còn C. G. Jung thì đề xướng “tâm lý học phân tích”.

Sau khi Freud qua đời, các nhà phân tâm học trẻ tuổi sống ở Mỹ mà đại biểu là Erich Fromm, K. Horney, đã tiến hành sửa đổi học thuyết phân tâm học của Freud một cách có hệ thống. Họ cho rằng, bản thân việc phân tâm học hướng tới “tâm lý học xã hội” không có gì sai, sai lầm là ở chỗ nhấn mạnh một cách phiến diện bản năng và ham muốn sinh vật của con người mà xem nhẹ tác dụng của nhân tố xã hội đối với con người. Thế là dưới tiền đề giữ nguyên phân tâm học, họ nhấn mạnh tác dụng của nhân tố xã hội, văn hóa đối với sự hình thành nhân cách. Họ phát triển phân tâm học thành “chủ nghĩa Freud mới”.

Để khắc phục tính hạn chế của việc Freud coi nhẹ tác dụng của nhân tố xã hội, một số nhà phân tâm học có “gắn” nó với chủ nghĩa Marx. Họ cho rằng, chủ nghĩa Marx tuy đối lập với phân tâm học, nhưng thuyết minh rõ ràng ảnh

hường của nhân tố xã hội đối với con người, nên có thể bổ sung cho thiếu sót của phân tâm học. Thế là từ “chủ nghĩa Freud mới” lại đẻ ra cái gọi là “chủ nghĩa Freud mácxít”.

3. Tiền đề khoa học tự nhiên và triết học của phân tâm học

Phân tâm học Freud có tiền đề khoa học tự nhiên và triết học, nó là kết quả sự lựa chọn chủ quan của Freud đối với các tri thức văn hóa khoa học về đời sống của thời đại ông.

3.1. Tiền đề khoa học tự nhiên

Tâm lý học biến thái. thế kỷ 18, 19, chiếm địa vị thống trị trong nghiên cứu y học vẫn là quan điểm chủ nghĩa duy vật máy móc. Người ta quen dùng trở ngại về cơ chế sinh lý để giải thích biểu hiện tinh thần thất thường. Về sau, vô số kinh nghiệm lâm sàng chứng tỏ hệ thống thần kinh của bệnh nhân hoàn toàn không bị tổn thương, gợi ý cho người ta hãy đi tìm nguyên nhân gây bệnh tâm thần ở phương diện tâm lý. Thế là nghiên cứu tâm lý học biến thái ra đời. J. Breuer và J. M. Charcot là những người nghiên cứu tâm lý học biến thái hữu hiệu nhất. Thông qua họ, Freud chịu ảnh hưởng mạnh của tâm lý học biến thái.

Thuyết tiến hóa của Darwin. Freud cho rằng, khuynh hướng nhìn con người từ quan điểm sinh vật học và quan điểm “quyết định luận” coi bản tính của hành vi con người là bị quy định, chủ yếu chịu ảnh hưởng thuyết tiến hóa của Darwin.

Học thuyết năng lượng của trường phái H. L. F. Helmholtz. Freud đem khái niệm “năng lượng” và qui luật năng lượng không mất đi mà trường phái này đề xướng trong nghiên cứu vật lý học, vận dụng vào trong hệ thống nghiên cứu tâm lý học. Freud coi toàn bộ cơ thể con người như một hệ thống năng lượng, cho rằng trong hệ thống đó, ngoài cơ giới năng, điện năng và năng lượng hóa học biểu hiện sinh lý thể xác, còn có năng lượng tâm lý có tác dụng trong quá trình tâm lý, các loại năng lượng ấy có thể chuyển hóa lẫn nhau. Freud đặc biệt nhấn mạnh năng lượng tâm lý là thứ gắn liền, không thể chia cắt với bản năng, đồng thời gọi cái năng lượng tâm lý ấy là “libido”. “Libido” là một khái niệm hạt nhân trong học thuyết của Freud.

3.2. Tiền đề triết học

Đơn tử luận của G. H. Leibniz. Nhà triết học Đức Leibniz cho rằng mọi nguyên tố cá biệt (đơn tử) của hiện thực không phải là nguyên tử của vật lý,

thậm chí cũng không phải là vật chất theo nghĩa thông thường. Mỗi đơn tử là một thực thể tinh thần phi kích thước; đơn tử là trung tâm hoạt động và năng lượng; các vi giác của đơn tử hợp thành tổng giác của nhiều đơn tử. Âm thanh của một giọt nước không thể nghe thấy, nhưng tiếng sóng vỗ do vô số giọt nước hợp thành thì trừ người điếc, ai cũng nghe thấy. Cái trước gọi là vi giác, cái sau - tổng giác. Leibniz còn đề xướng quan niệm cấp độ của vô thức và ý thức. Một số lý luận của Leibniz rõ ràng đã gợi mở cho Freud.

Thuyết giới hạn ý thức của J. F. Herbart. Herbart đem quan niệm vô thức của Leibniz phát triển thành thuyết giới hạn ý thức. Herbart đề xướng quả nhiên bị loại ra ngoài giới hạn là vô thức, một quan niệm muốn vượt lên đến giới hạn ý thức, ắt phải phù hợp, nhất trí với quan niệm khác hiện hữu trong ý thức, quan niệm không nhất trí thì không thể cùng tồn tại trong ý thức. Giữa các quả nhiên tồn tại xung đột, vì muốn tồn tại trong ý thức mà chúng ra sức đấu tranh với nhau. Cái quan niệm do xung đột với quan niệm khác trong ý thức mà bị gạt ra ngoài, Herbart gọi là “quan niệm bị ức chế”. Một số lập luận của Herbart có ảnh hưởng rất lớn đối với Freud.

Chủ nghĩa duy ý chí của A. Schopenhauer và F. Nietzsche.

Khi nói đến sự tồn tại của quá trình vô thức, Freud coi A. Schopenhauer là người “có cống hiến đầu tiên” cho phân tâm học, ông gọi A. Schopenhauer là “bậc tiền bối” của mình. Khi Freud sáng lập phân tâm học, chủ nghĩa duy ý chí của A. Schopenhauer và F. Nietzsche đang thịnh hành. A. Schopenhauer và F. Nietzsche công khai giương ngọn cờ chống chủ nghĩa lý tính, dưới khẩu hiệu đi sâu vào bản tính bên trong của thế giới và con người, công khai thách thức với chủ nghĩa lý tính châu Âu, kể cả khuynh hướng chủ nghĩa nhân bản cổ điển của giai cấp tư sản, họ yêu cầu triết học phải thoát khỏi sự dụ dỗ của thế giới bên ngoài mà trở về thế giới nội tâm, để thay đổi phương hướng phát triển của triết học châu Âu. Freud đã hấp thụ quan điểm chủ yếu của trào lưu đó, đưa học thuyết của mình hòa vào trào lưu ấy.

§2. Hai phát hiện lớn của chủ nghĩa Freud sơ kỳ

Freud nói ông có hai phát hiện lớn “đủ làm cả loài người nổi giận”¹. Một là, phát hiện bên dưới hoạt động tư duy ý thức còn có vô thức rộng lớn hơn rất

¹ Freud: “*Dẫn luận phân tâm học*”, New York, 1920, trang 7.

nhieu; hai là, phát hiện “bản năng tình dục” là hạt nhân hoạt động tinh thần của con người. Hai phát hiện ấy thể hiện trong các trước tác sơ kỳ của Freud.

1. Quá trình tâm lý chủ yếu là vô thức

Freud chia kết cấu tâm lý con người thành ba hệ thống cấp độ khác nhau: ý thức, tiền ý thức và vô thức. Hệ thống ý thức chỉ kết cấu tâm lý liên quan đến cảm nhận trực tiếp, nó hướng ra thế giới bên ngoài, thực hiện tác dụng của cơ quan cảm giác. Nó là hình thức cao nhất trong trạng thái tâm lý con người, là thống soái của các nhân tố tâm lý.

Freud nói, trước đây người ta cứ tưởng rằng “tâm lý tức là ý thức”, “ý thức tựa hồ chính là đặc trưng của đời sống tâm lý”, không biết rằng “quá trình tâm lý của ý thức chỉ là một bộ phận và động tác phân ly của cả tâm hồn”, bên dưới ý thức còn có một lĩnh vực rộng lớn hơn nhiều.¹

Giáp ranh với hệ thống ý thức là hệ thống tiền ý thức. Tiền ý thức là những cái lưu giữ trong trí nhớ, nó có thời từng thuộc về ý thức, có quan hệ không nhiều với tình huống thực tế trước mắt, nên bị gạt ra khỏi ý thức, nằm ở vùng bên cạnh ý thức. Còn cách xa ý thức hơn, nằm ở tầng sâu của kết cấu tâm lý là hệ thống vô thức. Nó là kho tàng trữ bản năng sinh vật, các ham muốn của con người. Các bản năng, ham muốn ấy có phụ tải năng lượng tâm lý rất lớn, phục tùng nguyên tắc lạc thú, nhìn chung thời thức tìm kiếm lối thoát phát tiết cho mình, muốn đạt tới sự thỏa mãn trong ý thức.

Freud vạch rõ, do con người là vật tồn tại xã hội, cứ tìm đủ mọi cách che đậy bản năng động vật trong tâm hồn mình, nên rất ít khi chú ý đến vấn đề vô thức. Nhưng không chú ý đến nó hoàn toàn không có nghĩa là nó không tồn tại, ngược lại, nó là hạt nhân của kết cấu tâm lý con người, “quá trình tâm lý chủ yếu là vô thức”. Trong cuốn “*Giải mộng*”, Freud sau khi phân tích vô số giấc mơ, đã tổng kết: “Vô thức là nền tảng chung của đời sống tinh thần. Vô thức là cái vòng tròn khá lớn, bao trùm cái vòng tròn nhỏ “ý thức”; mỗi ý thức đều có một giai đoạn nguyên thủy của vô thức; còn vô thức tuy cũng lưu lại lâu ở giai đoạn nguyên thủy đó, song hoàn toàn có chức năng tinh thần, vô thức là “thực chất tinh thần” thật sự.²

Freud đã khảo sát tỉ mỉ hàng loạt điểm khác nhau giữa vô thức với ý thức, rút ra năm đặc điểm dưới đây:

¹ Freud: “*Dẫn luận phân tâm học*”, New York, 1920, trang 7.

² Freud: “*Giải mộng*”, London, 1913, trang 486.

Tính nguyên thủy. Vô thức là nhân tố ở cấp độ thấp nhất, đơn giản nhất, cơ bản nhất, dù xét từ dãy phát triển của cả loài người hay dãy phát triển tâm lý của từng cá nhân, vô thức cũng đều là xuất phát điểm của tâm lý con người. Nó tuân theo “quy tắc suy nghĩ nguyên sơ” vào thời kỳ nguyên thủy của nhi đồng, nó là hiện tượng tâm lý thuộc cấp độ thấp nhất. Cho nên, các mặt kết cấu, cơ chế và chức năng của nó đều rất chưa hoàn thiện.

Tính chủ động. Thể hiện ở chỗ nó luôn muốn được thực hiện, không chịu ở địa vị bị đè nén, chỉ tìm cơ hội bộc lộ trong sinh hoạt hàng ngày. Lực phản tác dụng và lực tác dụng ngang nhau, chính vì nó bị sự đè nén rất mạnh, nên có sức sinh trưởng rất mạnh mẽ. Tính chủ động và sức sống của nó là do tính nguyên thủy của nó quyết định. Bất kỳ sự vật nào càng ở giai đoạn nguyên thủy, càng có sức sống mạnh mẽ; một trẻ sơ sinh có sức sống hơn hẳn một cụ già; một mầm hạt có triển vọng sống hơn hẳn cây đại thụ trăm tuổi; tính nguyên thủy của vô thức làm cho nó có tinh thần chủ động rất cao.

Tính phi logic. Là tâm lý nguyên thủy, do chưa thể có quan hệ giao tiếp toàn diện, chín muồi với thế giới sự vật khách quan và đời sống xã hội, nên vô thức mang đậm dấu ấn phi logic. Sau khi nó xuất hiện, nó có thể bất chấp hết thảy, chỉ muốn thực hiện tự ngã, gây cho người ta ấn tượng căn bản là vô lý, không có tính nhân quả.

Tính phi ngôn ngữ. Muốn sử dụng “từ ngữ”, “khái niệm” tất phải lấy kỹ năng phân tích đối tượng làm cơ sở, do vô thức còn ở tình trạng nguyên thủy hỗn độn, nó không thể phân biệt chính mình, cũng chưa thể phân biệt chính xác đối tượng, nên chưa biết cách sử dụng từ ngữ và các yếu tố khác của ngôn ngữ. Do không đạt trình độ dùng ngôn ngữ để tiến hành khái quát, nó chỉ có thể dùng hình tượng, ý tượng cụ thể để biểu đạt sự vật.

Tính phi đạo đức. Tính phi đạo đức của vô thức biểu hiện ở thái độ đối với đời sống xã hội, tức là bất chấp nguyên tắc đạo đức, chỉ lấy việc thực hiện bản năng tự ngã của nó làm trung tâm.

Freud nói: “Thừa nhận quá trình tâm lý vô thức là một bước quyết định của một quan điểm mới, mở ra cục diện mới cho khoa học loài người”¹. Cái Freud gọi là “một quan điểm mới, mở ra cục diện mới” tức là phản đối việc coi con người chủ yếu là lý tính, có ý thức; mà phải cho rằng con người chủ yếu là phi lý tính, vô thức. Ý nghĩa thuyết vô thức của Freud đã vượt xa ra

¹ Freud: “*Dẫn luận phân tâm học*”, New York, 1920, trang 7.

ngoài phạm vi tâm lý học, nhập vào trào lưu triết học chủ nghĩa nhân bản phương Tây hiện đại coi tồn tại của con người là tồn tại của tình cảm ý chí phi lý tính.

2. Bản năng tình dục là hạt nhân hoạt động tinh thần của con người

Freud nhấn mạnh vô thức, gọi vô thức là bản năng cơ bản hoặc sức thôi thúc bên trong, lại gọi bản năng cơ bản ấy là tình dục nguyên thủy. Năng lượng của tình dục nguyên thủy thì Freud gọi là “libido”.

Freud nhấn mạnh, tình dục nguyên thủy có từ lúc con người sinh ra, đối tượng và hình thức biểu hiện của nó biến đổi theo lứa tuổi. Freud phân tích tỉ mỉ các giai đoạn tâm lý - tình dục mà con người phải trải qua trong sự phát triển cá thể.

Freud cho rằng, ở mỗi giai đoạn phát triển tình dục, trên cơ thể đều có một trung tâm thỏa mãn cái hứng “libido”, gọi là “vùng động dục”. Ở giai đoạn đầu tiên, “vùng động dục” là miệng và môi. Ở giai đoạn thứ hai, “vùng động dục” là hậu môn. Giai đoạn thứ ba (từ 3 đến 6 tuổi) là giai đoạn “sùng bái dương vật”, “vùng động dục” cũng chính là cơ quan sinh dục. Chính ở giai đoạn này, trẻ nhỏ có bước ngoặt từ “tự thích mình” sang “thích người khác”. Trước đó, “libido” chủ yếu ở bên trong cơ thể, mọi bộ phận của cơ thể đều có thể đem lại cho đứa bé khoái cảm. Khi đứa bé lớn dần, biết đi sâu tìm hiểu môi trường, nó đi tìm đối tượng phát tiết ở mọi nơi mọi chỗ. Đứa bé sẽ “yêu thích thiên về ai đó”, ở đứa bé trai, đối tượng tình yêu thường là người mẹ, Freud gọi đó là “phức hợp Edip” (Oedipus Complex, dựa vào nội dung chuyện thần thoại Hy Lạp, trong đó nhân vật Edip giết cha lấy mẹ). Ngược lại, đối tượng tình yêu của bé gái thường là người cha, Freud gọi là “phức hợp Electra” (Electra Complex, dựa theo chuyện thần thoại Hy Lạp, trong đó nhân vật Electra báo thù cho cha). Các phức hợp tình cảm này có ảnh hưởng rất lớn đến sự trưởng thành của trẻ em, chỉ có giải quyết thỏa đáng, cá tính của đứa bé mới tiếp tục phát triển bình thường.

Freud dùng các giai đoạn phát triển tình dục để giải thích sự hình thành nhân cách, nên thuyết “tình dục nguyên thủy” của ông cũng có ý nghĩa triết học. Theo quan điểm của Freud, rất nhiều khác biệt về phương diện nhân cách của con người đều là do tình huống phát triển của các giai đoạn tình dục khác nhau mà ra.

Freud thừa nhận rằng “phát hiện” thứ hai của ông còn làm cho người ta cảm phẫn, khiến cho thuyết phân tâm học “vấp phải sự chống đối kịch liệt”¹. Thực ra, phát hiện thứ hai của ông là một thứ duy tính luận, nghĩa là coi bản năng tình dục là thứ cơ bản nhất trong mọi bản năng và dùng nó để giải thích sự hình thành nhân cách.

§3. Hai phát hiện lớn được ứng dụng rộng rãi trong lĩnh vực lịch sử xã hội

Khi Freud hậu kỳ đem “phát hiện cơ bản” trong tâm lý học vận dụng rộng rãi trong lĩnh vực lịch sử xã hội, thì lý luận của ông càng vượt qua “triết học hóa”, “lý luận hóa”, tức là lại đi vào con đường sai lầm.

1. Xã hội văn minh được xây dựng trên cơ sở đè nén bản năng và ham muốn trong vô thức

Trong các tác phẩm hậu kỳ như “*Tự ngã và bản ngã*”, “*Văn minh và sự bất mãn*”, Freud đi sâu vào quan hệ qua lại giữa cá nhân với xã hội, nguồn gốc của văn minh loài người, đề xướng luận điểm cho rằng giữa cá nhân và xã hội tồn tại xung đột tất yếu, lịch sử của loài người là lịch sử đè nén bản năng, nguồn gốc xã hội văn minh là sự đè nén và thăng hoa của bản năng và ham muốn trong vô thức.

Xuất phát từ nhu cầu giải thích các hiện tượng xã hội, Freud hậu kỳ tiến hành sửa đổi và bổ sung lý luận kết cấu tâm lý ban đầu của mình. Freud chia tâm lý ra làm ba bộ phận hợp thành là bản ngã, tự ngã và siêu ngã (id, ego và super-ego). Bản ngã là kết cấu tâm lý nguyên sơ nhất, vô thức. Trong bản ngã, có đầy rẫy bản năng, ham muốn và xung động. Nó chỉ muốn thông qua “tự ngã” đạt được sự thỏa mãn theo nguyên tắc lạc thú. Tự ngã là một bộ phận của bản ngã, chịu ảnh hưởng của hệ thống tri giác và trải qua sửa đổi. Tự ngã đại diện cho lý tính và thường thức, tiếp nhận các yêu cầu hiện thực của thế giới bên ngoài. Do đó, nó căn cứ vào nguyên tắc hiện thực mà hành sự, chủ trương hạn chế, song không phủ định đòi hỏi của bản năng. Siêu ngã là kết cấu được

¹ Freud: “*Tình dục tam luận*”, trong cuốn “*Tâm lý học tình yêu*”, Nxb. Tac gia, 1980, trang 19.

hình thành dưới sự chi dẫn của cha mẹ và bề trên, căn cứ tiêu chuẩn hành vi xã hội mà phát huy tác dụng bên trong con người. Nó lấy lý trí và lương tri mà chi phối tự ngã, kích lệ và chỉ đạo tự ngã đè nén bản ngã.

Freud cho rằng, quan hệ qua lại giữa bản ngã, tự ngã và siêu ngã nhất trí với quan hệ giữa con người với xã hội. Bản ngã theo đuổi sự thỏa mãn bất lợi cho nền văn minh nhân loại, xã hội sẽ mượn siêu ngã đè nén bản năng và ham muốn của con người. Cả xã hội là một hệ thống cấm đoán và hạn chế. Sau khi bản năng và ham muốn bị đè nén, không được thỏa mãn, bị đẩy sang lĩnh vực “bản ngã”, nó lấy hình thức “bị đè nén” bảo tồn năng lượng tâm lý của mình, luôn sẵn sàng tìm con đường “vu hồi” để được thỏa mãn. Một con đường là căn cứ nguyên tắc thăng hoa, dùng hình thức hoạt động được xã hội tiếp nhận và tán thưởng (ví dụ sáng tác văn học nghệ thuật, phát minh khoa học kỹ thuật) để biểu hiện mình. Nền văn học nghệ thuật rực rỡ và khoa học kỹ thuật tiên tiến tượng trưng cho loài người chính là được sáng tạo nhờ đó. Dựa trên phân tích này, Freud biểu thị sự bất mãn mạnh mẽ đối với văn minh. Sự bất mãn của Freud đối với nền văn minh có phải là ông chủ trương đưa loài người quay trở về thời kỳ nguyên thủy, tiền văn minh, hay chăng? Không phải vậy. Freud vừa bất mãn với văn minh, vừa khẳng định văn minh đem lại hạnh phúc cho loài người. Freud cho rằng không có văn minh, thì không có nghệ thuật và cái đẹp; không có văn minh, cũng sẽ không có tri thức và khoa học. Cái tinh túy của văn minh là làm cho sức mạnh xã hội áp đảo sức mạnh cá nhân, làm cho thành viên xã hội tự hạn chế mình, thuần dưỡng bản năng và ham muốn của mình, cải biến xu hướng của bản năng và ham muốn. Như vậy, Freud lấy việc phân đối văn minh đè nén bản năng và ham muốn làm khởi điểm lý luận, cuối cùng lại chủ trương tăng cường, duy trì sự đè nén đó. Chính điểm này khiến về sau Freud bị “chủ nghĩa Freud cánh tả” phê phán kịch liệt.

2. Hành vi, hoạt động của con người do bản năng và ham muốn vô thức quyết định

Trong các tác phẩm hậu kỳ như “*Tự ngã và bản ngã*”, “*Vượt qua nguyên tắc lạc thú*”, Freud còn đi sâu nghiên cứu động lực quyết định hành vi của con người. Nếu nói thời kỳ đầu việc nghiên cứu con người của Freud chủ yếu giới hạn trong phạm vi tâm lý (nghiên cứu kết cấu tâm lý của con người), thì Freud hậu kỳ đã vượt xa phạm vi đó. Và ông đã đề xướng luận điểm nổi tiếng cho rằng, toàn bộ hoạt động của con người là do bản năng và ham muốn vô thức quyết định.

Freud sơ kỳ căn cứ phân loại sinh vật học chia bản năng của con người thành hai loại, một là, bản năng bảo tồn tự ngã cá thể; hai là, bản năng bảo tồn sự sinh sôi của chủng tộc, tức bản năng tình dục. Trải qua sự phá hoại của Chiến tranh thế giới thứ nhất, Freud kết hợp hai loại bản năng kể trên, gọi là bản năng sinh tồn, tăng thêm một bản năng khác đối lập với nó, gọi là bản năng tử vong (bản năng xâm lược và bản năng hủy diệt tự ngã). Freud cho rằng, toàn bộ hoạt động của con người đều do hai loại bản năng đó chi phối.

Vậy thì những bản năng và ham muốn chi phối toàn bộ hoạt động của con người bắt nguồn từ đâu? Freud nhấn mạnh, chúng là do hưng phấn bên trong cơ thể con người, chứ không phải do ảnh hưởng của thế giới bên ngoài.

Freud còn vạch rõ, hành vi, hoạt động của con người bị hai loại bản năng kia chi phối, thực tế cũng là bị chi phối bởi nguyên tắc lạc thú và “nguyên tắc cưỡng bức lặp lại”. Thoạt tiên người ta cho rằng, động lực chính chi phối hành vi con người là nguyên tắc lạc thú, cũng tức là tìm sự thỏa mãn lạc thú. “Nếu quả thật có tác dụng chi phối đó, thì tuyệt đại đa số quá trình tâm lý ắt phải kèm theo lạc thú, hoặc phải dẫn đến lạc thú. Nhưng kinh nghiệm phổ biến lại đưa ra kết luận hoàn toàn trái ngược”¹.

Điều đó chứng tỏ, ngoài nguyên tắc lạc thú, còn có nguyên tắc khác cơ bản hơn, phù hợp với bản năng con người, tác dụng của nó còn lớn hơn nguyên tắc lạc thú. Sau khi nghiên cứu hiện tượng thay đổi tình cảm, cuối cùng Freud phát hiện rằng con người còn bị “nguyên tắc cưỡng bức lặp lại” chi phối. Nguyên tắc đó đòi hỏi lặp lại trạng thái trước kia, đòi hỏi trở về quá khứ, đòi hỏi trở về trạng thái vô cơ nguyên sơ. Freud nói, “nguyên tắc cưỡng bức lặp lại” nhìn chung đan xen với tác dụng của nguyên tắc lạc thú, “chỉ rất hiếm trường hợp mới thấy “nguyên tắc cưỡng bức lặp lại” phát huy tác dụng đơn độc, không có sự hỗ trợ của động cơ khác”, nhưng đều cần khẳng định là “nguyên tắc cưỡng bức lặp lại” là bản năng “nguyên sơ hơn, cơ bản hơn, phong phú hơn” so với nguyên tắc lạc thú. Freud thừa nhận, ngoài hai nguyên tắc trên, “nguyên tắc hiện thực” cũng có ảnh hưởng đến hành vi con người, nhưng “nguyên tắc hiện thực là cái ở bên ngoài, phi bản chất, không thể coi nó là động cơ bản chi phối mọi hành vi con người”.

3. "Quan hệ luyến ái" là sức mạnh cốt lõi của quan hệ giữa người với người

Freud trong tác phẩm “*Tâm lý học quần thể và phân tích tự ngã*”, đã vận dụng hai phát hiện lớn sơ kỳ vào việc phân tích nguyên nhân cấu thành và tồn

¹ Freud: “*Vượt qua nguyên tắc lạc thú*”, trong cuốn “*Trước tác của Freud hậu kỳ*”, Nhà xuất bản Văn dịch Thượng Hải, 1986, trang 5.

tại ổn định của tập thể người, phân tích quan hệ bình thường giữa người với người, rút ra kết luận rằng “quan hệ luyện ái” được xây dựng trên cơ sở bản năng tình dục là sợi dây gắn bó các cá nhân thành tập thể, là sức mạnh cốt lõi của quan hệ giữa người với người.

Freud nói, khi nhiều người tuy ở gần nhau nhưng chưa thành một tập thể, thì quan hệ giữa họ với nhau nặng về căm ghét và đối lập. Trong quan hệ giữa người với người, “ta có thể thấy biểu hiện của tự yêu mình, tác dụng của thứ tự yêu đó là để bảo vệ cá nhân; người ta sẵn sàng biểu lộ thái độ căm ghét nhau”. Nhưng sau khi nhiều người hợp thành một tập thể, thì hiện tượng “không dung tha” đó tạm thời hoặc vĩnh viễn biến mất. “Chỉ cần tồn tại một hình thức tập thể, chỉ cần trong giới hạn tập thể đó hành vi cử chỉ của các cá nhân biểu hiện tựa hồ là họ thống nhất, họ dung tha cho khuyết điểm của người khác, coi mọi người trong tập thể bình đẳng như nhau, thì người khác cũng sẽ không sinh ra căm ghét”¹. Một số bản năng vô thức vốn bị đè nén trong cơ thể mỗi thành viên tập thể nay được giải phóng, sẽ khiến cho cá nhân làm những việc trước đó họ không thể hoặc không dám làm; một số hành vi mới này không phù hợp với tính cách vốn có ở họ. Tóm lại, “trong tập thể nguyên thủy, tình cảm của con người được tăng cường, còn trí năng thì bị ức chế”². Mà tập thể cũng chính là được bảo vệ và củng cố trong quá trình đó.

Vì sao như vậy? Các chuyên gia trước đây nghiên cứu tâm lý học tập thể, đề thuyết minh nguyên nhân của hiện tượng đó, đã tìm kiếm nhân tố mấu chốt cấu thành tập thể. Freud cho rằng, họ đi lạc hướng trong việc tìm kiếm kia, nên họ không đi tới kết quả đúng đắn. Theo Freud, hướng tìm kiếm phải là chú ý đến quan hệ giữa người lãnh đạo tập thể với các thành viên khác và quan hệ giữa các cá nhân với nhau. Đó là một thứ “quan hệ luyện ái”, nói bằng thuật ngữ chuyên môn của ông, là “quan hệ libido”. Quan hệ libido này chính là nhân tố cốt lõi làm cho tập thể tồn tại vững chắc. “Bản chất của một tập thể là ở quan hệ libido của tồn tại tự thân nó”. Trong một giáo hội hay một đơn vị quân đội, sợi dây libido gắn mỗi cá nhân một đầu với người lãnh đạo của họ (cha cố, sĩ quan chỉ huy), đầu kia với các thành viên khác trong tập thể. Mọi thành viên của tập thể đều có cảm giác sai, tưởng mình là người cầm đầu, có tình yêu bình đẳng đối với mọi người khác trong tập thể. Mọi việc đều dựa vào cảm giác sai đó; giả sử cảm giác sai ấy mất đi, thì giáo hội hoặc đơn vị quân đội khó tránh khỏi bị giải thể.

¹ Freud: “*Tâm lý học quần thể và phân tích tự ngã*”, New York, 1920, trang 55.

² Sách đã dẫn, trang 45.

Freud nói, thứ “quan hệ luyến ái” ấy “làm cho con người từ chủ nghĩa vị kỷ chuyển sang chủ nghĩa vị tha”.

4. "Phức hợp Edip" là căn nguyên cuối cùng của đạo đức và tôn giáo

Trong tác phẩm “*Totem và cấm kỵ*”, Freud dùng lý luận “phức hợp Edip” của mình đi sâu tìm hiểu nguyên do của đạo đức và tôn giáo, đưa ra luận điểm nổi tiếng “phức hợp Edip” là căn nguyên cuối cùng của đạo đức và tôn giáo.

Freud cho rằng, trong bộ lạc nguyên thủy tiền sử, người cầm đầu bộ lạc - người cha có uy quyền cao nhất, coi mọi phụ nữ trong bộ lạc đều thuộc quyền sở hữu của mình. Những đứa con trai của y do “phức hợp Edip” đều muốn cùng người cha chung hưởng các phụ nữ trong bộ lạc. Một hôm, những đứa con bị xua đuổi hết chịu nổi nữa, bèn hợp sức với nhau giết người cha và ăn thịt ông ta. Thế là phương thức thống trị gia trưởng ở bộ lạc chấm dứt; sự hợp sức giữa những người anh em giúp họ có đủ dũng khí thực hiện thành công những mục tiêu mà cá nhân họ không thể làm nổi. Nhưng trong quá trình đó, đồng thời với sự căm ghét người cha, họ cũng cảm thấy yêu kính người cha, như vậy là trong lòng những đứa con sinh ra cảm giác tội lỗi. Chính do vậy họ mới đề xướng sùng bái totem. Họ chọn một động vật nào đó làm hóa thân của người cha, nghiêm cấm giết nó; và đến ngày lễ hội, thì việc giết nó biến thành nghi thức long trọng hạ sát totem. Đồng thời với việc cấm giết con vật hóa thân của người cha, người ta còn cấm quan hệ tình dục với phụ nữ có totem tương đồng. Freud nói, hai thứ cấm kỵ đó cùng với “phức hợp Edip” có chỗ tương ứng với nhau¹.

Cấm kỵ thứ nhất - bảo vệ động vật totem khỏi bị giết hại, đề phòng tội giết cha; cấm kỵ thứ hai - cấm quan hệ tình dục với phụ nữ có totem tương đồng, cốt đề phòng tội loạn luân. Freud nói, chính trên cơ sở cấm kỵ thứ nhất mạnh nha tôn giáo, còn cấm kỵ thứ hai chính là “nguồn gốc quan niệm đạo đức của loài người”².

Những đứa con trai sau khi giết cha, lại vì phụ nữ mà tranh giành nhau ác liệt; sau nhiều phen nguy hiểm, cuối cùng một số anh em sống hòa bình với nhau, định ra quan niệm đạo đức cấm loạn luân. Mọi người tuyên bố từ bỏ một số phụ nữ gây ra xung đột với người cha. “Đến đây, điều cấm giết con vật totem mang màu sắc tôn giáo đã dần dần chuyển thành điều cấm anh em giết

¹ Freud: “*Totem và cấm kỵ*”, Nhà xuất bản Văn nghệ Trung Quốc, năm 1986, trang 165.

² Sách đã dẫn, trang 167.

hại lẫn nhau mang màu sắc xã hội. Hình thức thống trị gia trưởng vốn có cũng bắt đầu được thay thế bằng anh em trong bộ lạc trên cơ sở huyết thống. Do đó, chúng ta có thể nói, tồn tại xã hội được xây dựng nhờ mọi người có chung nhận thức về tội ác; còn tôn giáo thì do cảm giác tội lỗi và tâm lý hối hận đẻ ra; về đạo đức, có một phần là do nhu cầu của xã hội, một phần thì do tâm lý muốn chuộc tội tạo nên”¹.

§4. A. Adler và C. Jung cải biến và phát triển học thuyết của Freud

Học thuyết của Freud có hai hạn chế rõ ràng, một là thiên về khuynh hướng chủ nghĩa tình dục, hai là nhấn mạnh một cách phiến diện phương diện bản năng sinh vật của con người mà xem nhẹ tác dụng của nhân tố xã hội đối với con người. Hai hạn chế đó càng về sau, khi Freud vận dụng học thuyết của mình vào các lĩnh vực xã hội, lịch sử, càng nổi lên rõ rệt. Chính vì thế, khi Freud còn sống, trong nội bộ trường phái phân tâm học đã có sự chia rẽ; hai học trò xuất sắc của Freud là A. Adler và C. Jung lần lượt rời bỏ ông, tìm cách khắc phục hai hạn chế lớn, cải biến và phát triển học thuyết của Freud.

1. "Tâm lý học cá thể" của Adler

Alfred Adler (1870-1937) là nhà phân tâm học Áo và là người sáng lập "tâm lý học cá thể". Năm 1902, Adler bắt đầu tham gia hội thảo hàng tuần do Freud tổ chức, là một nhân vật cốt cán của trường phái Freud. Năm 1911, Adler công khai phê phán sai lầm của học thuyết Freud. Để giảm bớt sự khác biệt ngày càng tăng giữa hai người, Freud mời Adler làm Hội trưởng Hội phân tâm học Vienna. Do Freud kiên trì quan điểm lý luận của mình, Adler đã tức giận từ chức Hội trưởng, tự lập ra hệ thống của mình. Vì thuật ngữ "phân tâm học" đã được Freud chuyên dụng, nên Adler bèn gọi hệ thống của mình là "tâm lý học cá thể". Trước tác chủ yếu của ông có: "*Tự ti và vượt qua*", "*Nghiên cứu tính người*", "*Lý luận và thực tiễn tâm lý học cá thể*", "*Tự ti và đời sống*".

¹ Freud: "*Totem và cảm kỷ*", Nhà xuất bản Văn nghệ Trung Quốc, năm 1986, trang 181.

“*Tâm lý học cá thể*” của Adler là sự tiếp thu “ý chí luận đời sống” của A. Schopenhauer và “ý chí luận quyền lực” của F. Nietzsche, rồi tiến hành cải biến học thuyết của Freud mà ra. Khác với Freud nhấn mạnh vai trò của ham muốn vô thức, đặc biệt là tình dục và phức hợp Edip trong đời sống con người, Adler đặc biệt nhấn mạnh ý nghĩa của việc thực hiện ý chí đối với con người. Adler cho rằng, mọi hành vi của con người đều bị “ý chí hướng thượng” chi phối; thực tế cũng là bị “ý chí quyền lực” chi phối. “Người đi lên chỗ cao, nước chảy xuống chỗ trũng”, con người vừa sinh ra đã có sức thôi thúc bên trong, đem các phương diện nhân cách hợp thành một mục tiêu chung: đòi cảm giác “hơn người một bậc” (superiority). Mọi động cơ của con người, bất kể xấu tốt, đều nhắm một hướng sao cho hơn người, chinh phục, phấn đấu không ngừng. Theo quan điểm của Adler, mơ ước của tất cả các triết gia và các nhà tâm lý học là bảo tồn tự ngã, nguyên tắc lạc thú, hiện tượng cân bằng, đều chứng minh tính hướng thượng, đều là sự thực cơ bản của đời sống chúng ta. Phấn đấu hơn người là nhu cầu thôi thúc từ bên trong, không chỉ ở từng cá nhân, mà còn là sự phấn đấu của mọi nền lịch sử văn hóa, nó làm cho con người và chủng tộc tiến bộ không ngừng.

Adler cũng phản đối Freud cho rằng, nhân tố tình dục là cơ sở nguyên sơ của động cơ. Theo Adler, nguồn gốc của ham muốn “hơn người” là “cảm giác tự ti”, mà “cảm giác tự ti” xuất phát từ tình trạng “vô năng” của con người khi mới sinh ra. Thoạt đầu Adler giải thích sự “vô năng” là “có cơ quan bị khuyết hãm, yếu ớt, lảm bệnh”, dẫn đến “cảm giác tự ti” như “nhu nhược, do dự, e thẹn, phục tùng người khác”; sau đó Adler mở rộng phạm vi của khái niệm “vô năng”, coi mọi trở ngại về thân thể, về tinh thần hoặc xã hội đều liệt vào loại “vô năng”, cho rằng các trở ngại đó dẫn đến “cảm giác tự ti”. Vậy là Adler cho rằng mọi người từ lúc sinh ra đã có cảm giác phổ biến là “cảm giác tự ti”. Adler nói, “phát hiện ra “cảm giác tự ti” là cống hiến quan trọng của tâm lý học cá thể”¹.

Con người khắc phục “cảm giác tự ti” như thế nào? Adler cho rằng chủ yếu bằng cách “đền bù” Đứa bé có “cảm giác tự ti” một mặt thấy người khác có thể làm được mọi việc, mà thứ gì họ cũng đều hơn nó, nó cảm thấy hổ thẹn không bằng người; mặt khác, nó sẽ cố “đền bù” thiếu sót của mình, cố khắc phục chỗ yếu kém để đạt mục đích hơn người. Ví dụ như Diosinis từ nhỏ bị bệnh ở miệng, đã cố “đền bù” bằng cách ra bờ biển, ngâm sùi vào miệng mà khổ luyện, cuối cùng trở thành một nhà đại hùng biện của Hy Lạp. Adler cho

¹ Adler: “*Tự ti và vượt qua*”, Nxb. Tac gia, 1986, trang 45.

rằng “cảm giác tự ti” kích thích người ta “đền bù”, mà “đền bù” chính là biểu hiện “ý chí hướng thượng”, là động lực cơ bản thúc đẩy con người vươn tới mục tiêu hơn người. Về sau Adler mở rộng khái niệm “đền bù” từ sinh lý học sang lĩnh vực tâm lý học, cho rằng tâm lý từ trẻ con đến người lớn hầu như đều bị chi phối bởi sự “đền bù”. Một mặt là “cảm giác tự ti”, mặt khác là tâm lý “đền bù” cố phẫn đấu hơn người, quá trình “một đẩy, một kéo” ấy diễn ra trong suốt cuộc đời mỗi người.

Khi bàn về “cảm giác tự ti” và sự “đền bù”, Adler lại đề xướng khái niệm “lối sống”. Adler nhấn mạnh rằng, môi trường, đặc biệt gia đình quyết định sự hình thành nhân cách một cá nhân từ tuổi nhỏ. Trong quá trình đưa bé khắc phục “cảm giác tự ti”, thực hiện sự “đền bù”, nó đều bị tác động của môi trường. Trong môi trường đó, nó cố tìm biện pháp “đền bù” hữu hiệu. Do môi trường khác nhau, nên biện pháp “đền bù” mà mỗi đứa bé tìm được cũng rất khác nhau. Đối với biện pháp và sách lược “đền bù” tìm được, đứa bé không ngừng tổng kết, quy nạp và khái quát, dần dần cố định lại, tạo nên một phương thức hành vi đặc thù. Phương thức ấy một khi đã hình thành, sẽ rất khó thay đổi. Việc đối phó với môi trường là dựa trên cơ sở đó. Adler gọi phương thức ấy là “lối sống”.

2. "Tâm lý học nhân tính" của C. Jung

C. Jung (1875-1961) là nhà tâm lý học Thụy Sĩ nổi tiếng, người sáng lập “tâm lý học phân tích”. Năm 1909, Freud xác định C. Jung là người kế tục pháp định của phong trào phân tâm học. Năm 1911, nhờ sự tiến cử của Freud, C. Jung đảm nhiệm chức Chủ tịch Hội phân tâm học quốc tế; nhưng từ năm 1912, sau khi C. Jung xuất bản cuốn sách “*Tâm lý học vô thức*”, thì quan hệ giữa hai người bắt đầu xấu đi. Năm 1913, tại Hội nghị phân tâm học quốc tế, hai người tranh luận gay gắt, và Freud tuyên bố C. Jung không còn là một nhà phân tâm học. Năm 1914, C. Jung rời bỏ Freud, sáng lập “tâm lý học phân tích”. Trong đời mình, C. Jung viết rất nhiều tác phẩm, phần lớn được in thành “*C. Jung toàn tập*” gồm tổng cộng 17 tập. Không đưa vào toàn tập, có các cuốn như “*Lý luận và thực tiễn tâm lý học phân tích*”, “*Người hiện đại theo đuổi tâm hồn*”, “*Người và tượng trưng của người*”, “*Trí nhớ, giấc mơ, phản tỉnh*”.

Cũng như “tâm lý học cá thể” của A. Adler, “tâm lý học phân tích” của C. Jung phản đối Freud quá chú trọng đến tình dục. C. Jung tiếp thu tư tưởng “xung động sống” của Bergson, không đồng ý coi “libido” chỉ đơn thuần là lực tình dục, mà chủ trương coi nó là một thứ sức sống hoặc tâm lực. C. Jung

nói: “Libido, nói nôm na là sức sống, giống như sức sống mà Bergson nói”¹. C. Jung nhấn mạnh cần sử dụng khái niệm libido theo nghĩa rộng hơn hẳn Freud. Là một sức sống phổ biến, nó vừa biểu hiện ở sự sinh trưởng, vừa biểu hiện ở các hoạt động khác, cho nên C. Jung phản đối Freud chỉ dùng tình dục bàn về hành vi của con người. Ví dụ, C. Jung cho rằng đứa bé ở giai đoạn từ 3 đến 5 tuổi, sức mạnh thôi thúc bên trong nó không phải là tình yêu, mà là nhu cầu có dinh dưỡng và muốn phát triển. C. Jung không phủ định tình yêu mẹ của đứa bé, song giải thích tình yêu của bé đối với mẹ không như Freud đã giải thích. C. Jung cho rằng, ở giai đoạn này, lạc thú của trẻ nhỏ không phải xuất phát từ ham muốn tình dục, mà là từ nhu cầu dinh dưỡng hoàn toàn nhờ vào người mẹ. Dĩ nhiên C. Jung không phủ định sạch trơn nhân tố tình dục, C. Jung cho rằng, sức sống “libido” phải ở tuổi thanh xuân mới có hình thức tình yêu với đối tượng khác giới. C. Jung hạ thấp tác dụng của tình dục tới mức chỉ là một bộ phận hợp thành của toàn bộ sự thôi thúc bên trong. Học giả Mỹ R. S. Stirr nói: “C. Jung mở rộng nghĩa của từ libido đến mức từ đó hầu như mất hết nghĩa tình dục”².

“Tâm lý học phân tích” của C. Jung đã cải biến rất nhiều học thuyết của Freud, biểu hiện ở chỗ C. Jung lấy “vô thức tập thể” có tính chất phổ biến và siêu cá nhân bổ sung cho “vô thức cá nhân” thuần túy của Freud. C. Jung cho rằng, lý luận của Freud vạch ra bên dưới ý thức có vô thức, là một công hiến quan trọng đối với lý luận nhân cách, nhưng Freud nhìn nhận vô thức quá hẹp, không phân tích cụ thể về vô thức, chỉ thấy vô thức của cá nhân, chỉ thuộc về cá thể. Kỳ thực bên dưới vô thức cá nhân, còn có cấp độ tinh thần sâu hơn, đó là vô thức tập thể. Mối quan hệ giữa ba cái ý thức, vô thức cá nhân và vô thức tập thể có thể ví như sau: ý thức là phần hòn đảo nhìn thấy được trên mặt biển; khi nước thủy triều rút xuống, lộ ra phần đất lúc trước bị ngập, đó là đại diện cho vô thức cá nhân; còn toàn bộ phần nền dưới nước của hòn đảo là vô thức tập thể. Vô thức cá nhân và vô thức tập thể bao hàm nội dung khác nhau. Cái trước bao hàm “hết thảy những gì “bị lãng quên, bị đè nén, được cảm nhận lơ mơ, được nghĩ đến” trong đời sống của cá nhân. Cái sau thì bao hàm “hết thảy cơ năng tinh thần phổ biến không phải do cá nhân thu được, mà là do di truyền để lại”³. C. Jung gọi nội dung của vô thức cá nhân là tâm trạng, còn nội dung của vô thức tập thể là nguyên hình. Tâm trạng chủ yếu bắt nguồn từ kinh nghiệm cá nhân, do mọi xung động và nguyện vọng, tri giác mơ hồ và vô số kinh nghiệm

¹ Dẫn theo Merduquar: “Đại cương tâm lý học biến thái” (tiếng Anh), năm 1926, trang 191.

² R. S. Stirr: “S. Freud và C. Jung: giải thích xung đột”, Boston, 1982, trang 2.

³ C. Jung: “Loại hình tâm lý”, London, 1924, trang 615.

khác hợp thành; nó có lúc từng là ý thức, nhưng sau đó bị lãng quên hoặc bị đè nén mà rời khỏi ý thức. Nguyên hình không phải do cá thể có được, mà nhờ di truyền thuần túy để lại, nó bao hàm ảnh hưởng của một số kinh nghiệm được tích lũy từ tổ tiên xa xưa, không liên quan gì đến kinh nghiệm hiện tại của cá thể. Nó chưa hề xuất hiện trong ý thức. Một cá nhân dưới sự chi phối của vô thức tập thể, không cần đến sự trợ giúp của kinh nghiệm, sẽ gặp tình huống tương tự như tổ tiên từng gặp, sẽ có hành vi giống như tổ tiên. Rất nhiều cái triết học gọi là “tri thức tiên nghiệm” thực ra đều thuộc phạm vi nguyên hình, tức “ý tưởng nguyên thủy”. Phát minh khoa học, sáng tác nghệ thuật cuối cùng đều nhờ “ý tưởng nguyên thủy”. Trong hoạt động sáng tạo họ cảm thấy “tự dung lóe lên”, “như có thần giúp”, thực ra là tác dụng một phần của “ý tưởng nguyên thủy”.

Lý luận của C. Jung có ảnh hưởng không chỉ đối với tâm lý học và bệnh học tâm thần, mà còn đối với triết học, tôn giáo, lịch sử, văn học nghệ thuật. C. Jung xây dựng “tâm lý học phân tích” để khắc phục hai hạn chế lớn của học thuyết Freud, song căn bản không cải biến gì “chủ nghĩa phiếm tình dục” của Freud. Còn về việc C. Jung lấy “vô thức tập thể” bổ sung cho “vô thức cá nhân” của Freud, quy sự hình thành nhân cách là nhờ “ý tưởng nguyên thủy” di truyền lại, thì chỉ đưa phân tâm học đến chủ nghĩa thần bí mà thôi.

§5. Chủ nghĩa Freud mới

Sau khi Freud qua đời, một số nhà phân tâm học trẻ tuổi do bị bọn phátxít bức hại, phải di cư sang Mỹ, đã kế tục tinh thần của A. Adler và C. Jung phê phán và cải biến học thuyết của Freud, cố khắc phục tính hạn chế của học thuyết đó, xây dựng nên “chủ nghĩa Freud mới”, thực hiện sự chuyển biến của phân tâm học từ “cổ điển” sang “hiện đại”. Thuộc lớp các nhà phân tâm học này, ngoài Karen Horney và Erich Fromm, còn có H. S. Sullivan, A. Kardiner, E. H. Eriksan. Những người này về lý luận tuy có trọng điểm khác nhau, nhưng đều nhấn mạnh nhân tố xã hội trong các nguyên nhân gây bệnh tâm thần, chú trọng ảnh hưởng của nhân tố môi trường và văn hóa đến sự hình thành và phát triển nhân cách, đồng thời coi đó thay cho vai trò quan trọng của libido hoặc tình dục. Vì thế “chủ nghĩa Freud mới” được gọi là “trường phái tâm lý văn hóa học” hoặc “trường phái tâm lý xã hội học”. Sự chuyển biến của phân tâm học

từ “cổ điển” sang “hiện đại” ngày càng có ý nghĩa trào lưu triết học. Dưới đây xin giới thiệu lý luận của mấy đại biểu có ảnh hưởng hơn cả.

1. "Bệnh lý học tâm thần văn hóa và triết học" của Horney

Karen Horney (1885-1952) là nhà phân tâm học và chuyên gia bệnh lý học tâm thần Mỹ gốc Đức, đại biểu chủ chốt của chủ nghĩa Freud mới. Bà từng được huấn luyện phân tâm học ở Trung tâm nghiên cứu phân tâm học Berlin, năm 1932 di cư sang Mỹ, sáng lập Trung tâm nghiên cứu phân tâm học ở Mỹ.

Horney đưa ra một khái niệm cơ bản nhất là “lo nghĩ cơ bản”. Horney đồng ý với luận điểm của Freud cho rằng, xung động vô thức đương đại hành vi con người, song kiên quyết phản đối coi xung động vô thức là xung động của bản năng tình dục. Horney cho rằng, con người không phải chịu sự thống trị của nguyên tắc lạc thú, mà là bị chi phối bởi nhu cầu an toàn. Động cơ chủ yếu của một con người từ lúc sinh ra là tìm kiếm sự an toàn, né tránh sự đe dọa và sợ hãi. Tâm lý bất an trực tiếp dẫn đến lo nghĩ. Như vậy, tìm sự an toàn, giải trừ lo nghĩ là xung động vô thức chủ yếu của con người.

Horney tiến một bước trình bày quá trình tìm sự an toàn, giải trừ lo nghĩ như thế nào, đề xướng lý luận hình thành nhân cách. Cũng như Freud, Horney tin rằng, nhân cách hình thành từ thuở thơ ấu, song bà không đồng ý với Freud giải thích sự hình thành nhân cách bằng các giai đoạn phát triển tình dục nguyên sơ. Horney nhấn mạnh tác dụng của môi trường xã hội, đặc biệt là môi trường gia đình và cha mẹ trong sự hình thành nhân cách. Bà cho rằng, đứa bé tìm sự an toàn, giải trừ lo nghĩ chủ yếu là ở gia đình, nó có tìm thấy an toàn, giải trừ lo nghĩ hay không là tùy thuộc vào thái độ cụ thể của gia đình, của cha mẹ. Giả sử đứa bé không nhận được tình cảm yêu thương của gia đình, cha mẹ, sẽ có thể xuất hiện nhiều kiểu lo nghĩ phi hiện thực, nếu không loại trừ kịp thời các lo nghĩ đó, sẽ dễ trở thành bệnh tâm thần lo nghĩ. Ngược lại, nếu đứa bé nhận được tình cảm yêu thương của gia đình, cha mẹ, cảm giác an toàn được thỏa mãn, thì lo nghĩ sẽ không gây bệnh tâm thần. Đồng thời, đứa bé cũng phải có phản ứng của nó trước ảnh hưởng đến từ gia đình. Nhân cách hình thành chính trong quá trình lặp đi lặp lại các phản ứng đó. Do trẻ con xuất thân từ các gia đình khác nhau, nhân cách của chúng được hình thành cũng khác nhau.

Horney không như Freud chia kết cấu nhân cách thành ba bộ phận: bản ngã, tự ngã và siêu ngã, mà cho rằng kết cấu nhân cách là tổ hợp của chân ngã,

thực ngã và cái tôi lý tưởng. “Chân ngã” chỉ bộ phận tiềm năng thiên phú của cá nhân, sống động, là trung tâm sinh mệnh thật sự của cá nhân. “Thực ngã” là do “chân ngã” được môi trường rèn luyện mà thành, tình huống do nó biểu hiện là thực tế, hiện thực. “Cái tôi lý tưởng” cũng được hình thành dưới ảnh hưởng môi trường, khác với “thực ngã” ở chỗ nó tồn tại trong ý niệm.

So với A. Adler và C. Jung, Horney phê phán mạnh mẽ hơn tính hạn chế của học thuyết Freud, bà nhấn mạnh tác dụng của nhân tố văn hóa và xã hội trong sự hình thành nhân cách con người, đồng thời xác định rõ rằng điều cốt lõi của việc chữa trị bệnh tâm thần là phải thay đổi môi trường xã hội, chứng tỏ so với A. Adler và C. Jung, lý luận của Horney có bước tiến mới.

2. "Phân tâm học nhân đạo chủ nghĩa" của Fromm

Erich Fromm (1900-1980) là nhà lý luận chủ yếu nhất của “chủ nghĩa Freud mới”, thành viên quan trọng của trường phái Frankfurt. Năm 1922, Fromm được nhận học vị tiến sĩ triết học của Trường đại học Heidburg, từ năm 1929 làm việc ở Phòng nghiên cứu phân tâm học Frankfurt. Đầu thập niên 30, Fromm nhận lời mời của Horkheimer, người phụ trách Ban nghiên cứu xã hội Frankfurt, tham gia nghiên cứu “lý luận phê phán xã hội”, trở thành nhân vật chấp bút chính của trường phái Frankfurt. Năm 1934, Fromm di cư sang Mỹ, lần lượt làm việc ở New York và Trường đại học Colombo. Thập niên 40, Fromm không còn quan hệ tổ chức gì với trường phái Frankfurt, đi vào chủ nghĩa Freud mới, cùng Horney sáng lập Hội chủ nghĩa Freud mới ở Mỹ. Trước tác chủ yếu của ông có: “*Trốn tránh tự do*”, “*Tìm kiếm tự ngã*”, “*Sứ mệnh của Sigmund Freud*”, “*Chủ nghĩa Marx bàn về khái niệm con người*”, “*Nghiên cứu tính phá hoại của con người*”.

Cũng như Horney, Fromm phê phán kịch liệt quan điểm của Freud quá chú trọng bản năng tình dục, nhưng sự cải biến của Fromm đối với học thuyết của Freud còn cấp tiến hơn hẳn Horney.

Fromm cho rằng, thuyết phân tâm học của Freud thực chất cũng là một thứ lý luận chủ nghĩa nhân đạo, bởi lẽ nó xác nhận sự tồn tại của “tính người” nói chung, tạo nên một “mô hình bản tính con người”. Tính phiến diện của nó ở chỗ nó quy “tính người” về nhu cầu sinh lý như đói, khát, tình dục. Fromm cho rằng “tính người” không phải là tổng hòa các nhu cầu sinh lý, mà trong “tính người” có bao hàm nhu cầu mang tính xã hội. Quá trình xã hội sáng tạo ra con người, cũng sáng tạo ra nhu cầu của con người.

Cái mà Fromm gọi là nhu cầu xã hội chỉ nhu cầu của con người né tránh cô độc, tìm kiếm quan hệ với người khác. Thông qua việc bàn về sự hình thành nhu cầu đó, Fromm thuyết minh tác dụng của nhân tố kinh tế xã hội đối với sự phát triển tính người. Fromm cho rằng, dù nhìn từ sự “phát sinh nhân chủng” hay từ sự “phát sinh cá thể”, sự quá độ của con người từ trạng thái tự nhiên đến trạng thái xã hội đều đầy rẫy “mâu thuẫn sinh tồn”, trong đó chủ yếu là mâu thuẫn giữa “cá thể hóa” với “cảm giác cô độc”. Trong quá trình trưởng thành không ngừng của con người từ khi lọt lòng mẹ, một mặt dần dần thoát khỏi sự trói buộc, trở nên ngày càng tự do, độc lập, “ngày càng “cá thể hóa”; mặt khác, do tha thiết muốn được an toàn, muốn bảo vệ quan hệ “nguyên sơ” với người khác, mà trở nên ngày càng thiếu an toàn, sinh ra “cảm giác cô độc”, “cảm giác mất mát”. Sự tồn tại của mâu thuẫn này là không thể tránh khỏi, nhưng mức độ gay gắt và biểu hiện của nó tùy thuộc vào điều kiện lịch sử xã hội. Trong xã hội tư bản chủ nghĩa hiện đại, mâu thuẫn này đã tới mức căng thẳng nhất. Trong tình hình đó, con người nảy sinh nhu cầu bức thiết tránh né tự do, tránh né “cảm giác cô độc”, tìm cách kết hợp với người khác. Điều đó tạo thành nội dung cơ bản của tính người hiện đại.

Lý luận cách mạng tâm lý của Fromm bao gồm hai mặt, một là nguyên lý chữa trị, hai là nguyên lý bồi dưỡng tình yêu sáng tạo. Cái trước chủ yếu nói về cách chữa trị các bệnh về tâm lý; cái sau chủ yếu nói về cách hướng dẫn những người khỏe mạnh kiện toàn nhân cách như thế nào. Cả hai đều kết hợp cách mạng tâm lý với cách mạng xã hội.

Fromm biểu thị tiếp thu quan điểm sau đây của Freud: nguyên lý chữa trị các bệnh tâm lý chủ yếu là thay đổi kết cấu tâm lý; thay đổi kết cấu tâm lý tức là thay đổi quan hệ giữa vô thức với ý thức, “biến vô thức thành ý thức”¹. Nhưng Fromm cho rằng “biến vô thức thành ý thức” hoàn toàn không thể chỉ dựa vào nhà phân tâm học mà thực hiện được, cũng không thể chỉ thực hiện trong phạm vi thay đổi kết cấu tâm lý. Điều quan trọng là Fromm phản đối Freud coi ý thức là lý tính, còn vô thức là phi lý tính, qua đó coi quan hệ giữa ý thức với vô thức thành quan hệ giữa lý tính với bản năng nguyên sơ của con người. Fromm nhấn mạnh, ý thức và vô thức đều là trạng thái chủ quan bên trong của cá nhân, chúng khác nhau chỉ ở chỗ ý thức là tình cảm, ham muốn và kinh nghiệm của con người bị cảm nhận được; còn vô thức thì chỉ tình cảm, ham muốn và kinh nghiệm của con người chưa cảm nhận được. Đem “vô thức biến thành ý thức” thực chất là làm cho người ta cảm nhận được những tình

¹ Fromm: “*Vượt qua sự trói buộc của ảo tưởng*”, London, 1982, trang 115.

cảm, ham muốn và kinh nghiệm chưa cảm nhận được. Fromm cho rằng, có một thứ “máy lọc xã hội ngăn không cho một số tình cảm, kinh nghiệm lọt qua để biến thành ý thức của con người”¹. Cái “máy lọc xã hội” ấy là chi ngôn ngữ và phương pháp tư duy logic. Tình cảm, kinh nghiệm nhất định cần có một ngôn ngữ và phương pháp tư duy logic nhất định lĩnh hội và biểu đạt. Nếu bị bối cảnh văn hóa và chế độ xã hội hạn chế, thiếu các ngôn ngữ và phương pháp tư duy logic để lĩnh hội và biểu đạt, thì một số tình cảm và kinh nghiệm không thể đi vào lĩnh vực ý thức. Trong tình hình đó, thay đổi bối cảnh văn hóa và chế độ xã hội, sáng tạo ra ngôn ngữ và phương pháp tư duy logic, là nhiệm vụ trung tâm của cách mạng tâm lý.

Fromm cho rằng, con người trong mọi thời đại văn hóa bao giờ cũng đối diện với vấn đề làm thế nào loại trừ cô độc, kết hợp với người khác. Nhiệm vụ vô cùng quan trọng của cách mạng tâm lý là tìm cách giúp con người thỏa mãn nhu cầu đó. Hiện nay, để loại trừ cô độc, đạt mục đích an toàn, người ta thường sử dụng phương thức “tự yêu mình”, tức là lấy cá nhân làm trung tâm, hoặc chịu khuất phục người khác, phụ thuộc vào người khác; hoặc đi khống chế người khác, bắt họ phụ thuộc vào mình. Như thế đều không được. Chỉ có cách duy nhất là “xây dựng quan hệ yêu thương với người khác, bồi dưỡng “năng lực yêu” cho mình”². Fromm gọi thứ tình yêu đó là “tình yêu có tính sáng tạo”, là kết quả tiềm lực của một cá nhân được phát triển đầy đủ, là biểu lộ sức sống sôi động, là một thứ nghệ thuật cao nhất. Fromm nhấn mạnh phải bồi dưỡng “tình yêu mang tính sáng tạo” cùng với bồi dưỡng “nhân cách mang tính sáng tạo”.

Lý luận của Fromm so với lý luận của Horney rõ ràng đã tiến thêm một bước, Fromm chủ yếu giải quyết vấn đề quan hệ qua lại giữa tổ chức lao động của mọi người với xã hội.

§6. Chủ nghĩa Freud và chủ nghĩa Marx

Freud sáng lập phân tâm học không lâu, thì một học trò của ông là Reich có ý đồ kết hợp phân tâm học với chủ nghĩa Marx. Thế là Freud khai trừ Reich

¹ Fromm: “*Vượt qua sự trói buộc của ảo tưởng*”, London, 1982, trang 115.

² Fromm: “*Nghệ thuật yêu*”, London, 1982, trang 22.

khỏi Hội phân tâm học và vạch rõ “hình thái ý thức cộng sản chủ nghĩa và lý luận phân tâm học là hai thứ không thể dung hòa”¹. Bản thân Reich về sau cũng từ bỏ ý đồ đó, công khai thừa nhận rằng việc “kết hợp” đó đã thất bại về mặt logic”². Mặc dù vậy, từ thập niên 30 thế kỷ 20 trở đi, ở phương Tây liên tục có người ra sức thực hiện việc kết hợp phân tâm học với chủ nghĩa Marx. Trường phái Frankfurt đã hình thành trong quá trình “kết hợp” đó. Dưới đây xin giới thiệu lý luận hữu quan của Reich và Marcuse.

1. "Chủ nghĩa Freud mácxít" của Reich

Wilhelm Reich (1897-1957) nổi tiếng là người sáng lập “chủ nghĩa Freud mácxít”, người phát hiện “năng lượng sống”, người đặt nền móng cho thuyết “cách mạng tình dục”. Năm 1922, Reich nhận học vị tiến sĩ y khoa, tham gia phong trào phân tâm học, trở thành bạn vong niên của Freud. Năm 1927, ông gia nhập Đảng Cộng sản Áo, từ đó Reich hoạt động với tư cách nhà phân tâm học và một đảng viên cộng sản. Về mặt lý luận, Reich muốn kết hợp chủ nghĩa Freud với chủ nghĩa Marx, về mặt thực tiễn, ông muốn kết hợp cách mạng chính trị, cách mạng xã hội với cách mạng tâm lý, cách mạng tình dục, kết quả là, ông bị công kích từ hai phía, từ Đảng cộng sản và từ Hội phân tâm học, bị cả hai tổ chức đó khai trừ. Cuối thập niên 30, Reich di cư sang Mỹ, tập trung nghiên cứu cái gọi là “orgone” (năng lượng sống). Lý luận của Reich lấy năm 1934 làm ranh giới, chia ra tiền kỳ và hậu kỳ. Đặc điểm chủ yếu của tiền kỳ là đề xướng “chủ nghĩa Freud mácxít”.

Reich cho rằng, sở dĩ phải kết hợp phân tâm học với chủ nghĩa Marx là do phạm vi ứng dụng và tính hạn chế của cả hai. Chủ nghĩa Marx thực chất là một thứ lý luận xã hội, Marx tập trung chú ý vào tình cảnh xã hội, khi nghiên cứu tinh thần con người thì chú trọng phương diện lý tính. Ngược lại, phạm vi nghiên cứu của phân tâm học chủ yếu giới hạn ở cá nhân, đặc biệt là “vô thức” của cá nhân. Nó có thể kết hợp với chủ nghĩa Marx, trước hết vì sở trường sở đoản của đôi bên bổ sung cho nhau, thứ nữa, đôi bên có những điểm chung. Chủ nghĩa Marx là một học thuyết duy vật chủ nghĩa. Phân tâm học về cơ bản cũng là một môn khoa học duy vật, bởi vì Freud và Marx đều tập trung vào nhu cầu của loài người, xuất phát điểm lý luận của Freud là sự thực vật chất cụ thể như cái đói và ham muốn tình dục. Chủ nghĩa Marx hiển nhiên là một thứ lý luận biện chứng, còn phân tâm học về bản chất cũng là biện chứng, bởi vì

¹ Dẫn theo B.Nelson: “Freud và thế kỷ 20”, London, 1958, trang 124.

² Reich: “Con người trong khó khăn”, 1953, trang 42.

Freud coi kết cấu tâm lý là động thái, là sự biến đổi sống động giữa bản ngã, tự ngã và siêu ngã. Chủ nghĩa Marx và chủ nghĩa Freud về bản chất đều là phê phán, cách mạng, giống như chủ nghĩa Marx đại biểu cho sự phê phán đối với nền kinh tế tư bản chủ nghĩa, phân tâm học đại biểu cho sự phê phán đối với đạo đức của giai cấp tư sản.

Hệ thống “chủ nghĩa Freud mácxít” của Reich chủ yếu có lý luận “tính cao trào”, “kết cấu tính cách” và “tính cách mạng”. Reich cho rằng, ba cái đó đều thể hiện sự “kết hợp” và cải tạo lẫn nhau giữa chủ nghĩa Freud và chủ nghĩa Marx.

Lý luận “tính cao trào” chủ yếu là dùng chủ nghĩa Marx cải tạo chủ nghĩa Freud. Reich cho rằng, lý luận của Freud hậu kỳ đã không còn coi hạnh phúc và sức khỏe của con người là sự giải phóng năng lượng “libido”, mà lại tập trung chú ý vào việc sáng lập tâm lý học tự ngã; sự chuyển hướng này thực tế là đem “duy tâm hóa” một lý luận vốn có nhân tố chủ nghĩa duy vật. Reich nói, chính nhằm ngăn chặn sự chuyển biến ấy, Reich mới theo tinh thần chỉ đạo của chủ nghĩa duy vật (chủ nghĩa Marx) xác lập lại tính chất của chức năng sinh lý, đồng thời đề xướng khái niệm “sức mạnh tình dục” để chỉ “năng lượng tình dục hữu hình”.

Lý luận “kết cấu tính cách” được hình thành trong khi chủ nghĩa Marx và chủ nghĩa Freud cải biến lẫn nhau. Sự cải biến của chủ nghĩa Marx đối với chủ nghĩa Freud thể hiện ở chỗ đảo ngược lại kết luận của chủ nghĩa Freud về sự liên kết nền văn minh loài người với sự đè nén bản năng, sao cho chủ nghĩa Freud từ bị quan trở thành lạc quan. Reich cải biến lý luận nhân cách của Freud, đưa ra “thuyết ba cấp độ nhân cách”. Theo thuyết đó, đằng sau “bản ngã” còn có “cái tôi” nguyên sơ hơn, căn bản hơn nữa. Còn sự cải biến của chủ nghĩa Freud đối với chủ nghĩa Marx thể hiện chủ yếu ở chỗ: thông qua việc luận về sự hình thành “kết cấu tính cách”, “bổ sung” cho hai khuyết điểm của học thuyết hình thái ý thức của chủ nghĩa Marx (một là không thể giải thích đúng quá trình phát triển kinh tế chuyên hóa thành ý thức như thế nào; hai là không thể thuyết minh chính xác tính độc lập tương đối của hình thái ý thức). Với việc sáng lập thuyết “kết cấu tính cách”, hai khuyết điểm trên cuối cùng đã được khắc phục. Một chế độ xã hội nhất định thế nào cũng phải căn cứ nhu cầu của nó, làm cho người ta hình thành một kết cấu tính cách nhất định. Thực chất việc giáo dục trẻ em của tôn giáo, nhà trường, giáo hội là thay mặt xã hội, căn cứ nhu cầu phát triển kinh tế quy định, hình thành ở trẻ em một kết cấu tính cách tương ứng với quá trình phát triển kinh tế đó. Kết cấu tính cách là khâu trung gian giữa quá trình phát triển kinh tế xã hội

với hình thái ý thức con người; quá trình phát triển kinh tế giúp cho khâu trung gian này biến thành hình thái ý thức. Vì hình thái ý thức “bị ném vào trong kết cấu tính cách của con người”¹, mà kết cấu tính cách lại có tính ổn định, tính tự chủ, tính độc lập, nên hình thái ý thức cũng có tính ổn định, tính tự chủ, tính độc lập tương đối.

Reich nhấn mạnh, khái niệm “kết cấu tính cách” là chiếc cầu nối sự ngăn cách giữa tình hình xã hội và hình thái ý thức trong lý luận của chủ nghĩa Marx.

Lý luận “cách mạng tình dục” là sợi chỉ đỏ xuyên suốt việc dùng chủ nghĩa Freud cải biến học thuyết cách mạng xã hội của chủ nghĩa Marx, thể hiện tập trung ở hai phương diện: 1) Cải biến quan điểm “dùng cách mạng xã hội thay thế hết thảy”. Reich cho rằng học thuyết cách mạng xã hội của chủ nghĩa Marx là một thứ lý luận cách mạng vĩ mô, coi mục đích cách mạng chỉ là giải phóng giai cấp vô sản về mặt chính trị và kinh tế. Học thuyết cách mạng xã hội của Marx “dẫu có ý nghĩa lớn lao như thế nào, cũng không thể giải quyết vấn đề nô dịch loài người và chinh phục tự ngã”². Học thuyết cách mạng vĩ mô của Marx cần phải sử dụng lý luận cách mạng vi mô, tức “cách mạng tình dục” để bổ sung. Lý luận “cách mạng tình dục” là chỉ sự kết hợp cuộc đấu tranh của giai cấp vô sản chống quyền lực của giai cấp thống trị với cuộc đấu tranh thay đổi kết cấu tính cách con người, tranh thủ giải phóng tình dục. 2) Cải biến quan điểm “coi mọi cuộc đấu tranh cách mạng đều là đấu tranh giai cấp”. Reich cho rằng, không thể coi đấu tranh cách mạng với đấu tranh giai cấp như nhau giữa tình cảnh giai cấp và kết cấu tính cách không hề có quan hệ tất yếu, cuộc khủng hoảng tình dục hoàn toàn không dè ra xung đột giữa giai cấp vô sản và giai cấp tư sản, mà dè ra mâu thuẫn giữa nhu cầu bản năng tự nhiên, vĩnh hằng, với chế độ xã hội tư bản chủ nghĩa. Cho nên đấu tranh cách mạng thật sự phải là cuộc đấu tranh của hết thảy các thành viên xã hội với cái chế độ xã hội dè nén nhu cầu bản năng của mọi người.

2. "Chủ nghĩa Freud mácxít" của Marcuse

Herbert Marcuse (1898-1979) là nhân vật đại biểu cánh tả của trường phái Frankfurt, nhà lý luận có ảnh hưởng nhất của “chủ nghĩa Freud mácxít”. Marcuse sớm tham gia đảng Dân chủ xã hội cánh tả nước Đức, sau học ở Trường đại học Berlin và Freiburg, là học trò của Heidegger. Năm 1922, ông

¹ Reich: “*Tâm lý học quần chúng của chủ nghĩa phát xít*”, New York, 1946, trang 13.

² Reich: “*Bàn về cách mạng tình dục*”, New York, 1974, trang XXVI.

nhận học vị tiến sĩ, tiếp đó làm trợ lý cho Heidegger, nhưng không lâu sau, do quan điểm khác nhau, hai người chia tay. Năm 1932, Marcuse quen biết M. Horkheimer, làm việc ở Ban nghiên cứu xã hội Frankfurt. Năm 1934, theo Ban nghiên cứu này di cư sang Mỹ, lần lượt làm việc và dạy học ở một số tổ chức và trường đại học. Cuối thập niên 60, ở các nước tư bản chủ nghĩa Tây Âu và Bắc Mỹ bùng lên “phong trào chống đối của học sinh, sinh viên cánh tả” chấn động một thời. Marcuse được tôn là lãnh tụ tinh thần của phong trào đó. Sự phát triển tư tưởng của Marcuse có thể chia ra ba giai đoạn: thập niên 30 chịu ảnh hưởng sâu sắc của chủ nghĩa hiện sinh, thập niên 40 ra sức “làm sáng tỏ quan hệ mật thiết giữa chủ nghĩa Marx với chủ nghĩa Hegel”, từ thập niên 50 trở đi thì chủ yếu là xuất phát từ phân tâm học của Freud giải thích chủ nghĩa Marx. Trước tác chính về phương diện này có: *“Tình dục và văn minh”*, *“Kết cấu bản năng và xã hội”*, *“Bàn về tính công kích của xã hội công nghiệp đương đại”*.

Marcuse cho rằng, lý luận của Freud trước hết là lý luận triết học, đóng góp chủ yếu là vạch ra bí mật của kết cấu tâm lý con người, xác định bản chất con người trên một ý nghĩa mới. Marcuse ra sức thực hiện việc “kết hợp” chủ nghĩa Freud với chủ nghĩa Marx. Điều này thể hiện chủ yếu ở chỗ: thông qua phân tích thuyết kết cấu tâm lý con người của Freud, đưa ra quan điểm cho rằng bản chất con người là “ham muốn tình dục”, trên cơ sở đó đem thuyết “giải phóng tình dục” kết hợp với thuyết “giải phóng lao động” của Marx.

Freud chia kết cấu tâm lý con người thành hai bộ phận ý thức và vô thức, Marcuse cho rằng ý thức hình thành sau, bị “nguyên tắc hiện thực” chi phối, còn vô thức thì sinh ra đã có, bị “nguyên tắc lạc thú” chi phối, cho nên vô thức thể hiện bản chất con người nhiều hơn so với ý thức. Theo quan điểm của Freud, vô thức là do bản năng sống và bản năng chết hợp thành. Marcuse thì cho rằng, bản năng sống nhất trí với “nguyên tắc tồn tại” của con người, cho nên mặc dù hai bản năng này cùng bị nguyên tắc lạc thú chi phối, nhưng thật sự thể hiện bản chất con người là bản năng sống. Freud xác định nội dung của bản năng sống gồm đói, khát, tình dục. Marcuse thì tiến thêm một bước, chỉ ra rằng trong nội dung ấy tình dục chiếm địa vị thống trị, cho nên coi bản năng sống là bản chất con người, cũng tức là coi tình dục là bản chất con người. Trong tác phẩm của Freud, “tình dục” có khi chỉ ham muốn nhục dục đối với người khác giới liên quan đến chức năng sinh đẻ, có khi chỉ thuộc tính phổ biến tìm kiếm lạc thú của cơ thể người. Marcuse thì nhấn mạnh ý nghĩa thứ hai của tình dục với tư cách làm bản chất con người. Khi nói đến ham muốn của con người,

Freud có nhắc đến lao động, Marcuse phát huy tư tưởng đó, cho rằng lao động là ham muốn cơ bản nhất của con người. Marcuse còn cho rằng, thuyết kết cấu tâm lý của Freud dẫn đến bản chất con người là tình dục, tiếp đó dẫn đến bản chất con người là lao động, tức là đi cùng một hướng với lý luận của Marx. Marx là người sớm nhất đề xướng bản chất con người là ở hoạt động tự do tự giác - lao động, nhưng Marx không tiến thêm bước nào để giải thích tại sao chỉ có trong lao động con người mới thực hiện được bản thân mình. Nếu đem lao động kết hợp với tình dục, sẽ có thể chứng minh được vì sao trong lao động con người cảm thấy hạnh phúc, vì sao thông qua lao động con người có thể thể hiện được mình.

Marcuse thông qua phân tích bản chất con người, rút ra kết luận: giải phóng con người là giải phóng tình dục; hạt nhân của giải phóng tình dục là giải phóng lao động. Muốn làm cho con người hạnh phúc thật sự, thì phải “tình dục hóa” mọi hoạt động của con người, quan trọng nhất là “tình dục hóa” lao động, tình dục hóa lao động cũng tức là giải phóng lao động.

Phân tâm học của Freud với tư cách một triết học xã hội, thuộc về chủ nghĩa bi quan, Freud đem văn minh loài người đối lập hoàn toàn với sự thỏa mãn tình dục, cho rằng về sự thỏa mãn tình dục và văn minh nhân loại, người ta không thể có được cả hai. Theo Marcuse, chủ nghĩa bi quan kiểu đó là không thể dung hòa với chủ nghĩa Marx. Tôn chỉ của chủ nghĩa Marx là luận chứng tính tất yếu của việc loài người đi tới một xã hội vô cùng tốt đẹp. Để thực hiện kết hợp chủ nghĩa Freud với chủ nghĩa Marx, Marcuse ra sức bác bỏ sự đối lập của Freud đối với sự thỏa mãn tình dục với nền văn minh nhân loại, cải biến chủ nghĩa bi quan thành chủ nghĩa lạc quan.

Marcuse cho rằng, sở dĩ Freud đem văn minh loài người đối lập hoàn toàn với sự thỏa mãn tình dục, là do Freud coi “tính phản xã hội của tình dục” và sự “thiếu thôn tư liệu sinh hoạt vật chất” là hai nguyên nhân chủ yếu buộc xã hội văn minh phải đè nén tình dục. Marcuse phản đối quan điểm đó, nhấn mạnh rằng cần đi tìm nguyên nhân tình dục bị đè nén trong xã hội văn minh ở “phương thức tổ chức đấu tranh sinh tồn”. Kẻ thống trị trong xã hội văn minh đề duy trì lợi ích của mình, khi tổ chức cuộc đấu tranh sinh tồn đều tìm trăm phương ngàn kế đè nén ước vọng, trong đó có tình dục, của con người. Theo Marcuse, coi căn nguyên đè nén tình dục là “lợi ích của kẻ thống trị” thì sẽ là một sửa đổi rất quan trọng đối với học thuyết của Freud. Điều đó không chỉ bác bỏ kết luận của Freud đem đối lập hoàn toàn sự thỏa mãn tình dục với nền văn minh nhân loại, giúp người ta tìm thấy điểm cốt lõi của “giải phóng tình dục” là

lật đổ “lợi ích của kẻ thống trị”, mà còn làm cho học thuyết của Freud thật sự hòa hợp với chủ nghĩa Marx.

Marcuse cho rằng, có thể chia sự đè nén ra làm hai loại: “đè nén cơ bản” và “đè nén dư thừa”. “Đè nén cơ bản” là không thể tránh khỏi, là có tính hợp lý; còn “đè nén dư thừa” không mang tính tất yếu, loài người hoàn toàn có thể loại trừ nó. Theo quan điểm của Marcuse, trong xã hội công nghiệp hiện đại, “đè nén cơ bản” về cơ bản đã không còn nữa. “Hiện tại chủ yếu do lợi ích của kẻ thống trị yêu cầu phải tiếp tục đè nén bản năng”¹. Hiện tại đè nén chủ yếu là “đè nén dư thừa”. Chỉ cần lật đổ “lợi ích của kẻ thống trị”, thì có thể giải phóng tình dục.

Bản sao lưu trữ

¹ Marcuse: *Tình dục và văn minh*, London, 1956, trang 130.

CHƯƠNG 16

Trường phái Frankfurt

§1. Khái luận về trường phái Frankfurt

1. Nguồn gốc và sự phát triển của trường phái Frankfurt

Trường phái Frankfurt ra đời ở Ban nghiên cứu xã hội Frankfurt được thành lập năm 1924 tại thành phố Frankfurt trên bờ sông Main nước Đức. Bấy giờ nhiều phần tử trí thức có tư tưởng phê phán mạnh mẽ, đứng đầu là M. Horkheimer, lấy Ban nghiên cứu này làm trận địa lý luận, hợp thành một lực lượng phê phán hiện thực xã hội tư bản chủ nghĩa, có ý muốn thông qua phê phán trên lý luận mà cứu vớt loài người, giúp loài người thoát khỏi tình trạng bị bóc lột, nô dịch và “tha hóa”. Mấy khái niệm “trường phái Frankfurt”, “Ban nghiên cứu xã hội”, “lý luận phê phán xã hội” bấy giờ được coi như các từ

đồng nghĩa, nhưng với tư cách một trường phái triết học thật sự thì “trường phái Frankfurt” chỉ xuất hiện từ thập niên 50 trở đi.

Quá trình hình thành và phát triển của trường phái Frankfurt đại thể trải qua 4 giai đoạn:

- ◆ Thời kỳ Ban nghiên cứu mới thành lập (1924-1933). Từ khi Ban nghiên cứu chính thức thành lập tháng 7 năm 1924 đến năm 1933, khi Hitler lên cầm quyền, các thành viên Ban nghiên cứu di cư sang Mỹ. Năm 1931, M. Horkheimer làm trưởng ban, một mặt lấy triết học xã hội làm phương hướng nghiên cứu của Ban nghiên cứu, mặt khác tập hợp nhân tài xung quanh mình thành một đội ngũ các nhà nghiên cứu cánh tả.
- ◆ Thời kỳ lưu vong (1933-1949): từ khi Hitler lên cầm quyền, Ban nghiên cứu rời nước Đức, bắt đầu hoạt động trong cảnh lưu vong, đến năm 1950 chấm dứt thời kỳ lưu vong, trở về nước Đức. Đây là thời kỳ hình thành và phát triển lý luận phê phán xã hội, nhiệm vụ chủ yếu của Ban nghiên cứu giai đoạn này là tiến hành nghiên cứu phê phán sự ra đời và căn nguyên của chủ nghĩa phátxít Hitler. Đối tượng công kích lý luận chủ yếu là chủ nghĩa thực chứng lưu hành đương thời.
- ◆ Thời kỳ trở về Đức (1950-1970): Ban nghiên cứu từ Mỹ trở về Đức, đến cuối thập niên 60, các nhà lý luận của trường phái Frankfurt thế hệ thứ nhất rời khỏi vũ đài lịch sử. Sau khi M. Horkheimer, Theodor Adorno từ Mỹ trở về Đức, xây dựng lại Ban nghiên cứu ở Frankfurt, do M. Horkheimer làm Trưởng ban, T. Adorno làm Phó ban. Không lâu sau, M. Horkheimer nhận chức Hiệu trưởng Trường đại học Frankfurt, Adorno một mình lãnh đạo Ban nghiên cứu. Thời gian này, H. Marcuse, Erich Fromm vẫn ở lại Mỹ, song nghiên cứu của họ vẫn gắn bó từ xa với các thành viên khác của trường phái Frankfurt. Đây là 20 năm cuối cùng các nhà lý luận của trường phái Frankfurt thế hệ thứ nhất tiến hành nghiên cứu phê phán xã hội, là thời kỳ cực thịnh của lý luận trường phái này, cũng là thời kỳ mở rộng ra vũ đài quốc tế.
- ◆ Thời kỳ sau M. Horkheimer và T. Adorno (từ thập niên 70 trở đi). Sau khi T. Adorno và M. Horkheimer qua đời, trường phái Frankfurt vốn có một ngọn cờ thống nhất lập trường, một đội ngũ hùng hậu, một tổ chức chặt chẽ, bắt đầu giải thể, bắt đầu có sự chia rẽ về đường lối tư tưởng, cuối cùng đi tới tan rã hoàn toàn. Giữa các nhà lý luận thuộc

thế hệ thứ hai của trường phái Frankfurt mà đại biểu là A.Schmidt (sinh năm 1931) và J. Habermas, xuất hiện sự chia rẽ nghiêm trọng.

Mặc dù với tư cách hoàn chỉnh, trường phái Frankfurt đã trở thành lịch sử, nhưng tinh thần phê phán chủ nghĩa tư bản của nó thì vẫn được duy trì. Các nhà lý luận thuộc thế hệ thứ hai, thậm chí thứ ba, của trường phái Frankfurt, tuy khác nhau về tư tưởng, song đều duy trì tinh thần phê phán của hai nhà tiên phong M. Horkheimer và T. Adorno trong việc nghiên cứu và trước tác. Thậm chí sau sự kiện Liên Xô và Đông Đức sụp đổ vào thập niên 90, sau một thời gian im lặng, họ lại triển khai nghiên cứu lý luận và đưa ra hàng loạt quan điểm mới đáng chú ý.

2. Nguồn gốc tư tưởng và đặc trưng lý luận của trường phái Frankfurt

- ◆ Phần lớn thời gian trường phái Frankfurt tiến hành hoạt động lý luận dưới ngọn cờ chủ nghĩa Marx, cơ sở lý luận của nó liên quan mật thiết với các tác phẩm của Marx, nhất là tác phẩm sơ kỳ (như “Bản thảo triết học - kinh tế học năm 1844”). Quan hệ này lấy hai nhà mácxít phương Tây tiên phong là Lucass và Corthy làm trung gian. Theo một ý nghĩa nhất định, sở dĩ họ hướng tới việc nghiên cứu các tác phẩm của Marx là do sự gợi ý và hướng dẫn của Lucass và Corthy.
- ◆ Bất kể việc gọi trường phái Frankfurt là “chủ nghĩa Hegel mácxít” có đúng hay không, nhưng quả thật trường phái Frankfurt có quan hệ mật thiết với triết học Hegel. Tuy nó từ chối bản thể luận tinh thần tuyệt đối của Hegel, song lại kế thừa học thuyết chân lý và lý luận phép biện chứng; nó lấy phủ định tuyệt đối làm hạt nhân của phép biện chứng. Nó còn tiếp thu nguyên tắc lý tính của Hegel, coi lý tính là phạm trù cơ bản của tư duy triết học, do đó được người ta gọi nó là “chủ nghĩa Marx lý tính”. Ngoài ra, trường phái Frankfurt có duyên với Hegel thời trẻ, chính là dưới ảnh hưởng thuyết phê phán của Hegel mà nó hình thành nên “chủ nghĩa Marx phê phán”.
- ◆ Trường phái Frankfurt tuy về cơ bản kế thừa quan điểm của Lucass và Corthy, nhưng khác với lập trường nhấn mạnh “chủ thể tập thể” của Lucass và Corthy, họ coi trọng cá thể đến mức cực đoan, bị một số nhà phê bình gọi họ là “chủ nghĩa Marx cá thể hóa”. Lập trường chủ nghĩa cá thể này có quan hệ nhất định với triết học Kant, nhưng quan trọng hơn là họ đã hấp thụ lý luận tương quan của các triết gia phương Tây hiện đại như W. Dilthey, H. Bergson, A. Schopenhauer và F. Nietzsche. Họ phản đối tiêu chuẩn hóa sinh tồn cá nhân, quan

tâm đến vận mệnh và hoàn cảnh của cá nhân, theo đuổi tính tự chủ, tự phát, sáng tạo, tự do và giải phóng cá nhân. Về phương diện này, họ rất gần với chủ nghĩa hiện sinh.

- ◆ Lý luận phê phán xã hội của trường phái Frankfurt mang đậm dấu ấn học thuyết phân tâm học của Freud. Trường phái này chủ trương lấy hiện tượng tâm lý làm một nội dung quan trọng nghiên cứu xã hội, biến lý luận phê phán xã hội của họ thành một môn tâm lý học xã hội. Ngay từ thập niên 30, 40, họ đã vận dụng phương pháp phân tâm học của Freud để nghiên cứu căn nguyên đẻ ra chủ nghĩa phát xít, cho rằng căn nguyên ấy là kết cấu tâm lý cực quyền chủ nghĩa của con người, là cơ chế tâm lý trốn tránh tự do. Họ chú trọng kết hợp tâm lý học cá thể của Freud với phân tích kinh tế xã hội của Marx, từ đó hình thành nên cái gọi là “chủ nghĩa Freud mácxít”.
- ◆ Với tư cách một trào lưu triết học, xã hội học, mỹ học, trường phái Frankfurt tràn đầy màu sắc lãng mạn. Trong lịch sử tư tưởng châu Âu từ thế kỷ 18 trở đi, Rousseau, Goethe, Schiller, Dilthey, Heidegger là những nhân vật đại biểu cho truyền thống chủ nghĩa lãng mạn triết học và văn nghệ. Họ giữ thái độ phê phán đối với sự phát triển văn minh khoa học kỹ thuật, họ hướng tới giới tự nhiên và sự yên tĩnh điền viên kiểu nhạc đồng quê trung cổ, họ chủ trương trở về với tự nhiên. Trường phái Frankfurt đã kế thừa truyền thống lãng mạn chủ nghĩa đó.

Trường phái có nhiều nhân vật đại biểu, ở đây chỉ xin giới thiệu lý luận chủ yếu của M. Horkheimer và T. Adorno thuộc thế hệ thứ nhất và J. Habermas thuộc thế hệ thứ hai. H. Marcuse và E. Fromm cũng là hai nhân vật quan trọng của trường phái Frankfurt, nhưng chủ yếu họ đại biểu cho “chủ nghĩa Freud mácxít”, nên đã giới thiệu ở chương “Chủ nghĩa Freud”.

§2. Lý luận phê phán xã hội của M. Horkheimer

1. Sinh thời của Horkheimer

Max Horkheimer (1895-1971) là người sáng lập trường phái Frankfurt, người đặt nền móng cho lý luận phê phán xã hội. Horkheimer sinh trưởng trong

một gia đình chủ xưởng người Do Thái ở Stuttgart nước Đức. Năm 1931 làm Trưởng ban nghiên cứu xã hội ở Frankfurt. Khi Hitler lên cầm quyền, Horkheimer cùng các thành viên trường phái Frankfurt di cư sang Mỹ, duy trì hoạt động của Ban nghiên cứu ở New York. Năm 1950 trở về Frankfurt, năm sau được cử làm Hiệu trưởng Trường đại học Frankfurt. Năm 1953 được thành phố này thưởng huân chương Goethe. Sau năm 1954 có vài lần sang giảng bài bên Mỹ, có lần ở Trường đại học Chicago. Năm 1958 nghỉ hưu. Năm 1960 được tặng danh hiệu công dân danh dự thành phố Frankfurt. Ngày 7 tháng 7 năm 1971 qua đời ở Nuremberg.

Hoạt động lý luận của Horkheimer lấy đầu năm 1950, khi ông xây dựng lại Ban nghiên cứu xã hội ở Trường đại học Frankfurt làm ranh giới. Hoạt động lý luận tiền kỳ nhất trí với Ban nghiên cứu xã hội. Thập niên 30 ở Tây Âu hoặc thập niên 40 ở Mỹ, Horkheimer đều là một nhà “lý luận phê phán xã hội” cấp tiến. Hậu kỳ, Horkheimer ngày càng đi theo hướng bảo thủ, sau khi nghỉ hưu năm 1958, cùng với việc gia tăng vinh dự từ phía chính quyền, Horkheimer thậm chí tuyên bố dứt bỏ quan hệ với chủ nghĩa Marx.

Trước tác chủ yếu có: “*Lý luận truyền thống và lý luận phê phán*” (1937), “*Nhà nước cực quyền*” (1940, viết chung với người khác), “*Phép biện chứng khai mộng*” (1947, viết chung với Adorno), “*Sự xâm thực của lý tính*” (1947), “*Phê phán công cụ lý tính*” (1967).

2. Cương lĩnh cơ bản của lý luận phê phán xã hội

Trong cuốn “*Lý luận truyền thống và lý luận phê phán*”, Horkheimer lần đầu tiên sử dụng khái niệm “lý luận phê phán” để biểu thị thế giới quan triết học của mình, nêu ra cương lĩnh cơ bản cho lý luận đó.

Horkheimer gọi thế giới quan triết học của mình là “lý luận phê phán” trước tiên là để chứng tỏ ông kế tục chủ nghĩa Marx. Theo quan điểm của Horkheimer, bản chất đặc trưng của chủ nghĩa Marx là “phê phán”. Marx đặt cho nhiều tác phẩm của mình nhan đề hoặc phụ đề “phê phán” không phải là điều ngẫu nhiên. Chủ nghĩa Marx kể từ Engels, qua Đế nhị Quốc tế, Đế tam Quốc tế, “chuyển từ tính phê phán sang tính khoa học”, không có nghĩa vốn nó không phải là lý luận cách mạng, phê phán. Horkheimer nhấn mạnh, ông kế thừa chủ nghĩa Marx chính là ở cái tính phê phán.

Hơn nữa, để chứng tỏ hệ thống lý luận của ông phê phán xã hội tư bản chủ nghĩa hiện hành, lý luận mà Ban nghiên cứu xã hội của Trường đại học

Frankfurt xây dựng có thể dùng nhiều đặc trưng để xác định, nhưng đặc trưng chủ yếu nhất chính là lập trường phê phán xã hội tư bản chủ nghĩa hiện hành, cố làm cho nó trở thành một xã hội chính nghĩa, nhân đạo. Horkheimer viện dẫn lời của Kant: “Thời đại chúng ta có thể gọi là thời đại phê phán, không cái gì có thể né tránh được sự phê phán”. “Thời đại phê phán” cần có triết học phê phán, mà lý luận của trường phái Frankfurt chính là triết học phê phán của thời đại này.

Tác phẩm “*Lý luận truyền thống và lý luận phê phán*” được coi là tuyên ngôn của lý luận phê phán xã hội, nó thuyết minh rõ ràng, toàn diện, có hệ thống, thế nào là lý luận phê phán xã hội, nó xác định đối tượng, tính chất, đặc trưng, phương pháp và chủ thể của lý luận đó. Mà tất cả những việc đó lại thông qua xác định giới hạn giữa “lý luận phê phán” và “lý luận truyền thống” để hoàn thành. Cái “lý luận truyền thống” mà Horkheimer nói là chỉ triết học cận đại, nhất là khuynh hướng chủ nghĩa thực chứng trong triết học cận đại. Sự khác nhau giữa “lý luận phê phán” và “lý luận truyền thống” thể hiện ở 6 điểm dưới đây:

- ◆ “Lý luận truyền thống” ra đời trong chế độ xã hội hiện hành, nó tiếp nhận chế độ xã hội hiện hành như một cái gì “tự nhiên”, “vĩnh hằng”; còn “lý luận phê phán” thì xuất hiện ở bên ngoài chế độ xã hội hiện hành, coi chế độ xã hội hiện hành như một quá trình hệ thống;
- ◆ Mục đích của “lý luận truyền thống” là lấy lao động trí óc thuần túy để bảo vệ quá trình tái sản xuất của chế độ hiện hành; còn mục đích của “lý luận phê phán” là phá hoại tất cả những gì hiện có, chứng minh chúng không chân thực, cần bị phủ định;
- ◆ Chủ thể tư duy của “lý luận truyền thống” là cá nhân cô lập trừu tượng, là cá nhân “làm nền tảng của thế giới, thoát ly mọi sự kiện”; còn chủ thể tư duy của “lý luận phê phán” là cá nhân xác định, cụ thể, nằm trong một quan hệ nhất định;
- ◆ “Lý luận truyền thống” dùng phương pháp nghiên cứu khoa học tự nhiên để nghiên cứu xã hội; đem mọi khái niệm, phạm trù cố định hóa, xem nhẹ sự biến đổi và phát triển; quá trình nhận thức của “lý luận truyền thống” thuần túy là quá trình logic. Còn “lý luận phê phán” thì nghiên cứu xã hội trong sự vận động tổng thể hóa chủ thể - khách thể; khái niệm tự thân của nó cũng phải được biến đổi trong quá trình vận động. Quá trình nhận thức không chỉ là quá trình logic, mà còn là một quá trình lịch sử cụ thể;

- ◆ Mệnh đề cơ bản của “lý luận truyền thống” xác định định nghĩa về khái niệm phổ biến, mọi sự thực trong lĩnh vực nghi vấn đều được bao quát trong khái niệm đó. “Lý luận phê phán” mặc dù cũng bắt đầu từ tính quy định trừu tượng, mặc dù cũng phải vận dụng nhiều nguyên lý cơ bản, nhưng “mọi thứ đó không giống như việc đơn giản hóa lý luận để đạt mục đích thực dụng, hoàn thành bằng một phương pháp đơn giản; mà ngược lại, mỗi bước thực hiện đều dựa vào nhận thức về con người và tự nhiên tích lũy được trong khoa học và kinh nghiệm lịch sử”¹.
- ◆ “Lý luận truyền thống” là một thứ “tri thức khoa học”, một thứ hình thái ý thức của giai cấp tư sản; còn “lý luận phê phán” trước hết là lập trường, rồi mới là một thứ lý luận đặc định.

3. Phê phán chủ nghĩa thực chứng

Trường phái Frankfurt luôn coi chủ nghĩa thực chứng là đối tượng phê phán chủ yếu về mặt triết học, mà Horkheimer là nhà lý luận đi tiên phong trong việc phê phán. Horkheimer cho rằng chỉ có triết để phủ định chủ nghĩa thực chứng (với hạt nhân là chủ nghĩa duy khoa học và chủ nghĩa khẳng định), mới có thể xây dựng được lý luận phê phán xã hội (lấy chủ nghĩa nhân bản và chủ nghĩa phủ định làm hạt nhân), mới lật đổ được sự thống trị lâu dài của lý luận truyền thống.

Horkheimer phê phán chủ nghĩa thực chứng ở 5 phương diện dưới đây.

Thứ nhất, khuynh hướng chủ nghĩa kinh nghiệm

Horkheimer phân đối chủ nghĩa thực chứng dựa vào sự thực kinh nghiệm và theo đuổi tính khách quan của lý luận. Horkheimer cho rằng căn bản không có cái gì tồn tại hoàn toàn độc lập ở bên ngoài lý luận, đồng thời cũng căn bản không tồn tại kinh nghiệm cảm giác thoát ly tư tưởng. Trong lĩnh vực sở hữu của tri thức, ngoài qui luật logic và kinh nghiệm, còn có tác dụng của lý tính; mà nguyên tắc chi phối lý tính thì không thể dùng kinh nghiệm và logic để chứng minh. Chủ nghĩa thực chứng cho rằng có thể đưa mọi sự vật trở về kinh nghiệm, đem nguyên tắc lý tính loại trừ ra ngoài sự vật; như thế là triệt tiêu chức năng phương pháp của triết học.

¹ Horkheimer: “Lý luận truyền thống và lý luận phê phán”, New York, 1972, trang 226.

Thứ hai, khuynh hướng chủ nghĩa hiện tượng

Horkheimer cho rằng chủ nghĩa thực chứng quy mọi tri thức khả thể là tập hợp ở bên ngoài ghi chép, gác các vấn đề không thể giải quyết sang một bên; nó quan tâm không phải đến sự vật, mà là hiện tượng. Theo Horkheimer, nghiên cứu khoa học không nên chỉ miêu tả hiện tượng, mà cần phân tích hiện tượng để phát hiện quy tắc thật sự của chúng. Thật ra cái chúng ta biết đều không phải là bản chất, cái chúng ta chưa biết mới là bản chất.

Thứ ba, khuynh hướng chủ nghĩa khoa học

Horkheimer cho rằng chủ nghĩa thực chứng đánh đồng làm một tri thức với khoa học, “chỉ dùng ngôn ngữ khoa học suy nghĩ và nói năng, là ngây thơ mà hẹp hòi”. Nó nêu bật tác dụng của khoa học, làm cho “người ta hoàn toàn biến thành người câm, chỉ có khoa học mới biết nói”, như thế ắt sẽ tạo nên “vĩnh hằng hóa trạng thái hiện hành”. Chủ nghĩa thực chứng trong khi sùng bái khoa học, lại đồng thời bác bỏ siêu hình học, thực ra siêu hình học lý giải thực tại còn sâu sắc hơn cả khoa học.

Thứ tư, khuynh hướng chủ nghĩa khăng định

Horkheimer cho rằng chủ nghĩa thực chứng nêu khẩu hiệu tự do, nhằm mục đích đã phá trật tự phong kiến, công kích lối sống cũ, từng có tác dụng tích cực. Nhưng đến nay giai cấp tư sản nhờ các khái niệm truyền thống và kết cấu phán đoán, rút ra kết luận phải phục tùng và điều hòa trật tự xã hội hiện hành, “làm cho lý luận chủ nghĩa thực chứng và hình thức truyền thống của nó có một tác dụng xã hội nhất định”¹. Điều này dẫn đến “nếp nghĩ khăng định” và “chủ nghĩa phục tùng”.

Thứ năm, khuynh hướng phản nhân đạo chủ nghĩa

Sự phê phán của Horkheimer đối với chủ nghĩa thực chứng nói trên bao hàm động cơ nhân đạo chủ nghĩa sâu sắc. Sự phê phán chủ nghĩa thực chứng quy về một điểm, đó là phê phán tính chất phản nhân đạo chủ nghĩa của nó. Theo quan điểm của Horkheimer, lý luận mang tính quy phạm chi đạo con người hoàn toàn không dựa vào sự thực kinh nghiệm, mà là dựa trên niềm tin vào giá trị của chủ thể-con người. Khuyết điểm chính của chủ nghĩa thực chứng là coi thường tính chủ thể của con người. Horkheimer mượn một số lập luận của Marx trong “*Bản thảo triết học - kinh tế học năm 1844*” nhấn mạnh rằng sự thực kinh nghiệm không phải được đem lại một cách thuần túy, mà thực tế gắn liền với

¹ “*Lý luận phê phán*”, trang 185, 205.

hoạt động của con người, là sản phẩm của toàn bộ hoạt động cảm tính loài người. Horkheimer thậm chí viết như sau: “Ở giai đoạn văn minh cao hơn, thực tiễn của loài người có ý thức sẽ chẳng những quyết định một cách vô thức phương diện chủ quan của tri giác, mà ở mức độ rất lớn còn quyết định cả đối tượng”¹.

Sự phê phán của Horkheimer đối với chủ nghĩa thực chứng đã thể hiện tập trung tư tưởng nhân đạo chủ nghĩa của ông, cũng thể hiện cách hiểu độc đáo của ông về chủ nghĩa Marx. Sự phê phán của Horkheimer ở mức độ nhất định đã đánh đúng chỗ hiểm của chủ nghĩa thực chứng, song cũng có chỗ phụ họa khiên cưỡng, già mồm át lẽ phải. Nhiều chỉ trích của ông dựa trên cơ sở bóp méo các quan điểm cơ bản của chủ nghĩa thực chứng. Như thế việc ông phê phán chủ nghĩa thực chứng sẽ khó tránh khỏi tính phiến diện.

4. Phê phán tinh thần khai mông

Tác phẩm “*Phép biện chứng khai mông*” của Horkheimer và Adorno là trước tác có ý nghĩa cảm mốc trong sự phát triển của trường phái Frankfurt. “Lý luận phê phán” mà họ biểu đạt trong khi tiến hành xem xét lịch sử văn minh loài người là một thành tựu đáng kể. Toàn bộ tác phẩm đó triển khai nhận định và phê phán tinh thần khai mông.

Thứ nhất, “Tinh thần khai mông” đi theo hướng phản diện

Theo Horkheimer và Adorno, “tinh thần khai mông” không phải chuyên chỉ cái tinh thần mà phong trào khai mông diễn ra ở châu Âu thế kỷ 18 tôn sùng, mà là tên gọi chung tinh thần cơ bản thấm đượm nền văn hóa loài người. Họ viết: “Nói về ý nghĩa chung nhất của tư tưởng tiến bộ, thì mục đích của khai mông từ đầu đến cuối là làm cho người ta thoát khỏi lo sợ, xây dựng tự chủ. Cương lĩnh của khai mông là làm cho thế giới thoát khỏi ma lực, từ bỏ thần thoại, dùng tri thức thay thế ảo tưởng”.

Họ vận dụng tư tưởng phép biện chứng của Hegel về việc bản thân sự vật chứa đựng nhân tố phủ định tự ngã, vào việc khảo sát khai mông, nhấn mạnh khai mông là do logic nội tại của nó chi phối tất nhiên sẽ đi theo hướng phản diện. Thông qua việc phê phán khai mông, họ muốn nói với mọi người như thế này: việc ca tụng “tinh thần khai mông” từ thời cổ Hy Lạp đến nay chẳng những làm cơ sở cho sự dã man của thế kỷ 20, mà còn trở thành căn nguyên đưa loài người tới sự băng hoại. Trong sự phát triển lịch sử đến hôm nay, khai

¹ “*Horkheimer toàn tập*”, tập 4, 1988, trang 175.

mông đã trở thành một thứ “khải mông tự hủy diệt mình”, thắng lợi của khai mông sẽ là tai họa. Cho nên, người ta dùng để cho “tinh thần khai mông” lừa dối mình.

Họ nhấn mạnh, chính vì khai mông là do logic nội tại của nó mà trở thành một thứ “khải mông tự hủy diệt mình”, cho nên quá trình ấy tuy là bất ngờ, ngoài dự liệu của khai mông, nhưng là tất yếu, không thể tránh khỏi. Họ nói: “Bản chất của khai mông là một sự lựa chọn, sự lựa chọn này là không thể tránh khỏi, người ta buộc phải lựa chọn, hoặc để cho tự nhiên chi phối, hoặc tự mình chi phối bản thân. Cùng với sự phát triển nền kinh tế hàng hóa của giai cấp tư sản, trên mặt bằng tối tăm của thần thoại sẽ sáng rực hào quang của lý tính tính toán, hạt giống đã man mới sẽ nảy mầm dưới ánh sáng đó”¹. Thụt lùi ngu trong tiến bộ, đã man đến kèm theo văn minh, tiến bộ càng lớn, thụt lùi càng sâu, văn minh càng phát triển, đã man càng đe dọa mạnh. Đó là “phép biện chứng”. Loài người chính đang bị chi phối bởi phép biện chứng tàn nhẫn đó.

Thứ hai, phê phán mệnh đề “tri thức là sức mạnh” thể hiện tập trung tinh thần khai mông

Horkheimer và Adorno cho rằng mệnh đề “tri thức là sức mạnh” do Francis Bacon đề xướng là thể hiện tập trung “tinh thần khai mông”, thế nên họ ra sức phân tích phê phán mệnh đề này.

Họ coi Bacon “cha đẻ của triết học thực nghiệm”, là người đi tiên phong trong phong trào khai mông, mệnh đề “tri thức là sức mạnh” do Bacon đề xướng chỉ việc theo đuổi một hình thức tri thức có thể giúp con người chi phối và thống trị tự nhiên. Cái mệnh đề thể hiện tập trung tinh thần khai mông này, dù xét về phương diện triết học kinh viện chống phong kiến trung cổ, cứu con người khỏi cây thập tự của Thượng đế, xây dựng tín ngưỡng lý tính; hay xét về phương diện thúc đẩy khoa học phát triển, chứng minh khả năng của loài người chiến thắng tự nhiên, đều có tác dụng không nhỏ. Nhưng đến nay thì tác dụng xấu của mệnh đề này đã vượt xa tác dụng tích cực.

Theo họ, toàn bộ cốt lõi ở chỗ Bacon coi tri thức là hình thức biểu hiện quyền lực của con người đối với tự nhiên, nên tri thức đồng nghĩa với quyền lực. Ở đây, đối với Bacon, “tri thức là sức mạnh” đúng là có nghĩa “tri thức là quyền lực”.

¹ “Horkheimer toàn tập”, tập 5, 1988, trang 25, 55.

Họ vạch rõ: “tri thức bề bản chất là kỹ thuật”. “Tri thức hoàn toàn không biểu thị chân lý với mọi người, chỉ có thao tác, giải quyết vấn đề hữu hiệu, mới là mục đích của nó”. Thế nên họ lại cho rằng “tri thức là sức mạnh” có nghĩa “kỹ thuật là quyền lực”.

Vấn đề là cái quyền lực kỹ thuật này không chỉ biểu hiện sự thống trị của con người đối với tự nhiên, mà còn biểu hiện sự thống trị của con người đối với con người. Khẩu hiệu “tri thức là sức mạnh” từng phản ánh ảo tưởng con người, rằng không gì không làm được đối với tự nhiên, con người là ông chủ của tự nhiên. Điều nghiêm trọng là, cái ham muốn thống trị, ham muốn chiếm hữu, hình thành trong quá trình con người chinh phục tự nhiên, quyết không chỉ giới hạn ở việc đối phó với tự nhiên, mà còn dùng để đối phó với con người; tức là con người học được gì trong khi chinh phục tự nhiên, thì đều vận dụng vào việc khống chế con người. Như vậy, con người càng chiếm hữu và chi phối tự nhiên, càng coi thường tự nhiên thì càng coi thường con người. Sự thống trị của con người đối với tự nhiên phải trả giá bằng sự thống trị của con người đối với con người. “Cùng với sự gia tăng không ngừng sức mạnh chi phối tự nhiên, quyền lực chi phối con người cũng nhịp bước theo”¹.

Sự phê phán của Horkheimer và Adorno đối với “tinh thần khai mông” thực chất là họ chĩa mũi nhọn vào lịch sử văn minh loài người, nhất là tri thức khoa học tích lũy hàng ngàn năm nay. Sự phê phán của họ là sự lóe sáng cuối cùng của trào lưu triết học chủ nghĩa lãng mạn thế kỷ 18. Ý nghĩa tích cực của sự phê phán ấy là họ đã vạch rõ quá trình biện chứng của khai mông, vạch rõ “tinh thần khai mông” tạo nên hậu quả hai mặt đối với xã hội công nghiệp đương đại. Điều này ở mức độ nhất định động tới bản chất của xã hội công nghiệp đương đại. Tính hạn chế của sự phê phán này cũng dễ thấy, nó mang nặng thành phần ảo tưởng lãng mạn chủ nghĩa.

5. Phê phán “văn hóa đại chúng”

Đồng thời với việc ra sức phê phán “tinh thần khai mông”, Horkheimer cũng triển khai phê phán “văn hóa đại chúng”. Thuật ngữ “văn hóa đại chúng” có từ lâu, không phải là sáng tạo của Horkheimer hoặc trường phái Frankfurt. Nhưng khái niệm “công nghiệp văn hóa” thì đúng là do Horkheimer nêu ra và sử dụng đầu tiên. Horkheimer cho rằng văn hóa xưa nay chia ra “văn hóa tinh anh” và “văn hóa đại chúng”. Phạm vi của “văn

¹ “Horkheimer toàn tập”, tập 5, 1988, trang 26, 62.

hóa đại chúng” dĩ nhiên rộng lớn hơn cái trước. Người ta gắn “văn hóa đại chúng” với đại chúng hóa, thông tục hóa là có lý. Nhưng “văn hóa đại chúng” phát triển đến một thời kỳ nhất định sẽ biến thành “văn hóa đại chúng hiện đại”, tức là một hình thái văn hóa hiện đại được thông tin hóa, thương nghiệp hóa theo sự phát triển của xã hội, mà đặc trưng chủ yếu không còn là đại chúng hóa, thông tục hóa. Để nhấn mạnh “văn hóa đại chúng hiện đại” không phải là văn hóa phục vụ đại chúng, Horkheimer trình trọng đề nghị dùng khái niệm “công nghiệp văn hóa” thay thế khái niệm “văn hóa đại chúng”. Horkheimer tiến hành phê phán “văn hóa đại chúng” và “công nghiệp văn hóa” ở một số phương diện sau:

Thứ nhất, xu hướng thương phẩm hóa của “văn hóa đại chúng”

Horkheimer cho rằng “thương phẩm hóa” là đặc trưng thứ nhất của “văn hóa đại chúng”, và ông cũng phê phán nó thậm tệ. Cùng với làn sóng kinh tế thị trường tràn ngập khắp thế giới, thương phẩm (hàng hóa) trở thành một thứ ánh sáng rọi vào mọi ngõ ngách. Sản phẩm văn hóa tự nhiên biến thành hàng hóa xuất hiện trước mắt mọi người. Sản phẩm “công nghiệp văn hóa” hoàn toàn không phải là sản phẩm nghệ thuật, ngay từ đầu chúng đã được sản xuất như một thứ hàng hóa để tiêu thụ trên thị trường. “Do giá rẻ cộng với sự dồi dào phổ biến, bản thân nghệ thuật càng lộ rõ tính chất hàng hóa. Nghệ thuật ngày nay đã rõ ràng thừa nhận tính chất thương phẩm hoàn toàn của nó, chuyện này chẳng có gì lạ; nhưng nghệ thuật thề phù nhận tính độc lập tự chủ của mình, lại tự hào biến mình thành hàng hóa, thì điều này làm cho chúng ta kinh ngạc”¹.

Thứ hai, xu hướng kỹ thuật hóa của “văn hóa đại chúng”

Đặc trưng thứ hai của “văn hóa đại chúng” là kỹ thuật hóa. Sự xuất hiện “công nghiệp văn hóa” là sản phẩm sự phát triển vũ bão của khoa học kỹ thuật hiện đại. Khoa học kỹ thuật cung cấp thể tài hiện đại hóa cho việc truyền bá “văn hóa đại chúng”, làm cho “văn hóa đại chúng” chiếm hữu ngày càng nhiều không gian và thời gian. Không có biện pháp kỹ thuật hiện đại, thì không thể có sự phục chế, truyền bá văn hóa phẩm đại qui mô, không thể có sản xuất văn hóa phẩm hàng loạt. Khoa học kỹ thuật hiện đại đã thành cơ sở vững chắc cho “công nghiệp văn hóa”. Đối với việc kỹ thuật hóa “văn hóa đại chúng”, Horkheimer có thái độ phủ định, cho rằng một hậu quả trực tiếp của sự phát triển cao khoa học kỹ thuật là lý tính của con người biến thành tư duy công cụ

¹ “Horkheimer toàn tập”, tập 5, 1988, trang 184.

hóa thuần túy; kỹ thuật hóa “văn hóa đại chúng” có nghĩa là lý tính công cụ đã chi phối lĩnh vực văn hóa.

Thứ ba, xu hướng tiêu chuẩn hóa của “văn hóa đại chúng”

Từ hai đặc trưng trên, Horkheimer đi tới đặc trưng thứ ba của “văn hóa đại chúng” là tiêu chuẩn hóa. Tiêu chuẩn hóa là chi sản phẩm do “công nghiệp văn hóa” tạo ra được mô hình hóa, đồng nhất hóa. Thoạt nhìn bề ngoài, cứ ngỡ sản phẩm văn hóa do “công nghiệp văn hóa” tạo ra sẽ vô cùng phong phú đa dạng, đẹp khôi ngô, song thực ra chúng có cùng kiểu mẫu và tiêu chuẩn y hệt nhau. Tiêu chuẩn hóa sản phẩm văn hóa làm cho con người bị tha hóa. Sản phẩm văn hóa được đúc ra từ một cái khuôn sẽ làm cho con người cũng biến thành bị rập khuôn. Văn hóa đơn điệu làm cho con người cũng trở nên đơn điệu. Con người đơn điệu càng có cảm giác cô đơn và tuyệt vọng. “Cuộc sống cô đơn và tuyệt vọng không tìm được cầu nối với người khác, thậm chí không tìm được cầu nối với ý thức tự ngã”¹.

Thứ tư, xu hướng cưỡng bức hóa của “văn hóa đại chúng”

Đặc trưng thứ tư của “văn hóa đại chúng” là cưỡng bức hóa, tức là sản phẩm văn hóa chiếm hữu thời gian và không gian ngày càng mạnh, đồng thời có tác động cưỡng bức ngày một mạnh đối với người tiếp nhận. Horkheimer cho rằng do cách làm diễn hình của “văn hóa đại chúng” là không ngừng lặp lại, rập khuôn chính tề, khiến “những người nhàn hạ không thể không tiếp nhận các sản phẩm mà nhà chế tạo cung ứng cho họ”, vậy là đã tước đoạt quyền tự do lựa chọn của cá nhân, vậy là có tính cưỡng bức. “Về cơ bản, tuy người tiêu dùng tưởng rằng “công nghiệp văn hóa” có thể thỏa mãn mọi nhu cầu của họ, song nhìn từ một phương diện khác, người tiêu dùng cho rằng cái sự thỏa mãn mọi nhu cầu của họ đã bị xã hội quy định từ trước, họ mãi mãi chỉ là đối tượng của “công nghiệp văn hóa”. Horkheimer còn cho rằng tính cưỡng bức của “công nghiệp văn hóa” gắn liền với tính lừa dối công khai của hoạt động giải trí: “công nghiệp văn hóa” không chỉ thuyết phục người tiêu dùng tin vào sự lừa dối rằng nhu cầu của họ được thỏa mãn, mà còn đòi người tiêu dùng dù như thế nào cũng phải hài lòng về sản phẩm mà họ tiếp nhận.”²

Theo Horkheimer, tính cưỡng bức của “văn hóa đại chúng” hạn chế nghiêm trọng tư tưởng và óc tưởng tượng của con người. “Ngày nay, sự thui chột dần dần óc tưởng tượng và tính tự phát của người tiêu dùng văn hóa quyết

¹ “Horkheimer toàn tập”, tập 5, 1988, trang 425.

² Sách đã dẫn, trang 167.

không thể quy tội cho cơ chế tâm lý. Bản thân sản phẩm văn hóa, trong đó tiêu biểu nhất là phim ảnh có tiếng (đối lập với phim câm), ức chế năng lực sáng tạo của khán giả. Một số tác phẩm văn nghệ tuy làm cho khán giả nhanh chóng hiểu nội dung chân thực của chúng, có sức lôi cuốn họ; nhưng nếu không thoát khỏi vô số tình tiết cụ thể mà chúng biểu hiện, thì chúng sẽ ức chế tư duy năng động của người xem, do đó cũng ức chế óc tưởng tượng của họ.

Sự phê phán của Horkheimer đối với “văn hóa đại chúng” là sự suy xét sâu sắc về cuộc khủng hoảng giá trị văn hóa trong xã hội đương đại. Nhưng ở đây Horkheimer đã phạm sai lầm phủ định sạch trơn “văn hóa đại chúng”. Dù xét từ góc độ mỹ học hay từ phương diện nào khác, sự xuất hiện và lưu hành của “văn hóa đại chúng” đương đại là có tính hợp lý nhất định.

6. Phê phán lý tính công cụ

“Sự xâm thực của lý tính” và “phê phán lý tính công cụ” là tư tưởng trong cuốn *“Phép biện chứng khái mông”* được Horkheimer phát huy thêm một bước, thể hiện ở việc ông phê phán lý tính công cụ ở những phương diện sau:

Thứ nhất, phân biệt lý tính khách quan (lý tính phê phán) và lý tính chủ quan (lý tính công cụ)

Horkheimer chia lý tính ra “lý tính khách quan” và “lý tính chủ quan”. “Lý tính khách quan” lấy tự do và giải phóng con người làm mục đích cao nhất, có thái độ phê phán đối với hiện thực, nên là “lý tính phê phán”, “giải phóng lý tính”. “Lý tính khách quan” là cảnh giới cao nhất mà tư duy theo đuổi.

“Lý tính chủ quan” dùng phương thức trình tự hóa để xác định mục đích, mục đích đối với nó chỉ có ý nghĩa chủ quan, trực tiếp phục vụ trật tự hiện hành, nó chú trọng điều hòa biện pháp với mục đích, do đó nó còn được gọi là “lý tính công cụ”, “lý tính kỹ thuật”. “Lý tính chủ quan” là chủ nghĩa công cụ, bởi nó lý giải thế giới là công cụ; nó lại là chủ nghĩa thực dụng, bởi nó quan tâm đến mục đích thực dụng; nó cũng là chủ nghĩa khẳng định, bởi nó tách riêng sự thực với giá trị, loại trừ tính phủ định và tính phê phán của tư duy, làm cho người ta phục tùng hiện thực một cách tiêu cực, chứ không tích cực cải tạo hiện thực.

Thứ hai, “Lý tính công cụ” hình thành như thế nào

Horkheimer trình bày tỉ mỉ quá trình hình thành “lý tính công cụ” và sự chiến thắng của nó đối với “lý tính phê phán” để giành địa vị thống trị. Có 3 nhân tố quan trọng dưới đây.

a) *Nguyên tắc số*. Nguyên tắc số do “tinh thần khai mông” xác lập đánh đồng làm một tư duy với số học, trình tự số học biến thành phương thức tư duy, tư tưởng biến thành công cụ, tức là lý tính trong quá trình tính toán mất đi vinh quang vốn có của mình, bị hạ thấp xuống hàng công cụ. Nguyên tắc số tất nhiên dẫn đến “lý tính công cụ”;

b) *Hợp lý hóa kỹ thuật*. Quá trình hợp lý hóa kỹ thuật là quá trình lý tính bị công cụ hóa. Quá trình công nghiệp hóa bắt đầu ở thế kỷ 18 là quá trình đem lý tính từ tính hợp lý siêu hình học chuyển biến thành tính hợp lý công cụ;

c) *Công nghiệp văn hóa*. Sản phẩm văn hóa do “công nghiệp văn hóa” làm ra là sản phẩm của “lý tính công cụ”, bản thân các sản phẩm văn hóa ấy lại đồng thời tạo ra “lý tính công cụ” mới.

Thứ ba, sự nguy hại do “lý tính công cụ” tạo ra đối với con người

Horkheimer cho rằng sự nguy hại lớn nhất do “lý tính công cụ” tạo ra đối với con người là làm cho tư duy bị trình thức hóa. “Bản thân tư duy bị hạ thấp thành quy trình công nghệ, tư duy phải phục vụ một kế hoạch tinh xác, cũng tức là nói tư duy trở thành một bộ phận hợp thành cố định của sản xuất”¹.

Con người phát minh ra máy móc, mà trí tuệ của người phát minh ắt phải thích ứng với nhiệm vụ tinh xác hơn, trong quá trình đó, trí tuệ của con người ngày càng biến thành giống như trí năng của máy móc. Đúng là con người đã thực hiện được mơ ước dùng máy móc làm thay công việc của con người, nhưng đồng thời con người cũng ngày càng giống máy móc, ngày càng hành sự như máy.

Horkheimer cho rằng trình thức hóa tư duy tức là con người mất đi tự ngã, mà mất đi tự ngã tức là đánh mất tự do. Trong thời đại chủ nghĩa tư bản tự do, hoạt động của con người còn mang tính tự quyết, chưa phải là tự do; mà hiện nay những con người ngày càng trình thức hóa tư duy đã chẳng có gì gọi là tự do cả. Horkheimer tiến một bước kết luận, công cụ hóa lý tính sẽ dẫn đến chủ nghĩa cực quyền về mặt chính trị.

Sự phê phán của Horkheimer đối với “lý tính công cụ”, dù là sự phân tích đặc trưng của “lý tính công cụ”, quá trình hình thành nó; hay việc trình bày mối nguy hại của nó đối với con người, đều gợi mở rất nhiều điều. Vấn đề là sự phê phán “lý tính công cụ” ở Horkheimer gắn liền với việc phê phán khoa học kỹ

¹ Horkheimer: “*Phê phán lý tính công cụ*”, Frankfurt am Main, 1967, trang 30.

thuật. Horkheimer phủ định sạch trơn tác dụng tích cực của khoa học kỹ thuật, quan điểm đó chúng ta không thể tiếp nhận.

§3. Lý luận phê phán xã hội của T. W. Adorno

1. Sinh thời của Adorno

Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) trong trường phái Frankfurt có địa vị sau Horkheimer, từng thay Horkheimer đảm nhiệm chức Trưởng ban Ban nghiên cứu xã hội. Đóng góp của Adorno cho trường phái Frankfurt là đã trình bày một cách có hệ thống “phép biện chứng phủ định” làm cơ sở lý luận cho trường phái này. Tư tưởng của Adorno chịu ảnh hưởng sâu xa chủ nghĩa Hegel và chủ nghĩa hiện sinh; đồng thời trực tiếp bắt nguồn từ “lý luận phê phán” của Horkheimer. Giống như Horkheimer, Adorno nhấn mạnh cần phân biệt lý luận phê phán xã hội với triết học truyền thống, gọi lý luận của mình là “phản tinh của phê phán”. Các thuật ngữ do Adorno đề xướng như “Suy xét mâu thuẫn một cách mâu thuẫn”, “tính phi đồng nhất”, “sức hấp dẫn phi lý tính”... được thịnh hành một thời.

Danh tiếng Adorno lừng lẫy trong giới xã hội học, có địa vị và ảnh hưởng vượt xa Horkheimer và Marcuse. Đóng góp của Adorno trong lĩnh vực này không chỉ biểu hiện ở phương diện xã hội học nghệ thuật và xã hội học âm nhạc, mà quan trọng hơn, ở thành tựu về phương diện xã hội vĩ mô. Vào thập niên 50, 60, cuộc luận chiến của Adorno với chủ nghĩa thực chứng trong xã hội học, đã tiến hành điều chỉnh “lý luận phê phán xã hội” sơ kỳ, làm cho nó có hình thức “xã hội học phê phán”, khiến “lý luận phê phán” diễn biến thành “trường phái biện chứng” trong xã hội học, ngang vai với trường phái xã hội học thực chứng chủ nghĩa, chiếm địa vị quan trọng trong lịch sử lý luận xã hội học phương Tây đương đại.

Adorno đề xướng lý luận triết học và lý luận xã hội học cấp tiến, nhưng trong hoạt động thực tế, Adorno lại rất bảo thủ, giữ thái độ bàng quan trước các vấn đề chính trị hiện thực. Cuối thập niên 60, khi bùng nổ phong trào chống đối của học sinh sinh viên, Adorno không ủng hộ, cũng không vận dụng lý luận

phê phán xã hội của trường phái Frankfurt vào thực tiễn, kết quả là tạo nên xung đột gay gắt với học sinh sinh viên.

Adorno viết rất nhiều tác phẩm, ngoài “*Phép biện chứng khái mông*”, còn có: “*Phép biện chứng phủ định*” (1966), “*Ba lăng kính: phê phán văn hóa và xã hội*” (1955), “*Tranh luận với chủ nghĩa thực chứng trong xã hội học Đức*” (1969, viết chung với người khác), “*Lý luận mỹ học*” (1975).

2. Phép biện chứng phủ định

Năm 1931, khi có tư cách diễn giảng, Adorno đã đề xướng cần xây dựng một môn triết học vừa biện chứng, vừa duy vật, có nhiệm vụ thông qua giải thích hiện thực mà phủ định và phé bỏ hiện thực. Nhiệm vụ này được thực hiện trong cuốn “*Phép biện chứng phủ định*”. “*Phép biện chứng phủ định*” là một hệ thống lý luận phức tạp, động chạm đến các lĩnh vực triết học, dưới đây xin giới thiệu 3 phương diện.

Thứ nhất, là lý luận về phép biện chứng

Adorno ghép từ “*phủ định*” với từ “*phép biện chứng*”, một là để phân biệt với phép biện chứng trước đây, hai là để biểu thị tính triệt để lý luận phép biện chứng của mình. Theo Adorno, phép biện chứng của “*bậc thầy về phép biện chứng*” là Hegel mang tính chất điều hòa, phép biện chứng của Marx cũng không triệt để. Tính triệt để của phép biện chứng Adorno thể hiện ở hai khía cạnh dưới đây.

Một là, sử dụng “*tính phi đồng nhất*” thay cho “*tính đồng nhất*”. Adorno nói: “*Phép biện chứng phủ định hoài nghi hết thảy “tính đồng nhất”, chủ trương “tính phi đồng nhất*”. Phép biện chứng là nhận thức nhất quán về “*tính phi đồng nhất*”¹.

Tại sao phải hoài nghi hết thảy “*tính đồng nhất*” mà chủ trương “*tính phi đồng nhất*”? Bởi vì “*Khách thể tự thân là phi đồng nhất*”. Sự vật cá biệt không thể đồng nhất với tự thân, nó đã là tự thân, lại là vật khác, nên tất nhiên là phi đồng nhất. Do sự vật là thể mâu thuẫn, nên luận chứng “*tính phi đồng nhất*” của sự vật cũng là luận chứng “*tính phi đồng nhất*” của mâu thuẫn. Từ đó Adorno đề xướng mệnh đề nổi tiếng “*mâu thuẫn là tính phi đồng nhất*”².

¹ Adorno: “*Phép biện chứng phủ định*”, London 1973, trang 145.

² Sách đã dẫn, trang 8, 6.

Hai là, sử dụng phủ định tuyệt đối thay thế phủ định của phủ định. Adorno không hài lòng về phép biện chứng của Hegel, một lý do là ở Hegel, phủ định là biểu dương, tức là sự phủ định có mang tính khẳng định. Phủ định có mang tính khẳng định thì nó không triệt để. Theo Adorno, phủ định triệt để phải là thứ “phủ định tuyệt đối” không mang tính khẳng định. Giống như tính phi đồng nhất không thể cùng tồn tại với tính đồng nhất, khẳng định với phủ định không thể cùng tồn tại. Giữa hai cái đó không có mối liên hệ gì hết, khẳng định là khẳng định tuyệt đối, hễ chỗ nào được khẳng định thì không có phủ định; phủ định là phủ định tuyệt đối, hễ chỗ nào bị phủ định thì không có khẳng định. Quá trình phát triển của sự vật không phải là khẳng định, phủ định, phủ định của phủ định... không phải là cuộc đấu tranh lẫn nhau giữa hai lực lượng đối lập khẳng định và phủ định, mà là phủ định, phủ định, tái phủ định. Tôn chỉ của “phép biện chứng phủ định” là làm cho phép biện chứng thoát khỏi đặc trưng khẳng định.

Thứ hai, là nhận thức luận

“Phép biện chứng phủ định” của Adorno không chỉ khảo sát “khách thể”, tức “đối tượng bị tư duy”, mà khảo sát cả “chủ thể”, tức “ý thức phổ biến”. Như vậy, nó lại là một thứ nhận thức luận, tức là lấy nghiên cứu lý luận khái niệm và phương pháp tư duy làm nội dung chủ yếu của “logic biện chứng”.

Đặc trưng chủ yếu của “phép biện chứng phủ định” với tư cách nhận thức luận, là đặt ở vị trí hàng đầu “suy xét một cách biện chứng”. Điểm cốt lõi của “suy xét một cách biện chứng” trước hết là làm cho tư duy thoát khỏi tính nhất luật của logic hình thức. Adorno nói, một nghĩa của thuật ngữ “tính đồng nhất” là chỉ sự đồng nhất giữa tư duy với đối tượng, tức $A = A$. Tính đồng nhất của logic hình thức có được thành lập hay không, phải xem tư duy với đối tượng có thể đồng nhất hay không. Mà tư duy, khái niệm không thể nào đồng nhất với đối tượng. Như vậy, tính đồng nhất của logic hình thức không được thành lập.

Thứ nữa, cần từ bỏ sự sùng bái đối với mọi khái niệm. Đó là tác dụng cơ bản của “phép biện chứng phủ định”. “Giải trừ ma lực của khái niệm là phương thuốc giải độc cho triết học. Nó ngăn cản sự thăng cấp không ngừng, thành tuyệt đối tự thân của khái niệm”. Quan điểm chống khái niệm này của Adorno bắt nguồn từ lý luận tính phi đồng nhất của ông.

Adorno từ đó tiến một bước đi tới tính phản hệ thống của “phép biện chứng phủ định”. Phản hệ thống là chỉ phản đối mọi hệ thống lý luận bất kỳ,

phù nhận con người có thể nhận thức được bản chất của tổng thể sự vật, tức “tính đồng nhất chính thể”. Theo Adorno, phép biện chứng đã nghiên cứu mâu thuẫn, mà mâu thuẫn tức là tính phi đồng nhất, do đó không thể như Hegel nói, đi nắm bắt “tính đồng nhất chính thể của mâu thuẫn”, không thể đi xây dựng một hệ thống lý luận bao trùm hết thảy. Con người không thể nào nắm được chính thể mâu thuẫn của sự vật không ngừng sinh diệt, không ngừng phù định.

Thứ ba, là quan điểm lịch sử xã hội

Theo Adorno, “phép biện chứng phù định” suy cho cùng là một quan điểm lịch sử xã hội. Khác với lý luận lịch sử bất kỳ, tiêu chí chủ yếu của nó là gắn liền với phù định, nó có “tính phá hoại”, nó đòi hỏi “phù định thật sâu” và “cắt đứt tính liên tục của lịch sử”, thậm chí “trước mặt tiến bộ vẫn không ngừng phê phán”. Adorno dùng một mệnh đề đơn giản để biểu hiện thực chất của quan điểm lịch sử xã hội này: “phép biện chứng phù định = phá hoại tính sụp đổ”, “logic của nó là logic sụp đổ”¹. Chẳng những phá hoại cái cũ kỹ trước đây, mà còn “không thể tin tưởng vào cái hiện thực tồn tại trong tương lai”. Hạt nhân của “phép biện chứng phù định” là phá hoại, phê phán, song Adorno lại gọi sự phá hoại, phê phán đó là “cách mạng”.

“Phép biện chứng phù định” phá hoại, phê phán do Adorno đề xướng cung cấp cơ sở triết học cho đường lối chính trị “đại cực tuyệt” của phái cực tả ở xã hội phương Tây, trong đời sống thực tế để ra ảnh hưởng rất tai hại.

3. Xã hội học phê phán

Adorno hậu kỳ dành tâm lực chủ yếu cho việc phê phán chủ nghĩa thực chứng trong xã hội học, đồng thời cùng với các thành viên khác của trường phái Frankfurt xây dựng một môn xã hội học mới, là “xã hội học phê phán”. Bây giờ Adorno dùng “xã hội học phê phán”, chứ không dùng “lý luận phê phán xã hội” để gọi tư tưởng của cả trường phái Frankfurt nữa. Có khi Adorno còn gọi là trường phái biện chứng xã hội học.

3.1. Phê phán xã hội học thực chứng chủ nghĩa

Adorno đi theo phương hướng do M. Horkheimer sơ kỳ sáng lập, triển khai phê phán kịch liệt xã hội học thực chứng chủ nghĩa xoay quanh 5 phương diện dưới đây.

¹ Adorno: “*Phép biện chứng phù định*”, London, 1973, trang 145.

a) Xã hội học thực chứng chủ nghĩa tách rời đối tượng, lý luận và phương pháp.

Adorno cho rằng xã hội học thực chứng chủ nghĩa tách rời đối tượng với phương pháp, sự tách rời đối tượng với phương pháp lại dẫn đến tách rời lý luận với phương pháp. Xã hội học thực chứng có khuynh hướng tự xác định là một môn học hợp pháp, nó chỉ quan tâm chứng thực, chứng giả, lượng hóa, những cái đó đều tách rời sự phân tích khách quan đối với sự hình thành xã hội, do đó phương pháp biến thành một thứ độc lập và ngày càng thóa mạ lý luận.

b) Xã hội học thực chứng chủ nghĩa đem mô hình khoa học tự nhiên cấy vào xã hội.

Adorno nhấn mạnh, xã hội có tính chất khác với tự nhiên, phương pháp quy nạp và diễn dịch có thể sử dụng vào việc nghiên cứu khoa học tự nhiên, nhưng dùng để nghiên cứu xã hội thì rất không đủ. Song xã hội học thực chứng chủ nghĩa lại công khai lấy khoa học tự nhiên làm mẫu, đem mô hình khoa học tự nhiên cấy vào xã hội, dùng phương pháp nghiên cứu khoa học tự nhiên để nghiên cứu xã hội. Trong nghiên cứu xã hội, điều quan trọng là phải xử lý mối quan hệ giữa cái chung với cái riêng, giữa trực tiếp với gián tiếp. Nhưng xã hội học thực chứng chủ nghĩa lại phủ định mối quan hệ đó, do vậy làm cho phản ánh biến thành sự phục chế thuần túy, mà phục chế đối tượng tức là bóp méo đối tượng.

c) Xã hội học thực chứng chủ nghĩa theo đuổi một các phiên diện tính tinh xác và định lượng hóa.

Adorno nói, do xã hội học thực chứng chủ nghĩa lấy quan sát, thực nghiệm làm phương pháp duy nhất, không thể giải thích quan hệ dựa lẫn nhau của một bộ phận hiện tượng, nên không thể tránh khỏi dẫn đến chỗ mất đi khái niệm tính tổng thể - xã hội. Xã hội học thực chứng chủ nghĩa muốn dùng phương pháp tính tinh xác và định lượng hóa để xác định ý thức của hành vi xã hội, điều này thực tế làm cho nghiên cứu xã hội học giới hạn trong lĩnh vực hiện tượng hữu hạn mà không thể đi sâu vào bản chất của hiện thực khách quan.

d) Xã hội học thực chứng chủ nghĩa khoác cái áo ngoài “khách quan” lại tôn sùng tính tùy tiện chủ quan.

Adorno nói, xã hội học thực chứng chủ nghĩa tức xã hội học kinh nghiệm, phản đối sự giải thích tùy tiện đối với xã hội là hợp lý, nhưng phương pháp kinh nghiệm không đáng được thiên vị như thế, không chỉ bởi vì ngoài phương

pháp kinh nghiệm, còn có phương pháp khác; hơn nữa, còn vì “sức hấp dẫn của phương pháp kinh nghiệm là ở yêu cầu tính khách quan, nhưng thực ra lại thiên về tính chủ quan”. Cho nên cần lột bỏ cái áo khoác ngoài “tính khách quan” để lộ ra thực chất tính chủ quan của phương pháp kinh nghiệm. “Nhìn chung, tính khách quan của việc nghiên cứu xã hội bằng kinh nghiệm là tính khách quan của phương pháp, chứ không phải tính khách quan của cái được điều tra”¹. Tính chủ quan của phương pháp kinh nghiệm là ở chỗ “cho phép bản thân sự nghiệp khoa học được có tính tùy tiện”.

e) Xã hội học thực chứng chủ nghĩa loại trừ nhân tố chủ quan và nhân tố giá trị trong nghiên cứu khoa học.

Xã hội học thực chứng chủ nghĩa làm cho xã hội học “trung lập hóa giá trị”, cho rằng chỉ cần mình kiên trì tách riêng cái có thể chứng thực với luân lý học, thì có thể làm cho xã hội biến thành khoa học “trung lập giá trị”; nói vậy là hoàn toàn lừa dối. Adorno phê phán cái quan điểm của xã hội học thực chứng chủ nghĩa loại trừ nhân tố chủ quan và nhân tố giá trị trong nghiên cứu xã hội, coi nó như một “biến tướng của thuyết chân lý tàn dư trong xã hội học”. Theo “thuyết chân lý tàn dư”, chân lý là kết tinh cái còn lại sau khi tư duy nhận thức loại trừ tạp vật chủ quan. Mà cái còn lại sau khi tư duy nhận thức loại trừ tạp vật chủ quan không phải là chân lý, mà là sai lầm.

3.2. Xây dựng “Xã hội học phê phán”

Adorno trong quá trình phê phán xã hội học thực chứng chủ nghĩa, ra sức xây dựng xã hội học phê phán cho trường phái Frankfurt. Từ 4 phương diện dưới đây, có thể hiểu đại thể “xã hội học phê phán” là như thế nào.

a) Đối tượng: tổng thể xã hội.

Xã hội học thực chứng chủ nghĩa giới hạn đối tượng nghiên cứu trong lĩnh vực hiện tượng cá biệt. Xã hội học phê phán thì lấy tổng thể xã hội và qui luật vận động của nó làm đối tượng nghiên cứu. Nó bắt nguồn từ triết học, nó “muôn thông qua việc làm rõ cái gốc của xã hội, tức cái mà triết học truyền thống gọi là bản chất hoặc tinh thần vĩnh hằng, để xem xét lại vấn đề mà triết học đặt ra”².

¹ Adorno: “Xã hội học và nghiên cứu bằng kinh nghiệm” trong cuốn “Cuộc tranh luận về chủ nghĩa thực chứng trong xã hội học Đức”, London, 1977, trang 71.

² Sách đã dẫn, trang 68.

b) Phương pháp: làm cho nghiên cứu kinh nghiệm phục tùng tư biện lý luận.

Khác với xã hội học thực chứng chủ nghĩa sử dụng phương pháp kinh nghiệm hoặc định lượng hóa, Adorno cực kỳ tôn sùng tư biện lý luận. “Xã hội đã không thể bị giới hạn là một khái niệm theo nghĩa logic nói chung, cũng không thể được chứng thực bằng kinh nghiệm, thì đồng thời với việc không ngừng đề ra một khái niệm hóa nào đó, tiếng nói thật sự của khái niệm hóa chính là tư biện lý luận”. Theo Adorno, tầm quan trọng của khái niệm trong nghiên cứu xã hội đã quyết định tầm quan trọng của tư biện lý luận. Xã hội về bản chất là do chủ thể, do “tính chủ quan” của con người nói chung nhận thức, một học giả muốn đưa ra kết luận phù hợp tình hình thực tế, thì không nên từ bỏ “tính chủ quan” của mình, càng không nên từ bỏ tư biện lý luận của mình. Tư biện lý luận là cội nguồn trí lực để nhận thức ra cơ chế và bản chất xã hội.

c) Nhiệm vụ: triển khai phê phán các phù định xã hội, văn hóa, thế giới quan.

Theo quan điểm của Adorno, xã hội học thực chứng chủ nghĩa là thứ xã hội học biện hộ cho hiện thực, còn “xã hội học phê phán” thì nhằm phê phán xã hội. “Xã hội học phê phán” không chỉ là một loại tri thức, mà còn là một thứ vũ khí, nó không ngừng vạch trần nguyên nhân mọi bất công xã hội và những đau khổ mà loài người phải gánh chịu, đồng thời hướng tới một xã hội công bằng hợp lý.

d) Đặc trưng: nhấn mạnh tính tổng hợp của nghiên cứu xã hội.

Adorno cực lực phê phán xã hội học thực chứng chủ nghĩa tách rời khoa học với phi khoa học, triết học với các môn khoa học cụ thể, khoa học với nghệ thuật. Adorno đề xướng, “xã hội học phê phán” kiên trì sự thống nhất giữa khoa học với tiên khoa học, triết học với các môn khoa học cụ thể, khoa học với nghệ thuật, nhấn mạnh tính tổng hợp hoặc tính giao thoa các môn học của nghiên cứu xã hội.

Bất kể là phê phán xã hội học thực chứng chủ nghĩa, hay xây dựng “xã hội học phê phán”, Adorno đều đi theo phương hướng của M. Horkheimer. Adorno chú trọng đấu tranh phê phán chủ nghĩa kinh nghiệm, chủ nghĩa thực chứng trong nội bộ lĩnh vực xã hội học, đồng thời khẳng định “lý luận phê phán xã hội” sơ kỳ. Nhưng Adorno chẳng những chưa khắc phục được một số khuyết điểm của “lý luận phê phán xã hội”, ví dụ thái độ xem thường kiểu quý tộc đối với phân tích kinh nghiệm và môn học cụ thể, quá coi trọng tác dụng

của tư biện trừu tượng, mà còn đẩy các khuyết điểm ấy tới mức cực đoan, cho nên cuối cùng vẫn chưa thể làm cho “lý luận phê phán xã hội” trở thành một thứ lý luận xã hội học có ý nghĩa khoa học thật sự.

§4. Lý luận phê phán xã hội của J. Habermas

1. Sinh thời của Habermas

Jugen Habermas (sinh năm 1929) là một trong những tư tưởng gia có ảnh hưởng nhất đương đại. Habermas kiến thức sâu rộng, trong các lĩnh vực triết học, xã hội học, chính trị học, ngôn ngữ học, sử học, tâm lý học chẳng những có trình độ cao, mà thường còn có thể một mình giương một ngọn cờ. Ví dụ trong lĩnh vực xã hội học Habermas luận chiến lâu dài với N.Lumann, trong thích nghĩa học thì tranh luận mấy năm liền với H. G. Gadamer, trong vấn đề tính hiện đại và hậu hiện đại, thì đối lập với J.F.Lyotard, trong triết học thì đối lập trường kỳ với M. Foucault, J. Derrida; ngoài ra còn cùng Adorno tranh luận kịch liệt với K. Popper, Aribirt.

Là nhân vật đại biểu chủ chốt thuộc thế hệ thứ hai của trường phái Frankfurt, Habermas hoàn toàn không lặp lại một cách đơn giản “lý luận phê phán xã hội” của các vị tiền bối, mà tiến hành nhiều sửa đổi và cải biến quan trọng. Lý luận của Habermas có mấy đặc điểm như sau: Habermas đã tinh thông triết học tư biện truyền thống của Đức, lại say mê khoa học thực chứng. Habermas một mặt phủ nhận khoa học phân tích - kinh nghiệm trực tiếp có thể nhận thức bản chất của hành vi loài người, từ đó ra sức chứng minh điều kiện tiên quyết của việc “lý giải” con người, mặt khác, ông lại cự tuyệt ảo tưởng siêu hình học tư biện thuần túy, nhấn mạnh tầm quan trọng của kinh nghiệm đối với nghiên cứu triết học. Habermas coi việc xây dựng “lý luận xã hội có mục đích thực tiễn” là lý tưởng của mình, bởi “tính hiện đại” không chỉ là nội dung quan trọng trong lý luận của ông, mà còn là hạt nhân toàn bộ lý luận của ông. Habermas muốn làm cho triết học chuyển hướng sang “triết học ngôn ngữ”; đồng thời lại thực hiện sự chuyển hướng từ lý tính công cụ sang lý tính giao tiếp, từ phê phán lịch sử triết học sang nghiên cứu kết cấu xã hội. Habermas phân biệt tách bạch lý tính công cụ với lý tính giao tiếp, coi đó là cơ

sở lý luận xã hội học phê phán, chính nhờ lý tính giao tiếp mà triển khai sự phê phán bên trong. Habermas phản đối xem xét nhận thức chỉ từ góc độ công cụ, mà cho rằng phải coi nhận thức là một bộ phận không thể tách rời hứng thú của loài người. Habermas dần dần từ bỏ phê phán phủ định đối với xã hội, ngày càng quan tâm đến vấn đề chất lượng sống, nhân quyền, sinh thái, sự phát triển của cá nhân và cơ hội công bằng tham gia vào quyết sách xã hội, cố gắng loại trừ xung đột xã hội, bảo vệ trật tự xã hội, đưa chủ nghĩa cấp tiến đi theo hướng chủ nghĩa cải lương. Habermas ngày càng hoạt động không phải dưới ngọn cờ của chủ nghĩa Marx nữa, cho rằng đối với chủ nghĩa Marx, không phải là phục hồi và cải biến, mà phải xây dựng lại.

Habermas viết rất nhiều, trước tác chủ yếu có: “*Sự biến đổi của kết cấu xã hội công chúng*” (1962), “*Lý luận và thực tiễn*” (1963), “*Bàn về logic khoa xã hội học*” (1963), “*Nhận thức và hứng thú của con người*” (1968), “*Kỹ thuật và khoa học trên tư cách hình thái ý thức*” (1968), “*Văn hóa và phê phán*” (1973), “*Sự khủng hoảng tính hợp pháp*” (1973), “*Xây dựng lại chủ nghĩa duy vật lịch sử*” (1976), “*Lý luận hành vi giao tiếp*” (1981).

2. Lý luận nhận biết kết cấu hứng thú

Trong thời kỳ đầu, Habermas ra sức phê phán và cải biến triết học tiên nghiệm, kết quả lớn nhất về mặt nhận thức là ông đề xướng “lý luận nhận biết kết cấu hứng thú”. Lý luận này nuôi ý đồ xây dựng lại nhận thức luận trên cơ sở nhận biết hứng thú.

2.1. Hứng thú là gì?

“Hứng thú” (interest), theo giải thích của Habermas, là lạc thú của con người, lạc thú mà chúng ta muốn được thỏa mãn. Loại hứng thú này liên quan đến quan niệm về sự tồn tại của một đối tượng hoặc một hành vi nào đó. Habermas dựa theo Kant, chia hứng thú ra hai loại: một là “hứng thú kinh nghiệm”, bị mục đích công lợi chi phối, “bắt nguồn từ nhu cầu”, nó là sức thèm khát do một cái gì đó hữu dụng hoặc làm cho người ta ưa thích kích thích giác quan gây ra; hai là “hứng thú lý tính”, hoặc “hứng thú thuần túy”, loại này vượt qua mục đích công lợi thực dụng, do nguyên tắc lý tính quyết định, không phải “bắt nguồn từ nhu cầu”, mà là “phản ánh nhu cầu”. Theo Habermas, cái làm cơ sở cho nhận thức không phải là “hứng thú kinh nghiệm”, mà là “hứng thú lý tính”. Habermas cho rằng sở dĩ “hứng thú lý tính” có thể làm cơ sở nhận thức, điều quan trọng là vì nó đồng thời lại là hứng thú của thực tiễn.

2.2. Tác dụng của hứng thú đối với nhận thức

Habermas phản đối việc coi hứng thú là yếu tố tâm lý mà gạt nó ra khỏi quá trình nhận thức. Theo Habermas, sai lầm cơ bản nhất của chủ nghĩa thực chứng và chủ nghĩa khoa học là coi hứng thú, thị hiếu như là nhân tố chủ quan, gạt nó ra khỏi lâu đài nhận thức. Habermas coi hứng thú là “yếu tố hợp thành nhận thức”, nằm trong quá trình nhận thức, chứ không phải phụ gia ở bên ngoài nhận thức. Hứng thú lý tính và nhận thức là thống nhất cao độ, hai cái đó ở trong “một quan hệ giao thoa đặc biệt”: hứng thú có trước nhận thức thì giống như hứng thú do có nhận thức mới được thực hiện vậy”¹. Hứng thú có tác dụng làm cơ sở cho nhận thức, ngay từ đầu đã giúp nhận thức “hình thành mạch lạc”. Bản thân hứng thú tất nhiên bao hàm “phạm trù nhận thức thích hợp với mình”, điều này quyết định hứng thú có tác dụng chỉ đạo đối với nhận thức.

2.3. Các hứng thú lý tính khác nhau dẫn đến các khoa học khác nhau

Habermas cho rằng chỉ có “hứng thú lý tính” mới là loại hứng thú chỉ đạo nhận thức, song hứng thú lý tính là một thứ tổng hợp phức tạp, căn cứ lĩnh vực đối tượng khác nhau, có thể chia ra 3 cấp độ khác nhau. Ba cấp độ (hoặc loại hình) hứng thú lý tính khác nhau dẫn tới 3 khoa học khác nhau:

a) Khi con người sử dụng công cụ đi cải tạo giới tự nhiên, thì hình thành nên “hứng thú nhận thức kỹ thuật”. Nó chỉ đạo người ta dùng tri thức công cụ và quy phạm kỹ thuật đi xử lý và nhận thức tự nhiên. Lĩnh vực đối tượng mà nó động chạm tới là “lĩnh vực hiện tượng liên quan đến các sự vật và sự kiện”, nó chỉ quan tâm xử lý kỹ thuật đối với “quá trình khách thể hóa”. Nó dẫn tới “khoa học phân tích kinh nghiệm”, tức là khoa học tự nhiên.

b) Chỉ đạo người ta xử lý và nhận thức hoạt động giao tiếp tự thân là “hứng thú nhận thức thực tiễn”. Nó được hình thành thông qua môi giới “ngôn ngữ”. Lĩnh vực đối tượng mà nó động chạm tới là “lĩnh vực đối tượng liên quan đến con người và biểu hiện của con người”, nó chỉ quan tâm đến “khả năng và lý giải” quan hệ giữa người với người. Nó dẫn đến “khoa học lý giải lịch sử”.

c) Nếu nói loại hứng thú lý tính thứ nhất nhằm mục đích chi phối thành công giới tự nhiên, hứng thú lý tính thứ hai nhằm mục đích lý giải quan hệ giữa người với người, thì mục đích của loại hứng thú lý tính thứ ba, tức “hứng thú nhận thức giải phóng” là giải phóng tự ngã. Tác dụng của nó là sản sinh tự ngã

¹ Habermas: “*Nhận thức và hứng thú của con người*”, Boston, 1972, trang 259.

phản tỉnh. Để đề phòng hai loại hứng thú dẫu vượt quá chức phận, “chỉ có nhờ lực lượng giải phóng của tự ngã phản tỉnh”,¹ cũng tức là phải phát triển “hứng thú nhận thức giải phóng”. Nó tương ứng với “khoa học mang tính phản tỉnh phê phán”, chủ yếu chỉ lý luận khoa học phân tích tâm lý và phê phán hình thái ý thức.

Trong lịch sử tư tưởng phương Tây, có nhiều người nói về tác dụng của hứng thú đối với nhận thức, nhưng vạch rõ hứng thú là “phạm trù cơ bản” của nhận thức luận, đồng thời lấy đó làm cơ sở cho toàn bộ quá trình nhận thức, để xây dựng nhận thức luận xã hội học, thì hiển nhiên Habermas là người đầu tiên. “Lý luận nhận biết kết cấu hứng thú” của Habermas lấy hứng thú làm cơ sở nhận thức, nhấn mạnh tác dụng của chủ thể trong quá trình nhận thức, kết cấu phán đoán nhận biết với phán đoán giá trị, phản đối phản ánh luận tiêu cực và máy móc, đương nhiên có ý nghĩa tích cực. Song khi Habermas luận chứng về tác dụng của hứng thú trong quá trình nhận thức hay khi ông phân loại kết cấu nhận biết hứng thú, ta đều thấy học thuyết của ông có khuynh hướng tiên nghiệm chủ nghĩa rất rõ ràng.

3. Giải thích học phê phán

Nếu nói “Lý luận nhận biết kết cấu hứng thú” của Habermas cung cấp cơ sở nhận thức luận cho lý luận phê phán xã hội của ông, thì giải thích học phê phán của ông tạo cơ sở phương pháp luận cho lý luận phê phán xã hội của ông. Thông qua nghiên cứu chủ nghĩa Kant mới, chủ nghĩa Weber, ngôn ngữ học và giải thích học, Habermas cảm thấy lý giải tính giải thích phải là cơ sở duy nhất của phương pháp nghiên cứu xã hội học.

3.1. Phê phán giải thích học truyền thống do Gadamer làm đại biểu

Habermas nhấn mạnh phải lấy phương pháp giải thích học làm cơ sở duy nhất của phương pháp nghiên cứu xã hội học, nhưng ông không theo giải thích học truyền thống, mà đưa ra hàng loạt ý kiến phê phán giải thích học truyền thống do Gadamer làm đại biểu:

a) Habermas cho rằng giải thích học của Gadamer có khuynh hướng chủ nghĩa tương đối và cơ sở chủ nghĩa duy tâm. Nguyên tắc lịch sử của Gadamer cho rằng lịch sử chân chính là phi khách quan, lại phi chủ quan, lịch sử là hiện tượng dung hòa khách quan chủ thể, sự chân thực của lịch sử chỉ hiểu được

¹ Habermas: “*Nhận thức và hứng thú của con người*”, Boston, 1972, trang 257.

trong khi lý giải, quan điểm này lộ rõ khuynh hướng chủ nghĩa tương đối và chủ nghĩa duy tâm.

b) Habermas cho rằng giải thích học của Gadamer đã cố định hóa truyền thống. Mặc dù giải thích học truyền thống là không thể thiếu điều kiện hệ thống, nhưng điều đó hoàn toàn không có nghĩa là người giải thích chỉ được tiếp thu toàn bộ truyền thống. Habermas nhấn mạnh, bản thân truyền thống mãi mãi là nguyên nhân duy nhất để thiên kiến có thể phát huy tác dụng, bản thân truyền thống cần được phản tỉnh. Truyền thống “có thể làm chiếc cầu nối liên các thế hệ người”¹, nhưng truyền thống là biến động.

c) Habermas cho rằng Gadamer đã tuyệt đối hóa tính ngôn ngữ của giải thích học về mặt bản thể luận. Gadamer coi giải thích học là khoa học nghiên cứu bản thân ngôn ngữ, nhấn mạnh mọi lý giải mang tính giải thích đều được sản sinh thông qua ngôn ngữ, như vậy là tuyệt đối hóa tính ngôn ngữ của giải thích học. Theo Habermas, ngôn ngữ chỉ là một phương diện của thực tại, còn có các nhân tố cấu thành khác, không thể coi nhẹ ảnh hưởng của các nhân tố khác ngoài ngôn ngữ đối với tư tưởng hành vi của con người.

d) Habermas chủ trương hạn chế tính thích hợp phổ biến của giải thích học, phản đối Heidegger đem giải thích học bản thể luận hóa. Habermas cho rằng phạm vi của giải thích học không phải bao la vạn tượng, mà là có điều kiện và hữu hạn, miêu tả của giải thích học chỉ liên quan với nguyên tắc lịch sử xã hội, chính vì thế, giống như phân tâm học và phê phán hình thái ý thức, lý luận ở đây đều có thể “coi giải thích học là tiền khoa học mà không đếm xia đến nó, “vượt qua giới hạn lý giải ý nghĩa của giải thích học”².

e) Habermas phản đối Gadamer đem phê phán hình thái ý thức lệ thuộc vào giải thích học. Habermas cho rằng cái Gadamer gọi là phê phán hình thái ý thức chỉ có thể dùng phương pháp giải thích học mới nói rõ được, là nói ngược. Thực ra, không phải phê phán hình thái ý thức phải do lý luận giải thích học giải thích, mà là ngược lại, giải thích học chỉ có kết hợp với phê phán hình thái ý thức, mới có thể trở nên hữu hiệu phổ biến, cũng tức là không nên bắt phê phán hình thái ý thức lệ thuộc vào giải thích học, mà là phải bắt giải thích học lệ thuộc vào phê phán hình thái ý thức. Giải thích học nếu tách rời phê phán hình thái ý thức, thì sẽ khó lòng mà tồn tại.

¹ Habermas: “*Bàn về logic của khoa xã hội học*”, Cambridge, 1982, trang 148.

² Sách đã dẫn, trang 2.

3.2. Quan điểm chính của "giải thích học phê phán"

Trong quá trình phê phán giải thích học truyền thống do Gadamer làm đại biểu, Habermas đưa hai nhân tố phản tỉnh và phê phán vào giải thích học, hình thành nên "giải thích học phê phán" của mình, với 4 quan điểm chính dưới đây.

a) Về tính chất của giải thích học triết học

Habermas nhấn mạnh, giải thích học triết học "không phải là kỹ năng thực dụng do quy tắc chỉ đạo, mà là một thứ phê phán", nó "hoàn toàn không xây dựng một nghệ thuật khả kính, mà là dùng để suy xét về mặt triết học đối với kết cấu giao tiếp hàng ngày". Habermas đã muốn tách biệt giải thích học triết học với giải thích học như môn tu dưỡng học "chỉ đạo và huấn luyện năng lực giao tiếp, lại muốn tách biệt ranh giới giữa giải thích học triết học với ngôn ngữ học là thứ "chỉ xây dựng hệ thống quy tắc, không nghiên cứu năng lực giao tiếp".

b) Về chức năng của giải thích học triết học

Habermas cho rằng giải thích học triết học có 4 chức năng: thứ nhất, "giải thích học đập tan cái tính khách quan mà xã hội học truyền thống cho là nó có"; thứ hai, "giải thích học nhắc các nhà xã hội học nhớ rằng khái niệm lý luận của họ không tinh xác như khoa học tự nhiên"; thứ ba, "giải thích học có thể làm cho các nhà khoa học tự nhiên nhất trí với nhau về lý tính qua thảo luận mà không cần đến tiêu chuẩn cơ bản, từ đó làm cho lý luận khoa học tự nhiên càng có lý tính"; thứ tư, "giải thích học có thể biến đổi tin tức khoa học có thành quả thành ngôn ngữ của thế giới đời sống xã hội", "do đó, giải thích học mở đường cho chúng ta bao quát kinh nghiệm đời sống con người phổ biến của mình với kinh nghiệm khoa học"¹.

c) Về nhiệm vụ của giải thích học triết học

Habermas nói, nhiệm vụ của giải thích học triết học là phải làm rõ điều kiện khả năng phản tỉnh của giải thích học, cụ thể là phản tỉnh đối với ngôn ngữ, phê phán đối với hình thái ý thức, phục vụ việc thực hiện hợp lý hóa hành vi giao tiếp.

d) Về "giải thích", "lý giải" và "tiền lý giải" của giải thích học

"Giải thích", "lý giải" và "tiền lý giải" là phạm trù hạt nhân của giải thích học, cho nên muốn hiểu rõ "giải thích học phê phán" của Habermas, thì cần

¹ Habermas: "Yêu cầu phổ quát của giải thích học" trong cuốn "Văn hóa và phê phán", Frankfurt am Main, 1977, trang 271 - 272.

làm rõ ông nhận định về phạm trù đó như thế nào. Về “giải thích”, Habermas nói: “Khi bộ phận quan trọng của thế giới đời sống trở nên khó khăn, khi tính khẳng định bối cảnh văn hóa bị phá vỡ, thủ pháp quy phạm của “lý giải” đã thất bại”, “một chủ thể có năng lực ngôn ngữ và năng lực hành động phải làm sao biến cái khó biểu đạt thành cái dễ hiểu”¹. Về “lý giải”, Habermas nói: “Lý giải” là một quá trình thống nhất của chủ thể có năng lực ngôn ngữ và năng lực hành động”. Về “tiền lý giải”, Habermas tán thành quan điểm của Heidegger cho rằng “sự lý giải của giải thích học bao giờ cũng bắt đầu từ sự tiền lý giải, sự tiền lý giải ấy được tạo ra theo truyền thống, bản thân nó hình thành và biến đổi trong giao tiếp ngôn ngữ”². Nói vậy nghĩa là bản thân tính chủ quan phải bị quyết định bởi sự tiền lý giải của nó. Đương nhiên, cái tiền lý giải mà Habermas nói hoàn toàn không phải là vật tự tại tiên nghiệm ở Heidegger, mà là trạng thái tư duy chịu ảnh hưởng biến đổi của hình thái ý thức văn hóa.

Qua những điều trình bày trên, có thể thấy “giải thích học phê phán” của Habermas quả nhiên khác hẳn giải thích học truyền thống. Chính một số quan điểm giải thích học độc đáo ấy làm cho giải thích học đi theo hướng phê phán hình thái ý thức và phân tích xã hội đương đại. Điều đó có ảnh hưởng sâu sắc chẳng những đến bản thân giải thích học, mà còn đến sự phát triển lý luận của bản thân Habermas.

4. Lý luận chức năng xã hội của khoa học kỹ thuật

Sự phê phán của Habermas đối với xã hội tư bản chủ nghĩa hiện đại gắn liền với việc phân tích chức năng xã hội của khoa học kỹ thuật trong xã hội hiện đại. Theo ý nghĩa nhất định, có thể nói phân tích chức năng xã hội của khoa học kỹ thuật là cốt lõi của toàn bộ lý luận phê phán xã hội của Habermas.

Habermas là nhà tư tưởng đầu tiên ở thế giới phương Tây chỉ rõ trong xã hội đương đại “khoa học kỹ thuật đã trở thành lực lượng sản xuất số một”. Habermas cho rằng xã hội tư bản chủ nghĩa hiện đại có hai xu thế phát triển lớn, mà một trong đó là “khoa học kỹ thuật đã trở thành lực lượng sản xuất số một”. “Khoa học kỹ thuật là một lực lượng sản xuất” vốn là quan điểm của chủ nghĩa Marx. Vấn đề là, trong xã hội hiện đại, “khoa học kỹ thuật đã trở thành lực lượng sản xuất số một” như thế nào? Habermas coi “khoa học kỹ thuật hóa”, “nghiên cứu khoa học kỹ thuật dựa vào nhau mà tồn tại” và “khoa học kỹ

¹ Habermas: “*Lý luận hành vi giao tiếp*”, tập 1, Nhà xuất bản Trùng Khánh, 1994, trang 179.

² Habermas: “*Nhiệm vụ của giải thích học*”.

thuật và ứng dụng của chúng kết thành một thể”¹ là căn cứ và tiêu chí chủ yếu để xác định “khoa học kỹ thuật đã trở thành lực lượng sản xuất số một”. Quan điểm này của ông đã nắm bắt điểm cốt lõi của vấn đề.

Habermas nêu vấn đề “khoa học kỹ thuật đã trở thành lực lượng sản xuất số một” trong xã hội hiện đại hoàn toàn không phải để tôn sùng, tán tụng tác dụng của khoa học kỹ thuật, mà là để vạch trần hiệu ứng chính trị xã hội tiêu cực của nó, rồi triển khai phê phán.

Theo Habermas, sở dĩ khoa học kỹ thuật đẻ ra hiệu ứng chính trị xã hội tiêu cực, chủ yếu là vì nó thực thi chức năng hình thái ý thức. Cũng như các thành viên khác của trường phái Frankfurt, Habermas hiểu hàm nghĩa của hình thái ý thức theo ý phù định, cho rằng hình thái ý thức là ý thức hư giả, chức năng chủ yếu chỉ là thuận theo tồn tại xã hội đã định. Habermas viết: “Khoa học kỹ thuật hiện nay có chức năng song trùng, nó chẳng những là lực lượng sản xuất, mà còn là hình thái ý thức”². “Khoa học kỹ thuật làm lực lượng sản xuất đã thực hiện sự thống trị đối với tự nhiên; khoa học kỹ thuật làm hình thái ý thức, thì thực hiện sự thống trị đối với con người. Không giống như M. Horkheimer và H. Marcuse cho rằng khoa học kỹ thuật xưa nay vốn là hình thái ý thức, Habermas nhấn mạnh chỉ có trong xã hội hiện đại, khi khoa học kỹ thuật đã trở thành lực lượng sản xuất số một”, nó mới thực thi chức năng hình thái ý thức.

Vậy thì với tư cách lực lượng sản xuất số một, khoa học kỹ thuật thực thi chức năng hình thái ý thức như thế nào? Thông qua việc bàn về ảnh hưởng của khoa học kỹ thuật trên tư cách lực lượng sản xuất số một, đối với “hợp lý hóa”, “hợp pháp hóa” của xã hội tư bản chủ nghĩa hiện đại, Habermas trả lời câu hỏi đó.

Habermas chia hành vi của con người ra hai loại, “hành vi công cụ” và “hành vi giao tiếp”. “Hành vi công cụ” tức là lao động mà ta vẫn nói, nó động chạm đến quan hệ giữa con người với tự nhiên. “Hành vi giao tiếp” chỉ tác dụng qua lại giữa người với người, dùng ngôn ngữ làm môi giới, thông qua đối thoại đạt đến sự nhất trí và hiểu biết lẫn nhau. Habermas cho rằng mục tiêu phấn đấu của loài người không phải là làm cho lao động, tức “hành vi công cụ” hợp lý hóa, mà là làm cho “hành vi giao tiếp” trở nên hợp lý. Bởi lẽ hợp lý hóa “hành vi giao tiếp” có nghĩa là “giải phóng con người, cá thể hóa, không bị

¹ Habermas: “Khoa học kinh tế làm hình thái ý thức”, trong cuốn “Hướng tới một xã hội hợp lý”. Boston, 1970, trang 100.

² Habermas: “Văn hóa và phê phán”, Frankfurt am Main, 1973, trang 86.

khổng chế”; còn hợp lý hóa “hành vi công cụ” có nghĩa là “mở rộng sức khổng chế của kỹ thuật”¹.

Habermas cho rằng trong xã hội hiện đại, cùng với việc khoa học kỹ thuật trở thành lực lượng sản xuất số một và thực hiện chức năng hình thái ý thức, “hành vi công cụ” ngày càng được hợp lý hóa, lao động của con người hoàn toàn phù hợp với yêu cầu của khoa học kỹ thuật, con người hành động như một cái máy. Tính hợp lý của kỹ thuật biến thành tính hợp lý của sự thống trị con người. Đồng thời, “hành vi giao tiếp” cũng ngày càng bất hợp lý hóa, “hành vi giao tiếp” bị thu hút vào phạm vi chức năng của “hành vi công cụ”, dẫn tới sự giao tiếp bình thường trở nên bất hợp lý, bị khổng chế.

Theo Habermas, khủng hoảng lớn nhất của xã hội tư bản chủ nghĩa hiện đại là khủng hoảng tính hợp pháp. Habermas cho rằng, với việc khoa học kỹ thuật trở thành lực lượng sản xuất số một và thực hiện chức năng hình thái ý thức, xã hội tư bản chủ nghĩa hiện đại từng bước thoát khỏi cuộc khủng hoảng tính hợp pháp, lấy lại tính hợp pháp. Toàn bộ cốt lõi ở chỗ cái hình thái ý thức mới là khoa học kỹ thuật có thể thành công trong việc làm cho quảng đại quần chúng nhân dân “phi chính trị hóa”, tái sinh ra “chủ nghĩa minh triết giữ thân”. Quần chúng nhân dân mất đi ý thức chính trị chỉ là vì xã hội tôn sùng “thuyết kỹ thuật thống trị” (hoặc gọi tắt là thuyết kỹ trị).

Về vấn đề chức năng xã hội của khoa học kỹ thuật, Habermas cho rằng nó không chỉ biểu hiện ở chỗ hiệu ứng chính trị xã hội của khoa học kỹ thuật không chỉ có “mặt trái”, mà còn có “mặt phải”, hơn nữa còn biểu hiện ở chỗ tác dụng xã hội tiêu cực là do bản thân khoa học kỹ thuật gây ra. Rõ ràng trong vấn đề này, Habermas đi xa hơn hẳn M. Horkheimer và H. Marcuse. Trong quá trình phê phán hiệu ứng chính trị xã hội tiêu cực do khoa học kỹ thuật gây ra, H. Marcuse có đề xướng “quan điểm khoa học kỹ thuật mới”. Theo quan điểm đó, khoa học kỹ thuật thực hiện chức năng hình thái ý thức, biến thành công cụ chính trị không phải là có mối liên quan tất yếu đến bản thân khoa học kỹ thuật; khoa học kỹ thuật hoàn toàn có khả năng trong điều kiện lịch sử mới, trở thành một biện pháp giải phóng. Habermas hoàn toàn không đồng ý với H. Marcuse coi tác dụng xã hội tiêu cực do khoa học kỹ thuật gây ra là tại môi trường xã hội. Habermas cho rằng nói như thế thì sự phê phán khoa học kỹ thuật sẽ không triệt để. Phê phán triệt để tức là phải nói tác dụng xã hội tiêu cực do khoa học kỹ thuật gây ra là tại bản thân khoa học kỹ thuật.

¹ Habermas: “Khoa học kinh tế làm hình thái ý thức”, trong cuốn “Hướng tới một xã hội hợp lý”, Boston, 1970, trang 93.

Lý luận của Habermas về chức năng xã hội của khoa học kỹ thuật đã vạch rõ khoa học kỹ thuật trở thành lực lượng sản xuất số một, vạch rõ tác dụng xã hội tiêu cực do khoa học kỹ thuật gây ra trong xã hội hiện đại. Việc đó có ý nghĩa tích cực, song sai lầm và thiếu sót của lý luận đó cũng dễ thấy. Thái độ phủ định sạch trơn của Habermas đối với chức năng xã hội của khoa học kỹ thuật trong xã hội hiện đại và việc quy kết tác dụng xã hội tiêu cực do khoa học kỹ thuật gây hoàn toàn tại bản thân khoa học kỹ thuật, là phiến diện.

5. Thuyết hành vi giao tiếp

Thuyết hành vi giao tiếp là lý luận có ảnh hưởng nhất, hấp dẫn nhất, đặc sắc nhất trong học thuyết của Habermas. Và sự khác biệt quan trọng giữa Habermas với các nhà lý luận thuộc thế hệ thứ nhất của trường phái Frankfurt cũng chính là thuyết hành vi giao tiếp.

5.1. Lý luận phê phán chuyển hướng sang thuyết hành vi giao tiếp

Habermas cho rằng lý luận phê phán xã hội của các nhà lý luận thuộc thế hệ thứ nhất trường phái Frankfurt phát triển đến thập niên 50, 60 thì đã lâm vào tình huống bế tắc. Điều cốt lõi là cơ sở lý luận của lý luận phê phán xã hội dựa trên quan điểm lý tính của siêu hình học và triết học ý thức cụ thể. Lý luận phê phán do Lucass khai sáng và các nhà lý luận thuộc thế hệ thứ nhất trường phái Frankfurt phát huy chỉ chứng tỏ: cái lý tính được tuyệt đối hóa trong hành vi công cụ đã biến thành một thứ lý tính công cụ đã man, không biểu thị tiềm năng giải phóng của lý tính, do đó cũng không thể cung cấp cơ sở hợp lý để thực hiện lý tưởng khai mở hiện đại. Habermas nhấn mạnh, muốn làm cho lý luận phê phán xã hội truyền thống của trường phái Frankfurt thoát khỏi tình huống bế tắc, thì điều cốt lõi là phải xây dựng lại cơ sở lý luận, tức là phải từ bỏ quan điểm lý tính của siêu hình học và triết học ý thức cụ thể, không lấy ý thức chủ thể tự ngã phản tỉnh làm xuất phát điểm, mà cần lấy hành vi ngôn ngữ, hành vi giao tiếp trong quan hệ giữa một người nói và tối thiểu một người nghe, làm xuất phát điểm. Đó là sự chuyển di lý tính, bởi vì không còn coi lý tính chỉ là năng lực của chủ thể có ý thức tự ngã, mà coi là năng lực tiến hành giao tiếp ngôn ngữ.

5.2. Độc trung của hành vi giao tiếp

Habermas theo đuổi “hợp lý hóa xã hội”, mà theo ông thì cách duy nhất có ý nghĩa quyết định thực hiện mục tiêu ấy là “hợp lý hóa hành vi giao tiếp”.

Habermas dùng quan điểm triết học ngôn ngữ, chủ nghĩa hành vi và chủ nghĩa cấu trúc để đưa ra quy định mới về hành vi giao tiếp. Xét từ góc độ quan hệ mà hành vi giao tiếp đề cập, nó bao gồm 3 quan hệ, “một là quan hệ giữa chủ thể nhận thức với thế giới sự kiện và sự thực; hai là quan hệ giữa chủ thể này với chủ thể khác trong thế giới xã hội; ba là quan hệ giữa một chủ thể thành thực mà đau khổ (theo nghĩa của Feuerbach) với chủ thể khác thuộc bản chất bên trong của tự thân nó. Từ góc độ của người phân tích quá trình giao tiếp, sẽ thấy ba cấp độ quan hệ đó hiện ra”¹. Ba quan hệ ấy trong thực tế cấu thành tri thức lý luận, tri thức thực tiễn và tri thức thẩm mỹ mà triết học truyền thống vẫn nói. Habermas nhắc đi nhắc lại cần phân biệt hành vi giao tiếp với hành vi công cụ; ông nói, chẳng những phải coi cái trước là hành vi cơ bản của con người, cái sau không phải là hành vi cơ bản của con người; mà còn phải thấy rằng cái trước là nguyên sinh, còn cái sau là phái sinh từ cái trước, cái trước là mục đích mà đôi bên nhất trí thực hiện hành vi; còn mục đích của cái sau là tư lợi cá nhân.

5.3. Hợp lý hóa hành vi giao tiếp như thế nào

Theo quan điểm của Habermas, mục tiêu phấn đấu của loài người là thực hiện hợp lý hóa hành vi giao tiếp, nhưng trong xã hội hiện thực, hành vi giao tiếp của mọi người thường bị bóp méo, hết sức bất hợp lý. Bởi vậy, nhiệm vụ bức thiết đặt ra trước mắt loài người hiện nay là thực hiện hợp lý hóa hành vi giao tiếp. Thuyết hành vi giao tiếp của Habermas nghiên cứu không chỉ đặc trưng và ý nghĩa của hành vi giao tiếp, mà còn đi sâu nghiên cứu các biện pháp thực hiện hợp lý hóa hành vi giao tiếp. Habermas đưa ra hai biện pháp chủ yếu.

a) Lựa chọn ngôn ngữ đối thoại thích đáng. Habermas coi ngôn ngữ là đòn bẩy của hành vi giao tiếp. Theo ông, hễ ở đâu có hành vi giao tiếp, thì ở nơi ấy xuất hiện hành vi nói năng; ngược lại, ở đâu hành vi nói năng bị ngăn trở và bóp méo, thì ở đó sẽ không có hành vi giao tiếp hợp lý. Như vậy, phân tích hành vi nói năng trở thành điểm quan trọng phân tích hành vi giao tiếp. Habermas cho rằng hành vi giao tiếp giữa mọi người với nhau chẳng qua là động chạm đến ba phương diện nhân tình, thực tình, tâm tình, mà ba phương diện ấy đều thông qua ngôn ngữ để biểu đạt, làm cho những người tham gia hành vi giao tiếp hiểu nhau. Giao tiếp là đối thoại, khi tiến hành đối thoại, đôi bên đối thoại sẽ phải lựa chọn một lối biểu đạt ngôn ngữ sao

¹ “Mặt bằng của tính hiện đại: ghi chép một số ý kiến của Habermas”, Nhà xuất bản Nhân dân Thượng Hải, 1997, trang 57.

cho đối phương có thể hiểu mình. Habermas đề xướng một thứ “ngữ dụng học phổ biến” để phân tích hành vi nói năng, nghiên cứu quan hệ giữa người nói và người nghe.

b) Thừa nhận và tôn trọng tiêu chuẩn quy phạm chung. Habermas cho rằng muốn thiết lập trật tự bình thường giữa người với người trên thị trường và trong các lĩnh vực khác, ắt phải thừa nhận và tôn trọng tiêu chuẩn quy phạm chung trong xã hội. Vì các tiêu chuẩn quy phạm có ảnh hưởng trói buộc đối với hành vi của mỗi cá nhân, cho nên chúng là tiền đề duy trì các quan hệ xã hội khỏi bị phá vỡ hoặc cản trở. Việc thực hiện hợp lý hóa hành vi giao tiếp được Habermas đặt lên vai toàn thể các thành viên xã hội: họ phải thừa nhận tiêu chuẩn quy phạm chung. Vậy tiêu chuẩn quy phạm ấy là gì? Habermas nêu ra nguyên tắc “phổ biến hóa”. Nguyên tắc “phổ biến hóa” nghĩa là các tiêu chuẩn quy phạm chung được thừa nhận và tôn trọng phải đại biểu cho ý chí của đại đa số người, được mọi người tiếp nhận và tuân theo. Để luận chứng cho vấn đề đó, Habermas đề xướng “luân lý học thương lượng”. Mục đích của “luân lý học thương lượng” là cung cấp cho xã hội hiện đại một hệ thống quy phạm đạo đức được mọi người tham gia hành vi giao tiếp đồng ý tiếp nhận để hiểu biết lẫn nhau.

Thuyết hành vi giao tiếp của Habermas dù xét về mặt lý luận hay về mặt thực tiễn, đều có giá trị nhất định, không thể xem thường. Nhưng mặt tiêu cực của nó cũng quá rõ, chẳng hạn phương án thực hiện hợp lý hóa hành vi giao tiếp do ông đề xướng mang tính chất cải lương rõ rệt.

CHƯƠNG 17

Triết học thích nghĩa học

§1. Khái luận về triết học thích nghĩa học

Triết học thích nghĩa học là trào lưu triết học mới được giới triết học phương Tây ngày càng chú ý trong vài ba chục năm trở lại đây. Nó lấy nghiên cứu việc hiểu và giải thích ý nghĩa làm mục tiêu chủ yếu, nó động tới rất nhiều vấn đề quan trọng của triết học phương Tây hiện đại. Việc nó chú trọng nghiên cứu ngôn ngữ kết hợp với truyền thống hiện tượng học và truyền thống triết học phân tích cho ta một cơ sở đáng tin cậy, bởi vậy có người cho rằng, có lẽ nó là lối thoát của triết học phương Tây, đại biểu cho phương hướng chung của triết học Anh, Mỹ và triết học châu Âu.

Triết học thích nghĩa học thoát tiên xuất hiện ở nước Đức, vào thập niên 60, nhà triết học Pháp P. Ricoeur lần đầu tiên đề xướng tư tưởng thích nghĩa học của mình, từ đó trên lục địa châu Âu thích nghĩa học được các trường phái triết học chú ý; đến thập niên 70, cùng với Gadamer và P. Ricoeur, các đại biểu

triết học thích nghĩa học sang Bắc Mỹ thịnh giăng, một số triết gia Anh Mỹ cũng bắt đầu có hứng thú với thích nghĩa học. Các tác phẩm của Gadamer và P. Ricoeur được dịch sang tiếng Anh, càng thúc đẩy sự phát triển của thích nghĩa học ở Anh, Mỹ. Trên cơ sở đó, một hai chục năm gần đây, giới triết học phương Tây đã tổ chức nhiều cuộc hội thảo khoa học về thích nghĩa học; nhiều tạp chí học thuật cũng dành chuyên mục cho triết học thích nghĩa học. Hàng năm đều có không ít luận văn hoặc chuyên luận về triết học thích nghĩa học. Tại Đông Âu cũng có người viết sách về mối quan hệ giữa thích nghĩa học với chủ nghĩa Marx. Ở Nhật Bản cuối thập niên 70 bắt đầu có người giới thiệu triết học thích nghĩa học. Ở Trung Quốc, giới triết học làm quen với triết học thích nghĩa học vào thập niên 80, từ đó hứng thú với nó chỉ tăng không giảm. Nhìn từ bối cảnh ra đời, phát triển của thích nghĩa học và vấn đề mà nó nghiên cứu, nó đều là một điểm quan sát lý tưởng giúp ta hiểu tình hình phát triển của triết học phương Tây ngót một thế kỷ qua và triển vọng, xu thế phát triển trong tương lai. Đồng thời, triết học thích nghĩa học không chỉ là một môn triết học, mà có thể nói là một phương pháp nghiên cứu mới siêu khoa học, nó mở ra con đường mới, không gian mới cho các khoa học nhân văn. Nó được người ta chú trọng đến mức phổ biến quyết không phải là chuyện ngẫu nhiên.

§2. Nguồn gốc lịch sử của triết học thích nghĩa học

Tuy triết học thích nghĩa học mới được người ta quan tâm hứng thú vài ba chục năm trở lại đây, nhưng từ “thích nghĩa học” (hermeneutics) thì đã có mấy ngàn năm lịch sử; nó xuất hiện sớm nhất ở Hy Lạp, với nghĩa cơ bản là “giải thích”. Bây giờ nó chủ yếu chỉ việc giải thích và phê bình thơ của Homer và các thi sĩ khác. Đến cuối thời trung cổ, rất nhiều tư liệu sách vở từ thời cổ truyền lại, như Kinh Thánh, các loại pháp điển và tài liệu lịch sử, do gián cách thời gian quá xa xưa, văn tự cổ da nghĩa, khiến người ta khó hiểu hoặc không thể hiểu nổi; do đó xuất hiện khoa văn hiến học, nhằm mục đích làm rõ những khó khăn về từ vựng, ngữ pháp, ngữ văn trong văn bản. Đó là hình thái đầu tiên của thích nghĩa học. Hình thái sớm thứ hai của thích nghĩa học là thích nghĩa học thần học. Đó là do các nhà thần học phát triển để nghiên cứu Kinh Thánh, nó chú trọng tìm hiểu ý nghĩa và tin tức của văn bản. Từ xưa đến nay, thích nghĩa học còn giải thích hai loại tác phẩm nữa là tác phẩm nghệ thuật và hệ thống pháp luật.

Hào quang của Văn hóa Phục hưng đã chấm dứt đêm dài trung cổ. Ành mắt khao khát đời sống mới của loài người đột nhiên phát hiện một thế giới Hy Lạp tràn đầy sức sống. Đối với họ, nền văn hóa Hy Lạp không chỉ là mẫu mực về nghệ thuật, khoa học và giáo dục, mà còn là mẫu mực về đời sống. Nhiệt tình say mê văn hóa cổ đại đã thúc đẩy khoa nghiên cứu văn hiến học phát triển nhanh chóng.

Đồng thời làn sóng giải phóng tư tưởng cũng cuốn theo lĩnh vực tôn giáo, cùng với sự hưng khởi của phong trào cải cách tôn giáo, các tín đồ mới cũng rất cần đưa ra lối giải thích của mình đối với lời văn trong Kinh Thánh, để thoát khỏi sự trói buộc tinh thần của giáo hội La Mã. Xuất phát từ mục đích đó, họ giải thích Kinh Thánh không đơn thuần từ kỹ thuật văn tự, mà là về mặt nội dung để tìm ra “ngụ ý lớn” mà họ cần. Tương ứng với cái đó, họ đề xướng phương pháp và nguyên tắc chung cho việc giải thích, từ đó phát triển thích nghĩa học thần học.

Do nhu cầu nhận thức lại truyền thống của Văn hóa Phục hưng và cải cách tôn giáo, hai lĩnh vực thích nghĩa học đó kết hợp với nhau. Người ta phát hiện, nếu không có một trình độ nhất định trong việc giải thích ý nghĩa, thì không thể hiểu văn bản; nếu không được huấn luyện thích đáng về văn hiến học, sẽ không hiểu nổi tin tức của văn bản. Do vậy, hai hình thái thích nghĩa học cần hợp nhất làm một. Thích nghĩa học thống nhất thực ra là một thứ kỹ thuật lý giải chính xác, một thứ phương pháp luận giải thích văn bản theo nghĩa hẹp. Nó đương nhiên còn chưa được coi là triết học.

Người thật sự đưa thích nghĩa học vào lĩnh vực triết học là hai triết gia Đức Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) và Wilhelm Christian Ludwig Dilthey (1831-1911). Schleiermacher không chỉ là triết gia, mà còn là một nhà thần học và một tác gia văn hiến học. Qua nghiên cứu Kinh Thánh và văn hiến cổ đại, Schleiermacher gặp rất nhiều vấn đề liên quan đến việc giải thích và cách hiểu, tích lũy được vốn kinh nghiệm thích nghĩa học phong phú. Từ góc độ một triết gia, Schleiermacher xem xét vấn đề, trình bày một cách có hệ thống, thế là thích nghĩa học vốn do chú giải học kinh điển và văn hiến học hợp nên, trở thành một phương pháp luận phổ biến, đồng thời có ý nghĩa nhất định về nhận thức luận. Như vậy, Schleiermacher đã đưa thích nghĩa học tiến một bước rất dài.

Địa vị quan trọng của Schleiermacher trong sự phát triển thích nghĩa học là ở chỗ ông là người đầu tiên hệ thống hóa lý luận thích nghĩa học, hơn nữa, hệ thống hóa từ góc độ triết học. Điều đó biểu hiện ở chỗ trọng tâm nghiên cứu

của lý luận thích nghĩa học nằm ở bản thân việc hiểu, chứ không phải ở văn bản được hiểu; như vậy, thích nghĩa học không chỉ có ý nghĩa phương pháp luận, mà còn có ý nghĩa nhận thức luận.

Về mặt triết học, Schleiermacher chịu ảnh hưởng của hai truyền thống, một là triết học phê phán của Kant, hai là triết học chủ nghĩa lãng mạn Đức. Xuất phát điểm triết học phê phán của Kant là: trước khi nêu ra vấn đề liên quan đến bản chất của sự vật, phải khảo sát điều kiện phổ biến của năng lực nhận thức và tính khách quan tri thức của chúng ta. Schleiermacher thì muốn truy tìm xem điều kiện có thể giải thích hữu hiệu là gì. Triết học chủ nghĩa lãng mạn cho rằng, tinh thần là cái sáng tạo của vô thức ở thiên tài cá biệt. Schleiermacher thì cho rằng, hiểu là một hoạt động sáng tạo. Sự trình bày lý luận thích nghĩa học của Schleiermacher thể hiện rõ tư tưởng cơ bản nói trên của ông.

Lý luận thích nghĩa học do Schleiermacher đề xướng bao gồm hai bộ phận giải thích ngữ pháp và giải thích tâm lý. Giải thích ngữ pháp còn gọi là giải thích khách quan, bởi vì nó xử lý đặc điểm ngôn ngữ mà tác giả biết rõ. Giải thích tâm lý thì nghiên cứu tư tưởng sản sinh như thế nào từ toàn bộ cuộc sống của tác giả. Schleiermacher tuy cho rằng, hai loại giải thích đều hữu hiệu, nhưng ông coi trọng loại thứ hai hơn. Giải thích tâm lý cũng được gọi là giải thích khẳng định, bởi vì khi nó dựng lại một cách sáng tạo quá trình sáng tạo của tác giả, nó đạt tới chỗ sản sinh hành vi tư duy ngôn ngữ, mà đó chính là mục đích cơ bản của thích nghĩa học. Do đó, tuy sử dụng quy tắc thích nghĩa học ta có thể hiểu ý nghĩa của một văn bản nhất định, nhưng không dừng lại ở đó. Một người giải thích nếu có đủ tri thức lịch sử và tri thức ngôn ngữ học, thì có thể hiểu tác giả hơn chính bản thân tác giả. Nghĩa là có cái tác giả trong lúc sáng tạo không ý thức được, song người giải thích khi tái tạo quá trình sáng tạo của tác giả, lại nắm bắt được.

Dilthey cũng chịu ảnh hưởng sâu sắc của Kant. Dilthey đặt cho mình nhiệm vụ chứng minh đặc trưng phương pháp luận của khoa học nhân văn về mặt nhận thức luận, đồng thời đặt chúng vào cùng một trình độ như khoa học tự nhiên. Nếu nói Kant muốn thông qua “phê phán lý tính thuần túy” tạo dựng cơ sở nhận thức luận và phương pháp luận cho khoa học tự nhiên, thì Dilthey cũng muốn thông qua “phê phán lý tính lịch sử” của ông làm cho tri thức về lịch sử loài người của “khoa học tinh thần” (Geisteswissenschaften), tức khoa học nhân văn, trở nên đáng tin cậy giống như tri thức khoa học tự nhiên về giới tự nhiên. Mà muốn đạt tới mục đích đó, ắt phải tìm ra cơ sở nhận thức luận và phương pháp luận khoa học cho việc nhận thức lịch sử. Theo Dilthey, thích

nghiã học chính có thể tạo dựng cơ sở như thế cho “khoa học tinh thần”. Dilthey ra sức khai phá lĩnh vực nghiên cứu thích nghi học như một môn triết học, bởi vậy, người ta gọi Dilthey là “cha đẻ của thích nghi học”.

Dilthey cũng như nhiều nhà tư tưởng cùng thời được rèn luyện tư tưởng trong phong trào khai mông. Ngoài ra, chủ nghĩa kinh nghiệm Anh cũng có ảnh hưởng lớn đối với ông. Cho nên đối với nhiều nguyên tắc của chủ nghĩa thực chứng, như phê phán kinh nghiệm, sùng bái khoa học, theo đuổi tính khách quan của tri thức, Dilthey đều có đồng cảm. Nhưng bấy giờ đã bắt đầu xuất hiện trào lưu chống chủ nghĩa thực chứng, khiến Dilthey nhận thức rõ hơn về các vấn đề của chủ nghĩa thực chứng. Dilthey cho rằng, trong giới tự nhiên, hết thảy đều là sự vận hành máy móc. Còn thế giới nhân văn là một thế giới tự do và sáng tạo, sự phát triển độc đáo của mỗi cá nhân đều là kết quả của tự do nhân loại, đều bắt nguồn từ tâm hồn con người. Thế giới lịch sử nhân văn do con người sáng tạo ra là một thế giới “tinh thần”, là do con người ý thức được mục tiêu của mình sáng tạo nên; nó cũng là một thế giới lịch sử, bởi vì nó tùy theo ý thức của con người đối với thế giới mà biến đổi. Vấn đề của chủ nghĩa thực chứng là nó không nhìn thấy tính đặc thù của thế giới lịch sử - nhân văn. Bởi vậy, Dilthey cho rằng, chỉ sử dụng phương pháp nghiên cứu của khoa học tự nhiên thì chưa đủ. Trong nghiên cứu khoa học nhân văn, Dilthey đề nghị dùng phương pháp “giải thích” thay thế phương pháp xác định nhân quả, để làm cho thế giới nhân văn trở thành khả tri. Tự nhiên không có ý thức và ý chí, không có lý tính và tình cảm, nó chỉ có thể dùng thuật ngữ nhân quả để thuyết minh. Còn con người thì khác, con người có mục đích, tác phẩm nghệ thuật, văn học, khoa học, tôn giáo của con người “phải được hiểu từ bên trong”. Người ta có thể thông qua “thể nghiệm lại” mà hiểu được lý tính bên trong của một hoặc nhiều người hành động. Dilthey không cho rằng, “thể nghiệm lại” đã đủ để giải thích thế giới nhân văn. Giống như Freud, Dilthey cho rằng thao tác của tâm hồn là chính thể thống nhất, tư tưởng và sự kiện của cuộc đời một cá nhân sinh ra một mô hình chính thể thống nhất, nhà khoa học nhân văn cần phải cố mà hiểu được nó. Như vậy, một sự kiện lịch sử và sản phẩm của nó trong một xã hội đặc sắc cũng hình thành nên một mô hình chính thể thống nhất. Hiểu tức là phát hiện ra mô hình cơ bản đó. Hiểu thậm chí không phải là động cơ nghiên cứu hành vi, mà là phải phát hiện ra một số chính thể thống nhất trong hoạt động tinh thần. Nhận thức thế giới nhân văn không phải là hành vi hiểu kinh nghiệm con người, mà là một hành vi giải thích, hành vi thích nghi. Cái cần giải thích không chỉ là những gì biểu đạt sáng tạo của con người, mà còn là thế giới lịch sử cụ thể và các văn bản chờ sự giải thích. Cái văn bản

mà thích nghĩa học trước đây nói chỉ bó hẹp trong sách vở. Như vậy, Dilthey đã mở rộng hẳn phạm vi ứng dụng của thích nghĩa học, làm cho nó trở thành phương pháp luận phổ biến của khoa học nhân văn.

Bất kể Schleiermacher hay Dilthey, họ đều chỉ xem xét thích nghĩa học như phương pháp luận thuần túy của triết học và khoa học nhân văn, lập trường này bị các nhà triết học thích nghĩa học sau này kiên quyết phản đối. Nhưng lý luận thích nghĩa học của họ rõ ràng có ảnh hưởng quan trọng đến sự ra đời của triết học thích nghĩa học.

§3. Triết học thích nghĩa học của M. Heidegger

1. Hiện tượng học thích nghĩa học

Trong thế kỷ 20, thích nghĩa học trải qua một bước ngoặt căn bản - bước ngoặt bản thể luận, kết quả là triết học thích nghĩa học ra đời và vấn đề thích nghĩa học được mở rộng và đi sâu. Người phát động bước ngoặt ấy là triết gia Đức Heidegger.

Toàn bộ triết học của Heidegger tuy vô cùng sâu rộng, nhưng có một động cơ căn bản xuyên suốt từ đầu chí cuối là theo đuổi ý nghĩa của tồn tại. Vấn đề ý nghĩa của tồn tại là vấn đề cơ bản của triết học, nhưng truyền thống triết học phương Tây hơn hai ngàn năm qua đều đi sai đường: đem tồn tại làm thể tồn tại mà nghiên cứu. Do đó, việc trước tiên là phải phân biệt tồn tại với thể tồn tại. Điều này không khó, nhưng sau khi phân biệt tồn tại với thể tồn tại, chúng ta lập tức đối mặt với vấn đề đi tìm ý nghĩa của tồn tại như thế nào. Bởi vì tồn tại là không thể định nghĩa, “tồn tại là bản thân tồn tại... “Tồn tại”, đó không phải là Thượng đế, không phải là căn cơ của thế giới”. Bởi vì, “tồn tại hoàn toàn không phải là một loại thực tại, tồn tại của thể tồn tại không phải là bản thân thực thể”¹. Mặt khác, tồn tại tuy không thể quy là một thể tồn tại nào đó, song nó không thể tồn tại khi tách khỏi thể tồn tại, bởi lẽ, “tồn tại rốt cuộc là tồn tại của thể tồn tại”². “Tồn tại là cái xác định thể tồn tại làm thể tồn tại”³.

¹ Heidegger: “*Tồn tại (hiện sinh) và thời gian*”, London, 1962, trang 26.

² Sách đã dẫn, trang 29.

³ Sách đã dẫn, trang 25.

Tóm lại, tồn tại là làm cho thể tồn tại có điều kiện và cơ sở khả thể. Nhưng ý nghĩa của tồn tại ắt phải lấy phương thức tự thân thể hiện ra, điều này khác với phương thức thể tồn tại bị phát hiện¹. Do vậy, nghiên cứu tồn tại phải có phương pháp tương ứng với nó, phê phán này, theo quan điểm của Heidegger, chỉ có thể là “hiện tượng học”, hoặc nói chính xác hơn là “hiện tượng thích nghĩa học”.

Xuất phát điểm của hiện tượng học thích nghĩa học là tồn tại có được cái thể tồn tại thông qua nó mà thể hiện ra: tính hữu hạn của con người. Tính hữu hạn của con người là chỉ con người hoàn toàn không phải là một chủ thể đối lập, tách rời với thế giới. Trước khi con người nhận thức rõ thế giới, con người đã tồn tại giữa thế giới. Con người đã bị “ném” vào thế giới. Thế giới vây quanh con người, thế giới đời sống đã có ở đây rồi. Cũng tức là nói rằng, do chúng ta ở giữa thế giới, do chúng ta bị “ném vào”, chúng ta có một lối hiểu tiền bản thể luận về thế giới. Mọi sự hiểu hoặc lý luận đều được xây dựng trên cơ sở cái đã cho, song chưa được chủ đề hóa hoàn toàn ấy. Do vậy, hiểu không phải là một mô hình nhận thức như triết học cận đại xác nhận, mà là một mô hình tồn tại. Heidegger gọi tình huống đó là “tính sự thực”. Trong cuốn “*Tồn tại và thời gian*”, khi phân tích thuyết sinh tồn, Heidegger muốn trình bày rõ cái gọi là “thích nghĩa học (về) tính hữu hạn”, thích nghĩa học đời sống hàng ngày, thích nghĩa học của thời gian sống. Cho nên, thích nghĩa học của Heidegger là thích nghĩa học bản thể luận. Nó không giống như thích nghĩa học truyền thống, quan tâm đến tiêu chuẩn giải thích chính xác, mà là muốn triết học làm sáng tỏ kết luận bản thể luận của sự hiểu. Việc làm sáng tỏ ấy cũng là miêu tả hiện tượng học về ý nghĩa của tồn tại. Do đó, hiện tượng học thích nghĩa học cũng là phương pháp căn bản truy tìm ý nghĩa của tồn tại.

Chính vì thế, khi Heidegger đề xướng phương pháp căn bản truy tìm ý nghĩa của tồn tại là “hiện tượng học”, thì đó quyết không phải là phương pháp theo nghĩa nhận thức luận hoặc thuần túy phương pháp luận, càng không phải là kỹ thuật phân tích miêu tả một cái gì, mà là phương pháp theo nghĩa bản thể luận. Hơn nữa, thứ bản thể luận này không phải là một trong ba chân vạc của triết học (hai cái kia là nhận thức luận và phương pháp luận), mà là một học thuyết về nguồn gốc căn bản nhất của nhân sinh vũ trụ. Mọi thứ bản thể luận, nhận thức luận và phương pháp luận hoặc bất cứ khoa học nào khác theo nghĩa hẹp đều phát sinh hoặc phát triển từ nó mà ra. Do đó, với tư cách phương pháp luận của thứ bản thể luận cấp độ ấy, nó không phải là phương pháp nghiên cứu

¹ Heidegger: “*Tồn tại (hiện sinh) và thời gian*”, London, 1962, trang 26.

vấn đề cụ thể, hoặc phương pháp tư duy hoặc phương pháp khoa học theo nghĩa hẹp; mà là phương pháp làm cho sự vật tự hiện hiện, tự nói lên, - sự vật nói ở đây đương nhiên cũng không phải là thể tồn tại này nọ, mà là tồn tại của thể tồn tại. Tồn tại của thể tồn tại, với ý nghĩa đặc thù, là bị che giấu, hoặc biểu hiện mình bằng một phương thức bóp méo, cho nên nó bị người ta quên lãng, vấn đề ý nghĩa của nó cũng hoàn toàn bị xem nhẹ. Còn hiện tượng học thích nghĩa học chính là phải làm cho ý nghĩa đó nổi bật lên. Vì thế Heidegger cho rằng “bản thể luận chỉ có làm hiện tượng học mới có khả năng. Khái niệm hiện tượng với tư cách hiển thị tự ngã, ngụ ý là tồn tại của thể tồn tại - ý nghĩa, biến hình và vật phái sinh của nó”. “Hiện tượng học là khoa học - bản thể luận về tồn tại của thể tồn tại”¹.

Heidegger phân biệt “hiện tượng” với hiện tượng bề mặt theo nghĩa thông thường. Heidegger cho rằng, hiện tượng là chính nó, đằng sau nó không có gì cả, tồn tại là tồn tại. Nhưng cái trở thành hiện tượng sẽ bị che lấp. Chính vì hiện tượng ngay từ đầu chưa được dành cho, nên mới cần có hiện tượng học, để làm hiển lộ cái tồn tại bị che lấp. Phương pháp cụ thể để thấy được hiện tượng là giải thích. “Ý nghĩa của phương pháp luận miêu tả hiện tượng học là giải thích... Ở đây hiện tượng học là thích nghĩa học theo nghĩa nguyên sơ của thuật ngữ thích nghĩa học, nó chỉ việc giải thích”². Cho nên bản thân cái hiện tượng học của phương pháp luận bản thể luận, nói chính xác, phải là hiện tượng học thích nghĩa học.

Song, sự giải thích của thích nghĩa học bản thể luận không phải là cái phương pháp luận theo nghĩa hẹp, giải thích chữ nghĩa khó, để người ta từ không hiểu qua đó hiểu ra; mà là đứng trên tầm cao của vấn đề tồn tại, xuất phát từ ý nghĩa tồn tại, xem xét lại hết thảy. Cần giải thích không phải là văn bản cổ xưa, tác phẩm ngoại văn hoặc câu nói thâm thúy khó hiểu của một nhà tư tưởng lớn nào đó, mà là tồn tại, sự sinh tồn của loài người từ trước đến nay. Cho nên, ở Heidegger thích nghĩa học hoàn toàn không phải là một thứ phương pháp luận theo nghĩa hẹp, mà là phương pháp luận bản thể luận thể hiện sự tồn tại của thể tồn tại.

2. Hiểu và giải thích

Triết học cận đại bắt đầu từ mệnh đề trứ danh của Descartes: “Tôi tư duy nên tôi tồn tại”, đều nhìn nhận con người hoặc nhiều hoặc ít từ góc độ ý

¹ Heidegger: “*Tồn tại (hiện sinh) và thời gian*”, London, 1962, trang 60, 61.

² Sách đã dẫn, trang 62.

thức, lý tính của con người. Họ cho rằng, cái căn bản phân biệt con người với tất cả các thứ khác là ở chỗ con người có ý thức chủ quan, có tư tưởng. Cho nên, mặc dù họ đưa ra những quy định khác nhau về chủ thể (con người), hoặc coi nó là ý thức cá nhân, hoặc coi nó là năng lực ý thức con người, hoặc coi nó là lý tính loài người, nhưng suy cho cùng đều là khảo sát vấn đề từ góc độ ý thức con người, cho nên “hiểu” theo họ chỉ có thể là chức năng và hoạt động của ý thức. Mặc dù S. Kierkegaard, F. Nietzsche, và S. Freud từ góc độ tình cảm, sinh lý hoặc tâm lý đưa ra ý kiến phản đối, song họ không hề khảo sát vấn đề một cách tổng thể từ tầm cao của tồn tại con người, cho nên họ chỉ cung cấp cơ sở cho đời sau uốn nắn thiên kiến của triết học cận đại, chứ bản thân họ chưa hoàn thành nhiệm vụ đó. Xuất phát điểm của triết học Heidegger khảo sát con người có thể nói chính là tương phản với truyền thống của triết học cận đại: “Tôi tồn tại, nên tôi tư duy”, hoặc “tồn tại, rồi mới có tồn tại như thế nào và tồn tại cái gì”. Trước khi chúng ta có tư duy, ý thức, nhận thức, nhận biết, chúng ta đã hiện diện trên đời. Trước khi ta ý thức được ta, ta đã “bị ném vào” tồn tại. Mà hiểu là một trong các nhân tố cấu thành “Dasein” (Tham khảo khái niệm này ở tiết 2, chương 12, - ND). “Dasein” nhờ hiểu mà có sức sống, trở thành khả thể, chứ không như các thể hiện sinh khác là những vật hiện thành cố định, chết cứng. “Dasein có một thứ tồn tại, là tính khả thể tồn tại, hiện hữu ở sự hiểu”¹.

Hiểu là quan hệ căn bản nhất của “Dasein” với tồn tại, là cơ sở của mọi hoạt động khác của con người, trong đó có hoạt động ý thức; nó là tiền ý thức, là tiền nghiệm. Chỉ cần “Dasein” tồn tại, thì nó hiểu tồn tại, hiểu là điều kiện bản thể luận của “Dasein”. Chỉ có hiểu tồn tại, mới có “Dasein”, mới có hoạt động nhận thức của “Dasein”. Cho nên, hiểu quyết không phải là hoạt động và chức năng nhận thức của ý thức chủ quan, mà là cơ sở và điều kiện của chúng, hoạt động nhận thức có ý thức là từ đó mà ra. Hiểu không chỉ quyết định chúng ta tư duy như thế nào, mà còn quyết định chúng ta tồn tại như thế nào, tư duy chỉ là một chức năng của tồn tại. Hiểu trước hết làm sáng tỏ với “Dasein” kết cấu tồn tại của “Dasein”, thông qua đó, “Dasein” có thể sử dụng nó để hiểu được tính khả thể sinh tồn của mình.

Nhưng rốt cuộc tính khả thể là gì, thì phải xét đến “dự tính” của sự hiểu. “Bản thân sự hiểu có cái kết cấu tồn tại mà ta gọi là “dự tính”². Theo quan điểm của Heidegger, thế giới mà chúng ta đang sống và có quan hệ với nó, là một thế giới có thể lợi dụng; hết thảy mọi thứ trên thế giới này chỉ khi được “Dasein”

¹ Heidegger: “*Tồn tại (hiện sinh) và thời gian*”, London, 1962, trang 183.

² Sách đã dẫn, trang 184.

sử dụng, mới được bộ lộ ra, mới tiếp xúc với “Dasein”. Với nghĩa đó, có thể nói thế giới tồn tại tương đối với “Dasein”. Thế giới này chỉ có ý nghĩa, khi nó được ta “dự tính”, lập kế hoạch, tính khả thể lộ ra. Thế giới không phải là hiện thực đơn giản hiển lộ trước chúng ta, mà xuất hiện như một phương thức có khả năng phục vụ loài người. Trên ý nghĩa đó, thế giới là một thế giới chờ được thực hiện. Có bàn tay thần kỳ của con người tác động, sa mạc có thể biến thành vườn hoa, hòn đá thô có thể trở thành tác phẩm nghệ thuật. Tính khả thể của thế giới, chẳng ai tưởng tượng nổi; nhưng cái tính khả thể chẳng ai tưởng tượng nổi đó kỳ thực là tính khả thể của chúng ta. Hiểu là trừ tính trước mặt “Dasein” tính khả thể. Không phải vì ta nghĩ đến tính khả thể, ta mới được tự do; mà ta được tự do, nên ta mới nghĩ đến tính khả thể. Hiểu là “Dasein” đem tính khả thể của mình hướng vào thế giới, đó cũng gọi là trừ tính.

“Sự hiểu phát triển cái mà ta gọi là “giải thích”. Trong sự phát triển này, giải thích sự hiểu đã đồng hóa cái bị nó hiểu. Trong giải thích, sự hiểu hoàn toàn không trở thành cái khác, mà thành chính mình”¹. Câu nói này của Heidegger cho ta biết quan hệ giữa hiểu và giải thích. Giải thích là sự phát triển của hiểu, hiểu là cơ sở và căn cứ của giải thích, xét về căn bản, chúng không phải là hai thứ khác nhau. Dĩ nhiên, nói thế không có nghĩa chúng hoàn toàn là một. Khi tiến hành trừ tính tính khả thể, sự hiểu là một thứ cảm nhận, một trạng thái tâm lý tiền ý thức, là nhân tố cấu thành “Dasein”, có trước ý thức. Cũng tức là nói, ta tồn tại trước khi ta “nhận thức” được nó. Với nghĩa đó, sự hiểu tuy không phải là tùy ý, song chưa hoàn toàn bộc lộ ra. Giải thích thì phải đem cái tính khả thể được sự hiểu trừ tính kia bộc lộ rõ ra. Nguyên văn tiếng Đức “Auslegung” (giải thích) có nghĩa là phơi bày ra. Dĩ nhiên cái cần giải thích không phải là văn bản theo quan niệm của thích nghĩa học truyền thống, mà là tính khả thể của “Dasein” - nhân sinh và thế giới.

3. Vòng tròn thích nghĩa học

Theo Heidegger, vạn vật trên thế giới chỉ khi được ta sử dụng mới có ý nghĩa, mới có quan hệ với ta. Đương nhiên, nói thế không có nghĩa là ngoài tinh thần ra không có vật chất, mà là muốn nói, nếu không có quan hệ với “Dasein”, thế giới sẽ chẳng có ý nghĩa gì. Một hòn đá thô nếu không được con người sử dụng, vẫn tồn tại đấy, nhưng không có ý nghĩa. Khi người ta dùng nó làm khoáng thạch hoặc vật liệu xây dựng, hòn đá sẽ có tính khả thể, có ý nghĩa.

¹ Heidegger: “Tồn tại (hiện sinh) và thời gian”, London, 1962, trang 185.

Thế giới là hàng loạt tính khả thể phục vụ loài người, cần được “Dasein” trừ tính “làm cái gì”, thì nó mới là cái ấy; con người là chủ nhân của thế giới. Do vậy, rõ ràng khi người ta làm rõ kết cấu “làm cái gì”, thì sẽ chỉ ra mục đích và tính khả dụng của một sự vật.

Giải thích là làm rõ cái kết cấu “làm cái gì” đó, điều này yêu cầu các phương diện của cái được giải thích đã là nhân tố hiện thực, cũng tức là nói, trước khi bắt đầu giải thích cụ thể, cái cần giải thích đã “hiện hữu” trong thế giới chúng ta, là vật ta đã trừ tính từ trước. Nên Heidegger mới nói: “Sự giải thích này bắt nguồn ở vật có sẵn từ trước, được chúng ta dự kiến trước”¹. Con người quyết không sống giữa chân không, trước khi con người có ý thức tự ngã, con người đã hiện hữu giữa thế giới, đã thuộc về thế giới này. Do đó con người cũng phải hiểu và giải thích bắt đầu từ hư vô. Bối cảnh văn hóa của con người, bối cảnh xã hội, quan niệm truyền thống, phong tục tập quán, trình độ tri thức thời đại mà con người đó sống, tình hình tư tưởng tinh thần, điều kiện vật chất, kết cấu tâm lý dân tộc của con người hết thảy đều đã có trước, đều ảnh hưởng đến con người. Cái có trước ấy từ đến chí cuối ẩn chứ không hiện, nó quyết định sự hiểu và giải thích của “Dasein”, song người ta không thể nắm bắt nó bằng lý trí phân minh. Nó cũng giống như một số qui luật trong vũ trụ, lúc nào cũng phát huy tác dụng, song vĩnh viễn con người không nắm bắt được thật rõ; sự hiểu và giải thích của “Dasein” sẽ không vượt ra khỏi phạm vi này; cái ta cần giải thích bao giờ cũng do cái có trước quy định.

Nhưng cái có trước là tầm nhìn tồn tại có nội hàm ổn định, ngoại diên mơ hồ, nó chứa đựng vô số tính khả thể, rốt cuộc cần giải thích khả năng nào, giải thích như thế nào, thì cần phải có một góc độ và quan điểm đặc định, giống như trước một cái bánh lớn, phải cắt từ đâu vậy. Cái góc độ và quan điểm đặc định này, Heidegger gọi là “tiền kiến”. Tiền kiến và cái có trước đều là cơ sở của kết cấu giải thích. Với tư cách một nhân tố phát triển giải thích, tiền kiến cũng là một bộ phận của cái có trước được dự tính một cách chung chung, chỉ có thông qua nó, mới có thể làm rõ kết cấu.

Giải thích mới có tiền kiến và cái có trước làm cơ sở, thì vẫn chưa đủ. Còn cần có tiền thiết (thiết kế, giả thiết trước). Chức năng của tiền kiến là hướng sự chú ý của ta vào một vấn đề đặc thù, còn tiền thiết thì dùng một quan niệm làm sáng tỏ kết cấu. Khi ta giải thích một sự vật, ta bao giờ cũng

¹ Heidegger: “*Tồn tại (hiện sinh) và thời gian*”, London, 1962, trang 191.

có trước một giả thiết, rồi mới đem nó giải thích thành một vật. Tiền thiết tức là giải thích cái giả thiết ta có sẵn từ trước; mọi giải thích đều chứa đựng giả thiết. Tiền thiết, cũng như tiền kiến và cái có trước là cơ sở của mọi giải thích, ba thứ đó cấu thành tiền kết cấu của sự hiểu; kết cấu của sự vật bắt nguồn từ kết cấu của tự hiểu.

Thoạt nghe, quan điểm này hình như sa vào vòng luẩn quẩn, tức là khi ta giải thích, tức là ta giải thích cái đã biết. Nếu thế thì còn giải thích làm gì nữa? Nhưng Heidegger không coi đó là vòng luẩn quẩn; ngược lại, ông kiên trì cái vòng tròn thích nghĩa học kiểu đó. Bởi vì tiền kết cấu của sự hiểu vẫn là điều kiện để giải thích. Không có điều kiện cơ bản ấy, không thể giải thích được. “Nếu muốn đáp ứng điều kiện phải có để giải thích, thì trước hết cần thừa nhận rằng giải thích phải có điều kiện căn bản mới tiến hành được. Vấn đề quyết định không phải là ra khỏi vòng tròn, mà là bước vào vòng tròn đó như thế nào cho đúng”¹.

Thích nghĩa học cổ điển cũng bước vào vòng tròn đó, nhưng chỉ là về nguyên tắc phương pháp luận, tức là muốn hiểu toàn thể phải hiểu bộ phận; muốn hiểu bộ phận, phải hiểu toàn thể. Còn Heidegger thì coi vòng tròn thích nghĩa học là điều kiện cơ bản của tồn tại và nhận thức, vòng tròn thích nghĩa học hiện tại không phải là hiện tượng gặp phải trong văn bản cần được giải thích theo nghĩa hẹp, mà là một đặc trưng bản thể luận tồn tại của “Dasein”. Phổ biến hóa vòng tròn thích nghĩa học đánh dấu thích nghĩa học đã đạt tới cấp độ mới cao hơn.

Heidegger hậu kỳ nhiều lần nhấn mạnh quan hệ bản chất giữa ngôn ngữ và tồn tại. Câu danh ngôn “Ngôn ngữ là sở thuộc của tồn tại”² đã thể hiện tư tưởng này của Heidegger. Ngôn ngữ trước hết là ngôn ngữ của tồn tại, tồn tại chỉ có thông qua ngôn ngữ mới có thể hiển hiện, “tồn tại vĩnh viễn đi theo con đường ngôn ngữ”³. Không phải chúng ta nói ra ngôn ngữ, mà là bản thân ngôn ngữ nói với chúng ta, nó ắt phải nói ra “bản chất” của mình với chúng ta. Tưởng là con người phát minh ra ngôn ngữ, kỳ thực con người dùng ngôn ngữ và trong ngôn ngữ phát hiện ra bản thân mình. Chỉ khi con người lắng nghe chính mình nói về tồn tại, thì con người mới có thể đạt tới chân lý. Tư tưởng này của Heidegger có ảnh hưởng rất lớn đến triết học thích nghĩa học sau đó, nhất là đến thích nghĩa học của Gadamer.

¹ Heidegger: “*Tồn tại (hiện sinh) và thời gian*”, London, 1962, trang 194.

² Heidegger: “*Thi ca, ngôn ngữ, tư tưởng*”, New York, 1971, trang 132.

³ Heidegger: “*Các trước tác cơ bản*”, London, 1978, trang 239.

§4. Triết học thích nghĩa học của H. G. Gadamer

1. Quan điểm chung của Gadamer về triết học thích nghĩa học

Tư tưởng thích nghĩa học của Heidegger đã đặt nền móng cho triết học thích nghĩa học, nhưng thuật ngữ “triết học thích nghĩa học” xuất hiện cùng với việc một học trò của Heidegger là Hans-Georg Gadamer (sinh năm 1900) bước lên vũ đài triết học phương Tây. Tác phẩm tiêu biểu cho lý luận thích nghĩa học của Gadamer “*Chân lý và phương pháp*” xuất bản năm 1960 đánh dấu triết học thích nghĩa học chính thức trở thành một trường phái triết học độc lập. Tác phẩm này được triết học phương Tây đương đại công nhận là trước tác kinh điển.

Gadamer là nhà triết học Đức nổi tiếng đương đại. Trước tác chủ yếu, ngoài cuốn “*Chân lý và phương pháp*”, còn có: “*Luân lý học biện chứng của Platon*” (1931), “*Platon và thi nhân*” (1934), “*Goethe và triết học*” (1947), “*Phép biện chứng và nguy biện trong 7 bức thư của Platon*” (1964), “*Tập trước tác ngắn*” (4 tập, 1967-1977), “*Phép biện chứng của Hegel*” (1973), “*Lý tính của thời đại khoa học*” (1976), “*Những năm học triết học*” (1977), “*Tính hiện thực của cái đẹp*” (1977), “*Quan niệm “thiện” của Platon và Aristotle*” (1978), “*Con đường của Heidegger*” (1983), “*Lý luận ca ngợi cái đẹp*” (1983), “*Di sản của châu Âu*” (1989), “*Bàn về bí mật của sức khỏe*” (1993). Gadamer hồi trẻ học triết học tại Trường đại học Munich và Trường đại học Marburg, hoàn thành luận văn tiến sĩ về Platon dưới sự hướng dẫn của Paul Natorp. Năm 1923, Gadamer đến Trường đại học Friburg tham gia cuộc hội thảo “Luân lý học Aristotle” do Heidegger chủ trì, từ đó bắt đầu quan hệ rất chặt chẽ với Heidegger. Tuy Gadamer chịu ảnh hưởng rất lớn của truyền thống triết học Đức, nhất là tư tưởng của Hegel và Dilthey, song có ảnh hưởng quyết định đến hệ thống thích nghĩa học của Gadamer là Heidegger. Gadamer nhiều lần thừa nhận tư tưởng thích nghĩa học của Heidegger là cơ sở lý luận của ông. Nhưng thích nghĩa học của Gadamer không phải là phiên bản thích nghĩa học của Heidegger. Xuất phát từ tư tưởng thích nghĩa học của Heidegger, Gadamer coi thích nghĩa học như bản thân triết học, coi hiện tượng thích nghĩa học kinh nghiệm thế giới của loài người, thông qua nhân mạnh tính phổ biến của sự hiểu, đã xác lập địa vị độc lập của môn triết học thích nghĩa học lấy vấn đề hiểu làm hạt nhân. Nếu nói mục tiêu cuối cùng của thích nghĩa học Heidegger là nghiên cứu ý nghĩa của tồn tại, thì mối quan tâm của thích nghĩa học Gadamer

là nhân sinh trên thế giới, trạng thái và quan hệ cơ bản nhất giữa con người với thế giới.

Theo quan điểm của Gadamer, “hiểu và giải thích văn bản không chỉ là vấn đề khoa học quan tâm, mà còn là một bộ phận kinh nghiệm thế giới của cả loài người¹. Hiện tượng hiểu động chạm tới mọi quan hệ giữa con người với thế giới, quá trình hiểu diễn ra trong mọi mặt đời sống của loài người. Gadamer nói: “Tôi cho rằng sự phân tích thời gian tồn tại con người (Dasein) của Heidegger đã chứng minh đầy sức thuyết phục, rằng hiểu không chỉ là một hành vi khả thể của chủ thể, mà còn là phương thức tồn tại của bản thân “Dasein”. Thuật ngữ “thích nghĩa học” ở đây được sử dụng chính theo nghĩa này. Nó biểu thị “Dasein” đang ở trong sự vận động (being-in-motion) cơ bản mang tính lịch sử hữu hạn cấu thành nó, từ đó nó chứa đựng toàn bộ kinh nghiệm thế giới. Làm cho sự vận động - hiểu bao trùm hết thảy và phổ biến, không phải là ý muốn quái dị, mà là tính chất của bản thân sự vật”².

Câu này chứng tỏ Gadamer hoàn toàn tiếp thu quy định bản thể luận thích nghĩa học của Heidegger. “Hiện tượng thích nghĩa học về cơ bản không phải là vấn đề phương pháp”³. Hoạt động lý giải (hiểu) là mô hình tồn tại cơ bản nhất của con người, chứ không phải là hoạt động ý thức chủ quan của chủ thể nhận thức khách thể. Hoạt động hiểu và giải thích văn bản theo nghĩa hẹp chỉ là phái sinh từ hoạt động hiểu mang tính bản thể luận này. Triết học thích nghĩa học phải phát hiện hết thảy cái chung của mô hình hiểu, chứ không phải là cung cấp lý luận giải thích nói chung hoặc thuyết minh về các phương pháp giải thích khác nhau. Cho nên triết học thích nghĩa học không phải là phương pháp luận theo nghĩa bất kỳ. Nó phải thuyết minh điều kiện cơ bản của mọi hiện tượng hiểu. Các điều kiện ấy làm cho sự hiểu không phải là hoạt động của ý thức chủ quan. Triết học thích nghĩa học thông qua nghiên cứu và phân tích các điều kiện và đặc điểm của sự hiểu, mà luận về sự trải nghiệm (kinh nghiệm) truyền thống, lịch sử và thế giới của “Dasein”- con người, về bản chất của ngôn ngữ, cuối cùng đạt tới sự hiểu và giải thích thế giới, lịch sử và nhân sinh.

2. Tính lịch sử của sự hiểu (hoặc giải thích)

Gadamer cho rằng, vấn đề nổi bật nhất của thích nghĩa học cổ điển Đức thế kỷ 19 là tuy nó muốn chứng minh tính hợp lý của khoa học nhân văn,

¹ Gadamer: “*Chân lý và phương pháp*”, New York, 1975, trang 11.

² Sách đã dẫn, trang 18.

³ Sách đã dẫn, trang 11.

nhưng do tiếp thu sự phân biệt chủ quan và khách quan dựa trên cơ sở tách biệt chủ thể và khách thể, nên coi tính lịch sử của sự hiểu là cái cản trở thu được chân lý khách quan mà loại trừ và phủ định nó. Tính lịch sử của sự hiểu chủ yếu là chỉ hoàn cảnh lịch sử đặc định, điều kiện lịch sử và địa vị lịch sử của người hiểu khác hẳn với đối tượng được hiểu. Các điều ấy tất nhiên có ảnh hưởng và hạn chế sự hiểu đối với văn bản. Thích nghĩa học cổ điển cho rằng, một khi giữa người giải thích và văn bản đã có khoảng cách thời gian lịch sử, thì khi giải thích không thể tránh khỏi thành kiến chủ quan và hiểu sai của người giải thích; cho nên, nhiệm vụ của thích nghĩa học là khắc phục thành kiến chủ quan và hiểu sai do thành kiến chủ quan và hiểu sai gây ra, vượt qua trở ngại “hiện tại” đạt đến chân thực lịch sử khách quan, tức là nắm được nguyên ý của tác giả hoặc văn bản. Tóm lại, tính lịch sử phải được dùng để khắc phục nhân tố chủ quan và ngẫu nhiên.

Nhưng theo Gadamer, nếu ta thừa nhận tác giả dựa trên một kết cấu lịch sử của hoàn cảnh xã hội - lịch sử của tác giả, tác giả ở trong một thế giới nhất định, tác giả có tính lịch sử đặc thù không thể xem thường, thì từ đó có thể rút ra kết luận logic là: độc giả cũng căn cứ mình ở trong một thế giới nhất định, tính đặc thù lịch sử và tính hạn chế lịch sử của độc giả cũng không sao bỏ được. Chúng ta không có lý do gì chỉ thừa nhận tính lịch sử của tác giả mà đòi độc giả phủ định tính lịch sử của họ. Gadamer nhấn mạnh, tính lịch sử chính là sự thực cơ bản của tồn tại loài người, bất kể là người giải thích hay văn bản, đều gắn chặt vào tính lịch sử, lý giải thật sự không phải là khắc phục tính hạn chế lịch sử, mà là đánh giá đúng và thích ứng với tính lịch sử.

Tính lịch sử của sự hiểu biểu hiện cụ thể ở tác dụng hạn chế của thành kiến và truyền thống đối với sự hiểu. Thành kiến là bộ phận hợp thành tất yếu của mọi sự hiểu. Thành kiến thuộc về cái mà Heidegger gọi là tiền kết cấu của sự hiểu. Nó chỉ là một dự thiết, chứ không phải là một kiến giải sai lầm như quan điểm của phong trào khai mông. Gadamer kiên quyết phản đối phong trào khai mông “phản đối thành kiến của thành kiến”. Gadamer cho rằng, cái cốt lõi của “phản đối thành kiến của thành kiến” do phong trào khai mông đưa ra là phản đối uy quyền. Cái thành kiến của chủ nghĩa lý tính này là: tri thức thật sự không được có bất kỳ ảnh hưởng nào của truyền thống, tri thức khách quan phải được xây dựng trên nền tảng “trong trắng”. Gadamer cho rằng, phong trào khai mông đánh đồng làm một uy quyền với sự phục tùng mù quáng là sai lầm. Hoàn toàn có thể có thành kiến hợp lý; tương tự, uy quyền cũng có thể là hợp lý, như học trò thừa nhận uy quyền của thầy giáo, người ngoài nghề thừa

nhận uy quyền của người trong nghề. Lý tưởng lý tính của phong trào khai môn, cho rằng nó có thể làm cho cá nhân không thông qua uy quyền và truyền thống mà tiếp xúc trực tiếp với “thực tại”, là sai lầm của tính hiện đại. Điều kỳ quặc là bản thân sự theo đuổi “tri thức khách quan” là hết sức chủ quan. Nó dự thiết chủ thể tư duy chỉ tiếp xúc với nội dung tâm hồn của nó, song có trình tự phương pháp luận thích đáng, thì cá nhân cô lập có thể dựa vào lý tính của bản thân mình mà có được tri thức thật sự. Còn Gadamer thì cho rằng “hiểu không nên bị coi là hành động của một cá nhân - chủ thể, mà là đem đặt mình vào trong một quá trình có truyền thống, trong quá trình ấy, quá khứ và hạn chế không ngừng dung hòa với nhau”¹.

Gadamer nói, truyền thống bất kể ta muốn hay không muốn, vẫn có trước chúng ta, hơn nữa, là cái chúng ta không thể không tiếp nhận. Đó là điều kiện cơ bản cho sự tồn tại và lý giải của chúng ta. Nhưng truyền thống hoàn toàn không chỉ là bảo tồn cái cũ như người ta tưởng. Dù là truyền thống triệt để nhất, kiên cố nhất, cũng không phải được duy trì bằng quán tính của cái từng tồn tại. Truyền thống có tác dụng tốt hay xấu đối với đời sống, đều liên quan đến thái độ của mọi người đối với truyền thống. Truyền thống cần được khẳng định, tiếp thu, bồi dưỡng. Truyền thống đúng là bảo tồn, nhưng là bảo tồn có lựa chọn, về bản chất là được bảo tồn một cách chủ động trong mọi biến động lịch sử. Nếu không, sẽ khó hiểu vì sao trong lịch sử có cái tồn tại lâu dài, có cái chỉ tồn tại một sớm một chiều. Từ đó Gadamer rút ra kết luận: bất kể như thế nào, bảo tồn truyền thống “cũng giống như cách mạng và đổi mới, là một hành động tự do lựa chọn”, là “một hành động lý tính”. Đừng tưởng rằng chỉ có cái mới, cái đã lập kế hoạch, mới là kết quả của lý tính. “Dù ở nơi xảy ra biến cố đời sống lớn lao, ti như vào thời kỳ cách mạng, việc bảo tồn cái cũ trong diễn biến của mọi sự vật, cũng nhiều hơn hẳn người ta tưởng, nó kết hợp với cái mới, sáng tạo ra giá trị mới”². Do đó, không chỉ chúng ta thụ chung ở trong truyền thống, mà truyền thống thụ chung là một bộ phận của chúng ta, truyền thống liên kết chặt chẽ người lý giải với đối tượng lý giải. Người lý giải không thể vượt ra ngoài truyền thống để lấy thân phận chủ thể thuần túy lý giải đối tượng - văn bản, còn văn bản thì là một bộ phận của thế giới, con người không thể vượt ra ngoài thế giới của mình. Cho nên, hiểu (lý giải) không phải là hành vi ý thức của ý thức chủ quan, nó có trước hành vi ý thức, nó là mô hình tồn tại của “Dasein”. Đối với triết học thích nghĩa học mà nói, truyền thống và thành kiến đều không phải là nhân tố cần khắc phục, mà là tiền đề và cơ sở tất yếu

¹ Gadamer: “*Chân lý và phương pháp*”, New York, 1975, trang 258.

² Sách đã dẫn, trang 250.

của sự lý giải. Truyền thống “điều động” thành kiến của người lý giải, để đạt tới sự lý giải tích cực.

Theo quan điểm của triết học thích nghĩa học, ý nghĩa thật sự của văn bản không phải ở tác giả hoặc độc giả đầu tiên ngẫu nhiên nào đó, nó không liên quan đến nguyên ý hoặc đặc trưng tâm lý của tác giả. “Bởi vì một phần nó cũng là do hoàn cảnh lịch sử của người lý giải quyết định, nên nó bị quyết định bởi tổng thể tiến trình khách quan lịch sử”. Nhưng tiến trình khách quan lịch sử là vô cùng tận, “cho nên việc phát hiện ý nghĩa thật sự của một đoạn văn bản hoặc của một tác phẩm nghệ thuật là vĩnh viễn không chấm dứt; thực tế nó là một quá trình vô tận”¹. Bởi vậy, cái mà văn bản biểu hiện ra trong lịch sử nhiều hơn hẳn cái mà tác giả muốn biểu hiện.

Ngoài ra, khoảng cách thời gian căn bản không như quan niệm của thích nghĩa học cổ điển, là một trở ngại cần khắc phục để đạt tới sự lý giải chính xác. Ngược lại, thật ra nó là một khả năng tích cực, có tính xây dựng, quá trình vô tận phát hiện ý nghĩa chính là thông qua nó mà thực hiện. Ngoài ra, giống như một số vật ở quá gần ta khó nhìn rõ, cần có một khoảng cách nhất định mới có thể quan sát đầy đủ; khoảng cách thời gian còn có tác dụng chất lọc quan điểm của chúng ta. Ví dụ, về nội dung và ý nghĩa thật sự của những tác phẩm nghệ thuật cùng thời đại, người ta thường rất khó đánh giá chính xác. Phải chờ sau một khoảng cách thời gian nhất định, mới có thể đưa ra cách lý giải có uy quyền, phổ biến. Trong nghiên cứu lịch sử cũng vậy, chỉ khi khoảng cách thời gian đã loại trừ hứng thú công lợi, hiện thực của chúng ta đối với đối tượng, khiến chúng ta chỉ còn hứng thú lịch sử, thì mới loại bỏ được tính chủ quan của người nghiên cứu, mới nhận ra ý nghĩa thật sự của đối tượng. Dĩ nhiên nói vậy không phải là khoảng cách thời gian chất lọc hoặc loại trừ mọi thành kiến, mà chỉ chất lọc một số thành kiến không thích đáng; đồng thời vẫn bảo lưu những thành kiến hợp lý. Thành kiến không phải là nhất thành bất biến; thành kiến hôm nay trong quá trình lịch sử sẽ trở nên bất hợp lý, sẽ bị người ta loại trừ.

Phát hiện ý nghĩa đã là một quá trình vô tận, thì khoảng cách thời gian con người để chất lọc cũng không phải khép kín, bản thân nó không ngừng vận động và mở rộng. Nó loại trừ những thành kiến không thích đáng, sai lầm, cũng sản sinh những thành kiến làm sáng tỏ sự lý giải thật sự. Lý giải đã lấy thành kiến làm cơ sở, lại cùng với sự tiến triển của thành kiến mà không ngừng kiểm nghiệm, điều chỉnh và sửa đổi thành kiến, trong đó có việc loại trừ các thành kiến đã bộc lộ sai lầm, đồng thời sản sinh những thành kiến mới, có tính xây

¹ Gadamer: “*Chân lý và phương pháp*”, New York, 1975, trang 263, 265.

dựng. Cũng tức là nói, truyền thống không chỉ là tiền đề cho sự lý giải của chúng ta; bản thân chúng ta cũng sinh ra truyền thống. Chúng ta cố nhiên có nghĩa thành kiến ngoài tầm kiểm soát, nhưng chúng ta cần phải điều chỉnh, sửa đổi, loại bỏ và bổ sung thành kiến, trên cơ sở đó đạt tới sự lý giải mới; sự lý giải mới lập tức cấu thành một bộ phận của truyền thống, vậy là truyền thống phát triển theo cách đó. Chỉ cần chúng ta lý giải, thì chúng ta đã tham gia phát triển truyền thống. Truyền thống quyết định chúng ta, chúng ta cũng quyết định truyền thống.

Đương nhiên, suy cho cùng thì truyền thống quyết định chúng ta trước, trước khi truyền thống thuộc về chúng ta, chúng ta đã thuộc truyền thống, chúng ta thùy chung đã “bị ném vào” truyền thống, chúng ta chỉ có thể tiến hành lý giải trong truyền thống. Truyền thống có một sức mạnh nào đó quyết định sự trưởng thành của chúng ta, bất kể chúng ta có ý thức được hay không, truyền thống cũng ảnh hưởng đến sự hình thành của chúng ta. Nhưng truyền thống thùy chung là một bộ phận của chúng ta, thông qua lịch sử hiệu quả của nó mà phát huy tác dụng. Gadamer nói: “Đối tượng lịch sử thật sự căn bản không phải là một khách thể, mà là một sự thống nhất giữa nó với cái khác, là một loại quan hệ. Trong quan hệ đó đồng thời tồn tại sự thực lịch sử và sự thực lý giải lịch sử. Khoa thích nghĩa học thực thụ cần phải thể hiện tính hữu hiệu lịch sử trong bản thân mình. Do vậy, tôi gọi thứ lịch sử cần thiết đó là lịch sử hiệu quả. Về bản chất, lý giải là “một loại quan hệ của lịch sử hiệu quả”¹.

Ở đây ta thấy, một mặt, Gadamer phản đối thái độ “chủ nghĩa khách quan khoa học” đối với lịch sử. Theo Gadamer, lịch sử hoàn toàn không phải là đối tượng mà một nhà sử học có thể không đặt mình vào đó lại có thể nghiên cứu một cách khách quan. Lịch sử không phải là một đồng sự vật để nhà sử học hoặc nhà giải thích học phục chế hoặc phát hiện lại. Lý giải không phải là một quá trình phục chế, người lý giải bao giờ cũng dùng thành kiến của mình mà lý giải. Đồng thời, chúng ta lý giải lịch sử tức là đã tham gia vào lịch sử, nên không có chuyện lịch sử là đối tượng khách quan. Mặt khác, Gadamer cũng phản đối thái độ chủ nghĩa chủ quan của Hegel và Dilthey đối với lịch sử. Mặc dù họ đã có ý thức lịch sử mạnh hơn các nhà tư tưởng khác, song cuối cùng họ vẫn để cho tư tưởng chủ quan chiếm địa vị chi phối. Xuất phát điểm lý luận của họ là cái ý thức chủ quan tự ngã làm chủ nhân của mình. Nhưng theo quan điểm của Gadamer, thì lịch sử có trước tư duy của chúng ta, trước khi lịch sử thuộc về ta, ta đã thuộc về lịch sử, lịch sử đã không phải là đối tượng khách

¹ Gadamer: “*Chân lý và phương pháp*”, New York, 1975, trang 267.

quan, cũng không phải là tinh thần tuyệt đối hoặc biểu hiện tự ngã, lịch sử là sự thống nhất hòa hợp chủ - khách thể, nó không phải là chủ quan, cũng không phải là khách quan, mà là một quá trình và quan hệ bao trùm hết thảy.

Gadamer cố ý sử dụng khái niệm “lịch sử hiệu quả” để chỉ tác dụng của truyền thống trong sự lý giải của chúng ta. Lịch sử hiệu quả quyết định trước cái gì đáng nghiên cứu, cái gì là đối tượng nghiên cứu. “Trong mọi sự lý giải, đều có có tác dụng của sức mạnh lịch sử hiệu quả, bất kể chúng ta có ý thức được nó hay không”¹. Phù định sức mạnh của nó, tức là phù định tính lịch sử của bản thân con người. Chúng ta cần ý thức được lịch sử hiệu quả đó.

3. Kinh nghiệm thích nghĩa học và logic vấn đáp

Đối với Gadamer mà nói, lý giải là tiếp thu cái gì có giá trị từ những cái được lý giải (như tác phẩm nghệ thuật, văn bản, truyền thống...), sau đó “diễn dịch” nó thành phương thức lý giải thế giới của chúng ta (tính phổ biến của hiện tượng thích nghĩa học là ở đây); do đó, mọi sự lý giải đều có kết cấu kinh nghiệm. Trên tư cách là mô hình cơ bản tồn tại của “Dasein”, lý giải kỳ thực cũng là một mô hình cơ bản của kinh nghiệm thế giới con người, cho nên mới không thể coi lý giải là hoạt động của ý thức chủ quan con người theo nghĩa phương pháp luận hoặc nhận thức luận, mà phải lý giải nó theo nghĩa bản thể luận của tồn tại con người.

Ở Gadamer, “kinh nghiệm” là một khái niệm quan trọng, trong lời nói đầu khi tái bản lần thứ nhất tác phẩm “*Chân lý và phương pháp*”, Gadamer nói, thích nghĩa học của ông là “lý luận kinh nghiệm thật sự mà tư duy sở thị”². Gadamer thủy chung nhấn mạnh tính chất kinh nghiệm của lý giải và ngôn ngữ. Dù là ngôn ngữ và tư duy, tính chất cơ bản của nó vẫn không phải ở ý thức phản tỉnh và tự ngã, mà là ở kinh nghiệm. Nhưng khái niệm “kinh nghiệm” của Gadamer có hàm nghĩa đặc biệt. Gadamer không hài lòng về khái niệm kinh nghiệm trong triết học cận đại, cho rằng nó là một trong những khái niệm mơ hồ nhất hiện có. Do tác dụng rất quan trọng của nó khi khoa học tự nhiên vận dụng logic quy nạp, nó đã lệ thuộc vào một loại nhận thức luận, nên đã thu hẹp ý nghĩa vốn có của nó. Gadamer cho rằng: “Chân lý của kinh nghiệm thủy chung bao hàm khuynh hướng hướng tới một kinh nghiệm mới”³. Pháp biện

¹ Gadamer: “*Chân lý và phương pháp*”, New York, 1975, trang 268.

² Sách đã dẫn, trang 114.

³ Sách đã dẫn, trang 319.

chúng kinh nghiệm không phải là được hoàn thành trong tri thức xác định, mà là được hoàn thành trong sự mở rộng kinh nghiệm. Nghĩa là kinh nghiệm phải không ngừng thu được, kinh nghiệm không phải là cái chết cứng, nó là một quá trình lịch sử, là “một phần của bản chất lịch sử con người”.

Mặt khác, kinh nghiệm thủy chung rộng mở đối với kinh nghiệm mới, có nghĩa là lý giải và kinh nghiệm của con người là hữu hạn. Con người thủy chung bám chắc vào thế giới lịch sử, dùng cách đặc biệt đặt mình trong thế giới này. Dù tầm nhìn và kinh nghiệm của con người không ngừng biến đổi và phát triển, nhưng con người quyết không thể lý giải vô tận và có tri thức hoàn toàn. Tri thức của con người bao giờ cũng có tính lâm thời, cũng hướng tới sự lý giải rộng lớn hơn, song vẫn là hữu hạn so với thế giới. Quên tính lâm thời của tri thức, sẽ bóp méo chân lý của sự vật. Do đó, “kinh nghiệm là kinh nghiệm tính hữu hạn của loài người”⁴, mà tính hữu hạn của con người lại ở tính lịch sử của nó. Do đó, kinh nghiệm thật sự là kinh nghiệm tính lịch sử của chính con người.

Tóm lại, tính rộng mở và tính hữu hạn tạo nên kết cấu chung của kinh nghiệm, hình thức thật sự của kinh nghiệm ắt phải phản ánh kết cấu này. Kinh nghiệm thích nghĩa học phản ánh kết cấu này, nó thể hiện tính lịch sử bên trong kinh nghiệm, bởi lẽ cơ sở của tính rộng mở và tính hữu hạn là tính lịch sử bên trong nó. Đương nhiên, Gadamer giải thích lại khái niệm “kinh nghiệm” không phải là để phủ định khái niệm kinh nghiệm của khoa học, ông chỉ muốn giới hạn khái niệm kinh nghiệm của khoa học trong một phạm vi hợp lý nhất định, không cho nó mở rộng ra thành kinh nghiệm cơ bản nhất của đời sống loài người. Đối với Gadamer, kinh nghiệm nguyên thủy nhất, cơ bản nhất hiển nhiên phải là kinh nghiệm thích nghĩa học, bởi vì nó nhất trí với tính lịch sử của tồn tại chúng ta, nó thể hiện đặc trưng chung nhất của kinh nghiệm thế giới chúng ta.

Gadamer cho rằng, kinh nghiệm thích nghĩa học đã không giống như kiểu độc bạch của khoa học, cũng không giống như biện chứng lịch sử phổ biến của Hegel, nó có một mô hình đối thoại. Mở ra với truyền thống tức là đối thoại với truyền thống, lý giải là một sự kiện đối thoại. Đối thoại làm cho vấn đề lộ ra, làm cho lý giải mới trở thành khả thể. Đối thoại có một hình thức logic vấn đáp.

Theo Gadamer, mọi kinh nghiệm đều có kết cấu câu hỏi. Chúng ta không thể không hỏi mà có được kinh nghiệm. Kinh nghiệm thích nghĩa học quyết định kết cấu logic của sự lý giải là kết cấu logic vấn đáp.

Văn bản lịch sử trở thành đối tượng lý giải ngụ ý là nó hỏi người giải thích một câu hỏi, do đó, giải thích chứa đựng quan hệ với câu hỏi ấy. “Lý giải

¹ Gadamer: “*Chân lý và phương pháp*”, New York, 1975, trang 320.

một văn bản tức là lý giải câu hỏi ấy”¹. Văn bản là đáp án cho câu hỏi ấy, hoặc giả nói, đáp án cần phải tìm đến văn bản. Câu hỏi mà văn bản hoặc truyền thống nêu ra đương nhiên có phạm vi lịch sử của nó, việc ta lý giải câu hỏi ấy đã phải bao gồm công việc làm trung gian tự ngã giữa hiện tại với lịch sử truyền thống, nghĩa là chúng ta phải nêu lại câu hỏi ấy trong tầm mắt của chúng ta. Như vậy, thực ra quan hệ vấn đáp đã đảo ngược, để trả lời câu hỏi do văn bản đặt ra, chúng ta cần phải tự hỏi trước, tức là ta nêu lại câu hỏi văn bản đã nêu, câu hỏi ấy không thể vượt ra ngoài phạm vi lịch sử vấn đề, chính là thông qua quá trình này mà ta đi tìm đáp án cho câu hỏi văn bản đặt ra.

Truyền thống không ngừng biến đổi, tính lịch sử của tồn tại chúng ta làm cho chúng ta không tài nào có được sự lý giải trọn vẹn, hoàn hảo. Thế hệ nối tiếp chúng ta tất nhiên sẽ có cách lý giải khác chúng ta. Một câu hỏi có thể có nhiều cách nêu ra, đáp án càng có khả năng khác nhau nhiều hơn. Do đó, tính khả năng của văn bản là vô tận. Với nghĩa này, không hề có sự lý giải chính xác. Quá khứ không phải là đối tượng nghiên cứu bị động, mà là một nguồn gốc ý nghĩa vô cùng vô tận.

Bản chất cơ bản, thật sự của câu hỏi là làm cho sự vật không xác định. Một người có tư duy ắt phải nêu câu hỏi với mình. Cho nên, mọi lý giải đều không chỉ là sáng tạo lại một ý nghĩa cá biệt. Nêu câu hỏi vạch ra tính khả năng của ý nghĩa, cái có ý nghĩa do đó biến thành suy xét của mình về câu hỏi đặt ra. “Lý giải một câu hỏi có nghĩa là nêu ra câu hỏi đó. Lý giải một quan niệm là coi nó như đáp án cho một câu hỏi”².

Kết cấu của kinh nghiệm thích nghĩa học thể hiện phép biện chứng của thứ đáp án đó, làm cho sự lý giải giống như quan hệ đối thoại qua lại. Đương nhiên, văn bản hoàn toàn không giống như câu hỏi mà người đối thoại nêu ra với chúng ta, mà là chúng ta vì muốn lý giải nên buộc văn bản phải lên tiếng đối thoại. Càng hỏi nhiều câu hỏi, thì văn bản càng nói nhiều. Nhưng “buộc văn bản phải lên tiếng đối thoại” không phải là quá trình mà chúng ta có thể chủ động tiến hành tùy ý. Nó cùng chúng ta chờ đáp án cho văn bản.

4. Tính ngôn ngữ của lý giải - triết học ngôn ngữ thích nghĩa học

Trong triết học thích nghĩa học của Gadamer, ngôn ngữ chiếm một địa vị quan trọng. Gadamer cho rằng, cái thật sự làm cầu nối giữa văn bản với người

¹ Gadamer: “*Chân lý và phương pháp*”, New York, 1975, trang 333.

² Sách đã dẫn, trang 338.

giải thích, giữa truyền thống với hiện tại không phải là nhân tố tâm lý học nào cả, mà chính là ngôn ngữ. Văn bản và người giải thích, quá khứ và hiện tại đều chỉ là các yếu tố của quá trình ngôn ngữ đang được tiến hành. “Tính ngôn ngữ của sự lý giải là cụ thể hóa ý thức lịch sử hiệu quả”¹. Lý giải là một loại kinh nghiệm, nhưng nó là kinh nghiệm ngôn ngữ. Chưa nói lý giải thù chung có một hình thức đối thoại, nó là một sự kiện xảy ra trong quá trình giao lưu; bản thân lý giải thích nghĩa học là một hiện tượng ngôn ngữ; truyền thống văn hóa và lịch sử chủ yếu biểu hiện ở ngôn ngữ, thường là văn bản được viết ra. Do đó, ngôn ngữ là khởi điểm và nơi trở về của vấn đề thích nghĩa học.

Ngôn ngữ là môi giới không thể thiếu của lý giải, lý giải chỉ có thông qua môi giới này mới được tiến hành. Nói thế không phải bảo ngôn ngữ là một hình thức biểu đạt hoặc thủ pháp khách quan thuần túy, cũng không phải là một thứ công cụ hay hình thức phù hiệu, mà là phương thức giao tiếp của chúng ta với thế giới, cho nên ngôn ngữ và lý giải có một quan hệ nội tại cơ bản. Điều này có thể thấy từ hai phương diện.

Thứ nhất, ngôn ngữ quy định đối tượng của thích nghĩa học. “Có thể nhận biết quan hệ giữa ngôn ngữ và lý giải chủ yếu ở sự thực là bản chất của truyền thống tồn tại trong môi giới ngôn ngữ, do đó, đối tượng ưu tiên lý giải là đối tượng ngôn ngữ”². Cái gọi là truyền thống, chủ yếu là chỉ truyền thống do ngôn ngữ truyền lại, cụ thể hơn, là chỉ truyền thống được viết ra. Điều này có ý nghĩa thích nghĩa học quan trọng. Truyền thống xuất hiện dưới hình thức chữ viết, tính thời gian của nó được cố định bởi hình thức chữ viết. Như vậy, ý thức hiện tại có thể tự do đi vào tất cả những gì được hình thức chữ viết truyền lại, ý thức lý giải có được cơ hội thật sự mở rộng tầm nhìn của nó, làm phong phú thế giới của nó bằng cấp độ mới hơn, sâu hơn. Đặc điểm này của tính ngôn ngữ của đối tượng thích nghĩa học từ một phương diện khác chứng minh: lý giải không có chuyện chủ quan khách quan, mà nó là một loại quan hệ, một quá trình, là sự giao tiếp và tác động qua lại giữa người giải thích với văn bản, giữa chúng ta với truyền thống, giữa quá khứ với hiện tại, là sự thống nhất các mặt đó; ngôn ngữ vừa là môi giới cho sự thống nhất, vừa thể hiện sự thống nhất đó.

Thứ hai, bản thân lý giải có quan hệ cơ bản với ngôn ngữ. Gadamer cũng như Heidegger cho rằng, lý giải và giải thích không có sự khác biệt căn bản, giải thích chẳng qua là phát triển và thực hiện lý giải, hoặc giả nói, lý giải tức là đã giải thích, bởi vì nó sáng tạo ra một tầm nhìn (thị giới) thích nghĩa học, ý

¹ Gadamer: “*Chân lý và phương pháp*”, New York, 1975, trang 351.

² Sách đã dẫn, trang 351.

nghĩa của văn bản được thể hiện trong thế giới này. Nhưng muốn căn cứ nội dung khách quan của văn bản mà biểu đạt ý nghĩa của văn bản, thì chúng ta phải phiên dịch nó thành ngôn ngữ của mình, tức là nêu lại câu hỏi mà logic vẫn đáp nói đến. Chúng ta thông qua giải thích buộc văn bản lên tiếng, nhưng văn bản phải nói bằng ngôn ngữ người đọc hiểu được thì mới có thể đối thoại với người đọc; cho nên, giải thích nếu muốn buộc văn bản lên tiếng, thì phải tìm ra ngôn ngữ thích đáng. Sinh mệnh lịch sử của truyền thống là ở chỗ nó không ngừng được hấp thu và lý giải, do vậy, không thể có giải thích chính xác bản thân; giải thích bao giờ cũng gắn với bản thân văn bản, mà tính lịch sử của quan hệ đó đã quyết định tính khả năng của nó là vô tận. Ngôn ngữ khác nhau thì giải thích khác nhau, giải thích khác nhau biểu đạt quan hệ khác nhau.

Nhưng nói thế hoàn toàn không có nghĩa rằng, tính chính xác của mỗi giải thích là chủ quan hoặc ngẫu nhiên. Mặc dù có những lối giải thích khác nhau, nhưng văn bản chỉ là một, văn bản xuất hiện trước chúng ta theo phương thức khác nhau. Gadamer cho rằng, ngôn ngữ, tư duy và giải thích có quan hệ rất chặt chẽ với nhau, nếu chúng ta coi nhẹ nội dung hiện thực mà ngôn ngữ truyền đạt cho ta, chỉ coi ngôn ngữ là hình thức, thì chúng ta hầu như đã bỏ qua cái quan trọng nhất. “Hình thức và nội dung của ngôn ngữ được truyền lại trong kinh nghiệm thích nghĩa học là không thể tách rời”¹. Ngôn ngữ không phải là sáng tạo của tư duy phản tỉnh. Cũng như lý giải không thể quy là hoạt động ý thức chủ quan của cá nhân, ngôn ngữ cũng không thể quy là ý thức chủ quan của cá nhân, ngôn ngữ có sinh mệnh của nó độc lập với ý thức của các thành viên cá biệt của cộng đồng ngôn ngữ; ý thức cá nhân không phải là tiêu chuẩn so sánh tồn tại của ngôn ngữ; tồn tại thật sự của ngôn ngữ là ở nội dung mà nó biểu đạt. Ngôn ngữ có địa vị bản thể luận của nó. Do đó, Gadamer nói: “Cái có thể lý giải tồn tại chính là ngôn ngữ”². Nói thế đương nhiên không phải bảo tồn tại là ngôn ngữ, mà là nói chúng ta chỉ có thể thông qua ngôn ngữ để lý giải tồn tại. Ngôn ngữ biểu đạt mọi quan hệ giữa con người với thế giới, con người vĩnh viễn dùng phương thức của ngôn ngữ để có được thế giới. Nói thế không có nghĩa là rằng con người thông qua ngôn ngữ nhận thức thế giới hoặc thông qua ngôn ngữ sáng tạo ra thế giới; mà là ngôn ngữ đem lại cho con người một thái độ và quan hệ đặc định đối với thế giới. Ngôn ngữ không thể thoát ly thế giới, sinh mệnh của ngôn ngữ không thể tách khỏi thế giới. Thế giới chỉ có đi vào ngôn ngữ mới là “thế giới”. Ngôn ngữ cũng chỉ khi biểu hiện thế giới trong nó thì mới có tồn tại thật sự. Tính đa dạng của các ngôn ngữ khác nhau

¹ Gadamer: “*Chân lý và phương pháp*”, New York, 1975, trang 399.

² Sách đã dẫn, trang 422.

chứng minh đối với cùng một thế giới, người ta có thể có các quan hệ khác nhau, có thái độ khác nhau, có thể có thế giới quan đa dạng. Nhưng “trong mỗi loại thế giới quan đều hàm ẩn tồn tại của tự thân thế giới”¹. Tồn tại độc lập của thế giới là đương nhiên, không có gì nghi ngờ, nhưng thế giới phải thông qua ngôn ngữ xuất hiện trước chúng ta, nghĩa là thế giới phải tiến vào ngôn ngữ, thì mới có thể biểu hiện là thế giới của chúng ta.

Gadamer cho rằng, tính chất ngôn ngữ của kinh nghiệm thế giới so với mọi thế tồn tại đều là có trước, bởi vì ngôn ngữ cũng là mô hình biểu hiện thế giới. Nhưng “quan hệ cơ bản giữa ngôn ngữ và thế giới không có nghĩa thế giới trở thành đối tượng của ngôn ngữ. Nên hiểu rằng, tri thức và đối tượng trần thuật đã bao hàm thế giới của ngôn ngữ trong đó. Bản chất ngôn ngữ của thế giới kinh nghiệm con người hoàn toàn không bao hàm việc làm cho thế giới trở thành một đối tượng”². Con người không thể thoát ly thế giới ngôn ngữ của mình mà đi vào một thế giới phi ngôn ngữ, con người cũng không thể giống như khoa học tự nhiên, loại trừ tính ngôn ngữ của kinh nghiệm thế giới, coi thế giới làm đối tượng nghiên cứu tự tại chẳng liên quan gì đến mình, bởi vì suy cho cùng, quan hệ giữa ngôn ngữ và thế giới là quan hệ bản thể luận giữa con người với thế giới, thế giới không thể không có quan hệ với con người, mà quan hệ giữa thế giới với con người kỳ thực đều là một thứ quan hệ ngôn ngữ, bởi lẽ đối với con người thế giới là thế giới ngôn ngữ.

Song Gadamer hoàn toàn không hề đề xướng một thứ chủ nghĩa duy tâm ngôn ngữ, không nói ngoài ngôn ngữ không có sự vật hoặc hết thảy đều có thể trở về ngôn ngữ. Chủ đề tính ngôn ngữ của thích nghĩa học không hề phủ nhận ý nghĩa kinh nghiệm của mô hình phi ngôn ngữ. Ngược lại, nó thông qua chủ trương rằng, nguyên tắc kinh nghiệm ấy có thể được biểu đạt trong ngôn ngữ mà khẳng định ý nghĩa của nó. Thích nghĩa học vừa phản đối thuyết công cụ ngôn ngữ, vừa phản đối thuyết ngôn ngữ khép kín. Nó cho rằng, ngôn ngữ không phải là công cụ biểu đạt đơn thuần tư tưởng, cũng không giống như quan điểm của chủ nghĩa hậu hiện đại cho rằng, ngôn ngữ không cách gì vượt qua tự thân.

Theo Gadamer, quan hệ giữa ngôn ngữ và sự vật tuy hai mà một. Có nhiên, cái đi vào ngôn ngữ không thể là ngôn ngữ, nhưng từ ngữ chỉ là từ ngữ nhờ sự vật đi vào ngôn ngữ. Mặt khác, cái đi vào ngôn ngữ cũng không phải là đã cho trước ngôn ngữ, ngược lại, nó là cái tìm được quy định và biểu hiện của

¹ Gadamer: “*Chân lý và phương pháp*”, New York, 1975, trang 404.

² Sách đã dẫn, trang 408.

mình trong ngôn ngữ, mà sự vật biểu hiện lại hàm chứa cái được lý giải: tác phẩm nghệ thuật biểu hiện là “tái sản sinh”, truyền thống biểu hiện là sự lý giải không ngừng đổi mới, thế giới biểu hiện là các loại thế giới quan. Tóm lại, ngôn ngữ cấu thành quan hệ căn bản, tuyệt đối giữa con người và thế giới; con người và thế giới trong sự kiện ngôn ngữ là dựa vào nhau mà tồn tại, không thể tách rời; “do đó,... thích nghĩa học không chỉ là cơ sở phương pháp luận của khoa học nhân văn, mà còn là một phương diện phổ biến của triết học”¹. Nó quan tâm “đến quan hệ chung giữa con người với thế giới”². Bởi vậy, ngôn ngữ lẽ đương nhiên là đối tượng nghiên cứu chủ yếu của thích nghĩa học.

5. Thích nghĩa học làm triết học thực tiễn

Gadamer về lúc cuối đời càng quan tâm nhiều hơn đến việc giải thích nghĩa học từ góc độ triết học thực tiễn. Trong bài “*Thích nghĩa học làm triết học thực tiễn*”, Gadamer nói rằng “thích nghĩa học là triết học, với tư cách triết học, nó là triết học thực tiễn”, cũng có nghĩa nói rằng triết học thực tiễn là chỗ quy tụ của thích nghĩa học. Từ sớm, trong tác phẩm “*Chân lý và phương pháp*”, Gadamer đã biểu lộ rất quan tâm đến thực tiễn. Ông cho rằng, thích nghĩa học có ba nhân tố không thể tách rời là lý giải, giải thích và ứng dụng. Lý giải đã bao hàm giải thích, mà giải thích đã bao hàm nhân tố ứng dụng. Lý giải một văn bản bao hàm việc đem nó ứng dụng vào hoàn cảnh của người giải thích. Gadamer liên kết ba nhân tố lý giải, giải thích và ứng dụng với nhau, từ đó biểu thị một thái độ tri thức khác với triết học cận đại: tri thức thật sự không phải là biểu tượng hoặc phản ánh khách quan, mà là cải biến sự vật. Do đó, khi bàn về khái niệm ứng dụng, Gadamer đã khôi phục khái niệm trí tuệ thực tiễn (phronesis) của Aristotle.

Trí tuệ thực tiễn là khái niệm quan trọng của triết học thực tiễn Aristotle, nó liên quan đến vấn đề quan trọng là ứng dụng như thế nào cái phổ biến vào tình huống đặc thù. Lúc này nó phải quyết định ở đây cái gì có thể làm, cái gì là đúng. Triết học thích nghĩa học cũng không phải chỉ theo đuổi sự giải thích chính xác, mà cũng chú trọng suy luận thực tiễn, nghĩa là ý nghĩa thực tiễn của việc lý giải. Thực ra, thích nghĩa học không chỉ về mặt nguồn gốc lịch sử và hình thái có quan hệ mật thiết với thực tiễn, mà về mặt nội dung lý luận và nhiệm vụ của khoa học nhân văn, nó cũng có nhiều điểm giống như triết học thực tiễn truyền thống. Nhiều đặc trưng quan trọng của triết học thực tiễn cũng

¹ Gadamer: “*Chân lý và phương pháp*”, New York, 1975, trang 433.

² Gadamer: “*Lý tính của thời đại khoa học*”, (tiếng Đức), trang 108.

hoàn toàn thích hợp với thích nghĩa học. Thích nghĩa học không chỉ là một thứ lý thuyết. Từ cổ chí kim, thích nghĩa học luôn đòi hỏi thực tiễn, trực tiếp phục vụ thực tiễn. Giống như tu từ học, thích nghĩa học biểu hiện rõ một năng lực tự nhiên của con người, đó là trên cơ sở lý giải đầy đủ, nó có thể giao tiếp với người. Do vậy, là triết học thực tiễn, triết học thích nghĩa học quyết không chỉ bảo vệ hoặc xác lập địa vị hợp pháp của tri thức và chân lý khoa học nhân văn, mà còn phải thông qua việc làm rõ tính tương quan thực tiễn của khoa học nhân văn mà phát sinh quan hệ trực tiếp với vấn đề thực tiễn. Nói cách khác, nó phải thông qua mở rộng triết học thực tiễn, vượt qua lý luận giải thích văn bản theo nghĩa hẹp, trở thành triết học thực tiễn trực tiếp quan tâm đến vấn đề đương đại.

Gadamer cho rằng, vấn đề chủ yếu nhất mà thế giới này đang đối mặt là: cùng với sự thống trị toàn diện của kỹ thuật đối với đời sống loài người, thực tiễn và trí tuệ thực tiễn đang dần dần mất đi. Điều này sẽ làm cho người ta không còn có quan điểm để giao lưu, không còn cần vận dụng lý tính thực tiễn để đưa ra quyết định cá nhân, bởi vì anh sẽ không thể không phục tùng logic của kỹ thuật. Như vậy, xã hội dân chủ chỉ còn là tên gọi trên giấy. Gadamer cho rằng, vào giờ phút nguy cấp nhất, điều cần nhất là loài người phải đoàn kết nhất trí. Cái sau cần có điểm dừng chân, ấy là tự do đối thoại, trao đổi ý kiến đầy đủ giữa người với người. Gadamer công khai nói rõ hàng loạt hình thức đoàn kết nhất trí mà ông quan tâm. Triết học thích nghĩa học của ông nhắc đi nhắc lại ý nghĩa của thực tiễn và lý tính thực tiễn, nhấn mạnh logic đối thoại với đối thoại, cũng không phải là ngẫu nhiên.

Nếu nói thích nghĩa học về hình thái lịch sử chỉ liên quan đến thực tiễn, thì quy định cơ bản của Gadamer về nhiệm vụ và quy tắc của thích nghĩa học đã thể hiện rõ ràng tính tất yếu của triết học thực tiễn. Thông qua việc hướng thích nghĩa học tới triết học thực tiễn, Gadamer không chỉ làm phong phú hần nội hàm lý luận của thích nghĩa học, mà còn nhân đó tạo cơ sở mới cho nó. Ngược lại, tính phổ biến của thích nghĩa học cuối cùng tất nhiên căn cứ vào kinh nghiệm thế giới của thế giới đời sống con người, sẽ chứng minh thêm một bước tính tất yếu của triết học thực tiễn. Do đó, Gadamer hoàn toàn có lý do để nói rằng, truyền thống vĩ đại của triết học thực tiễn sống trong triết học thích nghĩa học của ông.

Hoạt động của Gadamer đã mở rộng hần phạm vi của thích nghĩa học. Thông qua nỗ lực của Gadamer, triết học thích nghĩa học như một trường phái triết học mới, không chỉ xuất hiện trên vũ đài triết học phương Tây, mà những kết quả tốt đẹp ông đạt được khi vận dụng quan điểm thích nghĩa học vào việc

ngiên cứu văn học, lịch sử tư tưởng mỹ học... làm cho triết học thích nghĩa học có ảnh hưởng lớn lao đến các lĩnh vực khoa học nhân văn.

§5. Triết học thích nghĩa học của P. Ricoeur

1. Xuất phát điểm cơ bản của lý luận thích nghĩa học Ricoeur

Schleiermacher, Dilthey coi thích nghĩa học là phương pháp luận phổ biến của khoa học nhân văn, phương pháp luận là vấn đề chủ yếu mà họ quan tâm. Phương pháp luận tất nhiên động chạm tới tính hữu hiệu khách quan của phương pháp, tức địa vị nhận thức luận của phương pháp. Cho nên thích nghĩa học của họ đã là vấn đề phương pháp luận, cũng là vấn đề nhận thức luận.

Triết học thích nghĩa học của Heidegger và Gadamer thì ngược lại, vấn đề bản thể luận trở thành mục tiêu lý luận áp đảo tất cả. Heidegger cho rằng, vấn đề nhận thức luận là do sai lầm trong vấn đề bản thể luận của triết học phương Tây tạo nên, do đó phải sửa chữa sai lầm bản thể luận của triết học phương Tây; lý luận thích nghĩa học của ông lấy đó làm mục tiêu. Gadamer thì kiên trì và phát triển một số quan điểm của người thầy của mình, hình thành nên một hệ thống lý luận triết học thích nghĩa học hoàn chỉnh. Theo Gadamer, không xuất phát từ điểm cao bản thể luận, thì bàn về phương pháp luận sẽ không có kết quả tích cực. Tuy Gadamer trong thực tế không hoàn toàn phủ định phương pháp, nhưng việc Heidegger và Gadamer nhấn mạnh tuyệt đối vấn đề bản thể luận đã làm cho họ xem nhẹ vấn đề nhận thức luận và phương pháp luận của thích nghĩa học.

Nhưng nếu thích nghĩa học quả thật có cái ý nghĩa phổ biến mà triết học thích nghĩa học dành cho nó, thì trừ cơ sở bản thể luận ra, đối với vấn đề nhận thức luận và phương pháp luận cũng cần có thái độ tích cực. Nó không nên vứt bỏ tác dụng phương pháp luận vốn có từ lâu và kiến giải nhận thức luận độc đáo của nó, mà hãy kết hợp bản thể luận, phương pháp luận và nhận thức luận với nhau, như thế mới có thể là một môn triết học và tạo một bước đi mới cho triết học phương Tây. Hoạt động của một nhân vật đại biểu khác cho triết học thích nghĩa học là Paul Ricoeur (sinh năm 1913) chính là nỗ lực theo hướng này.

Ricoeur không chỉ là nhà triết học Pháp nổi tiếng đương đại, mà còn là nhà hoạt động triết học và giáo dục quốc tế. Ricoeur tri thức uyên bác, trước tác rất nhiều. Trước tác chủ yếu của ông có: “*Marcel và Jaspers*” (1948), “*Lịch sử và sự thật*” (1955), “*Triết học ý chí*” (hai tập, tập 1 “*Ý chí và phi ý chí*” 1950; tập 2 “*Tính hữu hạn và tính tội lỗi*” 1960), “*Bàn về giải thích - nghiên cứu Freud*” (1965), “*Xung đột của giải thích*” (1969), “*Án dụ sống*” (1975), “*Lý luận giải thích: thoại ngữ và sự gia tăng ý nghĩa*” (1976), “*Ngữ nghĩa học hành động*” (1977), “*Tập luận văn giải thích Kinh Thánh*” (1980), “*Thích nghĩa học và khoa học nhân văn*” (1981), “*Thực tại của quá khứ lịch sử*” (1984), “*Thời gian và tự sự*” (3 tập, 1983-1988), “*Hình thái ý thức*” (1986).

Ricoeur chú ý rất sớm đến vấn đề thích nghĩa học, song không phải từ góc độ bản thể luận. Ricoeur từ sớm theo học triết gia Pháp Gabriel Marcel. Marcel là nhà triết học hiện sinh hữu thần luận, cùng với Karl Jaspers có ảnh hưởng lớn đến tư tưởng của Ricoeur. Có lẽ do ảnh hưởng đó mà ngay từ đầu Ricoeur rất hứng thú với vấn đề ý chí và vấn đề tội ác. Khi nghiên cứu hai vấn đề ấy, Ricoeur đã tiếp xúc với hàng loạt vấn đề thần thoại và tượng trưng. Ricoeur phát hiện nếu không có giải thích ngôn ngữ tượng trưng, cũng tức là chưa có thích nghĩa học, thì không thể bàn vấn đề ý chí và tội ác. Bấy giờ Ricoeur cho rằng, thích nghĩa học nghiên cứu vấn đề đặc thù liên quan đến việc giải thích ngôn ngữ tượng trưng. Trong “*Thuyết tượng trưng cái ác*” và “*Bàn về giải thích*”, Ricoeur dùng thuyết tượng trưng và thích nghĩa học để định nghĩa lẫn cho nhau. Tóm lại, hồi ấy Ricoeur chỉ coi thích nghĩa học là một phương pháp luận thuần túy giải thích ngôn ngữ tượng trưng. Về sau Ricoeur dần dần không còn coi thích nghĩa học là phương pháp phát hiện ý nghĩa tiềm ẩn của ngôn ngữ tượng trưng, mà gắn nó với ngôn ngữ sách vở, với vấn đề văn bản nói chung. Hoặc nói rằng Ricoeur chuyển hứng thú từ vấn đề kết cấu của ý chí sang vấn đề bản thân ngôn ngữ. Chủ nghĩa cấu trúc Pháp và triết học ngôn ngữ thường ngày của Anh - Mỹ có ảnh hưởng lớn đến sự chuyển hướng này của Ricoeur.

Theo Ricoeur, phương pháp phân tích kết cấu do Ferdinand de Saussure sáng tạo rất quan trọng trong việc lý giải phương thức biểu đạt của loài người, nó hợp lý và tất yếu, bởi vì nó xác định logic vận hành. Nhưng phân tích kết cấu cũng có hạn chế: chỉ chú trọng nghiên cứu hình thức mà xem nhẹ nghiên cứu nội dung, như thế sẽ không thể đột phá ngôn ngữ để đạt tới thực tại; nó chỉ quan tâm đến ý nghĩa của quan niệm mà không tính đến những gì nằm ngoài ngôn ngữ chỉ xưng, từ đó loại trừ quan hệ giữa ngôn ngữ với thế giới bên ngoài. Phân tích kết cấu chỉ có thể phân tích một cách khách quan thần thoại,

song không giải thích được ý nghĩa của nó, không thể đi từ kết cấu bên ngoài đi vào kết cấu bên trong, không thể đột phá trung gian, tiến vào bản nguyên. Ngoài ra, do nó chỉ tiến hành nghiên cứu hình thức đối với hệ thống, nên rất nhiều hiện tượng quan trọng bị bỏ qua. Tóm lại, chủ nghĩa cấu trúc thuần túy chỉ là một phương pháp khoa học, chứ không phải là triết học. Song triết học phản tỉnh thật sự cần phải tiếp thu phương pháp chủ nghĩa cấu trúc, có thể vận dụng phương pháp phân tích kết cấu vào thích nghĩa học làm một giai đoạn giải thích tồn tại.

Triết học ngôn ngữ thường ngày Anh - Mỹ cuối cùng đã có tác dụng quan trọng hình thành triết học thích nghĩa học của Ricoeur. Ricoeur cho rằng, triết học đời sống thường ngày tuy không giải quyết triệt để vấn đề triết học, nhưng “chỉ ít cũng là giai đoạn sớm nhất không thể thiếu của nghiên cứu triết học”¹. Nó chứng minh triết học ngôn ngữ thường ngày không thể, cũng nhất định sẽ không hành sự theo mô hình ngôn ngữ lý tưởng do các nhà logic học và số học tạo ra. Ricoeur nhận thấy tính đa nghĩa của từ vựng ngôn ngữ thường ngày là điều kiện cơ bản của ngôn ngữ tượng trưng. Phương pháp phân tích ngôn ngữ của Ludwig Wittgenstein và Austin khiến Ricoeur nhận thức rằng, nếu vận dụng phân tích ngôn ngữ vào hiện tượng học thì có thể khắc phục khuyết điểm của hiện tượng học, làm cho nó dồi dào sức sống. Như vậy hiện tượng học ngôn ngữ vừa tránh được sự bất lực của phân tích ngôn ngữ thuần túy theo chủ nghĩa cấu trúc, vừa tránh được chủ trương của hiện tượng học không thể chứng minh trực giác trực tiếp của kinh nghiệm đời sống. Ricoeur còn cho rằng, không chỉ hiện tượng học, mà cả thích nghĩa học cũng đều có lợi nếu đi sâu nghiên cứu chức năng của ngôn ngữ thường ngày. Giữa chức năng của ngôn ngữ tượng trưng và kết cấu đa nghĩa của từ vựng hàng ngày, hiển nhiên có quan hệ với nhau. “Do đó, nhận thức được rằng nó bất rã trong chức năng của bản thân ngôn ngữ thường ngày, thì sẽ có thể đổi mới toàn bộ vấn đề giải thích văn bản”².

2. Ricoeur phê phán thích nghĩa học của Heidegger

Thông qua đối thoại với chủ nghĩa cấu trúc và triết học ngôn ngữ thường ngày, Ricoeur đã hình thành tư tưởng triết học thích nghĩa học của mình. Thích nghĩa học không còn một thứ kỹ thuật đơn thuần giải thích ngôn ngữ tượng trưng, cũng không phải là một phương pháp đơn thuần, nó chứa đựng các vấn

¹ Ricoeur: “*Án dụ sống*”, (tiếng Anh), trang 321.

² Sách đã dẫn.

đề chung của bản thân ngôn ngữ, mà cái sau cuối cùng có cơ sở bản thể luận tồn tại của nó. Mặt khác, Ricoeur kiên trì quan điểm cho rằng, thích nghĩa học cũng phải là một thứ phương pháp luận phục vụ bản thể luận triết học, nhiệm vụ chủ yếu của nó là giải thích văn bản. Bởi vậy, Ricoeur hoàn toàn tiếp thu tư tưởng cơ bản về triết học thích nghĩa học của Heidegger; nhưng Ricoeur cũng phát hiện, cách đặt vấn đề cục đọan của Heidegger không nghĩ đến một số vấn đề phương pháp luận của giai đọan nghiên cứu đầu tiên đối với thích nghĩa học; Heidegger cũng chẳng buồn nghĩ đến việc lý giải vấn đề đặc thù của thể tồn tại (thể hiện sinh) này nọ; Heidegger chỉ đòi ta coi tri thức lịch sử là một hình thức phái sinh từ hình thức cơ bản, phục tùng sự lý giải bản thể luận, tức là không trao cho ta phương pháp gì để chứng minh ý nghĩa nào của việc lý giải lịch sử là phái sinh từ lý giải cơ bản. Heidegger biến việc lý giải mô hình nhận thức thành khó khăn của mô hình tồn tại: lý giải đã là kết quả, lại là trung gian đạt tới kết quả.

Theo quan điểm của Ricoeur, chỉ có thông qua nghiên cứu phương pháp luận, trải qua cấp độ nhận thức luận, cuối cùng mới có thể đạt tới bản thể luận lý giải. Bản thể luận lý giải và phương pháp luận giải thích không phải là hai thứ đối lập. Mà cần thống nhất lý giải bản thể luận với phương pháp luận giải thích, phương pháp với chân lý, thích nghĩa học cổ điển với thích nghĩa học triết học, Dilthey với Heidegger. Bắt đầu từ phương pháp luận, đưa nhận thức luận đi sâu vào cấp độ bản thể luận, đó là suy nghĩ cơ bản của Ricoeur. Tức là phải thống nhất thích nghĩa học (làm phương pháp luận và nhận thức luận) trên cơ sở bản thể luận với triết học thích nghĩa học, mà muốn đạt được mục tiêu này, ắt phải bắt đầu từ phương pháp luận, từ phân tích ngôn ngữ.

Nhưng trong vấn đề ngôn ngữ, quan điểm của Ricoeur rõ ràng khác với Heidegger và Gadamer. Theo quan điểm của Heidegger, ngôn ngữ là cấp độ giải thích của lý giải; trong giải thích, lý giải trở thành ngôn ngữ. Ngôn ngữ biểu hiện tồn tại bị lãng quên, ngôn ngữ là văn bản của tồn tại. Trong các trước tác hậu kỳ của Heidegger, bản thể luận ngôn ngữ càng nổi bật lên, triết học bị coi là tư duy theo phương hướng ngôn ngữ, chứ không phải tư duy bằng ngôn ngữ. Cũng tức là nói, ngôn ngữ không phải là một thứ công cụ, một thứ môi giới, mà là “nơi trú ngụ của tồn tại”. Gadamer hoàn toàn tán thành lập trường này.

Ricoeur thừa nhận địa vị bản thể luận của ngôn ngữ, nhưng kiên trì ngôn ngữ có cấp độ nhận thức luận và phương pháp luận của nó. Để miêu tả cấp độ bản thể luận của ngôn ngữ, Ricoeur mượn khái niệm “thuộc về” của Gadamer.

Trước khi ta có thể phân biệt tự ngã với tha nhân (người khác), ta đã thuộc về xã hội loài người; trước khi ta phân biệt vật tự nhiên và ta, ta đã là một bộ phận của tự nhiên. Khái niệm “thuộc về” đã đập tan khái niệm tính chủ thể của chủ nghĩa duy tâm, chứng minh ý nghĩa của thế giới và sự vật không phải xuất phát từ cấu tạo của chủ thể, nguồn gốc ý nghĩa có trước chủ thể. Tính chủ thể và tính khách quan đều là hình thức phái sinh có sau. Theo Gadamer, chúng ta thuộc về đối tượng hóa hoặc “viễn hóa” của tồn tại, biểu hiện ở sự tha hóa của thời đại chúng ta. “Viễn hóa” nghĩa là chúng ta bất hạnh bị lưu đày, cách xa ngôi nhà tồn tại, tình trạng này cần được khắc phục. Còn Ricoeur thì có quan điểm khác về “viễn hóa”.

Đối với Ricoeur “viễn hóa” là điều kiện tiên nghiệm để nắm lấy tồn tại. Ngôn ngữ không chỉ là ngoại hóa cái chúng ta thuộc về, mà còn là ngoại hóa sự “viễn hóa” của chúng ta. Thông qua “viễn hóa” ngôn ngữ cấu thành sự thuộc về, hoặc giả nói sự thuộc về thể hiện một sự “viễn hóa” thông qua ngôn ngữ. “Viễn hóa” và thuộc về không đối lập nhau, bản thân “viễn hóa” cũng có tính bản nguyên, chúng ta không thể ngay lập tức đạt được sự lý giải bản thể luận, mà phải thông qua một thứ trung gian, thứ trung gian ấy chính là yếu tố “viễn hóa” - ngôn ngữ. Ngôn ngữ vừa có tính chất bản thể luận, vừa có thể trở thành đối tượng nhận thức luận và phương pháp luận. Sự lãng quên tồn tại do “viễn hóa” tạo nên, khoảng cách giữa con người với bản nguyên của nó, có thể được nối liền thông qua sử dụng phương pháp thích nghĩa xây dựng chiếc cầu nối ngôn ngữ, mà văn bản chính là có tác dụng đó.

3. Lý luận văn bản

Cũng như Gadamer, Ricoeur kiên trì cho rằng, cái mà thích nghĩa học cần giải thích không phải là ý đồ hoặc nguyên ý của tác giả văn bản, mà là ý nghĩa của văn bản. Nhưng khác với Gadamer, Ricoeur cho rằng, quan hệ giữa độc giả với văn bản không giống quan hệ giữa hai người đối thoại. Bởi vì “văn bản là do ngôn ngữ dùng chữ viết mà cố định lại”¹. Nhưng văn bản được viết không phải bằng các từ ngữ rời rạc, nó có thể được coi như một tác phẩm của ngôn ngữ, một chỉnh thể được cấu thành. Chỉnh thể này không thể trở về các câu của nó. Ricoeur cho rằng, viết và nói đều là hình thức hợp lý thực hiện ngôn ngữ, nhưng là thông qua viết mà thực hiện đặc trưng có một dãy của ngôn ngữ, làm cho văn bản hoàn toàn khác với lời nói.

¹ Ricoeur: “Thích nghĩa học và khoa học nhân văn”, (tiếng Anh), trang 115.

Trước hết, trong lời nói, ý hướng của người nói và ý nghĩa của lời nói ra thường trùng nhau, người nói bao giờ cũng cần nói ra cái mình muốn nói; còn trong ngôn ngữ viết và văn bản, không có tính tức thì của người nói, chỉ có văn bản và ý nghĩa của nó, văn bản trở thành cái tồn tại độc lập. “Cái văn bản biểu thị không nhất trí với cái ý của tác giả; do đó, ý chí của văn bản và ý nghĩa tâm lý có vận mệnh khác nhau”¹. Một khi thoát khỏi tính tức thì của người nói, văn bản có thể vượt ra ngoài giới hạn lịch sử, tâm lý, xã hội học của ngữ cảnh do người nói - người nghe tạo nên. Người nói không hiện hữu, trọng điểm rơi vào văn bản và cái được nói đến, chứ không phải vào cái tác giả muốn nói. Song cũng không thể vì vậy mà loại trừ hoàn toàn tác giả và ý hướng của tác giả ra khỏi quá trình giải thích. Trong vấn đề này, Ricoeur giữ thái độ trung lập. Tuy trong văn bản không có tính tức thì của tác giả, nhưng văn bản không phải là không có tác giả. Vấn đề là ý nghĩa của tác giả không như thích nghĩa học chủ nghĩa lãng mạn chủ trương, ở ngoài văn bản, nếu đi tìm tác giả trong truyện ký hoặc tâm lý, mà cần tìm trong văn bản, bởi vì nó cũng là tính chất của văn bản. Ricoeur cho rằng, ý nghĩa của tác giả và ý nghĩa của văn bản có quan hệ biện chứng, dựa vào nhau mà tồn tại.

Thứ nữa, trong ngôn ngữ nói, người nghe được dự kiến trước, do quan hệ đối thoại quyết định; còn ngôn ngữ viết thì hướng đến người đọc nào muốn biết, đến bất cứ ai biết đọc. Do đó, văn bản không liên quan đến điều kiện lịch sử xã hội sinh ra nó, người ta có thể có cách đọc nó vô cùng đa dạng. Nhưng văn bản và người đọc nó không hoàn toàn thoát ly. Ý nghĩa và tầm quan trọng của văn bản là phát sinh từ quan hệ biện chứng giữa văn bản với người đọc. Nếu văn bản là do công chúng viết, thì phản ứng của công chúng đối với văn bản sẽ quyết định xã hội tiếp nhận nó và địa vị của nó trong xã hội.

Cuối cùng, văn bản không bị hạn chế trực tiếp về mặt chỉ xưng. Chúng ta biết rằng, ý nghĩa có thể chia ra ý nghĩa chủ quan và ý nghĩa khách quan. Cái trước chỉ ý mà người nói muốn nói, cái sau chỉ ý của bản thân ngôn ngữ. Ricoeur viện dẫn sự phân chia ý nghĩa của nhà triết học Đức G. Frege, người đi tiên phong của triết học phân tích, tiếp tục phân chia ý nghĩa khách quan ra hàm nghĩa và chỉ xưng, cái trước chỉ ý nghĩa của quan niệm ngôn ngữ, tức ý nghĩa nội hàm; cái sau chỉ cái mà ngôn ngữ chỉ xưng ở bên ngoài ngôn ngữ, tức ý nghĩa ngoại diên. Trong khẩu ngữ, chỉ xưng cuối cùng bị hạn chế hoàn cảnh đối thoại, ví dụ, người nói có thể dùng tay, dùng nét mặt để biểu hiện cái muốn chỉ xưng, cũng có thể dùng từ chỉ thị để chỉ rõ cái muốn chỉ. Nhưng văn bản thì

¹ Ricoeur: “*Thích nghĩa học và khoa học nhân văn*”, (tiếng Anh), trang 139.

không có tính tức thì của hoàn cảnh đối thoại. Do đó, chỉ xung của văn bản không xác định như chỉ xung của khẩu ngữ. Trong văn bản, chỉ xung trực tiếp bị gác lại, chỉ xung của văn bản không còn là chỉ xung trực tiếp. Tóm lại, chỉ xung của khẩu ngữ là một sự thực đã định, còn chỉ xung của văn bản thì là một khả năng. Lĩnh vực chỉ xung của văn bản khác với lĩnh vực chỉ xung của khẩu ngữ, nó được triển khai trong quá trình giải thích. Văn bản không bị hạn chế của chỉ xung trực tiếp, khiến người ta có thể từ một thế giới đã định bước sang một thế giới khả năng - thế giới văn bản.

Nhưng Ricoeur không phải là nhà văn bản chủ nghĩa kiểu chủ nghĩa hậu hiện đại. Đối với Ricoeur, cái mà văn bản chỉ xung không phải là bản thân văn bản, mà là thế giới của văn bản. Cái thế giới này là “thế giới đời sống” của Husserl hoặc “thế gian” của Heidegger. Cái “thế giới khả năng” biểu hiện trong văn bản là một mô hình tồn tại khả thể. Nói cách khác, nó là một thế giới mà người đọc có thể cư trú. Văn bản ngầm biểu thị với chúng ta một phương thức tồn tại khả thể mới khác. Văn bản không ngừng gia tăng ý nghĩa, vẫn là tính khả năng của tự thân chúng ta. Quan hệ giữa văn bản với người đọc là hai chiều, tức là văn bản phải dựa vào người đọc để thực hiện mình; người đọc thì do đem lại ý nghĩa cho văn bản mà thực hiện mình. Do đó, giải thích văn bản thực ra là chủ thể giải thích tự ngã, thông qua giải thích, chủ thể càng hiểu mình rõ hơn, hoặc hiểu mình theo cách khác.

Theo quan điểm của Heidegger, lý giải trước hết không phải là lý giải một cá nhân khác, mà là một thứ trừ tính, tức là một phương thức tồn tại mới. Cần phải lấy sự “tồn tại trên thế gian” của “Dasein” làm xuất phát điểm khảo sát tính thực tại của thế giới. “Tồn tại trên thế gian” là tồn tại của “Dasein”. “Tồn tại trên thế gian” của Heidegger không tách rời thế giới vật chất khách quan trong đó ý thức chủ quan của con người tồn tại một cách độc lập. Cái thế giới mà Heidegger nói không phải là tổng thể mọi vật có thật, cũng không phải là một vật có thật, mà là lĩnh vực của một quan hệ, ý nghĩa và tính khả thể. Mà đặc trưng cơ bản nhất của “Dasein” là trừ tính tính khả thể của mình, lý giải là triển khai tính khả thể đó. Thông qua sự lý giải của “Dasein”, thế giới và tồn tại được hiển lộ. Thế giới “về bản chất là tùy theo “Dasein” mà triển khai”¹.

Ricoeur hoàn toàn tiếp thu quan điểm này của Heidegger. Ông cho rằng, ngôn ngữ thi ca và văn học nói chung hiển thị với chúng ta rằng nó thuộc về mô hình thực tại càng sâu xa hơn, nó dùng phương thức nửa thực nửa hư, thông qua ngôn ngữ do thực tại sáng tạo ra, đem liên kết chúng ta với cái thực tại cơ

¹ Ricoeur: “Thích nghĩa học và khoa học nhân văn”, (tiếng Anh), trang 247.

bản đó. Đó là cái thế giới còn chưa phân biệt chủ khách, cái thế giới khả thể, thế giới nguyên sơ của tồn tại con người. Ngôn ngữ phổ thông, tư duy khoa học và logic làm cho chúng ta xa hẳn cái thế giới đó, thành kẻ phiêu bạt “không có nơi trở về”. Giải thích văn bản làm cho chúng ta thấy lại cái thế giới ấy, bắt đầu quá trình tự trở về, tự lý giải.

Lý luận văn bản của Ricoeur dự thiết rằng tồn tại của loài người có một tính chất ngôn ngữ, ngôn ngữ của tồn tại có thể được cố định lại trong văn bản. Như vậy, văn bản cũng có chỗ khởi đầu. Tồn tại không phải là được lý giải và đồng hóa trong kinh nghiệm sống tức thì, mà là được ghi nhớ trong văn bản, được nói lên trong văn bản. Nói cách khác, tồn tại thể hiện trong văn bản. Văn bản hoặc ngôn ngữ cũng do vậy mà có địa vị bản thể luận. Phân tích và lý giải văn bản, tức là thông qua thủ pháp phương pháp luận đạt tới bản thể luận.

Nhưng dù sao thì thoát nhìn, việc liên kết thích nghĩa học với lý luận văn bản cũng hạn chế tính rộng lớn và tính phổ biến mà Heidegger và Gadamer dành cho thích nghĩa học. Ricoeur thừa nhận điểm này là do ông cố ý làm như vậy. Mục đích là nhằm kết hợp thích nghĩa học bản thể luận với thích nghĩa học phương pháp luận và nhận thức luận. Ricoeur nói, trở về văn bản tức là trở lại vấn đề mà Schleiermacher và Dilthey quan tâm. Dilthey đặc biệt quan tâm kiểu biểu đạt sinh mệnh bằng chữ viết - trong văn bản. Ricoeur cũng không từ bỏ sự quan tâm của Gadamer đối với tính lịch sử, ông nhấn mạnh văn bản không phải là một thứ môi giới làm ta xa rời tính lịch sử; đối với tính lịch sử của tồn tại loài người, nó là một loại môi giới có tính sinh sản. Lý luận văn bản có tác dụng môi giới nối liền thích nghĩa học bản thể luận với thích nghĩa học phương pháp luận và nhận thức luận, điều cốt lõi là ở tính đặc thù chi xưng của văn bản.

Lý luận văn bản của Ricoeur thể hiện đầy đủ ngụ ý bản thể luận và phương pháp luận của ông. Không chỉ thế, Ricoeur còn cho rằng, có thể có các phương pháp khác nhau, thậm chí đối lập nhau, trong một phạm vi nhất định chúng đều có hiệu quả, bởi vì cơ sở của chúng đều là một phương diện nào đó của tồn tại, tồn tại chỉ hiển lộ trong quá trình giải thích. Điều này ở mức độ nhất định chứng minh tính đa dạng phương pháp luận của thích nghĩa học và tính đa nguyên của bản thể luận. Tính đa dạng và tính đa nguyên chứng minh tính phong phú vô hạn của tồn tại. Kết hợp phương pháp luận với bản thể luận, kiên trì nguyên tắc tính đa dạng và tính đa nguyên, sẽ làm cho thích nghĩa học thủy chung duy trì sự rộng mở của tồn tại, mà đây chính là điều kiện tiên quyết cho tính phổ biến của thích nghĩa học.

4. Hành động và tự sự

Khái niệm “văn bản” của Ricoeur không chỉ giới hạn trong văn bản chữ viết, thực tế lý luận văn bản trong thích nghĩa học của Ricoeur có ý nghĩa kiểu mẫu. Ricoeur cho rằng, một số cái có thể gọi là “văn bản mẫu”, như hành động và lịch sử hoàn toàn có thể dùng lý luận văn bản để thuyết minh. Hành động của con người khác với vận động vật lý ở chỗ, sự vận động có thể dùng thuật ngữ máy móc thuần túy, dùng quan hệ nhân quả vật lý để thuyết minh, còn hành động thì ngoài ý nghĩa ra không cách gì lý giải được. Hành động của con người về bản chất là có ý nghĩa, có ý đồ, có mục đích. Ricoeur cho rằng, muốn làm cho hành động của con người trở thành đối tượng của khoa học, thì ý nghĩa của hành động phải được “đối tượng hóa” thông qua chữ viết cố định lại, tức chúng ta có thể coi hành động như là văn bản mẫu. Văn bản thoát ly tác giả của nó, hành động cũng thoát ly người thực hiện, mà sinh ra kết quả của nó. Do đó, hành động cũng không thể lấy ý đồ của người thực hiện để thuyết minh.

Đối tượng chính đáng của xã hội học là các trật tự xã hội. Chúng là kết quả hành động của loài người, nhưng vị tất là kết quả thiết kế của loài người. Do đó, hành động có ý nghĩa, hoặc mô hình hành động có ý nghĩa, đã không phải là chủ quan, cũng không phải là khách quan (tức không phải là ý nghĩa vật lý thuần túy). Ricoeur nhắc nhở mọi người, hành động đúng là do cá nhân thực hiện, nhưng hành động chỉ có trong thế giới công cộng mới có ý nghĩa và mới có thể lý giải. Mục tiêu cuối cùng của xã hội học và giải thích văn bản chỉ là một, tức là lý giải cao độ ý nghĩa tồn tại của chúng ta trên thế gian.

Ricoeur cho rằng, hiện tượng loài người, văn bản hay hành động đều có động lực nội tại chi phối của chúng, đó cũng là logic của chúng. Nhiệm vụ của giải thích văn bản là phải giải thích cái động lực nội tại hoặc logic đó. Muốn vậy, phải kết hợp phương pháp giải thích cụ thể với phương pháp giải thích theo nghĩa rộng. Trong tác phẩm quan trọng nhất gần đây là “*Thời gian và tự sự*”, Ricoeur đề xướng một phương pháp thích nghĩa học mới: tự sự. Theo Ricoeur, muốn lý giải hiện tượng loài người, ắt phải giả định một hình thức tự sự. Đặc điểm của hành động con người là có tính mục đích, mà mục đích thì tương đương kết cấu tình tiết của tự sự. Trong các hình thức lý giải, thì kể chuyện cũ là hình thức nguyên sơ nhất. Quá trình nghe kể chuyện mà Ricoeur miêu tả là mô hình chung của sự lý giải trong suy nghĩ của Ricoeur.

Ricoeur nói, nghe kể chuyện là đi lý giải một hành động xuyên suốt, tư tưởng và tình cảm thể hiện một phương hướng đặc định. Chúng ta luôn bị thôi thúc bởi diễn biến của câu chuyện, trong quá trình đó cứ chờ đợi kết cục và cao

trào. Trên ý nghĩa đó, “kết cục” của câu chuyện là cực nam châm của cả quá trình. Nhưng kết cục của tự sự đã không thể suy diễn, cũng không thể dự đoán. Ta phải nghe câu chuyện đến cùng. Kết cục của câu chuyện phải là có thể tiếp nhận, chứ không phải là có thể dự đoán. Từ kết cục nhìn lại những tình tiết dẫn đến kết cục, chúng ta phải nói rằng kết cục này cần có một số sự kiện và hành động xuyên suốt.

Rõ ràng lý luận hành động và lý luận tự sự cũng có thể dẫn tới lĩnh vực lịch sử, ở đó cũng có vấn đề lý giải và thuyết minh. Một mặt, công việc viết sử là một loại tự sự, cho nên là một loại văn bản; mặt khác, nếu lịch sử là nói về hành động của loài người, thì ở đó chúng ta có thể phát hiện kết cấu giải thích và thuyết minh tương tự. Lý luận triết học thích nghĩa học của Ricoeur còn không ngừng chỉ ra rằng, bây giờ còn quá sớm để dự đoán cuối cùng thì lý luận thích nghĩa học của một nhà triết học mẫn cảm và uyên bác sẽ như thế nào, song việc Ricoeur thử đưa rất nhiều phương pháp và thành quả nghiên cứu của khoa học nhân văn vào thích nghĩa học đã chứng minh rằng bản thân triết học thích nghĩa học còn có triển vọng phát triển rất lớn; đồng thời cũng chứng minh rằng, thích nghĩa học có quan hệ bên trong mật thiết với các bộ môn khác của khoa học nhân văn, rằng ảnh hưởng và tác dụng của thích nghĩa học đối với các bộ môn ấy là hết sức rõ ràng.

CHƯƠNG 18

Triết học khoa học phương Tây đương đại

Triết học khoa học có hai nghĩa lớn, một là chỉ *Scientific Philosophy*, tức triết học của khoa học, với ngụ ý rằng thứ triết học này được khoa học hóa, chứ không phải là thứ triết học phi khoa học hoặc giả khoa học. Hai là chỉ *Philosophy of Science*, tức là triết học về khoa học, với ngụ ý rằng thứ triết học này lấy khoa học làm đối tượng nghiên cứu. Triết học khoa học phương Tây đương đại chủ yếu là chỉ triết học theo nghĩa thứ hai này.

Thập niên 30 thế kỷ 19, chủ nghĩa thực chứng hưng khởi ở nước Pháp là trường phái triết học đầu tiên trong lịch sử triết học giương ngọn cờ “triết học khoa học”. Chủ nghĩa thực chứng chủ trương cải tạo triết học, cho rằng triết học quá khứ đều là “siêu hình học”, chứ không phải là khoa học. Triết học phải là một môn khoa học tổng kết tri thức các bộ môn khoa học. Chỉ có như vậy, triết học mới có thể xây dựng một cơ sở tri thức xác thực, đáng tin cậy, tinh xác và hữu dụng, mới có thể làm cho triết học và siêu hình học truyền thống (còn đang ở giai đoạn trừu tượng) biến thành triết học thực chứng khoa học thật sự.

Sau chủ nghĩa thực chứng của Kant, ở phương Tây lần lượt hưng khởi chủ nghĩa Mach, chủ nghĩa thực chứng, chủ nghĩa nguyên tử logic, chủ nghĩa thực chứng logic hoặc chủ nghĩa kinh nghiệm logic, chủ nghĩa thao tác, chủ nghĩa quá trình; rồi sau chủ nghĩa lý tính phê phán của Popper là chủ nghĩa lịch sử, thực tại luận khoa học và thực tại luận phản khoa học, đều thuộc các phân chi của triết học khoa học. Thông thường, người ta gọi các trường phái triết học khoa học trước triết học của Popper là chủ nghĩa logic, còn các trường phái sau đó là chủ nghĩa lịch sử.

Các trường phái chủ nghĩa logic lấy tri thức của các môn khoa học cụ thể làm đối tượng và công cụ nghiên cứu; nhằm mục đích xây dựng môn triết học khoa học (*Scientific Philosophy*), để thay thế cho triết học phi khoa học truyền thống; còn các trường phái chủ nghĩa lịch sử thì xây dựng môn triết học về khoa học (*Philosophy of Science*). Về phương pháp nghiên cứu, cái trước chủ yếu sử dụng phân tích logic hoặc phân tích cú pháp để tiến hành phân tích kết cấu tĩnh; cái sau chủ yếu sử dụng phương pháp khảo sát lịch sử và phân tích vụ việc để miêu tả trạng thái động của khoa học, chỉ ra tính qui luật trong sự phát triển khoa học và lập mô hình diễn hóa khoa học hợp lý. Cái trước chú trọng địa vị và tác dụng của lý tính trong khoa học; coi khoa học là sự nghiệp lý tính; cái sau thì chú trọng tác dụng của nhân tố phi lý tính, nhân tố xã hội và tâm lý trong khoa học, nhiều người coi khoa học là sự nghiệp phi lý tính. Về nhận thức luận, cái trước nhấn mạnh tính tuyệt đối của nhận thức con người và tính lũy tích của tri thức khoa học; cái sau thì nhấn mạnh tính tương đối của nhận thức con người và tính đột biến hoặc tính cách mạng của tri thức khoa học. Còn triết học là của tính tuyệt đối của nhận thức con người và tính lũy tích của tri thức khoa học. Còn triết học của Popper thì về nhiều mặt là khâu trung gian chuyển hóa từ cái trước sang cái sau. Ví dụ, về mặt trả lời câu hỏi “khoa học là gì”, về địa vị, tác dụng và ý nghĩa của “thực chứng”, Popper phản đối một số quan điểm của chủ nghĩa thực chứng, đồng thời đề xướng khái niệm “phủ chứng” ngược với “thực chứng”, làm khái niệm hạt nhân cho lý luận của mình. Mặt khác, một số sai lầm và tính phiến diện của Popper cũng được trường phái chủ nghĩa lịch sử và thực tại luận khoa học sau đó điều chỉnh và bổ sung.

Tóm lại, về quan hệ tư tưởng của nhà triết học khoa học, ta thấy có một đường diễn biến. Từ chủ nghĩa thực chứng qua chủ nghĩa Mach, chủ nghĩa nguyên tử logic, đến chủ nghĩa thực chứng logic; đây là giai đoạn phát triển của chủ nghĩa thực chứng. Sau đó xuất hiện quan điểm triết học khoa học chống chủ nghĩa thực chứng. Đầu tiên là triết học “phủ chứng” của Popper, sau đến

triết học kiểu mẫu hoặc lý luận cách mạng khoa học của T. S. Kuhn; tiếp đến cương lĩnh phương pháp luận nghiên cứu khoa học của I. Lakatos, nhận thức luận vô chính phủ chủ nghĩa của P. Feyerabend, giám đồ siêu hình học của Maxwell, triết học nghiên cứu truyền thống của Laudan; rồi đến “thực tại luận khoa học” đánh dấu phương hướng phát triển triết học khoa học tức thời, như thực tại luận của Putnam, lý luận tin tức của Shapere và triết học tinh xác của Bunge. Ngoài ra, quan điểm khoa học chính thể luận của nhà chủ nghĩa thực dụng logic Mỹ Quine, lý luận cách mạng khái niệm “lý tưởng trật tự tự nhiên” và “thích nghi thì sống” của Thurmen, cũng đều có đóng góp lớn cho sự phát triển triết học khoa học.

Thông thường người ta xếp chủ nghĩa thực chứng, chủ nghĩa Mach, chủ nghĩa thực dụng, chủ nghĩa nguyên tử logic, chủ nghĩa thực chứng logic và trường phái ngôn ngữ thường ngày vào triết học thực chứng, triết học phân tích hoặc triết học ngôn ngữ theo nghĩa truyền thống. Còn các trường phái chủ nghĩa lịch sử và thực tại luận xuất hiện sau Popper, do chú trọng phương pháp khảo sát lịch sử, chú trọng nghiên cứu khoa học của bản thân khoa học, chú trọng xây dựng triết học trên cơ sở tri thức khoa học và phương pháp khoa học, nên quy về triết học khoa học. Chương này chủ yếu giới thiệu triết học Popper, các trường phái chủ nghĩa lịch sử, thực tại luận khoa học và thực tại luận phản khoa học.

§1. Phủ chứng luận của K. Popper

Nhà triết học khoa học trứ danh đương đại Karl Popper (1902-1994) sinh ở Vienna trong một gia đình Do Thái, cha là luật sư. Mới hai mươi tuổi đã bắt đầu hình thành quan điểm triết học lập dị của mình, đồng thời duy trì tính nhất quán quan điểm suốt đời. Popper từng làm giáo sư logic học và triết học khoa học tại Trường đại học London. Hệ thống lý luận triết học của Popper rộng lớn, bao gồm triết học khoa học, triết học lịch sử, triết học chính trị xã hội, triết học luân lý và vũ trụ luận, đồng thời hợp nhất các bộ phận đó một cách khá chặt chẽ về logic. Sự phê phán của Popper đối với triết học chủ nghĩa lý tính có ảnh hưởng rất lớn đến triết học khoa học phương Tây, có người cho rằng sau khi chủ nghĩa kinh nghiệm logic hết thời, Popper đã sáng lập một trường phái triết học khoa học mới theo chủ nghĩa lịch sử.

Trước tác chủ yếu có: “*Logic nghiên cứu*” (1933), “*Logic phát hiện khoa học*” (1956), “*Xã hội mở cửa và kẻ thù của nó*” (1945), “*Dự đoán và bác bỏ*” (1963), “*Tri thức khách quan*” (1972).

1. Phê phán chủ nghĩa quy nạp

Thuyết kinh nghiệm cổ điển coi phép quy nạp là con đường duy nhất hữu hiệu đi từ sự thực kinh nghiệm hữu hạn đến tri thức lý tính phổ biến. Sau khi David Hume đề xướng “vấn đề quy nạp” nổi tiếng, con đường duy nhất ấy bị cắt đứt, cơ sở của khoa học kinh nghiệm xuất hiện vết nứt đáng sợ, tính chân thực đáng tin cậy của nguyên lý quy nạp đã không thể bảo đảm bản thân nó, thử hỏi làm sao có thể căn cứ vào nó đưa sự thực kinh nghiệm cá biệt lên hàng nguyên lý phổ biến?

Thuyết kinh nghiệm hiện đại thì nhờ công cụ xác suất đã phục hưng “vấn đề quy nạp” từ chốn lạc bại. Thuyết kinh nghiệm hiện đại với H. Reichenbach và R. Carnap làm đại biểu, đã phát triển “logic quy nạp” hoặc “logic xác suất” để giải quyết “vấn đề quy nạp”.

Popper thì vừa phản đối thuyết kinh nghiệm cổ điển sùng bái phép quy nạp, vừa phản đối thuyết kinh nghiệm hiện đại biện hộ cho phép quy nạp. Popper cho rằng xem xét phép suy luận quy nạp từ mặt logic là không hợp lý, biểu hiện ở chỗ: 1) Mệnh đề toàn xưng không thể suy ra từ một số mệnh đề đơn xưng; 2) Kết luận rút ra thông qua quy nạp rất có thể sai; 3) Nguyên lý quy nạp làm cơ sở suy luận quy nạp không cách gì chứng minh được; nếu không sẽ sa vào thuyết tuần hoàn hoặc tiên nghiệm luận.

Popper tán thành D. Hume phê phán nguyên lý quy nạp từ góc độ kinh nghiệm, nhưng Hume lại từ góc độ tâm lý học khẳng định phép quy nạp, cho rằng người ta tin vào qui luật là kết quả lặp lại nhiều lần, niềm tin theo thói quen là cơ sở của tri thức. Popper phản đối quan điểm ấy, cho rằng cần tách biệt vấn đề logic với vấn đề tâm lý: “Cần trước hết phân biệt tâm lý học tri thức liên quan đến việc xử lý sự thực kinh nghiệm, với logic học tri thức chỉ liên quan đến quan hệ logic, bởi vì niềm tin vào logic quy nạp ở mức độ lớn là hậu quả của việc lẫn lộn vấn đề tâm lý học với vấn đề nhận thức luận”¹. Thứ nữa, dù xét từ góc độ tâm lý học, sự giải thích của Hume về vấn đề quy nạp cũng là sai lầm, bởi vì không phải sự lặp lại kinh nghiệm đẻ ra niềm tin tâm lý, mà ngược lại, niềm tin tâm lý đẻ ra sự lặp lại kinh nghiệm. Cho nên, Popper cho

¹ Popper: “*Logic phát hiện khoa học*”, (tiếng Anh), năm 1959, trang 30.

rằng sự phê phán của Hume đối với phép quy nạp là không kiên quyết, còn để lại “quyền sử dụng” cho phép quy nạp. Thực ra, phép quy nạp đã không còn đáng tin cậy, đã vô dụng, mọi sự điều chỉnh và biện hộ cho nó chỉ đưa người ta đến chỗ sai lầm.

Popper cũng kịch liệt phê phán thuyết kinh nghiệm hiện đại cố dùng lý luận logic xác suất để cứu vãn phép quy nạp. Popper cho rằng sai lầm của lý luận logic xác suất của H. Reichenbach là lẫn lộn độ xác nhận của một giả thiết với xác suất của bản thân dãy mệnh đề và xác suất của bản thân sự kiện tùy cơ, mà điểm mấu chốt của sự lẫn lộn là ý đồ dùng “tần suất chân giá trị của dãy mệnh đề” giải thích “xác suất của giả thiết”. Nhưng thực ra người ta hoàn toàn không thể dùng tần suất chân giá trị của dãy mệnh đề để giải thích xác suất của giả thiết.

Popper kịch liệt phê phán quan điểm của Carnap. Carnap cố chứng minh với mọi người rằng trần thuật chung được khái quát ra từ một số lượng tương đương các trần thuật cá biệt, tuy không đáng tin cậy tuyệt đối như suy luận diễn dịch, nhưng có thể đạt đến tính khả thể nhất định, cái gọi là “độ xác chứng” tức là dùng khái niệm xác suất để biểu đạt định lượng mức độ đáng tin cậy của suy luận quy nạp. Còn Popper thì nói, không thể đánh đồng làm một “độ xác chứng” với xác suất, bởi vì mục đích của khoa học hoàn toàn không phải là làm cho lý luận đạt tới xác suất cao, mà là làm cho lý luận có nội dung phong phú, có thể giải thích nhiều sự thực kinh nghiệm. Hệ thống logic quy nạp đánh đồng làm một “độ xác chứng” với xác suất là không phù hợp về mặt logic. Bởi vì nhà triết học thông thường cho rằng lý luận khoa học có hình thức logic của trần thuật toàn xưng vô hạn, mà xác suất của trần thuật toàn xưng vô hạn thì bằng “không”. Cũng có nghĩa là, nếu xác suất với “độ xác chứng” là một, thì mọi thứ lý luận đều không đáng tiếp thu. Do đó giả thiết của Carnap đánh đồng làm một “độ xác chứng” với xác suất là không thành lập.

Sự phê phán của Popper đối với logic quy nạp đúng là đánh trúng chỗ hiểm, nhưng logic quy nạp không hề bị Popper đánh đổ, nó vẫn chiếm vị trí trong khoa học. Đồng thời Popper vẫn phải đối mặt với mâu thuẫn gay gắt “hoặc loại bỏ mệnh đề xác suất, hoặc nguyên tắc phủ chứng bất hợp lý”, cho nên vẫn chưa đến lúc đưa ra phán quyết cuối cùng về “vấn đề quy nạp”.

2. Phủ nhận chứng

Popper bước lên vũ đài triết học bằng việc giương ngọn cờ phủ chứng luận. Khả năng phủ chứng (falsifiability) là khái niệm cơ bản của phủ chứng

luận, đối lập với nó là tính khả chứng (thực). Thập niên 30, Popper do chịu ảnh hưởng thuyết tương đối của Einstein, đã công khai phê phán nguyên tắc tính khả chứng, cho rằng sự kiểm nghiệm thật sự đối với lý luận không phải ở chứng thực, mà ở phủ chứng; về sau từ ngữ đó hình thành dần khái niệm tính phủ chứng. Tư tưởng trung tâm của nó là: tiêu chuẩn tính khoa học của một lý luận là ở tính có thể phủ chứng của nó.

Khái niệm tính có thể phủ chứng là khái niệm cốt lõi của phủ chứng luận Popper, có tác dụng rất rộng lớn trong triết học Popper. Trước tiên, nó được dùng để giải quyết vấn đề vạch giới hạn khoa học. Popper cho rằng, hễ là lý luận của khoa học thì về nguyên tắc đều có thể phản bác và phủ chứng, hễ trần thuật hoặc hệ thống nào không có tính phủ chứng thì đều ở ngoài giới hạn khoa học. Thứ nữa, nó được sử dụng để giải quyết vấn đề quy nạp. Popper cho rằng muốn giải quyết vấn đề quy nạp, phải dựa vào việc giải quyết vấn đề vạch giới hạn, mà tiêu chuẩn vạch giới hạn khoa học là tính có thể phủ chứng, phương pháp phủ chứng không nhất định lấy suy luận quy nạp bất kỳ làm tiền đề, do vậy, xuất phát từ tính phủ chứng thì có thể giải quyết “vấn đề quy nạp” của Hume.

“Giải quyết vấn đề quy nạp đã dẫn đến một lý luận phương pháp khoa học mới, dẫn đến phân tích phương pháp phê phán, phân tích phép thử và sai”¹. Về phép thử và sai, Popper miêu tả như sau: đưa ra các giả thuyết thật táo bạo, để chúng phải đối mặt với sự phê phán kịch liệt, để người ta phát hiện chỗ sai lầm của chúng ta. Ở đây cái nổi bật là phủ chứng. Phương pháp khoa học chẳng qua là một biến dạng của phép thử và sai, mà đặc điểm chủ yếu là: nhà khoa học cố gắng tiến hành phê phán giả thiết nêu ra, tìm các chỗ sai sót của nó. Cái nổi bật lên ở đây vẫn là phản bác hoặc phủ chứng. Thực chất của phương pháp khoa học là tính phủ chứng. Từ đó Popper xây dựng nên một phương pháp khoa học mới, gọi là phép phủ chứng.

Phép phủ chứng của Popper không chỉ vận dụng khái niệm *tính có thể phủ chứng* vào việc giải quyết nhiều vấn đề nhận thức luận, phương pháp luận và triết học khoa học, mà còn vận dụng vào việc giải quyết các vấn đề xã hội chính trị và lịch sử. Tính có thể phủ chứng chủ yếu là chỉ khả năng phủ chứng về mặt logic. Nói một lý luận có tính có thể phủ chứng, nghĩa là đối với một trần thuật suy ra từ lý luận đó, về mặt logic thế nào cũng tìm được một sự kiện xung đột với nó. Ngược lại, nếu không tìm được sự kiện nào xung đột với nó, thì nó không có tính có thể phủ chứng, do đó sẽ không thuộc phạm vi khoa học.

¹ Shilpur: “Triết học Popper”, (tiếng Anh), năm 1974, trang 68.

Tính có thể phủ chứng chỉ đòi hỏi tính khả năng về mặt logic, chứ không nhất thiết phủ chứng phải thành hiện thực. Tính có thể phủ chứng quyết không ngang như đã phủ chứng. Đối lập với tính có thể phủ chứng là tính không thể phủ chứng. Trái với đã phủ chứng là chưa phủ chứng. Từ đó có thể phân biệt các loại trần thuật khác nhau. Có loại trần thuật có thể phủ chứng, có loại không thể phủ chứng. Giữa hai loại này có tiêu chuẩn phân chia giới hạn. Có trần thuật đã phủ chứng, có trần thuật chưa phủ chứng. Giữa hai loại này có tiêu chuẩn phân chia khác. Đối với loại trần thuật không thể phủ chứng, không thể nói chuyện nó đã phủ chứng hay chưa phủ chứng. Chỉ có loại trần thuật có thể phủ chứng, mới phân biệt đã phủ chứng hay chưa phủ chứng. Loại trần thuật đã phủ chứng sẽ bị gạt bỏ, bị đào thải. Loại trần thuật chưa phủ chứng được giữ lại, nhưng chỉ là giữ lại tạm thời, chúng vẫn có tính có thể phủ chứng. Theo Popper, tính có thể phủ chứng của lý luận sỡ dĩ có thể tồn tại, là dựa vào chỗ người ta chưa thể đạt tới chân lý, mọi lý luận đều là suy đoán và giả thiết, tri thức có tính chưa toàn vẹn.

Về tính có thể phủ chứng của lý luận, Popper một mặt liên kết với nội dung kinh nghiệm của trần thuật, mặt khác, liên kết với tập hợp về mặt logic. Tính tinh xác và tính phổ biến của lý luận mà nhà khoa học theo đuổi nhất trí với phủ chứng luận của Popper. Tính tinh xác của một trần thuật càng cao, thì mức độ tính có thể phủ chứng càng cao. Ngược lại, mức độ mơ hồ của một trần thuật càng lớn, thì mức độ tính có thể phủ chứng càng nhỏ. Mà tính phổ biến của một trần thuật càng cao, thì mức độ tính có thể phủ chứng cũng càng cao. Như vậy là mở ra con đường hình thức hóa và định lượng hóa đối với việc nghiên cứu tính có thể phủ chứng.

Ở đây cần phân biệt phủ chứng luận với phương pháp phủ chứng. Phương pháp phủ chứng trong triết học Popper tuy đã chỉ phương pháp khoa học, còn chỉ phương pháp nhận thức, song rốt cuộc chỉ là một phương pháp, chỉ là một phương diện trong chỉnh thể lý luận triết học. Còn phủ chứng luận, có thể nói là một tiêu ký mang tính chỉnh thể của triết học Popper, nó không chỉ về mặt phương pháp chú trọng tính có thể phủ chứng, mà còn nâng tính có thể phủ chứng lên thành nguyên tắc, tiêu chuẩn. Nội dung mà nó đề cập, ngoài vấn đề phương pháp luận, còn vấn đề ranh giới khoa học, gia tăng tri thức khoa học, lý luận ba thế giới. Ví dụ vấn đề ranh giới khoa học, chủ trương của phủ chứng luận là nguyên tắc (hoặc tiêu chuẩn) tính có thể phủ chứng.

Phương pháp phủ chứng lấy biểu đồ 4 giai đoạn của Popper làm hình thức công thức hóa. Còn phủ chứng luận thì không chỉ coi biểu đồ ấy là biểu đồ của

phương pháp, mà còn coi là biểu đồ gia tăng tri thức, là hình ảnh phát triển khoa học, thậm chí còn là biểu đồ tiến hóa vật chủng. Phương pháp phủ chứng là một thủ pháp như các phương pháp khác, còn phủ chứng luận thì lấy tính có thể phủ chứng làm mục đích, do đó theo đuổi tính có thể phủ chứng của lý luận, chứ không theo đuổi tính chân lý và chứng thực của lý luận. Nhiệm vụ của nhà khoa học chỉ là phản bác lý luận, phản bác càng nhanh càng tốt, chứ không phải đi chứng minh lý luận. Phủ chứng luận tuy lấy sự tồn tại của phương pháp phủ chứng làm tiền đề, nhưng hoàn toàn không khuếch đại phương pháp phủ chứng.

3. Mô hình phát triển khoa học

Popper cho rằng sự tăng trưởng của tri thức khoa học nhìn chung trải qua 4 bước: 1) Khoa học bắt đầu từ vấn đề. Bởi vì lý luận khoa học là dự đoán mang tính phổ biến đối với giới tự nhiên và đối tượng nhận thức, mà dự đoán thì bao giờ cũng bắt đầu từ vấn đề. 2) Nhà khoa học đưa ra các dự đoán và giả thiết táo bạo về vấn đề. Các dự đoán và giả thiết đó tức là lý luận khoa học. Lực học của Newton, thuyết tiến hóa của Darwin, thuyết tương đối của Einstein đều là một thứ dự đoán hoặc giả thiết mang tính tạm thời. 3) Các dự đoán hoặc lý luận cạnh tranh và phê phán nhau kịch liệt, đồng thời tiếp nhận sự quan sát và kiểm nghiệm thực nghiệm, chọn ra lý luận mới có độ rõ ràng tương đối cao. 4) Lý luận mới được khoa học kỹ thuật phát triển thêm một bước phủ chứng, lại xuất hiện vấn đề mới.

Bốn bước trên cứ thế xoay vòng, không ngừng tiến bước. Popper đem trình tự phát triển khoa học nói trên biểu thức hóa thành:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2 \dots \dots$$

Ở đây P_1 biểu thị vấn đề, TT biểu thị sự cạnh tranh giữa các lý luận, EE biểu thị quá trình phê phán và lựa chọn, P_2 biểu thị vấn đề mới. Đó là mô hình động thái phát triển khoa học nổi tiếng của Popper. Mô hình bốn bước làm hình thức biểu thị phép thử và sai nói trên vừa phù hợp với nghiên cứu của các nhà khoa học lớn như Einstein, vừa phù hợp với hoàn cảnh sống của động vật đơn bào như con amip. Tất cả cần dựa trên logic giải quyết vấn đề, cho nên mô hình bốn bước (giai đoạn) còn biểu thị logic nhận thức và logic nghiên cứu khoa học. Theo quan điểm của Popper, nhận thức nguyên sơ nhất của con người và thần thoại có thể truy nguyên về kỳ vọng của động vật. Logic của nhận thức là bắt nguồn từ sự tiến hóa trên cơ sở động vật sử dụng

phép thử và sai. Logic nghiên cứu khoa học thì là hình thức biểu hiện cao nhất của phép thử và sai.

Đặc điểm bản chất của phương pháp khoa học là lý tính và phê phán. Chẳng cứ con amip, mà tất cả những người thiếu lý tính đều không thể sử dụng phương pháp phê phán đối với chính mình. Họ ghét sai lầm, sợ phạm sai lầm, nên khăng khăng cố chấp, giáo điều, tự cho là mình không có sai lầm, hoặc không thừa nhận sai lầm; họ không tự phê phán mình đã đành, họ cũng không cho phép người khác phê phán họ. Đó là đặc điểm của trình độ tiền khoa học. Kết quả thái độ của con amip thường là cơ thể của nó bị tiêu diệt cùng với dự đoán sai. Còn thái độ khoa học của Einstein thì thể hiện ở chỗ ông cố tìm ra sai sót trong lý thuyết của mình, phê phán biện pháp giải quyết vấn đề của mình, dũng cảm từ bỏ phương án không phù hợp, hoan nghênh mọi người phê phán lý luận, giả thiết của ông. Kết quả là lý luận sai trái được thay thế.

Popper cũng dùng mô hình bốn bước biểu thị dãy tiến hóa vật chủng. Mọi sinh vật ngày đêm thường xuyên giải quyết các vấn đề có ý nghĩa khách quan. Phản ứng mới, khí quan mới, phương thức hành vi mới được sản xuất thử ra, đồng thời thông qua phép thử và sai mà loại bỏ khí quan không thành công. Theo quan điểm của Popper, không chỉ có sự phát triển của cá thể, sự tiến hóa của chủng loài, mà cả sự tăng trưởng của tri thức và diễn biến của tổng thể khoa học đều tuân theo mô hình bốn bước mà tiến triển. Mô hình bốn bước phát triển đó toát ra ba tinh thần khoa học dưới đây:

- ◆ Tinh thần học tập từ sai lầm và dám phạm sai lầm. Popper cho rằng chân lý và sai lầm có quan hệ không thể tách rời nhau, khoa học chỉ có thể tiến triển bằng con đường không ngừng loại trừ sai lầm. Do vậy, nhà khoa học không nên sợ phạm sai lầm, mà hãy luôn ghi nhớ: “Khoa học là sự nghiệp thử nghiệm, sai lầm là khó tránh”¹. “Toàn bộ vấn đề là ở chỗ cố mau chóng phạm sai lầm”, làm cho mình trong thất bại liên tiếp “trở thành một chuyên gia về một vấn đề đặc định”².
- ◆ Tinh thần dám phê phán. Popper cho rằng khoa học phát triển trong quá trình cạnh tranh và lựa chọn. Chỉ có phê phán, mới có thể tiến triển. Popper nói, “phương pháp khoa học là phương pháp phê phán”, “Phê phán... là động lực chủ yếu của mọi sự phát triển lý trí”³. Popper cổ vũ nhà khoa học hãy dám phê phán người khác, dám phê phán uy

¹ Popper: “Dự đoán và phân bác”, (tiếng Anh), năm 1963, trang 216.

² Popper: “Tri thức khách quan”, (tiếng Anh), năm 1975, trang 181.

³ Popper: “Dự đoán và phân bác”, (tiếng Anh), năm 1963, trang 316.

quyền. “Trong lĩnh vực tri thức, không có gì không mở cửa đón nhận phê phán”¹. Do đó nhà khoa học cũng cần dũng cảm phê phán chính mình. Có điều việc này thường không dễ chút nào.

- ◆ Tinh thần “cách mạng” hoặc dám “phủ định”. Popper cho rằng phủ định lý luận cũ là tiền đề sản sinh và phát triển lý luận mới. Nhà khoa học đã dám phủ định lý luận của người khác, cũng dám phủ định lý luận của mình; khi mới bắt đầu xây dựng lý luận mới, hãy tìm đủ mọi cách phủ định nó đã.

4. Thuyết “ba thế giới”

Trong cuốn sách “*Tri thức khách quan*” xuất bản năm 1972, Popper đề xướng tiên bộ “ba thế giới”. Cái gọi là “ba thế giới” có ranh giới được phân định rõ ràng. Thế giới vật lý là “thế giới 1”, bao gồm đối tượng và trạng thái vật lý. Thế giới tinh thần là “thế giới 2”, bao gồm tổ chất tâm lý, trạng thái ý thức, kinh nghiệm chủ quan. “Thế giới 3” chỉ sản phẩm của hoạt động tinh thần loài người, tức thế giới của nội dung tư tưởng hoặc thế giới quan niệm theo ý nghĩa khách quan; hoặc thế giới khách thể tư tưởng khả thể; nó bao gồm tri thức khách quan và tác phẩm nghệ thuật khách quan; các yếu tố cấu thành thế giới này rất rộng, có vấn đề khoa học, lý luận khoa học, quan hệ logic của lý luận, luận cứ thực tại và tình huống vấn đề, thảo luận phê phán, thân thoại mang tính giải thích, công cụ v.v...

Popper cho rằng “ba thế giới” đều là có thực, chúng trực tiếp hoặc gián tiếp phát sinh tác dụng với nhau. Trước hết là tác dụng qua lại giữa “thế giới 1” và “thế giới 2”, như thực phẩm có thể làm ấm người và tăng cường tinh lực, đó là tác dụng của “thế giới 1” đối với “thế giới 2”. Ý chí kiên cường của con người có thể khắc phục vô số khó khăn do thế giới bên ngoài đem tới, đó là tác dụng của “thế giới 2” đối với “thế giới 1”. Thứ nữa là tác dụng qua lại giữa “thế giới 2” và “thế giới 3”. Ví dụ nhà soạn nhạc do ảnh hưởng của tình cảm mà viết nên một bản nhạc hay, đó là tác dụng của “thế giới 2” đối với “thế giới 3”; ngược lại, một bản nhạc hay có thể kích thích tâm tình của thính giả, đó là tác dụng của “thế giới 3” đối với “thế giới 2”. Popper cho rằng việc khẳng định tác dụng của “thế giới 3” đối với “thế giới 2” là vô cùng quan trọng. Vì người ta nói chung cho rằng nhà khoa học có thể căn cứ ý muốn chủ quan của mình mà sáng tạo ra đối tượng của “thế giới 3” - lý luận khoa học, do đó, khi nghiên

¹ Popper: “*Logic phát hiện khoa học*”, trang 16.

cứu nhận thức luận và phương pháp luận khoa học, cần chú ý nghiên cứu “thế giới 2” của nhà khoa học, tức hoạt động tâm lý hoặc hoạt động nhận thức của họ, mà xem nhẹ việc nghiên cứu “thế giới 3”, tức “tính tự chủ” của sự phát triển tự thân tri thức khoa học, cũng là mô hình động thái phát triển khoa học

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2 \dots \dots$$

Popper cho rằng, “thế giới 1” và “thế giới 3” cũng có tác dụng qua lại với nhau, có điều không trực tiếp, mà thông qua trung gian là “thế giới 2”. Ví dụ hùng hồn nhất là tác dụng qua lại giữa bộ não (“thế giới 1”) và ngôn ngữ (“thế giới 3”). Chúng tác dụng lẫn nhau thông qua ý thức con người (“thế giới 2”), kết quả không chỉ thúc đẩy bộ óc tiến hóa, mà còn thúc đẩy sự phát triển của ngôn ngữ. Với ý nghĩa đó, sự phát triển của con người và tri thức khoa học đều được thực hiện thông qua tác dụng qua lại giữa “ba thế giới”. Không thừa nhận tính thực tại của “ba thế giới” và tác dụng qua lại giữa chúng, thì không thể lý giải một cách khoa học và nghiên cứu sự ra đời và phát triển của con người và tri thức khoa học.

Popper đặc biệt quan tâm đến “thế giới 3”. Một mặt, “thế giới 3” là sản phẩm hoạt động trí tuệ của loài người, là nhân tạo; mặt khác, đồng thời nó lại là siêu nhân loại, tức là vượt qua người sáng tạo ra nó. Nhưng tính nhân tạo ấy không hề loại trừ tính thực tại. Ngược lại tính thực tại của nó bao hàm hai nghĩa. Một là chúng được vật chất hóa hoặc cụ thể hóa trong “thế giới 1”; hai là tính tự chủ và tính độc lập của chúng. Ví dụ nói, tác phẩm triết học của nhà triết học là thuộc “thế giới 1”, là đối tượng vật lý; nhưng nội dung cụ thể chứa đựng trong sách, tức vấn đề hữu quan và việc giải đáp vấn đề thì thuộc “thế giới 3”. Chính nội dung trong sách làm cho cuốn sách trở thành sản phẩm hoạt động tinh thần loài người. Một cuốn sách dù có bị đốt mất, nhưng nội dung của nó chỉ cần được truyền tụng, được viết lại hoặc in lại, thì vẫn sẽ được lưu truyền. “Còn người ta khi đọc thư tịch, sẽ có cảm thụ hoặc cảm khái, chúng tỏ nội dung cuốn sách đã phát sinh tác dụng đối với họ”.

Popper cho rằng chỉ cần nghĩ một chút đến tác dụng to lớn của “thế giới 3” đối với “thế giới 1” thông qua “thế giới 2”, nghĩ một chút đến lý thuyết số học và lý luận khoa học thông qua sự hướng dẫn của chuyên gia kỹ thuật mà dẫn tới sự biến đổi của “thế giới 1”, nghĩ một chút đến ảnh hưởng của thuyết điện lực và thuyết nguyên tử đối với thế giới vô cơ và thế giới hữu cơ, thì sẽ hiểu rõ “thế giới 3” hoàn toàn không phải là hư cấu, mà là có thật.

Đối tượng của “thế giới 3” có tính tự chủ nhất định. Sự tăng trưởng của “thế giới 3” cũng là tự chủ. “Thế giới 3” chỉ có nguồn gốc nhân tạo, chứ một khi

đã tồn tại thì nó bắt đầu có sự sống của nó. Đối tượng của “thế giới 1” có thể đưa người ta đến chỗ tạo ra đối tượng của “thế giới 3”. Popper cho rằng việc nghiên cứu “thế giới 3” rất có ý nghĩa. Ví dụ, việc nghiên cứu tác dụng của nó có thể gia tăng khả năng lý giải, giúp cho việc phát hiện năng lực kỹ thuật chứa đựng trong bản thân lý luận. Nó có thể trở thành đối tượng nắm vững “thế giới 2”, đồng thời làm cho quá trình đó trở nên chủ động. Ngoài ra, nghiên cứu “thế giới 3” cũng có thể đưa ra cách giải thích mới đối với vấn đề vật chất và tinh thần.

Popper nói, hình ảnh vũ trụ mà khoa học biểu thị là: “thế giới 1” có trước tiên, sau đó xuất hiện thế giới tinh thần, “thế giới 3” thì xuất hiện ở cấp độ cao hơn. Popper tuyên bố sẽ có ngày chúng ta phải để cho tâm lý học tạo ra một cuộc cách mạng, biện pháp là coi tinh thần của con người là khí quan có tác dụng tương hỗ khách thể với “thế giới 3”, để lý giải một số khách thể, tác động đến một số khách thể, tham gia vào một số khách thể, làm cho các khách thể đó khai hoa kết quả trong “thế giới 1”.

Ngoài việc trình bày quan điểm triết học cơ bản, đối với lĩnh vực xã hội chính trị, Popper còn đề xướng triết học chính trị xã hội theo chủ nghĩa cải lương, phản đối quyết định luận lịch sử. Popper cho rằng sự phát triển của lịch sử xã hội không có tính qui luật, con người không thể dự đoán tương lai của xã hội. “Chủ nghĩa không tương” có quan hệ tự nhiên với quyết định luận lịch sử, chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa cộng sản là một xã hội không tương. Do vậy, Popper đề xướng cần “từng bước cải tạo một cách thiết thực” đối với xã hội, phản đối lý luận cách mạng xã hội của chủ nghĩa Marx. Popper nói, “chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa cộng sản là xã hội khép kín”, mà ông thì cố thực hiện một “xã hội rộng mở”.

Tóm lại, triết học của Popper là một thứ triết học có ảnh hưởng rất lớn trong triết học phương Tây đương đại, chiếm địa vị chuyên tiếp trong lịch sử triết học khoa học phương Tây. Nó là khâu trung gian quá độ của triết học khoa học phương Tây từ chủ nghĩa logic sang chủ nghĩa lịch sử.

§2. Chủ nghĩa phủ chứng hoàn hảo của I. Lacatos

Imre Lacatos (1922-1974) là người Hungary quốc tịch Anh, giáo sư logic học của Học viện Kinh tế London, nhà triết học số học và triết học khoa học

nổi tiếng phương Tây đương đại. Trước tác chủ yếu có: “*Chứng minh và phản bác*” (1963-1964), “*Phủ chứng và phương pháp luận nghiên cứu khoa học*” (1970).

Tư tưởng triết học của Lacatos ra đời dưới ảnh hưởng qua lại giữa hai tư tưởng triết học của S. Kuhn và Popper. Triết học của Lacatos vừa có dấu vết của triết học Popper, vừa có biểu hiện của triết học Kuhn. Là học trò của Popper, Lacatos vốn thuộc trường phái chủ nghĩa lý tính phê phán, sau Lacatos chịu ảnh hưởng của Kuhn, hấp thụ nhân tố hợp lý của triết học Kuhn, đã cải biến hẳn chủ nghĩa lý tính phê phán của Popper, tức bổ sung phủ chứng luận, đã sáng lập triết học khoa học của riêng mình về mặt phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu khoa học.

1. Chủ nghĩa phủ chứng hoàn hảo

Từ sau cuộc cách mạng của Copernicus làm cho khoa học được độc lập, thoát khỏi sự trói buộc và thống trị của thần học, người ta nói chung đã hình thành một tiêu chuẩn và quan niệm giám định phân biệt tri thức khoa học, tức tiêu chuẩn tính chân thực của khoa học. Chỉ là do sự “rớt đài” của thuyết Newton trong thế kỷ 20, mới khiến các nhà khoa học nhận thức thì ra tiêu chuẩn tính chân thực là không tương. Nhưng nếu như các lý luận khoa học đều không thể dùng tiêu chuẩn tính chân thực để phân biệt, thì lấy gì phân biệt khoa học với phi khoa học?

Lacatos nói, nhà logic học quy nạp ở thế kỷ 20 đề xướng một đáp án, ấy là có thể toàn bộ chứng cứ của logic quy nạp để xác định xác suất của các lý luận khác nhau. Nếu xác suất xác chứng của một lý luận khoa học cao, thì nó là khoa học. Nếu xác suất xác chứng của nó thấp, thậm chí bằng không, thì nó không phải là khoa học. Do đó, tiêu chuẩn tính chân thực của khoa học vĩnh viễn chỉ có thể là tính khả năng. Nhưng theo quan điểm của Popper, thì lý luận khoa học là không thể chứng minh, bởi vì tại bất kỳ số lượng chứng cứ nào, thì xác suất số học của các lý luận đều gần bằng không. Do đó, Popper đề xướng một tiêu chuẩn phân biệt giới hạn, là tiêu chuẩn tính có thể phủ chứng. Lacatos cho rằng tiêu chuẩn tính có thể phủ chứng của Popper không thể giải quyết thật sự vấn đề vạch ranh giới giữa khoa học với giả khoa học, “bởi vì tiêu chuẩn của Popper đã xem thường tính bền vững rõ ràng của lý luận khoa học”¹.

¹ Lacatos: “*Phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu khoa học*”, Nhà xuất bản Văn dịch Thượng Hải, 1986, trang 5.

Lacatos nói, sai lầm cơ bản của phủ chứng luận Popper là quan điểm phủ chứng kinh nghiệm. Mà kinh nghiệm đã không thể chứng minh, cũng không thể phủ chứng bất cứ lý luận và trần thuật nào. *Một là* vì không có ranh giới giữa “lý luận” mềm, chưa chứng minh, với “cơ sở kinh nghiệm” cứng, đã chứng minh, mọi mệnh đề về khoa học đều mang tính lý luận, hơn nữa đều là không thể tránh khỏi sai lầm. *Hai là*, sức mạnh phủ chứng của kinh nghiệm cũng như sức mạnh chứng thực của kinh nghiệm đều là hết sức hữu hạn. Mọi ví dụ hữu hạn đều không thể phủ chứng một lý luận của chủ nghĩa xác suất phổ biến, bởi vì mọi thứ lý luận đều có thể thông qua việc điều chỉnh thích đáng tri thức bối cảnh, làm cho nó được cứu vãn vĩnh viễn khỏi sự phản bác của kinh nghiệm.

Vì sao nhà khoa học có thể thông qua điều chỉnh thích đáng tri thức bối cảnh mà từ chối sự phản bác lý luận? Lacatos nói, bởi vì mọi lý luận đều không cô lập, mà có quan hệ qua lại với nhau. Như vậy, khi tri thức bối cảnh không nhất trí với sự thực kinh nghiệm, thật khó xác định là lý luận sai hay tri thức bối cảnh sai. Ngược lại, chỉ cần có đủ sức tưởng tượng, thì sẽ có thể làm cho lý luận không bao giờ bị phản bác. Qua lý do kể trên, Lacatos rút ra kết luận: thực nghiệm không thể đơn giản lật đổ lý luận, lý luận khoa học chẳng những không được kinh nghiệm chứng thực, cũng không thể bị kinh nghiệm phủ chứng. Như vậy, trên cơ sở phủ chứng luận thô sơ của Popper, Lacatos xây dựng nên phủ chứng luận hoàn hảo của mình. Hai cái đó có mấy sự khác nhau dưới đây:

Thứ nhất, khác nhau về “tiêu chuẩn vạch giới” và quy tắc phủ chứng. Đối với phủ chứng luận thô sơ mà nói, lý luận nào có thể được thực nghiệm phủ chứng, thì là “có thể tiếp nhận” hoặc mang tính khoa học. Còn đối với phủ chứng luận hoàn hảo mà nói, chỉ lý luận nào so với lý luận trước nó, có nội dung kinh nghiệm phong phú hơn, có khả năng dự kiến nhiều sự thực mới hơn, hoặc dẫn đến phát hiện nhiều sự thực mới hơn, mới là “có thể tiếp nhận” hoặc mang tính khoa học.

Thứ hai, đối với phủ chứng luận thô sơ mà nói, lý luận có thể bị trần thuật xung đột với nó phủ chứng. Còn phủ chứng luận hoàn hảo thì cho rằng điều kiện cần và đủ để lý luận T bị phủ chứng là: đề xướng lý luận mới T' có 3 đặc trưng dưới đây: 1) T' có nhiều nội dung kinh nghiệm hơn T, có thể dự đoán các sự thực mới. 2) T' thuyết minh được những thành công có được từ T trở về trước, nghĩa là nội dung chưa bị phản bác của T đều được chứa đựng trong nguyên nhân của T'. 3) T' có thừa nội dung được xác chứng.

Thứ ba, về vấn đề lý luận có bị kết quả thực nghiệm đào thải hay không, biện pháp giải quyết của phủ chứng luận thô sơ là: ở chỗ cốt lõi, đem giả thuyết phụ trợ quy thuộc tri thức bối cảnh không thành vấn đề. Còn biện pháp giải quyết của phủ chứng luận hoàn hảo là: đưa ra một số tiêu chuẩn quy định việc điều chỉnh lý luận để cho phép người ta cứu vãn một lý luận; đánh giá bất cứ lý luận khoa học nào cũng phải dùng điều kiện ban đầu như đánh giá giả thuyết phụ trợ của nó, nhất là đánh giá cùng với lý luận có trước nó, để nhận ra lý luận này đã xuất hiện sau khi trải qua những biến đổi gì. Như vậy, đối tượng đánh giá của người ta đương nhiên là hàng loạt lý luận, chứ không phải một lý luận đơn độc.

So với phủ chứng luận thô sơ, phủ chứng luận hoàn hảo có 6 đặc điểm mới dưới đây: 1) Nó cho rằng mọi thực nghiệm, báo cáo thực nghiệm, trần thuật quan sát hoặc giả thuyết đã được xác chứng đầy đủ ở cấp thấp, đều không thể đơn độc dẫn đến phủ chứng. Trước khi xuất hiện một lý luận tốt hơn, sẽ không có phủ chứng. 2) Trong quan hệ nhiều mặt giữa lý luận với kinh nghiệm, lý luận với lý luận, mọi kết quả thực nghiệm bất kỳ đều không được giải thích trực tiếp là “phản chứng cứ”. 3) Thành phần phán quyết của phủ chứng là lý luận mới, sự so sánh nó với lý luận có trước chủ yếu xem có cung cấp tin tức mới hay không, và trong tin tức mới có một bộ phận đã được xác định chứng hay không. 4) Phủ chứng thô sơ cũng không phải là điều kiện tất yếu của phủ chứng hoàn hảo, bởi vì không có “phản bác” dẫn đường, khoa học vẫn có thể phát triển. Độ nóng của khoa học lên cao là do gia tăng cạnh tranh lý luận, chứ không phải do gia tăng sự phản bác. 5) Phủ chứng luận hoàn hảo dung hợp mấy loại truyền thống khác nhau. Nó quyết tâm kế thừa, học tập kinh nghiệm của chủ nghĩa kinh nghiệm, nó tiếp thu phương pháp luận tri thức năng động, tích cực của chủ nghĩa Kant, nó học được tầm quan trọng quyết định của phương pháp luận từ các nhà ước định luận. 6) Đặc điểm quan trọng nhất của phủ chứng luận hoàn hảo là “dùng khái niệm dây lý luận thay thế khái niệm lý luận, làm khái niệm cơ bản để phát hiện logic. Chỉ có dây lý luận, chứ không phải một lý luận đơn độc, mới có thể được đánh giá là khoa học hay giả khoa học. Nhưng các thành viên trong dây lý luận đó thông thường được tính liên tục kết nối với nhau, tính liên tục kết hợp chúng thành cương lĩnh nghiên cứu”¹.

¹ Lacatos: “*Phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu khoa học*”, Nhà xuất bản Văn dịch Thượng Hải, 1986, trang 65.

2. Phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu khoa học

Đối tượng đánh giá khoa học đã không phải là một mệnh đề hay lý luận đơn độc, mà là dãy lý luận, mà dãy lý luận đó thông thường được tính liên tục kết nối với nhau thành cương lĩnh nghiên cứu khoa học, thì hiển nhiên chỉ có cái sau mới là đơn vị cơ bản của việc đánh giá khoa học.

2.1. Kết cấu của cương lĩnh nghiên cứu khoa học

Lacatos cho rằng mọi cương lĩnh nghiên cứu khoa học đều là một hệ thống lý luận, nói chung do 4 bộ phận hợp thành trong mối quan hệ lẫn nhau: 1) do lý luận cơ bản nhất cấu thành “hạt cứng”; 2) do vô số giả thiết phụ trợ cấu thành đai bảo vệ; 3) quy tắc khai thị phản diện bảo vệ “hạt cứng” - “phép khai thị phản diện”; 4) quy tắc khai thị chính diện cải thiện và phát triển lý luận - “phép khai thị chính diện”.

“*Hạt cứng*”: Lacatos nói: “Mọi cương lĩnh nghiên cứu khoa học đều có sự khác biệt rõ ràng”¹. Cái gọi là “hạt cứng” là bộ phận lý luận cơ bản hoặc bộ phận cốt lõi, cấu thành cương lĩnh nghiên cứu khoa học. Nó rất bền vững, không cho phép biến đổi và phản bác. Nếu “hạt cứng” bị phản bác, thì toàn bộ cương lĩnh nghiên cứu sẽ bị phản bác. Ví dụ, ba định luật của động lực học Newton và định luật vạn vật hấp dẫn là “hạt cứng” của vật lý học kinh điển Newton, chúng đều không dễ gì bị phản bác và phủ chứng. Nếu chúng bị phản bác và phủ chứng, thì toàn bộ tòa nhà vật lý học kinh điển Newton sẽ sụp đổ.

Lacatos cho rằng, “hạt cứng” của ông rất giống “kiểu mẫu” của Kuhn, chúng đều là cơ sở và cốt lõi của hệ thống lý luận khoa học, đều có tác dụng quyết định đối với toàn bộ hệ thống lý luận. Cái gọi là cuộc cách mạng khoa học ở Kuhn là sự thay thế “kiểu mẫu” cũ mới; còn ở Lacatos là một cương lĩnh nghiên cứu này thay thế một cương lĩnh nghiên cứu khác, tiến bộ hơn. Nhưng đôi bên cũng có khác biệt lớn. Khác biệt không chỉ ở chỗ “kiểu mẫu” chứa đựng nội dung phức tạp hơn “hạt cứng”, ngoài lý luận cơ bản, còn chứa đựng quan điểm cơ bản, phương pháp cơ bản, rồi cả quy tắc, nghi thức..., mà “kiểu mẫu” còn là một niềm tin tâm lý. Lacatos thì kiên quyết phản đối thứ niềm tin tâm lý đó. Lacatos không tán thành Kuhn “cho rằng cách mạng khoa học là phi lý tính, là một vấn đề của tâm lý học bạo dân”,² “hạt cứng” của ông quyết không phải là yếu tố tâm lý, mà là sản phẩm của lý tính.

¹ Lacatos: “*Phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu khoa học*”, Nhà xuất bản Văn dịch Thượng Hải, 1986, trang 67.

² Sách đã dẫn, trang 125.

Đai bảo vệ: chỉ đai bảo vệ “hạt cứng” của hệ thống lý luận khoa học. Do vô số giả thiết phụ trợ cấu thành, nên nó còn được gọi là “đai bảo vệ giả thiết phụ trợ”. Nhiệm vụ và chức năng của nó là bảo vệ “hạt cứng”, cố không để cho “hạt cứng” bị sự thực kinh nghiệm phản bác.

Đai bảo vệ rốt cuộc làm thế nào bảo vệ “hạt cứng” khỏi bị sự thực kinh nghiệm phản bác? Nó chủ động hướng mũi dùi kinh nghiệm phản bác về chính bản thân nó, không để cho “hạt cứng” của lý luận, mà là để cho các giả thiết phụ trợ phải gánh lấy trách nhiệm sai lầm, đồng thời thông qua việc sửa đổi và điều chỉnh các giả thiết phụ trợ mà bảo vệ “hạt cứng” khỏi bị kinh nghiệm phản bác.

Phép khai thị phản diện: là một loại quy định cấm đoán về mặt phương pháp luận. Về bản chất, đó là một loại mệnh lệnh cấm các nhà khoa học chĩa mũi dùi phản bác vào “hạt cứng” của cương lĩnh nghiên cứu khoa học, yêu cầu họ phải cố hướng mũi dùi đó từ “hạt cứng” chuyển sang đai bảo vệ; đồng thời, dùng cách sửa đổi và điều chỉnh các giả thiết phụ trợ mà bảo vệ “hạt cứng”.

Phép khai thị phản diện rất đa dạng, hầu như mỗi cương lĩnh nghiên cứu khoa học đặc thù đều có phương pháp điều chỉnh, bảo vệ “hạt cứng” của mình. Ví dụ, những người ủng hộ Newton thông qua phương pháp gia tăng giả thiết phụ trợ, cụ thể là gia tăng giả thiết về hành tinh mới để giải thích hiện tượng nhiễu động của sao Thiên Vương, để bảo vệ ba định luật của động lực học Newton và định luật vạn vật hấp dẫn, để chúng khỏi bị công kích.

Phép khai thị chính diện : là một quy định cổ vũ tích cực. Nó đề xướng và cổ vũ các nhà khoa học thông qua biện pháp gia tăng, sửa đổi và hoàn thiện các giả thiết phụ trợ mà phát triển toàn bộ cương lĩnh nghiên cứu khoa học. Lacatos viết: “Phép khai thị phản diện quy định hạt cứng, căn cứ phương pháp luận của những người ủng hộ cương lĩnh mà quyết định hạt cứng đó là không thể phản bác. Phép khai thị chính diện thì chứa đựng một loạt kiến nghị và ám thị thuyết minh rõ cải biến, hoàn thiện cái đai bảo vệ như thế nào”¹. Chỉ cần cương lĩnh nghiên cứu khoa học không suy giảm, nhà khoa học có thể khỏi cần đề ý đến những gì trái ngược; chỉ khi động lực của phép khai thị chính diện bị suy yếu, mới phải chú ý nhiều đến hiện tượng trái ngược. Theo phương pháp đó, phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu có thể thuyết minh tính tự chủ cao độ của lý luận khoa học, còn dự đoán chi li của phủ chứng luận thô sơ thì không thể có khả năng ấy.

¹ Lacatos: “*Phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu khoa học*”, Nhà xuất bản Văn dịch Thượng Hải, 1986, trang 69.

2.2. Sự tiến bộ và thoái hóa của cương lĩnh nghiên cứu khoa học

Lacatos cho rằng, mọi cương lĩnh nghiên cứu khoa học đều không vĩnh hằng, nó không thể thông qua sự điều chỉnh giả thiết phụ trợ mà vĩnh viễn không bị phủ chứng. Bởi vì sự điều chỉnh ấy có hai kết quả, tiến bộ và thoái hóa, đối với sự phát triển của cương lĩnh nghiên cứu khoa học. Tiêu chuẩn khách quan để cân nhắc sự tiến bộ và thoái hóa của một lý luận nằm ở nội dung kinh nghiệm của nó. Một cương lĩnh nghiên cứu khoa học sau khi trải qua điều chỉnh giả thiết phụ trợ, nếu nghiên cứu kinh nghiệm của nó gia tăng, có thể dự đoán và giải thích nhiều hơn sự thực kinh nghiệm, thì nó là một cương lĩnh nghiên cứu tiến bộ, nếu không thì nó là một cương lĩnh nghiên cứu thoái hóa.

Sự tiến bộ của cương lĩnh nghiên cứu có thể chia ra tiến bộ về mặt lý luận và tiến bộ về mặt kinh nghiệm. Tiến bộ về mặt lý luận là chỉ sau khi điều chỉnh dai dẳng bảo vệ, lý luận so với trước khi điều chỉnh có thể đưa ra nhiều dự đoán hơn. Tiến bộ về mặt kinh nghiệm là chỉ dự đoán của lý luận được kiểm nghiệm bằng quan sát và thực nghiệm. Nếu một cương lĩnh nghiên cứu tiến bộ cả về lý luận lẫn kinh nghiệm, thì chúng ta sẽ gọi nó là tiến bộ, nếu không thì gọi nó là thoái hóa.

Lacatos cho rằng, một cương lĩnh nghiên cứu khi ở giai đoạn tiến bộ sẽ không sợ các hiện tượng bất thường, mà tiếp thu và đồng hóa chúng, biến cái bất lợi cho mình thành cái có lợi, qua đó không ngừng tự phát triển. Nhưng không có cương lĩnh nào mãi mãi tiến bộ, sau một thời kỳ tiến bộ, tất nhiên sẽ chuyển sang giai đoạn thoái hóa. Do vậy, trong lịch sử, thành công của bất kỳ cương lĩnh nghiên cứu khoa học nào cũng chỉ là tạm thời, đều có một quá trình diễn biến từ tiến bộ đến thoái hóa. Vật lý học của Newton cũng vậy. Sau khi một cương lĩnh nghiên cứu khoa học chuyển sang giai đoạn thoái hóa, hiện tượng bất thường sẽ trở thành cái bất lợi. Hiện tượng bất thường ngày càng gia tăng sẽ buộc các nhà khoa học phải chú ý đến chúng. Đó cũng là tiêu chí đánh dấu đã đến thời kỳ khủng hoảng” như Kuhn nói.

Như thế nào mới có thể phủ chứng một cương lĩnh nghiên cứu bị thoái hóa? Điều cốt lõi là có xuất hiện một cương lĩnh nghiên cứu tiến bộ hơn hay chưa. Nếu một cương lĩnh nghiên cứu cạnh tranh thuyết minh được thành công trước đó của đối thủ, tỏ ra có sức gợi mở hơn đối thủ, cương lĩnh nghiên cứu mới này có nhiều nội dung kinh nghiệm hơn, thì sẽ phủ chứng đối thủ cạnh tranh mà thay thế nó. Đây cũng là một điểm khác biệt quan trọng của phủ chứng luận hoàn hảo của Lacatos so với phủ chứng luận thô sơ của Popper.

Lacatos vạch rõ, có rất nhiều ví dụ về cương lĩnh nghiên cứu tiên bộ trong lịch sử khoa học phù chứng và thay thế cương lĩnh thoái hóa. Ví dụ thuyết tiến bộ mặt trời là trung tâm của Copernicus đã phù chứng thuyết trái đất là trung tâm của Ptolemei, thuyết tương đối của Einstein phù chứng lý thuyết của Newton, đều chứng minh giá trị các lý luận cũ và mới trong lịch sử khoa học, giữa cương lĩnh nghiên cứu tiên bộ và thoái hóa luôn tồn tại quan hệ phủ định và thay thế nhau. Có điều là khi phù chứng và thay thế, cần phải thận trọng và độ lượng.

a) Không nên vội vã đào thải một cương lĩnh nghiên cứu mới hoặc đang ở trạng thái manh nha.

b) Một cương lĩnh nghiên cứu thoái hóa cũng có thể do một sự thay đổi nhỏ trong phép khái thị chính diện mà lại trở thành cương lĩnh nghiên cứu tiên bộ.

Vậy làm thế nào xác định một cương lĩnh nghiên cứu có thoái hóa hay không và lúc nào thì có thể nói một cương lĩnh nghiên cứu cuối cùng đã bị phủ chứng, nên loại bỏ? Quan sát và thực nghiệm có thể đưa ra phán quyết mang tính quyết định được chăng?

Lacatos nói rằng trong nghiên cứu khoa học không tồn tại cái gọi là “thực nghiệm mang tính phán quyết”. Một cương lĩnh nghiên cứu hôm nay bị thực nghiệm phán quyết là thất bại hoặc thoái hóa, ngày mai qua giải thích lại của nhà khoa học, rất có thể trở thành một cương lĩnh nghiên cứu đầy sức sống.

Qua giới thiệu về sự tiên bộ, thoái hóa của cương lĩnh nghiên cứu khoa học kể trên, có thể thấy trong đó chứa đựng một mô hình phát triển khoa học mới, đó là:

Giai đoạn tiên bộ của cương lĩnh nghiên cứu khoa học - giai đoạn thoái hóa của cương lĩnh nghiên cứu khoa học - giai đoạn cương lĩnh nghiên cứu thoái hóa mới phù chứng và thay thế cương lĩnh nghiên cứu thoái hóa - giai đoạn tiên bộ của cương lĩnh nghiên cứu mới...

Mô hình phát triển đó của Lacatos khác với mô hình cách mạng không ngừng của Popper, Lacatos không thừa nhận sự phù chứng không ngừng và cách mạng không ngừng; cũng khác với mô hình cách mạng “kiểu mẫu” của Kuhn. Bởi vì Kuhn quy sự phát triển khoa học là sự thay đổi của niềm tin phi lý tính, như vậy về cơ bản phủ nhận tính chân lý của lý luận khoa học và tính liên tục, tính kế thừa và tính tiên bộ của sự phát triển khoa học. Lacatos thì thừa nhận tính liên tục, tính kế thừa và tính tiên bộ của sự phát triển khoa học.

3. Lịch sử khoa học và việc xây dựng lại tính hợp lý

Kết hợp triết học khoa học với lịch sử khoa học là một đóng góp của Lacatos đối với triết học khoa học. Lacatos triển khai luận bàn từ ba phương diện: a) triết học khoa học cung cấp phương pháp luận quy phạm, các nhà sử học căn cứ vào đó xây dựng lại “lịch sử nội bộ”, qua đó thuyết minh hợp lý sự tăng trưởng của tri thức khoa học; b) nhờ vào lịch sử, có thể đánh giá các phương pháp luận cạnh tranh nhau; c) việc xây dựng lại lịch sử một cách hợp lý đều cần bổ sung “lịch sử bên ngoài” kinh nghiệm (xã hội, tâm lý học).

3.1. Xây dựng lại tính hợp lý làm chỉ đạo lịch sử

Lacatos nói, trong triết học khoa học đương đại có nhiều loại phương pháp luận, như thuyết quy nạp, ước định luận, phủ chứng luận và phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu khoa học..., chúng khác hẳn “phương pháp luận” của thế kỷ 17, 18. Với tư cách “logic phát hiện khoa học”, “lý luận tính hợp lý khoa học”, “tiêu chuẩn vạch ranh giới” hoặc “định nghĩa khoa học”, chúng đều cung cấp khuôn khổ lý luận cho việc xây dựng lại hợp lý lịch sử khoa học.

Cái gọi là phát hiện sự thực và khái quát quy nạp cấu thành lịch sử nội bộ của thuyết quy nạp. Phát hiện sự thực, xây dựng hệ thống phức tạp và bị hệ thống đơn giản hơn thay thế, cấu thành lịch sử nội bộ của ước định luận. Lịch sử nội bộ của phái phủ chứng luận thì nổi bật với dự đoán táo bạo và không ngừng cải tiến nội dung mới. Còn phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu khoa học thì chú trọng sự cạnh tranh lâu dài giữa lý luận và kinh nghiệm, vấn đề tiên bộ và thoái hóa của các cương lĩnh nghiên cứu, chiến thắng của cương lĩnh này đối với cương lĩnh khác. “Mỗi sự xây dựng lại hợp lý đều cung cấp một mô hình độc đáo cho sự tăng trưởng hợp lý tri thức khoa học. Nhưng việc xây dựng lại một số quy tắc ắt phải do lý luận bên ngoài kinh nghiệm bổ sung để thuyết minh nhân tố phi lý tính còn lại. Lịch sử khoa học bao giờ cũng phải phong phú hơn việc xây dựng lại hợp lý. Song xây dựng lại hợp lý hoặc lịch sử nội bộ là quan trọng nhất, lịch sử bên ngoài chỉ là thứ yếu. Bởi vì vấn đề quan trọng nhất của lịch sử bên ngoài là do lịch sử nội bộ hạn định. Lịch sử bên ngoài cung cấp thuyết minh phi lý tính cho vấn đề tốc độ, địa điểm, lựa chọn sự kiện lịch sử mà lịch sử nội bộ giải thích. Hoặc giả, khi lịch sử và sự xây dựng lại hợp lý không ăn khớp với nhau, thì cung cấp một loại thuyết minh kinh nghiệm về chuyện tại sao xuất hiện sự không ăn khớp. Nhưng về phương diện sự hợp lý của tăng trưởng khoa học, thì hoàn toàn phải do logic phát hiện khoa học thuyết minh”¹.

¹ Lacatos: “*Phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu khoa học*”, Nhà xuất bản Văn dịch Thượng Hải, 1986, trang 163.

3.2. Lấy lịch sử kiểm nghiệm việc xây dựng lại hợp lý

Các phương pháp luận chỉ đạo việc xây dựng lại lịch sử rốt cuộc có tính khoa học và tính hợp lý như thế nào? Lacatos cho rằng có thể thông qua khảo sát lịch sử mà tiến hành “kiểm nghiệm”. Xét phương pháp luận của Popper, nó chủ yếu dựa vào luận điểm cho rằng có một trần thuật đơn xung có giá trị thật sự được các nhà khoa học nhất trí đồng ý, nếu không có sự đồng ý nhất trí, thì sẽ xuất hiện một cái tháp thông thiên không tương mới, “tòa lâu đài khoa học sẽ nhanh chóng thành nhà bỏ hoang”. Nhưng Lacatos nói, dù có sự đồng ý nhất trí về trần thuật cơ bản, song nếu không có sự đồng ý nhất trí trong cách đánh giá các thành tựu khoa học liên quan với “cơ sở kinh nghiệm”, thì tòa lâu đài khoa học cũng sẽ nhanh chóng thành nhà bỏ hoang.

Lacatos tự đánh giá “phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu biên niên sử học” của mình như thế nào? Lacatos nói, lịch sử đã xác chứng ở mức độ khác nhau sự xây dựng lại hợp lý của ông. Phương pháp luận này dự đoán một cách đầy tin tưởng, rằng ở chỗ mà nhà phủ chứng luận chỉ thấy trải qua một cuộc đấu tranh, một sự thực lập tức đánh bại một lý luận, thì nhà sử học sẽ phát hiện một cuộc chiến phức tạp lâu dài; ở chỗ nhà phủ chứng luận thấy lý luận chưa bị phản bác có sự nhất trí, thì phương pháp luận này dự báo, trong cương lĩnh nghiên cứu tiến bộ, trên cơ sở mâu thuẫn khả thể, đang tồn tại rất nhiều hiện tượng bất thường đã biết. Ở chỗ ước định luận tìm thấy yếu tố thuyết minh một lý luận về mặt trực giác đơn giản đã chiến thắng lý luận có trước,

Thì phương pháp luận này dự đoán rằng người ta sẽ phát hiện chiến thắng ấy là do sự thoái hóa của cương lĩnh nghiên cứu cũ và tiến bộ của cương lĩnh nghiên cứu mới. Ở chỗ mà Kuhn và Fayerabend nhìn thấy sự biến đổi phi lý tính, thì Lacatos dự đoán rằng các nhà sử học sẽ chứng minh ở đây có biến đổi hợp lý. Như vậy, phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu đã dự đoán được khuynh hướng mới của sự kiện lịch sử mà biên niên sử học hiện hữu chưa làm được. Lacatos hi vọng rằng các dự đoán này sẽ được nghiên cứu lịch sử xác chứng. Nếu chúng quả thật được xác chứng, thì bản thân phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu khoa học đã cấu thành một sự thay thế vấn đề tiến bộ.

Tóm lại, Lacatos cho rằng mô hình phương pháp luận của ông so với các mô hình khác, đều phù hợp hơn với lịch sử khoa học, cho nên nó là phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu khoa học tiến bộ nhất đương đại.

§3. Sự hưng khởi của trường phái chủ nghĩa lịch sử

Mặc dù hàng loạt quan điểm của Popper khác hẳn chủ nghĩa thực chứng logic, nhưng về mặt căn cứ bản thân khoa học mà phân tích khoa học, thì đôi bên nhất trí. Popper tuy bắt đầu chuyển hướng tới nghiên cứu động thái mô hình phát triển khoa học, song mô hình phát triển khoa học mà Popper miêu tả không phù hợp với lịch sử phát triển khoa học. Tiếp sau Popper, Thomas Samsal Kuhn (1922 - 1997) tập trung vào lịch sử và hiện trạng của khoa học, từ trong khoa học hướng ra các nhân tố ngoài khoa học, như xã hội, tâm lý của nhà khoa học, đòi hỏi và trạng thái tâm lý của tập đoàn các nhà khoa học. Việc xác lập triết học Kuhn đánh dấu sự hưng khởi của “trường phái chủ nghĩa lịch sử” trong triết học khoa học phương Tây.

Kuhn là nhà triết học khoa học và lịch sử khoa học Mỹ nổi tiếng đương đại, là nhân vật chủ chốt đại biểu cho trường phái chủ nghĩa lịch sử. Kuhn từng học ở Trường đại học Havard, có học vị tiến sĩ vật lý, tiến sĩ triết học. Kuhn từng giữ chức Chủ tịch Hội Lịch sử khoa học Mỹ và là viện sĩ Viện khoa học Mỹ. Trước tác chủ yếu có: “*Kết cấu của cách mạng khoa học*” (1962), “*Trương lực tất yếu*” (1977).

1. Thuyết “kiểu mẫu”

Thuyết “kiểu mẫu” là hạt nhân của triết học Kuhn, cũng là nội dung bản chất phân biệt với triết học khác. Kuhn nói, từ “kiểu mẫu” về thực tế hay về mặt logic, đều rất gần với thuật ngữ “thể cộng đồng khoa học”.

“Kiểu mẫu là và chỉ là cái mà các thành viên thể cộng đồng khoa học cùng có. Nói ngược lại, cũng chính vì học cùng có “kiểu mẫu” chung, nên mới hợp thành cái thể cộng đồng khoa học đó, mặc dù về phương diện khác họ không có bất cứ điểm nào chung cả”¹.

Thể cộng đồng khoa học là do một số nhà chuyên môn hợp thành. Do được đào tạo, huấn luyện giống nhau, họ có cùng mục tiêu nghiên cứu. Trong một thể cộng đồng khoa học thường có sự trao đổi khá mật thiết, quan điểm chuyên môn khá nhất trí, tư liệu tiếp thu về cơ bản cũng giống nhau, bài học rút ra cũng giống nhau. Các thể cộng đồng khoa học khác nhau chú ý đến vấn đề

¹ Kuhn: “*Trương lực tất yếu*”, Nhà xuất bản Nhân dân Phúc Kiến, 1981, trang 291.

khác nhau, sự trao đổi chuyên môn ở ngoài phạm vi tập đoàn là rất khó khăn, thường dễ dẫn đến hiểu lầm nhau.

Về mặt này, có thể chia thể cộng đồng khoa học thành nhiều cấp. Toàn bộ các nhà khoa học tự nhiên có thể trở thành một thể cộng đồng khoa học, cấp thấp là các tập đoàn chuyên môn của các khoa học chủ yếu, như thể cộng đồng các nhà vật lý học, hóa học, thiên văn học, động vật học ... Thể cộng đồng khác nhau có “kiểu mẫu” khác nhau. Tóm lại, “kiểu mẫu” là chỉ một niềm tin chung mà một tập đoàn các nhà khoa học hoặc chuyên môn cùng có. Niềm tin chung đó quy định họ có chung lý luận cơ bản, quan điểm và phương pháp cung cấp cho họ mô hình lý luận chung và cách giải quyết vấn đề, từ đó hình thành nên truyền thống khoa học chung, quy định phương hướng phát triển chung, hạn chế phạm vi nghiên cứu chung.

“Kiểu mẫu” nhìn chung có đặc điểm bền vững hoặc tương đối ổn định, một sự thực thường không thể chứng thực hoặc lật đổ một “kiểu mẫu”. Chỉ khi xuất hiện một “kiểu mẫu” tốt hơn thay thế nó, đồng thời được thể cộng đồng khoa học tiếp nhận, mới xuất hiện cục diện thay thế “kiểu mẫu”.

Cách mạng khoa học về thực chất là chỉ sự chuyển hóa và thay đổi “kiểu mẫu”. Giữa “kiểu mẫu” cũ và mới có sự khác biệt về chất, tuy chúng giống nhau về kết cấu, song thành phần cơ bản, tức lý luận khoa học, định luật và quan điểm cơ bản đã biến đổi.

Kuhn có kết hợp “kiểu mẫu” với thể cộng đồng khoa học, kết hợp lịch sử khoa học, xã hội học khoa học, tâm lý học khoa học với nhau, kết hợp lịch sử nội bộ khoa học với lịch sử bên ngoài, tiến hành khảo sát tổng hợp qui luật phát triển khoa học, điều đó hiển nhiên là có ý nghĩa. Cũng chính vì thế mà khái niệm “kiểu mẫu” của Kuhn không chỉ được phương Tây thảo luận sôi nổi, mà còn được thừa nhận rộng rãi. Nhất là có ảnh hưởng rất lớn đối với các nhà khoa học, đó là vì, một mặt, trong hoạt động thực tiễn của mình, họ tự giác hoặc không tự giác đều vận dụng quan điểm hoặc khuôn khổ lý luận nhất định để giải thích các hiện tượng tự nhiên hoặc hiện tượng xã hội phức tạp; mặt khác, từ thập niên 50 thế kỷ 20 đến nay, xuất hiện rất nhiều môn khoa học giáp ranh và khoa học mang tính tổng hợp, khoa học có xu thế nhất thể hóa và chinh thể hóa. Trong nghiên cứu khoa học, tính chinh thể được tăng cường, các phương pháp mang tính chinh thể, như “phương pháp kết cấu”, “phương pháp hệ thống”, “phương pháp mô hình” được sử dụng rộng rãi. Cho nên thuyết “kiểu mẫu” của Kuhn suy cho cùng là sự phản ánh trong triết học quan điểm và phương pháp tính chinh thể của nền khoa học hiện đại. Nó chứa đựng tư tưởng

hợp lý. Sai lầm chủ yếu là Kuhn đi coi nó là tâm lý chủ quan và niềm tin chung của thể cộng đồng khoa học.

2. Kết cấu động thái của sự phát triển khoa học

Kuhn cho rằng sự phát triển khoa học là kết quả hoạt động của thể cộng đồng khoa học, biểu hiện ở sự hoàn thiện và thay thế không ngừng các “kiểu mẫu”. Khoa học là một quá trình phức tạp diễn ra trong thời gian và không gian, qui luật phát triển của nó gắn liền với chủ thể của quá trình đó. Lịch sử phát triển khoa học đã không còn là niên biểu trừu tượng của sự thay thế các tư tưởng và kiến giải, mà là một bộ lịch sử có quan hệ mật thiết với thể cộng đồng khoa học.

Nhưng Kuhn không hề xem nhẹ ảnh hưởng và tác dụng của nhân tố bên ngoài đối với cơ chế nội bộ của khoa học. Kuhn nói, chỉ cần nhìn quan hệ giữa Copernicus với sách lịch cũng đủ biết điều kiện bên ngoài có thể làm cho một hiện tượng bất thường đơn độc trở thành căn nguyên nguy cơ nghiêm trọng như thế nào. Nếu người ta muốn tìm biện pháp cách mạng để chấm dứt nguy cơ, thì phạm vi lựa chọn có thể cung cấp cho họ đều chịu ảnh hưởng nhất định đến khoa học của các điều kiện bên ngoài. Sức ép xã hội, tư tưởng triết học và một số nhân tố lịch sử hệ trọng khác đều có thể có tác dụng quyết định đẻ ra hoặc loại trừ nguy cơ cho khoa học. Kuhn cho rằng sự phát triển khoa học chính là diễn ra dưới tác dụng chung của nhân tố bên trong và nhân tố bên ngoài.

Kuhn cho rằng sự ra đời và phát triển của khoa học nhìn chung phải trải qua 5 giai đoạn dưới đây.

Thứ nhất, thời kỳ tiền khoa học

Không có một thể cộng đồng khoa học thống nhất và một “kiểu mẫu” được công nhận, có rất nhiều trường phái cạnh tranh nhau. Mỗi trường phái giữ ý kiến của mình, tranh luận không ngừng về các vấn đề. Trải qua tranh luận lâu dài, mới dần dần hình thành một lý luận quan điểm và phương pháp thống nhất, tức “kiểu mẫu”; thế là từ thời kỳ tiền khoa học bước sang thời kỳ khoa học. Trong thời kỳ phát triển ban đầu của loài người, các môn khoa học đều ở thời kỳ tiền khoa học hoặc tiền “kiểu mẫu”, phải về sau mới lần lượt bước sang thời kỳ khoa học.

Trong lịch sử, bước sang thời kỳ khoa học sớm nhất là thiên văn học, với “kiểu mẫu” sớm nhất là thuyết trái đất là trung tâm. Tiếp đến là lực học, lực học của Aristotle là “kiểu mẫu” sớm nhất của lực học. Kế đến hóa học, “kiểu

mẫu” sớm nhất của nó là thuật luyện kim. Bước sang thời kỳ khoa học muộn nhất là xã hội học, đến nay vẫn chưa có “kiểu mẫu” thống nhất, nghĩa là vẫn ở thời kỳ tiền “kiểu mẫu”, nói trắng ra là chưa xứng danh hiệu một khoa học.

Thứ hai, thời kỳ khoa học thường qui

Có “kiểu mẫu” được công nhận, thể cộng đồng khoa học tiến hành nghiên cứu dưới sự chỉ phối của “kiểu mẫu”, thì thời kỳ khoa học thường qui bắt đầu. “Khoa học thường qui” là chỉ việc tiến hành nghiên cứu khoa học theo “kiểu mẫu”. Trong thời kỳ này “đại bộ phận các nhà khoa học đều dành toàn bộ thời gian cho khoa học thường qui”¹. Trong quá trình nghiên cứu, họ tin tưởng tuyệt đối vào “kiểu mẫu” chung. “Khoa học thường qui không thể thay đổi “kiểu mẫu”, bất kể về mặt quan niệm hay hiện tượng đều ít đòi hỏi tính sáng tạo”. Nhiệm vụ chủ yếu của nó là thu thập tư liệu quan sát và thực nghiệm, tiến hành nghiên cứu lý luận chung, nghĩa là giải quyết vấn đề khó hoặc vấn đề nghi vấn. Vấn đề khó tức là “kiểu mẫu” có thể quy định khẳng định vấn đề có thể giải quyết. Vấn đề khó là thách thức mang tính sáng tạo đối với nhà khoa học. Khoa học thường qui sở dĩ có tiến bộ nhanh chóng, là do dưới sự chỉ phối của “kiểu mẫu”, các nhà khoa học không tranh luận về nguyên tắc, tập trung tinh lực vào vấn đề họ có khả năng giải quyết. Nhiệm vụ của nhà khoa học không phải là kiểm tra “kiểu mẫu”, phê phán hoặc thay đổi “kiểu mẫu”, mà là kiên trì “kiểu mẫu”, sử dụng “kiểu mẫu” giải quyết vấn đề nghiên cứu khoa học.

Nhưng như vậy cũng sẽ đem lại nhân tố tiêu cực và bảo thủ cho nghiên cứu khoa học. bởi vì “kiểu mẫu” quy định vấn đề, phương pháp và tiêu chuẩn nghiên cứu, khiến cho khoa học giống như bắt giới tự nhiên phải đóng khung trong khuôn khổ “kiểu mẫu” cứng nhắc, bỏ qua những hiện tượng không phù hợp khuôn khổ, không chấp nhận lý luận mới trái với “kiểu mẫu”. Điều này làm cho tầm nhìn của nhà khoa học bị hạn chế nghiêm ngặt, tư tưởng bị trói buộc, làm suy giảm nghiêm trọng khả năng phát minh sáng tạo của nhà khoa học. Ngược lại, cũng chính nhờ nhà khoa học cố giữ khuôn khổ “kiểu mẫu” quy định, nên có dịp đi sâu nghiên cứu một bộ phận của giới tự nhiên, qua đó có được thành tựu khoa học lớn lao, tạo nên mặt tích cực của khoa học thường qui.

Thời kỳ khoa học thường qui, do tác dụng tích cực của “kiểu mẫu” bảo đảm cho khoa học thường qui có khả năng tự mở rộng, cho nên khi gặp hiện tượng bất thường, phát hiện những gì không phù hợp với dự liệu, thì nó sẽ điều

¹ Kuhn: “*Kết cấu của cách mạng khoa học*”, Nhà xuất bản Khoa học kỹ thuật Thượng Hải, 1980, trang 4.

chính lý luận, hấp thụ cái bất thường, cho đến lúc cái bất thường biến thành phù hợp thì thôi. Trong quá trình giải quyết vấn đề khó, kết cấu của “kiểu mẫu” không ngừng hoàn thiện, phát triển; lý luận không ngừng phong phú thêm, thể hiện đầy đủ xu thế mở rộng từng bước và tinh xác hóa của tri thức khoa học.

Thứ ba, thời kỳ khủng hoảng khoa học

“Kiểu mẫu” khoa học bắt đầu bị bao vây giữa đại dương bất thường. Vào thời kỳ khoa học thường qui, nó đủ sức đồng hóa và hấp thụ rất nhiều hiện tượng bất thường, song không thể hấp thụ hết. Khi bất thường tích tụ ngày một nhiều và thâm nhập đến tận cốt lõi của “kiểu mẫu”, việc điều chỉnh và bổ sung lý luận không còn tác dụng gì nữa, khoa học thường qui sa vào tình cảnh nguy khốn, thì khoa học bước sang một thời kỳ bất ổn - thời kỳ khủng hoảng. Lúc này người ta bắt đầu nghi ngờ “kiểu mẫu”. “Kiểu mẫu” bị nghi ngờ, làm cho “kiểu mẫu” cũ ngày càng trở nên mơ hồ, quy tắc nghiên cứu bình thường ngày càng trở nên lỏng lẻo, xuất hiện các loại lý luận cạnh tranh. Lúc này các nhà khoa học đồng loạt chống thường qui, muốn thử mọi cái, hậu quả là các thành viên của tập đoàn khoa học vì mất niềm tin chung mà chia rẽ, dẫn đến tranh luận giữa các trường phái khác nhau. Có trường phái chủ trương tiếp tục theo “kiểu mẫu” cũ, từ chối “kiểu mẫu” mới. Có trường phái vứt bỏ “kiểu mẫu” cũ, xây dựng “kiểu mẫu” mới. Khủng hoảng làm cho khoa học bị chia rẽ và rối loạn, mất ổn định và mất phương hướng. Song khủng hoảng cũng đem lại cho nhà khoa học tinh thần phê phán và tinh thần sáng tạo. Đây cũng là tác dụng tích cực nhất của khủng hoảng đối với sự phát triển khoa học: nó vừa là tiền đề tất yếu xuất hiện lý luận mới, vừa là khúc nhạc dạo đầu của lý luận mới. Nó “đả phá khuôn phép cũ, cung cấp tư liệu ngày càng tăng cho sự thay đổi cơ bản quy tắc”. Nói cách khác, “ý nghĩa của khủng hoảng là ở chỗ nó chỉ ra rằng thời cơ thay đổi công cụ đã đến”¹.

Kuhn cho rằng: “Mọi khủng hoảng đều cùng với sự xuất hiện và tiếp thu “kiểu mẫu” mới mà tuyên bố chấm dứt”². Kuhn dẫn chứng ba lần khủng hoảng lớn trong lịch sử khoa học đều chấm dứt với việc xác lập kiểu mẫu” mới. Như thiên văn học thời kỳ Phục hưng, cuộc khủng hoảng lớn của hệ thống Ptolemei kết thúc bằng việc xác lập thuyết mặt trời là trung tâm của Copernicus; cuộc khủng hoảng lớn của hóa học nửa cuối thế kỷ 18 kết thúc bằng việc xác lập thuyết oxy hóa; cuộc khủng hoảng lớn của lực học Newton

¹ Kuhn: “*Kết cấu của cách mạng khoa học*”, (tiếng Anh), năm 1970, trang 145.

² Kuhn: “*Kết cấu của cách mạng khoa học*”, Nhà xuất bản khoa học kỹ thuật Thượng Hải, năm 1980, trang 74, 63.

cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20 kết thúc bằng việc xác lập thuyết tương đối của Einstein.

Thứ tư, thời kỳ cách mạng khoa học

Tiếp theo thời kỳ khủng hoảng, với sự xuất hiện một “kiểu mẫu” có sức cạnh tranh, khoa học bước sang thời kỳ cách mạng. Cái gọi là cách mạng thực chất là sự thay thế “kiểu mẫu” mới cũ, đó là quá trình thể cộng đồng khoa học loại trừ các bất thường ngoan cố, xây dựng lại khái niệm. Khủng hoảng khoa học đến đây, mới chấm dứt. Các trí tuệ khoa học giàu sức tưởng tượng sẽ hình thành nên một tổ hợp mới các định luật, lý luận và khái niệm. Đây là “quá trình vừa vứt bỏ “kiểu mẫu” cũ, vừa tiếp nhận “kiểu mẫu” mới”. “Nếu chỉ vứt bỏ kiểu mẫu cũ mà không xây dựng kiểu mẫu mới, thì sẽ vứt bỏ khoa học mất”¹. “Cách mạng khoa học là sự thống nhất giữa phá hoại và xây dựng”, cho nên “cách mạng khoa học cũng là “thời kỳ phá hoại - xây dựng kiểu mẫu”:

Kuhn cho rằng do “kiểu mẫu” không phải là nhận thức, mà là niềm tin, cho nên sự thay thế “kiểu mẫu” cũ bằng “kiểu mẫu” mới không phải là tăng cường nhận thức của thể cộng đồng khoa học, mà là sự chuyển biến của niềm tin. Kuhn cho rằng người sáng lập và ủng hộ “kiểu mẫu” mới thường là những người trẻ tuổi trong thể cộng đồng khoa học. Họ được rèn luyện không sâu theo “kiểu mẫu” cũ, niềm tin vào “kiểu mẫu” cũ không kiên định, dễ hoài nghi nó. Họ là lực lượng tiến bộ trong chứng minh khoa học. Còn thế hệ các nhà khoa học tiền bối, do được rèn luyện lâu dài theo “kiểu mẫu” cũ, tư tưởng bảo thủ, khó từ bỏ “kiểu mẫu” cũ để tiếp nhận “kiểu mẫu” mới, nên họ thường là lực lượng bảo thủ trong cách mạng khoa học.

Điểm mấu chốt của cách mạng khoa học là các nhà khoa học sẽ đưa ra sự lựa chọn như thế nào đối với lý luận cạnh tranh, “kiểu mẫu” cạnh tranh. Kuhn đề xướng 5 tiêu chuẩn giá trị nên theo khi lựa chọn lý luận hoặc “kiểu mẫu” là tính tinh xác, tính nhất trí, tính rộng lớn, tính đơn giản và tính hiệu quả. Chẳng những thế, khi lựa chọn giữa các lý luận và “kiểu mẫu” cạnh tranh, nhà khoa học còn phải “dựa vào kinh nghiệm cá nhân và nhân tố cá tính đặc biệt để quyết định”². Thực tế Kuhn cho rằng trong thời kỳ cách mạng khoa học, sự lựa chọn của nhà khoa học là kết quả tác dụng tương hỗ giữa tiêu chuẩn khách quan và nhân tố chủ quan.

¹ Kuhn: “*Kết cấu của cách mạng khoa học*”, Nhà xuất bản khoa học kỹ thuật Thượng Hải, năm 1980, trang 64.

² Kuhn: “*Trương lực tất yếu*”, trang 323.

Kuhn còn ví cách mạng khoa học như cách mạng chính trị, cho rằng hai cái đó có rất nhiều điểm giống nhau, như cách mạng chính trị bắt đầu bởi chế độ cũ không đối phó nổi với vấn đề chính trị mới; cách mạng khoa học thì bắt đầu bởi kiểu mẫu cũ không đối phó nổi vấn đề khoa học mới; cách mạng chính trị lấy khủng hoảng chính trị làm khúc dạo đầu; cách mạng khoa học lấy khủng hoảng khoa học làm yếu tố đi trước; cách mạng chính trị thông qua cuộc đấu tranh kịch liệt giữa các đảng phái mà thực hiện, còn cách mạng khoa học thì thông qua cuộc cạnh tranh ác liệt giữa các trường phái mà tiến hành; nhiệm vụ của cách mạng chính trị là lật đổ chế độ cũ, xây dựng chế độ mới, còn nhiệm vụ của cách mạng khoa học là lật đổ “kiểu mẫu” cũ, xây dựng “kiểu mẫu” mới.

Thứ năm, mô hình động thái phát triển khoa học

Khi “kiểu mẫu” mới cuối cùng chiến thắng và thay thế “kiểu mẫu” cũ, thời kỳ cách mạng khoa học đã chấm dứt, một thời kỳ khoa học thường qui mới bắt đầu. Lúc này “kiểu mẫu” mới tạo nên niềm tin của thể cộng đồng khoa học hữu quan, nghiên cứu khoa học dưới sự chỉ dẫn của “kiểu mẫu” mới tiếp tục tích lũy mà tiến tới. Sau đó lại xuất hiện vô số bất thường, lại sa vào cuộc khủng hoảng khoa học mới, dẫn tới cuộc cách mạng logic mới, thực hiện sự thay thế “kiểu mẫu”, bước sang thời kỳ khoa học thường qui mới. Sự phát triển khoa học cứ thông qua chu kỳ các khâu (bước) kể trên, không ngừng lặp lại mà tiến tới. Nói cách khác, toàn bộ lịch sử phát triển khoa học tuân theo qui luật vận động chu kỳ sau mà tiến tới: Thời kỳ tiền khoa học - thời kỳ khoa học thường qui - thời kỳ bất thường và khủng hoảng - thời kỳ cách mạng khoa học - thời kỳ khoa học thường qui mới.

Trong quá trình phát triển đó, có hai bước chuyển biến quan trọng. Một là từ thời kỳ tiền khoa học chuyển biến sang thời kỳ khoa học thường qui hoặc khoa học chín muồi; hai là từ thời kỳ khoa học thường qui này chuyển biến sang một thời kỳ khoa học thường qui mới. Toàn bộ một chu kỳ diễn biến của khoa học kể trên chính là mô hình động thái phát triển khoa học do Kuhn miêu tả.

3. Hai hình thức tư duy

Kuhn cho rằng hình thức tư duy của con người nói chung chia ra hai loại, một là “tư duy kiểu phát tán”, hai là “tư duy kiểu thu gom”. “Tư duy kiểu phát tán” là chỉ người ta thường tự do hướng tới các tư duy khác nhau, không ngừng từ bỏ đáp án cũ và mở ra phương hướng mới. Theo Kuhn, toàn bộ hoạt động

khoa học đều có đặc trưng “kiểu phát tán”, trong cốt lõi của sự kiện trọng đại nhất của sự phát triển khoa học đều có “tính phát tán” cực lớn. Bởi vì đại đa số phát hiện mới và lý luận mới không chỉ là sự bổ sung đối với tri thức khoa học hiện có. Để tiếp thu một số phát hiện và lý luận mới, nhà khoa học ắt phải thường xuyên điều chỉnh sự bố trí trí lực mình vẫn dựa vào, từ bỏ một số nhân tố trong niềm tin và thực tiễn cũ, tìm ra ý nghĩa mới và quan hệ mới trong rất nhiều niềm tin và thực tiễn khác. Tiếp nhận cái mới thì phải đánh giá lại và tổ chức lại cái cũ, cho nên phát hiện, phát minh khoa học về bản chất đều là cách mạng. Nó đòi hỏi tư tưởng phải linh hoạt, cởi mở; đó là đặc điểm của nhà tư tưởng kiểu phát tán. Nếu không phải đa số các nhà khoa học có tư tưởng linh hoạt, cởi mở cao độ, thì sẽ không có cách mạng khoa học, cũng sẽ hiếm có tiến bộ khoa học.

Nhưng Kuhn cho rằng, chỉ nhấn mạnh tư tưởng linh hoạt, cởi mở. “tư duy kiểu phát tán” thôi thì chưa đủ, mà “tư duy kiểu thu gom” cũng là cái không thể thiếu cho tiến bộ khoa học. Hai kiểu tư duy không tránh khỏi mâu thuẫn với nhau, hình thành nên một tương lực tất yếu. Cái sau là một trong những điều kiện đầu tiên của nghiên cứu khoa học. Lịch sử phát triển khoa học cho ta biết, kết quả của “tư duy kiểu phát tán” thì là một trong hai phương diện bổ sung cho nhau của tiến bộ khoa học. Dù là công việc nghiên cứu do nhà khoa học vĩ đại nhất tiến hành, cũng sẽ không tốt đẹp như thiết kế ban đầu, hơn nữa, dù là như vậy, cũng rất ít có hiệu quả. Ngược lại, nghiên cứu thường qui, dù là nghiên cứu thường qui hay nhất, cũng là một hoạt động “thu gom” cao độ, cơ sở bền vững của nó được xây dựng từ ý kiến nhất trí có được trong giáo dục khoa học, ý kiến đó được tăng cường trong hoạt động nghiên cứu chuyên nghiệp sau đó. Có thể khẳng định, trong tình huống điển hình, công tác nghiên cứu “kiểu thu gom” cuối cùng sẽ chấm dứt bằng cách mạng. Thế là phương pháp và niềm tin truyền thống bị vứt bỏ, lấy cái mới thay thế. Nhưng sự thay thế truyền thống khoa học bằng con đường cách mạng thì tương đối ít gặp, chứ thời kỳ nghiên cứu “kiểu thu gom” kéo dài chính là sự chuẩn bị không thể thiếu cho sự thay thế đó¹. Do vậy, nếu không có hình thức “tư duy kiểu thu gom”, e rằng khoa học không thể đạt tới trình độ như hiện nay.

Sự thực là mỗi cuộc cách mạng xảy ra trong lịch sử đều lấy một nghiên cứu “kiểu thu gom” này thay thế một nghiên cứu “kiểu thu gom” khác. Đối với cả cộng đồng khoa học, tiến hành nghiên cứu trong phạm vi truyền thống thâm

¹ Kuhn: “*Tương lực tất yếu*”, trang 224.

căn cứ để có quy định rõ ràng, so với nghiên cứu khi không có tiêu chuẩn “kiểu thu gom” sẽ càng dễ dà phá truyền thống, sản sinh sự vật mới. Bởi vì mọi nghiên cứu khác đều không thể dễ tập trung chú ý lâu dài như thế để tìm ra chỗ khó khăn và nguyên nhân khủng hoảng, mà tiến bộ cơ bản nhất của khoa học cơ sở chính là dựa vào việc nhận biết khó khăn và khủng hoảng. Nói cách khác, trước khi giáo dục “kiểu thu gom” và thực tiễn thường qui “kiểu thu gom” trở thành khả thể, mọi bộ môn khoa học đều không thể tiến bộ nhanh chóng. Dù nhà khoa học giàu tính sáng tạo nhất cũng phải là người theo chủ nghĩa truyền thống, tức là phải vui vẻ dùng quy tắc (luật chơi) đã định để tham gia “trò chơi phức tạp”, mới có thể “trở thành một nhà cách tân phát hiện thành công quy tắc (luật chơi) mới và quân bài mới”¹.

Như vậy là Kuhn đã từ góc độ phép biện chứng thô sơ trình bày quan hệ giữa “tư duy kiểu phát tán” và “tư duy kiểu thu gom”, thuyết minh sự phát triển khoa học không tách rời tác dụng và sự bổ sung qua lại với hai hình thức tư duy đó. Nhà phát minh, người sáng tạo cố nhiên nhấn mạnh tác dụng của tư duy kiểu phát tán, nhưng nếu không huấn luyện học tập tư duy kiểu thu gom (là đặc trưng của thời kỳ khoa học thường qui), thì không thể trở thành nhà khoa học sáng tạo, thúc đẩy khoa học phát triển.

4. Thuyết bất khả tri và chủ nghĩa ước định

Kuhn căn cứ kết quả thực nghiệm tâm lý học về con vẹt, con thỏ của Học viện Hannover, cho rằng “kiểu mẫu” khoa học không phải là phản ánh nhận thức đối với thế giới khách quan hoặc qui luật khách quan, mà là niềm tin tâm lý chung của một thể cộng đồng khoa học, hình thành trong những điều kiện lịch sử xã hội khác nhau. Sự biến đổi của “kiểu mẫu” cũng không phải là sự thâm hóa nhận thức, mà là biến đổi tâm lý. “Kiểu mẫu” biến đổi, thế giới trong con mắt nhà khoa học cũng biến đổi. Sự biến đổi của tri giác trong khoa học sẽ kéo theo sự biến đổi “kiểu mẫu”. Cùng một kích thích có thể dẫn tới cảm giác khác nhau, người này nhìn thấy con vẹt, người kia lại cho đó là con thỏ. Kết luận: mặc dù tài liệu là yếu tố cơ bản nhất của kinh nghiệm cá nhân, nhưng chỉ có các thành viên của một cộng đồng khoa học có cùng ngôn ngữ giáo dục hoặc ngôn ngữ khoa học, mới có phản ứng giống nhau trước kích thích của tài liệu giống nhau. Ngược lại, thể cộng đồng khác nhau nếu có “kiểu mẫu” khác nhau, thì thế giới trong mắt họ cũng sẽ khác nhau. “Các nhà khoa học theo

¹ Kuhn: “*Trương lực tất yếu*”, trang 234.

“kiểu mẫu” khác nhau, nhìn nhận cùng một vấn đề từ cùng một phương hướng, song lại thu được kết quả khác nhau”¹.

Do đó Kuhn cho rằng, cái thế giới mà các nhà khoa học nhận thức hoàn toàn không phải là thế giới thực tại khách quan, mà là thế giới của ước định chủ quan. Nội dung của nó là do niềm tin chung của các nhà khoa học ước định. “Kiểu mẫu” biến đổi, thì cái thế giới mà các nhà khoa học ước định cũng biến đổi theo.

Sự biến đổi của “kiểu mẫu” đã không chứng tỏ sự thâm hóa của nhận thức con người về thế giới, mà chỉ là biến đổi của niềm tin tâm lý nhà khoa học, cho nên giữa “kiểu mẫu” cũ với “kiểu mẫu” mới không thể có sự thông ước và so sánh. “Trước cùng một tình huống, hai người đưa ra hai cách giải thích khác nhau, dù họ thảo luận bằng những từ vựng giống nhau, nhưng ngữ nghĩa thì khác nhau. Như vậy tức là họ nói theo những quan điểm mà tôi gọi là không thể so sánh với nhau”².

“Kiểu mẫu” đã không phải là tri thức về thế giới khách quan, chỉ là niềm tin khác nhau do các điều kiện tâm lý khác nhau của các thế cộng đồng khoa học khác nhau sinh ra, thì không thể nói chuyện chúng là đúng sai thật giả, mà chúng chỉ là giả thiết tiện dụng. Do đó, Kuhn tiến một bước ví chân lý như là công cụ mà một tập đoàn khoa học sử dụng chung, tức là công cụ dùng để loại trừ các vấn đề khó trong nghiên cứu khoa học. Xuất phát từ quan điểm chủ nghĩa thực dụng, Kuhn phản đối quan điểm chân lý của “thuyết phù hợp” cho rằng thừa nhận chân lý khách quan là ấu trĩ nực cười, khẳng định kiến giải sự phát triển khoa học không ngừng tiến gần đến chân lý là chuyện hoang đường. “Các nhà khoa học không hề phát hiện chân lý của tự nhiên, cũng không hề ngày càng tiếp cận chân lý”, “Quan điểm cho rằng ngày càng tiếp cận chân lý là hoàn toàn vô căn cứ”³.

Kuhn phủ nhận tính có thể thông ước và có thể so sánh giữa các “kiểu mẫu”, phủ nhận sự tồn tại của chân lý khách quan, cho rằng sự thay thế “kiểu mẫu” cũ mới chỉ là sự thay thế niềm tin, giống như sự thay thế tín ngưỡng tôn giáo vậy, giữa chúng không hề có tính kế thừa và tính liên tục, thành thử giữa các lý luận khác nhau, các “kiểu mẫu” khác nhau không có gì là tiến bộ cả.

¹ Kuhn: “*Kết cấu của cách mạng khoa học*”, (tiếng Anh), năm 1970, trang 150.

² Sách đã dẫn, trang 200.

³ Sách đã dẫn, trang 176.

Mặc dù có lúc Kuhn cũng nói đến tiến bộ khoa học, ví sự phát triển khoa học như cái cây lớn dần, hoặc giống như sự tiến hóa của sinh vật, là đơn hướng, là quá trình không thể đảo ngược; nhưng ông chỉ lý giải tiến bộ khoa học theo lập trường chủ nghĩa thực dụng, cho rằng lý luận sau xuất hiện “là để đối phó với sự thay đổi tình hình hoặc để giải quyết vấn đề khó tốt hơn lý luận trước nó”. Ví dụ, là công cụ giải quyết vấn đề khó, lực học Newton hiển nhiên đã cải tiến lực học Aristotle, thuyết của Einstein hiển nhiên cải tiến thuyết của Newton. Nhưng giữa sự kế tiếp trước sau chẳng có gì là “phát triển có ý nghĩa bản thể luận cả”¹.

Như vậy, Kuhn cũng phủ nhận sự khác biệt giữa khoa học với phi khoa học, mê tín với thần thoại. Kuhn đi từ thuyết bất khả tri đến chủ nghĩa ước định, chủ nghĩa thực dụng và chủ nghĩa tương đối, là sai lầm. Nhưng về quan điểm phát triển, Kuhn đã đề xướng lý luận cách mạng khoa học, nhấn mạnh tác dụng tích cực của nhân tố xã hội, nhân tố tâm lý đối với việc xác lập lý luận khoa học hoặc “kiểu mẫu” khoa học, đồng thời lấy khái niệm “kiểu mẫu” làm hạt nhân của triết học mình, cho rằng “kiểu mẫu” quy định lý luận cơ bản, quan điểm cơ bản và phương pháp cơ bản của một thể cộng đồng khoa học. Về sự phát triển cơ chế, Kuhn đề cao sự cạnh tranh và lựa chọn giữa các “kiểu mẫu” hoặc lý luận lên địa vị quan trọng, là đáng được khẳng định và tiếp nhận.

§4. Phương pháp luận đa nguyên và chủ nghĩa tương đối của P. Feyerabend

Đưa trường phái chủ nghĩa lịch sử đến cực đoan là nhà triết học Mỹ Paul Karl Feyerabend (1924-1994). Feyerabend sinh ở Vienna nước Áo, năm 1947 vào học Trường đại học Vienna, năm 1951 nhận học vị tiến sĩ triết học. Trước tác chủ yếu có: “*Phương pháp phản đối*” (1975), “*Khoa học trong xã hội tự do*” (1978), “*Cáo biệt lý tính*” (1987). Sau khi tác phẩm “*Phương pháp phản đối*” ra mắt, nó nhanh chóng tạo nên sóng gió ở phương Tây, chủ yếu vì Feyerabend sử dụng những từ ngữ gay gắt phê phán thẳng thừng hầu như mọi trường phái triết học khoa học. Hàng loạt tư tưởng của Feyerabend được nhiều người tán thưởng. “*Phương pháp luận đa nguyên*”, nhận thức luận theo chủ

¹ Kuhn: “*Kết cấu của cách mạng khoa học*”, (tiếng Anh), năm 1970, trang 205, 206.

nghĩa vô chính phủ, phản đối chủ nghĩa sô vanh khoa học của Feyerabend được người ta rất chú trọng.

1. Phê phán triết học khoa học truyền thống

Trước hết, Feyerabend cho rằng có ảnh hưởng lớn nhất trong triết học khoa học là chủ nghĩa kinh nghiệm logic. Chủ nghĩa này xuất phát từ hình thức logic bất biến, đòi người ta phải rời khỏi thế giới khách quan và sự thực lịch sử sống động, tự giới hạn trong tư duy logic trống rỗng, tuân thủ phương pháp và qui luật nhất thành bất biến để xây dựng lý luận, như vậy chỉ cản trở khoa học tiến bộ mà thôi. Vì vậy, trong tác phẩm “*Phương pháp phản đối*”, vừa bắt đầu Feyerabend đã phê phán kịch liệt chủ nghĩa kinh nghiệm logic. Theo Feyerabend, trong lịch sử nhận thức không hề có tri giác và sự thực nhất thành bất biến. Dù trước cùng một hình vẽ, trong khuôn khổ lý luận khác nhau và hệ thống ngôn ngữ khác nhau, cũng sẽ có ấn tượng tri giác khác nhau. Đối với cùng một đối tượng, trong lịch sử khoa học cũng sẽ có sự thực quan sát khác nhau. “Sản phẩm của nhà khoa học đều là kết quả của quyết tâm và hành động trong điều kiện xã hội và vật chất phức tạp mà biến đổi”¹.

Đã không có tri giác và sự thực nhất thành bất biến, thì cũng sẽ không có thuật ngữ, khái niệm, giải thích và kiểu mẫu lý luận bất biến tương ứng. Hệ thống tư tưởng chết cứng trong lịch sử khoa học sô dĩ sẽ thành công, “không phải vì nó hoàn toàn nhất trí với sự thực, mà là vì nó không có sự thực có thể kiểm chứng, thuyết minh tỉ mỉ; thành công của nó hoàn toàn là nhân tạo”². Do vậy, cần từ bỏ một số nguyên tắc, thuật ngữ, khái niệm và giải thích chết cứng, bao trùm hết thảy. Đối với một số tri giác, sự thực mới đối lập với tri giác, sự thực cũ, thì cần áp dụng thuật ngữ, khái niệm, giải thích và kiểu mẫu mới.

Đã không tồn tại tri giác, sự thực, thuật ngữ, khái niệm, giải thích bất biến, thì cũng không thể có nguyên tắc, lý luận và phương pháp vĩnh hằng. Lịch sử khoa học đã chứng minh: “mọi quy tắc đặc định, bất kể mang tính cơ bản và cần thiết cho khoa học đến mấy, thường vẫn gặp một tình huống hợp lý là người ta không chỉ bất chấp chúng, mà còn sử dụng các quy tắc tương phản”³. Feyerabend cho rằng các nguyên tắc lưu hành trong triết học khoa học, như “nguyên tắc nhất trí”, nguyên tắc “Phân biệt logic phát hiện với logic biện

¹ Feyerabend: “*Phương pháp phản đối*”, (tiếng Anh), năm 1979, trang 269.

² Sách đã dẫn, trang 43-44.

³ Sách đã dẫn, trang 23.

hộ”, nguyên tắc “đôi lập trần thuật quan sát với trần thuật lý luận”, đều cần phải thủ tiêu.

Tiếp đó, Feyerabend triển khai phê phán chủ nghĩa lý tính phê phán của Popper trong hai vấn đề kể trên. Một là lý luận lấy mô hình tiến hóa bắt đầu từ vấn đề; hai là nguyên tắc phương pháp luận phủ chứng.

Đối với cái trước, Feyerabend nói, sự tiến triển của các phương diện chế độ, quan niệm, sự nghiệp thường bắt đầu không phải từ vấn đề, mà là bắt đầu từ một số hoạt động không liên quan, như trò chơi. Trò chơi có thể làm cho một số vấn đề chưa nhận thức ra được giải thích. Hơn nữa, chủ trương bắt đầu từ vấn đề cũng không nghĩ đến bản thân vấn đề là sai. Người ta sau một phen nghiên cứu điều tra, có thể phát hiện chúng không hề tồn tại trong tính chất giai đoạn quá trình của sự vật, sự kiện hữu quan.

Đối với cái sau, Feyerabend cho rằng không thể giản đơn căn cứ sự thực cá biệt không nhất trí với lý luận mà phủ chứng lý luận. Bởi lẽ sự thực có thể là giả, là phi bản chất. Quan sát, sự thực, lý luận không phải như quy tắc phương pháp luận nói là cô lập, xác định, mà thường chúng gắn liền với nhau không thể tách rời. Trong hoạt động thực tế của mỗi nhà khoa học, quan điểm của người đó đối với kết quả thực nghiệm, tư liệu quan sát mình có đều là không xác định, không thể tách khỏi bối cảnh lịch sử, thường bị ảnh hưởng bởi một số nguyên tắc khó kiểm chứng. Cho nên, việc sự thực không nhất trí với lý luận không nhất định là lý luận sai lầm, mà rất có thể là “sự thực” đã sai. Hệt như có người phát hiện một con quạ trắng liền muốn phủ định mệnh đề “mọi con quạ đều màu đen”; chúng ta hoàn toàn có lý do giả thiết rằng “con quạ trắng” kia hẳn là được sơn phết màu trắng, màu trắng hoàn toàn là bên ngoài, là phi bản chất. Do đó, không chỉ sự thực chứng thực hay phủ chứng một lý luận nào đó thường xuyên thay đổi theo sự thay đổi của lý luận, mà cả việc phát hiện sự thực mới và bản thân lý luận cũng không ngừng đổi mới, sự thực cũ trước đây chứng thực hay phủ chứng lý luận cũ cũng phải không ngừng bị đào thải. Quan điểm dùng “sự thực” giới hạn trong một khuôn khổ lý luận để chứng thực hay phủ chứng một lý luận nào đó rõ ràng là phiến diện.

Cuối cùng, Feyerabend cho rằng “phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu” của Lacatos cũng có khuyết điểm sau: trong vấn đề lý tính và phi lý tính, chủ nghĩa lý tính giả trang của Lacatos tuy là một sách lược thiên tài chống chủ nghĩa lý tính, nhưng khi những người theo chủ nghĩa lý tính còn chưa nhận ra sự giả trang ấy, nó sẽ cường hóa lý tính trong thực tiễn để kéo dài hơi tàn. Do

tiêu chuẩn lý tính của Lacatos quá tự do, khiến cả đôi bên đều cho rằng Lacatos là người theo chủ nghĩa lý tính.

2. Phương pháp luận đa nguyên

Về phương pháp luận, Feyerabend phản đối phương pháp giáo điều đơn nhất, độc đoán, bất biến và “thích hợp một cách phổ biến”; chủ trương phương pháp mở, sáng tạo và tự do lựa chọn, cũng có nghĩa phương pháp “như thế cũng được”. Đó là nguyên tắc cơ bản của phương pháp luận đa nguyên Feyerabend. Các phương pháp khác đều triển khai xung quanh nguyên tắc phương pháp luận này.

2.1. Phép lựa chọn

Phép lựa chọn là phương pháp thứ nhất Feyerabend đề xướng chống phương pháp quy nạp. Feyerabend nói, điểm quan trọng nhất của một lý luận là thông qua so sánh các quan điểm và lý luận khác nhau, chứ không phải là thông qua phân tích phát hiện. Một nhà khoa học muốn hiểu rõ kiến giải của mình, thì phải cố tiến cử thật nhiều kiến giải khác. Phải sử dụng phương pháp luận đa nguyên, đem tư tưởng của mình so sánh với các tư tưởng khác, chứ không phải là so sánh với “kinh nghiệm”; phải sửa đổi, chứ không phải là vứt bỏ, kiến giải thất bại trong cạnh tranh. Tri thức mà nhà khoa học tiếp thu không phải là lý luận tập trung những kiến giải nhất trí với lý luận của bản thân mình, mà là trái với lý luận của mình. Mỗi lý luận và thân thoại thông qua cạnh tranh và lựa chọn đều có đóng góp cho sự phát triển ý thức của loài người.

Vì sao Feyerabend trước hết nhấn mạnh phép lựa chọn? Vì nó nhất trí với “nguyên tắc gia tăng” do ông đề xướng, đề chống lại “nguyên tắc nhất trí” của phương pháp luận truyền thống.

Feyerabend cho rằng “nguyên tắc nhất trí” chẳng những không nhất trí với thực tiễn khoa học, mà còn không nhất trí với chủ nghĩa kinh nghiệm. Do nhấn mạnh tính nhất trí, nó loại trừ rất nhiều sự thực có thể lựa chọn, loại trừ mất rất nhiều phép thử có giá trị, giảm thiểu hẳn nội dung kinh nghiệm của lý luận, cho nên về thực chất cũng giảm thiểu tổng lượng sự thực chứng minh lý luận. Cho nên, dù một số lý luận có được thành công cũng không phải vì nó hoàn toàn nhất trí với sự thực, mà là vì thiếu sự thực kiểm chứng và thành công của nó hoàn toàn là nhân tạo. Thực ra, chỉ có nhờ lựa chọn, mới làm cho nhiều sự thực chứng minh hoặc phản bác lý luận khỏi bị loại trừ; bởi vậy, lựa chọn không giảm thiểu tổng lượng sự thực và lý luận, ngược lại, sẽ gia tăng tổng

lượng sự thực và lý luận. Điều này hoàn toàn phù hợp với “nguyên tắc gia tăng” và phương pháp luận đa nguyên của ông.

Về việc tiến hành lựa chọn như thế nào, Feyerabend cho rằng chủ yếu là thông qua so sánh các đối tượng lựa chọn. Phương pháp phủ chứng quyết không thể là phương pháp mà khoa học nên sử dụng. Nó nhấn mạnh “nguyên tắc nhất trí”, trong khi “sự thực” bị các thứ ô nhiễm, không đáng tin cậy, thành thử lý luận bị phủ chứng chưa chắc đã sai lầm, vậy mà lại đem loại trừ lý luận đó khỏi đối tượng lựa chọn, thì rất có thể mất đi chân lý khoa học.

2.2. Phép phục hồi lịch sử

Feyerabend cho rằng “Trong lịch sử khoa học, một thời kỳ mới bắt đầu bằng sự vận động lùi lại quá khứ, nó giúp ta trở về giai đoạn sớm hơn, ở đó lý luận còn mơ hồ, ít nội dung kinh nghiệm. Sự phục hồi này không phải là sự cố, mà có công dụng nhất định. Nó là thực chất của hiện trạng ta cần lật đổ, bởi nó cho ta thời gian và tự do để phát triển quan điểm chủ yếu”. Do đó, người ta không nên kỳ vọng dùng một phương pháp khoa học quen thuộc để phát hiện một đáp án cuối cùng. “Các ví dụ học thuyết Copernicus, nguyên tử luận, y học Trung Quốc đều chứng minh lý luận tiên tiến nhất, được bảo hiểm cao nhất cũng là không an toàn. Chúng có thể bị những quan niệm vô tri, đã bị ném vào đồng rác lịch sử, sửa đổi, thậm chí lật đổ. Tri thức hôm nay đến ngày mai có thể biến thành thân thoại, còn thân thoại nực cười thì cuối cùng lại trở thành khoa học bền vững nhất”¹.

Từ đó Feyerabend tiến một bước vạch rõ, người ta hãy bảo lưu lý thuyết về con người và vũ trụ được phát hiện trong “Sáng thế ký”, cải tạo nó, đồng thời đem nó cân nhắc với thành công của thuyết tiến hóa và các quan niệm “hiện đại” khác. Thông qua sự cân nhắc đó, người ta sẽ phát hiện thuyết tiến hóa hoàn toàn không hay như họ vẫn tưởng, mà cần được bổ sung. Rất nhiều lý luận, quan niệm khoa học hiện đại, không phải do thời hiện đại sinh ra, mà là đã lờ mờ xuất hiện trong các quan niệm cổ xưa. Các môn thiên văn học, hóa học, y học, sinh vật học, địa chất học, khoa học nhân văn đều có thể truy nguyên về hình thái nguyên thủy của chúng. Thông qua phép phục hồi lịch sử, làm cho quan niệm cổ xưa sống lại, “đó là phương pháp duy nhất giúp cho khoa học tiến bộ. Vì tiến bộ, chúng ta hãy từ chứng cứ lùi lại phía sau, giảm bớt mức độ thích hợp kinh nghiệm của lý luận, vứt bỏ những cái đã có, làm lại từ

¹ Feyerabend: “*Phương pháp phản đối*”, (tiếng Anh), năm 1979, trang 153, 52.

đầu. Hầu hết các phương pháp luận hiện có đều không chịu làm như vậy, song đó chính là điều tôi muốn nêu ra”¹.

2.3. Phương pháp phi lý tính

Feyerabend trên cơ sở phê phán phép quy nạp, đã đưa “phương pháp phi lý tính” vào phương pháp luận da nguyên. Thông qua khảo sát lịch sử khoa học, Feyerabend vạch rõ, phương pháp phi lý tính mà các nhà khoa học mỗi thời đại tuyên truyền, đều là thủ pháp hữu hiệu thúc đẩy tiến bộ khoa học. Galileo làm cho học thuyết Copernicus thắng lợi chủ yếu nhờ thủ pháp phi lý tính. Sự tồn tại của chủ nghĩa Copernicus hôm nay với quan niệm lý tính, chỉ là vì lý tính ở một thời kỳ quá khứ nào đó bị đè nén. Ngoài ra, do các nhà vũ trụ học thế kỷ 16, 17 không có tri thức như ngày nay, họ không biết lý luận của Copernicus có thể trở thành khoa học, không biết trong rất nhiều kiến giải đương thời có một kiến giải sẽ dẫn đến lý tính trong tương lai. Họ lựa chọn học thuyết Copernicus không phải nhờ lý tính, mà là nhờ thị hiếu, khuynh hướng và dự đoán.

Feyerabend từ đó tiến một bước nói, lịch sử khoa học đã chứng minh rằng các phương pháp luận truyền thống đều thuyết minh chưa thích đáng về sự phát triển của khoa học trong quá khứ. Bởi vì bản thân khoa học so với hình tượng một số phương pháp luận có vẻ “lòng lẻo hơn”, có vẻ “phi lý tính”. Chúng dễ cản trở khoa học, bởi vì chúng đều làm cho khoa học thêm lý tính, tinh xác hơn, kết quả tất yếu là tiêu diệt bản thân khoa học. Sự thực đó chứng minh nhược điểm của một số phương pháp luận, cũng chứng minh nhược điểm của “qui luật lý tính”. So với “qui luật lý tính”, sự “lòng lẻo”, “hỗn loạn”, “chủ nghĩa cơ hội” lại phát huy tác dụng quan trọng trong phát hiện khoa học. Một số “sai lầm” lại là tiền đề cho tiến bộ. Đối với mọi khoa học, đều không thể loại trừ nhân tố phi lý tính.

Feyerabend chủ trương nhận thức luận vô chính phủ và phương pháp luận da nguyên, khẳng định tác dụng của phương pháp phi lý tính trong việc thúc đẩy tiến bộ khoa học. Nguyên tắc “thế nào cũng được” của Feyerabend cho rằng chỉ cần có thể phát huy năng lực sáng tạo của con người, hình thành một không khí học thuật dân chủ, thúc đẩy lý luận không ngừng tăng trưởng, đồng thời trong sự tăng trưởng ấy cho phép người ta tự do lựa chọn, chứ không cưỡng bức họ tiếp nhận một lý luận hoặc quy tắc nào đó, thì phương pháp, phương thức, con đường nào cũng đều có thể sử dụng được cả. Feyerabend đã

¹ Feyerabend: “*Phương pháp phản đối*”, (tiếng Anh), năm 1979, trang 113.

dùng phương pháp và nguyên tắc này chống lại phương pháp luận truyền thống của chủ nghĩa kinh nghiệm, chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa lý tính hẹp hòi, điều này ở mức độ nhất định là có ý nghĩa đối với phương pháp luận và nhận thức luận khoa học. Nhưng do Feyerabend quá nhấn mạnh tác dụng của nhân tố phi lý tính, nên phương pháp luận và nguyên tắc của ông mang màu sắc chủ nghĩa phi lý quá đậm.

3. Khoa học trong xã hội tự do

Đối chọi với chủ nghĩa sô vanh khoa học, Feyerabend nói, giữa khoa học và phi khoa học không có ranh giới tuyệt đối. Sử dụng quan niệm cố định hoặc quy tắc phổ biến để định nghĩa khoa học đều không hiện thực và có hại. Bởi vì như thế sẽ nhìn năng lực của con người và hoàn cảnh thúc đẩy khoa học phát triển quá giản đơn. Thông qua khảo sát con đường phát triển của khoa học, Feyerabend cho rằng, không có tiêu chuẩn phổ biến, tuyệt đối phân biệt khoa học với phi khoa học, khoa học với tôn giáo, khoa học với thần thoại.

Sở dĩ bao lâu nay người ta cho rằng giữa khoa học với các hình thái ý thức khác có một giới hạn nghiêm ngặt, khoa học ưu việt hơn các hình thái ý thức khác, chủ yếu vì khoa học cận đại đánh bại các đối thủ của nó. Kỳ thực khoa học được tiếp nhận phổ biến là vì sức mạnh, chứ không phải thông qua luận cứ. “Ngoài khoa học không có tri thức” chẳng qua chỉ là một chuyện thần thoại. Ở các bộ lạc nguyên thủy có sự phân loại động vật thực vật còn tỉ mỉ hơn cả động vật học và thực vật học hiện đại. Thời đồ đá cũ từng tồn tại thiên văn học phát triển và phổ biến cao độ, kỹ thuật tránh tạp giao...

Feyerabend cho rằng khoa học hiện đại cũng không hoàn thiện như người ta tuyên truyền. Ví dụ y học vào thời chiến có thể đơn giản hẳn đi so với thông thường; khi gặp căn bệnh phức tạp, người ta sẽ hội chẩn và biểu quyết tập thể. Khoa học thường xuyên bị tu sửa và chịu ảnh hưởng phải thay đổi theo hướng phi khoa học. Do đó, chúng ta cần giải phóng khoa học thực tại khỏi sự trói buộc như một loại hình thái ý thức, căn cứ thị hiếu của bản thân mà tự do lựa chọn. Khoa học không nên có uy quyền lớn hơn các phương thức sinh hoạt khác. Nó “không có chức năng đi hạn chế sinh hoạt, tư tưởng và giáo dục của các thành viên trong một xã hội tự do. Như vậy mỗi người trong xã hội đó đều có cơ hội xây dựng tinh thần của mình, sống theo niềm tin xã hội mà mình thấy là có thể tiếp nhận”¹. Khoa học hiện đại sở dĩ có địa vị cao nhất, cao hơn mọi

¹ Feyerabend: “*Phương pháp phản đối*”, (tiếng Anh), năm 1979, trang 299.

hình thái ý thức khác, một là vì khôn khéo, hai là vì nhà nước kết hợp chặt chẽ với khoa học. Dựa vào quyền lực nhà nước, hầu như mọi lĩnh vực đều bị khoa học lũng đoạn, thậm chí quan hệ nhân sự cũng bị xử lý theo kiểu khoa học.

Xã hội hiện đại là xã hội Copernicus, người ta tiếp nhận học thuyết Copernicus không một chút nghi ngờ, như từng tiếp nhận vũ trụ luận của Hồng y giáo chủ. Nhưng hoàn toàn không có phương pháp đặc thù bảo đảm khoa học sẽ thành công. Theo quan điểm của nhà khoa học, tác dụng của sự thực, logic và phương pháp luận là đơn độc. Song sự thực đơn độc thì chưa đủ khiến ta tiếp nhận hay cự tuyệt một lý luận khoa học, phạm vi tư tưởng mà chúng lưu lại quá rộng; logic và phương pháp quá hẹp, vật bị loại trừ quá nhiều. Giữa hai cực đoan ấy là quan niệm và hi vọng của loài người thì không ngừng biến đổi. Việc phân tích thành công của các trường hợp khoa học hữu quan đã chứng minh rằng có một khoảng tự do rộng rãi, đòi hỏi tính đa dạng, cho phép sử dụng trình tự dân chủ.

Tóm lại, theo quan điểm của Feyerabend, giữa khoa học với các hình thái ý thức phi khoa học như tôn giáo, thần thoại, có mối quan hệ không thể tách rời. Mỗi hình thái ý thức phi khoa học bất kỳ đều có quan niệm tư tưởng đáng được khoa học hấp thu. Khoa học không nên ý vào cường quyền mà loại bỏ chúng. Địa vị tối cao của khoa học ngày nay chẳng qua chỉ như tôn giáo ngày xưa, là nhờ kết hợp chặt chẽ với quyền lực nhà nước. Kỳ thực, hiện khoa học không thần bí và hoàn thiện như người ta tưởng, giống như tôn giáo và thần thoại, có rất nhiều tính giả dối, thậm chí cố tình lừa dối. Sờ dĩ hiện nay khoa học ghê gớm như vậy, trở thành chủ nghĩa sô vanh khoa học chủ yếu là do tình trạng phi dân chủ đã trói buộc sức sáng tạo và quyền tự do lựa chọn của mọi người. Nếu người ta được tự do lựa chọn khoa học, thì nó sẽ lý tính nhiều hơn, qua đó sẽ khắc phục được chủ nghĩa sô vanh khoa học, trở thành khoa học thật sự trong một xã hội tự do.

4. "Cáo biệt lý tính"

Feyerabend trong cuốn "*Cáo biệt lý tính*" đã thanh toán lý tính một cách toàn diện, khiến người ta kinh ngạc.

4.1. Phê phán lý tính

Feyerabend cho rằng khái niệm lý tính tuy có tác dụng quan trọng thúc đẩy nền văn minh phương Tây, song tồn tại một căn bệnh giáo điều chủ nghĩa nghiêm trọng, nó đòi hỏi người ta khi tiếp nhận một quan điểm rồi thì không

được tiếp nhận quan điểm đối lập, đồng thời kiên trì một trình tự hoặc quy tắc, nếu không sẽ bị coi là phi lý tính. Song “bản thân khái niệm lý tính hoặc phi lý tính là mơ hồ, chưa bao giờ được giải thích rõ ràng, việc cưỡng ép thực thi chúng thường dẫn đến kết quả ngược lại, tức là một số trình tự “phi lý tính” thường dẫn đến thành công, còn trình tự “lý tính” thì dẫn đến những phiến toái lớn”¹. Một số trường phái tự xưng là “chủ nghĩa lý tính” lại nhấn mạnh những tư tưởng trống rỗng, thiếu lý tính, tuyên bố mọi thành tựu khoa học của loài người đều nhờ công lao của lý tính, đồng thời lấy đó làm uy quyền để đè bẹp các tư tưởng đối lập.

Khoa học ngày càng lý tính hóa và thần thánh hóa, khiến dân chúng hôm nay sa vào tình trạng phổ biến là thiếu sức phán đoán. Trong lịch sử quả có một số lý do khiến người ta hi vọng vào sinh hoạt lý tính, nhưng chưa có ai đấu tranh với khuynh hướng đơn giản hóa và công thức hóa đời sống muôn màu muôn vẻ của loài người. Họ cho rằng tiến bộ của lý tính không phải là tất nhiên, có thể bị cản trở, hơn nữa sự tình có thể trở nên tốt hơn.

Chỉ cần đi sâu nghiên cứu văn hóa loài người, sẽ phát hiện: đa dạng hóa văn hóa không hề xung đột với tự do nghiên cứu khoa học; có xung đột chẳng là với khái niệm “lý tính”. Thực tế là đâu đâu loài người cũng không ngừng thay đổi quan niệm, ý thức và hi vọng. Biện pháp nhận thức và hành động của loài người là vô cùng tận, các tri thức và hình thức chân lý mà loài người có được vô cùng đa dạng. Lý tính hiện đại trừ việc lợi dụng quyền lực nhà nước ra, thuần túy là trừu tượng và nhạt nhẽo. Đa dạng hóa mới thể hiện thật sự bản chất của văn hóa loài người, mới có ích thật sự cho sự sinh tồn của loài người; sự đơn điệu và nhất tề không chỉ giảm thiểu nguồn gốc khoáng lạc và trí lực, tình cảm và vật chất, mà về bản chất cũng là trái với tính người.

Nhưng xã hội hiện đại lại tồn tại truyền thống chống đa dạng hóa rất mạnh, ví dụ dùng quy tắc đạo đức và qui luật vật lý học để hạn chế đa dạng hóa. Dưới sức ép của thương nghiệp và khoa học kỹ thuật ngày càng khuyếch trương ở phương Tây, tính đa dạng hóa ngày càng bị thui chột. Sự khác biệt của văn hóa hiện tại chính đang có xu thế mất đi. Loài người ngày càng bị sự chậm chạp và vô vị đe dọa nghiêm trọng.

Lý tính thiếu đa dạng hóa, cũng là thiếu tự do. Người ta thường xuyên “lợi dụng khẩu hiệu nhạt nhẽo, nguyên tắc rỗng tuếch để rao bán một thứ thế giới quan đầu ra đáy, song không thể phát huy quyền tự do của loài người, mà

¹ Feyerabend: “Cáo biệt lý tính”, (tiếng Anh), New York, 1987, trang 10.

chỉ nuôi dưỡng chế độ nô lệ”¹. Bởi vì tự do không thể lấy bất cứ giáo điều lý tính nào làm cơ sở; càng không thể thông qua biện pháp cưỡng chế để thực hiện, mà chỉ có thể thông qua thực tiễn biện luận và không trói buộc; người người phải có quyền và cơ hội bình đẳng tiếp nhận giáo dục, thì mới có thể biến lý tưởng thành hiện thực.

4.2. Đề xướng chủ nghĩa tương đối

Mặc dù lịch sử lý tính để lại nhiều cái mốc chẳng hay ho gì, nhiều giáo điều và nguyên tắc dẫn đến quan niệm và ý thức hư giả, nhưng đến nay các “di căn” ấy vẫn chưa bị loại bỏ. Chỉ có triết học chủ nghĩa tương đối mới có thể phá vỡ lý tính, cáo biệt với lý tính. Bởi vì nó được truyền bá rộng rãi một cách hợp lý, nhân đạo. Nó thường xuyên bị công kích, một số người định dùng khái niệm chân lý và thực tại để loại trừ nó, nhưng chỉ có nó mới đối xử công bằng, độ lượng với các thứ truyền thống, lý luận và văn hóa.

Ví dụ, “chủ nghĩa tương đối thực tiễn” cho rằng mọi cá nhân, tập thể, cho đến toàn bộ nền văn minh đều có thể thông qua học tập văn hóa, chế độ và quan niệm khác mình mà thu được lợi ích. “Thiên Chúa giáo La Mã có thể thông qua học tập Phật giáo mà được lợi, bác sĩ nội khoa chính trị thông qua học “Nội kinh” hoặc học cách chữa bệnh của các thầy lang châu Phi mà được lợi... Nhà khoa học có thể qua việc học phương pháp và quan điểm phi khoa học mà biết được cái hay”². Một số xã hội công nghiệp hóa sớm dĩ là tự do, dân chủ, nguyên nhân quan trọng là nhờ cổ vũ công chúng tự do tranh luận, hành động và thực tiễn đa nguyên hóa, phát triển các truyền thống khác nhau.

“Chủ nghĩa tương đối dân chủ” chủ trương: cư dân đô thị, quần thể xã hội khác nhau nhìn nhận thế giới này khác nhau, tiếp nhận thế giới như các sự vật khác nhau; do đó rất nhiều hình thức xã hội được xây dựng bằng các cách khác nhau, cư dân cung cấp các hình thức gia đình và biện pháp sinh tồn khác nhau. Ở đây, quan điểm của nhà chính trị không nhất định có trực giác tốt hơn so với xã hội “nguyên thủy”. Cần hô hào nhân dân sử dụng nhiều con đường xây dựng cuộc sống hạnh phúc hơn.

“Chủ nghĩa tương đối nhận thức” cho rằng mỗi một lý luận và phương pháp đều có tác dụng thúc đẩy tính đa dạng văn hóa. Thế giới này là một thực thể biến động và đa diện, có tác dụng tương hỗ với người khảo sát. Ở đây vật chất và sinh mệnh, tư tưởng và tình cảm, cách mạng và truyền thống sẽ vì lợi

¹ Feyerabend: “Cáo biệt lý tính”, (tiếng Anh), New York, 1987, trang 12.

² Sách đã dẫn, trang 21.

ích của mọi người mà hợp tác với nhau. Cho nên, theo quan điểm của chủ nghĩa tương đối, sự biến đổi của vũ trụ không có tính xác định tuyệt đối, giữa vật chất và tinh thần không hề có giới hạn rõ ràng; các tiêu chuẩn đánh giá sự vật và lý luận dù tồn tại, cũng bị bản thân truyền thống quyết định hoặc cải biến. Cho nên hiện tại đã đến lúc chia tay với lý tính.

Tổng hợp những điều kể trên, chủ trương của Feyerabend chia tay với lý tính không nhằm mục đích thủ tiêu mọi thứ lý tính, mà chỉ muốn thủ tiêu thuyết kinh nghiệm và chủ nghĩa giáo điều đáng ghét; cổ vũ người ta xây dựng hình thức tư duy và nguyên tắc phương pháp luận sinh động linh hoạt. Nhưng do sự phê phán của Feyerabend đối với lý tính nặng về phủ định đơn thuần, nên vẫn chưa thể tạo nên một hình tượng lý tính hoàn mỹ, đã vậy còn đưa chủ nghĩa tương đối đến mức cực đoan.

§5. L. Laudan với phần kết của chủ nghĩa lịch sử

Mặc dù Feyerabend tuyên bố với thái độ cực đoan “triết học khoa học chỉ có quá khứ là vĩ đại”, song trường phái chủ nghĩa lịch sử và thực tại luận khoa học mới vẫn thúc đẩy triết học khoa học phát triển. Nhà triết học Mỹ Larry Laudan (sinh năm 1941) là đại biểu xuất sắc của trường phái chủ nghĩa lịch sử mới. Laudan nhận học vị tiến sĩ triết học tại Trường đại học Princeton. Hiện Laudan làm Chủ nhiệm khoa Lịch sử khoa học và triết học khoa học Trường đại học Sissipao. Tác phẩm chính là “*Tiến bộ và vấn đề của nó*” (1977).

1. Phê phán Kuhn và Lacatos

Đóng góp nổi bật của Laudan cho triết học khoa học là ở chỗ trên cơ sở loại bỏ khái niệm “kiểu mẫu” của Kuhn và “phương pháp luận cương lĩnh nghiên cứu khoa học” của Lacatos, đề xướng khái niệm “truyền thống nghiên cứu” và tư tưởng tổ chức lại lý tính cho tiến bộ khoa học.

Laudan cho rằng thuyết “kiểu mẫu” có khuyết điểm nghiêm trọng: Kuhn không nhận biết tác dụng của vấn đề khái niệm trong tranh luận khoa học và đánh giá “kiểu mẫu”; tiêu chuẩn hợp lý để lựa chọn hoặc đánh giá “kiểu mẫu” của Kuhn thực chất đều là tiêu chuẩn của chủ nghĩa thực chứng; Kuhn không

hệ giải quyết vấn đề quan hệ giữa “kiểu mẫu” với lý luận cấu thành; kết cấu của “kiểu mẫu” chết cứng, khó phù hợp với sự biến đổi của lý luận; khái niệm “kiểu mẫu” mơ hồ, rất khó dùng để thuyết minh nhiều cuộc tranh luận lý luận trong lịch sử khoa học; thuyết “kiểu mẫu” không thể thuyết minh sự khác biệt căn bản về mặt bản thể luận, phương pháp luận ở chỗ nào giữa qui luật và ví dụ điển hình mà nhà khoa học thường lợi dụng.

Laudan cho rằng cương lĩnh nghiên cứu của Lacatos có các khuyết điểm: khái niệm tiến bộ của nó hoàn toàn là theo thuyết kinh nghiệm; chỉ cho phép lý luận cấu thành cương lĩnh nghiên cứu được thay đổi cực kỳ hữu hạn; do chủ trương sự tiếp nhận lý luận hầu như không thể theo kiểu lý tính, nên việc đánh giá mức tiến bộ của cương lĩnh nghiên cứu là vô nghĩa; Lacatos cho rằng việc tích lũy bất thường không liên quan đến việc đánh giá cương lĩnh nghiên cứu, như vậy là trái với lịch sử khoa học; quan điểm của Lacatos cho rằng kết cấu bên trong của cương lĩnh nghiên cứu không có biến đổi cơ bản, là cứng nhắc.¹ Do đó, Laudan đề xướng lý luận “truyền thống nghiên cứu” của mình.

2. Truyền thống nghiên cứu

Khái niệm “truyền thống nghiên cứu” của Laudan không mơ hồ như khái niệm “kiểu mẫu” của Kuhn, mà có nghĩa khá rõ ràng: truyền thống nghiên cứu là một bộ quy tắc chỉ đạo cụ thể sự phát triển lý luận. Nó có 3 đặc trưng sau đây: 1) Đều do một số lý luận chuyên môn cấu thành; một số lý luận xuất hiện đồng thời, một số khác thì nối tiếp nhau; 2) Đều thể hiện một đặc trưng siêu hình học và phương pháp luận nào đó, cho nên có thể phân biệt các truyền thống nghiên cứu khác nhau; 3) Đều trải qua một thời kỳ lịch sử có ý nghĩa lâu dài và một quá trình công thức hóa và hình thức hóa.

Để khắc phục tính chết cứng của kết cấu nội bộ “kiểu mẫu” và “cương lĩnh nghiên cứu”, Laudan điều chỉnh quan hệ giữa “truyền thống nghiên cứu” với lý luận sở thuộc hết sức linh hoạt. Một truyền thống nghiên cứu không thành công có thể lệ thuộc vào lý luận có giá trị; một truyền thống nghiên cứu rất thành công cũng có thể lệ thuộc vào lý luận không thích hợp. Nhiều lý luận không nhất trí có thể cùng phục vụ một truyền thống nghiên cứu. Nhiều truyền thống nghiên cứu khác nhau trên nguyên tắc cũng có thể làm cơ sở dự đoán cho một lý luận đặc định. Quan hệ giữa lý luận và truyền thống nghiên cứu tuy linh hoạt như thế, song phía quyết định vẫn là truyền thống nghiên cứu. Bởi vì mỗi

¹ Laudan: “Tiến bộ và vấn đề của nó”, trang 77 - 78.

lý luận đều được chỉ định là phải thuyết minh bản thể luận và phương pháp luận của truyền thống nghiên cứu sở thuộc. Bản thể luận và phương pháp luận của truyền thống nghiên cứu có đủ sức mạnh ảnh hưởng đến lý luận mà nó sở thuộc; có thể cung cấp phương pháp và con đường giải quyết vấn đề của lý luận hữu quan. Đồng thời, truyền thống nghiên cứu cũng có thể chứng minh tính đúng đắn của lý luận. Trong quá trình cấu tạo một lý luận khoa học cụ thể, truyền thống nghiên cứu cũng có tác dụng gợi mở cực kỳ quan trọng, hơn nữa còn sản sinh phần lớn vấn đề khái niệm cho lý luận cấu thành nó.

Như vậy, Laudan quy định truyền thống nghiên cứu là một quá trình phát triển không ngừng, nó có lịch sử hình thành, phồn vinh và diệt vong. Khi chết đi, nó cũng mất luôn tác dụng công cụ thúc đẩy tiến bộ khoa học. Con đường phát triển, biến đổi rõ ràng nhất của một truyền thống nghiên cứu là sửa đổi lý luận chuyên môn lệ thuộc nó; dẫn đến một số hạt nhân cơ bản nhất cấu thành nó phải biến đổi theo.

Đề khắc phục trở ngại không thể thông ước của “kiểu mẫu” Kuhn, Laudan đề xướng bản thân truyền thống nghiên cứu là một kiến giải tiến hóa trong sự phát triển liên tục. Laudan thậm chí cho rằng, một truyền thống nghiên cứu sau khi trải qua biến đổi ở cấp độ sâu xa, vẫn còn bảo lưu truyền thống “tương đồng” trên một ý nghĩa nào đó. Vậy làm thế nào phân biệt sự biến đổi nội bộ một truyền thống nghiên cứu với tình huống bị thay thế hoàn toàn của một truyền thống nghiên cứu? Laudan cho rằng trong một thời gian nhất định, một vài yếu tố của một truyền thống nghiên cứu sẽ càng có địa vị hạt nhân, cố định hơn, đồng thời trở thành đặc trưng cơ bản nhất của truyền thống nghiên cứu đó. Bây giờ, nếu loại bỏ chúng, thì sẽ làm thay đổi bản chất của truyền thống nghiên cứu. Nhưng đối với một số yếu tố không phải là hạt nhân, thì có thể biến đổi, cái đó thuộc về biến đổi nội bộ của truyền thống nghiên cứu.

Về vấn đề chuyển đổi giữa truyền thống với truyền thống, Laudan nói, sai lầm của Kuhn là ở chỗ “không nhận biết các yếu tố cấu thành truyền thống nghiên cứu tùy theo thời gian mà biến đổi”¹. Về thời gian mà nói, “bản chất” của một truyền thống nghiên cứu là tương đối. Nói thế cũng có nghĩa là một số yếu tố lúc này giờ này có thể biến thành thành phần phi bản chất của một truyền thống nghiên cứu khác. Chính dựa trên kiến giải tính liên tục và tính thông ước của các truyền thống nghiên cứu khác nhau, Laudan chỉ ra rằng trong cùng một lĩnh vực có thể đồng thời tồn tại vài truyền thống nghiên cứu, mâu thuẫn và khác biệt giữa chúng với nhau là có thể điều hòa.

¹ Laudan: “Tiến bộ và vấn đề của nó”, trang 100.

Từ góc độ động thái, Laudan bàn về tính chất, đặc trưng và lý luận hữu quan của truyền thống nghiên cứu, quan hệ và tác dụng lẫn nhau giữa các truyền thống nghiên cứu, tiếp đó Laudan tập trung vào vấn đề đánh giá truyền thống nghiên cứu, đưa ra tiêu chuẩn, phương pháp và hình thức cụ thể cho việc đánh giá.

Về vấn đề mức độ thích hợp với tiến bộ, trước hết có thể thông qua việc so sánh mức độ thích hợp của các lý luận cấu thành truyền thống nghiên cứu cũ và cấu thành truyền thống nghiên cứu mới, để xác định tình huống tiến bộ của một truyền thống nghiên cứu. Tiếp đó, có thể theo dõi sự biến đổi mức độ thích hợp của truyền thống nghiên cứu trong một thời gian nhất định, để xác định tốc độ tiến bộ của một truyền thống nghiên cứu.

Về vấn đề hình thức đánh giá, tiếp thu và theo đuổi, Laudan thông qua khảo sát tỉ mỉ, vạch ra rằng trong nội bộ truyền thống nghiên cứu và các lý luận được đánh giá tồn tại hai loại quan hệ hoàn toàn khác nhau, đó là quan hệ tiếp thu và quan hệ theo đuổi. Tiếp thu một lý luận hoặc truyền thống nghiên cứu là thông qua lựa chọn mà giải quyết vấn đề mức độ tiến bộ cao nhất. Lựa chọn truyền thống nào vượt qua được đối thủ cạnh tranh, tức là truyền thống có thể giải quyết vấn đề tốt hơn đối thủ cạnh tranh, mới là tiếp thu tích cực. Còn về quan hệ theo đuổi, chỉ có theo đuổi truyền thống nghiên cứu nào có tốc độ tiến bộ cao hơn đối thủ cạnh tranh, mới là hợp lý.

Cuối cùng, Laudan tổng thuật 4 đặc trưng chung của sự biến đổi khoa học: 1) Chức năng của một lý luận là nó có thể giải quyết nhiều ít vấn đề kinh nghiệm có ý nghĩa, có thể rút ra nhiều ít hiện tượng bất thường và khái niệm quan trọng; mà những cái đó đều liên quan đến chức năng và tính tiếp nhận của truyền thống nghiên cứu tương ứng. 2) Tính có thể tiếp thu của một truyền thống nghiên cứu lệ thuộc vào hiệu lực giải quyết vấn đề lý luận mới nhất của nó; tính theo đuổi của nó thì tùy thuộc vào tốc độ tiến bộ và tính hợp lý của lý luận khoa học mà nó thể hiện. 3) Thái độ nhận thức luận là tiếp thu, theo đuổi hay là cự tuyệt, cấu thành tầm quan trọng đối với truyền thống nghiên cứu. Việc xác định đúng sai không liên quan đến tính tiếp thu và tính theo đuổi của lý luận và truyền thống nghiên cứu. 4) Toàn bộ việc đánh giá lý luận và truyền thống nghiên cứu phải được tiến hành trên quan hệ so sánh.

3. Mô hình tiến bộ khoa học

Mô hình tiến bộ khoa học của Laudan miêu tả khoa học là hoạt động giải quyết vấn đề cho loài người, còn vấn đề thì được coi là cái mấu chốt hình thành

tư tưởng khoa học, do đó, tiến bộ khoa học là khái niệm không thể né tránh về mặt thời gian, lấy việc giải quyết vấn đề làm đơn nguyên hoạt động cơ bản. Mọi tiến bộ đều đánh dấu việc nâng cao năng lực, hiệu lực giải quyết vấn đề của truyền thống nghiên cứu hoặc lý luận sở thuộc, đánh dấu việc mở rộng phạm vi nhận thức của hoạt động khoa học.

Laudan lại chia vấn đề khoa học thành hai loại lớn: vấn đề kinh nghiệm và vấn đề khái niệm. Vấn đề kinh nghiệm liên quan chủ yếu đến kết cấu và quan hệ của đối tượng lựa chọn nghiên cứu; vấn đề khái niệm thì chủ yếu động tới các nghi vấn khó xử lý trong tranh luận, hoặc là những chỗ không ăn khớp giữa kết cấu của lý luận khoa học với tiền đề phương pháp luận của lĩnh vực đó. Công cụ giải quyết vấn đề là lý luận. Lý luận có hai loại, một là lý luận chuyên môn cụ thể, có thể dùng để trực tiếp dự đoán, giải thích hiện tượng tự nhiên đồng thời trực tiếp do thực nghiệm kiểm nghiệm; hai là lý luận mang tính phổ biến cao hơn, không dễ trực tiếp kiểm nghiệm, như thuyết tiến hóa, thuyết nguyên tử. Chúng có thể đề ra hàng loạt lý luận cụ thể. Loại lý luận thứ hai chính là “truyền thống nghiên cứu”.

Về vấn đề quan hệ giữa tiến bộ khoa học với lý tính, Laudan nói, chủ nghĩa thực chứng logic chủ trương khoa học có tiến bộ hay không phải căn cứ vào tiêu chuẩn lý tính, mà thực tế chỉ có truyền thống nghiên cứu tiến bộ mới là lý tính. “Tiến bộ của lý luận và lý tính gắn liền với nhau hết sức chặt chẽ. Mỗi quan hệ này không phải thông qua chứng thực, cũng không thông qua phủ chứng, mà là thông qua hiệu lực giải quyết vấn đề”¹. Trong sự phát triển của tiến bộ và hợp lý, một số nhân tố phi kinh nghiệm, phi khoa học vô cùng quan trọng cũng có tác dụng. Lý tính chỉ sống bám vào tiến bộ. Về vấn đề quan hệ giữa lý tính và tiến bộ, quan điểm của Laudan khác với chủ nghĩa logic, cũng không giống với chủ nghĩa lịch sử khác.

Laudan cho rằng tiến bộ khoa học nhìn chung thông qua 3 con đường. Một là gia tăng số mục giải quyết vấn đề kinh nghiệm; hai là loại trừ cái gọi là “hiện tượng bất thường”. Phương pháp loại trừ là lật đổ hoặc tu sửa cơ sở kinh nghiệm của các “bất thường”. Dùng sự thực mới thuyết minh cái phi bất thường; gia tăng giả thuyết phụ trợ để thích ứng với cái bất thường, hoặc biến đổi lớn đối với bản thân lý luận hữu quan. Ba là khôi phục tính nhất trí của khái niệm xung đột giữa các lý luận.

Trên cơ sở đó, Laudan nói về phương thức diễn biến của tiến bộ khoa học. Laudan cho rằng cách mạng khoa học mà Kuhn nói, mặc dù là một

¹ Laudan: “Tiến bộ và vấn đề của nó”, trang 5.

hiện tượng lịch sử vô cùng quan trọng, nhưng hoàn toàn không có đặc trưng nhận thức luận như Kuhn miêu tả. Chúng luôn được đặt ở địa vị đặc quyền, là do một số người đã miêu tả sai lầm rằng chúng có kết cấu khác với tình huống khoa học bình thường. Họ phóng đại sự khác biệt giữa khoa học thường qui với cách mạng khoa học, nhấn mạnh quá mức tác dụng của cách mạng khoa học.

Ngoài ra, thời kỳ “khoa học thường qui” của Kuhn cũng không phải là mỗi lĩnh vực chỉ có một “kiểu mẫu”, mà thường mỗi lĩnh vực có từ hai “kiểu mẫu” trở lên chiếm địa vị thống trị. Trong “thời kỳ cách mạng khoa học” cũng không có chuyện “kiểu mẫu” này hoàn toàn lật đổ sự thống trị độc quyền của một “kiểu mẫu” khác.

Laudan phản đối Reichenbach, Lacatos chủ trương hình thức tích lũy liên tục, mà tán thành kiến giải của Kuhn: khi lý luận mới thay thế lý luận cũ, vừa có được một số vấn đề tương quan, vừa mất đi một số vấn đề. Cho nên tiến bộ khoa học không phải ở chỗ lý luận xuất hiện sau có thể giải quyết nhiều vấn đề hơn lý luận trước nó, mà là ở sự khác nhau về đối tượng, lĩnh vực, phạm vi và trình độ giải quyết vấn đề. Tiến bộ của địa chất học là như thế. Địa chất học trước năm 1830 đã giải quyết hàng loạt vấn đề; sau đó hầu như không có một lý luận nào đề cập nhiều vấn đề như vậy. Chẳng lẽ có thể nói rằng từ năm 1830 đến năm 1900 khoa địa chất học không có tiến bộ gì hay sao? Không, bởi vì từ sau Gilbert Ryle, sự phát triển của địa chất học chủ yếu thể hiện ở các lĩnh vực nghiên cứu khác nhau, như địa chất học sinh vật, địa tầng học, khí hậu học. Cho nên tiến bộ của khoa học không đơn thuần biểu hiện là tiến bộ theo kiểu tích lũy, mà còn biểu hiện là tiến bộ theo kiểu phi tích lũy.

Qua việc giới thiệu vấn đề truyền thống nghiên cứu và mô hình tiến bộ khoa học của Laudan kể trên, ta thấy rằng Laudan đã chủ trương khắc phục chủ nghĩa phi lý tính của trường phái lịch sử, lại phản đối chủ nghĩa logic tách biệt lý tính với tiến bộ; đã chủ trương (trong “truyền thống nghiên cứu”) khắc phục khuyết điểm của thuyết “kiểu mẫu” của Kuhn và cương lĩnh nghiên cứu của Lacatos, còn chủ trương khắc phục khuyết điểm của mô hình tích lũy (theo kiểu chủ nghĩa logic) và khuyết điểm của Kuhn quá nhấn mạnh tính không thể thông ước giữa các lý luận. Song ta cũng cần thấy, tuy Laudan vạch ra rất nhiều khuyết điểm trong lý luận của những người đi trước, nhưng ông cũng muốn xây dựng một lý luận toàn vẹn, dù chưa đạt được mục đích. Truyền thống nghiên cứu và mô hình tiến bộ khoa học của Laudan chẳng qua chỉ là một sự bổ sung trên cơ sở nghiên cứu của những người đi trước. Lý luận của Laudan đánh dấu

sự phát triển và hoàn thiện của trường phái chủ nghĩa lịch sử, đồng thời cũng đánh dấu sự kết thúc của chủ nghĩa lịch sử.

§6. Thực tại luận khoa học

“Thực tại luận khoa học” là một trường phái tương đối có ảnh hưởng trong triết học khoa học đương đại, vừa kế thừa truyền thống thực tại luận cổ đại, vừa đối lập nhiều mặt với chủ nghĩa thực chứng logic trong triết học khoa học đương đại. Trong quá trình hình thành và phát triển, thực tại luận khoa học còn tiến hành phê phán kịch liệt đối với chủ nghĩa lý tính phê phán của Popper, thuyết kiểu mẫu của Kuhn, thuyết bất khả tri và chủ nghĩa tương đối của Feyerabend, do đó từ thập niên 60 thế kỷ 20 nó đã được người ta chú ý.

Người sáng lập thực tại luận khoa học là nhà triết học Mỹ Wilfred Sellars (sinh năm 1912). Vào thập niên 30, Sellars học tại Trường đại học Michigan và Trường đại học Oxford, sau Chiến tranh thế giới thứ II, dạy học tại Trường đại học Minnesota, năm 1977 được bầu làm Chủ tịch Hội siêu hình học Mỹ. Trước tác chủ yếu có: “*Khoa học, tri giác và thực tại*” (1963), “*Triển vọng của triết học*” (1967), “*Khoa học và siêu hình học*” (1968), “*Tập luận văn triết học và lịch sử triết học*” (1974).

Nhân vật đại biểu trường phái này còn có Putnan, Shapere và Bunge.

Hillary Putnan (sinh năm 1926) là nhà logic học, nhà triết học khoa học Mỹ, hồi trẻ học ở Trường đại học Los Angeles, nhận học vị tiến sĩ, sau dạy học ở Trường đại học Princeton và Havard. Trước tác chủ yếu có: “*Triết học logic*” (1971), “*Vật chất và phương pháp số học*” (1975), “*Tâm, ngôn ngữ và thực tại*” (1975), “*Khoa học ý nghĩa và đạo đức*” (1977), “*Lý tính, chân lý và lịch sử*” (1981).

Dudley Shapere (sinh năm 1928) là nhà triết học khoa học Mỹ. Năm 1957, sau khi nhận học vị tiến sĩ triết học tại Trường đại học Havard, Shapere từng dạy ở các trường đại học bang Ohio, Chicago, Illinois và Maryland. Năm 1983 làm chủ nhiệm Hội triết học khoa học và lịch sử khoa học Trường đại học Maryland, trở thành viện sĩ văn học và khoa học Mỹ. Thuyết “*Khu vực thông tin*” của Shapere được thế giới chú ý.

Trước tác chủ yếu có: “*Vấn đề triết học của khoa học tự nhiên*” (1965), “*Nghiên cứu sinh vật học của Galileo*” (1974), “*Nghiên cứu lý do và tri thức*” (1984).

Mario Bunge là nhà logic học, nhà triết học khoa học Canada. Nổi tiếng trong giới triết học khoa học đương đại nhờ xây dựng triết học tinh xác. Trước tác chủ yếu là bộ “*Triết học luận cơ sở*” bắt đầu xuất bản từ năm 1974, gồm 7 tập.

Thực tại luận khoa học về cơ bản triển khai lập luận xoay quanh ba khái niệm chính: khoa học, thực tại và chân lý. Thông qua 3 khái niệm cơ bản đó mà lập luận về các vấn đề quan điểm khoa học, bản thể luận và nhận thức luận.

1. Vấn đề quan điểm khoa học

Phái thực tại luận khoa học đa số cho rằng đối tượng nghiên cứu khoa học là tồn tại khách quan. Điều kiện, phương pháp, quy tắc suy luận và các khái niệm nguyên khoa học như “chứng cứ”, “lý luận”, “thuyết minh”... đã phi giả định trước, cũng phi nhất thành bất biến. Quan điểm khoa học theo chủ nghĩa giả thiết trước của chủ nghĩa thực chứng logic về thực chất là xuất phát từ lập trường cơ bản của thuyết tiên nghiệm và chủ nghĩa bản chất đi giải thích bản chất, đặc trưng của khoa học và ý nghĩa của hai chữ “khoa học”. Họ cho rằng điều kiện, phương pháp, quy tắc suy luận và các khái niệm nguyên khoa học của nghiên cứu khoa học đều biến đổi theo sự phát triển của khoa học, chịu ảnh hưởng và tác động thịnh suy của các quan niệm khoa học đặc thù, cụ thể. Nghiên cứu lịch sử khoa học đã chứng minh một sự thực không thể phủ bác: trong nghiên cứu khoa học không có phương pháp và quy tắc đơn nhất, sử dụng phổ biến; sáng tạo khoa học từng giờ từng phút chịu ảnh hưởng, thâm thấu và mở rộng phương pháp khoa học, quy tắc suy luận và các khái niệm khoa học và khái niệm nguyên khoa học.

Về mô hình phát triển khoa học, thực tại luận khoa học vừa phản đối mô hình phát triển (khoa học thông qua loại trừ sai lầm, không ngừng tích lũy tri thức và mở rộng dần lĩnh vực mà phát triển) do chủ nghĩa thực chứng nêu ra theo quan điểm của chủ nghĩa tuyệt đối và thuyết bất biến; vừa phản đối mô hình phát triển (khoa học phát triển thông qua cách mạng, đột biến, nhảy vọt, thay thế “kiểu mẫu”) do trường phái chủ nghĩa lịch sử nêu ra trên cơ sở chủ nghĩa tương đối và thuyết khả biến. Putnan khi phản đối thuyết cách mạng khoa học của Kuhn, kiên trì cho rằng tri thức khoa học thông qua tích lũy dần

dẫn mà tăng trưởng là đặc trưng cơ bản của khoa học, nhưng Putnan lại phản đối xây dựng quan điểm tích lũy trên cơ sở thuyết ý nghĩa truyền thống. Putnan cho rằng sai lầm của thuyết ý nghĩa truyền thống ở chỗ, thứ nhất, một số thuộc tính vốn dùng để nhận biết một thực thể hoặc một chủng loại tự nhiên không nhất định phải thuộc về thực thể hoặc chủng loại đó; thứ hai, cũng có thể phát hiện trong thực thể và chủng loại khác thuộc tính của thực thể hoặc chủng loại tự nhiên ban đầu. Do đó chúng ta cần từ chối cách nhìn nhận này: thuộc tính đầu tiên được chỉ định dành cho một thực thể hoặc chủng loại tự nhiên, thì dùng để chỉ “ý nghĩa” của danh từ của thực thể hoặc chủng loại tự nhiên đó.

Putnan cho rằng trong tính liên tục của hai thời kỳ khác nhau phát triển khoa học, trong tính có thể so sánh của những lý luận khác nhau, trong sự thay đổi kiến giải và quan niệm khác nhau, cái chung không phải là ý nghĩa không thể thay đổi, cấu thành danh từ hoặc khái niệm, tức không phải là “tiêu chuẩn bản chất” của thực thể hoặc chủng loại tự nhiên, mà là chỉ xung cố định.

Về quan điểm kể trên của Putnan, Shapere không đồng ý, mà cho rằng cần thuyết minh tính liên tục, tính có thể so sánh hoặc tính thông ước giữa các lý luận khoa học, chứ không cần giả thiết một “ý nghĩa” chung hoặc một chỉ xung cố định. Trong khoa học, cái duy nhất có thể cung cấp tính liên tục không phải là ý nghĩa hoặc chỉ xung tương đồng, mà là lý do hoặc căn cứ liên kết tư tưởng, quan điểm tiếp sau với tư tưởng, quan điểm có trước. Nhìn lịch sử diễn biến của lý luận khoa học thì thấy tính liên tục được hoàn thành bởi “mối liên hệ mắt xích suy luận”.

Về tiến bộ khoa học, Putnan phản đối quan điểm của Kuhn. Putnan cho rằng tiến bộ khoa học là sự thực hiện nhiên không thể nghi ngờ; lý luận mới so với lý luận cũ có thể cung cấp dự đoán đúng hơn, phương pháp kiểm soát giới tự nhiên chặt hơn và chân lý cận khoa học dễ tiếp nhận hơn.

Shapere cho rằng tiến bộ khoa học là sự phát triển và tiến hóa của “lĩnh vực thông tin”. “Lĩnh vực thông tin” là chỉ, trong quá trình hình thành và phát triển của khoa học, hàng loạt tin tức gần dần tập hợp lại thành một lĩnh vực, nói chung nó có 3 đặc trưng sau. Thứ nhất, tập hợp tin tức đó dựa vào mối quan hệ bên trong nào đó giữa các tin tức; thứ hai, “lĩnh vực thông tin” đó chứa đựng vấn đề vô cùng quan trọng buộc người ta phải suy xét kỹ; thứ ba, trình độ khoa học kỹ thuật hiện tại chưa thể giải quyết vấn đề đó. Hễ thỏa mãn ba điều kiện (đặc trưng) ấy thì được coi là một “lĩnh vực thông tin”.

Tiến hóa của “lĩnh vực thông tin” thể hiện ở các mặt sau: a) Thiết tưởng lại vấn đề trung tâm của “lĩnh vực thông tin”, như thuật luyện kim chuyên hóa

thành hóa học; b) Gia tăng hạng mục tin tức mới: khái niệm khoa học, định luật, định lý, lý luận, học thuyết mới; các sự kiện khoa học, tư liệu khoa học, căn cứ khoa học. Từ lực học của Galileo đến lực học của Newton, lực học lượng tử theo thuyết tương đối của Einstein chứng tỏ một sự gia tăng không ngừng hạng mục thông tin; c) Sự tách và hợp của “lĩnh vực thông tin” (sự tổng hợp không ngừng của khoa học mới sinh ra rất nhiều bộ môn cắt ngang và bộ môn tổng hợp); d) Sửa đổi hạng mục tin tức trong “lĩnh vực thông tin”, cũng có thể dẫn tới sự tiến hóa của “lĩnh vực thông tin”, dẫn đến tiến bộ khoa học. Ví dụ trong lý luận thuật luyện kim, màu sắc và đặc trưng cảm giác khác là hạng mục tin tức rất quan trọng, còn trọng lượng thường bị coi là không đáng xem xét. Nhưng về sau các nhà hóa học coi trọng lượng là hạng mục thông tin quan trọng nhất.

Tóm lại, Shapere cho rằng khoa học không ngừng phát triển, thông tin loài người thu được là không ngừng phong phú và biến đổi, các “lĩnh vực thông tin” mới không ngừng xuất hiện.

2. Vấn đề bản thể luận

Về bản thể luận, thực tại luận khoa học cơ bản theo lập trường chủ nghĩa duy vật, phản đối chủ nghĩa chủ quan và chủ nghĩa duy tâm. R.W.Sellars nói: “Khoa học là thước đo vạn vật, là tiêu chuẩn chế định sự tồn tại và phi tồn tại của hết thảy sự vật”¹. Nhưng quan điểm của mấy nhân vật đại biểu thì rất khác nhau. Shapere cho rằng các thực tại luận khác đều giả định trước một thế giới khách quan tồn tại độc lập, đồng thời cố bảo đảm rằng luận đoán của chúng ta về nó là đúng; còn ông, Shapere, thì không đưa ra bảo đảm đó, cũng không giả định trước một thế giới khách quan tồn tại cụ thể nào đó, thậm chí không giả định trước một thực thể đơn nhất là vũ trụ. Shapere nói, chúng ta có đủ lý do tin rằng có sự khác biệt giữa tự ngã và thế giới tồn tại độc lập. Nhưng tâm lý học hiện đại cho rằng trẻ sơ sinh không có sự phân biệt đó. Tư duy cá thể đã diễn lại quá trình hình thành, phát triển của tư duy loài người, thì loài người cũng là dần dần từng bước hình thành quan điểm của họ về sự tồn tại độc lập của thế giới. Như vậy quan điểm duy vật của Shapere không triệt để.

Putnan chia thực tại luận khoa học thành ba loại hình cơ bản: thực tại luận duy vật, thực tại siêu hình học và thực tại luận tương đồng. Thực tại luận duy vật chủ trương mọi đặc tính của thực thể đều là đặc tính vật lý, đặc tính “có

¹ Sellars: “Khoa học, trực giác và thực tại”, (tiếng Anh), năm 1963, trang 173.

mục đích” hoặc đặc tính ý nghĩa cũng có thể trở về đặc tính vật lý. Thực tại luận siêu hình học chủ trương: thế giới là do tổng hòa cố định các thực thể độc lập với ý thức cấu thành, thế giới chứa đựng các phương thức vận động và hình thái tồn tại khác nhau, hơn nữa, chỉ có một loại miêu tả chính xác và đầy đủ “cái thế giới tồn tại thực tế” mà thôi. Bản thân Putnan thì chủ trương thực tại tương đồng. Putnan cho rằng: “Nếu tạo điều kiện thích đáng (trong đó có ngôn ngữ thích đáng), thì các trần thuật “có dòng điện chạy qua dây dẫn” cũng thật như trần thuật “trong phòng có ghế tựa” hoặc “tôi đau đầu”. Với bất cứ ý nghĩa nào của việc tồn tại cái ghế, dòng điện cũng đều tồn tại”¹.

M. Bunge lấy “chủ nghĩa duy vật khoa học” làm ngọn cờ. Bunge cho rằng khoa học là bản thể luận cục bộ, bản thể luận là khoa học tổng thể, “may sao giữa siêu hình học và khoa học sâu xa không có ngăn cách. Mỗi lý luận khoa học rộng lớn đều có thể coi là triết học, còn mỗi lý thuyết bản thể luận có mang thành quả khoa học, hoặc xuất hiện trong bối cảnh hợp lý hóa khoa học, đều có thể gọi là khoa học”². Bản thể luận logic và quan điểm khoa học thâm thấu lẫn nhau. Bản thể luận của Bunge không chỉ phân tích một cách có hệ thống và trình bày phạm vi của bản thể luận, mà còn phân tích giả thuyết thích hợp với khoa học, mà còn làm cho nó có kết cấu khoa học hệ thống hóa và lý luận hóa. Quan niệm tính hệ thống và quan niệm tính tinh xác gắn chặt với nhau, tạo thành đặc trưng cơ bản của bản thể luận khoa học Bunge. Để cắt đứt quan hệ giữa bản thể luận với truyền thống tư biện, nhấn mạnh mối quan hệ của nó với khoa học, Bunge đề xướng bản thể luận là sự kéo dài của khoa học, phạm trù và giả thiết của nó ngang hàng với khái niệm khoa học và nguyên lý phổ biến. Bunge tiến một bước đề xướng quan điểm hệ thống bản thể luận; nó có đặc trưng hình thức hóa, là một hệ thống giả thiết - diễn dịch có các cấp độ khác nhau như giả thiết không cần chứng minh, định nghĩa, định lý, suy luận. Dùng phương pháp tinh xác cấu thành hệ thống tinh xác, dùng ngôn ngữ tinh xác để biểu đạt, đó là kế hoạch vĩ mô của Bunge để giải quyết vấn đề siêu hình học hoặc bản thể luận.

Bunge chủ trương, nhà bản thể luận phải căn cứ nhận thức khoa học mà miêu tả diện mạo của thế giới thực tại một cách thật rõ ràng và có hệ thống; nhà bản thể luận phải phân tích một số khái niệm mình sử dụng để cấu thành bức tranh thống nhất của thực tại, đồng thời làm cho các khái niệm ấy liên kết với nhau. Bản thể luận cũng phải cung cấp nguyên tắc và phương pháp luận chỉ đạo

¹ Putnan: “Ba loại thực tại luận khoa học”, trong tạp chí “Triết học”, số 128, (tiếng Anh), trang 198.

² Bunge: “Triết học luận cơ sở”, tập 3, (tiếng Anh), trang 24.

cho nghiên cứu khoa học. Điều mà các nhà khoa học tự nhiên cổ đại nói, rằng vạn vật biến đổi, vạn vật đều tuân theo qui luật, có tác dụng chỉ đạo không thể phủ nhận đối với người làm khoa học. Bunge cho rằng mối quan hệ và tác động qua lại giữa các bộ phận của thế giới chiếm một địa vị cực kỳ quan trọng trong nghiên cứu khoa học.

3. Vấn đề nhận thức luận

Về nhận thức luận, W.Sellars xuất phát từ thuyết phản ánh của chủ nghĩa duy vật, chủ trương tri thức hoặc nhận thức là phản ánh thế giới bên ngoài. Phản ánh chia ra hai loại phản ánh thường thức và phản ánh khoa học. Phản ánh thường thức là tri thức do giác quan con người trực tiếp cảm nhận được thế giới bên ngoài, là khái quát của con người qua quan sát trực tiếp và trải nghiệm. Phản ánh khoa học là kết quả vận dụng sức tưởng tượng và tư duy logic phức tạp xử lý tri thức nói trên, là tri thức tư duy lý tưởng hóa. Cả hai loại đều là miêu tả và giải thích thế giới bên ngoài, nên đều phản ánh thế giới bên ngoài. Nhưng đôi bên có chỗ khác nhau. Nhìn từ góc độ phương pháp luận, phản ánh thường thức ưu việt hơn phản ánh khoa học. Nó là cơ sở của khoa học, thiếu nó thì không thể có tri thức khoa học. Nhưng từ góc độ bản thể luận, thì phản ánh khoa học lại ưu việt hơn phản ánh thường thức, bởi lẽ phản ánh thường thức thường là không thật; chỉ có phản ánh khoa học mới là chân thực.

Putnan thì kiên trì “thuyết phù hợp chân lý”, nhấn mạnh nhiệm vụ của lý luận khoa học là biểu thuật thế giới bên ngoài. Cái quyết định trần thuật khoa học thật hay giả không phải là cảm giác chủ quan của con người, cũng không phải kết cấu nội tâm hoặc ngôn ngữ của con người, mà là sự vật bên ngoài. Từ đó, Putnan phê phán các loại nhận thức luận theo chủ nghĩa duy tâm, nói rằng chủ nghĩa thực chứng logic chính là vì không kiên trì thuyết phù hợp chân lý, mới sa vào chủ nghĩa tuyệt đối và chủ nghĩa ước định; chủ nghĩa lịch sử của Kuhn cũng vì phủ định thuyết phù hợp chân lý, mới sa vào chủ nghĩa tương đối và thuyết bất khả tri. Putnan cho rằng chỉ có kiên trì thuyết phù hợp chân lý, mới có thể đưa nghiên cứu khoa học đi vào quỹ đạo đúng đắn. Ngoài ra, Putnan còn cho rằng trong cùng một lĩnh vực, lý luận mới bao giờ cũng tiến gần chân lý hơn lý luận cũ. Cùng với sự phát triển không ngừng của khoa học, lý luận khoa học cũng không ngừng chín muồi, nhận thức của con người không ngừng sâu sắc thêm, người ta ngày càng tiến gần đến chân lý.

Shapere cũng kiên trì tính khách quan của tri thức khoa học và khả năng con người nắm được chân lý. Shapere nói, triết học truyền thống cho rằng tính

khách quan dựa vào sự thực “thuần túy”, chưa được lý luận giải thích, cho rằng chỉ có thứ lý luận dựa trên loại sự thực đó mới là khách quan; song triết học khoa học hai, ba chục năm nay đã đạt được một nhận thức chung: trong quá trình nghiên cứu khoa học, bao giờ cũng tồn tại tiền đề cho giả định trước, tồn tại lý luận về tri thức bối cảnh, chúng quyết định không chỉ việc giải thích kinh nghiệm, mà luôn cả quá trình nghiên cứu khoa học. Như vậy đã xuất hiện một khó khăn, là khoa học thì không thể có tính khách quan.

Shapere cho rằng có hai con đường vượt qua khó khăn đó; một là tuyên bố rằng cái gọi là tính khách quan của khoa học chỉ là chuyện hoang đường, là ảo tưởng. Hai là coi tính khách quan và lý tính với tiền đề giả thiết trước và tri thức bối cảnh là một. Kuhn đã chọn con đường thứ nhất, đi theo chủ nghĩa tương đối, chủ nghĩa ước định và thuyết bất khả tri; còn ông, Shapere thì chọn con đường thứ hai. Do đó, Shapere nêu quan điểm “niềm tin bối cảnh”, nói nhiệm vụ của ông là thừa nhận dưới tiền đề “quan điểm bối cảnh”, phải coi sự biến đổi và phát triển của khoa học mang tính khách quan như thế nào. Mấu chốt vấn đề nằm ở chỗ không phải mọi niềm tin đều có thể dùng làm “niềm tin bối cảnh”. “Niềm tin bối cảnh” mà nghiên cứu khoa học lựa chọn không phải là tùy ý như Kuhn nói, mà phải đáp ứng ba điều kiện, một là, trong nghiên cứu khoa học quá khứ đã được chứng minh là tri thức thành công; hai là, tri thức làm cho mọi người tin phục, không nghi ngờ; ba là, tri thức có quan hệ mật thiết với vấn đề hoặc đề tài nghiên cứu.

Shapere trên cơ sở thừa nhận tri thức khoa học là sự khảo sát sự vật khách quan, là sự thuyết minh và khái quát qua quan sát và trải nghiệm, đề xướng quan điểm chân lý của ông. Shapere nói, trong lịch sử triết học, người ta từng đề xướng ba quan điểm chân lý là: thuyết phù hợp, thuyết nhất trí và thuyết thực dụng. Shapere cho rằng thuyết phù hợp chú trọng trực quan, cắt đứt mối liên hệ giữa lý do và chân lý trong việc chứng minh mệnh đề, do vậy, bất kể mệnh đề do ta chứng minh có đủ lý do đến mấy, cũng không thể xác định có đạt được chân lý hay không, cho nên quan điểm này rất dễ dẫn đến hoài nghi. Thuyết nhất trí và thuyết thực dụng nhấn mạnh, giữa chân lý và “lý do” của chúng ta có mối quan hệ nhất định, chân lý được coi là sự nhất trí về mặt logic, hoặc có giá trị thực dụng; như vậy là coi nhẹ nhân tố khách quan, từ đó sa vào chủ nghĩa chủ quan và chủ nghĩa tuyệt đối.

Shapere cho rằng ba quan điểm trên có chỗ sai, cũng có chỗ hợp lý. Từ đó Shapere đề xướng chân lý phải đồng thời đáp ứng ba điều kiện hoặc ba yêu cầu là “tính thành công”, “tính không nghi ngờ” và “tính tương quan”. “Tính

thành công” thể hiện ở thành phần hợp lý của thuyết thực dụng; “tính không nghi ngờ” thể hiện thành phần hợp lý của thuyết phù hợp và “tính tương quan” thể hiện ở thành phần hợp lý của thuyết nhất trí. Niềm tin hoặc mệnh đề nào đáp ứng ba điều kiện ấy thì là đúng, là có lý. Như vậy, Shapere vừa giữ lại nhân tố hợp lý của quan điểm chân lý truyền thống, vừa khắc phục các khuyết điểm của chúng.

Shapere nói chân lý không phải là chân lý tuyệt đối. Shapere cho rằng khoa học chỉ có thể có được tri thức và đạt tới chân lý, chứ không thể bảo đảm nhất định sẽ đạt tới. Quả quyết rằng khoa học nhất định sẽ đạt tới chân lý là thực tại luận giả thiết chủ nghĩa, chứ không phải là thực tại luận khoa học. Shapere cho rằng thực tại luận của Kripker và Putnan chủ trương khoa học nhất định sẽ phát hiện “bản chất bất biến” của sự vật, đạt tới chân lý, như vậy quá cứng nhắc và quá giáo điều”¹.

Tóm lại, thực tại luận khoa học là kết quả tất yếu của sự phát triển triết học phương Tây. Nó đại biểu cho xu thế diễn biến, phát triển của triết học khoa học đương đại, ở mức độ nhất định cũng thể hiện phương hướng phát triển của triết học truyền thống.

§7. Sự tranh cãi giữa thực tại luận khoa học với thực tại luận phản khoa học

Tối thiểu bắt đầu từ thập niên 80 thế kỷ 20, nổ ra cuộc tranh luận gay gắt giữa thực tại luận khoa học và thực tại luận phản khoa học, xoay quanh vấn đề quan hệ giữa khoa học với thực tại. Vậy tiêu điểm của cuộc tranh luận là gì? Kết quả tranh luận ra sao? Lập trường của đôi bên như thế nào?

1. Thế giới được khoa học biểu đạt có thực hay không

Nhân vật đại biểu cho thực tại luận phản khoa học đương đại là Bas C. van Fraassen (sinh năm 1941) và nhà thực tại luận Nhật Bản Hắc Kỳ Hoàng,

¹ Xem Shapere: “*Lý do, chi xưng và theo đuổi tri thức*”, trong cuốn “*Triết học khoa học*” tập 49, (tiếng Anh), trang 38.

xoay quanh vấn đề thế giới bên ngoài mà khoa học biểu đạt có thực hay không, đã phát động tiến công thực tại luận khoa học như sau:

Laudan nói, phải thực tại luận khoa học cho rằng từ lý luận khoa học thành công nhất định có thể suy ra sự tồn tại của thế giới khách quan, kỳ thực khoa học hoàn toàn không nhất định thành công. Hơn nữa, dù lý luận thành công, cũng không đòi hỏi từ ngữ của nó đều phải có cái để chỉ. Lý luận thật giả đều có cơ hội thành công. “Một lý luận sơ dĩ thành công, chỉ là vì nó là hữu hiệu, hoặc nó được sử dụng rất hay”,¹ nhưng không nhất định có tính chân lý.

Hắc Kỳ Hoảng từ góc độ thế giới quan thường ngày cũng phản đối thế giới quan mà thực tại luận khoa học biểu đạt. Hắc Kỳ Hoảng nói: “Hình ảnh thế giới thường ngày của chúng ta tuy không tồn tại song hành với hình ảnh thế giới khoa học, là hai chọn một, nhưng hoàn toàn có lý do lấy hình ảnh thế giới thường ngày làm hình ảnh chân thực của thế giới. Cho nên, trong vấn đề thực thể khoa học, cần phải theo quan điểm chống thực tại luận khoa học”². Loại người cần nhận thức được rằng lý luận không thể đánh giá đối tượng nó miêu tả là thật hay giả. Thực tại thật sự ấy là thế giới thường ngày.

Bas C. van Fraassen cho rằng thực tại luận khoa học đưa ra cách giải thích siêu hình học về thuật ngữ lý luận, hoàn toàn không bảo đảm rằng lý luận khoa học là miêu tả chân thực về thế giới thực tại. Rất nhiều lý luận quá khứ được loài người tin tưởng không chút nghi ngờ, “rốt cuộc chỉ là những lời lẽ phải xếp vào sọt rác, chẳng chứng minh được gì cả”³. Lý luận hay chưa chắc đã đúng. Chứng thực của khoa học cũng chỉ giới hạn trong kinh nghiệm, không thể thuyết minh vấn đề ở ngoài kinh nghiệm.

Trên cơ sở đó, Bas C. van Fraassen đề xướng phân biệt đối tượng có thể quan sát với không thể quan sát, có thể chứng thực với không thể chứng thực. Fraassen nói, đối với cùng một loại đối tượng có thể quan sát, người ta có thể đưa ra các lý luận khác nhau. Một số lý luận về mặt kinh nghiệm tuy là ngang giá nhau, nhưng thường lại thuyết minh mâu thuẫn với nhau về bản chất của các đối tượng không thể quan sát, đặc biệt là không thể phán định hữu hiệu rốt cuộc lý luận nào thuyết minh đúng đối tượng không thể quan sát. Chỉ có thể dự đoán hữu hiệu, thành công đối với những đối tượng có thể quan sát. Tri thức thực nghiệm không thể suy rộng ra lĩnh vực đối tượng không thể quan sát.

¹ Larry Laudan, “A Confutation of Convergent Realism”, trong cuốn “Philosophy of science”, 48 (1981), p.36; 3 (1981), p.22 - 24.

² “Khoa học và phân thực tại luận”, “Tủ sách triết học” năm 1991, số 3, trang 31.

³ Bas C. van Fraassen: “Laws and symmetry”, 1990, trang 7.

Theo quan điểm của phái cấu trúc luận mà Kuhn là đại biểu, trong lịch sử khoa học, do khái quát phù hiệu và niềm tin tâm lý ước định của một thể cộng đồng khoa học, “kiểu mẫu” khoa học không hề biểu đạt thế giới khách quan. Những người theo “kiểu mẫu” khác nhau tuy “cùng nhìn thế giới, cùng nhìn một sự vật, sự vật ấy cũng không thay đổi, nhưng do họ nhìn từ quan hệ qua lại khác nhau, nên cái họ nhìn thấy không giống nhau”¹. Lý luận đề cập chủ yếu chỉ là lợi dụng thuật ngữ lý luận và hình thức kết cấu ngữ pháp, dưới sự chế ước nhất định của “kiểu mẫu”, do tư duy sáng tạo cấu thành, có hệ thống phù hiệu của kết cấu hình thức nhất định. Do đó, “nhà khoa học không hề phát hiện chân lý của giới tự nhiên, cũng không hề ngày càng tiếp cận chân lý... Trừ phi chúng ta định nghĩa con đường hướng tới chân lý là kết quả hoạt động tất nhiên của nhà khoa học”².

Fraassen tổng hợp các quan điểm kể trên, từ ba phương diện luận thuật về quan điểm và lập trường cơ bản của thực tại luận phản khoa học. Một lý luận nói là thích hợp về mặt kinh nghiệm, tức là những sự vật, sự kiện có thể quan sát của thế giới này mà nó nói đến là thật. Nói chính xác, lý luận đó tối thiểu có một mô hình mà mọi hiện tượng thực tế đều thích hợp với nó”³. Nhưng điều này hoàn toàn không có nghĩa là lý luận đó hoàn toàn đúng.

Hoạt động khoa học là một thứ cấu tạo và tưởng tượng, chứ không phải là phát hiện. Nhiệm vụ của nhà khoa học là phát hiện một số thuật ngữ, khái niệm thích đáng đi giải thích một số hiện tượng. Do đó, lý luận khoa học là giải thích khoa học, người ta không có lý do để tin rằng lý luận phản ánh thế giới chân thực, “bởi lẽ giải thích hoàn toàn không phải là một đặc trưng đặc thù, có thể cung cấp cho anh đủ lý do để tin (ngoại trừ chứng cứ) rằng lý luận thích hợp với hiện tượng, giải thích chỉ có tính thực dụng, liên quan đến sự việc mà người sử dụng lý luận quan tâm, chứ không liên quan đến sự phù hợp giữa lý luận với sự thực”⁴. Cái gọi là tính phổ biến và tính khách quan của qui luật tự nhiên chỉ là tưởng tượng chủ quan của loài người; thế giới bên ngoài chỉ có tính đối xứng và tính chuyên hóa. Qui luật (law) về bản chất giống như “bộ luật chỉ dẫn và trọng tài do kẻ thống trị định ra” trong xã hội loài người. Tất nhiên nó thấm nhuần các yếu tố cấu thành của chủ thể ý thức và kẻ định ra bộ luật, hơn nữa, “chỉ có thông qua cưỡng chế phổ biến, thì một nguyên lý mới có thể ứng dụng

¹ Kuhn: “*Trương lực tất yếu*”, trang 284.

² T. S. Kuhn: “*Structure of Scientific Revolution*”, 1970, p.150.

³ Bas C. van Fraassen: “*Scientific Image*”, 1986, p.12.

⁴ Bas C. van Fraassen: “*Scientific Image*”, 1986, p.57, 100.

vào cả hệ thống”¹. Cho nên cái thế giới đạt tới sự hài hòa mà vật lý học cận đại miêu tả chỉ là do lực cưỡng chế phổ biến đưa ra, chứ chẳng ai biết nó có thật hay không.

Phản đối quan điểm cơ bản đó của thực tại luận phản khoa học, nhà triết học khoa học Áo B.D.Ellis nói, trong lý luận khoa học, dù là thực thể vật lý, sự kiện vật lý, hay là quan hệ thời gian không gian, quan hệ nhân quả, đối tượng biểu đạt đều có tính thực tại. Mọi khách thể và sự kiện đều có thể đưa trở về dạng trường hoặc hạt cơ bản, bốn tác dụng tương hỗ cơ bản và quá trình chuyển đổi năng lượng; quan hệ thời gian không gian phức tạp của sự vật có thể đưa trở về quan hệ vật lý cuối cùng. Do đó thế giới do khoa học nhận thức là có thật, là khách quan.

Nhà thực tại luận khoa học Canada I. Hacking từ góc độ thực tại luận thực thể và thực tại luận lý luận đã phê phán quan điểm không tồn tại thực thể lý luận. Hacking nói, thực tại luận thực thể khẳng định rằng các thực thể như điện tử, trường, sóng, lỗ đen... có thật là đúng; thực tại luận lý luận coi lý luận là dự tuyên của chân lý, nhằm mục đích tìm kiếm chân lý, cũng đúng. “Bởi vì chứng cứ hay nhất về tính có thật của thực thể giả định hoặc suy đoán là chúng ta có thể bắt đầu đo đạc nó, có thể lý giải hiệu ứng nhân quả của nó”².

Về phương diện nhận thức luận, trước hết, về vấn đề mà phái cấu tạo luận kinh nghiệm cho rằng “sự thật giả của lý luận phán đoán chỉ được quyết định bởi truyền thống lý luận, không có tính khách quan”, nhà triết học Mỹ R. N. Boyd nói “dù phương pháp luận khoa học dựa vào truyền thống lý luận, cũng không thể rút ra kết luận rằng, thế giới là do truyền thống lý luận cấu thành. Thực ra, các định luật và lý luận chứa đựng trong truyền thống lý luận chỉ là gần đúng mà thôi”³. Thứ nữa, về vấn đề “không thể phân biệt trên chứng cứ kinh nghiệm với mệnh đề”, R. N. Boyd phản đối nói, tuy lý luận suy đoán với tư cách lý luận bối cảnh đánh giá tính khả thể đã được kiểm nghiệm bằng kinh nghiệm, chứng cứ truyền tiếp lý luận và chứng cứ thực nghiệm cũng đều có tác dụng; song truyền thống lý luận thực tế trong đánh giá chứng cứ kinh nghiệm bao giờ cũng có tác dụng chi phối về mặt nhận thức luận, đến mức khi xảy ra xung đột giữa khái niệm lý luận của chính thể khoa học với truyền thống lý luận đã có, thì cái trước sẽ phù chứng cái sau. Truyền thống lý luận hiện hữu có uy quyền khá cao về mặt đánh giá chứng cứ. Cuối cùng, về kinh nghiệm luận

¹ Bas C. van Fraassen: “*Laws an Symmetry*”, 1990, p.8.

² Hacking: “*Representing and Intervening*”, Cambridge University, 1983, p.274.

³ “*Vấn đề triết học khoa học tự nhiên*”, số 3, năm 1989, trang 8.

cấu tạo, nhà triết học Mỹ Alberto Cordero nói, sự phân biệt của Bas C. van Fraassen về đối tượng có thể quan sát với đối tượng không thể quan sát, là chủ quan tùy tiện và tự mâu thuẫn. Đem đối tượng có thể quan sát làm nền tảng cương lĩnh, phủ định khả năng nghiên cứu và nhận thức khoa học đối với khách thể vĩ mô và khách thể vi mô, là thuyết kinh nghiệm và thuyết bất khả tri hẹp hòi, trái với khoa học hiện đại. Bas C. van Fraassen chỉ nói đến hiện tượng của sự vật, phủ định bản chất của sự vật.

2. Sự nhượng bộ của đôi bên tranh luận

Kết quả của cuộc tranh luận gay gắt giữa thực tại luận khoa học với thực tại luận phản khoa học là đôi bên tranh luận nhượng bộ lẫn nhau:

1) Putnan chủ trương chuyển từ “thực tại luận mạnh” sang “thực tại luận yếu” và “thực tại luận bên trong”; cho rằng “thuyết phù hợp” quá ấu trĩ; quan điểm khoa học thế kỷ 20 không nhằm định nghĩa chân lý, mà là ở chỗ phát hiện chân lý như thế nào. Vậy nên Putnan lấy việc uốn nắn phương pháp thực chứng làm tiền đề, từ thực tại luận bản thể lấy thực tại làm cơ sở, chuyển sang thực tại luận phương pháp lấy kinh nghiệm làm cơ sở; từ chú trọng “tính nhất trí” của bản thể luận chuyển sang lập trường chú trọng “tính logic” của phương pháp luận để xem xét vấn đề chân lý; đồng thời đề xướng tư tưởng “chân lý là chứng thực lý tưởng hóa, là tính khả năng được chứng thực một cách nội tại, logic; nói rằng có nhiều khả năng phát triển chân lý, “nguyên tắc hai giá thật giả” cứng nhắc chỉ trói buộc sự phát triển chân lý. Khái niệm chân lý duy nhất có tính logic thật sự là phi quyết định luận. Qua đó Putnan nói, về mặt logic kinh điển và quyết định luận, ông không phải là một nhà thực tại luận, nhưng với nghĩa lượng từ luận và phi quyết định luận, thì ông vẫn là một nhà thực tại luận khoa học. Một trần thuật được chứng thực chưa phải là chân lý.

Còn thực tại luận nội tại đã không phủ định tính thực tại của thế giới vật chất, cũng không phủ định tính tuyệt đối của chân lý, chủ trương “chân lý là một loại tính chất, tính chất đó khác với luận chứng, hoặc là tính khả năng của chứng cứ hiện có; nó không chỉ lệ thuộc vào ký ức và kinh nghiệm hiện có của người nói, mà còn là một loại quan sát của chúng ta đối với thực tại không nên vứt bỏ”¹.

Do đó Putnan cho rằng khái niệm khoa học đều có cái để chỉ xác định, hiển thị tính thực tại khách quan. Nhưng cũng không thể phủ định tính chủ

¹ H. Putnan: “*Realism with a Human Face*”, Harvard University, 1990, p.32.

quan của giải thích. Như vậy, tuy Putnan không vứt bỏ thực tại luận, nhưng về nội hàm, ông đã từ thực tại luận khách quan ban đầu chuyển sang thâm thấu luận chủ quan; từ tính độc lập của tri thức khoa học chuyển sang tính lệ thuộc vào chủ thể nhận thức; từ biện hộ cho lý luận khoa học chuyển sang giải thích lý luận khoa học; từ phù hợp luận chuyển hướng sang đa nguyên chân lý và thực tại luận; khiến cho thực tại luận của ông có khuynh hướng chủ nghĩa nhân bản.

2) Nhà vật lý học Pháp De Spagnat xét từ quan điểm “thực tại vật lý về mặt khái niệm được chia ra các nguyên tố, mỗi nguyên tố đều có địa vị bản thể luận của chủ thể”, đã đề xướng khái niệm “tính thực tại ẩn” (viedreality). Đặc trưng đầu tiên của nó là nó vượt qua phạm vi đo đạc của loài người, vĩnh viễn là ẩn tàng. Nếu so sánh nó với tính thực tại của nguyên tử, thì nó tượng trưng cho khách thể cuối cùng có thật song không thể nhìn thấy. Song nó lại không phải là vật tự tại, nó có thể phản ứng trước một phương thức đo đạc nào đấy, nó là nguồn loại (*source-like*) của hiện tượng hữu quan, thể hiện tính chất của thực thể khả tri. “Ví dụ như một điện tử, ngoài tác dụng qua lại giữa nó với dụng cụ đo đạc, thực tế nó không tồn tại. Trong lĩnh vực vi mô, cũng như trong hệ thống sinh mệnh, về cơ bản tồn tại là mối quan hệ tác động qua lại với môi trường”¹. Do đó, hai chữ “tồn tại” ở đây chỉ sự hiện hữu của kinh nghiệm hoặc hiện tượng, là *being*, chứ không phải là *existence*.

3) Trong cuộc tranh luận đó, học giả Mỹ A.Fine nhận thấy luận chứng yếu ớt của phái thực tại luận khoa học, cũng như điểm yếu của thực tại luận phản khoa học, bèn từ bỏ việc nghiên cứu thực tại luận và siêu hình học, đề xướng “thái độ bản thể luận tự nhiên” (natural ontological attitude), kiên trì giao vấn đề khoa học cho nhà khoa học nghiên cứu, không cần nhà triết học phải giải thích; cho rằng việc giải thích các khái niệm trong khoa học như chân lý, quan sát, mục đích... đều đã được làm trong hoạt động nghiên cứu khuynh hướng cả rồi. “Toàn bộ nhiệm vụ của triết học là làm cho thế giới tự nói ra, để cho sự thực tự nói ra, khoa học không cần có sự trợ giúp của siêu hình học hoặc nhận thức luận vẫn khiến chúng ta có được tri thức”².

4) “Thực tại luận chuẩn khoa học” của nhà triết học Mỹ R.Jennings thì cho rằng bản thể luận được ngụ ý trong phán đoán khoa học xuất phát không phải từ thế giới này, mà là từ sự tòa chiếu thế giới, cái gọi là sự tòa chiếu là đi từ sự thực đến sự thực, tức sự tòa chiếu không dựa trên căn cứ thực nghiệm, mà

¹ “Nghiên cứu phép biện chứng tự nhiên”, số 1, năm 1987, trang 4.

² Sách đã dẫn, trang 8.

là hàm nghĩa kinh nghiệm của sự tòa chiếu sẽ cung cấp sự thực kinh nghiệm. “Trong khoa học, chúng ta không lợi dụng tin tức miêu tả tự nhiên về thế giới để xây dựng lý luận khái niệm cấp độ cao hơn, mà ngược lại, căn cứ khái niệm cấp độ cao đi xây dựng một hệ thống lý luận, đồng thời đưa ra giải thích kinh nghiệm, chính lối giải thích đó cung cấp cơ sở kinh nghiệm cho hệ thống lý luận ấy”¹. Do đó, sách lý luận là sự tòa chiếu, không phải là bản thể, nó dựa vào khái niệm khoa học có tính lý luận cao độ. Chúng ta không thể đem cái thế giới tòa chiếu này gán cho cái thế giới thực thể có thể tiếp cận trực tiếp.

Nhưng một số học giả nghi ngờ quan điểm của Jennings: nếu thực thể có thể quan sát và thực thể phi quan sát thuộc hai thế giới khác nhau, thì lấy tiêu chuẩn gì để xác định địa vị bản thể luận của chúng ta? Nếu vi khuẩn là thực thể, thì gen và ADN là gì? Nếu mặt trời và hành tinh là đối tượng có thể quan sát, thì lỗ đen là cái gì? Jennings không hề vạch giới hạn rõ ràng giữa đối tượng có thể quan sát và đối tượng phi quan sát. Như vậy, cũng không thể phân biệt “cái tự nhiên” với “cái tòa chiếu”.

Tóm lại, tuy tiêu điểm của cuộc tranh luận giữa thực tại luận khoa học và thực tại luận phân khoa học vẫn là vấn đề “tính thực tại của thế giới”, nhưng so với cuộc tranh luận của thực tại luận truyền thống lần trước thì có khác biệt lớn, thể hiện ở mấy điểm sau:

Thứ nhất, cái sau về cơ bản thuộc về tranh luận siêu hình học hoặc triết học tư biện, từ khái niệm đến khái niệm; còn cái trước thì xây dựng trên các thành quả khoa học mới nhất đương đại mà tiến hành tranh luận, nên có tính thực chứng và tính kinh nghiệm rõ ràng hơn.

Thứ hai, cái sau chủ yếu xoay quanh vấn đề “thế giới bên ngoài có thật hay không”; còn cái trước chủ yếu xoay quanh vấn đề “thế giới mà khoa học miêu tả, tức thực thể lý luận, có tồn tại khách quan hay không”. Chẳng hạn, thực tại luận thường ngày thì phủ định “thực thể lý luận” mà khoa học miêu tả, thừa nhận cái thế giới thực tại được nhìn thấy hàng ngày.

Thứ ba, về mặt lý luận, cuộc tranh luận cũ là tranh luận giữa tuyệt đối luận với nhất nguyên luận, một mất một còn; cuộc tranh luận sau là giữa tương đối luận với đa nguyên luận, muốn vượt qua tranh cãi tâm vật dĩ vãng, giới hạn tranh luận chủ yếu về nhận thức và đánh giá chức năng của khoa học.

Thứ tư, về phương pháp luận, ở cuộc tranh luận cũ, đôi bên tham gia tranh luận đều là những người ủng hộ khoa học và lý tính, chỉ khác nhau quanh

¹ R. Jennings: “Scientific Quasi-Realism”, Mind, 1989, p.230.

vấn đề quan hệ và địa vị của ý thức và tồn tại; còn cuộc tranh luận sau là sản phẩm của trào lưu tư tưởng hậu hiện đại, mang đậm màu sắc phản lý tính, phản khoa học. Nhất là thực tại luận phản khoa học chú trọng “tập quán trực giác cảm nhận”, chỉ coi trọng nhân tố tâm lý.

Bản sao lưu trữ

CHƯƠNG 19

Triết học tôn giáo phương Tây hiện đại

§1. Khái luận về triết học tôn giáo phương Tây hiện đại

1. Quan hệ giữa triết học với tôn giáo và ý nghĩa hiện đại của chúng

Triết học và tôn giáo là hai hình thái ý thức khác nhau. Tôn giáo lấy hình thức biểu tượng biểu hiện thế giới, còn triết học thì lấy hình thức khái niệm biểu hiện thế giới; tôn giáo bao giờ cũng gắn liền với tín ngưỡng, còn triết học về bản chất lấy tư duy lý tính làm cơ sở. Đôi bên có sự khác biệt quan trọng, không thể thay thế nhau hoặc lẫn lộn với nhau.

Nhưng mặc dù triết học và tôn giáo có hình thức biểu hiện khác nhau, song suy cho cùng đôi bên đều lấy vấn đề cơ bản liên quan đến vũ trụ, nhân sinh làm đối tượng nghiên cứu, đều lấy việc chỉ đạo nhân sinh làm mục tiêu chính; là biểu tượng và khái niệm của nhận thức và hình thái ý thức, tín ngưỡng

và lý tính vốn thâm thấu lẫn nhau, nên triết học và tôn giáo tất nhiên tương thông nhau. Giống như khái niệm là từ biểu tượng phát triển lên, lại cao hơn biểu tượng, triết học thời kỳ đầu bắt nguồn từ tôn giáo, sau từ tôn giáo tách ra và vượt qua tôn giáo. Như K. Marx nói: “Tôn giáo thoát tiên hình thành dưới hình thức tôn giáo của hình thái ý thức, rồi một mặt nó tiêu diệt bản thân tôn giáo, mặt khác, về nội dung tích cực của nó mà nói, nó vẫn còn hoạt động trong cái lĩnh vực tôn giáo lý tưởng hóa, hóa thành tư tưởng”¹. Tương tự, tín ngưỡng tôn giáo tuy chủ yếu lấy hình thức biểu tượng mà biểu hiện ra, nhưng sự hình thành biểu tượng không tách rời khái niệm và lý tính, còn lý luận tôn giáo cũng dùng lý tính để luận chứng, nên nó cũng không thể tách rời triết học.

Là hình thái ý thức xã hội, triết học và tôn giáo về mặt đối tượng, mục tiêu và phương pháp nghiên cứu có quan hệ với nhau, tất nhiên tùy điều kiện lịch sử xã hội hiện thực mà khi thì đôi bên liên kết với nhau, thậm chí hòa làm một; có khi lại tách biệt, thậm chí đối lập với nhau. Tình trạng hòa hợp hoặc đối lập đó biểu hiện trong toàn bộ phạm vi xã hội, trong quan hệ giữa hai loại hình thái ý thức triết học và tôn giáo, cũng biểu hiện trong nội bộ một trường phái triết học và tôn giáo, trong lý luận của các nhà tư tưởng (ví dụ có nhà triết học và nhà thần học liên kết lý luận triết học với lý luận tôn giáo, có người lại đem hai thứ đó đối lập với nhau). Tình trạng hòa hợp hoặc đối lập giữa triết học và tôn giáo trong lịch sử phương Tây thường xen kẽ nhau. Trong các thời kỳ lịch sử khác nhau, địa vị của đôi bên cũng thường là đối lập nhau. Ở châu Âu thời trung cổ, tôn giáo trở thành hình thái ý thức chiếm địa vị thống trị, triết học phải làm nô lệ cho thần học và mất đi địa vị độc lập. Sau thời Phục hưng, địa vị của triết học bắt đầu được phục hồi, một số nhà tư tưởng cấp tiến ở phương Tây (như các nhà tư tưởng khai mông Pháp thế kỷ 18) thậm chí coi tôn giáo như một trò hoang đường và lừa dối, để có thái độ gần như phủ định sạch trơn đối với tôn giáo. Song giống như triết học chưa vì sự đàn áp của Thiên Chúa giáo thời trung cổ mà bị xóa sổ, tôn giáo cũng chưa vì sự phê phán gay gắt của tư tưởng khai mông mà mất đi. Vào buổi giao thời cận đại và hiện đại, triết học và tôn giáo phương Tây đều lâm vào tình trạng khủng hoảng và gặp thách thức nghiêm trọng; sau khi trải qua biến đổi sâu sắc và căn bản, cả hai đều lại xuất hiện dưới hình thái mới, có ảnh hưởng của mình đến hiện thực đời sống phương Tây.

Sở dĩ triết học và tôn giáo có sức sống lâu dài bởi lẽ dù trước kia hay thời nay, người ta đều mong muốn giải quyết các vấn đề thế giới quan bí ẩn của vũ

¹ K. Marx – F. Engels: *Toàn tập*, Nxb. Nhân dân, tập 26, trang 26.

trụ và nhân sinh, mà triết học và tôn giáo chính là hai hình thái ý thức và lý luận phổ biến nhất nghiên cứu các vấn đề đó. Về các lý luận triết học và tôn giáo (nhất là những thứ triết học có tính chủ quan cực đoan tùy tiện và những thứ tôn giáo mang tính mê tín và mông muội rõ ràng, do chúng có nhiều khuyết điểm, không thể phù hợp với yêu cầu của xã hội và thời đại đang phát triển và biến đổi, nên chúng cần được cải tạo hoặc phải vứt bỏ. Nhưng xét về triết học và tôn giáo là hai hình thái ý thức xã hội quan trọng, khi con người còn mong muốn giải quyết vấn đề thế giới quan kể trên, thì chúng còn có lý do tồn tại. Chính vì thế, từ thời cận hiện đại trở đi, cùng với sự phân hóa các bộ môn tri thức, sự hình thành các khoa học cụ thể, đặc biệt là sự phát triển thần tốc của khoa học tự nhiên, địa vị vốn có của triết học và tôn giáo ở phương Tây đều bị đã kích nghiêm trọng, thậm chí ở mức độ nhất định bị lung lay đáng kể, nhưng bản thân triết học và tôn giáo phương Tây chưa hề bị sụp đổ hoặc bị tiêu diệt; sau khi trải qua sự biến đổi tự giác hoặc không tự giác, chúng đều được bảo tồn dưới hình thái mới, được phát triển ở mức độ nhất định, phát huy tác dụng mới trong xã hội phương Tây. Cũng vì vậy, giải quyết như thế nào mối quan hệ giữa triết học với tôn giáo và hàng loạt vấn đề nội bộ của chúng, vẫn là đề tài thảo luận sôi nổi của giới học thuật phương Tây. Việc thảo luận ấy đương nhiên không vô vị, mà thường có ý nghĩa thực tiễn quan trọng.

2. Triết học tôn giáo phương Tây hiện đại với tôn giáo triết học phương Tây hiện đại

Triết học tôn giáo phương Tây hiện đại có tính giáp giới nhất định. Từ sự nhấn mạnh ý nghĩa tôn giáo, chúng thuộc trào lưu tư tưởng tôn giáo; từ sự nhấn mạnh ý nghĩa triết học, chúng thuộc về trào lưu tư tưởng triết học. Ngoài ra, bản thân khái niệm “triết học tôn giáo phương Tây hiện đại” cũng không được xác định rõ. Từ ý nghĩa triết học nhất định của các lý luận tôn giáo, không thể qui chúng về phạm vi triết học theo nghĩa rộng. Nhưng xưa nay người ta vẫn vì các thứ lý luận xã hội, chính trị, pháp luật, văn học nghệ thuật có ý nghĩa triết học mà qui chúng về phạm vi triết học. Như vậy, triết học hiển nhiên là quá rộng cho nên chúng tôi chỉ qui một số “triết học tôn giáo” về cơ bản được triết học hóa vào phạm vi triết học tôn giáo phương Tây hiện đại cần đánh giá mà thôi.

Triết học tôn giáo phương Tây hiện đại, xét về ý nghĩa nhất định, có bao nhiêu thứ tôn giáo thì có bấy nhiêu thứ triết học tôn giáo. Vì trong các loại hình tôn giáo ở các nước phương Tây, Cơ Đốc giáo chiếm địa vị chủ đạo, nên các

loại hình triết học Cơ Đốc giáo cũng trở thành hình thái chủ yếu của triết học tôn giáo phương Tây hiện đại.

Triết học tôn giáo, nhất là triết học Cơ Đốc giáo, ở các nước phương Tây đã có lịch sử lâu dài, có quan hệ mật thiết với sự phát triển của toàn bộ triết học phương Tây. Sự chuyển hướng của triết học phương Tây cận - hiện đại cũng làm cho sự phát triển của triết học tôn giáo phương Tây hiện đại có chuyển biến quan trọng, mà những triết gia thúc đẩy sự chuyển hướng của triết học phương Tây thường cũng là những nhân vật chủ yếu trực tiếp hoặc gián tiếp thúc đẩy sự chuyển hướng của triết học tôn giáo phương Tây.

Ví dụ, Soren Kierkegaard được coi là người đi tiên phong của chủ nghĩa hiện sinh trong trào lưu triết học chủ nghĩa nhân bản phương Tây hiện đại, cũng chính Kierkegaard đã đem sự tồn tại của Thượng đế thống nhất với sự tồn tại của con người, cho rằng quá trình phát triển của cá nhân là quá trình hướng tới Thượng đế, ở giai đoạn phát triển cao nhất (giai đoạn tôn giáo) của cá nhân, cá nhân sẽ trực tiếp tiếp xúc với Thượng đế. Nói cách khác, Thượng đế ở ngay trong quá trình phát triển đời sống của bản thân con người. Mặc dù trong sự chuyển hướng của lịch sử phương Tây thời kỳ cận - hiện đại, địa vị của Kierkegaard như một nhà thần học tôn giáo thua xa địa vị của nhà triết học Kierkegaard, nhưng về mặt dùng nhãn quang của triết học hiện đại giải thích tôn giáo phương Tây, đồng thời thúc đẩy sự chuyển hướng của triết học tôn giáo phương Tây, thì Kierkegaard rõ ràng là một nhân vật quan trọng. Ch ít có thể nói, tư tưởng hữu quan của Kierkegaard là nguồn gốc lý luận quan trọng của triết học tôn giáo theo khuynh hướng phái hiện đại và phái tự do sau này.

Auguste Comte được coi là một trong những người sáng lập “trào lưu triết học chủ nghĩa khoa học” phương Tây hiện đại, cũng chính Comte công khai đề xướng hãy lấy tín ngưỡng của bản thân con người thay thế niềm tin vào Thượng đế ở thế giới bên kia, lấy “Nhân đạo giáo” thay thế Cơ Đốc giáo truyền thống. Mặc dù Comte hoàn toàn không phải là nhà triết học tôn giáo, song việc Comte đem đối tượng tín ngưỡng từ Thượng đế ở thế giới bên kia chuyển về bản thân con người ở thế giới hiện thực này đã thúc đẩy các nhà thần học và triết học phương Tây sau đó cải tạo quan niệm Thượng đế của Cơ Đốc giáo truyền thống.

Tóm lại, sự hình thành và phát triển của triết học tôn giáo phương Tây hiện đại với chủ thể là triết học Cơ Đốc giáo, là nhất trí với sự hình thành và phát triển của toàn bộ triết học phương Tây hiện đại. Cái trước xuất hiện nhờ sự thúc đẩy của cái sau, còn cái sau cũng thường xen kẽ với cái trước. Một số triết

gia có ảnh hưởng quan trọng đến sự chuyển hướng của triết học phương Tây hiện đại thường cũng là những nhân vật có ảnh hưởng lớn đến sự biến đổi của tôn giáo phương Tây hiện đại. Có vị vừa là nhà triết học khai sáng, vừa là nhà thần học có vai trò khai sáng. Hoạt động thực tế của họ trên cả hai phương diện là trách nhiệm. Friedrich Schleiermach là một ví dụ điển hình. Schleiermach vừa là người đi tiên phong trong lĩnh vực triết học giải thích học hiện đại, vừa là nhà thần học Thiên Chúa giáo. Công hiến của Schleiermach đối với triết học giải thích học chính là ông đã giải thích lại Kinh Thánh. Là nhà thần học, Schleiermach phản đối phái thần học chính thống và phái thần học lý tính, nhấn mạnh tôn giáo xuất phát từ cảm giác nội tâm của con người và sự hòa hợp trong cảm giác đó giữa con người với Thượng đế, mà điều này nhất trí với thái độ phê phán của triết học phương Tây hiện đại đối với triết học truyền thống.

Có điều cũng cần thấy rằng, còn có sự khác nhau giữa sự biến đổi của triết học tôn giáo phương Tây cận đại và sự thay đổi của triết học phương Tây cận đại. Mỗi cái đó có cơ chế phát triển nội tại của chúng. Chúng chỉ có quan hệ mật thiết, chứ không phải là một. Tương ứng, triết học tôn giáo phương Tây hiện đại bắt nguồn trực tiếp từ tín ngưỡng tôn giáo (hoặc nói triết học tôn giáo với ý nghĩa vốn có) cũng có điểm khác với lý luận triết học trong triết học thế tục. Sự hình thành và phát triển của cái trước, ngoài liên quan với sự phát triển của toàn bộ triết học phương Tây hiện đại ra, còn liên quan mật thiết đến tình hình của bản thân tôn giáo phương Tây hiện đại. Lý luận của nó thường trực tiếp thể hiện sự biến đổi hiện đại của tôn giáo phương Tây như Cơ Đốc giáo.

Cơ Đốc giáo bao gồm nhiều hệ phái, ngoài Thiên Chúa giáo và Tân giáo, ở một số nước (nhất là các nước thuộc ngữ hệ Slavơ), Chính thống giáo cũng có ảnh hưởng quan trọng. Mỗi hệ phái trong ba hệ phái lớn ấy lại bao gồm nhiều chi phái. Có hệ phái ở mức độ nhất định còn liên hệ với tôn giáo khác (như Do Thái giáo vốn là nguồn gốc quan trọng của Cơ Đốc giáo). Mỗi hệ phái đều có hệ thống thần học lý luận tôn giáo riêng của hệ phái mình. Có thể phân chia chúng theo kiểu khác nhau. Ví dụ, căn cứ vào giáo phái khác nhau, có thể chia ra thần học Thiên Chúa giáo, thần học Tân giáo; căn cứ vào thái độ khác nhau đối với thần học truyền thống, có thể chia ra thần học phái chính thống, phái chính thống mới, phái hiện đại, phái tự do. Còn có thể căn cứ vào đặc trưng lý luận và mục tiêu khác nhau mà chia ra thành thần học hy vọng, thần học giải phóng, thần học quá trình. Triết học tôn giáo tương ứng với các loại thần học ấy đại thể cũng chia ra như vậy. Do đó, chúng ta cần thấy mối quan hệ giữa tôn giáo phương Tây hiện đại với triết học, cũng cần thấy sự khác biệt giữa chúng. Trong nghiên cứu triết học phương Tây hiện đại, chúng ta không

thể xem nhẹ bộ phận hợp thành quan trọng của nó là triết học tôn giáo, lại không thể tùy tiện đưa thần học phương Tây hiện đại vào triết học phương Tây hiện đại.

3. Sự biến đổi của triết học phương Tây hiện đại và sự biến đổi của triết học tôn giáo phương Tây hiện đại

Ở phần dẫn luận của sách này, chúng tôi đã nói, trong sự phát triển của triết học phương Tây, bước ngoặt từ cận đại sang hiện đại là một sự chuyển hình căn bản về phương thức tư duy. Do triết học và tôn giáo có quan hệ rất chặt chẽ, sự chuyển hình đó trong sự phát triển của triết học tất nhiên có ảnh hưởng lớn đến tôn giáo, khiến cho tôn giáo cũng biến đổi mạnh. Có điều là cuối cùng thì tôn giáo khác với triết học, sự biến đổi của bản thân tôn giáo có đặc trưng riêng của nó, không giống như sự biến đổi của triết học. Đánh giá toàn bộ tôn giáo phương Tây và các hệ phái cụ thể của nó, nhất là thời kỳ đương đại, không thuộc phạm vi bộ sách này. Ở đây chúng tôi chỉ đề cập sự biến đổi của triết học tôn giáo với tư cách một bộ phận hợp thành của triết học phương Tây hiện đại. Sự biến đổi mà triết học tôn giáo phương Tây hiện đại trải qua về đại thể nhất trí với toàn bộ triết học phương Tây hiện đại. Nhưng do chúng đồng thời còn có hình thái lý luận tôn giáo, nên trong hình thức biểu hiện cụ thể, dĩ nhiên có những đặc điểm khác với triết học “thế tục”.

Về chính thể nên đánh giá sự biến đổi của triết học tôn giáo phương Tây hiện đại như thế nào? Về cơ bản sự đánh giá cũng có nhiều cấp độ, như đánh giá sự biến đổi của triết học phương Tây hiện đại vậy. Ở phần dẫn luận sách này đã giới thiệu sự vượt qua mang ý nghĩa tổ chức mà triết học phương Tây hiện đại thực hiện khi biến đổi. Ở mức độ nhất định, các hình thức của triết học tôn giáo phương Tây hiện đại cũng thể hiện các bước vượt qua đó.

Thứ nhất, triết học tôn giáo phương Tây phần lớn đã thuộc về triết học Cơ Đốc giáo, đương nhiên đều phải lấy việc khẳng định sự tồn tại của Thượng đế, đáng tối cao, làm tiền đề lý luận. Điều này quyết định chúng không thể giống như một số triết học “thế tục” công khai bài xích siêu hình học, công khai bài xích việc theo đuổi tồn tại tối cao cuối cùng. Dù vậy, một số triết gia tôn giáo và nhà thần học phương Tây vẫn thông qua lối giải thích mới về khái niệm Thượng đế, làm cho khái niệm Thượng đế có ý nghĩa vượt qua siêu hình học truyền thống. Giống như một số triết gia “trần tục” không coi “tồn tại” là cái “tuyệt đối” thoát ly hiện thực, họ cũng cho rằng Thượng đế không phải là đáng tuyệt đối ngự trị bên trên con người, mà cùng hiện hữu với con người, hoặc giá

nói rằng Thượng đế sống trong bản thân con người; quan hệ giữa Thượng đế với con người không phải là quan hệ giữa sáng tạo với kẻ được sáng tạo, mà là quan hệ đối thoại giữa “ta” với “người”; Thượng đế không phải là chúa tể tạo vật ở thế giới bên kia, mà là sự vô hạn và hoàn thiện vượt qua đời sống hiện thực, hoặc là một lý tưởng đạo đức cao cả. Một số triết gia tôn giáo và nhà thần học dưới ngọn cờ chính thống về phương diện này tuy phát ngôn khá thận trọng, song thường dùng cách gián tiếp thay đổi khái niệm Thượng đế.

Thứ hai, triết học tôn giáo cận đại giống như siêu hình học cận đại, có thể nói là một thứ chủ nghĩa cơ sở hoặc bản thể luận thực thể. Thượng đế là thực thể tối cao tạo ra mọi thực thể, bản thân không thể bị tạo ra, do vậy, Thượng đế là vĩnh hằng, siêu lịch sử và thời gian; Thượng đế là cội nguồn thúc đẩy sự vận động biến đổi của mọi sự vật trong vũ trụ; nhưng bản thân Thượng đế không bị thúc đẩy, cho nên là đáng thúc đẩy bất động. Không ít triết gia tôn giáo và nhà thần học phương Tây hiện đại cũng ngày càng có khuynh hướng vượt qua, thậm chí vứt bỏ quan điểm này; đưa một số lý luận nhấn mạnh sự vận động biến đổi, nhấn mạnh tính lịch sử và tính thời gian, vào lĩnh vực thần học. Ví dụ, các nhà thần học phái Thiên Chúa giáo thường viện dẫn học thuyết của Henri Bergson về xung động sinh mệnh, coi Thượng đế là bản thân tiến hóa sáng tạo không ngừng; triết học quá trình của A. N. Whitehead được Bergson và những người kế tục ông phát triển thành thần học quá trình. Tương ứng, không ít nhà tôn giáo học và nhà triết học tôn giáo sử dụng một số quan điểm của những trường phái triết học nhấn mạnh đời sống và thực tiễn để giải thích tín ngưỡng tôn giáo. Họ cho rằng mục tiêu của tín ngưỡng không phải là vươn tới Thượng đế tuyệt đối, mà là thông qua hoạt động sáng tạo không ngừng, tức đời sống và thực tiễn, đi theo đuổi tính siêu việt và tính hoàn thiện, làm cho bản thân mình không ngừng trong sạch về tinh thần và đạo đức.

Thứ ba, triết học tôn giáo cận đại giống như siêu hình học lý tính muốn dùng lý tính tư biện xây dựng hệ thống lý luận, có khuynh hướng chủ nghĩa tuyệt đối và thuyết độc đoán. Kinh Thánh và tín điều giáo hội là tiêu chuẩn tuyệt đối đánh giá tính chân lý của mọi lý luận thuộc các lĩnh vực khác. Chủ nghĩa tuyệt đối và thuyết độc đoán tuy đã bị không ít nhà tư tưởng phương Tây cận đại bác bỏ, nhưng phải đến thời hiện đại mới bị lung lay hẳn trong lĩnh vực triết học, mới bị các nhà thần học nghi ngờ nghiêm trọng. Một số triết gia tôn giáo và nhà thần học cấp tiến biểu thị sự nghi ngờ đối với giáo nghĩa Cơ Đốc giáo truyền thống và lý tính tư biện, đồng thời đề đối phó, đã đưa ra một vài lý luận có tính chất chủ nghĩa tương đối, chủ nghĩa phi lý và thuyết đa nguyên. Về phương diện này, nổi bật có phái thần học hiện đại, đặc biệt là thần học hậu

hiện đại đang lưu hành rộng rãi ở các nước phương Tây mấy chục năm gần đây. Họ đòi lật đổ uy quyền tuyệt đối mà Cơ Đốc giáo truyền thống đã xác nhận, chủ trương cá nhân căn cứ vào niềm tin của mình, nhất là vào sinh mệnh phi lý tính và thể nghiệm nội tâm mà theo đuổi chân lý tôn giáo. Họ cho rằng, chân lý của Cơ Đốc giáo không phải là tuyệt đối, bất biến, càng không phải chỉ do giáo hội giải thích, mà là được cá nhân tham gia sáng tạo và hoàn thiện không ngừng.

Thứ tư, tương ứng với lý luận chủ nghĩa nhân đạo và chủ nghĩa cá nhân vượt qua tính chủ thể siêu hình học và nhất là tính phiến diện trong triết học cận đại, trong triết học tôn giáo phương Tây hiện đại cũng có khuynh hướng chủ nghĩa nhân đạo vượt qua chủ nghĩa thần đạo truyền thống và siêu hình học chủ thể, thông qua việc giải thích lại Thượng đế và ý nghĩa của các giáo nghĩa Cơ Đốc giáo. Một số triết gia tôn giáo và nhà thần học cho rằng, tính người thật sự là tiền đề của tôn giáo chân chính, tôn trọng nhân phẩm và giá trị cơ bản của con người (nhân đạo) là yêu cầu cơ bản của tôn giáo, muốn thể hiện tính tôn giáo chân chính thì phải thể hiện được tính người. Do đó, họ thường kết hợp khẳng định tính siêu việt của Thượng đế với sự nhấn mạnh quyền tự do phát triển toàn diện của con người. Mặt khác, họ cho rằng phải kết hợp tính người, nhất là khẳng định quyền tự do và sự tôn nghiêm của con người, với việc theo đuổi tính siêu việt, cũng tức là phải thống nhất cá nhân với tha nhân và xã hội, con người với thế giới mà con người đối diện. Từ đó họ kết hợp cá nhân hữu hạn với sự thần phục Thượng đế vô hạn, đề xướng lợi ích cá nhân phục tùng lợi ích tập thể và xã hội, kết hợp tình hữu ái giữa người với người (mà Cơ Đốc giáo tuyên truyền) với việc vượt qua chủ nghĩa cá nhân nhân cực đoan và chủ nghĩa vị kỷ, với tinh thần cống hiến cho người khác và cho xã hội.

Sự vượt qua triết học tôn giáo truyền thống của triết học tôn giáo phương Tây hiện đại còn có thể thuyết minh từ góc độ khác. Ở đây chúng tôi không đi sâu thêm. Tóm lại, giống như bước ngoặt từ cận đại sang hiện đại của toàn bộ triết học phương Tây là một sự thay đổi căn bản về phương thức tư duy, sự biến đổi của triết học tôn giáo phương Tây cận - hiện đại cũng ngày càng biểu hiện ý nghĩa quan trọng của nó. Vấn đề mấu chốt ở đây là ý nghĩa quan niệm Thượng đế của Cơ Đốc giáo phương Tây đã biến đổi, địa vị của Thượng đế trên thế giới đã biến đổi, quan hệ giữa Thượng đế với con người đã biến đổi; Thượng đế ngày càng được coi là lý tưởng đạo đức cao cả, là sự phát triển hoàn mỹ mà con người cần vươn tới.

Đương nhiên, không thể đánh giá quá cao việc triết học tôn giáo phương Tây hiện đại vượt qua triết học tôn giáo truyền thống. Trong xã hội phương Tây hiện đại, tôn giáo vẫn là hình thái ý thức bảo thủ nhất. Thiên Chúa giáo chính thức đứng đầu là Giáo hoàng La Mã vẫn bảo vệ giáo nghĩa Cơ Đốc giáo chính thống. Triết học tương quan, đặc biệt là triết học chủ nghĩa Thomas mới - triết học chính thức của Thiên Chúa giáo - cũng phục vụ giáo nghĩa Cơ Đốc giáo chính thống. So với một số triết học tôn giáo khác, việc triết học chủ nghĩa Thomas mới vượt qua triết học tôn giáo truyền thống không thể không bị hạn chế lớn hơn. Nhưng thời đại đã biến đổi, xu hướng của cả triết học phương Tây cũng đã thay đổi. Cho dù là triết học Thiên Chúa giáo bảo thủ nhất cũng không thể hoàn toàn cố thủ hình thái lý luận vốn có, do đó về một số mặt cũng không thể không vượt qua hình thái lý luận truyền thống.

§2. J. Maritain và chủ nghĩa Thomas mới

1. Đặc trưng cơ bản, sự ra đời và lưu hành của chủ nghĩa Thomas mới

Chủ nghĩa Thomas mới là triết học chính thức của giáo hội Thiên Chúa giáo lấy Vatican làm trung tâm. Những người theo chủ nghĩa Thomas mới đều tuyên dương giáo nghĩa của Thiên Chúa giáo, lấy toàn bộ lý luận triết học làm công cụ luận chứng cho tín ngưỡng Thiên Chúa giáo, còn giáo hội Thiên Chúa giáo La Mã thì dùng đủ mọi cách ủng hộ và tăng cường truyền thống chủ nghĩa Thomas mới.

Chủ nghĩa Thomas mới về lý luận chủ yếu là làm sống lại học thuyết chủ nghĩa duy tâm thần học của nhà triết học kinh viện thời trung cổ Thomas Aquinas (1224-1274). Nhưng nó thích ứng với điều kiện cụ thể của xã hội đương đại, hấp thụ một số nội dung của các trường phái triết học đương đại khác, đã cải tạo chủ nghĩa Thomas, đặc biệt là hiện đại hóa chủ nghĩa Thomas, đề nó mang đặc điểm mới. Cái tên “chủ nghĩa Thomas mới” ra đời vì thế, có khi còn gọi là triết học kinh viện mới. Sự cải biến của chủ nghĩa Thomas mới thể hiện ở mấy phương diện sau.

Thứ nhất, triết học chủ nghĩa Thomas mới lấy luận chứng sự tồn tại của Thượng đế và uy quyền vạn năng của Người (Thượng đế), làm nền tảng của

toàn bộ triết học; đồng thời đưa ra một số giải thích mới về khái niệm Thượng đế. Ví dụ, liên kết sự tồn tại của Thượng đế với sự tồn tại hiện thực của bản thân con người, liên kết niềm tin vào Thượng đế với việc con người theo đuổi lý tưởng, liên kết tính vô hạn của Thượng đế với tính vô hạn của thế giới.

Thứ hai, tuy cũng giống chủ nghĩa Thomas cũ làm cho khoa học phục vụ tôn giáo, lý tính phục vụ tín ngưỡng, song chủ nghĩa Thomas mới lại tự xưng mình là người đề xướng khoa học và lý tính, cố làm cho hai thứ đó cùng tồn tại, biểu thị chống chủ nghĩa phản lý tính lộ liễu.

Thứ ba, tuy họ phần lớn tán thành và bảo vệ chế độ tư bản chủ nghĩa, song không ít người trong số họ lại cho rằng, cần bảo vệ lợi ích của đại đa số người trong xã hội, thúc đẩy cải cách và tiến bộ xã hội. Họ nhấn mạnh niềm tin vào thần linh, song lại đề xướng chủ nghĩa nhân đạo, đòi bảo vệ quyền tự do và nhân phẩm con người. Họ cũng ngày càng thay đổi thái độ thù địch của Thiên Chúa giáo thời trung cổ đối với dị giáo, chủ trương độ lượng về mặt tôn giáo, tán thành thực hiện chính sách tự do tín ngưỡng, cố vũ sự đối thoại giữa những người có tín ngưỡng khác nhau.

Với tư cách một trào lưu triết học tôn giáo, chủ nghĩa Thomas mới hình thành từ cuối thế kỷ 19. Bấy giờ, giới triết học phương Tây hô hào “trở về triết học kinh viện”, “trở về với Thomas Aquinas”. Năm 1879, Giáo hoàng Leo XIII phát ra một đạo dụ nhan đề “Người cha vĩnh hằng” tuyên bố triết học Thomas Aquinas là triết học chân chính duy nhất của Thiên Chúa giáo, tất cả giáo hội Thiên chúa, tất cả các chủng viện Thiên Chúa giáo đều phải giảng dạy. Sau đạo dụ trên không lâu, ở Roma thành lập “Học viện Thánh Thomas”, làm trung tâm lý luận quốc tế phục hồi chủ nghĩa Thomas. Từ đó, dưới sự ủng hộ của Thiên Chúa giáo, hiện đại hóa việc phục hồi triết học kinh viện trở thành một trào lưu quan trọng trong lĩnh vực tư tưởng ở phương Tây. Ở những nước chịu ảnh hưởng nhiều của Thiên Chúa giáo lần lượt xuất hiện các trung tâm tuyên truyền cho chủ nghĩa Thomas (như ở Bỉ, Italia và Pháp). Chủ nghĩa Thomas mới, hay triết học kinh viện mới, chính là sản phẩm của trào lưu đó. Thoạt đầu nó xuất hiện chủ yếu ở Tây Ban Nha, Pháp, Bỉ, Italia, là những nước Thiên Chúa giáo có thế lực lớn, có đông tín đồ. Sau Chiến tranh thế giới thứ nhất, nó được truyền bá rộng rãi ở các nước tư bản chủ nghĩa và các nước đang phát triển chịu ảnh hưởng văn hóa của họ; nó cũng vượt ra ngoài phạm vi giáo hội, trở thành một trào lưu triết học có ảnh hưởng lớn trên quốc tế.

Trong việc hình thành và lưu truyền chủ nghĩa Thomas mới, Hồng y giáo chủ người Bỉ Desire Mercier (1851-1926) có vai trò quan trọng. Năm 1882, tại

Trường đại học Leuven, Mercier bắt đầu giảng giáo trình “*Triết học cao cấp Thánh Thomas*”, năm 1888, ông thành lập “Hội triết học Luwen”, năm 1889 thành lập “Hội nghiên cứu triết học cao cấp Leuven” và làm Hội trưởng. Hội này là trung tâm tuyên truyền sớm nhất triết học chủ nghĩa Thomas mới. Năm 1894, Mercier sáng lập tạp chí có ảnh hưởng rất lớn nhan đề “*Bình luận triết học kinh viện mới*” (năm 1946 đổi thành “*Bình luận triết học Leuven*”).

Trong số những người theo chủ nghĩa Thomas mới, nhà triết học Pháp Jacques Maritain (1882-1973) được công nhận là lãnh tụ của trường phái này. Maritain vốn theo triết học Bergson, tin vào Tân giáo. Năm 1906, ông đổi sang theo Thiên Chúa giáo và trở thành người sùng bái Thomas Aquinas. Triết học của Maritain chủ yếu thuật lại và giải thích học thuyết của Thomas. Trước tác chủ yếu của ông có: “*Triết học Bergson*” (1914), “*Khái luận triết học*” (1930), “*Chủ nghĩa nhân đạo hoàn chỉnh*” (1936), “*Đẳng cấp tri thức*” (1937), “*Triết học kinh viện và chính trị*” (1940), “*Hiện sinh và thể hiện sinh*” (1948), “*Con người và nhà nước*” (1952), “*Phạm vi của lý tính*” (1952), “*Triết học đạo đức*” (1960). Ngoài việc giảng dạy ở một số trường đại học và chủng viện của Mỹ, thời gian 1945-1948 Maritain từng làm đại sứ của Pháp tại Vatican, có quan hệ rất thân với Giáo hoàng La Mã, có vai trò đáng kể trong việc chế định nhiều chính sách của Vatican bấy giờ. Dưới đây xin giới thiệu một số lý luận của Maritain.

Trong số các nhân vật đại biểu khác của chủ nghĩa Thomas mới có: nhà triết học Pháp Etienne Gilson (1884-1978) với công trình nghiên cứu triết học thời trung cổ; đức giám mục người Pháp Teilhard de Chardin (1881-1955), do đề xướng “*thuyết tiến hóa Cơ Đốc giáo*” mà được coi là người kết hợp chủ nghĩa Thomas với khoa học tự nhiên; Joseph Bochenski (sinh năm 1902), người Thụy Sĩ gốc Ba Lan và Gustav A. Wetter đều công khai phê phán chủ nghĩa Marx.

Ở Mỹ, chủ nghĩa Thomas mới bắt đầu có ảnh hưởng từ thập niên 30 thế kỷ 20, sau trở thành một trường phái triết học chính, với các đại biểu là Mertimer J. Adler (sinh năm 1902) và Vernon Bourke.

So với các triết học khác ở phương Tây, chủ nghĩa Thomas mới vốn là một trường phái tương đối bảo thủ. Nhưng từ thập niên 60 trở đi, cùng với việc giáo hội Thiên Chúa giáo La Mã thay đổi rõ ràng phương châm của mình (ví dụ, chấp nhận những người phi Cơ Đốc giáo, thậm chí cả những người vô thần, đồng ý đối thoại với những người theo tín ngưỡng khác, thậm chí cả với những người mácxít vô thần), chủ nghĩa Thomas mới cũng có thay đổi về phương hướng lý luận, và quá trình thay đổi ấy vẫn còn tiếp diễn cho đến nay.

2. Thượng đế và thế giới

Là trường phái triết học duy tâm thần học công khai, tiền đề của toàn bộ hệ thống lý luận của chủ nghĩa Thomas mới là lấy sự tồn tại và uy quyền vạn năng của Thượng đế làm cơ sở cho mọi nhận thức và hành động của con người. Nhà triết học Mỹ theo chủ nghĩa Thomas mới là V. Bourke nói: “Triết học này nếu không lấy Thượng đế làm nền tảng cho mọi thực tại và hoạt động, thì sẽ sụp đổ”¹.

2.1. Luận chứng cho sự tồn tại của Thượng đế

Để chứng minh sự tồn tại của Thượng đế, các giáo sĩ Cơ Đốc giáo và các nhà triết học kinh viện thời trung cổ đưa ra rất nhiều luận chứng, trong đó nổi tiếng nhất là “luận chứng bản thể luận”, “luận chứng vũ trụ luận” và “luận chứng mục đích luận”. Thế kỷ 13 là thời kỳ phồn vinh của triết học kinh viện, những người như Thomas lợi dụng một số mặt của triết học Aristotle định ra hệ thống lý luận cho thần học Cơ Đốc giáo, trong đó có luận chứng về sự tồn tại của Thượng đế. Thomas cho rằng, người ta có thể thông qua sự sáng tạo của Thượng đế mà nhận thức sự tồn tại của Thượng đế, tức là từ cái hữu hạn và tương đối suy ra sự tồn tại của cái vô hạn và tuyệt đối. Thomas đưa ra 5 phương pháp chứng minh sự tồn tại của Thượng đế (vận động, tính nhân quả, tính khả thể và tính tất yếu, độ hoàn thiện, tính hợp mục đích).

Việc các nhà thần học và triết học kinh viện thời trung cổ chứng minh sự tồn tại của Thượng đế đã không còn đủ sức thuyết phục các nhà triết học cận đại, đặc biệt nó bị các nhà tư tưởng khai mông Pháp ở thế kỷ 18 công kích mạnh. Song những người theo chủ nghĩa Thomas mới như Maritain cố gắng phục hồi danh dự cho họ, cho rằng họ vĩnh viễn đúng, hoàn toàn có thể vận dụng cho thời hiện đại. Maritain nói: “Tôi cho rằng triết học Thomas vẫn sống với thời nay, nó có sức chinh phục vạn năng... Nguyên nhân chỉ là vì nguyên tắc của nó vô cùng vững chắc, kết cấu của nó vô cùng chặt chẽ”². Họ còn lợi dụng một số vấn đề chưa được giải quyết trong sự phát triển khoa học để chứng minh rằng, luận chứng của Thomas về sự tồn tại của Thượng đế là đúng. Một số người theo chủ nghĩa Thomas mới coi việc khoa học hiện đại khẳng định các qui luật tự nhiên là phù hợp với việc chứng minh sự tồn tại của Thượng đế. Các hành tinh của hệ Mặt trời chuyển động theo quỹ đạo của mình, không hề va vào nhau, là nhờ sự sắp đặt hợp lý thiên tài của Thượng đế. Tóm lại, “Sự tồn tại của

¹ Bourke: “*Chủ nghĩa Thomas mới*”, dẫn theo “*Triết học Mỹ*” (tiếng Anh), năm 1955, trang 150.

² Maritain: “*Sách tự bạch về tín ngưỡng*”, dẫn theo “*Đây là triết lý của tôi*”, (tiếng Anh), trang 25.

Thượng đế là điều tất nhiên phải thừa nhận... Nếu không thừa nhận chúa tể tạo vật, thì không thể thừa nhận sự tồn tại của những cái được nhận thức bằng kinh nghiệm... Hiện nhiên, quá trình của thế giới có một mục đích, mục đích ấy không thể là cái gì khác, chỉ có thể là bản thân Thượng đế”¹.

Maritain không thể không thừa nhận thời hiện đại cuối cùng khác hẳn với thế kỷ 13, chỉ bề ngoài xi cách Thomas chứng minh sự tồn tại của Thượng đế thì không đủ, cần phải nêu ra luận cứ mới. Thế là Maritain đưa ra “phát hiện lại về Thượng đế” của mình: con người trước tiên “trực giác” rằng, ở chỗ của Thượng đế là hiện thực vô tình, không thể chống cự; tiếp đó lại “trực giác” được rằng sự tồn tại của cá nhân rất dễ sa vào chết chóc và hư vô; tiếp đó “trực giác” rằng cái hiện thực vô tình, không thể chống cự kia hoàn toàn không sa vào chết chóc và hư vô như ta, mà là chứa đựng một thứ tồn tại tuyệt đối, không thể tranh biện, đó chính là Thượng đế.² Thực chất của phát hiện mới về Thượng đế như trên là dùng thực tiễn khách quan “tàn nhẫn” trong xã hội phương Tây hiện đại, cái thực tiễn mà ý chí cá nhân bất lực, buộc phải phục tùng, để chứng minh ngoài cá nhân hữu hạn ra, còn có Thượng đế vô hạn. Cho nên, dễ được cứu rỗi, khi sa vào tình huống chết chóc và hư vô, cá nhân ắt phải trông chờ ở Thượng đế.

2.2. Về học thuyết “tồn tại làm tồn tại”

Là một trường phái triết học, chủ nghĩa Thomas mới kết hợp luận chứng sự tồn tại của Thượng đế với việc nghiên cứu triết học về bản chất và nguồn gốc thế giới, từ đó lấy vấn đề bản thể luận và siêu hình học làm bộ phận hợp thành chủ yếu của lý luận của mình.

Cũng như Thomas, chủ nghĩa Thomas mới lấy khái niệm của Aristotle “tồn tại làm tồn tại” (bản thân tồn tại) làm khái niệm cốt lõi của triết học mình. Maritain cho rằng: “Nói theo nghĩa nghiêm ngặt, siêu hình học là khoa học về “tồn tại làm tồn tại”, là hạt nhân của triết học”³. Khác với trường phái chủ nghĩa thực chứng bài xích siêu hình học, Maritain khẳng định triết học cần phải nghiên cứu vấn đề nền tảng, bản chất của thế giới là gì. Theo Maritain: “Triết học là một môn khoa học nhờ ánh sáng tự nhiên của lý tính mà nghiên cứu nguyên lý cao nhất của mọi sự vật”⁴. Điều này có nghĩa là phải nghiên cứu siêu

¹ Bochenski: “*Triết học hiện đại châu Âu*”, (tiếng Anh), năm 1956, trang 245 - 246.

² Maritain: “*Phạm vi của lý tính*”, (tiếng Anh), trang 88 - 89.

³ Maritain: “*Khái luận triết học*”, (tiếng Anh), năm 1958, trang 189.

⁴ Sách đã dẫn, trang 108.

hình học, nhà triết học nào không nghiên cứu siêu hình học, thì không phải là nhà triết học.

Cái mà Maritain nói “tồn tại làm tồn tại” không phải là chỉ sự tồn tại của một sự vật cụ thể. Đối với sự vật hữu hình, có thể cảm giác, thì có thể và cần phải tiến hành tư duy triết học, nhưng cái đó thuộc phạm vi khoa học tự nhiên. Còn nghiên cứu siêu hình học là tồn tại trừu tượng, siêu cảm tính. “Theo quan điểm của chủ nghĩa Thomas, đối tượng của siêu hình học là bản thân tồn tại, chứ không phải là tồn tại chứa đựng hoặc thể hiện trong bản chất cảm tính, là thứ tồn tại tách khỏi bản chất cảm tính”¹.

Khi bàn cụ thể về “tồn tại làm tồn tại”, Maritain cho rằng, nó có ba ý nghĩa: nhìn từ góc độ “tính có thể hiểu” nó là bản chất; nhìn từ góc độ tính tồn tại, nó là thực thể; nhìn từ góc độ biến đổi, nó là hiện thực². Ở đây quan trọng nhất là nghĩa thứ nhất, hai nghĩa sau có thể suy ra từ nghĩa đầu.

Maritain định nghĩa bản chất của “tồn tại làm tồn tại” như sau: “Bản chất là tồn tại trước hết và tất nhiên theo nghĩa thứ nhất “tính có thể hiểu” của sự vật; hoặc nói cách khác, “tính có thể hiểu” của sự vật thể hiện ở chỗ trước hết và tất nhiên nó là gì; còn nói nôm na, nó là tồn tại trước hết và “có thể hiểu” của một sự vật”³. Ở đây, “tính có thể hiểu” là chỉ có thể được lý trí con người nhận thức. Cái gọi là tồn tại “trước hết” thì chỉ tính chất đầu tiên của sự vật, tính chất quyết định mọi tính chất còn lại của nó. Do đó, tồn tại “trước hết” tức là “tồn tại tất yếu”, là tính tất yếu, còn mọi tính chất khác đều là tính ngẫu nhiên.

Tính trước hết và tính tất yếu mà Maritain nói hoàn toàn không phải là tính chất mà sự vật vốn có, một tính chất dĩ nhiên có tác dụng chi phối trong các tính chất của sự vật; mà là bản chất tinh thần siêu cụ thể, tồn tại độc lập ở bên ngoài sự vật khách quan. Bản chất “đã trừu tượng hóa mọi điều kiện và hình thái tồn tại, tính tất yếu và đơn giản thì là cái mà định nghĩa biểu đạt”⁴. Ví dụ, về bản chất của cá nhân Piter, thì bản chất đó đã trừu tượng hóa mọi đặc trưng làm cho Piter phân biệt với Power hoặc David. Về bản chất chung của Piter và Power mà nói, thì bản chất đó là chỉ cái lấy họ làm đối tượng tư tưởng, tồn tại trong tư tưởng của mọi người, chứ không phải là cái tồn tại thật ở hai người kia, ở Piter và Power. Cho nên, bản chất của sự vật, theo Maritain, thực

¹ Maritain: “*Lời nói đầu siêu hình học*”, (tiếng Anh), New York, năm 1948, trang 18.

² Maritain: “*Khái luận triết học*”, trang 191.

³ Sách đã dẫn, trang 200.

⁴ Sách đã dẫn, trang, trang 206.

tế là chỉ tư tưởng, khái niệm, định nghĩa về sự vật. Maritain nhiều lần nói “bản chất là bản thân đối tượng của tư tưởng”¹. Khi nói bản chất là cái được lý trí chú ý đến trước hết, là cái có thể hiểu, Maritain cũng chính là muốn chỉ tư tưởng, quan niệm.

2.3. Thuyết chất liệu hình thức

Khi giải thích khái niệm bản chất, Maritain còn sử dụng thuyết chất liệu hình thức của Aristotle, cho rằng bản chất của sự vật là hình thức tương ứng chất liệu của sự vật. Nhưng Maritain vứt bỏ tư tưởng của Aristotle cho rằng, chất liệu và hình thức không thể tách rời nhau, mà chỉ sử dụng tư tưởng tách biệt hai thứ đó. Maritain cho rằng, khi phân tích bất kỳ vật tồn tại nào, cùng đều có thể loại trừ trong ý nghĩ hình thức của nó, chỉ giữ lại chất liệu thuần túy không có hình thức. Tương tự, cũng có thể loại bỏ chất liệu, chỉ giữ lại hình thức thuần túy. Như thế, quan hệ giữa hình thức và chất liệu đã không còn là quan hệ giữa cái chung với cái riêng, mà là quan hệ chủ thứ giữa hai cái có thể tách rời; trong đó hình thức vĩnh viễn giữ địa vị chủ đạo, là cái chủ động tích cực; còn chất liệu là cái phụ thuộc bị động, tiêu cực. Chất liệu không tồn tại thật sự, mà chỉ là tiềm năng tồn tại. Chỉ có hình thức mới là tồn tại thật sự, mới là hiện thực. Muốn làm cho chất liệu trở thành cái tồn tại thật sự, thì phải thêm hình thức cho nó, phải biến tiềm năng thành hiện thực.

Khi Maritain nói nhìn từ góc độ biến đổi, “tồn tại làm tồn tại” là hiện thực, tức là cũng chỉ tác dụng hình thức làm cho chất liệu được hiện thực hóa, thực tế cũng là hình thức sáng tạo tồn tại, có tác dụng làm cội nguồn của tồn tại. Rõ ràng, hình thức là thực thể tinh thần của sự vật đặc thù, siêu cụ thể, tương đương khái niệm trong thuyết khái niệm của Platon. Khi Maritain nhìn từ góc độ tính tồn tại, nói “tồn tại làm tồn tại” là “thực thể”, ông đã lấy hình thức, bản chất làm một loại thực thể tinh thần có thể tồn tại độc lập.

C. E. Kinney, nhà triết học Mỹ đương đại theo chủ nghĩa Thomas mới, đã giải thích cụ thể hơn cái hàm nghĩa hình thức làm thực thể tinh thần này. Kinney cho rằng, hình thức có ba hình thái làm bản chất: *một là*, nó là hình thức tồn tại trong óc Thượng đế, Thượng đế dựa theo hình thức đó mà sắp xếp các đối tượng của thế giới vật chất. *Hai là*, nó là hình thức của các sự vật cụ thể do Thượng đế tạo ra, nó làm cho sự vật trở thành sự vật, làm cho sự vật có thể tồn tại thật sự. *Ba là*, nó là khái niệm làm đối tượng nhận thức trong lý trí

¹ Maritain: “*Khái luận triết học*”, trang 192.

con người¹. Câu nói của Kinney bê nguyên xi quan điểm ba loại hình thức của Thomas, mà quan điểm của Thomas lại bắt nguồn từ thuyết lý niệm của Platon và thuyết hình thức chất liệu của Aristotle. Đặc điểm chung của mấy thuyết đó là lấy cái chung, cái phổ biến, siêu cá biệt, siêu đặc thù, làm thực thể tồn tại độc lập, làm nguyên hình của sự vật cá biệt, đặc thù. Do đó, khi chủ nghĩa Thomas mới sử dụng thuyết hình thức chất liệu để luận chứng cho “bản chất”, “tồn tại làm tồn tại”, thì có thể nói họ đã phục hồi chủ nghĩa duy tâm khách quan của Platon.

3. Nhận thức và tín ngưỡng, khoa học và tôn giáo

Những người như Maritain đã khẳng định Thượng đế có trước thế giới, thì khi giải quyết vấn đề nhận thức luận, cần phải lấy sự vận năng của Thượng đế làm nền tảng cho mọi nhận thức, cho rằng mọi nhận thức đều do Thượng đế quyết định. Họ thừa nhận lý trí con người có thể nhận thức thế giới, khẳng định khoa học tự nhiên có thể phát hiện qui luật tự nhiên, thậm chí còn nói về việc người ta có thể vận dụng tri thức về qui luật tự nhiên để cải tạo tự nhiên, bất tự nhiên phục vụ mục đích của con người. Nhưng tất cả những cái đó đều phải lấy sự ban thưởng của Thượng đế làm tiền đề. Năng lực nhận thức của con người là thuộc tính của linh hồn mà Thượng đế ban cho con người. Quá trình nhận thức là quá trình từng bước phát hiện ý chí và sự khai thị của Thượng đế, giới hạn nhận thức cũng là giới hạn mà Thượng đế vạch ra cho lý tính. Cho nên lý tính phải phục tùng tín ngưỡng, khoa học phải phục tùng tôn giáo.

3.1. Nhận thức là chức năng của linh hồn bất tử

Chủ nghĩa Thomas mới cũng như các nhà thần học khác coi hoạt động ý thức là cơ năng (chức năng) của linh hồn, mà linh hồn thì dĩ nhiên là bất tử, có thể tồn tại khi tách ra khỏi thể xác, thể xác chẳng qua là nơi trú ngụ tạm thời của linh hồn. Nhưng họ cũng thừa nhận rằng ở một con người hiện thực, linh hồn bao giờ cũng gắn liền với thể xác. Maritain nói: “Linh hồn và vật chất là cùng một thứ, là sự liên kết hai cái thực chất thành một con người độc nhất mà thống nhất”². Họ không muốn vi phạm tri thức chung, thừa nhận thân thể con người đều là do cha mẹ sinh ra, do hấp thu dưỡng chất mà lớn lên, thể xác không phải do linh hồn tạo ra. Nhưng họ hỏi: có thể nói linh hồn của con

¹ Kinney: “*Theo nguyên tắc chủ nghĩa Thomas phê phán triết học George Santayana*”. (tiếng Anh), năm 1942, trang 19.

² Maritain: “*Cá nhân và công ích*”, trang 26.

người cũng do cha mẹ sinh ra được chăng? Linh hồn là thứ phi vật chất, không thể như thể xác, phân giải thành các tế bào, nguyên tử. Không một ai có thể phân giải linh hồn của cha mẹ thành các tế bào, nguyên tử, dùng chúng tạo ra linh hồn của đứa con. “Về nguồn gốc của linh hồn phi vật chất, chỉ có cách giải thích duy nhất - nó là do Thượng đế tạo ra”¹. Linh hồn của con người tất nhiên do Thượng đế tạo ra từ sớm, chẳng qua sau khi con người được sinh ra, mới đem nó liên kết với thể xác. Chính là do đem linh hồn nhập vào cơ thể, mới làm cho một người trở thành người, làm cho con người trở thành một sinh vật có cá tính, có lý trí, làm cho con người “có tồn tại trọn vẹn nhất trên thế gian”.

3.2. Tách rời nhận thức và thực tiễn

Nhận thức của con người đã là chức năng của linh hồn bất tử, mà mọi thứ trên thế gian với tư cách đối tượng nhận thức, đều do hình thức mang tính linh hồn quyết định, thì nhận thức của con người chỉ có thể là quá trình nắm bắt đối tượng, quá trình thuần túy tư biện, do linh hồn quyết định. Như vậy, nhận thức đương nhiên không thể lấy thực tiễn khách quan làm cơ sở.

Những người như Maritain không đơn giản phủ định tác dụng to lớn của khoa học trong sự phát triển của xã hội hiện đại, cũng thừa nhận chính là thực tiễn và công nghiệp đã thúc đẩy sự phát triển và tiến bộ của khoa học hiện đại. Song họ coi thực tiễn, sự phát triển của khoa học là một chuyện, coi nhận thức là một chuyện khác, họ đem mục đích của nhận thức đối lập hoàn toàn với mục đích của thực tiễn. Tựa hồ chú trọng thực tiễn tức là bài xích nhận thức, còn khảo sát nhận thức thì có thể loại trừ thực tiễn. Lời nói sau của Maritain thể hiện rất rõ điều đó: “Phương diện thực tiễn đúng là đã chiếm địa vị chi phối trong khoa học từ Bacon và Descartes trở đi... Nhưng phương diện thực tiễn vĩnh viễn không thể loại trừ giá trị tư biện bất biến của khoa học... Chúng ta có thể thừa nhận trong thế giới cận đại, cái làm cho nhà khoa học hứng thú, cái cổ vũ họ làm việc và chỉ đem lại niềm vui không đáng nói cho lý trí, là cái ham muốn cải tạo thế giới, biến đổi vật chất ngày càng gia tăng: đó là mục đích của người hoạt động (Finis Operantis). Nhưng mục đích của bản thân hoạt động hoặc bản thân khoa học (Finis Operis), cái làm cho bản thân khoa học có hứng thú - cái mục đích mà khoa học cố đưa ra thuyết minh số học về hiện tượng, đó là nhận thức, hiện tại như thế, mãi mãi vẫn như thế. Đem loại bỏ tính mục đích tư biện đó ra khỏi các khoa học kinh nghiệm, tức bỏ bản tính tư biện của

¹ Vernon Bourke: “*Chú nghĩa Thomas*”, trang 151.

chúng, là cách làm thô bạo, nếu cứ cố mà làm, sẽ bóp chết hoạt động nhận thức tận gốc”¹.

Đoạn văn trên của Maritain chứng tỏ ông chỉ nhấn mạnh “bản tính tư biện”, “tính mục đích tư biện” của nhận thức. Điều này thực ra vừa bài xích thực tiễn, vừa bài xích nhận thức. Hậu quả của việc đó sẽ là dẫn đến vừa thoát ly thực tiễn khách quan, vừa thoát ly nhận thức thật sự, cố ý đi theo con đường triết học kinh viện khó hiểu.

3.3. Tách biệt nhận thức lý tính và nhận thức cảm tính

Về vấn đề quan hệ giữa nhận thức cảm tính và nhận thức lý tính trong quá trình nhận thức, những người theo chủ nghĩa Thomas mới như Maritain đưa ra một số ý kiến không trái với quan niệm thông thường.

Về mặt câu chữ, họ nhấn mạnh quan hệ mật thiết giữa cảm tính với lý tính, thừa nhận cảm giác là nguồn gốc của mọi nhận thức khoa học; tư tưởng, quan niệm của mọi người về sự vật đều bắt nguồn từ cảm giác; nhận thức lý tính dựa trên nhận thức cảm tính. Maritain nói: “Quan niệm thật ra được chúng ta rút ra từ cảm giác và hình tượng... Trừ việc dùng giác quan tiếp xúc trực tiếp với sự vật, chúng ta không có cách nào khác để rút ra quan niệm từ sự vật. Chỉ cần đề ý một chút đến sự phát triển tâm lý của đứa bé, ta sẽ tin ngay rằng mọi nhận thức của chúng ta đều bắt đầu từ các giác quan. Cho nên nhận thức lý trí (thông qua nhận thức bằng quan niệm) chắc chắn là có được từ nhận thức cảm tính”².

Maritain thậm chí tuyên bố chống thuyết tiên nghiệm. Ví dụ, khi nhắc đến vấn đề nguồn gốc của nhận thức, Maritain nói rằng những người theo chủ nghĩa Thomas mới không chỉ bất đồng với các nhà cảm giác chủ nghĩa J. Locke, J. Mill, mà còn bất đồng với các nhà theo thuyết tiên nghiệm Platon, Descartes, G. Leibniz, Kant. Bởi vì, thuyết tiên nghiệm cắt đứt mối quan hệ giữa quan niệm với cảm giác.

Về hình thức bề ngoài, Maritain thừa nhận có sự khác biệt bản chất về độ sâu của nhận thức sự vật giữa kinh nghiệm cảm giác với tư duy lý tính. Nhưng nếu khảo sát kỹ, sẽ thấy những người như Maritain vẫn đưa nhận thức của con người đến chủ nghĩa tín ngưỡng.

¹ Maritain: “Triết học kinh viện và chính trị”, dẫn theo “Tuyển tập luận văn triết học tư sản hiện đại phương Tây”, trang 433 - 434.

² Maritain: “Khái luận triết học”, dẫn theo “Tuyển tập luận văn triết học tư sản hiện đại phương Tây”, trang 425 - 426.

Khi Maritain nói rằng, đối tượng của cảm giác là cá biệt, còn đối tượng của lý tính (tinh thần) là cái chung, ông coi chúng thuộc về hai lĩnh vực cơ bản đối lập nhau. Đối tượng của cảm giác là cái riêng không có nội dung chung, tức chỉ có thể làm chất liệu của cái tiềm năng; đối tượng của lý tính thì là cái chung không có nội dung cá biệt (đặc thù), tức sự vật cá biệt, không cụ thể, là bản chất tinh thần ngự trị bên trên, giống như ý niệm của Platon. Do đó, mặc dù Maritain khẳng định mọi tri thức đều bắt nguồn từ kinh nghiệm cảm tính, song không thể không tự mâu thuẫn, khi nói rằng cái trong lý trí và cái trong kinh nghiệm cảm giác không có bất cứ cái chung nào. Khi nói đến quan niệm “được rút ra” từ cảm giác, Maritain vạch rõ, việc đó phải làm cho vật cụ thể và cá biệt làm đối tượng của cảm giác “hoàn toàn không đi vào quan niệm”. Nói cách khác, cái chung mà quan niệm biểu thị, căn bản không thể là đối tượng vật chất cụ thể mà cảm giác phản ánh. Đã vậy, quan niệm chung không thể tiến hành điều chỉnh đối với cái kinh nghiệm cảm tính. “Nếu cái đối tượng tái hiện thông qua hình tượng hoàn toàn không đi vào đối tượng nhận thức thông qua quan niệm, thì hiển nhiên quan niệm không phải là kết quả tiến hành kết hợp cảm giác với hình tượng”¹.

Vậy thì cái quan niệm chung ấy rốt cuộc ra đời như thế nào? Maritain viện dẫn quan niệm từng do Aristotle đề xướng và được lập trường thần học của chủ nghĩa Thomas mới phát huy - “lý trí năng động” hoặc “ánh sáng lý trí”. Theo Maritain, *một là*, “lý trí năng động” làm cho người ta có thể từ đối tượng “rút ra” cái chứa đựng tiềm tàng trong đối tượng. Cái ấy chính là “hình thức” hoặc “chân dung có thể hiểu được” của đối tượng, tức bản chất tinh thần của đối tượng. *Hai là*, “lý trí năng động” đem cái “hình thức”, bản chất tinh thần ấy khắc sâu vào lý trí, tạo ra đối tượng của lý trí, khi nhận thức lý tính thì chúng sẽ là quan niệm. *Ba là*, trong quá trình đó, hình tượng của cảm giác bị coi là “vĩnh viễn không thể” biểu thị ra cái hình thức và bản chất tiềm ẩn trong đối tượng. Tác dụng của cảm giác là thông qua hình ảnh của đối tượng mà đem đối tượng xuất hiện trước lý trí, để cho “lý trí năng động” trực tiếp nắm bắt hình thức, bản chất đó. Như vậy, chẳng qua cảm giác chỉ có tác dụng môi giới. Người ta chỉ cần có nó là có thể trực tiếp nhận thức bản chất của mọi sự vật và cả thế giới, chứ không cần đến thực tiễn xã hội nào cả, cũng khỏi cần gia công chế tác gì đối với tài liệu cảm tính. Còn về cảm giác là nguồn gốc của mọi nhận thức, quan hệ giữa nhận thức cảm tính với nhận thức lý tính thì đều bị thủ tiêu.

¹ Maritain: “*Khái luận triết học*”, dẫn theo “*Tuyển tập luận văn triết học tư sản hiện đại phương Tây*”, trang 425, 426.

Cái “lý trí năng động” ấy từ đâu mà ra? Từ Thượng đế mà ra. “Lý trí năng động” là trực giác của thể giới tinh thần được “giải phóng” từ sự “tiêm nhiễm” vật chất, là trực giác đối với Thượng đế. Trực giác đó “là một thứ kiến giải rất đơn thuần, cao hơn mọi suy luận hoặc chứng minh của lý trí”¹. Cái trực giác siêu cảm tính, siêu lý tính, lấy thể giới tinh thần siêu vật chất làm đối tượng ấy rõ ràng mang màu sắc thần bí. Maritain cũng có khi gọi nó là “gặp gỡ thần linh” (la vision béatifique). Maritain cho rằng, thứ trực giác đó là “không thể định nghĩa, chỉ có thể miêu tả hoặc ám thị”². Maritain lại nói: “Gặp gỡ thần linh là một hoạt động của cá nhân không thể truyền đạt nhận thức cho người khác, thậm chí linh hồn của người được hưởng hạnh phúc thật sự cũng không thể dùng ngôn ngữ nội tâm biểu đạt với chính mình, cái sự “gặp gỡ thần linh” này hòa đồng làm một với sự hoàn mỹ nhất, thần bí nhất, thiêng liêng nhất, của thần linh”³.

Ta thấy, khi Maritain quy “lý trí năng động” là một thứ trực giác thần bí, thì thực tế ông đã lấy tín ngưỡng thay cho lý tính. Song Maritain cho rằng, lý tính và tín ngưỡng không hề mâu thuẫn với nhau. “Lý tính sáng suốt không che lấp, mà là bộc lộ sự sáng suốt nhân từ của Thượng đế”, “lý trí không thù địch với thần bí, ngược lại, nó dựa vào sự thần bí mà tồn tại”⁴.

Người ta rốt cuộc làm thế nào thu được từ Thượng đế thứ trực giác thần bí ấy? Theo Maritain, điều đó chẳng những cần phải thành thật tin ở Thượng đế, mà còn phải được Thượng đế sùng ái, gọi là “thánh sùng”. “Nếu không dựa vào thánh sùng, thì không thể đạt tới trí tuệ triết học hoàn thiện, hoàn toàn không sai lầm”. Người nào có được “thánh sùng”, linh hồn sẽ tương thông với Thượng đế, do đó sẽ có được “thánh linh”. Có được “thánh linh”, thì sẽ có thể trực tiếp tiếp xúc tinh thần với Thượng đế, đạt tới “biết hết mọi điều”. Theo quan niệm này của Maritain, nếu coi ông là một nhà triết học tôn trọng lý tính thì không đúng, mà phải coi ông là một nhà thần học cổ xúy tín ngưỡng tôn giáo. Bản thân Maritain cũng thừa nhận “đây là trí tuệ trên cây thập tự, đối với trí tuệ thuần lý tính mà nói, đây là một thứ điên cuồng”.

3.4. Lý tính phục tùng tín ngưỡng, khoa học phục tùng tôn giáo

Có điều Maritain cũng không muốn gạt bỏ tri thức về tự nhiên và xã hội để đàm luận tín ngưỡng tôn giáo, mà cho rằng phải thừa nhận lý tính. Về điểm

¹ Maritain: “Lời nói đầu siêu hình học”, trang 46.

² Sách đã dẫn, trang 62.

³ Maritain: “Cá nhân và công ích”, trang 12.

⁴ Maritain: “Sách tự bạch của tín ngưỡng”, dẫn theo “Đây là triết lý của tôi”, trang 252.

này, Maritain cũng nhận được sự gợi mở của Thomas Aquinas. Thomas vừa phản đối quan điểm của Peter Abelard (1079-1144), cho rằng giáo nghĩa Cơ Đốc giáo có thể và cần nhận sự phán xét của tòa án lý tính, vừa phản đối quan điểm chủ nghĩa thần bí và chủ nghĩa phi lý tính của Tertulianus, mà ra sức tuyên truyền cho chủ trương thống nhất lý tính với tín ngưỡng. Maritain cho rằng, tín ngưỡng hiển nhiên cao hơn lý tính của con người, song nó bắt nguồn từ lý tính của thần thánh, cho nên không chống lý tính. Đối với con người, tín ngưỡng là siêu lý tính, nhưng đối với Thượng đế thì lý tính là nhất trí. Maritain cũng là người chống chủ nghĩa phản lý tính. Maritain nói: “Hiện nay lý tính cần phải chống lại việc thần hóa phi lý tính các sức mạnh cơ bản và bản năng, bởi vì việc đó đe dọa hủy diệt toàn bộ nền văn minh”¹.

Đã khẳng định lý tính, thì cũng phải khẳng định triết học và khoa học xây dựng trên cơ sở lý tính. Đa số những theo chủ nghĩa Thomas mới đều biểu thị mình là người đề xướng khoa học. Desire Mercier khi sáng lập Ban triết học Thomas tại Trường đại học Leuven đã nhấn mạnh rằng, chẳng những cần rao giảng triết học Thomas, mà còn phải chú ý triển khai ngày càng rộng lĩnh vực khoa học, cho rằng triết học Thomas hoàn toàn dung hòa với khoa học hiện đại. Do đó, Mercier và các cộng sự tiến hành giảng dạy triết học cho các bộ môn khoa học tự nhiên. Với sự phát triển nhảy vọt của khoa học kỹ thuật, chủ nghĩa Thomas mới càng quan tâm hơn đối với khoa học. Năm 1936, tại Vatican thành lập “Viện khoa học tòa thánh La Mã”, đồng thời mời các nhà khoa học nổi tiếng như Max Planck, Fine tham gia. Không ít người theo chủ nghĩa Thomas mới đi sâu vào các lĩnh vực khoa học tự nhiên. Ngày 4 tháng 4 năm 1979, Giáo hoàng J. Paul đệ nhị đôn đốc các giáo chức toàn thế giới nghiên cứu khoa học, yêu cầu họ “vừa phải được đào tạo thật sự về khoa học, vừa phải có tri thức chuyên môn ngang trình độ thế giới”.

Nhưng những người theo chủ nghĩa Thomas mới bàn về tác dụng và địa vị của triết học và khoa học dưới tiền đề khẳng định tác dụng quyết định của khai thị.

Họ chia tri thức của loài người ra ba cấp là khoa học chuyên môn, triết học và thần học. Bản thân ba cấp đó đều có quyền lực hoạt động độc lập trong phạm vi của mình. Không thể lấy triết học thôn tính khoa học chuyên môn, cũng không thể đem triết học quy thuộc hoàn toàn thần học. Nhưng tính độc lập của triết học và khoa học phải lấy quan hệ của chúng so với cấp trên là thần học làm tiền đề. Tri thức cấp dưới phải phục tùng sự chỉ đạo và

¹ Maritain: “*Sách tự bạch của tín ngưỡng*”, dẫn theo “*Đây là triết lý của tôi*”, trang 252.

quản lý của tri thức cấp trên. Tri thức cấp trên có quyền phủ định tất cả những tri thức của cấp dưới không đáp ứng yêu cầu của mình. Về quan hệ giữa triết học với khoa học chuyên môn, Maritain nói: “Tuy các khoa học chuyên môn đúng là độc lập với siêu hình học, thực tế chúng vẫn lấy nguyên lý siêu hình học làm tiền đề, đồng thời có thể quy thuộc các nguyên lý đó”. “Triết học là khoa học cấp cao nhất. Do vậy nó có quyền phán xét các khoa học chuyên môn khác, coi mọi giả thiết khoa học bất kỳ trái với kết luận của mình đều là sai lầm”¹. “Các khoa học khác đều phục tùng triết học... Mặt khác, triết học độc lập với các khoa học khác, triết học chỉ lợi dụng các khoa học khác làm công cụ cho mình”².

Quan hệ giữa thần học và triết học giống như quan hệ giữa triết học và khoa học. Triết học có tính độc lập tương đối, tiền đề của triết học là chân lý lý trí đương nhiên, còn tiền đề của thần học là chân lý khai thị, bởi vì “tiền đề của triết học... không phải rút ra từ tiền đề của thần học”. Nhưng triết học phải phục tùng thần học, thần học có thể thực hiện quyền phủ quyết đối với các kết luận của triết học. Maritain nói: “Là khoa học cấp trên, thần học phán quyết triết học, giống như triết học phán quyết khoa học vậy. Đối với triết học, thần học có vai trò chỉ đạo và chi phối. Thần học coi mọi luận đoán của triết học trái với chân lý của mình đều là sai lầm”³. Trên ý nghĩa đó, thần học kiểm soát và quản lý mọi kết luận do triết học đề xướng. Maritain cho rằng, triết học được dùng để luận chứng cho công cụ của thần học. Triết học phục vụ thần học ở ba phương diện chủ yếu sau đây. *Một là* dùng để luận chứng một số chân lý của cơ sở tín ngưỡng; *hai là*, thuyết minh một số sự vật thần bí trong tín ngưỡng và các giáo điều tam vị nhất thể; *ba là*, chống lại các vi phạm tín ngưỡng. Do đó, Maritain cho rằng, tuy không thể nói triết học là nô lệ (bond Servant) của thần học, song có thể nói nó là đầy tớ của thần học (ancilla Theologie), tức là nói, triết học còn có tự do “tương đối”⁴.

Quan điểm của Maritain về quan hệ giữa khoa học, triết học với thần học đại diện cho quan điểm của nhiều người theo chủ nghĩa Thomas mới và của giáo hội Thiên Chúa giáo La Mã. Đồng thời, với việc Giáo hoàng J. Paul kêu gọi các giáo chức nghiên cứu khoa học, cũng nhấn mạnh “tri thức phải lấy tín ngưỡng làm cơ sở”, “phải bắt rễ trong sinh hoạt tín ngưỡng của cá nhân”.

¹ Maritain: “*Khái luận khoa học*”, trang 113.

² Sách đã dẫn, trang 123.

³ Sách đã dẫn, trang 126.

⁴ Sách đã dẫn, trang 129 - 131.

Vì sao khoa học lại ở cấp thấp nhất của tri thức loài người? Vì sao khoa học phải phục tùng tín ngưỡng tôn giáo? Bởi vì phạm vi của khoa học giới hạn ở hiện tượng bên ngoài, khái niệm và lý luận của khoa học chỉ là một số phù hiệu kinh nghiệm về sự vật và các phương pháp chứng thực. Maritain nói, theo cách hiểu hiện đại về hai chữ “khoa học”, nó “chỉ là nghiên cứu lĩnh vực các sự vật mà giác quan có thể nhận biết. Cũng tức là lĩnh vực có thể đạt tới thông qua phương pháp quan sát và đo đạc của chúng ta”. “Một định nghĩa khoa học không nói cho ta biết cái đó là gì. Nó chỉ nói cho ta biết, bằng cách gì chúng ta có thể thu được tri thức về giới tự nhiên. Tri thức đó không phải là về bản chất của sự vật này nọ, mà chỉ là mượn nó để tạo thành một loại phù hiệu phương thức ngôn ngữ nhất quán”¹. Về điểm này, Maritain thừa nhận mình hoàn toàn nhất trí với chủ nghĩa thực chứng logic.

Quan điểm đó tất nhiên hết sức tiện lợi cho tín ngưỡng tôn giáo. Khoa học đã chỉ có thể đề cập đến thế giới hiện tượng, thì đối với hết thảy những gì ở bên ngoài thế giới đó, khoa học không có quyền hỏi han, khoa học không thể bác bỏ các giáo nghĩa tôn giáo nói về linh hồn bất tử, về Thượng đế. Hơn nữa, thế giới hiện tượng trôi nổi bất định, chỉ có vượt ra khỏi thế giới hiện tượng mới có thể đạt tới bản chất, mới có được chân lý, thì để đạt tới bản chất, có được chân lý, con người ắt phải vượt ra ngoài khoa học, đi vào lĩnh vực tín ngưỡng. Maritain nói: “Khoa học (tức khoa học hiện tượng) chỉ nhận thức quan hệ thời gian không gian có thể quan sát được, hoàn toàn không nhận thức tồn tại... Điều này đem lại niềm an ủi lớn cho thuyết hộ giáo. Đối với mọi câu hỏi liên quan tồn tại của sự vật, như vấn đề linh hồn, Thượng đế, tự do và định mệnh, tự nhiên và kỳ tích, lý tính của loài người chỉ có thể giải đáp bằng thuyết kinh nghiệm, tức là chỉ có thể trả lời rằng *tôi không thể lý giải vấn đề đó. Nó không có ý nghĩa đối với tôi*, rồi ngậm miệng lại, vấn đề đó chỉ có ý nghĩa đối với tín ngưỡng; giải đáp vấn đề ấy phải là tín ngưỡng... Khoa học hoàn toàn không nhận thức tồn tại, còn tín ngưỡng thì chỉ ít có thể nhận thức tồn tại”². Chính trên quan điểm đó, Maritain cho rằng, khi nhà khoa học tuyên truyền lý luận khoa học của mình, thực ra là họ luận chứng cho tín ngưỡng tôn giáo, do đó khoa học tất nhiên phục tùng tôn giáo, nhà khoa học và các tín đồ tôn giáo ngoan đạo hoàn toàn đi cùng một con đường.

¹ Maritain: “*Phạm vi lý tính*”, trang 5, 6.

² Maritain: “*Triết học kinh viện và chính trị*”, dẫn theo “*Tuyển tập luận văn triết học tư sản hiện đại phương Tây*”, trang 432.

4. Luân lý và xã hội

Học thuyết luân lý xã hội là một bộ phận rất quan trọng trong toàn bộ hệ thống lý luận của chủ nghĩa Thomas mới. Họ dùng học thuyết này làm cho lý luận thần học của họ liên hệ trực tiếp với đời sống hiện thực xã hội, chính trị phương Tây hiện đại và với tư tưởng, hành vi của con người.

4.1. Chủ nghĩa nhân đạo lấy thần làm trung tâm

Cơ Đốc giáo luôn lấy lý luận luân lý đạo đức về thiên đường, nỗi đau khổ trần thế và tình yêu giữa người với người làm xuất phát điểm giải quyết mọi vấn đề xã hội, chính trị, chủ nghĩa Thomas mới kế thừa truyền thống đó. Để chứng minh thuyết luân lý đạo đức có thể làm căn cứ cho thuyết chính trị xã hội, Maritain cho rằng, so với các nhân tố chính trị, kinh tế, thì luân lý có tác dụng quyết định. Toàn bộ lịch sử xã hội loài người đều do luân lý quyết định. Giáo hội trước đây thông qua tuyên dương học thuyết luân lý của mình “đã giúp tạo dựng nên nền chính trị của châu Âu”, hiện nay cũng có trách nhiệm “dựa vào uy quyền đạo đức được cho là thuộc về giáo hội mà giúp chúng ta cứu vãn nền văn minh đang bị đe dọa, giúp chúng ta tiến hành cải tạo thế giới, giúp thiết lập một trật tự mới”¹.

Nội dung cơ bản thuyết luân lý đạo đức của chủ nghĩa Thomas mới là lấy việc hướng tới Thượng đế làm mục đích tối cao của con người, lấy hạnh phúc tinh thần ở thế giới bên kia làm hạnh phúc cao nhất của con người, lấy nhu cầu duy trì chế độ xã hội phương Tây và tiêu chuẩn hành vi do Thượng đế quy định, làm tiêu chuẩn cao nhất cho đời sống trần tục.

Chủ nghĩa Thomas mới cho rằng, sở dĩ người ta chia rẽ nhau, xã hội loài người sở dĩ xảy ra xung đột, khủng hoảng, thậm chí có nguy cơ bị hủy diệt, người ta sở dĩ gặp đủ thứ đau khổ bất hạnh, ganh ghét giàu nghèo, cá nhân cảm thấy cô đơn, thất vọng, đa số mọi người bị quan chấn chương, sa vào hủ hóa trụy lạc, đạo đức băng hoại v.v... nguyên nhân của tất cả những cái đó không phải là do chế độ kinh tế xã hội, mà là do tinh thần bên trong con người bị mất thăng bằng. Trong đạo dụ của Giáo hoàng J. Paul đệ nhị nhan đề “*Chúa cứu thế của loài người*” có nói: “Ở con người có nhiều nhân tố xung đột với nhau. Một mặt, giống như vạn vật, con người có cảm giác bị rất nhiều hạn chế. Mặt khác, lại muốn thực hiện ước vọng của mình một cách không

¹ Maritain: “*Giáo hội Thiên chúa giáo và tiến bộ xã hội*”, dẫn theo “*Tuyển tập luận văn triết học tư sản hiện đại phương Tây*”, trang 408.

hạn chế và theo đuổi một cuộc sống ngày càng cao”. “Tóm lại, chính vì bản thân mỗi con người bị chia rẽ, nên trong nội bộ xã hội mới đề ra đủ thứ mâu thuẫn phức tạp như thế”. Tại sao ở mỗi con người lại xảy ra chia rẽ, mất thăng bằng về tinh thần? Nguyên nhân cơ bản là do người ta quay lưng lại với Cơ Đốc giáo thật sự, quay lưng lại với nguyên tắc đạo đức cơ bản do Cơ Đốc giáo đề xướng là con người hãy yêu Thượng đế và yêu thương nhau. Maritain nói: “Một căn bệnh rất nguy hiểm của thế giới hiện đại là nhị nguyên luận, tức là đem chia rẽ cái thiêng liêng với cái trần thế. Cái trần thế thuộc về phạm vi đời sống xã hội, đời sống kinh tế và đời sống chính trị, hoàn toàn bị chi phối bởi qui luật nhục thể, xa rời đòi hỏi của Phúc âm, kết quả là ngày càng không thể chung sống với Phúc âm. Đồng thời, luân lý của Cơ Đốc giáo cũng do không thấm vào đời sống xã hội của mọi người, nên biến thành những lời lẽ công thức sáo rỗng, bị tinh thần trần thế xa rời Cơ Đốc giáo chi phối”¹. Câu nói trên của Maritain chẳng qua muốn thuyết minh rằng, nguồn gốc của mọi xung đột, bất hạnh của thế giới đương đại, căn nguyên của mọi vấn đề xã hội là do người ta từ bỏ Thượng đế, từ bỏ Cơ Đốc giáo, làm cho đời sống trần thế trở thành lĩnh vực không chịu sự ước thúc của Thượng đế, biến luân lý Cơ Đốc giáo thành lời nói suông.

Để cứu vãn sự suy vong của xã hội, giải thoát con người khỏi đau khổ, những người theo chủ nghĩa Thomas mới đề xướng biện pháp cơ bản là quy Thượng đế, tuân theo những tiêu chuẩn đạo đức và mục tiêu sinh hoạt do Thượng đế quy định cho con người, cầu nguyện sự cứu rỗi của Thượng đế. Chính trên quan điểm đó, Maritain cho rằng về vấn đề luân lý đạo đức, hiện nay phải đem “chủ nghĩa nhân đạo lấy thần làm trung tâm” thay thế “chủ nghĩa nhân đạo lấy con người làm trung tâm” đang lưu hành. “Nhiệm vụ chính của chủ nghĩa nhân đạo lấy thần làm trung tâm là làm cho tinh thần Phúc âm và linh cảm thấm vào kết cấu của đời sống trần thế, tức là nhiệm vụ làm cho trật tự trần thế được thần thánh hóa”². Chủ nghĩa nhân đạo này cho rằng, “tín ngưỡng của con người nếu xây dựng trên tín ngưỡng của siêu nhân, thì sẽ được tái sinh. Tín ngưỡng của con người phải do tín ngưỡng của Thượng đế mới được cứu rỗi”³. Từ đó Maritain tiến một bước, cho rằng cần phải coi việc phục tùng thần linh là mục đích cao nhất của nhân sinh, căn cứ cao nhất của đạo đức.

¹ Maritain: “*Phạm vi lý tính*”, dẫn theo “*Tuyển tập luận văn triết học tư sản hiện đại phương Tây*”, trang 416.

² Sách đã dẫn.

³ Sách đã dẫn, trang 423.

4.2. "Thiên đường" và "trần thế"

Nhưng rốt cuộc phái Maritain bất đồng với các nhà thần học trung cổ. Đồng thời với việc nhấn mạnh hạnh phúc tinh thần ở "thiên đường", họ cũng khẳng định hạnh phúc vật chất ở trần thế. Để phối hợp hai cái đó, họ đề xướng nhiều thứ lý luận, trong đó thuyết phân biệt "cá thể" với "cá nhân" của Maritain có tính chất tiêu biểu.

Trong cuốn "*Cá nhân và công ích*", ngay phần mở đầu, Maritain viết: "Vấn đề phân biệt tính "cá thể" với cá tính vẫn là một nhu cầu đặc biệt của tư tưởng đương đại, hơn nữa từ đó có thể rút ra một trong những chân lý rất hay. Tầm quan trọng đặc biệt của việc phân biệt này bắt nguồn từ một số nguyên tắc của Thánh Thomas"¹. Cái gọi là "chân lý rất hay" ở đây là chỉ việc phối hợp "thiên đường" với trần thế.

Thuyết phân biệt "cá thể" với "cá nhân" của Maritain chính là việc ông dùng "thuyết chất liệu hình thức" để giải thích con người. Con người là sự kết hợp linh hồn (hình thức) và thể xác (chất liệu). Cá tính là chỉ linh hồn của con người, còn "cá thể" thì chỉ thể xác của con người. "Con người bị đặt vào giữa hai cực, một là cực vật chất, nó không liên quan đến cá nhân thật sự, mà liên quan đến hình ảnh của cá tính, hoặc nói chính xác, là tính cá thể; cực thứ hai là linh tính, nó liên quan đến *cá tính thật sự*. Cá nhân hoặc cá tính không dựa vào sự vật vật chất nào cả, cũng không phục tùng qui luật tự nhiên của vật chất, mà là tự do. Còn về cá thể người hoặc tính cá thể, thì không có ý nghĩa tồn tại độc lập, chẳng qua chúng ta chỉ là tính đơn nhất không đáng tin cậy mà thôi"². Chúng phục tùng qui luật của thế giới vật chất, không có tự do.

Nghị luận của phái Maritain về đời sống tinh thần và đời sống vật chất của con người, về hạnh phúc ở thế giới bên kia và tiêu chuẩn hành vi ở thế giới này, chính là lấy sự phân biệt cá nhân tính và cá thể con người làm xuất phát điểm. Họ cho rằng, con người đã có thể là con người cá nhân, cá tính, nhân cách, cũng có thể là con người cá thể, vật chất, thì đời sống, hành vi và tiêu chuẩn đạo đức của con người cũng có thể phát triển theo hai khuynh hướng đó, mà kết quả của hai kiểu phát triển ấy sẽ khác hẳn nhau. Một cá nhân nếu lấy mình làm con người của thế giới vật chất hiện thực, làm con người sống trong điều kiện vật chất và quan hệ xã hội nhất định, làm con người theo đuổi mục đích vật chất hiện thực, thì người đó sẽ trở thành một kẻ "đáng ghét", sẽ không từ thủ đoạn tiến hành "cướp đoạt" để thực hiện mục đích của mình. Như thế sẽ

¹ Maritain: "*Cá nhân và công ích*", trang 1.

² Sách đã dẫn, trang 23, 27, 28.

làm con người mất đi “bản tính” con người, một kẻ như vậy sẽ không có hạnh phúc thật sự và không đáng tin cậy về đạo đức. Ngược lại, nếu một người lấy mình làm con người có “linh hồn”, có nhân cách, có cá tính, thì sẽ thoát khỏi sự trói buộc của đời sống vật chất trần thế, khiến mình trực tiếp tương thông với thần linh, có được hạnh phúc thực thụ vĩnh hằng, sẽ là một người có phẩm chất anh hùng, thần thánh, có đạo đức cao thượng.

Luận điểm nói trên của Maritain chưa vượt qua phạm vi lý luận của thần học Cơ Đốc giáo coi khinh đời sống trần tục, cố xúy hạnh phúc ở “thiên đường”. Nhưng Maritain cố thiết lập mối quan hệ giữa “thiên đường” với nhân gian. Biện pháp là tuyên bố rằng con người cá thể với con người cá tính là một. Maritain nói: “Ở tôi không có một thực tại là cá thể tôi và một thực tại khác là cá nhân tôi. Hai cái đó là đồng nhất của cái cá thể và cái cá nhân. Căn cứ vào những cái vật chất ở thân thể tôi, thì tôi là một cá thể; còn căn cứ vào cái tinh thần ở thân thể tôi, thì tôi là một cá nhân”¹. Cá nhân và cá thể đã là một, thì đương nhiên không phủ định cái vật chất, do đó cũng không khinh bỉ hạnh phúc vật chất của đời sống ở thế giới này, không theo chủ nghĩa cấm dục.

Nhưng việc Maritain thống nhất đời sống tinh thần với đời sống vật chất, “thiên đường” với nhân gian là lấy việc khẳng định đời sống tinh thần, “thiên đường” làm tiền đề. Hạnh phúc vật chất của cá thể con người lấy hạnh phúc tinh thần của cá nhân làm điều kiện tiên quyết. Tách khỏi cái tinh thần, tách khỏi sự quy thuận cá tính, thần linh, thì cá thể và hạnh phúc vật chất của cá thể chỉ là đồ bỏ.

4.3. Quy tắc hành vi đạo đức của con người

Maritain chủ trương con người cần tu dưỡng đạo đức cho cao thượng. Họ đề xướng chính nghĩa, bình đẳng, lương tâm, lòng yêu thương giữa người với người, chống các hành vi phi nghĩa như lừa dối, hãm hại, mưu sát, cướp đoạt; cố gắng đối lập với một số chủ trương phi đạo đức trong xã hội phương Tây hiện đại. Họ tuyên bố một người có đạo đức cần phải hành thiện, yêu người. “Mỗi cá nhân đều phải theo đuổi mỹ đức và lòng nhân ái”². “Phúc âm và giáo hội dạy người ta tôn trọng nhân cách, tôn trọng lương tâm, tôn trọng người nghèo khó, tôn trọng phụ nữ, tôn trọng sự thiêng liêng của hôn nhân, sự cao thượng của việc làm, giá trị của tự do, giá trị vô tận của mỗi linh hồn. Mọi người thuộc các chủng tộc khác nhau, các địa vị khác nhau đều bình đẳng trước

¹ Maritain: “*Cá nhân và công ích*”, trang 3.

² Maritain: “*Hiện sinh và thể hiện sinh*”, trang 49.

Thượng đế”¹. Họ còn biểu thị chống chủ nghĩa cá nhân, chủ trương đặt lợi ích chung lên trên lợi ích riêng, thậm chí tuyên bố chủ nghĩa Thomas mới là chủ nghĩa chủ trương “công ích trên hết”.

Nhưng những người theo chủ nghĩa Thomas mới đặt mọi quy tắc đạo đức dưới sự chế ước của Thượng đế, coi chúng là một thể hiện sự vận năng của Thượng đế. Maritain nói, hành vi đạo đức, quan niệm hạnh phúc và sự tập trung thể hiện cái thiện của mỗi cá nhân (bất kể là cá nhân hay cá thể) đều thông qua Thượng đế mà hoàn thành.

4.4. Sự hình thành của xã hội và sự phát triển của lịch sử

Phái Maritain cho rằng, sự quy thuận Thượng đế đã là mục đích tối cao của con người, hành vi đạo đức và tư tưởng đều phải thông qua tiếp xúc với Thượng đế mà thực hiện, thì tất nhiên họ cũng cho rằng, quan hệ giữa người với người, sự hình thành, phát triển của xã hội loài người và sự thay thế các chế độ xã hội chính trị cũng đều phải thông qua tiếp xúc với Thượng đế mới thực hiện được, đồng thời lấy sự quy thuận Thượng đế làm mục đích tối cao. Thuyết chính trị xã hội của họ rút ra trực tiếp từ thuyết luân lý đạo đức đó. Trong hệ thống lý luận của họ, thuyết chính trị xã hội thường được coi là một nhánh của luân lý học.

Maritain phản đối việc dùng quan điểm của chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa tự nhiên đi giải thích xã hội. Maritain nói: “Các quan điểm thế giới quan và nhân sinh quan của chủ nghĩa duy vật, các thứ triết học không thừa nhận nhân tố linh hồn là nhân tố vĩnh hằng ở thân thể con người, đều không thể tránh khỏi sai lầm trong vấn đề cấu thành xã hội con người thật sự, bởi vì chúng không thể thỏa mãn nhu cầu của con người, do đó cũng không thể lý giải nổi tính chất của xã hội”². Cái “nhu cầu của con người” ở đây là chỉ nhu cầu tinh thần, đạo đức của con người, cho nên, tinh thần, đạo đức mới là nhân tố quyết định cấu thành xã hội.

Xã hội rốt cuộc được cấu thành như thế nào? Maritain cho rằng là do cá nhân cấu thành, mà cá nhân là chỉ thực thể tinh thần tương thông với Thượng đế, tức “cá tính”, “nhân cách”. Chính vì thế Maritain nói, nếu người ta muốn có khái niệm đúng về sự hình thành xã hội loài người, thì phải đem xã hội ấy so sánh với xã hội của thần linh. Mục tiêu của xã hội là trở thành một “xã hội

¹ Maritain: “*Phạm vi lý tính*”, dẫn theo “*Tuyển tập luận văn triết học tư sản hiện đại phương Tây*”, trang 407.

² Maritain: “*Cá nhân và công ích*”, trang 90 - 91.

thuần nhân”. Cái gọi là “thuần nhân” tức là “con người hoàn toàn không vì vật chất mà sinh ra các dấu vết cá thể hóa”; “xã hội thuần nhân” là một xã hội hoàn toàn hòa hợp với thần linh vậy”¹.

Nhân tố nào quyết định sự phát triển lịch sử xã hội? Maritain cho rằng, đó là Thượng đế và đại diện của Thượng đế nơi trần thế là giáo hội. Maritain nói: “Phúc âm đột nhiên xuất hiện trong lịch sử... đã thúc đẩy sự vận động của lịch sử, vạch hướng cho nó”. Chất men Cơ Đốc giáo dùng phương thức thuần túy hoặc không thuần túy, dùng phương thức chính thống hoặc dị đoan (vì cái thiện hoặc vì cái ác) sáng tạo ra lịch sử của thế giới trần tục”². Chính vì vậy, sự thay thế các chế độ xã hội, như sự phế bỏ chế độ nô lệ cổ đại, là kết quả chất men Cơ Đốc giáo kích thích lương tâm con người.

Coi tôn giáo, Thượng đế là lực lượng quyết định sự phát triển của lịch sử xã hội, hiển nhiên không phù hợp với sự thực khách quan của sự phát triển lịch sử xã hội. Với tư cách một hình thái ý thức, tôn giáo cũng có khi có tác dụng quan trọng đối với sự phát triển của lịch sử xã hội, song bản thân nó là sản phẩm của sự phát triển lịch sử xã hội. Suy cho cùng, không phải tôn giáo quyết định lịch sử, mà là lịch sử quyết định tôn giáo.

4.5. Cải tạo chế độ xã hội

Nhìn chung, những người theo chủ nghĩa Thomas mới không phản đối cải cách xã hội, thậm chí còn kêu gọi thúc đẩy tiến bộ xã hội. Họ phê phán chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa tự do cực đoan (“thuyết nguyên tử cá thể chủ nghĩa”) bất chấp lợi ích xã hội, họ phê phán “chủ nghĩa toàn thể” (“chủ nghĩa quốc gia”) coi thường tự do dân chủ. Họ còn biểu thị quan tâm đến số phận của dân nghèo. Maritain tuyên bố Cơ Đốc giáo không “đứng về phía quý tộc phú hào, về phía tri trệ xã hội”, mà là đại biểu cho lợi ích và đòi hỏi của dân nghèo. “Sứ mệnh của giáo hội làm cho trái tim của nó mãi mãi đập cùng nhịp với dân nghèo, tìm thấy ở dân nghèo sức mạnh và cội nguồn thật sự của mình”³.

Maritain còn cho rằng, “giai cấp lao động có quyền tiên hành cải cách xã hội, để phù hợp với nhu cầu của họ đạt tới giai đoạn chín muồi trong lịch sử phát triển của loài người”⁴.

¹ Maritain: “*Cá nhân và công ích*”, trang 48, 13.

² Maritain: “*Giáo hội Thiên chúa giáo và tiến bộ xã hội*”, dẫn theo “*Tuyển tập luận văn triết học tư sản hiện đại phương Tây*”, trang 404, 408-409.

³ Sách đã dẫn, trang 406 - 407.

⁴ Maritain: “*Phạm vi lý tính*”, dẫn theo “*Tuyển tập luận văn triết học tư sản hiện đại phương Tây*”, trang 419.

Chủ nghĩa Thomas mới bảo vệ chế độ tư bản, cho nên Maritain và những người khác tuyên bố Cơ Đốc giáo đứng về phía dân nghèo, ủng hộ cải cách và tiến bộ xã hội, là có phần giả dối, song cũng không nên quy chụp đó là sự lừa dối thuần túy. Tác dụng hiện thực của Cơ Đốc giáo và các nhà tư tưởng của nó trong xã hội đương đại là hết sức phức tạp. Trong số các nhà tư tưởng Cơ Đốc giáo ở phương Tây cũng có không ít nhân sĩ đúng là phản ánh lợi ích của dân nghèo, chống chế độ tư bản chủ nghĩa, đòi tiến bộ xã hội. Nếu nói đến cả thế giới thứ ba, thì số nhân sĩ như thế càng nhiều hơn. Vì vậy, về tình hình hữu quan, cần phân tích cụ thể.

Tóm lại, về tác dụng hiện thực trong xã hội đương đại của lý luận chủ nghĩa Thomas mới, ta cần có thái độ phê phán. Nhất là vì họ không hề vạch ra con đường hiện thực để tiến hành cải cách xã hội, có khi còn đẩy người ta xa rời con đường đó.

Rất cuộc cải cách và tiến bộ xã hội được thực hiện bằng cách gì? Maritain cho rằng, cần xây dựng một “xã hội thuần nhân” siêu hiện thực dưới sự chỉ đạo của giáo hội. Bằng cách nào? Đơn giản là dựa vào “phong trào từ dưới lên trên” và “phong trào từ trên xuống dưới”¹ do Cơ Đốc giáo triển khai. Cái gọi là “phong trào từ dưới lên trên” nghĩa là tuyên truyền các giáo nghĩa Cơ Đốc giáo sâu rộng trong quảng đại quần chúng, để chi phối tư tưởng và hành vi của mọi người. Bởi vì Phúc âm Cơ Đốc giáo “có thể hướng lịch sử loài người đến lý tưởng tôn trọng quyền lợi cá nhân và tình hữu ái nói chung”, có thể “phát huy tác dụng không ngừng cho đến tận cùng của lịch sử loài người, thủ tiêu mọi hình thức nô dịch trong phạm vi mà tiến bộ kỹ thuật cho phép”². Nói cách khác, chỉ cần giáo nghĩa Cơ Đốc giáo thâm nhập lòng người mỗi cá nhân đều suy nghĩ, hành động theo giáo nghĩa Cơ Đốc giáo, thì có thể thủ tiêu mọi xung đột, mâu thuẫn trong xã hội, mọi người yêu thương nhau, từ đó vĩnh viễn thoát khỏi nô dịch. Cái gọi là “phong trào từ trên xuống dưới” nghĩa là “xuất phát từ học thuyết chính thống của giáo hội, nhất là xuất phát từ sự chỉ đạo thực tế của giáo hoàng”³. Nói cách khác, căn cứ vào chỉ thị của Thiên Chúa giáo và đức giáo hoàng liên quan đến việc giải quyết mọi vấn đề chính trị xã hội. Chính quyền nhà nước và các tổ chức xã hội phải chiều theo các chỉ thị đó mà xử lý mọi công việc nhà nước và xã hội. Ta có thể dễ dàng nhận thấy, cái chủ nghĩa

¹ Maritain: “Phạm vi lý tính”, dẫn theo “Tuyển tập luận văn triết học tư sản hiện đại phương Tây”, trang 408.

² Maritain: “Giáo hội Thiên chúa giáo và tiến bộ xã hội”, dẫn theo “Tuyển tập luận văn triết học tư sản hiện đại phương Tây”, trang 410.

³ Sách đã dẫn, trang 411.

Thomas mới gọi là “phong trào từ trên xuống dưới” và “từ dưới lên trên” đều thoát ly mâu thuẫn và xung đột xã hội, không phải là con đường theo đuổi tiến bộ xã hội.

§3. B. P. Bowne và chủ nghĩa nhân cách Mỹ

1. Khái luận về chủ nghĩa nhân cách

1.1. Quan hệ giữa chủ nghĩa nhân cách và chủ nghĩa Thomas mới

Trong triết học tôn giáo phương Tây hiện đại, ngoài chủ nghĩa Thomas mới, chủ nghĩa nhân cách quan hệ mật thiết với Tân giáo Cơ Đốc giáo là một trong những trường phái có ảnh hưởng khá mạnh. Hai chủ nghĩa này giống nhau về sự quy thuận Thượng đế, về lấy con người do Thượng đế cai quản làm trung tâm của triết học; một số người theo chủ nghĩa nhân cách là tín đồ Thiên Chúa giáo. Ví dụ, lý luận của E. Mounier, đại biểu chủ chốt nhất của chủ nghĩa nhân cách Pháp, được coi là chủ nghĩa nhân cách của Thiên Chúa giáo. Các nhân vật đại biểu chủ nghĩa Thomas mới như Maritain cũng có khi được phái chủ nghĩa nhân cách coi là đại biểu của mình. Sự giao hòa giữa hai trường phái này thể hiện rõ trong mấy chục năm qua.

Nhưng là hai trường phái khác nhau trong nội bộ triết học tôn giáo Cơ Đốc giáo, hai chủ nghĩa này vẫn có một số điểm khác nhau. Nhìn chung, so với chủ nghĩa Thomas mới, thì chủ nghĩa nhân cách chú trọng hơn đến tự do cá nhân và quyền dân chủ, chú trọng hơn đến đời sống trần tục của con người. Họ thường gọi triết học của mình là “triết học đời sống”, “triết học tự do”. Ở họ, Thượng đế thường không làm “quân chủ chuyên chế”, mà làm “quân chủ lập hiến”; Thượng đế tối cao thường hòa nhập với cá nhân tối cao. Khi họ luận chứng tác dụng sáng thế của Thượng đế, họ cũng luận chứng tính tự chủ của con người đối với tư tưởng và hành vi của mình. Không giống như chủ nghĩa Thomas mới trực tiếp lấy việc luận chứng giáo nghĩa Cơ Đốc giáo làm sứ mệnh chủ yếu của mình, lý luận của họ mang màu sắc trần thế nhiều hơn. Đại biểu chính của chủ nghĩa nhân cách Mỹ A. Bertocci nói: “Tuy có đủ lý do liên kết chủ nghĩa nhân cách với triết học tôn giáo hữu thần luận, nhưng không đủ lý do để lấy nó làm một thứ triết học biện hộ cho hữu thần luận Cơ

Độc giáo”¹. Thừa nhận có quan hệ với thần học Cơ Đốc giáo, nhưng không thừa nhận làm một thứ triết học biện hộ cho thần học Cơ Đốc giáo, đó là đặc trưng của chủ nghĩa nhân cách như một trường phái triết học tôn giáo.

1.2. Nguồn gốc tư tưởng và đặc trưng lý luận của chủ nghĩa nhân cách

Những người theo chủ nghĩa nhân cách khi nói về nguồn gốc tư tưởng của họ, họ không chỉ viện dẫn quan điểm triết học tôn giáo trước đây của Thomas Aquinas, mà còn viện dẫn quan điểm của một số nhà triết học chú trọng địa vị đặc biệt của con người trên thế giới trần tục, trong đó có chủ nghĩa duy vật. Tóm lại, ngoài thần học Cơ Đốc giáo, thì thuyết kinh nghiệm của Berkeley, thuyết đơn tử da nguyên của G. W. Leibniz, chủ nghĩa hiện tượng của Kant, chủ nghĩa duy tâm mục đích luận của Hermann Lotze, chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối Anh - Mỹ (nhất là chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Josiah Royce) và chủ nghĩa thực dụng của James, chủ nghĩa duy ý chí và chủ nghĩa phi lý Đức, Pháp, ở mức độ nhất định đều được họ kế thừa, khiến cho triết học của họ có màu sắc chủ nghĩa chiết trung rõ rệt. Người sáng lập chủ nghĩa nhân cách Mỹ B. P. Bowne thừa nhận triết học của mình là sự pha trộn các trường phái chủ nghĩa duy tâm. Bowne nói: “Từ lịch sử mà nói, nó có thể bị coi là chủ nghĩa Berkeley đã Kant hóa; về bản thân mà nói, có thể xưng là chủ nghĩa hiện tượng, bởi vì nó chỉ ra rằng thế giới bên ngoài có tính thực tại; cũng có thể gọi nó là chủ nghĩa duy tâm khách quan, bởi vì nó nhấn mạnh tính độc lập của đối tượng chủ thể cá biệt; nó là chủ nghĩa duy tâm, bởi vì nó phủ nhận mọi thực tại siêu tinh thần, làm cho thế giới kinh nghiệm khách quan trở thành một thế giới tư tưởng nếu ly khai lý trí sẽ vô nghĩa và không thể tồn tại”².

Các chi phái khác nhau của chủ nghĩa nhân cách tiếp thu thành phần tư tưởng của các trường phái triết học quá khứ và đương đại không giống nhau. Ví dụ, chủ nghĩa nhân cách Mỹ chịu ảnh hưởng nhiều hơn của chủ nghĩa Hegel mới và chủ nghĩa thực dụng. Chủ nghĩa nhân cách của Bowne là trung gian giữa chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Josiah Royce và chủ nghĩa thực dụng của James; còn chủ nghĩa nhân cách Pháp hậu kỳ do Mounier làm đại biểu thì chịu ảnh hưởng lớn của triết học Bergson.

Khuynh hướng lý luận chung của những người theo chủ nghĩa nhân cách biểu hiện ở việc coi tự ngã, nhân cách con người làm tồn tại số một. Cả thế giới

¹ A. Bertocci: “*Vì sao cần có chủ nghĩa duy tâm nhân cách*”, trong tạp chí “*Nghiên cứu chủ nghĩa duy tâm*”, Mỹ, số 3, năm 1980.

² Bowne: “*Siêu hình học*”, (tiếng Anh), năm 1898, trang 423.

vì liên quan đến nhân cách mà có được ý nghĩa. Nhân cách không chỉ là tính tình thần, mà còn có sức mạnh sáng tạo tự ngã và kiểm soát tự ngã. Nhận thức của con người, quan hệ của con người với thế giới đều do sức mạnh của bản thân con người, tức nhân cách của mình, quyết định. Mỗi nhân cách đều hướng tới thứ nhân cách tối cao, nhân cách vô hạn, tức Thượng đế. Thượng đế là lý tưởng và nơi quy tụ của mỗi nhân cách hữu hạn.

Lý luận của các nhà nhân cách chủ nghĩa khác nhau thường có đặc trưng tư tưởng khác nhau. Mounier nói rằng, chủ nghĩa nhân cách hết sức đa dạng, song trong một số lĩnh vực tư tưởng, một số lập luận và tiêu chuẩn thực tiễn thì thống nhất với nhau. Sự thống nhất ấy khiến họ trở thành một trường phái triết học độc đáo của chủ nghĩa Thomas mới.

1.3. Sự ra đời và lưu hành của chủ nghĩa nhân cách

Tại các nước phương Tây, chủ nghĩa nhân cách đều có ảnh hưởng. Ở nước Anh, chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối hậu kỳ do John McTaggart làm đại biểu và truyền thống của thuyết duy linh nổi tiếng do James Ward (1843-1925) là đại biểu tiếp cận chủ nghĩa nhân cách, đến mức họ tự nhận là đại biểu của chủ nghĩa nhân cách Anh. Năm 1902, một số giáo sư triết học ở Trường đại học Oxford theo quan điểm chủ nghĩa nhân cách còn xuất bản một tập luận văn nhan đề “*Chủ nghĩa duy tâm nhân cách*”.

Ở Pháp, quan điểm của Charles Renouvier đại biểu cho chủ nghĩa phê phán mới, rất gần với chủ nghĩa nhân cách. Cái gọi là “thực tại luận tinh thần” của nhà triết học khác của Pháp là Jean Gaspard Felix Ravaisson - Mollien (1813-1900) là một biến tướng của chủ nghĩa nhân cách. Đại biểu chủ chốt của chủ nghĩa nhân cách hậu kỳ Pháp là E. Mounier. Năm 1932, những người theo chủ nghĩa nhân cách Pháp do Mounier đứng đầu đã xuất bản tạp chí của mình lấy tên là “Tinh thần”, năm 1933, họ lại thành lập một tổ chức lấy tên là “Hội tinh thần ái hữu”.

Ở Đức, G. W. Leibniz và Hermann Lotze (1817-1881) được coi là người đi tiên phong về lý luận chủ nghĩa nhân cách, tư tưởng của họ có ảnh hưởng rất lớn trong triết học chủ nghĩa duy tâm Đức. Từ thế kỷ 18, các tác phẩm của Goethe và Schleiermacher cũng đã sử dụng khái niệm “chủ nghĩa nhân cách”. Trào lưu triết học sinh mệnh cũng rất gần với chủ nghĩa nhân cách. Nhưng ngoài chi phái của Mounier, chủ nghĩa nhân cách ở châu Âu không hình thành được một học phái nào có ảnh hưởng thật lớn. Căn cứ địa chính của chủ nghĩa nhân cách là ở Mỹ.

Trong sự phát triển của chủ nghĩa nhân cách ở Mỹ, giáo sư Trường đại học Boston Bowne chiếm vai trò chủ đạo, được công nhận là người sáng lập và lãnh tụ của chủ nghĩa nhân cách Mỹ. Trước Bowne, vào thập niên 60 thế kỷ 19, Walt Whitman và Bronson Jerome Alcott đã sử dụng thuật ngữ “chủ nghĩa nhân cách”, song họ chưa hình thành nên hệ thống triết học của chủ nghĩa nhân cách. Cùng thời với Bowne, nhà triết học Mỹ Mary Whiton Calkins cũng sử dụng thuật ngữ “chủ nghĩa nhân cách” sớm hơn Bowne, nhưng bà này cũng chưa xây dựng lý luận triết học chủ nghĩa nhân cách một cách có hệ thống. Nhà triết học Mỹ khác cùng thời với Bowne là George Holmes Howison (1838-1916) có tác dụng lớn thúc đẩy sự hình thành chủ nghĩa nhân cách Mỹ. Howison và Bowne có thể gọi là thế hệ thứ nhất đại biểu cho chủ nghĩa nhân cách Mỹ, nhưng Howison không xây dựng hệ thống lý luận chủ nghĩa nhân cách hoàn chỉnh được như Bowne. Thế hệ thứ hai đại biểu cho chủ nghĩa nhân cách Mỹ là học trò của Bowne, như Cornelius Knudson (1873-1953), Ralph Tyler Flewelling, Edgar Sheffield Brightman. Họ là những người trực tiếp kế thừa triết học của Bowne. Chủ nghĩa nhân cách tuyệt đối do W. E. Hocking làm đại biểu về đại thể cũng thuộc thế hệ thứ hai của chủ nghĩa nhân cách Mỹ. Trong chủ nghĩa nhân cách Mỹ đương đại, mấy vị sau đây có ảnh hưởng khá lớn: W. H. Werkmeister, A. Bertocci, R. N. Beck (1924-1980). Về cơ bản mấy người này cũng đi theo con đường của triết học Bowne.

Trong triết học Mỹ, chủ nghĩa nhân cách trước kia không chiếm địa vị quan trọng như chủ nghĩa thực dụng, hiện tại cũng thua xa địa vị của triết học phân tích mới nổi lên sau này. Nhưng nó là một trong những trường phái có sức sống mạnh nhất trong triết học Mỹ. Từ khi Bowne đề xướng quan điểm triết học cơ bản của chủ nghĩa nhân cách, đến nay đã hơn một thế kỷ. Trong thời gian dài đó, rất nhiều trường phái cực thịnh một thời đã hết thời hoặc nhập vào trường phái khác nổi lên sau nó, thậm chí giống như chủ nghĩa thực dụng chỉ còn là trường phái tượng trưng của lối sống Mỹ, ảnh hưởng thực tế đã hết từ lâu, và địa vị trong các tạp chí và diễn đàn triết học đã sút giảm hẳn. Riêng chủ nghĩa nhân cách vẫn duy trì được địa vị của mình trong triết học Mỹ. Cái đó, một mặt là do Mỹ là nước các tín đồ Tân giáo chiếm đại đa số; chủ nghĩa nhân cách dựa trên giáo nghĩa Tân giáo dễ được người ta tiếp nhận. Mặt khác, lý luận nhấn mạnh tác dụng sáng tạo của cá nhân và tự do cá tính của chủ nghĩa nhân cách cũng phù hợp với phong cách của xã hội Mỹ vốn coi chủ nghĩa cá nhân như thần thánh vậy.

2. Triết học của Bowne, người sáng lập chủ nghĩa nhân cách Mỹ

2.1. Hoạt động sinh thời của Bowne

Borden Parker Bowne (1847-1910) sinh ở bang New Jersey trong một gia đình tín đồ Thanh giáo. Năm 1871, sau khi tốt nghiệp Trường đại học New York, Bowne dạy học hai năm, rồi làm mục sư tại một nhà thờ ở New York, đồng thời bắt đầu hoạt động triết học. Bấy giờ thuyết tiến hóa đang lưu hành ở Mỹ. Bowne xuất phát từ chủ nghĩa duy tâm tôn giáo tiến hành phê phán nó, đồng thời viết cuốn *“Triết học Herbert Spencer”* phục vụ việc đó. Năm 1874, Bowne sang Đức, đến Trường đại học Göttingen làm học trò nhà triết học nổi tiếng Hermann Lotze. Tư tưởng chủ nghĩa nhân cách của Bowne chính là hình thành dưới ảnh hưởng trực tiếp của Lotze. Sau khi về Mỹ, Bowne dạy ngôn ngữ học hiện đại một thời gian ngắn, sau đó được mời làm Chủ nhiệm khoa Triết học Trường đại học Boston. Từ đó đến khi qua đời, trong vòng hơn hai chục năm, ngoài thời gian ngắn đi du lịch, Bowne không hề rời Trường đại học Boston. Trong chủ nghĩa nhân cách Mỹ, hoạt động triết học của Bowne mang màu sắc tôn giáo rõ rệt. Bowne cho rằng, sứ mệnh của mình là kết hợp thần học Cơ Đốc giáo với thế giới quan chủ nghĩa cá nhân. Trước tác triết học chủ yếu của ông là: *“Nghiên cứu hữu thần luận”* (1879), *“Siêu hình học”* (1882), *“Triết học hữu thần luận”* (1887), *“Nguyên lý luân lý học”* (1892), *“Lý luận tư tưởng và nhận thức”* (1897), *“Tính nội tại của Thượng đế”* (1905), *“Chủ nghĩa nhân cách”* (1908). *“Chủ nghĩa nhân cách”* là tác phẩm mang tính tổng kết cuối đời của Bowne, cũng là kinh điển quan trọng nhất của toàn bộ trào lưu chủ nghĩa nhân cách Mỹ. Do Bowne có địa vị nổi bật trong sự phát triển của chủ nghĩa nhân cách Mỹ, Trường đại học Boston sau này có thiết lập hội thảo triết học Bowne để kỷ niệm Bowne.

2.2. Chủ nghĩa nhân cách

Khác với rất nhiều trường phái triết học phương Tây hiện đại muốn vượt qua vấn đề thế giới quan truyền thống và sự đối lập duy tâm với duy vật, những người theo chủ nghĩa nhân cách biểu thị thái độ rõ ràng rằng họ cần giải đáp một số vấn đề, thừa nhận lý luận về thế giới quan là cơ sở toàn bộ lý luận triết học của họ, cũng thừa nhận lý luận của họ là chủ nghĩa duy tâm. Bowne vừa bắt đầu đã xác định thái độ rõ ràng, khẳng định mình là một người theo chủ nghĩa duy tâm hữu thần luận. “Tôi là một người theo chủ nghĩa duy tâm hữu thần luận, một người theo chủ nghĩa nhân cách, một

người theo chủ nghĩa kinh nghiệm tiên nghiệm, một người theo chủ nghĩa duy tâm thực tại luận”¹.

Chính vì thế, Bowne tự giác đem lý luận của mình đối lập với chủ nghĩa duy vật, thậm chí lấy việc phê phán chủ nghĩa duy vật làm xuất phát điểm của mình. Bowne cho rằng, về việc giải thích thế giới bên trong và thế giới bên ngoài của con người mà nói, “Siêu hình học của chủ nghĩa duy vật từ đầu đến cuối là ảo tưởng và sai lầm”². Bowne coi khuyết điểm của thuyết cơ giới là khuyết điểm của chủ nghĩa duy vật. Chẳng hạn Bowne cho rằng, chủ nghĩa duy vật máy móc thế kỷ 19 không thể thuyết minh đúng nguồn gốc của ý thức là vật chất, không thể thuyết minh lý luận khoa học làm thế nào phản ánh bản chất của đối tượng, qua đó chỉ trích rằng chủ nghĩa duy vật sa vào “thuyết hoài nghi không thể khắc phục”.

Làm thế nào xác định chủ nghĩa duy tâm đối lập với chủ nghĩa duy vật? Bowne phản đối quan điểm của chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối, cho rằng họ xem thường tác dụng của cá tính, cá thể; cũng không tán thành quan điểm của chủ nghĩa duy tâm chủ quan Berkeley, cho rằng không thể quy hết thảy mọi thứ trên thế giới về cảm giác chủ quan của con người. Bowne thừa nhận có tất cả những cái đó, nhưng cho rằng chúng chỉ có ý nghĩa hiện thực tương đối so với con người. Bowne lấy cái vừa có tính tinh thần phổ biến, vừa có cá tính, làm xuất phát điểm cho triết học chủ nghĩa duy tâm.

Có thể giải thích từ “nhân cách” (personality) từ các góc độ khác nhau, như triết học, tâm lý học, luân lý học. Nó có thể chỉ sự tồn tại thế giới nội tâm cá nhân của con người, cá tính, phẩm chất đạo đức và tư tưởng của con người. Sự giải thích nhân cách của ông có một đặc điểm cơ bản là Bowne gạt sang một bên tính chế ước của điều kiện vật chất khách quan đối với tư tưởng, hành vi và nhân cách con người, để luận chứng nhân cách, đồng thời đem thứ nhân cách được giải thích kiểu đó tuyệt đối hóa, đến mức coi nó là tồn tại số một, chân thực nhất. Tóm lại, theo Bowne, nhân cách là một chủ thể cơ năng có ý thức tự ngã và năng lực kiểm soát tự ngã, có cảm giác, tri giác và ý chí.

Bowne cho rằng, nhân cách là một sức mạnh tinh thần. Bowne viết: “Chúng ta có tư tưởng, tình cảm và ý chí; cái đó thuộc về chúng ta; chúng ta còn có thủ pháp kiểm soát tự ngã, cũng là sức mạnh tự chi phối bản thân. Cho nên trong kinh nghiệm chúng ta biết có “cái tôi” và tự chủ tương đối, sự thực này làm chúng ta trở thành nhân cách thật sự. Nói thật chính xác, thì đó là ý

¹ Dẫn theo tạp chí “Nghiên cứu chủ nghĩa duy tâm”, Mỹ, số 3, năm 1980, trang 181.

² Bowne: “Siêu hình học”, trang 316.

nghĩa của nhân cách”¹. Bowne còn nói: “Mọi tồn tại hữu hạn và vô hạn, có nhận thức và ý thức tự ngã, kiểm soát tự ngã, đều là nhân cách, bởi vì từ ngữ này không có nghĩa nào khác”². Bowne còn tách biệt tồn tại tự ngã và tồn tại vật chất khách quan của con người, cho rằng chúng ta không phụ thuộc vào cái sau. Khi nói đến nhiệm vụ của triết học là biểu đạt và lý giải sự sống của nhân cách, Bowne nhấn mạnh nó trái ngược với vật chất và vận động. Bowne nói: “Nếu ai bảo chúng ta hoạt động của sinh mệnh ấy là vật chất và vận động, thì người ấy nói chuyện hoang đường, nếu ai bảo chúng ta giải thích sinh mệnh ấy là do vật chất và vận động, thì người ấy cũng nói chuyện hoang đường nốt”³. Điều này chứng tỏ nhân cách, theo Bowne, chỉ hoạt động tinh thần, ý thức của con người-chủ thể.

Điều đáng chú ý là, việc Bowne giải thích tính tinh thần của nhân cách đã vượt ra khỏi phạm vi lý giải của chủ nghĩa kinh nghiệm và chủ nghĩa lý tính cận đại. Qua trích dẫn trên, có thể thấy nhân cách, theo Bowne, trước hết là chỉ hoạt động ý thức phi lý tính như tình cảm, ý chí của con người. Bowne từng nói rằng, tiêu chuẩn tính thực tại của tâm linh là ở hứng thú chủ quan. “Tâm linh của chúng ta thực ra tuân theo qui luật thế này: tâm linh muốn thỏa mãn khuynh hướng nhu cầu và hứng thú chủ quan của mình, nếu không có sự phản bác của thực chứng, thì có thể cho là có thật”⁴.

Cái tâm linh nói ở đây là chỉ nhân cách.

2.3. Tha nhân, thế giới và Thượng đế

Bowne lấy nhân cách tự ngã có tính tinh thần làm xuất phát điểm của triết học mình, về mặt logic tất dẫn đến thuyết duy ngã, thành thử mâu thuẫn với ý đồ của Bowne muốn làm cho chủ nghĩa nhân cách mang đặc trưng hữu thần luận và thực tại luận. Do vậy, Bowne không thể dừng ở cá nhân cô lập, mà phải vượt qua cá nhân để xây dựng quan hệ với nhân cách (cá nhân) khác, đặc biệt là xây dựng quan hệ với Thượng đế.

Bowne nói, khi ông cho rằng nhân cách, tự ngã là tồn tại có thật duy nhất, ông không hề phủ định sự tồn tại của tha nhân và thế giới kinh nghiệm của nó. Mỗi người đều có một thế giới kinh nghiệm, nó phụ thuộc vào nhân cách khác. Nhưng thế giới kinh nghiệm của người khác chỉ tùy thuộc vào nhân cách của

¹ Bowne: “*Siêu hình học*”, trang 102.

² Bowne: “*Chí nghĩa nhân cách*”, năm 1908, trang 266.

³ Sách đã dẫn, trang 318.

⁴ Bowne: “*Triết học hữu thần luận*”, năm 1887, trang 14.

người khác, đối với tôi, một số thể giới là ở bên ngoài tôi. Tự ngã, nhân cách từ ý thức bên trong của mình hoàn toàn không nghĩ ra một thể giới bên ngoài. Chúng ta cần tin vào nhận thức của mình, khi chúng ta nhìn thấy người khác và thể giới bên ngoài, cần tin rằng cái đó đúng là có thật. Cá nhân không thể chỉ sống với ý thức bên trong, tất nhiên phải giao tiếp với người khác, tất nhiên có thể giới chung với người khác. “Nếu ai đó hoài nghi sự tồn tại chung của mọi người, cho rằng chỉ có mình tồn tại, thì chẳng nên thảo luận với người đó làm gì. Nếu ai đó nghi ngờ qui luật tư duy về bản chất ở mọi người khác nhau đều như nhau, thì chẳng thể nói lý lẽ với người đó... Nếu ai nghi ngờ thể giới kinh nghiệm chung, cái thể giới mà toàn bộ cuộc sống của chúng ta diễn ra trong đó, mọi người hiểu nhau trong đó, thì người đó sẽ không thể giao tiếp với bất cứ người nào khác”¹.

Việc Bowne thừa nhận tha nhân và thể giới bên ngoài mâu thuẫn với tiền đề lý luận cơ bản của chủ nghĩa nhân cách rằng tự ngã, nhân cách là cái có trước. Biện pháp điều hòa mâu thuẫn ấy là Bowne đưa ra Thượng đế. Bowne lập luận: mặc dù trong ý thức cá nhân, tha nhân và thể giới bên ngoài tùy thuộc vào cá nhân, song thông qua Thượng đế có thể khẳng định chúng có ý nghĩa tồn tại độc lập. Thượng đế là lý trí tối cao, tức nhân cách vô hạn, cả thể giới là biểu hiện tư tưởng của Thượng đế. Ý thức cá nhân, nhân cách là hữu hạn, đều lấy lý trí tối cao, nhân cách vô hạn làm cội nguồn. Mỗi nhân cách hữu hạn đều là biểu hiện của nhân cách vô hạn. Đối với tôi mà nói, tha nhân là cái tồn tại trong ý thức tôi, nhưng khi là biểu hiện nhân cách vô hạn, thì độc lập với tôi, một nhân cách hữu hạn. Tương tự, thể giới mà mỗi cá nhân trải nghiệm được, tồn tại trong kinh nghiệm cá nhân, nhưng cái thể giới ấy đã là biểu hiện của Thượng đế, thì nó cũng có thể tồn tại trong kinh nghiệm của người khác, như vậy, mọi người có thể giới kinh nghiệm chung. “Số lượng thể giới kinh nghiệm là vô tận, trong đó mỗi thể giới đều tương đối so với chủ thể của mình, chúng đều chứa đựng vô tận tư tưởng, tinh thần và ý chí mà chúng dựa vào”².

Bowne đem cái thể giới kinh nghiệm độc lập của cá nhân qui thuộc Thượng đế tối cao, qua đó làm cho các thể giới ấy tương thông với nhau. Quan điểm này bắt nguồn từ thuyết nguyên tử của Leibniz. Có điều là Bowne tiếp thu điều này thông qua Lotze. Cho nên tư tưởng của Bowne có đặc điểm chủ nghĩa duy tâm luân lý học của Lotze. Điều đó thể hiện cụ thể ở chỗ Bowne lấy hệ thống thể giới nhân cách coi nhân cách vô hạn là chúa tể, làm trật tự luân lý,

¹ Bowne: “*Chủ nghĩa nhân cách*”, trang 21 - 22.

² Sách đã dẫn, trang 109.

lấy nhân cách làm thực thể đạo đức. Thượng đế là giá trị đạo đức cao nhất, là “chí thiện”.

2.4. Chủ nghĩa Berkeley Kant hóa

Khi bàn về nhận thức luận, Bowne muốn vạch giới hạn rõ ràng với thuyết bất khả tri lưu hành rộng rãi ở thế kỷ 19. Bowne cho rằng, người ta cần tin vào khả năng nhận thức của mình, tin rằng mọi bộ phận của vũ trụ suy cho cùng đều có thể nhận thức được. Bởi vì cũng như nhân cách của chúng ta, chúng đều là sản phẩm của Thượng đế, còn vạn vật vũ trụ với tư cách đối tượng nhận thức cụ thể lại là sản phẩm sáng tạo của chủ thể. Do đó, giữa chủ thể và đối tượng không hề có ngăn cách.

Cái thế giới khả tri mà Bowne nói là thế giới được ý thức, nhân cách phú cho ý nghĩa, chỉ có nghĩa hiện tượng. Còn cái thế giới ở bên ngoài ý thức con người chỉ có thể làm cái thế giới tự tại chưa có quan hệ với con người, bản thân chúng chưa có ý nghĩa, đương nhiên cũng không thể nói gì đến việc nhận thức được chúng.

Bowne tự xưng mình là người xướng đạo tri thức khoa học, tin tưởng ở khoa học và giá trị của tri thức khoa học, trật tự của sự vật nghiên cứu khoa học; quan hệ giữa chúng, đặc biệt là “tính nhất tề”, “qui luật”. “Tri thức về tính nhất tề, về qui luật có giá trị thực tế rất lớn trong việc chỉ đạo cuộc sống của chúng ta. Khi chúng ta biết chúng ta là gì, chúng ta sẽ có thể phát hiện chúng ta đang đi trên con đường thế giới kinh nghiệm”¹.

Nhưng Bowne lại cho rằng, khoa học chỉ có thể đề cập hiện tượng, chứ không thể đề cập bản chất của sự vật và nguyên nhân căn bản của tồn tại. Khoa học chỉ biết như thế, chứ không biết tại sao lại như thế. Cái sau thuộc về phạm vi của triết học. “Khoa học lấy thế giới hiện tượng của không gian và thời gian làm lĩnh vực của mình; nhưng nó cần nhớ rằng nguồn gốc thế giới này là cái thế giới mục đích không thể nhìn thấy và không thể miêu tả được. Nguyên nhân thật sự của mọi biểu hiện không gian và thời gian cuối cùng ắt phải đi tìm trong cái thế giới mục đích kia”². Khoa học phát hiện, miêu tả, ghi lại sự thực; triết học thì giải thích chúng, đi sâu vào bên trong, phát hiện ý nghĩa bí ẩn làm cho thế giới có sức sống. Nói thế tức là triết học cao hơn khoa học, là cơ sở của khoa học, khoa học phải phục tùng triết học. Triết học của Bowne lại thống nhất với thần học của Bowne. Làm cho khoa học phải phục tùng triết học, tức

¹ Bowne: “*Chủ nghĩa nhân cách*”, trang 37.

² Sách đã dẫn, trang 53.

là làm cho khoa học phải phục tùng thần học, làm cho lý tính và nhận thức phục tùng tín ngưỡng. Như vậy, dưới ngọn cờ phản đối thuyết bất khả tri, tôn trọng lý tính và khoa học, cuối cùng Bowne dẫn người học đến chủ nghĩa tín ngưỡng tôn giáo.

Khi bàn cụ thể về con đường và quá trình nhận thức, Bowne nhấn mạnh tác dụng và độ tin cậy của kinh nghiệm như là nguồn gốc của mọi nhận thức. “Mọi tư tưởng về thực tại đều bắt rễ trong kinh nghiệm, tách rời kinh nghiệm thì chúng ta không thể khẳng định khái niệm của chúng ta có đại biểu cho sự thực hay không”¹. “Kinh nghiệm là thực tại, hữu hiệu, đáng tin cậy, chứ không phải giả tượng”². Độ tin cậy thực tế của đời sống chỉ có thể biết từ trong kinh nghiệm, cũng chỉ có thể chứng thực bằng kinh nghiệm. Quan điểm này khiến người ta cảm thấy Bowne khác với chủ nghĩa duy tâm lý tính bài xích kinh nghiệm; nhưng khi giải thích cụ thể tính chất của kinh nghiệm, thì Bowne với cái sau là một, bởi lẽ Bowne bác bỏ quan điểm của chủ nghĩa duy vật về kinh nghiệm và đem tách biệt nhận thức của người khỏi thực tế khách quan.

Bowne cho rằng, trật tự của kinh nghiệm là hiển nhiên không thể nghi ngờ, nhưng nếu đưa khái niệm thực thể vật chất và phi nhân cách vào đó làm cơ sở cho nó, thì chúng ta sẽ vượt ra khỏi kinh nghiệm. Để phủ định trong kinh nghiệm có nội dung khách quan, Bowne lợi dụng khuyết điểm của chủ nghĩa duy vật máy móc và dung tục, mượn có ý thức tâm lý không thể trực tiếp nảy sinh từ thực thể vật lý, để phủ định chúng ta có nguồn gốc khách quan. Bowne nói: “Mọi lực vật lý là lực vận động, kết quả của chúng là biến đổi tổ hợp và sự vận động của các nguyên tố... Hiện tại nếu việc sản sinh tư tưởng bị nói là đồng nhất với tác dụng nhân quả trong thế giới vật lý, thì chúng ta nhất định phải nói rằng tư tưởng là một tổ hợp các nguyên tố hóa học, có thể đặt vào dưới kính hiển vi để quan sát. Nhưng nếu tư tưởng không phải là một tổ hợp như thế, thì việc chứng minh nó phải ở bên ngoài tác dụng nhân quả vật lý”³. Từ đó Bowne rút ra kết luận: những cái ý thức như tư tưởng, kinh nghiệm chỉ có thể là quá trình xảy ra trong nội bộ chủ thể, nhân cách.

Kinh nghiệm, nhận thức là quá trình nội bộ của nhân cách, thì chúng có quan hệ như thế nào với đối tượng của chúng? Về điểm này, Bowne tiếp thu tư tưởng của Kant nói về hoạt động nhận thức sáng tạo ra đối tượng nhận thức, cho rằng đối tượng của kinh nghiệm, nhận thức là do chủ thể sáng tạo ra trong

¹ Bowne: “*Chủ nghĩa nhân cách*”, trang 104.

² Sách đã dẫn, trang 29.

³ Bowne: “*Siêu hình học*”, trang 303.

hoạt động nhận thức của mình. Đối tượng trở thành đối tượng của chúng ta, ắt phải trải qua hoạt động sáng tạo của chính chúng ta. Nhưng Bowne có điểm khác với Kant. Kant thừa nhận sự tồn tại của vật tự tại, cho rằng chúng là nguồn gốc của kinh nghiệm, Bowne thì không thừa nhận. Kant cho rằng chủ thể sáng tạo đối tượng phải sử dụng phạm trù trí tính tiên thiên, Bowne thì nhắc đi nhắc lại con người là “phạm trù của phạm trù”, ngụ ý rằng phạm trù là do bản thân chủ thể sáng tạo ra. Bowne nói: “Lý trí không thể dùng phạm trù để giải thích, còn phạm trù thì phải thông qua kinh nghiệm sống động của bản thân lý trí mới lý giải, lý trí... không phục tùng qui luật nào ngoài bản thân mình, cũng không phục tùng nguyên tắc trừu tượng nào ngay trong bản thân mình”¹. Lý trí ở đây chính là chỉ nhân cách, chủ thể. Trên ý nghĩa đó, Bowne tiếp cận gần hơn với Berkeley. Bowne tự xưng quan điểm của mình là “Chủ nghĩa Berkeley đã Kant hóa” hoặc “chủ nghĩa kinh nghiệm tiên nghiệm”.

Đối tượng của kinh nghiệm, nhận thức là do nhân cách - chủ thể tạo ra, thì tiêu chuẩn nhận thức và chân lý cũng tất nhiên không ở chỗ có phù hợp với thực tại bên ngoài hay không, mà ở chỗ nó có phù hợp với ý muốn của bản thân chủ thể hay không. Nói cách khác, tiêu chuẩn chân lý nằm ở bản thân chủ thể. Bowne tuyên bố: “Lý trí hành động sống động là nguồn gốc của mọi chân lý và thực tại, cũng là tiêu chuẩn duy nhất của bản thân nó”².

Nhưng là một nhà thần học, Bowne không dừng lại ở chủ nghĩa duy tâm chủ quan, càng không muốn thừa nhận là người theo thuyết duy ngã. Bowne mời Thượng đế ra làm chỗ dựa cho nhận thức luận của ông. Theo Bowne, năng lực nhận thức của chủ thể, nhân cách là do Thượng đế ban cho, là biểu hiện của ý chí Thượng đế. Độ tin cậy của nhận thức được Thượng đế bảo đảm. Như vậy là từ “chủ nghĩa Berkeley đã Kant hóa”, Bowne đi tới chủ nghĩa tín ngưỡng.

2.5. Luân lý và xã hội

Chủ nghĩa nhân cách của Bowne là triết học núp dưới khẩu hiệu con người, chiều bài của nó là tôn trọng nhân cách, cá tính, phẩm giá và các quyền lợi của con người. Do đó, mọi vấn đề liên quan đến con người, như vấn đề lịch sử xã hội của quan hệ giữa người với người, vấn đề luân lý đạo đức của việc đánh giá tư tưởng và hành vi của con người, đều là những vấn đề quan trọng mà nó tập trung chú ý. Khi giải quyết các vấn đề ấy, Bowne vẫn lấy nhân cách làm xuất phát điểm. Do Bowne lấy nhân cách làm tồn tại tinh thần, ý thức, hơn

¹ Bowne: “*Siêu hình học*”, trang 425.

² Sách đã dẫn.

nữa chủ yếu làm tồn tại ý thức đạo đức luân lý, nên Bowne tất nhiên phải cho rằng cơ sở của đời sống xã hội không phải là phương thức sản xuất tư liệu vật chất, mà là đạo đức luân lý, đồng thời coi mọi quan hệ giữa người với người đều là quan hệ đạo đức luân lý. Bowne nói: “Hình thái xã hội có tổ chức là một cơ cấu mục đích có đạo đức. Bất kể cá nhân tư lợi như thế nào, nếu không có một trật tự xã hội dựa trên quan niệm đạo đức, thì họ không thể chung sống”¹. Vấn đề ở đây không phải là có thừa nhận trật tự xã hội phải được duy trì bằng quan niệm đạo đức hay không, mà là nhìn nhận như thế nào một số quan niệm đạo đức. Sai lầm của Bowne về điểm này là đã coi quan niệm đạo đức là cái có trước, thoát ly nền tảng vật chất khách quan.

Đã qui vấn đề liên quan đến con người và xã hội về vấn đề đạo đức, thì con đường cơ bản giải quyết một số vấn đề đương nhiên không phải là trước hết phải thay đổi điều kiện vật chất xã hội khách quan, ví dụ tiến hành cách mạng xã hội, mà là hoàn thiện đạo đức của mọi người. Chính trên ý nghĩa đó, Bowne nhắc đi nhắc lại rằng tái sinh đạo đức là con đường cơ bản giải quyết mọi vấn đề lịch sử xã hội; tư tưởng này của Bowne về sau được những người kế tục phát huy thêm.

3. Triết học của Brightman và Flewelling

Edgar Shefeild Brightman (1884-1953) và Ralph Tyler Flewelling (1871-1960) là nhân vật có ảnh hưởng lớn nhất trong số các nhà chủ nghĩa nhân cách Mỹ thuộc thế hệ thứ hai. Brightman tốt nghiệp Trường đại học Boston, theo chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Josiah Royce, sau đó chịu ảnh hưởng chủ nghĩa kinh nghiệm của James, cuối cùng tiếp thu triết học của Bowne, đồng thời lấy việc tuyên truyền giải thích triết học Bowne làm nội dung chủ yếu trong hoạt động triết học của mình. Năm 1925, Trường đại học Boston tổ chức các buổi hội thảo triết học Bowne, thì Brightman chủ trì cho đến khi qua đời. Flewelling nhiều năm dạy ở Trường đại học Nam California, năm 1920 sáng lập tạp chí “Nhà nhân cách chủ nghĩa”.

3.1. Chủ nghĩa nhân cách thời gian

Là người trực tiếp kế thừa Bowne, quan điểm của chủ nghĩa nhân cách Brightman và Flewelling nhìn chung nhất trí với quan điểm của Bowne. Điểm độc đáo của Brightman là ở chỗ không như Bowne nhấn mạnh tính đồng nhất

¹ Bowne: “Triết học hữu thần luận”, trang 220.

tự thân của nhân cách, mà chú trọng nhiều hơn tính hoạt động của nó. Tính đồng nhất tự thân của nhân cách không phải cố định, mà là có tính thời gian, do đó chủ nghĩa nhân cách của Brightman gọi là “chủ nghĩa nhân cách thời gian” (Temperatistic personalism). Bertocci đã chỉ ra sự khác nhau giữa Brightman và Bowne: “Tư tưởng của Bowne tập trung ở tính đồng nhất tự thân của nhân cách. Tuy nhân cách nằm trong sự biến đổi, song tính đồng nhất tự thân của nhân cách là bất biến, nội tại; không có tính đồng nhất bất biến ấy, thì nhân cách không thể trở nên được nhận thức. Brightman xác định một cách thận trọng rằng, ông đã phát huy quan điểm nhân cách đó, không thừa nhận tính đồng nhất của nhân cách, nhưng thừa nhận sự biến đổi được minh chứng rõ ràng. Mấu chốt là luận điểm sau: nếu không chịu ảnh hưởng biến đổi, thì tính đồng nhất bất biến không thể hoạt động trong sự biến đổi. Lúc này chủ nghĩa nhân cách thời gian ra đời. (Tôi bổ sung, đây là sự đánh giá mới của Brightman về cách giải thích Thượng đế so với hữu thần luận cổ điển và chủ nghĩa nhân cách truyền thống)... Theo quan điểm của Brightman, khái niệm cổ điển về tồn tại hoàn bị, trên tư cách hành động thuần túy, nhất là làm nguồn gốc bất biến của sự vật mới, là không thể dung hòa với tính thống nhất, tính liên tục được chủ nghĩa thực nghiệm hoàn toàn ủng hộ. Cho nên Brightman sử dụng thuật ngữ “quá trình đồng nhất tự ngã” thay cho tính đồng nhất tự ngã của logic số lý Bowne”¹.

Brightman và các đồng sự cho rằng, việc coi nhân cách làm tồn tại trong biến động sẽ đem lại chìa khóa cho việc giải thích tính thống nhất, tính liên tục phức tạp của vũ trụ.

3.2. Chủ nghĩa nhân cách đa nguyên

Brightman và Flewelling cũng giống Bowne, muốn vượt qua phạm vi cá nhân (nhân cách) cô lập mà thiết lập mối quan hệ với tha nhân và thế giới. Brightman và Flewelling khi giải quyết vấn đề này cũng có sửa đổi quan điểm của Bowne. Brightman muốn thu hẹp tác dụng của Thượng đế, nhấn mạnh tác dụng của bản thân ý thức tự ngã, cho rằng mặc dù kinh nghiệm (những gì được thấy, được nghe, được cảm nhận) của mỗi cá nhân là thuộc về mình, không thuộc về người khác, mỗi cá nhân đều có thế giới của mình, nhưng thông qua phương pháp so sánh, có thể làm cho các cá nhân khác nhau tương thông với nhau. Hơn nữa, mỗi cá nhân cũng chỉ có vận dụng phương pháp so sánh đó mới thật sự hiểu chính mình. “Nếu không giả

¹ A. Bertocci: “*Vì sao cần có chủ nghĩa duy tâm nhân cách*”, trong tạp chí “*Nghiên cứu chủ nghĩa duy tâm*”, Mỹ, số 3, năm 1980.

định có cái khác tồn tại tương tự như tôi, thì tôi quả không thể nói rõ tính chất của vô số kinh nghiệm”¹.

Tôi sẽ dĩ có thể hiểu cái tôi thật sự của mình, chủ yếu không phải vì tôi đã khảo sát hành vi của thân thể tôi; tôi hiểu tự ngã của người khác cũng không thể thông qua khảo sát hành vi của người khác. Tôi chỉ có thể dựa vào khảo sát ý thức của mình, còn người khác cũng khảo sát ý thức của chính họ. “Từ kinh nghiệm của bản thân quan sát ý thức chính mình mà tôi suy luận, giả định người khác cũng có kinh nghiệm tự ngã”. Qua đó chúng ta có thể thấy: “Bức tường ngăn cách tự ngã với tự ngã đã được dỡ bỏ, mỗi cái tự ngã là một bộ phận của chính thể, thậm chí có lúc là một bộ phận của Thượng đế”². Như vậy, bằng phương pháp suy luận, thông qua ý thức của bản thân tự ngã, các cá nhân có thể tương thông với nhau; tức là mỗi cá nhân xuất phát từ bản thân tự ngã đều có thể tương thông với bản thân người khác.

Brightman ở đây nhấn mạnh sự tương thông giữa các cá nhân dựa trên kinh nghiệm của họ, chứ không nhờ sức mạnh siêu nhân nào. “Sự tương thông của tự ngã là dựa vào trình độ năng lực của tự ngã. Như Leibniz nói, mỗi cá nhân từ quan điểm của mình chiếu ra hình ảnh của thế giới... Mỗi nhân cách đều có tiềm năng, đem nhân cách và chân lý phổ biến liên hệ với chính thể ... mỗi nhân cách đều có xung động của chính thể, chứng tỏ nhân cách có quan hệ mật thiết với vũ trụ”³.

Theo Brightman, mỗi bản thân nhân cách đều có sức mạnh liên hệ với tha nhân và thế giới, đều có thể xuất phát từ bản thân mà thông đạt tha nhân và thế giới. Nhưng Brightman không đồng ý qui mọi nhân cách hữu hạn đều phụ thuộc vào một nhân cách vô hạn, hoặc dùng nhân cách vô hạn thôn tính nhân cách hữu hạn. Brightman cho rằng, chủ nghĩa nhân cách nhất nguyên không chịu nổi sự phê phán, cần được thay bằng chủ nghĩa nhân cách đa nguyên. “Siêu hình học của chủ nghĩa nhân cách là một thứ chủ nghĩa đa nguyên. Nói thế nghĩa là có rất nhiều nhân cách hoặc tự ngã, chúng ta hoàn toàn là cá biệt, tự do. Chúng hoàn toàn không phải là một bộ phận nào của cái tuyệt đối hoặc của Thượng đế”⁴.

Nhưng chủ nghĩa nhân cách đa nguyên của Brightman chưa thoát khỏi việc dựa dẫm vào nhân cách vô hạn - một tên gọi khác của Thượng đế. Bởi vì,

^{1,2} Brightman: *"Nhân cách và thực tại"*, chương 14, tiết 9.

³ Sách đã dẫn.

⁴ Brightman: *"Chủ nghĩa nhân cách"*, dẫn theo *"Lịch sử hệ thống triết học"* do Firmeis soạn, trang 346

Brightman cho rằng tha nhân, thế giới bên ngoài cá nhân đều dựa vào một “trung tâm của vũ trụ”. “Trung tâm của vũ trụ” làm cho trật tự thế giới đầu ra đầy, không rối loạn. Qui luật tự nhiên là phương pháp duy trì trật tự đó. Ý chí của nhân cách hữu hạn là tự do, song không thể tùy ý thay đổi cái kết cấu trật tự mà trung tâm của vũ trụ muốn duy trì”¹. Ở đây “trung tâm của vũ trụ” là chỉ Thượng đế. Tính năng động, tính độc lập của các nhân cách khác không thể vượt qua phạm vi quy định của Thượng đế, cho nên chủ nghĩa nhân cách đa nguyên suy cho cùng vẫn là quay về chủ nghĩa nhân cách nhất nguyên với Thượng đế là chúa tể hết thảy.

3.3. Chủ nghĩa duy tâm đạo đức

Ở vấn đề lịch sử xã hội, Brightman và Flewelling tiến một bước phát huy quan điểm lấy giá trị đạo đức làm nhân tố quyết định trong đời sống xã hội. Flewelling nói: “Giá trị đạo đức là giá trị thật sự nhất, xác định nhất trong mọi giá trị mà con người ắt phải có quan hệ”². Họ chính là xuất phát từ quan điểm đó đi giải thích các hiện tượng lịch sử xã hội. Họ không hề phủ định, thậm chí còn nhắc nhở mọi người hãy chú ý đến các mâu thuẫn, xung đột, hiểm họa nghiêm trọng trong xã hội phương Tây hiện đại. Brightman cho rằng, nếu nói thế kỷ 17 là thế kỷ của số học, thế kỷ 18 là thế kỷ của tiến bộ, thế kỷ 19 là thế kỷ của tiến hóa, thì thế kỷ 20 là thế kỷ các giá trị xung đột. “Mọi giá trị cao nhất của con người, như tự do, lý tính, nhân quyền, niềm tin Thượng đế, tình yêu chân thiện mỹ, đều bị đe dọa bởi tính không thể tránh khỏi chiến tranh, bởi nhà nước cực quyền, bởi lý luận và thực tiễn của chủ nghĩa duy vật và bởi sự cạnh tranh tàn nhẫn”³. Brightman cho rằng “mấy cái đó không liên quan đến cơ sở kinh tế vật chất, mà chỉ là hậu quả của sự xung đột giữa các giá trị đạo đức và phẩm chất đạo đức của tồn tại con người. Nhân cách là vũ đài xảy ra mọi xung đột, thế giới nhân cách là thế giới của các xung đột bên trong và bên ngoài. Trong cuộc xung đột giữa các nhân cách và xã hội. không biết bao giờ mới dừng lại... Một trong những nhân tố thông thường nhất của xã hội hiện đại, nhất là của chủ nghĩa tư bản và chủ nghĩa quân phiệt, là trong cùng một tâm hồn vừa có trí tuệ cực kỳ sáng suốt, vừa có đạo đức của động vật”⁴.

¹ Brightman: “*Nhân cách và thực tại*”, chương 14, tiết 8.

² Flewelling: “*Chủ nghĩa nhân cách*”, dẫn theo “*Triết học thế kỷ 20*” do Luns biên soạn, (tiếng Anh), trang 338.

³ Brightman: “*Khái luận triết học*”, New York, năm 1951, trang VII.

⁴ Brightman: “*Tự nhiên và giá trị*”, trang 66.

Làm thế nào giải quyết các mâu thuẫn và xung đột của xã hội hiện đại? Bài thuốc họ đưa ra là chữa trị xung đột trong nội tâm mỗi cá nhân. Cần thúc giục mọi người ra sức “tự tu dưỡng tinh thần”, “tái sinh đạo đức”, để phát huy các phẩm chất chân thiện mỹ vốn có ở nội tâm mỗi người, gạt bỏ cái giả, cái ác, cái xấu, làm cho mỗi người đạt tới cảnh giới cao nhất, hoàn hảo nhất về mặt đạo đức, tức là cảnh giới hợp nhất với Thượng đế. Do vậy, họ coi việc quy y tôn giáo là con đường cơ bản giải quyết mọi xung đột giữa người với người và mọi mâu thuẫn trong xã hội đương đại.

§4. E. Mounier và chủ nghĩa nhân cách Pháp

1. Đại biểu của chủ nghĩa nhân cách Pháp và khuynh hướng tư tưởng cơ bản

Từ thập niên 30 thế kỷ 20 trở đi, ở Pháp xuất hiện phong trào chủ nghĩa nhân cách khiến người ta chú ý, người sáng lập và lãnh tụ của nó là nhà triết học Pháp Emmanuel Mounier (1905-1950).

Mounier từng học triết học và văn học tại Trường đại học Grenoble và Trường đại học Paris, năm 1928 ông nhận bằng giáo sư triết học ở bậc trung học. Ngoài việc tham gia sáng lập tạp chí “Tinh thần” của chủ nghĩa nhân cách, Mounier còn tham gia hoạt động xã hội rộng rãi. Thời kỳ Đại chiến thế giới thứ hai, Mounier tham gia hoạt động bí mật chống phátxít. Trước tác chủ yếu có: “*Từ chế độ sở hữu tư bản chủ nghĩa đến chế độ sở hữu con người*” (1936), “*Tuyên ngôn của chủ nghĩa nhân cách*” (1936), “*Nỗi nhục của Cơ Đốc giáo*” (1944), “*Bàn về tính cách*” (1946), “*Khái luận về chủ nghĩa hiện sinh*” (1948), “*Chủ nghĩa nhân cách*” (1950).

Cùng sáng lập tạp chí “Tinh thần” với Mounier có Jean Lacroix và Maurice Medoncelle cũng là hai đại biểu của chủ nghĩa nhân cách Pháp. Jean Lacroix là nhà triết học Thiên Chúa giáo và nhà tâm lý học nổi tiếng. Medoncelle là linh mục Thiên Chúa giáo, từng làm giáo sư thần học và khoa học nhân văn ở Trường đại học Thiên Chúa giáo Strasbourg. Ngoài ra, đại biểu của chủ nghĩa nhân cách Pháp còn có Paul Louis Landsberg (1901-1940), Gabriel Madinier (1895-1958) và Jean Maurice Domenach (lãnh đạo tạp chí

“Tinh thần” từ năm 1957). Nhà giải thích học Pháp đương đại Paul Ricoeur cũng có khi được coi là đại biểu cho chủ nghĩa nhân cách.

Chủ nghĩa nhân cách Pháp đứng đầu là Mounier không có hệ thống lý luận thật thống nhất. Họ nhiều lần tuyên bố chủ nghĩa nhân cách không phải là một hệ thống triết học, mà là một khuynh hướng tư tưởng hoặc một phong trào nhân cách bản thân mình, tha nhân và thế giới. Lacroix nói: “Coi chủ nghĩa nhân cách là một môn triết học thì không bằng coi nó là một khuynh hướng của những người muốn tiến hành sự giáo hóa nhân cách cho bản thân mình và người khác, nhằm mục đích giáo hóa cả nhân loại”¹. Còn về cách làm thế nào quán triệt xu hướng ấy, nhân cách hóa bản thân mình và người khác ra sao, thì quan điểm của họ không giống nhau. Cho nên có các loại chủ nghĩa nhân cách khác nhau. “Nếu anh muốn khái quát chủ nghĩa nhân cách bằng một định nghĩa, thì mãi mãi anh sẽ chỉ gặp chủ nghĩa chiết trung, bởi vì có đủ loại chủ nghĩa nhân cách đa dạng”².

Nhưng cuối cùng chủ nghĩa nhân cách Pháp cũng có một vài điểm chung. Trong đó chủ yếu nhất là tất cả họ đều lấy nhân cách của cá nhân làm xuất phát điểm của toàn bộ lý luận triết học, đều muốn vượt qua giới hạn của cá nhân, đem cá nhân liên kết với tha nhân và thế giới, còn Thượng đế thì được lấy làm tiền đề cho sự liên kết đó. Họ chống chủ nghĩa duy vật, song lại cố vượt qua một số chủ nghĩa duy tâm hình thức, trong đó có chủ nghĩa duy tâm tự nhiên (như chủ nghĩa thực chứng) và chủ nghĩa duy tâm phi tự nhiên (chủ nghĩa nhân bản). Họ né tránh xu hướng chủ nghĩa cá nhân cực đoan và chủ nghĩa chủ quan thuộc chủ nghĩa hiện sinh đang lưu hành cùng thời ở Pháp, chỉ trích mấy xu hướng kia coi thường tác dụng của tri thức khách quan; đồng thời họ chống chủ nghĩa Marx, chỉ trích Marx coi thường tầm quan trọng của chủ thể. Chủ nghĩa nhân cách cố điều hòa hai quan điểm đối lập đó với nhau.

Khác với một số trường phái triết học phương Tây né tránh các vấn đề chính trị xã hội, chủ nghĩa nhân cách Pháp nhấn mạnh lý luận do họ đề xướng là nhằm thích ứng với nhu cầu của thời đại. Nó phản ánh khuynh hướng tư tưởng của các phân tử trí thức Thiên Chúa giáo cánh tả trong lĩnh vực chính trị xã hội. Trước cuộc tổng khủng hoảng kinh tế trầm trọng của thế giới tư bản chủ nghĩa 1929-1933 và các mâu thuẫn, xung đột xã hội liên quan, họ kêu gọi nổi dậy chống lại những gì trói buộc cá nhân, gây đau khổ cho cá nhân. Họ đòi lật

¹ Lacroix: “Về chủ nghĩa nhân cách”, dẫn theo “Viễn cảnh của con người” do Carati soạn, Tam Liên thư điểm, trang 202.

² Sách đã dẫn, trang 203.

đô bọn trùm tài phiệt, giải quyết nạn nghèo đói và tình trạng vô chính phủ về chính trị, kinh tế; đòi thay đổi trật tự xã hội cũ, thiết lập trật tự mới có khả năng phát huy giá trị tinh thần. Mounier cho rằng, cách mạng kinh tế do Marx chủ trương và cách mạng đạo đức do các nhà tư tưởng chủ nghĩa duy tâm cổ xúy đều không thể giúp người ta thoát cảnh khốn khó; ắt phải tìm con đường khác, ấy là tiến hành xây dựng một xã hội văn minh nhân đạo chủ nghĩa và cuộc cách mạng đạo đức thật sự. Chủ nghĩa nhân cách chính là cung cấp căn cứ lý luận cho cuộc cách mạng kiểu đó, do vậy Mounier tuyên bố chủ nghĩa nhân cách là “một thời kỳ Văn hóa Phục hưng mới”, “là nỗ lực toàn diện lý giải và vượt qua cuộc khủng hoảng của cả loài người trong thế kỷ 20”¹.

2. Quan hệ tư tưởng giữa chủ nghĩa nhân cách Pháp với các trường phái triết học khác của phương Tây hiện đại

Chủ nghĩa nhân cách Pháp đã hình thành dưới ảnh hưởng trực tiếp của các trào lưu như triết học cách mạng, hiện tượng học, chủ nghĩa hiện sinh, trên ý nghĩa nhất định có thể nói nó là một bộ phận hợp thành của phong trào hiện tượng học và chủ nghĩa hiện sinh. Mounier từng nói, họ lấy nhân cách làm xuất phát điểm thì cũng tức là lấy sự hiện sinh của con người và ý nghĩa của nó làm xuất phát điểm. Bởi vì, “nói chính xác thì không tồn tại không phải là triết lý của triết học hiện sinh”, đối tượng nghiên cứu của triết học là hiện sinh.²

Những người theo chủ nghĩa nhân cách Pháp nhấn mạnh lý luận của họ là một thứ học thuyết cách mạng tiến hành phê phán xã hội tư bản chủ nghĩa hiện thực, rằng họ chịu ảnh hưởng trực tiếp của nhà thơ Pháp Charles Peguy (1873-1914).

Peguy chỉ trích chủ nghĩa tư bản là một chế độ làm cho con người mất đi cá tính, Peguy chủ trương làm cách mạng giải phóng thể xác và tinh thần của con người, giúp cho con người được tự do tiến hành sáng tạo. Peguy chủ trương xây dựng xã hội xã hội chủ nghĩa, dùng tinh thần Cơ Đốc giáo giải thích sao cho cá tính của con người được phát triển toàn diện. Nhưng Peguy không trực tiếp viện dẫn lý luận Cơ Đốc giáo truyền thống, mà ông yêu cầu xây dựng một siêu hình học mới làm căn cứ lý luận cho học thuyết cách mạng của mình. Thứ siêu hình học đó vừa chống lối giải thích con người của chủ nghĩa tự nhiên và chủ nghĩa thực chứng, vừa phản đối trường phái nhân bản chủ nghĩa gạt bỏ

¹ Mounier: “*Chủ nghĩa nhân cách là gì*”, (tiếng Pháp), năm 1946, trang 48.

² Mounier: “*Dẫn luận triết học chủ nghĩa hiện sinh*”, (tiếng Pháp), năm 1946, trang 8.

sự tồn tại của bản thân con người ra khỏi lịch sử hiện thực. Peguy đòi giải thích con người một cách hoàn chỉnh, coi con người vừa là tồn tại thể xác mà khoa học nghiên cứu, vừa là tồn tại tinh thần mà triết học nghiên cứu. Peguy lấy siêu hình học làm phương pháp luận chứng giá trị cao nhất của con người và loài người, mà sứ mệnh của nó là “dùng thủ pháp của con người đơn thuần để hoàn thành nhiệm vụ thần thánh”. Từ đó Peguy cho rằng, ngụ ý của việc cải tạo “cách mạng” hiện thực đối với con người là làm thay đổi thái độ xử thế và thế giới nội tâm của con người, lấy tồn tại siêu thực thần thánh làm cơ sở chân thực cho tồn tại của con người. Peguy qui cách mạng xã hội là cách mạng về thế giới nội tâm, tinh thần, ý thức, tức là loài người hãy tự hoàn thiện quan niệm của mình về đạo đức, lý trí, tôn giáo.

Các tư tưởng đó của Peguy trở thành mẫu mực của những người theo chủ nghĩa nhân cách Pháp như Mounier. Có điều là họ căn cứ thực tế cuộc tổng khủng hoảng kinh tế của chủ nghĩa tư bản thập niên 30 và các ảnh hưởng mới đối với con người mà bổ sung các tư tưởng của Peguy, thậm chí họ còn viện dẫn sự phê phán của chủ nghĩa Marx đối với chủ nghĩa tư bản, đặc biệt là học thuyết của Marx sơ kỳ về con người - chủ thể năng động và sự tha hóa con người. Nhưng họ lại liên kết một số tư tưởng đó với tư tưởng Cơ Đốc giáo, thành thử suy cho cùng, họ vẫn chưa vượt qua được phạm vi tư tưởng của Peguy.

Về việc chủ nghĩa nhân cách Pháp nhấn mạnh nhân cách có tính năng động nội tại và tác dụng sáng tạo, thì sự hình thành quan điểm của họ chịu ảnh hưởng của nhà triết học sinh mệnh Pháp Bergson và nhà hiện sinh chủ nghĩa Cơ Đốc giáo Nga hoạt động lâu năm ở Pháp là Bekaev.

Ảnh hưởng của triết học Bergson đối với chủ nghĩa nhân cách Pháp thể hiện chủ yếu ở chỗ Bergson liên kết xung động sống, sáng tạo, tự do của tồn tại con người thật sự với ý thức, đặc biệt là siêu ý thức của con người, mà ý thức và siêu ý thức không chỉ có ý nghĩa nhận thức đối với thời gian, còn chứa đựng ý nghĩa tồn tại của xung động sống, tính sáng tạo và tính siêu việt, cái sau hướng tới tồn tại thật sự của con người, hướng tới tha nhân, thế giới và Thượng đế. Những người theo chủ nghĩa nhân cách Pháp như Mounier đã hấp thu quan điểm đó của Bergson, để tiến thêm một bước đề xướng học thuyết của mình về tính năng động, tính nội tại và tính siêu việt của nhân cách.

Bekaev khẳng định sự tồn tại của cá nhân cô lập là tồn tại có ý nghĩa nguyên thủy, duy nhất đáng tin cậy, tự do và sáng tạo thì là bản chất của con người. Tự do và sáng tạo vượt qua mọi ý thức lý tính, chỉ có xuất phát từ quan

hệ với thế giới tinh thần mới có thể hiểu được. Thế giới tinh thần vượt qua phạm vi thế giới hiện thực, chỉ có khi vượt qua, mỗi cá nhân mới có được sự tồn tại có ý nghĩa nhân cách và mới trở thành chủ thể của lịch sử. Bekaev giải thích sự vượt qua là trực tiếp hướng tới Thượng đế. Ông chủ trương con người phải không ngừng tiếp xúc với Thượng đế, với nguyên tắc tối cao của con người vượt qua hiện thực. Quan điểm này của Bekaev chính là tư tưởng cơ bản mà các nhà nhân cách chủ nghĩa Pháp phát huy. Bản thân ông cũng có khi được coi là người theo chủ nghĩa nhân cách.

Việc chủ nghĩa nhân cách Pháp lấy tồn tại của cá nhân có bản chất tự do và sáng tạo, làm xuất phát điểm triết học của họ khiến họ liên kết với trào lưu hiện tượng học, nhất là với chủ nghĩa hiện sinh Pháp. Phương pháp hiện tượng học, các tư tưởng cơ bản của thuyết hiện tượng và chủ nghĩa hiện sinh, như nguyên tắc tính ý hướng, tự do cá tính, thiết kế tự ngã, vượt qua tự ngã... đều do họ tiếp thu, nhưng lại đưa ra cách lý giải khác nhau. Họ chỉ trích chủ nghĩa hiện sinh coi nhẹ “mức độ vật chất” của con người, trong khi con người làm xuất phát điểm của họ là con người hoàn chỉnh. Họ cũng không thừa nhận hiểm họa của con người không chỉ là sản phẩm của thế giới quan tự nhiên chủ nghĩa và kỹ thuật chủ nghĩa, mà họ muốn gắn với hiểm họa của nền văn minh tư bản chủ nghĩa. Họ tán thành sự phê phán của các nhà triết học chủ nghĩa nhân bản đối với chủ nghĩa lý tính truyền thống, song họ không phủ định hoàn toàn chủ nghĩa lý tính, mà muốn dung hòa lý tính với phi lý tính.

Trong triết học phương Tây hiện đại, chủ nghĩa nhân cách Pháp xuất hiện như một học thuyết phê phán: vừa phê phán hiện thực tư bản chủ nghĩa, vừa phê phán các trào lưu triết học đương đại. Họ cho rằng, bất kể trường phái chủ nghĩa tự nhiên (khoa học) hay trường phái chủ nghĩa nhân bản đều không thể biểu hiện thật sự thế giới nội tâm con người, tức kết cấu, nội dung của cá tính con người và quá trình hoạt động. Chủ nghĩa tự nhiên cố nhiên đã xem thường ý nghĩa của con người - chủ thể hoạt động, đặt con người ở bên dưới khoa học mà thủ tiêu đặc trưng của bản thân con người; chủ nghĩa nhân bản hiện sinh thì cũng đặt tồn tại thật sự của con người ở bên ngoài lịch sử hiện thực, cắt đứt mối quan hệ giữa con người với thế giới xung quanh. Còn chủ nghĩa nhân cách Pháp đòi khắc phục khuyết điểm của hai chủ nghĩa kia, tiến hành nghiên cứu con người theo phương thức mới.

3. Nghiên cứu triết học đối với con người và kết cấu của nhân cách

Những người theo chủ nghĩa nhân cách Pháp tiến hành nghiên cứu con người theo phương thức mới như thế nào? Nói tóm lại là họ tách biệt nghiên

cứu khoa học và nghiên cứu triết học đối với con người. Các khoa học cụ thể như tâm lý học, xã hội học, sử học, nhân chủng học, có thể nghiên cứu con người từ góc độ khác nhau. Song cần giới hạn phạm vi và sứ mệnh của chúng; chúng không thể kỳ vọng đưa ra cách giải thích có ý nghĩa triết học về vấn đề con người, không thể lấy tính chủ thể, lấy thể giới nội tâm con người (với đặc trưng tự do và sáng tạo), tức nhân cách, làm đối tượng của mình, cái sau thuộc về phạm vi của triết học. Về mặt triết học, nghiên cứu con người không hoàn toàn gạt bỏ khoa học, thậm chí còn phải viện dẫn thành quả của nghiên cứu khoa học. Nhưng giữa đôi bên có sự khác biệt cơ bản về đối tượng nghiên cứu và phương pháp nghiên cứu, không thể dùng nghiên cứu khoa học pha trộn hoặc thay thế nghiên cứu triết học.

Mounier do vậy kiên quyết phản đối việc đưa phân tích tâm lý học trong nghiên cứu thể giới nội tâm con người vào triết học. Bởi vì, nghiên cứu loại này nhằm tìm trong các hiện tượng tâm lý một số nhân tố nguyên thủy giản đơn, dùng để phát hiện sinh mệnh và cơ chế tâm lý. Mà như vậy chẳng khác gì đánh đồng làm một tinh thần với máy móc, bài xích lĩnh vực chủ quan tự ngã.

Mounier cũng phản đối tâm lý học tương đối chủ nghĩa xóa nhòa tính độc đáo về chất của lĩnh vực tinh thần. Mounier thừa nhận tác dụng qua lại giữa sinh mệnh bên trong con người và môi trường bên ngoài, song cho rằng giữ vai trò quyết định là sức sống bên trong con người, chính là sức sống đó làm cho những cái bên ngoài có kết cấu mới.

Trong các trường phái tâm lý học, Mounier khẳng định phân tâm học có ý nghĩa tích cực trong việc phát hiện đặc trưng sự sống bên trong con người. Bởi vì khi nghiên cứu tâm lý con người, nó ở mức độ nhất định cố tổng hợp phương pháp của chủ nghĩa tự nhiên với chủ nghĩa phi tự nhiên. Phân tâm học sử dụng phương pháp khác với khoa học để nghiên cứu con người. Ví dụ, sự giải thích của E. Freud về “siêu ngã” là vượt qua phạm vi của qui luật sinh lý mà đề cập thể giới văn hóa, đề cập hoạt động siêu việt của con người đối lập với thuyết cơ giới và quyết định luận. Phương pháp đó tương tự phương pháp chủ nghĩa hiện sinh mà Mounier tiếp cận. Nhưng Mounier cũng không hoàn toàn đồng ý với học thuyết Freud không chỉ vì phân tâm học chứa đựng phương pháp thực nghiệm của khoa học tự nhiên, mà còn vì nó thiếu khuynh hướng tôn giáo. Một nội dung quan trọng của học thuyết Freud là từ các biểu hiện tự ngã của con người, phát hiện xung động vô thức “tự nhiên”, trong khi Mounier thì cho rằng, từ các biểu hiện tự ngã của con người, cần phát hiện những cái “siêu nhiên”. Freud cho rằng, cơ sở của tính chủ thể - con người là tác dụng qua lại giữa ba

yếu tố “bản ngã”, “tự ngã” và “siêu ngã”, sự thống nhất của nhân cách là ngẫu nhiên mà đạt được. Mounier thì nhấn mạnh tính hợp mục đích và tính siêu việt của chủ thể, tức là hướng tới một nguyên tắc tối cao; cho rằng sai lầm chủ yếu của Freud là loại bỏ nguyên tắc tính nội tại, không gạt bỏ tính chế ước đối với thế giới đối tượng bên ngoài. Muốn đạt đến tự ngã thật sự, điều cần làm không phải là đi phát hiện vô thức như Freud, mà là phát hiện lĩnh vực tinh thần đặc thù siêu thức, tức là vượt qua phạm vi ý thức, thế giới, lịch sử. Mounier cho rằng, Freud đưa tính lịch sử của nhân cách vào phân tích tính chủ thể của con người là sáng suốt hơn so với các nhà tâm lý học và triết học dĩ vãng, nhưng Mounier không đồng ý với Freud khi giải thích nội dung thế giới bên trong con người lại coi quá khứ của con người và loài người là có tác dụng quyết định, mà cho rằng chỉ tương lai mới có vai trò quyết định. Tương lai có tồn tại trực tiếp nhất, hiện tại chẳng qua là sản phẩm của tương lai, bởi vì nhân cách và thế giới bên trong con người chỉ trong viễn cảnh con người tiếp xúc với Thượng đế mới có thể hiểu nổi.

Tóm lại, việc nghiên cứu tồn tại thật sự của con người, kết cấu của nhân cách cần phải vượt qua phạm vi nghiên cứu khoa học, vượt qua phạm vi quyết định luận nhân quả, cơ giới luận, hướng tới một cảnh giới cao hơn.

Để làm cho việc nghiên cứu con người vượt qua phạm vi nghiên cứu khoa học, hướng tới thế giới nội tâm, nhân cách ở cảnh giới cao hơn, Mounier sử dụng rất nhiều tư tưởng quan trọng của hiện tượng học và chủ nghĩa hiện sinh, nhất là tư tưởng tính ý hướng và tính siêu việt của ý thức.

Phái Mounier cho rằng, tồn tại của nhân cách là tồn tại của ý thức con người. Họ không đơn giản khoa học, như tâm lý học, nghiên cứu con người, cũng không phủ định sự tồn tại của đối tượng các khoa học đó, không phủ định sự tồn tại tự nhiên của cơ thể con người. Sự tồn tại của con người là sự thống nhất của ý thức (tồn tại lịch sử) với thể xác (tồn tại tự nhiên). Nhà nhân cách chủ nghĩa đương đại Pháp G.Siegwalt nói: “Thực tại là tự nhiên và lịch sử. Hai cái đó tồn tại ở trong nhau. Tự nhiên và lịch sử hợp làm một ở trong con người. Cho nên con người không đơn thuần là tồn tại tự nhiên, cũng không đơn thuần là tồn tại lịch sử. Trong sự thống nhất bản thể luận, con người vừa là tôi, vừa là anh”¹.

Những người theo chủ nghĩa nhân cách Pháp như Mounier cho rằng, ý thức con người có nội dung rất rộng, bao gồm toàn bộ lý trí và tinh thần thuộc

¹ G. Siegwalt: “*Tự nhiên và lịch sử*”, (tiếng Pháp), năm 1965, trang 69.

thế giới nội tâm con người. Họ coi lý trí là lực lượng nhận thức hiện thực, còn tinh thần là lực lượng sáng tạo hiện thực. Chính tinh thần đem sự vật khách quan cải biến thành sự vật chủ quan, đem thế giới khách quan bên ngoài cải biến thành thế giới chủ quan mà ý thức con người hướng tới, tức là tiến hành “cải tạo lịch sử” đối với hiện thực. Lĩnh vực tinh thần là lĩnh vực ý thức từ lập trường thiện ác, họa phúc xem xét sự tồn tại của con người, cũng là lĩnh vực ý thức tự ngã, lĩnh vực kinh nghiệm có ý nghĩa sinh mệnh.

Hoạt động sáng tạo tinh thần của con người làm cho thế giới mà ý thức con người đề cập và tồn tại tự ngã của con người có tính lịch sử, bởi vì hoạt động tinh thần là một hoạt động lịch sử, là hoạt động không ngừng vươn tới tương lai. Cái đó không phải là chỉ hoạt động lịch sử hiện thực của con người sống trong hoàn cảnh lịch sử và tự nhiên nhất định thì phải chịu sự chế ước của chúng, mà là chỉ hoạt động nội tâm của con người đã thoát khỏi sự chế ước đó. Nó có trước mọi hoạt động lấy nhận thức làm cơ sở. Lịch sử của con người là chỉ “phong cách sống” mà cá nhân tự lựa chọn, là lịch sử hoạt động ý hướng của con người, kết cấu của đời sống tinh thần, hoặc giả nói kết cấu của nhân cách là kết cấu ý hướng. Mà tính ý hướng thì là tính rộng mở của thế giới tinh thần. Tính rộng mở này không phải hướng tới thế giới đối tượng như chủ nghĩa lý tính khẳng định, mà là vượt qua bản thân mình, vượt qua thế giới, hướng tới tồn tại cao hơn. Tính ý hướng gắn liền với tính siêu việt (vượt qua).

Tính ý hướng của những người theo chủ nghĩa nhân cách Pháp tiếp cận với tính ý hướng của Husserl và chủ nghĩa hiện sinh, song có đặc điểm của mình. Học thuyết tính ý hướng của Husserl là nhằm giải quyết vấn đề nhận thức, đạt tới sự đồng nhất với thực tại, không thoát khỏi sự trói buộc của chủ nghĩa lý tính. Chủ nghĩa hiện sinh thì sử dụng học thuyết tính ý hướng để xây dựng khái niệm “Dasein” (hiện sinh của con người) của mình, nhưng hoạt động ý hướng với tư cách hoạt động lịch sử ở họ thì khép kín, không vượt ra khỏi phạm vi cá nhân. Thực tế, họ không gắn tính ý hướng với tính siêu việt, không thông qua hoạt động ý hướng của con người mà đạt đến sự thống nhất tự nhiên và lịch sử, xây dựng thực tại thật sự. Còn cái độc đáo của lý luận chủ nghĩa nhân cách về kết cấu nhân cách, về tồn tại thật sự của con người, là ở chỗ yêu cầu đạt đến sự siêu việt thật sự, sự thống nhất thật sự.

4. Tự do, tính siêu việt của nhân cách và Thượng đế

Ở chủ nghĩa nhân cách Pháp, khái niệm “siêu việt” là một khái niệm bất xác định, đa nghĩa. Có khi nó chỉ sự vượt qua phạm vi cá nhân mà khẳng định

sự tồn tại của tha nhân, thế giới. Một chi trích quan trọng của họ đối với chủ nghĩa hiện sinh là cho rằng chủ nghĩa hiện sinh không vượt qua giới hạn của cá nhân mà sa vào chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa chủ quan. Họ cho rằng, trên tư cách xuất phát điểm của triết học, “tự ngã” tuy chỉ có thể là đơn nhất, tự ngã của cá nhân, song tự ngã của cá nhân hoàn toàn không phải là duy nhất; tôi (ngã) ắt phải lấy anh làm tiền đề, anh tức là phi ngã, phi ngã lại là tự ngã của anh (tha nhân). Tôi và anh làm đối tượng của triết học, đều lấy hình thức của nhân cách mà tồn tại, nhân cách của các cá nhân đều là nội tại, có đặc điểm riêng, nhưng lại đều là siêu việt, có tác động qua lại với nhân cách khác. Mauris Nedoncelle thì lấy “tính qua lại” và “tính hữu ái”, tức khẳng định quan hệ tất yếu giữa ý thức “tự ngã” và ý thức “tha nhân” làm cơ sở của chủ nghĩa nhân cách.

Tính siêu việt của nhân cách mà chủ nghĩa nhân cách Pháp nói tới, chủ yếu là chi hoạt động tinh thần của con người liên quan đến tính ý hướng vượt qua tồn tại hiện hữu mà hướng đến tương lai, đến hoạt động tồn tại mới cao hơn. Về sự tồn tại của tha nhân và thế giới, cũng chỉ có lấy sự siêu việt ấy làm tiền đề, mới có thể lý giải nổi. Họ lấy hoạt động đó làm hoạt động lịch sử không ngừng vượt qua giới hạn tồn tại hiện hữu mà hướng đến tương lai, nên là một hoạt động sáng tạo. Hoạt động đó của con người làm cho tự nhiên vượt ra ngoài bản thân giới tự nhiên đơn thuần, trừu tượng, mà tái xuất hiện trong ý thức con người, trở thành tự nhiên đã được con người cải tạo, nhân cách hóa, có đặc trưng của con người. Do đó Mounier gọi nhân cách là “hạt nhân xác định lại vũ trụ khách quan”¹. Cái tự nhiên xác định, được sáng tạo lại trong hoạt động siêu việt của nhân cách, không phải là bản thân tự nhiên, mà là tự nhiên tồn tại trong tinh thần con người, trong thế giới nội tâm của con người.

Tính siêu việt của nhân cách, như một hoạt động sáng tạo, không chịu bất cứ sự chế ước nào của sự vật bên ngoài, bản thân nó là một thứ tự do. Ở đây, hết thảy đều dựa vào nguyện vọng, sở thích, tình cảm của một nhân cách cụ thể nào đó. Chủ nghĩa nhân cách Pháp thậm chí đánh đồng làm một tính siêu việt với tự do, còn tự do là sự biến đổi không ngừng, tự thiết kế không ngừng của tồn tại nhân cách. Nhưng họ tránh coi tự do, tự thiết kế là một hoạt động tùy ý của cá nhân thuần túy, không tuân theo quy tắc, cho rằng tự do không phải là hoạt động vô mục đích của nhân cách, mà là hoạt động hướng tới tồn tại cao hơn, khắc phục tính hạn chế của tồn tại hiện hữu (“Dasein”), hướng tới hoạt động không ngừng tự hoàn thiện mình của con người, hướng tới một sự vận

¹ Mounier: “*Chủ nghĩa nhân cách*”, (tiếng Pháp), năm 1969, trang 17.

động tuyệt đối siêu cá nhân nào đó. Mounier nói: “Hoạt động sáng tạo cá tính không giới hạn ở bản thân nó, nó còn cho thấy trong cuộc sống chúng ta, có thể dễ cho người ta đánh giá mức độ siêu việt”¹. Cái gọi là tuyệt đối, siêu việt thực chất là Thượng đế. Chính vì thế, họ chỉ trích những người theo chủ nghĩa hiện sinh vô thần luận coi tính siêu việt là nhân tố kết cấu hình thức của tồn tại con người, không có tiêu chuẩn khách quan nào cả. Tựa hồ ngoài con người ra, chẳng có tồn tại nào cao hơn. Họ gần với quan điểm của nhà hiện sinh chủ nghĩa Cơ Đốc giáo Gabriel Marcel, cho rằng cần gắn sự tồn tại của nhân cách với tồn tại của Thượng đế, của nhân cách tuyệt đối, lấy cái sau làm mục đích của cái trước. Đương nhiên, họ giải thích tính siêu việt là tuyệt đối, là Thượng đế theo kiểu khác nhau. Mounier nhấn mạnh hơn ý nghĩa thể tục của tính siêu việt; Mauris Nedoncelle thì nhấn mạnh ý nghĩa tôn giáo nhiều hơn, cho rằng nhân cách xét về bản tính mà nói, là không thể thực hiện được trong lĩnh vực thế giới vật chất, chỉ có giao tiếp tinh thần sâu sắc với Thượng đế, mới thực hiện được; sự tồn tại của nhân cách là chứng minh bản thể luận cho sự tồn tại của Thượng đế.

Tóm lại, đa số các nhà chủ nghĩa nhân cách Pháp ủng hộ phái Thiên Chúa giáo hiện đại, không phải là các nhà tư tưởng Cơ Đốc giáo chính thống. Họ cố ý dùng triết học luận chứng cho giáo nghĩa Cơ Đốc giáo chính thống, làm cho nó mang nội dung triết học mới (như bản chất con người, tính chủ thể của con người, tự do và trách nhiệm của con người, tiền đồ và viễn cảnh của con người...) Do đó họ không lấy Thượng đế làm tồn tại siêu nhân ở thế giới bên kia, mà lấy Thượng đế làm kết cấu hợp mục đích tinh thần, nhân cách của bản thân con người. Dù Mauris Nedoncelle có tính tôn giáo mạnh nhất, cũng khẳng định mỗi nhân cách đều có ý chí, tinh thần tự do. Hoạt động siêu việt của nhân cách được coi là thiêng liêng, tức là hướng tới Thượng đế; vì nó vượt qua giới hạn tồn tại cá nhân (Dasein), hướng tới tự ngã cao cấp, hoàn bị nhất. Sinh mệnh, tự do bên trong của con người chính là được thực hiện trong thứ tồn tại hướng tới tối cao, hoàn thiện nhất đó. Giải thích của chủ nghĩa nhân cách Pháp về siêu việt, Thượng đế là nhất trí với học thuyết chính trị xã hội của họ cho rằng phải thông qua “cuộc cách mạng nhân đạo chủ nghĩa” mà giải thoát con người khỏi mọi hiểm họa, phát huy cá tính con người. Cũng trên ý nghĩa đó, họ coi Cơ Đốc giáo là một “lực lượng cách mạng”, thậm chí họ kết hợp Cơ Đốc giáo với chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa Marx.

¹ Mounier: “*Chủ nghĩa nhân cách*”, (tiếng Pháp), năm 1969, trang 83.

§5. Tillich với thần học chủ nghĩa chính thống mới

1. Khái luận về thần học chủ nghĩa chính thống mới

Thần học chủ nghĩa chính thống mới là trào lưu có nhiều ý nghĩa triết học trong thần học Cơ Đốc giáo thế kỷ 20. Đại biểu chủ yếu có Tillich, Barth và Neibuhr. Có thể nói, thần học chủ nghĩa chính thống mới là một sự trở về tư tưởng Cơ Đốc giáo cổ điển, nhất là vào thời kỳ cải cách tôn giáo, nhưng lại không đơn giản làm sống lại cái sau, mà thường là kết hợp tư tưởng Cơ Đốc giáo sau cải cách tôn giáo với thần học chủ nghĩa tự do thế kỷ 19. Nó thay thế địa vị chủ đạo của thần học chủ nghĩa tự do trong thần học Tân giáo trước và sau Đại chiến thế giới thứ hai, có ảnh hưởng sâu rộng trong xã hội phương Tây hiện đại.

Thứ nhất, Đặc trưng lý luận của chủ nghĩa chính thống mới trước hết ở chỗ nó vận dụng theo kiểu mới các tín điều “Kinh Thánh” và ngôn ngữ truyền thống của thần học chính thống Cơ Đốc giáo để giải thích giáo nghĩa. Đối phó với thái độ ngạo mạn của phái thần học hiện đại và tinh thần nhân văn thế tục đối với Thượng đế, nó đề xướng lại tính siêu việt, tính khái thị và tính tượng trưng của Thượng đế. Nó nhấn mạnh sự khác biệt và khoảng cách giữa con người với Thượng đế, cho rằng trước mặt tư duy, con người chỉ là kẻ tiếp nhận bị động, con người phải lắng nghe những lời khái thị của Thượng đế, trông chờ Thượng đế cứu rỗi, đối tượng thật sự của tín ngưỡng là Phúc âm Cơ Đốc giáo Jesus.

Thứ hai, nó phản đối một số tư tưởng hiện đại dùng lý tính thay thế khái thị, dùng triết học dung hòa thần học, cho rằng lý tính và khái thị, triết học và thần học mỗi cái đều có lĩnh vực hoạt động riêng. Chúng đều quan tâm đến vấn đề tồn tại của loài người, song khái thị là tầng sâu của lý tính, thần học là cụ thể hóa và sinh tồn hóa của triết học. Cuộc chiến tranh giữa khoa học với thần học là hoàn toàn vô nghĩa. Những lời dạy trong Kinh Thánh đều là chân lý mang tính tượng trưng, chứ không phải là sự thực khoa học hay lịch sử. Nếu đem các chuyện thần thoại như sáng thế, chịu đóng đinh trên cây thập tự và sống lại, đi kiểm nghiệm và tìm chứng cứ, thì sẽ chỉ xuyên tạc ý nghĩa tượng trưng của chúng mà thôi. Do đó, chủ nghĩa chính thống mới đòi từ bỏ hoàn toàn phương pháp kinh nghiệm thực chứng và chủ nghĩa lịch sử trong nghiên cứu thần học.

Thứ ba, nó vừa phê phán thần học chủ nghĩa tự do và chủ nghĩa hiện đại, vừa nghiên cứu chế độ chính trị, xã hội và kinh tế đương đại. Nó nói cần “uốn

nấn” thối “sùng bái ngẫu tượng” và “chủ nghĩa loài người trung tâm” trong lĩnh vực tinh thần, nhấn mạnh “thánh ái”, “ân điển”, chú trọng ý nghĩa tượng trưng của thuyết ngày tận thế trong Kinh Thánh. Nó phản đối luận điểm của phái thần học tự do cho rằng tội lỗi là do xung động bản năng gây ra, nó cho rằng tội lỗi là kết quả tất yếu của sự vận động mâu thuẫn giữa tự do và số mệnh; Jesus chịu đóng đinh trên cây thập tự, tượng trưng này không chỉ là giáo nghĩa chủ yếu của thần học về Thượng đế, mà còn là quy phạm mang tính khai thị về đời sống loài người. Jesus là mẫu mực hoàn thiện nhất về tính người và tính thần, tượng trưng cho tình yêu chính nghĩa, đức hi sinh cao cả.

2. Thần học chủ nghĩa chính thống mới của Tillich

Paul Tillich (1886-1965) là nhà triết học Cơ Đốc giáo và thần học Mỹ gốc Đức. Năm 1911, nhận học vị tiến sĩ triết học. Thời kỳ Chiến tranh thế giới thứ nhất, Tillich làm linh mục trong quân đội. Tillich phải chứng kiến bao cảnh giết chóc, phá hoại trong chiến tranh, cảm thấy đau khổ vì sự phá sản của chủ nghĩa nhân đạo thế kỷ 19, nghi ngờ khả năng của triết học tự do ý chí có thể chỉ ra lối thoát cho loài người, tích cực tham gia thảo luận cách lý giải cảnh ngộ của loài người. Tillich từng dạy triết học và thần học ở các Trường đại học Marburg, Dresden, Leipzig và Frankfurt. Là lãnh tụ lý luận của chủ nghĩa xã hội tôn giáo, Tillich công khai lên án chủ nghĩa quốc xã Hitler. Năm 1933, bị bọn quốc xã trả thù, đuổi khỏi các trường đại học Đức. May mà Tillich được Mỹ mời sang dạy ở Viện thần học New York, sau đó Tillich lại dạy ở Trường đại học Havard và Chicago. Tillich thường xuyên thảo luận với sinh viên về ý nghĩa tồn tại của loài người. Trong hai trước tác “*Dũng khí tồn tại*” (1952) và “*Động lực của tín ngưỡng*” (1957), Tillich đề xướng khái niệm “quan tâm cuối cùng”, đưa con người đến một ý nghĩa vượt qua tồn tại hữu hạn của mình. Rất nhiều quan điểm của Tillich chứng tỏ Tillich am hiểu phân tâm học và chủ nghĩa hiện sinh hiện đại. Tác phẩm “*Thần học hệ thống*” (ba tập, 1951-1963) được tôn là một trước tác thần học có tính xây dựng nhất trong thế kỷ 20. Ngoài ra còn có các tác phẩm như “*Thần học văn hóa*”, “*Hiện tại vĩnh hằng*”, “*Tồn tại mới*”...

2.1. Quan tâm cuối cùng

Tillich cho rằng, triết học và thần học đều quan tâm đến vấn đề tồn tại. Triết học phân tích về mặt lý luận kết cấu của tồn tại, thần học thì làm rõ ý nghĩa của tồn tại. Thần học phải thông qua phạm vi bản thể luận mà triết học sử

dụng, mới có thể biểu hiện mình. Triết học phải dựa vào sự thể nghiệm sinh tồn của con người, mới có thể phát hiện kết cấu của tồn tại. Sự xuất hiện của triết học chủ nghĩa hiện sinh đương đại là phúc cho thần học Cơ Đốc giáo. Việc chủ nghĩa hiện sinh phân tích tình trạng tha hóa của tồn tại loài người đã giúp phát hiện lại tầm quan trọng của Cơ Đốc giáo cổ điển. Thần học tôn giáo thể hiện độ sâu toàn bộ đời sống tinh thần và đời sống thực tiễn của con người, làm rõ cơ sở cuối cùng, vô điều kiện trong đời sống loài người. Xét từ ý nghĩa này, thần học tôn giáo là mối quan tâm cuối cùng của con người.

Quan tâm cuối cùng đối lập với sùng bái ngẫu tượng. Trong đời sống con người, có đủ loại quan tâm, như quan tâm chuyện ăn, mặc, ở, đi lại, quan tâm tình cảm, thẩm mỹ và chính trị. Nhưng mọi quan tâm trong đời sống đều là sơ cấp hoặc không phải cấp cuối cùng. Nếu người ta coi một số đối tượng trực tiếp hữu hạn làm mục đích cuối cùng, làm hiện tượng quan tâm vô điều kiện, thì sẽ sa vào sùng bái ngẫu tượng. Tillich là một người Đức bị trục xuất khỏi Tổ quốc, có suy tư rất sâu xa về lịch sử của nước Đức dưới sự thống trị của Hitler. Bọn quốc xã từng lấy dân tộc Arya và lợi ích quốc gia làm mục đích cao nhất của dân Đức, kết quả gây ra chủ nghĩa dân tộc mông muội và đại họa chưa từng có cho thế giới.

Tillich nói, trong vấn đề quan tâm cuối cùng, ta cần phán đoán như thế nào là cái cuối cùng. Cái cuối cùng thật sự phải là cái vượt qua quan hệ chủ khách, cao hơn mọi đối tượng tồn tại. Cái cuối cùng thật sự vô hạn ấy, thần học gọi là “Thượng đế”, triết học thì gọi là sức mạnh và ý nghĩa của tồn tại. Quan tâm cuối cùng là tư tưởng và hoạt động của loài người vượt qua lợi ích và đòi hỏi trực tiếp và sơ cấp của mình, theo đuổi vô điều kiện giá trị và ý nghĩa tồn tại. Tillich nói: “Mối quan tâm cuối cùng của con người là tồn tại và ý nghĩa của mình. Vấn đề sống hay chết, là mối quan tâm cuối cùng, vô điều kiện, chính thể và vô hạn. Con người quan tâm vô hạn đến cái vô hạn, thuộc về cái vô hạn, tách khỏi cái vô hạn, đồng thời lại hướng tới cái vô hạn... Cái mà con người quan tâm vô điều kiện, nó vượt qua mọi điều kiện bên trong bên ngoài con người, vượt qua mọi tất yếu và ngẫu nhiên cuối cùng, nó quyết định vận mệnh cuối cùng của con người”¹.

Mối quan tâm cuối cùng thống lĩnh mọi mối quan tâm hữu hạn. Nó đem lại dũng khí lớn lao cho sự sinh tồn của loài người.

Thuyết quan tâm cuối cùng của Tillich khôi phục và phát triển nội hàm bản thể luận mối quan tâm của thần học tôn giáo về ý nghĩa sinh tồn của loài

¹ Tillich: “*Triết học chính thống*”, Nhà xuất bản Chicago, năm 1951, trang 14.

người, cũng là sự giải thích hoàn toàn mới, khác với giáo nghĩa truyền thống, được đông đảo giới thần học tôn giáo chú ý.

2.2. Thần thoại là tượng trưng

Tillich nói: “Mỗi quan tâm cuối cùng nhất định phải dùng tượng trưng mới biểu đạt được, bởi vì chỉ có ngôn ngữ tượng trưng mới làm nổi việc đó”¹. Tượng trưng (symbol) là một phương thức tư duy khác với khái niệm biểu đạt. Tượng trưng có thể dùng một cá nhân, một sự vật, thậm chí một phù hiệu để biểu đạt tầng sâu của tồn tại, biểu thị ngụ ý tinh thần trừu tượng. Cái mà tượng trưng tôn giáo muốn biểu thị là cơ sở căn bản của sinh tồn loài người. Nó có tính đặc biệt là một tượng trưng tôn giáo không thể bị thay thế bởi một tượng trưng khác, nó không phải do ý thức con người tạo ra, mà là sản phẩm của “vô thức tập thể”, nó có sinh có diệt. Hầu như tất cả các tượng trưng đa thần luận nay đã không còn, bởi vì tình huống sản sinh ra chúng đã thay đổi hoặc không còn nữa. Tượng trưng tôn giáo là con dao hai lưỡi. Nó thông qua cái mà nó tượng trưng trực tiếp chỉ cái vô hạn, mở rộng cánh cửa tính thần cho con người; nó lại chỉ cái hữu hạn, mở cánh cửa tính người cho thần linh. Thần học Cơ Đốc giáo lấy Thượng đế tượng trưng cho người cha, Thượng đế nằm trong quan hệ luân lý cha con. Đồng thời, quan hệ luân lý lại được thần thánh hóa thành một thứ quan hệ “Thánh nhân” mẫu mực.

Tillich tiến một bước cho rằng, tuy tượng trưng tôn giáo hòa nhập vào tính thần thánh của Thượng đế, song hòa nhập không phải là đồng nhất. Bản thân tượng trưng không phải là thần. Dù là tượng trưng phù hợp nhất, cũng không thể đạt cái thật như cái mà nó tượng trưng. Chúng ta cần hiểu rõ tính chất của tượng trưng, vừa khẳng định vừa phủ định. Nếu coi tượng trưng là vô điều kiện, là cuối cùng, thì tượng trưng biến thành ngẫu tượng. Đặc biệt cần cảnh giác khi lấy tượng trưng tôn giáo làm ngẫu tượng sùng bái. Mọi nhân vật tôn giáo, giáo nghĩa và nghi thức tôn giáo đều chỉ mang tính tượng trưng, không thể có tính cuối cùng. Tillich dùng thuyết tượng trưng nói, thần học tôn giáo là một khoa học dùng ngôn ngữ tượng trưng để biểu đạt trạng thái và giá trị sinh tồn của loài người. Nếu chỉ tiến hành phân tích thực chứng lịch sử thần học tôn giáo qua mặt chữ, thì hoặc sẽ dẫn đến mê tín, hoặc sẽ tiêu diệt thần học. Học thuyết tượng trưng tôn giáo đã là cơ sở lý luận để Tillich phản đối mê tín, đề xướng hiện đại hóa thần học.

¹ Tillich: “*Động lực của tín ngưỡng*”, Nhà xuất bản Harper and Row, 1957, trang 41.

2.3. Phép quan hệ qua lại và phép "bội luận"

Tillich cho rằng, thần học tôn giáo đương đại cần sử dụng "phương pháp quan hệ qua lại" gắn liền với đời sống hiện thực. Phương pháp này thông qua vấn đề dựa vào nhau cùng tồn tại và đáp án thần học để giải thích nội dung của tín ngưỡng. Trong phân tích của truyền thống Cơ Đốc giáo, tình cảnh sinh tồn của loài người được miêu tả bằng giáo nghĩa tượng trưng "truy lạc" và "tha tội". Con người cố theo đuổi sự cứu rỗi, nhưng không thể đạt được bằng sức lực của mình. Thượng đế chính là hàm chứa lời giải đáp các vấn đề sinh tồn của loài người. Theo Tillich, căn cứ tình cảnh hiện nay của chúng ta, sự cứu rỗi có ý nghĩa thích hợp nhất là sự "cứ chữa". "Nó đối phó với đặc trưng chủ yếu của sự sinh tồn là trạng thái xa cách. Trên ý nghĩa đó, sự cứu chữa ngụ ý kết hợp lại với cái xa cách mình, đem lại cho những cái đã chia rẽ một trung tâm quy tụ, khắc phục sự chia rẽ giữa Thượng đế với con người, giữa con người với thế giới, giữa con người với bản thân mình"¹. Sự cứu rỗi nhằm uốn nắn tồn tại cũ và chuyển sang tồn tại mới.

Phép "bội luận" là phương pháp khái thị quan trọng của thần học Cơ Đốc giáo. Nó bao hàm hai tầng hàm ý "tự mâu thuẫn" và "tương vạy mà không phải vạy". Phép "bội luận" thể hiện tính tư tưởng sâu sắc. Tillich cho rằng, luận đoán của Cơ Đốc giáo về tồn tại mới của Jesus là một trần thuật có tính chất "bội luận". Nó cấu thành tính "bội luận" của hết thảy những gì chứa đựng trong Cơ Đốc giáo. Jesus là một nhân vật lịch sử bằng xương bằng thịt, song đồng thời lại là con của Thượng đế. Jesus dạy các môn đồ: "Muốn cứu mạng chính mình, ắt phải bỏ mạng". Jesus chịu nạn đóng đinh trên cây thập tự, chết rồi lại phục sinh, đó đều là trần thuật mang tính "bội luận". Nếu ta coi tất cả chuyện đó làm sự thực lịch sử, thì đúng là hoang đường và mê tín. Nó chỉ là chuyện tượng trưng của Cơ Đốc giáo. Cơ Đốc giáo muốn thông qua chuyện tượng trưng như thế để khái thị cho mọi người.

Tillich dùng phương thức bản thể luận điển hình giải thích phép "bội luận" là "tồn tại mới". Tồn tại mới là sự kết hợp sự kiện lịch sử đặc định và phạm trù tồn tại, kết hợp sự thực lịch sử và sinh tồn. Tồn tại mới biểu hiện tình yêu thiêng liêng phổ biến. Loài người trong tình yêu có được tự do và sự cứu rỗi thật sự. Tillich nói, bất cứ ở đâu, chỉ cần tin Jesus là Chúa cứu thế, thì sẽ có khái thị. Bởi tin đồ khi tiếp nhận Jesus là Chúa cứu thế, cũng tức là khi họ toàn tâm toàn ý dựa vào Thượng đế, mong chờ sự cứu rỗi, thì họ tham gia vào tồn tại mới và hiến dâng tình yêu vô tư cho loài người. Phép "bội luận" của Tillich

¹ Tillich: "Thần học truyền thống", tập 2, Nhà xuất bản Đại học Chicago, năm 1957, trang 166.

vừa có tác dụng đề phòng tượng trưng tôn giáo và giáo nghĩa sa vào sùng bái ngẫu tượng, vừa giúp người ta có sự lĩnh hội sâu sắc, “sự đốn ngộ” trong tinh thần mà thể nghiệm tốt hơn vấn đề ý nghĩa sinh tồn.

2.4. Kỳ vọng chính trị

Tillich đề xướng một thứ chủ nghĩa xã hội tôn giáo. Nó khác phong trào chính trị, kinh tế nói chung, nó không đòi giành lấy chính quyền, cũng không đòi tăng lương. Mục đích của nó là dùng hiện thực mới xây dựng lại con đường phát triển tinh thần, khiến người ta từ chỗ chú trọng sinh hoạt vật chất và danh lợi địa vị, chuyển sang coi trọng đời sống tinh thần nội tâm. Theo Tillich, nhiệm vụ của nhà thần học không phải là nói những lời đường mật, mà là triệt để phán xét tinh thần mọi quan điểm, trong đó có quan điểm của tôn giáo. Đồng thời thần học cần quan tâm đến cảnh ngộ của toàn thể loài người, cần lấy diện mạo của mình tạo nên sức mạnh và ước nguyện sống cho nhân loại. Chủ nghĩa hiện sinh đương đại chỉ ra các xung đột, mâu thuẫn hiện nay của chúng ta và vực sâu vô nghĩa, tuyệt vọng. Thần học phải đề xướng một bộ khái niệm về lịch sử và kỳ vọng, đề phác họa một học thuyết tận thế năng động và biện chứng.

Sau Đại chiến thế giới thứ nhất, chủ nghĩa xã hội tôn giáo thường xuyên viện dẫn khái niệm khái thị của thần học Cơ Đốc giáo. Tillich sử dụng chủ yếu khái niệm qui sứ (demonic), thần luật (theonomy) và kairos. Khái niệm qui sứ (demonic) chỉ hiện thực có khuyết điểm và phương diện tà ác của cá nhân và tập đoàn xã hội. Tillich cho rằng, đời sống thực tế của chúng ta ở trong “chân không thần thánh”. Do chúng ta bị tà ác chi phối, chúng ta thành ra có ảo tưởng quá nhiều về cái thiện của mình, bóp méo hình tượng của người khác. Kairos là chỉ “thời gian thích đáng”, tức thời gian thực hiện. Cái thời gian này không phải là đối tượng phân tích và đo đạc, không phải là thời gian khách quan, mà là thời gian về chất, là sự việc được cuốn vào sự thể nghiệm sinh tồn. Khái niệm “kairos” dùng để giải thích kỳ vọng của loài người một lúc nào đó được thực hiện. Thần luật (theonomy) chỉ qui luật tồn tại cuối cùng, là sự cứu rỗi và quan tâm của thần linh, đối lập với tự luật và tha luật (luật khác). Nhân tố thần luật trong xã hội là sự giáo dục thần thánh hóa đối với sinh hoạt thường ngày trong giáo hội.

Tillich dùng thuyết tận thế biểu thị sự kết thúc của lịch sử. Sự xuất hiện của tồn tại mới tức là sự kết thúc của lịch sử. Chữ “end” trong tiếng Anh có hai nghĩa “chấm hết” và “mục tiêu”. “Chấm hết” là chỉ thời gian chuẩn bị của lịch sử đã kết thúc, lịch sử bắt đầu bước vào vĩnh hằng. “Mục tiêu” là chỉ đạt mục

đích, tìm lối thoát. Thuyết tận thế là chỉ cái cuối cùng, cái hoàn bị nhất do cái tạm thời và cái vĩnh hằng cấu thành. Nó tượng trưng sự chuyển dịch từ cái tạm thời tới cái vĩnh hằng, nên trực tiếp có ý nghĩa tồn tại. Tillich viết: “Chúng ta hiểu ngày phán xử cuối cùng là tượng trưng cho việc khi lịch sử kết thúc, sẽ đưa lịch sử học tới sự vĩnh hằng”¹. Đương nhiên, thần học Cơ Đốc giáo trong lịch sử xã hội vẫn biểu hiện tinh thần cơ bản là tình yêu. Kỳ vọng chính trị cao nhất của lịch sử loài người là bước sang thời đại mới của thánh ái. Lịch sử thế kỷ 20 chứng minh lý tưởng chính trị của Tillich lấy tình yêu làm cốt lõi chỉ là một thứ xã hội không tưởng mà thôi.

3. Thần học chủ nghĩa chính thống mới của Barth và Niebuhr

Karl Barth (1886-1968) là một trong những nhà thần học chủ nghĩa chính thống mới nổi tiếng nhất thế kỷ 20, sinh ở Basel Thụy Sĩ, sau di cư sang Đức. Cuốn “*Bàn về sách của người La Mã*” do Barth tung ra năm 1919 giống như một quả bom làm cho giới thần học kinh hoàng và chia rẽ. Sau đó Barth xuất bản “*Giáo nghĩa học giáo hội*” 12 tập. Vì công khai tuyên chiến với Hitler và phong trào quốc xã, năm 1935, Barth bị trục xuất khỏi nước Đức, từ đó ông dạy thần học ở Trường đại học Basel cho đến khi nghỉ hưu.

Một quan điểm quan trọng của Barth là: Thượng đế là Thượng đế, Thượng đế là tuyệt đối. Không có con đường thông từ người đến thần. Con người không thể xuất phát từ kinh nghiệm lịch sử hoặc kinh nghiệm sống mà nhận thức hoàn toàn được Thượng đế. Nhiệm vụ trước tiên của thần học là chỉ ra khoảng cách vô hạn giữa thần với người. Quan điểm này của Barth đối lập hoàn toàn với quan điểm của chủ nghĩa lý tính và chủ nghĩa thần bí cho rằng, dựa vào kinh nghiệm và trực giác, con người có thể nhận thức được Thượng đế. Barth cho rằng, không phải con người đi tìm Thượng đế, mà là Thượng đế tìm con người. Khi con người tìm Thượng đế, sẽ chỉ tìm thấy tồn tại của mình và một cái gì đó trong thế giới mà thôi. Còn Thượng đế giáng trần là thông qua con trai của Người là Jesus chịu nạn trên cây thánh giá, dành cho loài người tình yêu vô hạn. Con người chỉ có dựa vào Chúa cứu thế Jesus, mới có thể nhận thức Thượng đế. Theo giáo lý Cơ Đốc, Thượng đế khai thị tự thân, Thượng đế tự đứng ra và lên tiếng. Quan điểm về Thượng đế của Barth tạo nên một cuộc cách mạng về cách lý giải Thượng đế trong tư tưởng hiện đại. Barth cố không đặt thần học trên cơ sở chủ nghĩa nhân bản, mà yêu cầu xây dựng thần học

¹ Tillich: “*Thần học hệ thống*”, tập 3, nhà xuất bản Đại học Chicago, trang 506.

trong Phúc âm khai thị thuần nhất của Cơ Đốc giáo. Barth phản đối việc lấy Cơ Đốc giáo làm công cụ chính trị xã hội hiện thực, trong thực tiễn thì công khai thuyết giáo chống việc Hitler thần thánh hóa sự nghiệp quốc xã. Quan điểm Thượng đế của Barth mang tính thuần khiết và tính phê phán, nên cũng đối lập với mọi hình thái ý thức chính trị kiểu sùng bái ngẫu tượng.

Barth phủ nhận lý tính và triết học có thể nhận thức Thượng đế, cho rằng khai thị chỉ có thể đến từ bản thân Thượng đế. Quan hệ giữa người với Thượng đế không phải ở trong tầm nhìn kinh nghiệm trực tiếp, mà là ở tín ngưỡng. Mọi người cần lắng nghe tiếng nói của Thượng đế, chứ không phải dùng nghiên cứu khoa học đi phát hiện bản lai diện mục của Thượng đế. Thần học là một môn khoa học tự chủ. Nó không có nhiệm vụ làm cho phát hiện của mình và phát hiện của tư tưởng thế tục phải giống nhau. Có điều Barth cũng vạch ra tác dụng khả thể của lý tính và triết học. Người ta có thể sử dụng các quan niệm thế tục và triết học giải thích Kinh Thánh. Nhưng mỗi con người tự nhiên đều không muốn nhận thức Thượng đế thật sự. Vì các loại tội lỗi của bản thân con người là đối địch với Thượng đế thật sự. Họ đã tạo ra đối tượng sùng bái kiểu ngẫu tượng, đối tượng ấy có thể phục vụ họ. Tôn giáo chân chính bắt nguồn từ sự khiêm nhường và sám hối của con người. Nó chỉ có thể dựa vào ân điển của Thượng đế, chỉ có thể dựa vào khai thị, chứ không dựa vào lý tính. Barth phóng đại khoảng cách giữa lý tính và khai thị, nhằm chứng minh chỉ có tín ngưỡng và khai thị mới là phương pháp thật sự của thần học. Đồng thời, Barth cũng muốn mọi người thấy tính hạn chế của lý tính, để thật sự vượt qua bản thân, thoát khỏi thế giới đen tối tự sùng bái mình, hướng tới thế giới Thượng đế thật sự. Sau đó trên cơ sở phát hiện mới về tính thần mà xem xét và phê phán sai lầm của thế tục.

Thần học của Barth từ thập niên 30 trở đi có sửa đổi. Tư tưởng của Barth từ thần học “đạo của Thượng đế” hoàn toàn chuyển thành thần học “tính người của Thượng đế”. Điều này chứng tỏ Barth không còn nhấn mạnh một cách cực đoan dị tính của Thượng đế. Thần học của Barth gặp sự chỉ trích của giới thần học đương đại. Vấn đề chủ yếu bị chỉ trích là thần học Barth làm cho Cơ Đốc giáo thoát ly kinh nghiệm thế tục và tiêu chuẩn phán đoán của loài người, có thể khiến các tín đồ đi theo hướng bị cô lập. Cũng có người phê bình Barth đã nhấn mạnh một cách phiến diện tính bị động của việc mọi người tiếp thụ khai thị, phủ định quan hệ giữa lý tính với tín ngưỡng, triết học với thần học.

Reinhold Niebuhr (1892-1971) là nhân vật chủ chốt đại biểu cho chủ nghĩa chính thống mới ở Mỹ. Niebuhr sinh ở bang Missouri, tốt nghiệp đại học

thần học, làm mục sư 13 năm ở một khu công nghiệp. Niebuhr say sưa hoạt động chính trị. Trước tác chủ yếu của ông có: “*Cá nhân có đạo đức và xã hội phi đạo đức*”, “*Tín ngưỡng và lịch sử*”, “*Bản tính và vận mệnh của con người*” và “*Chủ nghĩa hiện thực Cơ Đốc giáo và vấn đề lịch sử*”. Trong một số trước tác, Niebuhr chứng minh tín ngưỡng Kinh Thánh thích hợp cho việc lý giải hiện thực lịch sử và bản tính loài người. Nếu nói tư tưởng của Barth giới hạn trong nội bộ giáo hội, không thách thức các tư tưởng bên ngoài giáo hội, thì Niebuhr biểu hiện rõ sự quan tâm đối với xã hội. Niebuhr giữ vai trò nhà tiên tri vận dụng khái thị Cơ Đốc giáo để giải quyết các vấn đề của xã hội phương Tây. Thần học Tillich chú trọng tính truyền thống, phần lớn tư tưởng nêu ra không tách rời phạm trù triết học và bản thể luận; còn Niebuhr thì nghiên cứu kỹ tính và phạm trù lịch sử trong Kinh Thánh.

Niebuhr cố điều hòa mâu thuẫn giữa thần học chính thống với thần học tự do chủ nghĩa. Niebuhr cũng muốn giải quyết vấn đề khoảng cách giữa người và thần mà Barth chưa giải quyết. Niebuhr cho rằng, con người là sự kết hợp tính tự nhiên và tính siêu việt tự ngã. Quan điểm con người của Cơ Đốc giáo bao hàm khái niệm nhân cách của thuyết thống nhất đó. Hình ảnh Thượng đế mang mặt người như Cơ Đốc giáo nói, chính là ở trong sự siêu việt tự ngã. Nhưng người ta không nên đơn giản coi năng lực siêu việt tự ngã là mỹ đức của con người. Năng lực siêu việt tự ngã vừa là tính sáng tạo của con người, vừa là cơ sở tính hủy diệt tự ngã. Con người không chịu bất cứ sự trói buộc nào, sẽ có lợi cho tính sáng tạo. Con người bao giờ cũng bị dẫn dụ, muốn lợi dụng tất cả phục vụ mục đích của mình, điều này dẫn đến tự hủy diệt. Con người là vật tồn tại tự nhiên, chịu đủ thứ trói buộc của tự nhiên. Song là một thực thể tinh thần, có vô vàn kỳ vọng và hoài bão. Con người sống trong cảnh ngộ tự do và có không ít sai lầm, nên luôn lo nghĩ. Lo nghĩ là tiền đề nội tại của tội lỗi. Tội lỗi không xuất phát từ thể xác, mà từ ý chí. Tội trước hết biểu hiện ở sự ngạo mạn. Con người không thừa nhận tính ngẫu nhiên và phụ thuộc của sinh mệnh mình, cứ tưởng mình là chúa tể. Có khi cảm thấy bất an, thế là bèn tìm đủ cách giành lấy quyền lực xã hội và kinh tế để bảo đảm cho mình yên ổn. Nhưng càng tranh giành cho mình nhiều quyền lực, thì nỗi sợ hãi càng lớn. Hoặc sợ mất địa vị cao, hoặc sợ mất tiền của. Hơn nữa, con người đã dùng tiêu chuẩn của mình để phán xét đúng sai, dĩ nhiên sẽ cho mọi thứ của mình là thiện, mọi thứ không phải mình là ác.

Tội thứ hai của con người là buông thả. Buông thả làm cho người ta chìm đắm trong các hứng thú, thị hiếu, yêu đương, mà né tránh tự do và phát triển tinh thần. Người theo chủ nghĩa buông thả khi theo đuổi việc thỏa mãn, thường

thể hiện sự tự ái nặng nề. Việc giải quyết vấn đề lo sợ và tội lỗi của loài người, chỉ có thể trong việc sám hối của tôn giáo. Niebuhr dùng quan điểm của Barth, cho rằng phải thông qua đọc Kinh Thánh để được cứu rỗi. Đồng thời Niebuhr đề xướng chủ trương theo phái Phúc âm xã hội, chú trọng việc con người tự cứu lấy mình. Niebuhr cho rằng, con người dù có coi mình là người phán xét thế giới, mà phải đặt mình chịu sự phán xét cuối cùng của thần linh. Bốn chuyện thần thoại lớn của Cơ Đốc giáo (sáng tạo, tha tội, phán xử, chuộc tội) là tiêu chuẩn cao nhất về giá trị lý tưởng của loài người. Bốn chuyện thần thoại lớn tập trung thể hiện quan niệm luân lý của Jesus về lòng yêu thương. Niebuhr cho rằng, luân lý của Jesus là không thể thực hiện. Xã hội loài người không thể đạt tới nguyên tắc tối cao đó. Nó chỉ là một lý tưởng, các tín đồ Cơ Đốc giáo phải cố gắng thực hiện nó ở cõi trần.

Trong nền văn minh phương Tây, có rất nhiều nhà tư tưởng muốn lý giải lịch sử về mặt bản thể luận. Niebuhr cho rằng, các thuyết đó không nằm ngoài hai quan điểm. Một là, quan điểm tuần hoàn lịch sử cổ điển. Nó phản ánh sự ra đời, trưởng thành và chết đi của thể hữu cơ trong dòng lịch sử. Quan điểm này bao hàm nhiều chân lý. Bởi vì các hình thái văn hóa và xã hội của lịch sử rồi cũng sẽ suy vong. Quá trình lịch sử không phải do thiên nhiên quyết định, mà thường có một phần là do sai lầm của con người tạo nên. Hai là quan điểm phát triển lịch sử hiện đại. Quan điểm này bắt đầu từ thời kỳ Phục hưng, có nhiều hình thức biểu hiện khác nhau. Từ phép biện chứng lịch sử của Hegel đến chủ nghĩa Darwin. Quan điểm ấy hoặc được khoác áo siêu hình học, hoặc khoác áo khoa học, trở thành tôn giáo của con người hiện đại. Nó tuy phản ánh sự thực là khả năng của loài người kiểm soát tự nhiên không ngừng gia tăng, nhưng không hề nhận ra tiến bộ khoa học chưa thể làm thay đổi tâm hồn của loài người, cũng không thể biến đổi bản chất của tình hình lịch sử.

Niebuhr muốn tìm căn cứ biến đổi lịch sử trong tâm lý con người. Theo Niebuhr, căn cứ đó là việc con người tìm hiểu về thần linh. Lịch sử là một “vở kịch”, một quá trình biến động phức tạp và hỗn loạn, không có qui luật để theo. Chỉ có dùng tư tưởng Cơ Đốc giáo hướng dẫn hoạt động của mọi người, người ta mới có thể giữa sự hỗn loạn phức tạp ấy, theo đuổi một xu thế cuối cùng, cao nhất. Theo ý nghĩa đó, lịch sử là người ta ghi chép lại quá trình hoạt động theo đuổi lý tưởng của loài người. Niebuhr cho rằng, chỉ có Kinh Thánh - lịch sử Cơ Đốc giáo mới là đúng. Niebuhr phản đối mọi phương pháp nghiên cứu có ý định gán các sự thực lịch sử vào một mô hình đơn giản nào đó. Quan điểm ấy cho rằng, tín ngưỡng chỉ cung cấp ý nghĩa lịch sử, mà ý nghĩa hoàn toàn không hiện thực. Lý tưởng yêu thương của loài người đã không thể từ bỏ, lại không

cách gì thực hiện đầy đủ, đó chính là thực tế mang tính bi kịch của loài người. Do đó, Niebuhr tuyên bố, đối với mọi nhiệt tình chính trị xã hội lớn lao, đều phải cảnh giác và giữ thái độ phê phán. Cơ Đốc giáo trước sau cứ nắm lấy tội lỗi của con người, đó là một cái mạnh của nó, tức là tuyệt đối không cho phép thần thánh hóa hình thái chính trị thể tục của con người. Cái chủ trương dùng hành động chính trị của lịch sử làm thủ đoạn xây dựng xã hội lý tưởng, là thứ chủ nghĩa lạc quan nông cạn. Tuy Niebuhr thường xuyên phủ nhận mình là nhà thần học, nói chỉ là người phê phán xã hội và nhà luân lý học, nhưng bối cảnh toàn bộ lý luận của Niebuhr vẫn là thần học Cơ Đốc giáo, có điều là Niebuhr quan tâm đến xã hội nhiều hơn mà thôi.

Bản sao lưu trữ

CHƯƠNG 20

Xu thế phát triển của triết học phương Tây hiện đại và chủ nghĩa hậu hiện đại

Sự phát triển của triết học phương Tây hiện nay có biến đổi gì mới? Từ nay sẽ đi theo hướng nào? Đó là điều những người học tập và nghiên cứu triết học phương Tây tất nhiên quan tâm, cũng là vấn đề đáng quan tâm. Câu trả lời rất khác nhau. Từ góc độ khác nhau, có thể phát hiện những biến đổi và xu thế khác nhau. Rốt cuộc những biến đổi và xu thế nào sẽ thể hiện khuynh hướng tiến bộ của triết học phương Tây đương đại, sẽ có ý nghĩa quan trọng đối với lịch sử triết học phương Tây? Những biến đổi và xu thế nào chẳng qua sớm nở tối tàn, hoặc chỉ là bình mới rượu cũ, thậm chí là tụt lùi lịch sử? Mấy câu hỏi này hiện nay rất khó tìm được câu trả lời thống nhất trong giới triết học ở phương Tây và ở Trung Quốc. Bởi lẽ bản thân triết học phương Tây đương đại rất bất định và phức tạp, mà lập trường triết học và tiêu chuẩn đánh giá của mọi người lại khác nhau, cho nên cách nhìn nhận vấn đề tất nhiên khác hẳn nhau.

Các chương mục của bộ sách này khi giới thiệu các trường phái triết học phương Tây hiện đại đã sơ bộ đưa ra một số ý kiến về vấn đề nói trên. Để biểu thị rõ thêm ý kiến của mình, chúng tôi thêm chương này, chủ yếu nói về mấy khuynh hướng phát triển của triết học phương Tây hiện nay và chủ nghĩa hậu hiện đại. Song chưa thể coi đây là giải đáp trực tiếp và toàn diện mấy câu hỏi kể trên. Chúng tôi cũng không đủ khả năng làm việc đó. Chúng tôi đề nghị độc giả không ngừng xem xét các câu hỏi ấy và cũng đề nghị giới triết học chuyên nghiệp hãy đi sâu thảo luận chúng.

§1. Khuynh hướng phát triển chính của triết học phương Tây hiện nay

Về câu hỏi khuynh hướng nào là chủ yếu của triết học phương Tây hiện nay, người ta xuất phát từ các góc độ, lập trường và quan điểm triết học khác nhau rất khó có được nhận thức chung. Nhưng chúng tôi thấy có lý do để cho rằng nói chung, triết học phương Tây đương đại đã phát triển thêm một bước trong sự chuyển hướng cận - hiện đại, cũng tức là tiến thêm một bước phê phán và vượt qua triết học phương Tây truyền thống, suy xét lại sự chuyển hướng và biến đổi của triết học phương Tây hiện đại từ giữa thế kỷ 19 trở đi. Ở phần “Khái luận” của sách này đã nói đến những bước vượt qua của triết học phương Tây hiện đại đối với triết học cận đại. Mấy bước vượt qua đó thực tế cũng thể hiện khuynh hướng chủ yếu của triết học phương Tây đương đại.

Ngoài mấy bước vượt qua đó, từ các góc độ khác nhau còn có thể đưa ra khuynh hướng khác. Từ những biến đổi và xu thế mà giới triết học phương Tây thường xuyên thảo luận, chúng tôi thấy có 3 điều đáng chú ý dưới đây.

1. Từ chống siêu hình học chuyển hướng xây dựng lại siêu hình học

Phê phán và bài xích bản thể luận và siêu hình học của triết học truyền thống từng là tiêu chí quan trọng phân định ranh giới giữa triết học cận đại với triết học phương Tây hiện đại. Có nhà triết học hoặc trường phái triết học phương Tây hiện đại (nhất là trường phái “chủ nghĩa khoa học” nhấn mạnh mối quan hệ giữa triết học với khoa học) thậm chí lấy việc bài xích toàn bộ

siêu hình học làm xuất phát điểm triết học của mình. Sự bài xích này có tác dụng khá tích cực trong việc giải thoát khỏi tính tư biện và tính độc đoán của triết học truyền thống, thúc đẩy giải phóng tư tưởng trong lĩnh vực triết học và khoa học.

Nhưng cùng với việc rất nhiều nhà triết học hoặc trường phái triết học phương Tây hiện đại vì thế sa vào chủ nghĩa tuyệt đối và chủ nghĩa hư vô đầy khó khăn, họ ngày càng phát giác rằng nếu tiếp tục đi con đường đó, lý luận, đặc biệt là quy phạm đạo đức xã hội sẽ mất đi tính xác định; càng quan trọng hơn là từ xưa đến nay, việc siêu hình học theo đuổi lý tưởng có ý nghĩa tuyệt đối, vô hạn, vĩnh hằng đều sẽ bị bài xích. Việc bài xích một cách đơn giản khuyết điểm của siêu hình học ngày càng lộ rõ, cho nên trong giới triết học phương Tây rất nhiều người lên tiếng kêu gọi xây dựng lại siêu hình học. Ngoài các nhà triết học theo trào lưu “chủ nghĩa nhân bản” như hiện tượng học, chủ nghĩa hiện sinh, từng đề xướng từ sớm là phải xây dựng lại siêu hình học mới khác với siêu hình học truyền thống ra, một số triết gia theo khuynh hướng “chủ nghĩa khoa học” cũng đã sớm nhận ra không nên theo lập trường bài xích một cách đơn giản. Ví dụ như hai nhà triết học chủ nghĩa thực dụng James và Dewey trong khi vứt bỏ siêu hình học, lấy chủ nghĩa thực dụng làm phương pháp luận, đều muốn xây dựng lại một thứ siêu hình học khác. Mấy chục năm nay, lời kêu gọi xây dựng lại siêu hình học ngày càng lên cao. Các trường phái triết học chủ nghĩa khoa học đương đại như chủ nghĩa thực dụng mới, triết học thực tại luận càng đề xướng rõ vấn đề phải xây dựng lại siêu hình học, thậm chí biểu thị phải xây dựng lại siêu hình học làm cơ sở lý luận cho triết học của mình. Chủ trương “cam kết bản thể luận” do W. V. Quine đưa ra từng gây tiếng vang khá rộng rãi trong giáo dục triết học phương Tây đương đại, được coi là bước quan trọng vượt qua truyền thống triết học phân tích. “Thuyết miêu tả siêu hình học” do C. Strawson đề xướng đã thay đổi khuynh hướng của triết học phân tích chỉ chú trọng phân tích chi tiết ngôn ngữ, chuyển sang hướng nghiên cứu hệ thống kết cấu khái niệm và tư tưởng, điều này đã cải biến thái độ phủ định của triết học phân tích trước đây đối với bản thể luận và siêu hình học.

Đáng chú ý là: trong giới triết học phương Tây hiện nay, đề xướng và tán thành xây dựng lại siêu hình học đã không chỉ là ý kiến của một vài nhà triết học hay một trường phái cá biệt, mà đã trở thành trào lưu rộng rãi. Nó không chỉ có trong lĩnh vực triết học thuần túy, mà còn trong các lĩnh vực chuyên sâu như triết học xã hội, luân lý học, mỹ học. Đa số các nhà triết học bày tỏ không phải họ yêu cầu quay trở lại bản thể luận và siêu hình học truyền

thống, mà là xây dựng siêu hình học mới. Cái sau sẽ có thể vừa tránh sa vào chủ nghĩa tương đối và chủ nghĩa hư vô (như trào lưu chống siêu hình học hiện đại mắc phải), vừa tránh được chủ nghĩa tuyệt đối và thuyết độc đoán của siêu hình học truyền thống.

Rốt cuộc xây dựng lại siêu hình học như thế nào? Do lập trường khác nhau, các nhà triết học thuộc các trường phái khác nhau dĩ nhiên đưa ra lời giải đáp khác nhau. Một số người (nhất là các nhà triết học theo khuynh hướng “chủ nghĩa nhân bản”) cố xây dựng một thứ bản thể luận gắn với tồn tại và hoạt động của con người, lấy con người làm trung tâm, có vị còn gọi thẳng đó là bản thể luận nhân học. Một số nhà triết học khác khi xây dựng siêu hình học không trực tiếp đề cập con người, nhưng suy cho cùng vẫn không tách rời con người, ví dụ các nhà triết học theo trường phái phân tích ngôn ngữ đều quy vấn đề triết học là vấn đề ngôn ngữ, thậm chí gọi sự chuyển hướng của triết học phương Tây từ thế kỷ 20 trở đi là sự chuyển hướng ngôn ngữ. Nhưng ngôn ngữ bao giờ cũng là ngôn ngữ của con người. Họ có thể không dựa vào con người cá biệt, chứ vẫn phải dựa vào tồn tại của con người. Cái gọi là sự chuyển hướng ngôn ngữ trong triết học phương Tây tuy chứng minh là đã vượt qua được siêu hình học chủ thể truyền thống, nhưng suy cho cùng vẫn là hướng tới con người, tức quay về chủ thể. Có điều không phải quay về chủ thể cá thể, mà là quay về chủ thể quần thể, không phải quay về chủ thể đơn độc, mà là quay về chủ thể có quan hệ với nhau. Tóm lại, dù quan điểm của họ rất khác nhau, nhưng đều không quay về siêu hình học một cách giản đơn.

2. Từ tư biện trừu tượng chuyển hướng sang đời sống hiện thực

Vấn đề triết học quan tâm đến đời sống hiện thực luôn là một vấn đề cốt lõi trong mỗi quan tâm của các nhà triết học. Từ triết học thời trung cổ chuyển hướng sang triết học thời cận đại, từ triết học cận đại chuyển hướng sang triết học hiện đại, theo một ý nghĩa nhất định đều là sự chuyển hướng sang đời sống hiện thực. Các triết gia thời Phục hưng đòi đưa triết học từ Thiên đường (thế giới bên kia) trở lại đời sống hiện thực ở nhân gian. Các nhà triết học hiện đại phê phán siêu hình học tư biện và chủ nghĩa lý tính tuyệt đối của triết học cận đại, là nhằm mục đích đưa triết học hướng tới đời sống hiện thực. Trong thực tế, rất nhiều nhà triết học phương Tây hiện đại đều lấy việc chuyển hướng sang đời sống hiện thực làm xuất phát điểm lý luận của mình. Husserl đề xướng triết học phải trở về thế giới đời sống, Heidegger nhấn mạnh ý nghĩa “hiện hữu trên thế gian”, Wittgenstein chuyển hướng sang ngôn ngữ thường ngày, Dewey

nhấn mạnh kinh nghiệm là đời sống, đều là nhằm làm cho triết học chuyên hướng sang đời sống hiện thực.

Tuy nhiên, đặc điểm của triết học như một hoạt động tinh thần là nó từ chính thể quan sát và nhận thức con người cùng thế giới. Để hiểu rõ con người và thế giới, nó thường phải tách ra khỏi sự vật cụ thể và đời sống hiện thực, mà khi tách ra đến một mức độ nhất định, thì tất nhiên sẽ tạo thành kết cục là triết học thoát ly thực tế khách quan và đời sống hiện thực. Đó là một trong những nguyên nhân quan trọng khiến cho triết học cận đại sa vào siêu hình học tư biện và chủ nghĩa lý tính tuyệt đối. Triết học phương Tây hiện đại tuy từng vạch ra và cố khắc phục khuyết điểm đó của triết học cận đại, nhưng về sau lại đi theo chính con đường ấy của triết học cận đại. Chiếm vị trí quan trọng trong trào lưu triết học chủ nghĩa khoa học, triết học phân tích ở giai đoạn cuối sự phát triển của mình ngày càng làm cho phân tích ngôn ngữ trở nên tư biện hóa và trừu tượng hóa, đến nỗi chỉ còn là mối quan tâm của một số ít giáo sư triết học theo phái học viện. Triết học ngôn ngữ thường ngày bề ngoài rất gần với đời sống thường ngày, trên thực tế cũng biến thành trò chơi ngôn ngữ văn tự, cũng thoát ly đời sống hiện thực của con người. Chủ nghĩa hiện sinh ban đầu vốn coi việc quan tâm đến đời sống hiện thực là nhiệm vụ của mình, cuối cùng lại đi trừu tượng hóa con người mà thoát ly con người hiện thực, thành thử cũng khó mà tiếp tục tồn tại. Ví dụ, rất nhiều thanh niên sinh viên được cổ vũ bởi chủ nghĩa hiện sinh của Sartre từng phát động phong trào chống hiện thực, nhưng sau khi triết học xa rời thực tế làm cho họ thất bại, thì họ liền từ bỏ triết học đó. Tóm lại, việc triết học phương Tây hiện đại thoát ly đời sống hiện thực đã làm cho họ gặp hiểm họa sống còn.

Vì thế, mấy năm qua, trong giới triết học phương Tây không ngừng vang lên lời kêu gọi hãy chuyên hướng sang đời sống hiện thực. Ngoài việc nghiên cứu triết học nói chung chuyên hướng sang đời sống hiện thực, thì triết học ứng dụng trước đây bị coi thường nay ngày càng được các nhà triết học chú ý, thể hiện ở sự phát triển mạnh mẽ của các lĩnh vực nghiên cứu triết học cụ thể, như triết học xã hội, triết học chính trị, triết học lịch sử, triết học pháp lý, triết học đạo đức, triết học kinh tế và kỹ thuật... Các phái triết học khi nghiên cứu các vấn đề nhận thức luận và phương pháp luận của triết học truyền thống, cũng ngày càng chú trọng ứng dụng của chúng ta trong khoa học kỹ thuật và đời sống hiện thực. Ví dụ, hai mươi năm vừa qua, nghiên cứu vấn đề triết học tâm trí (Mind) trở thành điểm nóng của các nhà triết học phương Tây. Nó động đến rất nhiều môn khoa học ứng dụng cụ thể như khoa thần kinh và não, sinh lý học, tâm lý học ứng dụng, ngôn ngữ học, logic học, khoa máy vi tính. Ngay

một số nhà triết học nghiên cứu các vấn đề trừu tượng của triết học cũng cố gắng tránh xa rời quá các vấn đề hiện thực.

Rốt cuộc làm thế nào để triết học hướng tới đời sống? Triết học phải hướng tới đời sống theo nghĩa nào, ở mức độ và phạm vi nào? Các nhà triết học phương Tây hiện vẫn đang tìm lời giải đáp cho mấy câu hỏi đó. Nhưng làm cho nghiên cứu triết học hướng tới đời sống thì đã là phương hướng mà ngày càng nhiều triết gia thừa nhận.

Hướng tới đời sống hiện thực của con người, thúc đẩy giải quyết các vấn đề hiện thực và phát triển đời sống hiện thực, đó chính là cội nguồn sức sống của triết học. Mọi triết học nếu thoát ly đời sống hiện thực, cuối cùng đều sẽ tiêu vong. Sự hình thành và phát triển của triết học phương Tây hiện đại đã có lịch sử hơn một trăm năm. Trong thời gian đó nó gặp vô số khó khăn, trải qua nhiều mâu thuẫn và khủng hoảng. Nguyên nhân chủ yếu là do nó thoát ly hiện thực. Để sống còn, nó không thể không thường xuyên điều chỉnh về phương diện này, nhờ đó mà nó có những cơ hội mới. Xã hội phương Tây đương đại là một xã hội có trình độ phát triển rất cao về khoa học kỹ thuật và sức sản xuất xã hội. Nó mở ra triển vọng mới cho sự phát triển toàn diện của con người, cũng đặt ra đòi hỏi mới đối với triết học. Song rất nhiều triết gia phương Tây cũng thừa nhận rằng, triết học phương Tây đương đại đã sa vào cuộc khủng hoảng mới, mà nguyên nhân cũng chính là do nó thoát ly thực tế xã hội phương Tây đương đại, chưa đáp ứng được đòi hỏi mới đối với triết học. Sự phát triển của triết học phương Tây do đó đã đến chỗ kết thúc, hay là còn có khả năng thoát khỏi khó khăn, có sức sống mới, tùy thuộc nhiều vào chỗ nó có thể tự điều chỉnh mình, hướng tới đời sống hiện thực, đáp ứng đòi hỏi mới hay không. Ngoài ra, không còn con đường nào khác. Mà đó cũng chính là nguyên nhân cơ bản dẫn đến sự chuyển hướng hiện nay của triết học phương Tây sang đời sống hiện thực.

3. Sự dung hợp của các trường phái và trào lưu triết học khác nhau

Về sự đối lập giữa trào lưu triết học “chủ nghĩa nhân bản” lấy đại lục châu Âu làm trận địa chính với trào lưu triết học “chủ nghĩa khoa học” lấy các nước nói tiếng Anh làm trận địa chính, giới triết học phương Tây từng có quan điểm khá nhất trí. Hiện nay, ở các nước phương Tây, một số nhà triết học vẫn còn nhấn mạnh sự đối lập đó, thậm chí cho rằng hai trào lưu ấy khó lòng tìm được tiếng nói chung. Tuy nhiên, ngày càng nhiều nhà triết học đang ra sức kết hợp hai cái đó với nhau. Ví dụ nhà triết học Pháp Paul Ricoeur, đại biểu chủ

chốt của triết học giải thích học đương đại, không chỉ có dung hợp giải thích học, hiện tượng học và phân tâm học với nhau, mà còn đặc biệt coi trọng nghiên cứu thành quả của triết học phân tích (như thuyết hành vi ngôn ngữ của Austin và Strawson). Ricoeur cho rằng để triết học của mình theo kịp trào lưu thời đại, ắt phải học cách kết hợp thuyết ngôn ngữ châu Âu với ngữ nghĩa học Anh - Mỹ. Cái gọi là “văn hóa hậu triết học” của nhà triết học Mỹ Richard Rorty nổi tiếng càng là ví dụ nổi bật về việc vượt qua sự đối lập giữa triết học châu Âu với triết học Anh - Mỹ. Mặc dù thái độ hư vô chủ nghĩa của Richard Rorty đối với triết học có làm cho giới triết học phương Tây khó chịu, nhưng chủ trương của Richard Rorty vượt qua sự đối lập giữa hai trào lưu triết học chủ yếu đúng là thể hiện một xu thế quan trọng của triết học phương Tây đương đại. Muốn từ chính thể vượt qua và từ bỏ triết học truyền thống, làm cho triết học thích ứng và thúc đẩy sự phát triển của xã hội hiện đại, ắt phải vượt qua và từ bỏ sự đối lập giữa hai trào lưu triết học chính, việc đó là xu thế có ý nghĩa tiến bộ của triết học phương Tây đương đại.

Sự đối lập và xung đột của triết học phương Tây đương đại không chỉ xảy ra giữa hai trào lưu lớn, mà còn tồn tại trong nội bộ các trường phái và giữa các nhà triết học khác nhau. Mấy chục năm qua, tình hình đối lập và xung đột đó tuy đôi khi có biểu hiện gia tăng, nhưng cuối cùng cũng xuất hiện xu thế thúc đẩy người ta vượt qua sự đối lập và xung đột. Ví dụ, tôn giáo và triết học là hai cái trước kia bị coi là không đội trời chung, nay cũng bắt đầu độ lượng với nhau.

Điều đáng chú ý hơn là: người ta đã có nhận thức thực tế hơn về quan hệ giữa chủ nghĩa Marx với phi chủ nghĩa Marx ở phương Tây. Bất kể nói từ cơ sở xã hội và đặc trưng lý luận, hai loại triết học đó đều có sự khác biệt về nguyên tắc. Đôi bên ở thế đối lập và xung đột gay gắt. Không chỉ những người mácxít có thái độ như vậy đối với triết học phương Tây, mà các nhà triết học phương Tây cũng có thái độ tương tự với triết học mácxít. Nhưng hiện nay đã bắt đầu xuất hiện tình hình đôi bên đối thoại với nhau hoặc tiếp cận nhau. Điều này có quan hệ mật thiết với biến động lớn về chính trị và sự kết thúc Chiến tranh lạnh mấy năm gần đây. Bởi vì, biến động đó ở mức độ nhất định đã cải biến xu hướng nghiên cứu triết học. Cùng với việc giảm dần sự đối đầu Đông Tây, kinh tế hướng tới thị trường lớn thống nhất quốc tế, sự đối lập và xung đột về lý luận triết học đã hòa dịu hơn trước chỉ ít là về mặt hình thức. Giữa đôi bên xuất hiện ngày càng nhiều thái độ tiếp xúc và độ lượng với nhau. Cục diện đối đầu về triết học do sự đối đầu chính trị, đã bắt đầu thay đổi. Ngày càng nhiều triết gia phương Tây đề nghị vượt qua sự đối đầu triết học thời kỳ Chiến

tranh lạnh, làm cho triết học thoát khỏi thành kiến chính trị, đưa triết học trở về ý nghĩa vốn có của nó là cái ham học, ham hiểu biết. Do các mâu thuẫn và xung đột chính trị trên thế giới đương đại chưa thể mất đi trong thời gian ngắn, đòi hỏi triết học hoàn toàn thoát khỏi ảnh hưởng của các xung đột chính trị là không thực tế. Nhưng nếu tăng cường đối thoại và hiểu biết lẫn nhau, giảm bớt thành kiến chính trị, tăng thêm sự chất trí tuệ, giảm bớt sự phủ định giản đơn, tăng thêm học hỏi lẫn nhau thì tình hình có thể được cải thiện, đó chính là ý kiến chung của ngày càng nhiều nhà triết học phương Tây.

Về khuynh hướng phát triển của triết học phương Tây đương đại, còn có thể xem xét từ mối liên hệ giữa triết học phương Tây đương đại với sự phát triển của xã hội phương Tây và khoa học kỹ thuật, văn hóa phương Tây đương đại. Ở phần “Khái luận” sách này chúng tôi từng viết rằng, mặc dù triết học phương Tây hiện đại vứt bỏ nhiều mặt tích cực của triết học cận đại, nhưng nhìn chung sự vượt qua triết học cận đại đánh dấu việc triết học phương Tây đã bước sang một giai đoạn phát triển mới. Diễn biến của triết học đương đại vẫn đang ở trong một giai đoạn lớn. Ba đặc điểm chúng tôi vừa đề cập đều xảy ra trong giai đoạn lớn này. Chúng vừa thể hiện triết học phương Tây hiện đại vượt qua truyền thống của triết học cận đại, vừa là việc xem xét lại sự biến đổi của triết học phương Tây hiện đại từ giữa thế kỷ 19 trở đi.

§2. Sự hưng khởi và khuynh hướng cơ bản của trào lưu chủ nghĩa hậu hiện đại

Từ thập niên 60 thế kỷ 20 đến nay, trong trào lưu phê phán và vượt qua triết học phương Tây truyền thống, xem xét lại sự biến đổi của triết học phương Tây hiện đại từ giữa thế kỷ 19 trở đi, ở các nước phương Tây xuất hiện nhiều trường phái và trào lưu triết học “mới” lớn nhỏ khác nhau. Trong đó đáng chú ý nhất là “chủ nghĩa hậu hiện đại”. Một số triết gia phương Tây cho rằng, chủ nghĩa hậu hiện đại đã khắc phục được nhiều mâu thuẫn của triết học phương Tây hiện đại, giúp nó thoát khỏi bế tắc, nó cũng điều hòa sự đối lập giữa hai trào lưu “chủ nghĩa khoa học” và “chủ nghĩa nhân bản”. Có người thậm chí gọi sự xuất hiện của nó là bước chuyển hình mới trong sự phát triển của triết học phương Tây. Song một số nhà triết học khác thì nhìn nó

bằng con mắt khinh bỉ, thậm chí gọi các lập luận của chủ nghĩa hậu hiện đại là “nói năng tầm bậy”¹.

Rốt cuộc nên nhìn nhận trào lưu triết học này như thế nào? Nó có ý nghĩa quan trọng đúng như nói trên hay không, có thể hiện phương hướng phát triển đương đại của triết học phương Tây? Nó liên quan gì đến sự đánh giá triết học phương Tây hiện đại của bộ sách này? Các câu hỏi đó cần được nghiên cứu và giải đáp từ các góc độ khác nhau.

Chủ nghĩa hậu hiện đại là một khái niệm khá mơ hồ. Nội hàm và ngoại diên của nó là gì? Về điểm này, giới triết học phương Tây (kể cả trong số những người được công nhận là nhà triết học chủ yếu của chủ nghĩa hậu hiện đại) có quan điểm khác nhau. Đề thảo luận vấn đề đó, trước tiên cần giới hạn khái niệm này chỉ cái gì.

“Chủ nghĩa hậu hiện đại” (postmodernism) vốn chỉ khuynh hướng của khoa kiến trúc lấy phong cách thiết kế từ bỏ tính phổ biến, phê phán chủ nghĩa hiện đại làm đặc trưng; sau đó được dùng để chỉ trào lưu có khuynh hướng tương tự trong các lĩnh vực văn học, nghệ thuật, mỹ học, triết học, xã hội học, chính trị học, thậm chí nhiều lĩnh vực khoa học tự nhiên. Ở châu Âu, do triết học chủ nghĩa cấu trúc ở một số phương diện có quan hệ nhất định với nghiên cứu văn hóa nhân loại, sáng tác văn nghệ, thậm chí thiết kế kiến trúc, mà các nhà triết học chủ nghĩa hậu cấu trúc như Derrida, Foucault đều muốn xuất phát từ việc phê phán một số quan điểm cơ bản của chủ nghĩa cấu trúc sơ kỳ để giải tán và phủ định quan điểm cơ bản của toàn bộ hệ thống triết học phương Tây truyền thống (trước hết là triết học “hiện đại”), cho nên chủ nghĩa hậu kết cấu được coi là hình thức điển hình của chủ nghĩa hậu hiện đại. Ở Mỹ, các nhà triết học chủ nghĩa thực dụng mới, tách khỏi triết học phân tích, như W. V. Quine, Richard Rorty, thì muốn thông qua xây dựng lại chủ nghĩa thực dụng mà phê phán và vượt qua truyền thống triết học phương Tây cận hiện đại; triết học của họ cũng được coi là hình thức chủ yếu của chủ nghĩa hậu hiện đại. Nhìn chung, triết học chủ nghĩa hậu hiện đại phần lớn là chỉ trào lưu triết học có khuynh hướng chống triết học truyền thống cận hiện đại phương Tây.

Tuy về lý luận có thể tìm thấy các nhà triết học có khuynh hướng chống triết học truyền thống kể trên trong các trường phái triết học phương Tây hiện đại, nhưng có một số người theo chủ nghĩa hậu hiện đại rất khó xếp vào một trường phái triết học nhất định nào đó. Cho nên không ít học giả phương Tây

¹ Xem Dallas L. Ouren: “Đánh giá cuốn *Những người xây dựng nền móng chủ nghĩa hậu hiện đại*”, Hội xúc tiến triết học Mỹ (SAAP), Newsletter, số 72, tháng 10 năm 1995.

giải thích chủ nghĩa hậu hiện đại theo nghĩa tương đối rộng, cho rằng hễ ai có khuynh hướng chống triết học truyền thống kể trên đều có thể xếp vào đó. Học giả theo chủ nghĩa hậu hiện đại Mỹ đương đại D. R. Griffin nói: “Nếu nói thuật ngữ chủ nghĩa hậu hiện đại khi sử dụng sẽ tìm được tiếng nói chung từ nhiều phía khác nhau, thì đó là nó chỉ một tâm trạng phổ biến, chứ không phải một giáo điều chung, ấy là tâm trạng cho rằng loài người có thể và cần phải vượt qua hiện đại”¹. Như thế, các nhà triết học theo khuynh hướng lý luận này vào các thời kỳ khác nhau đều có thể qui thuộc chủ nghĩa hậu hiện đại. Ngoài ra, những nhân vật quan trọng như Heidegger, Habermas, Freud, Marcuse, Adorno, Wittgenstein, Austin, Davidson, Popper, Kuhn, Lacatos, Feyerabend, R. J. Bernstein, rồi một số nhà tư tưởng của thế kỷ 19 như Kierkegaard, F. Nietzsche, Dilthey, cũng được coi là người đi tiên phong của chủ nghĩa hậu hiện đại. Trong cuốn sách do D. R. Griffin biên soạn “*Những người xây dựng nền móng chủ nghĩa hậu hiện đại*” (1993), thế hệ những nhà triết học theo chủ nghĩa thực dụng như Pierce, James, Dewey, các nhà triết học đời sống như Bergson, nhà triết học quá trình Whitehead và Hartshorne, đều được coi là những người xây dựng nền móng. Tóm lại, những nhà triết học chống truyền thống danh tiếng nhất phương Tây từ giữa thế kỷ 19 trở đi đa số đều được coi là theo chủ nghĩa hậu hiện đại. Có người thậm chí truy nguyên chủ nghĩa hậu hiện đại về tận Pascal và Rousseau. Do các nhà triết học ấy thuộc các trường phái triết học khác nhau, trọng điểm và mục tiêu lý luận cũng khác nhau, nên chủ nghĩa hậu hiện đại dĩ nhiên trở thành một khái niệm có nghĩa rất rộng.

Căn cứ ngữ nghĩa của thuật ngữ “chủ nghĩa hậu hiện đại”, người ta có lý do để cho rằng nó chỉ một trào lưu rộng lớn trong triết học phương Tây từ thập niên 60 thế kỷ 20, thậm chí từ giữa thế kỷ 19 trở đi.

Chữ “hậu” (post) trong “chủ nghĩa hậu hiện đại” (postmodernism) ngụ ý sau thời hiện đại, “chủ nghĩa hậu hiện đại” dĩ nhiên phải thuộc về một thời đại triết học khác, sau chủ nghĩa hiện đại. Nhưng cũng có người bảo chữ “hậu” ở đây là chỉ giai đoạn “hậu kỳ” của chủ nghĩa hiện đại, do đó, chủ nghĩa hậu hiện đại là một biến tướng của chủ nghĩa hiện đại. Có người còn cho rằng nó chỉ một thời kỳ “quá độ”, “tạm nghỉ”, khi mà chủ nghĩa hiện đại đã chấm dứt, nền triết học mới chưa chính thức hình thành. Ngoài ra, cũng có một số nhà triết học (như nhà chủ nghĩa hậu hiện đại Pháp Lyotard) nói rằng, chủ nghĩa hậu hiện đại chỉ biểu thị một phương thức tư duy khác với chủ nghĩa hiện đại, chứ không

¹ D. R. Griffin: “*Khoa học hậu hiện đại - sự tái hiện sức hấp dẫn khoa học*”, Lời nói đầu (tiếng Anh), Nhà xuất bản Biên dịch Trung - Anh, năm 1995.

phải là khái niệm thời gian. Hai lý thuyết triết học khác nhau trong cùng một thời đại, có cái thuộc chủ nghĩa hiện đại, có cái thuộc chủ nghĩa hậu hiện đại.

Tuy nhiên, dù căn cứ các lối nói trên, vẫn có thể giới hạn thời gian “hậu hiện đại” vào thời kỳ từ thập niên 60 thế kỷ 20 trở về trước, bởi vì trong tiếng Anh, chữ “hiện đại” (modern) thông thường chỉ toàn bộ thời đại chủ nghĩa tư bản bắt đầu từ phong trào “hiện đại hóa” (modernization) trở đi (lấy cách mạng sản nghiệp thế kỷ 17 làm tiêu chí, thậm chí có thể tính từ thời kỳ Phục hưng). Tiếng Trung Quốc thường dịch là “cận đại”, cho tương ứng với lịch sử cận đại (modern history); modern philosophy dịch là triết học cận đại. Nếu để chỉ thời hiện đại có nghĩa đương đại, thì các tài liệu Anh ngữ sẽ dùng từ contemporary, chứ không dùng từ modern. Còn thời kỳ modern bao giờ kết thúc, hoặc sau đó sẽ bắt đầu thời kỳ nào, tuy cũng có nhiều cách giải thích khác nhau, nhưng đều rất khó xác định giới hạn đó là thập niên 60 thế kỷ 20 (hoặc sau Đại chiến thế giới thứ hai). Cho nên ba chữ “hậu hiện đại” rõ ràng không giới hạn ở thời kỳ đương đại từ thập niên 60 thế kỷ 20 trở đi, mà có thể đẩy xa hơn thời kỳ “hậu cận đại” trước thời kỳ đương đại. Triết học “hậu hiện đại” đồng thời có ngụ ý triết học “hậu cận đại”. Xét từ thực tế phát triển của triết học phương Tây mà nói, từ giữa thế kỷ 19 trở đi, nhất là từ đầu thế kỷ 20, đã lần lượt xuất hiện các trào lưu phê phán và phủ định triết học cận đại, vậy tất nhiên có thể nói từ bấy giờ đã xuất hiện triết học chủ nghĩa hậu hiện đại (hậu cận đại).

Do đó, ta thấy thuật ngữ “triết học chủ nghĩa hậu hiện đại” hoàn toàn không đơn nghĩa, mà có thể chỉ những ý khác nhau. Nếu nói chung chung trừu tượng, hoặc chỉ nhấn mạnh một ý nghĩa riêng nào đó của nó, thì có thể sẽ hiểu sai ý nghĩa thật sự của nó, không thể đánh giá chính xác. Trong nhận thức và nghiên cứu chủ nghĩa hậu hiện đại, cũng như nhận thức và nghiên cứu vấn đề khác, chúng ta cần từ bỏ phương pháp suy luận trừu tượng xuất phát từ khái niệm, mà “trở về bản thân sự thực”, tức là căn cứ sự vật cụ thể mà phân tích cụ thể. Chỉ có như thế chúng ta mới có thể xác định được vị trí của nó trong triết học phương Tây và tính chất của sự “chuyển hướng” mà nó thực hiện.

Nếu nó chỉ toàn bộ triết học phương Tây từ giữa thế kỷ 19 mang đặc trưng chống triết học truyền thống, thì sự “chuyển hướng” mà nó thực hiện là thuộc về sự “chuyển hướng” của triết học phương Tây hiện đại. Theo ý nghĩa đó, triết học chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại chỉ được coi là một bộ phận của triết học phương Tây hiện đại từ bấy trở đi, cũng có thể coi là “giai đoạn hậu kỳ” của nó.

Nếu giới hạn nó là triết học hậu hiện đại đương đại từ thập niên 60 thế kỷ 20 trở đi, cho rằng nó đã thực hiện sự “chuyển hướng” mới, thì có nghĩa coi nó là một phương thức tư duy triết học mới vượt qua triết học phương Tây hiện đại, đại biểu cho giai đoạn mới nhất trong sự phát triển của triết học phương Tây. Do nó có nghĩa là triết học phương Tây hiện đại “hậu hiện đại” (“hậu cận đại”), nên có một số nhà triết học phương Tây cho rằng cần gọi nó là “chủ nghĩa sau hậu hiện đại” (post-post-modernism).¹

Khi giới học thuật phương Tây coi Foucault, Derrida, Gadamer, Lyotard, Quine, Rorty là nhà triết học chủ nghĩa hậu hiện đại, đồng thời nhấn mạnh triết học của họ là sự vượt qua triết học hiện đại và chuyển hướng, thì có lẽ cũng đã coi họ thuộc về chủ nghĩa sau hậu hiện đại. Do đó, khảo sát xem họ có thực hiện sự chuyển hướng mới của triết học phương Tây hay không, và sự chuyển hướng ấy thể hiện xu hướng của triết học phương Tây đương đại như thế nào, thì cần làm rõ họ có vượt qua triết học “cận đại” phương Tây từ Descartes trở đi hay không, lại càng phải khảo sát có vượt qua triết học “hiện đại” phương Tây từ giữa thế kỷ 19, nhất là từ F. Nietzsche hay không. Muốn vậy, phải từ góc độ so sánh với triết học phương Tây hiện đại mà phân tích một số lập luận chủ yếu.

Các nhà triết học chủ nghĩa hậu hiện đại chủ chốt về lý luận mỗi người có đặc điểm riêng, thực ra họ thuộc về các trường phái triết học khác nhau, thậm chí các trào lưu khác nhau. Nhưng họ lại có những điểm chung quan trọng, hơn nữa những điểm chung ấy mới làm cho họ được coi là người theo chủ nghĩa hậu hiện đại. Những điểm chung ấy thể hiện nổi bật ở chỗ họ hầu như đều chống (phủ định, vượt qua) các khuynh hướng lý luận như hệ thống triết học siêu hình học truyền thống, nhị nguyên luận tâm vật, chủ nghĩa cơ sở, chủ nghĩa bản chất, chủ nghĩa lý tính, chủ nghĩa lý tưởng đạo đức, thuyết loài người trung tâm (chủ nghĩa nhân đạo), nhất nguyên luận và quyết định luận. Khi đánh giá ý nghĩa sự chuyển hướng của triết học chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại, điều quan trọng nhất là phải khảo sát xem họ phủ định và vượt qua triết học phương Tây cận đại như thế nào.

Chính vì các nhà triết học theo chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại trong thực tế thuộc về các trường phái và trào lưu triết học khác nhau, ở các chương của bộ sách này (như Triết học phân tích, Chủ nghĩa cấu trúc và Chủ nghĩa hậu cấu trúc, Giải thích học) chúng tôi đã giới thiệu lý luận của Foucault, Derrida,

¹ Xem Dallas L. Ouren: “Đánh giá cuốn *Những người xây dựng nền móng chủ nghĩa hậu hiện đại*”, Hội xúc tiến triết học Mỹ (SAAP) Newsletter, số 72, tháng 10 năm 1995.

Gadamer, Quine. Chương này sẽ giới thiệu bổ sung Lyotard và Rorty, hai nhà triết học công khai giương ngọn cờ chủ nghĩa hậu hiện đại, sau đó sẽ bình luận về quan hệ của chủ nghĩa hậu hiện đại như một chỉnh thể, với triết học phương Tây hiện đại và ảnh hưởng của nó đến sự phát triển của triết học phương Tây đương đại.

§3. Sự miêu tả "tình hình hậu hiện đại" của J. Lyotard

1. Khuynh hướng tư tưởng cơ bản của Lyotard

Jean-Francois Lyotard (sinh năm 1924) là nhà triết học Pháp, năm 1950 tốt nghiệp Trường cao đẳng Sư phạm Paris, dù tư cách làm giáo viên triết học, từng dạy học nhiều năm ở bậc trung học, giữa thập niên 60 đi học thêm, năm 1971 nhận bằng Tiến sĩ triết học của Trường đại học Paris, sau đó dạy triết học học tại Trường đại học Paris số 8. Từ thập niên 70, Lyotard nghiên cứu cái gọi là "văn hóa hậu hiện đại", mà nội dung bao hàm các lĩnh vực triết học, mỹ học, văn học nghệ thuật, luân lý học, chính trị học, sử học và các khoa học tự nhiên.

Trước tác chủ yếu có: "*Hiện tượng học*" (1954), "*Từ sự thiên lệch của Marx và Freud*" (1973), "*Libido kinh tế học*" (1975), "*Tình huống hậu hiện đại*" (1979), "*Từ ngữ cộng sinh đa nguyên*" (1986), "*Giải thích hậu hiện đại*" (1988). Tác phẩm "*Tình huống hậu hiện đại*" được coi là trước tác tiêu biểu nhất của trào lưu chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại.

Thời trẻ của Lyotard trải qua 30 năm trước và sau cuộc đại khủng hoảng kinh tế tư bản chủ nghĩa và đại họa Đại chiến thế giới thứ hai, chứng kiến tội ác của quân Đức chiếm đóng Pháp, nhất là việc tàn sát người Do Thái. Điều đó ở mức độ nhất định khiến Lyotard có thái độ phê phán đối với chủ nghĩa tư bản đương đại. Khi thanh niên sinh viên cánh tả Pháp nổi lên chống chế độ tư bản vào giữa thập niên 60, Lyotard tham gia và tích cực ủng hộ phong trào đó, về triết học có biểu hiện chuyển từ hiện tượng học sang nghiên cứu chủ nghĩa Marx. Nhưng sự thất bại của phong trào kia chẳng những làm cho Lyotard thêm mất niềm tin vào chế độ tư bản chủ nghĩa phương Tây và tư tưởng văn hóa tương ứng, mà còn khiến Lyotard có thái độ phủ định đối với mọi học thuyết đề xướng lý tính và khoa học, theo đuổi tiến bộ và cách mạng, từ đó

quay lại phê phán chủ nghĩa Marx và phong trào cánh tả. Quan điểm chủ nghĩa hậu hiện đại của Lyotard chính là sản phẩm sự bất mãn và lý tưởng bị phá sản của ông đối với chủ nghĩa tư bản.

2. Tri thức, khoa học và tự sự

Khác với các nhà triết học truyền thống, Lyotard hầu như không đề xướng hệ thống triết học một cách có hệ thống, thậm chí cũng rất hiếm khi đưa ra luận chứng triết học theo nghĩa truyền thống. Quan điểm triết học chủ nghĩa hậu hiện đại của Lyotard được suy ra chủ yếu từ việc ông miêu tả cái gọi là “tình huống hậu hiện đại”, nhất là tình huống tri thức hậu hiện đại. Bản thân Lyotard thừa nhận rằng ngôn ngữ trong các trước tác của ông “nói đúng ra không phải là ngôn ngữ lý luận”, “từ ngữ sử dụng nặng về tác phẩm nghệ thuật, chứ không phải là trước tác triết học”¹. Các tác phẩm của Lyotard như “*Tình huống hậu hiện đại*”, “*Libido kinh tế học*” đều như vậy. “*Tình huống hậu hiện đại*” sử dụng nhan đề phụ “Báo cáo về tri thức”, ngụ ý nhấn mạnh tính miêu tả, chứ không phải luận chứng lý luận truyền thống. Nhưng chúng đều có hàm nghĩa triết học. Cho nên Lyotard nói “Sự phân tích cơ bản đằng sau báo cáo này cũng là phân tích hình thức hợp pháp hóa đối với triết học và thuyết luân lý xã hội học”².

Trong Lời nói đầu “*Tình huống hậu hiện đại*”, Lyotard nói rằng đối tượng nghiên cứu chủ yếu của ông là miêu tả “tình huống tri thức trong khoa học kỹ thuật cao”, mà “hậu hiện đại” chính là sự miêu tả thích hợp đối với tình huống đó. Lyotard viết: “Sau thế kỷ 19, nền văn hóa của chúng ta trải qua hàng loạt biến đổi: quy tắc trò chơi ngôn ngữ của khoa học, văn học, nghệ thuật đã hoàn toàn thay đổi. Ba chữ “hậu hiện đại” rất thích hợp với phương vị và tình huống của văn hóa đương đại”³.

Lyotard rốt cuộc sử dụng thuật ngữ “hậu hiện đại” để biểu thị “tình huống tri thức trong xã hội khoa học kỹ thuật cao” như thế nào? Lyotard đánh giá như thế nào việc đó về mặt triết học? Để làm sáng tỏ vấn đề đó, trước tiên cần hiểu quan điểm của ông về tri thức và khoa học.

Về vấn đề tri thức là gì, Lyotard đưa ra lối giải thích theo nghĩa rộng. Lyotard nói, chữ “savoir” trong tiếng Pháp có các nghĩa là biết, hiểu, thường

¹ “*Hậu hiện đại với trò chơi công chúng - ghi lại câu chuyện với Lyotard*”, Nhà xuất bản Nhân dân Thượng Hải, năm 1997, trang 10.

² Lyotard: “*Tình huống hậu hiện đại*”, Nhà xuất bản Mỹ thuật Hồ Nam, năm 1996, trang 31.

³ Sách đã dẫn, trang 28.

thức, bản sự... “Không thể qui nó là khoa học, cũng không thể qui là học vấn”. Nếu giới hạn tri thức ở học vấn, thì quá hẹp. “Tri thức còn chứa đựng các quan niệm “kỹ thuật thao tác như thế nào”, “sinh tồn như thế nào”, “hiểu như thế nào”... Cho nên tri thức chỉ là vấn đề năng lực. Phát huy năng lực đó vượt xa nhận thức và thực tiễn “tiêu chuẩn chân lý” giản đơn, tiến thêm một bước, mở rộng đến nhận định và vận dụng tiêu chuẩn hiệu suất (kỹ thuật có hợp cách hay không), công bằng và vui sướng (trí tuệ luân lý), cái đẹp âm thanh và màu sắc (cảm nhận thính giác và thị giác)”¹.

Tóm lại, vấn đề tri thức không chỉ là vấn đề nhận thức, nó còn liên quan đến sự đánh giá và lựa chọn thiện ác, xấu đẹp của con người. Tri thức không chỉ làm cho người ta về nhận thức luận có năng lực phán đoán và suy luận, còn có thể làm cho người ta có năng lực về mặt đạo đức và thẩm mỹ, thậm chí về mặt thói quen thể tục, biểu thị thái độ và có hành động. Tóm lại, tri thức động chạm đến năng lực về phương diện nhân cách.

Lyotard đưa ra lời giải thích rộng như thế về tri thức là để đối lập với quan điểm tri thức là công cụ lý tính đang lưu hành rộng trong xã hội phương Tây hiện đại. Một đặc trưng quan trọng của quan điểm ấy (cái sau) là đem tri thức khoa học hóa, còn Lyotard thì nhấn mạnh khoa học chỉ là một bộ phận của tri thức. Còn về việc biểu đạt tri thức truyền thống, thì hình thức thích đáng nhất không phải là khoa học, mà là tự sự (narrative). Tự sự theo cách hiểu của Lyotard là sự truyền đạt lời nói. Lyotard cho rằng những người nghiên cứu theo các quan điểm khác nhau sẽ đồng ý rằng “khi biểu đạt tri thức truyền thống, hình thức tự sự là vô cùng quan trọng và nổi bật... Từ các phương diện khác nhau, tự sự là điển hình của chủ trương tri thức truyền thống”². Đối với mọi tri thức, kể cả tri thức khoa học, tự sự có ý nghĩa nguyên sơ. Trong cuốn “*Tình huống hậu hiện đại*”, Lyotard thực ra đã qui mọi tri thức đều là tự sự. Có điều đến giữa thập niên 80, Lyotard cảm thấy mình “đánh đồng làm một tri thức với tự sự là đi quá xa”, bèn đề xướng “phải phân biệt hệ thống dụng ngữ khác nhau với dạng thức lời nói khác nhau”,³ cũng tức là phân biệt tự sự nói chung với khoa học, cái sau (khoa học) nhìn chung không thể gọi là tự sự.

Lyotard chia tự sự ra hai loại: tự sự có ý nghĩa nguyên sơ và sáng tạo (tính dị chất, tính đa nguyên) và tự sự được hợp pháp hóa và quan niệm hóa. Cái đầu còn gọi là “tự sự nguyên sơ”, “tự sự nhỏ”. Tính hợp pháp của chúng

¹ Lyotard: “*Tình huống hậu hiện đại*”, Nhà xuất bản Mỹ thuật Hồ Nam, năm 1996, trang 74 - 75.

² Sách đã dẫn, trang 75 - 76.

³ “*Hậu hiện đại với trò chơi công chúng - ghi lại câu chuyện với Lyotard*”, Nhà xuất bản Nhân dân Thượng Hải, năm 1997, trang 169.

được hình thành một cách tự nhiên, là sản phẩm của thói quen. Cái sau còn gọi là “nguyên tự sự” (meta-narrative) hoặc “tự sự lớn” (grand-narrative), chỉ loại tự sự có ý nghĩa chính trị và triết học cao nhất. Chúng được coi là có đặc trưng tính phổ biến, tính uy quyền, thậm chí tính tuyệt đối. Lyotard cho rằng đặc trưng ấy chính là tiêu chí tính hiện đại. Lyotard xếp chế độ chính trị, pháp lý của chủ nghĩa tư bản xây dựng trên cơ sở lý tính phổ biến và hình thái ý thức tương quan vào loại “nguyên tự sự”. Triết học Hegel là biểu hiện nổi bật và tập trung loại nguyên tự sự đó. “Triết học Hegel đem một số tự sự nhất thể hóa, trên ý nghĩa đó, bản thân nó là sự ngưng tụ của tính hiện đại tư biện”¹.

Về khoa học tự nhiên kinh điển mà nói, chúng đòi hỏi tri thức phải có tính hiệu quả phổ biến (tính đồng chất, tính nhất trí, tính có thể thông ước), hoặc bản thân dụng ngữ của chúng phải có tính tự chủ và tính quyền uy, mà cái đó bắt nguồn từ sự đồng ý (ước định) phổ biến của các nhà khoa học, không liên quan với nhân tố xã hội. Nhưng sự phát triển của xã hội phương Tây hiện đại làm cho khoa học kỹ thuật thực tế ngày càng bị chi phối bởi chính trị và xã hội, bị biến thành một thủ đoạn thực hiện mục đích chính trị nào đó. Như vậy, tính hợp pháp của tri thức khoa học đã xa rời đòi hỏi của bản thân nó, trong thực tế lệ thuộc vào mục đích chính trị và triết học. Tự sự chính trị và triết học do đó cũng có ý nghĩa tự sự cao nhất, nguyên tự sự.

Vì sao nguyên tự sự trước đây được thần thánh hóa (đặc biệt là tự sự chính trị và triết học lấy tính phổ biến làm cơ sở) và khoa học được hợp pháp lại bị khủng hoảng? Lyotard cho rằng chính là do phương Tây đã bước vào xã hội hậu hiện đại.

3. Hợp pháp hóa đối với tri thức, khoa học và thuyết trò chơi ngôn ngữ

Cái xã hội hậu hiện đại mà Lyotard nói cũng là xã hội hậu công nghiệp. Lyotard cho rằng quá trình từ xã hội hiện đại bước sang xã hội hậu hiện đại, hoặc giả nói là từ xã hội công nghiệp bước sang xã hội hậu công nghiệp, đã bắt đầu từ sớm, kéo dài đến cuối thập niên 50 thế kỷ 20, với việc nhiều quốc gia phương Tây hoàn thành phục hồi và xây dựng lại sau chiến tranh, quá trình ấy đại thể đã hoàn tất. Nghĩa là một số nước đã lần lượt bước sang thời kỳ hậu hiện đại. Miêu tả hoàn chỉnh thời kỳ này ở các nước phương Tây là rất khó. Miêu tả cảnh quan văn hóa một cách sơ sài thì không bằng miêu tả sự biến đổi mạnh mẽ tình huống tri thức và khoa học.

¹ “Hậu hiện đại với trò chơi công chúng - ghi lại câu chuyện với Lyotard”, Nhà xuất bản Nhân dân Thượng Hải, năm 1997, trang 167.

Theo quan điểm của Lyotard, mấy chục năm qua, cuộc cách mạng của những ngành kỹ thuật mũi nhọn, trong đó có máy tính điện tử, đều liên quan đến ngôn ngữ. Chính sự xuất hiện và phát triển của máy vi tính và ngôn ngữ thông tin tương quan đã làm thay đổi diện mạo toàn bộ lĩnh vực tri thức và khoa học. Điều này biểu hiện nổi bật ở sự thông tin hóa và thương mại hóa tri thức. Ngôn ngữ của các lĩnh vực tri thức hiện nay đều không chỉ có thể, mà còn cần phải đưa trở về thông tin được xử lý trên máy vi tính. “Chỉ có đem tri thức chuyên hóa thành thông tin, mới có thể thông qua các kênh truyền thông làm cho tri thức trở thành tư liệu có thể thao tác và ứng dụng... Trong nội bộ hệ thống cấu thành tri thức, bất cứ sự vật gì không truyền đi được bằng kênh thông tin, đều sẽ bị đào thải”¹. Thông tin hóa tri thức lấy việc sử dụng chúng ta làm mục đích, điều đó đã làm thay đổi giáo dục truyền thống và quan niệm đánh giá tri thức. Quan hệ giữa người cung cấp tri thức và người sử dụng tri thức ngày càng biến thành quan hệ giữa người sản xuất hàng hóa và người tiêu dùng. “Ngôn ngữ đã chuyên hóa thành hàng hóa đa sản”, đầu tư và mở rộng thị trường trên ý nghĩa nhất định biến thành đầu tư và mở rộng ngôn ngữ.² Như vậy vấn đề tính hợp pháp và chân lý của tri thức chủ yếu biểu hiện ở chỗ chúng có đem lại hiệu quả hay không. Nói cách khác, chúng có được thừa nhận hay không chủ yếu không còn ở chỗ chúng có ý nghĩa khách quan hoặc phù hợp nguyên tắc lý tính phổ biến, mà là ở chỗ chúng có thể chuyên hóa thành thông tin có giá trị sử dụng hay không, có thành hàng hóa hay không.

Ngoài ra rất nhiều hiện tượng xuất hiện trong sự phát triển khoa học (như tính phi liên tục trong lực học lượng tử) cũng làm cho khoa học không thể có được nhận thức thống nhất, không thể chứng minh tính hợp pháp của chân lý, mà chỉ có thể căn cứ vào hiệu quả thực tế để đưa ra phán đoán. Vậy là tiêu chuẩn hợp pháp hóa của khoa học lấy “nguyên tự sự” có tính phổ biến, tính quyền uy, thậm chí tính tuyệt đối làm căn cứ, đã bị lung lay tận gốc. Sự biến đổi mạnh mẽ của khoa học không chỉ phủ định tiêu chuẩn tính hợp pháp của khoa học liên quan với tính hiện đại và lý tính khái mông, mà còn làm lung lay uy quyền dĩ vãng của “nguyên tự sự”, từ đó đặt ra vấn đề phải giải quyết lại tính hợp pháp của khoa học và toàn bộ lĩnh vực tri thức.

Trong tư tưởng của Lyotard, vấn đề hợp pháp hóa tri thức và khoa học là một bộ phận của chính thể vấn đề hợp pháp hóa. Cái sau còn động chạm đến vấn đề quyền lực chính trị và toàn bộ tổ chức xã hội có hợp pháp hay không.

¹ Lyotard: “*Tình huống hậu hiện đại*”, trang 35.

² “*Hậu hiện đại với trò chơi công chúng - ghi lại câu chuyện với Lyotard*”, Nhà xuất bản Nhân dân Thượng Hải, năm 1997, trang 150.

Có điều vấn đề hợp pháp hóa được đặt ra trước tiên trong lĩnh vực khoa học. Thuyết lịch sử khoa học của Kuhn và Feyerabend vạch ra cuộc khủng hoảng nghiêm trọng trong lĩnh vực khoa học, tuyên bố thời đại của Newton đã chấm dứt, một thời đại mới đã bắt đầu. Lyotard cho rằng, tình hình tương tự cũng diễn ra trong các lĩnh vực văn học nghệ thuật, mỹ học, luân lý học, xã hội học, chính trị học. Mà sự khủng hoảng hợp pháp hóa ở các lĩnh vực đồng thời lại là khủng hoảng của triết học. Ví dụ khủng hoảng hợp pháp hóa của khoa học đồng thời chứng minh thuyết biểu tượng trong nhận thức luận của triết học truyền thống đã không còn đứng vững. Do đó, Lyotard còn định dùng thuyết hành vi ngôn ngữ của Austin để tiến hành cải tạo nhận thức luận truyền thống. Cốt lõi của sự cải tạo này là không còn mô phỏng và phục chế thực tiễn bên ngoài nữa, mà chỉ sáng tạo và không ngừng đổi mới.

Theo quan điểm của Lyotard, trong tình huống hậu hiện đại, bất kể trong lĩnh vực khoa học hay lĩnh vực tri thức nào khác, tính hợp pháp của việc theo đuổi kết hợp tính hiện đại với tính phổ biến, tính nhất nguyên, tính đồng nhất, tính xác định, đã bị phủ định, thay vào đó là khẳng định và sùng bái tính đặc thù, tính đa nguyên, tính khác biệt và tính biến dị.

Về mặt nhận thức luận, yêu cầu của Lyotard lấy tính đặc thù, tính đa nguyên, tính khác biệt và tính biến dị thay thế tính phổ biến, tính nhất nguyên, tính đồng nhất, tính xác định, là nhất trí với việc ông nhấn mạnh trong tình huống hậu hiện đại, tri thức được biến thành thông tin và thương mại hóa. Bởi vì cái sau đòi lấy tính hiệu quả của tri thức làm tiêu chuẩn lựa chọn, mà tiêu chuẩn đó chỉ có thể là thuần túy tương đối. Ngôn ngữ biểu đạt tri thức có ý nghĩa không phải do nó biểu đạt sự vật xác định, mà do hiệu quả sinh ra trong quá trình sử dụng cụ thể. Ý nghĩa của ngôn ngữ là ở cách sử dụng nó. Chính vì thế Lyotard trở lại với thuyết trò chơi ngôn ngữ của Wittgenstein.

Thuyết trò chơi ngôn ngữ cho rằng việc sử dụng ngôn ngữ không tuân theo một quy tắc xác định nào, cũng không thừa nhận tính hợp lý phổ biến của quy tắc; cho rằng quy tắc chỉ do thỏa thuận giữa những người tham gia trò chơi ngôn ngữ, nó hình thành tự nhiên trong trò chơi ngôn ngữ, có thể nói là một thói quen ngôn ngữ, mà thói quen ấy chỉ hữu hiệu trong số người tham gia sử dụng ngôn ngữ. Trong trò chơi, người ta có thể tha hồ suy nghĩ, phát huy óc tưởng tượng và trí sáng tạo của mình, mà trò chơi ngôn ngữ cũng là một biện pháp quan trọng để cá nhân thể hiện tự ngã. Do óc tưởng tượng của những người tham gia trò chơi không giống nhau, họ cần độ lượng, tôn trọng nhau, nên không thể tồn tại thành kiến siêu hình học kiểu “nguyên tự sự” nào cả. Điều này làm cho cá nhân có thể trở thành có cá tính độc đáo, hoặc giả nói là

người có tư tưởng khác lạ, họ cũng dễ dàng chuyển từ trò chơi này sang một trò chơi khác. Thuyết trò chơi ngôn ngữ phù định tính phổ biến của quy tắc trò chơi, nhấn mạnh tính đặc thù và tính biến dị của trò chơi, nên cũng phù định siêu hình học của nguyên tự sự, nguyên ngôn ngữ, và tất cả những gì liên quan đến tính hiện đại.

Lyotard không chỉ đòi hỏi dùng thuyết trò chơi ngôn ngữ để giải thích khoa học, mà còn chủ trương vận dụng nó vào các lĩnh vực luân lý, chính trị ... Ví dụ, Lyotard cho rằng sự công bằng nói trong luân lý học là bắt nguồn từ thỏa thuận trong trò chơi ngôn ngữ. Bởi vì công bằng là chỉ sự đánh giá đối với một hành vi nào đó, hoàn toàn không có một đối tượng xác định, mà sự đánh giá ấy chỉ có thể xuất phát từ sự ước định (thỏa thuận) giữa mọi người. Sự hình thành khái niệm công bằng chính là một thứ miêu tả quá trình ước định. Nó vốn do các nhà triết học (sớm nhất là Platon) đề xướng và định nghĩa, miêu tả thuộc tính của nó, rồi mọi người mặc nhiên thừa nhận sự miêu tả đó, thế là xuất hiện một ước định về sự công bằng. Lyotard thừa nhận rằng quá trình mà khái niệm công bằng trở thành hiện thực là vô cùng phức tạp. Cá nhân thường không thể trực tiếp tham gia ước định, mà chỉ là người tiếp nhận ước định; nhưng ước định lại có tính rộng mở, trong dòng lịch sử lâu dài, người ta sẽ thông qua sự ước định về khái niệm công bằng mà không ngừng điều chỉnh các loại quan hệ với nhau, tăng thêm nội dung mới, thậm chí đi đến ước định mới. Những cái đó đều chứng minh một sự thực cơ bản là không thể đơn giản hóa ước định.

Tóm lại, lấy sự biến đổi mạnh mẽ khoa học kỹ thuật cao đương đại đã được thông tin hóa và thương mại hóa, làm cơ sở xây dựng quan điểm về tri thức và khoa học, nhất là lấy việc công kích tính hợp pháp của “nguyên tự sự” để phủ định tính hợp pháp (tính thực tại, tính chân lý và tính xác định) của bản thân tri thức và khoa học, tiến tới phủ định tính hợp pháp của mọi thứ triết học và văn hóa mang đặc trưng “tính hiện đại”, coi chúng là trò chơi ngôn ngữ, - đó là điểm mấu chốt trong tư tưởng chủ nghĩa hậu hiện đại của Lyotard. Quan điểm này thực ra đã được nhiều nhà triết học phương Tây nêu ra từ giữa thế kỷ 19 theo những cách khác nhau, cái độc đáo của Lyotard là ở chỗ ông nêu ra quan điểm đó không phải thông qua luận chứng triết học tư biện, mà là thông qua việc làm sáng tỏ sự biến động mạnh mẽ của tình huống tri thức.

4. "Viết lại tính hiện đại"

Trong trào lưu triết học chủ nghĩa hậu hiện đại phức tạp, rộng lớn, bao gồm các trường phái triết học khác nhau, thậm chí đối lập nhau, Lyotard được

công nhận là một trong vài nhà triết học tiêu biểu nhất, cũng là một trong số rất ít người công khai giương ngọn cờ “chủ nghĩa hậu hiện đại”. Do các nhà chủ nghĩa hậu hiện đại phủ định sạch trơn “tính hiện đại”, tuyên bố việc xuất hiện chủ nghĩa hậu hiện đại là giai đoạn phát triển hoàn toàn mới. Song họ lại chưa chứng minh được điều đó để mọi người tin phục, nên thuyết “chủ nghĩa hậu hiện đại” ngay trong giới học thuật phương Tây cũng ngày càng bị phản đối. Do vậy, Lyotard bèn giải thích lại nghĩa của ba chữ “hậu hiện đại” để người ta khỏi hiểu lầm. Trong “Chủ nghĩa hậu hiện đại là gì” (1982), Lyotard viết: “Hậu hiện đại hiển nhiên là một bộ phận của hiện đại”, “hậu hiện đại không phải là chủ nghĩa hiện đại đến chỗ đường cùng, mà là trạng thái sống mới của chủ nghĩa hiện đại”¹.

Trong nhiều bài viết giải thích chủ nghĩa hậu hiện đại của Lyotard, người ta đặc biệt chú ý đến bài giảng của ông tại Trường đại học Wisconsin năm 1986 nhan đề “*Viết lại tính hiện đại*”. Tiêu đề “Viết lại tính hiện đại” là do các học giả Mỹ đề nghị Lyotard sử dụng, và Lyotard vui vẻ nhận lời, cho rằng nó hay hơn so với tính hiện đại, chủ nghĩa hậu hiện đại hoặc hậu hiện đại. Lyotard nói, ở đây chứa đựng hai sự thay thế. Một là dùng chữ “lại” (re) thay chữ “hậu” (post), hai là dùng động từ “viết”, chứ không dùng danh từ “tính hiện đại”. Lyotard cho rằng hai sự thay thế đó đều có ý nghĩa quan trọng.

Thứ nhất, dùng chữ “lại” (re) thay chữ “hậu” (post), biểu thị đối với lịch sử văn hóa không nên dùng lối phân kỳ “trước”, “sau”. Bởi lẽ sự phân kỳ như thế không biểu hiện vị trí của “hiện tại”. Mà theo trật tự tính lịch đại, không biểu hiện vị trí của “hiện tại” thì không thể phân định chính xác trước sau. Theo quan điểm của Lyotard, người ta hầu như không nắm được “hiện tại”, bởi vì “hiện tại” đang không ngừng trôi qua. Khi người ta nắm bắt nó, thì thường là quá sớm hoặc quá muộn. Vì thế giữa tính hiện đại và tính hậu hiện đại hoàn toàn không có giới hạn rõ ràng. “Hậu hiện đại bao giờ cũng ẩn chứa trong hiện đại... Tính hiện đại về bản chất là không ngừng tràn đầy tính hậu hiện đại của nó”².

Với nghĩa đó, khởi điểm của “viết lại tính hiện đại” không phải là sau hiện đại, mà là “quay về điểm ban đầu, quay về chỗ nói là bắt đầu thoát khỏi mọi thành kiến”, cũng tức là phải xem xét lại “hiện đại”, từ bỏ truyền thống và hàng loạt thành kiến lịch sử tích tụ lại. Lyotard còn đề xướng, nếu hiểu chữ “hậu” trong “chủ nghĩa hậu hiện đại” là một giai đoạn mang tính lịch đại, mỗi giai đoạn đều có thể xác định rõ, cũng tức là coi chữ “hậu” có nghĩa thay thế,

¹ Lyotard: “*Tinh hướng hậu hiện đại*”, trang 207.

² “*Hậu hiện đại với trò chơi công chúng - ghi lại câu chuyện với Lyotard*”, Nhà xuất bản Nhân dân Thượng Hải, năm 1997, trang 154.

thì nó thực ra vẫn thuộc về tính hiện đại. Bởi vì “bản thân quan niệm như thế về sự sắp xếp trực tiếp niên đại là hết sức hiện đại, nó là một bộ phận đồng thuộc về Cơ Đốc giáo, chủ nghĩa Descartes và chủ nghĩa Jacobin”¹.

Thứ nữa, dùng cụm từ “viết lại tính hiện đại” thay cụm từ “tính hậu hiện đại”, ngụ ý “tìm và vạch ra sự thực ẩn giấu trong tính hiện đại”, “viết lại và thực hiện bản thân tính hiện đại”. Nói thế cũng có nghĩa là thông qua “viết lại” mà vạch ra chân tướng của tính hiện đại”. Còn về việc “viết lại” như thế nào, thì Lyotard đem ví nó với “thử nghiệm triệt để” trong việc chữa bệnh tâm thần của Freud, hoặc tác dụng của óc tưởng tượng trong thẩm mỹ, tức hoạt động tự do tưởng tượng cái đẹp, như Kant nói. Mục đích đều là vạch rõ “chân tướng của sự vật.” Tóm lại, “viết lại tính hiện đại” tức là vượt qua phạm vi tính hữu tri đơn thuần mà bộc lộ tính hiện đại.

Lyotard nhấn mạnh “viết lại tính hiện đại” ở mức độ nhất định là nhằm phân biệt mình với những người theo chủ nghĩa hậu hiện đại cực đoan đương đại đem tuyệt đối hóa chủ nghĩa hậu hiện đại. Lyotard nói rõ: “Cái mà tôi gọi là “viết lại” hiển nhiên không liên quan gì đến cái mà trên thị trường hình thái ý thức đương đại gọi là tính hậu hiện đại hoặc chủ nghĩa hậu hiện đại”. Bản thân Lyotard tuy cũng sử dụng khái niệm “hậu hiện đại”, nhưng cho rằng hậu hiện đại “không phải là một thời đại mới, mà là một sự viết lại đặc biệt đối với tính hiện đại, trước hết là xây dựng tính hợp pháp của tính hiện đại trên cơ sở dùng khoa học kỹ thuật giải phóng sự nghiệp của cả loài người”. Sự viết lại này hoàn toàn không phải được bắt đầu từ Lyotard, mà đã có từ sớm.

Yêu cầu của Lyotard phân biệt mình với những người theo chủ nghĩa hậu hiện đại cực đoan đương đại không có nghĩa là Lyotard muốn quay về lập trường của chủ nghĩa hiện đại. Trong một số trường hợp, Lyotard phê phán Habermas, chủ yếu vì cho rằng thuyết hành vi giao tiếp của Habermas là ảo tưởng, nên yêu cầu phải vượt qua. Điều đáng chú ý là Lyotard gắn tiêu chí tính hiện đại, tính hợp pháp của tri thức và khoa học với chế độ tư bản chủ nghĩa. Lyotard cho rằng “Chủ nghĩa tư bản là một tên gọi của tính hiện đại”². Chủ nghĩa tư bản làm cho tri thức khoa học phục vụ mục đích của tư bản, làm cho khoa học chịu sự kiểm nghiệm tiêu chuẩn của tư bản (giá thành / tỉ lệ lợi nhuận). Do đó, việc Lyotard phê phán vấn đề hợp pháp hóa ở mức độ nhất định cũng là sự phê phán đối với chủ nghĩa tư bản. Điều này hoàn toàn không có nghĩa là Lyotard đã vượt qua phạm vi chủ nghĩa tư bản, mà chỉ có nghĩa

¹ “Hậu hiện đại với trò chơi công chúng - ghi lại câu chuyện với Lyotard”, Nhà xuất bản Nhân dân Thượng Hải, năm 1997, trang 143.

² Sách đã dẫn, trang 147.

Lyotard đòi phải nhận thức lại nó. “Viết lại tính hiện đại” của Lyotard cũng chính là “viết lại” chủ nghĩa tư bản.

§4. Chủ nghĩa thực dụng mới và văn hóa hậu hiện đại của R. Rorty

1. Tác giả và tác phẩm

Richard McKay Rorty (sinh năm 1931) là một trong những triết gia có ảnh hưởng nhất của nước Mỹ đương đại. Rorty học triết học tại Trường đại học Chicago, năm 1956 nhận học vị tiến sĩ triết học. Ông dạy ở các Trường đại học như Wersley, Princeton. Năm 1967, Rorty xuất bản “*Sự chuyển hướng ngôn ngữ*” khiến mình bắt đầu nổi tiếng trong giới triết học Mỹ. Năm 1979, Rorty xuất bản “*Triết học và tấm gương của tự nhiên*” khiến ông trở thành nhân vật lừng lẫy trong giới triết học. Từ năm 1982 Rorty làm Chủ nhiệm khoa khoa học nhân văn Trường đại học Virginia. Trước tác chủ yếu còn có: “*Hậu quả của chủ nghĩa thực dụng*” (1982), “*Tính ngẫu nhiên, tính châm biếm và tính thân ái*” (1988).

Trong số các nhà triết học Mỹ, Rorty được người ta đặc biệt chú ý là do: Rorty đã tích cực tham gia phong trào triết học phân tích, nhưng liền sau đó lại thể hiện khuynh hướng vượt qua triết học phân tích, cuối cùng bị coi là kẻ phản bội triết học phân tích; Rorty không che giấu mình hoạt động triết học dưới ngọn cờ chủ nghĩa thực dụng, song không phục hồi đơn giản chủ nghĩa thực dụng của người đi trước, mà muốn kết hợp nó với triết học phân tích, làm cho chủ nghĩa thực dụng mang hình thái mới, do đó Rorty được coi là đại biểu chủ chốt của chủ nghĩa thực dụng mới. Điều quan trọng hơn là: là một nhà triết học chống truyền thống, Rorty phát huy trào lưu triết học phân tích trong triết học phương Tây hiện đại với trào lưu chống truyền thống trong triết học châu Âu, rồi từ bỏ cả hai trào lưu đó, làm cho khuynh hướng chống truyền thống của mình thích ứng với xu thế phát triển của triết học phương Tây đương đại, nhất là xu thế hội nhập của triết học Anh-Mỹ và triết học châu Âu, khiến Rorty trở thành nhân vật có ảnh hưởng nhất trong trào lưu chủ nghĩa hậu hiện đại ở phương Tây hiện nay. Các đặc điểm nổi bật ấy khiến Rorty vừa được hoan nghênh, vừa bị phê phán trong giới triết học phương Tây.

2. Phê phán chủ nghĩa cơ sở

Rorty lấy việc phê phán triết học truyền thống phương Tây làm xuất phát điểm cho lập luận triết học của mình, và sự phê phán này chủ yếu nhắm vào chủ nghĩa cơ sở của lý luận truyền thống.

Chủ nghĩa cơ sở (Foundationalism) cho rằng tri thức của loài người đều có một cơ sở vững chắc, cơ sở ấy phải là nguồn gốc tính hợp lý của mọi tri thức. Bản thân cơ sở ấy là hiển nhiên, trực tiếp, không cần chứng minh. Theo lý giải của Rorty, chủ nghĩa cơ sở bao gồm 3 tiền đề cơ bản: *thứ nhất*, mọi nền văn hóa đều có một cơ sở lý luận; *thứ hai*, cơ sở ấy do hàng loạt biểu tượng đặc quyền (privileged representation) cấu thành, tức là những biểu tượng; *thứ ba*, mục đích nghiên cứu học thuật chủ yếu và trước hết là tìm hiểu cơ sở đó.

Rorty cho rằng chủ nghĩa cơ sở đã tồn tại từ trong triết học cổ đại. Thuyết lý niệm của Platon là một kiểu chủ nghĩa cơ sở, bởi vì nó coi triết học là lý luận chung về biểu tượng, nắm vững biểu tượng tức là nắm vững mọi tri thức, tức chân lý, mà cái sau thì có nghĩa cơ sở, nền tảng. Thuyết kinh nghiệm và thuyết duy lý trong triết học cận đại cũng là chủ nghĩa cơ sở. Thuyết duy lý lấy mệnh đề lý tính (khái niệm ý nghĩa được công nhận) và thuyết kinh nghiệm lấy mệnh đề quan sát (kinh nghiệm) làm cơ sở, đều lấy sự phân biệt chủ - khách làm tiền đề, muốn từ khái niệm khác nhau và kinh nghiệm suy ra mọi tri thức khác, xây dựng hệ thống tri thức hoàn chỉnh. Kant muốn thông qua việc xem xét toàn diện lý tính của con người mà vạch rõ giới hạn giữa hiện tượng và vật tự tại, lý tính và tín ngưỡng, khoa học và tôn giáo, từ đó loại bỏ sự đối lập do phân biệt nhị nguyên chủ - khách gây ra trong triết học cận đại; nhưng mục đích của Kant cung cấp một cơ sở đáng tin cậy cho khoa học, nghệ thuật, đạo đức và tôn giáo, xác lập phép tắc tương quan cho các lĩnh vực hoạt động tinh thần của loài người. Như vậy là tuân theo chủ nghĩa cơ sở. Sau Kant, chủ nghĩa cơ sở truyền thống phân hóa thành hai trào lưu lớn, là triết học Anh - Mỹ lấy triết học phân tích làm chính, và triết học đại lục Âu châu lấy hiện tượng học cùng chủ nghĩa hiện sinh làm chính. Bấy giờ triết học phương Tây vốn phải phát triển theo hướng mới, khác với triết học truyền thống, nhưng hai trào lưu lớn ấy vẫn lấy triết học Kant làm nguồn gốc lý luận, đều chưa thoát khỏi việc tìm kiếm cơ sở cuối cùng cho khoa học và triết học. Triết học phân tích, với Rorty và Wittgenstein sơ kỳ làm đại biểu, muốn thông qua phân tích ngôn ngữ tìm kiếm cách biểu đạt chính xác về ngôn ngữ học, tức là đi tìm một thứ ngôn ngữ có tác dụng quy phạm; còn hiện tượng học do Husserl làm đại biểu thì muốn thông qua phương pháp trở về bản chất và trở về tiên nghiệm mà có được một cơ sở

tuyệt đối đáng tin cậy. Họ vẫn chủ trương tinh xác hóa và nghiêm cách hóa triết học, vẫn là người kế thừa thật sự chủ nghĩa cơ sở.

Đối với các hình thức chủ nghĩa cơ sở trước kia và đương đại, Rorty đều phê phán. Điềm chủ yếu là phản bác và phủ định 3 tiền đề cơ bản nói trên của chủ nghĩa cơ sở, đặc biệt phủ định cái gọi là các biểu tượng đặc quyền. Rorty cho rằng các nhà triết học theo chủ nghĩa cơ sở đều luận chứng tính tất yếu và tính hợp pháp của biểu tượng đặc quyền, nhưng các lập luận đó đều không thể đứng vững. Ví dụ Locke muốn dùng nhân quả để chứng minh tính hợp pháp của một số tri thức đặc quyền, tức là một số tri thức do thế giới bên ngoài trực tiếp “dành cho tâm hồn”, nên chúng là “cái bị cho đi”, là điều hiển nhiên. Kant vạch ra nội dung kinh nghiệm và hình thức tiên nghiệm là hai yếu tố cơ bản của nhận thức, mọi tri thức là do loài người đích thân dùng tài liệu kinh nghiệm cấu thành một cách tiên nghiệm, cho nên đều hợp pháp.

Rorty cho rằng các quan điểm ấy đều đã bị Sellars và Quine bác bỏ hoàn toàn rồi, như vậy hai nhà triết học này (Sellars và Quine) cũng đã phủ định tính hợp pháp và tính tất yếu của biểu tượng đặc quyền như tiền đề của chủ nghĩa cơ sở.

Nhưng Rorty còn đi xa hơn Sellars và Quine. Rorty phủ định cả ý nghĩa của nhận thức luận, bởi lẽ đã không có biểu tượng đặc quyền, thì nhận thức luận cũng không thể tiến hành biện hộ cho tri thức. Rorty tự xưng không dừng lại ở Sellars và Quine, mà “luôn muốn từ các giả định đằng sau các vấn đề của triết học cận đại tách ra, hi vọng có thể phổ biến hóa và mở rộng sự phê phán của Sellars và Quine đối với thuyết kinh nghiệm truyền thống”. Tóm lại, Rorty không chỉ thách thức triết học phân tích, mà còn muốn hủy diệt tận gốc truyền thống nhận thức luận của triết học phương Tây được sáng tạo và phát triển từ thời cổ Hy Lạp, qua Descartes, Locke, đến Kant. Cho nên Rorty tuyên bố thời đại “hậu nhận thức luận” đã tới.

3. Chủ nghĩa chống bản chất

Sự phê phán của Rorty đối với chủ nghĩa cơ sở gắn liền với việc ông ủng hộ quan điểm chủ nghĩa chống bản chất của chủ nghĩa thực dụng. Rorty nói, triết học phương Tây từ thời cổ Hy Lạp đến nay luôn phân biệt hiện tượng và bản chất, bên ngoài và bên trong. Từ thế kỷ 17, một số nhà triết học cho rằng giữa chủ thể và khách thể, giữa kết cấu giác quan và tâm hồn con người với phương thức tồn tại của bản thân sự vật có một sự ngăn cách mà người ta không thể vượt qua nó để đạt tới thực tại và khách thể. Từ thế kỷ 19 trở đi, các

nhà triết học lại dựng thêm một sự ngăn cách giữa ngôn ngữ và đối tượng của nó. Rorty gọi quan điểm phân biệt như thế là chủ nghĩa bản chất, còn đặc trưng cơ bản của chủ nghĩa chống bản chất tức là từ bỏ lối phân biệt đó. Rorty cho rằng chủ nghĩa thực dụng về mặt này là tiêu biểu nhất, bởi vì nó coi sự phân biệt hiện tượng và bản chất, bên ngoài và bên trong chỉ là sự phân biệt về phương thức miêu tả thế giới của con người. Rorty nói: “Theo tôi, ở thế kỷ 20, những nhà triết học hữu dụng nhất là những người phát hiện sự khác biệt về phương thức miêu tả thế giới của con người, đồng thời dùng sự khác biệt ấy thay thế việc phân biệt bản chất với hiện tượng từ thời cổ Hy Lạp đến nay. Tôi sẽ lấy sự thay thế ấy của chủ nghĩa thực dụng làm nhãn hiệu”¹. Điều này có nghĩa, câu hỏi của triết học truyền thống về việc biểu tượng, tri thức có phải là nhận thức đúng đối với thế giới hay không, đã đổi thành vấn đề biểu tượng, tri thức có được người ta sử dụng hữu hiệu hay không. “Chủ nghĩa thực chứng muốn từ bỏ việc phân biệt nhận thức sự vật với sử dụng sự vật. Xuất phát từ chủ trương của Francis Bacon cho rằng tri thức là sức mạnh, họ dần thêm một bước, cho rằng sức mạnh là cái mà mọi tri thức đều có”².

Rorty cho rằng chủ nghĩa chống bản chất không chỉ có ở chủ nghĩa thực dụng, mà đang là một khuynh hướng khá phổ biến trong triết học đương đại. Heidegger, Wittgenstein, Derrida đã dùng những cách nói khác nhau biểu đạt quan điểm tương tự.

Sau khi phủ định các biểu hiện của chủ nghĩa bản chất và triết học của nó ở các lĩnh vực triết học, tôn giáo, đạo đức... có cần đưa ra một lý luận mới mang ý nghĩa mẫu mực hay không? Rorty cho rằng không cần. Rorty khẳng định hình thức biểu đạt của văn học luôn có đặc trưng của chủ nghĩa chống bản chất, khác với triết học, nhưng ông không cho rằng cần lý tưởng hóa văn học. Sau khi phủ định việc sùng bái thần linh, con người, khoa học kinh nghiệm, không nên sùng bái bất cứ thứ gì khác. Dưới khẩu hiệu chủ nghĩa chống bản chất, Rorty trên thực tế phủ định tất cả những gì có tính phổ biến, tính xác định, ông theo đuổi không phải thứ văn hóa nhất nguyên, mà là thứ văn hóa đa nguyên.

4. Phê phán chủ nghĩa biểu tượng và vượt qua sự chuyển hướng ngôn ngữ

Chủ nghĩa chống biểu tượng là biểu hiện lập trường chủ nghĩa chống bản chất của Rorty về mặt nhận thức luận. Theo quan điểm của Rorty, chủ nghĩa biểu tượng lấy tâm hồn làm tấm gương phản ánh thực tại, lấy tri thức làm hệ

¹ Rorty: “*Triết học và tấm gương tự nhiên*”, trang 18.

² Rorty: “*Văn hóa hậu triết học*”, (tiếng Trung), trang 140, 141.

thống hóa và tinh xác hóa sự phản ánh đó, lấy triết học làm hệ thống cao nhất của tri thức. Cái sau chủ yếu biểu hiện là một hệ thống nhận thức luận chi đạo việc thu nhận tri thức và đề ra tiêu chuẩn phân biệt tri thức. Triết học cận đại là một thứ triết học lấy nhận thức luận làm hạt nhân, còn vấn đề tâm hồn và tri thức là đối tượng nghiên cứu chủ yếu của nó, biểu hiện là vấn đề quan hệ tâm vật, chủ khách, tinh thần và vật chất. Chủ nghĩa trung tâm lý trí, chủ nghĩa lý tính, chủ nghĩa bản chất đều lấy tư tưởng, khái niệm, bản chất làm tấm gương của đối tượng, đều là biểu hiện của chủ nghĩa biểu tượng. Chủ nghĩa biểu tượng là một thứ triết học tấm gương. “Nếu không lấy tâm hồn làm một tấm gương soi, thì sẽ không lấy tri thức làm biểu tượng chính xác. Nếu không có lối nhìn phía sau, cái sách lược mà Descartes và Kant cùng có, tức thông qua không ngừng kiểm tra, sửa sang và lau chùi tấm gương để thu được biểu tượng sáng rõ hơn, thì sẽ mất hết ý nghĩa”¹.

Rorty cho rằng thuyết nhị nguyên thân tâm của Descartes, thuyết tri thức của Locke và “phê phán lý tính thuần túy” của Kant có ảnh hưởng rất lớn đến việc hình thành chủ nghĩa biểu tượng cận đại. Rorty nói: “Chúng ta qui khái niệm “thuyết tri thức” lấy “quá trình của tâm” làm cơ sở về thế kỷ 17, đặc biệt là qui cho Locke; qui khái niệm “tâm” của thực thể phân ly trong đó xảy ra “quá trình” về cùng thời kỳ, đặc biệt là qui cho Descartes; qui quan niệm triết học của tòa án lý tính thuần túy (bất kể nó bảo vệ hay phủ nhận quyền lợi trong văn hóa hay lĩnh vực khác) về thế kỷ 18, đặc biệt qui cho Kant; nhưng quan niệm này của Kant thì ai cũng thừa nhận rằng đã lấy quan điểm quá trình tâm lý của Locke và quan điểm thực thể của Descartes làm tiền đề”².

Song Rorty cho rằng lòng người làm tấm gương của tự nhiên không nhất định là chân thực đáng tin cậy. Như Bacon nói, nó hoàn toàn không phải là một tấm gương bằng phẳng, sáng trong, phản ánh đúng sự vật thực tế, mà là một tấm gương ma quái, đầy mê tín và lừa dối, nếu nó không được trừ tà hoặc phục hồi nguyên trạng.

Rorty viện dẫn ý kiến phê phán của nhiều nhà triết học phương Tây từ F. Nietzsche trở đi, đối với thuyết tấm gương, đồng thời cho rằng ý kiến phê phán của Wittgenstein, Heidegger và Dewey là rất quan trọng. “Ba vị này, trong các công trình nghiên cứu hậu kỳ của mình, đều thoát khỏi quan điểm của Kant coi triết học là cơ bản... Các công trình nghiên cứu hậu kỳ của họ mang tính chữa trị, chứ không mang tính xây dựng, mang tính giáo hóa, chứ không mang tính

¹ Rorty: “*Văn hóa hậu triết học*”, (tiếng Trung), trang 153.

² Rorty: “*Triết học và tấm gương của tự nhiên*”, (tiếng Trung), trang 1 - 2.

hệ thống”. “Wittgenstein, Heidegger và Dewey nhất trí đồng ý rằng cần từ bỏ quan điểm tri thức là kết quả biểu tượng chuẩn xác... Họ cũng từ bỏ quan điểm chung của Descartes, Locke và Kant cho rằng có “tâm”, tức quan niệm lấy “tâm” làm đối tượng nghiên cứu, làm thành phần hoặc quá trình hình thành tri thức ở bên trong lĩnh vực”¹.

Theo Rorty, thuyết tấm gương, chủ nghĩa biểu tượng là thuyết trung tâm thị giác tuyệt đối hóa tư duy thị giác, mà văn hóa phương Tây truyền thống chính là nền văn hóa bị thuyết trung tâm thị giác chi phối, đều ẩn chứa ẩn dụ thị giác (visual metaphor). Điều này đều có biểu hiện trong các lĩnh vực văn hóa. Trong triết học, hình thái điển hình là thuyết phản ánh, trong nghệ thuật, người ta thường dùng thuật ngữ thị giác để chỉ các loại cảm giác. Ví dụ dùng tối và sáng để chỉ âm nhạc và sắc điệu, coi âm nhạc như hội họa.

Rorty tiến hành phê phán mạnh cái gọi là thành kiến của tư duy thị giác. Rorty cho rằng không có lý do để lấy thị giác làm cơ sở cho các loại cảm giác khác. Mỗi phương thức cảm giác đều có chức năng và ý nghĩa riêng của nó, có tác dụng không thể thay thế đối với sự tồn tại của loài người, đặc biệt là đối với sự giao tiếp giữa người với người, giữa con người với tự nhiên. Thuyết trung tâm thị giác (ẩn dụ thị giác) cần bị phủ định, sự phủ định này tất nhiên dẫn đến phủ định thuyết phản ánh của triết học truyền thống. “Phản đối ẩn dụ thị giác, thì quan điểm coi tri thức là biểu tượng tinh xác sẽ hoàn toàn không có tính cưỡng chế, nó hoàn toàn có thể bị thay thế bằng quan điểm nhận thức của chủ nghĩa thực dụng. Ở đây đã từ bỏ sự phân biệt của người Hy Lạp về tư biện và hành động, thế giới biểu tượng và thế giới thích ứng”².

Tóm lại, sự phê phán của Rorty đối với chủ nghĩa biểu tượng hoặc thuyết trung tâm thị giác thực ra là phê phán nhận thức luận truyền thống lấy nhị phân tâm vật làm tiền đề. Mục đích của Rorty là mở đường cho ông thực hiện cuộc cách mạng trong triết học.

Làm thế nào mở con đường mới cho triết học? Rorty coi sự chuyển hướng ngôn ngữ là một bước quan trọng.

Sự chuyển hướng ngôn ngữ là chỉ sự chuyển hướng của triết học phương Tây vào buổi giao thời thế kỷ 19 và thế kỷ 20, từ việc nghiên cứu lấy nhận thức luận làm chủ thể sang việc lấy triết học ngôn ngữ làm chủ thể. Bấy giờ rất nhiều nhà triết học cho rằng ngôn ngữ là đối tượng đầu tiên, thậm chí là đối tượng nghiên cứu duy nhất của triết học, hết thảy các vấn đề triết học đều có thể qui về

¹ Rorty: “*Triết học và tấm gương của tự nhiên*”, (tiếng Trung), trang 3.

² Sách đã dẫn, trang 11.

vấn đề ngôn ngữ, phương pháp cơ bản của triết học là phân tích ngôn ngữ, nhiệm vụ của triết học là thông qua phân tích ngôn ngữ làm sáng tỏ ý nghĩa của ngôn ngữ thường ngày, ngôn ngữ khoa học và ngôn ngữ triết học. Rorty đã khái quát nó thành “chủ trương yêu cầu thông qua cải cách ngôn ngữ hoặc thông qua việc hiểu cách sử dụng ngôn ngữ mà giải quyết các vấn đề triết học”¹.

Rorty cho rằng, trước đây rất nhiều nhà triết học khoe rằng mình sẽ tạo ra một cuộc cách mạng trong triết học, song họ đều thất bại. Một trong những nguyên nhân quan trọng là khi phê phán các bậc tiền bối và đề xướng lý luận của mình, họ đều giả thiết một số luận đề triết học thực chất đang có tranh luận làm cơ sở, họ đều chưa thoát khỏi phạm vi chủ nghĩa cơ sở. Cống hiến quan trọng của những nhà triết học hoạt động dưới khẩu hiệu chuyển hướng ngôn ngữ là họ đều phê phán và cố thoát khỏi lối giả thiết đó của triết học truyền thống. Chính nhờ cố gắng của họ “đã buộc truyền thống triết học hiện đại bắt đầu từ Parmenides, qua Descartes và Hume đến Bradley và Whitehead phải ở vào thế thủ”, “thành tựu này đã đủ để coi thời kỳ này là một thời kỳ vĩ đại trong lịch sử triết học”². Ý nghĩa của sự chuyển hướng ngôn ngữ không phải ở chỗ lấy ngôn ngữ thay thế triết học truyền thống, mà ở chỗ nó nhắc nhở người ta xem xét lại triết học truyền thống từ Platon và Aristotle trở đi.

Nhưng sự chuyển hướng ngôn ngữ hoàn toàn không phải là phương hướng phát triển của triết học, nó không hề làm thay đổi căn bản phương thức tư duy của triết học truyền thống. Vấn đề ở chỗ một số nhà triết học tôn sùng sự chuyển hướng ngôn ngữ không hề đưa ra giả thiết về thế giới bên ngoài hoặc thế giới bên trong, tức đưa ra giả thiết ngôn ngữ. Ví dụ, các luận đoán của họ như “không có trần thuật tổng hợp tiên nghiệm”, “mọi trần thuật kinh nghiệm có ý nghĩa ắt phải có thể chứng thực bằng kinh nghiệm”, “ngôn ngữ thường ngày là ngôn ngữ chính xác”... là những giả thiết lý luận như vậy. Như thế là các nhà triết học vẫn sử dụng ngôn ngữ khác nhau để bàn về cùng một vấn đề nhận thức luận của triết học truyền thống. Do đó, cuộc cách mạng triết học mà sự chuyển hướng ngôn ngữ đòi thực hiện hoàn toàn chưa thành công. Để thực hiện cuộc cách mạng đó, phải vượt qua sự chuyển hướng ngôn ngữ mà tiếp tục tiến tới.

Tiếp tục tiến tới như thế nào? Ở thập niên 60, Rorty giới thiệu 6 khả năng lựa chọn triết học Husserl, Heidegger, Waisman, Wittgenstein, Austin, Strawson. Sau đó Rorty đưa vấn đề từ lĩnh vực triết học hướng sang các lĩnh

¹ Rorty: “*The Linguistic Turn*”, University of Chicago Press, p. 3.

² Rorty: “*The Linguistic Turn*”, University of Chicago Press, p. 33.

vực thực tiễn đời sống xã hội, chính trị, văn hóa, cho rằng không cần đưa ra giả thiết ngôn ngữ, mà hãy coi ngôn ngữ và tư tưởng của con người là do hoàn cảnh sống của con người quyết định; nhưng không có vấn đề ngôn ngữ và tư tưởng có phù hợp với hoàn cảnh và thực tại hay không. Người ta không cần nghĩ đến việc xem ngôn ngữ và tư tưởng có tinh xác hay không, mà chỉ quan tâm đến việc ứng dụng chúng trong nhân quần. Rorty từ đó tiến vào chủ nghĩa công cụ thực dụng, tức là nhấn mạnh tính công cụ và tính nhân tạo của ngôn ngữ và tư tưởng.

5. Chủ nghĩa thực dụng mới và văn hóa hậu triết học

Sự phê phán của Rorty đối với chủ nghĩa cơ sở, chủ nghĩa bản chất, chủ nghĩa biểu tượng là thể hiện cấp độ và ý nghĩa khác nhau lập trường triết học chống truyền thống, theo chủ nghĩa thực dụng mới của ông, với kết quả là đi theo hướng mà ông gọi là “văn hóa hậu triết học”.

Đặc trưng chủ yếu của triết học chủ nghĩa thực dụng kinh điển kiểu Dewey là chống và vượt qua siêu hình học truyền thống dựa trên sự đối lập chủ-khách, tâm-vật, từ đó vượt qua chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, thuyết kinh nghiệm và thuyết duy lý; vượt qua sự đối lập lý luận với thực tiễn, nhận thức với hành động, sự thực với giá trị, khoa học với tôn giáo v.v... biến triết học thành một thứ nghiên cứu sinh hoạt và hành vi của con người. Rorty kế thừa đường lối tư tưởng đó, chủ nghĩa chống cơ sở của ông là dùng ngôn ngữ khác nhau thuật lại cái lý luận mà Dewey đề xướng từ sớm.

Nhưng Rorty thích nghi với trào lưu chủ nghĩa hậu hiện đại nổi lên từ thập niên 60, đã vạch ra và phê phán tính không triệt để, nhất là tàn dư siêu hình học và chủ nghĩa khoa học của các nhà thực dụng chủ nghĩa đi trước. Ví dụ, Rorty cho rằng triết học Charles Sanders Peirce là một hệ thống mâu thuẫn, trong đó chủ nghĩa khoa học chiếm địa vị chủ đạo, mà như thế là khác xa tinh thần cơ bản của chủ nghĩa thực dụng. William James về phương diện chống siêu hình học đã vượt qua tính hạn chế của Nietzsche và Heidegger, gần với quan điểm hậu kỳ của Derrida và Foucault, nhưng chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để của James lại xung đột với chủ nghĩa thực dụng. Lý luận của Dewey chứa đựng rất nhiều tư tưởng mới của triết học đại lục Âu châu. Habermas và Foucault quan tâm đến vấn đề xã hội chính trị, Derrida nói đến sự dung hòa triết học với tiểu thuyết, điện ảnh, đều đã được Dewey dự đoán trước đó cả nửa thế kỷ. Song lý luận của Dewey về quan hệ thể hữu cơ với môi trường vẫn có khuynh hướng chủ nghĩa khoa học.

Mâu thuẫn tư tưởng của những người đi trước do Rorty vạch ra là có thật, và Rorty chính là qua đó, từ lập trường cực đoan chống siêu hình học, khắc phục mâu thuẫn ấy, làm cho chủ nghĩa thực dụng hợp thành một thể với cái mà ông gọi là văn hóa hậu triết học. Chủ nghĩa thực dụng mới và văn hóa hậu triết học của Rorty thực ra chỉ là tên gọi khác nhau của cùng một tư tưởng. Nội dung của nó rốt cuộc là gì? Trừ các phương diện chủ nghĩa chống cơ sở, chủ nghĩa chống bản chất, chủ nghĩa chống biểu tượng nói trên, còn có thể nêu ra 5 điểm dưới đây.

Thứ nhất, vượt qua sự đối lập các trường phái và trào lưu triết học.

Các nhà thực dụng chủ nghĩa truyền thống từng cố gắng điều hòa các quan điểm triết học đối lập nhau, Papinni ví chủ nghĩa thực dụng giống như hành lang của khách sạn, nơi khách ở các phòng khác nhau muốn tiếp xúc với nhau đều phải đi qua đó, là biểu hiện sinh động sự điều hòa và chiết trung ấy. Rorty không đơn giản coi chủ nghĩa thực dụng như cái hành lang mà các trường phái đối lập phải đi qua, mà thừa nhận có sự khác biệt giữa chủ nghĩa thực dụng với các trường phái khác; nhưng ông cho rằng chủ nghĩa thực dụng mới hoặc văn hóa hậu triết học về cơ bản đã vượt qua các hình thức siêu hình học tạo nên sự đối lập, do đó về cơ bản đã vượt qua các trường phái.

Thứ hai, phủ định địa vị hạt nhân của triết học trong các loại văn hóa, thủ tiêu triết học theo nghĩa truyền thống.

Văn hóa hậu triết học của Rorty là chỉ một thứ văn hóa phi triết học, thay thế văn hóa triết học (tức văn hóa hậu thần học) do phong trào khai mông xây dựng nên. Rorty cho rằng chủ nghĩa thực dụng chính là yêu cầu xây dựng một nền văn hóa như vậy. “Chủ nghĩa thực dụng luôn tìm cách phát hiện một số phương pháp, dùng ngôn ngữ phi triết học nêu ra quan điểm chống triết học”¹. Điều này có nghĩa yêu cầu thủ tiêu triết học theo nghĩa truyền thống. Rorty thường dùng triết học viết hoa để chỉ triết học truyền thống mang tính phổ biến và lý tính tuyệt đối; dùng triết học viết chữ thường để chỉ triết học có địa vị ngang với các bộ môn văn hóa cụ thể. Văn hóa hậu triết học vứt bỏ triết học viết hoa, lưu lại triết học viết chữ thường.

Trong văn hóa hậu triết học, triết học viết chữ thường đã không còn địa vị là vua của văn hóa. Tiếng nói của nhà triết học cũng chỉ như mọi tiếng nói khác, triết học không có địa vị đặc biệt gì hơn so với các khoa học khác. Nhà triết học cũng chỉ ngang vai các nhân sĩ khác, không phải là người giám sát.

¹ Rorty: “*Văn hóa hậu triết học*”, (tiếng Trung), trang 322.

Nhà triết học không phải là vua triết lý như Platon nói, cũng không phải là quan tòa như quan diêm của triết học cận đại.

Thứ ba, sùng bái tính bất định, tính tương đối, tính miêu tả.

Văn hóa hậu hiện đại do loại trừ triết học truyền thống và tính xác định, tính tuyệt đối, tính thực tại của nó, nên tất nhiên phải lấy tính bất định, tính tương đối, tính miêu tả làm đặc trưng. Nhà triết học cũng phải thông kim bác cổ, viết sách lập thuyết. Nhưng mục đích không phải cung cấp mẫu mực, mà là miêu tả. Miêu tả là một phương pháp nghiên cứu so sánh lợi hại do loài người phát minh, nó giống như “phê bình văn hóa”, có thể tha hồ bình luận bất cứ cái gì. Sứ mệnh của nhà triết học là lý giải bức tranh vĩ mô, làm rõ mối quan hệ giữa các sự vật.

Thứ tư, lấy triết học giáo hóa thay cho triết học hệ thống.

Rorty chia các nhà triết học thành hai loại: nhà triết học hệ thống và nhà triết học giáo hóa. Các nhà triết học loại thứ nhất nghiên cứu triết học viết hoa, các nhà triết học loại thứ hai nghiên cứu triết học viết chữ thường. Nhà triết học giáo hóa không đi luận chứng những cái có tính phổ biến, tính xác định tính tất yếu, không tuân theo một số cái gọi là “nguyên qui tắc” của triết học truyền thống. Họ chỉ có tác dụng giáo hóa. Hoạt động giáo hóa của triết học là hoạt động nói năng, nhằm mục đích làm cho người ta theo đuổi cái mới lạ, mỗi người tùy hứng thú, lợi ích của mình mà xây dựng quan hệ mới với các sự vật khác. Triết học giáo hóa lấy đàm thoại thay cho nhận thức, lấy trao đổi ý kiến thay cho theo đuổi chân lý. Quá trình phát triển văn hóa không phải là quá trình nhận thức thực tại, mà là quá trình không ngừng tiến hành trò chuyện và không ngừng mở rộng lĩnh vực trò chuyện. Mục đích của triết học chỉ là từ góc độ khác nhau miêu tả lối sống khác nhau của mọi người. Chỉ cần miêu tả nào có thể dùng để chỉ dẫn người ta hành động, đối phó với hoàn cảnh, thì đều cần được khẳng định. Theo ý nghĩa đó, một số miêu tả trong khoa học tự nhiên, miêu tả của các nhà thơ, nhà văn, nhà tâm lý học, họa sĩ, nhà điêu khắc, nhà nhân loại học... đều có giá trị cả.

Thứ năm, hậu triết học và tân giải thích học.

Văn hóa hậu triết học của Rorty có nhiều điểm giống giải thích học của Gadamer, nên Rorty gọi nó là tân giải thích học. Rorty cho rằng sau khi triết học truyền thống suy tàn, nhà triết học phải là nhà thực tiễn giải thích học. Hoạt động cơ bản của triết học là đối thoại, giao tiếp, nhiệm vụ là xúc tiến đối thoại giữa các nền văn hóa khác nhau, điều hòa các khoa học khác nhau. Rorty đòi dùng giải thích học thay thế nhận thức luận truyền thống. Nhưng điều này

không có nghĩa lấy giải thích học làm lý luận triết học kiểu như triết học truyền thống, nó thậm chí cơ bản không phải là lý luận triết học, mà chỉ là phương thức giải tán lý luận truyền thống. Nhận thức luận truyền thống đòi hỏi nghiên cứu, còn giải thích học đòi hỏi đối thoại.

Về chủ nghĩa thực dụng mới và văn hóa hậu hiện đại của Rorty, còn có thể miêu tả từ các góc độ hoặc bình diện khác. Nhưng dù từ góc độ nào, thì khuynh hướng cơ bản của nó vẫn là phê phán và phủ định các nguyên tắc của triết học truyền thống; hơn nữa về mặt này, Rorty còn kiên quyết hơn các nhà triết học phương Tây hiện đại tính từ F. Nietzsche, chống truyền thống, hơn cả các nhà triết học theo chủ nghĩa hậu hiện đại, song đôi lúc đi tới chỗ cực đoan. Xét từ việc vạch ra tính phiến diện của triết học cận đại (modern) mà nói, rất nhiều ý kiến của Rorty chứa đựng nhân tố tích cực; song thái độ phủ định sạch trơn của ông đối với triết học truyền thống thường đưa ông tới một cực đoan khác là chủ nghĩa tương đối và chủ nghĩa hư vô. Ở mức độ nhất định Rorty nhận ra mâu thuẫn và bế tắc của triết học phương Tây hiện đại, nhưng ông chưa thể khắc phục mâu thuẫn, chưa chỉ ra phương hướng thoát khỏi bế tắc đã đành, có khi lại đi vào một con đường sai lầm khác.

§5. Sự kế tục và vượt qua triết học phương Tây hiện đại của chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại

Như trên chúng tôi đã nói, những người theo chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại tuy thuộc các trường phái triết học khác nhau, về yêu cầu vượt qua đặc trưng chủ yếu của triết học truyền thống, như chủ nghĩa cơ sở, chủ nghĩa bản chất lấy sự phân lập tâm - vật làm xuất phát điểm, thì họ đều có cái chung quan trọng. Phần giới thiệu triết học của Derrida, Foucault, Gadamer, Quine ở các chương trước và giới thiệu triết học của Lyotard và Rorty ở chương này đều có khuynh hướng đó. Trong đó chủ nghĩa chống cơ sở là quan điểm cơ bản nhất của họ. Có nhà triết học phương Tây thậm chí cho rằng “chủ nghĩa hậu hiện đại có thể nói là chủ nghĩa chống cơ sở”¹. Sự phê phán của Rorty đối với chủ nghĩa cơ sở càng mang tính tiêu biểu so với những người theo chủ nghĩa hậu hiện đại. Trong trước tác tiêu biểu của mình nhan đề “*Triết học và tầm*

¹ Bill Shaw: “*Virtues for a postmodern world*” (business ethics Quarterly), Vol. 5; No 4, 1995.

gương của tự nhiên”, ông nói thẳng: “Mục đích của cuốn sách này là xóa bỏ sự tín nhiệm của người đọc đối với “tâm”, tức là niềm tin lấy “tâm” làm cái có quan điểm triết học; xóa bỏ sự tín nhiệm của người đọc đối với “tri thức”, tức là niềm tin lấy tri thức làm cái có lý luận và có cơ sở; xóa bỏ sự tín nhiệm của mọi người đối với cái họ tưởng là triết học từ Kant trở đi”¹. Trong cuốn “*Hậu quả của chủ nghĩa thực dụng*” xuất bản năm 1982, Rorty còn mở rộng phê phán sang cả truyền thống chủ nghĩa Platon.

Sự phê phán của Rorty đối với chủ nghĩa cơ sở thể hiện lập trường chung của các nhà triết học theo chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại, tuy rằng danh mục, phương pháp và phương diện phê phán ở mỗi người không giống nhau. Ví dụ, Derrida ra sức “giải tán cấu trúc” (tức phê phán) “chủ nghĩa trung tâm Lucasse” và “chủ nghĩa trung tâm ngôn ngữ”; Foucault thì ra sức phê phán “kiểu nhận thức” (episteme) truyền thống; Lyotard chuyên tâm nghiên cứu tự sự, đặc biệt là phương pháp “nguyên tự sự”. Đối với các nghiên cứu cụ thể của chủ nghĩa hậu hiện đại mà nói, sự phê phán của họ cũng gần với Rorty. Rorty cũng thừa nhận quan điểm của ông tương tự như Derrida, Foucault, Gadamer, cho rằng “quan điểm chống chủ nghĩa trung tâm Lucasse” của Derrida ... chẳng qua là một biệt lệ của chủ nghĩa chống bản chất”². Về mặt chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại vượt qua triết học truyền thống và triết học hiện đại phương Tây, thì đáng chú ý nhất chính là cái khuynh hướng chung đó của họ.

Khảo sát từ bối cảnh lớn của triết học phương Tây hiện đại, cái khuynh hướng chung ấy, về phương thức cơ bản của tư duy triết học thực ra không khác lắm so với các nhà triết học phương Tây chống truyền thống từ giữa thế kỷ 19 trở đi, là sự kế tục họ.

Thứ nhất, danh mục mới bị họ phê phán vẫn là phương thức tư duy (bản thể luận, nhận thức luận, nhị nguyên luận) siêu hình học truyền thống từng bị các nhà triết học kia phê phán nhiều lần. Rorty cho rằng “Phần lớn công việc của Derrida là tiếp tục con đường tư tưởng khởi đầu từ Nietzsche đến Heidegger. Đặc trưng của con đường này là ngày càng xúc tiến bài xích chủ nghĩa Platon”³. Sự phê phán của Derrida đối với chủ nghĩa trung tâm “là vận dụng chủ nghĩa chống bản chất mà Nietzsche và Heidegger cùng có vào trường hợp đặc biệt của câu và niềm tin”⁴. Còn chủ nghĩa chống cơ sở và chủ nghĩa

¹ Rorty: “*Triết học và tấm gương của tự nhiên*”, (tiếng Trung), trang 4.

² Rorty: “*Văn hóa hậu hiện đại*”, Nhà xuất bản Văn dịch Thượng Hải, trang 149.

³ Sách đã dẫn, trang 98.

⁴ Sách đã dẫn, trang 149.

chống bản chất của bản thân Rorty, thì chính là lập trường mà James và Dewey đã biểu thị. Sự phê phán của Lyotard đối với ngôn ngữ về đại thể là mô phỏng Wittgenstein.

Thư hai, lý luận triết học mới của họ về phương hướng cơ bản vẫn chưa vượt ra khỏi phạm vi lớn của một số nhà triết học. Cái gọi là “triết học giáo hóa”, “triết học viết chữ thường”, “văn hóa hậu triết học” do Rorty đề xướng, được coi là mẫu mực lý luận của chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại. Song bản thân Rorty nhiều lần nói rằng mấy thứ đó bắt nguồn từ lý luận của Dewey, Wittgenstein và Heidegger, thậm chí là kết quả sự hội tụ hai truyền thống (trào lưu) triết học lớn ở phương Tây hiện đại. Truyền thống từ chủ nghĩa thực chứng đến triết học phân tích “về mặt bắt đầu từ việc phê phán chủ nghĩa Platon mà đi đến kết thúc bằng việc phê phán chính mình, thì hoàn toàn giống như truyền thống của Nietzsche - Heidegger - Derrida”¹. Chủ nghĩa giải thể kết cấu về ý nghĩa trực tiếp mà nói, là sự “loại trừ” toàn bộ triết học trước đó của ông, song ông không vì thế mà đưa ra được một thứ triết học mới vượt qua triết học truyền thống. Sự giải thể của Derrida chủ yếu chỉ là từ giải thích đơn nghĩa văn bản triết học vốn có chuyển sang giải thích đa nghĩa, chứ chưa vượt qua khuôn khổ triết học vốn có. Chính vì thế, đối với triết học của Hegel và Heidegger, hai vị đại biểu cho hai khuynh hướng chủ yếu cận đại và hiện đại, Derrida không khẳng định hoàn toàn, cũng không phủ định sạch trơn, mà dao động giữa hai cực đối lập. Lyotard đã liên kết thuyết của Derrida về tính hợp pháp của ngôn ngữ và tri thức với thuyết trò chơi ngôn ngữ của Wittgenstein.

Các thuyết mang tồn tại phủ định khác của các nhà triết học theo chủ nghĩa hậu hiện đại có mối liên hệ bên trong với lập trường triết học chống truyền thống kể trên, có thể nói đều là hình thức biểu hiện hoặc kết quả tất yếu của nó. Họ cũng chưa vượt qua được phạm vi của triết học phương Tây hiện đại.

Ví dụ, sự phê phán lý luận tồn tại chủ thể và thuyết trung tâm nhân loại trong triết học cận đại là một trong mấy phương diện quan trọng của họ chống triết học truyền thống. Họ đều cho rằng lấy người làm chủ thể thay cho địa vị của thần linh, lấy tồn tại chủ thể thay cho tồn tại thần linh, là đặc trưng quan trọng nhất của triết học “hiện đại”. Nhưng bất kể đặc trưng ấy có tác dụng đến mức nào, muốn vượt qua “hiện đại”, ắt phải vượt qua tồn tại chủ thể. Derrida, Foucault ra sức loại trừ (phủ định) tính chủ thể. Sự phủ định đó chính là bắt nguồn từ sự phân lập nhị nguyên chủ-khách, phủ định bản thể luận thực thể của

¹ Rorty: “*Văn hóa hậu hiện đại*”, Nhà xuất bản Văn dịch Thượng Hải, trang 13.

triết học cận đại. Bởi vì sự phê phán nguyên tắc tính chủ thể và thuyết trung tâm nhân loại đã tồn tại trong triết học phương Tây hiện đại kể từ Nietzsche trở đi. Nietzsche cho rằng chủ thể chẳng qua chỉ là một thứ sản phẩm của việc tự dối mình, cái đạo đức ông chủ do Nietzsche đề xướng là nhằm vượt qua thứ đạo đức nô lệ bảo vệ tính chủ thể. Triết học ngôn ngữ của Wittgenstein lấy chủ thể và tự ngã làm một chức năng đặc thù của ngữ pháp ngôn ngữ, còn phân tâm học của Freud thì thông qua việc làm rõ vô thức mà đặt tự ngã vào vị trí lệ thuộc.

Các nhà triết học theo chủ nghĩa hậu hiện đại còn lấy chủ nghĩa phi lý chống chủ nghĩa lý tính (kể cả lấy triết học thi ca thay thế triết học lý tính), lấy tính phi xác định (chủ nghĩa tương đối, thuyết không có trung tâm, tính vô chính thể) phủ định tính xác định và tính chính thể, lấy thuyết đa nguyên và phi quyết định luận chống nhất nguyên luận và quyết định luận. Mấy thứ đó đều không ngoài sự phủ định đối với cơ sở và bản chất. Và chúng từng được nhiều nhà triết học nêu ra từ sớm dưới các hình thức khác nhau. Ở đây chúng tôi sẽ không đề cập một cách tỉ mỉ.

Nhưng không thể từ đó cho rằng khi phê phán triết học cận đại, các nhà triết học theo chủ nghĩa hậu hiện đại chỉ đơn giản lặp lại việc làm của các nhà triết học phương Tây hiện đại trước họ. Đôi bên có những khác biệt quan trọng. Các nhà triết học theo chủ nghĩa hậu hiện đại không chỉ phê phán triết học cận đại, còn phê phán luôn cả triết học hiện đại. Sự phê phán đó thể hiện họ đã vượt qua triết học phương Tây hiện đại ở mức độ nhất định. Dưới đây chúng tôi nêu ra 5 phương diện chủ yếu.

Thứ nhất, các nhà triết học theo chủ nghĩa hậu hiện đại đều chỉ trích các nhà triết học phương Tây hiện đại phê phán siêu hình học truyền thống một cách thiếu triệt để, khi phê phán chủ nghĩa cơ sở thì sa vào một hình thức khác của chủ nghĩa cơ sở, cho nên họ phải khắc phục tính không triệt để đó.

Về điểm này, Rorty có biểu hiện nổi bật. Rorty cho rằng một số nhà triết học nổi tiếng nhất của hai trào lưu triết học lớn ở phương Tây hiện đại đều chưa thoát khỏi việc tìm kiếm cơ sở cuối cùng cho khoa học và triết học. Ví dụ, “sự chuyển hướng ngôn ngữ” do các nhà triết học ngôn ngữ đề xướng chẳng qua dùng kiểu “ngôn ngữ” thay thế “tâm” để kế tục truyền thống của chủ nghĩa cơ sở cũ. Heidegger học với Husserl làm đại biểu thì muốn thông qua phương pháp trở về bản chất và trở về tiên nghiệm để có được cơ sở đáng tin cậy tuyệt đối, thật sự là kế tục chủ nghĩa cơ sở.¹ Nietzsche, Bergson, Dilthey, Bradley,

¹ Xem Rorty: “*Tính khách quan, chủ nghĩa tương đối và chân lý*”, (tiếng Anh), năm 1991, trang 179.

Royce, Freud tuy đều phê phán mạnh mẽ triết học truyền thống, nhưng dù là ý chí của Nietzsche, sinh mệnh của Bergson và Dilthey, tinh thần con người của Bradley hay libido của Freud, đều là biến tướng thuyết lý niệm kiểu Platon, vẫn mang dấu vết rõ ràng của chủ nghĩa cơ sở. Rorty đồng ý với câu nói sau của Heidegger: Nietzsche là nhà siêu hình học cuối cùng, nên vẫn chưa là nhà tư tưởng sau siêu hình học có thể hoàn toàn thoát khỏi chủ nghĩa Platon”¹.

Derrida cũng biểu hiện quan điểm tương tự. Derrida lấy việc chống “siêu hình học tại chỗ” và “chủ nghĩa trung tâm Lucasse” để kế tục lập trường của các nhà triết học phương Tây hiện đại như Heidegger yêu cầu thoát khỏi siêu hình học. Nhưng Derrida yêu cầu phải tiến xa hơn Heidegger. Derrida nói: “Không có vấn đề do Heidegger đề xướng, sẽ không thể có công việc mà tôi muốn làm”. Nhưng chính vì chịu ơn của Heidegger, mới cần “tìm trong các trước tác của Heidegger dấu vết thuộc về siêu hình học hoặc thần học”². Cái Derrida gọi là dấu vết siêu hình học là chỉ khái niệm “hiện sinh” (hoặc (“tồn tại”)) mà Heidegger sử dụng. Heidegger phân biệt hiện sinh với thể hiện sinh là một bước tiến quan trọng chống siêu hình học. Nhưng Derrida cho rằng sự phân biệt đó của Heidegger vẫn chịu sự chi phối của siêu hình học. Để phân biệt mình với Heidegger, Derrida đưa ra hai thuật ngữ triết học “vết tích” (trace) và “khác biệt” (difference) để biểu thị thái độ ca ngợi của mình đối với cái khó nắm bắt, ẩn dụ và không ngừng tái tạo tự ngã, đồng thời dùng các này để thoát khỏi phương thức tư duy siêu hình học.

Thứ hai, những người theo chủ nghĩa hậu hiện đại phát triển thêm một bước khuynh hướng chống tính chủ thể và thuyết trung tâm nhân loại (chủ nghĩa nhân đạo, chủ nghĩa nhân bản) mà một số nhà triết học phương Tây đã thể hiện.

Chống tính chủ thể và thuyết trung tâm nhân loại là một phương diện quan trọng mà triết học phương Tây hiện đại vượt qua triết học cận đại. Do tính chủ thể và thuyết trung tâm nhân loại đều lấy sự phân lập nhị nguyên chủ khách, tâm vật làm tiền đề, mà cái sau lại dẫn đến tha hóa con người (vật hóa, đối tượng hóa), khiến con người mất đi cá tính, bản chất của mình, nên không ít nhà triết học phương Tây hiện đại (nhất là trào lưu chủ nghĩa nhân bản) yêu cầu nhận thức lại sự tồn tại của con người cùng giá trị và ý nghĩa hoạt động của y, với tư cách con người hoàn chỉnh. Những người theo chủ nghĩa hậu hiện đại kế tục quan điểm đó, nhưng không đồng ý với các nhà triết học phương Tây hiện

¹ Rorty: “*Văn hóa hậu triết học*”, trang 99.

² Derrida: “*Lập trường*”, (tiếng Anh), Chicago, năm 1981, trang 9 - 10.

đại vẫn coi con người như một thứ tồn tại xác định, tức là có khuynh hướng chủ thể có thực, cho rằng như thế vẫn chưa thoát khỏi siêu hình học. Họ đòi loại trừ sự tồn tại của con người như loại trừ sự tồn tại tính thực thể khác. Con người trong triết học tự nhiên cũng mất đi ý nghĩa hạt nhân. Do đó họ yêu cầu lấy chủ nghĩa phi nhân bản thay cho chủ nghĩa nhân bản. Foucault phát triển khái niệm “cái chết của Thượng đế” thành “cái chết của con người” là một ví dụ điển hình. Trong cuốn sách “Trật tự của sự vật”, Foucault viết Rorty “cùng với việc sự tồn tại của ngôn ngữ chiếu rọi vào đường mặt bằng của chúng ta, loài người sẽ đi dần tới chỗ diệt vong”¹. Foucault cho rằng không phải con người - chủ thể lấy ngôn ngữ làm công cụ của mình, mà là sự tồn tại của ngôn ngữ biểu hiện ý nghĩa tồn tại của con người.

Thực ra, Heidegger đã biểu thị tư tưởng này từ sớm. Nếu ở giai đoạn đầu, trong cuốn “*Hiện sinh và thời gian*” sự truy hỏi “Dasein” của ông còn chưa thoát khỏi phạm vi siêu hình học tính chủ thể (lấy sự phân lập chủ khách làm đặc trưng, thì ở giai đoạn hậu kỳ ông đã loại trừ sự phân lập đó và đạt được sự dung hợp chủ khách qua thuyết hiện sinh. Heidegger cho rằng rất nhiều khái niệm trong triết học cận đại (như chân lý, thực tại, văn hóa, giá trị, thế giới) đều được nêu ra dưới tiền đề phân lập chủ khách, ắt phải vượt qua. Heidegger thường viện dẫn triết học cổ Hy Lạp và triết học cổ đại Trung Quốc là hai thứ chưa bị trói buộc bởi sự phân lập nhị nguyên ấy, để qua đó phát hiện chân lý nguyên thủy. Heidegger cho rằng tồn tại của bản chất con người không phải là làm chúa tể tự nhiên, mà là hòa hợp với tự nhiên, do đó ông yêu cầu không đặt con người ở địa vị hạt nhân chi phối vũ trụ, mà chỉ coi con người như một trong vô số thể hiện sinh. Tức là biến con người từ vai trò thống trị tự nhiên, chúa tể vũ trụ, thành kẻ lắng nghe, kẻ giữ gìn như mọi thứ khác trên thế giới.

Quan điểm này của Heidegger có khác với quan điểm cái chết của con người của Foucault và quan điểm “phi trung tâm, phi tại chỗ” của Derrida. Derrida không đồng ý với Heidegger rời bỏ con đường phân lập nhị nguyên và tính chủ thể, cho rằng điều cần làm là biến đổi “phong cách”, cái phong cách sao cho “cùng một lúc nói vài thứ ngôn ngữ, sinh ra vài loại văn bản”². Dù vậy, về yêu cầu biến đổi phương thức tư duy phân lập nhị nguyên chủ khách, qua đó vứt bỏ nguyên tắc tính chủ thể và thuyết trung tâm nhân loại, thì họ nhất trí với nhau.

¹ Foucault: “*Trật tự của sự vật*”, (tiếng Anh), New York, năm 1970, trang 386.

² Xem Rorty: “*Văn hóa hậu triết học*”, trang 135 - 136.

Điều cần chú ý là việc chủ nghĩa hậu hiện đại đề xướng thủ tiêu con người không phải là phủ định sự tồn tại và ý nghĩa của con người, mà chỉ yêu cầu thủ tiêu sự tồn tại của con người-chủ thể đối lập với khách thể. Cũng tức là làm cho con người thoát khỏi quan hệ chủ khách, tâm vật, thoát khỏi sự lệ thuộc vào quan niệm lý tính phổ biến về thế giới bên ngoài.

Có người theo chủ nghĩa hậu hiện đại kêu gọi biến con người thành người vô trung tâm, vô bản chất, không có mục đích và lý tưởng lâu dài, không gánh trách nhiệm xã hội và sứ mạng lịch sử, trách nhiệm chính trị hoặc nghĩa vụ đạo đức, không bị bất cứ sự chế ước bên ngoài cũng như bên trong, mà chỉ việc hưởng lạc cuộc sống hiện tại. Theo họ, người như thế mới thật sự tự do và tự chủ, mới thể hiện đầy đủ ý nghĩa và giá trị nhân sinh. Thoạt nghe là rất hoang đường, nhưng thực ra đó là một hình thức cực đoan của phương thức tư duy triết học mang đặc trưng chống lý tính phổ biến và chống phân lập nhị nguyên chủ khách.

Thứ ba, những người theo chủ nghĩa hậu hiện đại yêu cầu không chỉ vượt qua chủ nghĩa lý tính của triết học cận đại, mà còn phải vượt qua cả chủ nghĩa phi lý tính của triết học hiện đại.

Chủ nghĩa hậu hiện đại cho rằng một số nhà triết học phương Tây hiện đại tuy nhận ra sai lầm của chủ nghĩa lý tính lấy lý tính làm cơ sở, nhưng họ lại dùng ý chí, sinh mệnh vô thức, - là các tồn tại phi lý tính, - thay cho lý tính để làm cơ sở, như vậy chẳng những vẫn là chủ nghĩa cơ sở, mà còn chưa thoát khỏi sự chi phối của lý tính. Chủ nghĩa hậu hiện đại yêu cầu triết học loại trừ mọi yếu tố thực tại và bản chất (bất kể là lý tính hay phi lý tính), qua đó yêu cầu không chỉ vượt qua chủ nghĩa lý tính truyền thống, mà còn vượt qua cả chủ nghĩa phi lý hiện đại. Họ không thừa nhận mình là những người theo chủ nghĩa phi lý. Còn về thực tại (thực thể), họ có phân biệt với chủ nghĩa phi lý nói chung. Có điều là do họ phóng đại tính hữu hạn và tính tùy ý của con người, phủ định tính xác định và tính ổn định tương đối của tồn tại và nhận thức, nên cũng phủ định luôn tính đáng tin cậy của mọi hình thức và phương pháp nhận thức lý tính. Tất cả đều biến thành cái biến động, phi quyết định, không thể so sánh, không được công nhận. Nhận thức của con người trở thành trò đùa vô chính phủ. Trong trường hợp đó dĩ nhiên chẳng thể nói gì đến việc khẳng định tính xác định và tính khách quan của chân lý. Derrida nói rõ: “Không có chân lý tự thân, chỉ có chân lý phóng túng, nó là chân lý vì ta, chân lý về ta, chân lý đa nguyên”¹. Quan điểm này rõ ràng mang màu sắc chủ

¹ Derrida: “*Xáo động: phong cách của Nietzsche*” (tiếng Anh), năm 1979, trang 103.

nghĩa phi lý. Nếu nói chủ nghĩa phi lý của Schopenhauer và Nietzsche mang tính thực thể, thì chủ nghĩa phi lý của các nhà triết học theo chủ nghĩa hậu hiện đại mang tính chức năng.

Thứ tư, về vấn đề phương pháp, chủ nghĩa hậu hiện đại lấy thuyết trò chơi ngôn ngữ và phép giải thể kết cấu mà phát triển khuynh hướng chủ nghĩa chủ quan và chủ nghĩa tương đối của các nhà triết học phương Tây hiện đại.

Đa số họ cho rằng phương pháp luận phổ biến mà triết học cận hiện đại (nhất là trào lưu chủ nghĩa thực chứng và chủ nghĩa khoa học) theo đuổi là cô hù và khép kín. Một số phương pháp khoa học thực chứng tạo ra dựa trên cơ sở lý tính và logic, chẳng qua chỉ là qui tắc trò chơi. Nếu lấy chúng làm mẫu mực qui phạm, ắt trói buộc óc tưởng tượng trung tâm của mọi người, cho nên chẳng những không phù hợp với khoa học nhân văn và khoa học xã hội, mà cũng sẽ trói buộc cả khoa học tự nhiên. Chỉ có tình cảm, thể nghiệm và óc tưởng tượng trung tâm của cá nhân mới là cội nguồn sáng tạo và thước đo chân lý, cũng là thước đo quy định và đánh giá luật chơi. Quan điểm của Lyotard và Derrida về điểm này mang tính đại biểu.

Lyotard phủ định tính chính thể, tính phổ biến và tính xác định, mà say sưa với tính mơ hồ và tính khác biệt. Lyotard kêu gọi mọi người: “Hãy để chúng tôi tuyên chiến với tính chính thể, hãy để chúng tôi trở thành chứng nhân của những cái không thể biểu hiện, hãy để chúng tôi tiếp tục khai thác sự khác biệt và cùng nỗ lực bảo vệ “tính khác biệt”¹. Chính dưới sự chỉ đạo của tư tưởng đó mà Lyotard đã phát triển thuyết trò chơi ngôn ngữ của Wittgenstein, cho rằng trò chơi ngôn ngữ tuy có qui tắc, nhưng một số qui tắc không hề cố định, mà do những người tham gia trò chơi thỏa thuận với nhau định ra. Những người tham gia đều bình đẳng với nhau, đều có quyền lựa chọn và tự do phát biểu ý kiến của mình không cần tuân theo qui tắc và phương pháp xác định. Lyotard lấy trò chơi ngôn ngữ làm phương thức quan trọng để mọi người tự do thực hiện suy xét, cho rằng càng mạnh bạo tưởng tượng, thì càng có thể phát huy tối đa tính sáng tạo, từ đó càng dễ làm cho mình trở thành người có cá tính và tính sáng tạo. Nghiên cứu khoa học tự nhiên chẳng qua cũng là một trò chơi ngôn ngữ. Lyotard viện dẫn các tình huống bất định và đột phát xuất hiện trong sự phát triển khoa học tự nhiên từ thập niên 50-60 thế kỷ 20 để luận chứng tính bất định, tính tương đối, tính không thể tương thông của trò chơi ngôn ngữ trong nghiên cứu khoa học.

¹ Dẫn theo “Văn hóa và mỹ học của chủ nghĩa hậu hiện đại”, Nhà xuất bản Trường đại học Bắc Kinh, năm 1992, trang 24.

Derrida dùng phương pháp giải thể kết cấu thay cho phương pháp của triết học cận đại và hiện đại. Phương pháp này xuất phát từ việc làm sáng tỏ các mâu thuẫn trong văn bản mà thủ tiêu kết cấu vốn có của văn bản, phát hiện ý nghĩa cốt lõi bị che lấp hoặc quên lãng ẩn chứa trong văn bản, nhất là cái ý nghĩa ở ngoài ý nghĩa phổ biến và xác định. Derrida nhấn mạnh tính đa hướng, tính bất định, tính hỗn hợp, loại bỏ tất cả những gì xác định và cố định trong kết cấu. Vậy phương pháp giải thể kết cấu là phương pháp giải thích đa nghĩa, bất định đối với văn bản vốn có. Chính vì thế, Derrida không chỉ tiếp thu thuyết trò chơi ngôn ngữ của Wittgenstein, mà còn làm cho nó mang tính chủ quan, tùy ý. Derrida phủ định trò chơi không cần tuân theo qui tắc nhất định nào cả, cho rằng một số qui tắc không chế ước trò chơi. “Qui tắc của trò chơi đã bị bản thân trò chơi thay thế”¹.

Thứ năm, chủ nghĩa hậu hiện đại đã phát triển việc vượt qua triết học truyền thống và triết học phương Tây hiện đại thành vượt qua bản thân triết học, loại bỏ ý nghĩa vốn có của triết học, cũng tức là làm cho triết học biến thành cái phi triết học.

Xét về hình thức biểu hiện, các nhà triết học theo chủ nghĩa hậu hiện đại đều cải biến khuynh hướng hệ thống quan niệm trừu tượng trung tâm và tư biện do triết học truyền thống tạo nên. Họ không chỉ sử dụng ngôn ngữ của cá nhân lĩnh vực văn học, nghệ thuật, tâm lý học, xã hội học và phù hiệu học để biểu đạt quan điểm triết học của mình, mà còn vượt qua ngụ ý và phương pháp vốn có của triết học, đem nó hòa nhập vào một số khoa học, làm cho nó có hình thái vượt qua và phủ định triết học thông thường. Bên trên chúng tôi từng nói đến văn hóa hậu triết học của Rorty là một điển hình.

Văn hóa hậu triết học là chỉ văn hóa được xây dựng sau khi giải thể triết học truyền thống và triết học phương Tây cận - hiện đại, tương ứng với “văn hóa hậu thần học” (tức văn hóa triết học) được xây dựng sau khi các nhà tư tưởng khai mông phủ định văn hóa thần học. Văn hóa hậu thần học dùng triết học đả phá và thay thế địa vị tối cao của thần học trong trong toàn bộ nền văn hóa, còn văn hóa hậu triết học tuy đả phá địa vị của văn hóa triết học (tức văn hóa hậu thần học), song bản thân nó không có địa vị đó, nó đã không còn là vua của văn hóa. Nó chỉ có thể giống như một ông vua đã bị hạ bệ, chỉ còn làm một công dân bình thường. Ở đây không có bất cứ khoa học nào thay thế được địa vị vốn có của triết học. Dù khoa học, văn học hay chính trị đều như

¹ Derrida: “*Kết cấu, phù hiệu và trò chơi trong khoa học nhân văn*”, dẫn theo “*Tuyển tập văn hóa phương Tây mới nhất*”, Nhà xuất bản Chiết Giang, năm 1991, trang 150.

thể cả. Khác với văn hóa triết học vốn có, triết học của văn hóa hậu triết học chỉ có thể làm cái việc liên kết các sự vật khác nhau lại với nhau, chỉ có thể “cưỡi con ngựa gỗ văn học - lịch sử - nhân loại học - chính trị học” mà thôi. Rorty miêu tả tình huống của thứ văn hóa này như sau: “Ở đây không có người, thậm chí tối thiểu không có phần tử trí thức nào tin rằng trong nội tâm chúng ta có một tiêu chuẩn giúp chúng ta tiếp xúc với thực tại hay chẳng, khi nào chúng ta có thể tiếp xúc với chân lý (viết hoa). Trong thứ văn hóa ấy, dù là linh mục, hay nhà vật lý học, thi sĩ hay chính đảng, đều không được coi là có “lý tính” hơn, “khoa học” hơn, “sâu sắc” hơn người khác”... Trong thứ văn hóa ấy, không có nhà triết học viết hoa, “chỉ có nhà chuyên môn đủ khả năng lý giải quan hệ giữa các sự vật”. Nghề nghiệp của nhà triết học trong thời đại văn hóa hậu triết học “là lý giải bức tranh vĩ mô và cố gắng phân biệt, làm sáng tỏ mối quan hệ giữa các sự vật”¹.

Quan điểm của Derrida và các nhà theo chủ nghĩa hậu hiện đại khác đại thể giống như Rorty. Điều đáng chú ý là họ hợp nhất triết học với thi ca. Sự phủ định của họ đối với sự phân lập nhị nguyên, tính chủ thể và thuyết trung tâm nhân loại khiến cho họ nhấn mạnh cảnh giới tình cảm trực quan, tưởng tượng mang đặc trưng không phân biệt vật với ta hoặc quên đi vật với ta, mà thường đó là cảnh giới thi ca. Điều này tất nhiên dẫn đến thi ca hóa triết học. Về mặt này, tư tưởng triết học thi ca hóa của Heidegger có ảnh hưởng mạnh mẽ đến những người theo chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại. Chính nhờ sự gợi mở của Heidegger, mà Derrida đề xướng triết học cùng nguồn gốc với thi ca, yêu cầu xóa bỏ giới hạn giữa triết học và thi ca, cho rằng làm triết học tức là làm thơ. Cũng chính với nghĩa đó, Derrida coi triết học là cái học ẩn dụ. Derrida cho rằng trong triết học cổ Hy Lạp, triết học đầy những ẩn dụ, có thể nói là đầy ẩn thơ ẩn dụ. Ẩn dụ cái hang của Platon nói đến con mắt nhờ ánh sáng nhìn thấy sự vật như thế nào. Người ở trong hang không nhìn thấy mặt trời, chỉ nhìn thấy hình ảnh của sự vật được mặt trời chiếu sáng. Nhưng từ bên trong biết bên ngoài có nguồn sáng (mặt trời), có thể đi về phía ánh sáng. Qua đó Derrida đề xướng: tác dụng của triết học giống như mặt trời, tức là nói triết học có tác dụng của ẩn dụ. Nhưng trong siêu hình học truyền thống, ẩn dụ bị loại trừ, chỉ trong thi ca và văn học nói chung mới có đất cho ẩn dụ, trong khi triết học lại tách biệt với thi ca và văn học. Derrida cho rằng cần hợp nhất lại hai thứ đó.

Đánh giá việc triết học chủ nghĩa hậu hiện đại vượt qua triết học phương Tây hiện đại là một vấn đề khá phức tạp, đối với 5 phương diện kể trên, cần

¹ Rorty: “*Văn hóa hậu triết học*”, trang 14 - 18.

phải phân tích từ các góc độ khác nhau. Ở đây chúng tôi không có điều kiện làm việc đó, nhưng có thể khẳng định hai điểm dưới đây. *Thứ nhất*, so với triết học phương Tây hiện đại, họ phê phán triết học truyền thống và triết học cận đại triệt để hơn, nhưng có khi đến mức cực đoan, nên rất có thể mang tính phiến diện nhiều hơn. *Thứ hai*, sự phê phán và lập luận của họ có chỗ vượt qua triết học phương Tây hiện đại, tiêu chuẩn vượt qua ở những điểm quan trọng, nhưng hoàn toàn chưa vượt qua được giới hạn mô hình tư duy triết học hiện đại vốn có, chưa hình thành được một mô hình mới khác với mô hình của triết học hiện đại, chưa thực hiện được sự biến đổi căn bản trong lĩnh vực triết học.

§6. Xu hướng của chủ nghĩa hậu hiện đại với triết học đương đại

Sau khi giới hạn và giải thích vấn đề chủ nghĩa hậu hiện đại kế thừa và vượt qua triết học phương Tây cận - hiện đại, chúng ta hãy bàn về những vấn đề mà chủ nghĩa hậu hiện đại đề xướng.

Khái niệm “triết học hậu hiện đại” có nhiều nghĩa, cần căn cứ nó chỉ cụ thể cái gì mà đánh giá.

Nếu nó chỉ triết học cận đại (modern) do Descartes, Kant đại diện, cái bị nó phê phán và phủ định là khuynh hướng siêu hình học truyền thống như chủ nghĩa cơ sở, chủ nghĩa bản chất thể hiện ở triết học Descartes và Kant, thì nó chẳng qua là tên gọi mới của cái trào lưu rộng lớn phê phán triết học cận đại vốn tồn tại từ giữa thế kỷ 19 trở đi. Trong trường hợp đó, sự phê phán của triết học hậu hiện đại đối với triết học “hiện đại” (modern, thực ra cũng là triết học cận đại) có nghĩa là yêu cầu dùng phương thức tư duy triết học hiện đại thay thế phương thức tư duy triết học cận đại. Ở điểm này, chúng ta có thể coi chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại là hình thái mới của trào lưu tư tưởng rộng lớn từ giữa thế kỷ 19 trở đi mang đặc trưng chống truyền thống và yêu cầu vượt qua “tính hiện đại” (thực ra là tính cận đại), do đó có thể khẳng định ý nghĩa tích cực của nó trong sự phát triển của triết học phương Tây.

Nếu nó chỉ triết học hiện đại phương Tây từ giữa thế kỷ 19 trở đi, tức là triết học mà một số nhà triết học chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại gọi là giai

đoạn mới nhất trong sự phát triển của triết học phương Tây, thì rất khó khăn định tên gọi này, bởi vì phương thức tư duy triết học cơ bản của họ hoàn toàn không khác gì triết học phương Tây hiện đại trước đó, chưa vượt qua phạm vi lớn của sự biến chuyển mà triết học thực hiện. Chúng ta có thể coi chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại là một trào lưu hoặc khuynh hướng mới trong sự phát triển của toàn bộ triết học phương Tây hiện đại, nhưng không thể nói nó đã cơ bản vượt qua được triết học phương Tây hiện đại hoặc đã thực hiện được sự chuyển hướng mới cho triết học phương Tây.

Chủ nghĩa hậu hiện đại có thể thể hiện phương hướng mới của triết học phương Tây đương đại hay không? Điều này vừa phải xem sự phát triển đương đại của triết học phương Tây cần biến đổi như thế nào, vừa phải xem chủ nghĩa hậu hiện đại có thể đáp ứng yêu cầu biến đổi ấy đến mức nào. Cái trước động tới vấn đề đánh giá như thế nào tình hình và xu thế phát triển đương đại của triết học phương Tây, cái sau động tới vấn đề tác dụng của chủ nghĩa hậu hiện đại trong sự phát triển của triết học phương Tây đương đại.

Tuy triết học hiện đại phương Tây thay thế triết học cận hiện đại là sự biến đổi quan trọng về phương thức tư duy triết học, đánh dấu triết học phương Tây đã phát triển đến một giai đoạn mới cao hơn; song nó cũng chứa đựng khuyết điểm và mâu thuẫn nghiêm trọng y như triết học cận đại. Điều này đúng không chỉ với một trường phái hay trào lưu cụ thể, mà đúng với toàn bộ triết học phương Tây hiện đại. Chúng ta có thể thường thấy rằng có một số nhà triết học phương Tây hiện đại sau khi tuyên bố họ mở ra kỷ nguyên mới cho triết học không lâu, thì không ít những người kế tục họ hoặc chính họ lại sa vào bế tắc hoặc khủng hoảng. Khuyết điểm và mâu thuẫn của triết học hiện đại phương Tây có những biểu hiện khác nhau, trong đó tương đối nổi bật là: sự phê phán và phủ định của họ đối với triết học cận đại lấy chủ nghĩa cơ sở làm phương thức tư duy siêu hình học thường hoặc là không triệt để, trở về lập trường của lý luận vốn bị họ phê phán; hoặc là sa vào một cực đoan khác, nhất là chủ nghĩa tương đối và chủ nghĩa hư vô, đến mức từ phủ định triết học truyền thống mà đi đến thủ tiêu ý nghĩa của bản thân triết học. Hơn một trăm năm qua triết học đã có những bước phát triển quan trọng, nhưng vẫn không thoát khỏi cực diện giữa hai cực. Mặc dù triết học phương Tây hiện đại về hình thức đã thể hiện một phương thức tư duy khác với triết học cận đại, nhưng còn xa mới đạt tới sự hoàn thiện. Các trường phái và lý thuyết triết học càng mang tính phiến diện, tất nhiên càng sa vào bế tắc và khủng hoảng. Để thoát khỏi cực diện ấy, phải xét lại, phê phán, vượt qua các trường phái và lý luận triết học trước đó, xây dựng một lý luận triết học mới,

phù hợp yêu cầu không ngừng phát triển các mặt của xã hội hiện đại (trong đó có bản thân triết học).

Sự xuất hiện trào lưu triết học chủ nghĩa hậu hiện đại ở mức độ nhất định đã đáp ứng nhu cầu xét lại sự phát triển của triết học phương Tây hiện đại và làm biến đổi nó. Các nhà triết học theo chủ nghĩa hậu hiện đại đều vạch ra và phê phán các khuyết điểm, mâu thuẫn trong lý luận của các nhà triết học phương Tây hiện đại kể từ Nietzsche trở đi, đồng thời coi việc mở ra phương hướng mới là nhiệm vụ của mình. Về mặt vạch ra và phê phán các khuyết điểm, mâu thuẫn của triết học truyền thống và triết học hiện đại, hoạt động của họ rất có giá trị, chí ít cũng gợi ý cho mọi người. Chủ trương do họ đề xướng chống triết học hệ thống và nhất nguyên luận tuyệt đối, chống phân lập nhị nguyên, chống thuyết trung tâm nhân loại, chống tuyệt đối hóa chủ nghĩa lý tính và chủ nghĩa phi lý tính, ở mức độ nhất định đã phản ánh một xu thế phát triển của triết học hiện đại.

Song, mặc dù các nhà triết học theo chủ nghĩa hậu hiện đại vừa yêu cầu vượt qua triết học cận đại, vừa yêu cầu vượt qua triết học hiện đại, như trên đã nói, triết học của họ vẫn chưa thật sự vượt qua được triết học hiện đại, vẫn chứa đựng vô số mâu thuẫn như triết học hiện đại, chưa đáp ứng hoàn toàn yêu cầu đổi mới trong sự phát triển triết học phương Tây, cũng không thể hiện thật sự khuynh hướng đương đại của triết học phương Tây. Chính vì thế các nhà triết học phương Tây đang thảo luận sôi nổi làm thế nào vượt qua chủ nghĩa hậu hiện đại, đưa triết học thoát khỏi cảnh bế tắc.

Điều đáng chú ý là từ ngày 14 đến 16 tháng 11 năm 1997, đã tổ chức Hội thảo khoa học lần thứ nhất về chủ nghĩa sau hậu hiện đại (After Post Modernism - gọi tắt là APM) tại Trường đại học Chicago, có 93 nhà triết học tham gia, bàn về chủ đề tìm kiếm con đường phát triển mới cho chủ nghĩa hậu hiện đại. Trước cuộc hội thảo này, hai nhà triết học của Trường đại học Chicago là Gene Gendlin và Richard A. Shweder đã tổ chức thông tin nhanh trên mạng mấy tháng liền về đề tài đó. Tham gia thảo luận không chỉ có các nhà triết học Mỹ và các nước phương Tây, mà còn có nhiều nhà triết học ở các nước đang phát triển, có thể nói đó là cuộc hội thảo quốc tế đầu tiên. Mọi người thảo luận sôi nổi trên mạng, bằng hình thức gửi thư điện tử. Sau cuộc hội thảo tại Chicago, việc thảo luận vẫn được tiếp tục trên mạng đến tận nay. Do bối cảnh và lập trường triết học của những người tham gia khác nhau, quan điểm của họ về chủ nghĩa hậu hiện đại dĩ nhiên không giống nhau, có người tán thành, có người phủ định. Khuynh hướng chung là phải vượt qua chủ nghĩa hậu hiện đại, tìm con đường mới cho sự phát triển triết học. Sau khi hỏi ý kiến các

đại biểu, Gene Gendlin ngày 18 tháng 2 năm 1998 đã gửi (qua mạng) các báo cáo tại Hội thảo APM Chicago, các báo cáo ấy thể hiện khuynh hướng vừa nói. Chúng tôi xin trích dẫn một số ý kiến từ các báo cáo đó.

“Chúng tôi tiếp tục phê phán tính hiện đại, nhưng chúng tôi muốn vượt qua tính tùy tiện mà một số chi phái chủ nghĩa hậu hiện đại chủ trương. Chúng tôi nghi ngờ mọi cơ sở xác định, nhưng điều đó hoàn toàn không có nghĩa chẳng có gì đáng nêu ra”. (Trích tuyên bố chung của 93 vị tham gia hội thảo Chicago).

“Đúng là các từ ngữ đều khó tránh mang tính siêu hình học. Vấn đề rõ ràng là không thể, cũng không cần “giải quyết”. Nhưng liệu chúng ta có thể... tiến xa hơn... phi trung tâm hóa, tính bất định, được chăng?”

“Chúng ta đang ở vào lúc vừa trải qua thời kỳ nguyên lý cơ bản phá hoại logic và “tính khách quan” của khoa học. Chúng ta cần lý giải theo kiểu mới sức mạnh và sự hạn chế của khoa học, đồng thời tìm con đường khái niệm hóa lại các đối tượng khoa học”...

“Nhiều người đều biết mỗi từ đều có liên quan đến khái niệm cũ, chúng ta có thể sa vào một số khái niệm. Nhưng có đúng như những người theo chủ nghĩa hậu hiện đại nói rằng, việc đó sẽ khiến chúng ta cơ bản mất đi con đường mới quan hệ với ngôn ngữ hay không? Việc phê phán hậu hiện đại và vấn đề do nó đề xướng là điều ai cũng biết, mà nhiều người trong chúng ta buồn phiền bởi sự cản trở không ngừng, vì mỗi từ ngữ người ta sử dụng đều có thể thụt lùi về siêu hình học cũ. Hiện tại là lúc thoát khỏi thứ “bội luận hậu hiện đại” nửa hài hước này: khi chúng ta bài xích bất cứ chân lý xác thực nào, thì căn bản sẽ không có chân lý khác. Kỳ thực trong thực tiễn chúng ta hành động hay hơn thế”.

“Nhìn chung người ta lẫn lộn “chân lý” và “tính khách quan”. Nhưng điều đó không chứng tỏ là không có chân lý và tính khách quan”.

“Chúng ta không cần đa nguyên luận đơn thuần, mà có thể sáng tạo “phức hợp chân lý đa trọng””.

“Lý luận và thực tiễn rộng mở với nhau. Ưu tiên cho thực tiễn hoàn toàn không phải là quan điểm ngõ ngách cho rằng chỉ cần thực tiễn, không cần lý luận; mà là trong hành động, chúng ta đều phải có một loại cảm giác, làm thế nào khi vượt qua khái niệm ta có thể phát hiện bản thân mình... Nếu người ta qui hết thảy về qui tắc, thì đó là tin buồn. Nhưng hiện nay con đường vượt qua chủ nghĩa hậu hiện đại đã mở ra. Làm như thế nào vượt qua bản thân mình, về

nhận thức, điều này không thể là vô cùng... Tính đa dạng của bối cảnh đã tránh cho chủ nghĩa hậu hiện đại khỏi tình thế không đội trời chung. Chúng đã không phải là logic thuần túy, cũng không phải là tùy ý. Chúng ta có thể tìm hiểu chúng ta nhận thức bối cảnh như thế nào và nó sẽ ảnh hưởng như thế nào đến ý nghĩa của lời nói do chúng ta nói ra”.

“Chúng ta không còn cần thiết chỉ nói theo lối phủ định”.

“Tính khả năng đích thân nhận biết (bodily knowing) và quan hệ giữa nó với ngôn ngữ đã kết thúc sự lựa chọn của chủ nghĩa hậu hiện đại hoặc là cơ sở xác định, hoặc là cái gì khác”.

Các báo cáo còn chất vấn, thậm chí phủ định, các quan điểm của chủ nghĩa hậu hiện đại về các mặt khoa học, văn hóa, lịch sử, luân lý, ngôn ngữ... Ở đây chúng tôi không kể ra ti mi.

Các câu trích dẫn trên cho thấy, các nhà tư tưởng ở Mỹ và phương Tây nói chung đã có nhiều nhà triết học muốn giương ngọn cờ “chủ nghĩa sau hậu hiện đại” mà vượt qua chủ nghĩa hậu hiện đại, nghi ngờ và thách thức tính phủ định thuần túy, quan điểm chủ nghĩa tương đối, chủ nghĩa hư vô của các nhà theo chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại, khắc phục tính cực đoan và tính phiến diện của những người theo chủ nghĩa hậu hiện đại, tìm kiếm một con đường phát triển tương đối hợp lý và kiện toàn cho triết học phương Tây. Có điều là họ không lập luận một cách có hệ thống và đầy đủ các quan điểm của mình, đa số còn là những ý kiến rời rạc; quan điểm giữa họ với nhau còn có khác biệt lớn. Do đó, cái gọi là chủ nghĩa sau hậu hiện đại mới chỉ là một khuynh hướng chung chung, mơ hồ, chưa thể nói rằng đã tìm ra con đường mới cho sự phát triển triết học phương Tây. Nhưng sự xuất hiện của khuynh hướng chủ nghĩa sau hậu hiện đại rất cuộc có thể chứng minh: con đường phát triển mới của triết học do những người theo chủ nghĩa hậu hiện đại đương đại đề xướng là con đường bế tắc.

Triết học phương Tây cần phát triển theo hướng nào, cần tiến hành thay đổi mô hình triết học mà triết học phương Tây hiện đại thể hiện như thế nào, cần lấy mô hình triết học nào thay thế nó? Đây là những vấn đề giới triết học trong và ngoài nước đang thảo luận và nghiên cứu, nhất thời khó có thể đạt tới tiếng nói chung. Cũng có thể không hề tồn tại (tối thiểu là tạm thời không tồn tại) con đường và mô hình đơn nhất. Cần chấp nhận, thậm chí đề xướng các con đường và mô hình khác nhau (gồm cả triết học phương Đông và triết học phương Tây, triết học chủ nghĩa Marx và triết học phi chủ nghĩa Marx) cùng phát triển, giao lưu và học tập lẫn nhau. Thực tế là cùng với việc chấm dứt

Chiến tranh lạnh, nền kinh tế quốc tế tiến tới nhất thể hóa, rất nhiều mâu thuẫn không ngừng được giải quyết, tình trạng đối lập gay gắt giữa các trường phái trong triết học phương Tây đã dịu hẳn, ngày càng nhiều nhà triết học đi theo hướng cầu đồng tồn dị (tìm ra điểm giống nhau, bảo lưu điểm khác nhau). Nếu sau này xuất hiện một mô hình triết học mới vượt qua và thay thế mô hình triết học hiện đại, thì nó sẽ loại trừ sự đối lập giữa các khuynh hướng triết học khác nhau, xúc tiến sự giao lưu và thống nhất giữa chúng với nhau.

Đối với những người mácxít, hiển nhiên cần phải xây dựng lại niềm tin kiên định vào triết học chủ nghĩa Marx, nhận thức lại ý nghĩa thật sự mà nó thực hiện trong việc làm biến đổi triết học, phục hồi lại diện mạo của nó như một phương thức tư duy triết học hiện đại. Như thế cũng là coi nó như một học thuyết không ngừng phát triển, dù khả năng thoát khỏi mọi khuyết điểm của triết học phương Tây hiện đại, một học thuyết có tính rộng mở, hấp thu mọi thành quả có giá trị của văn hóa loài người. Chỉ có như thế, triết học chủ nghĩa Marx mới có thể thể hiện sinh động khuynh hướng đúng đắn của triết học đương đại. Điều này đương nhiên không phải là phủ định một cách giản đơn triết học mácxít trước đây, không phải là đi tìm một phương thức tư duy triết học mới nào ở bên ngoài phương thức tư duy triết học mácxít vốn có. Nhưng nó yêu cầu người ta phải thoát khỏi sự bóp méo và hiểu sai nó từ bao lâu nay dưới ảnh hưởng của các nhân tố phức tạp, đặc biệt là giải thoát khỏi khuynh hướng phương thức tư duy triết học cận đại theo chủ nghĩa cơ sở, chủ nghĩa bản chất mà nó vốn phải phủ định và vượt qua. Về mặt này, đi sâu nghiên cứu và xét lại mối quan hệ giữa nó với triết học phương Tây hiện đại, trong đó có chủ nghĩa hậu hiện đại là vô cùng quan trọng. Mặc dù bản thân chủ nghĩa hậu hiện đại không có khả năng thể hiện khuynh hướng đúng đắn của triết học đương đại, nhưng một số nhân tố chứa đựng trong lý luận do nó đề xướng có tác dụng xúc tiến đi tới phương thức tư duy triết học mới, thì đáng được các nhà triết học mácxít trọng thị và học tập.

GIÁO TRÌNH HƯỚNG TỚI THẾ KỶ 21

TRIẾT HỌC

PHƯƠNG TÂY HIỆN ĐẠI

Chịu trách nhiệm xuất bản

PGS, TS KIM VĂN CHÍNH

| | |
|-------------------------|--|
| Biên tập nội dung: | TS LÊ THỊ HOÀI THANH ĐOÌ THỊ KIM THOA |
| Biên tập kỹ - mỹ thuật: | ỨNG LIÊN |
| Đọc soát bản in: | PHÒNG BIÊN TẬP |
| Trình bày bìa: | NGÔ TRỌNG HIỂN |

In 700 cuốn, khổ 19 x 27cm. Tại Công ty Cổ phần In Gia Định, số 9D Nơ Trang Long, Q. Bình Thạnh, TP. Hồ Chí Minh - ĐT: 8412644. Số đăng ký kế hoạch xuất bản 20-1235/XB-QLXB. Do cục Xuất bản cấp ngày 27.8.2004. In xong và nộp lưu chiểu ngày 18 tháng 10 năm 2004.

GIÁO TRÌNH HƯỚNG TỚI
THẾ KỶ 21

TRIẾT HỌC
PHƯƠNG TÂY
HIỆN ĐẠI



10149818



Giá: 210.000đ