



TRẦN THAI BÌNH

HIỆN TƯỢNG HỌC LÀ GÌ



TRẦN THÁI ĐỈNH

HIỆN TƯỢNG HỌC LÀ GÌ?

HƯỚNG MỚI, 1969.

--- 000 ---

Chia sẻ ebook : <http://downloadsachmienphi.com/>

Tham gia cộng đồng chia sẻ sách : Fanpage : <https://www.facebook.com/downloadsachfree>

Cộng đồng Google : <http://bit.ly/downloadsach>

Hiện tượng học là gì?

Nhìn vào bản văn của Merleau-Ponty bàn về hiện tượng học, người ta nhận thấy được chia làm 6 phần như sau: I. – Giới thiệu và định nghĩa hiện tượng học, - II- Lập trường của hiện tượng học, III – Phương pháp Giảm trừ hth, - IV. – Những bản chất hiện tượng học, - V- Ý hướng tính, bản chất của ý thức con ngn, VI. – Vấn đề chân lý.

Chúng tôi sẽ chú giải 6 đề tài này trong 6 chương theo thứ tự của tác giả. Mỗi chương, nếu cần, sẽ được chia thành nhiều tiết. Sự phân chia thành chương thành tiết này do chúng tôi hoàn toàn, với mục đích giúp bạn đọc dễ hiểu những trang chi chít những chữ và những lập luận của Merleau-Ponty.

Chương 1.

GIỚI THIỆU VÀ ĐỊNH NGHĨA HIỆN TƯỢNG HỌC

“Hiện tượng học là gì? Nửa thế kỷ sau những tác phẩm đầu tiên của Husserl mà còn phải đặt câu hỏi này, xem có vẻ dị kỳ làm sao. Tuy nhiên câu hỏi này vẫn chưa được giải đáp gì hết.

Hiện tượng học là khoa nghiên cứu về những bản chất, và đối với khoa này thì tất cả mọi vấn đề đều quy về việc xác định những bản chất: chẳng hạn bản chất của tri giác, bản chất của ý thức. Nhưng hiện tượng học cũng là một triết học đặt các bản chất lại nơi *hiện hữu*, và nó quyết rằng chúng ta không thể hiểu được con người và thế giới, nếu không khởi sự từ những *kiện tính* của chúng. Đó là một thứ triết lý siêu nghiệm chủ trương gạt bỏ những phán quyết của thái độ tự nhiên ra một bên để dễ bề lãnh hội chúng, nhưng đó cũng là một triết thuyết cho rằng thế giới “đã có đấy rồi”, trước khi ta phản tỉnh: thế giới đã có đấy như một hiện diện không tài nào chối bỏ được, và tất cả nỗ lực của ta là tìm lại cái cuộc gặp gỡ ngay thơ đó với thế giới để rồi đặt cho nó một quy chế triết lý.”

Có mấy danh từ chuyên môn cần hiểu rõ trước khi đi sâu vào nội dung của đoạn văn trên đây. Trước hết là danh từ “bản chất” (essences, Wesen). Husserl và trao lưu hiện tượng học hiểu bản chất là quan niệm thấu đạt được do kinh nghiệm sống của ta; họ không hiểu bản chất như kiểu bản tính vĩnh cửu, và bất biến của triết học Hy Lạp và triết học cổ điển. Chẳng hạn khi ta nói cái bàn, con chó, cây dừa, thì triết Hy Lạp cho rằng đó là những quan niệm phổ quát và bất biến (phổ quát vì ai cũng thấy như thế; bất biến vì vụ trụ Hy Lạp vĩnh cửu, cho nên thời nào con người cũng sẽ có quan niệm y hệt về vạn vật): bởi thế, vẫn theo triết Hy Lạp, thì những danh từ như bản tính, quan niệm, định nghĩa, mô thể ... được coi là đồng nghĩa nhau. Trái lại hiện tượng học chủ trương rằng nói thế giới vĩnh cửu và bất biến là nói một điều phi lý, nghịch với khoa học: khoa học cho thấy vũ trụ biến đổi và con người không ngừng tiến hóa, cho nên tri thức ta có về vạn vật không thể là những quan niệm bất biến. Quá trình tiến hóa của con người, từ trạng thái hầu nhân, qua giai đoạn *Homo faber* (giống người biết chế tác dụng cụ), rồi giai đoạn *Homo sapiens* (giống người biết suy nghĩ) ập lòng ở lỗ, cho tới thời kỳ hiện đại, thực là khác nhau quá xa và chứng tỏ những biến đổi quá quan trọng. Đừng nói gì xa xôi, hãy nhìn vào cái nhà ở của cha ông ta một trăm năm trước đây, và quan niệm của cha ông chúng ta về con người, về gia đình, về xã hội, với quan niệm của thanh niên ngày nay cũng về những thực tại đó: thực khác xa nhau chừng nào! Như vậy không có những bản tính ngàn đời và bất biến về nhà cửa cũng như về con người và xã hội; những quan niệm của ta không phải là những ý tưởng tự thân, những điển hình tự tại mà Platon gọi là những linh tượng. Quan niệm của ta chỉ là kết quả những kinh nghiệm tại thế của ta thôi.

Danh từ “bản chất” tự nhiên gợi lại ý niệm về những “bản tính” của triết cổ điển. Mà bản tính thì *trừu tượng*. Hơn nữa, xét như bản tính được coi là mô thể của sự vật, thì nó biệt lập đối với chất thể của sự vật. Triết cổ điển nói “bản” là bản tính của mọi chiếc bàn: có bàn lớn, bàn bé, bàn gỗ, bàn sắt, v.v..., tuy nhiên lớn bé, sắt gỗ chỉ là chất thể, tức thành phần không đáng chú ý như mô thể của chúng là: bàn. Hiện tượng học chống lại cách nhận định như vậy và quyết rằng kinh nghiệm của ta, tri thức của ta, quan niệm của ta bắt nguồn nơi sinh hoạt tại thế của ta, tức sinh hoạt thực sự của ta ở thế giới này, cho nên bản chất mà

hiện tượng học tìm hiểu là những *bản chất cụ thể*. Nói bản chất cụ thể, vì kinh nghiệm chỉ cho ta tri thức và có quan niệm về những gì chính ta đã có kinh nghiệm sống. Đó là ý nghĩa câu “hiện tượng học là thứ triết đặt lại các bản chất nơi *hiện hữu*, và nó quyết rằng chúng ta không thể hiểu được con người và thế giới, nếu không khởi sự từ những *kiện tính* của chúng”.

Thực vậy, ta không có những ý tưởng ngàn đời và cũng không có những quan niệm phổ quát: ta chỉ tri thức những gì chính ta đã kinh nghiệm. Đây merleau-ponty dùng chữ “kiện tính” (facticité), nghĩa là tính cách sự kiện, tính cách thực nghiệm của một hiện hữu hoặc của một sinh hoạt.

Vậy mục đích của hiện tượng học là đạt được những bản chất cụ thể, tức hình ảnh trung thực của những kinh nghiệm sống. Phải đi từ kiện tính rồi mới tìm cách gỡ lầy những bản chất cụ thể: nói cách khác, phải trở lại kinh nghiệm sống của ta và thận trọng nghiên cứu xem ta đã ý thức sự vật nó, tình trạng kia thế nào. Nói theo danh từ của Husserl: chúng ta phải *trở lại* kinh nghiệm đã sống của ta để dò xem ta đã “nhắm thế giới” với ý hướng nào, tình cảm nào, thái độ nào. Tuy nhiên với việc này không dễ chút nào: ta thường chỉ dễ nhận thức những gì mà ta đã chú ý, vậy mà sinh hoạt tại thế của ta lại hoàn toàn có tính chất “chưa phản tỉnh” (préreflexif). Husserl gọi đó là “sinh hoạt ngây thơ”, “cuộc gặp gỡ ngây thơ giữa ta và thế giới”. Ngây thơ vì ta chưa phản tỉnh: ta nói con nít sống ngây thơ, vì chúng không biết “nghĩ”, chúng chỉ sống thôi. Tại sao Hiện tượng học gọi sinh hoạt tại thế của ta là ngây thơ? Thưa vì “thế giới đã có đấy rồi, trước khi ta phản tỉnh”: như vậy là sinh hoạt của ta có trước khi ta phản tỉnh. Khi tôi say mê (sinh hoạt) một cái gì khác, và khi tôi biết (phản tỉnh) mình say mê thì khác; khi tôi đếm tiền thì khác, và khi tôi trả lời rằng tôi đếm tiền thì lại khác. Khi tôi đếm tiền, thì ý thức tôi nhắm những đồng tiền hoặc những tờ giấy bạc; còn khi tôi trả lời cho người khác rằng tôi đếm tiền thì ý thức tôi không nhắm những đồng tiền nữa, mà lại nhắm tôi và hành vi của tôi, cho nên khi trả lời như thế chắc tôi không đếm được nữa. Tại sao? Tại vì tôi đã phản tỉnh và phản tỉnh là rút mình ra khỏi sinh hoạt tại thế. Khi tôi say mê cũng vậy: ý thức của tôi không quay lại tôi (phản tỉnh), nhưng nhắm sự vật hoặc người mà tôi say mê; còn khi tôi biết mình say mê, thì đó là lúc tôi *biết mình*: như vậy tôi đã phản tỉnh, đã hết mê.

Tóm lại, *có sinh hoạt rồi mới có phản tỉnh*, vì phản tỉnh có nghĩa là phản tỉnh về một quãng đời *đã sống*, về một hành vi *đã làm*. Như ta vừa thấy, sinh hoạt tại thế là sinh hoạt chưa phản tỉnh (vì thế Husserl gọi đó là ngây thơ), cho nên Merleau-Ponty mới quả quyết “Phản tỉnh là phản tỉnh về cái phản chưa phản tỉnh”. Cái phản chưa phản tỉnh này rất bao la, vì nó chiếm tất cả lãnh vực sinh hoạt chưa phản tỉnh của ta, từ bước chân ta đi, đến những lời ta đang nói và cho đến những giấc mơ khi ta ngủ. Khi ta đối chất với kẻ thù, hoặc khi nói chuyện với một người mà ta biết rõ đang dò thám từng ý tứ của ta, thì lời nói của ta vô cùng thận trọng: những khi đó đúng là ta “uốn lưỡi bảy lần trước khi nói ra”, cho nên những lời của ta hầu như đã được nói lên một lần hoặc hai lần trong tâm tư trước khi được nói to lên cho người đối thoại nghe. Ngoài những trường hợp đó, chúng ta “nghĩ thế nào nói như thế”, và nghĩ đây không phải là suy nghĩ (phản tỉnh), nhưng là cảm thấy, tri giác (sinh hoạt). Bởi vậy sự ăn nói giữa ta với người trong gia đình và với bạn bè đâu có giống kiểu “quan tử nhất ngôn”, vì nói với những người này cũng là như ta nói với chính mình để tìm ra điều hay lẽ phải, cho nên câu nói sau thường sửa chữa câu nói trước hoặc làm cho nó rõ hơn, rồi những câu sau này lại chữa cho câu nói sau hết vừa đây: câu nói thứ hai là ý thức phản tỉnh của ta đối với câu nói thứ nhất, nhưng chính nó lại chưa phản tỉnh về nó để xác nhận hoặc sửa chữa. Rồi như sự kiện ta mơ màng khi ngủ: mơ có phải là sinh hoạt của ta không? Ta có ý thức về giấc mơ của mình không? Thường người ta nghĩ rằng những hành động của ta khi thức thì ta biết, chứ ta biết làm sao được mình mơ? Nhưng hiện tượng học sẽ hỏi ta: nếu anh không biết anh mơ, vậy thì ai nói cho anh biết những điều anh đã mơ? Anh kể rằng anh mơ chuyện này, anh mơ thế kia đem qua: như thế là anh đã ý thức về những chuyện anh mơ đó, nếu không thì anh không thể nào biết rằng anh đã mơ như vậy. Giấc mơ khi ngủ

cũng như mơ mộng khi thức và cũng như khi ta sinh hoạt say mê, thầy đều là sinh hoạt chưa phản tỉnh. Chưa phản tỉnh, nhưng có ý thức lắm (thứ ý thức chưa phản tỉnh, cũng gọi là ý thức sinh hoạt). Hiện tượng học phân biệt rõ ràng hai thứ ý thức ấy (hay đúng hơn, hai hình thái khác nhau của ý thức): ý thức sinh hoạt và ý thức phản tỉnh. Ý thức trước nhắm thế giới sinh hoạt của ta; ý thức sau nhắm hành vi đã hoàn thành của ta.

Điều can hệ là: hiện tượng học đề cao ý thức chưa phản tỉnh, coi đó là sự gặp gỡ đầu tiên giữa ta và thế giới. Chính ý thức chưa phản tỉnh này (cung gọi là ý thức tri giác) làm cho có đối tượng, tức có thế giới cho ta (trong bộ danh từ hiện tượng học, chữ “thế giới” thường chỉ có nghĩa là đối tượng nói chung). Nỗ lực của hiện tượng học là, “tìm ra một quy chế triết lý cho sự gặp gỡ ngay thơ này” tức cho sinh hoạt chưa phản tỉnh của ta cho tri giác của ta.

“Đó chính là tham vọng của một triết thuyết muốn được coi là một “khoa học chính xác”, nhưng đó cũng là bản tường trình về không gian, thời gian và về thế giới, ta đã có kinh nghiệm sống. Đó là sự cố gắng mô tả trực tiếp cái kinh nghiệm của ta cho thực đúng, bất chấp những giải thích theo kiểu nhân quả hoặc theo kiểu truy nguyên tâm lý học do nhà bác học, nhà sử học hoặc nhà xã hội học có thể đưa ra về vấn đề này, dầu rằng trong những tác phẩm cuối cùng của ông, Husserl có nói tới một khoa hiện tượng học hình thành” (Phénoménologie génétique) và một “hiện tượng học kiến tạo” (Phénoménologie constructive). Chúng ta có thể gạt những mâu thuẫn đó đi bằng cách phân biệt giữa hiện tượng học của Husserl và hiện tượng học của Heidegger chăng? Nhưng ta biết tất cả cuốn “Sein und Zeit” (Hiện thể và thời gian) đã phát xuất do một chỉ dẫn của Husserl, và xét cho cùng thì cuốn này chỉ là sự khai triển cái “ý niệm tự nhiên về thế giới” cũng gọi là “thế giới của kinh nghiệm sống” mà Husserl về cuối đời đã đặt làm đề tài số một cho khoa hiện tượng học. Như vậy mâu thuẫn lại hiện ra ngay trong chính triết của Husserl?”

Merleau-Ponty tiếp tục giới thiệu khuôn mặt của khoa hiện tượng học. Ông dùng lời của Husserl để gọi hiện tượng học là khoa học chính xác (science rigoureuse). Husserl đã viết hẳn một cuốn sách để chứng minh rằng chỉ có hiện tượng học xứng danh là khoa học đích xác và chính xác, vì Hiện tượng học nghiên cứu về sự hình thành của đối tượng mà ta có kinh nghiệm sống, trong khi đó thì các khoa học thực nghiệm chỉ dựa vào đối tượng của tri giác để xây dựng tri thức của chúng. Tuy nhiên chính xác đây không có nghĩa là lựa chọn một số những sự kiện để kiểm chứng như ta thấy trong khoa lý hóa chẳng hạn, nhưng hiện tượng học vừa chính xác lại vừa có tham vọng ghi lại một cách trọn vẹn tất cả kinh nghiệm sống của con người: về thời gian và không gian là khung cảnh sống của ta cũng như về chính sinh hoạt muôn mặt của ta. Và để làm việc này, Hiện tượng học sẽ không dựa vào những thành quả, tuy chắc chắn và tốt đẹp, của các khoa học như tâm lý, xã hội và sử, bởi vì các khoa này đến sau khoa hiện tượng học và đã sử dụng đối tượng của tri giác mà không phê phán gì. Vì hiện tượng học nghiên cứu về sự hình thành của thế giới tri giác, tức thế giới uyên nguyên, cho nên nó phải làm lấy công việc một mình, không thể nhờ gì những khoa học thực nghiệm kia. Dưới đây, Merleau-Ponty sẽ trở lại vấn đề thế giới uyên nguyên này dài hơn. Các khoa học thực nghiệm đều nói về đối tượng, về những vật trong thế giới, nhưng các khoa này tuyệt nhiên không biết làm sao con người lại có những đối tượng đó, làm sao thế giới tri giác của ta lại hình thành như vậy: các khoa này chấp nhận tri giác, chấp nhận kinh nghiệm mà không tìm hiểu, không phê bình. Chỉ riêng hiện tượng học làm công việc tìm hiểu và phê bình này.

Hiện tượng học nhấn mạnh về tầm quan trọng của kinh nghiệm sống: trên kia Merleau-Ponty đã nói “hiện tượng học là khoa nghiên cứu về những bản chất”, tức những bản chất cụ thể, cũng gọi là những bản tường trình về kinh nghiệm sống của ta. Thế giới đã hình thành cho ta trong kinh nghiệm này, bởi vậy khi ta phản tỉnh, khi ta rút mình ra khỏi thế giới sinh hoạt để nhìn nó như một đối tượng (khách quan) thì ta thấy nó “đã có đấy từ bao giờ rồi”. Hơn nữa, vì bản chất của con người là một hiện-hữu-tại-thế, cho nên thế giới là một

hiện diện mà ta không thể nào chối bỏ được, cũng như ta không thể chối bỏ chính bản thân ta. Merleau-Ponty sẽ nói: thế giới là thân của ta. Thế giới không những là mẹ nuôi ta về vật lý, nhưng còn là môi trường sinh hoạt tâm lý và tinh thần của ta nữa. Tất cả những gì ta biết đều do kinh nghiệm sống của hiện hữu tại thế của ta. Đó là biến mệnh mông, là nguồn vô tận mà hiện tượng học sẽ giúp ta khai thác.

Đến đây Merleau-Ponty nêu lên một vấn nạn: phải chăng có mâu thuẫn giữa Husserl và Heidegger? Hay là có mâu thuẫn ngay trong học thuyết của Husserl? Ông nêu lên vấn nạn vì có học giả dám quyết rằng Husserl duy tâm, hoặc Husserl duy nhiên. Sở dĩ có ngộ nhận, vì Husserl nói đến một hiện tượng học hình thành (mà nói hình thành theo kiểu thông thường là nói một hiện tượng phát sinh trong thiên nhiên) và ông còn nói đến một hiện tượng học kiến tạo (mà theo nghĩa thông thường thì kiến tạo là tác thành đúng theo mô hình mà tâm trí ta đã họa sẵn trước), Theo Merleau-Ponty thì những ngộ nhận này cũng như nhiều ngộ nhận khác đều do người ta “đọc vội vàng”, hoặc chỉ đọc theo thiên kiến. Thực ra không có mâu thuẫn căn bản giữa hiện tượng học của Husserl và hiện tượng học của Heidegger vì tác phẩm nòng cốt của ông này cuốn “*Sein und Zeit*”, đã chỉ là một sự khai triển và quảng diễn cái ý niệm của Husserl về thế giới. Khi Husserl nói đến một “ý niệm tự nhiên về thế giới” thì chữ tự nhiên đây không có nghĩa duy nhiên chút nào: tự nhiên đây chỉ có nghĩa là không chủ ý, là ngây thơ, là chưa phản tỉnh, cho nên “thế giới của ý niệm tự nhiên” cũng chính là “thế giới của kinh nghiệm sống”.

Husserl đã cho sự nghiên cứu tường tận về “thế giới của kinh nghiệm sống” là công việc quan trọng nhất và là đề tài số một của hiện tượng học. Tri giác của ta, kinh nghiệm của ta về thế giới là những hiện tượng ngây thơ nhưng vô cùng quan trọng cho việc hiểu biết con người: chính tri giác đã làm xuất hiện một thế giới cho mỗi người chúng ta. Cho nên chủ đích của Hiện tượng học là đặt một căn bản khoa học, “tìm một quy chế triết học”, cho tri giác, tức sinh hoạt chưa phản tỉnh của con người.

“Những độc giả hấp tấp sẽ từ chối không quy kết gì về cái học thuyết đã nói tất cả này, và họ còn tự hỏi rằng triết thuyết không tự định nghĩa được như thế có đáng người ta bàn luận sôi nổi như vậy về nó không, và phải chăng đây chỉ là một huyền thoại, một cái “môt”. Mà có thể đi nữa, thì chúng ta cũng phải tìm hiểu uy tín của huyền thoại này và nguồn gốc của cái “môt” này. Thái độ nghiêm chỉnh và triết lý sẽ diễn tả tình trạng này bằng cách nói rằng hiện tượng học đã được chúng ta sử dụng và chấp nhận như một phương thế, một kiểu cách: nó là một trào lưu trước khi đạt tới mức một ý thức triết học hoàn toàn. Hiện tượng học đã khởi hành từ lâu, các đồ đệ của nó gặp thấy nó khắp nơi, nơi Hegel và dĩ nhiên nơi Kierkegaard cũng như nơi Marx, nơi Nietzsche và nơi Freud. Đem giảng giải các văn kiện theo đường lối từ ngữ học sẽ không mang lại gì hết: chúng ta chỉ gặp nơi các bản văn những gì chính mình ta đã đặt vào đó; và nếu có lịch sử nào cần gọi đến sự bình giải của chúng ta, thì đó là lịch sử triết học. Chính nơi chúng ta, chúng ta mới tìm thấy sự nhất thể của khoa hiện tượng học và ý nghĩa đích thực của nó. Vấn đề không phải là đếm số những câu văn được trích dẫn cho bằng xác định và nêu rõ xem ta hiểu hiện tượng học là gì, bởi vì khi đọc Husserl và Heidegger, nhiều người thời ta không có cảm tượng gặp một thứ triết lý mới cho bằng nhận ra những gì mà chính họ vẫn hằng mong đợi. Phải nhờ phương pháp hiện tượng học, chúng ta mới đi tới hiện tượng học được. Vậy chúng ta hãy quyết tâm nổi lại những đề tài thời danh của hiện tượng học, in như chúng đã tự nhiên nổi kết với nhau trong sinh hoạt. Như thế may ra chúng ta sẽ hiểu tại sao khoa hiện tượng học đã dừng lại lâu trong tình trạng phôi thai, tình trạng vấn đề và tình trạng một ước mong”.

Đó, cái tệ thứ nhất là người ta đã đọc vội vàng, rồi quyết đoán hấp tấp, nhân đó khi thì người ta cho rằng Husserl tự mâu thuẫn với mình, khi thì người ta lại chê hiện tượng học là mơ hồ như một huyền thoại, hoặc sôi nổi và rộng tuếch như một trào lưu. Cái tệ thứ hai và tai hại hơn: người ta thấy Husserl không khác các triết gia trước kia mấy, thế rồi người ta góp nhặt những câu của Hegel, của Marx, của Nietzsche v.v... để đúc nên những khoa hiện

tượng học. Merleau-Ponty nhắc cho họ rằng: cách giảng văn như thế chỉ là cách mượn chữ của người khác để nói lên ý của mình, “chúng ta chỉ gặp nơi những câu văn trích dẫn những gì mà chính ta đã đặt vào đó”.

Thực ra hiện tượng học đã làm một công việc mà thoát trông ai cũng nghĩ mình làm được. Công việc đó là tìm lại kinh nghiệm sống của mình. Ai chả có kinh nghiệm sống, vì thế mà nhiều người đã tưởng mình chẳng cần học với Husserl mà cũng có thể có cái nhìn trung thực về kinh nghiệm sống đó. Cũng như ở Sài gòn những năm gần đây đã có người tưởng rằng hề có căn bản ngoại ngữ, đọc lầu tiếng Pháp hoặc hiểu được tiếng Đức, là có thể viết sách triết, chẳng khác gì thời các cụ ba bốn chục năm trước đây, hề ông nào có chữ hạn mà dạy học không thành thì quay bốc thuốc bắc... Người ta gọi các ông là lang thang. Nếu y khoa là một khoa học thì triết cũng là một khoa học, một thứ khoa học nhân văn đòi hỏi nhiều học tập chuyên môn. Về hiện tượng học, Merleau-Ponty nhắc lại một nguyên tắc cơ bản: “Phải nhờ phương pháp hiện tượng học, chúng ta mới đi tới hiện tượng học được”, bởi vì coi thế chứ hiện tượng học là một khoa rất khó hiểu và không dễ sử dụng đâu. Khi đã học hỏi về phương pháp hiện tượng học và nhờ đó mà hiểu hiện tượng học là gì, chúng ta sẽ thấy tại sao nó đã ở quá lâu trong tình trạng phôi thai, tình trạng vẩn đục, tình trạng một ước mong; nói cách khác, tại sao hiện tượng học không rõ rệt và dứt khoát như Duy tâm hay Duy vật chẳng hạn? Thừa chỉ vì tri giác là sinh hoạt tại thể của ta, mà trong sinh hoạt này ý thức ta không thể phân ly khỏi thân thể ta, cũng như thân ta không thể được coi là một hiện hữu biệt lập với thế giới. Ý tưởng thì bao giờ cũng rõ, nhưng tri giác không phải là một ý tưởng sinh hoạt tại thể của ta không phải là một ý tưởng. Muốn có ý tưởng về một phong cảnh, một con người một cảnh huống, thực là dễ. Nhưng muốn gặp lại kinh nghiệm sống của ta trước phong cảnh đó, với người đó, trong hoàn cảnh nhất định nào đó, thực không dễ chút nào. Merleau-Ponty đã nói một câu sâu sắc: “Không gì khó bằng biết thực hiện đúng cái ta nhìn.” (*Phénoménologie de la perception*, trong, 71). Không gì khó biết một cách đích đáng bằng tri giác của ta: khi nói lại kinh nghiệm sống của ta, ta thường mượn lời và ý của các văn gia và triết gia, vì dầu sao ta cũng dễ chịu ảnh hưởng của họ; ngoài ra, ta còn vướng vào cái Merleau-Ponty gọi là “thiên kiến chế giới” (*préjugé du monde*), nó làm ta tưởng thế giới là một tự thân, cho nên muôn đời và bất cứ ai từng thấy thế giới như vậy mãi. Dưới đây, phương pháp Giảm trừ hiện tượng học sẽ dạy ta gạt bỏ những dư luận của người khác (Husserl gọi như thế là Giảm trừ triết học), rồi gạt bỏ luôn tính chất tự thân của thế giới (Husserl gọi đây là Giảm trừ bản chất, hay Giảm trừ ý-tính), có thể ta mới hy vọng nhận thấy sự vật đúng như khi nó xuất hiện là đối tượng tri giác của ta.

Chương 2

LẬP TRƯỜNG HIỆN TƯỢNG HỌC

Trên đây, nơi phần giới thiệu, Merleau-Ponty đã nhấn mạnh rằng “hiện tượng học là một cố gắng để mô tả trực tiếp cái kinh nghiệm sống của ta cho thực đúng” bất chấp những gì mà nhà bác học, nhà sử học và nhà xã hội học đã có thể nhật xét về sinh hoạt tri giác của con người. Hiện tượng học từ chối những phán quyết của các khoa học như tâm lý học, sử học, xã hội học, vì các khoa học này dựa vào tri giác, dựa vào kinh nghiệm sống của ta chứ không có khả năng nghiên cứu về kinh nghiệm tri giác, tức kinh nghiệm sống chưa phản tỉnh của ta. Nói cách khác, các khoa học thực nghiệm đều nghiên cứu về những đối tượng của tri giác, coi đó là những dữ kiện, chứ các khoa này không tự hỏi làm sao tôi có đối tượng đó, làm sao thế giới đã hình thành cho tôi. Chỉ mình khoa Hiện tượng học tìm hiểu vấn đề này. Nói như Heidegger thì hiện tượng học nghiên cứu về sự kiện “thế giới hình thành thế giới”, tại sao tôi có thể giới làm đối tượng?

Để giải đáp, hiện tượng học không đi tìm những nguyên nhân, hoặc đưa ra những giả thuyết, nhưng chỉ cố gắng mô tả cho thực đúng cái kinh nghiệm sống tức là cuộc gặp gỡ đầu tiên giữa ta và thế giới. Husserl nói đây là một “sự mô tả trực tiếp”, vì trong việc này ta không thể dựa vào những khoa học hay là tri thức nào khác. Tại sao thế? Vì một lẽ giản dị là tất cả các tri thức và khoa học đều bắt nguồn từ tri giác, tức kinh nghiệm sống, cho nên chúng giả thiết kinh nghiệm này có trước chúng. Nhân đó,

“công việc phải làm là mô tả, chứ không phải giải thích hoặc phân tích. Chỉ thị số một do Husserl đặt cho hiện tượng học lúc phôi thai là phải trở thành một “khoa tâm lý học mô tả”, phải “trở về chính các sự vật”: như thế có nghĩa là ông không chấp nhận khoa học. Tôi không phải là thành quả hoặc chỗ giao tuyến của nhiều nguyên nhân khác nhau cấu tạo nên thân thể hoặc tâm thần tôi; tôi không thể tự coi như thành phần của thế giới, hoặc như đối tượng của khoa sinh vật học, khoa tâm lý học và khoa xã hội học mà thôi, và vũ trụ của khoa học cũng không khép lại trên tôi. Tất cả những gì tôi biết về thế giới, đầu là nhờ khoa học, tôi đều biết được do một cái nhìn của chính tôi, tức kinh nghiệm của tôi về thế giới: thiếu kinh nghiệm này, những ký hiệu của khoa học sẽ chẳng còn ý nghĩa gì hết.”

Giải thích và phân tích là những phương pháp của khoa học thực nghiệm như sử học và xã hội học. Giải thích có nghĩa là giải thích theo nguyên lý nhân quả: cái này tại cái kia, sự kiện này do sự kiện kia xui nên, hiện tượng hoặc biến cố này do biến cố kia mà phát sinh, chẳng hạn giá sinh hoạt leo thang vì giao thông bị tắc nghẽn, vì gian thương đầu cơ tích trữ, vì quân đội Mỹ tiêu xài lỏi Mỹ trên đất ta v.v. Thực ra giải thích bằng nguyên lý nhân quả là điển hình cách giải nghĩa của khoa học vật lý, rồi vì theo phương pháp thực nghiệm nên các khoa học như sử và xã hội đã làm theo. Ngày nay, với trào lưu Cơ cấu học và các khoa học nhân văn, người ta dần dần bỏ phương pháp này để sử dụng phương pháp phân tích cơ cấu hình thức. Phương pháp phân tích cơ cấu hình thức (analyse structurale) khác với phương pháp phân tích cổ điển mà Merleau-Ponty cũng nói đến trên đây cùng với phương pháp giải thích: phân tích cổ điển thì cụ thể, coi đối tượng là một cái gì phức tạp nên chia nó ra từng yếu tố, từng thành phần cho dễ nhận xét hơn; trái lại phân tích cơ cấu ngày nay thì có tính cách hình thức (vì thế gọi là phân tích cơ cấu hình thức), không nhắm một thực tại cụ thể nào hết, nhưng gắng tìm ra cái *mô hình*, tức cái kiểu đã thực sự chi phối các loại sinh hoạt của con người trong một thời kỳ lịch sử nhất định, từ sinh hoạt gia đình đến sinh hoạt xã hội, từ quan niệm về văn hóa đến ý niệm về nấu nướng và ăn mặc.

Trở lại lập trường của hiện tượng học là phải mô tả, chứ không giải thích và phân tích. Mô tả đây là mô tả sự xuất hiện của đối tượng, sự hình thành của thế giới, in như ta đã gặp thấy trong kinh nghiệm sống của ta. Cũng vì thế, Husserl gọi hiện tượng học là “tâm lý học mô tả”, vì nhằm mô tả sinh hoạt tâm thức của ta đúng như ta đã sống các hoàn cảnh và các đối tượng đó. Husserl cũng gọi thế là “trở lại chính các sự vật”. Sự vật đây không phải là sự vật mà sách vở vẫn nói tới; sự vật đây không phải là một thế giới tự thân và tuyệt đối mà triết học cổ truyền vẫn nói tới. Theo Husserl và phái hiện tượng học, thì thế giới do sách vở tả lại kia chỉ đáng gọi là một thế giới của “người ta”, thế giới không trung thực; còn thế giới tự thân và tuyệt đối lại chỉ đáng coi là một huyền thoại không hơn không kém. Làm sao thế giới có thể là đối tượng để cho tôi nói tới được, khi mà tôi chưa ý thức gì về nó? Cho nên nói thế giới tự thân và tuyệt đối là nói một điều mâu thuẫn. Vậy phải hiểu cho đúng nghĩa câu “trở lại chính sự vật”: phải hiểu sự vật đây là những đối tượng tri giác của tôi, những gì tôi đã gặp trong kinh nghiệm sống của tôi.

Tiếp đó Merleau-Ponty đã bàn giải thêm về sinh hoạt tại thế của con người. Tôi, tức con người, tức chủ thể, không phải là thành quả của những nguyên nhân vật lý và sinh lý, cũng không phải là kết tinh của nhiều thứ nguyên nhân sinh lý và văn hóa: sự tôi biết tôi là tôi, là một chủ thể có quan điểm riêng và suy nghĩ tự mình, cũng như sự tôi có tri thức về vạn vật, chắc chắn không do một nguyên nhân khách quan nào hết, nhưng là do chính sinh hoạt cá vị của tôi. Dưới đây, Merleau-Ponty sẽ quả quyết: “Tôi là một nguồn mạch tuyệt đối”, nghĩa là xét về phương diện sinh hoạt ý thức, tức sinh hoạt làm cho tôi có thế giới làm đối tượng và đồng thời làm cho tôi có ý niệm về thế giới, thì tôi là một nguyên khởi tuyệt đối, cho nên không thể lấy những nguyên nhân vật lý (vũ trụ), hoặc sinh lý (cha mẹ), hoặc lịch sử (truyền thống) để giải nghĩa tri thức của tôi về thế giới, như thế tôi là một hậu quả tất nhiên của những nguyên nhân kia. Đó là cách nhìn của triết học cổ truyền, tức triết học thiên nhiên; hiện tượng học cực lực chống đối lại cách nhìn này, và chủ trương con người sinh hoạt tinh thần là một khởi sự tuyệt đối, là một hiện sinh độc đáo.

Để sự trình bày được rõ ràng, chúng tôi chia chương này làm ba phần:

1. Tôi là một nguyên khởi tuyệt đối,
2. Thế giới vẫn có đây, như một dữ kiện uyên nguyên,
3. Tôi là một hiện-hữu-tại-thế

a) Tôi là một nguyên khởi tuyệt đối

Với sự phát triển mau lẹ và rực rỡ của khoa học thực nghiệm trong hai thế kỷ 18 và 19, người ta đã suy tôn khoa học đến mức nghĩ rằng phải áp dụng phương pháp thực nghiệm vào tất cả các ngành tri thức, kể cả tri thức triết học. Triết Auguste Comte là con đẻ của thời đó. Nhưng triết của ông này không nguy hiểm bằng những công việc của một Wilhem Wundt chẳng hạn; Husserl đã nhắm Wundt để công kích trong cuốn “*Triết học là một khoa học chính xác*”, ông buộc cho Wundt cái tội là dùng những nguyên nhân vật lý và sinh lý để giải nghĩa sinh hoạt tâm linh con người. Husserl gọi tội này là “duy nhiên” (naturalisme) vì Wundt và những tâm lý gia như Weber, Fechner, Watson đã phủ nhận chủ thể tính của con người, và chỉ lấy những biến cố của môi trường vật lý cũng như những biến thái của thần kinh và bắp thịt để giải nghĩa sinh hoạt tâm linh của ta. Hiện tượng học chủ trương con người là một hiện-hữu-tại-thế, nghĩa là không có tâm linh và cũng không có tinh thần con người, nếu không có sinh hoạt tại thế (sinh hoạt chưa phản tỉnh); đồng thời hiện tượng học đã nhấn mạnh vào vai trò chủ động của con người, vì con người là một chủ thể, chứ không phải là một vật thể như các vật khác trên thế giới. Đừng nói chi về chủ thể và sự chủ thể tự biết mình, chúng ta hãy xem ngay những tri thức mà chủ thể có về vạn vật: tri thức này

không do vạn vật in vào, cũng không do khoa học dạy cho tôi. Vạn vật không thể in gì vào tâm thức ta, vì tâm trí ta không phải là một khối sáp hoặc một tấm giấy hơn nữa phải nhận định rằng tâm trí ta là một thực tại tinh thần, hoàn toàn vô chất, cho nên không có trường độ, thành thử khi nói hình ảnh tâm lý hoặc hình ảnh vạn vật trong tâm trí, là ta nói một điều hết sức mơ hồ và mâu thuẫn. Khoa học cũng không dạy cho ta có tri thức về vạn vật, trái lại khoa học giả thiết ta đã có tri giác về vạn vật, đã biết vạn vật là gì rồi, thành thử nếu “thiếu kinh nghiệm sống, tức nếu thiếu tri giác, thì những ký hiệu của khoa học sẽ chẳng còn ý nghĩa gì hết”. Đúng vậy, nếu trước đó ta không thấy (tri giác) oxy ở một cuộc thí nghiệm, thì khi nghe nói oxy và nhất là khi đọc chữ ông trên trang sách hóa học, ta sẽ chẳng lãnh hội được tí gì. Hãy thí nghiệm bằng cách hỏi một người thất học về trường hợp oxy xem. Bởi vậy, tri giác, tức sinh hoạt tại thể của ta, là nguyên khởi một tri thức của ta về thế giới, thế giới thiên nhiên cũng như thế giới khoa học.

Vì những lẽ đó, Merleau-Ponty viết tiếp:

“Tất cả vũ trụ của khoa học đã được xây trên thế giới kinh nghiệm sống của ta, và nếu ta muốn suy niệm về khoa học một cách chính xác, ước lượng một cách đích thực về ý nghĩa và địa vị của khoa học, thì trước tiên chúng ta phải làm sống lại cái kinh nghiệm kia về thế giới, bởi vì khoa học chỉ là sự diễn tả lại kinh nghiệm đó lần thứ hai. Khoa học không có và sẽ không bao giờ có ý nghĩa hiện thực như thế giới của tri giác ta, vì lẽ đơn giản khoa học chỉ là một xác định hoặc một giải nghĩa về thế giới đó thôi. – Tôi không phải là một “hữu thể sống động”, cũng không phải là một “con người” hoặc một “ý thức” với những đặc điểm mà khoa sinh vật học, khoa giải phẫu xã hội hoặc khoa tâm lý quy nạp gán cho những sản phẩm đó của thiên nhiên hoặc của lịch sử; - tôi là mạch nguồn tuyệt đối, hiện sinh của tôi không do tiền nhân tôi, cũng không do khung cảnh vật lý và xã hội: hiện sinh của tôi đi tới chúng và duy trì chúng, bởi vì chính tôi làm cho truyền thống kia hiện hữu cho tôi (hiện hữu theo nghĩa duy nhất mà danh từ này có thể có cho tôi) vì tôi đã chọn lấy lại truyền thống đó, - cũng chính tôi làm cho chân trời này hiện hữu, bởi vì quãng cách từ nó đến tôi sẽ sụp đổ nếu tôi không có đây để đưa mắt bao lấy nó: quãng cách không trực thuộc chân trời như kiểu một thuộc tính. Những cái nhìn khoa học coi tôi như một giai đoạn của quá trình thế giới đều là những cái nhìn ngây thơ và giả hình, bởi vì tuy không nói lên, nhưng chúng luôn ám chỉ một cái gì khác nữa, tức *cái nhìn của ý thức*, cái nhìn *làm cho có thể* giới sắp xếp quanh tôi và bắt đầu hiện hữu cho tôi. Trở lại chính các sự vật là trở lại cái thế giới *có trước tri thức* và tri thức hằng nói đến luôn: đối với thế giới này, tất cả các xác định của khoa học đều trừu tượng, ký hiệu và lệ thuộc, cũng như khoa địa dư lệ thuộc vào phong thổ, nơi ta đã học biết thế nào là một khu rừng, thế nào là một đồng cỏ hay một con sông.”

Người ta cứ tưởng thế giới của khoa học có nền tảng lắm. Kỳ thực thế giới khoa học phải dựa vào thế giới của tri giác, tức phải dựa trên thế giới kinh nghiệm sống của ta. Chẳng hạn khi khoa địa dư vẽ lên giấy hình sông và núi, thì những hình này chỉ có nghĩa cho những ai đã có lần nhìn thấy sông thấy núi. Khi khoa vật lý nói về từ trường, về dòng điện, nhất là lại đưa ra những công thức liên can đến cường độ dòng điện hoặc sức điện động, thì lại càng giả thiết ta đã biết thế nào là từ trường và thế nào là dòng điện. Khoa học chỉ lấy lại các đối tượng của tri giác, rồi thí nghiệm và chọn lọc những gì được coi là nhất thiết tuân theo một định luật nào đó: vì thế, Merleau-Ponty gọi “khoa học là sự diễn tả lại lần thứ hai cái kinh nghiệm sống, tức tri giác của ta”. Như vậy càng sáng tỏ vấn đề không thể dùng khoa học để giải nghĩa tri giác, tức kinh nghiệm sống của ta. Khoa học là con của tri giác, đến sau tri giác, cho nên không giải nghĩa được tri giác. Hơn nữa khoa học không có cái nghĩa hiện thực như tri giác, tức cái nghĩa tròn đầy và trung thực vẹn toàn của kinh nghiệm sống, bởi vì khoa học chỉ lấy lấy một số những hiện tượng để kiểm chứng thôi, cho nên hiện tượng học coi khoa học là những xác định đặc biệt, và quyết rằng tri thức khoa học luôn có tính chất trừu tượng (nghĩa là không nói lên *tất cả* kinh nghiệm sống).

Như vậy chỉ hiện tượng học mới giúp ta hiểu bản chất của tri giác. Chỉ hiện tượng học mới

có khả năng vén màn cho ta thấy thế giới xuất hiện lần đầu tiên cho ta trong kinh nghiệm sống của ta. Tam bản xong về tri thức của ta về thế giới. Bây giờ phải nói về sự xuất hiện của chủ thể: hiện tượng học cực lực chống lại chủ trương của những thuyết cho rằng có thể dùng khoa học để giải nghĩa *chủ thể tính* của con người. Đó là ý nghĩa những câu “Tôi không phải là một *hữu thể sống động*, cũng không phải là một *con người*, và cũng không phải là một *ý thức*, nếu hiểu đó là đối tượng nghiên cứu của các khoa học như sinh vật học, xã hội học, tâm lý học”. Đối tượng của các khoa học thực nghiệm là những cái cứng nhắc, là những vật thể, cho nên nhất định đó không thể là tôi xét như tôi là một chủ thể. Như thế nghĩa là, dầu các khoa học nghiên cứu tinh vi và kỹ càng đến đâu, chúng vẫn để lọt mất chủ thể tính của con người. Điều này tại bản chất các khoa học thực nghiệm: khoa học luôn luôn khách thể hóa, đối tượng hóa tất cả những gì nó nghiên cứu, in như chiếc máy chụp chỉ có thể ghi lại những điều bộ cứng đờ, mặc dầu là ta chụp một người đang chạy thực nhanh. Nói như William James, “tâm lý học chỉ đạt được cái *tôi* (le moi), chứ không tài nào đạt được *Tôi* (le Je)”. Cái tôi là con người bị biến thành đối tượng, còn Tôi mới là chủ thể sinh hoạt. Cho nên Merleau-Ponty mới quyết rằng **“Tôi là nguồn mạch tuyệt đối, hiện sinh của tôi không do tiền nhân tôi, và cũng không do những khung cảnh vật lý và xã hội”**. Câu này không có nghĩa là Tôi là một tuyệt đối như Thượng đế, nhưng chỉ nói lên cái “*nguyên khởi*”, cái “*bắt đầu tuyệt đối*” của tôi. Phải, tôi không tự nhiên mà có, phải có cha mẹ sinh ra tôi, phải có hoàn cảnh khí hậu và văn hóa để giải nghĩa sự tập hành của tôi: nhưng cha mẹ tôi và hoàn cảnh xã hội chưa đủ, còn xa mới đủ để giải nghĩa cái bản lãnh của tôi. Tại sao? Nhìn một vật thể trong thiên nhiên, như nhìn một trái cam chẳng hạn, tôi có thể giải nghĩa hoàn toàn đầy đủ về nó nếu tôi biết loại cây cam, và đất trồng cây cam đó: các vật trong thiên nhiên đều chịu quyền nguyên lý nhân quả. Trái lại, bản chất của tôi, hiện sinh của tôi thì không thế, bởi vì con người là một *hiện hữu tự do*. Và chỉ mình con người có bản chất tự do trong toàn thể vũ trụ vạn vật. Biết bao cha mẹ hiền lành lại đẻ ra những đứa con độc ác; biết bao ông thầy nghiêm minh và tận tình giáo hóa môn sinh, vậy mà trong số này cũng mọc ra những thằng ác ôn làm tủi nhục cho công ơn giáo dục của cha thầy, cho nên dòng máu cũng như truyền thống và văn hóa không phải là cái gút những tuyến lực làm nên bản lãnh một con người: cái gút đó không là gì khác ngoài cái “*tính*” của mỗi người, tức cách sinh hoạt tự do của mỗi người. Ta không thể lấy bất cứ nguyên nhân vật lý hay văn hóa nào để giải nghĩa cái “*tính*” này, cho nên Merleau-Ponty mới gọi nó là “*nguồn mạch tuyệt đối*”. Nó là sự khởi đầu của cách làm người của tôi, cũng như nơi phát nguyên của một con sông là nguồn mạch của con sông.

Vậy không những môi trường vật lý và khung cảnh văn hóa không giải nghĩa được hiện sinh của tôi, nhưng ngược lại, chính phải dựa vào hiện sinh này thì truyền thống và khung cảnh mới thực sự có nghĩa cho tôi, mới được coi là hiện hữu cho tôi. Nói gì xa, ngay “quãng cách từ chân trời đến chỗ tôi đứng” cũng không phải là một tự thân, nghĩa là nó không phải là một tuyệt đối: nói quãng cách là nói từ chân trời đến chỗ tôi, cũng như nói xa gần là xa gần đối với một chủ thể sinh hoạt. Biên Hòa thì gần đối với người ở Sài Gòn nhưng lại xa đối với người ở Vĩnh Long, ngược lại Sa Đéc thì gần đối với người ở Vĩnh Long mà lại xa đối với người ở Sài Gòn. Bởi vậy quãng cách xa gần không phải là những vật tự thân, hoặc thuộc tính của không gian như kiểu nóng là thuộc tính của lửa, nhưng đó là những tương quan lệ thuộc vào những chủ thể sinh hoạt. Coi đơn sơ vậy đây, nhưng ta đã phải học tập rất lâu mới biết thế nào là gần là xa: đứa bé một tuổi quờ quạng, giơ tay với lấy chiếc bóng điện trên tít trần nhà; rồi khi mẹ nó đưa đồ chơi cho nó, nó lại thọc tay ra quá xa, nhiều khi làm hư hoặc làm rớt từ trên tay mẹ nó. Khi bước đi được là lúc con người bắt đầu hiểu thế nào là gần là xa, nhưng đứa bé bốn tuổi vẫn có cảm tưởng là ông trăng không cao hơn mái nhà mấy tí!

Tóm lại, tất cả các tri thức của ta, từ những tri thức đơn sơ như quãng cách xa gần cũng hoàn toàn do kinh nghiệm sống của ta. Bởi vậy những người dựa vào khoa học để coi con người hiện sinh như kết tinh của những ảnh hưởng sinh lý, vật lý và lịch sử, đều là những người ngô nghê và ngụy tín. Họ ngụy tín, giả hình, vì những giải thích khoa học của họ chỉ

có nghĩa khi chúng dựa vào cái nguồn mạch đã phát sinh ra chúng, tức dựa vào kinh nghiệm sống của con người. Như vậy, chính kinh nghiệm sống này mới là lời giải đáp đích thực, cũng như nếu chưa nhìn thấy con sông bằng nước và hòn núi bằng đá, thì những ký hiệu trên trang sách địa dư kia sẽ chẳng có nghĩa gì hết. Chúng có nghĩa là vì chúng nói lên những con sông và những hòn núi là chúng ta đã tri giác bằng xương bằng thịt.

b) Thế giới vẫn có đấy, như một dữ kiện uyên nguyên

Khi hiện tượng học nói “*thế giới đã có đấy rồi*”, thì chữ “*đã có đấy rồi*” không những không giống với chữ “*hằng hữu*” (vĩnh cửu) của triết học cổ truyền mà còn chống lại lập trường của triết học cổ truyền. Triết Hy Lạp và truyền thống Tây phương cho tới đầu thế kỷ 20, vẫn quyết rằng thế giới là một trật tự toàn hảo bất biến, vạn vật đã có hình như thế này từ ngàn đời, và sẽ cứ như thế cho tới muôn đời. Khoa học ngày nay chứng minh rằng vũ trụ vạn vật đã tiến hóa rất nhiều từ xưa đến nay. Chúng đã nghe nhiều về quá trình tiến hóa của con người. Nay thử xem về quá trình tiến hóa của loại ngựa trong khoảng 60 triệu năm thời: thoát tiên ngựa là một loài bé tí xíu, cao ba mươi phân (30 cm), nghĩa là suýt soát loại chó kiền ở vùng quê ta, chân trước của nó lại có bốn ngón xò ra. Rồi 20 triệu năm sau đó, tức 40 triệu năm trước đây, nó đổi dần, thân nó lớn hơn con cừu một chút, chân nó còn ba ngón xò ra phía trước, ngón giữa càng lúc càng dài hơn hai ngón kia. Rồi đột ngột, vào hai thời kỳ trung tân kỷ (miocène) và thượng tân kỷ (pliocène), quãng 30 triệu và 12 triệu năm trước đây, loại ngựa tiến hóa mau lẹ, thân thể nó lớn nhiều, loại ngựa trở thành còn một ngón, vành răng dài thêm ra v.v... Từ thời đệ tứ kỳ (pléistocène) đến nay, quãng một triệu năm nay, loài ngựa vẫn tiến bộ thêm (Xem họa đồ các đợt của cuộc tiến hóa loài ngựa, chiếu theo hơn 600 bộ xương hóa thạch, trang 192 cuốn *L’histoire de la terre* do hai giáo sư Van der Vlerk và Ph. Kuenen. Nhà xuất bản Marabout université, 1961).

Vậy vũ trụ tiến hóa luôn, các loài cũng luôn tiến hóa, chứ không có bản tính bất biến và vĩnh cửu như triết học cổ truyền nghĩ. Đó là nói về vũ trụ thiên nhiên, còn như nói về thế giới sinh hoạt của con người, tức thế giới mà ta nghĩ đến khi ta ăn nói, thì lại càng không bất biến. Cũng là một khóm cây cổ thụ, cành lá um tùm, trên một khu đất hoang cạnh quốc lộ: khách qua đường thấy đó là nơi nghỉ chân lúc trưa nắng, trai gái coi đó là nơi hẹn hò, trẻ con lại chỉ nghĩ đó là nơi tụ tập để leo trèo bắt tổ chim hoặc chơi ú tim; nhưng mấy bà già nhà quê lại nhìn đây là nơi “*linh địa*”, thần thánh vắng lai, nên họ mang hương thắp nơi gốc cây và còn đưa chuối đưa oản cúng cô hồn. Như vậy cùng sống trên một địa hạt thiên nhiên, mà mỗi người có một “*thế giới kinh nghiệm sống*” khác nhau: cái người này thấy, người kia lại chẳng thấy gì hết, và cái người kia coi như hiển hiện thì người này lại cho là chuyện không tưởng. Điều vô cùng quan trọng chúng ta phải nhớ luôn là: *mỗi người chúng ta chỉ biết có kinh nghiệm sống của mình thôi: đó là thế giới ta sống và đó cũng là thế giới ta ám chỉ mỗi khi ta ăn nói với người khác, hoặc suy nghĩ một mình.*

Thế giới xuất hiện cho ta thế nào? Thế giới hình thành thế nào cho ta? Có phải ta có ý niệm trước về thế giới, như kiểu những phạm trù của triết học Kant, rồi dựa vào những phạm trù này mà kiến tạo nên đối tượng tri thức của ta? Trên kia chúng ta đã thanh toán xong học thuyết các linh tượng của Platon, nay chúng ta phải phê bình học thuyết của Kant là thuyết coi có lý nhất để giải nghĩa công việc tri thức của con người. Hiện tượng học khác với Kant thế nào?

“Sự trở về này tuyệt đối khác với sự trở về với ý thức duy tâm, và khi hiện tượng học đòi hỏi một lối mô tả thuần túy thì nó nhằm chống lại phương pháp phân tích phản tỉnh (analyse réflexive) cũng như chống lại những giải nghĩa khoa học. Descartes và nhất là Kant đã tháo gỡ chủ thể tức ý thức ra, và cho rằng tôi không thể cầm chắc một vật gì là hiện hữu, nếu trước tiên tôi không tự cảm thấy mình hiện hữu trong hành vi cảm chắc đó: các ông coi ý thức (sự tôi tuyệt đối chắc chắn về mình) là điều kiện mà nếu thiếu thì sẽ không còn có gì

hết, và còn coi hành vi liên kết là nền tảng cho cái được liên kết. Tất nhiên, hành vi liên kết sẽ không có, nếu không có quang cảnh thế giới để nó liên kết: nơi Kant, sự nhất thể của ý thức cũng đồng thời một cách khít khít với sự nhất thể của thế giới, và nơi Descartes thì hoài nghi phương pháp đã không làm chúng ta mất mát gì cả, bởi vì ít nhất theo chỗ ta tự kinh nghiệm, thì tất cả thế giới cũng đã được hoàn lại cho Cogito, cũng chắc chắn như Cogito và có mang nhãn hiệu “ý tưởng về...”. Tuy nhiên các tương quan giữa chủ thể và thế giới không thực sự song phương: nếu có thể, tính chất hiện thực của thế giới đã được ban cho ta cùng với Cogito nơi Descartes, và Kant đã không nói đến một “cuộc đảo lộn Copernic”. Phương pháp phân tích phản tỉnh đã muốn từ kinh nghiệm ta có về thế giới đi ngược lại cho tới chủ thể, coi chủ thể như một điều kiện biệt lập đối với kinh nghiệm kia, và còn coi hành vi tổng hợp phổ quát như cái nếu thiếu thì không có thế giới. Như vậy, phương pháp phản tỉnh không còn theo sát kinh nghiệm nữa, và thay vì đưa ra một bản tường trình, nó đã đưa ra một bản tái thiết. Nhân đó dễ hiểu tại sao Husserl đã có thể trách Kant là mắc tội duy tâm lý về các tài năng linh hồn (psychologisme des facultés et l'âme), và tại sao thay vào cách phân tích hình thái của ý thức (analyse noétique), xây thế giới trên hành vi tổng hợp của chủ thể, thì Husserl đã đưa ra phương pháp “phản tỉnh về hình thái của cái mà ta ý thức” (réflexion noématique), một phương pháp nằm lại nơi đối tượng và tìm cách triển khai sự nhất thể uyên nguyên của đối tượng của đối tượng, chứ không tìm cách tạo tác ra sự nhất thể này.”

Đoạn văn này hơi chuyên môn. Muốn hiểu ta cần phải có mấy ý niệm căn bản về triết học Descartes và triết học Kant, vì Husserl so sánh quan niệm tri giác của ông với quan niệm của hai triết gia tiền bối.

Nơi chương I trên đây, trong phần giới thiệu và định nghĩa hiện tượng học, Merleau-Ponty đã gọi hiện tượng học là “một thứ triết lý siêu nghiệm chủ trương gạt bỏ những phán quyết của thái độ tự nhiên ra một bên để dễ bề lãnh hội chúng”. Cũng là siêu nghiệm, nhưng siêu nghiệm của Husserl khác hẳn siêu nghiệm của Kant, cũng như danh từ “ý thức” của hiện tượng học không nghĩa với danh từ đó trong triết học cổ truyền. Ý thức mà hiện tượng học thường nói đến, và coi như mục tiêu nghiên cứu, là ý thức sinh hoạt, ý thức chưa phản tỉnh, mặc dầu ta cũng công nhận thứ ý thức phản tỉnh như triết học cổ truyền. Điều quan trọng là: triết cổ truyền luôn hiểu ý thức là ý thức phản tỉnh, vì không biết đến ý thức sinh hoạt của hiện tượng học và của triết hiện sinh. Hiện tượng học chủ trương ý thức có hai hình thái: ý thức sinh hoạt, cũng gọi là ý thức chưa phản tỉnh, và ý thức quy ngã (conscience de soi) từ ý thức phản tỉnh.

Đây là lập trường của Descartes và của Kant trong vấn đề tri thức. *Tri thức* chứ không phải *tri giác*, vì nói chặt nghĩa thì hai triết Descartes và Kant không biết đến tri giác, tức kinh nghiệm sống. Triết Descartes được gọi là triết *Cogito* vì câu “*Cogito ergo sum*” (Tôi suy tưởng, vậy tôi hiện hữu): điều ông ý thức được một cách chắc chắn tuyệt đối là hành vi suy tưởng của ông, đến nỗi khi ông hoài nghi mình không hiện hữu, thì ông cũng thấy chắc chắn ông hiện hữu, vì hoài nghi cũng là suy tưởng (mà Tôi suy tưởng, vậy tôi có đây). Ông không thể chắc chắn gì về hành vi sinh hoạt tại thế, vì ông bảo rằng cây tháp ở xa coi tròn mà đến nơi lại thấy là vuông, rồi khi ngủ mơ mình đọc sách mà thực ra có đọc gì đâu. Thành thử ông quyết rằng chỉ sự suy tưởng là chắc, còn tri giác thì không chắc; hơn nữa ông còn hay nói: “Giác quan ta chỉ chuyên lừa dối ta”. Cho nên, những đối tượng tri thức (không phải tri giác) của Descartes là những ý tưởng phân minh và rõ ràng: những ý tưởng này không do kinh nghiệm của ta nơi thế giới, như là do Thượng đế đặt vào tâm linh ta từ lọt lòng mẹ, cho nên mới gọi đó là “những ý tưởng bẩm sinh”.

Descartes không biết đến thế giới và cũng không biết đến sinh hoạt tại thế của con người. Người ta thường nói ông ta tự vít mình trong tháp ngà tư duy, thực không oan chút nào. Theo ông, con người chỉ là tư duy, và những đối tượng của tri thức con người không phải là những sự vật trong thế giới, nhưng là những ý tưởng, chẳng hạn ý tưởng về đường thẳng, ý

tưởng về hình vuông, ý tưởng về sự vật. Còn Kant thì sao? Kant bớt duy tâm hơn Descartes nhiều, vì ông nghĩ rằng tri thức thì khác với tư tưởng: theo ông, Descartes chỉ có những tư tưởng, chứ không có tri thức. Muốn được gọi là tri thức, thì quan niệm (tư tưởng) của ta nhất thiết phải có kèm theo trực giác, tức cảm giác. Tuy nhiên Kant vẫn bị coi là duy tâm, vì ông đã đặt các phạm trù (tức các quan niệm thuần túy) lên chỗ khởi đầu của tri thức. Xưa kia, với Aristote, triết cổ truyền bảo rằng, trước khi ta tri thức vạn vật, thì vạn vật vẫn có mô hình (mô thể) của chúng rồi: khi tri thức, tâm trí ta chỉ có việc thu nhận lấy mô hình đó ý như kiểu khối sáp thu nhận lấy hình con dấu đồng mà không nhận lấy chất đồng. Như vậy sự vật thế nào, tâm trí con người phải nhận lấy hình như thế. **Kant đã “làm cuộc cách mạng Copernic” khi ông quyết rằng**; trước khi được ta lãnh hội, sự vật chỉ là một mớ hỗn mang những âm thanh và màu sắc. Thí dụ khi gà gà ngủ, ta thấy các sự vật trước mắt ta trở nên lộn xộn, thành phần vật này lẫn sang thành phần của vật kia, không vật nào ra vật nào nữa, mà chỉ là một mớ màu sắc hỗn độn. Kant bảo nếu thiếu hành vi tổng hợp của trí năng thì muôn đời thế giới sẽ là một mớ hỗn mang như vậy cho ta. Nhưng nếu ta ra khỏi tình trạng gà gà ngủ, ta giụi mắt vươn vai và nhìn thẳng vào thế giới trước mắt ta: các màu sắc, các chấm đen chấm trắng, chấm đỏ kia liền chạy về chu vi của chúng, làm nên những sự vật (làm cho ta nhận ra các sự vật). Cho nên Kant coi hành vi tổng hợp này là *hành vi liên kết*, có nhiệm vụ liên kết các cái lộn xộn kia thành những đối tượng, đúng như quan niệm của ta. Tóm lại, theo Kant, *các phạm trù* (tức quan niệm thuần túy) *luôn chi phối sự hình thành của vạn vật*, làm cho cái mớ hỗn mang kia trở thành những mô hình sự vật, và làm cho mớ âm thanh hỗn mang kia trở thành những câu nói có ý nghĩa. Thiếu liên kết này, mớ hỗn mang sẽ *không thể trở thành đối tượng*.

Bây giờ chúng ta có thể so sánh “sự trở về” (phản tỉnh) của Husserl với sự trở về của Descartes và Kant. Sự trở về của phái duy tâm (Descartes và Kant) là trở về một quan niệm thuần túy, một quan niệm có trước khi ta tri giác, nghĩa là trước khi ta kinh nghiệm sự vật: họ chỉ cần tìm lại được “hình thái của ý thức” (tức quan niệm) là họ tin rằng sẽ biết được sự vật, cũng như chỉ cần xem vào mô hình kiến trúc của một ngôi nhà do kiến trúc sư họa, là ta có thể biết ngay cái nhà sẽ như thế. – Husserl nhận định rằng nếu thế thì trường quan giữa chủ thể và đối tượng không được coi là song phương (bilatéral): chủ thể duy tâm đã đơn phương quyết định về kinh nghiệm tại thế, ngay trước khi sinh hoạt tại thế, trước khi gặp thế giới, gặp đối tượng. Bởi vậy khi họ nói về kinh nghiệm sống, họ đã không thể đưa ra “một bản tường trình”, nhưng đã chỉ đưa ra “một bản tái thiết”, nghĩa là phái duy tâm đã tạo ra những điều họ nói về kinh nghiệm sống, chứ thực sự họ không chú ý quan sát kinh nghiệm sống. Họ đã tạo ra một chủ thể trước khi có chủ thể, bởi vì khi chưa sinh hoạt tại thế thì làm sao mà có chủ thể cùng với quan niệm của chủ thể về thế giới được? Chồng lại chỗ mơ hồ này của duy tâm, **hiện tượng học chủ trương rằng kinh nghiệm sống, tức tri giác, là chỗ nguyên khởi của tri thức ta có về sự vật**: trước đó, cùng lắm chủ thể chỉ có những ước lượng và phỏng đoán về sự vật, chứ không thể coi đó là tri thức hay là quan niệm. Khi kinh nghiệm sự vật, ta mới thực sự tri thức nó, ý thức ta mới thực sự từ đây mang một “hình ảnh trung thực” về nó: từ đây, sự vật mới thực sự là đối tượng cho tôi, và mới là “cái mà tôi ý thức” (noème), đồng thời cũng từ đây ý thức tôi mang một hình thái về sự vật kia (noèse). Như vậy kinh nghiệm sống là chỗ phát xuất ra ý thức của tôi về sự vật, tức chỗ phát sinh một hình thái sinh hoạt của chủ thể, đồng thời đó cũng là chỗ phát sinh cái hình ảnh mà tôi có về sự vật.

Thế giới đã hình thành cho tôi trong kinh nghiệm sống như vậy, mà ta biết đây là sinh hoạt chưa phản tỉnh, cho nên Merleau-Ponty mới viết “phương pháp hiện tượng học nằm lại nơi thế giới (tức đối tượng) để triển khai sự nhất thể nguyên khởi của nó, chứ không tìm cách tác tạo nên sự nhất thể này”. Hiện tượng học đi từ kiện tính, từ sinh hoạt cụ thể, để tìm lại sự hình thành của đối tượng, một sự hình thành có trước mọi suy tưởng và phân tích của ta. Sao thế? Vì suy tưởng, tức phản tỉnh, là suy tưởng về một cái gì, và phân tích cũng giả thiết ta có cái gì để phân tích chứ! Cái đó là kinh nghiệm sống của ta, là thế giới mà ta đã tiếp thông, đã lãnh hội trong sinh hoạt chưa phản tỉnh của tri giác.

Kết luận: cũng là “trở về” chỗ yên nguyên, nơi phát sinh ra thế giới đối tượng của ta, nhưng trong khi duy tâm cho rằng trở về chỗ đó thì chỉ gặp có chủ thể và cùng lắm là những ý tưởng của chủ thể nữa, thì hiện tượng học lại quyết rằng cách giải nghĩa của duy tâm vừa mơ hồ vừa nguy hiểm: mơ hồ vì chưa sinh hoạt, chưa kinh nghiệm thế giới thì làm sao ý thức ta có thể có ý tưởng về thế giới? Nguy hiểm vì chủ thể duy tâm không biết đến thế giới thì làm sao có thể “tường trình” về thế giới? Về phía hiện tượng học thì nhận định khác hẳn: Husserl quả quyết kinh nghiệm sống là nguồn mạch duy nhất đã phát sinh quan niệm của ta về thế giới, ý thức ta không tạo nên hình ảnh của thế giới, nhưng nó đã sống cái hình ảnh đó một cách chưa phản tỉnh, thành thử khi phản tỉnh, nghĩa là khi coi thế giới là đối tượng khách quan thì thế giới đã hình thành từ bao giờ rồi.

c) Tôi là một hiện-hữu-tại-thế

Trên đây chúng ta đã thấy thế giới hình thành thế giới trong sinh hoạt chưa phản tỉnh của con người. Khi con người phản tỉnh thì thấy “thế giới đã có đấy rồi”, cho nên con người không phải kiến tạo nên thế giới như phái duy tâm nghĩ, nhưng chỉ có việc triển khai thế giới đối tượng này. Bây giờ nghiên cứu thêm về bản chất của chủ thể sinh hoạt, ta thấy hiện tượng học giúp ta nhận ra rằng chính chủ thể cũng chỉ là sinh hoạt chưa phản tỉnh đó. Heidegger gọi sinh hoạt chưa phản tỉnh này là “hiện hữu tại thế” (In-der-Welt-sein): đây cũng là một danh từ chuyên môn của hiện tượng học, ý nghĩa của nó hơi khó diễn tả, như hy vọng chúng ta sẽ dần dần hiểu rõ. Đại ý, danh từ này có nghĩa là: con người không phải là một vật thể, cũng không phải là một “hữu thể sống động” hoặc một “con người” theo nghĩa của các khoa học. Trên đây chúng ta đã biết tại sao thế. Cho nên bản chất con người không phải vì nó là “một sinh vật có lý trí”, nhưng mỗi người chúng ta chỉ là người theo mức chúng ta là những *chủ thể* sinh hoạt tại thế. Thánh hiền có câu: “Con người không học thì không bằng con vật” (nhân bất học bất như vật). Thực là chí lý! Giả thử một người sinh ra với một thân thể khỏe mạnh, một tâm trí minh mẫn, nhưng người đó lại chỉ ăn và ngủ suốt đời như heo, xin hỏi người đó có chút bản lãnh nào không? Nào khác gì con vật? và thực là kém con vật ở chỗ được may mắn hơn con vật vì sinh ra có thân xác như người và có tâm trí sáng sủa, vậy mà không sử dụng các tài năng đó! Cho nên, theo hiện tượng học, chúng ta không được đánh giá theo cái vốn Trời cho ta, nhưng theo cách sử dụng để làm tăng trưởng những tài năng Trời phú cho ta. Heidegger viết: **“Chúng ta là cái chúng ta đã là”**, nghĩa là bản lãnh mỗi người là kết tinh những hành vi sinh hoạt của mỗi người. Như vậy kinh nghiệm sống là nguồn phát sinh chủ thể tính và bản lãnh của con người.

Bàn về vấn đề này, Merleau-Ponty nói không thể có con người “nội tâm” như Platon và phái duy tâm vẫn nghĩ, nhưng chỉ có con người hiện-hữu-tại-thế. Con người ta thành người do sinh hoạt tại thế:

“Thế giới vẫn có đầy trước tất cả các phân tích mà tôi có thể thực hiện về nó, và thực là giả tạo nếu ta tìm cách cấu tạo nên nó bằng một chuỗi những tổng hợp để liên kết những cảm giác và những cái nhìn phối cảnh lại với nhau, trong khi thực ra những cảm giác và những cái nhìn phối cảnh chỉ là sản phẩm của công việc phân tích, và như vậy chúng không thể có trước công việc phân tích kia. Phương pháp phân tích phản tỉnh cứ tưởng mình đi ngược lại con đường của việc cấu tạo trước kia và như vậy có thể gặp lại nơi “con người nội tâm” (mà thánh Augustin đã nói) cái khả năng kiến tạo mà người ta coi là bản chất của con người muôn thuở. Làm thế, sự phản tỉnh đã tự đưa mình lên và đặt mình vào trong một thứ chủ thể tính bất khả xúc phạm (invulnérable), ở tận xa về phía trước thời gian và trước hiện hữu. Nhưng làm thế là ngây thơ, hay nói đúng hơn, đó là một sự phản tỉnh chưa vẹn toàn vì chưa ý thức được chỗ nguyên khởi của mình. Tôi đã khởi sự phản tỉnh, và sự phản tỉnh của tôi là phản tỉnh về một quãng chưa phản tỉnh, cho nên sự phản tỉnh của tôi không thể quên rằng nó là một biến cố: nó phải tự thấy mình là một sáng tạo đích thực, một thay

đối về cơ cấu ý thức, và nó có bốn phần truy nhận rằng trước tất cả mọi hành vi của nó thì thế giới đã được ban cho chủ thể rồi và chủ thể đã bị hiến cho thế giới.

Thực tại là cái ta phải mô tả, chứ ta không xây dựng hoặc cấu tạo nên nó. Như thế nghĩa là tôi không thể đồng hóa tri giác với những tổng hợp thuộc loại các phán đoán, các hành vi hoặc các lời phán quyết. Mỗi lúc môi trường tri giác của tôi có đầy những phản ảnh, những động đặc, những ấn tượng xúc giác phù ảo: tôi không tài nào ghép chúng vào mạch lạc những cái tôi tri giác, vậy mà tôi vẫn tự nhiên đặt chúng vào trong thế giới và không hề làm lẫn chúng với những mơ tưởng của tôi. Rồi mỗi lúc tôi cũng mơ tưởng đến những sự vật, và hình dung ra những đồ vật cũng như những con người mà sự hiện diện ở đây không có gì là nghịch với mạch lạc vậy mà chúng không đi vào thế giới của tôi được, chúng vẫn ở về phía trước thế giới, nơi lãnh vực của cái giả tưởng. Nếu thực tại tính của tri giác tôi bị lệ thuộc vào tính chất hợp lý nội tại của các “*biểu tượng*”, thì tri giác tôi sẽ luôn luôn do dự, và nếu bị chi phối bởi những phỏng đoán như thế, thì chắc là mỗi lúc tôi sẽ phải phá bỏ nhiều tổng hợp ảo tưởng để nhận vào thực tại một số những hiện tượng mung lung mà tiêu chuẩn đo tôi đã loại trừ ra ngoài thực tại. Nhưng sự thực không phải như thế chút nào: thực tại là một tấm dệt chắc chắn, nó không cần phải nhờ đến phán đoán của ta mới sáp nhập vào mình nó những hiện tượng kỳ lạ nhất, hoặc gạt bỏ những tưởng tượng có vẻ thực nhất của ta. Tri giác không phải là một khoa học về thế giới, cũng không phải là một hành vi hoặc một xác định lập trường: nó là nền tảng để tất cả các hành vi kia dựa vào, và các hành vi này đều giả thiết phải có nó trước đã. Thế giới không phải là một vật thể mà tôi đã nắm trước được cái mô hình kiến tạo. Thế giới là lãnh vực tự nhiên và là môi trường của tất cả các tư tưởng và tri giác minh nhiên của tôi. Chân lý không chỉ cư ngụ trong “*con người nội tâm*”, hay nói đúng hơn không có con người nội tâm mà chỉ có con người tại thế: con người chỉ biết mình trong thế giới. Khi bỏ rơi thuyết giáo điều của đại chúng cũng như khi gạt bỏ thuyết giáo điều của khoa học để trở về với chính mình ta, thì cái tôi thấy không phải là một trung tâm của chân lý nội tại, nhưng là một chủ thể đã gắn liền với thế giới.”

Tiếp tục bàn về sự hình thành của thế giới và sự hình thành của chủ thể, Merleau-Ponty, một lần nữa đã kích lập trường mơ hồ của duy tâm: phái duy tâm muốn dùng những phán đoán và những biểu tượng (hình ảnh ta có về vạn vật) để kiến tạo nên thế giới. **Họ không ngờ rằng họ đã muốn lấy ngọn làm gốc, coi người con như có trước và là nguyên nhân sinh ra người cha!** Nếu thế giới chưa hình thành cho ta, nếu ta chưa có kinh nghiệm sống về thế giới, thì bởi đâu ta có những biểu tượng về thế giới? và nếu chưa có đối tượng (thế giới đối tượng) thì ta phán đoán cái gì? Đã có gì để mà nói đâu?

Kế đó, bàn về chủ thể, Merleau-Ponty chống lại quan niệm duy tâm về “*con người nội tâm*” cũng gọi là “*chủ thể suy niệm*”. Đây là chủ trương của Platon và Descartes, nhưng tác giả trích theo một câu của thánh Augustin vì câu của ngài hay được nhắc đến. Theo lập trường duy tâm, con người chỉ là linh hồn, là tâm linh thôi, thân xác là dụng cụ của linh hồn: họ hay ví “hồn ở trong xác như thủy thủ ở trong thuyền”. Cũng vì thế, họ cho tri thức là việc của một mình tâm linh, thân thể không tham dự gì hết: triết cổ truyền gọi công việc tri thức bằng một chữ rất gợi ý, đó là chữ “*thông hiểu*” (intellection: theo ngữ nguyên thì intellection có nghĩa là *đọc ở trong*, tức *trong trí* thôi). Như vậy, theo duy tâm, con người chỉ là tâm linh, tri thức chỉ là “thông hiểu”, tức phán đoán, cho nên họ mới nghĩ rằng “chân lý cư ngụ nơi con người nội tâm”.

Hiện tượng học đã vạch trần chỗ mơ hồ và phi lý của duy tâm: duy tâm dùng phản tỉnh để trở lại nguồn gốc, thì đáng lẽ họ phải thấy cái quặng *đã sinh hoạt* của họ, và như vậy không thể nào gặp thấy một chủ thể thuần túy (merleau-ponty gọi điều là chủ thể tính bất khả xâm phạm), nhưng gặp một chủ thể đã ở trong thế giới và gắn liền với thế giới. Không, họ không làm thế. Họ đã tưởng tượng rằng trước khi phản tỉnh, con người là một chủ thể thuần túy, chưa bước vào sinh hoạt, còn ở “tận xa về phía trước thời gian và hiện hữu”. Làm thế vì họ chỉ biết có một thứ ý thức, tức ý thức phản tỉnh. Họ không hiểu được rằng phản tỉnh là phản

tình về một quãng mình đã sinh hoạt chưa phản tỉnh: chưa phản tỉnh, nhưng là sinh hoạt rồi, ở trong thế giới rồi, chứ không ở chỗ thuần túy và mơ hồ.

Hiểu được như thế rồi, chúng ta mới thấy tại sao hiện tượng học quả quyết chân lý cũng như thực tại không phải là cái hợp lý, nhưng là cái đã có kinh nghiệm sống. Hai câu “thực tại là cái phải mô tả, chứ ta không xây dựng nên nó” và “không nên đồng hóa tri giác với một hành vi hoặc một phán quyết” cùng có một nghĩa như nhau: thực tại không phải là cái tâm trí ta cấu tạo nên theo một mô hình, một suy tính. Thực tại là hình ảnh của sinh hoạt chưa phản tỉnh của ta, và thực tại này là chân lý của ta. Chân lý không có nghĩa là cái hợp lý như chủ trương mơ hồ của triết cổ truyền: họ nói “*hợp lý*”, vì họ nghĩ rằng cái nhìn của ta phải thực hiện cho đúng với những điển hình (tức linh tượng) mà ta đã chiêm ngưỡng trên thế giới thần linh trước khi bị sa đọa làm người. Thực là đang đứng mà ngủ! không có chuyện con người ở trên thế giới thần linh trước khi sinh làm người trong thế giới. Vậy **chân lý không có nghĩa là “hợp lý”**. **Chân lý là sự thực và sự thực là chính kinh nghiệm sống của ta**. Nhiều cái coi bộ “hợp lý” lắm, vậy mà ta vẫn không lẫn chúng với sự thực, nghĩa là với tri giác của ta: ta vẫn chỉ coi chúng là những ý tưởng, những lý thuyết; trái lại biết bao cái mơ hồ như phản ảnh và những cảm giác phơn phớt, những “động đặc” không rõ rệt, vậy mà ta biết chắc rằng đó là những thực tại, tức những gì ta đang sống hoặc đã sống, mặc dầu ta không thể cho chúng một tên gọi. Thực đúng như Merleau-Ponty nói, nếu tri giác của ta bị lệ thuộc vào tính cách “hợp lý” của các biểu tượng, thì tri giác sẽ luôn luôn trở thành do dự, và ta sẽ giống như một người điên luôn sợ mình lẫn thực tại với ảo giác. Cũng may là sự thực không chút chi giống với những vẽ vờ của phái duy tâm. Tri giác không phải là một khoa học, cũng không phải là một hành vi phản tỉnh, và không phải là một xác định lập trường: muốn xác định lập trường thì phải có lập trường đã, muốn phản tỉnh thì phải có sinh hoạt chưa phản tỉnh đã, muốn làm khoa học thì phải có đối tượng để nghiên cứu đã. Cái phải có trước đó, chính là tri giác cùng với đối tượng của nó là thế giới sinh hoạt chưa phản tỉnh của con người.

Một khi từ bỏ được luận điệu của quần chúng vô học, một khi đã phi bác xong cách giải nghĩa phi lý và giáo điều của những thuyết tự xưng là khoa học, chúng ta sẽ thấy rằng từ nguyên thủy con người không phải là một tinh thần, của không có con người “nội tâm”, và chân lý không ở trong sinh hoạt duy tâm, nhưng từ nguyên thủy con người đã là một sinh hoạt tại thế, và chân lý là hình ảnh trung thực của sinh hoạt đó.

Chương 3.

Phương pháp giảm trừ hiện tượng học

Đây chúng ta mới thực sự bước vào phần trình bày tích cực về hiện tượng học. Chúng ta đã thấy nói “phải nhờ phương pháp hiện tượng học, người ta mới đi tới hiện tượng học được”. Nếu không, người ta sẽ coi hiện tượng học là một chuyện mơ hồ, một huyền thoại, và còn lẫn nó với nhiều học thuyết khác. Thành thử có hiểu rõ phương pháp hiện tượng học, chúng ta mới hiểu những bản chất do hiện tượng học đã triển khai (Chương IV), rồi mới hiểu ý hướng tính là bản chất của ý thức con người (Chương V), và sau cùng chúng ta mới lãnh hội được vấn đề bản chất của chân lý (Chương VI).

Husserl dùng chữ “giảm trừ hiện tượng học” (*réduction phénoménologique*) để gọi tên phương pháp đặc biệt của ông. Giảm trừ có nghĩa là gạt đi, hốt đi để bồi sâu mãi cho tới khi không bồi hơn được nữa vì đã đạt tới nền tảng vững chãi chống đỡ những cái được dựng lên

ở trên đó. Husserl và học phái của ông thường nói đến ba thứ giảm trừ, giống như ba đợt bới sâu xuống để tìm ra cái nền tảng; một là giảm trừ triết học, hai là giảm trừ ý tính (eidétique) cũng gọi là giảm trừ bản chất, ba là giảm trừ hiện tượng học. Chúng ta sẽ xem chi tiết dưới đây:

“Như thế chúng ta mới hiểu ý nghĩa đích thực của phương pháp Giảm trừ hiện tượng học thời danh. Chắc không có vấn đề nào làm Husserl mất nhiều thời giờ để tự hiểu mình bằng vấn đề này, - và cũng không có vấn đề nào thường được ông trở lại nhiều lần hơn, vì vấn đề giảm trừ vẫn chiếm một địa vị quan trọng trong các bản thảo chưa xuất bản của ông. Trong một thời gian lâu, và cho đến những bản văn gần đây, công việc Giảm trừ được trình bày như là một sự *trở về* với ý thức siêu nghiệm: đằng trước ý thức này, thế giới được trải ra một cách tuyệt đối trong suốt, tất cả các phần của nó đều được linh động bởi những thông giác: triết gia có nhiệm vụ dựa vào những kết quả của các thông giác đó để tái thiết chúng. Như vậy, cảm giác của tôi về màu đỏ sẽ được “thông giác” như biểu lộ của một sắc đỏ nào đó được tôi cảm thọ, rồi cái này lại là biểu lộ của một bề mặt đỏ, bề mặt đỏ lại là biểu lộ của một tấm các-tông (carton) đỏ, và sau cùng tấm các-tông đỏ là sự biểu lộ, tức trác diện của một sự vật đỏ, tức quyền sách này. Phải chăng như thế là ta lãnh hội được một *hylé* (chất thể), coi *hylé* này như biểu hiệu cho một hiện tượng ở cấp cao hơn; phải chăng đó là *Sinn-gebung* (sự gán nghĩa), hành vi chủ động gán nghĩa mà người ta vẫn coi là bản chất của tâm thức; và phải chăng thế giới không là gì khác ngoài cái “ý nghĩa thế giới” này? Nếu quả thế, Giảm trừ hiện tượng học cũng sẽ duy tâm như một chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm, tức là thuyết coi thế giới như một sự đánh giá bất khả phân giữa Giáp và Ất: trong sự nhất thể này, các hướng nhìn của Giáp và của Ất phù hợp nhau, làm cho tâm thức của Giáp liên thông với tâm thức của Ất, bởi vì việc Giáp tri giác thế giới không phải là việc riêng của Giáp, cũng như việc Ất tri giác thế giới không phải là việc riêng của Ất, vì ở nơi hai người chỉ có sự kiện những tâm thức tiền nhân vị (consciences prépersonnelles), và những tâm thức này giao thông với nhau không chút khó khăn, vì họ quan niệm các tâm thức phải có mối liên thông đó, và định nghĩa của họ về ý nghĩa cũng như về chân lý cũng đòi hỏi như vậy. Xét như tôi là tâm thức, nghĩa là xét như một sự vật có ý nghĩa cho tôi, thì tôi không ở đây và cũng không ở đó, không là Giáp và cũng không là Ất, tôi không có gì khác với ý thức một tha nhân, bởi vì chúng ta đều là những hiện diện trực tiếp với thế giới, và, theo định nghĩa, thì thế giới là thế giới duy nhất và được coi là hệ thống các chân lý. Muốn hợp lý với mình, chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm sẽ gột mắt của thế giới tất cả những gì là dày đặc và siêu việt: họ cho rằng thế giới là cái chúng ta quan niệm, và chúng ta đây không phải là những con người hoặc những chủ thể thường nghiệm, nhưng là một ánh sáng duy nhất và chúng ta thông phần vào Nhất thể mà không có làm phân tán Nhất thể.”

Một lần nữa, Merleau-Ponty lại đả kích thuyết duy tâm và lên án những người nghĩ rằng Giảm trừ hiện tượng học sẽ dẫn ta đến một thái độ duy tâm. Người ta có cảm tưởng như ông đã viết những dòng này để giải tỏa sự tức giận của ông: những câu văn của ông xô đẩy nhau rậm rạp, và ông đã lôi ra tất cả những gì là phi lý của phái duy tâm. Trước hết là quan niệm về “thông giác” (aperception) của Kant và phái duy tâm: theo họ, thông giác là hành vi của trí năng để đúc kết những dữ kiện hỗn mang nơi cảm giác thành những ý nghĩa, tức thành những tri thức. Bởi vì chủ thể duy tâm là thứ chủ thể suy tưởng (suy tưởng là căn cứ vào cái này mà suy luận ra cái kia), cho nên chủ thể đó không trực tiếp tri giác quyền sách có bìa đỏ: chủ thể này đi từ cảm giác về màu đỏ mà thân thể ta thấu nhận được, rồi cứ thế mà kiến tạo nên sự tri giác quyền sách đỏ. Họ *suy luận* như sau: tôi có cảm giác về đỏ, vậy phải có màu đỏ, mà màu đỏ nhất thiết phải trải ra trên một bề mặt, rồi bề mặt chắc phải là bề mặt của một vật cứng, và như vậy là tôi đi từ cảm giác về màu đỏ mà suy luận ra rằng màu đỏ này là màu của tấm bìa một cuốn sách. Đó tri giác của duy tâm là một suy luận như vậy đó. Như vậy là họ *suy luận* và *kiến tạo* ra tri giác, tức kinh nghiệm sống, chứ họ có mô tả kinh nghiệm sống như Husserl đâu! Mà ai cũng thấy bấy nhiêu suy luận và phân tích đều giả tạo và đến sau kinh nghiệm sống, vậy thì làm sao chúng có thể “kiến tạo” được tri giác, tức kinh nghiệm sống?

Sinn-gebung của Husserl, hành vi gán nghĩa của hiện tượng học có giống với việc “kiến tạo” đó của duy tâm không? Tất nhiên là không, vì nếu giống thì Sinn-gebung của Husserl cũng duy tâm như những thuyết duy tâm khác. Đó là người ta không hiểu Husserl, chứ theo ông thì “kinh nghiệm sống của ta xảy ra trước tất cả mọi phản tỉnh và phân tích của ta”. Một trong những câu khẩu đầu của Husserl là “thế giới đã có đấy rồi, trước tất cả mọi hành vi của ta, trước mọi phản tỉnh của ta”. Hơn nữa, vẫn theo Husserl, thì chúng ta mỗi người là một sinh hoạt độc đáo, với một vị trí khác hẳn vị trí sinh hoạt của tha nhân: chính vì thế, muốn tìm thấy kinh nghiệm sống của ta một cách trung thực, ta cần phải gạt bỏ dư luận của người khác (đó là Giảm trừ triết học), rồi còn phải gạt bỏ thiên kiến vũ trụ, tức quan niệm cho rằng ngàn đời vũ trụ vẫn xuất hiện như thế cho mọi người (đó là Giảm trừ bản chất). Nếu ta và tha nhân giống nhau hoàn toàn như chủ trương của duy tâm, thì cần gì phải giảm trừ vật và như vậy?

Ngược lại, phái duy tâm quan niệm rằng anh và tôi, cũng như Giáp và Ất, không có vị trí sinh hoạt riêng biệt. Cũng tại vì họ không dành phần nào cho thân xác trong việc tri thức: tri thức là việc của mình tâm linh mà! Bởi vậy Merleau-Ponty mới chế diễu họ rằng: theo họ, thì chúng ta không là những nhân vị, nhưng chỉ là những tâm thức tiền nhân vị, như kiểu những cô hồn chưa nhập thể; vì họ coi chúng ta là những cô hồn, những tinh thần thuần túy, cho nên chúng ta không có gì để phân biệt anh và tôi; hơn nữa, vì chúng ta là những tinh thần, cho nên có thể coi chúng ta như là “ánh sáng”, trực tiếp hoàn toàn với Chân lý, đồng thời chúng ta thông suốt nhau như những phần của một ánh sáng duy nhất.

Thực không gì mơ hồ hơn! Bọn duy tâm đang ngủ đứng thực rồi!

Bây giờ đi sâu vào vấn đề Giảm trừ hiện tượng học, chúng ta sẽ lần lượt tìm hiểu về: a) Những Giảm trừ hiện tượng học, - b) Vấn đề tha nhân, - c) Ý nghĩa đích thực của Giảm trừ.

a) Những Giảm trừ hiện tượng học

Như đã nói trên đây, hiện tượng học thường đề cập đến ba thứ Giảm trừ: Giảm trừ triết học, Giảm trừ bản chất, và Giảm trừ hiện tượng học. Hai Giảm trừ trên là những chuẩn bị cần thiết, nhưng chưa phải là Giảm trừ hiện tượng học.

Giảm trừ triết học là gì? Thừa là gạt bỏ tất cả những gì ta đã đọc biết do giao tiếp xã hội và do sách vở. Đây là Giảm trừ sơ khởi nhưng rất cần thiết. Descartes đã thực hiện Giảm trừ này khi ông viết: “Muốn trở thành người khôn ngoan, muốn đạt được chân lý, thì ít nhất là một lần trong đời ta phải hoài nghi về hết mọi sự”. Biết bao điều sai lầm vẫn được truyền tụng từ đời này qua đời khác, vì chưa có ai dám hoài nghi và nhìn thẳng vào chúng. Rồi hằng ngày, biết bao tin thất thiệt vẫn được truyền từ miệng người này qua miệng người khác. Rồi báo chí. Rồi sách vở. Nhất là sách vở: biết bao sách viết bậy bạ do võ đoán hoặc thiên kiến, vậy mà người ta vẫn tin hoàn toàn. “Nói có sách”, hễ cái gì được đặt lên giấy trắng mực đen là có giá trị như lời “Tử viết” ngay! Trên phương diện tự tưởng cũng thế, mà trên phương diện văn học cũng vậy, người ta dễ tin vào sách quá. Nhiều khi sách vở là một chướng ngại, nằm chắn ngang không cho ta gặp được sự thực. Bởi thế, đối với Husserl, công việc đầu tiên phải làm khi ta muốn tìm lại đúng khuôn mặt của kinh nghiệm sống, là gạt bỏ tất cả những gì ta đã đọc được trong sách vở hoặc nghe nơi người khác. Việc phải làm là tìm lại *kinh nghiệm sống của tôi*, vậy thì chỉ mình tôi biết được cách đích đáng thôi. Chẳng hạn phải nói về một ngày viếng cảnh Đà Lạt hoặc một lần thăm cố đô Huế, chúng ta phải quyết liệt tránh không dùng những hình ảnh và những lời văn của người khác, dầu

những hình ảnh đó có đẹp và lời văn có gợi cảm đến đâu đi nữa. Người xưa đã nói một câu chí lý: “Không gì đẹp bằng cái thực”. Vậy thì nói cho đúng sự thực của kinh nghiệm là thực đó, và là góp một cái gì mới vào kho văn học.

Còn *Giảm trừ bản chất là gì?* Là tìm lại kinh nghiệm sống của ta. Giảm trừ triết học trên đây chỉ là một sửa soạn xa xa, còn Giảm trừ bản chất (cũng gọi là giảm trừ ý tính) là bắt tay vào việc moi cái kinh nghiệm sống đó ra. Muốn thế, ta phải “đặt thế giới thiên nhiên vào ngoặc đơn”, tức phải gạt bỏ thiên nhiên rất một bên. Phải thận trọng lắm mới gạt bỏ được cái Merleau-Ponty gọi là “thiên kiến thế giới”, tức thiên kiến cho rằng thế giới vẫn đã hình thành như thế từ ngàn đời và cho hết mọi người, và thế giới sẽ xuất hiện như thế mãi cho mọi người. Nói thế là mắc vào tội duy nhiên, coi tri giác của ta cũng như sinh hoạt tâm lý của ta là hoàn toàn do vũ trụ thiên nhiên làm nên, như thể con người không có phần chủ động nào hết. Sự thực thì không những mọi người có cái thế giới sinh hoạt của riêng mình (“Một mảnh tình riêng ta với ta”), mà còn phải nói rằng thế giới của mọi người vẫn đổi khác đi theo tuổi và theo hoàn cảnh sống. Bởi vậy muốn lấy lại cho đúng kinh nghiệm sống (chẳng hạn cái nhìn của tôi hôm qua về cảnh sống dân chúng Bàn cờ) thì ta phải đưa vào phòng tối để “ra phim” và in ảnh, vì nếu ta lại mở ống kính một lần nữa trên phần phim đã in ảnh hoặc ta “ra phim” ở ngoài trời, thì ta sẽ có một tấm ảnh lộn xộn, thiếu đặc sắc. Cũng vậy, nếu khi ta tìm lấy lại kinh nghiệm đã sống hôm qua hay tháng trước của ta, mà ta lại nhìn vào cảnh sống hôm nay hoặc cho rằng ngày nao cũng thế, thì chẳng khác gì ta mở phim ra cho ánh sáng của ngoài trời tha hồ in thêm vào.

Husserl gọi Giảm trừ này là giảm trừ bản chất (hay giảm trừ yếu tính) vì ta phải tìm cách lấy lại y nguyên cái kinh nghiệm đã sống hôm đó, lần đó của ta. Vì thế những bản chất này được gọi là bản chất cụ thể, nghĩa là những “cái ta đã sống, đúng như ta đã có kinh nghiệm sống”, bất chấp hôm nay hay lần khác thế giới như thế nào. Tóm lại, chủ đích của Giảm trừ bản chất là hủy bỏ tính chất tự thân (tuyệt đối) để đạt tới thế giới sinh hoạt, tức thế giới mà ta ý thức và nói đến.

Sau cùng là *Giảm trừ hiện tượng học*, với mục đích là làm cho thế giới xuất hiện lại đúng như nó đã xuất hiện trong kinh nghiệm sống của ta. Gọi là Giảm trừ hiện tượng học vì nó vạch trần cho ta thấy “hiện tượng” thế giới, thấy thế giới hình thành thì như thế nào trong kinh nghiệm sống của ta. Ai cũng biết tôn chỉ của hiện tượng học là “Ý thức bao giờ cũng là ý thức về một cái gì”. Không có ý thức thuần túy như kiểu một ý thức tự thân, cho nên khi chưa sinh hoạt thì ý thức ta chỉ là một khả năng thôi, chưa thành hình gì hết: ý thức ta hình thành cùng một trật tự với sự hình thành của thế giới đối tượng. Mỗi tương đồng này được Husserl gọi là tương đồng tính (corrélat): nó là một thực tại duy nhất và có lưỡng diện, về phía ý thức là “hình thái ý thức” (noèse) và về phía đối tượng là “hình thái của cái mà ta ý thức” (noème).

Công việc Giảm trừ hiện tượng học diễn ra như thế nào? Nhờ Giảm trừ bản chất, nay thế giới (tức đối tượng của ta) không còn là thế giới thiên nhiên tuyệt đối, nhưng chỉ là “cái mà ta đã ý thức trong kinh nghiệm sống”. Nếu con người cụ thể này là một tự thân, thì ta liêu mình lại sa vào cảm bầy của duy tâm. Vậy ta phải ý thức rằng những bản chất cụ thể kia (tức hình ảnh của thế giới mà ta đã thực sự sống trong kinh nghiệm kia) không tự nó mà có, và nó không phải như thế từ trước vô cùng, nhưng nó đã xuất hiện và đã bắt đầu có như thế trong kinh nghiệm hôm qua hay tháng trước cho tôi. Kinh nghiệm sống của ta là nơi phát sinh ra quan niệm ta có về thế giới, đồng thời cũng là chỗ phát sinh ra hình ảnh ta có về thế giới. Giảm trừ hiện tượng học giúp *tachúng kiến sự xuất hiện đó*, sự phát sinh đó, phát sinh của *noèse* và của *noème*, của hình thái ý thức chủ thể và hình ảnh của thế giới mà ta đã ý thức. Tóm lại, Giảm trừ hiện tượng học vạch cho thấy thế giới đã hình thành thế giới, đã bắt đầu là thế giới như thế cho tôi trong kinh nghiệm sống của tôi. Trong việc tìm lại kinh nghiệm sống của tôi, tôi có thể dựa vào hình thái của ý thức hoặc dựa vào hình thái của cái

mà tôi đã ý thức, dựa vào *noèse* hay dựa vào *noème*, vì cả hai giống nhau hoàn toàn do sự kiện tương đồng tính. Tuy nhiên dựa vào *noèse* thì dễ sa vào duy tâm, vì dễ quên rằng sinh hoạt chưa phản tỉnh có trước và chính sinh hoạt tại thể đã cho ta ý thức như thể về thể giới. Cho nên Husserl dựa vào *noème*, tức thể giới đã sống của ta, lấy đó làm văn kiện để tìm hiểu (Xem chương II b trên đây).

Muốn thực hiện công việc Giảm trừ hiện tượng học, ta phải làm sống lại cái kinh nghiệm sống trước đây, phải nhắm đúng cái kinh nghiệm độc đáo của mình, đừng nhìn vào hay tưởng đến kinh nghiệm của người khác, cũng đừng nhìn ra cái thể giới thiên nhiên lúc này (cái ta *đang* sống đây thì sau này ta mới triển khai nó được): hãy chỉ nhìn vào kinh nghiệm hôm ấy để xem ta đã sống cái hoàn cảnh hôm đó, thể giới hôm đó thế nào. Tất nhiên thể giới hôm đó nay không còn (thí dụ tôi muốn tìm lại buổi đi thăm xóm nhà lá trong hẻm X, với mấy anh em bạn tuần trước), cảnh vật đã thay đổi, những gì là đặc sắc hôm đó nay không còn trong thiên nhiên. Nhưng nó còn ở trong tâm khảm tôi: vậy tôi sẽ gạt đi tất cả những gì giống giống như thế, để chỉ sống lại cái nhìn hôm đó thôi, xem tôi đã ý thức cảnh đó thế nào, bao nhiêu tâm tình đã được gọi lên hôm đó. Tả lại một cách sít soát thì dễ, ai cũng làm được, không cần phải cả một phát minh động trời của Husserl; nhưng mô tả lại một cách trung thực cái kinh nghiệm đã sống, không thêm không bớt, không vay mượn, không thêm dặt, đó mới thực là khó và mới đáng gọi là công việc làm có khoa học. Trong tất cả thời gian ta triển khai cái kinh nghiệm sống của ta, ta phải giữ vững hai Giảm trừ triết học và bản chất, đừng cho dư luận và văn học chi phối ta và nhất là đừng để cho thiên kiến thể giới ảnh hưởng đến hình ảnh thể giới đã thực sự sống của ta. Nếu không, việc làm của ta sẽ giống việc của một thợ ảnh đang in ảnh dờ dạng trong phòng tối thì bị người ta mở cửa cho ánh sáng của thiên nhiên ủa vào. Cho nên công việc mô tả, tức sự thực hiện Giảm trừ hiện tượng học, phải được thực hiện một cách rất thận trọng. Có thể chúng ta mới hiểu tại sao Husserl đã mất nhiều thời giờ để bàn về Giảm trừ hiện tượng học. Tôi phải dựa vào tâm khảm tôi, hay đúng hơn, vào kinh nghiệm đã sống của tôi, chứ không dựa vào thể giới bên ngoài được nữa vì hoàn cảnh thể giới đó không còn, vậy sao lại gọi là dựa vào *noème*? Xem ra Husserl cũng dựa vào *noèse*? Không phải thế đâu, vì khi tìm cách sống lại cái kinh nghiệm đã sống của tôi, tôi đã nhắm thể giới sinh hoạt của hôm đó để sống tại thể như hôm đó. Ý thức của tôi hướng tới thể giới của kinh nghiệm sống, chứ không lục lợi những hoài niệm như kiểu tâm lý học cổ điển. Cho nên phương pháp của Husserl thực sự dựa vào *noème*, tức thể giới của kinh nghiệm sống.

b) Vấn đề tha nhân

Đối với phái duy tâm, không có vấn đề thể giới và cũng không có vấn đề tha nhân. Đoạn văn của Merleau-Ponty ở đầu chương III này cho thấy phái duy tâm quan niệm rằng thể giới được trải ra trước mắt tâm thức con người ta một cách trong suốt, đồng thời tâm thức của mọi người chúng ta không có sinh hoạt cá vị, nhưng “tất cả chúng ta là một ánh sáng duy nhất và tâm thức chúng ta liên thông với nhau một cách trọn vẹn”. Chúng ta vừa trình bày về sự thể giới là một vấn đề cho tâm thức ta, phải khó khăn lắm mới hy vọng tìm lại được thể giới mà ta đã thực sự kinh nghiệm. Bây giờ đến vấn đề tha nhân: cũng vì không nhận thức tha nhân một cách đích đáng, cho nên triết cổ truyền đã chỉ nêu cao *con người mẫu*, tức con người phổ thông, chứ không ý thức về con người hiện sinh, bởi vì con người hiện sinh là con người nhân vị, có vị trí sinh hoạt độc đáo. Merleau-Ponty đã phê bình quan điểm của duy tâm về vấn đề tha nhân như sau:

“Phương pháp phân tích phản tỉnh không biết đến vấn đề tha nhân cũng như đã không biết

đến vấn đề thế giới, bởi vì thuyết đó đặt ở trong tôi, ngay từ khi ý thức vừa phôi thai, một khả năng để đạt tới chân lý phổ quát: bởi vì tha nhân không có vị trí, không có quan điểm và không có thân thể, cho nên tha nhân và bản ngã tôi là một cái gì duy nhất trong thế giới của Chân lý, mối liên kết giữa các tinh thần. Vẫn theo họ, không có gì khó trong việc hiểu làm sao tôi có thể suy tưởng tha nhân, bởi vì Tôi và tha nhân không có liên can gì đến tầm dật của các hiện tượng, và nói đúng ra thì Tôi và tha nhân chỉ có giá trị chứ không thực sự hiện hữu. Không có gì bí ẩn đằng sau những bộ mặt và những cử chỉ: không phong cảnh nào mà tôi không tới được: họa chăng chỉ có một chút bóng tối, mà có bóng như thế cũng chỉ vì ánh sáng kia. Trái lại, đối với Husserl, thì tha nhân là một vấn đề, và tha ngã (alter ego) là một điều nghịch lý. Nếu quả thực tha nhân còn có phần quy ngã (pour soi) ngoài cái phần hiện hữu của nó đối với tôi, - và nếu quả thực chúng tôi hiện hữu cho nhau, chứ không phải mỗi chúng tôi chỉ hiện hữu cho Thượng đế, thì mỗi người chúng tôi phải là một *hiện tượng* cho nhau, nghĩa là tha nhân và tôi đều phải có một ngoại diện, và ngoài cái hướng quy ngã (tức cái nhìn của tôi về tôi, và của tha nhân về chính mình tha nhân), thì còn phải có cái hướng quy tha (pour – autrui), nghĩa là cái nhìn của tôi về tha nhân và cái nhìn của tha nhân về tôi. Tất nhiên, hai hướng nhìn này không phải chỉ được đặt cạnh nhau trong mỗi người chúng tôi, vì nếu thế tha nhân sẽ không nhìn thấy tôi và tôi sẽ không nhìn thấy tha nhân. Cho nên tôi phải là cái ngoại diện của tôi, và tha nhân phải là chính thân thể của y. Sự nghịch lý và biện chứng giữa tôi và tha nhân như thế chỉ có thể có được nếu tôi và tha nhân cùng được *định nghĩa bởi vị trí của mình*, chứ không bị tháo gỡ ra khỏi mọi liên can, - nghĩa là nếu triết lý không được coi là đã xong việc với sự trở về với bản ngã, - nếu nhờ phản tỉnh không những tôi thấy tôi hiện diện với chính mình tôi, nhưng tôi còn thấy sự hiện diện của một “quan sát viên ngoài cuộc”, - nghĩa là nếu trong chính lúc tôi cảm thấy mình hiện hữu, và cho đến chỗ sâu thẳm nhất của sự phản tỉnh, tôi vẫn biết mình không phải là một cái gì tuyệt đối vững chắc và hiện hữu ngoài thời gian, nhưng trái lại tôi khám phá ra ở trong tôi một sự yếu đuối nội tại làm tôi không thể là một cá vị tuyệt đối, mà nó còn trưng tôi ra trước cái nhìn của những người khác, như một người giữa những con người, hay ít ra như một ý thức giữa những ý thức.

Từ trước đến nay, cái Cogito vẫn hạ giá trị giác của tha nhân; nó còn bảo tôi rằng chỉ mình tôi biết tôi, bởi vì nó định nghĩa tôi là ý tưởng mà tôi có về tôi, và chỉ mình tôi có ý tưởng này theo nghĩa chủ chốt này. Vậy để tha nhân khỏi trở thành danh từ rỗng, thì không được thấu giảm hiện hữu của tôi thành ý thức mà tôi có về hiện hữu này, nhưng phải bao gồm cả ý thức mà *người ta* có thể có về tôi, nghĩa là bao gồm cả sự tôi nhập thể trong một thiên nhiên và có một vị trí lịch sử. Nói thế nghĩa là cái Cogito phải khám phá ra tôi ở trong một vị trí, và chỉ với điều kiện này thì, theo Husserl, chủ thể tính siêu nghiệm của ta mới có thể là một tương chủ tính (intersubjectivité). Xét như tôi là một bản ngã suy niệm, tôi có thể tự phân biệt mình với thế giới và vạn vật, vì tôi không hiện hữu như kiểu các sự vật. Tôi còn phải phân biệt tôi với thân xác tôi xét như nó là một sự vật như những sự vật khác, một mớ những biến cố lý hóa. Tuy nhiên, cái *cogitatio* mà tôi khám phá ra đó không phải là không đứng trong thế giới hiện tượng học, mặc dầu nó không đứng trong không gian và thời gian khách quan. Thế giới mà lúc này tôi phân biệt khỏi tôi và coi như tổng số các sự vật hoặc như tổng số những biến cố liên kết với nhau bằng tương quan nhân quả, thì cũng thế giới đó nay được tôi khám phá “ở trong tôi” như là chân trời thường trụ của tất cả các *cogitationes* (các hành vi ý thức) của tôi và như chiều hướng để tôi luôn luôn đặt mình vào. Cái Cogito đích thực sẽ không định nghĩa sự hiện hữu của chủ thể bằng ý tưởng mà chủ thể có về sự hiện hữu đó, cũng không biến sự hiện hữu của thế giới thành một ý tưởng của tôi về thế giới, và sau cùng nó không thay thế giới bằng biểu tượng thế giới. Trái lại, nó truy nhân rằng công việc suy tưởng của tôi cũng là một sự kiện không thể từ bỏ được, và nó khước từ mọi thứ duy tâm để có thể khám phá ra tôi là một “hiện hữu tại thế”.

Đoạn văn khá dài trên đây, coi vậy mà dễ hiểu. Nó dài vì vấn đề tha nhân thực là mới mẻ đối với triết học, nhưng nhất là vì Merleau-Ponty quá xung với những giải thích duy tâm, nên ông đã đồ tràn cơn thịnh nộ của ông ra nơi những câu nói lặp đi lặp lại.

Phần đầu đoạn văn, Merleau-Ponty chế nhạo lập trường duy tâm coi chúng ta là những tinh thần thuần túy, không có thân thể, cho nên không có vị trí sinh hoạt riêng. Thực vậy, triết platon cũng như triết Descartes và Kant không bao giờ đặt vấn đề tha nhân và vấn đề tương chủ tính (tương chủ tính có nghĩa là mỗi người chúng ta là một chủ thể riêng biệt và độc đáo, nhưng chúng ta cũng truy nhận tha nhân là những chủ thể như ta): thuyết duy tâm quan niệm vấn đề tri thức một cách *tuyệt đối* giữa một đối tượng tuyệt đối và một chủ thể tuyệt đối. Đối tượng tuyệt đối của họ là thế giới vĩnh cửu và bất biến. Chủ thể tuyệt đối của họ là tinh thần con người, và họ quan niệm tinh thần này có khả năng tri thức tuyệt đối gần như thần linh. Trong viễn tượng này, tha nhân và tôi “là một chủ thể duy nhất trong thế giới của Chân lý”, tức thế giới của Chân Thiện Mỹ, thế giới trong suốt của thần linh.

Với quan niệm như thế về tha nhân, phái duy tâm quyết rằng “không có gì bí ẩn đằng sau những bộ mặt và những cử chỉ của tha nhân”, nghĩa là chúng ta biết hết lòng nhau, cả những thâm ý của nhau, y như các thần linh biết nhau. Cho nên không có gì bí ẩn hoặc tối tăm, “họa chăng chỉ có một chút bóng, mà có bóng là vì có chỗ sáng quá”. Ngược lại, hiện tượng học coi tha nhân là một vấn đề khó khăn gần như một nghịch lý: thực vậy, Hegel là người đầu tiên trong lịch sử triết học đã nêu lên vấn đề tha nhân, nhưng ông ta đã giải quyết bằng cách lấy biện chứng “Chủ và Nô” để giải quyết, thành thử tâm thức tha nhân bị giảm thành tâm thức của tôi về tha nhân, cũng như tâm thức của Nô là chính tâm thức của Chủ được tỏ bày nơi Nô. Chỉ hiện tượng học và phong trào Hiện sinh mới nhận định đúng đắn về tương chủ tính, tức tương quan giữa tôi và tha nhân xét như chúng tôi cùng là những chủ thể. Làm được điều này, vì hiện tượng học không quan niệm con người như những tinh thần không xác, nhưng như là những sinh hoạt tại thế, những con người có thân thể và sinh hoạt có vị trí trong không gian và thời gian. Tôi biết tha nhân do cử chỉ và bộ điệu của tha nhân, chứ không do một sự liên thông nào giữa các tâm thức: cho nên tôi và tha nhân đều được định nghĩa bởi sinh hoạt cụ thể của mình. Cũng nhân đây, hiện tượng học đã nêu cao vấn đề tự thân, tức bản thân (le corps propre): tôi là thân thể tôi. Thân thể tôi là tôi và bản thân tôi, chứ đó không phải là một dụng cụ hoặc một sở hữu củ tôi như chủ trương duy tâm. Mỗi người chúng ta đều có hai sinh hoạt: sinh hoạt tại thế (chưa phản tỉnh) và sinh hoạt quy ngã (phản tỉnh). Khi sinh hoạt tại thế thì /à thân xác ta và thân nhân cứ nhìn cử chỉ và bộ mặt của ta mà biết ta để sinh sống với ta. Còn khi phản tỉnh, thì ta chỉ sống “ở trong” cho nên khi đó ta chỉ có suy tưởng thôi, không sinh hoạt tại thế nữa: khi đó xác ta là một sự vật đối với ta, và nói được là ta có thân xác. Cho nên, để kết luận phần này, Merleau-Ponty viết “tôi biết mình không phải là một cái gì tuyệt đối vững chắc, hiện hữu ngoài thời gian, nhưng trong tôi có một sự yếu đuối làm tôi không thể là một cái gì tuyệt đối”: câu này đã phá quan niệm của duy tâm coi chúng ta là những chủ thể tuyệt đối ngoài không gian và thời gian, rồi tác giả nói lên lập trường của hiện tượng học là: con người không thể hiện hữu ngoài thế giới và ngoài những tương quan với tha nhân. Hai câu của triết Hiện sinh nói lên chủ trương này: “Con người là sinh hoạt tại thế” và “sinh hoạt là sinh hoạt với” (mitsein), với tha nhân. Chúng ta không thể tưởng tượng một con người sống ngoài thế giới này, và chúng ta cũng không thể tưởng tượng một người sống trên thế giới này một mình. Cho nên quan niệm của phái duy tâm thực là giả tưởng và còn quá sự ta có thể tưởng tượng.

Bàn thêm về tương quan với tha nhân, Merleau-Ponty nhắc lại câu của Descartes “chỉ mình tôi biết tôi một cách chắc chắn”. Ai cũng dễ nhận ra chỗ mơ hồ và sai sự thực của tư tưởng Descartes. Ta có ý thức về mình và trực tiếp ý thức về mình, nhưng ta không có tri thức trực tiếp về mình: tôi chỉ biết mình qua những cách thể sinh hoạt tại thế của tôi, và nhất là qua những phản ứng của tha nhân. Tôi biết mình tôi bằng cách đọc trên bộ mặt của tha nhân, xem tha nhân cảm nghĩ gì về tôi. Gạt bỏ những hành vi tại thế của tôi đi, gạt bỏ những điều tôi biết về mình do sự chung sống với người khác, thì tôi còn có thể nói gì về tôi nữa đâu?” Marx đã nói một câu rất đúng: “Không có con người. Chỉ có xã hội loài người.” Chỉ những con người phong kiến, những con người ác tâm, mới tin theo cá nhân chủ nghĩa. Sau đó Merleau-Ponty nói đến “bản ngã suy niệm”, tức chủ thể phản tỉnh: chủ thể này có thể tự

coi mình như biệt lập với thế giới và còn biệt lập với thân thể. Làm thế, vì chủ thể đã rút mình ra khỏi sinh hoạt. Tuy nhiên cái *cogitatio* (chữ này cũng một gốc với chữ *Cogito*, nhưng vì Descartes đã dùng chữ *Cogito* nên Husserl dùng chữ *cogitatio*, cũng như vì đã có chữ “expliquer” là giải, là mở, cho nên hiện tượng học đã dùng chữ “expliciter”, cũng gốc đó, để chỉ công việc triển khai. Xin tạm dịch *Cogito* là “*Tôi suy tưởng*”, và dịch *cogitatio* là “*hành vi suy tưởng, hành vi của ý thức*”: Descartes nói đến khả năng suy tưởng thuần túy, còn Husserl chỉ nhắm vào *hành vi sinh hoạt ý thức* của ta), cái hành vi suy tưởng làm cho tôi tự biết mình như thế cũng là một hành vi tại thế, tuy không tại thế theo nghĩa sinh hoạt tại thế của chữ “hiện hữu tại thế”. Thí dụ tôi xưng lên nói một câu: đó là sinh hoạt tại thế, chưa phản tỉnh. Rồi tôi suy tưởng và phản tỉnh về câu nói của tôi, đó là phản tỉnh. Nhưng rồi tôi lại phản tỉnh về sự phản tỉnh của tôi này, cũng như tôi nhớ mình đã nhớ là đã nói một lời quan hệ nào đó với ai. Và nhớ như thế cũng là sinh hoạt.

Kết luận: “Cái *Cogito* đích thực (nhiều khi người ta dùng chữ *cogito* để thay chữ triết học, cho nên *cogito* đích thực có nghĩa là một triết học đích thực) sẽ không định nghĩa sự hiện hữu của chủ thể bằng ý tưởng chủ thể có về sự hiện hữu đó”. Câu này nhắm Descartes vì ông này quyết “*Tôi suy tưởng, vậy tôi có đây*”: tôi chỉ chắc một điều là tôi suy tưởng, nhân đó tôi *chắc* là tôi hiện hữu. Hiện hữu bị giảm thành một ý tưởng về hiện hữu. Hiện tượng học không làm thế, nhưng quyết ngược lại rằng thế giới không phải là một quan niệm, một biểu tượng, ngay cả sự suy tưởng của tôi cũng không diễn ra ngoài thời gian và không gian: nó diễn ra nơi sinh hoạt tại thế của tôi, vì bản chất của tôi, toàn thể bản chất tôi chỉ là một “hiện hữu tại thế”.

c) Ý nghĩa đích thực của Giảm trừ

Sau khi đã hiểu thế nào là giảm trừ hiện tượng học, thế nào là thế giới hình thành thế giới, thế nào là tìm lại kinh nghiệm sống của ta, bây giờ chúng ta có thể đọc những dòng kết thúc của Merleau-Ponty về thế giới hiện tượng, tức thế giới duy nhất mà ta có kinh nghiệm sống. Có một danh từ chuyên môn cần hiểu ngay: đó là chữ “siêu việt tính” (transcendances). Đối với hiện tượng học, thế giới đối tượng có hai đặc tính đối với tâm thức ta: một là siêu việt tính, hai là bất thấu tính (opacité). Cả hai tính chất này đều không có trong quan niệm của phái duy tâm về thế giới: họ quan niệm thế giới nội tại trong tâm thức, vì thế giới đối với họ, chỉ là ý tưởng của ta về thế giới, biểu tượng của ta về thế giới; và họ nghĩ rằng con người có thể có tri thức thấu suốt về thế giới. Chống lại sự thấu suốt này, hiện tượng học chứng minh rằng thế giới có tính chất bất thấu (opaque), nghĩa là mỗi lần ta kinh nghiệm thế giới, ta chỉ lột được một trác diện, một cái nhìn phiến diện mà thôi. Hơn nữa thế giới là một huyền nhiệm đối với ta, một hiện hữu ở ngoài ta và ta phải vươn tới (đó: siêu việt chỉ có nghĩa ở ngoài và ta phải vươn tới, đúng như bản chất của tâm thức của ta là ý hướng tính, là hướng tới). Chữ “nội thế” (mondain) mà hiện tượng học đôi khi dùng để chỉ trích phái duy tâm cũng có nghĩa như chữ nội tại (immanent), coi thế giới là “ở trong” chủ thể như kiểu những ý tưởng của chủ thể.

“Tất cả các cách thể hiện hữu của ta đều là những tương quan với thế giới, cho nên chỉ còn một cách duy nhất để ta có thể tự nhận biết mình, đó là ngưng hãm hành vi tương giao đó, từ chối không chịu đồng lõa với nó, tức là bỏ thế giới ra ngoài cuộc, như Husserl thường nói. Như thế không có nghĩa là chúng ta phủ nhận những điều mà quần chúng và thái độ tự nhiên vẫn cho là chắc chắn – trái lại đó là đề tài luôn luôn được đặt cho triết học – nhưng vì mọi tư tưởng đều giả thiết chúng, coi chúng là “tất nhiên”, thành thử không ai nhận ra chúng: bởi vậy, để khơi chúng lên, và làm chúng xuất hiện, chúng ta cần phải ngưng hãm chúng một khoảnh khắc. Eugen Fink, phụ tá của Husserl, đã diễn tả phương pháp giảm trừ

một cách rất hay khi ông gọi đó là “một ngạc nhiên” trước thế giới. Sự phản tỉnh này không rút mình ra khỏi thế giới để lui về chỗ nhất thể tính của tâm thức, coi tâm thức như nền tảng của thế giới đâu, nhưng chỉ lùi lại để nhìn thấy chỗ phát sinh của những siêu việt tính (transcendances): nó kể những đường dây của tâm thức đang nối kết ta với thế giới, để làm cho những đường dây này hiện lên rõ ràng: chỉ sự phản tỉnh này mới thực sự đáng gọi là ý thức về thế giới, vì nó làm cho ta thấy thế giới lạ kỳ và nghịch lý.

Cái siêu nghiệm của Husserl không giống cái siêu nghiệm của Kant, và Husserl đã trách Kant là chủ trương một thứ triết lý “nội thế” (mondaine), bởi vì triết này đã sử dụng mối tương quan của ta với thế giới (coi đó là động cơ của diễn dịch siêu nghiệm), và làm cho thế giới nằm lại trong chủ thể, thay vì bỏ ngỏ trước thế giới và coi chủ thể như một siêu việt hướng về thế giới. Tất cả những hiểu lầm giữa Husserl và các nhà giải thích ông, cũng như giữa ông và các môn sinh “ly khai” của ông trong nhóm hiện sinh, và sau cùng là giữa ông và chính mình ông đều do điều này: để nhìn thế giới và thấy nó xuất hiện như một nghịch lý, chúng ta phải gạt bỏ tất cả các mối quen thuộc giữa ta và nó, để sự đoạn tuyệt này cho ta thấy nó xuất hiện không lý do. Bài học lớn nhất của giảm trừ là sự không thể nào giảm trừ hết được. Vì thế Husserl luôn tự hỏi thêm mãi xem có thể giảm trừ thêm không. Giả thử chúng ta là những tinh thần, thì sẽ không có vấn đề giảm trừ. Nhưng vì chúng ta là “hiện hữu tại thế”, và cũng vì những phản tỉnh của ta luôn đứng trong dòng thời gian, cho nên không có tư tưởng nào bao quát được trọn vẹn tư duy của ta. Những bản thảo chưa xuất bản của Husserl còn nói rằng triết gia là một con người luôn luôn bắt đầu lại công việc của mình. Điều này có nghĩa là triết gia không được coi một điều gì là đã sở đắc trong các điều mà quần chúng hoặc các nhà bác học cho là đã biết chắc. Điều này cũng có nghĩa là triết lý không nên tự coi là mình đã sở đắc những gì mình đã có thể nói lên một cách đích đáng, và phải tự coi mình như phải làm lại cái kinh nghiệm đã khởi đầu của mình, công việc của mình là mô tả sự khởi đầu đó: tóm lại, *phản tỉnh triết để* là ý thức rằng *phản tỉnh của ta luôn lệ thuộc vào một sinh hoạt chưa phản tỉnh*, vì đó là tình trạng *khởi đầu* của ta, tình trạng *thường xuyên* và *sau cùng*. Chẳng những giảm trừ hiện tượng học không phải là công thức của một triết lý duy tâm nào hết như người ta đã lầm tưởng, mà thực ra nó là công thức của một triết lý hiện sinh. Hiện hữu tại thế (In-der-welt-sein) của Heidegger chỉ xuất hiện trên cái nền ảnh của giảm trừ hiện tượng học”.

Vì ý thức bao giờ cũng là ý thức về một cái gì, và “cái gì” này luôn là một cái gì của thế giới, cho nên mọi hình thức sinh hoạt của ta đều là những tiếp thông với thế giới. Do đây, hiện tượng học gọi con người là “sinh hoạt tại thế”, hiện hữu tại thế. Khi con người biết mình, thì thấy mình đã ở trong thế giới rồi, đã “ăn cánh với thế giới rồi”. Thế giới là môi trường sinh hoạt của ta từng phút từng giây; hơn nữa thế giới còn là hình ảnh trung thực của sinh hoạt tâm linh ta. Thế giới đây không phải là thiên nhiên, nhưng là cái nhìn của ta về thế giới (weltanschauung), là thế giới quan, là sinh-hoạt tại thế của ta, cho nên giữa ta và thế giới có một tình thân mật như xác với hồn. Do sự thân mật này, ta coi cái gì trong thế giới cũng là “tự nhiên” và cái gì cũng “hợp lý”, tự nhiên vì thế giới đã hình thành cho ta khi ta chưa phản tỉnh, chưa phải suy tính gì hết; hợp lý vì đúng với sinh hoạt của ta, mà còn gì đúng cho ta hơn là chính ta? Vậy chỉ khi rút bỏ mối tình với thế giới, hết đồng lõa với thế giới, ngạc nhiên đối với thế giới, chúng ta mới có thể thấy “thế giới xuất hiện một cách lạ kỳ, không lý do”. Đó, thay vì tự nhiên, nay ta thấy thế giới lạ kỳ; thay vì hợp lý, ta thấy thế giới không có lý do. Hơn nữa, ta còn thấy thế giới có vẻ nghịch lý nữa: thì hãy xem vào kinh nghiệm, biết bao cái ta cho là hợp lý thì người khác cho là phi lý, biết bao điều khi còn bé ta cho là đúng lắm, thì nay ta thấy chẳng đúng một mảy may nào. Vậy mà đó là sinh hoạt tại thế, là kinh nghiệm sống của ta đó.

Kể đó Husserl biện minh cho thấy tại sao Kant bị gán vào tội “nội thế”: chỉ Kant coi thế giới là sản phẩm của chủ thể, của hành vi tổng hợp do trí năng chủ thể thực hiện như ta đã thấy nơi chương 2b trên này. Hiện tượng học cực lực chống lại quan niệm nội tại của duy tâm. Hiện tượng học chủ trương thế giới là một xuất hiện không do chủ ý của tôi, cho

nên *không lý do*: khi ta phản tỉnh thì thế giới “đã có đầy từ bao giờ rồi”, đã là đối tượng cho ta rồi. Hơn nữa “vì những phản tỉnh của ta đều đứng trong dòng thời gian”, nghĩa là cũng là những thể cách sinh hoạt của ta, cho nên những phản tỉnh của ta là phản tỉnh về những gì chưa phản tỉnh trước đó, nhưng lại chưa phải là phản tỉnh về chính mình chúng. Nhân đó, ta không thể giảm trừ hết được sinh hoạt của ta, và “sinh hoạt chưa phản tỉnh vừa là chỗ khởi đầu, vừa là tình trạng thường xuyên, và còn là chỗ chót hết của sinh hoạt con người. Chẳng hạn ta không thể phản tỉnh về cái chết, tức hành vi sinh hoạt tại thế sau cùng của ta.

Vì những lẽ đó, Merleau-Ponty nhắc lại định nghĩa của Husserl về “con người triết gia”: đó là con người luôn dùng giảm trừ để phản tỉnh một cách trung thực về hành vi của mình và của con người trong xã hội, hành vi hôm nay phải xét lại hành vi hôm qua, và hành vi ngày mai phải thẩm định về hành vi hôm nay. Con nhà triết học không được coi chân lý nào là chung thẩm rồi, tuyệt đối rồi, cả những chân lý thông thường và những chân lý của khoa học cũng thế. Tất cả đều đã xây trên nền tảng của kinh nghiệm sống, cho nên hiện tượng học phải moi lại cái kinh nghiệm sống một cách đúng phương pháp để xem cái nền kia có vững không, có thực là nền không, hay chỉ là một giả thuyết. *Phải nhờ phương pháp giảm trừ, chúng ta mới đạt tới chỗ nền móng đó để chứng kiến “thế giới đã hình thành thế giới thế nào”*. Cho nên chỉ những ai hiểu rõ phương pháp giảm trừ, mới hiểu được triết lý hiện hữu của Heidegger.

Chương 4.

NHỮNG BẢN CHẤT HIỆN TƯỢNG HỌC

Ngay từ đầu, Merleau-Ponty đã định nghĩa “hiện tượng học là khoa nghiên cứu về những bản chất”, và ta biết đây là những bản chất cụ thể, những *hình ảnh trung thực của kinh nghiệm sống* của ta. Phương pháp giảm trừ có nhiệm vụ gạt bỏ những cái hời hợt để ta có thể đạt tới những bản chất hiện tượng học đích thực. Sau khi đã bàn về phương pháp giảm trừ, nay chúng ta có thể đề cập đến những bản chất cụ thể mà hiện tượng học coi là mục tiêu của việc tìm kiếm.

Nhưng nếu người ta đã lẫn sự “trở về” của hiện tượng học với sự “trở về” của phái duy tâm thì người ta cũng đã lẫn lộn những bản chất hiện tượng học với những bản chất phổ quát được triết cổ truyền quảng bá. Nhân đó, Merleau-Ponty viết:

“Một sự lầm lẫn cũng loại đó đã làm rối cái ý niệm “những bản chất” nơi học thuyết Husserl. Theo Husserl, tất cả các giảm trừ siêu nghiệm đều đồng thời là giảm trừ bản chất. Điều này có nghĩa là chúng ta không thể lấy con mắt triết gia để nhận định tri giác của ta về thế giới, nếu chúng ta không thôi đồng lõa với thế giới, thôi không tha thiết với thế giới nữa (mặc dầu sự tha thiết này là bản chất của ta), và nếu chúng ta không lui về phía trước khi dẫn thân vào thế giới, vì có thể chúng ta mới làm cho thế giới xuất hiện như một cảnh tượng cho ta – và nếu chúng ta không đi từ sự kiện hiện hữu của ta đến bản chất hiện hữu của ta, từ *Dasein* đến *Wesen*. Tuy nhiên bản chất đây không phải là mục tiêu, nhưng chỉ là phương tiện: cái ta phải lãnh hội và quan niệm chính là sự ta đã thực sự dẫn thân vào thế giới, vì đó

là cái liên quan đến tất cả các hình thái quan niệm của ta. Cần thiết phải qua giai đoạn các bản chất không có nghĩa là triết lý đã coi chúng là mục tiêu; trái lại, chỉ có nghĩa là hiện hữu của ta bị vướng quá chặt vào thế giới, thành thử ta không thể tự biết mình lúc ta lao mình vào thế giới, cho nên nay ta cần phải nhờ đến lãnh vực của ý tưởng tính (idéalité) để nhận biết và khám phá ra kiện tính của mình”.

Đó, điều sai lầm của người ta là tưởng rằng Husserl coi những bản chất là mục tiêu, hoặc coi đó là những gì hiện hữu tự thân như kiểu những bản tính vĩnh cửu và bất biến của Aristote. Hiện tượng học xác nhận lại một lần nữa: giảm trừ bản chất chỉ là một chuẩn bị cần thiết, và các bản chất cũng chỉ là giai đoạn để dẫn tới hiện tượng, tức chỗ thế giới thực sự hình thành thế giới cho ta. Đây Merleau-Ponty dùng chữ “Giảm trừ siêu nghiệm” để chỉ giảm trừ hiện tượng học. Các nhà hiện tượng học khác cũng thường làm như thế, vì chữ siêu nghiệm có nghĩa là “ở trước kinh nghiệm nhưng hướng về kinh nghiệm”, tức là ở chỗ chứng kiến thế giới hình thành thế giới. Và ông còn nhắc lại và nhấn mạnh điểm này: ta phải giảm rừ bản chất, nghĩa là rút sự đồng tình tự nhiên với thiên nhiên, vì chỉ có thế ta mới tìm lại được kinh nghiệm sống của ta về thế giới (tức tri giác), nhưng, như ông đã viết ngay ở phần giới thiệu nơi đầu bài, “hiện tượng học cũng là thứ triết lý đặt lại các bản chất trong hiện hữu”. Và đây ông viết: “nếu không đi từ *sự kiện* hiện hữu của ta đến *bản chất* hiện hữu của ta” thì ta không đáng gọi là có cái nhìn triết gia về thế giới. Nói cách khác, ta chỉ tìm được bản chất bằng cách tìm nó nơi hiện hữu đã sống của ta. Cho nên phải đi từ *Dasein* (hiện hữu), đến *Wesen* (bản chất). Chúng ta không coi bản chất là mục tiêu (nếu thế chúng ta sẽ duy tâm), nhưng chỉ coi đó là giai đoạn cần thiết phải qua để đi tới kinh nghiệm sống của ta, tức thế giới mà ta đã thực sự tri giác trong kinh nghiệm sống. Giảm trừ bản chất rất cần thiết, vì phải nhờ nó chúng ta mới gạt bỏ được thiên kiến thế giới tự thân, nhưng giảm trừ bản chất chỉ là phương tiện để ta đi tới hiện hữu đích thực của thế giới ta đã kinh nghiệm.

Để giải thích rõ ràng hơn, Merleau-Ponty đã lần lượt nói về những lầm lẫn, rồi ông nêu rõ thế nào mới là những bản chất hiện tượng học, sau cùng ông nêu rõ tính chất nền tảng của tri giác.

a) Lầm lẫn tai hại về các bản chất

Merleau-Ponty nhắm các triết gia trong phái thành Vienne để công kích. Họ là những người tự xưng đã tìm ra được một khoa học về tâm thức. Họ coi tâm thức là kết tinh của nhiều “trạng thái ý thức” (états de conscience): họ phân tích và kiểm chứng những trạng thái ý thức này như kiểu các nhà vật lý kiểm chứng những yếu tố vật lý. Nhân đây người ta gọi họ là nhóm “Duy thực nghiệm luận lý” (Positivisme logique), vì họ coi những hình thái sinh hoạt của tâm trí ta như những hiện tượng vật lý.

“Chúng ta biết học phái Vienne chủ trương một cách nhất thiết rằng ta chỉ có việc với những ý nghĩa thôi. Chẳng hạn, đối với học phái Vienne, “ý thức” không phải chính cái mà ta *là*, nhưng là một ý nghĩa muộn mản và phức tạp mà chúng ta chỉ có thể sử dụng một cách thận trọng sau khi đã triển khai vô vàn những ý nghĩa đã góp vào việc xác định nó trong quá trình biến chuyển của *ý nghĩa danh từ* đó. Thuyết duy nghiệm luận lý này đối lập hoàn toàn với tư tưởng Husserl. Mặc dầu ý nghĩa đã dần dần biến thiên và chung quy đã mang lại cho ta quan niệm và danh từ “ý thức”, thành quả của ngôn ngữ, nhưng chúng ta vẫn có thể *trực tiếp* với ý nghĩa của ngôn ngữ: nói thế nghĩa là ta có kinh nghiệm về ta, về ý thức (vì ta *là* ý thức đó). Kinh nghiệm này là thước đo tất cả những ý nghĩa của ngôn ngữ, chính nó làm cho ngôn ngữ có ý nghĩa cho ta. “Chính kinh nghiệm câm lặng này là cái ta

phải gắng liệu để nó nói lên ý nghĩa riêng biệt của nó một cách thuần túy”.

Những bản chất của Husserl phải lồi theo chúng tất cả những tương quan sống động của kinh nghiệm, in như chiếc lưới lồi từ đáy biển lên tất cả những cá và rong còn giầy giụa. Như vậy không nên nói như J. Wahl rằng “Husserl phân ly các bản chất khỏi hiện hữu”. Những bản chất bị phân ly như thế là thứ *bản chất của ngôn ngữ*. Chức năng của ngôn ngữ là làm cho các bản chất hiện hữu trong thế phân ly, một sự phân ly hình thức thôi, vì các bản chất vẫn nhờ ngôn ngữ và dính với sinh hoạt tiền ngôn (antéprédicative) của ý thức. Nơi sự im lặng của ý thức nguyên nguyên, chúng ta không những chỉ thấy xuất hiện cái mà các danh từ nói lên, tức cái tâm của ý nghĩa nguyên khởi: các hành vi gọi tên và diễn đạt của ta đều dựa vào ý nghĩa nguyên khởi này”.

Người ta đã làm lẫn một cách lạ kỳ khi quyết rằng những bản chất của thuyết Husserl giống với những bản chất “duy nghiệm” của học phái thành Vienne. Nhóm các triết gia và tâm lý gia thành Vienne chủ trương rằng, trong việc nghiên cứu sinh hoạt của tâm thức cũng như khi nghiên cứu các hiện tượng vật lý, chúng ta phải lựa lọc nhiều sự kiện để đi tới loại sự kiện được coi là chắc chắn. Bởi vậy họ nghĩ rằng ta không có tương quan nào trực tiếp với sinh hoạt ý thức: trong điểm này họ vẫn trung thành với quan điểm tâm lý học cổ điển, theo đó thì con người chỉ có một thứ ý thức là ý thức phản tỉnh. Cũng do đấy, mỗi khi nghiên cứu về sinh hoạt tinh thần con người, họ tìm cách phân tích và giải thích những “trạng thái của ý thức”. Họ hiểu trạng thái đây như những tổ hợp giữa nhiều yếu tố, chẳng khác gì muối bép của ta được cấu tạo bởi hai chất Clo-ri (chlore) và Na-tri (Sodium). Vì họ phải tìm kiếm và thí nghiệm mãi mới thành, cho nên Merleau-Ponty mới nhạo họ rằng ý nghĩa của họ về ý thức là một “ý nghĩa muộn mằn”, người ta phải nghiên cứu lâu mới biết mình đã ý thức thế nào về thế giới trong kinh nghiệm sống của mình. Quan niệm này của họ đã hoàn toàn đối lập, chứ không giống với quan niệm của Husserl về ý thức chút nào hết. Họ nghĩ rằng phải nghiên cứu lâu mới biết đã thực sự ý thức cái gì, và họ dựa vào những hình thái sinh hoạt đã *cô đọng nơi ngôn ngữ* để đoán ra ý thức đó; ngược lại, Husserl chủ trương rõ ràng và nhấn mạnh rằng ý thức sinh hoạt của ta (tức ý thức chưa phản tỉnh) là chỗ nguyên khởi và là văn kiện duy nhất ta phải tìm hiểu, và muốn tìm hiểu thì không nên dựa vào ngôn ngữ (lĩnh vực giảm trừ triết học), cũng không nên tưởng rằng ý thức con người ta qua các thời đại có tính chất nhất thiết (lĩnh vực giảm trừ bản chất), nhưng phải tìm cách “trở lại” cái kinh nghiệm nguyên nguyên, à đây Husserl gọi là “kinh nghiệm câm lặng”. Gọi là câm lặng, hay gọi là tiền ngôn cũng thế, và gọi là tiền niệm cũng vậy: đó là quãng sinh hoạt chưa phản tỉnh. Nói lên được cái ý nghĩa riêng biệt của kinh nghiệm sống đó một cách thuần túy, trung thực, không pha phôi, đó thực là mục tiêu của hiện tượng học.

Những bản chất hiện tượng học của Husserl luôn dính liền với sinh hoạt cụ thể. Ta có phải dùng giảm trừ bản chất để gạt hiện hữu thiên nhiên ra một bên, cũng chỉ là để thoát khỏi cái thiên kiến thế giới thôi, chứ bản chất hiện tượng học không thể ở mãi trong cái thế “phân ly” này, (nếu làm thế, chúng ta sẽ duy tâm). Cho nên giảm trừ bản chất chỉ là phương tiện và giai đoạn dẫn tới giảm trừ hiện tượng học, và ta biết nơi đây ý thức *takhong nhắm những ý tưởng* như trong học thuyết Descartes, *nhưng là nhắm thế giới ta đã thực sự sống*. Cho nên Merleau-Ponty mới nói “những bản chất của Husserl giống như những chiếc lưới lồi theo mình tất cả những cá và rong còn giầy giụa”, nghĩa là những bản chất hiện tượng học phải mang lại cho ta cái thực tại sống động muôn màu của thế giới sinh hoạt. Ngôn ngữ không phải là nguồn gốc của ý thức, như chủ trương của phái Vienne, nhưng chỉ là những cách diễn tả đến sau kinh nghiệm và công dụng của nó là diễn đạt sao cho đúng với kinh nghiệm sống.

Những ai quen với lịch sử triết học cũng đều nhận thấy những nét tương tự giữa thuyết thực nghiệm của phái Vienne và thuyết duy nghiệm của Hume: cả hai cùng nghĩ rằng có thể dùng những yếu tố, những đơn tố, để đúc kết nên ý thức và sinh hoạt của ý thức. Hume gọi những nguyên tố này là “những ý tưởng đơn sơ” và học phái Vienne thì gọi là “những trạng

thái của ý thức” (états de conscience): cả hai thuyết đều coi tâm thức con người là một thực tại tự thân, giống như một thực tại vật lý, do phối hợp mà thành và cũng có thể dùng phân tích để phân tán thành những đơn tố nguyên sơ. Hiện tượng học đã nhắc đi nhắc lại nhiều lần: sự kiện đầu tiên là sinh hoạt tại thế của ta, một sinh hoạt chưa phản tỉnh nhưng là có ý thức; ý thức của ta gắn liền với thế giới của đối tượng sinh hoạt, hay nói đúng hơn, ý thức sinh hoạt của ta và thế giới sinh hoạt cũng là một, bởi vậy không nên dựa vào những phân tách giả tạo của nhóm Vienne để cấu tạo nên ý thức.

b) Ý nghĩa đích thực của những bản chất hiện tượng học

Qua sự phê bình nhắm vào phái Vienne, chúng ta đã hiểu quan điểm của hiện tượng học về các bản chất. Vì là một vấn đề quan trọng vào bậc nhất, cho nên Merleau-Ponty đã dành những dòng dưới đây để nói rõ về quan niệm bản chất hiện tượng học. Triết học cổ truyền vẫn nghĩ rằng “đúng” (chân lý) là đúng với những điển hình mà ta đã được chiêm ngưỡng trên thế giới thần linh (Platon), hoặc đúng theo những ý tưởng bẩm sinh mà Thượng đế đã in trong tâm linh ta từ lọt lòng mẹ (Descartes), hoặc đúng với những phạm trù mà ta vẫn có sẵn trong tâm trí (Kant). Bởi vì hiện tượng học không chấp nhận những quan điểm “lười biếng” như thế, và bởi vì nó quan niệm tri giác là một kinh nghiệm và một học tập của sinh hoạt tại thế, cho nên Merleau-Ponty mới viết: “Thế giới là cái ta tri giác” (Le monde est cela que nous percevons). Và “hiển nhiên cũng là cái mà ta tri giác đó”: cho nên ảo giác cũng là tri giác, và những cái sai của ta đều đã là những cái đúng. Đi thoáng qua một phòng có năm sáu người đang ngồi họp, tôi nhìn thấy anh X, và tôi nói với anh Tư rằng tôi đã thấy anh X. Nhưng anh Tư bảo không lẽ nào, vì anh X. đã viết thư kiếu trước rồi. Trở lại và bước chân vào phòng họp, tôi thấy người mà lúc nãy tôi tưởng là anh X. lại là anh Y. (hai anh này có nhiều nét giống nhau). Chân lý sinh hoạt của ta (chúng tôi không đá động gì đến những chân lý tôn giáo) đều là những chân lý giai đoạn, hay nói như Hans Urs von Balthasar, “đó là sự đón nhận một chân lý càng ngày càng mới hơn, mở rộng hơn” (Phénoménologie de la vérité, Beauchesne 1952, tr. 37). Cho nên thay vì “chiêm ngưỡng những chân lý ngàn đời và bất di bất dịch” như Platon vẽ vời, thì ngày nay chúng ta công nhận với K. Jaspers rằng “triết lý là đi đường”, chân lý là một cuộc tìm kiếm lâu dài và khám phá dần dần. Tuy nhiên sự kiện căn bản vẫn là: tri giác là kinh nghiệm nguyên khởi, và thế giới của tri giác là dự kiện uyên nguyên nhất. Chúng ta hãy theo dõi sự trình bày của Merleau-Ponty:

“Vậy tìm kiếm bản chất của ý thức không phải là quảng diễn ý niệm của danh từ ý thức hoặc bỏ trốn hiện hữu để chạy qua thế giới của các tên đã được gọi, nhưng là tìm lại sự hiện diện thực sự của tôi với tôi, sự kiện ý thức tôi, bởi vì đó mới là cái mà thực sự danh từ và quan niệm ý thức muốn nói lên. Khám phá bản chất của thế giới không phải là đi tìm cho được cái ý niệm thế giới đúng như chúng ta đã thu gọn trong ngôn ngữ, nhưng là tìm xem thế giới là gì trước tất cả những cố gắng diễn tả của ta. Phái duy cảm đã giảm trừ thế giới và cho rằng tựu trung chúng ta chỉ có những tâm trạng của ta thôi. Phái duy tâm siêu nghiệm cũng giảm trừ thế giới và cho rằng thế giới có thực đấy, nhưng chỉ thực như kiểu một ý tưởng hoặc như một ý thức ta có về thế giới thôi, như vậy thế giới chỉ là tương quan của tri thức ta: như vậy thế giới bị coi là nội tại đối với ý thức, và tính chất tự thân của vạn vật do đấy bị chối bỏ.

Trái lại giảm trừ bản chất quyết tâm làm cho thế giới xuất hiện đúng như khi ta chưa tự phản tỉnh về mình: đó là tham vọng làm cho sự phản tỉnh thấu triệt được hết lãnh vực sinh hoạt chưa phản tỉnh của ý thức. Tôi nhắm và tri giác một thế giới. Nếu tôi nói như phái duy cảm rằng tôi chỉ đạt được “những trạng thái của ý thức”, và nếu tôi dùng những tiêu chuẩn để phân biệt những tri giác của tôi với những mơ màng của tôi, thì chắc tôi sẽ hụt mất hiện

tượng thể giới. Bởi vì nếu tôi có thể nói đến những “mơ mộng” và nói đến những “thực tại”, - nếu tôi tự hỏi làm sao phân biệt được cái không tưởng với cái thực tại, hoặc hoài nghi về thực tại, thì chính là vì tôi đã phân biệt như thế trước tất cả mọi phân tách rồi, chính là vì tôi có kinh nghiệm về thực tại cũng như về cái không tưởng: như thế vấn đề sẽ không còn là tìm xem là sao sự suy tưởng phê bình có thể đạt được những cái tương đương đệ nhị của công việc phân biệt đó, nhưng là khai triển cái tri thức uyên nguyên của ta về thế giới xét như đó là nền tảng mãi mãi của ý niệm chân lý của ta. Bởi vậy không nên tự hỏi chúng ta có thực sự tri giác một thế giới không: trái lại phải quyết rằng thế giới là cái ta tri giác đó. Nói rộng hơn, không nên tự hỏi những hiển nhiên của ta có đúng là những chân lý không, hoặc tự hỏi biết đâu, do một cố tật nào của tâm trí ta, cái ta cho là hiển nhiên lại không là huyền hoặc đối với một chân lý tự thân nào đó: bởi vì nếu ta nói đến những ảo tưởng, thì cũng vì ta đã nhận ra đó là những ảo tưởng, và chúng ta đã có thể làm như thế vì dựa vào một tri giác được chứng nhận là xác thực trong lúc đó, thành thử nỗi hoài nghi, niềm lo sợ bị làm cũng đều nói lên khả năng của ta để vạch trần những sai lầm của ta và như vậy chúng đã không rút ta khỏi chân lý. Tìm hiểu bản chất của tri giác là “quả quyết rằng không những tri giác được giả thiết là đúng, nhưng nó còn được coi là cửa mở vào chân lý.”

Đây là trang khó hiểu nhất và cũng là trang đặc sắc nhất của mười sáu trang đầu mà chúng ta đang tìm hiểu. Merleau-Ponty giả thiết chúng ta đã biết qua lập trường hai phái duy cảm (Sensualisme) và duy tâm siêu nghiệm, nên ông chỉ nói phớt qua. Thực ra trên đây ông đã phê bình một chút về lập trường duy thực nghiệm của phái duy cảm. Hai triết gia đại diện nhất cho phái này là Condillac và Hume. Bây giờ Merleau-Ponty nói thêm với mục đích đả kích phái duy cảm: Đứng có bỏ mất thế giới của kinh nghiệm sống để chạy theo những ảo ảnh của thế giới danh từ, tức cũng là thế giới của quan niệm thường thức, nhưng hãy trở lại tìm cho được thế giới của kinh nghiệm sống, vì nơi thế giới này “tôi vẫn đã hiện diện với tôi”. Ý nói thế giới đích thực của kinh nghiệm sống là thế giới mà ta đã ý thức ngay từ đầu (mặc dầu đó chỉ là ý thức chưa phản tỉnh), chứ nó có xa ta đâu mà phải tìm nó nơi những cô đọng của ngôn ngữ như chủ trương của Hume và của nhóm Vienne. Ngôn ngữ có vai trò nói lên cái gì, nhưng tất nhiên phải có cái gì đó trước thì ngôn ngữ mới nói được chứ! Cái gì đó, là thế giới kinh nghiệm sống của ta đó.

Trở qua phía duy tâm siêu nghiệm, Merleau-Ponty vạch trần ảo tưởng của họ muốn giảm thế giới thực tại muôn màu thành một ý tưởng của họ, làm cho thế giới không còn tính chất tự thân, tức không có hiện hữu nào khác ngoài hiện hữu nội tại trong ý thức. Như vậy, một mặt hiện tượng học chống lại duy nghiệm, mặt khác lại chống với duy tâm. Chống với duy nghiệm, ta không nghĩ rằng thế giới có trước, hình thành trước khi ta ý thức nó; chống lại duy tâm, ta không nghĩ rằng thế giới là sản phẩm của tư duy ta. Thế giới đã thành hình và ý thức của ta về thế giới cũng đã hình thành trong kinh nghiệm tiền ngôn và tiền nghiệm của ta, trong hiện hữu tại thế.

Quan điểm của hiện tượng học là con người hôm nay phải tỉnh giấc mơ tiên, đừng tin theo những vẽ vờ của duy tâm và duy nghiệm: con người không phải là tinh thần thuần túy, và cũng không phải là một khối vật chất thụ động. Con người là sinh hoạt và sinh hoạt tại thế. Và sinh hoạt này khởi đầu bằng sinh hoạt chưa phản tỉnh, chưa phản tỉnh nhưng mà đã ý thức, và mục tiêu những nghiên cứu của hiện tượng học là tìm lại được quãng sinh hoạt chưa phản tỉnh này một cách trọn vẹn. Làm thế nào ta sẽ thấy tất cả những giả tạo và vẽ vờ của thuyết duy tâm trong việc giải nghĩa sự kiện tri thức của ta. Con người duy tâm, mệnh danh là con người “nội tâm” không dựa vào kinh nghiệm và tri giác để nhận thức và phân biệt các đối tượng, bởi vì họ chỉ tin vào những ý tưởng. Và nói thực ra, con người duy tâm không có tri giác mà chỉ có suy tưởng, không đối diện với những thực tại mà chỉ đối diện với những ý tưởng (mà họ gọi là những biểu tượng, tức hình ảnh của sự vật trong tâm linh con người). Merleau-Ponty nói họ dựa vào những “tương đương đệ nhị”, tức những hình ảnh của sự vật, chứ không nhìn thẳng vào sự vật để nhận xét: tương đương đệ nhị của một thực tại là một ý tưởng đúng, và tương đương đệ nhị của một ảo tưởng là một ý tưởng sai.

Hiện tượng học đã phanh phui sự giả tạo của duy tâm và duy nghiệm cùng với những “tương đương đệ nhị” và những “trạng thái ý thức” đều giả thiết đã có sinh hoạt tại thể của ta này. Hay phải duy tâm và duy nghiệm muốn dùng những tiêu chuẩn để phân biệt cái thực và cái ảo, nhưng Merleau-Ponty vạch trần chỗ “giả hình” và nguy hiểm của họ khi ông nhấn mạnh rằng thực tại và ảo tưởng cùng là những hình thái của kinh nghiệm sống. Và phân biệt được chúng cũng là một kinh nghiệm sống của ta: ta đã thực sự phân biệt như thế “trước tất cả mọi phân tích” và trước mọi so sánh. Phân tích và so sánh chỉ là những hành vi luận lý có mục đích đưa ra một giải thích về hành vi nhận thức tri giác của ta: vậy đừng tưởng rằng những phân tích này đã giúp ta phân biệt thực và giả. Hơn nữa, cùng với hiện tượng học, chúng ta còn phải thêm rằng sự giải thích như thế không đúng với sự thực, vì thực ra ta trực tiếp kinh nghiệm cái thực cũng như cái ảo (chứ không cần dùng đến những tiêu chuẩn làm phương tiện phân biệt chúng).

Sau đó Merleau-Ponty đã viết những câu thâm thúy nhất về sinh hoạt tại thể của con người. “Như thế vấn đề là khai triển cái tri thức uyên nguyên của ta về thực tại, mô tả tri giác của ta về thế giới xét như đó là nền tảng mãi mãi của ý niệm chân lý của ta”. Đúng thế, tri giác là nền tảng mọi tri thức của ta, và được coi là nền tảng duy nhất của ý niệm chân lý: nói cách khác, thực tại cũng là một tri giác, và ảo giác cũng là một tri giác. Thực tại là một tri giác được những tri giác tiếp sau xác nhận; ảo giác là một tri giác bị những tri giác đến sau phủ nhận. Tuy nhiên trong chính khi tôi tri giác, tức trong sinh hoạt tại thể, tôi đã coi đó là một thực tại, chứ không coi đó là một ảo giác. Nói đúng ra, ta không thể có tri giác về ảo giác: tất cả các tri giác của ta đều nhắm những đối tượng mà ta đã sống trong kinh nghiệm tại thể. Nói cách khác, tất cả các tri giác của ta, dầu được xác nhận là thực, dầu sẽ bị phủ nhận là ảo, đều đã là những hiển nhiên cho ta và đều có tính chất tích cực. Nơi đây chúng ta nên ôn lại bài học của Spinoza mà Hegel đã khai thác trọng việc phê bình hoài nghi chủ nghĩa. Spinoza viết: “Tất cả các phủ định đều là khẳng định” (Toute négation est affirmation). Nói gọn hơn: chối tức là quyết. Người theo thuyết hoài nghi đưa ra lập trường như sau: vì người ta không thể nắm được chân lý tuyệt đối, vì trong những vấn đề nền tảng nhất liên quan đến bản chất con người và ý nghĩa vũ trụ, các triết gia các thời đại thường vẫn nói nghịch nhau, cho nên họ (những người hoài nghi) nghĩ rằng chúng ta không nên quyết đoán gì hết. Thái độ này được gọi là vô niệm, nghĩa là không có quan niệm, không có quyết đoán gì hết. Nhưng Hegel đã vạch trần chỗ gian lận của họ: ông bảo cho họ biết “không muốn cũng là muốn, và không quyết đoán cũng là quyết đoán rồi”. Đúng thế, không muốn là muốn không, chẳng hạn, không muốn đi là muốn không đi. Cho nên không quyết là quyết không rồi đó. Hegel còn đào sâu hơn nữa để nêu rõ bản chất của sự phủ định (chối): ông bảo “chối là chối cái gì, thành thử chối lại giả thiết một sự quyết”. Ta không thể chối không được: như thế sẽ không có nghĩa gì hết. Vậy chối luôn luôn là chối có.

Trở lại vấn đề chân lý mà Merleau-Ponty đang bàn giải: ông nói tri giác là nền tảng ý niệm chân lý của ta, cho nên thực tại hay ảo giác cũng đều là tri giác, tức cái ta đã sống như một hiển nhiên. Sánh với câu của Hegel giải thích Spinoza trên đây, ta có thể gọi tri giác của Merleau-Ponty là “có”, là “khẳng định”: tất cả là khẳng định, phủ định cũng là khẳng định; tất cả là tri giác, cả ảo giác cũng là tri giác. Đó là nền, là chỗ uyên nguyên: chối thì giả thiết có quyết, và ảo giác thì giả thiết ta đã tri giác, mà tri giác thì luôn là “có”, là hiển nhiên.

Hiển nhiên là gì? Hiển nhiên là cái rõ ràng, không chút hoài nghi. Nói như Husserl trong câu được Merleau-Ponty nhắc lại trên đây, thì “hiển nhiên là kinh nghiệm của ta về chân lý”. Vậy hiển nhiên là cái ta đã sống, đã kinh nghiệm bằng tri giác, cũng như thế giới không phải là thực tại tuyệt đối nào, hoặc một cái nhìn nào về các bản tính vĩnh cửu và bất biến, nhưng “thế giới là cái mà ta tri giác đó”. Chúng ta đã bị ru ngủ quá lâu với thần thoại “Chân Thiện Mỹ” của Platon: ông này cho rằng chỉ nơi thế giới thần linh (cũng gọi là thế giới các điển hình, tức thế giới của các ý tưởng tuyệt đối) mới có những cái thực, nhận đây triết học cổ truyền mới nhai đi nhai lại câu thành ngữ “Thực và Chân cũng là một” (L'Être et le Vrai, c'est

la même chose) và những câu đồng hình như: “Thực và Thiện cũng là một, Thực và Mỹ cũng là một” (L’Être et le Bien, c’est la même chose; L’Être et le Beau, c’est la même chose). Chúng ta chỉ tìm hiểu câu “Thực và Chân cũng là một”, rồi tự nhiên sẽ hiểu những câu khác. Vậy đúng theo tư tưởng Platon, thì câu này có nghĩa là: chỉ những sự vật điển hình trên thế giới thần linh mới là thực, còn những vật ở trần ai này chẳng qua chỉ là những bóng dáng giả tạo, cho nên chỉ tri thức nơi thế giới thần linh mới được kể là chân lý. Bởi vậy, theo triết học cổ truyền, chân lý được định nghĩa là “sự thích ứng giữa hiểu biết và sự vật”: sự hiểu biết đây có thể là sự hiểu biết của ta, của trí năng ta, và cũng có thể là sự hiểu biết của thần linh; còn sự vật thì hoặc là những sự vật của thế giới con người, hoặc là những sự vật điển hình của thế giới thần linh. Vẫn theo triết học cổ truyền, chỉ thần linh mới đạt được chân lý, vì chỉ các ngài có tinh thần thuần túy và thế giới của các ngài là thế giới của những sự vật đích thực. Rồi Platon quả quyết: muốn đạt được chân lý, con người phải “thanh tẩy” cái nhìn, nghĩa là dần dần xa lánh những sự vật cụ thể để vươn lên những *quan niệm chắc chắn*: đối với ông và môn sinh của ông, cũng như đối với Descartes sau này, thì *tri thức toán học* là mức cao nhất của tri thức ta. Với tri thức kiểu toán học, con người đã gần đạt được tri thức như thần linh, vì tri thức toán học gồm toàn những quan niệm rõ ràng và phân minh chắc chắn. Platon đã đề trên cửa lớp triết học của ông: “Ai không giỏi toán xin đừng vô đây”. Và Descartes cũng đã quyết tâm lấy Toán làm nền cho mọi tri thức triết học.

Chúng ta vẫn tưởng không gì hiển nhiên bằng “hai với hai là bốn”. Đó, chúng ta vẫn chịu ảnh hưởng của Platon và Descartes và ta vẫn coi những chân lý toán học là điển hình của chân lý đích thực. Nhìn vào sinh hoạt con người, chúng ta thấy không những trẻ nhỏ mà cả người lớn cũng xa lạ đối với những chân lý toán học. Em bé bốn năm tuổi sẽ nói “hai với hai là sáu”, hoặc hai với hai là mười, là mấy cũng được, em không thấy khác nhau gì, vì đó không phải là những điều hiển nhiên (thấy sờ sờ); trái lại khi mưa, em biết chắc là mưa, và khi chuột tha mất bốn trong số mười viên kẹo của em, thì em cũng thấy đó là việc hiển nhiên. Người lớn chúng ta cũng thế, đối với những người không sống trong thế giới toán học, thì những chân lý toán học như “hai đường song song, có đi tới vô cùng, cũng không gặp nhau” không được coi là hiển nhiên (thấy ngay, thấy sờ sờ), trái lại chúng ta còn phải ép tâm trí để luận lý thì mới nhận ra. Vậy cái gì được coi là hiển nhiên? Câu trả lời của Husserl thực là chí lý và cần được chúng ta suy nghiệm: “Ta ở trong chân lý, và hiển nhiên là kinh nghiệm chúng ta về chân lý”. Câu này có nghĩa là: chân lý không ngự trị trên thế giới thần linh của Chân Thiện Mỹ như Platon, nhưng chân lý nằm trong sinh hoạt của ta. Trời mưa thì ta biết là trời mưa, chuột chạy trên trần nhà thì ta biết là có chuột chạy: giả thử ta nghe rào rào mà bước ra sân không thấy mưa, ta nghe sột soạt trên trần mà tìm không thấy vết tích gì về chú chuột, chắc ta không làm như Descartes đổ tội cho tâm trí. Ông bảo chiếc đồng hồ chạy sai cũng là chạy đúng: sai đối với những chiếc đúng, nhưng nó được lắp ngắn dây đòi hoặc ngắn vòng tóc thì chạy sớm như vậy là *đúng với định luật của vật lý*. Ta phải chịu câu nói của ông là hay, và nhận định của ông là đúng, nhưng khi ông áp dụng vào trường hợp con người như sau đây, thì không đúng nữa. Ông bảo có thể tâm trí ta nghĩ sai và sai vĩnh viễn mà không biết, vì tâm trí ta hoặc bị cổ tặc hoặc bị ma tà lấp lủi ngay từ khi có loài người, cho nên “biết đâu điều ta coi là hiển nhiên lại không là huyền hoặc đối với một chân lý tự thân nào đó”, cũng như chiếc đồng hồ chạy sai kia, tuy được coi là đúng luật vật lý nhưng lại sai đối với đồng hồ của những đài phát thanh. Theo hiệu ứng, chúng ta không đặt vấn đề như vậy, vì chúng ta không tin có những chân lý tự tại như Platon và Descartes. Chúng ta cũng không nghĩ rằng con người có thể đạt tới chân lý của thần linh như hai ông và đồ đệ của hai ông. Trái lại chúng ta thấy rằng con người chỉ có chân lý của con người, một thứ chân lý khiêm tốn và cực nhọc nhưng cũng chắc chắn và càng ngày càng sáng sủa. Chân lý của ta không có tính chất ngàn đời và bất biến, nhưng nó là kinh nghiệm tại thế của ta, và nó luôn luôn tự sửa chữa và kiện toàn. Nói như Urs von Balthasar thì “chân lý của con người là thứ chân lý mở ngõ”: nó mở ngõ vì còn tiến thêm mãi. Trở lại hai thí dụ trên đây, nghe rào rào mà nhìn ra sân không thấy mưa, ta đừng vội trách tâm trí mình “bị rập ầu”, nhưng chắc ta đã tri giác một tiếng chảy rào rào: đó là một hiển nhiên. Sau đó mới biết là,

tuy trong xóm nhà bình dân, nhưng gia đình ông N. cạnh nhà tôi mới chế tạo một gương sen để tắm. Đó, căn nguyên là đây chứ không do tâm trí bị cố tật. Trường hợp chuột chạy cũng thế, hoặc là chiếc xe hơi chạy pin của đứa bé nhà bên cạnh, hoặc một căn cứ nào tương tự.

Tóm lại, thay vì coi thế giới của Platon là thực, chúng ta lại chỉ có kinh nghiệm về thế giới tri giác của chúng ta: đó là hiện hữu của con người, và đó là cái Thực của con người. Và cái Chân của con người cũng không là gì khác ngoài kinh nghiệm của tri giác. Cái ta tri giác là cái hiển nhiên đó, cho nên “tri giác của ta không những là cái đúng (Chân; vì Chân hay Đúng cũng thế) mà còn là cửa mở vào chân lý”.

c) Thế giới hình thành thế giới

Những trang trên đây tưởng đã quá đủ để đã thông vấn đề “những bản chất hiện tượng học” và phân biệt thế nào là bản chất hiện tượng học (bản chất thì cụ thể, gắn liền với sinh hoạt của kinh nghiệm sống) và thế nào là những bản tính vĩnh cửu và bất biến của vạn vật do triết cổ truyền mơ tưởng. Nhưng thuyết duy tâm đã đâm rễ quá sâu trong lòng nhân loại, gần như một thứ mê tín truyền kiếp: người ta vẫn tưởng mình là những tinh thần, những con cái của thần linh từ trời sa xuống, và chỉ cần gạt bỏ thân xác này đi là có thể lấy lại được “phong độ” của một con người tuyệt đỉnh với một tri thức thấu suốt như tri thức của thần linh. Freud có lý để khuyên con người hãy can đảm chấp nhận ba sự thực: sự thực do bài học Copernic, - sự thực do bài học của Darwin, - và sự thực do bài học của khoa tâm phân học. Ba sự thực này đã đụng mạnh vào tự ái của con người, vì từ ngàn xưa con người vẫn tự tôn mình lên ngang hàng thần thánh, trong khi thực ra con người chỉ là con đẻ của trái đất. Một: từ ngàn xưa, con người vẫn tưởng mình là trung tâm vũ trụ, và trái đất của con người đứng im giữa tâm của thiên cầu. Như vậy trái đất đứng im ở giữa và mặt trời xoay chung quanh. Khi Galilée dùng khoa học thực nghiệm để chứng minh ngược lại rằng “trái đất xoay chung quanh mặt trời”, thì ông bị bỏ tù và bị đe khổ hình. Thực ra, một thế kỷ trước đó, nhà thiên văn học Copernic đã chủ trương mặt trời đứng im ở giữa và các hành tinh xoay chung quanh; ông không bị làm khó dễ, vì ông không nhấn mạnh về sự hành tinh Đất (trái đất) xoay quanh mặt trời. Nhưng rồi con người cũng phải nhận sự thật, phải nuốt viên thuốc đắng thứ nhất chữa bệnh tự đại hạo. Viên thuốc thứ hai khó nuốt hơn, và hiện nay chỉ mới một số người nuốt trôi, đa số vẫn chưa chịu nuốt, đó là chịu nhận rằng con người không phải là thứ “thần linh sa cơ” nhưng là một sinh vật tiến hóa nhất trong vạn vật. Nói “con người bởi khí mà ra” là nói một điều phản khoa học và phi lý cũng như nói “con bò bởi cá sấu mà ra”; cá sấu và các loài bò sát có trước và đã tiến hóa thành loài bò và các loài có vú, nhưng không phải loài trước sinh ra loài sau. Đây không có sự sinh đẻ, nhưng chỉ có tiến hóa, thay hình đổi dạng một cách từ từ qua từng chục triệu năm. Tương quan giữa loài người và loài khỉ cũng thế. Như vậy con người không từ trời rơi xuống, nhưng từ đất, từ những sinh vật thô sơ nhất mà hóa thành. Viên thuốc thứ ba do Freud đưa cho con người uống: từ trước đến những năm gần đây, con người vẫn tin tưởng mình là một *logos* (chữ Hy Lạp có nghĩa là lý trí, tinh thần) nhưng ông đã chứng minh con người là một *mythos* (chữ Hy Lạp có nghĩa là huyền thoại). Con người vẫn tưởng mình sáng suốt, biết thấu tâm tư của mình (Descartes nói: không gì dễ biết và biết rõ ràng bằng chính mình ta), thế rồi “suy bụng ta ra bụng người” ta biết luôn người khác nữa; ngày nay khoa tâm phân học và các khoa học nhân văn giúp ta tỉnh ngộ: ta phải thận trọng hơn, vì ta mơ tưởng về mình, dựng nên những huyền thoại về mình, hơn là nhận định đúng về mình. Nói như Freud, cái phần ta biết về mình (cũng gọi là sinh hoạt hữu thức) thì nông cạn và hẹp hòi đối với cái phần ta không biết, không phản tỉnh về mình (tức phần vô thức).

Trở lại vấn đề của chúng ta, cái bệnh duy tâm truyền kiếp của con người. Chúng ta phải dứt khoát với tư tưởng duy tâm, đừng nghĩ ta có trí năng tuyệt đối như thần linh, hoặc có thể lấy trí năng của thần thánh làm tiêu chuẩn trong việc nhận định của ta. Làm sao ta có thể biết thần thánh nghĩ gì về vạn vật để rồi dựa vào đó làm tiêu chuẩn phán đoán? Cho nên ta phải dứt khoát, phải nhận ra rằng con người không có tri thức nào khác ngoài tri thức do tri giác (tức do kinh nghiệm sống) của mình:

“Bây giờ giả thử tôi muốn cùng với phái duy tâm tìm một nền tảng cho sự hiển nhiên thực sự này, nghĩa là xây dựng sự tin tưởng không thể chối cãi của tôi đây trên một sự hiển nhiên tuyệt đối, nghĩa là trên sự trong sáng tuyệt đối của các ý tưởng – giả thử tôi muốn tìm thấy ở trong tôi một tư tưởng tạo thành (*pensée naturante*) để tạo nên xương thịt của thế giới hoặc để soi thấu mọi phần của thế giới, thì một lần nữa tôi sẽ bất trung với kinh nghiệm của tôi về thế giới, và làm như vậy tôi sẽ chỉ tìm kiếm cái làm cho có thể có kinh nghiệm của

tôi chứ không tìm xem kinh nghiệm đó *thực sự* thế nào. Sự hiển nhiên của tri giác không phải là một ý tưởng đúng, và cũng không phải là một thứ hiển nhiên xác quyết (apodictique). Thế giới không phải là cái mà tôi tự tưởng, nhưng nó là cái mà tôi sống: tôi được mở ra cho thế giới, tôi tiếp thông một cách bất khả nghi với thế giới, nhưng tôi không sở đắc được nó vì nó vô tận. “Có một thế giới” hay nói đúng hơn, “có thế giới”: đó là đề tài liên li cho sinh hoạt của tôi, vậy mà không bao giờ tôi thấu triệt được đề tài này. Kiện tính này của thế giới là cái làm nên “thế giới tính của thế giới” (Weltlichkeit der Welt), làm cho thế giới là thế giới, cũng như kiện tính của Cogito không phải là một khuyết điểm, nhưng chính là cái làm cho tôi chắc rằng tôi hiện hữu. Phương pháp giảm trừ bản chất là phương pháp của một thứ duy thực nghiệm hiện tượng học (Positivisme phénoménologique): nó lấy thực tại để xây nền cho khả hữu”.

Với những dòng trên đây, Merleau-Ponty đề cập đến sự hình thành của thế giới. Thế giới đã hình thành như thế, cũng như con người chúng ta đã tiến hóa dần dần và đã hóa thành như ngày nay. Cho nên ông dành phần đầu của đoạn văn để đả kích “tư tưởng tạo thành” của duy tâm, rồi sau đó ông mới nêu rõ sự kiện hình thành của thế giới, nói lên cái làm cho thế giới là thế giới (tức thế giới tính).

Duy tâm không coi sự hiển nhiên của tri giác ta là đủ: họ muốn lấy “sự trong sáng tuyệt đối của các tư tưởng” để làm nền cho sự hiển nhiên của kinh nghiệm tri giác ta. Họ chỉ tin vào các ý tưởng, và họ còn coi những quan niệm tiên thiên của họ là như mô hình để xây dựng thế giới (Kant đã nói phạm trù, tức quan niệm tiên thiên, chi phối tri giác của ta: ta tự tưởng thế nào, thế giới sẽ xuất hiện như thế). Đó là cái mệnh danh là “tư tưởng tạo thành”. Họ lấy tư tưởng này để giải thích sự kiện ta có thế giới làm đối tượng: như vậy, theo họ, chính tư tưởng của ta tạo nên hình ảnh thế giới.

Merleau-Ponty trả lời họ rằng làm như thế là bất trung với kinh nghiệm của ta về thế giới, vì họ coi thế giới như sản phẩm của suy tưởng, hoặc chỉ là sự thực hiện một dự tính của con người. Sự thực thế nào? Sự thực thì cách trình bày của phái duy tâm, cùng lắm, chỉ có thể nói lên những điều kiện để *có thể* có kinh nghiệm, chứ không là một tường trình đúng đắn về kinh nghiệm sống của ta. Hơn nữa, dự tính chưa phải là kinh nghiệm, chưa phải là tri giác: dự tính mới chỉ là một tư tưởng thôi. Và sở dĩ ta có được những dự tính như thế cũng là nhờ những kinh nghiệm sống của ta trước đây. Cho nên lấy dự tính mà giải nghĩa tri giác (từ kinh nghiệm) là làm một chuyện dối trá và mâu thuẫn.

Vậy thế giới hình thành thế nào? Để trả lời, chúng ta chỉ cần nhớ lập trường của hiện tượng học đã được trình bày nơi chương I trên đây. Sinh hoạt phản tỉnh đến sau sinh hoạt chưa phản tỉnh và giả thiết đã có sinh hoạt chưa phản tỉnh này. Chưa phản tỉnh nhưng là sinh hoạt ý thức: loài vật có khả năng tìm ăn tìm uống, có khả năng nhận thức nhau, giận nhau, yêu nhau, nhưng chúng không có khả năng phản tỉnh về hành vi của chúng. Nói theo danh từ triết học thì chúng biết, nhưng không biết mình; biết *tìm mồi ăn*, biết *tránh nguy hiểm*, nhưng không biết *mình* hành động như thế. Ngay con nít bốn năm tuổi và những người điên cũng vậy: họ sinh hoạt, nhưng không phản tỉnh về sinh hoạt của mình. Phản tỉnh là sinh hoạt tinh thần đặc biệt của con người. Nhưng phản tỉnh, như ta biết, lại giả thiết quãng sinh hoạt chưa phản tỉnh: thế giới hình thành thế giới cho ta trong sinh hoạt chưa phản tỉnh này. Cho nên Merleau-Ponty viết: “Thế giới không phải là cái mà tôi tự tưởng, nhưng nó là cái mà tôi sống”. Thế giới không được ban cho tôi trong tư tưởng của tôi: khi tư tưởng, tôi không tại thế nữa, cho nên tôi chỉ đối diện với những ý tưởng của tôi thôi. Ý tưởng của ta bao giờ cũng rõ ràng và phân minh, còn thế giới lại vô cùng huyền nhiệm và có bản chất vô tận (inépuisable). Ta không có quyền thu gọn cái vẻ phong phú vô tận của thế giới vào trong một ý tưởng của ta. Thực ra, đây cũng chỉ là một khía cạnh của bệnh duy tâm truyền kiếp của con người: tưởng mình là thần linh với những ý tưởng thông suốt, con người triết gia cổ truyền vẫn chủ trương ta có những ý tưởng (tức bản tính vạn vật) vừa trong sáng vừa bất biến. Ngược lại, hiện tượng học và triết hiện sinh nhận định rằng mỗi tri

giác của ta mới chỉ vén lên được một góc nhỏ của huyền nhiệm thế giới: chẳng những hết đời ta, mà hết cả trăm đời con cháu chúng ta cũng chưa tát cạn được ý nghĩa của thế giới. Vậy thế giới không phải là một ý tưởng của ta, nhưng là những kinh nghiệm sống của ta, và những kinh nghiệm này vẫn mỗi ngày mở rộng thêm. “Tôi được mở ra cho thế giới”.

Bây giờ chúng ta dễ hiểu tại sao Heidegger và Merleau-Ponty hay nói “thế giới hình thành thế giới”, hoặc nói đến “thế giới tính của thế giới”, tức là cái “làm cho thế giới là thế giới”. Và cũng nên nhớ câu sâu sắc trên kia: “Thế giới là cái tôi tri giác đó”. Tri giác của ta mỗi ngày mỗi làm thêm phong phú kinh nghiệm của ta, nhân đó “thế giới quan” (cái nhìn của ta về thế giới) cũng đổi thay, từ thế giới quan hồn nhiên đầy thần tiên và hoa trái của tuổi thiếu nhi chuyển qua thế giới quan đầy lo âu và dự phóng của tuổi thanh niên, rồi đến thế giới quan vừa ngại ngùng vừa nhẫn nại và dung thứ của tuổi già. Thế giới không phải là một hình ảnh in sẵn. Thế giới là hình ảnh sinh hoạt của ta, vì thế giới là cái mà ta tri giác. Nếu so sánh thế giới quan của những bộ lạc bán khai với những thế giới quan của những dân tộc văn minh kỹ thuật, ta cũng thấy một sự thay đổi như giữa tuổi thơ ấu và tuổi trưởng thành của loài người.

Vậy phải kết luận rằng chính *sự kiện* sinh hoạt của tôi là chỗ phát nguyên của thời gian quan sát của tôi, cho nên kiện tính không những không là một khuyết điểm như duy tâm nghĩ (họ cho là khuyết điểm vì không được “trong sáng” như duy duy. Ta biết thế giới, cũng như sinh hoạt tại thế của ta, có tính chất bất thấu, opacité), kiện tính và sự bất thấu không những không có hại cho tư duy mà còn là điều kiện hiện hữu của tư duy. Merleau-Ponty nhấn mạnh vào lập trường “Duy thực nghiệm hiện tượng học” của ông, cũng như của triết học hiện đại: chúng ta không lấy tư duy (phạm trù) để xây dựng và kiến tạo thực tại cách tiên thiên, nhưng chúng ta căn cứ vào kinh nghiệm sống, tức căn cứ vào thực tại duy nhất này để tìm hiểu và xây dựng ý niệm của ta về thế giới (trong danh từ triết học, những chữ như khả hữu (le possible), bản chất hay bản tính (essence), quan niệm, mô-thể v.v. có nghĩa tương đương nhau và ám chỉ lãnh vực *tư tưởng*, đối lại với hiện hữu và thực tại là lãnh vực *sự kiện*). Và chúng ta mới hiểu câu “Sự hiện nhiên của tri giác không phải là một ý tưởng đúng, và cũng không phải là một thứ hiển nhiên xác quyết”: duy-tâm và duy-nghiệm đều nghĩ như thế, nhưng hiện tượng học vạch trần chỗ phi lý như sau. Khi ta bảo một ý tưởng nào đúng, ta tiệm nhiên nhân rằng nó hợp “đúng” với một ý tưởng được ta coi là mẫu, là điển hình: chẳng hạn bài toán của trò A đúng, vì đáp số của trò đúng với đáp số bài toán mẫu; trò B đã thừa đúng với ý câu hỏi tôi nêu lên v.v. Nhưng hiển nhiên của tri giác không thể coi là đúng theo kiểu đó vì thế giới mà nó khai minh cho ta là một cái gì uyên nguyên, một khởi sử tuyệt đối, không dựa vào cái gì và cũng không so sánh nó với điển hình nào hết. Nó là nó, nó là thế, ta không so sánh nó với gì được, vì *chưa có gì trước nó*. Cũng nhân đây mà tri giác là một hiển nhiên, nhưng không thuộc loại hiển nhiên xác quyết, nghĩa là ta không thể chứng minh nó như kiểu những chân lý toán học: chứng minh là biện minh cho một đề tài, một mệnh đề nào đó đã được nêu ra, còn như nơi tri giác thì đã có gì đâu mà chứng minh vì tri giác là hành vi “làm cho có thế giới đối tượng cho ta”.

Chương 5.

Ý HƯỚNG TÍNH, BẢN CHẤT CỦA Ý THỨC

Dần dần, qua ba chương trên đây, chúng ta đã hiểu quan niệm của hiện tượng học về con người : con người không phải là một tinh thần thuần túy như thần linh và cũng không phải là một linh hồn « ở trong » thân xác, nhưng con người là một sinh hoạt tại thế, cho nên *thân* xác không còn là một sự vật nhưng đó là chính *bản thân* tôi. Sinh hoạt chưa phản tỉnh đi trước sinh hoạt phản tỉnh, và sinh hoạt tại thế có trước suy tư. Với sinh hoạt tại thế, con người là một « phóng vào » (projet) thế giới, nó luôn hướng tới thế giới, và hướng tới với tất cả bản thể của mình. Như thế khác hẳn với lập trường duy tâm coi con người là tinh thần nằm lại trong tháp ngà của tư duy. Để bàn giải thêm và làm sáng tỏ thêm về « những bản chất cụ thể » và về « thế giới hình thành thế giới trong hành vi tri giác của ta ». Merleau-Ponty sẽ lần lượt đề cập đến : ý hướng tính theo hiện tượng học, - lãnh hội và ý nghĩa, - sinh hoạt và cơ cấu sinh hoạt :

« Bây giờ chúng ta mới có thể đề cập đến quan niệm *ý hướng tính* mà người ta vẫn coi là khám phá quan trọng nhất của hiện tượng học : chúng ta phải nhờ phương pháp giảm trừ mới hiểu được nó. « Tất cả mọi ý thức đều là ý thức một cái gì », câu này chẳng có gì mới lạ. Trong phần phê bình thuyết duy tâm, Kant đã chứng minh rằng không thể có tri giác bên trong nếu không có tri giác bên ngoài, và xét như nó là mối liên hệ giữa các hiện tượng thì thế giới đã được tôi thấy trước nơi ý thức mà tôi có về nhất thể tính (unité) của tôi, cho nên thế giới là phương tiện để tôi tự nhận mình là một ý thức ».

Merleau-Ponty không ngại nhắc lại rằng phải hiểu thấu đáo về phương pháp giảm trừ hiện tượng học thì mới hiểu được những vấn đề của hiện tượng học như ý hướng tính của ý thức và các bản chất cụ thể của sinh hoạt. Nhiều người đã tưởng câu « ý thức bao giờ cũng là ý thức về một cái gì » là câu nói nền tảng của hiện tượng học, nhưng ông lưu ý ta rằng câu đó cũng có thể hiểu theo nghĩa của Kant (« ta không thể nghĩ mà không nghĩ một cái gì ») và như vậy chẳng có mang lại điều gì mới mẻ. Trong khi phê bình thuyết duy tâm của Descartes Kant đã quả quyết rằng nếu không có đối tượng ở ngoài thì ta chỉ có *tư tưởng* chứ không có *tri giác* (đó là ý nghĩa câu « không có tri giác bên ngoài thì cũng không có tri giác bên trong »). Hơn nữa, nơi phần *Cảm giác học siêu nghiệm*, Kant đã chứng minh rằng thế giới, tức không gian siêu nghiệm, là điều kiện và là mối nhất thể của mọi tri giác. Vậy khám phá quan trọng của hiện tượng học không phải là nêu lên sự kiện ta không thể ý thức khi thiếu đối tượng của ý thức, nhưng là nhấn mạnh rằng ý thức đã « được hiện cho thế giới ngay từ trước khi ta phản tỉnh » để nhìn thế giới như đối tượng khách quan. Merleau-Ponty quảng diễn như sau :

a) Ý hướng tính theo hiện tượng học

« Điều khác biệt giữa *ý hướng tính* của Husserl và *mối tương quan* với một đối tượng khả

hữu của Kant là : trước khi được tri thức của ta xác nhận một cách minh nhiên, nhất thể tính của thế giới đã được ta kinh nghiệm như một sự kiện, như một cái gì đã có đấy rồi. Trong cuốn *Phê bình khả năng phán đoán*, Kant đã chứng minh có mối nhất thể giữa trí tưởng tượng và trí năng, và mối nhất thể giữa các chủ thể trước khi có các đối tượng ; ông còn chứng minh rằng, trong kinh nghiệm của ta về cái đẹp chẳng hạn, tôi chứng nghiệm một sự hòa hợp giữa giác quan và quan niệm, giữa tôi và tha nhân, và ta *không có quan niệm* về sự hòa hợp này. Ở đây chủ thể không còn là *người suy tưởng phổ quát* (le penssur universel) của một hệ thống những đối tượng liên kết chặt chẽ với nhau : chủ thể cũng không còn là khả năng an bài có quyền bắt tất cả những gì là hỗn mang phải quy phục những luật lệ của trí năng khi chủ thể tác thành một thế giới : ở đây chủ thể tự khám phá ra mình và sung sướng thấy mình tự nhiên thích ứng với luật lệ của trí năng.

Vậy nếu chủ thể có một bản tính, thì *nghệ thuật ẩn tàng của trí tưởng tượng* sẽ chi phối hoạt động phạm trù của chủ thể : như vậy không những phán đoán thẩm mỹ, mà cả tri thức của ta cũng dựa trên nghệ thuật đó : chính nó đặt nền cho sự *nhất thể* của tâm thức và sự *nhất trí* giữa các tâm thức. Husserl đã làm lại công việc phê bình khả năng phán đoán khi ông nói đến cứu cánh tính của ý thức. Công việc phải làm là đứng có đặt bên cạnh ý thức con người một thứ tư duy tuyệt đối, đứng từ bên ngoài để chỉ định những cứu cánh cho ý thức. Trái lại chúng ta phải coi ý thức là một sự phóng mình vào thế giới, hướng về thế giới, một thế giới mà nó không bao quát nổi và cũng không bao giờ sở đắc nổi, nhưng nó luôn luôn hướng về đó, - đồng thời ta phải coi thế giới như một cái gì *chưa thành đối tượng* nhưng nhất thể tính nhất thiết của nó là mục tiêu cho tri thức của ta. Nhân đó Husserl phân biệt một bên là ý hướng tính hành vi (intentionnalité d'acte), tức ý hướng tính của những phán đoán và của những xác định lập trường của ta, thứ ý hướng tính duy nhất mà cuốn « *Phê bình lý trí thuần túy* » có thể đề cập tới, - và một bên là ý hướng tính tác tạo (intentionnalité opérante), tức ý hướng tính đã thực hiện sự nhất thể tự nhiên và tiền ngôn giữa thế giới và sinh hoạt của ta : ý hướng tính này hiện ra nơi những ước vọng của ta, nơi những ước lượng của ta, nơi cảnh sống của ta, và nó hiện ra như thế một cách rõ rệt hơn cả nơi tri thức khách quan của ta : chính nó cung cấp cái văn kiện để rồi các kiến thức của ta tìm cách phiên dịch ra bằng ngôn ngữ chắc chắn. Tương quan giữa ta và thế giới là thứ tương quan luôn nói lên không ngừng ở trong ta : ta không thể dùng phương pháp phân tích để làm cho nó rõ hơn, và triết lý chỉ có việc đặt nó trước mắt ta để ta chứng nhận nó thôi ».

Đó, cũng là liên hệ giữa ý thức và thế giới, nhưng ở nơi Husserl thì gọi là ý hướng tính (sự ý thức ta hướng về, phóng tới thế giới), còn nơi Kant thì có tên là « tương quan với một đối tượng khả hữu » (vì chủ thể của Kant có ý tưởng về sự vật khi *chưa* gặp sự vật, *chưa* gặp đối tượng cho nên gọi là đối tượng khả hữu). Còn đối với hiện tượng học thì sao ? Khi ta có ý thức về mình, thì ta đã thấy mình ở trong thế giới rồi, và thế giới (đối tượng) cũng « đã có đấy rồi ». Cho nên Husserl nhấn mạnh về sự kiện, tức kinh nghiệm đã sống của ta, và đó là ý thức duy nhất ta có về thế giới, trong khi đó thì Kant và các thuyết duy tâm nghĩ rằng ta có ý thức trước, có quan niệm trước khi gặp thế giới. Đó, điều khám phá quan trọng của hiện tượng học là thế : ý thức ta và thế giới cùng khởi sự xuất hiện từ kinh nghiệm sống của ta, từ sự kiện tri giác, ngoài ra ta không có cách nào khác để có những tri thức đích thực.

Kể đó Merleau-Ponty bàn đến một tiến bộ rõ ràng của Kant trong cuốn *Phê bình khả năng phán đoán* (cuốn này là thứ ba trong bộ ba cuốn nòng cốt của triết học Kant ; cuốn thứ nhất là *Phê bình lý trí thuần túy*, cuốn thứ hai là *Phê bình lý trí thực hành*) : nơi cuốn « *Phê bình lý trí thuần túy* », Kant coi con người (mỗi người) như một « *chủ thể suy tưởng phổ quát* », nghĩa là con người nghĩ tưởng thế nào thì sự vật xuất hiện như thế, cho nên Merleau-Ponty mới nhái lại rằng, đối với chủ thể suy tưởng phổ quát, « vạn vật phải chịu quyền an bài của trí năng, và quy phục những luật lệ tiên thiên của trí năng » ; trái lại, trong cuốn « *Phê bình khả năng phán đoán* », Kant đã biết nhìn nhận vai trò vô cùng quan trọng

của *trí tưởng tượng siêu nghiệm* và của *sinh hoạt* tự nhiên. « Chủ thể tự khám phá ra mình và thấy mình tự nhiên thích ứng với những luật của trí năng » : trí năng không cần và không có quyền chi phối sinh hoạt của chủ thể, vì thực ra ở đây « có một mối hòa hợp giữa tôi và thế giới, giữa tôi và tha nhân, cũng như giữa trí năng và trí tưởng tượng ». Đó, chỗ khởi đầu là đây, và ở đây ta không những không thấy trí năng chi phối sinh hoạt, mà còn phải nhận rằng « ta không có quan niệm gì về sự hòa hợp này », nói cách khác, sinh hoạt tự nhiên và hòa hợp này *không do quan niệm mà thành*, và nó phong phú quá đến nỗi *vượt quá khả năng quan niệm* của ta. Kant mới chỉ nhận thấy sinh hoạt hòa hợp giữa các tài năng (cũng như giữa ta và tha nhân) nơi kinh nghiệm của ta về cái đẹp : đẹp là một kinh nghiệm không rõ ràng khúc chiết như quan niệm. Husserl và nhất là Heidegger đã đi xa hơn Kant khi quyết rằng « con người không phải là lý trí nhưng là trí tưởng tượng siêu nghiệm » (nói tưởng tượng siêu nghiệm vì đây là khả năng giúp ta có những dự phóng và dự tưởng ; đừng lẫn với trí tưởng tượng thường nghiệm là khả năng vẽ vời lại những gì ta đã kinh nghiệm ; trí tưởng tượng siêu nghiệm có *trước kinh nghiệm* và chính nó *đưa ta vào* kinh nghiệm sống).

Cũng là ý thức, nhưng Kant đã quan niệm khác và Husserl đã quan niệm khác, Kant coi ý thức, tức trí năng con người, như « một thứ tư duy tuyệt đối » đứng chỉ huy và an bài những hành động sinh hoạt của ta. Còn Husserl thì coi ý thức là sinh hoạt (chứ không phải là tư duy), và sinh hoạt là phóng mình vào thế giới, một thế giới « *chưa thành đối tượng* nhưng toàn khối của nó là đề tài nhất thiết cho mọi tri thức của ta ». Với quan niệm ý thức là ý thức sinh hoạt, ý thức chưa phản tỉnh, - với quan niệm sinh hoạt là sinh hoạt tại thế, và thế giới này chưa thành hình rõ khi ý thức phóng mình về phía nó – chúng ta mới thực sự nắm được quan niệm ý hướng tính của khoa hiện tượng học : đó là ý hướng tính làm nên sự nhất thể giữa chủ thể và thế giới sinh hoạt của chủ thể, Husserl gọi sự nhất thể này là tự nhiên và tiền ngôn, vì nó được thực hiện ở quãng sinh hoạt chưa phản tỉnh của ta : chỉ sau đây, khi ta phản tỉnh, ta mới có quan niệm rõ rệt và mới nói lên lời. Kant và các thuyết duy tâm chỉ có biết có thứ ý thức phản tỉnh mà Husserl gọi là ý hướng tính hành vi, nghĩa là *ý thức về mình*, về hành vi của mình, còn ý thức hiện tượng học thì chưa ý thức về mình : nó mới chỉ *ý thức thế giới*, một ý thức chưa phản tỉnh. Bởi vậy ý thức sinh hoạt này, tức ý thức chưa phản tỉnh, bao hàm cả những hình thái sinh hoạt rất khó tả của ta (như mơ ước, vọng tưởng, ước lượng) : khó tả, vì không là những quan niệm khúc chiết, nhưng nó không kém rõ rệt hơn những tri thức khách quan, vì ta mơ cái gì và ước mong cái gì thì ta biết cái đó cũng như ta biết những cái sờ sờ khác. Ta nhớ Merleau-Ponty đã chứng minh trên kia rằng tri giác là tri thức nguyên thủy và hiển nhiên hơn hết : các khoa học đều lựa lọc một số những sự kiện của tri giác làm đối tượng nghiên cứu. Và ông đã kết thúc bằng câu « tương quan giữa ta và thế giới là tương quan luôn nói lên ở trong ta không ngừng », con người được định nghĩa là « hiện hữu tại thế », sinh hoạt tại thế : không có tương quan tại thế này, sẽ không có ý thức và cũng không có thế giới làm đối tượng nữa.

b) Lãnh hội và ý nghĩa

Với những dòng sau đây, Merleau-Ponty dẫn ta vào một đường lối nhận định đặc sắc của ông. Chính ở đây ông tỏ ra xa lạ người bạn cũ của ông là Sartre, đồng thời dọn đường cho nhóm cơ cấu ngày nay. Nơi phần giới thiệu, ta thấy Jeanson nhấn mạnh vào thái độ « duy thực nghiệm » của Merleau-Ponty cũng như thái độ « duy chủ nghĩa » của Sartre. Rồi ta đã thấy Merleau-Ponty quả quyết phải « để các bản chất nằm lại nơi hiện hữu phong phú của nó ». Với những dòng dưới đây, ông phân biệt rõ ràng thế nào là *hiểu biết* (danh từ của triết cổ truyền để ám chỉ công việc tri thức) và thế nào là *lãnh hội*, tức tiếp thông (danh từ của hiện tượng học để mô tả công việc tri giác). « Hiểu biết » thì dùng quan niệm; hiểu biết là thái độ suy tư. Trái lại, lãnh hội là sinh hoạt, và sinh hoạt chưa phản tỉnh (cho nên cũng gọi

là sinh hoạt tiền ngôn). Hiểu biết có vẻ rõ ràng, vì ý tưởng thì bao giờ cũng trong sáng; trái lại lãnh hội thì không rõ ràng, vì nó quá phong phú và phức tạp. Trong sáng của ý tưởng do sự gọn lọc, trừu tượng, tổng quát hóa; còn tri giác, tức lãnh hội, thì phong phú vì phản ánh toàn diện sự thực:

“Nhờ quan niệm mở rộng về ý hướng tính như ta vừa thấy trên đây, ta mới dễ dàng phân biệt thế nào là *lãnh hội*, hay “*tiếp thông*” (compréhension) của hiện tượng học, và thế nào là “*hiểu biết*” (intellection) của triết học cổ truyền, thứ tri thức dành cho những “bản tính chân thật và bất biến”. Cũng nhờ đó, hiện tượng học có thể trở thành khoa học về hiện tượng hình thành. Đối với một sự vật ta tri giác, hoặc đối với một biến cố lịch sử hay một học thuyết, thì tiếp thông (tức lãnh hội) có nghĩa là tìm gặp lại cái ý hướng toàn diện, - không những chỉ nhìn vào những biểu tượng của chúng, hoặc những đặc tính của sự vật ta tri giác, hoặc cái mờ bóng bong những sự kiện lịch sử, hoặc những ý tưởng của học thuyết, - nhưng phải nhìn vào *cách thế hiện hữu duy nhất* mà ta thấy được nói lên đặc tính của viên sỏi, của miếng kính hoặc của cục sáp, nơi tất cả các sự việc của một cuộc cách mạng, nơi các tư tưởng của một triết gia. Trong mỗi nền văn minh, ta cần phải tìm ra cái ý tưởng theo nghĩa Hegel, nghĩa là không phải tìm ra một định luật theo kiểu khoa lý hóa mà tư tưởng khách quan vẫn quen nắm được, nhưng là tìm ra cái *công thức* của một thái độ duy nhất của con người đối với tha nhân, đối với thiên nhiên, đối với thời gian và sự chết, tức tìm ra một cách riêng biệt để đặt thế giới thành *mô hình*: nhà sử học phải có khả năng tìm lại cái thế riêng biệt đó và khai thác nó. Đó mới thực là những *chiều hướng* của lịch sử. Đặt trong những chiều hướng như thế, bất cứ lời nói nào, bất cứ cử chỉ nào của con người, dầu là thông thường và đáng trí đến đâu, đều có ý nghĩa của nó. Hôm đó tôi tưởng không nói nữa vì nhọc mệt; ông bộ trưởng kia cũng tưởng chỉ nói một câu theo thông lệ: vậy mà sự im lặng của tôi cũng như câu nói của ông ta đều có một ý nghĩa, bởi vì sự nhọc mệt của tôi và câu nói thông lệ của ông ta không phải do ngẫu nhiên đâu: chúng nói lên một tâm trạng thiếu thích thú, và như vậy chúng xác định lập trường của chúng tôi đối với hoàn cảnh hôm đó”.

Đối tượng của “hiểu biết” (tức *tri thức* theo nghĩa cổ truyền) là những ý tưởng, những quan niệm ngàn đời, thường mệnh danh là “những bản tính vĩnh cửu và bất biến của vạn vật”. Còn đối tượng của lãnh hội, tức tri giác theo quan điểm hiện tượng học, là thực tại *sống động* và *toàn bích toàn diện*. Cho nên muốn hiểu một sự vật, muốn tìm hiểu một biến cố lịch sử hoặc sysy tư tưởng một triết gia, chúng ta phải thực hiện ý hướng tính *toàn diện* theo hiện tượng học, nhắm thẳng vào *cách thế hiện hữu* của sự vật hoặc của sự kiện lịch sử, chứ đừng lầy ra từng khía cạnh và từng loại sự kiện rồi thí nghiệm theo kiểu khoa học thực nghiệm. Khoa học thực nghiệm (với điển hình là hai khoa vật lý và hóa học) dùng phương pháp phân tích để lựa lọc rồi xếp hạng từng loại sự kiện hòng để bề đặt chúng dưới những định luật riêng rẽ; lối tìm hiểu của hiện tượng học chống lại cách làm việc của khoa học thực nghiệm và như thế chỉ đạt được những cái nhìn phiến diện. hiện tượng học không phủ nhận giá trị khoa học của các khoa lý hóa, sinh vật và sinh lý học v.v... nhưng chỉ có ý lưu tâm ta về điểm này: các khoa này không nói lên kinh nghiệm sống của ta, không diễn tả được hình ảnh trung thực của *thế giới sinh hoạt*, tức thế giới con người. Nếu nhà bác học, hay ông bác sĩ luôn nhìn vợ con mình với con mắt sinh lý học, hoặc nhà giải phẫu học, ông sẽ chỉ thấy “lục phủ ngũ tạng” cùng là các chức năng tuần hoàn, bài tiết v.v..., thì ông sẽ không thể sống với vợ con như những con người khác. Vậy hiện tượng học là khoa nghiên cứu về sinh hoạt cụ thể, tức sinh hoạt tait hế của con người, giúp ta có một hình ảnh hoàn toàn trung thực về cách thế làm người, làm cha, làm chồng, làm bằng hữu v.v... của ta.

Muốn tìm lại hình ảnh trung thực này, ta phải nhất định đạt tới cái nhìn *toàn diện* mà Hegel gọi là một ý tưởng then chốt, và ngày nay cơ cấu thuyết gọi là mô hình hình thức: mô hình này, tức cái kiểu cách này chi phối đồng loạt các tương quan nhân bản của ta (tương quan với tha nhân, với thiên nhiên, với siêu việt, với định mệnh v.v...). Và mô hình này luôn thể hiện nơi *ý hướng tính sinh hoạt* của con người mỗi thời, nơi mỗi xã hội: khi đã nắm được

“những chiều hướng sinh hoạt này”, ta sẽ thấy những hành vi vẫn được coi là vô nghĩa nhất cũng chứa một ý nghĩa như những hành vi quan trọng. Merleau-Ponty lấy hai thí dụ: hôm nào đó, tôi chán, mệt, không nói thêm gì cả. Sự im lặng này nói lên một ý nghĩa, và đối với người biết nhìn, thì tiếng nói của im lặng này còn rõ ràng hơn cả những câu nói oang oang. Tôi không nói, vì tôi thấy công chuyện không có gì là thích thú. Rồi cái sự ông bộ trưởng, trong một cuộc hội họp nào đó chỉ nói những câu sáo, thông lệ: ông ta tưởng như thế là có thể tránh tỏ thái độ. Nhưng không có thái độ cũng là có thái độ rồi (ta nhớ: chối là quyết). Thái độ của ông ta là hững hờ, không tham gia tích cực vào buổi hội đó.

Như vậy, dưới ánh sáng của hiện tượng học, ta thấy bất cứ hành vi, bất cứ lời nói nào, “dầu thông thường và đáng trí đến đâu”, đều có ý nghĩa và có ý nghĩa không kém những hành vi được suy tính của ta. Dưới đây Merleau-Ponty sẽ nói một câu đáng ghi nhớ: “Chúng ta hiện hữu tại thế, cho nên chúng ta bị lên án phải có ý nghĩa” (*parce que nous sommes au monde, nous sommes condamnés au sens*). Ta không muốn việc làm của ta có ý nghĩa thì nó vẫn có ý nghĩa như thường, cho nên khi ta nói “Tôi không có lập trường” thì ta cũng đã nói lên lập trường của ta rồi đó, và khi ta nói “Tôi đi dạo chơi rông rông, không mục tiêu” thì mục tiêu là không đến những nơi có chuyện hoặc sợ gặp người quen. Tuy nhiên, không cần nói ai cũng thấy, ý nghĩa đây không phải là *ý tưởng* hay *quan niệm*, nhưng chỉ là hướng sinh hoạt, ý nghĩa của sinh hoạt. Nói ý hướng của sinh hoạt và ý nghĩa của thế giới sinh hoạt cũng là một, hay nói lãnh hội và ý nghĩa cũng là một: hai câu hoàn toàn đồng nghĩa. Và như vậy ta đã đạt tới chỗ uyên nguyên, nơi thế giới hình thành thế giới, tức cũng là nơi ý thức hình thành ý thức.

c) Sinh hoạt và cơ cấu sinh hoạt

Tiếp tục bàn về sự khác biệt giữa những *ý tưởng* của triết cổ truyền và những *ý nghĩa* sinh hoạt của hiện tượng học, Merleau-Ponty dẫn ta tới chỗ vượt qua những mâu thuẫn của duy tâm và duy vật: cả hai đều sai sự thực vì cả hai cùng không đạt tới chỗ phát nguyên, *chỗ hình thành* của sinh hoạt ý thức. Cả hai đều chỉ nắm được những hình ảnh *đã cố định, cứng nhắc*, như vậy làm sao nói lên được cái về linh động và phong phú của *sinh hoạt* con người? Bởi vậy duy tâm mới phải bịa ra “những bản tính vĩnh cửu và bất biến của vạn vật” cũng là thế giới các điển hình, còn duy vật thì cũng cho rằng vũ trụ vạn vật ngàn đời vẫn thế mãi, cho nên con người ở đâu và thời nào cũng nhận được những hình ảnh do vạn vật in vào như thế. Họ không biết gì đến tiến hóa, sinh thành và hình thành. Họ lại còn đơn giản hóa tất cả, nhìn sự vật qua những lăng kính phiến diện. Phải đợi hiện tượng học xuất hiện, con người mới biết nhìn sự vật bằng cái nhìn *toàn diện* cái nhìn mô tả được tất cả sinh hoạt và thực tại:

“Khi nhìn kỹ một biến cố trong chính lúc ta sống biến cố đó, mọi sự coi như xảy ra một cách may rủi: do tham vọng của người này, do cuộc gặp gỡ may mắn kia, do hoàn cảnh địa phương nọ, tất cả xem như đều có ảnh hưởng quyết định. Nhưng rồi các may rủi kia đã bù trừ cho nhau và cái đám bụi những sự kiện kia đã kết tụ lại, vẽ nên một thái độ đối với hoàn cảnh con người: chúng vẽ nên một biến cố có chu vi rõ rệt để ta có thể nói tới.

Nên tìm hiểu lịch sử từ một ý thức hệ chẳng? Hay là từ một nền chính trị? Hay là từ sinh hoạt tôn giáo? Hay là từ sinh hoạt kinh tế? Phải tìm hiểu một học thuyết từ nội dung rõ ràng của nó hay là từ tâm lý của tác giả nó? Hoặc từ những biến cố của cuộc đời tác giả? Thừa phải tìm hiểu *từ tất cả mọi cách một trật*, tất cả đều có ý nghĩa, và chúng ta sẽ tìm thấy *cũng một cơ cấu* dưới tất cả các tượng quan đó. Tất cả mọi cách nhìn đều đúng, miễn là người ta đừng tách rời chúng ra và miễn là người ta hãy đi sâu vào tới đáy của lịch sử để đạt tới cái tâm duy nhất của ý nghĩa hiện sinh là ý nghĩa được phơi bày nơi mỗi hướng nhìn

kia. Đúng như Các-mác đã nói, lịch sử không bước đi bằng đầu, nhưng cũng đúng là nó không suy tưởng bằng hai chân. Đúng hơn cả là chúng ta không nên bận tâm đến đầu và chân của nó, nhưng phải chú ý đến toàn thân của nó. Tất cả những cách lấy kinh tế, hoặc tâm lý để giải nghĩa một học thuyết đều đúng, vì lý thuyết gia bao giờ cũng khởi sự suy tưởng từ nơi bản thân của ông ta. Tuy nhiên cảm nghĩ của ta về một học thuyết sẽ chỉ được coi là hoàn toàn nếu ta biết liên kết học thuyết đó với lịch sử của nó và với những giải thích bên ngoài nữa, đặt những nguyên nhân và ý nghĩa của học thuyết đó vào một *cơ cấu hiện hữu*. Husserl nói “có sự hình thành của ý nghĩa” (Sinngenesis), và chỉ một nó dạy ta biết tường tận về ý nghĩa của học thuyết kia. Cũng như công việc lãnh hội, công việc phê bình phải đạt tới tất cả các bình diện, và, tất nhiên, khi phê bình một học thuyết, ta không nên coi sự móc nối được thuyết đó với một biến cố trong đời tác giả làm đủ: học thuyết có ý nghĩa xa hơn thế, và không nên coi cái gì là ngẫu nhiên trong sinh hoạt hay trong cuộc chung sống của tác giả, bởi vì hai cách sinh hoạt này đều thâm nhập và biến hóa các may rủi kia thành có lý sự.

Sau hết, lịch sử được coi là bất phân trong hiện tại thế nào, thì nó cũng bất phân trong sự tiếp diễn như thế. Đối với những chiều hướng nền tảng của lịch sử, thì tất cả các thời kỳ đều xuất hiện như những biểu lộ của cùng một cuộc đời, hoặc như những màn của một tấn kịch duy nhất – mà ta không biết có phần kết liễu không. Vì *chúng ta hiện hữu tại thế*, cho nên *chúng ta bị lên án phải có ý nghĩa* (nous sommes condamnés au sens), và chúng ta không thể làm cái gì, nói lời gì mà rồi không có tên gọi trong lịch sử”.

Trên đây là những dòng nói lên một cách rõ nhất về lập trường “duy thực nghiệm” của Merleau-Ponty. Người ta cảm phục ông ở chỗ thận trọng và cái nhìn toàn diện đó. Ông không suy luận như Sartre và một số triết giả khác; ông muốn giữ nguyên vẹn vẻ phong phú và sống động của thực tại: cái nhìn của ông là “mẻ lưới vớt lên cả cá và rong còn giầy giụa”. Ông không cần trong sáng, chỉ cần trung thực trọn vẹn hết sức. Vì thế cái nhìn của ông muốn bao quát tất cả những sự kiện đã chung đúc nên một biến cố. Sự thường, khi phải giải nghĩa một biến cố cũng như khi muốn tìm hiểu một học thuyết (thí dụ phải giải nghĩa biến cố ngày 1-11-1963, hoặc tìm hiểu tư tưởng Nguyễn Công Trứ), người ta chỉ đứng vào quan điểm xã hội, hoặc chỉ đứng vào quan điểm chính trị, hoặc chỉ xét theo đời sống riêng tư của tác giả. Chúng ta phải quyết với Merleau-Ponty rằng làm như thế coi có vẻ đúng, nhưng không đúng đắn. Mà không đúng hẳn thì không đáng gọi là đúng. Khi chủ trương “phải tìm hiểu mỗi sự kiện từ tất cả mọi phương diện một trật”, phương diện địa dư cũng như phương diện lịch sử, phương diện tôn giáo cũng như phương diện tính tình, phương diện kinh tế cũng như phương diện chính trị, ông đã vạch ron đường mà ngày nay thuyết Cơ cấu đang tiến vào, lôi theo tất cả một sự đổi mới của các ngành văn học. Đọc những câu như “chúng ta sẽ tìm thấy cùng một cơ cấu dưới tất cả các tương quan đó” và “cảm nghĩ của ta sẽ chỉ được coi là hoàn toàn nếu ta biết đặt những nguyên nhân và ý nghĩa của học thuyết đó vào một cơ cấu hiện hữu”, chúng ta tưởng chừng như đọc một trang sách của Claude Lévi-Strauss. Thực ra, cái nhìn “duy thực nghiệm” của Merleau-Ponty không khác cái nhìn cơ cấu của Lévi-Strauss là mấy.

Khi đưa ra cái nhìn toàn diện để giúp ta đạt tới cơ cấu của sinh hoạt, Merleau-Ponty đã dạy ta một bài học quý giá về phương pháp nhận định thực tại cũng như về phê bình văn học. Chẳng hạn muốn hiểu truyện Kiều của Nguyễn Du, không những ta phải hiểu nội dung minh nhiên của cuốn Kiều, nhưng còn phải tìm hiểu bối cảnh sinh hoạt của tác giả (sinh hoạt chính trị, kinh tế, xã hội; tôn giáo thời đó, rồi còn phải tìm hiểu cuộc đời và tính tình tác giả, rồi những phản ứng mà cuốn sách đã có thể gây nên hồi đó hoặc liền sau đó). Điều can hệ là đứng “tách rời các phương diện đó ra”, nhưng phải nghiên cứu tất cả các bình diện tâm lý, xã hội, tôn giáo, kinh tế, chính trị, v.v... với một cái nhìn duy nhất và toàn diện: có thể ta mới khám phá ra cái cơ cấu chung nằm dưới tất cả các hình thái sinh hoạt của tác giả, của con người.

Nhìn vào một biến cố, một sự kiện hay một cuộc đời tác giả, thoát tiên ta thấy hình như các hoàn cảnh đều do may rủi. Nhưng khi ta đã biết xác định “những chiều hướng căn bản” của lịch sử một người hay một thời đại, thì ta sẽ thấy rằng chẳng có gì là hoàn toàn ngẫu nhiên hay may rủi, bởi vì sinh hoạt bản thân và sinh hoạt cộng đồng “đã thâm nhập và biến hóa các may rủi kia thành có lý sự”, cũng như bộ tiêu hóa của ta biến hóa nước lã, cây rau, hạt cơm, miếng thịt heo thành máu thịt của ta, thành bản thân của ta. Nói thế cũng như nói rằng không có đối tượng tuyệt đối, không có dự kiện “nguyên chất”: tất cả các sự kiện đều là sự kiện con người, đều là di tích của sinh hoạt con người. Đúng thế, từ nguyên thủy đã có sinh hoạt, và sinh hoạt bao hàm ý hướng của sinh hoạt, tức cũng là ý nghĩa của thế giới. Và Merleau-Ponty đã kết thúc bằng câu đáng ghi nhớ: *“Vì chúng ta hiện hữu tại thế, cho nên chúng ta bị lên án phải có ý nghĩa”*.

Câu này có nghĩa là: chúng ta làm gì, nói gì, dầu không muốn cho hành vi của ta có ý nghĩa gì hết thì nó vẫn có ý nghĩa. Ta không thể tránh sự có nghĩa này được, vì ta không thể tránh sinh hoạt, mà hề sinh hoạt là có ý hướng, có ý nghĩa. Hơn nữa sinh hoạt đây không những là hành động, mà còn là nghỉ ngơi, mơ mộng, im lặng, tuyệt ngôn, tuyệt thực.

Tóm lại, ta phải tìm lại hình ảnh trung thực của sinh hoạt, vì sinh hoạt là bản chất con người và là ý nghĩa của thế giới. Nhìn vào sinh hoạt như thế, Merleau-Ponty đã cùng với Mác đả kích Hegel vì ông này cho rằng “lịch sử làm bằng ý tưởng” (Mác chế nhạo và nói như thế là “lịch sử bước đi bằng đầu”), nhưng rồi lại đả kích Mác, vì Mác lấy cần lao để giải nghĩa lịch sử (Mác thường viết cần lao làm nên lịch sử loài người). “Lịch sử không bước đi bằng đầu, thì nó cũng không suy tưởng bằng hai bàn chân”. Con người không phải là tinh thần hay tư duy như duy tâm chủ trương, nhưng cũng không phải là lao tác và sinh hoạt thuần túy kinh tế như thuyết Mác-xít duy vật chủ trương, Con người đích thực là con người toàn diện, gồm sinh hoạt kinh tế, xã hội, văn hóa, tôn giáo, nghĩa là gồm cả sinh hoạt vật chất và tinh thần.

Khi nhìn vào cơ cấu sinh hoạt, tức nhìn vào những chiều hướng căn bản của ý hướng sinh hoạt, ta thấy những hành vi chủ ý cũng như những hành vi ngẫu trí, những lời nói có suy tính cũng như những câu lỡ miệng, những công cuộc theo đuổi nhiều năm cũng như những mơ ước thoáng qua trong giấc ngủ, thấy đều có ý nghĩa và “có tên gọi trong lịch sử” cuộc đời ta. Như thế càng tỏ rõ vai trò vô cùng quan trọng của sinh hoạt tại thế của ta.

Chương 6.

VẤN ĐỀ CHÂN LÝ

Chương này được coi như phần tổng kết về bản chất và vai trò của hiện tượng học. Những chương 2, 3, 4 và 5 trên đây đã trình bày tất cả những gì cần phải biết về khoa hiện tượng học: nhờ đó chúng ta có thể tìm lại thế giới sinh hoạt của ta, cũng là thế giới duy nhất ta biết được một cách chắc chắn, chứ không phải những thế giới huyền thoại của duy tâm hoặc duy vật. Thế giới hiện tượng học là thế giới duy nhất xứng danh là thế giới của con người: thế giới này (tức thế giới sinh hoạt của ta) là hình ảnh của ta. Nó là cái nhìn của ta về thực tại, và cũng là cái nhìn của ta về ta bởi vì ta là “một hiện hữu tại thế”. Bao nhiêu thế giới quan (tức bao nhiêu hình ảnh con người có về thế giới) đã hình thành qua bao nhiêu nền văn minh khác nhau, qua bao nhiêu thời đại khác nhau, rồi cũng bấy nhiêu thế giới quan đã qua đi với những văn minh và thời đại đó.

Hiện tượng học giúp ta nhận định rằng thế giới không những là môi trường sinh hoạt thể xác và tinh thần của con người, nhưng còn là như thân thể con người, như bản thân con người. Ngày nay, khi thuyết cơ cấu chủ trương dùng phương pháp phân tích cơ cấu hình thức (analyse structurale) để tìm hiểu bản lãnh con người mỗi thời, thì họ chứng minh rằng con người và xã hội sinh hoạt của con người cũng là một, cho nên nếu không trực tiếp thăm dò được tâm linh con người, thì các khoa học nhân văn cũng có thể phân tích các cơ cấu sinh hoạt của con người, biểu hiện nơi những cách sinh hoạt của con người (như ngôn ngữ, văn hóa, ăn mặc, nấu nướng, nghi lễ xã giao, chính trị, tôn giáo v.v...), để khơi lên cái cơ cấu (tức mô hình) văn thực sự chi phối “cách làm người” của mỗi nền văn minh, nơi mỗi dân tộc. Thực ra, một triết gia thời Trung cổ như thánh Thomas cũng đã chủ trương rằng “Tâm trí ta có khả năng đề tri thức vạn vật trong thế giới, chứ không có khả năng tự tri thức mình”, và “nếu không có đối tượng, nếu không có kinh nghiệm sự vật, thì trí năng ta chỉ là trí năng *khả hữu*”, nghĩa là chưa có sinh hoạt, chưa đạt tới thực tại. Phải có đối tượng, phải có thế giới, trí năng ta mới trở thành hiện thể, nghĩa là mới sinh hoạt thực sự và có nội dung. Điều này được Kant nhấn mạnh hơn trong học thuyết của ông khi ông quả quyết không có cảm giác thì không thể có tri giác và kinh nghiệm. Nhưng phải đợi phong trào hiện tượng học, người ta mới thấy thế giới dành lại được vai trò quan trọng của nó, đồng thời không lẫn át vai trò của chủ thể. Đúng như Merleau-Ponty viết sau đây: “Điều đặc thủ quan trọng nhất của hiện tượng học là đã nhờ quan niệm của mình về thế giới và về sự hợp lý để

liên kết thuyết duy chủ thể cực đoan với thuyết duy khách thể cực đoan”. Thế giới hiện tượng học là thế giới của sinh hoạt con người, và con người của hiện tượng học là “hiện hữu tại thế”, cho nên nếu không có thế giới thì không hiểu được con người. Cho nên: a) Thế giới là biểu hiện của con người, - b) Hiện tượng học là khoa học nền tảng nhất.

a) Thế giới là biểu hiện con người

Nói thế giới là biểu hiện của con người, chúng ta cùng với hiện tượng học chống lại chủ trương duy tâm coi thế giới là công trình thực hiện của con người. Con người không phải là khả năng tác tạo nên thế giới, hoặc an bài thế giới, như thế chúng ta tác tạo hoặc sử dụng một đồ vật. Không phải thế. Tương quan giữa con người và thế giới sinh hoạt của mình là tương quan hiện hữu (chứ không phải tương quan chiếm hữu hoặc sở đắc), giống như tương quan giữa hồn và xác con người. Cho nên nói thế giới là biểu hiện của con người, ta chỉ có ý nhắc lại điều đã chứng minh nhiều lần trên đây: thế giới hiện tượng học tức thế giới sinh hoạt của ta, là hình ảnh trung thực của con người chúng ta. Cổ nhân có câu “nhân sao vật vậy”, hoặc “người làm sao chiêm bao làm vậy”, thực là chí lý. Vật đây là thế giới sinh hoạt của con người, và chiêm bao đây là hình ảnh ta mơ ước về thế giới sinh hoạt đó. Thế giới đã hình thành thế giới và ý thức ta đã thành ý thức, bởi vì con người của ta đã hình thành trong sinh hoạt tại thế: cho nên thế giới và con người có tương quan mật thiết với nhau như *noèse* (hình thái ý thức) và *noème* (hình thái của đối tượng, của thế giới mà ta ý thức). Thế giới biểu hiện con người:

“Điều đặc thủ quan trọng nhất của hiện tượng học là đã nhờ quan niệm của mình về thế giới và sự hợp lý (*rationnalité*) để liên kết duy chủ thể (*subjectivisme*) cực đoan với thuyết duy khách thể (*objectivisme*) cực đoan. Sự hợp lý được đo lường theo đúng những kinh nghiệm đã bày tỏ nó cho ta. Hợp lý có nghĩa là những hướng nhìn khác nhau đã gặp nhau và biện hộ cho nhau, những tri giác khác nhau xác nhận nhau, một ý nghĩa xuất hiện. Nhưng chúng ta không được tách rời ý nghĩa này ra, biến nó thành một thứ tình thần tuyệt đối, hoặc thành một thế giới theo nghĩa duy thực (*réalisme*). Thế giới hiện tượng học không thuộc loại hữu thể thuần túy, nhưng nó là cái ý nghĩa lộ ra nơi giao tuyến các kinh nghiệm của tôi, và nơi giao tuyến các kinh nghiệm của tôi và tha nhân, do sự các kinh nghiệm này ăn khớp nhau: như vậy thế giới hiện tượng học không thể nào rời khỏi chủ thể tính và tương chủ tính (*intersubjectivité*) là hai thứ hợp nhất với nhau, bởi vì những kinh nghiệm ngày nay của tôi vẫn lấy lại những kinh nghiệm xưa kia của tôi, và kinh nghiệm của tôi cũng lặp lại kinh nghiệm của tha nhân.

Đây là lần đầu tiên, sự suy tưởng của triết gia được coi là đã ý thức đầy đủ, cho nên không dám thực hiện những suy luận của mình trong thế giới, cả trước khi suy tưởng. Triết gia tìm cách suy tưởng thế giới, tha nhân và chính bản thân, và tìm cách quan niệm những tương quan giữa các thực thể này. Tuy nhiên Ego suy niệm, “người quan sát viên vô tự” không gặp một sự hợp lý đã có sẵn, nhưng Ego tự thiết lập mình, và do một sáng kiến không được hiện hữu bảo đảm, Ego thiết lập cái hợp lý kia: sáng kiến này hoàn toàn dựa trên khả năng thực hiện mà ta vẫn có thể đảm lấy lịch sử của mình. Thế giới hiện tượng học không phải là sự triển khai một hữu thể đã có sẵn đó, nhưng đó là sự xây dựng nên hiện hữu. Triết lý không phản ánh một chân lý có sẵn, nhưng là nghệ thuật để thực hiện một chân lý. Người ta sẽ hỏi làm sao có thể có sự thực hiện này, và sự thực hiện này có gặp lại nơi vạn vật cái lý trí vẫn có từ trước chăng. Nhưng *Logos* duy nhất được coi là có trước như thế, lại chính là thế giới, và triết lý có nhiệm vụ nêu rõ nó lên đó cũng không khởi sự là triết lý của cái khả hữu: đây là triết lý hiện thực và thực tại như thế giới, vì nó là thành phần của thế giới, cho nên không một phương thức giải thích nào được coi là sáng sủa cho bằng sự chúng ta bắt lấy cái thế giới chưa hoàn thành kia để nhìn vào toàn diện của nó và kiểm cách suy tưởng nó.

Sự hợp lý không phải là một *vấn đề*: sau lưng nó không có một ẩn số nào để ta cần phải dùng suy diễn mà xác định, hoặc phải dùng quy nạp để chứng minh: mỗi lúc ta chứng kiến sự lạ lùng của công việc liên kết giữa các kinh nghiệm; không ai biết rõ sự lạ lùng này hơn chúng ta vì chính chúng ta là cái gút của sự liên kết này. Thế giới và lý trí không đặt vấn đề cho ta: nếu muốn, ta có thể gọi thế giới và lý trí là những *huyền nhiệm*: bản chất của chúng là huyền nhiệm, và ta không thể có “giải đáp” nào để làm sáng tỏ huyền nhiệm này, vì nó ở phía trước mọi giải đáp. Triết lý đích thực phải là học tập lại cách nhìn thế giới: theo hướng nhìn này thì một câu chuyện kể chời cũng nói lên thế giới của ta một cách sâu xa như một thiên khảo luận triết học. Ta cầm trong tay vận mạng của ta; ta trách nhiệm lấy lịch sử của ta nhờ sự suy nghĩ của ta và cũng nhờ quyết định dân thân cuộc đời của ta: trong cả hai trường hợp cùng là thứ hành vi mạnh mẽ mà ta chứng nghiệm khi thực thi”.

Vấn đề lớn nhất của hiện tượng học vẫn là đặt tới chỗ nhận thấy thế giới đã hình thành thế giới trong sinh hoạt tại thế của ta. Chính quan niệm *thế giới* của hiện tượng học là chìa khóa mở vào chân lý (mà đây Merleau-Ponty gọi là sự hợp lý). Duy tâm cực đoan cho rằng ý thức, tức quan niệm, *có trước* và nó quyết định cho sự hình thành của thế giới đối tượng; ngược lại duy vật cực đoan lại quyết rằng vạn vật *có trước* và ý thức ta chỉ có việc in lấy những hình đã có sẵn của vạn vật. Hiện tượng học đã đã thông sự bế tắc và mâu thuẫn của hai thuyết này khi chủ trương rằng ý thức và đối tượng đã cùng hình thành một lúc trong kinh nghiệm sống của con người hiện hữu tại thế. Cho nên hợp lý không có nghĩa là hợp với một *Logos* (tứ lý trí siêu phàm) nào hết, như ta thấy nơi thuyết duy thực của Platon (duy thực là thuyết cho rằng chỉ những ý tưởng ngàn đời, tức bản tính vĩnh cửu của vạn vật là có thực, còn sự vật nơi trần gian sinh sinh hóa hóa chỉ là những bóng thoáng qua. Hợp lý là cái được nhiều kinh nghiệm xác nhận, và được nhiều người cùng xác nhận; còn ảo giác là cái thoát tiên được coi là thực, nhưng rồi bị các kinh nghiệm đến sau phủ nhận. Hợp lý cũng chính là cái ta gọi là chân lý: với cái nhìn của hiện tượng học, chân lý không còn là một thực thể cao vợi nơi thế giới thần linh, tức thế giới của Chân Thiện Mỹ, nhưng chân lý là kinh nghiệm dày công phu của con người, một chân lý cần được kiện toàn thêm mãi. Chân lý khoa học, chân lý triết học, chân lý lịch sử v.v... tất cả đều là những kết quả của nhiều năm, nhiều thế hệ tìm kiếm vất vả, chứ đâu phải thứ chân lý từ trời rơi xuống của Platon và Aristote. Chân lý không có trước con người như kiểu một vật tự thân trong thiên nhiên. Chân lý là sự con người khám phá ra mình và thế giới: chân lý là *lịch sử tính* con người, chứ không là một cái gì vẫn có từ ngàn xưa.

Hiểu được sự hình thành của thế giới tức sẽ hiểu được sự hình thành của chân lý. Xưa kia các triết gia cũng đã nhận ra rằng “hiện hữu và chân lý cũng là một” (“*Ens et Verum convertuntur*”; “*L’Être et le Vrai, c’est la même chose*”), sự vật như thế (hiện hữu), thì ta thấy thế (chân lý). Tuy nhiên họ nghĩ rằng thế giới là một trật tự vĩnh cửu gồm toàn những bản tính sự vật bất biến, cho nên hiện hữu của triết học Platon và Aristote là hiện hữu vĩnh cửu và bất biến (hiện hữu của thế giới thần linh, thế giới những điển hình). Và chân lý của họ cũng là chân lý ngàn đời bất di dịch. Trái lại thế giới của ta là thế giới đã bắt đầu hình thành và còn đang biến chuyển tiến hóa mãi, cho nên tri thức ta có về thế giới sinh hoạt của loài người, tức chân lý của ta, cũng đã hình thành và còn đang tiến thêm. Bởi vậy “thế giới hiện tượng học không thể nào rời khỏi chủ thể tính và tương chủ tính”, tức không thể nào được coi như độc lập với sinh hoạt của con người và xã hội loài người.

Như vậy, “đây là lần đầu tiên, sự suy tưởng của triết học được coi là đầy đủ ý thức”, không dám “tác tạo” nên thế giới như tâm thức duy tâm đã làm, đồng thời tâm thức ta “cũng không gặp một sự hợp lý đã có sẵn”. Nói cách khác, “người quan sát vô tư” (tức chủ thể hiện tượng học) không nghĩ rằng thế giới vẫn có từ ngàn xưa như vậy (lập trường của duy vật và duy nhiên): thế giới và sự ta biết thế giới (tức chân lý) là “công việc do ta thiết lập để ta có thể trách nhiệm lấy lịch sử của mình”. Merleau-Ponty nói sáng kiến này, hành vi thiết lập này của ta không được hiện hữu bảo đảm, bởi vì *chưa* có hiện hữu: chính sinh hoạt

tại thể mới làm cho thể giới hình thành thể giới, tức khởi đầu cho sự hiện hữu của đối tượng. (Tất nhiên, hiện hữu đây không phải “thứ hiện hữu, tức hữu thể *thuần túy*” mà Merleau-Ponty đã phê bình nơi những dòng đầu của đoạn văn trích dẫn này). Husserl gọi chủ thể hiện tượng học là “người quan sát vô tư” vì nó đã “thời đồng lứa với thiên nhiên” (Xem chương 3 – c trên đây). Khi chủ thể hiện tượng học nhìn lại kinh nghiệm sống của mình, thì không thấy “một hữu thể đã có sẵn”, tức một thể giới ngàn đời, nhưng chỉ thấy một thể giới đã hình thành do “sự xây dựng của mình”. Cả hai chữ “có sẵn” và “xây dựng” cùng cần được hiểu đứng đắn kéo lại đánh bùn sang ao. Nói “vẫn có sẵn rồi” thì khác, và nói “đã có đầy rồi” thì khác. Triết cổ truyền nghĩ thể giới vẫn có sẵn như thể từ ngàn xưa, cho nên họ chủ trương một thể giới vĩnh cửu và bất biến; còn hiện tượng học nói “thể giới đã có đầy rồi”, thì không bao giờ có nghĩa là thể giới vẫn có sẵn như thể từ ngàn xưa (ta biết Husserl cực lực chống lại thuyết duy nhiên cùng với thiên kiến thể giới), như chỉ có nghĩa là khi tôi phản tỉnh thì thể giới đã hình thành rồi, đã như thế rồi, chứ tôi đâu phải “kiến tạo” thể giới như phái duy tâm nghĩ. Chữ “xây dựng” cũng thế, khi hiện tượng học dùng chữ này thì nó chỉ có nghĩa là sự khởi đầu và sự hình thành, chứ không có nghĩa là tự mình kiến tạo nên thể giới theo một dự tính có sẵn của tư duy.

Khi đã hiểu thể giới (tức hiện hữu) theo quan điểm của hiện tượng học như thế, ta sẽ thấy chân lý không còn và không phải là một “chân lý có sẵn” tức chân lý ngàn đời, nhưng là một chân lý đã hình thành và hiện còn đang tiến mãi. Thể giới và chân lý đã hình thành theo “nghệ thuật” sinh hoạt của ta, nghĩa là theo *lẽ sống mẫu nhiệm của con người*, theo trí tưởng tượng siêu nghiệm của con người, chứ không theo lý trí hay Logos ngàn đời nào hết. Hơn nữa, nếu phải nêu lên một Logos, tức một cái gì làm căn bản, thì cái đó là chính thể giới hiện tượng học, tức thể giới sinh hoạt của ta (“Từ nguyên thủy có sinh hoạt”, rồi mới có ý thức về sinh hoạt tức quan niệm). Nhân đó triết lý hiện tượng học cũng không khởi sự bằng quan niệm thuần túy (tức phạm trù) để đi tới những khả hữu như phái duy tâm, nhưng khởi sự từ “kinh nghiệm sống”, từ thực tại cụ thể, để tìm lại hình ảnh trung thực của thể giới.

Chân lý không phải là vấn đề, cũng như thể giới không phải là vấn đề, vì vấn đề là cái chưa được giải quyết. Trái lại thể giới là cái ta đã kinh nghiệm rồi, và chân lý là hình ảnh trung thực của kinh nghiệm sống đó. Vì thế Merleau-Ponty thường dùng chữ “nghệ thuật” và đây ông dùng chữ “huyền nhiệm” để nói lên vẻ phong phú và sự phức tạp của thể giới sinh hoạt. Phong phú và phức tạp cho nên không “sáng sủa” như những ý tưởng, nhưng như thể không có nghĩa là có thể dùng những giả thuyết hoặc những ý tưởng để làm sáng tỏ. Thể giới và chân lý thì “ở phía trước mọi giải đáp”, nghĩa là có thể giới sinh hoạt rồi mới có những ý tưởng và những suy tư, giả thuyết, cho nên không thể dựa vào những cái này để “giải đáp vấn đề” chân lý và thể giới. Vậy chỉ phải “trở lại chính những sự vật”, phải tìm hiểu mình đã sống cái thể giới của mình với ý hướng nào. Tóm lại, phải *triển khai* chứ không nên tìm cách *giải nghĩa*, vì không có vấn đề và cũng chưa có hiện hữu trước khi thể giới hình thành, cho nên không lấy gì để giải nghĩa nó được.

Kết luận: triết lý không phải là tìm ra những nguyên nhân hoặc tìm ra những giả thuyết. Không thể nói *nguyên nhân* ở đây, vì chưa có gì trước khi thể giới hình thành thể giới, và như ta biết thì thể giới “xuất hiện không lý do” nghĩa là không do một dự tính trù liệu nào hết. Cũng không thể nói *giả thuyết*, vì thể giới là thực tại và là sự kiện ta đã kinh nghiệm. Cho nên “triết lý phải là sự tập lại cái nhìn”: và khi ta biết nhìn thể giới với quan điểm hiện tượng học như thế, tất cả mọi sự kiện, mọi cử chỉ và lời nói đều có ý nghĩa sâu xa: đó là ý nghĩa của sinh hoạt, ý nghĩa của con người. Hèn chi Lévi-Strauss gần đây đã quả quyết rằng khoa nhân học (anthropologie) có thể tìm biết con người mỗi thời đại, mỗi văn minh, qua những cách thể sinh hoạt như: cách dựng vợ gả chồng, ý thức chính trị, những truyện thần thoại, nghệ thuật, xã giao và cách nấu ăn (Xem Cl. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon 1958, tr.98). Và chúng ta biết ông đã nghiên cứu rất công phu về ba cách thể sinh hoạt của con người: hệ thống họ hàng – những truyện thần thoại, - nấu ăn. Cũng

như R. Barthes đã nghiên cứu về “cách ăn mặc theo thời trang”, vì tất cả đều biểu lộ quan niệm sống của con người nơi các dân tộc.

b) Hiện tượng học, khoa học nền tảng

Bây giờ chúng ta có thể gấp sách lại và cảm ơn Merleau-Ponty. Chúng ta đã làm quen với hiện tượng học qua những trình bày tỉ mỉ và lặp đi lặp lại của ông. Bài dạy của ông không phải vì thế mà trở thành dễ hiểu. Nhờ những trình bày trên đây, chúng ta thấy dễ hiểu hơn, nhưng nguyên hiện tượng học là một khoa khó hiểu vì nó không giống như một thứ khoa học nào khác như luận lý, toán học hay khoa học thực nghiệm. Bối hế, nên đọc đi đọc lại những trang trên đây, rồi tự mình thực tập để nhìn thế giới với con mắt của hiện tượng học.

Để kết thúc lời nói đầu của ông, Merleau-Ponty nhắc lại tính cách nền tảng của hiện tượng học đối với các khoa học khác, cũng như trí giác là nền tảng các tri thức của ta về vạn vật:

“Vì nó là sự vén màn để thế giới xuất hiện cho ta, nên hiện tượng học chỉ có thể dựa trên chính mình nó, nó tự đặt nền tảng cho mình. Tất cả các tri thức đều dựa trên một *cái nền* những định đề, và chung quy đều dựa trên mối tiếp thông giữa ta và thế giới vì đó là nền móng đầu tiên của sự hợp lý. Xét như nó là sự phản tỉnh triết đề, thì triết học tự cấm mình không được dùng cái lối đó. – Triết lý cũng ở trong lịch sử, cho nên nó cũng sử dụng thế giới và những gì lý trí đã tạo nên. Vậy triết lý sẽ phải đặt cho mình cái câu hỏi mà nó đã đặt cho tất cả các tri thức khác: như vậy triết lý sẽ tự kèm mình, hay nói như Husserl, triết lý sẽ là một đối thoại, một suy niệm không cùng, và nếu trung thành với ý hướng của mình thì triết lý sẽ không bao giờ biết mình đi đâu.

Tính cách chưa hoàn tất và cái kiểu “mới bắt đầu” của hiện tượng học không phải là dấu hiệu một sự thất bại: đó là những điều không thể tránh được, vì hiện tượng học có nhiệm vụ nói lên huyền nhiệm của thế giới và huyền nhiệm của lý trí. Cho nên nếu hiện tượng học đã là một phong trào trước khi là một học thuyết và một hệ thống, thì không phải là điều tình cờ, và cũng không là giả bộ. Hiện tượng học là một việc làm đầy công phu như tác phẩm của Balzac, của Proust, của Valéry, và của Cézanne, - vì cũng do một loại chú ý và một loại ngạc nhiên như nhau, cũng do một sự đòi hỏi về ý thức, một ý chí nắm cho kỹ được cái ý nghĩa đang bắt đầu hình thành của thế giới, hoặc của lịch sử. Hiểu như thế, hiện tượng học phải được coi như chính nỗ lực của nền tư tưởng thời nay”.

Trong đoạn văn trên đây, trước hết Merleau-Ponty nhắc lại định nghĩa khoa hiện tượng học: đó là khoa giúp ta nhìn thấy thế giới hình thành thế giới cho ta trong kinh nghiệm sống. Và đó là sự kiện nguyên thủy, có trước tất cả các tri thức của con người: các tri thức, các khoa học đều nghiên cứu về những sự vật hoặc những biến cố ta *đã thấy* trong thế giới, cho nên các tri thức này đều giả định đã có quan niệm thế giới, quan niệm sự vật, quan niệm hợp lý; trong khi đó thì khoa hiện tượng học “không thể dùng cái lối đó”, tức không thể dựa vào những định đề (như quan niệm về thực tại, quan niệm về chân lý, quan niệm về sự vật), vì chức vụ của nó là giúp ta thấy làm sao thực tại là thực tại, làm sao sự vật đã trở thành đối tượng tri giác của ta, làm sao cái này được coi là chân lý và cái kia bị coi là ảo giác. Nhân đó hiện tượng học mới được gọi là khoa học nền tảng nhất, tức khoa học về hiện hữu cũng như về sự hợp lý. Phải có đối tượng, rồi ta mới có thể bàn luận và nghiên cứu để xây dựng khoa học: chẳng hạn ta phải biết thế nào là một xã hội; rồi ta mới tùy chiều hướng nghiên cứu mà xây dựng các khoa học như tâm lý xã hội, luân lý xã hội, kinh tế xã hội, tiến hóa xã hội v.v... Bởi vậy, triết học, xét theo quan điểm hiện tượng học, sẽ có nhiệm vụ suy tưởng đến cùng kiết, đến chỗ phát khởi uyên nguyên của sinh hoạt và của hiện hữu (tức của

thế giới sinh hoạt): sự suy tư của triết giả vẫn đặt vấn đề, đặt câu hỏi, về các khoa học khác, thì nay sự suy tư còn phải đặt vấn đề về chính mình, về chỗ phát nguyên của suy tư, tức phần sinh hoạt chưa phản tỉnh. Theo chiều hướng này, sự suy tư của triết lý sẽ không cùng và triết lý sẽ không biết mình đi tới đâu, vì triết lý chỉ là tìm lại hình ảnh hết sức trung thực của sinh hoạt tại thế, mà sinh hoạt này “xuất hiện không lý do”, chứ không diễn tiến theo những quan niệm tiên thiên như duy tâm đã chủ trương một cách ngây thơ.

Triết lý là một sự suy niệm không cùng, hay nói như K. Jaspers, “triết lý là đi đường”. Sự hình thành của thế giới vẫn tiếp tục, và con người vẫn tiếp tục tiến hóa, nhân đó thế giới quan cùng với chân lý con người chưa được coi là hoàn tất. Chỉ cái nhìn tĩnh và thụ động của triết Hy Lạp được triết lý cổ truyền noi theo mới quả quyết một cách ngây thơ, - và lười biếng, - rằng thế giới là một thực tại vĩnh cửu và bất biến. Ngày nay, các khoa học như địa chất học, cổ sinh vật học, thiên văn lý học (astrophysique), địa vật lý học (géophysique) v.v... vạch cho ta thấy rõ ràng như trên giấy trắng mực đen rằng trái đất này đã bắt đầu xuất hiện trong không gian như một khối lỏng, rồi dần dần rắn lại nơi ngoài vỏ từ quăng bốn tỷ năm nay, sau đó các loài thực vật và động vật đã dần dần xuất hiện do những định luật tiến hóa, và sau cùng, mới gần đây, loài người chúng ta xuất hiện. Loài người chúng ta mới bắt đầu có gần đây thôi: “Nếu lịch sử trái đất được thu gọn lại bằng thời gian một năm, thì con người nguyên thủy chỉ xuất hiện vào ngày cuối cùng trong năm, mười lăm phút trước nửa đêm thôi”. (I. M. van der Vlerk et P. H. Kuenen, *L'Histoire de la terre*, tr. Bìa 4).

Vì triết lý là suy niệm về sinh hoạt tại thế của con người, vì con người cùng với thế giới mỗi ngày mỗi tiến thêm và đổi khác, cho nên “tính cách chưa hoàn tất” của hiện tượng học, tính cách thiếu hệ thống của nó không phải là chuyện ngẫu nhiên, nhưng là do bản chất của đối tượng mà hiện tượng học tìm hiểu. Cho nên việc làm của Hiện tượng học vừa đầy công phu, vừa không bao giờ được coi là hoàn tất. Không hoàn tất, vì sinh hoạt con người chưa hoàn tất, cuộc tiến hóa của con người chưa hoàn tất, lịch sử con người và thế giới chưa hoàn tất. Vì chủ trương thế giới vĩnh cửu cùng với những bản tính bất biến và vĩnh cửu của vạn vật, triết cổ truyền tự cho là hoàn tất công việc một khi đã định nghĩa xong các bản tính của vũ trụ vạn vật, gồm cả bản tính con người. Trái lại, vì nhận rõ sự kiện tiến hóa và biến chuyển không ngừng của thế giới và của con người, nên hiện tượng học không bao giờ có thể nghĩ là xong.

Nếu triết học là phản tỉnh và phản tỉnh cho hết sức trung thực; - nếu đạo đức là ý thức đầy đủ về sinh hoạt của mình để tự đảm nhiệm lấy cuộc đời của mình, - nếu hiện tượng học thực sự giúp ta biết mình, biết người thời đại mình, qua những cách thế sinh hoạt tại thế, thì hiện tượng học quả là một thứ triết học về đời sống. Cho nên hiện tượng học đã khai sinh phong trào triết học hiện sinh. Hiện tượng học cũng đặt lại những nền móng cho các khoa học con người như tâm lý học, xã hội học, sử học, văn học sử, và cả đến bệnh lý học và y học nữa. Với hiện tượng học, các khoa học này không còn mang bộ mặt những môn học hình thức và cứng nhắc do ảnh hưởng không chính đáng của phương pháp thực nghiệm, nhưng đã trở thành những khoa học con người: như vậy chúng sẽ không bỏ mất cái đặc sắc của sinh hoạt con người mà phương pháp thực nghiệm của các khoa học về thiên nhiên (điển hình là khoa vật lý) đã làm hụt mất trước kia khi chúng nghiên cứu về con người bằng phương pháp mà khoa vật lý dùng để nghiên cứu về các sự vật.

Hiện tượng học đã đem lại cho ta một cái nhìn hoàn toàn mới mẻ và rất trung thực về sinh hoạt của con người, nhân đó nó đã cách mạng một cách chính đáng tất cả các khoa học về con người. Cho nên Merleau-Ponty đã không nói qua khi quyết rằng hiện tượng học phải được coi là chính nỗ lực của nền tư tưởng thời nay để tìm hiểu con người và thế giới con người.

--- HẾT ---

Chia sẻ ebook : <http://downloadsachmienphi.com/>

Tham gia cộng đồng chia sẻ sách : Fanpage :
<https://www.facebook.com/downloadsachfree>

Cộng đồng Google :<http://bit.ly/downloadsach>