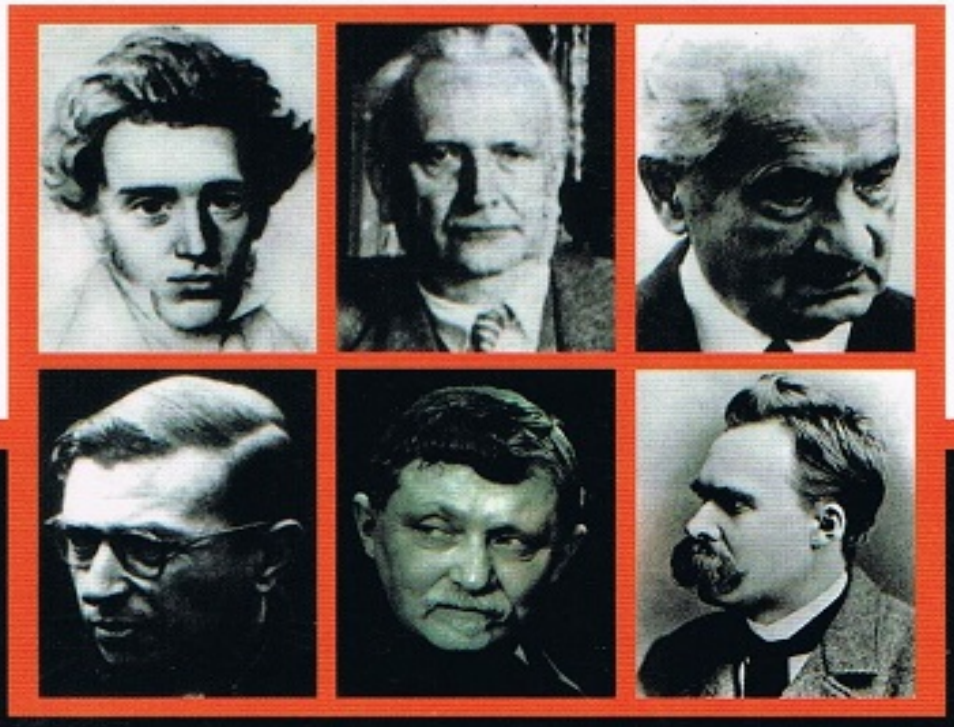
TRẦN THÁI ĐỈNH

TRIẾT HỌC HIỆN SINH



@ vh
CÔNG TY SÁCH THỜI ĐẠI & NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

TRIẾT HỌC HIỆN SINH

Tác giả: TS. TRẦN THÁI ĐỈNH

Nguyên Giáo sư Đại học Văn Khoa Sài Gòn

Nguyên Giáo sư Đại học Văn Khoa Huế

Nguyên Khoa trưởng Đại học Văn Khoa Đà Lạt

Số trang: 384

Khổ sách: 14,5 x 20,5cm

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

Đơn vị liên kết: CÔNG TY SÁCH THỜI ĐẠI

+

Chia sẽ ebook : http://downloadsachmienphi.com/
Tham gia cộng đồng chia sẽ sách : Fanpage : https://www.facebook.com/downloadsachfree
Cộng đồng Google :http://bit.ly/downloadsach

TRIẾT HỌC HIỆN SINH

TS. TRẦN THÁI ĐỈNH
Nguyên Giáo sư Đại học Văn Khoa Sài Gòn
Nguyên Giáo sư Đại học Văn Khoa Huế
Nguyên Khoa trưởng Đại học Văn Khoa Đà Lạt

Chia sẽ ebook : http://downloadsachmienphi.com/
Tham gia cộng đồng chia sẽ sách : Fanpage : https://www.facebook.com/downloadsachfree
Cộng đồng Google :http://bit.ly/downloadsach

TỰA

(NHÂN DỊP TÁI BẢN LẦN THỨ 3 CUỐN "TRIẾT HỌC HIỆN SINH" CỦA TÔI)

Trong lịch sử triết học, từ cổ chí kim, triết hiện sinh là trường hợp duy nhất người ta thấy "triết học đã xuống đường: triết học đã xâm nhập vào văn học quần chúng (tiểu thuyết, báo chí, kịch nghệ) và vào đời sống của giới trẻ (các quán cà phê hiện sinh nơi Sartre đàm đạo triết học với bạn bè và các đệ tử, các cái hầm hiện sinh nơi thanh yên nam nữ sinh hoạt văn nghệ và nhảy nhót). Sở dĩ có hiện tượng này, vì Jean-Paul Sartre, một trong 4 triết gia hiện sinh vừa là một triết gia, vừa là một văn sĩ có tài. Ông đã có hai bộ sách triết học rất nặng ký: L'Être et le Néant (Hữu thể và Hư vô) và Critique de la Raison dialectique (Phê bình lý trí biện chứng). Đại đa số giới trẻ Pháp, kể cả các sinh viên Đại học, không đọc nội 2 bộ sách này nhưng họ say mê với tư tưởng của Sartre qua những cuốn tiểu thuyết và những truyện ngắn rất hấp dẫn của ông.

Hiện tượng "triết học xuống đường" như thế chỉ là cái bề nổi, cái bọt bèo của triết học hiện sinh. Bởi vì ai cũng biết triết học là môn học khó nuốt nhất, đòi hỏi nhiều suy tư nhất. Bản chất của triết học là phản tỉnh, là suy tư, là đánh giá về hành vi, đánh giá về cuộc đời con người. Chính Sartre đã nói rõ: Hành động thì không thể suy tư, mà suy tư thì không thể hành động: Khi tôi đếm tiền, tôi là sự đếm tiền, tôi không thể ý thức về việc tôi đếm tiền; và khi tôi phản tỉnh, nghĩa là khi tôi nghĩ về việc mình đếm tiền, thì tôi không thể đếm tiền được nữa. Cho nên văn học Hy Lạp, và nay văn học Tây phương, lấy chim cú làm biểu tượng cho triết gia. Chim cú chỉ hoạt động ban đêm, nó nhìn rõ trong đêm tối, khi mà con người và đại đa số các loài vật không nhìn thấy gì nữa. Con người sinh hoạt (ban ngày), còn triết gia thì suy nghĩ về sinh hoạt của con người, sau khi đã sinh hoạt (ban

đêm).

Tại Việt Nam trước đây, phần lớn giới văn học, nhất là giới trẻ, đã chỉ biết về triết hiện sinh qua "phong trào hiện sinh", tức văn chương hiện sinh và lối sống hiện sinh, mà đó chỉ là bọt bèo của triết học hiện sinh. Xin hỏi đã có mấy ai biết đến, chứ đừng nói đọc nổi cuốn "Hữu thể và Hư vô" của Sartre? Cho nên báo chí và thơ văn "hiện sinh" đâu đã phải là triết học hiện sinh của Sartre? Mà Sartre đâu đã phải là thành phần chủ chốt của triết học hiện sinh? Bởi vậy lên án triết học hiện sinh như người ta đã làm là vơ đũa cả nắm. Khi viết loạt bài đăng trên tạp chí Bách Khoa, từ tháng 10 năm 1961 đến tháng 9 năm 1962, và sau đó in thành cuốn "Triết học hiện sinh" (1967), tôi đã nhấn mạnh về sự khác biệt lớn lao giữa hai ngành hiện sinh, giữa các triết gia được xếp vào nhóm hiện sinh. Tôi đã nói chỉ triết học Sartre là triết hiện sinh theo nghĩa chặt, vì chỉ mình ông tự nhận là "Hiện sinh chủ nghĩa", trong khi đó Jaspers xác định triết của ông là "triết học về hiện hữu" (philosophie de l'existence), Heidegger thì gọi triết học của mình là "triết học về hữu thể" (philosophie de l'être), và sau cùng G.Marcel muốn người ta gọi triết học của ông là một "Tân phái Socrate" (Néo-Socratisme).

Hôm nay, hơn 40 năm sau khi cuốn "Triết học hiện sinh" của tôi ra mắt các độc giả, và sau hơn 40 năm khi phong trào hiện sinh đi vào lịch sử, đi vào dĩ vãng, chúng ta còn thấy những gì của nó? Tôi nhớ một câu nói thời danh của Paul Valéry khi bàn về trình độ văn học của một con người: "Văn học của một người là những gì còn lại, khi người đó đã quên đi tất cả những gì đã học và đã đọc". Nghĩa là đã "tiêu hóa", đã hấp thụ tất cả những gì mình đã học và đã đọc. Nay sau những va chạm và những tác động qua lại với các nền tư tưởng mới như thuyết Cấu trúc, thuyết Giải thích, chúng ta thấy triết Hiện sinh còn để lại những gì cho nhân loại? Chúng tôi thấy hình như chỉ mình Heidegger vẫn còn được coi là ánh sáng soi đường, là thầy dạy suy tưởng cho chúng ta hôm nay. Nhất là Heidegger của cuốn "Kinh và vấn đề Siêu hình học", cuốn sách dẫn thẳng vào khoa Nhân học là hướng đi hiện nay của nền triết học Tây phương. Tất nhiên Ed.Husserl, với khoa Hiện tượng học của ông, cũng vẫn được coi là tôn sư của công việc suy tư triết học.

Triết học hiện sinh đã ghi dấu đậm trong lịch sử triết học. Nói gì thì nói, nó đã là triết học nổi bật nhất của thế kỷ XX. Trước nó, những năm đầu thế kỷ XX cho đến khi nó chào đời, Âu châu đã trải qua những năm sinh hoạt triết học trầm trầm và buồn tẻ. Triết hiện sinh đã xuất hiện rầm rộ, gần như một tiếng sấm vang động cả trời đất, lay động xã hội Tây phương một cách mạnh mẽ như chưa từng thấy trong lịch sử. Dầu bị xấu tiếng phần nào do cái bọt bèo của nó, do cách sống quá tự do của "phong trào hiện sinh" của những kẻ "ăn theo", triết hiện sinh vẫn giữ được những giá trị đích thực của nó với những đề tài

đặc trưng của nó như: Tự do, tự quyết, quyết chọn (option), vươn lên, độc đáo, thân phận con người, dấn thân... Cho nên gạt qua một bên cái phần bọt bèo của nó, triết hiện sinh nói chung, dầu là triết học Sartre, dầu là triết học Heidegger hay Jaspers, vẫn là triết học về con người, về cái gì làm nên bản thể con người. Có thể nói triết Hiện sinh là một hình thức của khoa Nhân học là mô hình của triết học hiện nay, một hình thức chỉ mới được phác họa, chưa có những phân tích cấu trúc có tính phương pháp của khoa Nhân học hôm nay.

Tóm lại, phải công nhận rằng triết học Hiện sinh đã đóng vai trò lịch sử của nó một cách khá tốt đẹp. Điểm son của nó là đã tạo nên được cả một phong trào rộng lớn và sôi nổi trong giới văn học. Tiểu thuyết và báo chí hiện sinh, tuy chưa phải là triết học hiện sinh, và tuy vô tình đã gây nên lối sống quá tự do nơi một thành phần thanh thiếu niên, nhưng cũng đã gợi hứng cho nhiều thanh niên biết suy nghĩ về ý nghĩa cuộc đời, đừng "sống thừa ra" (survivre), sống không lý tưởng, sống như cây cỏ, như một con vật đẹp...

Như tôi đã viết trong "Lời nói đầu" khi xuất bản cuốn Triết học hiện sinh (1967), "tôi đã viết loạt bài trình bày về triết học hiện sinh cho giới hiếu học... Tôi đã cố gắng viết sao vừa dễ hiểu, vừa không đơn giản hóa những vấn đề phức tạp". Tôi đã viết những trang sách này trong cả một năm trời, với cả một đống sách tham khảo: Đó là những tác phẩm chính yếu của những triết gia mà tôi nghiên cứu và trích dẫn: Những bộ sách của Kierkegaard, của Nietzsche, của Husserl, của Jaspers, của Gabriel Marcel, của Sartre và của Heidegger. Và cũng như tôi đã trình bày trong Lời nói đầu đó, "tôi thường trích dẫn những đoạn văn điển hình của các triết gia đó. Khi trích dẫn như vậy, tôi riêng nghĩ đến các bạn sinh viên: Tôi muốn họ dần dần làm quen với lời văn của các triết gia này, để đỡ ngại ngùng khi phải đích thân đọc vào các tác phẩm đó".

Viết đến đây, tôi tự nhiên cảm thật buồn cho việc học và nghiên cứu của các sinh viên triết học hôm nay: Lực đọc sách ngoại ngữ (tiếng Pháp, tiếng Anh, tiếng Đức) của sinh viên ngày nay rất kém, mà các tác phẩm triết học được dịch sang tiếng Việt thì đếm chưa hết mấy ngón tay của một bàn tay. Vậy mà bao lâu các sinh viên chỉ học biết các triết thuyết qua các giáo trình và những cuốn sách Việt ngữ viết về các triết gia, thì sự hiểu biết của họ không thể nào vững chắc và sâu sắc được

Rồi việc dịch các tác phẩm triết học cũng không đơn giản chút nào. Tôi nhớ hồi năm 1962, ông Lý Chánh Đức, Giám đốc Thư viện Quốc gia, nhờ tôi duyệt bản dịch của ông Pa.K.Ng., dịch cuốn Méditations métaphysiques của Descartes. Nghe đâu ông Ng. đậu kỹ sư cầu đường tại Paris, cho nên lực học Pháp văn của ông không ai dám nghi ngờ.

Nhưng khi ông kỹ sư cầu đường dám bạo gan dịch một tác phẩm triết học thì xảy ra lắm chuyện lắm. Ông dịch nhan đề cuốn sách là "Những trầm tư mặc tưởng siêu hình học" thì cũng còn có thể chấp nhận được, nhưng khi dịch nội dung cuốn sách, ông đã làm tôi và mấy giáo sư triết cười bể bụng. Tôi nhớ nhất là chỗ Descartes nói đến chủ trương của Aristote về bản chất của vạn vật: Cụm từ "la substance et les accidents" của Aristote đã được ông Ng. dịch là "bản chất và những chỗ lồi lõm". Đúng là danh từ cầu đường! "les accidents" của Aristote làm ông Ng. nghĩ ngay đến "les accidents de la route" (những chỗ lồi lõm của đường sá), trong khi đáng lý phải dịch là: Bản thể và các tùy thể.

Coi vậy, chứ dịch sách khó lắm các bạn ơi! Gần đây nhiều lần đài RFI của Pháp phỏng vấn các nhà phê bình văn học Việt Nam tại Hà Nội, đều được nghe các ông than phiền về việc các tác phẩm văn học Pháp dịch sang tiếng Việt những năm gần đây quá kém chất lượng. Vậy trở lại vấn để dịch, nhất lại là dịch sách triết học, chúng ta đừng bao giờ quên rằng: Dịch là một nghệ thuật. Và dịch thuật chỉ có hai nguyên tắc và cả hai nguyên tắc đều quan trọng như nhau: Một là trung thực (fidélité) đối với nguyên tác, và hai là dễ hiểu (intelligibilité) đối với độc giả. Thiếu trung thực, tác phẩm dịch kể như bỏ. Thiếu dễ hiểu, tác phẩm dịch sẽ rất khó sử dụng, vậy thì làm sao hữu dụng và hữu ích?

Một lần nữa, tôi chân thành cảm ơn Nhà xuất bản Văn Học và các học trò cũ của tôi tại các Đại học Văn Khoa Sài Gòn, Huế và Đà Lạt, các bạn Nguyễn Quang Tuyến, Lê Nguyên Đại và Dương Anh Sơn, đã góp công sức rất nhiều cho việc tái bản lần này của cuốn Triết học hiện sinh của tôi.

Bình Thạnh, ngày 15 tháng 7 năm 2005
TRẦN THÁI ĐỈNH

LỜI NÓI ĐẦU

Chia sẽ ebook : http://downloadsachmienphi.com/
Tham gia cộng đồng chia sẽ sách : Fanpage : https://www.facebook.com/downloadsachfree
Cộng đồng Google :http://bit.ly/downloadsach

Sau khi gây một phong trào mãnh liệt và sâu rộng trong văn học và nghệ thuật, và sau gần hai mươi năm hoạt động ở thế nổi, nay triết học hiện sinh đi vào thế chìm. Nó ăn sâu vào quan niệm sống của người Âu Mỹ. Nó đã lắng vào lòng người thời đại, và trở thành một cái gì quá quen thuộc, người chủ trương nó không còn bồng bột trưng xướng nó, người chống đối thì hoặc vì mệt, hoặc vì thấy không ai quan tâm đến vấn đề nữa, nên cũng im tiếng dần.

Bên Việt Nam cũng thế, triết hiện sinh không còn gây chấn động như mấy năm trước đây. Thực ra người ta vẫn ngờ ngợ nó. Giới bảo thủ không biết rõ bộ mặt triết hiện sinh ra sao, nhưng nơm nớp coi nó như một thứ dịch tả, một thứ vi trùng gieo rắc ngông cuồng và phá phách. Giới thanh thiếu niên phần nhiều cũng chưa hiểu thế nào là triết hiện sinh, nhưng hăng nồng chào đón nó như một tin vui đang về, một tin còn hoang mang mơ hồ, nhưng chính vì thế mà dễ làm thỏa những ước mơ của họ.

Năm 1961, tạp chí Bách Khoa xin tôi viết một loạt bài trình bày về triết hiện sinh cho giới hiếu học. Và đây là những bài tôi đã cho đăng trên tạp chí Bách Khoa từ tháng 10 năm 1961 đến tháng 9 năm 1962. Khi viết, tôi đã cố gắng viết sao vừa dễ hiểu, vừa không đơn giản hóa những vấn đề phức tạp. Không biết tôi có đạt được phần nào mục tiêu đó không, nhưng cần nói đây để bạn đọc thông cảm khi thấy tôi đi vào những vấn đề căn bản và sâu xa của các triết gia hiện sinh, và thấy tôi hay trích dẫn những đoạn văn điển hình của các triết gia đó. Khi trích dẫn các tác phẩm đó, tôi riêng nghĩ đến các bạn sinh viên: Tôi muốn họ dần dần làm quen với lời văn các triết gia, để họ đỡ ngại ngùng khi phải đích thân đọc vào các tác phẩm đó.

Hôm nay xem lại các bài đó để in thành sách, tôi cảm thấy đã quá thiếu sót đối với triết Heidegger. Thú thật hồi đó tôi còn chịu ảnh hưởng một số giáo sư của tôi ở Ba Lê, nhất là R.Verneaux: Các ngài gọi triết Heidegger có khuynh hướng vô thần và tiêu cực. Hồi đó tôi lại chưa đọc cuốn "Thư về nhân bản chủ nghĩa" của Heidegger. Tôi đã đọc các tác phẩm khác của ông. Riêng cuốn nhỏ này, tôi tưởng nó cũng như tập "Hiện sinh chủ nghĩa là một thân bản chủ nghĩa" của Sartre, nghĩa là suýt soát một lời tự bào chữa. Và tôi không có sẵn cuốn đó, nên không cố công tìm để đọc. Không ngờ cuốn sách nhỏ này lại là một tài liệu quý báu, một lời thương xác của Heidegger đối với những ai hiểu sai

chữ Dasein của ông, và nhất là đối với những người dám ghép cho ông thái độ vô thần. Heidegger tuyên bố ông không vô thần và cũng không chủ trương thuyết dửng dưng tôn giáo. Sở dĩ ông chưa bàn nhiều về định mệnh con người và về Thượng đế chỉ vì ông tự coi như chưa làm xong phần đặt nền cho khoa siêu hình học, tức phần siêu hình học tổng quát.

Ngày nay, người ta đã nhận định đúng hơn: Không ai coi triết Heidegger là tiêu cực nữa, và cũng ít ai dám nghĩ triết của ông là vô thần. Người ta đã tưởng triết đó tiêu cực, vì nó không đề cập dồi dào về những vấn đề nhân sinh. Nay người ta mới thấy triết Heidegger còn đi sâu hơn hiện sinh, vì nó đạt tới bình diện hiện hữu, chỗ căn cơ của hiện sinh và còn là căn cơ tất cả các sinh hoạt của con người, kể cả sinh hoạt khoa học và sinh hoạt tôn giáo. Bởi vậy, y khoa đã nhờ triết Dasein để hiểu con người cách toàn diện và đích thực hơn, nhân đó có thể quan niệm đứng đắn hơn về bệnh lý con người. Về vấn đề tôn giáo, một triết gia am tường Heidegger đã gọi triết Dasein là "Cửa mở vào đức tin tôn giáo" (praeambulum fidei). Riêng tôi rất tiếc đã chỉ dành cho triết Heidegger một chỗ quá hẹp hòi trong khuôn khổ những bài này. Giá có thể viết lại phần này, chắc tôi phải dành phần xứng đáng nhất cho Heidegger.

Tôi đặc biệt cảm ơn ông Võ Phiến, giám đốc nhà xuất bản Thời Mới. Không có sự khuyến khích của ông, chắc tôi không có can đảm duyệt lại các bài báo đó để in thành sách. Trong việc duyệt lại này, ông cũng giúp tôi nhiều ý kiến xây dựng, nhờ đó tôi đã bỏ đi nhiều đoạn không cần lắm, và sửa lại cách trình bày cho gọn ghẽ sáng sủa hơn.

Tôi cũng cám ơn ông Lê Ngộ Châu, chủ nhiệm tờ Bách Khoa, đã dành cho tôi nhiều thịnh tình và giúp nhiều ý kiến khi tôi viết loạt bài này, và nay đã dễ dùng cho chúng tôi lấy lại in thành sách.

TRẦN THÁI ĐỈNH

(20.12.1966)

Mục lục

Chia sẽ ebook : http://downloadsachmienphi.com/
Tham gia cộng đồng chia sẽ sách : Fanpage : https://www.facebook.com/downloadsachfree
Cộng đồng Google :http://bit.ly/downloadsach

TỰA

LỜI NÓI ĐẦU

Chương 1. TRIẾT HỌC HIỆN SINH LÀ GÌ?

Chương 2. NHỮNG ĐỀ TÀI CHÍNH CỦA TRIẾT HIỆN SINH

Chương 3. HAI NGÀNH CỦA PHONG TRÀO TRIẾT HIỆN SINH

Chương 4. KIERKEGAARD ÔNG TỔ HIỆN SINH TRUNG THỰC

Chương 5. NIETZSCHE ÔNG TỔ HIỆN SINH VÔ THẦN

Chương 6. HUSSERL – ÔNG TỔ VĂN CHƯƠNG TRIẾT LÝ HIỆN TƯỢNG HỌC

Chương 7. JASPERS HIỆN SINH VÀ SIÊU VIỆT

Chương 8. MARCEL HIỆN SINH VÀ HUYỀN NHIỆM

Chương 9. SARTRE - HIỆN SINH PHI LÝ

Chương 10. HEIDEGGER HIỆN SINH VÀ HIỆN HỮU

TỔNG KẾT

Chương 1. TRIẾT HỌC HIỆN SINH LÀ GÌ?

Triết học hiện sinh là gì?

Tôi sợ đó là câu truyện quá nhàm. Nhưng cũng sợ mình sẽ nói trong gió lốc. Sợ nhàm, vì vấn đề triết học hiện sinh đã được phơi bày hàng ngày trên mặt các tạp chí tự xưng là văn nghệ hiện sinh tự mấy năm nay. Hơn nữa, vấn đề triết học hiện sinh còn là đề tài tranh biện sôi nổi giữa vài tạp chí vào khoảng mấy tháng trước đây. Tuy nhiên cái tôi sợ hơn, là sợ mình nói trong gió lốc: Sau bao nhiêu cãi lẫy và la ó (không bên nào nghe bên nào, và thường khi có người nói không biết mình nói chi), không biết chúng ta có đủ bình tĩnh và kiên nhẫn để tìm hiểu triết học hiện sinh đến nơi đến chốn không?

Triết học hiện sinh có thể nguy hiểm và xấu nữa. Những nguy hiểm ở chỗ nào, và xấu ở chỗ nào? Bao lâu chúng la chưa nói một cách đứng đắn và đích xác, thanh thiếu niên vẫn chưa nghe lời chúng ta, và mối nguy hiểm vẫn cứ còn mãi. Cái khó là không phải chỉ có một nền triết học hiện sinh, nhưng có đến hai ba khuynh hướng hiện sinh khác hẳn nhau. Đàng khác thuyết hiện sinh có chứa đựng rất nhiều mầm mống tốt trộn lẫn với nhiều mầm mống xấu: Chính những vẻ tốt đẹp kia đã quyến rũ thanh thiếu niên, nhưng vì họ chưa đủ tinh tường để phân biệt, cho nên họ nuốt luôn cả những chất độc pha trộn nơi đó.

Vậy cần phải phân biệt rõ ràng. Và mỗi khi chúng ta khen hay chê triết học hiện sinh, thì nên nói rõ đó là triết Sartre hay là triết Jaspers, triết Heidegger hay là triết Gabriel Marcel, bởi vì, như chúng tôi sẽ trình bày tỉ mỉ sau đây không những có hai ngành hiện sinh chính, ngành tả và ngành hữu, nhưng trong mỗi ngành cũng để lộ ra những khuynh hương khác nhau của mỗi triết gia.

Chúng tôi sẽ lần lượt bàn về:

I. Lập trường của triết hiện sinh

II. Những đề tài chính của triết hiện sinh

III. Hai ngành chính của phong rào triết hiện sinh

IV. Kierkegaard, ông tổ hiện sinh chính thực

V. Nietzsche, ông tổ hiện sinh vô thần.

VI. Husserl, ông tổ văn chương triết lý hiện tượng học

VII. Jaspers, hiện sinh hướng về siêu việt

VIII. Marcel, hiện sinh và huyền nhiệm

IX. Sartre, hiện sinh hư vô.

X. Heidegger, hiện sinh và hiện hữu.

LẬP TRƯỜNG CỦA TRIẾT HIỆN SINH

Tại sao triết hiện sinh quyến rũ thanh thiếu niên? Tại sao triết học hiện sinh đã chinh phục được những vị giáo sư lão thành như J. Wahl? Muốn trả lời những câu hỏi đó, cần nhớ đến những buổi học về triết học cổ truyền, các sinh viên ngồi nặn óc để hiểu và học thuộc lòng những ý niệm vô cùng trừu tượng về bản tính, yếu tính, mô thể, thể cách v.v... Triết học cổ truyền, tự Platon, Aristote cho đến Descartes, Kant và Hegel, chỉ là một thứ triết học bị phóng thể: Thay vì giúp con người suy nghĩ về thân phận và định mệnh của mình, triết học đã khuyến khích con người quên mình để mãi tìm hiểu những lẽ huyền vi của tạo hóa. Chúng ta biết triết học của Aristote và của Kinh viện thời trung cổ có tên là: Triết học về thiên nhiên (philosophie de la nature). Câu định nghĩa của Kinh viện là: Triết học là khoa học về vạn vật, lấy những nguyên nhân tối cao để giải nghĩa chúng (La philosophie est la science des choses par leurs causes suprêmes). Như thế, con người không có chỗ đứng riêng; con người cũng bị coi là một trong hàng vạn vật. Trong cả bộ triết học Aristote không dành phần nào cho con người hiện sinh hết, không bàn đến tự do, không bàn đến nhân vị, không bàn đến định mệnh và những gì đợi chúng ta sau khi chết. Vũ trụ to quá, át tất cả. Con người bị bỏ quên.

Thực ra, triết học Aristote và nói chung triết học cổ truyền, đã phản ảnh thái độ sơ khai của ý thức con người ý thức bị phóng thể. Đứa bé con cởi truồng đi chơi ngoài đường: Nó không biết xấu hổ vì nó chỉ nhìn người ta, và nó nhìn nó bằng con mắt ngây thơ của nó; nó chưa biết nhìn nó bằng con mắt của người ta đang nhìn nó. Tóm lại nó chỉ nhìn ra, không nhìn vào và không nhìn về chính mình nó. Thời kỳ niên thiếu là thời kỳ con người sống phóng thể, hoàn toàn hòa mình vào vũ trụ: Con người phóng thể sống trong vũ trụ và chỉ ý thức về các sự vật trong vũ trụ đó; khi nào con người ý thức được rằng mình đang sống trong vũ trụ, mình đã sử dụng sự nọ vật kia, mình đã có thái độ tốt này thái độ xấu kia v.v... thì khi đó con người mới bước sang giai đoạn phản tỉnh. Thời kỳ phóng thể có thể kéo dài lâu hay chóng tùy nơi mỗi người và mỗi dân tộc: Có những người sống đến già vẫn chưa hoàn toàn ý thức về ý nghĩa cuộc nhân sinh, họ chỉ sống hơn kém một động vật cao đẳng; và có những dân tộc, cho đến nay, vẫn chưa ý thức về tình cảnh bi đát của mình, đành chịu ách nô lệ thực dân, độc tài.

Triết học về thiên nhiên là điển hình triết học phóng thể; chủ đích của triết học đó là tìm ra căn nguyên của vũ trụ. Khi triết gia đầu tiên của Hy Lạp, ông Thalès, nhìn vũ trụ và ông muốn gọi tên của nguyên ủy vũ trụ, thì ông nói: "Nước! Nước là nguyên ủy vạn vật". Héraclite bảo nguyên ủy đó là Lửa. Rồi ông thì bảo là Khí, ông lại nói là Vô định. Parmenide chủ trương nguyên ủy đó là Hữu thể duy nhất bất biến. Đến Platon Hữu thể duy nhất và bất biến này biến thành những Linh động bất biến: Đó là Vũ trụ các Linh tượng của học thuyết Platon. Lập trường của Platon không giải nghĩa được hiện trong của vạn vật khả giác, cho nên Aristote mới nghĩ ra thuyết Mô chất (Hylémorphisme), coi vạn vật đều kết thành bởi hai nguyên nhân: Mô thể và Chất thể (Forme, Matière). Thay vì Linh động Con Chó (duy nhất) của Platon trên Linh giới, Aristote chủ trương rằng: Có vô số những con chó. Tại sao con Mực, con Ki-ki, con Vàng, con Lu, con Bẹc-dê v.v... đều là những con chó? Aristote thưa: "Sở dĩ chúng đều là những con chó, vì trong chúng chỉ có một mô thể duy nhất là Chó; còn chúng chỉ khác về những cái tùy tòng của chất thể thôi". Như vậy, tất cả những con chó đều chung nhau một mô thể duy nhất là: Chó. Và nếu có nhiều chó, thì chỉ vì mô thể Chó đã được nhập thể nơi nhiều chất thể khác nhau đó thôi. Về con người, chủ trương của Aristote cũng vẫn giữ nguyên như vậy: Chúng ta chung nhau một mô thể duy nhất là Người, và chúng ta chỉ khác nhau vì chúng ta có những thân thể khác nhau. Trong viễn tượng này, Aristote viết: "Chỉ phần anh linh nhất trong con người, tức trí năng tác động, có bất tử tính mà thôi". Xin hỏi: "cái phần bất tử đó của con người là của chung hay của riêng một người? Con người sẽ bất tử, hay là chúng ta mỗi người đều bất tử? Thánh Thomas, đồ đệ của Aristote, trả lời rằng: Mỗi người chúng ta đều bất tử. Nhưng các học giả ngày nay đồng thanh xác nhận rằng đó chỉ là chủ trương riêng của Thánh Thomas thôi, và ngài chủ trương như vậy vì triết của ngài đã chịu ảnh hưởng sâu xa của Thiên Chúa giáo.

Nhìn qua như thế, chúng ta hiểu ít nhiều về bộ mặt cứng đờ của triết học cổ truyền, triết học về thiên nhiên. Nói thực ra, triết học này chỉ là một quá trình của khoa vật lý, một thứ khoa vật lý học ở thời kỳ phôi thai, còn mang nặng những suy luận duy lý. Chỉ cần nhớ rằng bộ Siêu hình học của Aristote là bộ sách xếp sau bộ Vật lý học của ông, và tựu trung vẫn đề cập đến cùng một loại vấn đề: Giải nghĩa vạn vật bằng bốn nguyên nhân căn bản của chúng, tức nguyên nhân mô thể, nguyên nhân chất thể, nguyên nhân tác thành và nguyên nhân cứu cánh. Người ta không thấy một cách biệt nào giữa hai khu vực vật lý (physique) và khu vực siêu hình học (métaphysique) của triết học ông. Có học giả đã nói giễu: "Vật lý học của Aristote là một thứ vật lý học siêu hình và siêu hình học của ông lại là siêu hình học vật lý". Một điều chắc chắn và rõ ràng là: Aristote đã quan niệm

vũ trụ như một toàn bộ có trật tự, trong đó con người chỉ chiếm một địa vị tầm thường. Tầm thường, vì con người không toàn hảo bằng các hành tinh, và tất nhiên là thua các định tinh nhiều lắm.

Vũ trụ quan của Aristote cho thấy một con người bị chìm mất trong vũ trụ, bị đặt dưới những vật thể như tinh tú.

Thánh Thomas, nhờ ảnh hưởng đạo Thiên Chúa, đã bổ túc triết học Aristote bằng những quan niệm về nhân vị tự do và định mệnh cao cả của con người. Nhưng kết cục ngài vẫn không thay lập trường cho triết học vật lý của Aristote, cho nên người ta bó buộc phải công nhận rằng triết học của ngài vẫn là triết học về thiên nhiên.

Descartes, với sự khám phá ra chủ thể tính con người và tự do mang nặng chất hiện sinh, đã hé nhìn thấy đường đi của triết học. Cho nên "đối với Descartes, không thể có triết học về vũ trụ, nhưng chỉ có khoa học về vũ trụ và triết học về tinh thần". Đúng thế, nghiên cứu vạn vật là lãnh vực của khoa vật lý, còn triết học không nên tranh giành đối tượng đó với khoa học; triết học có nhiệm vụ rõ rệt và riêng biệt, là tìm hiểu con người, và con người đây không phải là sự vật sinh tồn, nhưng là sinh hoạt tự do, tức tinh thần. Đáng tiếc thay, Descartes đã vội đối tượng hóa con người; mà con người đối tượng là con người vật thể mất rồi. Kant và nhất là Hegel còn đẩy đà này đi xa hơn, thành thử triết học vẫn lẩn quẩn trong thái độ ý niệm, coi con người là thế này thế nọ, trong khi con người có thể là quỷ hay là thánh, có thể sống làm thân trâu ngựa, sướng cái đời con vật, hay trái lại có thể chọn tù ngục miễn là được nói sự thực, và sống xứng đáng con người tự do. Đó là lập trường và chủ đích của triết học hiện sinh.

Trước khi nói đến triết hiện sinh với chủ trương thăng tiến con người, chúng ta cũng nên biết qua hình thức văn chương của triết học cổ điển. Có thể mở bất cứ bộ triết học cổ điển nào, chúng ta cũng thấy một bộ máy những danh từ quá trừu tượng và quá chuyên môn. Người ta có cảm tưởng đứng trước một trang sách toán học trá hình: Các lý luận đều liên kết bằng những câu tam đoạn luận, thành thử cả trang sách chỉ là một mớ những câu tam đoạn luận, và cả cuốn sách chỉ là tổng số những câu định nghĩa và những câu tam đoạn luận. Kết cục, người sinh viên không học được điều chi ngoài cái hình thức lý luận trừu tượng đó. Tệ nhất là các vấn đề được nêu lên ở đó hoàn toàn là những vấn đề giả tạo, những vấn đề không do cuộc sinh hoạt thực tế xui nên, nhưng chỉ là những vấn đề lý thuyết xa xôi do các học giả ngồi trong thư phòng nghĩ ra như kiểu người ta nghĩ ra những câu đố chữ. Về điểm này, L.M.Chênu, một nhà nghiên cứu về triết Kinh viện đã viết: "Không phải những điểm bị hồ nghi hoặc bị chối cãi, nhưng là

những điểm mà hết mọi người đồng ý và tin tưởng như nhau, đã được các nhà thần học và triết học nêu lên thành vấn đề. Như vậy chỉ là những vấn đề hình thức mà thôi". Nội dung hình thức, lối văn diễn tả lại máy móc và trừu tượng, một triết học như thế chỉ là một món tiêu khiển thanh nhã của những người quý phái và an nhàn. Và thực ra, triết học cổ điển chỉ dành riêng cho những con nhà thượng lưu mà thôi, và họ dùng trí thức triết học làm đồ trang điểm cũng như phụ nữ dùng son phấn. Triết học như thế không phát sinh do sự suy nghĩ về nhân sinh, nên cũng không giúp gì con người trong việc giải quyết những vấn đề nhân bản.

TRIẾT HỌC VỀ CON NGƯỜI

Triết hiện sinh là triết học về ý nghĩa cuộc nhân sinh, và nói tắt là triết học về con người. Emmanuel Mounier đã nêu cao lập trường của hiện sinh như sau: "Bất cứ khuynh hướng nào trong triết hiện sinh đều là triết học về con người, trước khi là triết học về vũ trụ. Theo Thiên Chúa giáo hay không, triết học hiện sinh đều mang nặng tính chất bi đát của kinh nghiệm con người về định mệnh của mình". Triết hiện sinh bỏ con đường cũ của triết học cổ truyền, không theo đuổi công việc tìm những nguyên nhân cao nhất của vạn vật nữa. Triết hiện sinh không mất thì giờ bàn những truyện xa xôi về những lẽ huyền vi của tạo hóa, nhưng chỉ chú trọng đến thân phận của con người, tìm hiểu ý nghĩa của cuộc sống và của cái chết. Không gì tha thiết với con người bằng chính con người. Và cũng không có gì dễ hiểu hơn. Bởi thế tiếng nói của hiện sinh đã được các giới, nhất là lớp người thanh niên đầy ưu tư về thân phận của mình, đón chào một cách nồng nhiệt và tiếng nói đó đã gây nên phong trào triết học như ta thấy. Đây là lần đầu tiên trong lịch sử nhân loại triết học đã gây một phong trào sâu rộng trong quần chúng. Điều này do hai căn cớ: Thứ nhất vì triết học hiện sinh không nói đến những nguyên nhân xa xôi, nhưng nói đến con người sinh hoạt trong xã hội loài người, - hai là triết hiện sinh không dùng lối danh từ chuyên môn tâm tượng nhưng dùng lối văn bình dị của mọi người (truyện ngắn, tiểu thuyết, kịch trường v.v...). Hai yếu tố này đã làm nên công việc mà xưa kia không một tiết thuyết nào làm được: Đưa triết lý vào đời sống và hướng dẫn đời sống bằng những suy nghĩ triết học.

Triết học về thiên nhiên là thứ triết học tìm hiểu vũ trụ, quá mải miết với những lẽ huyền vi, thành thử bỏ quên mất con người. Đó là triết học phóng thể. Triết học hiện sinh sực tỉnh giấc mê đó, biết mình đang ở tình trạng phóng thể cho nên vội bỏ công việc tìm hiểu vu trụ cho các nhà khoa học, để từ nay chỉ suy nghĩ về ý nghĩa cuộc sống chết của con người mà thôi. Chính vì thế, triết học hiện sinh đã cảnh tỉnh con người, và do đó "dầu là khuynh hướng Thiên Chúa giáo hay là vô thần, triết hiện sinh cũng đã mang yếu tố tôn

giáo lại cho cái thế giới lạnh lùng của triết cổ điển".

Để công việc trình bày được rõ ràng, chúng tôi lần lượt bàn đến nội dung của triết hiện sinh, sau đó sẽ nói qua về hình thức trình diễn của nó.

NỘI DUNG. Đây chúng tôi hiểu nội dung theo nghĩa rộng. Nội dung của triết hiện sinh là con người, con người có xương thịt đang sinh hoạt hàng ngày trong xã hội. Không phải con người với một chữ C lớn, nghĩa là không phải con người phổ quát của Aristote; những con người đây là tôi, là anh, là chúng ta hết thảy và từng người một.

Là con người sinh hoạt, tôi là một chủ thể, và tôi là một nhân vị tự do. Đó là hai đề tài chủ yếu của triết hiện sinh. Bao lâu nay con người chưa ý thức hai điều đó một cách thấm thía, thì chưa biết sống cho ra người.

Chủ thể tính. - Triết hiện sinh xây trên chủ thể tính, không coi con người là một sự vật của toàn bộ vũ trụ nữa, nhưng coi con người như một hữu thể đứng trên vũ trụ và có quyền gán cho vũ trụ một giá trị tùy quan điểm của mỗi người. Xin phân biệt chủ thể tính (subjectivité) và thuyết duy chủ thể (subjectivisme). Thuyết duy chủ thể là mô hình thức của thuyết duy tâm, theo đó thì sự vật không có giá trị nào hết, ngoài giá trị mà chủ thể ban cho nó; có những thuyết duy chủ thể còn đi xa hơn nữa với chủ trương rằng ngoài chủ thể ra không có chi hết cả: Mọi sự đều chỉ là những tác phẩm của tư duy. Trái lại chủ thể tính chỉ có nghĩa là: Con người không phải một sự vật như cây đa, con mèo, con chó; con người có khả năng hồi tưởng, suy nghĩ, dự tính. Chỉ con người có sự sống nội tâm, chỉ con người có ý thức tự quy (conscience de soi-même). Tóm lại, nói con người có chủ thể tính là nói rằng con người không phản ứng như một sự vật: Sự vật luôn luôn phản ứng theo cách nhất định, còn con người thì không, vì con người là nhân vị tự do. Thí dụ tấm gương luôn luôn phải chiếu đúng hình ảnh của em gái tôi. Còn gương mắt con người thì trái hẳn: Hôm qua lúc anh T. đứng nói chuyện với em gái tôi ở cổng nhà cha mẹ tôi, thì chợt anh Ph. đi qua; cũng là em gái tôi, thế mà anh T., vị hôn phu của nó nhìn thấy nó khác và anh Ph., người bị nó từ chối, lại nhìn thấy nó khác. Cũng tiếng cười của em gái tôi, anh T. thì cảm thấy thơm như hoa và mát như trăng, còn anh Ph. lại cảm thấy đau nhói như dùi đâm và uất người lên như lửa đốt. Tất cả các sự vật khác cũng thế: Đối với ta, sự vật không bao giờ có khách thể tính (objectivité) thuần túy, nhưng luôn luôn đượm mầu tình cảm, và đó là giá trị mà ta khoác cho nó. Đúng như tục ngữ của ta: "Cảnh nào cảnh chẳng đeo sầu. Người buồn cảnh có vui đâu bao giờ?".

Lấy vài thí dụ cụ thể và tầm thường để ta thấy chủ thể tính của con người. Chủ thể tính đó không phải là một trừu tượng, nhưng là một thực tại của mọi lúc. Chủ thể tính là

linh hồn tất cả mọi hình thức sinh hoạt của con người, tự cái nhìn cho đến những phản ứng phức tạp. Chúng tôi xin giải nghĩa thêm về cái nhìn: Khác với thuyết duy chủ thể, khi nói con người là chủ thể, triết hiện sinh chỉ có ý quyết rằng sự vật có thực tại tính của nó, nhưng sự vật không thể có khách thể tính tuyệt đối như chủ trương của phái duy nghiệm Locke, Hume. Con người không thụ động mỗi khi tiếp xúc với sự vật; con người không lãnh nhận những ấn tượng do sự vật in trên giác quan của mình, như quan niệm sai lầm của duy nghiệm. Vì con người là chủ thể, cho nên mỗi tiếp xúc của ta với sự vật đều là những phản ứng, và trong phản ứng đó ta có phần chủ động.

Hiểu như thế rồi, chúng ta mới thấy ý nghĩa của những câu nói sâu xa như câu sau đây của Gusdorf: “Siêu hình học chẳng qua chỉ là cái nhìn của con người hướng về vũ trụ: Con người đảm nhận lấy vũ trụ đó, và kiến tạo nó thành vũ trụ. Chúng ta không thể tưởng tượng một vũ trụ không người. Nói vũ trụ là nói một thực tại đã được một ý thức nhìn nhận và tổ chức”. Khi con người đã ý thức được chủ thể tính của mình, thì vũ trụ liền mất vẻ thần thánh của nó: Những sấm sét, những tinh tú, mặt trời và mặt trăng không còn là những thần linh cao quang nữa, nhưng con người biết rõ đó chỉ là những vật thể vô tri, thua kém con người ngàn trùng. Hơn nữa, con người nhận định một cách sáng suốt rằng: Không sự vật gì có giá trị tuyệt đối không sự vật nào có khả năng cưỡng bách tôi phải công nhận đó là thế này thế nọ. Ngay cả tha nhân cũng không có khả năng đó: Ngày xưa cha ông chúng ta vì suy tôn các bậc vua chúa, nên dầu các vua chúa đó tham tàn và gian ác đến mấy mặc lòng, cha ông chúng ta cũng không dám nhận xét; hay nói đúng hơn, dầu vua chúa xấu thế nào đi nữa, cha ông chúng ta vẫn coi họ là vua chúa và vẫn dạy con em kính tôn họ. Triết hiện sinh là triết con người đã tỉnh ngộ: Con người hiện sinh là con người dám nhìn thẳng vào sự thực, không sống theo những quan niệm trừu tượng, rằng vua chúa thì đáng kính, rằng ông thầy thì minh chính v.v...; con người hiện sinh không sống theo những quan niệm trừu tượng, những luôn luôn cố gắng dùng suy nghĩ để xác nhận ý nghĩa “hiện sinh” tức ý nghĩa thực sự của mỗi người và mỗi vật, cho nên họ không kính ông thầy vì là ông thầy, nhưng chỉ kính ông thầy vì những đức tính trí thức và đạo đức của ông thầy; họ không kính ông thủ tướng vì là ông thủ tướng, nhưng họ chỉ kính ông vì những tài đức của ông ta mà thôi v.v...

Tóm lại chủ thể tính làm cho ta tỉnh ngộ, tự nhận là một nhân vị tự do, có quyền và có nhiệm vụ nhận xét giá trị của mỗi sự vật và mỗi tha nhân mà ta tiếp xúc với. Triết học về thiên nhiên làm chúng ta quên con người và chỗ đứng của mỗi người trong xã hội, trái lại chủ đích của triết hiện sinh là làm cho mỗi người ý thức và ý thức một cách bi đát về địa vị làm người của mình, đồng thời triết hiện sinh nhắc cho ta biết nếu ta thụ động, ta sẽ

bán rẻ thiên chức làm người của ta và như vậy chúng ta sẽ rơi xuống hàng sự vật.

Tự do tính - Chủ thể tính làm ta nhận định ta không phải là những sự vật của vũ trụ, nhưng là những nhân vị sống trên thế giới. Tuy nhiên, nói con người có chủ thể tính, chúng ta chưa nói lên được điều chi quan trọng lắm. Nhất là chúng ta chưa nói lên được cái giọng ngang tàng của triết hiện sinh. Xin hiểu chữ ngang tàng theo nghĩa tốt của nó. Người ngang tàng là người không chịu đựng trong hàng ngũ của quần chúng vô danh. Người hiện sinh là người ngang tàng, vì họ ý thức rằng mỗi người là một kỳ diệu của Thượng đế, mỗi con người là một cái gì độc đáo. Độc đáo là một trong những đề tài lớn của triết hiện sinh. Chúng tôi sẽ bàn rộng thêm ở phần sau.

Nên biết ngay độc đáo không có nghĩa là lập dị, và ngang tàng không có nghĩa là phá phách. Độc đáo chỉ có nghĩa là mỗi người được sinh ra với những điều kiện thể chất và tinh thần khác hẳn nhau (gia đình giàu hay nghèo, đạo hạnh hay thất đức, êm ấm hay chia rẽ, rồi chỗ đứng của tôi trong hàng ngũ anh em, tôi có nhiều chị hay nhiều anh em trai; học đường; chỗ giao du của tôi và của cha mẹ anh em tôi; sức khỏe của tôi, tính khí của tôi; những cái may và những cài rủi đã đánh dấu đời tôi v.v...): Như vậy tôi không nên và không thể lấy lý tưởng của anh bạn N. làm lý tưởng đời sống tôi, cả đời sống của anh trai tôi cũng khác đời sống của tôi. Nếu tôi hiểu rằng tôi có những khả năng khác các người ta, - khác không có nghĩa là trội hơn, vì có thể là kém, những kém một cách khác, chớ không phải kém như kiểu một người có một ngàn đồng và người kia có mười triệu đồng; khả năng con người không tính bằng lượng, nhưng tính bằng phẩm, - phải, nếu tôi hiểu khả năng tôi và biết tôi phải tận dụng khả năng đó để thể hiện ý nghĩa cuộc nhân sinh của tôi, tất nhiên tôi không thể sống một cách vô vị, vật vờ như bóng ma và ỷ lại như một người sống bám.

Nói đến những khả năng của mỗi người là nói đến tự quyết nói đến trách nhiệm, và nói đến tự do.

Tự do đây không phải thứ tự do của thế giới tự do. Tự do này bảo đảm và là điều kiện thuận tiện cho sự nảy nở của tự do hiện sinh. Tuy nhiên, tự do của xã hội chưa phải là tự do triết lý và cũng chưa phải là điều kiện đầy đủ. Có nên coi đó là điều kiện cần thiết không? Theo lịch sử, chúng ta phải thưa: Không. Tự do bên ngoài không phải là điều kiện cần thiết của tự do bên trong, tức tự do hiện sinh. Trần Bình Trọng đã quyết chọn chết vinh hơn là sống nhục. “Thà làm quỷ xứ Nam còn hơn làm vua xứ Bắc”; đó là con người tự do siêu việt, tù ngục và gươm súng đành chịu thua. Vậy người tự do thực là người tự đảm nhiệm hành động của mình, không phải tôi làm vì thấy người ta làm như

thế, không phải tôi làm vì người ta nghĩ tôi phải làm như thế, không phải tôi làm vì sợ điều này hay sợ người kia, không phải tôi làm vì những mục tiêu đê tiện, và sau hết không phải tôi làm vì thói quen. Người tự đảm nhiệm lấy hành động của mình là người chỉ làm vì ý thức rằng hành động như thế là cách thể hiện ý nghĩa cuộc đời của mình, làm cho bản thân mình thêm phong phú và định mệnh của mình thêm quý trọng. Người thiếu tư cách thường làm cho qua lượt: Họ giống như con mèo luôn luôn phủ nhận hành động của nó vừa để lại trên đống tro; người thiếu nhân cách không ghi nhớ những hành động của mình, trái lại họ muốn quên đi cho xong, vì hành động của họ không ghi một điểm tốt đẹp nào trên đời họ.

Cao hơn một chút, ta thấy "người sống bám" điển hình: Những người này không khác chi những chiếc máy. Họ làm vì người trên bảo phải làm như thế, và họ cứ thế mà làm. Tất cả chúng ta, những người sống theo thói quen, theo đà theo đóm, đều là những người sống đời máy móc của người sống bám. Chính cái thường nhật quá lì lì một mực này đã làm Sartre nôn mửa, Camus thì cho là phi lý, còn Heidegger gọi nó bằng tên thực của nó, ông gọi nó là "tầm thường".

Bao lâu tôi sống trong tình trạng tầm thường, tôi còn bị chôn vùi dưới làn sóng quần chúng vô danh và vô nhân vị. Tôi chưa dám là tôi. Tôi vẫn cam làm "người ta". Tôi không có nhân cách. Tôi không phải một nhân vị độc đáo, nhưng chỉ là một đơn vị, một con số thêm vào dân số của thành phố Huế hoặc đô thành Sài Gòn đông đảo. Tại sao thế? Tại vì tôi chưa bao giờ sử dụng tự do tính của nhân vị tôi. Tự do đây mới thực là tự do con người: Tự do đây mới đúng nghĩa là do tôi quyết định, tự tôi đảm lấy. Một hành động tự do là hành động phát xuất tự trong bản thể con người tôi. Nếu tôi chết khi chưa quyết định và cố gắng thể hiện những dự tính về cuộc đời tôi, thì tôi nên biết rằng cuộc đời tôi hoàn toàn vô giá trị: Vô giá trị vì tôi chưa sử dụng tự do tính của tôi; tôi mới chỉ sống như một sinh vật thôi, chưa sống cái kiếp người của tôi.

Tóm lại, trong khi sinh hoạt tự do, chúng ta vừa gặp hai loại người hèn kém. Loại thứ nhất là loại người vô trách nhiệm: Hoặc họ làm ẩu, cho nên cố tình chối bỏ hành động của mình như con mèo đối với hành động của nó trong đống tro, hoặc họ làm một cách vô ý thức, cho nên làm xong là quên tất cả hành động của mình. Đó là loại người vô nhân cách. Loại thứ hai, loại người có tâm hồn ỷ lại, luôn luôn sống như "người ta": Họ có thể có lương tâm, làm việc chu đáo, nhưng họ hành động một cách máy móc: Họ làm vì phải làm như thế, vì người ta làm như thế cả; công việc của họ sẽ được trả bằng tiền, và đó là tất cả nguyện vọng của họ; không bao giờ họ nghĩ rằng hành động của con người phải thăng tiến con người, nhất là không bao giờ họ nghĩ rằng chúng ta phải để con dấu nhân

cách trên mỗi hành động của tự. Cái xe Sachs của tôi có khắc chữ Made in Germany, đó là bảo đảm về phẩm chất. Ước chi mỗi hành động của người tự do đều khắc bằng chữ tinh thần rằng: "Do Bùi Văn X. đảm nhận". Những loại người sống theo tinh thần ỷ lại không thể vươn lên tới chỗ cao quý đó. Ta phải đợi người tự do.

Con người tự do. Triết hiện sinh thường gọi Con người là "sinh hoạt của một tự do tính": "L'homme peut être abordé de deux manières: comme objet de recherche scientifique et comme existence d'une liberté inaccessible à toute science": "Ta có thể đề cập vấn đề con người theo hai lối: Một là như đối trọng cho khoa học sưu tầm, hai là như một tự do hiện hữu vượt trên mọi nhãn giới của khoa học". Triết học hiện sinh không ưa gọi con người là hữu thể tự do cho bằng gọi là sinh hoạt của một tự do tính, tức một sinh lực tinh thần thực sự sinh hoạt bằng tự do tính của mình trong những tình trạng cụ thể của thế giới loài người.

Nói tự do, tức nói quyết tuyển. Và đây không phải tuyển lựa giữa hai đồ vật tôi muốn mua, hoặc giữa hai người bạn. Chọn đây là tự chọn con người của tôi: Với những điều kiện chất thể và tinh thần của tôi, tôi biết rõ tôi có thể trở thành một học giả sống thanh bạch, hoặc trở thành một giáo sư cự phú bán phổi xây nhà lầu, hoặc trở thành công chức hạng bự nhưng phải hy sinh đời suy tưởng của tôi; tôi có thể chọn; tôi phải chọn, phải quyết tuyển. Và như vậy, chọn là tự chọn, chọn cho mình làm người trí thức hay chọn làm người bán chữ ăn tiền. Đó là ý nghĩa của câu sau đây của Jaspers:

"Hiện sinh là chủ thể tự nhận mình độc đáo. Thay vì mãi nhìn vũ trụ, chủ thể nọ tự xét mình để tìm ra ở trong mình cái nguồn khả năng hầu như vô tận: Hiện sinh của tôi không phải là cái vốn do thiên nhiên cấp cho tôi; hiện sinh của tôi là chính hữu thể mà tôi phải dùng một chuỗi những quyết tuyển để tác thành và hoàn thành. Như vậy tôi phải luôn luôn vươn lên khỏi cái thường nhật để đạt tới chỗ trung thực của con người tôi".

Đó là tự do đích thị: Dùng tự do để tự đảm nhận con đường đời mà tôi nhận là sẽ phát triển con người của tôi tới cực độ khả năng của tôi. Mỗi quyết định là một giá trị hiện sinh, vì mỗi quyết định đòi một ý thức thận trọng và một tinh thần trách nhiệm cao cả. Trên đây chúng ta vừa thấy Jaspers so sánh bản tính (nature) và tự do tính. Bản tính là cái chúng ta có chung nhau: Đó là bản tính con người. Các triết gia hiện sinh thường gọi bản tính này bằng danh từ mới: Kiện tính (facticité). Kiện tính là tính cách thụ động của con người, xét theo phương diện con người được tạo hóa tác thành: Như thế chưa có chi của con người chủ thể hết. Triết học cổ truyền thường chỉ để ý đến khía cạnh này của con người mà thôi. Trái lại triết hiện sinh coi kiện tính là khởi điểm: Xét về nhân vị, thì

khởi điểm này là một con số không. Cần phải tiến lên, tiến mãi, đừng dừng ở khởi điểm. Cho nên triết hiện sinh đề cao tự do tính (theo nghĩa triết học trên đây, tự do là do chính mình). Chính tự do tính giúp ta tự tác thành lấy nhân vị của mình và hoàn thành nó mỗi ngày mỗi thêm phong phú và giá trị.

Trên đây là tóm tắt lập trường chung của tất cả các khuynh hướng triết hiện sinh. Tựu trung, lập trường đó là lập trường nhân vị (Ta sẽ thấy Mounier, cha sinh của thuyết nhân vị, cũng tự xưng là triết gia hiện sinh và ông kê khai rõ gia phả của ông trong đại gia đình hiện sinh). Triết học cổ truyền hướng về vũ trụ và bỏ quên con người; triết hiện sinh chỉ suy nghĩ và tìm hiểu con người mà thôi, và con người đây không phải là con người phổ quát và trừu tượng, nhưng là con người hiện sinh. Đã thế, mỗi người đều có khả năng riêng và hoàn cảnh sinh hoạt riêng, triết lý có nhiệm vụ giúp con người nhận thức cái vốn đó (kiện tính) để khai thức cho đến mức toàn hảo (tự do tính).

Hình Thức. Nội dung triết hiện sinh khác nội dung triết cổ truyền. Hình thức còn khác xa hơn nữa. Tri thức của triết cổ truyền là biết bản tính sự vật, cho nên ta thấy các tác giả cổ điển luôn luôn dùng phương pháp phân tích và những câu định nghĩa: Họ làm thế, vì họ thông hễ biết bản tính sự vật là biết tất cả rồi. Mà bản tính sự vật là gì? Là cái gì mà tất cả các vật của một loại đều có như nhau. Thí dụ bản tính con người là “một con vật có lý trí”. Mà có lý trí thì có suy luận, có suy luận thì biết chọn điều thiện bỏ điều ác v.v... Tóm lại triết cổ truyền chủ trương con người có thể biết bản tính sự vật, và tất nhiên cả bản tính con người nữa. Trái lại triết hiện sinh tuyên ngôn rằng chỉ mình Thượng đế biết bản tính sự vật, còn chúng ta chỉ có những cái nhìn phiến diện về sự vật: Nhìn nhiều lần và nhiều chiều hướng khác nhau, qua những luồng ánh sáng khác nhau, chúng ta dần dần biết thêm mãi về sự vật. Cho nên thay vì dùng những câu định nghĩa trừu tượng và phổ quát, triết hiện sinh chủ trương dùng mô tả. Mỗi tình trạng mới, mỗi đổi thay của hoàn cảnh, chúng ta thấy con người để lộ thêm một trắc diện (profil) của họ, và đó là dịp duy nhất để ta biết họ thêm. Tôi chưa thấy người bạn tôi giận dữ bao giờ, những đợt có sự khủng hoảng giữa tình bạn hoặc trong đời sống riêng tư của người bạn, tôi thấy người bạn giận: Đó là bộ mặt mới của họ, vì mỗi người có một cách giận khác nhau.

Trong một phần sau, khi nói về Husserl, chúng tôi sẽ trình bày đầy đủ về lối văn mô tả này. Bây giờ chỉ xin nói tổng quát rằng: Lối diễn tả của triết hiện sinh không trừu tượng như những câu định nghĩa của triết cổ truyền, nhưng là những trang mô tả về các cảnh huống của con người có xương có thịt. Thay vì những bộ luận kết thành bởi những câu định nghĩa phổ quát, xây trên những câu tam đoạn luận trừu tượng, chúng ta gặp nơi các triết gia hiện sinh những hình thức văn chương hiện sinh: Nhật ký, kịch trường, tiểu

thuyết.

Kierkegaard và Marcel đã để lại những cuốn nhật ký. Sartre, Marcel, Camus đã cho xuất bản những kịch triết lý. Sanrtre còn để lại nhiều tiểu thuyết và truyện ngắn. Các triết gia khác, như Heidegger, Jaspers, Merleau-Ponty, Mounier, tuy không viết tiểu thuyết và kịch bản, nhưng các trang sách của các ông luôn luôn là những phản ánh sống động của sinh hoạt con người ý thức về định mệnh của mình. Có thể nói tắt rằng lối văn của triết hiện sinh là văn mô tả và mô tả nhưng cảnh huống sinh hoạt thực sự của con người thời đại.

KẾT LUẬN. Triết hiện sinh là triết dạy ta suy nghĩ về thân phận làm người. Văn của triết hiện sinh là văn mô tả - đôi khi tả chân quá - nhưng chủ ý của họ không phải gì khác cho bằng vạch cho ta thấy vẻ buồn nôn của con người tầm thường, hòng thức tỉnh con người chỗi dậy, bỏ cách sống của sự vật để khai mạc một đời sống nhân vị, nhân vị cao cả của con người tự do.

Chương 2. NHỮNG ĐỀ TÀI CHÍNH CỦA TRIẾT HIỆN SINH

Đề tài duy nhất của triết hiện sinh là con người tại thế, con người cá vị với những điều kiện sinh hoạt nhất định và định mệnh độc đạo của mỗi người. Rồi con người hiện sinh, tức là nhân vị đó, được chiêm nghiệm dưới nhiều khía cạnh khác nhau. Và đó là những đề tài mà chúng ta gặp luôn luôn trong các tác phẩm của các triết gia hiện đại.

Nhiều học giả đã gọi các đề tài này bằng danh từ phạm trù (catégories) với ý rằng các triết gia hiện đại không bao giờ suy tưởng điều gì ngoài những đề tài căn bản đó.

Chữ phạm trù có từ đời Aristote. Ông này chủ trương triết học về thiên nhiên, nên dưới mắt ông vạn vật chỉ có thể đứng vào trong mười loại sự kiện này (tức mười phạm trù Aristote): Trước hết sự vật có thể là bản thể hay tùy thể. Bản thể là chủ thể, còn tùy thể là những thuộc tính: Thí dụ thằng Ba ngủ; thằng Ba là chủ thể, và ngủ là tùy thể. Như vậy tùy thể là tất cả những gì người ta có thể quy về chủ thể: Cho nên có chín tùy thể sau đây: Lượng tính, phẩm tính, tương quan, hành động, thụ động, vị trí, thời gian, không gian, thái độ. Cho nên thằng Ba nó mập, lười, không ưa chơi với thằng Năm, hay nói nhảm, thường bị thầy giáo phạt, trước mặt anh em bạn; như buổi học sáng qua, trong lớp nhì trường Bình Lợi, nó khóc: Đó là những thí dụ về tùy thể.

Theo Aristote, vạn vật không thể có một điều kiện sinh hoạt nào ngoài mười điều kiện trên đây mà ông gọi là phạm trù. Vì thế chữ phạm trù đồng nghĩa với chữ nhất thiết. Tất cả sinh hoạt của một sự vật hoặc của một người, nhất thiết phải là một trong mười sự kiện kia.

Bước sang thời triết học nêu cao trí thức, Kant đã bỏ rơi mười phạm trù của Aristote và đưa ra mười hai phạm trù mới. Vì theo Kant, chủ quyền phán đoán không thuộc về thiên nhiên nữa, nhưng thuộc về trí năng của ta (đó là cái ông gọi là cuộc cách mạng Copernic của ông, theo đó thì vạn vật buộc phải xuất hiện theo những thể thức phán đoán của ta). Để ý một chút, ta thấy Kant chỉ giữ lại ba tùy thể trên dương tính, phẩm tính, tương quan), và ông đặt ra một loại mới để trùm lên trên sáu tùy thể còn lại: Đó là phạm trù hình thái (modalité). Dưới đây là bảng các phạm trù của Kant.

I. Lượng tính

Nhất thể tính.

Đa thể tính

Toàn thể tính

II. Phẩm tính

Thực tại tính

Phủ định tính

Hạn định tính

III. Tương quan

Chủ thể và tùy thể

Nguyên nhân và hậu quả

Cộng đồng giữa nguyên và bị.

IV. Hình thái

Khả hữu - Bất khả hữu

Hiện hữu - Bất hiện hữu

Tất hữu - Bất tất.

Xem thế đủ biết, triết của Kant đưa chúng ta vào lãnh vực duy tâm. Nhất thể tính, thực tại tính, khả hữu tính v.v... quả thực chúng ta đã bỏ rơi sự sống của thực nghiệm để hướng về thế giới của "duy tâm suy nghiệm" (idéalisme transcendental), danh từ do Kant đặt ra để gọi triết thuyết của ông. Nhìn vào một sự vật tôi quan niệm, tôi thấy nó có thể là một (nhất thể tính), là nhiều (đa thể tính), hoặc là duy nhất trong loại nó (toàn thể tính). Nó có thực (thực tại tính), hay hiện nay không có tí nào như tôi quan niệm về nó (phủ định tính), hoặc chỉ có một cách nào đó thôi (hạn định tính). Tóm lại, Kant chỉ chú trọng về tính chất những phán đoán của tri năng ta mà thôi: Chính phẩm tính của mỗi phán đoán làm nên bộ mặt của mỗi phạm trù.

Với Aristote, triết học coi vũ trụ vạn vật là mô phạm, nên tri thức con người phải uốn mình theo những phạm trù của vạn vật. Trái lại, với Kant, tri thức con người là mô phạm, và vạn vật chịu quyền chi phối của tư tưởng.

Với triết hiện sinh, người ta xóa bỏ tất cả hai loại phạm trù trên đây. Duy vật và duy tâm đều không phản ảnh đúng sự thật. Triết hiện sinh chối bỏ cả hai cái nhìn đó và chủ trương rằng: Con người không phải là một sự vật của vũ trụ như chủ trương của Aristote, và cũng không phải một tư duy đứng ngoài vũ trụ lấy vũ trụ làm đối trọng quan sát như chủ trương của Kant và nhóm duy tâm đã nghĩ một cách sai lầm; đối với triết

hiện sinh, con người không phải là một thành phần của vũ trụ như các thành phần khác, vì con người là chủ thể duy nhất có ý thức về mình, - đàng khác con người không thể là một tư duy có khả năng suy tưởng một cách siêu nghiệm và tiên nghiệm. Nói cách khác, chỉ có con người tại thế, không có con người nội tại như chủ trương của duy tâm. Như vậy, thế giới là môi trường sinh hoạt tự nhiên và cần thiết của con người: Tuy nhiên vũ trụ chỉ là chỗ đứng chân, là môi trường sinh hoạt của con người mà thôi, không phải cái chi thần thánh để con người chiêm ngưỡng.

Chúng tôi cần trình bày sơ qua những phạm trù của triết học cổ truyền và triết học cổ điển để dễ bề tìm hiểu những phạm trù của triết hiện sinh.

Triết nào có phạm trù nấy. Triết hiện sinh tất sẽ chỉ chú trọng đến những vẻ đặc sắc của hiện sinh. Đây không còn là những phạm trù trừu tượng như trên kia nữa, nhưng là những sắc thái đậm đà cuộc sinh hoạt bi đát của chúng ta.

Đâu là những phạm trù hiện sinh?

Các triết gia hiện sinh nhằm quan sát cuộc sinh hoạt cụ thể của con người thời đại, nên những phạm trù của mỗi triết gia thường không giống phạm trù của triết gia khác. Tuy nhiên có một số đặc tính được tất cả các triết gia hiện sinh đề cao, tức là những sắc thái đặc biệt sau đây của cuộc sinh hoạt mỗi người chúng ta. Cuộc đời của đa số người ta đều mang vẻ tầm thường, buồn nôn; cuộc đời đó là một phóng thể, vì thế cần thiết chúng ta phải tỉnh ngộ, ý thức về giá trị cao quí của nhân vị mình: Do đó sinh ra ưu tư, tuy nhiên sống là vươn lên, vươn lên mãi, bởi vì dừng lại là tự đặt mình vào cảnh chết của tinh thần; đàng khác, cuộc đời là một thử thách, đòi ta phải sáng suốt để quyết định, tự quyết. Trong tất cả mọi hành động đó, tôi không thể ỷ lại vào người bên cạnh, lấy họ làm gương mẫu: Tôi không được làm thế, vì mỗi nhân vị là một độc đáo: Thành thử con người tự cảm thấy cô đơn, một mình gánh vác định mệnh của mình, không ai sống thay và chết thay ta được. Chính khi đã ý thức như thế rồi, chúng ta mới thực sự bước sang giai đoạn sống như một nhân vị tự do và tự đảm lấy định mệnh của mình.

Trong khuôn khổ tác phẩm nhỏ bé này, chúng tôi chỉ dừng lại nơi vài phạm trù hiện sinh chính yếu thôi.

BUỒN NÔN. Danh từ buồn nôn tương đối là em út trong hàng các danh từ hiện sinh dùng để chỉ vẻ vô lý và vô ý nghĩa của một cuộc đời vô lý tưởng và vô ý thức. Nó là em út, nhưng nó chóng chiếm địa vị ưu tiên: Nó được thông dụng hơn, đồng thời có hiệu lực kích khởi hơn.

Buồn nôn là gì? Là trạng thái sinh hoạt lầm lì của thường nhật. Nói rõ hơn: Buồn nôn là cảnh sống của những người chưa vươn lên tới mức đích thực, còn cam sống như cây cỏ và động vật. Khi tôi sực tỉnh giấc phóng thể, khi tôi ý thức về địa vị và thiên chức làm người của tôi, tôi tự thấy nôn nao vì cuộc đời súc vật của tôi trước đây: Tôi đã chỉ lo sống, lo ăn, lo mặc, lo cho mình đủ những tiện nghi. Tóm lại, một số con người ta còn sống như những sinh vật. Và sống như sinh vật là một buồn nôn cho triết gia hiện sinh đã ý thức sâu xa về nhân vị con người.

Trong các triết gia hiện sinh, không ai tài tả về cái vẻ chán ngán của cuộc đời vô vị đó bằng Sartre. Chính danh từ buồn nôn do ông đưa ra và khai thác rất tài tình: “Thôi, tôi cứ làm như nàng An-ny là xong: Tôi cứ sống thừa ra. Ăn, ngủ. Ăn, ngủ. Sống từ từ, êm êm, như những cây kia và như vũng nước này, hoặc như cái ghế bọc vải đỏ của toa xe lửa nọ”.

Ăn, ngủ. Ăn, ngủ. Sartre nhắc lại hai lần, nghe như nhịp đều đều của cuộc sống máy móc của tất cả những ai chỉ sống để mà sống. Sartre gọi sống như thế là “sống thừa ra” (se survivre). Thừa ra, vì tôi không biết sống để mà làm chi cả. Sartre thường gọi sống như vậy là hiện hữu như một sự vật. Đó là hiện hữu, chưa phải là hiện sinh, nhất là chưa phải hiện sinh trung thực (existence authentique). Sống thừa. Nôn. Tôi nôn trước Cuộc đời của tôi, vì cuộc đời nó quá giống sự sinh tồn của cây cỏ và thú vật: Hòn đá chỉ là hòn đá và mãi mãi là hòn đá. Cây cỏ và súc vật cũng gần như thế. Và con người chưa ý thức về nhân vị và định mệnh của mình cũng không hơn gì chúng. Đó là những cá vị người, những con số người ta đếm như khi làm sổ thống kê, cả trăm ngàn người cùng giống nhau, không một ai vươn tới mức có nhân vị và nhân cách đặc sắc. Heidegger gọi tình trạng đó là “người ta”. Đó không phải là những con người có nhân cách, nhưng toàn là những “người ta” vô danh và vô vị.

Buồn nôn. Không phải những người sống thừa ra như cây cỏ kia biết buồn nôn. Không. Họ là sự nôn mửa cho triết gia hiện sinh, chính triết gia và những ai đã vươn tới mức hiện sinh đích thực mới cảm thấy buồn nôn. Vậy buồn nôn chỉ có nghĩa là nôn về sinh hoạt vô ý thức và vô vị của những con người cam sống như những con vật, không có nôn về thiên nhiên, mặc dầu đôi khi Sartre đi quá trớn và đã buồn nôn trước rễ cây xoan tây và trước mảnh sành ông nhặt lên để liệng xuống sông. Những buồn nôn đó chỉ có công tác chuẩn bị trận buồn nôn thực sự, nôn vì làm người mà lại sống thừa ra như cây cỏ.

Cũng nên biết Camus không nói buồn nôn, nhưng nói “phi lý” (absurde). Và ý thức về

phi lý cũng phát sinh do cùng một nguồn đó: Triết gia ý thức về cái vẻ trơ trơ, vô ý thức và vô vị của cuộc đời: "Thức dậy, ngồi xe điện, bốn giờ ngồi bàn giấy hoặc ở xưởng, cơm trưa, rồi lại ngồi xe điện, bốn giờ ngồi bàn giấy, cơm tối, đi ngủ. Thứ hai, thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu, thứ bảy, cứ thế mãi, cứ thế mãi". (Camus).

Ý thức sâu xa về tính chất phi lý và vẻ buồn nôn của cuộc đời vô nhân vị: Đó là bước đầu trên con đường hối cải của triết gia hiện sinh. Buồn nôn làm cho chúng ta vùng dậy, bỏ trạng thái sự vật để vươn lên tới thiên chức làm những nhân vị tự do và tự trách nhiệm.

PHÓNG THỂ. Phóng thể dịch chữ aliénation. Nguyên chữ này có nghĩa là hóa thành cái khác, thành người khác. Cho nên phóng thể là tình trạng của những con người chưa tự ý thức mình là những nhân vị độc đáo. Người phóng thể là người sinh hoạt như mọi người, và hành động chỉ vì người ta bảo mình làm hoặc nghĩ mình phải làm như thế. Triết hiện sinh chống lại triết thiên nhiên (philosophie de la nature), cho nên không lạ gì nếu nó chống lại mọi hình thức phóng thể. Phóng thể làm mất bản ngã của ta. Phóng thể làm ta nằm lỳ ở tình trạng sự vật: Sống như cây cỏ và động vật.

Có nhiều hình thức phóng thể. Tựu trung có thể quy về hai hình thức đại loại này: Phóng thể duy tâm và phóng thể duy vật. Phóng thể duy tâm phát sinh do sự "người ta quá suy tôn một thứ đạo đức giả tạo, đạo đức mơ mộng và ảo tưởng đầy ích kỷ và lười lĩnh. Thứ đạo đức này dứt con người ra ngoài cuộc sống xã hội để rồi cuộn tròn nó trong một tình cảm thanh nhã trưởng giả". Phải gọi phóng thể này là duy tâm vì nó chỉ tưởng tượng và mơ ước, nhưng không bao giờ dám tra tay vào hành động: "Họ muốn hành động, nhưng lại sợ lấm tay. Mâu thuẫn chưa! Thực là một thứ giả hình ích kỷ (pharisalsme égocentrique)". Sao những người duy tâm này bị gọi là phóng thể? Thưa vì họ không tự ý thức về vai trò lịch sử của họ; vì họ không thực sự nhận thức những điều kiện sinh hoạt của họ để lấy đó làm đà tiến cho bản thân họ; vì họ đã hoàn toàn thụ động thả mình tin theo những mẫu người "lý tưởng" mà sách vở của một số triết gia duy tâm đã phác họa cho họ. Thay vì tìm hiểu rồi khai thác những giá trị thực tế của môi trường xã hội ngày nay, họ đã trốn thực tại để sống nương mình trong những mơ ước viễn vông của những thời vàng son không bao giờ có. Ngược lại, phóng thể duy vật đồng hóa con người với một cơ năng để hoạt động. Đây ta không trách con người không hoạt động nữa, những trách nó đã hành động một cách vô ý thức, như một cái máy. Đây con người không còn là một tinh thần bảng lảng như ma trơi nữa, những con người đã cảm thấy sức sống mãnh liệt của tập đoàn. Không những tại thể, con người còn tại xã hội nữa. Tuy nhiên một hình thức phóng thể khác đón chờ con người ở nẻo đường này: Con người

không còn là một nhân vị sống với và trong tập đoàn nữa, nhưng đã trở thành phản ảnh trung thành của tập đoàn. Con người đã trở thành đơn vị của nhóm này, hội viên của phong trào kia. Đó là ý nghĩa câu nói của Mounier: "Sống tập đoàn là một bước tiến của tinh thần, nhưng bước tiến đó chấm hết khi con người không còn giữ được óc sáng kiến và tự chủ, và khi chí khí mạnh mẽ nhường bước cho sự câu nệ của tập thể". Ở những nước dân chủ như Pháp, Anh (tôi chỉ nói những nước tôi quen thuộc hơn), mỗi sáng khi đi học, ngồi xe điện hoặc đợi xe buýt, chỉ cần xem mấy người bên cạnh tôi đọc báo gì đủ biết họ là nhóm nào: Ông ăn mặc lịch sự kia đọc Người thợ cạo (Figaro) vì ông là giới tư bản và ở giai cấp trưởng giả; anh mặc áo nhuốm dầu cặn đang đọc Nhân loại (Humanité) chắc anh đứng trong hàng ngũ cộng sản; mấy người khác, người thì đọc Giải phóng (Libération) (khuynh tả), người thì đọc Chiến đấu (Combat) (cấp tiến); mấy anh sinh viên và nhóm trí thức độc lập thì đọc Thế giới (Le monde). Tóm lại, đa số người ta sống đời sống tư tưởng của nhóm mình: Tờ báo của nhóm có nhiệm vụ suy nghĩ và quyết định giúp họ. Thành thử họ chỉ là những cái xác, còn hồn là nhóm, là đảng, là giới, v.v...

Đó là bộ mặt của phóng thể. Hai bộ mặt tổng quát. Trong thực tế, phóng thể mặc nhiều hình thức khác nhau, nhưng chung quy đều có một hậu quả khốc hại cho con người: Phóng thể làm cho con người sống yên hàn trong tình trạng sự vật sự vật của gia đình, sự vật của nhóm, của đảng, của toàn thể, của tôn giáo an nhàn. Phóng thể là tội nguyên tố, là căn nguyên cuộc sống tầm thường và buồn nôn của đa số con người ta.

ƯU TƯ. Ưu tư do thức tỉnh và suy nghĩ. Con người phóng thể không ưu tư, vì họ sống như một sự vật của gia đình và xã hội: Họ không ưu tư vì họ cứ việc sống thừa ra, sống như mọi người. Trái lại con người đã tỉnh ngộ không thể không ưu tư. Ưu tư là bắt đầu vươn lên.

Ưu tư không giống sợ hãi. Người ta chỉ sợ một cái chi rõ rệt (sợ rắn, sợ ma, sợ trộm). Còn ưu tư chỉ là xao xuyến, băn khoăn về tương lai chưa rõ rệt. Con người hiện sinh ưu tư vì biết rằng tương lai đầy huyền nhiệm, còn bao nhiêu yếu tố chưa hiện ra rõ rệt, và mình sẽ quyết định lấy cho mình. Không ai quyết định thay cho mình được. Để người khác hoặc đoàn thể quyết định thay, tức là thoái vị làm người tự chủ và tự do.

Bao nhiêu giá trị tinh thần đều lệ thuộc vào một quyết định của tôi. Tôi biết thế, cho nên tôi ưu tư. Con người hiện sinh ý thức một cách bi đát rằng: Mỗi nhân vị là một thế giới huyền nhiệm, đầy những khả năng, có thể thành thánh và cũng có thể thành quỷ, có thể thắng vượt những dục vọng đê tiện và cũng có thể sống nô lệ những dục vọng đó: Tất cả ở tại sự hiểu biết và quyết định. Mà không ai hiểu tôi một cách đích thực. Không

ai tha thiết với tôi bằng tôi. Nếu tôi không tha thiết với mình thì ai tha thiết tìm hiểu tôi để khai thác những khả năng vô tận mà Thượng đế đặt nơi tôi?

Bà mẹ xa con, luôn luôn áy náy, lo ngại cho người con yêu. Nhưng dầu sao, bà mẹ chỉ đứng ngoài nhìn vào bản ngã của người con và chỉ có thể lo những giá trị vật chất của người con thôi. Trái lại khi tôi ưu tư về tôi, tôi nhìn thẳng vào nội tâm của tôi, nhìn thẳng vào định mệnh cao cả và ghê sợ của tôi nhất là vì tôi biết rằng trong việc này không ai có thể giúp tôi: Tôi chết mình tôi thế nào, thì tôi cũng thực sự sống mình tôi như thế. Một mình đây không có nghĩa là ích kỷ hoặc lẻ loi theo nghĩa thương, một mình đây có nghĩa triết học cho nên dầu cha mẹ bạn hữu xúm quanh tôi, an ủi và thông cảm với tôi, tôi vẫn cảm thấy rằng Đau khổ nằm sâu ở trong tôi và sự Chết sẽ hoàn thành sự ngăn cách giữa tôi và tha nhân.

Tóm lại ưu tư là vẻ đặc sắc của một cuộc hiện sinh đã tự ý thức, muốn dứt mình ra khỏi cảnh sống thừa, sống an nhàn của sự vật và của những con người phóng thể. Cho nên ưu tư là sức chuyển động, là những cái cựa mình để vươn lên. Cho nên có thể coi yếu tính của ưu tư là: Xao xuyến, cựa mình để lượn lên và không bao giờ cam chịu nằm lỳ ở trạng thái an cư của một sự vật.

TỰ QUYẾT. Nên biết ngay chữ tự quyết của hiện sinh chỉ nhằm chính hiện sinh của nhân vị con người, không nhằm sự vật. Cho nên tự quyết là tự chọn mình: Chọn làm người tự do mà cực khổ hơn là làm người nô lệ để sướng cái thân. Vì thế ý niệm tự quyết thường đi liền với ý niệm cái thân. Mỗi quyết định của tôi đều ghi một bước tiến trên đời tôi: Tự quyết là tự chứng minh rằng tôi là một chủ thể tự do và tự đảm nhận. Cũng vì thế mỗi tự quyết là một tuyển trạch khả dĩ thăng hoa con người tinh thần của tôi. Mỗi khi tôi dám là tôi, mỗi khi tôi tự quyết về tôi trong bất cứ hành động nào, tôi đều đã hoàn thành một bước tiến đáng kể cho nhân vị của tôi. Tôi có thể tự quyết sai. Tự quyết của tôi có thể sinh hại cho tôi về tiền của hoặc sinh mạng: Người hiện sinh không kể chi những thiệt hại đó, không kể chi những sai lầm mình có thể mắc phải. (Ai lại không có khi sai lầm? Nếu sợ sai lầm đến nỗi không dám quyết định, thì tình trạng này còn khốc hại cho sinh hoạt tinh thần gấp ngàn lần những sai lầm kia). Miễn là đã quyết định trong sự bình tĩnh và sau khi đã suy nghĩ đủ, người hiện sinh tin tưởng ở giá trị hành động tự quyết của mình.

Chính trong hành động tự quyết, triết hiện sinh chứng tỏ hiện sinh là giá trị sống, không phải là giá trị tư tưởng: Tư tưởng có tính chất tất nhiên, cho nên những kết luận của toán học và luận lý học đã nằm sẵn trong những câu tiền đề và nhất thiết được suy

diễn ra một cách chắc chắn và rõ ràng; trái lại hiện sinh của con người không có tính chất tất nhiên, nhưng bất tất (contingence). Kierkegaard hay nói giễu: "Nhóm Hégel không thể dùng suy luận để kết luận rằng phải có tôi. Tôi không phải là một quá trình suy tưởng của hệ thống Hégel". Suy luận có tính chất phổ quát và tất nhiên vì nó diễn tiến trong lãnh vực trừu tượng: Trái lại hiện sinh thì đặc sệt những điều kiện cụ thể muôn màu, cho nên "không bao giờ ta có thể dùng suy tưởng để tát cạn được hiện sinh" (Marcel). Thành thử suy tưởng và hiện sinh là hai thế giới khác hẳn nhau. Nói thế để chúng ta dễ thấy tại sao triết hiện sinh đề cao tự quyết: Là vì dầu tôi giỏi luận lý đến đâu mặc lòng tôi cũng không thể đưa ra một giải quyết trăm phần trăm thỏa mãn cho thực tế: Thực tế vẫn còn những dấu hỏi bắn vào mặt tôi, cho nên kết cục tôi vẫn phải liều một phần. Liều là một danh từ hiện sinh: Chính trong cái liều này, tôi tỏ ra mình là chủ thể. Liều, tôi đã nhận lấy trách nhiệm làm người. Liều, tôi đã tự đảm nhận.

Tất nhiên mỗi tự quyết đều là tự tuyển, cho nên tính chất liều đây chỉ là chỗ vượt quá luận lý mà thôi, không thể là thiếu suy nghĩ. Con người hiện sinh ưu tư về định mệnh của mình và ưu tư tìm cách phát triển nhân cách của mình tới mức toàn hảo, cho nên tự quyết luôn luôn mang nặng những suy nghĩ và ưu tư.

VƯƠN LÊN. Đề tài này phát sinh dưới ngòi bút Kierkegaard và thực sự đã thể hiện trong đời sống của ông: Đó là những giai đoạn của cuộc đời. Con người phải vươn lên khỏi giai đoạn hiếu mỹ để đạt tới giai đoạn đạo đức; rồi lại phải vươn lên khỏi trình độ đạo đức để tiến lên giai đoạn tôn giáo. Hơn nữa Kierkegaard đã nhiều lần lên tiếng phản đối nhưng hình thức tôn giáo trưởng giả vì chúng ru ngủ con người, "bảo hiểm" cho con người, thành thử con người tôn giáo như vậy đã bỏ mất hiện sinh trung thực: Thay vì thăng tiến con người, những tôn giáo trưởng giả đã bóc mất nhân vị con người, đẩy họ xuống hạng sự vật thụ động và máy móc. Đọc Kierkegaard, chúng ta tưởng như luôn luôn nghe ông cảnh tỉnh con người rằng: "Coi chừng sa lầy! Tất cả những gì ru ngủ đều là những sa lầy. Những triết thuyết và tôn giáo hô to rằng sẽ bảo đảm cho chúng ta: Đó là những sức phá hoại nhân vị của ta. Chúng chỉ có chủ đích là giúp ta thôi làm người để chúng làm người giúp ta!".

Nhưng về mục này, không triết gia nào lợi khẩu và sâu xa hơn Sartre và Marcel. Sartre định nghĩa yếu tính của sự vật là lầm lỳ: Mỗi sự vật chỉ là nó mà thôi. "L'être en soi est ce qu'il est. Il est massif... Il ne connait pas l'altérité... Il est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être". Xin dịch là: Hữu thể tự thân chỉ là mình nó. Nó đặc ứ. Nó không có tha tính (tính chất biến ra khác). Muôn đời nó sẽ chỉ là nó và cứ thế cho đến khi nó kiệt đi.

Sartre đối chiếu hữu thể tự thân (en soi) với hữu thể tự quy (pour soi) và ông quan niệm vật tự thân là chắc nịch, lầm lỳ, nhầy nhụa, buồn nôn. Nó đáng ta nôn bởi vì nó cứ lì lì như thế mãi cho tới khi nó kiệt đi và bị tiêu diệt. Trái lại hữu thể tự quy có khả năng hư vô hóa cái chất đặc sịt kia của vật tự thân cho nên đặc tính của nó là biến hóa và tiến lên. Những ai chưa chi đã muốn an hưởng sự nghiệp của mình, đều là những kẻ sa lầy: Họ coi dĩ vãng của họ là sự nghiệp của họ, tức tài sản của họ. Sự nghiệp đó bị khách thể hóa: Đó là bức ảnh chụp ngồi yên và cứng đờ; đó là ngân khoản họ rút dần dần ra khỏi ngân hàng để nhàn hưởng. Họ sống, mà thực sự họ đã chết. Chết, vì họ không còn vươn lên nữa. Họ cũng đầy ứ như một vật tự thân.

Marcel, với hai phạm trù chiếm hữu và hiện hữu (avoir, être) đã đi sâu vào sự nghiên cứu sức vươn lên của hiện sinh. Tất cả những gì tôi có (avoir) đều có thể gọi thành tên, và cứng đọng như những sự vật tôi có một mẫu ruộng, tôi có một mảnh bằng. Dừng lại ở cái mình có, là tự đẩy mình xuống vũng sa lầy của tự phụ và tự đại: Và cái có càng lớn và mình càng bám vào nó chặt hơn, thì sự sa lầy càng khó tìm phương cứu chữa. Vì thế Marcel thường coi dĩ vãng là một ứ đọng, một cạm bẫy đưa ta tới sa lầy. Ngay trong khi ta hành động, nếu ta không nhắm cao lên mãi, thì hành động sẽ là dịp để ta tự ru ngủ mình và nuôi rất nhiều ảo mộng: “Hành động vượt quá trên cái có, nhưng rồi cũng dễ bị coi như một cái có: Đó là hình thức trụy lạc của hành động”. Những con ông cháu cha (nhất là các hoàng tử sinh ra trên sập vàng) hầu hết chỉ biết sống dựa vào tài sản của cha mẹ: Họ chỉ là những cái máy tiêu tiền, cho nên họ là những hạng đốn mạt và là những con sâu đục khoét xã hội. Đó là những con người sống toàn bằng phạm trù có. Họ không bao giờ biết đến phạm trù hiện hữu (être) mà hiện hữu (hiện sinh) là đặc tính của những con người ý thức về nhân vị của mình và luôn luôn vươn lên khỏi tình trạng tầm thường của những cái sở đắc.

Thánh Augustin, một trong những cụ tổ của triết hiện sinh đã viết: “Không tiến là lùi rồi” (Non progredi regredi est). Vươn lên là lẽ sống của người hiện sinh trung thực.

Không vươn lên, tức là bị cứng đọng, sa lầy. Mà vươn lên không có nghĩa là thắng người này người nọ. Vươn lên của hiện sinh chỉ nhằm thắng chính mình: Mình phải vươn lên trên cái mình của hôm qua và của lúc nãy. Đúng như câu tâm niệm của thánh hiền: “Nhật nhật tân, hựu nhật tân”.

Xem thế, ta đủ thấy sinh hoạt của hiện sinh trung thực là một sinh hoạt căng thẳng, luôn luôn buộc mình tiến lên, vươn lên.

ĐỘC ĐÁO. Có lẽ đây là điểm quan trọng nhất và đặc sắc nhất của triết hiện sinh.

Triết học về thiên nhiên không bao giờ nhìn nhận con người là một cái gì độc đáo; trái lại, như chúng ta đã thấy trên kia triết học cổ truyền luôn luôn quan niệm mỗi người chúng ta là một đơn vị của tổng số nhân loại, mà nói đơn vị tức là nói đồng đều và giống nhau. Triết hiện sinh nhằm lay tỉnh con người, nhắc cho mỗi người biết rằng mình là một độc đáo và mình phải hoàn thành cái định mệnh độc đáo của mình. Triết cổ truyền không biết tới độc đáo vì quan niệm mọi sự qua những phạm trù của lý trí, thành thử đứng trước những vấn đề như nhau và trong những hoàn cảnh giống nhau, anh và tôi chúng ta nhất thiết sẽ phản ứng như nhau. Hợp lý lắm. Nhưng chính trong cái hợp lý này, triết cổ truyền đã vô tình phủ nhận bản chất của con người là tự do: Đã tự do, thì trong hoàn cảnh giống nhau, chúng ta mỗi người có thể định đoạt khác nhau, phản ứng khác nhau. Rồi cả trong những cái thoạt coi như giống nhau, chúng ta cũng thực sự khác nhau lắm. Cũng là yêu con đẻ của mình, nhưng anh có một cách yêu khác và tôi có cách yêu khác; cũng là ghét quân bất lương, nhưng anh và tôi mỗi người có một cách ghét khác nhau: Cả ngay đến tiếng cười, cả ngay cách cầm đũa, mỗi người chúng ta đều có cách điệu riêng biệt của mình: Và đó là những cách tại thế của mỗi người chúng ta. Sinh hoạt của mỗi chúng ta được thể hiện qua những cách điệu đặc biệt đó. Đấy là nói qua những sinh hoạt tầm thường, phương chi khi nghĩ đến những hình thức sinh hoạt siêu việt của nhân vị tự do, như suy tính, lựa chọn, quyết định v.v... thì tính chất độc đáo lại càng rõ ràng hơn nữa.

Tính chất độc đáo còn hiện ra trong lịch sử tính của mỗi người chúng ta. Lịch sử là cái gì chỉ xảy ra một lần; cũng như không có hai lịch sử Việt Nam, thì cũng không thể có hai lịch sử của tôi. Và cũng như nước Việt Nam ngày nay là một xuất diễn bắt nguồn từ những giai đoạn khởi thủy và qua những biến thiên trước đây, thì nhân cách của tôi cũng là một cái gì duy nhất bắt nguồn từ ngày tôi sinh ra, và còn cứ diễn tiến qua thời gian tính để càng ngày càng thể hiện nên nhân cách đặc biệt và độc đáo của tôi, khác hẳn nhân cách của cha tôi và của anh em ruột thịt tôi. Tuy nhiên khi nói nhân cách, chúng ta chưa đứng vào quan điểm hiện sinh. Nói nhân cách là nói một cái chi đã thể hiện, có thể khách thể hóa. Triết hiện sinh không ưa quan điểm đó, cho nên lịch sử tính của con người theo triết hiện sinh không có vẻ cứng đọng ở hoàn cảnh như quan niệm cổ truyền về lịch sử: Triết cổ truyền coi con người sống trong lịch sử và như thế ngầm coi hoàn cảnh lịch sử như có tác dụng chắc chắn trên con người (Thuyết mát-xít còn đi xa hơn trong con đường này khi chủ trương con người là sản phẩm của xã hội); trái lại triết hiện sinh là triết nhân vị nên không quan niệm con người hiện sinh đích thực là một sinh vật sống trong lịch sử, nhưng coi đó là những nhân vị luôn luôn dùng dự phóng để cấu tạo nên lịch sử của mình. Như thế, lịch sử tính của con người nhân vị là sự thể hiện đầy ưu tư về định

mệnh của mình. Nói cách khác, con người hiện sinh đích thực là con người làm nên lịch sử của mình, vì nó tự đảm nhận mọi hành vi của mình và đảm nhiệm luôn cả cuộc sống của mình xét như một dự phóng căn bản.

Một khi đã ý thức sâu xa về tính chất độc đáo hiện sinh của mình, con người tự cảm thấy cô đơn: Chính tôi sẽ chết cái chết của tôi, không ai chết giúp tôi được; vậy thì cũng chính tôi phải sống cuộc sống độc đáo của tôi, đừng để người ta sống mất cuộc sống đó, nghĩa là tôi đừng sống theo đuôi "người ta". Khi nào tôi đảm nhiệm lấy cô đơn, đó chính là lúc tôi dám làm người có nhân vị độc đáo: Khi đó tôi sẽ dám phát huy tất cả những khả năng riêng biệt của tôi theo những đường lối chỉ tôi có, nên chỉ mình tôi biết phải khai thác thế nào để có thể đạt tới mức toàn thiện.

TỔNG KẾT. Nhìn qua ba loại phạm trù của ba giai đoạn triết học (cổ truyền, cổ điển và hiện đại), chúng ta thấy nổi bật lên ý nghĩa bi đát mà triết hiện sinh đã mặc cho triết học: Triết cổ truyền và cổ điển, vì trừu tượng, cho nên rất thanh bình, không tỏ ra một ưu tư nào về ý nghĩa cuộc nhân sinh và về định mệnh con người hết; trái lại triết hiện sinh đã hoàn toàn bỏ rơi vũ trụ để chỉ suy nghĩ về con người thôi: Trong quan điểm đó, Berdieaff đã thay mặt nhóm hiện sinh để định nghĩa triết học hiện sinh là triết học nhân vị: "Triết học hiện sinh là triết học nhân vị: Chủ thể tri thức là chính nhân vị con người". Chủ đích của triết hiện sinh là thức tỉnh con người, lôi con người ra khỏi tình trạng phóng thể và giúp con người vươn lên mức sống của những nhân vị tự do và tự nhiệm. Cho nên chữ hiện sinh luôn luôn có nghĩa là: Hiện sinh trung thực (existence authentique). Mà hiện sinh trung thực là bỏ tình trạng sống như cây cỏ và sinh vật, để sống cuộc đời trách nhiệm của những nhân vị tự do. Hiểu như thế, chúng ta thấy triết hiện sinh không chút chi giống với những hình thái hiện sinh được phơi bày hằng ngày trên một số báo và tạp chí. Những phong trào hiện sinh văn nghệ đó không những không có tính chất triết hiện sinh, nhưng phải nói thực chúng phá hoại và chống lại tư tưởng triết học hiện sinh. Những phong trào văn nghệ đó chỉ phản ánh tình trạng sống động bừa bãi và vô ý thức của những con người vô nhân vị. Cho nên, để dễ nhớ sự khác nhau một trời một vực giữa cảnh sống bừa bãi này với cảnh sống đầy ưu tư và thận trọng của triết hiện sinh, tôi nghĩ không gì bằng kết thúc mấy trang này với câu sắt đá sau đây của Marcel: "Il y a une chose qui s'appelle vivre, et il y a une chose qui s'appelle exister: j'ai chosi d'exister".

"Sinh tồn là một chuyện, và hiện sinh là một chuyện khác: Tôi thì tôi chọn hiện sinh".

Chương 3. HAI NGÀNH CỦA PHONG TRÀO TRIẾT HIỆN SINH

Ngay trên quê hương của nó, triết hiện sinh cũng đã gặp nhiều ngộ nhận, và ngộ nhận đáng tiếc nhất là người ta "chỉ biết có triết hiện sinh vô thần của Heidegger và của Sartre, và coi đó là tất cả nền triết lý hiện sinh". Nên chúng ta đang bỡ ngỡ khi thấy ở trời Việt Nam này, người ta vơ đũa cả nắm khi nói về triết hiện sinh.

Thực ra, có tất cả một phong trào quảng đại về tư tưởng hiện sinh, thành thử không những có ít là hai ngành như chúng tôi sẽ phác ra dưới đây, mà các triết gia trong cùng một ngành, như Marcel và Jaspers cũng khác nhau nhiều lắm. Tuy nhiên còn một điểm nữa cũng cần được làm sáng tỏ: Chắc bạn đọc thắc mắc khi thấy chúng tôi nói quá nhiều về các triết gia hiện sinh, và không thấy nhắc gì đến các triết gia khác. Vì thế, trước khi giới thiệu hai ngành chính của phong trào hiện sinh, chúng tôi thấy cần xác nhận về hiện tình tư tưởng triết học ngày nay.

Về tình hình tư tưởng triết học ngày nay, chúng ta có những tài liệu đầy đủ sau đây. Trước hết là thiên khảo luận của giáo sư Jean Lacroix in trong bộ Bách khoa Pháp, cuốn XIX, xuất bản năm 1957, nhan đề là Dẫn tới những triết thuyết hiện đại (Cheminement vers les philosophie contemporaines). Thứ đến, bộ Bách khoa Chòm sao, qua một chương sáng sủa và súc tích, cũng cho ta một cái nhìn khá đầy đủ về Văn chương và tư tưởng của quãng giữa thế kỷ (Littérature et Idéologie au milieu du siècle). Rồi chúng ta còn có hai cuốn sách: "Situation de la philosophie contemporaine". (Hiện tình của triết học ngày nay) của giáo sư S.Breton. Theo Breton thì hiện nay chỉ có hai trào lưu tư tưởng: Trào lưu mác-xít và trào lưu hiện sinh. Cái nhìn của Breton không hoàn toàn bao quát hết mọi triết thuyết hiện còn được giảng dạy và học theo, chẳng hạn chúng ta vẫn thấy thuyết Hégel được đề cao qua những tác phẩm của J.Hyppolite và Erick Weil, và thuyết Bergson vẫn còn được truyền tụng nơi những đồ đệ như Maurice Pradines, Jacques Chevalier và qua những sách giáo khoa của những tác giả tôn sùng Bergson như P.Fouquié. Hơn nữa, chúng ta còn phải kể đến học thuyết Thánh Thomas vì thuyết này vẫn giữ vững chủ quyền nơi các học viện công giáo, và có những triết gia tên tuổi như Jacques Maritain và Etienne Gilson làm đại diện.

Giáo sư Picon cũng một nhận định như Breton. Đối với ông, triết học hiện đại là triết học hiện sinh; trong chữ hiện sinh này, Picon gồm cả triết hiện sinh và triết mác-xít.

“Người ta không còn tranh luận về thuyết duy trí hay thuyết trực giác nữa, nhưng người ta đã nêu lên những vấn đề quan trọng và sâu xa hơn: Vấn đề thân phận con người và vấn đề hướng đi của lịch sử. Tất cả triết hiện đại đều là triết hiện sinh, theo nghĩa triết học không còn tự vấn về tri thức con người nữa, nhưng chỉ tự vấn về ý nghĩa của cuộc sống. Ba thuyết hiện đang chạm trán nhau là: thuyết nhân vị công giáo, thuyết hiện sinh vô thần và thuyết nhân bản mác-xít. Tự năm 1945, do tiếng nói của Merleau-Ponty, của Sartre và của Simone de Beauvoir, xem ra thuyết hiện sinh đã trở thành thuyết trỗi nhất”.

Picon đã mạnh bạo quả quyết “tất cả triết hiện đại là hiện sinh (Toute philosophie contemporaine est existentielle). Những ai không theo sát bước đi của các trào lưu tư tưởng không khỏi nghĩ rằng ông nói quá; họ tự hỏi: Vậy sao ở các đại học Pháp vẫn dạy Descartes, Kant, Hégel, Bergson v.v...? Thì chúng tôi xin thưa thay: Triết học là một truyền thống, và các thuyết ngày nay như hiện sinh và mác-xít chỉ có thể hiểu được nếu chúng ta ngược dòng lịch sử để tìm hiểu những thuyết đi trước chúng và chúng là những phản ứng cụ thể. Không thuyết nào tự nhiên mọc lên, hoặc từ trời rơi xuống; mỗi thuyết đều phát sinh do những thuyết đi trước nó: Chính vì suy nghĩ và thấy rằng các thuyết trước kia không giải quyết được những vấn đề đè nặng trên tâm trí con người, những triết gia mới đã tìm ra được những thuyết mới. Cho nên nói các thuyết kia, được giảng dạy trong các trường đại học thì khác và nói chúng còn hiệu lực hướng dẫn tâm trí con người không, lại là một chuyện khác. Thành thử, dầu muốn dầu không, các học giả đều công nhận sự kiện hiển nhiên: Triết hiện sinh là triết của ngày nay.

Muốn chắc hơn về điều quả quyết đó, chúng ta thử đi hỏi những người chuyên môn nhất về vấn đề này. Thì chúng ta có bộ Bách khoa Pháp, do các giáo sư đại học và những học giả nổi tiếng nhất của Pháp biên soạn. Cuốn XIX của bộ sách này dành riêng cho triết học và tôn giáo. Nhìn vào phần I, tức phần kê khai những khuynh hướng triết học hiện đại, chúng ta thấy kể đến những học phái suy nghiệm (philosophie réflexive) học phái tinh thần (philosophie de l’esprit), học phái hiện sinh (philosophie de l’existence) và học phái duy vật biện chứng, tức mác-xít (matérialisme dialectique). Tuy nhiên, qua lời nói của Lacroix, bộ biên tập đã đưa ra những nhận định sau đây:

Đầu thế kỷ XX là thời kỳ rời rạc, triết học như người thiếu máu, nhợt nhạt và yếu ớt, cho đến khi được tiêm sinh khí mạnh mẽ do bốn triết gia mà Lacroix gọi là “bốn B vĩ đại” (les quatre grands B): Boutroux, Beigson, Blondel và Brunschvicg. Bốn thuyết này có chung nhau một điều là: Đề cao vai trò của tinh thần con người. Riêng Bergson là người có ảnh hưởng sâu rộng nhất thì lại có khuynh hướng bỏ xa lý trí để nhập vào “dòng ý

thức". Jankélévitch đã tóm tắt chủ trương của thuyết Bergson thế này: "ý tưởng nòng cốt của thuyết Bergson là: Quan niệm rỗng không, còn tinh thần thì đầy ứ". Nghĩa là tất cả những quan niệm chẳng qua chỉ là những bọt nước trôi nổi thôi, chính "dòng ý thức liên lỉ trong ta" mới thực là chính sự.

Tuy nhiên, từ năm 1950 đến nay, bộ mặt của triết học đổi hẳn, đến nỗi Lacroix đã không ngần ngại viết: "Thoạt nhìn, xem như triết của năm 1950 chống lại triết năm 1900. Hồi đầu thế kỷ, thuyết duy tâm phê luận toàn thịnh; đó là thứ triết vô nhân vị, đặt tinh thần ra ngoài cuộc sinh hoạt, cho nên tinh thần không biết chi đến cuộc sống cũng như thượng đế của Aristote không biết chi đến vũ trụ... Trái lại, triết học ngày nay đã đưa tâm trí về với cuộc đời. Triết học ngày nay chú trọng tìm hiểu con người tại thế". Nói cách khác, triết ngày nay là triết hiện sinh, và mục đích là giúp con người hiểu ý nghĩa cuộc sinh tử của mình. Triết hiện sinh không chối bỏ những giá trị tư tưởng của bốn B vĩ đại tức Boutroux, Bergson, Blondel và Brunschvicg, nhưng nó đã vượt qua giai đoạn đó và tiến sang giai đoạn của ngày nay, vì, và đó là lời kết thúc của Lacroix, "nhiệm vụ của tinh thần chẳng phải là luôn luôn vươn lên trên lý trí và sát nhập những sở đắc của mình lại thành bản chất của mình ư?".

Tóm lại, chúng ta thấy các học giả đồng thanh công nhận triết hiện sinh đang giữ vai trò chủ động chính yếu, và đại diện cho nền tư tưởng hiện đại. Tuy chúng ta vẫn phải học hỏi và nghiên cứu về các thuyết đã qua như thuyết Platon, thuyết Descartes, thuyết Kant, thuyết Bergson, nhưng lịch sử triết học vừa bước sang một giai đoạn khác, giai đoạn hiện sinh. Mà lịch sử đã đi thì không trở lại, cho nên để trả lời về địa vị của triết hiện sinh trong tư tưởng hiện đại chúng ta phải nhận rằng: Triết hiện sinh được coi là triết hiện đại, và tư tưởng hiện sinh là phần đóng góp của thế hệ hôm nay vào lịch sử văn hóa nhân loại.

Trên đây, chúng tôi lấy nền triết học hiện đại của Pháp làm điển hình. Chúng tôi làm thế, vì biết rõ nền văn học của Pháp hơn, và cũng vì nước Pháp được coi là đứng hàng thứ hai trên thế giới về văn hoá và riêng về triết học, liền sau nước Đức là lò luyện ra nhiều triết gia vĩ đại nhất. Thực ra, như chúng ta sẽ thấy dưới đây, những triết gia lớn nhất ngày nay đều thuộc về hai nước Đức và Pháp.

Sau vấn đề phụ thuộc đó; bây giờ chúng ta hãy trở về vấn đề chính của chúng ta trong phần này là tìm hiểu những khuynh hướng khác nhau của trào lưu hiện sinh.

Để dễ có một cái nhìn tổng quát về toàn thể các triết gia hiện sinh, chúng tôi nghĩ không gì bằng vẽ lại đây cây hiện sinh của Mounier.

Có vài điển hình như Mounier đã sơ ý, nên không được xác đáng lắm. Chẳng hạn ông cho Péguy là hiện sinh thì còn nghe được, chớ nói Bergson là hiện sinh thì xa xôi và khó nhận lắm.

Một điểm sai nữa trong đồ hình hiện sinh của Mounier là coi Nietzsche như một ngành của Kierkegaard; các học giả ngày nay đã cho ta thấy ai là những ông thầy tư tưởng của Nietzsche. Những ông thầy đó là: Goethe, Schiller và Schopenhauer. Theo những nghiên cứu của J.Wahl, thì Nietzsche chỉ nói đến Kierkegaard có một lần thôi, và chỉ nói thoáng qua trong một câu truyện ký sự. Vì thế, chúng tôi nghĩ phải vẽ cây hiện sinh có hai thân, thân Kierkegaard ở bên hữu với những rễ Pascal, Saint Bernard và Thánh Augustin, còn thân cây bên tả là Nietzsche với những rễ Luther và Schopenhauer. Rễ Socrate nên mang về phía hữu cho Kierkegaard, vì Kierkegaard chịu ảnh hưởng Socrate rất nhiều, còn Nietzsche thì là ghét và luôn luôn nguyền rủa Socrate. Như vậy hai cây hiện sinh đã có những cội rễ khác nhau, nên cũng có những ngành khác nhau.

Cây Kierkegaard bắt nguồn nơi những truyền thống Hy Lạp (Socrate) và Thiên chúa giáo cho nên ngành hiện sinh do cây này phát ra cũng tỏ ra trung thành với truyền thống, mặc dầu những cải cách sâu xa do thuyết hiện sinh mang đến. Trái lại cây Nietzsche bắt nguồn nơi những tư tưởng đi ngược chiều với truyền thống Hy Lạp do Socrate, Platon và Aristote để lại cho ta (Nietzsche cũng đề cao văn minh Hy Lạp, nhưng ông chỉ quý văn minh Hy Lạp trước Socrate, tức những tư tưởng đầy rung cảm và say sưa của những bản trường ca Homère (được tượng trưng bằng đời sống mê ly và cuồng nhiệt của thần Dionysos). Hai kẻ thù luôn luôn bị Nietzsche nguyền rủa là: Ki-tô giáo (Christianisme), và tư tưởng duy thức của truyền thống Socrate và Platon.

Thoáng nhìn qua, chúng ta đã thấy hai ngành hiện sinh hiện ra rõ rệt: Ngành hữu với Kierkegaard sẽ có tính cách xây dựng, và sẽ giữ vững niềm tin tưởng nơi Thiên Chúa. Còn ngành tả sẽ tỏ ra bạo tàn trong việc đả phá những truyền thống cố cựu, cả về tôn giáo, cả về tư tưởng. Chính vì thế, triết của Nietzsche cũng như những thuyết trực tiếp chịu ảnh hưởng ông, như triết Sartre, sẽ chứa đựng rất nhiều phủ định tính (négativité), đến nỗi người ta thường gọi những thuyết đó là hư vô chủ nghĩa (nihilisme).

Khác nhau như thế, tại sao lại gọi chung một tên là triết hiện sinh? Thực ra, ngay về vấn đề tên gọi, hai ngành này cùng không đồng ý nhau. Những đại diện đáng kể nhất hiện nay của ngành hữu là ai? Thưa là Jaspers và Marcel. Vậy mà chúng ta biết Jaspers không bao giờ ưng cho người ta gọi triết của ông là thuyết hiện sinh (existentialisme); ông chỉ ưng chữ: Triết học về hiện sinh (philosophie de l'existence) hoặc triết học hiện

sinh (philosophie existentielle). Marcel lại kỵ danh từ thuyết hiện sinh hơn nữa; ông đã nhiều lần công khai chối bỏ: Không nhận cách xưng hô đó. Và ông tự gọi mình là môn đệ Socrate, triết của ông là một "Tân phái Socrate" (Néo-Socratisme). - Về phía ngành tả, thì Sartre công nhiên tự xưng là hiện sinh chủ nghĩa (existentialisme) và lấy làm hãnh diện về cách xưng đó. Trái lại, Heidegger không muốn người ta gọi triết của ông là thuyết hiện sinh, và cũng không ưa danh từ "triết học hiện sinh" của Jaspers. Cuối cùng, ông đã tạo ra một danh từ hoàn toàn mới để đặt tên cho học thuyết của ông; ông gọi đó là "triết học hiện hữu" (philosophie existentiale).

Bạn đọc có lẽ sẽ khó chịu khi nghe và đọc những huy hiệu vừa nhiều vừa kỳ dị đó. Mục đích chúng tôi khi nêu lên những danh hiệu đó để bạn đọc chứng nghiệm một cách cụ thể rằng: Hiện sinh có ba bề bốn mối hiện sinh. Và ít nhất cũng có hai ngành hiện sinh đối lập nhau, ngành tả và ngành hữu.

Chúng tôi nói là hai ngành đối lập nhau, chớ không chỉ khác nhau. Sở dĩ người ta gọi chung hai ngành đó bằng một danh dự duy nhất là hiện sinh, vì thực sự chúng có một chủ trương chung. Chủ trương đó là: "Lấy triết học con người để chống lại sự quá trớn của hai nền triết học cổ điển tức triết học quan niệm và triết học về vũ trụ". Như vậy hai ngành chỉ giống nhau ở phần tiêu cực, trong việc chống phá nền tư tưởng duy thức và duy sự (chosiste). Bước sang phần xây dựng; hai ngành đó khác hẳn nhau, khác nhau đến mức đối lập nhau. Cho nên ngành hữu thì "rất mực tôn giáo", và ngành tả thì "rất mực vô tôn giáo".

Sự đối lập này hiện ra rõ lắm nơi hai ông tổ của mỗi ngành, Kierkegaard và Nietzsche. Kierkegaard suốt đời chỉ theo đuổi một việc là đạt tới mức cao nhất trong sinh hoạt tôn giáo, đến nỗi đối với ông, hiện sinh bao giờ cũng có nghĩa là hiện sinh trước nhan Thiên chúa: "Tôi chỉ thực sự là tôi khi tôi ở trước nhan Thiên chúa; tôi càng cảm thấy mình ở trước nhan Thiên chúa thì tôi càng "là tôi hơn". Trái lại Nietzsche không những là con người tuyên bố: "Thiên chúa chết rồi", ông còn hô hào con người phải giết chết Thiên chúa hòng tiến tới giai đoạn mà ông gọi là "thời kỳ của con người siêu nhân" (suthomme). - Tuy nhiên, thái độ đối lập này ngày nay càng hiện ra rõ hơn nơi những triết gia của mỗi ngành: Jaspers và Marcel đại diện cho ngành hữu. Heidegger và Sartre đại diện cho ngành tả. Thí dụ khi ta muốn đặt Jaspers lại gần Heidegger, chúng ta hầu như chỉ nhận thấy những điểm khác nhau. Và nếu ta sánh Marcel với Sartre, thì chúng ta lại càng thấy hai triết gia khác nhau quá, đến nỗi ta khó tưởng họ có thể giống nhau cái gì. Điều này bạn đọc sẽ có dịp nhận định khi chúng tôi trình bày về tư tưởng của mỗi triết gia hiện sinh sau này.

Họ đối lập nhau ở những điểm nào?

Họ đối lập nhau ở những điểm căn bản của triết hiện sinh: Con người và Thượng đế. Nói cách khác, họ chia rẽ nhau về hai chiều hướng của con người hiện sinh, chiều ngang và chiều dọc. Chiều ngang: Họ có công nhận sự thông cảm với tha nhân chăng. Chiều dọc: Họ có công nhận và thông cảm với Thượng đế không. Ngành hữu công nhận và đề cao sự thông hiệp với tha nhân, coi liên chủ tính (intersubjectivité) là một cách thể hiện sinh toàn hảo và thăng tiến con người; trái lại, ngành tả đề cao sự tranh đấu chống lại tha nhân để khỏi bị tha nhân biến ta thành sở hữu của họ, vì thế đại khái chủ trương của ngành tả đối với tha nhân là: "Tha nhân là địa ngục cho tôi". Về thái độ đối với siêu việt, hai ngành cũng chia rẽ nhau. Ngành hữu coi Thượng đế là lời mời gọi con người tiến lên, tiến mãi; hơn nữa, nếu không có Thiên chúa, thì con người sẽ như bị đặt áp mặt vào bức tường thành, không sao tiến thêm lên được nữa. Trái lại, ngành tả chủ trương phải gạt bỏ Thượng đế ra ngoài cuộc sống của con người, vì tôi tin vào Thượng đế là còn bị hạn chế, bị một Vị khác thưởng phạt mình; tóm lại, ngành tả cho rằng: Hễ còn tin vào Thượng đế, con người chưa hoàn toàn tự do, nên ngành này nhất thiết phủ nhận Thượng đế.

Đó là mấy nét chính về hướng dẫn chúng ta trong việc tìm hiểu chủ trương của mỗi ngành hiện sinh về hai đề tài căn bản của triết hiện sinh, tức vấn đề liên chủ tính và vấn đề siêu việt tính.

LIÊN CHỦ TÍNH. Liên chủ tính (intersubjectivité) là sự tôi công nhận tha nhân là chủ thể như tôi, và trong khi đó tha nhân cũng công nhận tôi là một chủ thể. Nói cách khác, chủ thể tính làm cho anh và tôi, chúng ta không coi nhau như những đối tượng hoàn toàn thụ động như khi chúng ta nhìn quyển sách hay cái nhà; khi tôi nhìn anh, thì tôi biết anh nhìn tôi, và như vậy chúng ta đồng thời là chủ thể cả hai.

Thoạt nghe, chúng ta tưởng liên chủ tính là cái chi đơn sơ lắm: Ai chả nhận sự hiện diện của tha nhân? Ai chả biết cái người đang đứng nói chuyện với tôi đây là một chủ thể? Nhưng nếu đi sâu vào ý nghĩa triết học của chữ chủ thể; chúng ta mới thấy liên chủ tính là một vấn đề gay go của triết hiện sinh. J.Wahl đã gọi liên chủ tính là "điều nghịch lý căn bản nhất của triết hiện sinh". Chúng tôi xin trình bày đầu đuôi như sau.

Hiện sinh không phải là sinh tồn, hiện sinh không phải là sống như cây cỏ và động vật. Hiện sinh là ý thức sâu xa về ý nghĩa cuộc sống của mình, đảm nhận lấy số mệnh của mình và lịch sử tư biệt của mình. Cho nên Heidegger đã có lý để nói rằng hiện sinh vừa là tại thế (être-au-monde) vừa là xuất thế (ek-sister): Ta tại thế bằng thân xác của ta; và ta chỉ có lịch sử tính nghĩa là ta chỉ đảm nhiệm được toàn thể cuộc đời trước kia và hiện

nay và sau này của ta, vì ta có khả năng vươn lên khỏi cái hiện tại thiển cận này để nhìn bao quát tất cả dĩ vãng và tương lai, cùng là nhìn toàn thể những hiện tượng trong thế giới. Cái nhìn bao quát đặt ta ra ngoài vũ trụ để nhìn về vũ trụ: Cái nhìn đó làm cho ta là chủ thể, đồng thời biến tất cả khối hiện hữu không phải ta kia thành đối tượng của cái nhìn đó. Người ta gọi cái nhìn bao quát đó là vũ trụ quan (cái nhìn của ta về vũ trụ). Do cái nhìn này, mỗi người chúng ta gán cho mỗi sự vật một giá trị nhất định: Nên cái nhìn của người duy vật sẽ đề cao những sự vật vật chất, và cái nhìn của người duy linh sẽ đề cao những giá trị tinh thần.

Như vậy mỗi người chúng ta đều có một vũ trụ quan, rõ ràng hay lờ mờ, khoa học hay thường nghiệm, có hệ thống hay lỏng lẻo. Dầu sao, nói ra hay không nói ra, có ý thức hay vô ý thức, nhất định chúng ta ai cũng có một vũ trụ quan, và chỉ có thể có một mà thôi. Sự kiện này đặt ra hai vấn đề gay go: Thứ nhất, khi tôi là chủ thể, thì chỉ mình tôi có quyền nhìn và đánh giá vạn vật; hai là, nếu tôi công nhận tha nhân là chủ thể, tức là tôi tự rút lui xuống làm sự vật cho anh ta nhìn và đánh giá. Đó là tất cả vấn đề liên chủ tính. Và bây giờ chúng ta mới thấy như Wahl rằng vấn đề đó là cái gai cho triết hiện sinh.

Đối với vấn đề này, hai ông tổ hiện sinh không lưu tâm nhiều mấy. Kierkegaard thì quá chú trọng đến tính chất độc đáo của con người, ít để ý nghiên cứu tương quan giữa người và người. Hơn nữa Kierkegaard quá đề cao sự quan trọng của cái ông gọi là "ở trước nhan Thiên chúa" và ở một mình với một mình Thiên chúa, nên nhiều khi ông coi sự có mặt của người chen vào giữa ông và Thiên chúa là điều bất lợi cho hiện sinh trung thực của ông. Nietzsche, chúng ta ai cũng biết thái độ của ông đối với sự thực của ái tình. Chúng ta coi ái tình là niềm thông cảm chân thành và toàn hảo nhất giữa hai con người, vậy mà, đối với Nietzsche, không thể có ái tình chân thực. Tại sao thế? Tại vì đàn ông và đàn bà, mỗi bên có một quan niệm khác hẳn nhau về ái tình. Chẳng hạn những câu này của ông: "Tất cả bí mật của người đàn bà là: Sinh đẻ. Đối với họ, đàn ông chỉ là phương tiện, còn chủ đích là: Đứa con. Còn người đàn ông thì yêu thích hai món: Chơi đùa và nguy hiểm; vì thế đàn ông yêu đàn bà vì đàn bà là đồ chơi nguy hiểm nhất trong đời".

Hai ông tổ ít bàn tới liên chủ tính, nhưng các triết gia hiện sinh ngày nay lại coi đó là đề tài quan trọng vào bậc nhất. Chỉ có con người là hiện sinh, sự vật và động vật chỉ hiện hữu mà thôi; nhưng tương quan giữa những con người thế nào? Tôi có thể công nhận cho anh Giáp, anh Ất cùng làm chủ thể với tôi được không? Hơn nữa, trong mỗi thông điệp vô cùng chặt chẽ là ái tình, hai người có thể đồng thời là chủ thể cả không? Bốn triết gia hiện sinh đại diện cho phong trào hiện nay đã trả lời vấn đề này thế nào? Bốn

câu trả lời có thể xếp từ trái sang phải như sau: Sartre, Heidegger, Jaspers, Marcel. Sartre hoàn toàn phủ nhận liên chủ tính, nghĩa là hai người yêu nhau cũng không thể coi nhau là những chủ thể, trong hai người nhất định chỉ có một người là chủ thể, còn người kia là đối tượng. Heidegger, không quá khích như Sartre, và tuy ông thường nói đến "đồng hữu" (mitsein) nhưng lại chủ trương rằng bản tính của ái tình là tranh thủ giữa hai người. Đến Jaspers, chúng ta mới thực sự tìm thấy một liên chủ tính đích thực, ở đó ái tình thực là thông cảm giữa hai người. Và sau cùng, Marcel là triết gia đã có những ý nghĩ tươi sáng và chân thành nhất về liên chủ tính.

Chúng tôi lược qua tư tưởng của Sartre và của Marcel để bạn đọc nhìn thấy hai chủ trương khác nhau chừng nào.

Sartre chỉ có thể quan niệm ái tình như một mối bang giao bất khả. Ái tình là hình thức cao quý và chân thành nhất của tương quan giữa hai chủ thể. Nói cách khác, ái tình là điển hình của liên chủ tính. Vậy mà, theo Sartre, không thể có ái tình đích thực được. Khi anh A yêu cô B, thì cô B là người được yêu và đồng thời là người bị nhìn (être-regardé): Khi đó cô B không thể chủ động được, nhưng chỉ là vật thể, là đối tượng mà thôi. Thế rồi, cô B đem lòng yêu anh A: Lập tức anh A biến thành đối tượng cho cái nhìn, nghĩa là anh A đang tự chỗ là người nhìn (regardant) bị sụt xuống làm người bị nhìn (être-regardé). Thành thử mỗi người có thể lần lượt là chủ thể và là đối tượng, nhưng không thể cả hai cùng một lúc là chủ thể. Như vậy không thể có liên chủ tính. Đây là một trong trăm ngàn đoạn sách Sartre nói về sự không thể có liên chủ tính, những chỉ có hai người thay phiên nhau làm chủ thể:

"Tình yêu là một dự phóng, cho nên nhất định nó gây nên tranh chấp. Người được yêu (l'aimé) nhìn nhận người yêu (l'amant) như một tha thể, tức như một sư vật của vũ trụ để cho mình sử dụng. Người được yêu trở thành cái nhìn (regard). Như vậy người được yêu không muốn yêu. Thế là người yêu phải tìm cách quyến rũ (séduire) nó. Khi ta quyến rũ ai, ta hẳn không tìm cách bày tỏ chủ thể tính của ta cho họ; đàng khác, ta chỉ có thể đối thoại với họ bằng cách nhìn họ: Nhưng chính cái nhìn này của ta tiêu hủy chủ thể tính của họ".

Như vậy, trong quan niệm Sartre, hai người yêu nhau cùng tranh nhau là chủ thể và cố gắng để khỏi bị người yêu biến mình thành vật bị nhìn. Kết cục, như Sartre viết: "Chúng ta không thể thoát ra ngoài cái vòng lẩn quẩn dẫn ta tự thế đứng nhìn (être-regardant) bị đẩy sang thế bị nhìn (être-regardé) và ngược lại". Cho nên, càng nghiên cứu thêm Sartre càng quả quyết rằng không thể có tượng trưng cho liên chủ tính. Và đó

là ý nghĩa câu sau đây trong đó chữ "chúng ta" (le nous) tượng trưng cho chủ tính:

"Tất cả những nhận xét trên không có tham vọng đả thông vấn đề chữ "chúng ta". Nhưng bằng ấy cũng đủ chứng minh rằng: Kinh nghiệm về "chúng ta chủ thể" không có một giá trị siêu hình học nào hết".

Tóm lại Sartre chỉ biết có một thứ tương quan: Chủ thể và đối tượng; ông không công nhận có tương quan giữa hai chủ thể với nhau. Thực là độc ác và thiển cận. Merleau Ponty đã phê bình Sartre một cách nghiêm thẳng về điểm này: "Người ta bảo phải chọn hoặc tôi hoặc tha nhân, và người ta chọn cái này chống lại cái kia. Thực ra có phải thế đâu: Cái nhìn của tha nhân chỉ biến tôi thành sự vật, và cái nhìn của tôi chỉ biến tha nhân thành sự vật khi những cái nhìn đó là cái nhìn vô nhân đạo (regard inhumain) mà thôi".

Marcel đã để lại cho chúng ta những thiên khảo cứu sâu xa về ý nghĩa của tha nhân. Ông hay gọi tha nhân là tha ngã (un alter ego, un autre moi-même) hơn là dùng chữ tha thể (l'autre) hoặc tha nhân (autrui). Thực ra chữ tha ngã đã được tạo ra để diễn tả tư tưởng thâm thúy của Marcel vì có thể là lần đầu tiên trong lịch sử triết học, chúng ta thấy những ý tưởng nhân đạo như thế về tương quan giữa người và người. Tha ngã, vừa tha vừa ngã, vừa là tôi vừa là không phải là tôi; tha nhân là một tôi, nghĩa là cũng là người như tôi, nhưng bản tính của tha nhân là khác tôi (tha). Nếu tha nhân cũng chỉ là một người giống hệt như tôi trăm phần trăm, thì thế giới này sẽ buồn tẻ biết bao! Chính sự khác nhau giữa những con người làm cho mỗi người có một tư cách khác nhau, một nhân cách khác nhau, nghĩa là cách làm người khác nhau. Khác nhau mà hiểu nhau, khác nhau mà yêu nhau và quý cái khác đó của nhau: Cái khác đó là một vẻ phong phú chính mình ta không có. Cho nên những kẻ độc đoán, không muốn cho ai nghĩ khác mình và làm khác mình, chỉ muốn lấy mình làm khuôn mẫu duy nhất cho hành động của mỗi người: Những kẻ độc đoán đó chưa hiểu được bản tính của tha nhân, và chưa biết trọng nhân vị con người của tha nhân. Đối với Marcel, tha nhân không phải là một hạn chế cho ta, nhưng là một bổ khuyết cho chúng ta thêm phong phú. Marcel đã phân tích thái độ của ta khi chờ đợi một câu trả lời của tha nhân: Nhận câu trả lời của tha nhân tức là công nhận tha nhân là một chủ thể tự do, chính sự quyết định trả lời của tha nhân là một vẻ phong phú và một cái chi hoàn toàn bất ngờ và mới mẻ đối với ta. - Và trong cuốn mới nhất Marcel vừa cho xuất bản (1959) tức cuốn Présence et immortalité (Hiện diện và bất tử tính), Marcel còn đi sâu hơn nữa vào nội dung chữ "chúng ta". Đây chúng tôi xin trích một câu làm hoa thơm tặng độc giả:

"Cái chúng ta sâu xa hơn cái tôi. Và mặc dầu những điều ta nghĩ về nó, cái chúng ta

vững bền hơn; điều quan trọng là đối với tôi, cái chúng ta là cái bất diệt. Tất cả những cuộc gây lộn đều tại vì cái tôi quá tham vọng, muốn chống đối với chúng ta".

"Mức thăng tiến cao nhất của hiện sinh là khi chúng ta đạt tới sự thể hiện cái chúng ta, miễn là cái chúng ta đây không do miễn cưỡng, nhưng do đồng tình".

Chúng tôi đã lấy hai tư tưởng của Sartre và Marcel đối chiếu nhau để dễ nhận ra chỗ đối lập của hai ngành hiện sinh hữu và tả trong chiều hướng thứ nhất của hiện sinh tức chiều ngang. Chúng ta thấy vô tình Sartre đã để lộ ảnh hưởng của Nietzsche: Cái nhìn vô nhân đạo, lấy tranh chấp làm nền của Sartre, chẳng phải là hình thức trung thành của "ý chí thống trị" (volonté de puissance) của Nietzsche đấy ư? Về phía Marcel, cái nhìn đầy luyến ái của ông chính là cái nhìn đầy bác ái của đạo Thiên chúa. Con người của Marcel nhân đạo, vì con người đó luôn luôn tin vào Thiên chúa: Cho nên Berdiaeff, một nhà hiện sinh Nga đã viết: "Triết học hiện sinh nhân đạo là triết học Thiên chúa giáo, tức triết học thiên nhân". Berdiaeff gọi con người là thiên nhân, nghĩa là con người có thần tính, bởi vì nếu không tự nhận là con Thiên chúa, con người sẽ rất có thể trở thành bạo tàn. Bạo tàn như con người trong thuyết Sartre trên đây.

SIÊU VIỆT TÍNH. Chúng tôi rút ngắn phần bàn về siêu việt tính này. Điều đó không có hại chi, vì chủ đích chúng tôi không phải là trình bày về siêu việt tính, nhưng là để chứng minh sự khác nhau cùng là đối lập nhau giữa hai phái tả và hữu của phong trào hiện sinh. Thành thử nếu chúng tôi đã quá dài lời về đề tài liên chủ tính trên đây, thì sự đó tuy có hại cho cách bố cục của phần này nhưng lại giúp ích rất nhiều cho công việc trình bày của chúng ta.

Về siêu việt tính, mỗi ngành hiện sinh đã có một quan niệm khác hẳn nhau. Giáo sư Wahl đã đưa ra hai danh từ điển hình để diễn tả hai thứ siêu việt tính đó. Ông gọi siêu việt tính của Heidegger và của Sartre là viễn việt tính (proscendance; trans-proscendance) và dành chữ siêu việt tính (transcendancé, transascendance) cho triết học của Jaspers và Marcel.

Viễn việt tính là gì? Để dễ nhớ, chúng ta nên coi viễn việt tính là tính chất người siêu nhân của Nietzsche. Chữ siêu việt tính của ngành tả chỉ có nghĩa là con người luôn luôn phải tiến lên. Con người phải tự thắng, tự vượt mình. Vì thế Sartre luôn luôn nói đến dự phóng (pro-jet) và ông còn định nghĩa con người là: "con người là cái nó chưa là, và không phải cái mà nó đang là". Các sách nhắc đi nhắc lại câu tuyên ngôn của Sartre về con người: "Con người phải hành động, và chính nhờ hành động mà tự tác thành lấy mình" (L'homme doit faire, et, en faisant, se faire). Như vậy siêu việt của Sartre chẳng

qua chỉ là một viễn việt: Không và lên cao, nhưng chỉ đi xa hơn và xa hơn trên cùng một bình diện.

Trên kia chúng ta đã thấy chiều ngang của triết Sartre không mở rộng sang tha nhân, thì đây chúng ta thấy triết của Sartre không mở cho con người vươn lên tới Thượng đế. Thực là một thứ triết học nghẹt thở. Sartre chủ trương không thể có Thượng đế; thái độ của ông được các học giả không những gọi là thái độ vô thần (athée) mà còn gọi là thái độ phản thần (antithéiste) nữa. Sartre đã để hẳn một phần quan trọng của cuốn L'Existentialisme est un humanisme (Hiện sinh chủ nghĩa là một nhân bản chủ nghĩa) để chứng minh rằng không có Thiên chúa. Và lý chung mạnh nhất ông đưa ra là: Nếu Thiên chúa sáng tạo nên tôi, và nếu Ngài có toàn quyền trên tôi, thì tôi không còn tự do nữa; nếu quả thực có Thiên chúa, thì tôi chỉ là kẻ thừa hành những thành ý của Ngài thôi. Cho nên Sartre kết luận không thể có Thiên chúa, và giả như có Ngài đi nữa thì Sartre cũng không cần biết có Ngài hay không. Trong viễn tượng đó, Sartre chủ trương con người có tự do tuyệt đối, nghĩa là tôi muốn làm gì thì làm, không có thưởng phạt chi hết. Hơn nữa, theo Sartre, con người vì có tự do tuyệt đối và không chịu trách nhiệm trước một Thiên chúa nào hết cho nên con người có thể tự do chối bỏ những quyết định lúc nãy và hôm qua; nghĩa là lúc nãy tôi cam đoan, bây giờ tôi lại có thể xóa bỏ lời cam kết đó. Khi phê bình điểm này của Sartre, Mounier đã trách Sartre là con người bất trung, và gọi triết của Sartre là "triết học thoái thác" (philosophie de dégagement) thay vì danh từ rất kêu do Sartre đặt cho triết của mình là "triết học nhập cuộc" (philosophie d'engagement).

Trái lại, chữ siêu việt giữ nguyên vẹn giá trị của nó trong triết học của Jaspers và Marcel. Giáo sư Ricoeur đã gọi chữ siêu việt tính là chìa khóa để hiểu và đi sâu vào tư tưởng Jaspers: Tất cả con đường triết học của Jaspers thu gọn lại trong chữ "vượt lên" (transcender). Và đây là vượt lên thực, chớ không chỉ vượt xa ra. Quá trình triết học của Jaspers cũng có ba giai đoạn phải vượt lên như ba giai đoạn hiện sinh của Kierkegaard. Theo ông tổ của ngành hiện sinh hữu thần, thì con người hiện sinh phải lần lượt tiến qua ba giai đoạn: Hiếu mỹ (esthétique), đạo đức (éthique) và tôn giáo (religieux). Thì cũng gần như thế, Jaspers chủ trương con người hiện sinh trung thực phải biết có ba cách thế hiện hữu: Làm sự vật, làm người hiện sinh, làm Thiên chúa. Con người phải mau mau bỏ cách sống lì lì của sự vật để thực hành cái nhảy thứ nhất, là nhảy tự chỗ làm sự vật lên tới chỗ làm người tự do. Nhưng như thế chưa đủ: Con người tự do còn phải vươn lên tới Thiên chúa, coi Ngài là chuẩn đích, là lý tưởng cho ta vươn tới. Cho nên, đối với Jaspers, thì siêu việt thể tức Thiên chúa chính là hướng đi lên của ta, và Ngài chính là kho vô tận cho những ước muốn cải thiện của ta. Trong ý đó ông đã viết: "Tôi không thể

là tôi, nếu không có siêu việt tính: Siêu việt tính chính là thước đo chiều sâu thẳm của hiện sinh tôi".

Jaspers không quan niệm Thiên chúa là một hữu thể cao xa và lạnh lùng như ta thấy trong thuyết Aristote hoặc thuyết Descartes. Đây Thiên chúa là đích tối cao của con đường hiện sinh, cho nên sống mà không hướng về Thiên chúa là sống lạc lõng và vô ý nghĩa: "Bởi vậy điểm tối cao và ý nghĩa của cuộc đời ta chỉ thực hiện được khi nào ta nắm chặt được thực thể tự tại đó. Và thực thể đó chính là Thiên chúa".

Còn về phía Marcel thì khỏi nói. Không những siêu việt là ý nghĩa của hiện sinh, mà còn là chính sự thể hiện cuộc hiện sinh một cách toàn hảo nhất nữa. Chính triết hiện sinh đầy tin tưởng vào đấng Siêu việt đã dẫn ông tự chỗ vô thần tới chỗ tin thờ Thiên chúa và xin gia nhập đạo Công giáo.

Chúng tôi hy vọng đã trình bày khá đầy đủ về hai khuynh hướng khác nhau của phong trào triết hiện sinh.

Sự đối lập không nguyên ở chỗ một bên vô thần và một bên hữu thần, những còn khác nhau rất nhiều ở quan niệm nhân bản: Ngành hữu mở rộng lòng ta đón nhận và thông cảm với tha nhân, còn ngành tả khép kín lại và không đặt một mối tương giao nhân đạo nào giữa con người và con người. Cho nên thay vì lấy chữ hữu thần và vô thần để phân biệt hai ngành hữu và tả, Mounier đã thẳng thắn gọi ngành hữu là hiện sinh chủ nghĩa (existentialisme) và gọi ngành tả là vô hiện sinh chủ nghĩa (inexistentialisme), Vô vì ngành tả không nhận liên chủ tính, không nhận siêu việt tính là hai chiều hướng hiện sinh có khả năng phát huy đời sống tinh thần của con người.

Chương 4. KIERKEGAARD ÔNG TỔ HIỆN SINH TRUNG THỰC

Người ta hay nói: Triết hiện sinh là triết học của những kỳ chiến bại và người ta đã nhận xét rất đúng rằng triết hiện sinh đã phát xuất ở bên Đức với Heidegger và Jaspers liền sau khi Đức quốc thất trận năm 1918, còn ở Pháp thì mãi sau đại chiến thứ II nó mới xuất hiện với những loạt sách của Sartre và Marcel. Nói thế chỉ đúng một phần: Nói rằng triết hiện sinh đã được đón chào trong quảng đại quần chúng sau những thời kỳ bại hoại của xã hội thì đúng, còn nói triết hiện sinh phát sinh trên bức tường đổ của chiến tranh thì không đúng. Triết hiện sinh cũng thực sự mọc lên trong đống đổ nát, nhưng là đổ nát tinh thần. Người thường dân sống trong khuôn khổ xã hội, nên bao lâu cái xã tắc còn đứng thì người ta còn sống thản nhiên, không ưu tư và suy nghĩ gì hết. Nhưng dưới con mắt tinh tường của triết gia, thì nơi cái xã hội mà ai cũng cho là vững kia, đã hiện ra những dấu hiệu của suy đồi. Vì thế Socrate đã nhìn thấy trước những suy vong của Hy Lạp, những suy vong bắt nguồn tự trong những thói xấu và những tệ đoan đang nghiễm nhiên được công nhận làm tôn chỉ hành động cho những "người lương thiện". Người "lương thiện" là người của chế độ, cho nên người đó không thể nhận thức được sự thực, và không thể nào hoài nghi về sự chính trực của chế độ. Chỉ có triết gia mới có khả năng nhận thức. Socrate đã nhận thức về thời đại ông, và Kierkegaard đã nhận định về thời đại mình. Triết học Kierkegaard là bản tuyên án tử hình cho triết học duy niệm mà đại diện đáng kể nhất là Hégel cũng như xưa Socrate đã lên án bọn ngụy biện (sophistes) và tất cả những triết gia muốn phóng thể con người bằng cách dạy con người quên mình đi.

Nói thế, chúng tôi chỉ có ý nhắc rằng: Triết hiện sinh đã phát xuất tự những suy tưởng của Kierkegaard, còn Heidegger hay Jaspers, Sartre hay Marcel chẳng qua chỉ là những triết gia đào sâu thêm và có công phổ biến. Về điểm này Wahl đã viết rất đúng: "Triết hiện sinh đã khởi sự nơi những suy niệm thuần chất tôn giáo của Kierkegaard... tất cả nền triết học hiện sinh đã phát xuất từ những suy nghĩ của Kierkegaard về những uẩn khúc của đời sống tư của ông, về cuộc đính hôn của ông và về sự ông không thể hiệp nhất với vị hôn thê của ông".

Tóm lại triết gia thấy trước những đổ nát tinh thần, còn quần chúng chỉ nhận thức những đổ nát đó qua những sụp đổ vật chất mà thôi. Triết học Kierkegaard phải đợi một thế kỷ sau mới được người đời hưởng ứng. Năm 1845 là niên hiệu cuốn Etapes sur le chemin de la vie (Những chặng đường đời) được coi là giữa mùa hoa của đời tư tưởng

Kierkegaard. Năm 1945 được coi là lúc triết hiện sinh đã trở thành toàn thịnh.

Soren Kierkegaard sinh ngày 5 tháng 5 năm 1813, tại Copenhague. Thân phụ ông là Miken, một chủ tiệm tạp hóa khá giả, tính tình bi quan và độc đoán. Ông ta bi quan vì nhiều chuyện: Trước hết là chuyện gia đình ông và sau là chuyện tâm hồn ông. Nguyên quán ở vùng nhà quê, miền Jutland, ông đã trải qua những ngày nghèo khổ của cảnh chăn cừu: Chính ở đây, có lần vì đau khổ quá, ông đã ngạo mạn chửi Trời. Tội này ám ảnh ông suốt đời và còn ám ảnh đời người con út của ông là Soren Kierkegaard. Sau khi được mười hai tuổi, Miken Kierkegaard bỏ nhà quê để kiếm cách sinh nhai ở thủ đô Copenhague: Ông làm nghề buôn mũ và tạp hóa, và chỉ trong ít năm đã trở thành giàu có. Khi được tứ tuần, ông thấy không cần buôn bán nữa: Của đã dư dật mà tâm hồn ông cần được an tĩnh để cầu nguyện. Giữa lúc đó, bà vợ thứ nhất của ông chết; ông cưới bà thứ hai, và đời vợ này ông mới có con, bảy người con, Soren (triết gia của chúng ta) là con út. Hầu hết những người con này đều chết yểu, cho nên trong gia đình ông ai cũng tin rằng đó là "tai họa Thiên chúa giáng xuống trên đầu kẻ lộng ngôn xưa kia". Sau này chính triết gia Kierkegaard nhiều lần viết trong nhật ký của ông rằng: Cha của ông là một ngành khô héo sẽ chứng kiến cái chết của các con mình, vì các người con đó không một ai sẽ sống đến tuổi ba mươi bốn. Thực sự, họ đều thay nhau chết sớm vào tuổi thiếu niên, hoặc cùng lắm ba mươi ba tuổi. Cũng vì thế, khi được ba mươi bốn tuổi Soren Kierkegaard đã ăn mừng một bữa với chúng bạn.

Tuy nhiên nỗi mừng thì ít mà nỗi lo thì nhiều. Tất cả đời sống của Kierkegaard đã thấm nhuần những âu lo của thân phụ ông. Cha ông yêu người con út, và thường chỉ thích dẫn cậu bé đi chơi với mình qua những nơi tịch mịch. Mẹ ông không ảnh hưởng chi đến đời tình cảm và suy tưởng của ông. Mẹ ông qua đời khi ông đã hai mươi bốn tuổi, vậy mà các trang nhật ký của ông không dành phần nào cho bà hết. Trái lại hình ảnh cha ông luôn luôn xuất hiện và khi cha ông quá cố năm 1838, (lúc đó ông được hai mươi lăm tuổi) ông đã vô cùng bồi hồi ghi lại những dòng sau đây: "Cha tôi vừa qua đời. Ước chi ngài sống thêm mấy năm nữa. Tôi coi cái chết của ngài như hy sinh cuối cùng ngài đã phải chịu vì yêu tôi. Cái chết này chẳng những không chia rẽ ngài và tôi, nhưng thực sự cha tôi đã chết vì tôi ngài chết để tôi sống. Tất cả nhúng gì tôi đã thừa hưởng của ngài, nhất là hình ảnh của ngài, đối với tôi, nay càng trở nên quý giá".

Nhìn lại cuộc đời của Kierkegaard người ta thấy khi ở trường tiểu học, cậu đã tỏ ra ngoan ngoãn và trầm ngâm khác thường. Chúng bạn thường chế cậu ta là "con ông sãi". Chính Kierkegaard cũng tự nhận là "không hề biết tuổi thiếu nhi". Trong nhật ký sau này, ông tự xưng là "con của tuổi già". Ông suy nghĩ quá sớm. Những lời nói của cha ông,

hình ảnh của Chúa cứu thế chịu đóng đinh mà cha ông hay gợi ra trước đôi mắt đầy suy tư của ông, làm ông đêm ngày sống trong trầm mặc. Wahl viết: "Còn là thiếu nhi Kierkegaard đã sống như một kẻ lão thành. Hình ảnh của Chúa chịu đóng đinh không bao giờ xa ông nữa: Hai cha con ông là hai người trầm mặc nhất của loài người tự trước đến nay".

Khi được mười bảy tuổi (năm 1830), Kierkegaard ghi tên học thần học ở đại học Copenhague. Cha ông và người anh cả của ông muốn như thế, còn chính Kierkegaard không để tâm vào việc học bao nhiêu. Theo những trang nhật ký của ông, người ta thấy ông "ham đi nghe hòa nhạc và đàm thoại về văn chương trong các tửu quán ít ra cũng bằng đi nghe giáo sư ở đại học giảng về thần học và triết học". Đàng khác, ông bắt đầu viết nhật ký ngay tự năm thứ hai đại học. Trong các trang nhật ký đó người ta thấy ông ít để tâm ghi chép những lời các ông thầy dạy bằng ghi lại những ý nghĩ riêng của ông.

I. BA GIAI ĐOẠN HIỆN SINH

Giai đoạn hiếu mỹ. Với những năm đầu ở đại học, Kierkegaard bắt đầu gieo mình vào đời sống trụy lạc. Sau này khi viết sách, ông gọi quãng đời này là giai đoạn hiếu mỹ (stade esthétique). Đây là đời sống của con người mê sắc và những cảm giác nhục dục. Thực sự ông có đi tới những thí nghiệm tội lỗi mà ông mô tả về con người hiếu mỹ không? Khó mà biết rõ được. Các học giả như Bohlin thiên về cách hiểu rằng: Những tội lỗi mà sau này Kierkegaard luôn luôn nhắc đến một cách ân hận, có thể chỉ là những "trụy lạc của trí tưởng tượng thôi", hoặc cùng lắm là những trụy lạc của cảm giác thẩm mỹ. Chẳng hạn như trang sau đây của ông viết sau khi nghe bản nhạc kịch Don Juan của Mozart: "Hãy nghe những thanh âm dịu dàng và ấm áp của đàn vĩ cầm; hãy nghe tiếng gọi của khoái lạc và những dao động của dục tình; hãy nghe nỗi điên cuồng toàn thắng của lạc thú; hãy nghe sức thúc bách như nước vỡ bờ của đam mê; hãy nghe nhịp thở của ái tình? Hãy nghe giọng rủ rỉ của cám dỗ! Hãy nghe này, hãy nghe bản Don Juan của Mozart!".

Dầu sao, người ta nắm được hai sự kiện này: Thứ nhất Kierkegaard đã dùng những năm đầu ở đại học để chơi bời phiêu đãng như một kẻ giang hồ, đến nỗi có năm (như năm 1836) ông xài hết số tiền cha ông cho, rồi còn nợ nần một số tương đương với 25.000 đồng bạc ta nữa. Sự kiện thứ hai: Cũng trong năm 1836, Kierkegaard bắt đầu suy nghĩ nhiều về tội lỗi, một đề tài trước kia ông chưa để ý tới, những tự nay sẽ không bao giờ rời bỏ ông.

Bây giờ chúng ta hãy xem những nét ông dùng để tả người hiếu mỹ, qua cuốn sách

của ông nhan đề là Nhật ký của chàng dụ dỗ gái (Joumal du séducteur). Chàng ký tên là Johannes, và nàng là Cordelia. Johannes tức cũng chính là Juan hay Don Juan, điển hình của loại Sở Khanh giang hồ trong văn chương Tây phương; còn Cordelia, ta tạm dịch là cô Tâm. Cuốn nhật ký này ghi lại tất cả những gặp gỡ, những cảm xúc, những tiến triển của ái tình: Cứ sau mấy trang ký sự, người ta lại được đọc những bức thư đi thư về của chàng Sở Khanh, những bức thư có thể dùng làm mẫu cho những cậu con trai si tình của mọi thời.

Nhìn vào bản chất của ái tình kiểu Don Juan chúng ta thấy ái tình này được cấu tạo toàn bằng dục. Dục theo cả hai nghĩa: Nhục dục và dục vọng. P.Mesnard gọi là "phàm dục". Tôn chỉ của ái tình này là: Hưởng cho nhiều, luôn luôn thay đổi cách hưởng lạc. Đối với Don Juan, thì cô nào cũng đẹp và mỗi cô có một vẻ đẹp khác nhau: Cho nên anh chàng phải tìm cách hưởng hết lượt:

"Bao nhiêu thiếu nữ là bấy nhiêu cái đẹp, không bao giờ có hai vẻ đẹp giống nhau. Khi tôi đã xem và ngắm nghía từng trăm vẻ kiều mỹ đó, nghĩa là sau khi tôi đã cười duyên, than thở, tán tỉnh hoặc đe loi, cười, khóc, hy vọng, chán nản, được, thua..., bây giờ tôi hồi tưởng lại tất cả, thì lòng tôi rạo rực và tình dục tôi bốc cháy. Đúng rồi, tôi mê cô ấy chính cô ta sẽ thuộc về tôi" (Journal du séducteur).

Nhưng cô ấy là cô nào? Vì cô nào cũng đẹp, mỗi cô đẹp một vẻ, "mỗi người một vẻ mười phân vẹn mười"! Cái thói chơi xuân của chàng Juan là ong bướm đậu rồi lại bay. Vì thế khi chàng tự hỏi cái cô mà chàng say mê nhất, thì chàng đâm lúng túng không biết cô đó là cô nào, cô đó có thật hay chỉ là một thiếu nữ "lý tưởng" trong mộng, một nàng tiên mà chàng còn đang chạy theo và chưa gặp thấy? Đó là ý nghĩa trang nhật ký sau đây:

"Si tình, khoái thực; nhất là khi người ta biết mình si tình. Và đó chính là điểm quan trọng. Tôi có thể vô cùng bực tức vì nàng lại biến mất rồi, mất lần thứ hai. Nhưng theo một phương diện, điều này làm tôi thích thú: Hình ảnh của nàng bây giờ lúc ẩn lúc hiện, khi như có thực? khi lại xem như huyền ảo... Và tôi tự lấy làm sung sướng được coi mình như con cưng của chư thần; có là con cưng của chư thần mới có diễm phúc si tình lần thứ hai... ái tình còn mang nhiều huyền nhiệm, mối tình thứ nhất đã huyền diệu lắm; chưa bằng mối tình thứ hai này... Hai lần nàng đã đến, hai lần nàng lại biến đi: Điều này chứng tỏ rồi đây nàng còn đến với tôi nhiều lần hơn nữa".

Don Juan lao đầu chạy theo bóng hồng, và đó thực chỉ là những cái bóng. Người đàn bà chỉ đẹp ở xa xa: "Người đàn bà chỉ ám ảnh người đàn ông khi người đàn ông chưa chiếm được họ". Và khi cô con gái mơn mởn xuân kia chưa vào tay ai, thì cô ta tưởng

mình có thể làm bà hoàng, vì thiếu chi những ông hoàng cưới những cô bé Lọ lem. Nhưng chỉ sau vài năm, thì nàng tiên mà Don Juan theo đuổi kia đã trở thành "bà Bang bán bánh bèo" ở góc chợ? Tình trạng này dần dần gieo chán nản vào lòng Don Juan. Chán nản và nhọc mệt. Trong lúc chán nản như thế, Kierkegaard đã viết câu ngạo mạn sau đây, có ý nhại lại câu Thánh kinh "Tự nguyên thủy đã có Ngôi Lời" (Jean I, I):

"Tự nguyên thủy đã có buồn chán (au commencement était l'ennui). Vì buồn chán, chư thần đã sáng tạo nên con người. Rồi A-đam, nguyên tổ chúng ta cũng buồn chán vì cô đơn, cho nên bà E-va được tác tạo. Rồi từ đó, cùng với sự phát triển của loài người, buồn chán cũng phát triển và lan tràn khắp thế giới. A-đam một mình đã buồn chán. Khi A-đam ở với E-va, thì hai mình cũng buồn chán: Khi có thêm hai con là Ca-in và A-ben, thì cả gia đình cùng buồn chán, và khi có cả một loài người đông đúc, thì cả lũ người cũng buồn chán.

Không những buồn chán, chàng si tình còn đau khổ nữa. Đây là một yếu tố hoàn toàn mới: Trước đây Don Juan chỉ biết say sưa đi tìm hoa. Khi đó anh chàng như mất trí, chưa hồi tỉnh về hành động của mình. Họa may anh có suy nghĩ, thì chỉ là suy nghĩ cách nào hiệu nghiệm để đạt được cô nọ cô kia. Anh chưa nghĩ gì về anh hết. Nay sau nhiều ngày buồn chán anh ngồi nghĩ lại: Anh thấy khổ tâm. Trước hết anh thấy những đau khổ của người mà anh đã "yêu một cách ích kỷ: Ái tình nông nổi đã gây bao đổ vỡ trên những cuộc đời xuân kia. Don Juan (chính là Kierkegaard trong giai đoạn này) bấy giờ mới nhận ra tội ác của mình: Bao nhiêu thắng lợi trước kia của chàng là bấy nhiêu chết chóc của những người mà chàng bảo là chàng yêu. "Những ái tình dở dang đó là những thiên tình sử đau đớn nhất trong đời. Và cũng là những nỗi đoạn trường thấm thía và độc ác nhất".

Giai đoạn đạo hạnh. Năm 1840, Kierkegaard đính hôn với nàng Régine Olsen. Chấm dứt thời kỳ phiêu đãng. Khi đó thân phụ ông đã quá cố được hai năm; người anh cả của ông khi đó đã thành mục sư, nghe tin này, hết sức khuyến khích ông, vì hy vọng rằng cuộc đời gia đạo sẽ cải thiện ông. Kierkegaard làm quen với nàng Régine tự ba năm trước đây. Hai bên đã thừa đủ thời giờ hiểu biết nhau: Chàng biết nàng là một tâm hồn chân thành và ngây thơ, nàng cảm phục trí thông minh và sự hiểu biết tâm lý của chàng. Nên biết nàng đã được một thanh niên tuấn tú khác theo dõi: Thanh niên đó là Frédéric Schlegel lúc đó là một thanh niên trí thức đầy tương lai và sau này được bổ nhiệm chức toàn quyền quần đảo Antilles. Régine không để ý tới Schlegel mặc dầu chàng yêu nàng tha thiết và chàng có một tương lai huy hoàng. Régine chỉ yêu Kierkegaard thôi; vì yêu chàng nên nàng sẽ điêu đứng vì chàng, vì những lưỡng lự và sau cùng vì chàng đã đẩy

nàng tới chỗ hai bên phải đoạn tuyệt trong thương nhớ. Tất cả đều do tâm hồn quá phức tạp của Kierkegaard.

Phức tạp và do dự. Đó là tình trạng tâm hồn Kierkegaard thời đó. Ông thầm yêu và theo dõi nàng tới một năm trời, mà vẫn chưa dám tỏ tình với nàng.

Rồi khi chàng chuẩn bị tỏ tình và xin đính hôn với nàng, người ta thấy những do dự và băn khoăn lộ ra: "Đã một năm rồi. Tôi đếm từng phút. Tôi đã nghĩ nhiều: Phải cưới được nàng, nếu không sẽ không lấy ai hết. Xin Chúa phù hộ cho hạnh phúc của chúng tôi. Nhưng có lẽ tôi không dám xin cưới nàng, hoặc là cưới nhưng với điều kiện là không coi nàng như vợ, mà chỉ là một cái gì ích lợi cho tôi thôi... Nói thực ra, tôi sợ nàng ưng cũng bằng sợ nàng chối. Vì tôi quen sống trong trầm lặng với những ý nghĩ u uẩn, có lẽ nàng chối lại hay cho tôi hơn". Nhưng điều phải đến đã đến: Kierkegaard xin đính hôn với Régine. Cả hai họ cùng mừng. Régine mừng lắm. Kierkegaard cũng mừng, nhưng không mừng được mấy ngày. Vẻn vẹn sau một tuần lễ chàng đã viết cho nàng những bức thư xin lỗi và muốn hủy bỏ cuộc đính hôn đó. Nàng bị điên đảo, nhưng quyết một lòng thủy chung, cho rằng chàng có tâm hồn quá tế nhị. Khi đính hôn với Régine, Kierkegaard đã tưởng có thể thực hiện lý tưởng của ông trong đời sống gia đạo. Nói cách khác, ông đã muốn dấn thân vào giai đoạn đạo hạnh (stade éthique). Nhưng ông đã thất vọng về nàng Régine. Và đây là những lý do: "Đây là đầu đuôi câu truyện. Nàng là một thiếu nữ duyên dáng và nết na, nhưng nàng thiếu hẳn những đức tính tôn giáo. Về phương diện tôn giáo, người ta thấy nàng coi Thiên chúa như một ông cậu có tuổi và quảng đại, luôn luôn chiều theo ý các cháu... Nàng biết tôn giáo và hay nói đến Chúa. Nhưng nàng có thể yêu một người thanh niên hơn yêu Chúa". Đối với một người ít những đòi hỏi về tôn giáo, nàng Régine là một người vợ lý tưởng, nàng chân thành, vui tính, thận trọng, tâm hồn nàng vừa ngây thơ vừa giàu tình yêu tha thiết. Nhưng Kierkegaard đòi người yêu phải cùng chàng vươn lên tới giai đoạn tôn giáo (stade religieux). Đó là điều nàng tỏ ra bất lực, mặc dầu những cố gắng của chàng để giúp nàng về phương diện ấy. Cho nên Kierkegaard viết về nàng: "Đã một năm rồi. Xem ra nàng không có lấy một ý niệm gì về tôn giáo. Nàng cần phải được biến cải. Nhưng khổ cho tôi nàng cứ ngây thơ như một đứa trẻ, và những bàn giải của tôi có ảnh hưởng gì mấy đối với nàng đâu? Và tôi cũng không nên kèm nàng dữ quá, kẻo trở thành ông thầy dạy đạo của nàng chăng? Ước chi tôi thành công trong việc nâng nàng lên, hay nói đúng hơn, ước chi nàng biết tự mình vươn lên tới mức bay liệng trong không khí tôn giáo; khi đó mọi sự sẽ tốt đẹp cả... Nhưng không, nàng chỉ trầm mặc khi ở yên một mình, còn hễ có ai thì nàng lại vui vẻ như thường".

Kết cục, vì không đưa nàng lên mức sống tôn giáo sâu xa như chàng được, Kierkegaard đành tìm cách đoạn tuyệt với nàng. Đọc lại những trang nhật ký của kỳ này, người ta thấy Kierkegaard ruột đau như cắt, vì chàng yêu nàng vô cùng mà lại phải làm bộ lạnh lùng và độc ác với nàng. Sau này khi Régine trở về với người tình địch của Kierkegaard là Schlegel và cưới Schlegel rồi, Kierkegaard vẫn một niềm yêu và nhớ nàng. Hình ảnh nàng hiện ra ở mỗi trang của những sách mà chàng viết sau này cho đến khi chàng chết năm 1855. Nhìn vào tính chất của giai đoạn đạo hạnh (stade éthique), chúng ta thấy có một sự vượt bậc đối với giai đoạn hiếu mỹ: Tôn chỉ sinh hoạt của người hiếu mỹ là phiêu đãng, còn tôn chỉ của người đạo hạnh là trung tín. Chủ đích của người hiếu mỹ là khoái lạc, và chủ đích người đạo hạnh là nhiệm vụ. Người hiếu mỹ là người sống qua ngày, còn người đạo hạnh thì sống cho một tình yêu vĩnh cửu "Tình yêu của đôi vợ chồng là tình yêu xây trên cảm giác, những tình yêu này trở nên cao trọng vì lời thề sắt son, hai người sẽ yêu nhau mãi mãi, muôn đời. Chính tính chất vĩnh cửu này phân biệt tình yêu chính thực và sự đam mê nhục dục".

Kierkegaard đã để lại những trang sách hùng hồn và cảm động về tình yêu của đôi vợ chồng. Ông chống lại những kẻ coi gia đạo là mồ chôn ái tình: Những câu trả lời của ông thực là chân thành và quyết liệt. Theo ông thì tình yêu của đôi vợ chồng mới đáng gọi là tình yêu và tình yêu là bản chất của đời vợ chồng: "Tình yêu là yếu tố cốt tử của cuộc hôn nhân. Những hôn thú và tình yêu, cái nào sinh ra cái nào?... Hôn thú không phát sinh ái tình, nhưng giả thiết là đã có ái tình rồi. Tuy nhiên tình yêu đó không phải là đã qua, nhưng còn mãi ngày nay và sau này. Rồi đời sống gia đạo mang đến cho hai người một yếu tố mới, yếu tố không có trong tình yêu: Đó là yếu tố đạo hạnh và tôn giáo. Chính vì thế, đời sống gia đạo xây trên nhẫn nại, còn ái tình thì không biết nhẫn nại là chi". Yếu tố nhẫn nại này là mào đầu để Kierkegaard ca tụng giá trị của đời sống gia đạo, nhất là đức tính trung thành của tình yêu vợ chồng. Trong nhiều trang, Kierkegaard gọi tình yêu phu phụ là "mối tình đầu tiên": Tình yêu giữa đôi vợ chồng là tình yêu đầu tiên và cũng là tình yêu sau chót: "Mối tình đầu tiên" này quý trọng vì nó vững bền như Thiên chúa: Chính Thiên chúa bảo đảm sự trung thành của đôi vợ chồng, cho nên mối tình đầu tiên này sẽ là mối tình duy nhất của hai người cho đến muôn đời muôn kiếp.

Tóm lại, người đạo hạnh là người sống trung thành với bổn phận. Đời phu phụ mang lại cho con người những giá trị tinh thần đáng kể: Và giá trị cao quý nhất có lẽ là tính chất trường cửu và vĩnh viễn của tình yêu phu phụ mà Kierkegaard đã nói đến trên đây. Ông còn nói thêm rằng: Đời sống gia đình là trường dạy đức tính cho con người: "Tôi quyết rằng gia đình là trường dạy cho con người có đức tính (école de caractère)". Đối

với người sống trong gia đạo, thì những kẻ sống phiêu lưu như Don Juan thiếu hẳn lịch sử: bọn Don Juan là những kẻ mà Kierkegaard nói rằng: "ở nhà buồn quá, họ đi du lịch ngoại quốc; ở ngoại quốc cũng buồn, họ lại về để chịu buồn ở nhà vậy. Để có bạn bè, họ nuôi một con chó thực choai v.v...". Trái lại, chính sự trung thành làm cho người đạo hạnh có lịch sử, mà lịch sử tính là chính nền tảng đời sống tinh thần của con người.

Đời đạo hạnh cao đẹp thay! Nhưng cũng hiếm thay! "Tình yêu chân chính là điều hiếm có; đời sống gia đạo đích thực lại càng họa hiếm hơn". Sự thực, Kierkegaard đã không sống trong gia đạo: Ông không lấy vợ, không phải vì ông cho rằng đời gia đạo không tốt cho con người, nhưng chỉ vì riêng đối với hoàn cảnh giữa ông và nàng Régine, ông thấy rằng đời phu phụ sẽ làm chướng ngại đời sống tôn giáo của ông. Mà đối với Kierkegaard thì bất cứ ai đều phải vươn lên tới giai đoạn tôn giáo (stade religieux).

Giai đoạn tôn giáo. - Năm 1840, Kierkegaard đính hôn với nàng Régine, nhưng, như chúng ta biết, chỉ sau mấy ngày ông đã viết thư cho nàng để xin hủy bỏ lời giao ước. Trong quãng bảy tám tháng trời, mối tình dở dang đó giày vò Kierkegaard và Régine, cho đến ngày 11 tháng 8 năm 1841, Kierkegaard gửi trả lại nàng Régine chiếc nhẫn đính hôn, và ngày 11 tháng 10 năm đó, hai bên mới hoàn toàn đoạn tuyệt với nhau. Về quãng đời này của Kierkegaard, R.Vemeaux đã viết: "Thấy rằng không thể làm hiệp ý đồng với nàng, chàng nhất định bẻ gãy cuộc đính hôn. Những để nàng khỏi quá đau đớn, chàng tìm cách dập tắt ái tình trong hồn nàng. Tâm hồn chàng tơi bời, khi chàng làm bộ lạnh lùng với nàng trong nhiều tháng. Khi cuộc đoạn tuyệt đã xong, Kierkegaard còn lại một mình với một mình Thiên chúa, để sẵn sàng chu toàn sứ mệnh của ông". Sứ mệnh của ông là mang tôn giáo lại cho triết học, và đem con người trở về với Thiên chúa: Hai kẻ thù bắt buộc ông so kiếm là triết học duy thức của Hégel và hàng giáo phẩm trưởng giả nước Đan Mạch thời đó. Một điều ai cũng thấy là sức hoạt động văn hóa của Kierkegaard bắt đầu tự sau năm đoạn tuyệt với người vợ chưa cưới của ông.

Giai đoạn tôn giáo là giai đoạn khó hiểu nhất trong cuộc đời và trong các sách vở của Kierkegaard. Chúng ta chỉ cần nhớ vài điều căn bản sau đây. Trước hết, ông gọi đời đạo hạnh là sinh hoạt thông thường, sinh hoạt trong phạm vi của phổ thông (vivre dans le géneral). Nói cách khác, đời đạo hạnh là đời hợp lý, bởi vì đạo hạnh là luân lý mà luân lý là sống theo những luật lệ mà lương tri con người ai cũng thấy là cần. Kierkegaard quen lấy Socrate làm điển hình cho con người đạo hạnh. Trái lại đời tôn giáo nhiều khi đưa ta vượt lên trên những luật lệ của luân lý: Trường hợp rõ nhất là hành động của tổ phụ A-bra-ham (mà chúng ta sẽ bàn đến sau đây), vì trên niềm tin tưởng vào Thiên chúa, A-bra-ham đã giẫm chân lên những luật lệ trọng đại nhất của luân lý. A-bra-ham đã giết con

để tỏ dạ trung thành tuyệt đối với Thiên chúa. Điều thứ hai: Con người phải vươn tới giai đoạn tôn giáo thì mới mong vãn hồi được giá trị nhân vị của mình. Tại sao thế? Thưa vì bao lâu còn sống trong vòng đạo hạnh, con người còn phần nào sống trong phóng thể: Khi đó con người còn sống như mọi người thôi, nghĩa là còn sống trong phổ thông, chưa sống theo nhân vị độc đáo của mình. Chính đời sống tôn giáo sẽ đưa chúng ta vươn lên tới sinh hoạt độc đáo của nhân vị. Cho nên Kierkegaard coi Socrate, vị thánh hiền của nhân đạo chủ nghĩa, là điển hình của đời sống đạo hạnh, và coi A-bra-ham, người cha của tín đồ là điển hình của đời sống tôn giáo.

Những đặc tính của đời sống tôn giáo gồm lại trong hai chữ độc đáo và tin yêu. Con người tôn giáo là con người đã vãn hồi được nhân vị của mình, không còn bị trói buộc bởi những luật lệ phổ thông của luân lý nữa. Nhưng xin hỏi: Từ đâu con người có thể biết mình là một nhân vị độc đáo? Kierkegaard thưa: Từ ý thức về tội lỗi. Trong cuốn Le concept d'angoisse (Quan niệm về ưu tư), chúng ta luôn luôn gặp câu này, được coi như chủ đề của cuốn sách: "Chính tội lỗi là cái làm cho con người tự cảm thấy đơn độc". Tội lỗi không phải là cái chi vô lý hay hữu lý, nhưng nó là một xúc phạm đến Thiên chúa: Tuy nhiên, chính vì thế tội lỗi đặt ta trước nhan thánh Ngài, "chính tội lỗi đã đặt tương quan giữa ta và tuyệt đối". Đã vậy, tội lỗi không thuộc về phạm vi của đạo đức học nữa, nhưng thuộc phạm vi tôn giáo: "Muốn lấy lý luận đề giải nghĩa sự hiện diện của tội lỗi trong thế giới, là muốn làm một việc điên rồ và chỉ những hạng người duy lý kỳ khôi mới hành động như thế". Hạng người duy lý kỳ khôi đây là ai? Kierkegaard gọi rõ tên họ là Hégel và đồ đệ: "Hégel là người muốn lấy lý luận để giải nghĩa tất cả mọi sự, nên ông ta chỉ là một cụ đồ theo nghĩa không hay mà thôi". Như vậy, ý thức về tội lỗi là một kinh nghiệm bản thân: Ai muốn lấy khoa học hay triết học để giải nghĩa là làm một việc thậm phi lý. Tội lỗi không thuộc lãnh vực tri thức, nhưng thuộc lãnh vực hiện sinh. - Tội lỗi làm cho con người có tương quan với tuyệt đối Lòng tin yêu của người tôn giáo càng làm cho con người đối diện với Thiên chúa một cách đích thực hơn nữa. Tin và Yêu: Hai đề tài chủ chốt cuốn Crainte et tremblement (Kinh hãi và run sợ). Trong đoạn sau chúng tôi sẽ toát lược những nét chính của cuốn sách đó, vừa để trình bày những nét đặc sắc của đời tôn giáo mà chúng tôi mới chỉ vừa gợi ý trên đây, vừa để cùng nhau đi sâu vào một tác phẩm của Kierkegaard.

Qua mấy trang trên đây, chúng ta thấy rằng Kierkegaard đã khai mạc một thứ triết lý mới. Đọc ông chúng ta không còn cảm thấy mình bị lạc lõng trong cõi luân lý hình thức của triết Kant hay triết Hégel nữa, nhưng chúng ta luôn luôn được chứng kiến một tâm hồn vật lộn với mình để vượt qua "những chặng đường đời". Triết Kierkegaard là triết về

đời sống, và là triết để mà sống cho ra người. Không phải chỉ triết lý suông và bàn luận về những vấn đề trừu tượng xa xôi, nhưng triết Kierkegaard đã đem con người về với cuộc đời và bản thân mình. Tư tưởng của Kierkegaard là một nền triết học thực thụ vì nó là một suy tưởng sâu xa về cuộc đời. Vì thế nó mang tên là triết học hiện sinh, triết học về cuộc đời con người. Triết Kierkegaard chấm dứt thời kỳ toàn thịnh của triết duy niệm Hégel.

II. SINH HOẠT TÔN GIÁO CAO NHẤT

Bây giờ chúng ta thử đi sâu vào tư tưởng Kierkegaard bằng cách phân tích một tác phẩm của ông: Cuốn Crainte et tremblement (Kinh hãi và run sợ). Cuốn này tuy chỉ là một trong những cuốn sách nhỏ nhất về lượng của ông, nhưng lại được Kierkegaard coi là cuốn hay nhất và có giá trị nhất. Theo ông, nguyên một cuốn này cũng đủ ghi danh ông muôn thuở.

Như Wahl đã nêu lên ngay nơi câu thứ nhất của bài nhập đề vấn đề then chốt của cuốn Kinh hãi và run sợ là tìm ra "tương quan giữa thực tại và con người nhân vị". Nói cách khác, đề tài của cuốn sách là biện minh cho tính chất độc đáo của con người: Con người chỉ xứng danh con người khi nó vãn hồi được nhân vị của mình; vậy mà chúng ta chỉ vãn hồi nhân vị của chúng ta khi chúng ta tự mình "dám tiếp xúc với thực tại cao cả nhất là Thượng đế". Theo hoàn cảnh Việt Nam, chúng ta có thể nói rằng: Con người chỉ vãn hồi nhân vị khi không chịu để cho ông vua thay mặt toàn dân tế thiên ở đàn Nam Giao nữa, nhưng mỗi người tự mình bước tới trước nhan Thượng đế. Con người nhân vị là con người nghĩ rằng mình là con Thượng đế và mình có quyền trực tiếp thưa hỏi với Ngài. Chính nhờ đức tin (lòng tin tưởng vô biên của con người đối với Thượng đế) con người thấy mình được nâng lên trên những ràng buộc thông thường của tục lệ xã hội: Trên những luật pháp của xã hội dựa trên lý trí, còn có một luật pháp cao cả hơn và thần thánh hơn, hoàn toàn dựa trên thánh ý nhiệm mầu của Thượng đế. Thánh ý đó được bày tỏ trong tôn giáo (đối với Kierkegaard thì tôn giáo đó là Ki-tô giáo, tức Cơ-đốc giáo).

Tóm lại, tôn giáo là chỗ giải thoát con người khỏi những cái thiển cận và tầm thường của luân lý duy nhiên; chính tôn giáo và nền luân lý tôn giáo sẽ mở con đường siêu việt để dẫn con người đến chỗ tiếp xúc thân mật với Thượng đế "Nhờ đức Tin, con người nói chuyện cha con với Thượng đế, nối lại mối tương quan riêng với Ngài. Như thế, nhân vị con người bước vào trạng thái được thông cảm đặc biệt với tuyệt đối. Đó là lãnh vực của cô liêu thăm thẳm; không ai có thể làm bạn đường với ta ở miền này; không ai có thể chỉ bảo hoặc giảng nghĩa cho ta". Nói rằng tôn giáo giải thoát con người khỏi những thiển

cận và tầm thường của luân lý duy nhiên, Kierkegaard chỉ có ý nói rằng: Ở trên tầm lý trí con người, còn một lãnh vực khác nữa, tức lãnh vực của tôn giáo. Như thế triết hiện sinh chủ trương đem yếu tố tôn giáo lại cho cái nền triết học vô hồn của thuyết Hégel, đúng như nhận xét của Mounier mà chúng tôi đã nhắc tới trên kia.

Thuyết duy nhiên là hình thức cụ thể của thuyết duy lý: Nó phát sinh từ những luận lý cho rằng tất cả những gì vượt quá tầm trực giác của tâm trí con người, đều bị xếp vào loại những cái con người không thể biết được. Và người ta đã nhân danh lý trí và triết học để "thanh toán Thượng đế". Đó là ý nghĩa câu thứ nhất của cuốn Kinh hãi và run sợ. "Thời đại chúng ta đang tổ chức một cuộc thanh toán trong lãnh vực tinh thần cũng như trong lãnh vực sinh hoạt".

Với chủ đích rõ rệt là ngăn cản làn sóng vô thần kia, Kierkegaard đã viết cuốn Kinh hãi và run sợ như một câu hỏi ném vào mặt những kẻ đang hăm hở làm công việc thanh toán nọ: Các anh có quyền thanh toán tôn giáo không? Triết lý của các anh có giải quyết được những trường hợp như trường hợp A-bra-ham (Abraham) không? Trường hợp A-bra-ham chính là một cái chi vượt lên trên tầm luân lý duy nhiên: Những trường hợp như vậy, và nói chung là tất cả những hành động siêu phàm của con người, đều vượt quá phạm vi của luân lý vì một lẽ đơn giản này là luân lý không có quyền buộc con người thực hiện những điều siêu phàm như thế. Như vậy, tất cả những gì siêu phàm đều nâng con người lên trên mức trầm trầm tại hạ của luân lý duy lý; hay như một triết gia hiện sinh, tất cả những gì siêu phàm đều nâng con người lên giáp giới thần linh.

Như vậy, nếu không có tôn giáo, con người sẽ bị trói buộc bởi những cương thường chính mình nó đã se lên; nếu không có Thượng đế, con người sẽ không có lối giải thoát, không có nẻo siêu việt, không có hướng để luôn luôn vươn lên. Tuy nhiên, là ông tổ của triết hiện sinh, Kierkegaard không lý luận suông như thế. Ông đã khởi sự tự một sự kiện cụ thể: Ông đã xây triết học của ông trên những suy tư về hành động siêu phàm của vị thánh hiền Abraham.

Bây giờ chúng ta hãy cùng nhau đọc cuốn Kinh hãi và run sợ.

Nhìn vào nội dung cuốn sách, chúng ta thấy Kierkegaard chỉ suy nghĩ về sự kiện duy nhất này: Abraham tin tưởng vào Thiên chúa và tin yêu Thiên chúa đến nỗi đã quyết định giết con một của mình là Isaac để trọn niềm trung thành với Thiên chúa. Giết con là tội ác ghê gớm vào bậc nhất: Vậy một là phải công nhận tôn giáo vượt lên trên luân lý, hai là phải cho rằng A-bra-ham là chàng đại ác trong trần gian này. Những Thánh kinh gọi Abraham là "cha của tất cả những kẻ có đức tin", và chúng ta ai ai cũng tôn kính

Abraham như vị đại thánh.

Cuốn sách bắt đầu với những dòng sau đây:

“Ngày xưa có một người khi còn bé được nghe kể rằng ông A-bra-ham bị Thiên chúa thử thách, nhưng đã giữ vững lòng tin, nên đã hai lần nhận được đứa con yêu của mình. Khi đứng tuổi, người nọ đọc lại câu truyện và càng lấy làm cảm kích lắm. Dần dần người đó quên hết mọi sự, và chỉ còn một nguyện vọng này: Được xem thấy ông A-bra-ham. Người ấy không mong được xem thấy những miền xa lạ của Đông phương, cũng không ước ao thấy những kỳ diệu của đất hứa... Thực ra người ấy không mong được thấy khuôn mặt của tổ phụ A-bra-ham thượng thọ, những người đó chỉ ước ao có mặt trong ba ngày đường, khi cụ A-bra-ham ngồi trên lưng lừa với con cụ là I-dăc”.

Kierkegaard chỉ thắc mắc về thái độ của A-bra-ham trong hành động trọng đại nhất của đời cụ. Trên đây, ta thấy Kierkegaard nói: “Vì giữ vừng niềm tin, A-bra-ham đã hai lần nhận được đứa con yêu của mình”. Sao lại hai lần? Muốn hiểu Kierkegaard, chúng ta cùng nhau ôn lại mấy trang Thánh kinh: Sách Sáng thế ký (đoạn 17 và 22) kể sự Thiên chúa đã hai lần thử thách A-bra-ham. Lần thứ nhất khi Thiên chúa hứa sẽ cho ông trở thành tổ phụ một dân tộc hùng cường, thế mà khi ông trăm tuổi và vợ ông là bà Xa-ra (Sara) đã cửu tuần, hai ông bà vẫn chưa có con. Thiên chúa hứa như vậy sự ngày ông bà còn thanh niên. Vì thế khi đã trăm tuổi, một hôm ông lại nghe Thiên chúa nhắc lại là hứa đó, ông phì cười. Tuy nhiên ông tin trong hoàn toàn nơi Chúa. Và thực sự Thiên chúa đã thưởng đức tin của ông: Khi ông được đúng trăm tuổi thì bà Xa-ra có mang và sinh con trai. Ông đặt tên cho con là I-dắc. Vẫn chưa xong: Thiên chúa còn thử thách ông một lần nữa, và thử dữ hơn: “Sau đó Thiên chúa còn thử thách A-bra-ham. Chúa bảo ông: “Này A-bra-ham, hãy đem I-dắc con yêu quí của ngươi và giết nó để tế ta trên núi kia. Ta sẽ chỉ cho. A-bra-ham hôm đó thức dậy sớm, thắng lừa rồi lên đường với hai đầy tớ và I-dắc”. A-bra-ham đã đem con mình lên núi; ông đã xếp củi thành đống, chuẩn bị hy sinh đứa con yêu của mình. Nhưng chính khi ông rút dao ra và đã giơ lên, chỉ một nháy mắt nữa là cậu I-dắc năm sáu tuổi kia ngã gục trong vũng máu: Nhưng vừa lúc đó thiên thần Chúa giữ tay A-bra-ham lại, và đồng thời ông nghe tiếng Thiên chúa: “Vì ngươi đã tin Ta và không tiếc con người đối với Ta, cho nên Ta thề sẽ làm cho ngươi trở thành tổ phụ một dân tộc vĩ đại”. Như thế, chính vì tin, A-bra-ham đã hai lần nhận được I-dắc.

Và đây là những trang bất hủ của Kierkegaard tả cảnh đó.

“Bấy giờ còn sớm tinh sương, A-bra-ham đã dậy rồi. Ông hôn bà vợ, và bà hôn con I-dắc. Rồi, trầm ngâm, A- bra-ham nâng con trèo lên lưng lừa.

Sau một ngày đàng, chiều hôm đó êm ả, cha con vẫn thẳng đường tới núi Morija. Một lúc A-bra-ham sấp mặt xuống đất: Ông xin Thiên chúa tha tội cho ông, tha tội ông là cha mẹ lại giết con. Đường trường, ông lại trầm ngâm. Tuy nhiên ông không thể nghĩ rằng giết con để tế Thiên chúa là một tội; nếu thế là một tội ác, và nếu quả thực ông không yêu con ông đến nỗi có thể hy sinh tất cả vì con thì ông không thể hiểu rằng tội đó có thể được tha. Còn tội nào dữ hơn tội đó?"

Tất cả khó khăn ở chỗ phải điều hòa tôn giáo và luân lý Abraham yêu con hơn tất cả các người cha, cho nên về phương diện luân lý ông cảm thấy rõ ràng sự ghê tởm của tội giết con. Nhưng Abraham cũng là điển hình của con người tin yêu Thiên chúa: Ai yêu Thiên chúa, thì phải yêu Ngài trên hết mọi sự. Đó là cử chỉ siêu phàm của Abraham: Đi yêu Chúa mà quên mình. "Ai yêu mình thì nên cao trọng vì mình; ai yêu người khác thì càng được trọng hơn; còn ai yêu mến Thiên chúa thì nên cao trọng tột bậc".

Tin và Yêu. Tất cả sinh hoạt của người tôn giáo thu gọn trong hai chữ đó. Và cũng chính trong niềm tin yêu này, con người vượt lên trên lãnh vực của đạo hạnh luân lý để vươn tới chỗ kết hiệp với đấng tuyệt đối. Chúng tôi xin đi ngay vào sự phân tích con đường của đức tin mà Kierkegaard phác họa trong cuốn Kinh hãi và run sợ. Đúng như Wahl viết trong phần nhập đề, đức tin có "hai chuyển động vô cùng, un double mouvement infini" (p.XIII): Một là sự nhẫn nại vô cùng (la résignation infinie), hai là tin tưởng sẽ vãn hồi được tất cả những gì mình đã hiến dâng cho Thiên chúa (la répétition). Cả hai chuyển động này cùng vượt xa trên sức của luận lý Hégel và luận lý Socrate.

Ta thử xem chuyển động thứ nhất: Vô cùng nhẫn nại.

Gương thánh nhân còn đó: Tổ phụ Abraham đã hy sinh tất cả vì tin yêu Thiên chúa. "Nếu tôi là một vị anh hùng của bi kịch Hy Lạp, và nếu tôi phải hy sinh như Abraham, tất nhiên tôi biết rõ những điều phải làm: Tôi sẽ không lân la ở xó bếp, sẽ không chậm trễ khi đi đường... Và khi nhảy lên lưng ngựa, tôi sẽ tự nhủ: Thế là hết hy vọng! Thiên chúa đòi tôi hy sinh Isaac. Tôi cam chịu. Tuy nhiên tôi tin Ngài là tình yêu, cho nên tuy ngày nay tôi không thể đối thoại với Ngài, nhưng tôi tin sau này Ngài sẽ thương tôi cách khác". Ừ, giá tôi hành động như thế, chắc bọn điên rồ (bọn Hégel sẽ khen tôi là cao thượng hơn Abraham; họ cho cử chỉ của Abraham thiếu thơ mộng và có vẻ đơn giản quá. Nhưng chính thế là họ lầm lắm. Chí can trường của tôi chẳng qua chỉ là một can đảm trong phạm vi loài người, còn Abraham mới thực là người có đức tin. Abraham đã làm gì? Thưa cụ đã không đến quá sớm và cũng không muộn quá. Cụ thắng con lừa và thong thả lên đường. Trong suốt thời gian đi đường, cụ không phút nào không tin tưởng vào Thiên

chúa. Cụ tin vì phi lý, vì điều đó loài người không thể toan tính được; phi lý vì Thiên chúa đòi hy sinh Isaac, rồi chính Ngài lại trả lại Isaac. Thái độ của người anh hùng theo Hy Lạp khác thái độ của Abraham, người cha của tín hữu. Người anh hùng làm những việc phi thường, nhưng là việc còn trong sức loài người; cả khi ông ta tin vào sự Thượng để sẽ đền lại cho ông ở đời sau ông vẫn còn ở trong nhân đạo; trái lại Abraham đã đi vào con đường thiên đạo; ông hoàn toàn tin vào Thiên chúa, và tin rằng mặc dầu ông giết con độc nhất của ông và mặc dầu ông đã trăm tuổi, ông vẫn sẽ là tổ phụ của một dân tộc đông đúc. Điều phi lý là A-bra-ham tin chắc rằng Thiên chúa sẽ trả lại cho ông ngay ở cõi đời này. Cho nên Kierkegaard mới thán phục A-bra-ham vì ngài đã tin tưởng vô cùng: "Tôi nghiêng mình bảy lần trước quý danh ngài, và tôi nghiêng mình bảy mươi bảy lần trước hành động đó của ngài". Trên đây Kierkegaard nhấn mạnh vào chỗ khác nhau giữa một anh hùng nhân đạo và người mà ông gọi là người hiệp sĩ của đức tin (le chevalier de la foi): Người anh hùng kiểu Hy Lạp có thể hy sinh con của mình, nhưng khi đó họ hy sinh vì một mục đích luân lý (chẳng hạn vì ích quốc lợi dân): Lịch sử Hy Lạp còn ghi danh vua A-ga-men-nôn (Agamemnon) đã hy sinh con gái mình là nàng I-phi-dê-ni (Iphigénie) để làm nguôi cơn giận của nữ thần Đi-an (Diane), hòng mang lại thái bình cho quốc dân. Lịch sử La Mã cũng ca tụng nhà anh hùng Bruytuyt (Brutus) không ngần ngại ra lệnh giết những đứa con làm loạn để vãn hồi trật tự trong dân gian. Rồi Thánh kinh cũng để lại truyện tướng Giep-tê (Jephté) đã nhận hy sinh người nào ông gặp trước hết khi vừa chiến thắng và trở về nhà: Không may chính con gái ông ra đón ông trước hết; không thể lỗi lời khấn với Trời, ông chịu để nàng than thân trách phận hai tháng, rồi ông hy sinh con. Kierkegaard nhắc lại tất cả ba tích đó, rồi ông giải nghĩa sự khác nhau: "Người anh hùng của bi kịch còn đứng trong phạm vi luân lý... A-bra-ham thì khác hẳn. Cụ không hành động để cứu vãn một dân tộc, hoặc để làm nguôi vị thần hung tợn nào hết. Việc cụ làm là việc hoàn toàn tư riêng của cụ". Nghĩa là việc làm của A-bra-ham là việc riêng giữa ông và Thiên chúa; hơn nữa, việc đó vượt tất cả mọi dự tính của luân lý, vì luân lý có thể truyền người ta giết con để cứu quốc, nhưng luân lý nào có thể dạy giết con để trung thành với Thượng đế, nhất là giết con để trông hòng lại nhận được người con đó?

Trên đây ta đã thấy "người hiệp sĩ của đức tin" đạt tới mức "nhẫn nại vô cùng". Nhẫn nại vô cùng, vì người ấy đã vì Thiên chúa mà hiến dâng tất cả, hiến dâng tất cả những gì quý báu nhất đời họ. A-bra-ham đã quyết định hy sinh con trai yêu quí và độc nhất của mình, hy vọng duy nhất của mình trong tuổi già. Nhưng đó mới chỉ là chuyển động thứ nhất. Bây giờ chúng ta xem sang chuyển động thứ hai.

Chuyển động thứ hai: Tin tưởng vào sự vãn hồi. Theo Kierkegaard thì chuyển động

thứ hai này mới chính là vẻ đặc sắc của đức tin: “Bằng nhẫn nại, tôi từ bỏ tất cả; đó là chuyển động tôi có thể làm được nhờ sức của tôi... Còn khi tin Chúa, tôi không từ bỏ chi hết, trái lại tôi nhận được tất cả. Cho nên nhờ đức tin, A-bra-ham không từ bỏ I-dắc, nhưng đã chiếm lại được I-dắc”. Nếu chúng ta biết Kierkegaard đã viết cuốn sách này với tâm hồn thế nào, nếu ta nhớ ông viết sau khi đã đoạn tuyệt với nàng Régine nhưng vẫn trung thành và yêu nàng mãi mãi, thì chúng ta mới hiểu ngụ ý Kierkegaard có ý sánh mình với A-bra-ham, và cũng như A-bra-ham đã chiếm lại được I-dắc, Kierkegaard cũng tin tưởng sẽ chiếm lại được Régine trong mối tình cao khiết hơn: “Tôi có thể từ bỏ nàng. Tôi có thể hoàn toàn từ bỏ ái tình. Nhưng tự sức tôi không thể chiếm lại được nàng. Người hiệp sĩ của đức tin bảo tôi: “Dùng đức tin thì anh sẽ chiếm lại được nàng”: Hại thay! Tôi không thể tự mình thể hiện chuyển động thứ hai này, tức chuyển động của đức tin. Tôi có thể bơi lội trong đời sống, nhưng xác tôi nặng quá không thể bay lên cõi huyền bí kia được!”. Câu này chỉ có nghĩa: Con người như Kierkegaard có thể thực hiện cái phần mà ông gọi là nhẫn nại vô cùng, còn phần kia, tức phần vãn hồi thì con người không thể làm nổi. Vậy xin hỏi: Cái chi giúp Abraham làm nổi? Câu hỏi này là động lực thúc đẩy tất cả suy tưởng của phần thứ hai cuốn Kinh hãi và run sợ. Chúng ta thử đi sâu vào một bước nữa xem:

Hành động của A-bra-ham cho phép Kierkegaard nhận ra hai điều này: Thứ nhất, đức tin là một điều siêu lý, vì đức tin đặt con người nhân vị lên trên mọi luật lệ thông thường của luân lý. Đó là ý nghĩa câu này, một câu được nhắc đi nhắc lại nhiều lần: “Đức tin là một điều nghịch lý vì đặt cá nhân lên trên luật thông thường”: (La foi est ce paradoxe suivant lequel l’Individu est au-dessus du général). Điểm thứ hai là, khi vươn lên trên luân lý thông thường như thế, con người đã thực sự đạt tới tuyệt đối; trong việc đó con người không thể trông nhờ vào ai hết, và cũng không thể trông nhờ vào lý luận nào hết, dầu là lý luận của Hégel.

Về điểm thứ nhất, khi quyết rằng đức tin đưa con người vượt lên trên tất cả mọi luật lệ của luân lý: Nhìn vào hành động của A-bra-ham, Kierkegaard suy nghĩ: “Đức tin có thể đưa con người tới những điều luân lý ngăn cấm, nhưng đức tin lại thúc bách người hiệp sĩ của đức tin phải thi hành. Gương của A-bra-ham chứng tỏ điều đó. Trong lúc cụ giơ tay lên toan giết con là Isaac, luân lý cho rằng cụ ghét Isaac. Nhưng nếu thực sự cụ ghét Isaac tất nhiên Thiên chúa đã không đòi cụ hy sinh đó: Thiên chúa biết cụ yêu I.dắc hết lòng, nên Ngài mới thử cụ như vậy”. Chính vì thế, người hiệp sĩ của đức tin biết không ai hiểu được mình và hành động của mình: người đời sẽ cho rằng mình điên. Đó chính là lúc con người tuyệt đối cô đơn một mình trước tôn nhan Thiên chúa. Đó là ý nghĩa của

hai phạm trù "Bí mật của thâm tâm" và "Đứng trước nhan Thiên chúa", hai phạm trù rất hay được Kierkegaard khai thác.

Về điểm thứ hai: Con người của đức tin có thể nhờ phương thế nào để vươn lên như thế? Kierkegaard trả lời gọn: "Người hiệp sĩ của đức tin chỉ có thể nhờ vào chính bản thân mình trong việc này, không thể nhờ một ai khác, vì thế tình trạng của người hiệp sĩ thực là ghê sợ". Thành thử "người hiệp sĩ đức tin là người hoàn toàn cô lập". Cô lập nhưng người đó ý thức rằng mình liên kết với Thiên chúa; người đó khiêm tốn, không dám tự phụ; không cậy vào sức mình như bọn mà Kierkegaard gọi là "bọn cố chấp". Bọn này phỉnh nịnh nhau, và tự phụ, chúng cậy vào mình và cậy vào nhau. Con người hiệp sĩ đức tin thì không cậy mình, nhưng chỉ cậy vào Thiên chúa. Cô đơn, một mình với một mình Thiên chúa; đó là cái đặc biệt của hiệp sĩ đức tin. Người anh hùng của bi kịch không hề cảm thấy sự cô đơn và độc đáo này: Socrate biết cái chết của mình là anh hùng và được thiên hạ cảm phục; đó là cái chết mà ai cũng nghĩ là hiển hách. Tóm lại, cái chết của Socrate là cái chết của vị anh hùng: Vì thế Socrate được nhiều người am hiểu và kính phục; cũng vì thế Socrate đã đàm thoại với bằng hữu lâu giờ trước khi chết. Trái lại không ai có thể am hiểu hành động của người hiệp sĩ đức tin: Vì thế A-bra-ham không nói nửa lời với ai về hành động của ông. Tuy nhiên, nếu không một ai hiểu A-bra-ham, thì chính A-bra-ham cũng không cảm thấy cần phải được ai thán phục hết. Cụ chỉ cần Chúa chứng nhận lòng tin của mình.

Kết luận: Đời sống tôn giáo, tức đời sống của người hiệp sĩ đức tin, là một cái gì vượt xa trên phạm vi đời sống đạo hạnh, và cũng vì thế mà vượt xa trên những phạm trù của luân lý và lý trí (vì luân lý là cái hợp lý, còn đức tin thì nghịch lý). Nhờ cuốn Kinh hãi và run sợ, Kierkegaard đã làm một công hai việc: Hành động của A-bra-ham chứng tỏ con người tôn giáo có quyền và thực sự vượt lên trên nền luân lý thông thường của con người đạo hạnh; đồng thời hành động của A-bra-ham vượt lên trên mọi dự trù của lý trí tức là vượt xa trên những luận lý của Hégel. Bây giờ, sau khi đọc cuốn Kinh hãi và run sợ, chúng ta chân thành nói rằng: Kierkegaard là con người hướng về siêu việt, là con người đã thực sự vượt qua hai giai đoạn hiếu mỹ và đạo hạnh để vươn lên tới giai đoạn tôn giáo.

Tôn giáo đã là lẽ sống của Kierkegaard: Chính tôn giáo đã giải thoát con người khỏi tình trạng tầm thường để nâng con người lên tới mức trực tiếp thông cảm với tuyệt đối. Nếu hiện sinh là cách sống có nhân vị và nhân vị độc đáo, thì con người chỉ tìm thấy cứu vãn trong tôn giáo mà thôi, vì chỉ có tôn giáo có sức vươn lên cao hơn luân lý duy lý, chỉ tôn giáo có khả năng đặt con người vào trong mối tương quan với tuyệt đối.

Tất nhiên có bạn đọc sẽ hỏi: “nhưng nếu con người không tin Thượng đế thì sao?” Và tìm Thượng đế, chúng ta phải đi theo con đường nào? Hai câu hỏi này rất quan trọng, tiếc vì khuôn khổ bài này không cho phép bàn giải dài dòng. Vậy chỉ xin để ý mấy điều này. Về câu hỏi thứ nhất “Nếu con người không tin có Thượng đế thì sao?” Chúng tôi xin thưa rằng đó là câu hỏi lý thuyết. Trong thực tế chỉ có một Kierkegaard đầy tin tưởng nơi Thượng đế, và không phải ông vẫn tin như thế mãi đâu, nhưng ông đã qua những giai đoạn hầu như trụy lạc, mất hết tín ngưỡng (giai đoạn hiếu mỹ), và giai đoạn duy luân lý (giai đoạn đạo hạnh); rồi, sau bao ê chề, sau bao kinh nghiệm đau đớn ông mới hoàn toàn can đảm để sống đức tin của người con đạo. Bởi vì triết hiện sinh là triết về đời sống, và là triết về cuộc đời mà Kierkegaard đã sống qua, cho nên câu hỏi thứ nhất trên đây không có căn bản thực tế, và nếu vấn nạn đó có phần ý nghĩa thực tế, thì cuộc đời của Kierkegaard là một câu trả lời sáng sủa: Đời sống của Kierkegaard nói lên sự thực này là hễ con người muốn vươn tới hiện sinh trung thực, thì nhất thiết phải vượt qua hai giai đoạn trước để vươn tới giai đoạn tôn giáo như Kierkegaard.

Về vấn nạn thứ hai “muốn tìm thượng đế, chúng ta phải theo con đường nào?”, chúng ta được Kierkegaard trả lời khá rõ ràng. Trước ông, người ta vẫn lấy lý trí để “chứng minh” có Thiên chúa. Thái độ duy lý này bắt nguồn tự trong lòng triết học Hégel cho rằng lý trí có thể giải quyết tất cả mọi khó khăn. Nhưng, theo Kierkegaard, thì “muốn chứng minh sự hiện hữu của Thiên chúa là làm một việc điên, gàn. Một là Thiên chúa thực sự hiện hữu, thì ta không thể nói là chứng minh (cũng như chúng ta không thể chứng minh có anh Ất, nhưng chỉ có thể đưa ra những bằng chứng về anh ta, mà như vậy là ta đã giả thiết có anh ta rồi!), - hai là nếu Thiên chúa không hiện hữu, thì càng không thể chứng minh có Ngài được”. Như vậy “chứng minh” là một hành động suy tưởng, một cái gì nằm trong lãnh vực luận lý, không ở trong lãnh vực hiện hữu, ta không thể lấy suy tưởng để tác thành hiện hữu vì suy tưởng và hiện hữu là hai bình diện cách biệt nhau một trời một vực. Dùng suy tưởng, chúng ta chỉ đạt tới những ý tưởng mà thôi, không đạt được hiện hữu. Vậy chỉ có một phương châm để đạt tới Thượng đế: Con đường hiện sinh. Thượng đế là hiện hữu cao cả là Ngài cao cả, cho nên ta phải theo con đường hiện sinh để đến với Ngài. Và đó là con đường ba chặng Kierkegaard đã đi qua. Trong viễn tượng này, thượng đế không còn là vị chúa tể lạnh lùng và cay nghiệt của triết học Hy Lạp, cũng không phải là quan niệm số mệnh. Thiên chúa là lẽ sống của con người và tín ngưỡng là mối tình nồng nhiệt nhất của con người. Chính đó là ý tưởng được Kierkegaard nhắc đi nhắc lại ở hai trang cuối cùng cuốn Kinh hãi và run sợ “Đức tin là đam mê cao cả nhất của con người” (La foi est la plus haute passion de tout homme). Là đam mê cao cả

nhất, đức tin giúp chúng ta vượt qua cái tầm thường để vươn lên tới tuyệt đối, vượt qua cái đại chúng để vươn tới độc đáo.

Kết cục, những suy tư chân thành và khẩn thiết của ông đã liệt ông vào hàng triết gia lớn của nhân loại, và riêng đối với luồng tư tưởng hiện đại, thì ông là người cha đã khai sinh và còn là ông thầy hướng dẫn đầy uy tín. Phải là một triết gia như Kierkegaard mới có thể hoàn thành cuộc cách mạng triết học ngày nay, cuộc cách mạng sâu xa không kém cuộc cách mạng của Kant. Kant còn đi theo đà tiến của Descartes, còn Kierkegaard đã đảo ngược hẳn tình thế lại: Trước ông, khoa học chủ nghĩa Comte đã muốn thanh toán triết học và tôn giáo, nhưng từ khi nhân loại được nghe những suy tưởng sâu xa và thành khẩn của ông, con người đã nhận định chân lý một cách đích xác hơn, và đã trả lại cho mỗi lãnh vực cái giá trị riêng biệt của nó; triết học không còn có mặc cảm đối với khoa học thực nghiệm nữa, cũng như tôn giáo không còn bị những lộng hành của triết học thóa mạ như xưa. Thực là kỳ khôi! Comte đã tuyên án hết thời thần học và triết học, vì theo Comte tư tưởng nhân loại lần lượt trải qua ba trạng thái (đó là cái mà các thủ bản triết học quen gọi là luật tam trạng của Comte: Trước hết con người coi cái chi cũng là thần thánh, cho nên lấy thần thánh để giải nghĩa những hiện tượng trong vũ trụ, như thần Sấm, thần Sét v.v... Kế đó, con người tỉnh ngộ thêm, không tin vào thần thánh nữa, nhưng lại tin vào những ẩn lực của vũ trụ, Comte gọi giai đoạn này là giai đoạn siêu hình học, tức triết học. Cuối cùng là giai đoạn thực nghiệm, tức giai đoạn khoa học). Đó là toát lược chủ trương của khoa học chủ nghĩa (scientisme), lấy khoa học thực nghiệm để giải nghĩa tất cả mọi sự, từ những hiện tượng lý hóa cho chí những tình trạng tâm linh con người. Với triết học Kierkegaard, và nhất là với những nghiên cứu sau này của Jaspers, triết hiện đại nhìn Comte bằng con mắt thương hại, thương hại ông và môn sinh ông đã quá ngây thơ đặt hết tin tưởng vào khoa học thực nghiệm, nên đã bỏ rơi mất chủ thể tính và hiện sinh của con người. Triết Comte đồng hóa con người với con vật và cây cỏ: Nếu con người chịu quyền những định luật của khoa học thực nghiệm, thì làm gì có tự do và làm gì còn nhân vị? Chính Kierkegaard dạy ta biết: Khoa học thực nghiệm có giá trị đích thực, nhưng chỉ có giá trị trong lãnh vực của nó, tức lãnh vực những sự vật vô linh mà thôi; khoa học phải dừng lại ở đó; khoa học không có quyền nhận xét chi về con người nhân vị, con người linh ư vạn vật; nếu khoa học làm việc đó, tức đã đi quá giới hạn của nó, và như vậy nó chỉ có thể quyết đoán liều lĩnh và sai lầm. Tâm linh con người, lãnh vực hiện sinh của nhân vị là khu vực nghiên cứu của triết gia: Người phụ trách mới thì phương pháp cũng mới, cho nên phương pháp triết học không còn là phương pháp của khoa học thực nghiệm nữa, nhưng là một phương pháp khác hẳn. Đối tượng của khoa

học là sự vật, mà sự vật thì tĩnh cho cho nên khách thể tính hầu như tuyệt đối (objectivité): Phương pháp của khoa học vì thế xây trên công thức và đo lường. Trái lại, chủ thể hiện sinh là nhân vị chủ động và tự do, đã thế lấy chi làm thước đo chắc chắn? Cho nên phương pháp triết học dựa trên những suy tư không ngừng, hòng giúp con người nhận thức những giá trị tinh thần của cảnh sống mỗi ngày và hướng dẫn con người trên hướng đi của lịch sử.

Tóm lại, với Kierkegaard và phong trào hiện sinh, triết học đã làm con người tỉnh giấc mơ duy lý và khoa học: Từ nay con người nhận định rõ ràng ba độ cao của tri thức: Khoa học thực nghiệm (mà đối tượng là vũ trụ vật lý), triết học (mà đối tượng là hiện sinh tức sinh hoạt tinh thần) và thần học (mà đối tượng là cõi siêu việt, là Thượng đế). Đúng như Jaspers thường nói: Chỗ thất bại của khoa học thực nghiệm là chỗ bắt đầu của khoa triết học, và giới hạn chấm hết của triết học là chính cương giới thuộc lãnh vực siêu việt.

Sở dĩ chúng tôi gọi triết Kierkegaard là hiện sinh trung thực, vì triết đó bảo tồn được sinh hoạt viên mãn của tinh thần con người, giúp con người chân thành nhận thức tất cả mọi giá trị đích thực của hiện sinh, từ những giá trị thực nghiệm đến những giá trị siêu việt.

Chương 5. NIETZSCHE ÔNG TỔ HIỆN SINH VÔ THẦN

Cũng như Kierkegaard và có lẽ còn hơn Kierkegaard, Nietzsche và triết học của Nietzsche là một khối toàn bích, không nứt nẻ: Triết học của ông là đời sống của ông, và đời sống của ông là tài liệu suy tưởng của ông. Một học giả đã viết: "Tất cả các tác phẩm của Nietzsche chỉ là lời tự thuật của một tâm hồn chân thành và đam mê, có tư chất họa hiếm".

Tư chất của Nietzsche thật là họa hiếm. Nietzsche đã nhằm một cuộc cách mạng tinh thần như chưa từng thấy: Ông nhằm đổi lại cái bảng giá trị luân lý và xã hội; những gì người ta vẫn tôn trọng tự trước đến nay sẽ bị ông thóa mạ và lên án; tóm lại ông sẽ đặt lại và tạo ra những nhận định hoàn toàn mới về thiện và ác. Cho nên triết học của ông có thể mệnh danh là "Đảo lại tất cả các giá trị" (Transvaluation de toutes les valeurs). Thay vào những giá trị tư tưởng hoàn toàn duy niệm của truyền thống Socrate, Nietzsche đã đề cao những giá trị của hiện sinh; và thay vào những giá trị "yếm thế" của các tôn giáo, Nietzsche đã thay vào đó cái lý tưởng của người hùng (le surhomme) và ý chí hùng cường (volonté de puissance).

Cuộc cách mạng Nietzsche thực là ghê sợ, nhưng không phải tự nhiên mà có. Nó đã được chuẩn bị khá lâu, qua không khí gia đình và qua các triết gia mà ông đã say mê. Frédéric Nietzsche sinh ngày 15 tháng 10 năm 1844 tại Roecken, miền Trung nước Đức, tức miền Thuringe. Cha ông là mục sư, nên ông được giáo dục rất cẩn thận về trí và đức dục. Hồi còn nhỏ, Nietzsche tỏ ra là một đứa trẻ thông minh và đạo đức. Chúng bạn thường gọi cậu là "ông mục sư nhỏ". Ngay từ hồi đó, Nietzsche đã tỏ ra ham mê âm nhạc và có khiếu âm nhạc; ông đã soạn nhiều bài thơ và nhiều bản nhạc hoặc để ca tụng Thiên chúa, hoặc để ca tụng tổ tiên ông, những "người Ba Lan hùng tráng" (Vì gia đình ông gốc Ba Lan). Năm 1864, được hai mươi tuổi, ông ghi tên theo học ngành ngữ học tại đại học Bonn. Chính trong những năm ở đại học, ông dần dần lìa xa tôn giáo; và ông càng thực tình muốn trở lại tin như cha mẹ và anh em ông, thì ông càng thấy không thể tin vào đạo Tin Lành được nữa. Năm sau, tức 1865, ông bỏ đại học Bonn để sang học ở đại học Leipzig cho đến năm 1869. Chính trong thời kỳ này, Nietzsche khám phá ra và lập tức đâm say mê Schopenhauer. Sự gặp gỡ này xảy ra như một biến cố giật gân: "Tinh thần triết học đã cùng với Schopenhauer tràn vào tâm hồn Nietzsche như một trận bão táp lay chuyển tất cả con người ông". Trước đó Nietzsche đã thích đọc Goethe, nhà thơ vĩ đại, có những vần thơ mạnh như hồng thủy và say đắm như mối tình đầu. Đối với

Goethe, tư tưởng chỉ là cái chi tùy phụ, đến sau hành động. Nietzsche say mê Goethe và coi ông là người đã thấu hiểu những giá trị đích thực của hiện sinh, giữa hai tâm hồn có ngay mối thông cảm sâu xa: "Giữa hai tâm hồn có sự giống nhau rất sâu xa: Cả hai cùng tin tưởng rằng tất cả những hình thái của tư tưởng đều có chung một nguồn gốc và nguồn gốc đó là sự sống. Cho nên cần phải ngụp lặn vào cho tới nguồn mạch của sự sống để nhờ những phút say đắm đó, con người cỏ thể nắm những sinh lực còn nguyên tuyền như mầm cây vừa được nứt mộng". Tóm lại Goethe là lý tưởng con người sống, con người có thể vươn lên tới hiện sinh đối với Nietzsche. Goethe đã dạy cho Nietzsche hiểu rằng: Không nên đề cao tư tưởng đến nỗi hụt mất cuộc đời như bọn môn sinh Hégel. Chỉ cuộc sống là có giá trị đích thực.

Tuy nhiên Goethe, cũng như Wagner sau này, chỉ chiếm một địa vị nào đó trong đời tư tưởng của Nietzsche mà thôi, ông thầy số một của Nietzsche trước sau vẫn là Schopenhauer.

Charles Andler đã viết một cách đích đáng: "ông thầy đích thực của Nietzsche là Schopenhauer vì ông này là tổng hợp của tinh thần lãng mạn và tinh thần hùng tráng của Goethe". Nhìn vào Schopenhauer, chúng ta thấy ngay ba điểm chính yếu này:

a) Vai trò vô cùng quan trọng do Schopenhauer gán cho chủ thể. Chủ trương đó được biểu lộ qua chủ đề sau đây của Schopenhauer: "Vũ trụ là cái nhìn của tôi (Le mon de est ma représentation). Chân lý này thực cho tất cả các sinh vật và cho loài có suy nghĩ, tuy rằng chỉ nơi con người, chân lý đó mới trở thành một trí thức và được con người ý thức". Khám phá mới mẻ và quan trọng của Schopenhauer nằm gọn trong câu: Vũ trụ là cái nhìn của tôi. Câu này đưa chúng ta vượt lên trên hai mâu thuẫn của duy tâm và duy vật, duy trí và duy nghiệm. Duy trí cho vũ trụ là cái tôi nghĩ về vũ trụ; còn duy nghiệm lại tưởng lầm rằng vũ trụ là vũ trụ tuyệt đối, ai nhìn cũng chỉ thấy như thế mãi. Trái lại Schopenhauer đã nhận định rất đúng rằng: Vũ trụ chỉ là kết quả của cuộc gặp gỡ giữa tôi và ngoại giới, vì thế không có vũ trụ tuyệt đối (và nếu có, thì nó không phải là vũ trụ của ai hết, một vũ trụ không được ai chấp nhận và nhìn nhận; vì hễ nhìn nhận, tất phải có ai nhìn nhận và nhìn nhận tự một quan điểm nào nhất định). Điều này sẽ phát sinh ra thuyết "đánh giá" và "đảo lại những giá trị" của Nietzsche. Đó cũng là nguồn gốc sinh ra chủ thể tính, một trong những giá trị lớn lao của triết hiện sinh.

b) Vai trò quan trọng gán cho ý chí. Trước đó, các triết gia, dầu là Platon, Aristote, dầu là Descartes hay Kant, đều coi trí tuệ là thành phần chủ lực trong con người. Schopenhauer là người đầu tiên dám chủ trương và ông đã chứng minh rằng: "ý chí là

yếu tố căn nguyên và nền tảng trong con người; chính ý chí hướng dẫn và cai trị trí năng vì trí năng là thành phần phụ tạp mà thôi. Không ai cãi được điều đó". Theo Schopenhauer, chân lý bao giờ cũng là một thái độ của một người đối với một hoàn cảnh nhất định: Chỉ có chân lý khi có đối tượng thực sự, không thể có chân lý khi không có tôi và đối tượng của tôi. Thành thử những chân lý của các "triết gia cổ điển" chẳng qua chỉ là những câu thành ngữ, những câu sáo ngữ: "Mớ trí thức khổng lồ của người học giả thường chỉ là một thứ tri thức chết, vì nó là một tri thức trừu tượng, một trí thức sáo ngữ (science purement verbale)".

c) Vai trò quan trọng của thân xác và của nhân vị: Schopenhauer là triết gia đầu tiên đã viết những câu mà người thời nay có thể tưởng lầm là của Merleau-Ponty: "Chủ thể tri thức là một người sống thực, một nhân vị nào đó nhất định. Chủ thể tri thức trở nên một với thân xác mình, và chỉ như thế mới có những con người... Hành động của thân xác chỉ là hành động của ý chí khi nó nhắm vũ trụ, nghĩa là khi ý chí có vũ trụ làm đối tượng". Như vậy, chính thân xác là điều kiện và là cách thể hiện sự tại thế của ta, sở dĩ tôi nghĩ thế này mà không nghĩ như anh Ất, những cảm tưởng của tôi khác những cảm nghĩ của anh Ất và tất cả mọi người khác, vì tôi là một nhân vị độc đáo; thân xác tôi làm cho tôi cảm nghĩ khác mọi người, mặc dầu tôi vẫn suy tưởng như mọi người. Vì thế Schopenhauer đã chủ trương: Hành động của ý chí được thực hiện do hành động của thân xác. Cho nên hành động của thân xác rất quan trọng. Đó là cái ngày nay chúng ta thường nói: "Biết bằng tất cả bản thân của mình, chớ không chỉ biết suông bằng ý thức".

Trong số những nhân vật đã ảnh hưởng sâu xa vào đời suy tưởng của Nietzsche chúng ta còn phải kể Wagner với những điệu nhạc vừa huy hoàng vừa mê ly, Hoelderlin với những "cảnh vật hiên ngang, trẻ trung, siêu thực, đầy huyền nhiệm và cám dỗ". Rồi còn phải kể những tác giả Pháp mà Nietzsche đã ham đọc và đã hướng ông về con đường triết học con người: Rousseau, Pascal, Chamfort, Montaigne, Stendhal. Tuy nhiên, trước và sau, ông thầy đã thực sự hướng dẫn tư tưởng của Nietzsche vẫn là Schopenhauer.

Bây giờ chúng ta đi thẳng vào tòa nhà suy tưởng của Nietzsche. Chúng ta đã biết triết học của ông có tên là "Đảo lại tất cả các giá trị", nên bài này sẽ được chia làm hai phần: Phần trên tìm hiểu Nietzsche phê bình các giá trị cổ truyền như thế nào, phần sau sẽ dành cho con người hùng tức phần xây dựng của Nietzsche.

I. NIETZSCHE PHÊ BÌNH CÁC GIÁ TRỊ CỔ TRUYỀN

Những đề mục phê bình của Nietzsche là: Thuyết duy niệm của truyền thống Socrate;

những giá trị luân lý do Ki-tô giáo đề xướng, những giá trị của bọn tự xưng là "tân thời", trong đó Nietzsche đặc biệt đả kích thuyết bình đẳng và nam nữ bình quyền. Chúng tôi chỉ tóm lại trong hai ý chính: Nietzsche chống lại duy niệm, và Nietzsche chống lại những giá trị luân lý mà ông gọi là "luân lý của bọn nô lệ".

A. Nietzsche phê bình triết lý duy niệm

Ngay tự hai tác phẩm đầu tay của ông, cuốn L'origine de la tragédie (Nguồn gốc của bi kịch) và cuốn La naissance de la philosophie (Sự phát sinh của triết học), Nietzsche đã nhằm đả phá triết học duy niệm mà ông coi Socrate là tổ phụ. Theo Nietzsche triết duy niệm không những không mang lại lợi ích gì cho nhân loại, mà còn mắc tội mê hoặc và làm tê liệt sự tìm hiểu của các thế hệ sau. Theo Nietzsche thì tinh thần nguyên thủy của Hy Lạp được tượng trưng bởi hai thần Apollon và Dionysos. Apollon là thần của ánh sáng và của mực thước, còn Dionysos là thần của sức sống say sưa. Cũng theo Nietzsche hai vị thần đó đã chung đúc nên nền văn minh vô cùng sán lạn của Hy Lạp nguyên thủy, tức là Hy Lạp trước Socrate, Parménide và sau đó Socrate đã mắc tội giết chết tinh thần hùng cường và sức sống mãnh liệt của Hy Lạp.

Ta thử xem thứ văn minh hùng tráng và sức sống ào ạt của Hy Lạp thời nguyên thủy dưới ngòi bút của Nietzsche: "Hai thần Apollon và Dionysos luôn luôn thay phiên nhau xuất hiện để giúp nhau sáng tác mới mãi. Hai thần đó đã chi phối tâm hồn người Hy Lạp: Dưới khiếu thẩm mỹ của Apollon, những tranh đấu dữ tợn của những người khổng lồ được dân chúng thêu dệt dần dần thành những đề tài cho những thiên trường ca của Homère. Homère, ông lão già mơ mộng và trầm ngâm ấy, là ngọn đuốc sáng ngời của thi ca Hy Lạp, Homère đã thâm phục rằng hai nguyên ủy đối lập nhau ấy, tức Apollon và Dionysos, phải được coi là phát nguyên của làn lửa thiêng đã tràn ra trên thế giới Hy Lạp. Dionysos là sức sống và hành động, còn Apollon là ý thức và ngôn từ để diễn tả. Trong ca kịch nguyên thủy, Dionysos là đề tài duy nhất, và là đề tài vô tận và vô cùng phong phú: Nó phong phú vì khi đó chưa có diễn kịch (drame) nhưng chỉ có ca kịch, nghĩa là khi đó tất cả cùng hát và cùng chung sống những biến cố thê thảm và oanh liệt của thần Dionysos; người ta không ngồi coi một cách khách quan như trong cách diễn kịch sau này và ngày nay: "Dionysos là anh hùng của tấn kịch và là trung tâm duy nhất của tâm trí mọi người, nhưng Dionysos không có mặt trên sân khấu, nghĩa là không có ai sắm vai Dionysos hết, hết thảy mọi người cùng tưởng như thần có mặt đó: Vì ở thời nguyên thủy, bi kịch chỉ là ca kịch (choeur) thôi, chưa là diễn kịch (drame)". Như vậy, Dionysos là nhất thể uyên nguyên (l'un primordial) mà Nietzsche thường nói tới: Tất cả chư thần và chúng sinh đều sinh hoạt trong Dionysos và cùng theo một nhịp sống với

Dionysos, cho nên Dionysos được coi là sức sống mãnh liệt bất chấp thiện và ác, vì là sức sống chưa tự ý thức về mình, đồng thời các người trong ca đoàn (choeur) cũng không chú ý đến cá tính của mình, nhưng mỗi người đều tưởng mình là thần Dionysos, cho nên mỗi người cứ theo lời ca mà sống trong thân xác mình tất cả những gì bản trường ca gợi lại về cuộc đời thần Dionysos. Đó là một sự thực sống động, khác hẳn sự thực bị khách thể hóa sau này. Có thể coi đó là hiện sinh chưa bị trừu tượng bởi những quan niệm và những ngôn từ khái quát. Và đó chính là lý tưởng của nghệ thuật đối với Nietzsche. Ông đã mô tả nghệ thuật kết tinh của hai tinh thần Apollon và Dionysos đó như sau: Ca đoàn có nhiệm vụ kích thích tâm trí người nghe đến mức mê sảng như thần Dionysos, đến nỗi khi thần xuất hiện trên sân khấu, cử tọa không còn trông thấy một người đeo bộ mặt của thần nữa, nhưng họ thấy chính thần hiện ra trong tình trạng xuất thần của họ (leur propre extase). Chẳng hạn khi diễn lại tích chàng Homère đang sầu khổ ngồi ôm xác người vợ trẻ vừa tắt thở, tất cả ca đoàn và cử tọa cùng chìm sâu trong than khóc và sầu thương: Thình lình hiện ra trên sân khấu một người phụ nữ, đầu trùm tấm lúp (voile), hình dáng và cử chỉ in hệt người vợ đẹp vừa tắt thở. Chúng ta khó mà tưởng tượng được nỗi cảm xúc và sự bối rối của chàng, cũng là nỗi cảm xúc và sự bối rối của toàn thể cử tọa khi thấy thần Dionysos hiện ra trên sân khấu, giữa lúc lòng mọi người đã bị xúc động đến mức xuất thần. Xem như thế, trong nghệ thuật bi kịch nguyên thủy, có hai tính chất đối chọi nhau: Một bên là màu sắc, lời ca, cử chỉ và âm nhạc tạo thành chất say mê Dionysos, và một bên là thế giới tưởng tượng của sân khấu, tức thế giới diễn tả của Apollon".

Tất cả những vẻ linh động và cách sống phong phú đó đã bị Socrate dang tay tàn phá. Euripide đã chung sức với Socrate trong hành động phản nhân đạo này, vì cả hai cùng chủ trương rằng chỉ có lý trí là đáng quý: "Euripide (nhà soạn kịch mới) đã đưa ra tôn chỉ này: "Tất cả mọi sự đều phải hợp lý thì mới đẹp". Câu này chỉ nói lên tư tưởng nền tảng của thuyết Socrate là: Chỉ người trí thức là người quân tử. Dưới mắt Nietzsche, Socrate là điển hình của con người lý thuyết (homme théorique), và triết học của Socrate chỉ là một bộ máy vô hồn điều hành một mớ những quan niệm. Kết luận, Nietzsche đã không ngần ngại quyết rằng: "Nếu nghệ thuật mới của Euripide đã giết chết nghệ thuật nguyên thủy thì kẻ sát nhân đó chính là thuyết luân lý của Socrate".

Sự căm thù của Nietzsche đối với triết học Socrate mà ông gọi là duy niệm, còn bộc lộ trong mấy trang sấm sét của cuốn La naissallce de la philosophie (Sự phát sinh của triết học). Ông thóa mạ thuyết duy niệm muốn lấy tư tưởng trừu tượng để thay thế cho sinh hoạt dào dạt của trường đời. Đây ông nhắm Pamlénide và Platon để công phá: "Họ

đã khai trừ giác quan khỏi công việc tri thức trừu tượng; họ dành công việc đó cho một mình lý trí; kết cục họ coi giác quan và lý trí như hai lãnh vực biệt lập mà họ gọi là "xác" và "hồn": Do sự phân chia này, các triết gia đó và nhất là Platon đã làm hỏng công việc tri thức. Thái độ này của họ là tai vạ đè nặng trên lịch sử triết học". Triết lý trừu tượng là triết lý vô hồn và vô vị. Nietzsche đã mô tả nó như sau: "Đó là một tư tưởng không hương vị, không màu sắc, vô hồn và vô hình, không có một giọt sinh lực, không một tâm tình đạo hạnh, hoàn toàn như một ký hiệu trừu tượng.

Và trong tác phẩm cuối đời ông, cuốn La volonté de puissance (Ý chí hùng cường), Nietzsche vẫn chưa tha Socrate. Rải rác trong các trang sách, chúng ta vẫn thấy Nietzsche gọi Socrate là "con người lê dân" (homme vulgaire) và "người quê mùa" (roturier). Hơn nữa Nietzsche còn coi triết Socrate là một phản động của bọn phàm dân dùng phương pháp lê dân để thuyết phục người quý phái. Hình như Nietzsche muốn cho rằng Socrate bất lực không thực sự có những đức tính cao quý của người Hy Lạp, nên mới chủ trương lấy quan niệm làm chính sự và lấy quan niệm làm giá trị cao nhất: Socrate đã phản động khi ông ta dạy người đời lấy lý luận làm đường đưa tới đức người quân tử. Nhưng từ ngày ông ta dạy rằng chúng ta có thể chứng minh được nhân đức, nghĩa là nhân đức thuộc lãnh vực lý trí, thì tất cả những nhân đức quảng đại và vĩ đại của người xưa (tức những bản năng sống mạnh và sống hùng cường của người Hy Lạp xưa kia) nay bị coi khinh. Do đó mà suy đồi....

Như thế Nietzsche đã đi xa hơn Kierkegaard trong công việc diệt trừ những tệ đoan của thuyết duy niệm. Đối với Kierkegaard thì duy niệm là Hégel; đối với Nietzsche, thì duy niệm là cả một truyền thống Tây phương, truyền thống đi tự Parménide và nhất là tự Socrate và Platon xuống cho tới Kant và Hégel. Trong khi Kierkegaard còn tôn trọng Socrate và phương pháp triết lý của Socrate tức là biện chứng pháp, và chính Kierkegaard là một nhà biện chứng đại tài thì Nietzsche quyết định đoạn tuyệt với phương pháp triết lý cổ truyền đó. Theo Nietzsche, không thể có chân lý trừu tượng, không thể có sự nhận thức tuyệt đối, sự nhận thức không của ai hết và không do một quan điểm nhất định nào hết. Trừu tượng là tri thức tuyệt đối, một thứ tri thức hình thức, tri thức bắt buộc trăm người cùng có một quan điểm như nhau: Đó chỉ là tri thức người ta chấp nhận cách thụ động, không dám mở mắt của mình để nhìn nhận. Đó là một thứ tri thức do người khác dạy và ta chấp nhận mà không xem lại. Nietzsche tranh đấu cho một thứ tri thức mới: Tri thức cụ thể. Và tri thức cụ thể thì linh động, uyển chuyển: Uyển chuyển vì vạn vật cũng uyển chuyển và biến dịch không ngừng. Cho nên tri thức thực thụ nhất phải là tri thức gắn liền với thực tế, lấy thực tại làm thước đo chân lý, chớ không lấy

những "chân lý trừu tượng" để ru ngủ và làm cho con người xa lìa cuộc sinh hoạt muôn màu của trường đời.

Theo Nietzsche, một triết học xứng danh là triết học phải có đủ cả hai chất Dionysos và Apollon, sinh hoạt đậm đà và nhận định đích xác, và trong hai tính chất đó, chất Dionysos phải giữ vai trò uyên nguyên và trọng yếu.

Kierkegaard cho cái hợp lý là cái tầm thường của đám dân bị trói buộc trong vòng cương tỏa: Triết gia hiện sinh trung thực là người vượt lên trên những ràng buộc của luân lý duy lý, để vãn hồi nhân vị độc đáo của mình. Đây Nietzsche đi xa hơn: Ông cho cái hợp lý là cái trừu tượng và lạnh lùng như xác chết, nên vô bổ cho cuộc hiện sinh. Chính trong viễn tượng này, Nietzsche đã xứng danh là ông tổ của hiện sinh.

B. Nietzsche phê bình nền luân lý cổ truyền.

Công việc phê bình thuyết duy niệm đã chỉ chiếm một phần nhỏ trong sự nghiệp của Nietzsche, phần trọng yếu hơn chính là phần ông phê bình các giá trị luân lý cổ truyền hòng đưa ra một bảng giá trị mới về con người hùng của ông.

Trọng tâm phê bình: Nietzsche chia cách sống của nhân loại làm hai, cách sống của người chủ ông và cách sống của người nô lệ. Để nhập đề, chúng tôi xin lược dịch đoạn sau đây của cuốn Par delà le Bien et le Mal (Vượt qua cái Thiện và cái Ác), một cuốn sách nhằm giải nghĩa tại sao người ta lại gọi điều này là Thiện điều kia là Ác:

"Trải qua tất cả các nền luân lý thanh nhã hoặc thô tục đã hay còn đang thống trị thế giới, tôi nhận thấy một ít nét căn bản. Tôi nhận định có hai nền luân lý khác hẳn nhau: Luân lý chủ ông và luân lý nô lệ. Luân lý chủ ông là luân lý của giai cấp thống trị, giai cấp quý tộc: Tất cả những gì liên can đến quý tộc đều "tốt"; trái lại tất cả những gì do đám phàm dân hoặc có liên can đến sinh hoạt của bọn này đều bị cấp quý tộc cho là "xấu", là hèn. Như thế, cấp chủ ông đã tác tạo ra một bảng giá trị; và họ cùng nhau chia xẻ niềm tin tưởng này: Bọn lê dân hèn đớn, thiển cận và hay nói dối". Thành thử tất cả những gì các chủ ông nói với nhau đều có giá trị xác thực. "Chúng ta là những người chân thực". Họ không nhận thấy nơi phàm dân có điều chi đáng quý hết; và giả sử họ có thương bọn lê dân, thì không phải vì bọn này đáng thương, nhưng chỉ vì các chủ ông thừa sức để ban phát cho họ những thặng dư của đời sống "tốt" của mình. Người quý tộc có bản tính ngang tàng, kiêu hãnh. Chư thần đã đặt trong ngực họ một quả tim sắt đá, cho nên một vị anh hùng đã nói: "Lúc thiếu thời ai đã không có quả tim cứng rắn, thì không bao giờ sẽ có nữa". Những người theo luân lý này thực khác xa với những thứ luân lý tân thời chuyên môn giảng dạy từ bi, xả kỷ và vị tha. Luân lý chủ ông xây trên tự tin, tự đại: Họ là

những người tôn trọng kẻ hào hùng.

Luân lý nô lệ thì ngược lại. Họ là những kẻ bị kiềm chế, sống trong ức hiếp và đau khổ. Họ là những tâm hồn nhu nhược, hèn yếu, mệt mỏi. Nhưng họ cũng lập ra một bảng giá trị riêng cho họ, xứng hợp với hoàn cảnh sinh hoạt của họ. Con mắt của kẻ nô lệ luôn luôn sợ cái oai phong của người hùng, sợ những nhân đức của chủ ông. Kẻ nô lệ chỉ mến yêu những gì có khả năng xoa dịu nỗi thống khổ của họ: Vì thế họ lập ra những nhân đức nô lệ như đức nhẫn nại, đức khiêm tốn, đức từ bi. Trái lại, tất cả những nhân đức của chủ ông đều trở thành mối lo sợ cho họ. Họ cho là "xấu" tất cả những gì có tính chất hùng mạnh, đáng ghê sợ.

Tóm lại, theo luân lý nô lệ, thì "người xấu", "người ác" là người làm cho kẻ khác kinh sợ, trái lại, theo luân lý chủ ông, thì "người tốt" là người được kẻ khác kính sợ và làm cho bọn lê dân kinh khiếp, còn "người xấu" là người đáng "khinh bỉ".

Nguyên những dòng trên đây cũng đủ vạch cho ta thấy Nietzsche muốn đi tới đâu. Một khi đã coi tất cả những gì cường bạo và tự quyết là đặc điểm của luân lý chủ ông, tức luân lý người hùng, nhất định chúng ta sẽ không ngạc nhiên khi thấy ông coi dân La Mã là tượng trưng cho tinh thần nô lệ. Trong cuộc đọ sức đó giữa nền luân lý người hùng và luân lý người bị trị, ai đã thắng và ai đã bại? Nietzsche trả lời. "Dân La Mã và một nửa loài người trên thế giới đã phủ phục được những giá trị Do Thái". Nghĩa là Đế quốc La Mã hùng cường và chiến thắng đã chấp nhận những giá trị luân lý của một dân hèn kém và bị trị, tức dân Do Thái. Nietzsche coi việc dân Tây phương, nhất là dân La Mã, theo đạo Ki-tô là khúc ngoặt của lịch sử, chấm hết thời kỳ của những người hùng. Cho nên, ngày nay ai muốn phục hồi tinh thần anh dũng và ngang tàng của người Hy Lạp, tất cần phải gột rửa nhận loại cho sạch hết mọi vết tích của luân lý kia.

Tại sao Nietzsche căm thù các tôn giáo, nhất là Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Phật giáo? Thưa vì ông nghĩ rằng tôn giáo là sản phẩm của những kẻ bệnh tật, hèn yếu; những kẻ này không thể hưởng được những giá trị đích thực của đời này, nên mới tạo ra những giá trị của đời sau. Giọng nói của Nietzsche thực là hằn học. Ta thử nghe một đoạn:

"Đau khổ và bất lực: Đó là căn nguyên đã sinh ra những "đời sau". Đó là hạnh phúc của con người đau khổ quá.

Sự mệt nhọc muốn nhảy một cái đến tận cùng: Chính sự mệt nhọc này đã tạo nên các thần linh và các thiên đàng đời sau.

Chính những kẻ bệnh tật và những kẻ ốm yếu đã khinh chê thân xác và trái đất này; họ đã tạo ra những sự trên trời...".

Ainsi parlait Zarathoustla (Zarathoustra đã nói thế) là một trong những tác phẩm nòng cốt của Nietzsche: Nietzsche dùng miệng Zarathoustra để mặc khai những chân lý mới của luân lý người hùng. Zarathoustra là vị thánh hiền thuộc dòng máu Arya, đã sống trên đất Ba Tư (Perse) hồi thế kỷ VI trước Tây lịch; ông đã giảng một thứ đạo gần giống với đạo Bà-la-môn của ấn Độ. Sở dĩ Nietzsche muốn dùng miệng Zarathoustra để dạy tôn giáo người hùng của ông, vì Nietzsche cũng tự xưng là dòng giống Arya; và ông nghĩ rằng chỉ dòng giống Arya là cao thượng và hùng tráng.

Chưa đến lúc chúng tôi phê bình Nietzsche, và muốn phê bình đúng đắn, trước phải trình bày đích xác đã. Vậy điều mà Nietzsche chỉ trích gay gắt nhất nơi những người con đạo là họ sống ở đời như người ngồi chờ chết, không hành động chi hết, và còn tránh tất cả mọi hành động khả dĩ phát triển con người của họ. Nietzsche thường hỏi họ sống như thế làm chi? Và ông đã chế nhạo cái mầm đạo đức tiêu cực của họ bằng một câu mỉa mai "Thực ra, nhiều khi tôi đã phải phì cười khi thấy bọn bệnh tật kia: Họ nghĩ họ tốt lành chỉ vì chân tay họ bất toại".

Quay đi quẩn lại, Nietzsche vẫn chỉ trích các tôn giáo và các nền luân lý cổ truyền về tội miệt thị những giá trị hiện sinh; không những không khuyến khích con người phát triển những khả năng của mình, các tôn giáo và luân lý cổ truyền còn gieo kinh hãi và bạc nhược vào tâm hồn con đạo, làm họ sống mà như bị tê liệt bởi định mệnh. Nietzsche cho rằng các nền luân lý cổ truyền không nhắm những giá trị hiện sinh, nghĩa là không nhắm phát triển những đức tính của con người tại thế, nhưng chỉ nhắm phát triển những đức tính có mục đích chê chối và ghét bỏ cuộc hiện sinh. Tóm lại các tôn giáo cũng như nền luân lý cổ truyền mắc vào tội "yếm thế" không biết chân nhận những giá trị của cuộc sống hiện nay tức cuộc sống tại thế; đối với những người "yếm thế" đó, Nietzsche bảo rằng thà họ đừng sống nữa vì sống để chờ chết như thế là sống thừa.

"Tôi muốn nói một lời với những người khinh chê thân xác: Họ không cần thay đổi lời giảng dạy, nhưng họ nên từ biệt thân xác họ, và như vậy họ trở thành câm".

Đứa trẻ nhỏ nói: "Tôi là xác và hồn". Tại sao người ta không nói như các trẻ?.

Tôi là xác và hồn: Lần đầu tiên người ta được nghe những câu như thế. Hơn nữa, Nietzsche đã viết trên đây rằng: "Tôi chỉ là thân xác mà thôi", câu này dẫn chúng ta tới những quan niệm về tư thân (corps propre) của Marcel và Merleau Ponty khi hai triết gia này viết: "Tôi là xác tôi".

Vì tha thiết với hiện sinh và muốn người đời truy nhận những giá trị vô song của cuộc đời, vì muốn dạy người, vì nghĩ rằng triết duy niệm và các tôn giáo đã mắc tội phóng thể con người, làm con người phủ nhận một cách vô lý tất cả những giá trị cao quý của cuộc hiện sinh để thu hình vào trong một thế thụ động, cho nên Nietzsche mới văng ra những lời thóa mạ hằn học như thế.

Trong lời lẽ của Nietzsche, những học giả say mê Nietzsche nhất như Andler cũng phải nhận rằng có rất nhiều chỗ thái quá và bất công, nhiều ý tưởng hay chen lẫn với những mầm mống tàn ác và vô nhân đạo.

II. NIETZSCHE XÂY DỰNG TRIẾT NGƯỜI HÙNG

Chúng tôi đã trình bày phần tiêu cực của triết học Nietzsche, chúng ta đã xem Nietzsche phê bình những giá trị tri thức và luân lý cổ truyền như thế nào. Sau đây chúng ta xem phần tích cực, phần xây dựng của ông. Phần xây dựng này đặt trên chí hướng "đảo lại các giá trị". Khi muốn tìm xem ông đã dựa trên tôn chỉ nào để thực hành sự đảo lộn đó, người ta không thể không thấy rằng Nietzsche đã lấy những giá trị hiện sinh làm nền tảng và thước đo giá trị các triết thuyết: Những học thuyết nào không giúp con người phát triển những khả năng vô tận của hiện sinh, đều bị ông coi là triết suy niệm và vô bổ. Tóm lại, đối với Nietzsche, hiện sinh là giá trị uyên nguyên và là giá trị duy nhất làm nền tảng cho các giá trị khác; chẳng hạn tri thức chỉ có giá trị khi nó nhìn nhận những giá trị hiện sinh và giúp ta phát huy những giá trị hiện sinh thôi; không hướng về hiện sinh, tri thức chỉ là một giá trị hình thức, nghĩa là một giá trị chết.

Nhưng hiện sinh của Nietzsche khác hiện sinh của Kierkegaard nhiều quá: Kierkegaard nhìn nhận sinh hoạt tôn giáo là hình thức hiện sinh cao quý nhất và trung thực nhất, trái lại Nietzsche gớm ghét tất cả mọi hình thức tôn giáo và coi tôn giáo là hình thức hiện sinh nô lệ. Do đấy, Nietzsche chủ trương: "Thượng đế đã chết rồi; phải giết Thượng đế thì con người hùng, tức con người siêu nhân mới có cơ xuất hiện". Hiện sinh của Nietzsche là thứ hiện sinh gắn liền với trái đất này; hiện sinh đó nhất định chỉ nhận "những thức ăn của trái đất" thôi. Cũng vì thế, chúng tôi coi Nietzsche như ông tổ của tất cả những gì là "tả" và vô thần trong phong trào hiện sinh. Hiện sinh của Nietzsche cũng như hiện sinh của Sartre và của A.Gide chỉ là hiện sinh của đời này mà thôi, không có hướng lên Thượng đế và cũng không hướng về một đời sau nào hết.

Nietzsche ý thức một cách bi đát rằng: Đời sống là giá trị duy nhất; tất cả những gì khác chỉ có giá trị tùy theo chúng có thông phần vào giá trị căn bản đó không. Tuy nhiên, tự nó đời sống không có giá trị nào hết, vì giá trị của đời sống phải do giá trị mà ta, chủ

thể hiện sinh, đặt cho nó. Sở dĩ tự trước đến nay, đời sống không có giá trị, là vì nền luân lý nô lệ đã dạy con người sống trong thụ động và tiêu cực. Cái mà ông nghĩ mình có sứ mệnh mang lại cho nhân loại là nếp sống hùng cường của con người siêu nhân. Siêu nhân và ý chí anh hùng là hai phương diện của cùng một thực tại: Con người hiện sinh siêu phàm. Nói đến ý chí anh hùng là nói đến cách người siêu nhân nhìn vũ trụ còn nói đến người siêu nhân là nói đến hình ảnh ghê sợ của người đó. Chúng ta sẽ lần lượt bàn đến hai phương diện đó.

A. Ý chí hùng cường.

Muốn nói một cách gọn ghẽ cho dễ nhớ, chúng ta có thể gọi ý chí hùng cường của Nietzsche là chí cương quyết đặt mình làm trung tâm và làm quan điểm nhìn xã hội. Ý chí hùng cường là ý chí thống trị: Không thống trị bằng võ lực hoặc bằng mưu mô, nhưng bằng cách đặt cho vạn vật nhưng giá trị mới, những giá trị hoàn toàn do tôi đặt ra.

Chúng ta nhớ Nietzsche đã nói nhiều về hai loại luân lý, luân lý chủ ông và luân lý nô lệ. Những luân lý đó là dây trói buộc con người của mỗi loại người trong xã hội. Khi ai chấp nhận một trong hai nền luân lý đó tức là tự buộc mình sống trong một hệ thống luân lý nhất định. Trước con mắt Nietzsche, người thời nay sống theo bảng giá trị nào?

Nietzsche than phiền về tình trạng sống vô vị và vô bổ của người thời nay. Ông thường gọi không khí sinh hoạt của thời đại mới chúng ta là không khí thiếu máu, không khí bi quan. Và ông đã dành hẳn một danh từ ghê sợ để gọi tình trạng đó: Hư vô chủ nghĩa. Ông gọi thời đại ta là thời đại của hư vô chủ nghĩa, vì theo ông, thời đại ta gồm toàn những bệnh tật và mệt mỏi; những người luôn luôn nói rằng: “Tất cả mọi sự đều giả trá và vô ích”. Rồi phân tích trạng thái đó, Nietzsche cho rằng căn bệnh hư vô ở tại người ta quen tin tưởng rằng mục đích cuộc đời ta không do ta đặt cho mình, nhưng do một quyền bính siêu phàm. Như vậy con người coi đời mình như công việc của người khác, y như kiểu những tên nô lệ nghĩ rằng việc chúng làm không ích lợi cho chúng, nhưng chỉ ích lợi cho ông chủ thôi. Cho nên Nietzsche đã hét lên: “Thù địch của tôi là ai? Đó là bọn người muốn bỏ bê tất cả mọi sự và không muốn tự kiến tạo lấy mình. Chúng là những kẻ nói rằng: “Tất cả mọi sự đều vô ích” và chúng không biết tạo lấy những giá trị cho mình”.

Muốn kiến tạo một lớp người tự do, biết tự chủ và tự mình đạt lấy những giá trị cho mình, Nietzsche đã nêu cao tôn chỉ sau đây, một tôn chỉ mà người ta có thể đọc thấy nhiều lần trong các tác phẩm của ông: “Hãy luôn luôn trở nên chính mình anh, hãy là chủ ông và là nhà điều khắc để tạc nên chính mình anh”: “Deviens sans cesse celui que tu es,

sois le maitre et le sculpteur de toi-même". Nói cách khác: Anh hãy dám là anh đi, đừng là con người mà người ta nghĩ về anh hoặc con người mà anh cho rằng người ta nghĩ anh phải trở nên thế. Deviens ce que tu es! Anh hãy trở nên chính mình anh, anh hãy dám là anh đi! Nhìn vào xã hội quanh ta, có lẽ còn cần phải nhắc lại câu trên đây của Nietzsche, vì phần đông nhân loại vẫn sống trong cảnh nô lệ tinh thần. Mà nô lệ tinh thần còn đáng khinh bỉ và đáng thương hại hơn cảnh nô lệ thân thể nhiều. Theo Nietzsche, tất cả những ai nhắm mắt tuân theo những thể lệ và cách sống của xã hội, đều là người nô lệ tinh thần: Bọn này sinh ra để phục vụ xã hội, mang thân làm những viên gạch cho người hùng xây dựng xã hội; nhưng nếu người hùng chưa xuất hiện, thì tất cả nhân loại giống như một đàn cừu, một đoàn người nô lệ. Tình trạng này kéo dài, vì người ta chưa chân nhận những giá trị của tự do:

"Luân lý là gì nếu không phải là sự tuân phục những lề thói, bất cứ lề thói đó hay dở thế nào; sống theo luân lý là sống theo tập tục... Trái lại, người tự do là người vô luân, vì người tự do muốn rằng trong tất cả mọi việc, nó chỉ chịu quyền của chính mình nó mà thôi, không chịu theo một tập tục nào hết". (L'homme libre est immoral, puisque, en toutes choses, il veut dépendre que de lui-même et non d'un usage établi).

Cũng như Kierkegaard, Nietzsche muốn con người hiện sinh vượt lên trên cái thông thường. Khác một điều: Kierkegaard còn nhận cho là luân lý có giá trị của nó là giá trị bậc hai; trái lại Nietzsche luôn luôn cho rằng "Luân lý là môi trường sinh hoạt của đoàn vật, vì luân lý có chủ đích bảo đảm hạnh phúc chung của lũ người hèn". Như vậy, trong khi Kierkegaard còn truy nhận luân lý một giá trị, thì Nietzsche bảo luân lý là một cái chi tầm thường, không xứng với người hùng của ông. Người hùng của Nietzsche là con người hoàn toàn tự chủ, không lệ thuộc vào những thói tục do luân lý cổ truyền tạo nên để nô lệ hóa con người; con người hùng ý thức sâu xa về tính cách tự chủ của mình, nó muốn dùng cuộc đời của nó để thể hiện quyền tự chủ vô cùng quý báu đó. Sở dĩ bọn nô lệ đã dùng luân lý khuất phục được những người thống trị, vì những người này đã chấp nhận những giá trị của nền luân lý nô lệ: Chấp nhận một nền luân lý, là tự đặt mình làm nô lệ cho một cách sống, một ý thức hệ. Nietzsche luôn luôn nhắc lại điều đó, và ông đã nói mạnh và nói cách đau đớn vì ông chứng nghiệm luân lý Tây phương thời đó đang đi vào hư vô chủ nghĩa, một thứ luân lý tiêu cực coi mọi sự là vô ích. Hư vô chủ nghĩa dạy người đời rằng: "Đời không đáng sống. Tất cả mọi sự đều vô ích. Thôi, cứ sống cho qua ngày. Sống chờ đợi. Chờ chết". Đó là hình ảnh sống của người nô lệ sống nơi lưu đày, sống không ý vị vì không có chủ đích và dự tính; họ sống như thể sống giúp ai. Chính vì muốn lay tỉnh con người thời đại, Nietzsche đã rao giảng lý tưởng con người hùng. Con

người hùng là con người tự chủ, con người có ý chí hùng cường. Đi sâu vào các tác phẩm của Nietzsche, người ta thấy ý chí hùng cường được biểu lộ qua mấy nét nầy:

a) Ý chí hùng cường là ý chí tự quyết.

Nietzsche coi đời sống xã hội là mồ chôn người hùng; xã hội là làn nước vô tình, lúc nào cũng muốn dìm chết kẻ hiền tài: Người hiền tài là một thách đố và là một mũi giày giẫm lên trên lũ đông, nên lũ đông vừa kính vừa thâm thù kẻ anh hùng. Thấy mình bất lực, không làm được như vị anh hùng, những kẻ tinh khôn hơn trong bọn lê dân sẽ lập ra một trật tự mới với những giá trị luân lý mới để dạy người ta khinh chê những điều mà chúng không đạt được. Cho nên người hùng không nên quan tâm đến những lời phê bình và đánh giá của bọn người phàm phu; người tự chủ không sinh ra để tái bản cuộc đời theo những khuôn mẫu người thông thường, tức người "lương thiện của bọn lê dân". Người tự chủ phải tự tìm ra lối đi, và quyết tâm dấn thân vào lối đi đầy nguy hiểm và đầy vinh quang đó: "Người cao thượng là người đã ý thức và tin tưởng đinh ninh rằng mình có quyền nhận định, có quyền đặt ra những giá trị mà không cần được ai chấp nhận hết. Cái gì họ nghĩ là có hại, thì đó là cái hại, cái gì họ nghĩ là danh dự, thì đó là danh dự: Người tự chủ là kẻ sáng tạo ra những giá trị (créateur de valeurs). Đó là luân lý của người tự chủ, một luân lý nêu cao vinh dự của con người.

"Người hùng không lấy làm vinh dự khi thấy người ta cũng nghĩ như mình; trái lại ông thấy thất thể diện vì người khác cũng đồng ý với mình, vì như thế là mình chẳng hơn họ chi. Người hùng phải nói: "ý kiến của tôi là ý nghĩ của tôi; người khác không có quyền nghĩ như thế". Phải giữ mình đừng chia xẻ những ý nghĩ của quần chúng. Điều thiện thì quý; những cái chỉ được phơi bày nơi quần chúng thì quý gì nữa. Cho nên, tất cả những gì quý báu và cao trọng không thể thấy nơi quần chúng, mà chỉ dành riêng cho những kẻ anh hùng mà thôi. Của hiếm dành cho loại người hiếm".

Tự quyết. Người hùng là người biết tự quyết. Và điều tự quyết căn bản là phải tự tìm ra một lối nhìn mới. Bỏ cái nhìn của những người luân lý bệnh tật. Theo Nietzsche, cũng như theo Schopenhauer "vũ trụ chỉ là cái nhìn của ta" và nhận một vũ trụ quan là nhận một cách sống nhất định. Vậy người hùng phải bỏ cái nhìn cũ để tìm ra một cái nhìn mới: "Giá trị của vũ trụ ở tại cách ta nhìn và giải nghĩa nó; tất cả các cái nhìn trước đây đều nhắm giúp ta nâng cao giá trị của hiện sinh và gia tăng ý chí hùng cường của ta. Tất cả những gì cao quý trong con người đều bắt buộc ta hủy bỏ những cái nhìn hẹp hòi để đón nhận những kiểu nhìn khả dĩ mở những chân trời mới mẻ và vinh quang hơn.

Tự quyết, người tự chủ thấy cần phải làm ngay công việc đầu tiên là đổi lại thái độ đối

với đời sống: Lấy nền luân lý yêu đời thay thế cho nền luân lý yếm thế. Lời Zarathoustra:

"Khi ta đến trong loài người, ta thấy họ ngồi quanh một thiên kiến cố cựu: Từ lâu, họ vẫn tưởng họ biết cái chi là thiện và cái chi là ác cho con người. Cho nên họ cho những cuộc tranh luận về nhân đức là câu chuyện cũ rích.

Ta đã lay tỉnh họ và bảo cho họ biết rằng: Chưa ai biết đâu là thiện và đâu là ác, trừ vị đã sáng tạo nên chúng. Và ta đã bảo họ phá đổ những giá trị cũ kỹ xưa... Ta đã thóa mạ tất cả những giá trị đó. Nhất là ta đã dạy cho họ hiểu chân lý mới này: Con người là một cái gì phải vượt qua (L'homme est quelque cho se qui doit être dépassé). Anh em ơi, ta đã phong cho anh em quyền sáng tạo: Đối với ta, anh em là những vị sáng tạo. Không phải nguồn gốc của anh em có thể làm vinh hạnh cho anh em, nhưng chỉ ý chí hùng cường và bước đi của anh em mới thực là giá trị và danh dự cho anh em thôi".

Yêu đời sống là yêu những dự định lớn lao và những quyết định nguy hiểm. Sống của người hùng là sống mãnh liệt và dào dạt:

"Những bậc kỳ tài trong thiên hạ đều là những người hùng cường: Chính họ thúc đẩy nhân loại tiến triển bằng cách làm thức dậy những đam mê vẫn ngủ yên tự xưa cho đến lúc đó...

"Cũng như những thời kỳ oai hùng, những bậc kỳ tài là những chất nổ ghê gớm, vì họ trữ chứa những nghị lực mãnh liệt. Đồng thời những bậc kỳ tài đó trở thành những mối nguy hại: Họ tiêu hao tất cả nghị lực và làm tê liệt các kẻ ở chung quanh và đi sau họ. Người kỳ tài là một tận cùng".

Xem như thế, Nietzsche chủ trương hiện sinh, và hiện sinh phong phú đến đam mê. Đúng như tâm lý học cho hay: Không có đam mê, không thể đạt tới việc chi vĩ đại. Sống đam mê không phải là sống an hưởng; càng không phải là sống trong khuôn khổ. Yêu sống không phải là sống, nhưng chỉ là nô lệ cho sức sống. Yêu sống là biết dùng đời sống để thể hiện một cái chi vĩ đại. Tóm lại, yêu sống là dám sống cách anh hùng, ngang tàng và nguy hiểm. Cho nên: "Các bạn hãy tin tôi: Chỉ có một bí quyết để thu hoạch một mùa sống phong phú nhất và giá trị nhất, đó là sống cách nguy hiểm". Bây giờ chúng ta mới hiểu câu trên kia của Nietzsche: Ta chỉ yêu cuộc sống khi ta ghét nó mà thôi.

b) Ý chí hùng cường là ý chí độc đáo.

Dưới ngòi bút của Nietzsche, tất cả những gì có tính cách đại chúng đều tầm thường và đáng khinh bỉ. Ông cho rằng quan niệm "dân chủ" là một phát minh của bọn nhu nhược để kìm hãm những người hùng: "Ngày nay, nhân loại là một đoàn vật, mỗi con vật đó đều

có quyền lãnh lấy những chức vụ và ban phát những danh dự: Sự bình quyền này chẳng qua chỉ là một thứ bình đẳng để chống lại tất cả những người hùng và những tâm hồn cao thượng. Người hùng phải hiểu rằng: Ngày nay, muốn làm người cao thượng phải dám tự chủ, sống độc đáo; người hùng tự nhủ: "Người anh hùng nhất là người dám sống cô độc, tự chủ, ý chí mãnh liệt". Nhưng tôi xin hỏi: Ngày nay làm gì có hùng cường và cao thượng?.

Ý chí hùng cường là ý chí con người suy nghĩ và dám suy nghĩ theo những đường lối mới. Làm như thế, người anh hùng sẽ cảm thấy cô đơn. Cô đơn vì số người hùng rất hiếm; những ai không phải người hùng, nhất định sẽ lìa xa và còn chê bai người hùng nữa. Nhưng, trung thành với ý chí hùng cường, và đã biết trước rằng mình sẽ bị cô đơn, người hùng cường từ nay sẽ sáng suốt nhận định rằng: Sống như quần chúng thì được quần chúng truy nhận và tất nhiên có bầu bạn, nhưng sống như quần chúng là trở nên hèn mạt như quần chúng:

"Lần thứ nhất khi Ta đến trong loài người. Ta đã ngồi lê nơi các công viên. Ta nói với mọi người, mà thực ra chẳng nói với người nào hết. Chiều tới, Ta là bạn bè của những phường leo dây múa rối: Khi đó Ta gần như một xác chết".

"Nhưng một buổi sáng kia, Ta lại trở lại trong loài người: Một chân lý mới đã đến với Ta. Ta học được rằng: "Công viên và bọn lê dân ngoài công lộ có liên hệ gì đến Ta? Hỡi những người cao thượng, hãy nghe ta nói điều này: Dân ngoài công lộ không thể tin rằng có những người cao thượng. Thành thử nếu các bạn muốn ăn nói ngoài công viên, bọn phàm dân sẽ háy mắt như có ý bảo các bạn rằng "Chúng mình bình đẳng".

"Ta không muốn bình đẳng với bọn phàm dân. Này những người cao thượng, các bạn phải tránh xa những công viên".

Người hùng không bè bạn với quần chúng. Người hùng không cần đếm xỉa lời khen chê của quần chúng: Còn kiêng nể lời khen chê của dư luận là còn đặt mình làm nô lệ quần chúng, như vậy là hèn hơn bọn lê dân tầm thường. Theo Nietzsche quần chúng tuy đông về số, những không có ai là người hết; họ chỉ toàn là những cái bóng vật vờ, bảo ngược cũng gật, bảo xuôi cũng ừ. Vì thế Nietzsche đã viết: "ở ngoài công trường, Ta nói với hết mọi người, mà kỳ thực không nói với người nào hết". Quần chúng chỉ là cái miệng để hoan hô và đả đảo: Những tay lãnh đạo bảo hoan hô thì quần chúng hoan hô, bảo đả đảo thì quần chúng lại đả đảo ngay. Quần chúng thực là một cái máy khổng lồ và vô hồn. Ai muốn sống như quần chúng, người đó sẽ hỏng mất cuộc hiện sinh của mình. Sống như mọi người là sống tầm thường, chưa biết sử dụng tự do và nhân vị của mình.

Vậy phải dám tư tưởng lấy, suy nghĩ lấy, và phải biết hãnh diện vì thấy mình cô đơn trong nẻo tư tưởng đó. Nietzsche thường coi cô đơn là đức người quân tử, cô đơn tách ta ra khỏi chỗ tầm thường của quần chúng: "Người quân tử phải nắm chặt bốn nhân đức: Can đảm, nhìn sâu, thiện cảm và cô đơn. Ta coi cô đơn là một nhân đức đưa ta tới chỗ cao thượng và làm cho ta thấy mình cần cao khiết. Tất cả những thông cảm với quần chúng đều có thể làm chúng ta trở nên tầm thường như quần chúng".

Qua những dòng trên đây, chúng ta đã thấy hình ảnh người hùng của Nietzsche như thế nào rồi. Để tỏ rõ thêm những nét đó chúng ta hãy đọc mấy trang sách nữa của Nietzsche dành riêng cho con người hùng cũng gọi là siêu nhân.

B. Con người siêu nhân.

Hình ảnh người siêu nhân hiện ra qua các tác phẩm vừa nhiều vừa phức tạp của Nietzsche: Thu gọn những ý tưởng đó lại dưới vài đề mục là chuyện khó.

a) Con người siêu nhân là con người luôn luôn vươn lên.

"Con người là một cái gì phải vượt qua": Câu này được lập đi lập lại rất nhiều lần dưới ngòi bút của Nietzsche. Con người là một nhịp bước, là một quá trình đi lên, không phải là một an hưởng hoặc một tận cùng. Con người hiện sinh phải biết xấu hổ mỗi khi nhìn vào mình: Dầu mình đã tiến đến đâu, mình vẫn phải bảo mình rằng như thế chưa ra gì hết, mình vẫn phải vượt lên mãi. Con người là một cái gì phải vượt qua.

Nhưng vượt qua thế nào? Nietzsche không cho vượt lên siêu việt do con đường tôn giáo, nhưng chỉ muốn con người tự vượt mình thôi. Đó là một thứ viễn việt không phải là siêu việt. Và đó là ý chính của danh từ siêu nhân: Các tôn giáo đặt cho con người những lý tưởng làm thần thánh trên trời, còn Nietzsche thì đặt cho con người cái lý tưởng làm người siêu nhân. Có thể coi siêu nhân như vị thánh hiền của những giá trị trần gian:

"Anh em phải luôn luôn trung thành với trái đất, trung thành với tất cả sức mãnh liệt của nhân đức anh em. Tình yêu và tri thức của anh em phải phụng sự ý nghĩa của trái đất. Tôi nài xin anh em điều đó.

"Hãy làm như tôi, hãy đem những nhân đức lạc đường trở về với trái đất; phải, hãy đem nhân đức trở về với thân xác và cuộc sống để nhân đức của anh em làm cho trái đất có ý nghĩa, nghĩa nhân bản".

"Tự nay, nhân đức và tinh thần của anh em chỉ phụng sự ý nghĩa của trái đất thôi: Nhờ đó, tất cả mọi sự sẽ có một giá trị mới. Tôi cậy vào anh em, anh em phải là những vị sáng tạo".

Nietzsche luôn luôn nói đến "ý nghĩa của trái đất" tức ý nghĩa cuộc hiện sinh. Ông hô hào những phần tử giác ngộ phải giúp ông tái lập nền luân lý hiện sinh và lý tưởng sinh hoạt như vũ bão, lấy trần gian này làm nơi phát triển những nghị lực và những dự tính cao cả nhất của nhân vị con người. Trong một trang của cuốn sách hay nhất của ông, Nietzsche phàn nàn: "Trong những ngỏ hẻm tối tăm, bọn nhu nhược và bệnh tật dạy người đời rằng: "Khôn ngoan làm chi cho nhọc xác? Thôi! Cứ sống yên hàn là hơn cả, sống nho nhỏ, đừng nuôi dưỡng hoài bão lớn lao làm chi". Trời ơi, tâm trí chúng như một chiếc bao tử ốm yếu, nên chúng chỉ biết khuyên người ta chờ chết. Thực ra khôn ngoan và tri thức là nguồn vui sướng lớn nhất cho những ai có chí khí như sư tử. Anh em ơi, ý chí sẽ giải phóng chúng ta: Chính ý thức là sức sáng tạo. Anh em phải học sáng tạo đi".

Đối với Nietzsche, cuộc hiện sinh này là giá trị duy nhất của đời người: Hỏng mất cuộc đời, là hỏng tất cả.

Phản đối mặc, và lên án cũng mặc, người siêu nhân cứ đi con đường mình, cứ sáng tạo, cứ dám nghĩ như chưa từng ai nghĩ. Mặc cho ai khuyến khích những giá trị viễn vông, mặc cho ai sống để chờ chết, người siêu nhân quyết phát triển những giá trị hiện sinh: Người siêu nhân ý thức một cách đau đớn rằng con người là một cái gì phải vượt qua, vượt qua và vượt lên mãi. Tất cả nghị lực của người siêu nhân đổ dồn vào cuộc hiện sinh, cần "làm cho cuộc hiện sinh có một ý nghĩa" và đó là "ý nghĩa của trái đất" mà Nietzsche luôn miệng nhắc đến.

b) Con người siêu nhân là con người đã tự giác.

Hình như Nietzsche đón chào thế hệ người siêu nhân như một thế hệ huy hoàng của nhân loại: Người siêu nhân là người tự trong quần chúng bước ra, nhưng là người phải giẫm lên trên quần chúng. Theo nghĩa đen: Siêu nhân là vượt lên đầu con người thường. Người siêu nhân là người biết mình không còn bị trói buộc bởi một hạn chế nào nữa. Đó là con người đã tự giác và đã được giải thoát. Người siêu nhân không nhắm mắt tin theo những lời truyền dạy của luân lý nữa, nhưng luôn luôn xét lại xem có hợp lý và có sức phát triển hiện sinh chăng. Khi người ta sống nhắm mắt theo luân lý cổ truyền, người ta không thấy cần phải suy nghĩ chi, hễ thấy kẻ khác làm thì mình cũng làm; nhưng một khi đã tự giác, đã tự nhận trách nhiệm làm ánh sáng soi lấy đường mình đi, người ta phải tỉnh trí luôn, suy nghĩ luôn, đo đắn luôn.

Đó là hình ảnh cao quý nhất của con người tự giác và tự chủ.

Người siêu nhân không thể là người liều lĩnh. Chính những kẻ tầm thường mới là kẻ liều lĩnh, vì bọn này sống nhắm mắt theo những thể lệ mà chính chúng không hiểu chi.

Bọn chúng sống như đàn cừu. Sống cho qua cái đời, cho uổng cuộc đời. Con người siêu nhân là con người ý thức, là con người hiện sinh và là con người đã giác ngộ; giác ngộ rằng không cảnh nô lệ nào nhục nhã bằng nô lệ tinh thần.

Nietzsche đã để lại những nét rất ngang tàng về đức tự giác của người siêu nhân. Chẳng những người tự giác phải phê bình và nhận xét kỹ càng về nền luân lý cổ tuyền, người siêu nhân còn phải tỏ ra hoàn toàn tự chủ với chính ông thầy dạy của mình nữa.

Trước hết, nói về ông thầy, Nietzsche bảo chúng ta nên coi ông thầy là một "tai hại cần thiết" (un mal nécesaire). Chúng ta cần phải có thầy dạy bảo, nhưng ông thầy thường là một tai hại, một trở ngại cho sự tiến triển của người tự do: Ông thầy là một giá trị ta thường không dám vượt qua. Chính đó là tai hại: Có người học đỗ đủ các thứ bằng cấp đại học rồi, thế mà tinh thần vẫn chưa trưởng thành, vẫn không dám có ý nghĩ riêng, không dám nghĩ trái lại và nghĩ khác các ông thầy đã dạy mình: Suốt đời, họ chỉ là những tên học trò "ngoan ngoãn", mặc dầu họ chễm chệ ngồi ghế giáo sư. Đó là những con người chưa biết tránh cái hại của ông thầy; đó là những người cần nghe Nietzsche cảnh tỉnh. Tuy Zarathoustra là vị thánh hiền đã mang lại cho ông một triết lý táo bạo và giải thoát, tuy triết lý đó dạy ông khinh đời và khinh tất cả các tập tục, nhưng sau này Zarathoustra đã thẳng thắn bảo ông phải tỏ mình độc lập đối với chính cả Zarathoustra:

"Này chư đệ, ta đi đây. Các chư đệ cũng lên đường đi? Ta muốn chư đệ lên đường một mình. Thực đấy, ta khuyên nhủ chư đệ điều sau hết này: Chư đệ phải xa ta, phải chống lại ta. Hơn nữa, chư đệ phải xấu hổ vì ta; biết đâu ta đã chẳng là một chàng bịp bợm?"

"Con người đi tìm chân lý cần phải biết yêu các thù địch của mình, và cũng phải biết ghét những bạn thân của mình nữa".

"Khi người nào muốn cả đời chỉ là học trò, thì người đó rất ít biết ơn ông thầy. Còn chư đệ, chư đệ còn do dự chi nữa mà không xé mũ miện của ta ra? Ừ, chư đệ bảo tôn kính ta, những sự tôn kính đó ăn thua gì? Hãy coi chừng đừng để thần tượng đè chết nghe!".

Sử xanh không ngớt cảm phục những lời trên đây của Nietzsche: Dạy làm người là dạy phải vượt qua và vượt trên ông thầy. Ông thầy nào biết dạy môn sinh như thế thực đáng gọi là ông thầy cao cả, ông thầy dạy ta làm người, chớ không dạy ta làm học sinh suốt đời.

Sau cùng, khi nói về người siêu nhân, Nietzsche chỉ cho ta thấy đó là loại người đã

hoàn toàn giải thoát, đã hoàn toàn tự chủ và tự chủ trong tinh thần sáng suốt và hiên ngang. Người ta có cảm tưởng như nghe Nietzsche tuyên phong người siêu nhân lên bậc thần thánh. Xin đọc hai đoạn văn sau đây: Hỡi những người siêu nhân, hãy làm như luồng gió mạnh thổi ngang sườn núi: Gió kia bay nhảy nhẹ nhàng biết bao! Làn nước sông và biển rùng mình khi gió đi qua.

"Hồn ta ơi, ta đã giải thoát mi khỏi những xó xỉnh, khỏi những cát bụi và khỏi những màng nhện, khỏi cảnh nửa sáng nửa tối".

"Hồn ta ơi, ta đã cho mi có quyền nói "Không" như vũ bão, và nói "Ừ" như vẻ mặt của trời thanh rộng mở: Bây giờ mi an định như ánh sáng, và mi đã bước qua tất cả những sóng gió của phủ nhận".

"Hồn ta ơi, ta đã trả mi tất cả tự do về cái đã được tạo thành và cái chưa được tạo thành. Có ai khoái trá nhìn tương lai như mi?"

"Hồn ta ơi, ta đã cất đi khỏi mi tất cả những gì là vâng phục, là quỳ gối, là nô lệ. Từ nay mi sẽ có tên là "Hết khốn khổ" và "Hết định mệnh".

"Hồn ta ơi, ta đã cho mi tất cả, cả những gì là quý hóa nhất của ta; mi hãy hát lên, vì ca hát là hồng ân cuối cùng ta tặng mi".

Qua mấy trang trên đây, chúng ta thấy người siêu nhân là con người đã thực sự vươn tới mức hiện sinh tự do và tự chủ. Con người siêu nhân là con người sáng suốt để luôn luôn ý thức về bước đi của mình. Lý tưởng do Nietzsche vạch ra thực là rõ ràng và dứt khoát.

Sau khi trình bày triết học của Nietzsche, chúng tôi thấy có bổn phận phải đưa ra vài nhận xét tổng quát. Đó là điều chúng tôi không cảm thấy cần khi bàn về triết học của Kierkegaard. Là vì tư tưởng của Nietzsche chứa đựng quá nhiều chất độc.

Trước hết chúng ta cần xét đến thái độ chống tôn giáo của ông. Hai tôn giáo hay bị ông gọi tên ra để thóa mạ là Ki-tô giáo và Phật giáo mà ông coi là điển hình của luân lý nô lệ. Những lời ngạo mạn của ông rải rác trong tất cả các tác phẩm của ông, nhất là trong cuốn Volonté de puissance. Chúng ta nhớ: Ông trách các tôn giáo đã tạo ra những giá trị nô lệ, và sở dĩ các tôn giáo làm thế vì không có khả năng đạt được những nhân đức hùng cường của người bạo động. Thí dụ người nghèo muốn coi cảnh thanh bạch là cao quý và đáng trọng hơn cảnh giàu sang, chỉ vì chính người đó đã nhọc xác đi kiếm của mà không được: Thành thử họ thần thánh hóa cái cảnh mà họ đành chịu sau bao nhiêu vùng dậy vô ích. Cũng một lẽ, Nietzsche cho những nhân đức như từ bi, nhân

nhượng, khiêm tốn chẳng qua chỉ là những thái độ của kẻ nhu nhược và bất lực nhưng lại tự kiêu, muốn kẻ khác coi trọng cái mà có lẽ không bao giờ người đời coi trọng được. Max Scheler đã dành một thiên khảo cứu để nhận định về những ý nghĩ này của Nietzsche: đó là đề tài cuốn L'homme du ressentiment (Con người phẫn chí). Scheler đã vạch trần những sai lầm của Nietzsche: Người phẫn chí là con người tiêu cực oán thù, sở dĩ đề cao đức tính này vì có ý đả kích đức tính kia, tức đức tính mà họ không thể đạt được. Nhìn vào Ki-tô giáo (Scheler chỉ biện hộ cho Ki-tô giáo), chúng ta thấy đạo đó xây trên những nhân đức tích cực, và trung tâm của đạo đó là bác ái. Bác ái không những không oán thù, không mang mầm mống phẫn chí, mà trái lại chỉ toàn chất âu yếm và tha thiết cầu mong sự lành cho tha nhân, dầu tha nhân là thù địch. Hơn nữa, như Scheler đã nhấn mạnh, những nhân đức như từ bi, nhân nhượng và nói chung là phần tu đức (ascèse) của đạo Ki-tô không có công hiệu tàn phá những sinh lực trong con người, nhưng chỉ có chủ đích tiêu diệt những cỏ hoang hòng giúp cho cây tốt dễ bề phát triển: "Trước khi bị nhiễm một ít yếu tố của thời Hy Lạp suy đồi, khoa tu đức của Ki-tô không những không bóp chết những bản năng hùng mạnh, mà còn vun tưới và sử dụng chúng bằng cách thấm nhuần chúng đầy linh hồn và tâm tình. Đó là khoa tu đức tích cực, không tiêu cực, khoa đó giúp phát huy những đức tính cao đẹp nhất của nhân vị con người".

Rồi lý tưởng con người hùng, tức siêu nhân, cũng đầy những chất độc pha trộn với chất bổ. Không ai quên được những tội ác ghê sợ của chế độ Quốc xã mà vụ án Eichmann còn đang nhắc nhở nhân loại. Chính quyền Hitler đã sát hại từng bốn năm triệu người vô tội đàn bà và trẻ em, chỉ vì những người này không phải dòng máu Arya (bọn Quốc xã tự xưng là dòng giống Arya). Mặc dầu các tội của bọn Quốc xã không thể đổ cả cho Nietzsche, nhưng ai cũng biết rằng quân đội Quốc xã Hitler trao tay nhau những trang sách Nietzsche ca tụng người hùng, và khi quân đồng minh đến giải giáp, họ đã lục được trong các trại lính Hitler vô số những tập sách nhỏ gồm những tư tưởng của Nietzsche về ý chí hùng cường và con người siêu nhân. Trong sách của Nietzsche nhan nhản những câu như: "Người hùng thì tàn bạo. Anh em ơi, hãy nêu cao tôn chỉ này: Ta phải tàn bạo".

Tuy nhiên ảnh hưởng của Nietzsche đối với Tây phương ngày nay thực là lớn lao. Chúng tôi có ý nói ảnh hưởng tốt. Tuy không nghĩ như Emil Ludwig rằng Nietzsche là bộ óc vĩ đại mà nước Đức và có lẽ cả Âu châu đã sản xuất ra tự Goethe đến nay, chúng ta cũng không thể chối được sự rung động ghê sợ mà ông đã lay tỉnh nhân loại. Nietzsche đã xuất hiện như một trận bão táp kinh thiên động địa: Những lời lẽ tuy ngạo mạn nhưng thống thiết của ông đã lay tỉnh nhân loại như ít khi thấy trong lịch sử. Đọc Nietzsche,

chúng ta thấy như bị tát vào mặt, ta thấy thẹn vì thói ươn hèn của tư tưởng ta; ta thấy hổ thẹn vì thái độ nô lệ và thụ động của ta; ta thấy ta chưa vươn tới mức làm người tự do, và vẫn chịu cảnh nô lệ của thủ tục và nô lệ của dư luận; ta thấy xấu hổ vì triết lý của ta thường chỉ là một mớ những ý đẹp nhưng vô hiệu lực; ta thấy ta như lũ trẻ con tháng ngày ngồi nhai đi nhai lại những lời của thánh hiền, coi đó là những bùa hộ mệnh và tưởng chừng như những kinh văn kia có phép mầu để giải quyết cuộc nhân sinh của ta; ta không biết rằng ỷ lại như thế là sống thân nô lệ. Tóm lại đọc Nietzsche là một liều thuốc bổ cho những tâm hồn muốn vươn lên.

Kết luận: Đối với một người đã trưởng thành và biết nhận xét, thì Nietzsche (nhất là cuốn Ainsi parlait Zalathoustra) là một tác giả rất bổ ích. Chính những linh mục có trách nhiệm hướng dẫn sinh viên như linh mục Yves de Montcheuil S.J. cũng nhận định như thế: "Đối với một tín đồ Ki-tô giáo đã vững tâm không sợ bị lôi cuốn, chúng tôi có thể quyết rằng ít có chi bổ ích cho tinh thần bằng sự suy nghĩ những trang Nietzsche đã viết. Bổ ích vì những trang đó bắt ta suy nghĩ và phản ứng. Nietzsche răn chúng ta đừng theo chước cám dỗ tai hại thường làm chúng ta muốn biện hộ và thần thánh hóa những yếu hèn của chúng ta và những nhu nhược của chúng ta nấp sau những mặt nạ nhân đức để yên thân trong cảnh nhu nhược".

Nietzsche tương đối dễ đọc. Sách của ông có thể đọc một trang rồi để đấy cũng được. Như chúng tôi đã nói ngay khi bắt đầu trình bày về Nietzsche; tác phẩm của ông không viết thành chương thành quyển, nhưng chỉ là những câu cách ngôn lý thú. Đọc Kierkegaard thực là khó hiểu và khó theo dõi; trái lại khi ta đọc Nietzsche ta không có cảm tưởng nghe một triết gia thuyết pháp cho ta, nhưng là nghe một ông chú hay ông cậu trải đời kể chuyện và phê bình việc đời cho ta nghe.

Với một ít ý tứ giữ gìn như chúng tôi vừa nhắc trên đây, bạn có thể đọc Nietzsche và bạn sẽ thấy ông là một thầy dạy tư tưởng rất khó tính nhưng rất có tài và đã thành công trong việc đào tạo lớp triết gia mới ngày nay.

Chương 6. HUSSERL – ÔNG TỔ VĂN CHƯƠNG TRIẾT LÝ HIỆN TƯỢNG HỌC

Husserl (1859-1938) đã coi khoa hiện tượng học là một cái nhìn cách mạng triệt để, chấm dứt thời kỳ ngây thơ của những triết gia và khoa học gia đi trước ông. Ông thường gọi hiện tượng học là Căn để chủ nghĩa (radicalisme), vì nó có chủ đích tìm hiểu cho đến nguồn ngọn tri thức của con người dưới tất cả mọi hình thức, từ hình thức thường nghiệm đến hình thức khoa học. Người ta dễ nhận thấy trong các tác phẩm của ông hai thứ hiện tượng học, một là hiện tượng học xét như phương pháp giúp xây dựng những khoa học nhân bản, hai là hiện tượng học xét như là một nền triết học mới, xây trên thái độ triệt để kia của ông. Tuy nhiên đa số các học giả cho rằng phần triết học của Husserl hình như còn bị bỏ dở dang, khi ông qua đời; nhất là phần chính của triết học, tức hữu thể học chưa đọc thành hình rõ ràng, và tất nhiên chưa được kiện toàn. Đàng khác, văn học sử thường chỉ chú trọng đến phương pháp hiện tượng học của ông thôi, và coi đó là phần đóng góp rất đáng kể của ông vào nền tư tưởng của nhân loại.

Trong chương này, chúng ta cũng chỉ tìm hiểu hiện tượng học xét như phương pháp để vén màn cho thấy con người hiện sinh thôi; nói cách khác, trong những chương giới thiệu phong trào hiện sinh, chúng ta chỉ nghiên cứu hiện tượng học xét như phương pháp vạch trần và mô tả con người hiện sinh, không xét đến những phần có liên can đến hiện tượng học xét như một triết thuyết.

Chúng tôi gọi Husserl là ông tổ của văn chương triết lý bởi vì, như chúng tôi sẽ bàn qua dưới đây, với phương pháp mô tả độc đáo của ông, triết lý đã trở thành những đề tài say mê cho tiểu thuyết, ký sự và kịch trường. Xưa kia triết lý nằm trong khuôn khổ những bộ danh từ chuyên môn mà đa số là những định nghĩa máy móc và trừu tượng: Đọc những trang sách triết của Aristote hay của Hume chẳng hạn, người ta có cảm tưởng đọc một trang luận lý hoặc một trang toán học kỳ dị. Gusdorf không nói quá lời khi ông bảo các triết gia cổ điển đó toàn nói chuyện trên cung trăng, nghĩa là nói những điều con ngươi ta có thể tưởng tượng được nhưng không phải là những điều liên can đến cuộc hiện sinh đầy mâu thuẫn và bi đát của chúng ta. Sở dĩ các triết gia xưa kia làm như vậy, vì các vị đã nghĩ lầm rằng hễ tìm được con người lý tưởng (tức con người mô thể) là tìm được con đường đưa chúng ta tới chân thiện mỹ. Hại thay! Con người của triết học cổ truyền chỉ là con người do các bậc hiền triết nghĩ ra; con người đó đẹp thực, đẹp quá, nhưng không có và không thể có ở trần gian. Thế rồi bọn hậu sinh của các vị nhai đi nhai

lại những tư tưởng quá trừu tượng đó: Họ giống như bọn người tưởng mình có thể chỉ sống bằng những chiếc bánh vẽ. Thành thử những sách vở của các ngài vừa khó đọc vừa ít bổ ích cho cuộc sống con người; chính các ngài cũng không sống triết lý của các ngài: Chung qui, triết học thời xưa, theo lời phê bình của Gusdorf, đã trở thành một thứ tiêu khiển thanh nhã của những bậc quý phái, dân chúng không có hy vọng bao giờ hiểu lấy một câu triết học đó. Mà nói thực, có hiểu cũng không bổ béo gì, vì chính các triết gia cũng không sống theo triết học đó cơ mà! Nhưng xét cho kỹ, tại sao người ta lại lạnh lùng với triết học như thế? Xin trả lời: Vì triết học cổ truyền đã quá lạnh lùng với con người bằng xương và bằng thịt để chỉ mải miết tranh luận về con người phổ quát; đồng thời triết cổ truyền đã quá thản nhiên với cuộc đời, coi cuộc đời chỉ là thiên nhiên, mà thiên nhiên thì ngàn năm vẫn chỉ thế mãi mà thôi.

Husserl đã nặng lời chỉ trích thái độ trên đây của triết cổ truyền mà ông gọi chung bằng danh từ thái độ duy nhiên (naturaliste). Thấy duy nhiên là lối bí, Husserl mới khám phá ra hiện tượng học. Trong khi thuyết duy nhiên coi vũ trụ có khách thể tính tuyệt đối, nghĩa là ai nhìn cũng chỉ thấy thế mãi, thì trái lại Husserl chủ trương rằng: Không có vũ trụ tuyệt đối và cũng không có chủ thể tuyệt đối. Nếu vũ trụ là đối tượng thì nó chỉ có thể là đối tượng cho tôi hay cho anh thôi, nó không thể là đối tượng tuyệt đối, nghĩa là đối tượng không cho ai hết. Đó là ý nghĩa chữ hiện tượng và hiện tượng học Husserl.

Trong chương này, chúng tôi lần lượt bàn về lập trường của hiện tượng học và phương pháp của hiện tượng học.

Lập trường hiện tượng học. Lập trường này nằm gọn trong danh từ hiện tượng học. Muốn hiểu danh từ hiện tượng học của Husserl cần phải biết ý nghĩa đặc biệt ông dành cho chữ hiện tượng. Nói thế, vì ai cũng biết không phải chỉ có một thứ hiện tượng học trong lịch sử triết học, nhưng có: Hiện tượng học của Kant, và nhất là hiện tượng học của Hégel. Để dễ nhớ những điểm dị đồng căn bản, chỉ cần nhận định rằng: Hiện tượng học Hégel là Hiện tượng học về tinh thần, chủ đích của Hégel là chứng minh rằng tất cả thế giới hiện hữu này chỉ là phản ảnh của tinh thần con người, lịch sử của vũ trụ cũng chỉ là lịch sử của tinh thần đó. Trái lại Husserl chủ tâm xây dựng một khoa hiện tượng học để ghi nhận những biến thái muôn màu của thế giới; hiện tượng học của ông không dành ưu tiên cho chủ thể như hiện tượng học về tinh thần của Hégel, nhưng đặt đối tượng và chủ thể đồng hàng với nhau. Tâm lý học theo tinh thần Hégel có tên là tâm lý học theo quan điểm ngôi thứ nhất (psychologie en première personne); tâm lý học theo kiểu Aristote và Hume được mệnh danh là tâm lý học theo quan điểm ngôi thứ ba. Tâm lý học theo quan điểm ngôi thứ nhất chủ trương rằng: Tôi nghĩ thế nào thì thế giới xuất hiện đúng như thế,

nên nhà tâm lý học chỉ cần nghiên cứu những tâm trạng của mình là có thể biết thế giới. Ngược lại, đối với tâm lý học theo quan điểm ngôi thứ ba, thì thế giới là tất cả, chủ thể chỉ là hình ảnh in lại nguyên bản của thế giới: Vì thế giới bất biến, cho nên một khi người quân tử đã đạt được cái nhìn đích thực về thế giới rồi, tất nhiên ông không cần học thêm nữa và chỉ dùng thời gian còn lại của đời sống để giảng truyền cái học thuyết bất di bất dịch của ông thôi.

Chúng ta vừa đề cập đến hai thái độ cổ điển, duy trí và duy nghiệm, tức quan điểm ngôi thứ nhất và quan điểm ngôi thứ ba. Hai thái độ này đều nhất thiết dẫn chúng ta tới những duy, duy chủ thể (tức duy trí) và duy khách thể (tức duy nghiệm). Hiện tượng học của Husserl đã tránh được cả hai cái duy đó: Theo Husserl, chủ thể không có quyền tự đặt mình làm tuyệt đối; đàng khác, kinh nghiệm cho ta thấy rằng đối tượng không phải là thột tuyệt đối, bởi vì cũng một sự vật mà mỗi người chúng ta thấy nó một cách, chẳng hạn cái búi tóc củ hành được các cụ ông cha chúng ta coi là trang sức đáng kính của người lịch thiệp và tao nhã, thì bọn thanh niên ngày nay coi đó là cách trang sức kỳ khôi, nếu không đáng nực cười thì ít ra cũng không mê. Nói thế nghĩa là chủ thể không có quyền gán cho sự vật những ý nghĩa tùy ý (duy trí); đồng thời sự vật không có một ý nghĩa bất biến, nhất định, nhưng ý nghĩa đó còn tùy ở sự xác nhận của chủ thể nữa. Nói một cách khác nữa: Theo hiện tượng học, ý nghĩa chỉ hiện ra khi chủ thể thực sự gặp đối tượng và cũng chính là lúc mà đối tượng được một ý thức truy nhận, cho nên ý nghĩa là thành quả cuộc đối thoại giữa tôi và thế giới, giữa chủ thể và đối tượng. Trong ý đó, tâm lý học theo phương pháp hiện tượng học được gọi là tâm lý học theo quan điểm ngôi thứ hai: Tôi coi thế giới là đối tượng, nghĩa là một hiện diện, một hữu thể đang đối diện và đối thoại với tôi. Nói đối thoại là nói đến sự hiện diện cần thiết của cả hai, và hai đó truy nhận nhau; nếu không trọng kính nhau và thành tâm tìm hiểu nhau, đối thoại sẽ trở thành "đối thoại của hai thằng điếc", mỗi bên chỉ nói mà không nghe, và chỉ cho những điều mình nghĩ là đúng. Những cuộc tranh luận Nga Mỹ ở Liên hiệp quốc cũng như ở hội nghị ngưng thí nghiệm nguyên tử tại Giơ-ne-vơ (Genève) là những thí dụ cụ thể về đối thoại giữa hai người điếc. Nhưng điển hình vẫn là những cái nhìn của các ông triết gia hoặc duy trí hoặc duy nghiệm: Khi con người của những triết thuyết đó nhìn thế giới, thì họ chỉ thấy duy có một, duy trí chỉ thấy những phạm trù của tư tưởng, duy nghiệm chỉ thấy những định luật bất biến của sự vật. Kết cục, không có đối thoại, không có tìm hiểu, vì cả hai loại triết gia đó cùng nghĩ rằng không có chi đáng tìm hiểu hết: Vạn vật vẫn thế, và tâm trí con người cũng vẫn vậy, có gì để biết thêm đâu? Những thuyết duy đó từ chối đối thoại, từ chối tìm hiểu, nên tự ngàn đời họ vẫn chỉ nói nguyên một giọng của họ mãi; họ

không có chi mới để thông cho ta. Thử xem những học thuyết như thế có tiến triển gì sau từng chục thế kỷ đâu? Các môn sinh vẫn ê a lặp lại những câu "Tử viết", mà Tử viết đây không phải là Khổng Tử mà thôi, nhưng còn là Aristote và vân vân nữa.

Muốn nói một cách gọn hơn, chúng ta có thể gọi những thái độ triết học duy trí là triết duy chủ thể, và những triết học duy nghiệm là duy đối tượng, còn hiện tượng học của Husserl thì giả thiết phải có cả hai: Chủ thể và đối tượng. Husserl đã nói lên chủ trương đặc biệt đó trong hai chủ đề hiện tượng học của ông về chủ thể và đối tượng: Đối tượng bao giờ cũng là đối tượng cho một ý thức, và ý thức bao giờ cũng là ý thức về một cái gì.

Chúng tôi xin bàn thêm cho rõ hơn, vì đó là hai điểm nền tảng của lập trường hiện tượng học. Chúng tôi xin nói ngay: Trình bày Husserl không phải là việc dễ, và hiểu được Husserl càng không dễ lắm. Tại sao thế? Thưa vì ngay trong cuốn nhập đề của ông, tức cuốn La philosophie com me science rigoureuse (Triết học xét như khoa học đích xác) Husserl đã tuyên bố ngay rằng ông đi ngược lại tất cả các triết gia đi trước ông, vì các vị đó đều đứng ở quan điểm duy nhiên, coi cái nhìn của ta về thế giới là hiển nhiên và tất nhiên; trái lại thái độ của Husserl không cho cái chi là hiển nhiên và tất nhiên hết, mỗi cái nhìn của ta chỉ cho ta thấy cái sự vật mà ta nhìn thôi, không cho ta thấy thế giới tuyệt đối và bất biến. Nói cách khác, hiện tượng học không dành ưu tiên cho một cách nhìn nào hết, những quyết tâm tra vấn những cái nhìn đó, không coi cái nhìn nào là tất nhiên nữa, và quyết tìm ra căn do đã làm ta nhìn thế này mà không nhìn thế kia. Thành thử muốn hiểu Husserl, chúng ta phải "lột xác", bỏ những ý kiến cố định để đứng vào những cách nhìn như ta chưa từng làm bao giờ hết. Giờ đây, chúng ta hãy cùng nhau tìm hiểu hai chủ đề trên kia của Husserl.

a) Ý thức bao giờ cũng là ý thức về một cái gì.

Câu này có nghĩa là: Ý thức bao giờ cũng có đối tượng, không đối tượng nọ thì đối tượng kia. Triết duy trí cho phép chủ thể không cần đến thế giới, và họ thường coi chủ thể như đứng ngoài thế giới, biệt lập đối với thế giới. Husserl chứng minh rằng chủ trương đó của duy trí là một ảo tưởng: Kinh nghiệm mỗi lúc cho ta thấy ý thức ta luôn luôn có đối tượng, hoặc tôi nhìn quyển sách tôi đang cầm ở tay, hoặc tôi nhớ đến người em tôi còn ở lại ngoài đất Bắc, hoặc tôi hồi tưởng những ngày anh em chúng tôi còn nhỏ đi học với nhau ở trường làng v.v... Những thí dụ này vạch cho tôi thấy không thể lìa xa thế giới, vì thế giới là môi trường sinh hoạt của tôi như cá với nước: Trong ba thí dụ trên đây, thí dụ thứ nhất là tri giác, còn hai thí dụ sau là hoài niệm. Trong những thí dụ đó,

quyển sách là thành phần của thế giới, em tôi cũng là hữu thể trong thế giới và là thành phần của thế giới; còn tôi? Tôi cũng là thành phần trong thế giới, vì hễ tôi nghĩ về tôi, nhất định tôi thấy tôi ở nơi nọ, nói chuyện với người này, chơi với người nọ v.v... Triết học đã nêu sự thực này lên khi gọi con người là một hiện hữu tại thế (l'être au monde). Thế giới không những là nơi tôi sống, và còn là cái tôi nghĩ, điều tôi lo, là tất cả những nỗi niềm tâm tình của tôi nữa. Chẳng những không có thế giới, tôi không thể sống; hơn nữa không có thế giới, tôi không thể suy tưởng chi hết, vì tất cả những gì tôi suy tưởng đều là những gì của thế giới. Thành thử đúng như Kant đã nói: "Tâm lý học duy trí không có quyền nói chi hết, hoặc cùng lắm chỉ có quyền nói "Tôi suy tưởng". Chỉ có thế: "Tôi suy tưởng". Còn hễ nói tôi suy tưởng gì thì khoa đó đã vượt quá phạm vi của trí tuệ thuần túy để ăn gian vào phạm vi của thế giới rồi".

Husserl đã vạch rõ tính chất của ý thức là ý thức về... Nghĩa là về một cái gì... Husserl gọi tắt tính chất của ý thức là ý hướng tính (intentionnalite): Như vậy bản tính của ý thức không phải là nằm lỳ trong một thái độ tự nội (immanence), nhưng bản tính của nó là hướng ra. Sartre dùng một chữ mạnh hơn; ông gọi bản tính của ý thức là "s'éclater vers" (nhảy xổ ra); cho nên một đàng bản tính nó không phải là nằm ỳ trong một thứ thâm cung mịt mờ, đàng khác chúng ta không thể chấp nhận những "nội dung của ý thức" (contenus de la conscience) như tâm lý học cổ truyền thường chủ trương.

Qua mấy dòng sơ sài này, chúng ta cũng đủ nhận thấy hai ý nghĩa của câu "ý thức bao giờ cũng là một ý hướng". Ý nghĩa thứ nhất là: Ý thức luôn luôn hướng về một đối tượng nào đó, đến nỗi không có đối trọng, chúng ta không thể có ý thức được. Chủ thể cần có thế giới; nói cách khác, ý thức cần thiết phải có đối tượng. Không có không được. Như vậy sự phi lý và những ảo tưởng của duy trí thực là rõ rệt. - Những ý hướng tính của ý thức còn có một ý nghĩa rất quan trọng nữa: Vì bản tính của ý thức là hướng ra, cho nên trong ý thức không có chi hết. Thành thử nói "nhìn vào trong tâm linh" như kiểu tâm lý học cổ truyền chỉ là một cách nói bình dân và theo quan điểm duy nhiên: Nói thế tỏ ra các tâm lý gia xưa kia coi ý thức như một cái kho chứa những hình ảnh và hoài niệm, nên ta muốn thấy kỷ niệm xưa thì cứ việc "nhìn vào trong" tâm linh. Husserl đã chứng minh tỏ tường rằng: Khi tôi nhắm mắt để dễ hình dung ra người em tôi còn lại trên đất Bắc, tôi chỉ có ý tránh sức ám ảnh của những sự vật đang thực sự hiện diện quanh tôi và làm khó dễ cho sự tôi nhìn người em vắng mặt; tuy nhiên tôi không tìm người em ở trong tâm linh tôi, tôi nhắm hai mắt thịt để "mắt ý thức tôi" dễ dàng hướng về người em vắng mặt. Thái độ nhìn bao giờ cũng thế: Nhìn là hướng tới một đối tượng; và như vậy, tôi không nhìn hình ảnh nào của em tôi ở trong tâm linh tôi hết. Thực sự tôi hướng về người

em bằng xương bằng thịt đang sống ở một chân trời xa. Theo Husserl, khi tôi nhìn cuốn sách tôi đang cầm ở tay, thì sự hướng về đó của tôi được "đổ đầy" bằng sự hiện diện của cuốn sách; còn khi tôi hướng về người em xa vắng, sự hướng về của tôi không được "đổ đầy" bằng sự hiện diện thực sự của đối tượng: Cả hai trường hợp cùng được gọi là "nhìn", nhưng khác một điều căn bản là khi tri giác (perception), tôi nhìn một đối tượng thực sự hiện diện (présenté), còn khi hoài niệm hay hồi tưởng thì tôi chỉ nhìn một đối tượng do tôi hiện diện hóa (présentifié). Tóm lại, bản tính của ý thức là hướng ra, nên hiện tượng học không nhận có những sự vật trong tâm linh con người; không nhận có những đối tượng ở trong ý thức, vì nói đối tượng mà lại nói chúng ở trong ý thức là mâu thuẫn.

Qua mấy dòng về bản tính ý thức theo quan điểm hiện tượng học, chúng ta đã thấy Husserl trả lại tính chất tinh thần cho tâm linh: Thay vì coi tâm linh như kho chứa hoài niệm theo các tâm lý gia cổ điển và cả Bergson nữa, Husserl dạy ta chỉ nên coi tâm linh là ý thức và ý thức là cái nhìn. Sự nhìn và cái sự vật mà ta nhìn, tuy liên hệ vô cùng mật thiết với nhau, nhưng đó là hai thực tại hoàn toàn khác nhau, và khác nhau về bản tính. Cần nhớ bản tính của ý thức là ý hướng tính như chúng ta vừa xem qua đây, chúng ta mới dễ hiểu phương pháp phân tích hiện tượng học, tức giảm trừ hiện tượng học (réduction phénoménologique), mà chúng ta sẽ xem nơi phần sau này.

b) Đối tượng bao giờ cũng là đối tượng cho một ý thức.

Trong phần này, chúng ta đứng về phía đối tượng để nhìn cho rõ tính chất liên hệ mật thiết (corrélat) giữa ý thức ta và cái mà ta ý thức. Nếu không thể có ý thức thuần túy nếu ý thức luôn luôn phải là ý thức về một cái gì, thì ngược lại, không thể nói đối tượng mà lại không đối diện với một ý thức. Đối tượng không thể là đối tượng cho một sự vật vì sự vật không có khả năng truy nhận và tri thức đối tượng. Và ý thức đó phải là một ý thức nào nhất định, tức một chủ thể, một nhân vị, không thể nói ý thức phổ quát tức ý thức phi nhân vị và vô ngã. Cho nên ý nghĩa thứ nhất của đối tượng là nó phải là đối tượng cho một ý thức nào nhất định: Ý thức đó là tôi, là anh, là anh Ba, là chị Hai v.v... nhưng nhất thiết phải là một ai, một nhân vị. Và đã nói nhân vị là nói đến những con người độc đáo, mỗi người có một quan điểm riêng đối với đối tượng kia, và đó là chỗ đứng để mỗi người nhìn đối tượng đó. Thí dụ cũng là thằng cháu Việt của tôi, một thằng con trai bằng xương và bằng thịt, năm nay nó mười sáu tuổi: Tôi nhìn nó là cháu gọi tôi bằng cậu ruột, ba nó nhìn nó như trưởng nam nối dõi tông đường, má nó nhìn nó là đứa con trai mà bà ta hiến cho chồng và họ nội, rồi các em trai và em gái của thằng Việt đều nhìn nó tự những quan điểm khác nhau. Thành thử cũng một đối tượng (thằng Việt) mà mỗi người trong gia đình

đối diện với nó tự một quan điểm khác nhau; và đó là những chỗ đứng nhất định để chúng tôi nhìn nó. Cho nên tôi không thể nhìn Việt bằng đôi mắt và ý hướng của ba nó. Nếu tôi ghi thêm vào đó những cái nhìn của ông thầy dạy nó ở trường, của anh em bạn chơi hoặc bạn học của nó, rồi những cái nhìn của kẻ qua đường, và sau hết là cái nhìn của chánh phủ coi nó là một công dân chưa đến tuổi đi quân dịch v.v... thì tôi càng thấy rằng riêng một em thiếu niên đó cũng đã trở thành đối tượng cho bao nhiêu là cái nhìn khác nhau.

Những trình bày trên đây chỉ có mục đích phá đổ quan niệm của triết học cổ truyền về đối tượng: Các triết gia cổ truyền thường mắc vào tội muốn có cái nhìn của Thượng đế; các vị đó chủ trương có thể biết thấu bản tính của sự vật nghĩa là nhìn thấu vào tới bản thể của đối tượng; đó là cái nhìn có thể cho ta biết đến đáy lòng sự vật. Thực ra, các triết học cổ điển thường quan niệm đối tượng là đối tượng cho cái nhìn của Thượng đế, nên đối tượng bất biến. Husserl cho đó là một chủ trương vừa điên rồ vừa không xác thực: Chúng ta, những con người có quan điểm và bị hạn chế vào những chỗ đứng nhất định, chúng ta không thể đồng thời đứng nhìn đối tượng do hai ba quan điểm khác nhau; như thế nghĩa là chúng ta không thể nhìn sự vật bằng cái nhìn tuyệt đối của Thượng đế, tức cái nhìn thấu suốt trong ngoài sự vật. Theo Husserl, cái nhìn của chúng ta chỉ có thể là những cái nhìn phiến diện thôi; và ông gọi mỗi cái nhìn như thế của chúng ta là một cái nhìn trắc diện (abschatt-ung profil). Bản tính của cái nhìn trắc diện là cho ta thấy và chỉ cho thấy phía mà sự vật đối diện với ta thôi, thành thử nếu muốn biết rõ sự vật, chúng ta phải có nhiều cái nhìn trắc diện khác nhau, nhìn trước, nhìn sau, nhìn từ phía trên, nhìn từ phía dưới, luôn luôn đổi cái nhìn (Plotin). Và đó là lý do những trang sách mô tả hiện tượng học của tiểu thuyết và kịch bản triết học mới. Trong khi triết cổ điển lạnh lùng coi vũ trụ như không còn gì hay ho đáng cho ta tìm bới, thì hiện tượng học chủ trương rằng mỗi cái nhìn chỉ vén màn cho ta thấy một khía cạnh của sự vật thôi, nên càng nhìn, càng đi sâu vào sự hiểu biết sự vật ta càng thấy những sắc thái mới mẻ của nó; và cho đến mãi mãi, sự vật vẫn dành cho ta những bỡ ngỡ, nếu ta biết thay cách nhìn để tìm hiểu nó hơn.

Ý nghĩa thứ hai của đối tượng là siêu việt tính. Các nhà hiện tượng học thường nói: Bản tính của đối tượng là siêu việt. Chữ siêu việt (transcendant) đây đối lại chữ tự nội (immanent): Nói rằng bản tính của đối tượng là siêu việt, thực ra chỉ có ý nói rằng đối tượng không ở trong ý thức, nhưng ở ngoài và đối diện với ý thức. Hiểu như thế rồi, chúng ta thấy hoài niệm không phải là những hình ảnh của quá khứ còn được tàng trữ trong ý thức như kiểu những tấm ảnh chụp giữ trong quyển an-bom: Nếu quả thực có

những hình ảnh như thế, thì ý thức ta thực sự trở thành cái kho chứa, và những hoài niệm kia quả là những sự vật vật chất như tấm ảnh giấy này, bức họa sơn dầu kia; như vậy sao còn nói được tính chất tinh thần của tâm linh ta? Hiện tượng học dạy ta tránh đừng có những chủ trương duy sự (chosiste) như thế, đừng coi những hoài niệm là những hình ảnh ghi lại việc xưa kia, cũng đừng coi tưởng tượng là nhìn vào những hình ảnh của ý thức và trong ý thức. Theo hiện tượng học, tất cả các cái nhìn đều hướng ra (không hướng vào), và mỗi loại tri thức của ta là một trạng thái của ý thức. Thí dụ tri giác, hoài niệm, tưởng tượng v.v... đều là những kiểu ý thức khác nhau và đều hướng về một đối tượng ở ngoài ý thức và đối diện với ý thức. Cho nên nói về hình ảnh của tưởng tượng, nhà hiện tượng học không coi đó là một hình ảnh cứng đờ, nhưng quyết rằng: "Hình ảnh cũng là hình ảnh về một cái gì". Như thế không có sẵn những hình ảnh trong ý thức. Khi ta hình dung hình ảnh người em đang ở chốn xa xôi, thì lúc đó do sự ý thức hướng tới người quen thuộc trước đây (người em), ta có thái độ như lại đối diện với người em đó; tuy nhiên, vì sự đối diện này chỉ làm ta hướng tới một đối tượng được hiện diện hóa mà thôi (không thực sự hiện diện), nên kết quả của ý hướng không phải là một tri giác, nhưng là một hoài niệm. Điều quan trọng phải chú ý là: Dầu tri giác hay hoài niệm, đối tượng của ý thức vẫn đối diện với ý thức, tức là ở ngoài ý thức. Các nhà hiện tượng học gọi tắt tính chất đó của đối tượng là siêu việt tính của đối tượng.

Đến đây, chúng ta đã nhận định mối tương hệ vô cùng mật thiết giữa ý thức và đối tượng, mật thiết đến nỗi không thể có ý thức khi không có đối tượng, và cũng không thể có đối tượng khi không có ý thức. Tất nhiên có người sẽ vấn nạn: "Có thể có đối tượng mà không cần ý thức. Thí dụ có một hòn đảo giữa Thái Bình Dương, chưa ai khám phá ra, nhưng nó vẫn có đấy". Xin thưa rằng hòn đảo đó chỉ là đối tượng cho Thượng đế, còn người trần gian chưa ai thấy nó thế nào, thì gọi nó là đối tượng cho chúng ta sao được? Và nếu anh là người đầu tiên tìm ra nó, thì nó mới chỉ là đối tượng cho anh thôi; còn tôi biết gì về nó, đều chỉ biết qua những tường thuật của anh mà thôi, cho nên tôi không có quyền gọi nó là đối tượng của tôi; cùng lắm tôi chỉ có thể nói hòn đảo đó là đối tượng của anh, và tôi hoàn toàn tin về cái nhìn của anh, nên có thể biết chút ít về nó.

Tính chất tương hệ giữa ý thức và đối tượng còn được các nhà hiện tượng học gọi bằng một danh từ khá ý nghĩa: Hiện tượng tính (phénoménalité), tức là hiện tượng chỉ có khi có cả hai, ý thức và đối tượng đối diện nhau. Nói theo danh từ chuyên môn của hiện tượng học thì: Ý thức (noèse) và cái mà ta ý thức (noème), xét theo hình thể và thực tế cũng là một, cũng như nước trong bình hoàn toàn ăn khớp với hình thể của chiếc bình; nhưng xét theo bản tính thì noèse khác noème: Noèse là cơ cấu của ý thức, còn noème

là như nội dung, tức là cái mà ta ý thức. Sự vật không phải là một tuyệt đối xa lạ, nhưng chỉ là đối tượng cho cái nhìn và ý hướng của tôi, nên muốn thấy đúng chân tướng của sự vật mà tôi đã tri giác, thì cần triển khai (expliciter), nghĩa là tháo gỡ sự vật ra khỏi cái ôm tức cái "ngoạm" của ý thức. Chúng ta sẽ bàn thêm trong phần thứ hai dưới đây.

Trước khi bước sang phần phương pháp hiện tượng học, chúng ta nên dừng lại một phút để suy nghĩ câu nói của Husserl: Hiện tượng học chấm dứt thời kỳ ngây thơ của triết gia và khoa học gia. Hiện tượng học là khoa học đặt nền cho tất cả các khoa học. Lịch sử cho thấy hiện tượng học đã cách mạng và đổi mới tất cả các khoa học nhân bản như tâm lý học, sử học, xã hội học. Về phía các khoa học lý thuyết cũng thế; dựa trên quan niệm thế giới chỉ là cái nhìn của ta về thế giới, các nhà bác học như Lobatchewsky và Riemann đã tìm ra khoa hình học đa hướng, khác hẳn với khoa hình học ba chiều của Euclide mà nhân loại đã tưởng là duy nhất, - và Einstein, Heisenberg đã phát minh ra khoa vật lý tương đối, khác hẳn khoa vật lý tất định của Newton mà người ta cũng đã nghĩ là duy nhất. Như thế chứng tỏ các khoa học đều xây trên những cái nhìn của ta về thế giới: Thế giới không có tính chất tuyệt đối, nghĩa là nó không thể bắt ta mãi mãi nhìn nó theo một cách nhìn; và điều ta phải kết luận là: Các khoa học không phải là hiện tượng nguyên thủy, nhưng hiện tượng học mới là khoa học đặt nền cho các khoa học vì hiện tượng học giúp ta nhận thấy ta đã thực sự nhìn thế giới theo quan điểm nào.

Phương pháp hiện tượng học. - Nếu đã hiểu ý nghĩa chữ "hiện tượng" và chủ đích khoa hiện tượng học của Husserl, thì phần phương pháp đây không còn là một mầu nhiệm cho ta nữa. Nên nhớ thế giới không phải là thế giới tuyệt đối, muôn đời vẫn thế và ai xem cũng thế: Một thế giới như thế không phải là hiện tượng cho tôi. (Xin nhắc lại đây: Chữ hiện tượng của Husserl không có nghĩa là một sự xuất hiện như kiểu thần linh hiện hình; nó cũng không có nghĩa như chữ hiện tượng của Kant là màn che và làn da bao bọc lấy bản thể tức tự thân (noumène); hiện tượng của Husserl chỉ có nghĩa là chính sự vật xét như nó là đối tượng cho một ý thức, nên hiện tượng của Husserl không che sự vật, nhưng là chính sự vật theo chiều hướng tôi thấy nó; đã thế thì tôi cần phải có nhiều cái nhìn trắc diện về cùng một sự vật, mới trông biết nó một cách đáng gọi là biết; tuy nhiên, sau trăm ngàn cái nhìn trắc diện, như trăm ngàn phía để thâm nhập vào huyền nhiệm của sự vật sự vật mãi mãi vẫn dành cho tôi những bất ngờ, vẫn còn những ẩn khúc mà tôi chưa thấu).

Đã nói đối tượng là đối tượng của một ý thức, tức của một cái nhìn nào nhất định, thì công việc của nhà hiện tượng học là nói cho ta biết đúng cái thế giới đó, y như ông ta đã thấy (Trong bài này, cũng như trong bộ danh từ hiện tượng học, hai chữ thế giới và đối

tượng thường được coi là đồng nghĩa). Phương pháp diễn tả của nhà hiện tượng học không còn là định nghĩa trừu tượng như kiểu các nhà tâm lý học cổ điển, nhưng là mô tả. Nói mô tả theo hiện tượng học là nói đến một khoa học mới. Ta đừng lẫn mô tả hiện tượng học với những mô tả của văn học trước đây, dầu là mô tả của nhóm tả chân. Tả chân hay tả gì đi nữa, các văn nghệ sĩ đều đứng trên quan điểm mà Husserl gọi là duy nhiên, coi thế giới là tuyệt đối. Mặc dầu có những văn sĩ đã nghĩ được tới mức: "Cảnh nào cảnh chẳng đeo sầu. Người buồn cảnh có vui đâu bao giờ" nhưng các ngài vẫn cho thế giới là xa lạ, có thông cảm với ta chút ít là cảm tình lắm rồi. Trái lại hiện tượng học coi thế giới là cái tôi đã nhìn và đã sống (erlebnis): Ngoài ra không còn thế giới nào khác. Như thế phương pháp mô tả của hiện tượng học đòi một quan điểm mới và một tập quán mới. Chúng ta thường quá quen với thái độ duy nhiên, cho rằng chúng ta chỉ có thể biết thế giới thiên nhiên (monde naturel); với hiện tượng học, chúng ta sẽ thấy một thế giới huyền nhiệm và phong phú hơn, đó là thế giới hiện tượng học (monde phénoménologique). "Đứng trong thái độ duy nhiên, ta chỉ thấy được thế giới thiên nhiên mà thôi. Bao lâu người ta chưa vươn tới thái độ hiện tượng học và chưa tìm ra phương pháp để chụp được sự vật theo cách nguyên thủy, thì thế giới hiện tượng học vẫn cứ là một ẩn số không ai có thể ngờ rằng có". Như vậy muốn bước vào thế giới hiện tượng học, cần phải có một phương pháp.

Phương pháp đó được Husserl gọi "những giảm trừ" (réduction). Xin nói ngay ý nghĩa kỳ quặc của danh từ này. Giảm trừ là gì? Thưa là dần dần rút mình ra khỏi thái độ duy nhiên để tống tất cả về phía trước, làm đối tượng cho ý thức. Nhờ những giảm trừ - nói những, vì có nhiều - ý thức rút mình ra khỏi thế giới duy nhiên để nhắm một thế giới hiện tượng, rồi sau cùng ý thức rút mình ra khỏi những ý hướng của nó để trở thành ý thức siêu nghiệm. Như thế nghĩa là: Kết quả của các giảm trừ là gỡ ý thức ra khỏi tất cả những bám víu của duy nhiên để chỉ còn là cái nhìn thuần túy nhìn tất cả mọi sự, vì mọi sự đều trở thành đối tượng rồi, kể cả những tâm tình của chủ thể.

Có một thứ giảm trừ chính?

Husserl thường nói đến ba thứ: Giảm trừ triết học (réduction philosophique) buộc ta xét lại tất cả những học thuyết của tiền nhân; giảm trừ yếu tính (réduction éidétique) giúp ta tạm đặt thế giới hiện hữu vào trong ngoặc đơn, để chỉ nhắm nó như một hiện trong; - và sau hết là giảm trừ hiện tượng học, nhờ đó ý thức được gỡ ra khỏi tất cả những gì không phải là ý thức thuần túy: Khi đó ý thức có thể thấy hết mọi sự, vì mọi sự đều đã trở thành đối tượng.

a) Giảm trừ triết học.

Husserl thường không mất giờ dừng lại nơi giảm trừ này. Descartes cũng đã đạt được mức đó. Trong văn nghệ cũng như trong tư tưởng, đây là bước tiến đầu tiên: Chúng ta phải tránh những con đường mòn; phải đặt lại tất cả mọi vấn đề. Không nên cho sự thực nào là hiển nhiên, trừ khi chúng ta chứng nghiệm rằng nó hiển nhiên thực. Đừng cho vẻ đẹp nào là tuyệt đối hết: Chấp nhận một tuyệt đối trong ngành tư tưởng và văn nghệ là tự cấm mình đi sâu thêm; nên ai càng nô lệ vào cổ nhân, càng chóng thấy mình bế tắc, viết toàn bằng giấy lộn và vẽ toàn bằng những màu pha sẵn.

b) Giảm trừ yếu tính.

Nên nhớ phương pháp của Husserl khác hẳn Descartes. Descartes đã hoài nghi không có thế giới, rồi sau đó ông dùng suy tưởng để kết luận phải có thế giới. Ngay câu chủ đề của Descartes, “Tôi suy tưởng, vậy tôi có đây” đã bị Husserl phê bình khá nặng lời: Theo Husserl, câu nói của Descartes không hiển nhiên, và trong khi hoài nghi tất cả, Descartes đã ưu tiên cho hiện hữu của bản thể ông. Vẫn theo Husserl, thì chỉ có câu này mới thực là hoàn toàn hiển nhiên: “Tôi suy tưởng, vậy tôi có suy tưởng một cái gì”. Cho nên Husserl coi giảm trừ triết học chỉ là cái ngõ ngoài mà thôi. Phải vào tới giảm trừ yếu tính, chúng ta mới bước tới hiện tượng học.

Giảm trừ yếu tính là gì? Thưa là “tạm đặt thế giới thiên nhiên vào trong ngoặc đơn”. Câu này của Husserl chỉ có nghĩa là trong thái độ giảm trừ yếu tính tôi không hoài nghi và không chối sự hiện hữu của thế giới thiên nhiên, nhưng chỉ không để tâm, không chú ý tới sự hiện hữu của nó trong lúc này. Nói cách khác, giảm trừ yếu tính làm cho đối tượng bỏ mất tính chất hiện hữu của nó, để chỉ giữ lại yếu tính của nó: Khi đó mỗi đối tượng, và nói chung là tất cả thế giới, chỉ là một eidos (một cái gì tôi đã ý thức). Chữ eidos của Husserl thực là khó dịch, và không nên dịch vì các sách Pháp khi dịch đến chữ đó, cũng để nguyên là eidos. Nó không phải là một tư tưởng, càng không phải là một ý tưởng, vì những chữ này ám chỉ những quan niệm tổng quát; trái lại eidos là những cái mà thực sự tôi đã ý thức. Cho nên, khi không nói eidos, Husserl lại dùng một chữ la tinh: Cogitatum, cogitata.

Husserl chủ trương rằng ta chỉ biết cách hiển nhiên một điều là: Ta suy tưởng thì ta có suy tưởng cái gì. Cho nên giảm trừ yếu tính đưa ta đến sự hiển nhiên này: Cogito, ergo cogito cogitatum (Tôi suy tưởng, vậy thì tôi có suy tưởng cái gì). Cái mà tôi suy tưởng tất nhiên không có tính chất đặc sệt như một sự vật trong thiên nhiên, cho nên nó thuộc tâm giới, tức là lãnh vực của tâm thức. Như vậy, khi tôi chú ý đến “cái mà tôi suy

tưởng" (tức đối tượng của ý thức hồi tỉnh, và cũng gọi là cogitatum), thì thế giới thiên nhiên bị tạm bỏ ra ngoài phạm vi của ý thức. Và đó là việc Husserl gọi bằng điển ngữ "đặt thế giới vào trong ngoặc đơn", (mettre le monde entre parenthèses; và mettre le monde hors circuit).

Giảm trừ yếu tính mới chỉ là một sửa soạn, và nguyên nó không có chủ đích nào khác, ngoài việc gỡ ta ra khỏi thái độ duy nhiên để dần dần đưa ta tới giảm trừ hiện tượng học là chủ đích duy nhất của chúng ta. Ngay tự sau giảm trừ yếu tính, thế giới thiên nhiên đã mất tính cách tuyệt đối. Tự đây, ý thức đã dành lại một phần quyền ăn nói với thế giới; chúng ta dần dần nhận ra rằng: Thế giới không phải là một tuyệt đối, nhưng chỉ là cái tôi đã thấy (erlebnis; cogitatum) - Đàng khác, cái thấy đó là cái tôi nhận thức được một cách trực tiếp và hiển nhiên: Cũng vì thế, theo Husserl; giảm trừ yếu tính cho phép ta đạt tới những hiển nhiên căn bản nhất. Tại sao thế? Thưa, vì như chúng ta vừa thấy trên đây: Đối với Husserl, hiển nhiên căn bản số một là "Tôi ý thức, vậy tôi có ý thức cái gì". Nay đối tượng không còn là một sự vật vật chất của thiên nhiên nữa, nhưng là cái mà tôi ý thức đó (eidos), cho nên tính chất tinh thần của đối tượng làm cho nó trực tiếp hoàn toàn với ý thức.

Giảm trừ yếu tính rút ra khỏi thiên nhiên, đồng thời đưa ta vào trong thế giới tâm linh là thế giới của những gặp gỡ trực tiếp giữa ý thức và đối tượng. Và đó cũng là một bước đưa ta đến những hiển nhiên, vì không nên quên rằng Husserl vẫn coi hiện tượng học là một khoa học đích xác.

Chúng ta có thể kết thúc mấy dòng dành cho giảm trừ yếu tính bằng câu sau đây của một tác giả: "Tính chất tuyệt đối của một hữu thể thường được tính theo tính chất hiển nhiên của nó đối với ý thức, cho nên ta chỉ gặp những hữu thể tuyệt đối trong phạm vi nội giới của ý thức".

c) Giảm trừ hiện tượng học.

Nói một cách vắn tắt, hiện tượng học là khoa nghiên cứu về thế giới xét như nó là những hiện tượng (theo nghĩa Husserl mà chúng ta đã thấy trên đây). Giảm trừ hiện tượng học có chủ đích làm cho thế giới chỉ còn là một hiện tượng cho ý thức thôi: Khi đó, một bên chúng ta có ý thức sinh hoạt thuần túy, cũng gọi là bản ngã thuần túy (cao phủ và đối diện với ý thức là vũ trụ hiện tượng (monde phénoménologique). Nói cách khác, giảm trừ hiện tượng học của Husserl có tham vọng cho ta thấy thế giới đã xuất hiện với ý thức ta thế nào trong mỗi cái nhìn của chúng ta: Trong ý này, Husserl gọi tri giác (tức sự gặp gỡ đầu tiên giữa ý thức ta và thế giới) là ý thức kiến tạo (conscience constituante).

Kiến tạo nên thế giới hiện tượng, tức cái thế giới duy nhất mà ta đã thấy và đã sống (erlebnis). Nói đến ý thức kiến tạo là nói đến một đề tài chủ chốt của Husserl và của các nhà hiện tượng học. Nhưng nói "kiến tạo" không có nghĩa là tôi nghĩ thế nào thì thế giới xuất hiện như thế. Đó là lập trường của Kant. Husserl nói "kiến tạo" với ý nghĩa là: Sự vật chỉ là thế này, thế nọ, vì nó đã được thực sự truy nhận như thế bởi ý thức. Trước khi có sự truy nhận, thì tôi chưa thể biết sự vật sẽ thế nào, mặc dầu sự vật vẫn có đấy từ khi tôi nhận nó: Husserl gọi thế giới chưa được truy nhận đó là tiền vũ (pré-monde). Tiền vũ và ý thức đi tới chỗ gặp nhau, và hình ảnh tôi có về vũ trụ (tức thế giới hiện tượng) là chính kết quả của cuộc đối diện và đối thoại đó: Tôi có thể thấy mặt hay thấy lưng của sự vật và tùy theo ý hướng lúc đó của tôi, tri giác của tôi đã có thể chú ý đến phần nọ và bỏ phần kia của sự vật. Kết cục, sự vật đối với ý thức chỉ là hiện tượng, nghĩa là nó chỉ là cái mà ý thức đã thực sự đón nhận và nó chỉ là thế mà thôi. Đó chính là ý nghĩa của giảm trừ hiện tượng học, tức coi sự vật (hay thế giới) đúng như nó đã được ý thức truy nhận và chứng nghiệm.

Kết quả: Giảm trừ hiện tượng học đưa ta vào trung tâm, nơi mà hiện tượng là mối liên lạc mật thiết giữa ý thức và đối lượng (vì ý thức nhất thiết hướng về đối tượng, và đối tượng chỉ có nghĩa vì đối diện với một ý thức). Giảm trừ yếu tính cho ta thấy tính chất thuần túy, tức yếu tính của sự vật đối tượng; còn giảm trừ hiện tượng học cho ta thấy tính chất hiện tượng (phénoménalité) của đối tượng.

Câu diễn tả giảm trừ yếu tính là: "Tôi ý thức, vậy tôi ý thức một cái gì" và câu để diễn tả giảm trừ hiện tượng học là: "Tôi ý thức những cái tôi đã ý thức và đó là những điều tôi đã ý thức" (Ego - cogito - cogitata qua cogitata).

"Công thức có thể diễn đạt hết ý nghĩa của cái mà giảm trừ hiện tượng học mang lại, sẽ không phải là thứ Cogito suông, trong đó vẫn sống cái niềm tin và hiện hữu của bản thể tinh thần như chúng ta thấy rõ ràng nơi Descartes. Công thức mới sẽ là: Tôi ý thức những cái mà tôi ý thức xét như đó là những cái mà tôi đã ý thức"

Tôi dịch Cogito của Husserl là "ý thức" không dịch là suy tưởng, vì Cogito của Husserl luôn luôn gắn liền với một cái gì tức cái mà tôi ý thức (cogitatum): Vì thế ta thấy Husserl gắn liền ego với cogito và với cogitata bằng những gạch ngang. Làm như thế, Husserl muốn ta nhớ không thể có ý thức khi không có đối tượng: Chúng không thể lìa nhau.

Trở lại công thức trên đây của Husserl, ta thấy giảm trừ hiện tượng học đã làm biến mất thiên nhiên và biến mất cả những cái tôi ý thức (cogitata), để đặt ta trước một hiển nhiên, tức thực tại duy nhất của ý thức siêu nghiệm (cũng được Husserl gọi là ý thức

thuần túy): Ý thức và đối tượng gắn chặt lấy nhau thành một thực tại duy nhất. Thực tại đó đứng về phía chủ thể sẽ gọi là noèse (hình thái ý thức), và đứng về phía đối tượng thì sẽ gọi là noème (hình thái cái mà tôi ý thức). Không thể có noèse khi không có noème, cũng như không thể có noème khi không có noèse gắn với nó: Cả hai tạo thành thực tại mà Husserl gọi là Corrélat (tương thể).

Nếu không thận trọng theo dõi những lời lẽ trên đây về học thuyết Husserl, có người sẽ cho Husserl duy tâm vì luôn luôn nói đến Cogito, và còn nói đến những cái ta ý thức xét như chúng chỉ là những cái mà ta đã ý thức. Nhưng khi nhớ lại rằng Husserl chỉ đặt thiên nhiên vào trong ngoặc đơn và đàng khác Husserl là người đầu tiên chủ trương rằng con người là hữu thể tại thế, tất chúng ta không thể nghĩ Husserl duy tâm. Hơn nữa, Husserl còn quả quyết: Không có ý thức khi không có đối tượng, mà đối tượng thì nhất thiết phải là những cái gì cụ thể, những khía cạnh, những trắc diện (abschattungen) mà tôi đã chứng nghiệm về sự vật nếu nhớ những điều đó, chúng ta mới hiểu tại sao Husserl dám tuyên bố chỉ có hiện tượng học mới vén màn cho ta thấy thế giới đích xác, tức thế giới mà chúng ta thực sự đã sống. Merleau Ponty đã viết một điều rất thực: “Không gì khó bằng biết cho đúng cái mà chúng ta thực sự đã nhìn thấy”. Sở dĩ Husserl quyết dùng hiện tượng học để vén màn cho ta thấy cái thế giới mà ta đã tri giác (chớ không phải cái thế giới mơ hồ của sách vở, và nhất là của những triết học duy trí hay duy nghiệm), vì chủ đích của giảm trừ hiện trong học là đạt tới cái thế giới đã thực sự được ý thức ta nhắm khi ta sinh hoạt; tuy rằng thế giới đó đã bị ta đặt vào trong ngoặc đơn, nhưng ta vẫn không hề hoài nghi về sự hiện hữu của nó; trái lại ta quyết rằng thế giới vẫn có đầy. Chỉ cần nói thêm rằng: Thế giới mà ta ý thức theo quan điểm hiện tượng học đây không phải là thế giới nói chung, tức vũ trụ tuyệt đối, nhưng là thế giới mà ta đã thực sự hướng tới, thế giới mà ta đã thực sự nhắm; thành thử, mặc dầu với ý thức thuần túy của thái độ giảm trừ hiện tượng học, ta chỉ đạt tới những yếu tính (essences) tức nhưng hiện tượng thuần túy mà thôi, nhưng rất nên nhớ rằng đây là những yếu tính cụ thể (essences concrètes). Những yếu tính này không giống những yếu tính phổ quát của triết học cổ điển; thực ra những yếu tính cụ thể chỉ là những sự vật xét như chúng đã là đối tượng cho ý thức.

Với những yếu tính cụ thể, chúng ta đề cập đến tôn chỉ của Husserl: Hiện tượng học phải đạt được chính những sự vật cụ thể. “Zu den Sachen selbst: Trở lại chính những sự vật, đó là tôn chỉ được Husserl và các nhà hiện tượng học luôn luôn nhắc tới. Nói “trở lại”, vì những yếu tính cụ thể đó đã được ý thức ta nhắm và sống khi ta gặp sự vật lần đầu tiên, trong những tri giác. Bây giờ, dùng hồi tưởng (ré-flexion) chúng ta trở về tìm

kiếm chúng, và ta thấy chúng vướng (impliquées) trong những ý hướng của ý thức tri giác (consciene percevante) tức ý thức hòa mình để trở nên một với sự vật mà nó ý thức. Nói "hồi tưởng", nhưng nên chú ý đến sự khác biệt sâu xa giữa hồi tưởng theo nghĩa cổ điển và hồi tưởng theo nghĩa hiện tượng học: Hồi tưởng theo nghĩa thông thường là đứng trên quan điểm duy nhiên để nhìn lại sự vật mà người ta tưởng rằng lúc nào cũng thế; còn hồi tưởng theo nghĩa hiện tượng học là tìm lại cái hình ảnh mà ý thức thực sự đã nhận được khi tiếp xúc với sự vật vì sự vật như nước trong bình nhất thiết có hình thể giống hệt như hình thể của chiếc bình. Cho nên các nhà hiện tượng học thường nói tắt rằng: "Thế giới là cái mà ta tri giác". Vậy nên dùng hồi tưởng tìm lại được cái thế giới mà ta đã tri giác, nhất định chúng ta đạt được chính sự vật và như vậy là chúng ta thể hiện được mục đích "Zu den Sachen selbst" (đạt tới chính sự vật).

Sau khi đã hiểu thế nào là những yếu tính cụ thể, chúng ta dễ hiểu tại sao Husserl đã gọi hiện tượng học của ông là khoa dạy "nhìn thấy những yếu tính" (Wesenschau).

Để tóm tắt những điều đã được trình bày trên đây về giảm trừ hiện tượng học, chúng tôi nghĩ không gì bằng thong thả đọc lại trang sách giá trị sau đây của G.Berger: "Quan niệm thế giới như một hiện tượng, nghĩa là gỡ chủ thể ra khỏi thế giới, không phải là chuyện dễ. Không những các tập quán trí tuệ ta chống lại việc đó; chính những quyến luyến giác quan của ta cũng chống lại nữa... Công việc đi tìm chân lý chỉ có nền tảng khi chúng ta bước sang thái độ hồi tưởng siêu nghiệm, không những biết phân biệt cái Tôi thuần túy ra khỏi cái thân xác là cơ cấu của những cảm giác, nhưng còn phải phân biệt cái Tôi đó ra khỏi linh hồn là nơi cái Tôi đó được biểu lộ, và còn phân biệt nó ra khỏi những tâm trạng của dòng ý thức nữa". Thực đúng như Husserl đã nói: "Nhờ cái ngưng hãm (épochế, inhibition) mà tôi quàng lên toàn thể thế giới, ý thức trở thành ý thức thuần túy. Ý thức này không đối diện với hư vô đâu, nhưng nó đối diện với đời sống thuần túy của tôi cùng với tất cả những tâm trạng đã sống thuần túy của nó, nghĩa là toàn thể các hiện tượng theo nghĩa đặc biệt của hiện tượng học". Nên chú ý câu "đời sống thuần túy của tôi cùng với tất cả những tâm trạng đã sống thuần túy của nó" (ma vie pure avec l'ensemble de ses états vécus purs): Husserl gọi đời sống cụ thể trước đây của tôi và nay là đối tượng cho ý thức thuần túy là đời sống thuần túy: Những tâm trạng đã thực sự chứng nghiệm trước đây của tôi và hiện nay cũng làm đối tượng cho ý thức thuần túy, là những tâm trạng đã sống thuần túy; vừa đã sống vừa thuần túy, vì chúng là những kinh nghiệm cụ thể trước đây của tôi, nhưng giờ đây chúng chỉ đối diện với ý thức tôi như một hiện tượng mà thôi cho nên gọi chúng là thuần túy.

Trên đây là phần lý thuyết của phương pháp hiện tượng học. Bây giờ chúng ta thử

xem phần thực hành. Nói thực hành không có nghĩa là bỏ lý thuyết, nhưng áp dụng đúng lý thuyết. Phần này có tên là Mô tả hiện tượng học. Và cũng gọi là Triển khai (explicitation) tức gỡ noème ra khỏi noèse, gỡ thế giới hiện tượng ra khỏi ý thức đang gắn lấy nó. Tả đây không phải là tả thế giới khách sáo, thế giới nhợt nhạt và phổ quát theo quan điểm vô ngã (tuyệt đối) của cổ truyền, nhưng là chính thế giới tôi đã sống trong kinh nghiệm bản thân của tôi. Nhớ rằng: Hiện tượng học mô tả thế giới hiện tượng (theo nghĩa Husserl mà chúng ta đã quen), không mô tả cái thế giới duy nhiên là cái mơ hồ, không phân biệt phía trước và phía sau, vì nó không được nhìn do một quan điểm nào hết; thế giới duy nhiên chỉ là một quan niệm suông, ai cũng nhận được, nhưng không ai chứng nghiệm hết.

Cuốn Ideen (Những ý tưởng) của Husserl, cuốn sách nền tảng về hiện tượng học, đã dành một phần quan trọng cho việc nghiên cứu "những cơ cấu của ý thức thuần túy" và những cơ cấu về mối tương hệ giữa ý thức và đối tượng (Structures noético-noématiques). Đi sâu vào những nghiên cứu đó sợ không hợp cho việc làm của chúng tôi là giới thiệu mà thôi, không đi sâu vào kỹ thuật. Sau đây là vài ý tưởng then chốt để hiểu Triển khai và Mô tả hiện tượng học. Hai chữ này có thể tạm coi là đồng nghĩa, dùng lẫn lộn cho nhau được.

Husserl lập ra hai chữ triển khai (expliciter) để chống lại chữ giải nghĩa (expliquer) của văn học cổ truyền. Nói giải nghĩa là nói mình đã thấu hiểu sự vật, và bây giờ mình chỉ dùng ngôn từ để diễn tả thôi. Trái lại nói triển khai là nói rằng: Ta chỉ có quyền tả lại cái thế giới (nói đúng hơn: Cái trắc diện của thế giới) mà ta đã đích thân kinh nghiệm. Khi tôi nhìn cái đình làng tôi, thì cái đình đó bị "nuốt" vào trong ý hướng của ý thức tôi. Và tùy tôi hướng về nó theo cơ cấu nào của ý thức, thì cái đình được "nuốt" vào theo chiều đó: Thí dụ cũng là cái đình, những lúc thì tôi coi nó là cái nhà có kiểu kiến trúc đặc biệt; lúc khác tôi lại coi đó là biểu tượng của lịch sử oanh liệt của làng tôi, cùng là bộ mặt trù phú của làng tôi sánh với những làng chung quanh; rồi có lúc tôi lại chỉ thấy nó là nơi dìu dập của những ngày lễ ngày hội v.v... Khi tôi nghĩ đến nó, tôi nhất định "nhắm" một trong những phương diện trên đây, nhưng không thể nhắm ra ngoài những trắc diện đó. Nói thế có nghĩa là mô tả hiện tượng học nhắm mô tả những hiện tượng "đã sống" (vécus) và "thuần túy" (purs). Xem như thế mô tả hiên tượng học cấm ta không được "nghĩ ra" cái ta phải tả, vì như thế là duy tâm và viễn vông. Ta không được nghĩ ra, nhưng phải "trở về chính những sự vật" (zu den Sachen selbst) mà ta đã thực sự thấy, cảm và sống. Merleau Ponty viết: "Ta phải mô tả, không được giải nghĩa và không được phân tích. Tôn chỉ này Husserl dạy ta "trở về chính những sự vật"... Tất cả những gì tôi biết về thế giới,

dầu là nhờ khoa học, tôi đều biết do một cái nhìn của tôi, tức một kinh nghiệm của tôi về thế giới. Không có kinh nghiệm này, những ký hiệu của khoa học sẽ không còn ý nghĩa gì nữa. Thế giới của khoa học thực sự đã được xây trên thế giới mà ta đã nhìn thấy... thành thử khoa học chỉ là tiếng nói thứ hai về thế giới thôi".

Như vậy nói mô tả hiện tượng học là nói mô tả những gì ta triển khai theo phương pháp hiện tượng học. Và nói triển khai, như ta vừa thấy trên đây, là nói tháo gỡ cái noème ra khỏi cái noèse. Tại sao thế? Thưa vì sau khi đã hoàn thành sự giảm trừ hiện tượng học, chúng ta không còn đối diện với vũ trụ thiên nhiên nữa, nhưng đối diện với những hiện tượng (theo nghĩa Husserl) tức những noème. Công việc triển khai hoàn toàn diễn ra trong ý thức, bằng những hồi tưởng theo hiện trong học; nếu ta ra khỏi hồi tưởng, hoặc không đứng vào quan điểm hiện tượng học, chúng ta sẽ làm vỡ những ngoặc đơn, và như vậy là chúng ta lại thấy vũ trụ thiên nhiên ùa vào. Xem thế đủ biết mô tả hiện tượng học là một việc khó, cần phải tập lâu. Viết sách đó cho các bậc đại học, Berger còn nói trắng ra rằng giảm trừ hiện tượng học là một điều khó, và các nhà hiện tượng học khác cũng không ngớt nhắc cho ta hay: Nếu ta thấy khó đạt được quan điểm hiện tượng học, không nên ngã lòng và cần phải nỗ lực thêm.

Trong thực tế, mô tả thế nào và triển khai thế nào? Cần phải nắm được ý hướng của ta trong những biến cố hoặc những tình trạng đã sống: "Bản tính của ý hướng là hướng tới... Muốn nắm được ý hướng, phải tự đặt mình vào chỗ khởi điểm của các cử chỉ của nó, rồi vén màn để nhìn thấy cơ cấu riêng biệt của mỗi ý hướng đã thúc đẩy và đã nằm trong mỗi cử chỉ của ta". Thí dụ cũng là buồn. Các sách tâm lý học cổ truyền chỉ coi buồn là một tình cảm, thế rồi thuyết thì giải nghĩa tình cảm bằng những yếu tố sinh lý, thuyết khác lại giải nghĩa bằng những yếu tố tâm linh. Thuyết duy trí bảo: "Tôi giận vì tôi nghĩ đến việc phi lý người ta đã làm cho tôi". Thuyết duy nghiệm, trái lại, nghĩ rằng: "Tôi giận vì tôi đã cắn răng và nắm tay". Cả hai thuyết này cùng sai, vì không nói lên yếu tính của sự giận. Hiện tượng học, khoa học của những yếu tính cụ thể, sẽ giúp ta tìm ra yếu tính của sự giận. Yếu tính đó, cũng như yếu tính của tất cả các tình cảm, không chỉ nằm trong tư tưởng và cũng không chỉ nằm nơi những biến chuyển của thần kinh. Con người không phải chỉ là hồn, và cũng không chỉ là xác. Con người là cả hai, tâm và vật, hồn và xác; cho nên giận là một cử chỉ, và mỗi cử chỉ đều do một ý hướng thúc đẩy xui nên. Như vậy không có sự giận phổ quát, nhưng chỉ có những hình thức giận mà tôi đã sống trong xác thịt và ý thức tôi: Tức giận, giận dữ, giận dỗi, giận hờn v.v... Mỗi cái giận này là một hình thái khác nhau của "ý hướng giận". Thí dụ buồn giận là giận âm ỷ, không nói ra, và có nói cũng chỉ là nói nhỏ với bạn thân, không hy vọng "bồi thường" về chỗ thiệt hại người

ta làm cho ta; còn giận dữ cũng thế, nhưng ý hướng là "phản đối ầm ỹ" để người ta đừng có làm như thế từ nay về sau; giận dỗi và giận hờn là giận với ý hướng vừa phản đối vừa van nài tha nhân bồi thường về chỗ thiệt hại cho ta, khi ta giận người ngang hàng hoặc dưới ta, thì là giận dỗi; còn khi ta giận người trên, nhất là con cái giận cha mẹ, thì là hờn, v.v... Trong tất cả bằng ấy thứ giận đều có một ý hướng: Giận là ý hướng phản đối hành động mà người ta vừa làm cho ta. Buồn cũng thế: Có buồn bực, buồn tủi, buồn giận v.v... Mỗi cái buồn cũng như mỗi cái giận là thể hiện của một ý hướng chính, kèm thêm những sắc thái riêng của mỗi kiểu buồn, giận v.v...

Xem thế, trong thực hành, muốn mô tả theo hiện tượng học, ta phải đặt mình sống lại những biến cố và tình trạng mà ta đã sống, và ý tứ nhận định những ý hướng đã xui khiến ta hành động thế này, phản ứng thế kia: Nhìn đúng những ý hướng đã sống của ta, tức tìm lại được những "yếu tính cụ thể" của những tình trạng và những biến cố ta đã sống. Nói cách khác, triển khai là tìm lại những hình thức của ý thức tri giác (formes de la conscience percevante): Chính những hình thức ý thức đó đã "ngoạm" lấy vũ trụ; bắt nó "nhả ra" (tức triển khai), chúng ta sẽ tìm lại được những cái nó đã ngoạm, tức những tình trạng cụ thể mà ta đã sống thực sự.

Chúng ta luôn luôn nghe Husserl nói đến nhiều đợt (couches) khác nhau của ý thức, nhiều hình thái khác nhau của ý thức: Cũng là cái nhìn, có khi sâu có khi nông, cũng là hoài niệm, có khi là hoài niệm đầu tiên, và có khi là hoài niệm đệ nhị, tức ta nhớ rằng ta đã nhớ như thế này thế nọ v.v... Cũng là cái nhà số x đường Tú Xương chẳng hạn, hằng ngày tôi vẫn đạp xe qua đó để đến trường, tôi nhìn thấy đó là một cái nhà; sau đó tôi cần mua nhà để ở, tôi bắt đầu để ý đến chiếc nhà đó: Cái nhìn của tôi đã đào sâu hơn; sau khi bàn bạc trong gia đình và đã gần như đồng ý mua, tôi lại nhìn nó bằng đôi mắt khác, vì ý hướng đã mỗi lần mỗi đổi khác; cho đến khi vào hỏi chủ nhà, được mời đi xem trước sau trong ngoài, cái nhìn của tôi càng sâu hơn, tâm tình và ý hướng tôi càng đổi mãi: Thành thử theo hiện tượng học, tôi phải tả được những "hiện tượng nhà" mà tôi đã kinh nghiệm đối với chiếc nhà đường Tú Xương đó đối với những cảnh vật và những người mà tôi giao tiếp cũng thế, và càng hơn thế nữa: Tôi phải dùng hiện tượng học để mô tả đúng những cái nhìn của tôi đối với họ ở mỗi chặng đường đời, ở mỗi tình trạng riêng biệt.

Hiện tượng học dạy ta mô tả đúng như ta đã nhìn và đã sống những hoàn cảnh và những tình cảm kia. Không nói thêm, không nói bớt. Nhất là không sáo ngữ; không tả theo tưởng tượng chút nào. Mô tả tất cả những gì mình đã sống thực, và chỉ mô tả những cái đó thôi: Đó là tôn chỉ thực hành của mô tả hiện tượng học.

Văn học của chúng ta nghèo nàn, vì các văn sĩ thường chỉ chắp nối những mảnh đời giả tạo họ chưa hề sống; rồi cái họ sống, họ lại dùng những lời văn trừu tượng và thông loại để diễn tả. Những bài tân nhạc lại càng nghèo nàn hơn nữa, không mấy bài là không lấp bởi những hình ảnh cũ rích và những tứ nhạc nhai đi nhai lại đến buồn nôn. Có lẽ chúng ta cần được hiện tượng học mang lại cho chúng ta một phương pháp để nhìn sâu hơn, nhìn đúng hơn và có quan điểm rõ ràng hơn, như thế hy vọng những sáng tác của chúng ta sẽ phản ảnh đúng hiện sinh của xã hội ta hơn, nói lên được những ý hướng thực sự đang rạo rực trong lòng ta hơn.

Chương 7. JASPERS HIỆN SINH VÀ SIÊU VIỆT

Cho đến đây, qua những bài nhiên cứu về Kierkegaard, Nietzsche, và Husserl, chúng ta mới chỉ thấy những chuẩn bị cho sự xuất hiện của triết lý hiện sinh thôi: Kierkegaard và Nietzsche đã nói lên những sự thực thâm thúy, nhưng tiếng nói của hai ông chắc sẽ bị quên lãng và mai một, nếu không có những triết gia như Heidegger và Jaspers khai thác nó một cách hữu hiệu; rồi phương pháp hiện tượng học của Husserl cũng rất có thể bị bỏ bê, nếu nó không được những triết gia hiện sinh ngày nay dùng vào công việc mô tả con người sinh hoạt. Nói thế để chúng ta nhận thức rằng: Triết hiện sinh chỉ mới phát sinh tự hai triết gia Heidegger và Jaspers. Cùng lắm có thể kể thêm Marcel. Đó là những cha sinh của triết lý hiện sinh. Nói cha sinh, vì nếu nói cả những triết gia có công xây dựng và tài bồi cho triết hiện sinh, thì chúng ta phải kể thêm Sartre. Ông này đến sau và đã chịu ảnh hưởng nhiều bởi Heidegger, nên tuy không để ông vào hàng sáng lập, nhưng khi nói đến những triết gia đại diện cho tư tưởng hiện sinh, thì ông đáng được đặt ngang hàng với ba ông kia. Vì thế, hễ nói đến triết hiện sinh, người ta nghĩ ngay đến bốn triết gia vĩ đại của ngày nay: Heidegger, Jaspers, Marcel và Sartre. Cả bốn ông hiện còn đang sống. Năm nay Jaspers 79 tuổi, Heidegger 73 tuổi, Marcel cũng 73 tuổi, Sartre 57 tuổi.

Bạn đọc biết Heidegger đi vào con đường hiện sinh trước Jaspers: Cả hai ông cùng bắt đầu bằng giai đoạn tâm lý học, Heidegger với luận án “Bài học của sự phán quyết theo tâm lý chủ nghĩa” (Die Lehre vom Urteil im Psychologismus) năm 1914, - Jaspers với luận án “Nỗi nhớ nhà và tính chất tội ác” (Heimweh und Verbrechen) năm 1909. Nhưng rồi Jaspers còn theo nghiệp khoa học của ông lâu năm, nghĩa là hơn hai mươi năm. Đến năm 1932 ông mới bỏ ngành nghiên cứu tâm bệnh học để hoàn toàn chủ tâm vào triết hiện sinh: Năm 1932 là năm ông cho xuất bản cuốn “Philosophie”, cuốn sách nòng cốt của ông và là nòng cốt cho triết hiện sinh. Trái lại Heidegger đã sớm vượt tới hiện sinh: Năm 1927 với cuốn Sein und Zeit (Hiện hữu và Thời gian), một cuốn sách căn bản nữa của triết hiện sinh, Heidegger đã khai sinh cho tư tưởng hiện sinh. Xét theo trật tự thời gian, đáng lẽ chúng ta phải bàn đến triết Heidegger trước tiên; vậy tại sao chúng ta lại bỏ qua Heidegger? Vì hai lẽ: Thứ nhất vì chúng tôi muốn đưa ra “bộ mặt thực của triết hiện sinh” nghĩa là bộ mặt có giá trị của triết hiện sinh, bộ mặt này thường bị nhiều người ngộ nhận cho nên thường bị coi là thứ triết của bọn lập dị hoặc bọn thanh niên “thác loạn”; trong ý đó, chúng tôi cần đưa ra ngay một hình ảnh đáng tôn quý của triết Jaspers; - Thứ hai, vì loạt bài này nhằm một số bạn đọc không chuyên môn về triết học,

nên nếu nói ngay đến Heidegger tưởng không có lợi cho sự nhận ra thế nào là hiện sinh đích thực: Triết Heidegger thâm thúy, vừa khó hiểu cho người không chuyên môn, vừa ích lợi thực hành cho sự hướng dẫn cuộc đời tinh thần của mỗi người chúng ta. Cũng trong viễn tưởng trình bày cho các bạn không chuyên môn, chúng tôi nghĩ những dòng mà chúng tôi sẽ dành cho việc tìm hiểu Sartre sau này, cũng tạm đủ cho chúng ta thấy hướng đi đặc sắc của Heidegger, vì hai triết Heidegger và Sartre có những nét căn bản rất giống nhau.

Trong triết học Jaspers, hiện sinh và siêu việt không thể lìa nhau: Một hiện sinh không vươn tới siêu việt là một hiện sinh không trung thực. Nhưng siêu việt là gì? Không cần chú ý lắm, người ta cũng dễ nhận thấy trong bộ danh từ của Jaspers, chữ "siêu việt" được dùng một cách quá linh động. Khi tôi vươn tới mức hiện sinh, bỏ được cách sống tầm thường của một người chỉ sống để mà sống như cầm thú, để từ nay sống như một nhân vị tự ý thức và tự trách nhiệm về mình: Jaspers gọi đó là một siêu việt, vì con người hiện sinh đã vươn lên trên con người sinh tồn. Rồi khi tôi tìm hiểu vũ trụ, tôi thấy rằng càng thấy và biết nhiều về vũ trụ, tôi càng thấy vũ trụ bao la và huyền nhiệm, vượt quá tất cả những gì tôi có thể nghĩ về vũ trụ: Jaspers cũng gọi vũ trụ là một siêu việt đối với tri thức của tôi. Tuy nhiên, nếu như các học giả đã xác nhận, "muốn hiểu triết học Jaspers thì phải hiểu cho tường chữ siêu việt", chúng ta cũng có thể nhận định một cách tổng quát rằng: Chữ siêu việt của Jaspers thường chỉ có hai nghĩa căn bản. Nghĩa thứ nhất là: Vươn lên; theo nghĩa này, siêu việt là hướng đi lên không ngừng của hiện sinh; cũng trong nghĩa này Jaspers thường dùng động từ "vươn lên" (transcender). Nghĩa thứ hai của siêu việt là "siêu việt thể" (la transcendance); kỳ thực, như hai giáo sư đã ghi chú, chữ siêu việt được đùng thay chữ Thượng đế của triết học cổ điển; sở dĩ phải thay như thế, vì Jaspers nghĩ chữ Thượng đế dễ gợi lại những yếu tố thần thoại.

Chúng ta sẽ luôn luôn gặp hai nghĩa trên đây của chữ siêu việt. Vì thế có học giả đã gọi triết học của Jaspers là "triết học về siêu việt". Chúng tôi sẽ chia bài này làm hai phần, mỗi phần sẽ nhắm hiểu một ý nghĩa của chữ siêu việt; phần đầu dành cho hướng đi lên của hiện sinh, và chúng ta sẽ thấy hiện sinh có nghĩa là luôn luôn vươn lên và tự vượt mình, - phần sau dành cho sự tìm hiểu siêu việt theo nghĩa tuyệt đối, trong phần này chúng ta sẽ thấy Jarpers hiểu siêu việt thể như thế nào.

HIỆN SINH CỦA JASPERS HƯỚNG LÊN SIÊU VIỆT

Phần này sẽ mở cho chúng ta thấy toàn thể hệ thống triết hiện sinh Jaspers đúng như triết gia đã trình bày trong ba phần cuốn Philosophie của ông. Nhìn vào toàn thể vũ trụ

Jaspers đã nhận ra một ý nghĩa: Ý nghĩa đó là tất cả hiện hữu đều hướng lên một cách mạnh mẽ, từ lãnh vực những sự vật vật chất lầm lì, qua hiện sinh tinh thần của con người, đến miền siêu việt của Thiên chúa mà Jaspers thường gọi là Tự thể tức hữu thể tự thân (An-sich-sein).

Để có một ý niệm tổng quát về hệ thống triết học Jaspers, nên nhớ cuốn Philosophie (Triết học) của ông chia làm ba quyển và cũng là ba phần của cái vũ trụ hiện sinh của ông: Phần I, có đối tượng là vũ trụ vật lý; vũ trụ này thường được gọi bằng một tên chung là hữu thể vật thể (Objektsein, être-objet). Đây là lãnh vực những sự vật vô hồn như hòn đá, con ngựa, cây tre. Và đây cũng là phạm vi khoa học thực nghiệm: Những sự vật này thiếu hẳn ý thức và tự do, nên muôn đời chúng vẫn chỉ là chúng; chúng theo những định luật nhất định về biến hóa, nên nhà khoa học thực nghiệm có thể dễ dàng nghiệm xét chúng, rồi nhận thức ra những định luật chi phối tất cả những phản ứng của chúng. Những định luật này có thể được đặt thành những công thức chặt chẽ, - Phần II có đối tượng là hiện sinh, nghĩa là những nhân vị tự do và tự chủ. Jaspers gọi đối tượng này là hữu thể bản ngã (Ichsein, être-moi). Không phải bất cứ ai cũng vươn tới mức hiện sinh nhận vị này: Từ cấp sự vật đến cấp hiện sinh có một cái nhảy, một sự vượt bậc. Vì thế nhiều người tuy được sinh làm người, nhưng thực sự vẫn chưa vươn tới mức hiện sinh: Họ vẫn sống vô ý thức như cây cỏ và cầm thú, họ sống như "người ta", vô ý thức và vô trách nhiệm; họ sống nô lệ dư luận, nô lệ những tập truyền, nô lệ đoàn thể, họ chỉ là những đơn vị người, chưa phải là những nhân vị tự do. Nhân vị tự do thì ý thức về quyền tự do của mình, đồng thời cũng ý thức sâu xa về trách nhiệm làm người của mình: Người tự do và tự chủ phải biết hoàn toàn nắm lấy trong tay mình tất cả ý nghĩa cuộc nhân sinh của mình, cho nên người đó phải tự quyết về mình. Đã thế, tính chất tự do của các nhân vị hiện sinh không cho phép ta áp dụng phương pháp của khoa học thực nghiệm vào công việc tìm hiểu con người: Phương pháp phải thích ứng với đối tượng, nên chúng ta phải thay phương pháp thực nghiệm bằng một phương pháp khác. Jaspers gọi phương pháp này là "soi vào hiện sinh", nghĩa là nhận định dần dần và lâu dài. Phần III có đối tượng là siêu việt: Đây là cùng đích của hiện sinh. Triết hiện sinh của Jaspers hướng lên siêu việt như hướng về cùng đích của nó. Nhìn lại hai quãng đường vừa đi qua, chúng ta đã gặp hai cái nhảy: Cái thứ nhất giúp con người nhảy từ lãnh vực vật chất lên tới lãnh vực tinh thần của hiện sinh. Rồi trong lãnh vực hiện sinh cũng có nhiều bước tiến; những bước tiến này tuy không được gọi là những cái nhảy thực thụ, vì chúng không đưa chúng ta lên một lãnh vực khác hẳn, nhưng cũng đưa chúng ta tiến lên luôn. Luôn luôn vượt lên trên chính mình ta. Trong đà đi lên, và đi lên không ngừng này, sẽ có một

lúc con người cảm thấy "bị chặn lại" bởi những tình trạng giới hạn (situations limites): Khi đó con người phải nhảy cái nhảy cuối cùng. Nhảy vào trong lãnh vực của siêu việt: Cái nhảy này thường được Jaspers gọi là "niềm tin triết học" (foi philosophique). Đây là phần đặc sắc nhất và cũng là phần khó hiểu nhất của triết học Jaspers, cho nên chúng tôi sẽ dành phần thứ hai bài này để học hỏi. Tuy nhiên, ngay từ bây giờ, chúng ta nên nhớ rằng, trong tư tưởng Jaspers, hiện sinh và siêu việt liên hệ mật thiết với nhau đến nỗi nếu không giữ chặt mối tương quan với siêu việt, hiện sinh không còn đáng gọi là hiện sinh trung thực nữa. Đúng như Wahl đã tóm tắt trong câu: "Cho nên hiện sinh không phải chỉ là nhân vị tự ý thức về mình và có tương quan với chính mình, nhưng nhân vị đó còn phải giữ vững tương quan với siêu việt là nguyên ủy của mình. Hiện sinh chính là mối tương quan đó với siêu việt. Nếu không có tương quan đó, không có hiện sinh trung thực".

Trên đây là cái nhìn đại quan về cách kiến trúc ngôi nhà triết hiện sinh của Jaspers. Bây giờ chúng ta cùng nhau đi sâu vào mấy chi tiết. Chúng ta sẽ lần lượt xét về những đặc tính của mỗi cấp hậu thế (sự vật, nhân vị, siêu việt) để nêu rõ tính chất "bị xé" của con người hiện sinh. Hai chỗ xé rộng nhất là hai cái nhảy mà ta đã nhắc đến trên đây. Nói bị xé, vì nhảy lên mà không phải là sang qua. Thực ra nhảy mà còn vướng lại cả một nửa con người: Thí dụ khi tôi vươn tới hiện sinh, tôi vẫn biết tôi còn mang những yếu tố vật chất nặng nề trong người tôi, nên trong chính sự tự do của tôi, tôi vẫn thấy mình bị vướng bởi những điều kiện; tôi không hoàn toàn tự do, nghĩa là tôi không phủ nhận những điều kiện vật chất và sinh lý của tôi, thành thử tôi bị vướng, bị xé đôi. Công nhận con người bị xé, Jaspers đã nhận thức sự thực một cách can đảm: Vì thế triết lý của ông có vẻ bi đát, phản ảnh đúng bộ mặt thực của đời người.

A - Triết gia nhìn vũ trụ.

Vũ trụ hiện sinh không phải là vũ trụ của nhà bác học: Vũ trụ của triết gia là vũ trụ sống, không phải vũ trụ chết của nhà vật lý học. Nhà bác học nhìn hòn núi Non Nước chẳng hạn chỉ là một đống khổng lồ những nguyên tố hóa học $Ca(OH)_2$, Si v.v... Cũng dưới con mắt nhà bác học, cây cổ thụ mọc cạnh chùa Non Nước chỉ là một mớ những tế bào thảo mộc. Như thế, thái độ của khoa học gia bao giờ cũng làm cho vạn vật mất hết ý nghĩa và trở thành những sự vật cứng đờ: Người ta gọi tính chất cứng đờ đó của sự vật là tính chất khách quan (ojectivité) của khoa học thực nghiệm. Trái lại vũ trụ của triết gia là vũ trụ vây quanh con người (Umwelt), tức vũ trụ sinh hoạt của con người (Lebenswelt): Thực ra con người không thể sống được, nếu luôn luôn nhìn vũ trụ bằng con mắt khoa học gia; nhìn bằng đôi mắt của khoa học gia, tất cả vạn vật chung quanh ta đều trở thành

những sự vật để ta nghiên cứu và mổ xẻ; cả những người và những vật ta yêu nhất cũng bỏ mất "ý nghĩa" của chúng để trở nên những vật thể lạnh lùng, có những phản ứng nhất thiết của những định luật khoa học. Nhà khoa học không có cảm tình; nếu ông còn mang cảm tình vào trong việc nghiên cứu của ông, ông không còn là nhà khoa học nữa.

Một điểm khác quan trọng hơn: Nhà bác học chỉ mài miệt vào sự nghiên cứu mấy sự vật lẻ tẻ (loại sắt này, loại than kia, loại vi trùng này, loại bệnh tim kia v.v...), nghĩa là nhà khoa học bao giờ cũng có phạm vi nghiên cứu rất nhỏ hẹp, và ông càng chuyên môn thì phạm vi đó càng nhỏ hẹp hơn, trái lại triết gia là người dám đưa mắt nhìn toàn thể vũ trụ. Và đó là cái người ta gọi là: Vũ trụ quan. Đến đây một vấn đề quan trọng được đặt ra: Ta có thể dùng khoa học thực nghiệm để đạt tới một vũ trụ quan không? Tự Aristote cho đến Descartes, các triết gia thường nghĩ rằng có thể xây dựng một khoa vũ trụ học (cosmologiel như người ta đã xây dựng những khoa vật lý học, khí tượng học v.v... Kant là người đầu tiên đã tố cáo sự vô lý của tham vọng quá trớn đó: Theo Kant - và điều này vẫn được các triết gia và khoa học gia ngày nay chia xẻ, - chỉ có khoa học thực nghiệm khi ta đặt đối tượng trước mắt ta, như kiểu ta đặt một cục than hoặc một cơ thể nhiễm độc cần đề nghiệm xét; đối với vũ trụ, ta không thể đặt nó ra trước mắt ta, vì nó bao quanh ta trên dưới, và mỗi cái nhìn chỉ cho ta thấy một cái gì của vũ trụ thôi, không cho ta thấy vũ trụ bao giờ hết. Thành thử chúng ta không thể xây dựng một khoa học về vũ trụ, một vũ trụ học, nhưng ta chỉ có thể có một cái nhìn về vũ trụ tức một vũ trụ quan (Weltanschauung). Như vậy, ngay đối với cấp hiện hữu dưới cùng của chiếc thang giá trị, nghĩa là đối với hữu thể vật chất (être-objet), thái độ của triết gia đã khác hẳn thái độ của khoa học gia.

Mỗi khi đề cập đến vũ trụ quan, Jaspers thường nhắc đến hai ý nghĩa: Vũ trụ quan cho ta thấy rõ hai thất bại, thất bại của các khoa học thực nghiệm và thất bại của chính vũ trụ quan. Mỗi cái thất bại trong tư tưởng của Jaspers là một giới hạn báo hiệu một cái nhảy cần phải thực hiện để tiến lên.

Trước hết là thất bại của các khoa học thực nghiệm. Đã có thời khoa học thực nghiệm làm con người say mê tin tưởng đến nỗi họ nghĩ có thể dùng khoa học để giải nghĩa tất cả những thắc mắc và lo âu của con người, kể cả những thắc mắc về ý nghĩa cuộc nhân sinh. Đồ đệ của Comte, những kẻ theo khoa học chủ nghĩa, đã long trọng tuyên bố rằng kỷ nguyên mới đã bắt đầu, và trong kỷ nguyên này con người sẽ chỉ dùng khoa học thực nghiệm để sinh hoạt thôi. Theo họ, khoa học thực nghiệm có khả năng giải nghĩa toàn thể các hiện tượng trong vũ trụ, kể cả những hiện tượng tâm linh. Chủ trương này của khoa học chủ nghĩa đã thống trị Tây phương hồi thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20 này.

Bây giờ tinh thần đó vẫn chi phối đầu óc nhiều dân tộc chậm tiến, vì những người này hiện còn bị lóa mắt bởi những phát minh kỳ diệu của khoa học. Và tinh thần đó cũng vẫn ẩn nấp trong những triết thuyết quá tin vào năng lực con người, như thuyết Mác-xít chẳng hạn; nói thế, vì cả học thuyết này vẫn ngấm ngầm chủ trương rằng chỉ có một loại sự kiện duy nhất trong vũ trụ là sự kiện vật chất, ngoài ra chỉ là những hiện tượng phù ảo. Trái lại Jaspers chứng minh có ít là bốn loại sự kiện thuộc bốn trật tự khác nhau. Bốn trật tự này là bốn bình diện chồng lên nhau, nhưng không thể nào đồng hóa được: Vật chất (matière), sinh hoạt (vie), tâm linh (âme) và tinh thần (esprit). Vật chất thì im lìm bất biến, bản tính của nó là có thể bị tán mạt thành những nguyên tố hóa học. Đó là những tĩnh vật. Chúng có biến dịch thì do những nguyên nhân ở ngoài chúng thôi. Đây là lãnh vực của khoa vật lý và hóa học. Lên trên một bậc là sinh hoạt: Đây là những sự vật có sinh và có diệt, và chúng luôn luôn biến động suốt trong thời kỳ sinh tồn của chúng. Sự biến dịch này được thể hiện đúng với sức tự phát của những sinh vật đó, phù hợp với những môi trường mà chúng được đặt vào. Khoa sinh vật học đã tìm ra những định luật sinh hoạt của những sự vật này. Bước lên một bậc nữa, chúng ta gặp tâm linh và từ đây chúng ta bước vào trong phạm vi của nhân giới. Tuy nhiên đây mới chỉ là phần kiện tính, tức căn bản chung của mọi người thôi, chưa phải là lãnh vực của nhân vị và hiện sinh. Đặc tính của tâm linh là có sinh hoạt nội tâm, có ý thức về những cảm nghiệm của cơ thể mình. Con chó biết đau và biết sợ đau, nhưng chưa ai dám bảo là loài chó có ý thức về đau khổ. Chỉ con người có ý thức, vì thế cái đau của con người bao giờ cũng theo tỷ lệ ý thức mà lớn lên. Càng ý thức nhiều, cái đau càng thấm thía và khó phai nhạt, khoa tâm lý có chủ đích nghiên cứu về tâm linh con người.

Lược qua ba loại sự kiện trên đây với ba khoa học dành riêng để nghiên cứu chúng, người ta đã thấy từ khoa nọ sang khoa kia có một quãng cách, một cái nhảy. Phương pháp của hai khoa lý hóa hoàn toàn dựa trên những thí nghiệm và những phản ứng của sự vật xui nên bởi những điều kiện mà nhà bác học chính tay xếp đặt, cho nên quan sát thường có nghĩa là quan sát những hiện tượng do chính khoa học gia tạo nên; còn khi bước sang lãnh vực sinh vật học, công việc thí nghiệm của nhà bác học không được tự do như thế nữa: Thí nghiệm ở đây thường chỉ có nghĩa là quan sát một cách thụ động, quan sát những hiện tượng mà ông không thể tự tay gây nên: Ông phải đợi thiên nhiên cung cấp những trường hợp mà ông muốn nghiên cứu; ông không làm nên được sự sống và cũng không tự tạo ra được những vi khuẩn hoặc vi trùng bệnh, để nghiên cứu về bệnh lý các sinh vật chẳng hạn. Tuy nhiên ông có thể thí nghiệm với những dữ kiện mà thiên nhiên mang lại cho ông. Còn khi bước vào lãnh vực tâm linh, phương pháp thí nghiệm

theo nghĩa chặt không còn nữa; nhà tâm lý học chỉ quan sát mà thôi. Cả khoa học có tên là tâm lý thực nghiệm cũng đặt nền trên sự quan sát, và những "thí nghiệm" của khoa đó chẳng qua chỉ là những thí nghiệm theo nghĩa rộng, và kết cục những thí nghiệm đó vẫn phải được giải thích theo quan điểm của tâm lý gia đã điều khiển những "thí nghiệm" đó. Thành thử, nếu dùng đến thí nghiệm, thì ở đây thí nghiệm không có giá trị khách quan như nơi khoa lý hóa trên kia nữa. Thực sự, với khoa tâm lý hiện tượng học do Husserl đề xướng và được những tâm lý gia như Merleau Ponty, Sartre, Scheler, v.v... khai thác, những "thí nghiệm" của tâm lý học thực nghiệm thường bị coi là giả tạo và không phản ảnh đúng sinh hoạt tâm linh con người. Cũng vì thế, tâm lý hiện tượng học đặt trọng tâm nghiên cứu vào sự quan sát và mô tả những thái độ đầy ý nghĩa của con người hiện sinh.

Ở trên ba loại sự kiện mà chúng ta vừa nói tới trên đây, còn một loại khác nữa: Đó là lãnh vực sinh hoạt của tinh thần. Giữa ba loại kia và loại này, quãng cách thực là sâu xa và lớn lao. Theo tư tưởng Jaspers, thì tâm linh còn là cái chi khả nghiệm (empirique), cho nên tâm lý học gần khoa sinh vật học hơn là gần khoa triết học. Ông còn đúng một danh từ thông loại để gọi hai loại này: Loại khoa học về thiên nhiên (sciences de la nature) dựa trên thực nghiệm, và có thể đạt được một tri thức khách quan: Loại khoa học về tinh thần (sciences de l'esprit) như xã hội học, sử học và nhất là triết học, không nhắm nghiên cứu một tĩnh vật hoặc phương diện tĩnh của sinh vật, nhưng là nghiên cứu về tinh thần con người xét như tinh thần đó mang trong mình nó tất cả lịch sử của nhân loại và những ưu tư của thời đại. Chính tính chất tinh thần làm cho con người là những nhân vị, vì tinh thần là sinh hoạt trong lịch sử và có khả năng để ý thức về lịch sử tính của mình. Nhờ lịch sử tính, tôi không phải chỉ là những cảm giác của mỗi lúc hoặc những lo nghĩ của mỗi tuổi đời tôi: Lịch sử tính là căn bản nhờ đó mà mỗi người cảm thấy mình là chủ thể duy nhất của bao cảnh huống và biến cố tâm linh. Tóm lại, tinh thần là đồng nhất tính (identité) nhân bản của con người sinh hoạt. Chính tính chất tinh thần làm cho con người vượt quá bình diện khả nghiệm (empirique) để vươn tới bình diện hiện sinh tự do.

Như vậy phương pháp của khoa học thực nghiệm không thể mang áp dụng vào các khoa học về tinh thần được. Tinh thần là chỗ thất bại của khoa học thực nghiệm. Tinh thần cũng là chỗ thất bại của hai nền triết học cổ điển duy nghiệm và duy trí, vì "hai triết thuyết này cũng chủ trương một nguyên tắc là: Tri thức con người có thể thấu triệt được hữu thể, cho nên triết lý chỉ là sự suy niệm cái tri thức đó mà thôi". Duy nghiệm giảm trừ hữu thể thành một vật thể cứng đờ, và còn coi chủ thể như một vật thể nữa: Anstote đã gọi tâm trí ta là "cái kho chứa những hình ảnh của sự vật" và Hume thì gọi "tâm trí ta là một tấm gương phản chiếu đúng hình ảnh sự vật" như vậy họ coi tâm trí ta thụ động

hoàn toàn như một sự vật, như một tấm gương và như một bảng vẽ. Trái lại duy trí chủ trương rằng sự vật hoàn toàn giống hình ảnh mà tâm trí ta có sẵn về sự vật; thành thử không cần gặp sự vật nhưng chỉ cần nhìn vào những ý tưởng tôi có sẵn trong tâm linh, tôi cũng thừa biết sự vật. Cái tật chung của hai thuyết này, duy trí và duy nghiệm, là coi tâm và vật cũng là một, duy trí thì bảo tâm là tất cả, cho nên vật cũng chỉ là tâm; duy nghiệm thì bảo vật là tất cả, cho nên tâm cũng chỉ là vật. Như vậy duy trí và duy nghiệm đều không thể biết tới tính chất lưỡng diện của con người. Họ không thể nào đạt được tính chất tinh thần của con người, vì tinh thần là cái bị xé đôi giữa tâm và vật. Jaspers chủ trương: Nhờ tâm linh, tôi sống hòa mình vào vũ trụ, tôi tri giác, tôi cảm động, tôi suy tưởng; nhưng nếu không là tinh thần, tôi sẽ chỉ là tôi của mỗi lúc mà thôi. Chính nhờ tinh thần, nhờ lịch sử tính của nhân vị tôi, tôi nhận thấy mình là một chủ thể đã trải qua tất cả những cảm xúc và tâm tình kia. Tuy nhiên cần phải có con người khả nghiệm, mới có con người tinh thần; cần phải có sinh hoạt tâm linh diễn ra trong thời gian và không gian, mới có lịch sử tính là thực tại vượt lên không gian và thời gian. Nhưng nói đến vũ trụ quan còn là nói đến một thất bại quan trọng thứ hai nữa: Đó là chính thất bại của vũ trụ quan. Nếu các khoa học thực nghiệm không thể cho ta một tri thức về vũ trụ, tức một vũ trụ học, thì chính vũ trụ quan không thể là một khoa học. Trên kia chúng ta đã thấy nguyên do làm cho các khoa học thực nghiệm bất lực không thể mang lại cho ta một khoa vũ trụ học vì mỗi khoa học chỉ nhằm một đối tượng rất hẹp hòi. Các đối tượng đó, không đối tượng nào là vũ trụ hết, nhưng chỉ là những thành phần rất nhỏ bé của vũ trụ. Thì đây cũng thế, mỗi vũ trụ quan chỉ là vũ trụ quan của tôi hay của anh, vì "vũ trụ quan là cái nhìn về vũ trụ từ chỗ tôi đứng". Mà tôi đây không phải là ý thức phổ quát như người ta thường gặp trong triết học cổ điển, một ý thức tự coi mình như ý thức của Thượng đế; Jaspers chỉ nhận mỗi người chúng ta có một cái "tôi" cụ thể và hữu hạn. Tôi là tôi với thân xác của tôi với tính khí tôi, với nền giáo dục mà tôi đã hấp thụ và với những điều kiện sinh hoạt mà tôi đang có; tóm lại, tôi là một hữu thể độc đáo, cho nên cái nhìn của tôi có về vũ trụ cũng độc đáo. Vì tôi là cái chi hữu hạn, và chỗ đứng của tôi, tôi không nhường cho anh, và tôi cũng không thể nhảy sang đứng vào chỗ của anh trong sinh hoạt nhân vị của anh, nên vũ trụ quan của chúng ta bao giờ cũng phiến diện, bất toàn: Tự chỗ đứng của tôi, tôi chỉ có thể thấy một ít cái gì về vũ trụ thôi, không thể thấy toàn thể vũ trụ. Cho nên tôi phải nhờ vào những vũ trụ quan của người khác để bổ khuyết cho vũ trụ quan của tôi: Đó là ý nghĩa sâu xa của sự thông giao (communication) giữa các chủ thể. Đến đây, sau khi thám hiểm vũ trụ và nhờ các khoa học thực nghiệm để nghiên cứu về những sự vật trong vũ trụ chúng ta phải kết luận với Jaspers rằng: "Tấn bi kịch của khoa học thực nghiệm ở

tại chỗ nó đi tìm hữu thể ở nơi mà nó chỉ có thể nhận được một cái nhìn bất toàn về hữu thể: Khoa học đã chỉ tìm hữu thể trong tính chất khách thể". Câu này có nghĩa là khoa học chỉ mới biết được có một phía tầm thường của hữu thể. Tóm lại khoa học thực nghiệm chỉ đạt được có bình diện vật chất, tức bình diện của khách thể tính thôi. Khi nói khách thể tính, triết học có ý nói những sự vật trong lãnh vực vật lý và hóa học.

Như vậy, Jaspers đã dùng khoa học để phá tan những cuồng vọng của khoa học chủ nghĩa. Đọc đến cuối cuốn Philosophie của Jaspers, người ta phải chứng nhận rằng khoa học thực nghiệm đã hoàn toàn thất bại trong việc muốn giải nghĩa những thực tại không thuộc quyền hạn của nó: Nó không có quyền nói đến vũ trụ, vì vũ trụ không phải là đối tượng của nó. Đối tượng của nó là những sự vật lẻ tẻ của vũ trụ, còn chính vũ trụ xét như là một toàn thể thì là đối tượng tìm hiểu của triết gia. Một lãnh vực khác nữa cũng không thuộc quyền khoa học thực nghiệm: Lãnh vực sinh hoạt tinh thần con người tức lãnh vực hiện sinh. Xưa kia, nhiều triết gia đã lẫn lộn hai bình diện đó, nên các ngài đã nhiều lần mang phương pháp của khoa học thực nghiệm vào trong triết học: Sự đồng hóa này đã làm cho khoa học thực nghiệm trở nên kiêu căng và đã sinh ra cái quái tượng của cuối thế kỷ 19 là: Khoa học chủ nghĩa. Nói khoa học chủ nghĩa là nói: Con người chỉ là một sự vật như trăm ngàn sự vật khác của vũ trụ vật lý.

Khoa học thực nghiệm, với tất cả những phát minh kỳ diệu của nó, và với tất cả viễn tượng tiến triển xa xăm của nó, vẫn chỉ nhằm một thứ đối tượng có khách thể tính. Chủ thể tính của con người, nhất là tự do của con người hiện sinh, không thể nào trở thành đối tượng cho khoa học thực nghiệm được. Cần phải có một khoa học khác: Khoa này có tên là triết lý hiện sinh. Trong ý ấy, Jaspers đã chủ trương: "Cuộc khám phá vũ trụ vừa cho ta thấy khoa học thực nghiệm chưa hoàn thành được công việc. Triết học phải tiếp tục công việc mà khoa học vừa bỏ dở; nhưng thay chế độ thì cũng phải thay nhân viên, triết gia vào thay cho khoa học gia, và tự đây bắt đầu kỷ nguyên của hiện sinh".

B - Triết gia và hiện sinh.

Trước hết nên nhận định rõ ràng ý nghĩa chữ "hiện sinh". Điều này tuy chúng tôi đã bàn tới ít nhiều trong hai chương đầu, nhưng có lẽ bây giờ chúng ta mới thấy ý nghĩa đó hiện ra sáng sủa: Hiện sinh khác với sinh tồn và thường chống với chủ nghĩa sinh tồn. Bám vào sự sống như rễ cây bám chặt vào đất: Đó là sinh tồn, chưa phải là hiện sinh. Chỉ ham những cảnh dễ dàng và chạy theo những thú vui ào ạt: Đó là sinh tồn, không phải hiện sinh. Chủ nghĩa sinh tồn làm con người coi sự sống như của báu duy nhất và như tất cả ý nghĩa cuộc đời. Trái lại hiện sinh là vươn lên trên mức sống của sinh vật, vì

hiện sinh là cuộc sống tinh thần. Nhớ lại câu nói của Nietzsche trên kia: "Người ta chỉ yêu cuộc sống khi người ta biết ghét nó. Và muốn thu hoạch một mùa sống phong phú và ý nghĩa, thì phải dám sống một cách nguy hiểm". Nói giản dị: Hiện sinh là ý nghĩa của đời sống; người ta chỉ vươn tới hiện sinh khi nào người ta đã ý thức được rằng mình sống để làm gì: Sống để thể hiện cái định mệnh cao quý và độc đáo của mình, không sống để mà sống: Đó là hiện sinh.

Nói theo Jaspers, hiện sinh bắt đầu xuất hiện khi con người ý thức sâu xa rằng mình là một chủ thể. Là chủ thể có nghĩa là chủ động để tự gây lấy nhân cách và bản lãnh của mình. Là chủ thể, tôi đã nhảy một cái thực xa từ bình diện đồ vật (être-objet) lên tới bình diện ngã vị (être-moi). Khoa học thực nghiệm không thể giúp ta vì phương pháp thực nghiệm tỏ ra hoàn toàn bất lực đối với hiện sinh. Phương pháp thực nghiệm xây bằng những định luật có tính chất tất định và phổ quát: Hiện sinh thì tự do và độc đáo. Phương pháp thực nghiệm chỉ ứng nghiệm cho những cái gì khả nghiệm; mà hiện sinh là một thực tại tinh thần, không máy nào đo được và không công thức nào diễn tả được.

Tất cả những điều trên đây được gói gọn trong chữ hiện sinh, vì hiện sinh là sinh hoạt tinh thần của một chủ thể đã giác ngộ và ý thức sâu xa về chủ thể tính của mình, đồng thời đã ý thức về quyền lợi và nhiệm vụ lớn lao của chủ thể tính đó. Jaspers thường gọi hiện sinh là hiện sinh khả hữu (existence possible) để nói lên vai trò chủ động của tôi trong việc xây dựng nhân cách và định mệnh của tôi. Tư tưởng của Jaspers về hiện sinh khả hữu độc trình bày khá đầy đủ trong câu: "Tôi chỉ là cái tôi do chính tôi tạo nên, nhưng tôi chỉ tạo nên cái tôi trung thực là tôi... Cái tôi trung thực đó không ở sau lưng tôi, nhưng ở trước mặt tôi; không phải là cái tôi hiện nay, nhưng là cái tôi đang trở thành, tức là cái mà tôi quyết tâm và đang lo tính để trở nên".

Nghe câu trên đây, chúng ta không thể không nhớ đến câu của Nietzsche: Deviens ce que tu es. Hãy trở thành con người trung thực mà anh đang mang sẵn trong người. Người hiện sinh đã giác ngộ về tính chất cao quý và độc đáo của mình. Chỉ mình ta biết rõ những khả năng của mình. Và ta phải biết những khả năng đó để khai thác cho kỳ cùng. Không biết và không khai thác những khả năng đó, tức là bỏ uổng cuộc nhân sinh. Mà không đạt tới mức hiện sinh, thì con người chưa đáng gọi là người, vì mới chỉ sinh tồn như cây cỏ và cầm thú mà thôi.

Trên bình diện hiện sinh, con người tự nhận mình là một chủ thể tự do, đồng thời cũng truy nhận chủ thể tính của những người khác sống quanh nó và cũng tự do và tự chủ như nó. Do đấy, hai vấn đề được Jaspers nghiên cứu rất tỉ mỉ trong cuốn thứ II bộ

Philosophie là: Tự do tính và thông giao.

1) Tự do tính.

Khi nói tự do người ta thấy nổi bật lên cái ý nghĩa của sự tự quyết: Tự do là hành động phát xuất tự trong chỗ tín phục nhất của ta: Tự do là do tự chính mình ta đã quyết định như thế, và ta hoàn toàn chịu trách nhiệm về sự quyết định đó. Jaspers thường chỉ chú trọng đến nghĩa tự do là tự quyết và tự chọn mà thôi. Và thực ra đó mới là ý nghĩa sâu xa và ý nghĩa hiện sinh.

Tự do là gì? Jaspers cho đó là một câu hỏi ngây ngô.

Theo ông, tự do là đặc tính của hiện sinh, và cũng như hiện sinh, tự do là cái chúng ta chỉ có thể chứng nghiệm và không có thể giải nghĩa cho người chưa tự do. Nói cách khác, cũng như từ sinh tồn lên tới hiện sinh, có một cái nhảy, nghĩa là có một sự vượt bậc; cũng một lẽ, từ chỗ có quan niệm về tự do đến chỗ thấu hiểu thế nào là tự do, cũng có một cái nhảy, một sự vượt bậc. Trong ý đó, chúng ta dễ hiểu tại sao Jaspers đã nghĩ rằng: "Trí thức khách quan chỉ đạt được những sự vật của vũ trụ khả nghiệm tức vũ trụ đặt dưới những định luật, nên khi dùng tri thức để bàn giải về tự do, chúng ta chỉ đạt được một thứ tự do giả tạo".

Tránh không định nghĩa tự do, thì làm sao hiểu được thế nào là tự do? Đây là lần đầu tiên chúng ta thấy Jaspers áp dụng phương pháp của hiện sinh: Ông gọi phương pháp đó là "Soi vào hiện sinh". Khi nghiên cứu về những sự vật khả nghiệm của vũ trụ vật lý, người ta có thể đo lường rồi diễn tả những đo lường đó bằng những công thức, phương pháp đó không thể áp dụng cho hiện sinh là một thực tại linh động và tự do. Chúng ta đã biết điều đó. Vậy chỉ còn cách là dùng phương pháp đặc biệt: Đó là quan sát từng bước đi của hiện sinh, cũng như soi vào một người đi trong bóng tối để xem họ đi thế nào, nói đúng hơn, ta soi vào họ để giúp họ tìm ra đường mà đi. Thực ra ta không soi vào "họ" nào hết, nhưng soi vào con người mà ta muốn trở thành. "Soi vào hiện sinh là cố gắng tìm ra một triết lý nhân sinh. Đó chính là lo tính để tìm ra một phương diện đặc biệt của con người, phương diện mà các khoa học thực nghiệm không đạt tới được". Gọi phương pháp này là soi vào vì ta không thể suy diễn và cũng không thể tự tạo ra những hiện tượng để quan sát như người ta thấy trong khoa học thực nghiệm; nên nói "soi vào" là có ý nói rằng triết gia phải nhẫn nại theo dõi từng bước sinh hoạt của con người để nhận ra những khả năng hầu như vô tận của con người hòng hướng dẫn con người đi tới chỗ thể hiện định mệnh cao cả của mình.

Khi soi vào hiện sinh, người ta thấy tự do thoạt tiên hiện ra dưới hình thức của "tự

tiện" (libre-arbitre), một thứ tự do bừa bãi của những kẻ sống theo nhịp thúc đẩy của dục vọng. Nhớ lại chủ trương của Schopenhauer, ông thầy tư tưởng của Nietzsche, chúng ta đã thấy ham muốn (dục) được coi là chủ động của hành vi con người. Sau này khi chúng ta nghiên cứu về Sartre, chúng ta càng thấy cái ham muốn được đề cao, và ham muốn thường được coi là hình thức tự phát và nguyên thủy của mỗi hành vi con người: Trong ý đó, Sartre nói khi con người suy nghĩ để quyết định, thì sự kết định thực sự đã tàng ẩn trong những suy tính kia, thành thử suy thì suy, chớ thực sự "nước cờ đã rành rành ra đấy rồi". Xem như thế, tự tiện là một sức thúc đẩy gần như mù quáng; nó chưa đáng gọi là tự do, vì tự do bao giờ cũng là một hành động đầy ý thức và suy nghĩ. Tuy nhiên, theo Jaspers, tự do phải bắt nguồn trong cái sức sống mãnh liệt đó; nếu không, không thể có tự do xét như một hành động hiện sinh, mà chỉ có thể có những tự do trừu tượng và lý thuyết thôi. Tóm lại tự do bắt nguồn từ trong cái mạch vẩn đục và hùng hổ là dục vọng và ý hướng cạnh tranh sinh tồn: Thiếu sức thúc đẩy đó, con người không thể thành người chí khí, không thể đạt tới tự do hiện sinh. Những người hiền như cừu và lành như nắm bông không thể trở thành những nhân vị phong phú và giúp ích cho xã hội. Fénelon kinh nghiệm rằng những đứa trẻ thiếu ham mê và thiếu tính khí sẽ không trở nên người: Giáo dục chúng vừa mệt vừa buồn vừa uổng công. Gỗ mục thì tạc làm sao? Cổ nhân nói "hủ mộc bất khả điêu", thực là chí lý. Vậy khi ta thấy con em ngang ngược, tính tình hiếu động, hiếu thắng, "rắn mày, rắn mặt", chúng ta chớ vội buồn rằng nhà mình không có phúc, sinh ra toàn hạng giặc. Dưới con mắt nhà giáo dục lành nghề, những đứa trẻ ấy tuy khó bảo, nhưng có triển vọng gấp trăm những đứa bé hiền như bụt, ruồi đậu mép không buồn đuổi.

Nói tự do bắt nguồn nơi mạch nước đục ngầu của tự tiện là nói: "soi vào" chỗ phát sinh của tự do. Nhưng tự tiện chưa phải là tự do. Tự tiện không phải là tự do. Tự do là tự ý thức về hành vi của mình, mà điểm này không có nơi tự tiện. Tâm tư con người có thể sống lâu hay chóng trong tình trạng vô thức của tự tiện: Nhưng thế nào cũng có ngày con người giật mình về hành vi của mình, tự vấn về hành vi của mình. Khi đó con người vấp phải tòa án của lương tâm: Ý thức luân lý nổi dậy và không bao giờ bỏ con người nữa. Từ đây con người từ tạ cảnh sống vô tâm của tự tiện để bước sang đời sống có suy nghĩ. Và đây cũng là những bước đầu tiên tiến lên tự do hiện sinh.

Đến đây, sự suy nghĩ thường đặt con người trong một tình trạng khó ở: Suy nghĩ nhiều, con người thấy mở ra trước mắt mình hai con đường cùng có vẻ dẫn tới chủ đích cuộc đời mình, hoặc dẫn tới chỗ thành đạt một quãng đời mình. Giả như chỉ có một con đường, tất con người không phải chọn. Hoặc giả có nhiều đường, nhưng một con đường

hiện ra sáng sủa và chắc chắn hơn, thì sự chọn của con người đỡ băn khoăn biết mấy! Triết cổ truyền, nhất là học thuyết của Aristote thời thượng cổ và thuyết mệnh lệnh tuyệt đối của Kant ở thời cận đại, thường giải quyết vấn đề quyết định này một cách giản dị: Theo các ngài, thì sau khi suy nghĩ rồi, con người sẽ thấy rõ ràng phải chọn phía nào và bỏ phía nào, vì thế nào cũng có một kết luận phân minh, và chỉ có một kết luận thôi. Nếu chỉ có một kết luận, thì cũng không có vấn đề chọn. Jaspers vạch cho thấy tính cách giả tạo của cách giải nghĩa cổ truyền đó. Jaspers không chối có một luật luân lý căn bản, in trong thâm tâm mỗi người và mỗi người đều nhìn nhận là thước của lương tri; nhưng ông nói thêm rằng mỗi người tự do phải đảm nhận lấy luật đó như luật do chính mình lập ra cho mình; không làm thế, con người không tự do nữa, nhưng là nô lệ cho luật kia. Tất cả vấn đề ở chỗ làm cho luật kia trở thành luật của mình, nghĩa là làm sao trong sự quyết định, con người không còn cảm thấy áp lực ngoại lai do luật kia bắt mình phải quyết như thế này thế nọ. Để giải đáp, Jaspers không luận lý suông; ông muốn dùng phương pháp "soi vào" để dẫn ta vào hiện sinh. Hiện sinh cho thấy tự do chỉ xuất hiện với tất cả ý nghĩa của nó trong những hành vi nhân bản. Những quyết định của tự do hiện sinh chỉ có giá trị đích thực và đầy đủ khi con người phải tự quyết thực sự. Nói theo đúng danh từ Jaspers tự quyết đây là tự chọn (choix de soi-même).

Nói tự chọn, nhưng Jaspers lại thêm ngay rằng: Sự tự chọn này là tự chọn gián tiếp, tự chọn qua những hành vi mà tôi chọn. Thí dụ tôi có thể nói dối để tránh một chuỗi những rầy rà. Cả những hành vi xem ra tầm thường hơn cũng mang tính chất tự chọn đó: Thí dụ có nên cứ làm việc cẩu thả như tôi đã quen tự mấy năm nay chăng? Có nên sống theo đà theo đỏm, gặp đâu hay đấy chăng... Những quyết định này có tính chất hiện sinh rõ rệt, vì chọn đây là tự chọn, chọn con người danh dự hay con người hèn hạ, chọn con người biết thắng mình để hướng lên hay là chọn con người buông mình để trôi xuống. Tuy nhiên, khi bàn luận, chúng ta thường thấy giản dị và rõ ràng; trong thực tế khác hẳn, vì trong thực tế ta không thấy bên nào đáng chọn hơn bên nào (vì nói cho cùng, hai bên cùng là ta cả, vì chọn là tự chọn). Cho nên Jaspers mới quả quyết rằng: "tự do là nguồn mạch" và "chọn là một sự nhảy". Nói thế có nghĩa là sự quyết định của ta không bao giờ hoàn toàn "hợp lý" như chủ trương của triết học cổ truyền, nhưng luôn luôn bao hàm một sự liều. Liều đây chỉ có nghĩa là tự quyết và tự trách nhiệm. Trong ý đó, Jaspers đã nghĩ rằng: "Khi tôi chọn, tôi đã làm một việc gì mới mẻ hoàn toàn, và hoàn toàn do tự quyết; không có sự tự quyết này, những so đo và suy tính còn có thể kéo dài vô tận" (Ibid). Như vậy, suy tính không thể tự nó đưa tới kết luận, suy tính không thể làm tôi quyết định. Quyết định là một cái nhảy, một cái gì hoàn toàn mới, một nguồn mạch phát sinh cả một

chuỗi những hậu quả mà tôi tự đảm nhiệm ngay từ lúc quyết định. Bây giờ chúng ta mới hiểu tại sao Jaspers coi tự do là căn bản của con người hiện sinh. Hơn nữa ông còn coi tự do là chính hiện sinh. "Khi tự quyết, tôi đã thực sự nghiệm thấy sự tự do của tôi: Tôi không quyết định về một sự vật nào hết, những quyết định về chính mình tôi. Tôi hoàn toàn là tôi trong sự quyết định đó. Cho nên tự do đồng nghĩa với tự chọn".

Ta thấy tự do hiện sinh của Jaspers khác với tự do sinh tồn, khác với tự do bừa bãi, khác với tự do tiêu cực của quần chúng chừng nào! Tự do hiện sinh là một trách nhiệm và một lo âu của một nhân vị đã tự giác và dám tự quyết.

2) Thông giao.

Mặc dầu nhiều tác giả ở Việt Nam viết về Jaspers đã dịch chữ Kommunication của Jaspers là thông cảm, chúng tôi vẫn chưa thỏa mãn. Nếu phải nói thông cảm chắc Jaspers đã dùng danh từ Kommunion hoặc Uebereinstimmung. Bởi vậy, sợ rằng chữ thông cảm nguyên nó không diễn đạt được tư tưởng của Jaspers, cho nên chúng tôi đánh bạo dùng chữ thông giao.

Đây là một đề tài lớn và quan trọng trong triết Jaspers. Viết về thông giao, Ricoeur khởi đầu bằng câu: "Thông giao là điều kiện hiện sinh của một sự nhảy vọt đích thực, một cô đơn đích thực và một bản ngã đích thực". Như vậy thông giao là điều kiện của hiện sinh: Thiếu thông giao đích thực, không thể có hiện sinh đích thực.

Nhưng thông giao là gì? Ở đây cũng như ở trường hợp trên kia của tự do, chúng ta không thể dùng định nghĩa, nhưng chỉ nên dùng phương pháp "soi vào". Nhìn vào xã hội, chúng ta thường nhận thấy những hình thức giả tạo của thông giao. Trước hết là những xã hội trong đó mỗi người chỉ là đơn vị giống hệt những đơn vị khác; rồi cũng là hình ảnh những xã hội chưa trưởng thành, những xã hội bộ lạc chẳng hạn. Đặc tính của những xã hội này là: "Mỗi người làm cái mà mọi người khác làm, tin những điều mà mọi người đều tin, và suy tưởng đúng như mọi người cùng suy tưởng". Như thế làm gì có thông giao? Mỗi người có chi để thông cho người khác đâu? Mà làm gì có con người trong những xã hội đó? Tóm lại không có hiện sinh trung thực, thì cũng không thể có thông giao được. Những người sống trong các loại xã hội đó được coi như những đơn vị, và thực ra chỉ là những sự vật: Hai người đặt gần nhau cũng như hai sự vật được kê sát nhau. Kê sát nhau, nhưng không thông giao với nhau.

Một loại xã hội khác là gồm toàn những đơn tử (monades). Đơn tử khác đơn vị (unités), vì đơn vị thì đồng đều giống nhau như đúc chung một khuôn, còn đơn tử thì mỗi cái là một loại riêng, không cái nào giống cái nào hết. Trong xã hội của những đơn vị

không thể có thông giao; trong xã hội của những đơn tử càng không thể có thông giao. Mỗi đơn tử là một thế giới đóng kín, "không có cửa ra vào cũng không có cửa sổ để nhìn sang đơn tử khác". Đây không còn là xã hội bộ lạc nhưng là xã hội của nhưng ông chúa độc tài và của những triết gia duy tâm. Trong một nước độc tài, chỉ có một tiếng nói: Tiếng nói của nhà độc tài. Có tiếng nói của dân, có tiếng nói của đoàn thể cách mạng, có tiếng nói của văn học: Nhưng đó chỉ là tiếng vọng lại tiếng nói nhà độc tài. Nhà độc tài say mê và tin tưởng vào tiếng nói của dân: Thực ra cái tiếng nói muôn kiểu đó chỉ là tiếng vọng trung thành của tiếng nói nhà độc tài; nhà độc tài cũng chỉ thích và chỉ chịu nghe có một tiếng nói đó thôi. Y như chàng Narcisse mê man cái hình của chàng in trên làn nước phản bội. Cô đơn mà không biết mình cô đơn. Nói rộng ra, chúng ta thấy nhiều người chung quanh ta, ta gặp mỗi ngày từ bao năm nay, nhưng ta chưa thông giao với họ, vì ta chưa có "cửa ra vào và có lẽ cũng chưa có cửa sổ" để nhìn sang họ. Đối với ta, họ vẫn là những thế giới xa lạ.

Vậy khi nào có thông giao? Khi có đấu tranh thương yêu. Thiếu đấu tranh, không thể có tính cách khác là nền tảng của thông giao. Nhưng thiếu thương yêu, thì lại không thể có sự thông hiệp. Có thể nói đấu tranh là yếu tố "Giao", và thương yêu là yếu tố "Thông" của sinh hoạt thông giao. Đấu tranh càng sâu cay, thông giao càng sâu xa và bền chặt; những mối tình thiếu "xung khắc" là những mối tình thiếu sâu sắc; đó là "những bát cháo chưa bỏ muối". Tuy nhiên nếu sự xung khắc mà thắng thì còn chi những mối tình? Jaspers nhấn mạnh đến cả hai yếu tố "Thông" và "Giao" bằng nhau. Thường tình người ta chỉ nghĩ đến những mối thông giao dễ dàng, không đấu tranh không xung khắc: Đối với Jaspers, thì những thông giao này còn thiếu tính chất hiện sinh, bởi vì những con người thông giao đó chưa vươn tới mức độc đáo và tự quyết của mình. Thiếu cô đơn đích thực, không có thông giao đích thực. Jaspers diễn tả sự trạng đó bằng cách gọi hiện sinh thông giao là hiện sinh với nhau (Miteinandersein), hiện sinh với một hiện sinh khác: Như thế cần thiết cả hai cùng là hiện sinh cả, nghĩa là cùng đã tới mức hiện sinh trung thực tự do và độc đáo.

Qua mấy lý lẽ trên đây của Jaspers, chúng ta thấy thông giao khó chừng nào! Thông giao không cho phép một trong hai người, hoặc cả hai người thoái vị làm người hiện sinh. Nhường nhịn chưa phải là thông giao; nhường nhịn thụ động còn là phản thông giao nữa, vì người nhường nhịn đã tỏ ra tiêu cực, và người được nhường nhịn chỉ đối diện với một cái không, một thái độ vắng mặt của người kia. Đúng như Ricoeur đã chú giải: "Nếu tha nhân vâng phục tôi, nếu tha nhân chỉ là tiếng vọng của tôi, thì tôi không thể trở thành tôi trung thực được. Cần tha nhân phải là nhân vị thực thụ, tự do và đầy tư cách, thì tôi mới

là tôi đích thực, và sự thông giao mới có được". Như thế có nghĩa là: Chỉ có thông giao giữa những con người biết sống theo hiện sinh trung thực, những con người biết trọng nhân cách của tha nhân. Trong ý đó, Jaspers cho rằng những kẻ khinh người và độc tài là những kẻ tự khinh mình: Những hạng đó tỏ ra chưa vươn tới bình diện của nhân vị hiện sinh; họ coi tha nhân là sự vật, không đáng cùng họ đối thoại, cho nên họ cư xử đối với tha nhân như cư xử với sự vật; tuy nhiên, họ không ý thức rằng làm như vậy họ đã từ chối thông giao: Bị coi như sự vật, tha nhân cũng lì ra như sự vật cho họ coi, và như vậy họ càng bị cô đơn.

Thông giao quý lắm và cũng khó lắm. Nó còn khó hơn hiện sinh, vì nó là một toàn hảo của hiện sinh và giả thiết đã có hiện sinh rồi mới có nó. Hiện sinh đặt nền trên tự do và cô đơn; thông giao lại đặt nền trên hiện sinh và trên cuộc đấu tranh thương yêu của hai hiện sinh. Nếu trong khi tranh đấu, một trong hai người bỏ bình diện hiện sinh để trụt xuống bình diện sự vật, sẽ không thể có thông giao nữa. Thành thử thông giao là một thực tại bị giằng co giữa giao và thông, giữa tình trạng "hai mà một, và một là hai". Nếu là một (vì một bên dám coi bên kia là sự vật như trong trường hợp độc tài; hoặc một bên đã tự thoái vị hiện sinh, như trong trường hợp nhường nhịn thụ động), phải, nếu chỉ là một thì không có thông giao. Nhưng nếu chỉ là hai, thì cũng không có thông giao. Cho nên phải hai mà một, và một mà hai. "ái tình là hiệp nhất, cho nên chỉ có ái tình khi có hai. Ái tình làm ta hy vọng thể hiện được mối hiệp nhất, nhưng chúng ta chỉ thể hiện sự hiệp nhất khi nào chúng ta nhận thức tính chất thực tại là hai của chúng ta".

Thông giao là mức toàn hảo của hiện sinh, nên nó đòi mỗi người của mối thông giao phải đứng vững trên bình diện cao quý của hiện sinh. Muốn đứng vững như thế, mỗi người phải giữ vững tự do và độc đáo của mình. Jaspers đã diễn tả điều đó bằng cách thêm vào câu mà tôi phải tự nhủ: "Deviens ce que tu es" một câu thứ hai mà tôi nói bằng mắt với tha nhân: "Sois toi-même!" (Anh hãy là anh). Như thế trong khi tôi tự nhủ phải "trở thành người mà tôi mang khả năng trong mình tôi". Thì tôi cũng chỉ có một ý nguyện là thấy "anh trở nên chính mình anh". Anh đang bắt chước tôi! Anh đang làm như tôi? Mỗi chúng ta là một độc đáo.

Tóm lại chỉ có thông giao khi tôi truy nhận tính chất tha nhân của tha nhân. Tha nhân vừa là tha vừa là nhân. Thường người ta dễ công nhận cho tha nhân là nhân. Rất ít người chịu công nhận cho tha nhân là tha, nghĩa là người khác; người nhưng không phải là người y như tôi. Tuy Jaspers không nghiên cứu tỉ mỉ về tha tính (altérité) của tha nhân như chúng ta thấy trong các tác phẩm của Marcel, nhưng ông cũng nhấn mạnh không kém. Chính những đặc sắc của mỗi người làm cho mỗi người có nhân cách khác nhau,

nghĩa là cách làm người khác nhau. Thông giao đòi buộc phải có sự truy nhận tha tính của tha nhân. Thành thử những người độc đoán, miệng nói tha nhân, mà bụng nghĩ tha thể (autre), vì họ không coi tha nhân là người khác, nhưng là sự vật khác. Những ai không đề cao thông giao đều coi tha nhân phải là nhân như mình nghĩ về họ.

TRIẾT GIA NHÌN SIÊU VIỆT

Các học giả đều nhìn nhận sự phong phú, và vẻ toàn hảo của triết học Jaspers, coi đó là một kết tinh tuyệt mỹ của hai tư tưởng Kierkegaard và Nietzsche. Hơn nữa, như chúng tôi sẽ có dịp nhấn mạnh dưới đây, triết học Jaspers còn là kết tinh rất linh động của truyền thống và tân tiến, khác hẳn đường lối quá tiêu cực của Sartre. Và còn phải nói: Triết Jaspers là kết tinh, hay ít ra nó muốn là một kết tinh của tôn giáo và triết học. Trong Jaspers người ta gặp lại tất cả truyền thống Hy Lạp, từ Platon đến Kierkegaard, trong đó người ta cũng luôn luôn gặp truyền thống tôn giáo của Thánh kinh, Cựu ước và Tân ước, nghĩa là đạo Chúa Ki-tô cùng với lịch sử của nó ghi trên sinh hoạt tinh thần của Tây phương. Một triết học như thế tỏ ra xứng với danh hiệu của nó là triết học hiện sinh, vì nó đã tha thiết với tất cả mọi hình thái hiện sinh của con người trong không gian và thời gian; trong không gian, vì con người tỏ ra ý thức tương quan giữa mình và siêu việt; trong thời gian, vì Jaspers đã không coi rẻ những đóng góp của các triết gia tiền bối. Nói tóm lại, Jaspers đưa chúng ta lại gần những triết học Đông phương như Lão và Phật, và cũng gần với nền triết học tôn giáo của một Thánh Tô-ma hơn. Tuy thế, đừng vội tưởng triết học Jaspers sẽ dẫn tới những hình thức tôn giáo sùng bái, như học thuyết Phật Thích Ca đã dẫn tới Đạo Phật, hoặc tư tưởng triết lý của Lão Trang đã đưa tới Lão giáo v.v... Các học giả thường coi triết học Jaspers là cái chi muốn vươn lên trên những hình thức tôn giáo thờ cúng. Dầu sao, chất tôn giáo cũng có mặt, và đậm đà trong học thuyết Jaspers: Thành thử, nói một cách đơn giản, Jaspers chống lại khuynh hướng duy tâm của Platon và Hégel bằng cách vạch rõ rằng tư tưởng chưa phải là hiện sinh, Jaspers chống lại Comte và phong trào thực nghiệm bằng cách vạch cho thấy khả nghiệm mới chỉ là lãnh vực của đồ vật thôi, và như vậy thực nghiệm chưa vươn tới hiện sinh và chưa bao quát được hữu thể. Sau hết Jaspers chống lại Nietzsche bằng cách vạch cho thấy thuyết nhân bản của Nietzsche, cũng như tất cả các thuyết nhân bản khác, nhất định sẽ đem con người đến chỗ tự tôn mình làm Thượng đế và do đấy sẽ đưa con người tới những điên rồ vô lý.

Jaspers đã đạt tới siêu việt bằng cách nào? Và ông quan niệm siêu việt như thế nào, đó là hai đề tài chúng ta sẽ lần lượt tìm hiểu ở đây.

Một điều chắc chắn: Jaspers đã đi tới siêu việt qua con đường hiện sinh, không qua con đường luận lý của triết cổ truyền. Nếu dùng luận lý để tìm Thượng đế và đạt được Thượng đế, thì Ngài chỉ là một sản phẩm của tâm trí con người. Jaspers đã chống lại thuyết duy trí ngay tự đầu, cho nên chúng ta đừng mong ông sẽ dùng lý trí để "chứng minh" có siêu việt. Đối với Jaspers cũng như đối với các triết gia hiện sinh khác, luận lý là lãnh vực của suy tưởng, không phải lãnh vực của hiện hữu cho nên muốn dùng luận lý để đạt tới siêu việt thì cũng chẳng khác gì "trèo lên cây để tìm cá: Duyên mộc cầu ngư" (Mạnh Tử). Siêu việt chỉ xuất hiện trong tương quan với hiện sinh, cho nên, theo Jaspers, chúng ta chỉ có một phương thế duy nhất để đạt tới siêu việt: Phương thế của hiện sinh, tức phương pháp "soi vào hiện sinh" mà chúng ta đã gặp trong bài trước.

Dưới đây chúng tôi xin trình bày một cách tóm tắt con đường dẫn tới siêu việt trong triết gia Jaspers. Triết nhân gọi đó là "con đường của những tượng số". (La voie des chiffres). Có lẽ cần bàn đến ngay ý nghĩa của một tượng số. Muốn dễ hiểu, chúng ta hãy so sánh tượng số với ký hiệu (signes) và biểu tượng (symboles). Biểu tượng là một dấu hiệu tự nhiên nói lên một thực tại vượt qua thực tại riêng của dấu hiệu: Thí dụ chiếc cân là biểu tượng của công lý, lưỡi gươm là biểu tượng của lời thề danh dự, chim phượng hoàng là biểu tượng của khí phách anh hùng v.v... Như vậy ý nghĩa của biểu tượng vừa có sẵn trong những biểu tượng vừa vượt quá những biểu tượng đó. Thứ đến là những ký hiệu: Đây là những dấu hiệu nhân tạo, nên chúng chỉ có những ý nghĩa mà chúng ta dùng công ước (convention) gán cho chúng. Thí dụ những ký hiệu ta dùng để viết lên những con số như 3, 4, 5 v.v... và những mẫu tự như a, b, c v.v... Rồi những ký hiệu dùng ngoài công lộ, như dấu cấm đậu xe, dấu cấm loại xe vận tải, dấu buộc phải ngừng v.v... cũng đều xếp vào loại ký hiệu. Bản tính ký hiệu nghèo nàn: Chúng chỉ nói lên điều người ta gán cho chúng phải nói lên. Và chúng hoàn toàn có tính chất nhân tạo và công ước. Sau hết, đến tượng số: Theo nghĩa "đen" của nó, một mã số là một biểu tượng có khả năng vạch cho ta thấy một huyền nhiệm. Thí dụ một bức điện văn viết bằng thông số (télégramme chiffré): người không biết đọc những tượng số sẽ không hiểu chi, mặc dầu biết chắc đó là một bản văn có ý nghĩa quan trọng. Như vậy, tượng số chỉ có nghĩa cho những ai biết đọc thôi. Theo Jaspers, thì vạn vật là tượng số, và bất cứ sự vật nào đều có thể là tượng số cho những ai chịu suy nghĩ: Đại khái, khi nhìn một sự vật, chúng ta có thể thấy đó là một sự vật bất toàn, hữu hạn và không tự nó mà có; vậy nó cần phải có một nguyên nhân; như thế nó là tượng số đó, vì nó nói lên sự hiện hữu của hóa công. Wahl đã định nghĩa chữ tượng số của Jaspers như sau: "Theo định nghĩa, tổng số là tiếng nói vô cùng và là tiếng nói muốn diễn tả cái vẻ "cùng kỳ lý" của vũ trụ"; "Tiếng nói vô cùng",

làm sao lại có thể có tiếng nói vô cùng? Thực sự tượng số là biểu tượng muốn nói lên cái vô cùng. Trong thực tế chúng không thể nói lên được cái vô cùng, nên chúng là một lời mời gọi khẩn thiết, thúc giục những ai chịu suy nghĩ phải nhớ đến và vươn tới thực tại cao cả mà chúng chỉ là những vết tích xa vời mà thôi.

Như vậy, ý nghĩa của tượng số là bắt chúng ta phải vươn qua chúng để đạt tới thực tại mà chúng là "tiếng nói vô cùng". Trên bình diện sinh hoạt hằng ngày của ta, ý thức ta là tương quan giữa ta và sự vật, giữa chủ thể và đối tượng. Tương quan này có tính chất dễ dãi vì nằm ngang; trái lại khi hiện sinh vấp phải những hoàn cảnh giới hạn của mình, và mỗi khi chúng ta "đọc" được những tượng số trong vũ trụ, chúng ta thấy hiện sinh bước vào một tương quan mới: Đó là tương quan với siêu việt. Đây là một tương quan khó khăn vì nó dốc lên; cũng như thông giao không thể có khi thiếu hiện sinh trung thực, thì đây cũng không thể có tương quan với siêu việt nếu không có hiện sinh đích thực. Một người chỉ biết ăn no ngủ kỹ, hoàn toàn sống cuộc đời sinh lý, thì làm sao có thể đọc được những tượng số trong vũ trụ? Nhưng khi con người đã vươn tới hiện sinh, thì nhất định có một lúc người đó gặp siêu việt thể qua những tượng số mà nay họ đã biết đọc, nghĩa là đã hiểu được ý nghĩa sâu xa của vạn vật.

Jaspers quả quyết bất cứ sự vật nào cũng có thể trở thành tượng số, nhưng ông thường nói đến bốn loại tượng số căn bản này: Vũ trụ, ý thức con người nói chung, lịch sử của tinh thần con người nói chung, và sau hết là hiện sinh của mỗi nhân vị. Nói cách khác, mỗi lãnh vực trong bốn loại vừa kể đây, đều dẫn con người đến sự đối diện với một vô cùng thể.

a) Ý niệm về vũ trụ bao la vô hạn dẫn chúng ta tới một vô cùng thể mung lung như ẩn như hiện; tuy nhiên, những ai biết suy nghĩ đến chỗ "cùng kỳ lý" sẽ sớm nhận định rằng đây không phải là một siêu việt và cũng không phải là một bao dung thể (englobant) đích thực: Theo Jaspers, ý niệm về vô cùng vật lý này sẽ trở thành một cạm bẫy và một sự chết đuối cho ta, nếu ta dùng lại đó, nhưng nó sẽ là một bước tiến của ta, nếu ta cho nó chỉ là một tượng số.

b) Sau vũ trụ hữu hình, đến một vũ trụ của tri thức cũng có thể trở thành tượng số cho ta: Jaspers thường gọi vũ trụ của tri thức là "ý thức nói chung" (la conscience en général). Ý thức là lãnh vực của tự nội (immanence). Nói tự nội vì đây ta tự ý thức về mình. Ý thức là một thế giới bao la vì ta có thể bao quát vũ trụ trong một ý nghĩ của ta. Do đấy ý thức có thể trở nên cạm bẫy cho mình, nếu ý thức tự coi là nguồn gốc và cùng đích mọi sự, những chính tự nội sẽ trở thành một tượng số của siêu việt, khi tự nội biết

tự coi mình là phản ảnh của hữu thể và có nhiệm vụ nhìn sâu thêm mãi vào trong bao la của hữu thể tự tại tức siêu việt.

c) Đến lượt tinh thần (esprit) cũng vậy: Khi nào tinh thần biết nhận là ngày tháng biến vào dĩ vãng như chìm vào một hư vô, khi nào tinh thần biết tự nhận là lịch sử trôi trên dòng vô tận, thì khi đó tinh thần sẽ tự nhận tính chất tạm thời của mình và tính chất phù ảo của mình để tìm tòi đến một nền tảng cho lịch sử tính của mình: Khi đó lịch sử không còn là một thực tại tự mình có ý nghĩa nữa. Lịch sử chỉ có nghĩa khi nó là một tượng số cho ta thấy hướng tiến lên siêu việt.

d) Tuy nhiên, tượng số có giá trị nhất vẫn là hiện sinh: Điều này dễ hiểu, vì siêu việt chỉ hiện ra trong hiện sinh, và hiện sinh là tương quan với siêu việt. Cho nên, mặc dầu bất cứ cái chi cũng có thể trở thành tượng số để cho ta thấy siêu việt, thực ra chỉ có hiện sinh mới đưa ta tới giáp mặt với siêu việt.

Vì hiện sinh là tượng số tối hảo và là tương quan trực tiếp với siêu việt nên chúng ta cần dựng lại đây lâu hơn, và dùng phương pháp "soi vào" của Jaspers để nhận ra siêu việt như một hiện hữu trong sinh hoạt của con người trung thực. Jaspers nói nhiều lần: "Hiện sinh không thể an nghỉ trong mình nó; nó chỉ được thỏa mãn trong hữu thể siêu việt bởi vì hiện sinh là chính tương quan với siêu việt. Không tương quan này, hiện sinh không còn xứng đáng là hiện sinh nữa". Tại sao hiện sinh không thể an nghỉ trong chính mình nó? Tại sao hiện sinh cần phải bám vào siêu việt đến nỗi không có tương quan với siêu việt, con người không còn là con người nữa? Jaspers trả lời ta bằng cách "soi vào" hiện sinh con người. Trước hết, ông nhắc lại điều mà chúng ta đã đồng ý với ông trên kia là: Tự do tính là yếu tính của hiện sinh. Tuy nhiên, như chúng ta biết; tự do của hiện sinh là một tự do bị giới hạn và bị điều kiện. Bị giới hạn bởi một thân xác có những khả năng, sức khỏe hữu hạn, sức chịu đựng có hạn v.v...; bị giới hạn bởi những khả năng suy nghĩ có hạn, nhớ có hạn, chú ý có hạn v.v…; rồi bị điều kiện, vì tự do của ta không phải là tự đo trừu tượng nhưng là tự do cụ thể, nên tự do chỉ là những phản ứng của ta đối với những hoàn cảnh cụ thể, tùy theo những tâm tình và giáo dục của ta. Tâm tình và giáo dục cũng là những điều kiện đã đúc nên con người của mỗi chúng ta. Thành thử "soi vào" tự do hiện sinh, chúng ta thấy tự do đó bị giới hạn. Con người chỉ tự do thực sự khi nó ý thức sâu xa về tính chất hữu hạn đó của tự do hiện sinh: "Tự do của con người không thể có khi thiếu ý thức về sự kiện bị giới hạn của hiện sinh". Như thế, không truy nhận hữu hạn tính của tự do, thì tự do chỉ là một tự do ảo tưởng, thiếu tính chất thực tế và cụ thể.

Với nhận định căn bản trên đây về tự do, Jaspers đã thành tâm đi tới cùng kiệt tự do

hiện sinh, và ông đã gặp siêu việt trong chính chỗ thất bại của tự do: Hiện sinh làm ta chạm trán với siêu việt trong sinh hoạt thường nhật và nhất là trong những hoàn cảnh giới hạn.

Trước hết là trong sinh hoạt thường nhật: Tự do hiện sinh là tự quyết và tự chọn cho mình những thể hiện càng ngày càng toàn hảo hơn, vì hiện sinh trung thực là hiện sinh khả hữu (existence possible). Nhưng trong chính lúc tự quyết và tự chọn, tôi tự nhận thấy bị xé rách: Thí dụ tôi quyết tránh xa một người bạn xấu, tôi cảm thấy như bị xé rách một nửa người; tôi tránh được đấy, nhưng tôi vẫn bị lôi kéo về người đó: Thành thử sự tự quyết của tôi vẫn luôn luôn bị đe dọa, bị đặt lại thành vấn đề, và như vậy sự tự quyết của tôi không bao giờ là quyết hẳn. Một ngày kia, sau nhiều tranh đấu nội tâm và rất nhiều lần quyết đi quyết lại tôi không ngờ đã bỏ được người bạn xấu đó tự bao giờ khi đó sự bỏ người bạn xấu không phải là cái chi gắn liền với sự tự quyết của tôi, những nó chỉ là một thành quả "thừa" mà chính tôi nhìn bằng đôi mắt lạnh lùng. Tuy vậy, những cảm tình của tôi đối với người bạn đó vẫn như muốn sống lại: Và tôi lại bị đe dọa trong quyết định của tôi. Vậy, mỗi hành vi tự do và tự quyết của tôi đều vạch cho tôi thấy mình bị giới hạn, thấy mình không có khả năng để thực hiện những quyết định của mình, và còn có khả năng để tự phản bội mình bằng cách rút lui khỏi những quyết định rất chân thành của mình nữa. - Siêu việt hiện ra trong sinh hoạt thường ngày của hiện sinh dưới hình ảnh cái vượt quá những giới hạn của ý chí ta: Theo Jaspers, người ta phải nhìn nhận giới hạn đó là siêu việt; nếu không thì phải nhận đó là hư vô. Vì không thể có hư vô, và nhất là tôi trực giác thấy rằng tôi không hiện sinh trong hư vô, nhưng hiện sinh trong những giá trị tinh thần đích thực và thực tại, cho nên sự vượt quá kia không đẩy tôi xuống hố hư vô mà chỉ cho tôi nhận định một cách cụ thể về giới hạn tự do hiện sinh của tôi.

Tuy nhiên, chính trong những hoàn cảnh giới hạn, con người mới trực tiếp với siêu việt hơn. Những hoàn cảnh giới hạn thường được Jaspers nhắc đến là: Đau khổ, sự chết, tội lỗi. Con người giẫy giọn trong đau khổ như cá bơi trong nước: Chúng ta sợ đau khổ và hết sức tránh đau khổ, nhưng thân phận làm người của chúng ta lại không bao giờ cho phép ta thoát đau khổ. Đau khổ sinh lý. Đau khổ tâm tình. Đau khổ của bản thân ta, đau khổ của thân nhân ta, đau khổ của đồng bào ta, đau khổ của nhân loại: Ta đau trong bản thân ta, và cũng đau trong thân xác của những người ta yêu mến. Kinh nghiệm hằng ngày cho thấy: Nhiều khi ta có thể chịu được những đau khổ của bản thân, nhưng không thể chịu nổi khi nhìn người thân yêu giẫy giụa trong bệnh tật hoặc buồn tủi. Trong những trường hợp như thế, chúng ta thấy mình hoàn toàn bất lực: Chúng ta bị chặn đứng bởi những giới hạn ghê sợ. Trong những giờ phút đó, chúng ta không thể không tự

đặt vấn đề hư vô hay siêu việt. Chả lẽ đau khổ bởi tình cờ hoặc bởi một ác quỷ? Chả lẽ con người là đồ chơi cho bọn quỷ ác nghiệt? Hay là đau khổ không có ý nghĩa gì hết? Nói đau khổ không có ý nghĩa gì hết là nói một điều vô lý nhất trên đời, và thực ra chỉ là cách thúc thủ rước đau khổ, không dám sáng suốt nhìn thẳng vào đau khổ. Lịch sử tư tưởng nhân loại cho hay vấn đề sự ác luôn luôn được đặt ra trước lương tâm con người: Người ta không thể không tự hỏi về ý nghĩa của sự ác, tức của đau khổ. Khi vấp vào mũi nhọn của đau khổ con người thường có hay thái độ: Thái độ phản kháng điên cuồng, và thái độ suy tư trầm ngâm. Kẻ phản kháng điên cuồng kêu lên như Nietzsche rằng không có Thượng đế; nhưng không vì thế người đó tìm ra giải nghĩa cho đau khổ. Phản kháng chỉ là thái độ tiêu cực; mà tiêu cực thì chưa giải quyết được vấn đề đau khổ; người phản kháng, dầu có tối tăm đến đâu, cũng không thể nghĩ rằng đau khổ không có ý nghĩa gì, hoặc nghĩ rằng đau khổ bởi hư vô mà đến cho mình. Thành thử chỉ có thái độ những người suy nghĩ thận trọng mới đúng nẻo nhân sinh: Những người này coi đau khổ là giới hạn mà con người không thể vượt qua; càng muốn vượt qua, càng va đầu vào giới hạn đó, cho đến khi con người tự nhận mình là hữu thể bị giới hạn. Mà bị giới hạn thì con người không thể bị giới hạn bởi hư vô, nhưng bị giới hạn bởi siêu việt mà thôi. Nhận mình bị giới hạn bởi siêu việt không có chi là hạ giá hiện sinh: Trái lại là nâng cao giá trị của hiện sinh, đặt hiện sinh trực tiếp tương quan với siêu việt: Giới hạn của phía trên hiện sinh có thể được coi là giới hạn của siêu việt.

Nhưng đau khổ chưa vén màn cho ta thấy rõ siêu việt bằng sự chết, vì sự chết ra giới hạn tỏ rõ hơn. Chỉ những người quen suy tư mới có thể hiểu ý nghĩa rất mực hiện sinh của cái chết. Sống và chết là hai điểm quan trọng của cuộc nhân sinh. Trước khi lọt lòng mẹ, chúng ta là gì? Platon nghĩ rằng trước khi làm người ở trần gian, chúng ta đã có cuộc đời tiền thân trên thế giới linh động; Phật Thích Ca cũng nghĩ rằng, trước kiếp này, chúng ta đã từng sống nhiều kiếp tiền thân làm thần, làm quỷ, làm súc sinh hay làm người. Theo Jaspers, “chúng ta đã được sinh làm người, nghĩa là chúng ta có tự do hiện sinh; nhưng trong chính sự tự do này, chúng ta biết chúng ta không tự ban cho mình tự do; tự do của chúng ta là tặng phẩm ta nhận được do Thượng đế”, như thế chúng ta đã bắt đầu. Chúng ta bị giới hạn bởi chỗ phát nguyên của chúng ta: Chúng ta không phải là chính phát nguyên đó; nói chúng ta là phát nguyên đó, tức nói rằng chúng ta đã tự sáng tạo nên chúng ta; nói thế là phi lý. Nhưng, một khi được sinh dựng làm người, chúng ta có ý thức về mình, về định mệnh của mình, và nhất là chúng ta có linh tính rằng chúng ta bất tử. Kinh nghiệm bản thân cho hay ta đã là em bé cắp sách đến trường những năm xưa, những năm đã qua đi trên vũ trụ, nhưng vẫn còn lại trong lịch sử tính của ta. Sinh

hoạt tinh thần là cái gì vượt lên trên thời gian của vũ trụ vật lý. Lịch sử của toàn thể nhân loại, ở bất cứ dân tộc nào, đều cho ta thấy niềm tin tưởng vào bất tử tính này. Như vậy cái chết mà chúng ta kinh nghiệm hàng ngày sẽ có một ý nghĩa cao cả. Cái chết là một tượng số vạch cho thấy siêu việt. Ta tin chắc rằng: Chết không phải là hết, chết không phải rơi vào hư vô. Cả những người vô thần, cũng không nghĩ rằng chết là hết; thực thế, họ vẫn chối siêu việt, nhưng đồng thời họ vẫn tự gian lận để dành một hy vọng mờ mờ, họ không có can đảm để nhìn thẳng vào niềm hy vọng này, họ sợ, vì họ biết rằng nếu không có niềm hy vọng đó, con người không còn là con người nữa, vì chết là hết chuyện và hoàn toàn rơi vào hư vô. Thành thử cái chết đưa chúng ta đến một lựa chọn căn bản: Chọn làm người với niềm tin rằng sự chết không chấm dứt hiện sinh của ta nhưng đưa hiện sinh tới chỗ trực tiếp tương quan với siêu việt, - hoặc chọn làm "con vật xã hội" (danh từ nhóm duy vật dùng để chỉ con người) với niềm ngụy tín tự dối mình rằng chết là rơi vào hư vô. Chúng tôi gọi đó là một ngụy tín (mauvaise foi), vì thực sự đã là người thì không thể thành thực tin rằng chết là rơi vào hư vô: Muốn tin như thế, con người phải giả tảng và phải tự lừa dối mình.

Kết luận: Khi suy tư nhiều về cái chết, con người hiện sinh không thể không gặp siêu việt hiện ra bên kia cái chết của con người.

Còn một tượng số nữa khá thâm thúy và để giúp ta vén màn thấy siêu việt: Đó là tội lỗi. Jaspers hay dùng chữ sa ngã (chute) để tránh cho tội lỗi khỏi vướng ý nghĩa quá tôn giáo của nó. Sa ngã là gì? Là vấp phải những hình thức của tội ác: Thiếu thành thực, thiếu quảng đại, thiếu can đảm, thiếu lương tâm nhà nghề v.v... Người quân tử là người biết nhận ra những khuyết điểm của mình; kẻ tiểu nhân là kẻ chỉ mau mau tìm cách đổ lỗi cho người khác, cho nên người quân tử hay tự hối, và nhờ tự hối mà có thể tự tân; trái lại kẻ tiểu nhân, vì không nhận lỗi mình, cho nên không thấy cần sửa mình chi hết, và như vậy càng ngày càng đi sâu vào chỗ hư hỏng bất trị. Chuyện người xưa và chuyện người nay cùng thế cả. Jaspers đã chủ trương rằng hiện sinh trung thực là hiện sinh khả hữu (existence possible), nghĩa là con người phải luôn luôn tiến thêm và thể hiện cái định mệnh của mình một cách đầy đủ hơn: Đã vậy, con người cần phải biết mình, nhận ra những sa ngã hằng ngày của mình. Mỗi sa ngã là một thức tỉnh cho những ai biết suy niệm về thân phận con người. Jaspers viết: "Sa ngã là ý thức mường tưởng rằng mình đang rơi vào hư vô". Cũng như tất cả những hoàn cảnh giới hạn trên kia, sa ngã tỏ ra lưỡng diện: Nó có thể xô ta xuống đáy hư vô, nhưng có thể là tượng số vén màn cho ta thấy siêu việt. Nếu ta coi sa ngã là tự nhiên, hoặc coi nó là phi lý như Camus thì sa ngã sẽ dẫn ta đến vực thẳm của hư vô: Trong trường hợp đó, sa ngã là thất chí, thất vọng,

chán nản, phi lý. Tất cả những tâm tình này trực tiếp giết chết hiện sinh. Trái lại, nếu chúng ta nhận định đúng giá trị của sa ngã, nếu chúng ta coi sa ngã là tiếng nói của giới hạn, và giới hạn đây không thể là vực hư vô để chôn sống hiện sinh ta, thì khi đó sa ngã sẽ đặt chúng ta trong tương quan trực tiếp với siêu việt - Jaspers tỏ ra quí trọng tượng số sa ngã hơn, vì ông nghĩ rằng nó gắn liền với cuộc đời tinh thần của ta hơn, và có âm hưởng sâu xa trên hiện sinh của ta hơn. Ta gặp đau khổ hàng ngày: Tuy nhiên những ai quyết chí "nhật tân, nhật nhật tân" sẽ gặp sa ngã nhiều hơn là gặp đau khổ: Mỗi cố gắng, mỗi quyết định, mỗi hành động hiện sinh của ta thường là dịp để lộ sự bất thiện của ta, những sa ngã của ta. Sa ngã ở đây tự nó đã có ý nghĩa tinh thần, cho nên sa ngã thường trực tiếp dẫn ta giáp mặt với siêu việt hơn. Không nói, bạn đọc cũng biết: Ở đây hơn ở một điểm nào khác, Jaspers đã trung thành với tư tưởng Kierkegaard, và những suy tư của Jaspers về sa ngã là tiếng vọng lại những suy nghĩ của Kierkegaard về tội lỗi

A - Tìm siêu việt qua vô thần và tôn giáo.

Jaspers dùng phương pháp "soi vào" để tìm siêu việt trong hai thái độ của con người. Triết hiện sinh không dùng lý luận, và chỉ dùng "soi vào", nghĩa là chỉ dùng suy tư để nhận định những giá trị chân chính của những tình trạng sinh hoạt, nên Jaspers không thể không nghiên cứu hai hình thức sinh hoạt của tín ngưỡng: Vô thần và tôn giáo. Cũng như chúng ta đã thấy Jaspers sử dụng phương pháp "soi vào" để nhận ra tự do hiện sinh trung thực qua những hình thức của sinh hoạt mệnh danh là tự do thì ở đây ông cũng dùng phương pháp đó để nhận định đâu là siêu việt đích thực. Trước hết chúng ta hãy thử xem sinh hoạt vô thần. Ở đây Jaspers đã chỉ trích thậm tệ Nietzsche, mặc dầu sau đó ông đã truy nhận những giá trị cao quý của tư tưởng Nietzsche. Nietzsche là người suy tôn con người, và để suy tôn triệt để, Nietzsche đã đặt con người làm Thượng đế cho con người: Thiên chúa chết rồi, tự nay chỉ còn lại con người. Triết học Nietzsche là một nhân bản chủ nghĩa coi con người là tất cả. Chính trong ý đó, Nietzsche đã phải tạo ra siêu nhân, con người ở trên con người; làm thế, vì Nietzsche thấy tỏ tường con người là một hướng lên, và hướng lên cái vô cùng. Không còn Thượng đế, Nietzsche đành gọi cái vượt lên trên con người đó là siêu nhân. Jaspers cũng chủ trương con người phải luôn vươn lên, cho nên hiện sinh trung thực là hiện sinh khả hữu; tuy nhiên, khác với Nietzsche, Jaspers nhấn mạnh không kém về tính chất hữu hạn của con người. Jaspers nhắc đi nhắc lại từng trăm lần rằng: Con người không tự sáng tạo nên mình, cho nên tự do của con người là một tặng phẩm do Thượng đế ban cho. Cần nhớ rằng tự do của con người không tuyệt đối, nhưng là một tự do hữu hạn. Bản tính con người là hữu hạn. Là hữu hạn, nhưng "hữu hạn tính của con người không khép kín lại như nơi con vật". Hơn

nữa, con vật chịu đóng kín trong hữu hạn và nó không ý thức gì về giới hạn đó hết; trái lại, duy con người ý thức được tình trạng bị giới hạn của mình. Đã thế, hoặc vì điên rồ, hoặc vì cố chấp, tất cả những ai muốn cho mình có tự do tuyệt đối đều là hạng bị quỷ ám". (Ibid, p.168). Cho nên những kẻ vô thần kể cả Nietzsche, đều là những người bị quỷ ám theo nghĩa trên đây. Quỷ thần là một ảo ảnh của siêu việt: Nhiều người tôn thờ quỷ thần và coi chúng là Thượng đế; cũng vậy, nhiều triết gia đã lẫn chất quỷ thần với chất thần linh. Thực ra hai hình thái đó khác nhau lắm: "Cả hai cùng ở xa tít trên miền yên lặng, nhưng con người tôn giáo trở nên sáng suốt trước Thượng đế, con người quỷ thần thì bị chìm trong dầy đặc của chất quỷ thần. Người quỷ thần là ý chí ngạo mạn muốn tự đặt mình làm tự do tuyệt đối; nhưng đó chỉ là thột dự tính tuyệt vọng: Người đó càng nhiều ý thức thì sự thất vọng càng tăng thêm. Nó tự làm khổ mình, và hết sức tự làm khổ mình: Nó phá phách tất cả mọi sự, và nó chỉ tự cảm thấy hiện hữu khi phá phách như thế".

"Tất cả những ai muốn cho mình có tự do tuyệt đối đều là hạng bị quỷ ám". Người quỷ ám là người tự cho mình là Thượng đế của mình. Người quỷ ám là người điên rồ đến mức nghĩ rằng mình là đấng sáng tạo nên mình. Jaspers nghiệm rằng: Con người không thể không tự vấn về nguồn gốc của mình; mà đã tự vấn như thế, con người tất phải nhận thức rằng "mình không thể chỉ là kết tinh của cuộc tiến hóa động vật"; hơn nữa, con người tự biết mình tuyệt đối linh thiêng hơn vạn vật, và mình khác hẳn vạn vật ở chỗ tự ý thức và có khả năng vươn tới vô cùng. Nhưng chính người quỷ thần, vì không tin có siêu việt cho nên đã lại tự hạ xuống hàng súc vật. Tại sao? Vì "ngoài Thượng đế ra, ta chỉ có những thần tượng (idoles) mà thôi. Và thần tượng là những hình thái của vũ trụ... ở quãng giữa Thượng đế và vũ trụ, không có chi hết". Nói thế nghĩa là con người vô thần hoàn toàn sống trong ảo tưởng: Những thần tượng chẳng qua chỉ là những ảo tưởng do con người vô thần tạo ra để an ủi mình và lừa dối mình: Họ lấy những thần tượng đó để thay vào chỗ trống trải của Thượng đế trong đời họ. Sau bao nhiêu triết gia khác, Jaspers cũng nhận định rằng: Con người không thể sinh hoạt ngoài Thượng đế được, cho nên một là chúng ta truy nhận Thượng đế là chủ đích mà hiện sinh ta vươn tới, hai là ta chối Thượng đế thì lúc đó ta lại tạo ra những thần tượng cho mình. Cổ nhân nói con người là vật đầu đội trời chân đạp đất, thành thử nếu không đội trời nữa thì con người nhất định sẽ đội những thần tượng như minh tinh B B., v.v...

Như vậy, nhờ phương pháp "soi vào hiện sinh", Jaspers vạch cho ta thấy vô thần là con đường cùng (impasse), nhưng vô thần cũng là một tượng số xét theo chỗ nó cho ta thấy vô thần là giới hạn của hư vô: Xét theo ý đó, vô thần là một cảnh cáo cho ta, một lời

mách bảo chúng ta rằng chúng ta không thể do đường vô thần để đạt tới siêu việt.

Bây giờ chúng ta quay sang xem tôn giáo là nẻo ngược lại với vô thần. Chớ vội tưởng Jaspers đón chào các tôn giáo như những con đường giải thoát và dẫn thẳng tới siêu việt đâu. Ricoeur viết: "Nỗi bi ai của sự khước từ tôn giáo là tiếng nói rõ nhất của phần siêu hình học Jaspers. Đó là một sự khước từ đầy xót xa, khác hẳn giọng châm biếm của Voltaire hoặc của nhóm Mác-xít". Jaspers vừa thấy tôn giáo là cần thiết cho sinh hoạt con người, vừa thấy cần phải vượt qua những hình thức tôn giáo sùng bái. Dưới đây là những nhận xét của Jaspers về tôn giáo.

Dùng phương pháp "soi vào", Jaspers đã theo dõi sinh hoạt của con người tôn giáo; ông nhận ra ở đó những ưu điểm lớn lao, nhưng cũng tố cáo những nguy hiểm mà các hình thức tôn giáo sùng bái mang lại cho hiện sinh.

Qua lời lẽ của ông, người ta thấy ông khước từ tôn giáo vì hai lẽ chính này: Đức tin tôn giáo thường là một an nghỉ, và đức tin tôn giáo có thể sinh ra mê tín. Trước hết Jaspers trách đức tin tôn giáo là một an nghỉ: Những tín đồ tự coi mình như đã đạt được chân lý tuyệt đối. Chỉ mình họ có chân lý tuyệt đối đó; nhưng khi ai muốn tìm hiểu với họ về Thượng đế, thì họ tỏ ra khinh bỉ và kiêu căng: "Tôi đã đến gặp những nhà thần học để học hỏi về chân lý. Tôi đã chỉ mang về những buồn chán: Tôi thấy không thể đối thoại với họ được. Họ chỉ nói đi nói lại mấy công thức không ai có thể hiểu được; nhất là họ chỉ đưa ra những lời khuyên nhủ. Thực ra họ không lưu tâm đến những thắc mắc của tôi. Đàng khác họ tỏ ra vững tâm một cách đáng sợ: Vì họ chỉ biết khư khư nắm lấy niềm tin tưởng của họ, cho nên tôi nghĩ rằng: Những người nắm chặt lấy chân lý một cách chung thẩm như thế, không đối thoại với ai được". Xem như thế, hình thức tôn giáo của các hội giáo dễ sinh ra đức tin công thức là thứ đức tin ngộ đạo, cho mình là chân lý duy nhất, "chỉ mình có chân lý, còn bao nhiêu người khác đều sống trong tối tăm lầm lạc". Sự tự phụ này thường ngấm ngầm xui nên những cảnh vô nhân đạo: Cấm đoán và giết hại những tín đồ tôn giáo khác; ý chí hùng cường muốn bắt ép người ta gia nhập tôn giáo của mình. Jaspers vạch rõ những trang sử mà sự cuồng đạo đã làm đổ máu bao nhiêu dân lành vô tội, những cuộc đổ máu gây nên do những vị giáo chủ ngộ đạo đã xúi dân lành của hai hội giáo giết lẫn nhau. Ngày nay, tuy sự cuồng đạo không thể gây chết chóc nữa, nhưng nó vẫn là bức tường ngăn cách nhân loại thành từng nhóm bít kín và đố kỵ nhau. Thành thử sự nguy hiểm do tôn giáo sùng bái là một nguy hiểm thực sự, nguy hiểm sâu xa. Sâu xa vì ít khi người ta nhận thấy đó là một sự ác: Người ta thường cho những hành động cuồng đạo là những hành động tốt lành, tốt lành vì người ta chỉ muốn đem những kẻ tối tăm về con đường ánh sáng của chân lý. Mà chân lý thì chỉ có thể là chân lý

của hội giáo tôi. Để kết luận, Jaspers viết: Ước mong phụng sự chân lý một cách hư hỏng như vậy, con người tự bào chữa cho những bản năng thấp hèn trong mình và là những bản năng hung tợn nhất: Đó là ý chí hùng cường, tính tàn ác, thích phá phách. Người ta tưởng mình tranh đấu cho chân lý; thực ra người ta đã thả cương cho những bản năng thầm kín".

Xét về phương diện thứ nhất này của tôn giáo người ta thấy tôn giáo là một chướng ngại cho tình huynh đệ và cho mối thông giao. Người tín đồ cuồng đạo tự vít mình trong một thái độ tự kiêu và tự mãn. Đó là một hậu quả tai hại. Một hậu quả tai hại khác là: Sự cuồng tín làm con người tự cho mình đã đạt được siêu việt, đã đạt được chân lý, nên những con người đó không cảm thấy cần tìm tòi hơn và vươn lên hơn nữa.

Jaspers còn phê bình tôn giáo ở một điểm khác nữa: Tôn giáo có thể sinh ra những hình thức sùng bái mê tín. Jaspers nói: Tự nó tôn giáo không sinh ra những mê tín đó, nhưng vì bản tính con người là lười biếng, mà lười biếng thì sinh ra mê tín. Mê tín chỉ là thứ tôn giáo rẻ tiền, tôn giáo của những người không có can đảm sống đời sống tinh thần của tôn giáo đích thực. Người mê tín là người muốn lấy vài hình thức dễ làm (lẩm bẩm vài câu kinh, đốt nắm hương, dâng một số tiền, tổ chức một buổi lễ linh đình v.v...): Họ muốn dùng mấy hình thức dễ làm đó để thay thế cho sinh hoạt thâm thúy của đức tin. Đàng khác, sinh hoạt đòi có liên tục và hành vi sau phải hợp lý với hành vi trước; trái lại những sự sùng bái thì không cần hợp lý chi hết, và chỉ là những hành vi lẻ tẻ không ăn nhịp với cuộc đời. Những "hạm" ăn hối lộ vẫn có thể gửi tiền cúng vào đền chùa hoặc nhà thờ để xin thần linh bang trợ cho những chuyến "làm ăn" của họ được an toàn; những kẻ thù hằn nhau, những kẻ suốt dời chỉ mưu toan ác hại tha nhân, vẫn có thể đàng hoàng tổ chức những cuộc rước thần và lấy đó làm lễ phạt tạ xin chư thần xóa bỏ những tội ác của họ v.v... Tóm lại, người ta thấy khá nhiều hình thức mê tín trong các tôn giáo; và điều tai hại là nhiều tín đồ đã đương nhiên coi các việc cầu kinh và cúng vái kia như những phương tiện để "chuộc lại" những tội ác, mặc dầu họ không có thật tình hối cải. - Thêm vào đấy, Jaspers chỉ trích những thần thoại hoang đường mà nhiều khi các tu sĩ làm ngơ cho dân chúng tin theo: Thí dụ những truyện thần linh quật chết, "trời đánh thánh vật", những truyện về hình khổ nơi địa ngục, những hình ảnh về quỷ sứ v.v... "Tôn giáo đã phát sinh và duy trì những sợ sệt ảo tưởng, làm cho tâm hồn con người khiếp nhược".

Tóm lại, sự khiếp nhược và sự lười biếng đã sinh ra mê tín. Cho nên, "soi vào hiện sinh", Jaspers thấy rằng ít ra là ở chỗ này, tôn giáo không đưa tới siêu việt, mà chỉ đưa tới những thần tượng, tức những siêu việt giả hiệu thôi.

Nói thế có nghĩa là Jaspers tuyệt đối chối bỏ tôn giáo không? Qua mấy dòng trên đây, chúng ta thấy Jaspers đã can đảm nhìn thẳng vào sinh hoạt tôn giáo: Nhờ phương pháp "soi vào", ông thấy rằng tôn giáo chứa đựng khá nhiều nguy hiểm cho sự vươn lên tới siêu việt. Tuy nhiên, ông cũng nhận định thẳng thắn về vai trò của tôn giáo, và ông không khước từ tôn giáo như ông đã khước từ vô thần. Jaspers nghĩ rằng tôn giáo là một hình thức cần thiết cho hiện sinh, nhưng rồi hiện sinh phải vượt qua giai đoạn tôn giáo đó để tiến tới cái mà ông gọi là "niềm tin triết học" (foi philosophique). Trước hết ông cho tôn giáo là cần thiết. "Triết học không thể cung cấp cho con người những cái mà tôn giáo đã ban cho con người, cho nên tôn giáo là một lãnh vực riêng. Triết học không tự đặt mình như chân lý toàn diện và duy nhất. Đàng khác, trong một thế giới vô tôn giáo, chân lý triết học không thể tồn tại lâu được: Chính nhờ đức tin tôn giáo mà thực chất của triết học được bảo tồn và sống động". Như vậy, tôn giáo rất cần thiết, vì không có tôn giáo thì chân lý, dầu là chân lý triết học, không thể tồn tại được: Những nước vô tôn giáo cho ta thấy cảnh tượng chiều tàn của chân lý, vì ngoài chân lý của bạo lực và của chính quyền ra không còn một chân lý và công bình nào hết. Đó là cảnh trong những nước chuyên chế. Rồi tôn giáo còn cần thiết để duy trì truyền thống nhân đạo của con người: Chính trong tôn giáo, người ta gặp được những di sản cao quý nhất của tiền nhân. Tôn giáo là kết tinh của những nỗ lực cao cả nhất và những tư tưởng nhân đạo nhất: Tôn giáo còn là môi trường phát sinh ra những bậc anh tài và thánh nhân. Cho nên Jaspers không ngần ngại viết: "Tôn giáo đã thực hiện tất cả những gì là lợi ích và vững bền trong lịch sử nhân loại". Như vậy phải kết luận gì? Có nên duy trì tôn giáo không, hay nên bãi bỏ nó như một quá trình mà nhân loại đã bước qua?

B - Niềm tin triết học.

Để trả lời câu hỏi trên đây, một câu hỏi rất khúc mắc và không được Jaspers trả lời trực tiếp và gọn ghẽ, chúng ta thử tìm hiểu "niềm tin triết học" vì đó là hình thức tín ngưỡng của ông. Jaspers đã muốn coi "niềm tin triết học" như yếu tính của tương quan giữa ta và siêu việt. Có thể gọi đó là tôn giáo theo quan điểm Jaspers.

Jaspers đã soạn hẳn một cuốn sách, cuốn La foi philosophique (Niềm tin triết học), để bàn về vấn đề mà chúng ta thắc mắc. Tuy nhiên, khi nhìn vào tất cả hai trăm năm mươi trang giấy của cuốn sách, chúng ta hơi thất vọng vì cách trình bày quá linh động của triết nhân. Dầu sao, chúng ta cũng có thể nhặt lấy vài định nghĩa của ông làm căn cứ cho những nhận xét của chúng ta. Trước hết, Jaspers định nghĩa: "Niềm tin triết học là niềm tin của con người vào những khả năng của mình. Niềm tin này nói lên tự do tính của con người". Câu này quá rộng nghĩa: Điểm duy nhất cần được chú ý là niềm tin triết học

phải là hướng vươn lên của hiện sinh, cho nên niềm tin này đề cao tự do của con người và sức vươn lên đến vô tận của con người. Ngay ở đây, người ta thấy Jaspers có ý đối chiếu niềm tin triết học của ông với những hình thức tôn giáo đã nô lệ hóa con người bằng những sợ sệt và bạc nhược. - Khi muốn nói lên tính chất đặc biệt của niềm tin triết học, Jaspers thường đưa ra định nghĩa này: “Nói cho chắc, niềm tin là một hành vi hiện sinh, khi hiện sinh tự ý thức rằng mình sống trong tương quan với siêu việt, trong thực tại của siêu việt”. Đúng thế, niềm tin triết học là chính tương quan sống động của hiện sinh (con người) và siêu việt (Thượng đế). Niềm tin là thần lực thúc đẩy chúng ta vươn lên mãi mãi cho đến khi thể hiện được sự sống mật thiết với siêu việt. Có lẽ bây giờ chúng ta mới hiểu tại sao Jaspers đã nhiều lần viết rằng không có siêu việt thì không có hiện sinh trung thực: Phải, nếu không có siêu việt; thì con người không có hướng đi lên. Những kẻ vô thần và những kẻ tôn thần tượng làm siêu việt đều là những kẻ bị quỷ ám, và kết cục đều bị đặt trước vực sâu của hư vô. “Những kẻ bị quỷ ám đó tưởng mình vươn lên cao lắm: Thực sự, vì khước từ siêu việt, họ bị giam tù trong bản tính con người. Hơn nữa, họ tự đẩy mình xuống hàng súc vật. Súc vật thì như quỷ: Và những người càng quỷ thần thì càng giống súc vật”. Đi sâu vào yếu tính của niềm tin triết học, Jaspers cho thấy đó không phải là một tri thức, nhưng là một vô thức (non- savoir), một vô thức vì siêu việt quá nên không thể đối tượng hóa và không thể dùng lời để diễn đạt được. Trong ý đó Jaspers thường nói: Một Thượng đế có thể chứng minh được, không phải là một Thượng đế, cho nên người ta không thể gặp Thượng đế ở cuối một bài luận lý và chứng minh. Người ta chỉ gặp Ngài trong hiện sinh đích thực của mình mà thôi. Như vậy, niềm tin triết học là một trạng thức ở cao hơn tri thức: Jaspers quả quyết rằng chỉ khi nào con người đã chứng nghiệm sự bất lực của tri thức luận lý, thì khi đó niềm tin mới xuất hiện như một ánh sáng mới và một sinh hoạt mới của tâm trí.

Một cách cụ thể hơn, Jaspers đã tự đặt câu hỏi: “Niềm tin triết học có thể trở thành một thực tại không, hay nó chỉ là một ảo mộng?”. Và Jaspers đã mạnh bạo trả lời rằng niềm tin có thể trở thành sự thực. Triết học phải giúp tôn giáo, nhất là tôn giáo theo truyền thống của Thánh kinh, vượt qua những hẹp hòi của tín ngưỡng để đón nhận tất cả những gì là chân lý của các tôn giáo khác. Tuy nhiên con người không thể bỏ hẳn tôn giáo để theo triết học, vì theo lời Jaspers, đứng ở ngoài những tôn giáo, không thể có kinh nghiệm về tôn giáo. Khi người ta bỏ tôn giáo để chỉ sống trong suy tưởng triết học, người ta sẽ đánh mất tính chất thực tại của tôn giáo. Thành thử triết học phê bình tôn giáo, đôi khi chống đối tôn giáo để giúp tôn giáo tránh khỏi trạng thái an nghỉ, những triết học không thể bỏ qua tôn giáo. Tóm lại Jaspers nói không có tham vọng biến cải tôn giáo

thành triết học, và ông nghĩ dầu việc đó có thể thực hiện cho một vài người trong nhân loại, thì nhất định toàn thể nhân loại cũng không đi vào con đường đó.

Như vậy, niềm tin triết học là gì? Jaspers trả lời cho ta biết đó không phải là một tri thức, nhưng là một vô thức, tức một niềm tin; ông lại cho ta biết niềm tin triết học không có chủ đích thay thế đức tin tôn giáo, nhưng chỉ giúp đức tin đó tự vượt mình, bỏ trạng thái an nghỉ và độc tôn để vươn tới mãi về chiều sâu và chiều rộng. Jaspers nghi kỵ các tôn giáo ở chỗ chủ trương an nghỉ và chủ trương độc tôn: An nghỉ sẽ đưa các tôn giáo đến chỗ sa xuống những mê tín và hình thức; độc tôn sẽ đẩy các tôn giáo tới chỗ cuồng đạo, gây thù hằn và đố kỵ, và như vậy, thay vì trở thành nguồn phát sinh thân ái và cảm thông, các tôn giáo thường sinh ra chia rẽ và thù ghét nhau. Có thể coi sự "an nghỉ" như yếu tố phá hoại tự do hiện sinh và "độc tôn" là yếu tố phá hoại tình thông giao. Thiếu tự do đích thực, không thể có hiện sinh trung thực; thiếu thông giao, không thể có niềm tin là mối tương quan giữa hiện sinh và siêu việt. Niềm tin sẽ giúp con người tôn giáo càng ngày càng đi sâu vào sự thông hiệp với siêu việt. Đi sâu vào đây không có nghĩa là đi sâu vào bằng suy niệm trừu tượng, nhưng đi sâu vào bằng cách càng ngày càng "soi vào" hiện sinh của ta để tìm ra những đòi hỏi của siêu việt và những tương quan sâu xa hơn. Đồng thời niềm tin giúp con người tôn giáo càng ngày càng "soi vào" sinh hoạt tôn giáo của tha nhân để nhận định ở đấy những hình thức chân lý khả dĩ bổ khuyết cho sự hiểu biết của ta về siêu việt: Ta phải coi tha nhân như đồng quyền với ta trong tình yêu của Thượng đế: Tha nhân cũng là những nhân vị cao quý như ta, và cũng được Thượng đế quý trọng như ta. Định mệnh của ta không cao quý hơn định mệnh của tha nhân. Đó là ý nghĩa cảm thông của niềm tin.

C - Siêu việt là gì?

Cho đến đây, Jaspers mới chỉ cho ta thấy mối tương quan giữa ta và siêu việt thôi, chưa cho thấy siêu việt là gì? Siêu việt là một Thượng đế có ngã vị, hay là một thực tại siêu ngã vị? Một khi đã làm quen với tư tưởng Jaspers, chúng ta sẽ không chờ đợi ở ông những định nghĩa rành rọt về siêu việt thể và bao dung thể. Bao dung thể (l'englobant) là danh từ Jaspers dùng để gọi siêu việt thể. Nguyên một danh từ này đủ nói lên ý nghĩ của Jaspers về siêu việt thể: Bao dung thể là gì nếu không phải là thực tại vượt ra ngoài tất cả những gì tôi có thể biết và suy nghĩ về siêu việt? Thoạt tiên người ta có cảm tưởng như bao dung thể của Jaspers giống như tinh thần tuyệt đối của Hégel, nghĩa là một thực tại vượt lên trên những hữu thể hữu hạn (Dasein) và đồng hóa với tổng số của những hữu thể hữu hạn đó; nhưng xem kỹ vào, chúng ta thấy bao dung thể của Jaspers thực là một siêu việt, không phải tổng số những cái hữu hạn: Jaspers quả quyết

tất cả những gì ta gặp thấy và biết được một cách rõ ràng, đều không phải là bao dung thể. “Bao dung thể chỉ hiện ra lờ mờ, xa xa thôi. Không bao giờ ta gặp được chính bao dung thể”. Vì thế, ngay ở đầu chương bàn về bao dung thể, Jaspers đã nói ngay rằng “ý tưởng về bao dung thể là một ý tưởng căn bản, và cũng là một trong những ý tưởng khó hiểu nhất”.

Chúng ta đừng mong sẽ gặp được một siêu việt thể rõ ràng và phân minh. Không gặp được, không phải vì không thực tại, hoặc siêu việt thể không hiện ra trong hiện sinh của ta. Không gặp một cách rõ ràng và khách quan, chỉ vì Ngài là siêu việt, nghĩa là “vượt quá bình diện khả nghiệm”. Vượt quá bình diện khả nghiệm: Đó là nhận định đầu tiên về siêu việt. Thánh Phao-lô, sau khi trực tiếp với Thiên chúa trong những phút xuất thần, cũng chỉ lắc đầu nói: “Đó là một thực tại mắt ta chưa từng xem, tai ta chưa từng nghe, trí ta chưa từng tưởng nghĩ”. Có lẽ chúng ta nên nhớ Jaspers đã nhiều lần nhấn mạnh rằng: Siêu việt chỉ là đối tượng của hiện sinh nghĩa là kinh nghiệm sống, không là đối tượng của tri thức. Như thế siêu việt thể vừa khả nghiệm vừa bất khả nghiệm; bất khả nghiệm nếu ta hiểu chữ “nghiệm” theo nghĩa hẹp hòi của khoa học thực nghiệm; còn khả nghiệm, nếu ta hiểu chữ “nghiệm” theo nghĩa nhân bản, như khi ta nghiệm thấy, mặc dầu ngoại giới và chính thân xác ta đã bao lần đổi mới, vậy mà ta vẫn là ta; kinh nghiệm thứ hai này là kinh nghiệm tinh thần. Khi định nghĩa niềm tin là tương quan giữa hiện sinh và siêu việt phải chăng Jaspers đã một lần nữa nhắc lại rằng ta chỉ “gặp” Thượng đế trong sinh hoạt tinh thần mà thôi, không thể gặp Ngài trong những luận lý khách quan. Kết luận về điểm thứ nhất này, người ta thấy Jaspers chủ trương siêu việt thể, tức bao dung thể là một thực tại bất khả nghiệm và bất khả ngôn. Bất khả nghiệm, nhưng là thực tại và thực tại nền tảng của hiện sinh.

Ý nghĩa thứ hai của bao dung thể là: Đó là một vô cùng thể. Một câu của Jaspers làm ta suy nghĩ nhiều: “Hữu thể tự thân (l’être-en-soi) không phải chỉ là chủ thể, cũng không phải chỉ là khách thể, nhưng là cả hai, vừa là chủ thể vừa là khách thể và còn là tương quan giữa chủ thể và khách thể nữa: Do đấy ta gọi Ngài là bao dung thể”. Trong viễn tượng này, Jaspers thường coi bao dung thể như thực tại bao trùm trên bốn bình diện của hữu thể,

1) Hữu thể khả nghiệm.

2) Lãnh vực của ý thức nói chung

3) Lãnh vực của tinh thần

4) Và sau hết là lãnh vực của hiện sinh.

Đừng vội ghép cho Jaspers cái tội duy nội (immanentisme) nghĩa là coi Thượng đế như hồn của vũ trụ, sức sống của vũ trụ, hoặc tội phiếm thần (panthéisme) coi bất cứ cái chi cũng là thần linh. Jaspers không duy nội, vì siêu việt của ông không phải là tổng số những hữu thể cá biệt của mỗi bình diện hiện hữu; Jaspers càng không duy nội vì Thượng đế của ông không phải là tổng số của bốn bình diện hiện hữu; Thượng đế của ông siêu việt rất xa trên các bình diện hiện hữu này: Không những vượt trên bình diện của ba loại trên; tức vật thể, ý thức và tinh thần, và còn vượt trên bình diện cao nhất của con người, tức bình diện hiện sinh. Điều này chúng ta thấy quá rõ qua những trình bày của Jaspers. Như thế chúng ta phải kết luận rằng: Vô cùng thể của Jaspers là một vô cùng tích cực; không phải một vô cùng tiêu cực do sự ta phá bỏ những giới hạn do hữu thể để tạo ra: Vô cùng thể tiêu cực là một vô cùng do luận lý tạo nên, khi ta bỏ cái "cùng" đi thì có "vô cùng", còn vô cùng tích cực là một thực tại vượt quá tri thức ta, vượt quá khả năng thông hiểu của ta, vượt quá khả năng quan niệm của ta. Cho nên vô cùng của Jaspers không thể đối tượng hóa được. Và Jaspers thường nặng lời chỉ trích những tôn giáo có khuynh hướng đối tượng hóa siêu việt thể mỗi khi họ dừng lại, tự cho rằng mình đã biết đủ về Thượng đế "Triết lý sống động trong bao dung thể, còn phản triết lý (l'antiphilosophie) thì vùng vẫy trên môi trường cứng đọng, sờ sờ, và có tính chất thực tại khách quan". Câu này ngụ ý rằng triết gia sống trong sự vọng lên vô biên, còn kẻ phàm phu là người vội cho những suy nghĩ của mình là tuyệt mỹ và là hình ảnh đích thực của vô cùng rồi. Như thế, triết gia là người khiêm cung trước huyền nhiệm của vô cùng thể, trái lại kẻ phàm phu thì thiển càn và tự đại nên kẻ phàm phu dám gói vô biên vào trong một ý tưởng của hắn: Hắn dám đối tượng hóa siêu việt thể. Mà một siêu việt thể bị đối tượng hóa thì còn gì là siêu việt? Một vô cùng thể bị xác định thì sao gọi là vô cùng được nữa? Kết cục, Jaspers lại đưa chúng ta về địa điểm cũ, địa điểm hiện sinh, để từ đó nhìn lên siêu việt với tất cả lòng thành kính và tin tưởng. Từ địa điểm hiện sinh của ta, ta tự nhận mình có liên quan mật thiết với siêu việt; hơn nữa, chúng ta nhận thấy hiện sinh là tương quan với siêu việt, tương quan thiết yếu đến nỗi hễ thiếu siêu việt, thì hiện sinh liền mất tính chất trung thực, hết thế vươn lên. Tuy nhiên, chúng ta như người ngồi trên bờ đại dương bao la: Ta chứng nghiệm có đại dương và ta biết ta ngồi kề bên đại dương, nhưng ta không thể xác định được đại dương, không thể bao quát đại dương trong một cái nhìn của ta (com- prendre). Cũng thế, hiện sinh của ta được đặt trong tương quan mật thiết với siêu việt, hay nói theo nguyên văn của Jaspers, "Hiện sinh là cửa mở vào siêu việt" nhưng chỉ mở vào thôi, chưa phải là bao quát và đi vòng quanh được vô cùng thể. Bản tính con người là hữu hạn, nên con người không thể bao quát

được vô cùng thể.

Trên đây chúng ta thấy Jaspers dùng cả thảy ba bốn danh từ để chỉ Thượng đế: Nào là siêu việt thể (le Transcendant), nào là vô cùng thể (l'infini), nào là bao dung thể (l'Englobant), nào là Thượng đế hay Thiên chúa (Dieu). Ấy là chúng tôi chưa nói đến một danh từ khác nữa của Jaspers để chỉ Thượng đế: Tuyệt đối thể (l'Absolu). Chúng ta nên coi những danh từ này như hoàn toàn đồng nghĩa nhau, mặc dầu mỗi danh từ nói lên một cái gì đặc sắc của Thượng đế. Tựu trung tất cả các danh từ này đều nêu cao tính chất tuyệt đối siêu việt của Thượng đế: Ngài là một huyền nhiệm ta càng lại gần, lại càng thấy xa thêm mãi mãi. Đúng như Jaspers thường viết: Tất cả những gì ta nghĩ về Thượng đế, đều chưa phải là Ngài. Xưa kia Thánh Augustin cũng đã viết như thế về Thượng đế: "Nếu anh hiểu được Ngài, thì không phải là Ngài. Si tu comprends, ce n'est pas lui". Và Pascal cũng đã viết trong ý đó. "S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, et nous ne pouvons connaitre ce qu'il est" - Nếu có Thượng đế, thì Ngài đối với ta là một cái chi bất khả lãnh hội vô cùng, và ta không thể biết Ngài là gì". Tóm lại, bản tính Thượng đế quá cao siêu, muôn trùng vượt quá sức lãnh hội của ta, nên Jaspers mới dùng nhiều danh từ để chỉ tính chất siêu việt đó

Để chấm hết cho những nghiên cứu của Jaspers về siêu việt, chúng ta có thể nhìn vào những trang ông dành cho Thiên chúa trong các tác phẩm của ông. Tuy ông có ý tránh dùng chữ Thiên chúa, nhưng thực ra ông dùng danh từ này một cách khá thường xuyên, một là vì ông là con đẻ của truyền thống Tây phương, mà Tây phương là con đẻ của Thánh kinh và triết học Hy Lạp, hai là vì như Jaspers thường nói: Mỗi người phải được giáo dục trong một tôn giáo, chính tôn giáo là môi trường sinh hoạt tinh thần của con người; ngoài tôn giáo ra, chỉ có những khái niệm, không có kinh nghiệm về siêu việt. Jaspers đã nghĩ gì về Thiên chúa? Các học giả đều chú ý đến Thiên chúa lưỡng diện của Jaspers. Nói "lưỡng diện", vì khi thì Jaspers trỏ cho ta thấy Thiên chúa có ngã vị (Dieu personel), rồi lúc thì ta lại thấy một Thiên chúa phi ngã vị (Dieu impersonnel). Nguyên mấy đoạn của cuốn Triết học nhập môn, cũng đủ cho ta thấy Jaspers luôn luôn lướt từ quan điểm nhìn Thiên chúa ngã vị sang quan điểm nhìn Thiên chúa như phi ngã vị. Thường ra, theo Jaspers, con người dễ đối diện với một Thiên chúa ngã vị hơn: Con người là một ngã vị, nên con người dễ dàng tiếp xúc với Thiên chúa ngã vị. Nói đúng danh từ Jaspers, thì không có Thiên chúa ngã vị và Thiên chúa phi ngã vị: Chỉ có một siêu việt độc nhất, một Thiên chúa độc nhất, nhưng con người thấy Ngài dưới phương diện ngã vị hay phương diện phi ngã vị tùy theo quan điểm chúng ta mà thôi. Tuy nhiên, ngay đối với con người chúng ta, Jaspers nghĩ rằng nhân vị chưa phải là mức toàn hảo.

Mức toàn hảo mà con người phải vươn tới là thông giao, trong đó những nhân vị vừa đối lập nhau, vừa hòa lẫn vào nhau. Cho nên nhân vị tối hảo không phải là những nhân vị đóng kín, nhưng là những nhân vị mở sang nhau. Chính trong ý này, Jaspers thường chỉ nói "Thiên chúa có một phương diện ngã vị (un aspect personnel). Rồi để tránh những ý tưởng quá nhân ảnh, Jaspers nói thêm ngay: Thực tại của Thiên chúa là một thực tại siêu việt trên ngã vị và phi ngã vị. Vì coi ngã vị như bị giới hạn trong thực tại của nó, nghĩa là nếu tôi là tôi thì tôi không thể là anh, mặc dầu trong những mối tình thâm thúy người này đã trở nên một với người kia. - Vì coi ngã vị như một giới hạn, Jaspers thường coi Thiên chúa như siêu ngã vị. Đây là vấn đề quá tinh vi không thể đem bàn giải đầy đủ trong khuôn khổ loạt bài giới thiệu tổng quát này. Chúng tôi chỉ nêu lên để trọn bổn phận kẻ trình bày mà thôi, đồng thời để chúng ta dễ nhận định những tư tưởng gần giống như thế trong triết học Marcel khi ông này viết: "Trong bản tính của nó, nhân vị bao giờ cũng đối diện với một thực tại ở ngoài nó, nghĩa là bao giờ bản ngã cũng đối diện với một phi ngã (lenon-moi), nên khi nơi Thiên chúa, yếu tố phi ngã kia không còn nữa, thì ngã vị cũng coi như không còn ý nghĩa nữa... Vì thế chúng ta thấy Thiên chúa vừa hơn và vừa kém một ngã vị". Cũng như Jaspers, Marcel coi ngã vị chỉ là một phía của Thiên chúa, phía Ngài quay mặt về chúng ta, những con người có ngã vị. Khi Marcel nói Thiên chúa "vừa hơn lại vừa kém một ngã vị", ông có ý nói Thiên chúa không là ngã vị như ta, nhưng hơn ta nhiều, đến nỗi đối với ngã vị của ta, thì ngã vị của Ngài không là ngã vị nữa.

Chúng ta nên nghĩ gì về triết học Jaspers? Ai cũng nhận rằng tư tưởng triết học Jaspers là một tư tưởng chân thành và bi đát. Chỉ đọc qua những trình bày thô thiển của chúng tôi, bạn đọc cũng cảm thấy những ưu tư của ông trong việc tìm ra ý nghĩa của định mệnh con người, đồng thời những cố gắng không ngừng của ông giúp ta luôn luôn vươn lên, đừng chịu cảnh sa lầy trong tự mãn. Tư tưởng của Jaspers đã ảnh hưởng sâu xa vào nền triết học hiện đại. Một ảnh hưởng tốt lành.

Có thể nói ưu điểm đáng kể nhất của triết học Jaspers là lay tỉnh con người, bắt nó tự ý thức về trách nhiệm làm người cho ra người. Những trang ông viết về hiện sinh, nhất là về tự do tính và thông giao, có thể được coi là có giá trị nhất. Chính Jaspers đã giúp chúng ta nhận thức khả năng tự do của ta, đồng thời ý thức về tình trạng bi đát của tự do bị giới hạn là thứ tự do của thân phận làm người chúng ta. Tự do vừa là chỗ tự kiêu của chúng ta, vì tự do là căn bản của hiện sinh; chính tự do đưa chúng ta vượt xa trên vạn vật. Nhưng tự do cũng là mối lo ngại vô cùng của một nhân vị tự ý thức: Sống không phải lối, tự do sẽ trở thành phi lý và sẽ dẫn ta xuống hố hư vô và phi lý. Những nhận xét của Jaspers về tôn giáo bắt chúng ta suy nghĩ nhiều lắm. Có thể coi đó là những lời cảnh

cáo cho những tôn giáo hình thức. Nhưng khi Jaspers tỏ ý muốn vượt qua tôn giáo, thì ông tỏ ra không hoàn toàn hợp lý nữa: Thực ra đây là chỗ tư tưởng của ông tỏ ra rối rít, nếu không phải là mâu thuẫn. Chúng ta nghĩ Jaspers có lý để phê bình các tôn giáo khi các tôn giáo muốn quả quyết Thượng đế thế này hay thế nọ. Thánh Tô-ma cũng đã nghĩ như ông: "Con người chỉ biết có Thiên chúa, còn không thể biết Ngài là gì?". Nghĩa là tâm trí con người chỉ có thể nhận ra sự hiện hữu của Thiên chúa, chớ không thể nào thấu hiểu bản tính Ngài. Hiểu như thế, tư tưởng của Jaspers không có chi là nghịch lý. Còn nếu hiểu niềm tin triết học như tương quan sẽ thay thế cho đức tin tôn giáo, thì quả là một ảo mộng. Đôi khi Jaspers đã phần nào chạy theo ảo mộng này, nhưng rồi chính ông lại tự sửa lại bằng cách nhìn nhận rằng không có tôn giáo thì không thể duy trì được tình cảm tôn giáo (sentiment religieux), mà thiếu tình cảm tôn giáo thì không có sinh hoạt tôn giáo và không có niềm tin nữa. Nhiều bậc đàn anh trong giới triết học đã tỏ ra nghiêm khắc với Jaspers: R.Vemeaux đã kết án triết học của Jaspers là một thuyết duy chủ thể (subjectivisme); M.Sciacca đã thẳng thắn gọi triết học Jaspers là một "triết học hỏng kiểu" (philosophie manquée) và là một "triết học của hữu hạn thể, không phải triết học của siêu việt" (pas une philosophie de la transcendance, mais une philosophie du fini). Sở dĩ các triết gia đó đã nghĩ thế về Jaspers, vì thấy tư tưởng của Jaspers quá nhấn mạnh về hiện sinh, tức phần chủ thể tính của con người. Chúng tôi nghĩ những phán đoán trên đây của Sciacca và Vemeaux thiếu nền tảng: Chỉ cần nhận định rằng Jaspers đã nhấn mạnh đến phần siêu việt trong hệ thống triết học ông, và nhấn mạnh đến mức cho rằng thiếu siêu việt thì không thể có hiện sinh trung thực, chúng ta sẽ thấy ý kiến của hai triết gia trên đây không đúng lắm.

Tuy nhiên, về phần tư tưởng của Jaspers liên quan đến siêu việt và niềm tin, chúng tôi nghĩ Jaspers tỏ ra tự mâu thuẫn khi ông muốn chủ trương một thứ siêu việt ngoài tôn giáo. Ông càng tự mâu thuẫn khi muốn chủ trương một niềm tin hoàn toàn triết học, nghĩa là một niềm tin ngoài tôn giáo: Ông mâu thuẫn, vì chính ông đã dùng phương pháp "soi vào" để nhận định rằng nếu không có truyền thống tôn giáo thì không thể có tín ngưỡng và cũng không thể có kinh nghiệm hiện sinh về siêu việt. Ngoài cái nhược điểm đó, người ta ghi ơn ông đối với tư tưởng tôn giáo trong nhân loại: Đối với các tôn giáo, tư tưởng của Jaspers là một cảnh tỉnh, ngăn cản không cho các tôn giáo an nghỉ trong những sinh hoạt quá hình thức và trong chỗ dung túng những mê tín của quần chúng; đối với người vô thần, tư tưởng của Jaspers là một ánh sáng soi vào tình trạng hư vô của họ, bắt họ bỏ lập trường duy nhân bản (dầu là nhân bản kiểu Nietzsche và Sattre) để trở về với hiện sinh trung thực, trong đó con người tự nhận là hữu hạn và sống trong tương

quan mật thiết với siêu việt.

Chương 8. MARCEL HIỆN SINH VÀ HUYỀN NHIỆM

Huyền nhiệm trùm lên tất cả những gì Marcel muốn dùng óc thông minh của ông để truy tầm. Huyền nhiệm về tôi. Huyền nhiệm về anh. Huyền nhiệm của vũ trụ. Huyền nhiệm của Thượng đế. Xưa kia, ai dám nói đến huyền nhiệm trong triết học? Ai làm thế, sẽ bị chế giễu là mị dân, là thoái thác, là lười lĩnh không chịu truy tầm. Nhưng dưới ngòi bút của Marcel, chữ huyền nhiệm có một sức thuyết phục phi thường: Không ai dám cho là ông lười lĩnh trong công việc suy nghĩ, và cũng không ai dám nghĩ là ông có ý ngu dân. Huyền nhiệm của Marcel không phải là một thoái thác, nhưng đó là một kết quả thu lượm được sau nhiều nghiên cứu khó khăn và nhiều suy nghĩ. Tóm lại, khi nói hiện sinh của tôi là một huyền nhiệm, vũ trụ là một huyền nhiệm và Thiên chúa là một huyền nhiệm, Marcel đã chỉ nói lên một sự thực: Chúng ta không thể sống theo thuyết duy tâm nữa, vì chúng ta không có quyền gói ghém hiện sinh của con người vào trong những quan niệm đơn giản. Cái ta quan niệm được, bao giờ cũng minh bạch và khúc chiết; nhưng ta đừng sa vào sự cám dỗ của duy tâm; trái lại ta phải ý thức rằng những quan niệm khô khan kia đã giết chết hiện sinh và làm mất hết giá trị sống của cuộc đời

Chúng ta sẽ lần lượt đi theo hướng huyền nhiệm của Marcel để học hỏi với ông về: Huyền nhiệm của hiện sinh, Huyền nhiệm của vũ trụ và Thượng đế, hay viết theo nguyên văn của Marcel chúng ta sẽ bàn về hiện sinh và hiện hữu, rồi sẽ bàn về hiện hữu và huyền nhiệm.

HIỆN SINH VÀ HIỆN HỮU

Nhìn vào lịch sử triết học Pháp quốc, người ta không thể chối cãi được rằng Marcel đã khai sinh cho phong trào hiện sinh: Không những cuốn Journal métaphysique (Nhật ký siêu hình học) của ông xuất bản năm 1927, đồng thời với cuốn Sein un Zeit của Heidegger, đã lay tỉnh các giới trí thức hồi đó còn mê ngủ trong học thuyết Hégel, nhưng nhất là các kịch bản của ông như Le seuil invisible (Ngưỡng cửa vô hình), Le regard neuf (Cái nhìn mới), Le mort de demain (Người chết ngày mai), La Chapelle ardente (Tụng kinh cạnh xác chết) v.v... xuất bản vào những năm 1914 và 1920, đã thu hút tâm hồn con người trí thức vào một trào lưu mới mẻ: Trào lưu hiện sinh. Nhưng, sau đó vài mươi năm, nghĩa là tự khoảng năm 1945, khi mà Sartre và Merleau-Ponty làm cho triết hiện sinh trở thành một cái "mốt" tư tưởng, thì Marcel lại bắt đầu công kích chữ hiện sinh chủ nghĩa (existentialisme) một cách gay gắt. Ông làm thế, vì ông thấy Sartre muốn hướng triết hiện sinh về nẻo vô thần để kết cục đưa triết hiện sinh tới chỗ coi mọi sự là phi lý.

Muốn tránh con đường cùng đó, con đường của triết phi lý (philosophie de l'absurde), Marcel sớm tuyên bố một cách dứt khoát rằng triết của ông không phải là triết hiện sinh, nhưng là một tân phái Socrate (Néo-Socratisme). Với danh hiệu này Marcel cũng nhắm theo đuổi hai mục tiêu của Socrate xưa: Về phương pháp thì luôn luôn dùng những tra vấn để vượt lên mãi tới chỗ toàn chân toàn thiện: Về chủ đích thì luôn luôn nhắm tới chỗ đối diện với thực tại toàn vẹn. Marcel đã lấy Socrate làm gương mẫu trong việc đi tìm chân lý: Theo ông, ta phải tránh xa những quyết định vội vàng và hình thức, vì sẽ làm tê liệt tất cả sức truy tầm và óc tiến thủ của con người; không bao giờ được phép cho rằng mình đã đạt tới chân lý toàn vẹn, không bao giờ được phép an nghỉ, như thể mình đã biết tất cả những gì có thể biết về mình, về vũ trụ, và về siêu việt. Đối với Marcel, thái độ an nghỉ đó là thái độ phản triết lý, vì bản tính của triết lý là truy vấn, là tra hỏi về chính mình mình; và mỗi câu trả lời của ta mới chỉ là một ánh sáng nhợt nhạt chiếu vào cõi thăm thẳm của cuộc đời. Tóm lại, theo Marcel, không thể có những câu trả lời thỏa mãn cho câu hỏi của ta về cuộc nhân sinh ta: Thành thử tư tưởng triết học phải là một tư tưởng truy vấn (pensée quen ogative), không ngừng lại nơi những câu trả lời, nhưng dùng những câu trả lời đó làm đà tiến sâu thêm vào huyền nhiệm của hiện sinh mà thôi. Trong viễn tượng đó, chúng ta có thể gọi triết học của Marcel là triết học của những bước nhích lại gần (approches concrètes), lại gần thêm mỗi lúc một ít, nhưng không bao giờ đạt được toàn vẹn. Đó cũng chính là ý nghĩa chữ huyền nhiệm mà chúng ta sẽ luôn luôn gặp khi đọc Marcel: Bản tính của huyền nhiệm là vừa ẩn vừa hiện, man mác quanh ta, bao trùm lấy ta, vậy mà ta không xác định được nó là chi, ta không xác định được, không phải vì ta không thấy, nhưng chỉ vì huyền nhiệm vừa lồ lộ trước mặt ta và bao trùm lấy ta, vừa vượt quá mọi ước lượng và mọi quan niệm của ta.

Về hiện sinh, tư tưởng của Marcel xoay quanh hai chữ chiếm hữu và hiện hữu (être et avoir). Chiếm hữu (avoir) là quy chế của sự vật. Hiện hữu (être) là quy chế của chủ thể vươn tới hiện sinh. Những suy nghĩ rất tỉ mỉ và sâu xa của Marcel về hai thái độ hiện hữu và chiếm hữu dẫn thẳng ông tới sự khám phá ra thực tại của hiện sinh. Sau này, Marcel tỏ ra chịu ảnh hưởng sâu đậm của hiện tượng học Husserl, nhưng trước sau Marcel vẫn giữ một nẻo đi khá đặc biệt: Cũng là hiện tượng học, nhưng hiện tượng học của Marcel không theo những con đường "thu giảm" (réduction) như Husserl; nhìn kỹ những mô tả hiện tượng học của Marcel, chúng ta thấy ông theo con đường "những gần gũi cụ thể" (approches concrètes) là con đường riêng của ông. Con đường này có nhiều nét giống con đường "soi vào" của Jaspers. Do con đường "những gần gũi cụ thể", Marcel nhìn thẳng vào những cách thế hiện sinh của con người. Chẳng hạn suy nghĩ về câu nói: "Tôi

có ý kiến về vấn đề đó", Marcel nhận định rằng: "Đối với nhiều người, có ý kiến cũng giống như có chiếc xe đạp. Nghĩa là họ chỉ sống bằng phạm trù Có. Mà chúng ta biết: Có là quy chế của sự vật. Tất cả những cái ta có, đều không phải là ta; hơn nữa, tất cả những cái đó đều ở ngoài ta; chúng là của ta; và ta thường có thể mang cho người khác. Nó có ý kiến thường phải hiểu là người kia có những ý kiến xác định, chắc nịch như những sự vật: Những ý kiến đó, họ đã thừa hưởng được của ai đó, rồi họ khư khư giữ lấy như người ta giữ tiền trong tủ sắt; thế rồi nay có dịp, họ bỏ ra xài: Họ áp dụng những ý kiến xưa đó vào sự việc và hoàn cảnh hiện nay". Qua những nhận định cụ thể mà ông gọi là "những gần gũi cụ thể" đó, Marcel vạch cho ta thấy thế nào là một chủ thể đã vươn tới mức hiện sinh, và thế nào là những kẻ còn sống nô lệ dư luận và nô lệ những ý kiến thụ động. Marcel là người chống lại những ý đẹp, đẹp vì khuôn khổ và hình thức, đẹp theo kiểu Platon. Ông là người đầu tiên, trước cả Heidegger, đã tranh đấu gay go cho hiện sinh. Ngày nay, người ta vẫn nhắc đến bài tiểu luận của ông nhan đề là "Existence et Objectivité" (Hiện sinh và khách thể tính) đăng trong Tạp chí siêu hình học và đạo đức học (Revue de métaphysique et de morale), năm 1925. Bài này được in lại nơi phần phụ trương cuốn Journal métaphysique. Đại ý bài đó là: "Nhìn vào khoa siêu hình học của một thế kỷ nay, người ta buộc lòng thú nhận rằng các triết gia duy tâm đã thu giảm vai trò của hiện hữu đến chỗ bé nhỏ nhất. Họ chỉ chú trọng đến tính chất rõ ràng và hợp lý của sự vật. Nhưng, điều chúng ta phải nhận thức là: Hễ người ta càng chú trọng đến đối tượng và những thuộc tính khả niệm (caractères intelligibles) của nó, người ta càng đi tới chỗ bỏ quên phương diện hiện hữu của nó". Sau đó, Marcel đưa ra lập trường của ông, một lập trường hoàn toàn trái ngược với lập trường của triết duy tâm: Trong khi duy tâm chỉ mải miết với tính chất khả niệm của đối tượng, coi đối tượng như đồng nghĩa với đối tượng của tâm trí, Marcel lại chú trọng đến phương diện mà thuyết duy tâm cố tình bỏ đi vì cho là không thể quan niệm được. Thực tế có đơn giản như một quan niệm bao giờ? Khi chọn quan niệm làm mục tiêu, nhất định họ sẽ coi cái thực tại muôn màu và vô cùng linh động kia là thiếu tính chất rõ ràng và khúc chiết. Còn Marcel? Ông đã chủ trương phải "nắm chặt lấy kinh nghiệm đầy sức sống, còn giẫy nẩy và còn mang bao nhiêu bi đát": Một cuộc đời sống động và phức tạp như thế tất nhiên khác xa với cuộc đời xây bằng những quan niệm thanh bình và sáng sủa của duy tâm. Bên nào đúng? Duy tâm đã đề cao những ý đẹp đến nỗi không ngần ngại hy sinh thực tại; trái lại Marcel tuyên ngôn "hiện hữu, đối với tôi là một cái chi vô cùng hiển nhiên và bất khả nghi", cho nên ông nhất định bám chặt lấy hiện hữu và sẵn sàng bỏ qua khách thể tính. Tóm lại, duy tâm đã chọn khách thể tính, chọn những quan niệm và coi chúng như những thực tại; hơn nữa họ còn

lấy chúng làm như đối tượng duy nhất, đến nỗi họ chỉ sống với những quan niệm đó và lấy chúng làm vũ trụ sinh hoạt cho họ. Trái lại, Marcel chọn hiện hữu, nghĩa là chọn vũ trụ hữu hình của giác quan, và ông cho vũ trụ này là môi trường sinh hoạt của con người; nên nếu phải chọn một trong hai, ông đành chọn vũ trụ hiện hữu này và bỏ rơi những quan niệm cao đẹp những mơ hồ của nhóm duy tâm. Bài Existence et Objectivité có một tiếng vang ghê sợ, giống như tiếng chuông báo giờ chết của thuyết duy tâm. Các học giả thường vẫn nhắc lại những câu đặc biệt của Marcel như "Dữ kiện nguyên thủy và tuyệt đối bất khả nghi của tôi là: Kinh nghiệm bao la và hàm hồ của tôi về vũ trụ hiện hữu... Tôi hiện hữu và vũ trụ hiện hữu: đó là điều hiển nhiên căn bản và nguyên thủy". Rồi chính trong luồng tư tưởng này, Marcel đã bắt đầu nêu lên ý nghĩa của tự thân (corps propre): Xưa kia triết học chỉ mới coi thân thể con người như một vật thể, tức một đối tượng và chưa bao giờ triết học đã truy nhận vai trò chủ thể của thân xác; nay, với Marcel, thân thể con người vãn hồi cả hai chức vụ của mình: Ta có xác, tôi là xác. Triết duy tâm chỉ nhận rằng tôi có xác, không nhận tôi là xác, còn Marcel thì tôi là xác tôi. Hơn nữa, theo Marcel, và sau này Merleau-Ponty cũng chủ trương như thế, "tôi là xác tôi" là sự kiện nguyên thủy: Chính nhờ thân xác chủ thể (le corps sujet), tôi mới sinh hoạt trong vũ trụ. Đối với triết học, sự khám phá ra thân xác chủ thể phải được coi là vô cùng quan trọng, nó chấm dứt những mâu thuẫn của hai thuyết duy tâm và duy nghiệm, cả hai thuyết "duy" này đều chia xẻ một lập trường nhị nguyên (dualisme). Duy tâm chọn trí tuệ nhưng vẫn không giải nghĩa được hiện hữu, trái lại duy nghiệm chọn kinh nghiệm giác quan nhưng lại không làm sao giải nghĩa được sinh hoạt của tâm linh; chỉ vì cả hai thuyết đó mới chỉ truy nhận "tôi có xác" và chưa hiểu được ý nghĩa sâu xa của sự kiện "tôi là xác tôi".

Trở lại hiện sinh, ta thấy Marcel dùng rất nhiều công phu để suy nghĩ về hiện hữu (être) và chiếm hữu (avoir); rồi ông đã theo hướng này để bàn về Tôi (Je) và bản ngã (le Moi). Cũng như chiếm hữu là cách thế của sự vật, bản ngã là cách thế của một Tôi không còn sinh hoạt và tiến thủ nữa, nhưng là một Tôi đã sa lầy vào đống sự vật. Vậy đã đến lúc phải tìm hiểu thế nào là chiếm hữu và thế nào là hiện hữu.

A - Chiếm hữu.

Trong cuốn être et avoir (Hiện hữu và chiếm hữu) xuất bản năm 1935, Marcel viết một chương nhan đề "Thử phác họa một nghiên cứu về hiện tượng chiếm hữu". Tính chất của nghiên cứu này quan trọng đến nỗi Marcel không ngần ngại gọi quan niệm về chiếm hữu là trung tâm tư tưởng triết học của ông: Rồi một cách tổng quát, Marcel cho biết, đối với ông, "tuy không có sự khác biệt tuyệt đối giữa chiếm hữu và hiện hữu, nhưng khi đi từ hiện hữu sang chiếm hữu ta không khỏi cảm thấy một sự suy vong". Như vậy, giữa chiếm

hữu và hiện hữu có một tương quan biến dịch, và có thể coi chiếm hữu như hình thức suy đồi của hiện hữu. Với nhận định này, Marcel dần dần đưa chúng ta rảo qua những hình thái chiếm hữu của sinh hoạt tinh thần: Người ta có thể coi những ý tưởng như một sở hữu, người ta còn có thể coi dĩ vãng như một sở hữu, và sau cùng người ta còn có thể coi thân thế mình như một dụng cụ sở hữu nữa.

Người ta có thể đi tới chỗ coi những ý kiến của mình như những sở hữu. Thế nào là một sở hữu? Marcel thường nhắc đến ba đặc tính sau đây của chiếm hữu:

a) Cái mà tôi sở hữu, nhất thiết không phải là tôi. Đó là cái tôi có. Thí dụ tôi có chiếc xe đạp, có cuốn sách. Vậy sở hữu của tôi là cái gì ở ngoài tôi, có thể thêm vào cho tôi hay bớt đi cũng được, không quan trọng lắm. Xét theo phương diện này, thân xác tôi không phải là sở hữu tôi, bởi vì nếu không sống trong xác, thì tôi là người thế nào? Như vậy tôi là xác tôi.

b) Tôi có quyền sử dụng những sở hữu của tôi. Xe đạp của tôi, tôi có thể đem bán đi, hay mang cho người bạn. Rồi tôi có thể dùng xe đạp để đi chơi, hoặc không dùng đến nó, để nó ở trong xó nhà. Tính chất này nói lên tính chất cứng đọng của sở hữu: Ta có thể chuyển những sở hữu của ta tự nơi này qua nơi khác, tự người này sang người khác. Khi những ý tưởng của ta không do suy tư mà ra, nhưng do học lại người khác, hoặc những ý tưởng xưa kia còn giữ lại, thì những ý tưởng đó không nói lên được sức sinh hoạt tinh thần của ta nữa; chúng chỉ còn là những sở hữu cứng đờ. Như thế, một ý tưởng bảo thủ là một ý tưởng suy đồi: Nó không còn phản ảnh sức hiện hữu của tinh thần nữa, nhưng chỉ là một sở hữu, một sự vật.

c) Đặc tính cuối cùng của sở hữu là được chủ nó giữ gìn cẩn thận, và bảo thủ nó trong kho, trong tủ. Của càng quý người ta càng giữ kỹ, người ta càng giữ kỹ, càng khó mất: Thành thử bản tính của sở hữu là ở mãi mãi với chủ. Như vậy, chiếm hữu thường là chướng ngại cho tiến triển. Người ta càng có nhiều thiên kiến, càng khó nhìn thấy chân lý. Chiếm hữu là thế đối lập với hiện hữu cũng như tiêu cực đối lại với tích cực, sự chết đối lại với sự sống, tĩnh đối lại với động, vật thể đối lại với tinh thần.

Sau khi đã hiểu qua mấy đặc tính của chiếm hữu (chúng tôi dùng hai chữ chiếm hữu và sở hữu để dịch chữ avoir của Marcel. Thực ra chữ avoir có hai nghĩa đó: Khi có nghĩa chủ động, thì chúng tôi dịch là chiếm hữu. Thí dụ J'ai. Còn khi có nghĩa thụ động thì dịch là sở hữu. Thí dụ: un avoir). Ba đặc tính trên này đúng cho cả hai nghĩa của chữ avoir: Thí dụ tôi bám chặt vào những ý tưởng của tôi như bám vào những báu vật, đồng thời nó chi phối tôi và làm tôi trở thành người có định kiến, lý lý như một sự vật. Thực thế,

Marcel đã nhiều lần nói đến tương quan biện chứng giữa người có thái độ chiếm hữu và sự vật mà họ chiếm hữu; nói tương quan biện chứng, chúng tôi có ý nói rằng chủ thể và đối tượng kia ảnh hưởng lên nhau một cách khốc hại: Người chiếm hữu coi những ý tưởng của mình như những sự vật rắn cấc, thì những ý tưởng rắn cấc đó lại đè lên trên sinh hoạt tinh thần của người đó như một khối vô hồn. Những điều này ứng nghiệm nơi những hình thái sinh hoạt của Marcel đã phân tích sau đây.

1. Những ý tưởng.

Khi nào ta coi ý tưởng của ta là mẫu mực của chân lý, khi nào ta muốn ép người khác phải suy tưởng như ta, phải chấp nhận những ý kiến của ta, thì khi đó rõ ràng ta đã khách thể hóa (objectiver) những ý tưởng của ta rồi đó: Thay vì coi ý tưởng là hình thức sinh hoạt tinh thần và là phía chân lý đối diện với ta, ta đã coi đó là chân lý toàn diện và tuyệt đối.

Hơn nữa, một cách ngấm ngầm, ta nghĩ rằng tất cả nhân loại ngày nay và ngày mai đều phải nghĩ như ta, bởi những ý tưởng của ta là thước đo chân lý. Những ai có thái độ như thế, đều đã thoái vị làm người để trở thành một cái bao chứa những ý tưởng rắn cấc. Những người như thế, vừa làm hại mình, vừa hay sa vào những hành động bạo tàn của những kẻ cuồng tín. Marcel viết: “Tôi càng coi những ý kiến và những niềm tin của tôi là những sự vật riêng tôi, và tôi hãnh diện về chúng, thì những ý kiến đó càng đè nặng trên tôi bằng tất cả tĩnh lực của chúng. Chúng thống trị tôi một cách tàn bạo (nghĩa là chúng bắt tôi hoàn toàn tuân theo mệnh lệnh của chúng): Và đó là nguồn sinh ra tất cả mọi hình thức cuồng tín”. Ở đời thiếu chi những kẻ “thông trong sách vở” nghĩa là học như vẹt: Họ thuộc lòng từng pho sách, họ làu thông tất cả những vấn đề và tất cả những học thuyết của hiền nhân quân tử, nhưng họ cả đời là những anh học trò ngoan ngoãn, thụ động. Họ chỉ là những cái tủ sách thôi. Họ không bao giờ có sinh hoạt tinh thần, không bao giờ suy nghĩ tất cả các ý tưởng của họ là ý tưởng của triết gia này, hiền nhân kia. Nhất là khi họ đã tôn thờ một triết gia nào như thánh sư, họ hoàn toàn chỉ suy tưởng và hành động như vị thánh sư đó dạy. Điều này chưa lấy gì làm đáng trách; đáng trách là từ đó họ đi đến chỗ bắt mọi người phải suy tưởng như họ. Cuồng tín là thế; người cuồng tín là người chịu sức đàn áp mù quáng của một ý tưởng được tôn lên làm tuyệt đối.

Lấy dấu hiệu nào để nhận ra những kẻ bị “ý ám”? Marcel nghĩ rằng có thể lấy dấu hiệu này: Những kẻ đó luôn luôn tỏ ra nô lệ những ý kiến kia; mỗi khi có dịp phải suy nghĩ về tình trạng thực tế, thì thay vì nhìn vào thực tế, họ chỉ nhìn vào những ý tưởng kia và lôi chúng ra làm bùa hộ mệnh: Đối với bọn họ, những ý tưởng cao quý kia được coi là

“vạn ứng”. Những ý tưởng đó được gói kỹ trong tâm tư họ, và mỗi khi gặp biến, họ liền giơ ra. Qua những suy nghĩ trên đây của Marcel, chúng ta thấy rằng những kẻ sống theo phạm trù Có, đã vô tình để cho những ý tưởng kia truất phế họ mất chức làm chủ thể và rơi xuống hàng sự vật vô linh: Họ vô hồn như những kẻ bị quỷ ám, vì họ thực sự bị ám bởi những ý tưởng mà họ cho là tuyệt đối.

Trái lại, người hiện sinh là người không bám vào những ý tưởng, không coi những ý tưởng kia là của riêng mình, không bo bo giữ chúng như giữ của báu; trái lại, họ coi ý tưởng là cặn bã của tinh thần: Ý tưởng là tinh thần đã cứng đọng, đã thôi suy tưởng. Người hiện sinh không coi những ý tưởng, dầu sâu xa và cao quý của mình, là những báu vật hoặc những nguyên điển hình (prototypes) của chân lý, nhưng chỉ coi chúng là những nấc tiến nhất thời: Công dụng của chúng là trở thành những bàn đạp cho ta tiến thêm lên mãi. Thành thử chúng chỉ hữu ích, nếu chúng giữ đúng tính chất nhất thời của chúng: Chúng phải lui đi, sau khi đã giúp ta tiến lên một nấc mới. Đó là ý nghĩa chữ “những gần gũi cụ thể” của Marcel: Muốn gần gũi chân lý thêm mãi, chúng ta không được dừng lại ở một bước nào hết, nhưng phải dùng mỗi bước làm như một nấc tiến lại gần chân lý hơn. Xem như thế, người hiện sinh là người sống theo phạm trù hiện hữu, không sống theo phạm trù chiếm hữu. Trong ý đó, Marcel đã phân biệt nhà quan niệm (idéologue) và nhà tư tưởng (penseur): Nhà quan niệm nghiên cứu về những hệ thống tư tưởng đã cứng đọng và thành hình của người khác; còn nhà tư tưởng thì phát ra những tư tưởng mới mẻ như sáng tạo. Nhà quan niệm hành động trên những sự vật chết, những ý tưởng đã bị khách thể hóa, những ý tưởng vô hồn: Ông ta vô tình đã trở thành nô lệ cho những ý tưởng đó; những ý tưởng đó càng cao đẹp cảnh nô lệ càng tàn khốc; tàn khốc, vì ông ta không biết mình là nô lệ, và cứ tưởng mình là cao kiến lắm. “Nhà quan niệm là điển hình thứ người nguy hại nhất trong loài người, bởi vì họ nô lệ cái thành phần cứng đọng của tâm linh, mà họ không ngờ. Thế rồi óc nô lệ đó của họ sẽ làm cho họ trở thành cuồng tín khi họ đối xử với người khác”. Trái lại, người hiện sinh sinh hoạt như một nhà tư tưởng. Nhà tư tưởng không bị phóng thể vì những tư tưởng của mình; họ không coi những tư tưởng đó là tuyệt mỹ, không dừng lại nơi chúng; nhưng họ giống như con tằm nhả tơ mà không biết đến tơ, vì thế họ luôn giữ được tâm hồn sáng tạo.

2. Những mảnh đời dĩ vãng.

Marcel là người chống lại khách thể tính, chống lại mọi hình thức cứng đọng. Trên đây, ta đã thấy ông chống lại sự coi những ý tưởng như những sự vật, mặc dầu coi chúng là báu vật. Bây giờ ta lại thấy ông lay tỉnh con người để họ đừng triền miên trong tình trạng phóng thể về dĩ vãng của họ. Thế thường, khi ai đã làm được việc chi to tát,

nhất là khi đã có công tranh đấu cho xứ sở hoặc kiến tạo một triều đại người đó có quyền hãnh diện về sự nghiệp của mình. Nhưng, theo Marcel thì những vĩ nhân phải chọn: Một là đừng ỷ lại vào dĩ vãng để khỏi sa lầy trong an hưởng, hai là chỉ sống để nghĩ về sự nghiệp của mình thì nhất định sẽ tự nhốt mình trong tình trạng hưu trí. Nhìn vào lịch sử thế giới cũng như lịch sử nước nhà, biết bao anh hùng đà đi tới suy vong chỉ đi muốn chiếm hữu dĩ vãng của họ.

Khi tự say sưa về dĩ vãng của ta, ta giống như người ngồi nghe đĩa hát: Những mảnh đời kia không còn là đời sống thực nữa, nhưng là những mảnh đời đã bị khách thể hóa, đã trở thành những sự vật ở ngoài ta: Đó là những sở hữu. Chính thế, dĩ vãng của ta sẽ làm hại ta, biến ta thành cái đĩa hát, nếu ta vô tình coi dĩ vãng của ta như kiểu một sở hữu. Chú giải tư tưởng của Marcel về tính cách sở hữu của dĩ vãng, Troisfontaines viết: "Nói về dĩ vãng của tôi, tức là đứng vào lập trường giữa sống cái dĩ vãng đó và nhìn cái dĩ vãng đó... Tôi có vẻ như đang kể chuyện đời tôi cho người khác nghe: Nhưng bản tính của những câu chuyện là, nếu kể đi kể lại, chúng sẽ cứng đọng chung quanh mấy điểm thôi. Rồi, có ngày, tôi sẽ có cảm tưởng như có ai kể truyện đó cho tôi nghe chớ không phải tôi nhớ lại dĩ vãng của tôi nữa: Tôi chỉ có việc quay đĩa hát thôi. Cho nên dĩ vãng của tôi càng ngày càng mất tính chất nhân vị, nếu tôi hay nhắc lại dĩ vãng đó. Tôi thấy tôi là một kẻ xa lạ với tôi".

Cũng là dĩ vãng của ta, nhưng ta có thể có hai thái độ. Chiếm hữu hay hiện hữu. Nếu ta chiếm hữu ta sẽ biến dĩ vãng thành một sự vật cứng đọng, một sở hữu, và khi đó dĩ vãng của ta sẽ lôi ta xuống hàng sự vật bất động: Dĩ vãng là cái đã chết; người sống nương mình vào dĩ vãng, là người chôn mình trong cõi chết. Họ chết, vì họ không sống trong hiện tại và không còn có dự tính để vươn mình về tương lai nữa. Trái lại, nếu ta hiện hữu dĩ vãng của ta, nghĩa là nếu ta không cho dĩ vãng đó là thành công của đời ta, khi đó dĩ vãng không là một sở hữu ở ngoài ta và thuộc về ta, nhưng là ta ngày nay. Nói dĩ vãng là ngày nay, vì dĩ vãng không có mục tiêu nào khác ngoài sự dẫn ta đến chỗ thực hiện công việc của ngày nay; dĩ vãng là một bước ta đã bước qua để tiến đến ngày nay. Ta không tiếc rẻ, và cũng không trìu mến dĩ vãng như người khờ dại kia do Phật kể rằng anh chàng dùng chiếc thuyền để qua sông; thế rồi vì mê chiếc thuyền quá, anh không nỡ bỏ chiếc thuyền, muốn vác đi với mình, vì không vác nổi, nên hiện nay anh vẫn ngồi ở bờ sông.

3. Thân xác tôi.

Thân xác tôi là của tôi, hay nó là tôi? Marcel đã dùng những nghiên cứu về chiếm hữu

và hiện hữu để suy nghiệm về vai trò thân xác ta. Những suy nghiệm của ông về tư thân (corps propre) được coi là phần đóng góp đáng kể nhất đối với lịch sử triết học. Thân xác ta là sở hữu hay là hiện hữu của ta? Marcel thưa rằng nó là cả hai, và tùy thái độ chiếm hữu hay hiện hữu ta sẽ vươn tới hiện sinh, hay sa xuống hàng sự vật.

Marcel nghĩ đến bản tính của thân xác ngay từ những năm đầu cuộc đời suy tưởng của ông. Ngày 19 tháng giêng năm 1914, ông viết: "Có hai tương quan giữa xác và hồn. Một là tương quan trực tiếp, hai là tương quan khách quan. Tương quan khách quan thì có thể đúng cho hết mọi các ý thức, còn tương quan trực tiếp thì chỉ đúng cho tôi, gắn liền với ý thức tôi". Sau đó ít lâu, Marcel trở lại vấn đề thân xác và đưa ra những nhận định sâu hơn: Ông nhận thấy rằng ngoài vai trò nghèo nàn và máy móc mà triết cổ truyền gán cho thân xác ta, vai trò dụng cụ và cơ giới, ta còn phải truy nhận một vai trò quan trọng khác nữa của thân xác: Đó là vai trò chủ thể sinh hoạt. Chính xác ta nhìn sự vật, chính tai ta nghe âm thanh, chính xác ta tri giác thấy vũ trụ muôn màu và thiên hình vạn trạng. Không có xác chủ thể, chúng ta chỉ có thể suy tưởng về những màu sắc, suy nghĩ về những âm thanh và suy nghĩ về những hình thể thôi; không thân xác chủ thể, ta không bao giờ có những tri giác, mà chỉ có những ý tưởng thôi. "Cho nên phải nhờ xác chủ thể, tôi mới có vũ trụ bên ngoài... Thành thử vấn đề của thân thể là vấn đề nòng cốt, bởi vì sự giải quyết các vấn đề khác đều tùy thuộc vào quan niệm ta có về thân thể ta". Để nói lên tất cả ý nghĩ của ông về vấn đề này, Marcel đã nhiều lần viết câu lạ lùng này: "Tôi là thân xác tôi, je suis mon corps".

Chú giải tư tưởng của Marcel về tư thân, Troisfontaines viết: "Mỗi khi tôi tìm hiểu những tương quan giữa tôi và xác tôi tôi không thể nhận rằng xác tôi ở ngoài tôi như một dụng cụ; vậy tôi phải truy nhận rằng "Tôi là xác tôi". Câu này có một nghĩa khá hàm hồ. Tất nhiên không nên dừng lại ở nghĩa này: Xác tôi là tôi vì người ta ai cũng thấy đó là tôi. Vậy phải đi tới nghĩa sâu xa này: Thân xác tôi không phải cái chi của tôi: Thân xác tôi không thuộc loại sự vật có thể khách thể hóa. Thân xác tôi là tôi, vì tôi không thể sử dụng thân xác tôi theo nghĩa tôi sử dụng những dụng cụ. Tôi không thể sử dụng thân xác tôi, vì chính thân xác tôi làm công việc sử dụng đó, thành thử nói sử dụng thân xác là nói một điều mâu thuẫn và vô cùng hàm hồ". Để nhấn mạnh vào tính chất chủ thể của thân xác, Marcel đã không ngần ngại viết: "Chúng ta có thể coi thân xác như đồng nhất (identique) với linh hồn (theo nghĩa này, xác không có trương độ (étendue), và cũng có thể coi thân xác như phương diện chất thể của linh hồn (xét như linh hồn không có trương độ)". Chú giải âu kỳ lạ và có vẻ duy vật này của Marcel, Troisfontaines viết: "Cái mà người ta quen gọi là tính cách nhất thể giữa linh hồn và thân xác, chẳng qua chỉ là tính cách trực tiếp và

trực thuộc nhau. Tương quan giữa linh hồn và thân xác: Chẳng những không bao giờ ta có thể dùng suy tưởng để phân chúng làm hai, hơn nữa ta không thể nào nghĩ đến linh hồn và thân thể như hai thực tại biệt lập. Điều này, thuyết Aristote và thuyết thánh Thomas đã hiểu như thế tự lâu rồi".

Tôi là thân xác tôi. Marcel muốn chúng ta thấm nhuần chân lý này, vì đó là căn nguyên sinh ra những điều hay hoặc dở. Những ai coi thân xác mình như sở hữu, sẽ dễ dàng sa xuống hàng sự vật. Kinh nghiệm cho hay: Những kẻ sống theo phạm trù chiếm hữu, thường không bao giờ nâng mình lên trên phương diện duy dụng. Họ chỉ thiết đến cha mẹ, vì cha mẹ có ích cho họ; họ chỉ thiết đến bạn bè, vì bạn bè là nguồn lợi cho họ. Họ không bao giờ biết yêu mến, nên khi nói họ yêu mến cha mẹ hoặc bạn bè, thì thật mỉa mai. Họ không sống trong tình yêu, vì tình yêu là sinh hoạt của hiện hữu: Tôi chỉ yêu một nhân vị khác tôi, nhưng lại hoàn toàn như tôi về phương diện chủ thể; tình yêu làm cho hai người yêu mến nhau cùng chung sống một mối tình thiêng, mà mối tình đó làm cho hai người tuy hai mà một. Điều này đúng cho mối tình phu phụ là tình yêu điển hình? Nhưng cũng đúng cho tất cả các mối tình khác, như tình phụ tử, tình bằng hữu. Trong tất cả các mối tình đó, đều có luồng thông cảm hai chiều, có đi và có lại yêu và được yêu cả hai bên cùng tôn tha nhân lên bậc chủ thể. Marcel gọi là tôn lên bậc "Tôi". Và, theo ông, thì tình yêu không ở giữa hai "tôi", nhưng ở giữa Ta (Nous): Ta không phải là tổng số của hai tôi, nhưng là một thực tại nguyên thủy.

B - Hiện hữu.

Qua những nhận xét về chiếm hữu, chúng ta cũng đã nhận ra những đặc tính của hiện hữu, vì, như Marcel nói, chiếm hữu và sở hữu là hình thức suy đồi của hiện hữu. Một điều chắc chắn là: Chiếm hữu là thái độ của ta trước sự vật, còn hiện hữu là thái độ của những nhân vị, dầu đối với chính mình, dầu đối với người khác.

Hiện sinh là hiện hữu, hiện sinh đối lập với chiếm hữu. Nói thế có nghĩa là Marcel chống lại những quan niệm. Ông viết: "Cần phải phân biệt ý niệm về hiện sinh và hiện sinh. Triết học đã nhiều lần sa vào những sai lầm tai hại, chỉ vì không phân biệt đúng cách. Thực ra, hiện sinh không thể là một quan niệm, bởi vì ta không thể đối tượng hóa hiện sinh". Tại sao không thể đối tượng hóa? Thưa cái chi bị đối tượng hóa sẽ lập tức rơi xuống lãnh vực sự vật, tức lãnh vực những sở hữu, và như vậy là không thể là hiện hữu nữa.

Hiện sinh không phải là sở hữu. Nói cách khác, chúng ta không thể khách thể hóa hiện sinh. Nói khách thể hóa hiện sinh hay hiện hữu, là nói một điều phi lý. Nói thế cũng như

nói rằng tinh thần là vật chất và vật chất là tinh thần. Vậy mà các triết gia duy tâm và duy vật đều đã thản nhiên mắc vào tội đó khi các ông muốn đưa ra những định nghĩa về con người: Họ đã khách thể hóa con người. Theo Marcel, thì con người bị đối tượng hóa đó chỉ là con người sự vật (homme chose), không phải con người chủ thể có tự do và định mệnh.

Marcel đã vạch cho thấy: Người ta có thể vật thể hóa (chosifier) tất cả những cơ cấu sinh hoạt tinh thần như ý tưởng, dĩ vãng ta, thân xác ta. Muốn tránh sự sa lầy vào thái độ chiếm hữu, chúng ta phải sinh hoạt bằng phạm trù hiện hữu, nếu có thể gọi là phạm trù. Thực ra Marcel không ưa chữ phạm trù, nhất là khi áp dụng cho hiện hữu. Tại sao? Thưa vì "Bản tính của hiện hữu là không thể định tính được (incaractérisable). Nói thế không có nghĩa là hiện hữu bất định đâu, nhưng chỉ có nghĩa là hiện hữu vượt lên trên tất cả các tính chất người ta xác định về nó".

Để kết thúc tư tưởng của Marcel về hiện hữu, chúng ta trình bày tổng quát về thái độ của người hiện sinh. Thái độ đó là: Tin tưởng (croire). Marcel đã đối chiếu hai hình thức sinh hoạt suy tưởng (penser) và tin tưởng (croire) với nhau. Ông cho thấy tin tưởng là thái độ hiện sinh, còn suy tưởng là thái độ luận lý. Khi suy tưởng, tôi hành động như một chủ thể phổ quát, nghĩa là tôi làm như bất cứ người nào. Có thể coi như tôi làm thay cho mọi người: Khi đó tôi là hiện thân của ý thức nói chung. Còn khi tin tưởng, tôi thực sự đối diện với thực tại: Khi tin tưởng, tôi hành động như một nhân vị; tôi làm cho tôi, không làm cho ai hết. các nhà duy tâm đã nghĩ rằng tin tưởng ít chắc chắn hơn suy tưởng; những Marcel lấy kinh nghiệm hằng ngày chứng tỏ rằng tin tưởng có trước suy tưởng, và tin tưởng là thái độ quyết định nhất là có tính cách dấn thân nhất. Tại sao? Vì tin tưởng là tôi tin tưởng thế, chính tôi đã thấy thế. Tin tưởng là phản ứng của nhân vị tôi đối với việc nọ người kia. Tin tưởng rộng hơn và sâu hơn suy tưởng: Có nhiều sắc thái của sự vật vượt quá ngôn ngữ ta, vượt quá cả những phạm trù suy tưởng của ta, nhưng ta đã chứng nghiệm thấy đầy đủ trong tin tưởng của ta. Thành thử tin tưởng là cách truy nhận toàn diện sự thực, còn suy tưởng là phổ quát hóa và tất nhiên là đơn giản hóa thực tại.

HIỆN SINH VÀ HUYỀN NHIỆM

Với chủ đề hiện hữu và huyền nhiệm, chúng ta sẽ cùng với Marcel bước vào những vấn đề then chốt của triết học: Nhân vị, tha nhân, Thượng đế. Để dễ nhớ và dễ theo dõi tư tưởng Marcel, chúng ta cần nhận định ngay rằng: Chữ huyền nhiệm của Marcel không có tính chất tôn giáo, nhưng có tính chất triết học. Nói một cách tổng quát, tất cả những gì không thể xác định và không thể khách thể hóa, đều là những huyền nhiệm. Như vậy,

huyền nhiệm không phải là đối tượng của một tri thức hay một suy tưởng, nhưng huyền nhiệm là đối tượng của một tin tưởng. Nhờ suy tưởng, chúng ta có thể đạt được những ý tưởng rõ ràng, những nội dung khúc chiết: Những tri thức khoa học là bằng chứng cụ thể của những loại suy tưởng khách quan này. Tri thức khoa học có tính chất phổ quát, nhất thiết và khách quan: Thí dụ 2 với 2 là 4, tổng hợp hai H và một O sẽ có nước lã v.v... Những tri thức này không có chi huyền nhiệm hết, và một khi con người đã khám phá ra những tri thức đó, thì có thể dạy người khác và truyền lại cho hậu lai. Marcel gọi những tri thức này là tri thức của con người: Đó là những sở hữu của con người. Lãnh vực của tri thức khoa học là lãnh vực mà con người là chủ: Con người khám phá những định luật của vũ trụ vạn vật, nhờ đó con người càng ngày càng mở rộng quyền bá chủ của mình trên thiên nhiên. Vũ trụ là khách thể, là đối vật, nên vũ trụ được cai trị bởi những định luật chặt chẽ, những định luật mà khoa học thực nghiệm đã diễn tả bằng những công thức bất di dịch. Trái lại sinh hoạt con người là một cái chứ không thể khách thể hóa được. Con người là chủ thể; chủ thể và khách thể là hai thực tại đối lập nhau; nếu ta nói chúng khác nhau một trời một vực, thì vẫn chưa nói lên được sự khác biệt thực sự của chúng. Muốn nói cho đúng, có lẽ phải gọi chủ thể và sự vật là hai thế giới: Thế giới tinh thần và thế giới vật chất. Nói đến vũ trụ vật chất càng dễ bao nhiêu, nói đến thế giới tinh thần càng khó bấy nhiêu, cho nên Marcel đã dùng tới chữ huyền nhiệm để diễn tả thứ tri thức mà ta có về nhân vị con người, về tha nhân và về Thượng đế. Trước khi đi sâu vào tư tưởng Marcel về ba đề tài chủ chốt đó, chúng ta nên hiểu cho chắc thế nào là một huyền nhiệm. Dĩ nhiên Marcel không thể định nghĩa cho ta nghe về huyền nhiệm, vì bản tính của huyền nhiệm là vượt qua tất cả những câu định nghĩa ta có thể đưa ra; thành thử Marcel buộc lòng phải dùng cách so sánh. Ông đã so sánh huyền nhiệm với vấn đề. Và đây là đại ý một đoạn then chốt của ông trong cuốn Position et Approches concrètes du Mystère ontologique (Lập trường và những gần gũi cụ thể của huyền nhiệm hữu thể):

"Tôi không thể đặt vấn đề vũ trụ, vì đặt vấn đề bao giờ cũng có nghĩa là ném một đối tượng về phía trước mặt ta. Như thế vấn đề không phải là tôi; nó chỉ là cái tôi đặt ra trước mắt tôi. Đã vậy, tôi không thể đặt vấn đề vũ trụ, vì tôi không thể ném vũ trụ về phía trước mặt tôi: Thực sự vũ trụ đang bao quanh tôi, đàng trước và đàng sau tôi, hơn nữa tôi là thành phần của vũ trụ: Vũ trụ thâm nhập vào tận xương tủy tôi, vào tận tâm tư tôi. Thành thử khi đặt vũ trụ làm vấn đề như người ta thấy nơi những học thuyết duy trí, chúng ta đã làm một việc phi lý".

Như thế, bản tính của vấn đề là có thể được ta đặt ra trước mắt: Nội dung của vấn đề là cái chi không phải là ta, và hoàn toàn ở ngoài ta. Rồi bản tính của vấn đề còn là:

Có phạm vi rõ rệt. Người ta chỉ giải quyết được vấn đề khi đã xác định được nó; cũng vì thế, người ta thường nói: "Đặt xong vấn đề là đã bắt đầu giải quyết rồi đó". Trái lại bản tính của huyền nhiệm là vượt ra ngoài tất cả các phạm vi và nhất là tôi không thể đặt nó ra trước mắt tôi: Trên đây, Marcel đã lấy thí dụ về vũ trụ; tôi không thể đặt vũ trụ làm vấn đề, vì vũ trụ ở cả đàng trước và đàng sau tôi, ở cả trên và dưới tôi, và còn ở cả trong thâm tâm tôi nữa. Tại sao vũ trụ ở trong thâm tâm tôi? Thưa vì như Kant đã nói: "Ta có thể có ý thức thuần túy, nhưng ý thức đó chỉ là ý thức trơn, ý thức đó rỗng. Hễ tôi có ý thức về cái chi, thì lập tức ý thức đó liền trở thành ý thức về vũ trụ, bởi vì tất cả những cái mà tôi ý thức như thế, đều là những cái gì trong vũ trụ". Vấn đề là cái ta có thể xác định trong một cái nhìn hoặc trong một câu định nghĩa, còn huyền nhiệm thì không thể xác định được vì bao la như trời bể. Tóm lại, sự vật có bản tính định hình, nên ta có thể định nghĩa nó, và chiếm hữu nó như một sở hữu, còn hiện hữu tức hiện sinh có bản tính động và tiến, nên ta không thể xác định nó mà không làm nó biến thể và mất đặc tính của nó.

Dưới đây, chúng ta lần lượt xem qua ba thực tại huyền nhiệm mà Marcel đã nhiều lần bàn tới.

A - Hiện sinh nhân vị.

Marcel nhắc đi nhắc lại rằng "Những cái tôi có là sở hữu của tôi. Như vậy, chúng không phải là tôi, và tất nhiên tôi càng không phải là chúng". Sau khi đã làm quen với tư tưởng Marcel, người ta thấy hình như tất cả nền triết học của ông đã xây trên hai phạm trù hiện hữu và chiếm hữu (être et avoir). Hiện hữu và chiếm hữu là hai thực tại đối lập nhau; tuy nhiên con người chưa vươn tới hiện sinh thường lẫn lộn hai thực tại đó một cách vô cùng tai hại: Chẳng hạn những kẻ hãnh diện vì giàu sang và lấy tiền tài làm giá trị nhân bản của mình. Những kẻ này tự đồng hóa mình với tiền tài: Họ đồng hóa mình với những sở hữu của họ; những sở hữu này càng đê tiện bao nhiêu, họ càng trở thành những người đê tiện bấy nhiêu. Họ không có một chút giá trị tinh thần nào hết; họ chưa vươn tới hiện hữu; họ vẫn sa lầy trong chiếm hữu. Trong một xã hội chợ chiều, ai càng gian hùng càng được kính nể, và thiên hạ thường đánh giá con người theo tiền lương tháng hoặc chiếc xe hơi, những giá trị tinh thần như công bằng và bác ái, nhân nghĩa và trung tín chỉ còn là những kỷ niệm nhợt nhạt của thời xưa. Những xã hội như thế hơn kém chi là những đoàn người mà người La Mã bảo "Homo homini lupus, người với người như lang với sói". Bao lâu con người còn lấy những giá trị vật chất làm chủ đích sinh hoạt của mình, thì chúng ta vẫn chưa có quyền hy vọng sống trong những xã hội nhân đạo hơn.

Hiện hữu khác chiếm hữu. Con người khác sự vật. Nhưng khác nhau ở điểm nào nhất? Marcel thường nhấn mạnh về hai đặc điểm của hiện sinh: Tự do và định mệnh. Đó là hai điểm làm con người khác sự vật, và làm cho một người đã vươn tới hiện sinh khác một người sống trong tình trạng sự vật

Tự do. - Ai cũng dễ thấy đây là quan điểm chung cho tất cả các triết gia hiện đại: Coi tự do tính là yếu tính của con người. Triết học cổ truyền thường định nghĩa con người là "con vật có lý trí", triết học ngày nay lại coi lý trí chỉ là kiện tính (facticité) của con người thôi, lý trí chưa phải là cái làm cho tôi là tôi và anh là anh. Lý trí là cái chi có chung cho mọi người; hơn nữa lý trí không phải là giá trị căn bản của nhân vị; thiếu chi những kẻ "thượng trí", vậy mà ăn ở ngang tàng và gian ác gấp trăm lần những người quê mùa thất học. Đàng khác, triết học hiện đại coi lý trí là kiện tính, thì có ý nhấn mạnh rằng đó không phải là cái làm nên nhân cách của mỗi người chúng ta: Kiện tính là cái ta nhận được do tìm cho không ta; nhân cách mới thực là cái do ta làm ra nhờ cái vốn mà trời phú bẩm cho mỗi người, cho nên tự do (do chính ta làm) mới thực là thước đo giá trị nhân bản của con người. Nhưng tự do là gì?

Ngoài những nét mà Marcel có chung với các triết gia khác, và chúng tôi đã trình bày tổng quát ngay tự đầu sách này, Marcel còn lưu ý chúng ta về mấy đặc điểm sau đây của một tự do đích thực. Trước hết Marcel đã tự đặt câu hỏi: "Tự do có phải là muốn làm chi thì làm không?". Thoạt tiên ai cũng nghĩ tự do là được làm mọi sự như ý mình. Marcel cũng không chối điều đó: Theo ông, con người bị ràng buộc bởi những nhu cầu sinh lý, xã hội và tinh thần, bao lâu con người còn sống trong sự thiếu thốn, bị căng thẳng bởi những đòi hỏi chính đáng, thì con người vẫn chưa được "thong dong", và vẫn luôn luôn bị giày vò bởi những lo nghĩ sinh sống. Nhưng Marcel vội nói ngay: Thỏa mãn những nhu cầu, dầu là những nhu cầu rất chính đáng, mới chỉ là một thứ tự do tiêu cực, tự do của con người được thả ra khỏi tù. Đúng thế, nhưng nhu cầu kia giống như trăm ngàn thúc bách luôn luôn hành hạ ta: sự hành hạ này đôi khi đi tới mức "những suy tính thường xuyên" làm cho ta hình như chỉ sống để lo những công việc đó, và không còn thời giờ để lo tới ý nghĩa đời sống của ta nữa (Heidegger). Marcel nhấn mạnh đến trường hợp những người nhân danh tự do để hành động bạt mạng: Những người này không tự do chút nào; họ hoàn toàn sống dưới sức thúc đẩy của những bản năng và những dục vọng; họ không đủ tự chủ để sử dụng sức thúc đẩy của hoàn cảnh. Họ đã bị hoàn cảnh chi phối và thúc đẩy.

Vậy tự do không phải là "muốn làm chi thì làm".

Tự do có phải là "tôi có toàn quyền quyết định và sử dụng bản thân tôi?". Không thiếu triết gia như Sartre đã nghĩ như thế; còn Marcel với những suy nghĩ thận trọng về hai phạm trù hiện hữu và chiếm hữu, đã từ chối cách nhìn đó. Theo ông, khi con người "sử dụng" cuộc đời mình, "sử dụng" bản thân mình, thì con người sống hoàn toàn bằng phạm trù chiếm hữu: Khi đó con người coi bản thân mình như một sự vật; và như vậy còn gì có tự do? Tự do là đặc tính của con người hiện sinh, tức con người nhận mình là chủ thể tinh thần, khác xa những sự vật. Cho nên khi tôi dùng tài nghệ của tôi để phụng sự một đoàn thể, một chủ nghĩa v.v... đến nỗi bỏ quên bản thân và định mệnh của tôi khi đó tôi tự phản bội mình. Và đã tự phản bội, thì sự phục vụ của tôi cũng chỉ là một phản bội đối với những người mà tôi phục vụ. Marcel giải nghĩa tỉ mỉ như sau: Một người dám "sử dụng" cuộc đời của mình như sử dụng một món tiền, người đó đã vật thể hóa bản thân họ. Họ đã coi bản thân họ như có thể đánh giá bằng những giá trị vật chất và tinh thần, trong khi thực sự bản thân ta vượt trên tất cả mọi giá trị vật chất và tinh thần.

Tóm lại, cả hai loại người trên đây, loại người coi tự do là "muốn làm chi thì làm" và loại người dám "sử dụng" bản thân và định mệnh của mình, cả hai loại người đó đều chỉ sống như những sự vật. Họ sống bằng chiếm hữu. Họ chưa hiện hữu. Chưa hiện hữu, họ chưa thực sự tự do.

Tự do đích thực là gì?

Marcel trở lại vấn đề những giá trị, và ông viết: Giá trị là hình dáng sự vật; giá trị chưa phải là hữu thể nhưng chỉ là một lộ diện của hữu thể thôi, cũng như những thái độ chưa phải là chủ thể tính, nhưng mới chỉ là những biểu lộ của một chủ thể. "Thật đấy, chúng ta sẽ phản bội và đánh rơi mất thực chất của giá trị, nếu chúng ta tách giá trị ra khỏi hành vi đã hun đúc và cấu tạo nên nó". Nói thế nghĩa là khi giá trị còn gắn liền với chủ thể như hoa đang nở trên cành, và như tư tưởng đang thành hình nơi hành động của tâm linh, thì đó là giá trị sống, giá trị hiện sinh và nhân bản; trái lại, khi ta coi giá trị như một cái chi độc lập mô phạm, điển hình, cứng đọng, khi đó giá trị không còn đứng trong lãnh vực hiện hữu nữa, nhưng đã rơi xuống hàng sở hữu mà mỗi người có thể chiếm hữu như chúng ta chiếm hữu khu nhà, mảnh vườn, món tiền v.v...

Vậy tự do đích thực là hành vi sáng tạo của con người hiện sinh. Người tự do là người tự tìm lấy đường mà đi, - hoặc đảm nhận lấy con đường đạo lý của tiền nhân làm con đường của mình, sau khi đã suy nghĩ và nhận xét kỹ càng. Không phải ai cũng có khả năng tìm ra một cách sống thích hợp với địa vị cao quý của con người, những ai cũng có thể và phải sống tự do và tự chủ, nếu không thì không đáng gọi là người. Vấn đề

đảm nhận trên đây có thể thực hiện sai cách khác nhau: Cách của Marcel và cách của Sartre. Sartre cho rằng: Mỗi người đều tuyệt đối tự do; tự do là tự chọn, và tôi có quyền muốn chọn thế nào thì chọn; hơn nữa, sau khi đã chọn thế nấy rồi, mai kia tôi lại có quyền phủ nhận cách chọn đó để chọn khác hẳn đi. Sự chọn của Sartre tỏ ra hoàn toàn không cần lý do (gratuit). Nói cách khác, theo Sartre, sự chọn bao giờ cũng phi lý, nghĩa là chẳng có lý nào hết; khi tôi nghĩ đến lý, thì thực sự tôi đã chọn rồi, và những lý tôi đưa ra để biện minh cho sự chọn kia, chẳng qua chỉ là những lẽ đến sau sự chọn. Tóm lại, theo Sartre, chính sự chọn của tôi đã đặt giá trị cho sự vật: Cái nọ tốt, chỉ vì tôi đã chọn nó chớ không phải tôi chọn nó vì nó tốt. Marcel đã phê bình gay gắt lập trường này của Sartre. Thực ra lập trường của Marcel có trước và lập trường đó là một suy nghĩ thấm thía cho những ai theo Sartre.

Chống lại tư tưởng trên đây của Sartre, Marcel chủ trương rằng "không gì phá hoại giá trị con người bằng tư tưởng của mấy triết gia thời mới: Các ông này không truy nhận một tương quan nào giữa giá trị và hữu thể, và các ông đã biến hữu thể thành một cái đầu lâu không hồn". Như vậy, theo Marcel, con người hiện sinh là con người tự do, và tự do là sáng tạo. Nhưng sáng tạo chung tay với Tạo hóa và trong niềm thông hiệp với Ngài. Ta không tự tạo nên ta; ta không có quyền phủ nhận lịch sử, phủ nhận văn hóa ngàn năm của dân tộc và của nhân loại, nhất là tôi không có quyền coi mình tôi như chúa tể sáng tạo ra một thế giới mới. Tôi không có quyền tự coi mình như nguyên thủy của một kỷ nguyên mới: Chính những ý tưởng điên rồ đó của một trào lưu hiện sinh rẻ tiền đã xô đẩy thanh thiếu niên tới chỗ lố lăng ngang tàng, phá hoại. Họ muốn "sáng tạo", nhưng "sáng tạo" của họ là những lập dị và những đảo lộn tai quái. Họ muốn tỏ ra có hành động, nhưng "hành động" của họ là những hành vi gàn dở, liều lĩnh, phá hoại, bất chấp luân thường đạo lý.

Dầu sao, chúng ta cũng phải công nhận quan niệm về chọn và tự chọn của Sartre mang nhiều sức quyến rũ đối với con người và riêng thanh thiếu niên. Marcel cũng nhận quan niệm đó của Sartre có đôi chút căn bản hiện sinh: Sự chọn và tự định đoạt làm cho con người thoát ra khỏi tình trạng thụ động; chọn là hành động và nắm được chủ động. Tuy nhiên sự chọn của Sartre đi tới quá trớn và phi lý. Marcel cũng ưa dùng chữ chọn, những chọn đây là tự chọn trong mỗi hoàn cảnh cụ thể. Và Marcel đã lấy một thí dụ để giải nghĩa: Khi tôi yêu, tôi thấy yêu thế là đúng; tôi không thể nghĩ khác được; khi đó tôi là cách yêu đó, và tôi không thể đứng ngoài để ngó xem tôi yêu như vậy. Nhưng sau đó, tôi có thể thấy tình yêu kia chưa đích thực, chưa coi người yêu của tôi hoàn toàn đồng quyền và đồng hàng với tôi phải được tôi kính yêu cũng như tôi được yêu kính. Như vậy

tình yêu lúc trước là một hành vi, một cách yêu đã được tôi chọn: Khi đó tôi coi cách đó là hơn cả, nhưng hôm nay, khi tiến thêm trên đường triết lý nhân bản, tôi nhận thấy rằng cách đó chưa lột được tình yêu đích thực: Vậy tình yêu đích thực ở đâu? Tình đó chưa ở cách yêu trước đây của tôi; đang có thể ở trong cách yêu hôm nay, nhưng tôi biết rằng mai này, tôi sẽ còn tiến xa thêm và sẽ thấy những miền xa lạ mở ra trước mắt tôi, và bản tính của tình yêu không thể gói gọn trong những cái nhìn phiến diện của tôi. Thành thử về tình yêu, cũng như về tất cả những giá trị khác, con người không phải là mực thước cho mình, nhưng con người phải ướm mình trên mực thước cao cả là Thượng đế. Con người sẽ tìm thấy tự do đích thực và cách sống toàn thiện khi con người cộng tác với ý Trời để phát triển đầy đủ các khả năng của mình, hầu thể hiện cuộc hiện sinh của mình một cách tuyệt mỹ.

B - Tha nhân.

Marcel được coi là một trong những người cha của thuyết nhân vị. Truy nhận và kính yêu tha nhân là những tư tưởng đặc biệt của triết Marcel. Ngày nay khi phân tích tư tưởng nền tảng của Maurice Nedoncelle, một trong những triết gia đại diện của nhóm Nhân vị, chúng ta thấy nét chính của "Sự tương đồng giữa các tâm thức" (Réciprocité des consciences) và "Triết lý của tình yêu và của nhân vị" (Vers une philosophie de l'amour et de la personne) đã có một cách khá đậm đà trong những tác phẩm của Marcel. Tư tưởng của ông về mối giao tiếp giữa người và người là một tư tưởng vừa thâm thúy vừa xây dựng. Chúng ta thử tìm hiểu đôi chút qua hai ý tưởng của ông về gặp gỡ và yêu mến.

a) Gặp gỡ.

Ngay tự cuốn Nhật ký siêu hình học. Marcel đã để lại những trang về ý nghĩa sự gặp gỡ. Gặp gỡ là sự cảm thông giữa hai nhân vị; cần nhớ rằng đây là mối cảm thông hai chiều: Cả hai người cùng coi nhau là nhân vị. Khi tôi chưa ghi nhận anh là anh (Tu), thì chưa thể có gặp gỡ. Marcel nhận định rằng: Thường người ta nói chuyện và nghĩ mình đối thoại với tha nhân, trong khi thực sự người ta vẫn độc thoại. Tại sao thế? Tuy nói năng với tha nhân, mà tôi vẫn độc thoại, vì tôi vẫn chỉ coi tha nhân như hắn (Lui). Bao lâu tôi còn coi tha nhân như một hắn, thì tuy tha nhân đối diện với tôi, nhưng thực sự tôi coi tha nhân như một đơn vị người (un individu), không có anh ta thì đã có người khác: Họ đều là những người như nhau cả. Trong viễn tượng đó, tôi có thể lấy một người máy để thay cho tha nhân: Câu chuyện của tôi với tha nhân không mấy khi vượt quá mức câu chuyện giữa tôi và một người máy, vì tôi chỉ hỏi những câu chuyện thường đàm như kiểu

chuyện về nắng mưa, mạnh yếu v.v... Bao lâu tôi chưa thắc mắc về tha nhân và chưa đợi ở tha nhân những câu trả lời có tính cách quan trọng, thì tôi chưa coi tha nhân là anh (Tu), và mới chỉ coi là hắn thôi. Coi là hắn, tức coi tha nhân như một sự vật, hay ít ra cũng coi tha nhân như một người vắng mặt, và như vậy làm sao gặp gỡ được? Theo Marcel khi coi tha nhân là hắn, tôi có hỏi hắn tha nhân đi nữa, thì cũng chỉ nhận một tờ giấy mẫu có in những lời chỉ dẫn. Hai người nói với nhau mà không chút chi thông cảm với nhau. Trái lại khi tôi coi tha nhân là anh, thì tôi có những câu trả lời thông cảm: Tôi thận trọng và áy náy chờ đợi câu trả lời đó, và tha nhân cũng suy nghĩ đắn đo trước khi trả lời. Khi câu trả lời đã nói ra, tha nhân thấy như hồn mình dính theo câu nói: Phần tôi, ngươi nhận câu trả lời, tôi thấy một chuyển biến sâu xa trong người tôi, bởi vì câu trả lời kia đã trở thành một cái chi ở trong con người tôi. Muốn có những câu trả lời thông cảm đó, tất nhiên phải có tương chủ tính (intersubjectivité) giữa tha nhân và tôi, hai chúng tôi cùng trọng kính nhau như những nhân vị đầy đủ chủ quyền và đầy đủ khôn ngoan: Tôi chờ đợi câu trả lời của tha nhân vì tôi coi câu nói đó là một ánh sáng cho đời tôi; còn tha nhân cũng băn khoăn suy nghĩ, vì biết rằng tôi trọng kính câu trả lời đó.

Marcel nói ngay cho biết: Theo kinh nghiệm của ông, mối tương đồng này rất ít thấy trong xã hội loài người.

Người ta đưa ra những danh từ rất kêu như “đồng bào”, “bình đẳng”, “đề cao nhân vị”, nhưng sự thực mỗi người chỉ biết có mình thôi: Chỉ có tôi là nhân vị, chỉ mình tôi là chủ thể. Vì thế khi người ta nói chuyện và bàn tính công việc với nhau, người trên thường lấy giọng phán truyền và người dưới biết ngay có đưa ra những ý kiến hay, cũng không được chấp nhận. Như vậy làm sao có đối thoại và gặp gỡ được? Điều này đúng cho tất cả mọi giao tiếp giữa người, giao tiếp chính trị, giao tiếp xã hội và giao tiếp gia đình. Trong tất cả mọi giao tiếp, gặp gỡ là điều kiện để có nhân đạo, và là điều kiện để thêm phong phú cho con người.

Xem như thế, gặp gỡ là một thái độ tinh thần, không phải một vị trí vật chất. Tôi ngồi trên một chiếc xe lô chật chội, người nọ sát lưng kề đùi người kia, vậy mà ai dám bảo rằng chúng tôi gặp gỡ nhau trên chuyến xe lô đó? Trái lại hai người yêu nhau, dầu ngàn dặm xa xôi, vẫn hiện diện với nhau, vẫn gặp nhau. Những người chen chúc nhau trên chiếc xe lô kia, không nghĩ đến nhau, không “lòng kề bên lòng nhau”, cho nên dầu thể xác họ sát bên nhau, mà lòng họ đang hướng về những nẻo đâu xa. Trái lại, hai người tuy xa nhau ngàn trùng, vẫn có thể đêm ngày chỉ nghĩ đến nhau: Như vậy, họ hiện diện thường xuyên với nhau; với những bức thư, với những tin nhắn người đi lại, mối tình bị không gian chia rẽ đó, chẳng những không nhạt đi, mà thường khi còn tăng gia gấp bội. Cho hay,

mọi sự tại thái độ của ta: Tha nhân ở ngay trước mắt ta, mà ta không gặp.

Tất cả những giao tiếp không xây trên đối thoại và gặp gỡ đều là những giao tiếp thiếu nhân vị, thiếu nhân đạo, vì chưa coi tha nhân là người như mình. Nhất là khi người ta lấy những chữ thật đẹp để che đậy cách xử sự độc thoại và độc đoán của mình, thì lại càng mỉa mai biết mấy!

b) Yêu mến.

Gặp gỡ là gặp nhau rồi. Nói "nhau với nhau" là nói xử sự một cách đúng nhân đạo: "Nhân giả nhân dã" (Trung dung). Tuy nhiên đó mới chỉ là điều kiện sơ đẳng của mối giao tiếp giữa người và người. Tiến lên bậc cao hơn, Marcel trỏ cho ta thấy tình yêu, và điều kiện là cầu khẩn. Trong sự gặp gỡ, tôi mới chỉ chờ đợi câu trả lời của tha nhân thôi. Chờ đợi cũng đã là đề cao tha nhân lắm rồi, vì khi chờ đợi, tôi truy nhận quyền của tha nhân muốn trả lời thế nào mặc ý, muốn trả lời hay không tùy lòng. Nhưng với "cầu khẩn", tôi không những chờ đợi, mà còn nói lên sự tùy thuộc của tôi vào tha nhân: đôi mắt van nài của tôi, thái độ cầu xin của tôi làm tha nhân sống những giờ phút xao xuyến nhất. Tha nhân xao xuyến, vì biết sự quyết định và câu trả lời của tha nhân vô cùng quan trọng đối với tôi. Tất nhiên tất cả mọi giao tiếp nhân vị đều có tính chất đồng tình với nhau. Tôi cầu khẩn tha nhân, tha nhân cũng cầu khẩn tôi. "Trước hết cần phải nhớ rằng phải có sự cầu khẩn lẫn nhau (invocation mutuelle). Thành thử những người quá tự tôn tự đại, cho mình tự đủ cho mình, thì không bao giờ biết đến sức thần diệu của cầu khẩn: những người này không bao giờ tiến triển vì họ không bao giờ đối thoại; mà đã không đối thoại, thì làm sao mà thay đổi ý kiến được? Mỗi người chúng ta là một độc đáo. Nói thế cũng như nói rằng tôi không phải là anh, và tôi thiếu những cái mà tôi yêu mến nơi anh: Tình yêu bao giờ cũng có tính cách bổ túc. Hai người yêu nhau, càng cảm thấy những đức tính cao quý của nhau, càng nhận ra những cái mình không có và người yêu có thừa, khi đó cầu khẩn càng trở nên nhịp thở của sinh hoạt tình yêu, và sự cầu khẩn đó càng trở nên tương đồng. Nhờ cầu khẩn, và nhờ tin tưởng lẫn nhau, những người yêu nhau tự cảm thấy mình phong phú và tiến triển mỗi ngày mỗi thêm. Trong viễn tượng đó, tình yêu là hình thức tinh thần cao quý nhất. Điều này đã dẫn đưa Marcel tới đạo Công giáo là đạo chủ trương "Thiên chúa là tình yêu" và tất cả các điều răn chỉ quy về hai luật căn bản: Mến Chúa và yêu người. Năm 1919, nghĩa là mười năm trước khi nhập đạo Công giáo, Marcel đã viết mấy dòng sâu xa không thể không ghi lại đây: "Chỉ có tình yêu khi có một phục hưng tuyệt đối, một đời sống mới hẳn. Tình yêu là cuộc sống đổi trọng tâm. Tình yêu không vươn tới một hắn điều đó đã rõ; nhưng tình yêu có đạt được hữu thể của người yêu không? Đó là vấn đề siêu hình học rất gay go. Vấn đề đó có thể chia làm hai

như sau:

1) Tình yêu vươn tới hữu thể không, hay chỉ vươn tới ý niệm tôi có về hữu thể?

2) Tình yêu có thể vươn tới người yêu mà không biến đổi hữu thể của người yêu chăng?

Ta có thể trả lời gãy gọn cho câu hỏi trên (ta yêu một người, một hữu thể, không yêu một ý niệm). Câu hỏi sau khó trả lời hơn: Người ta thường nghĩ rằng tình yêu của tôi không đạt được người yêu và không có khả năng biến đổi người yêu, nhưng tôi nghĩ đó là khi nói về tình yêu thiếu tin tưởng. Khi tôi yêu theo dục tình, thì tình yêu đó là yêu chiếm hữu: Tôi biến người yêu thành một sự vật rồi. Tôi nghĩ rằng chỉ có tình yêu chân chính, tình yêu hoàn toàn không vụ lợi, mới đạt được người yêu và không biến người yêu thành một hắn. Một tình yêu như thế hẳn có khả năng cảm thụ người yêu: Đó chính là công dụng của cái đức người quân tử và sự thánh thiện của thánh nhân. Hiện sinh là hiện hữu. Marcel chủ trương như thế. Và ta thấy hiện hữu đã dắt con người lên con đường tự do chân chính và đích thực; hiện hữu lại dẫn con người đến chỗ gặp nhau trong niềm tin tưởng và kính yêu nhân vị nhau; cuối cùng hiện hữu đã giúp con người khám phá ra bản tính đích thực của tình yêu. Nhưng ở chặng đường tự do, chúng ta đã gặp thấy Thượng đế vì tự do là cộng tác với ý trời để thể hiện con người tới mức toàn thiện toàn mỹ; và chúng ta cũng gặp Thượng đế trong huyền nhiệm của tình yêu; cái chết của người yêu ném ta vào trong lòng hư vô hay ném ta vào trong lòng của trung tín? Thượng đế là niềm trung tín cao cả đó.

C. Thượng đế.

Một tác giả nghiên cứu lâu năm về Marcel đã viết: “Tất cả các tác phẩm của Marcel cũng như chính đời sống của triết nhân, tựu trung chỉ là một cuộc lần lần khám phá ra Thượng đế”. Tôi nghĩ lời này không có chi quá đáng: Mỗi tư tưởng của Marcel giống như một mũi tên bắn về phía hữu thể; ông luôn luôn tránh sở hữu, tránh phù phiếm, tránh sa lầy. Một tư tưởng như thế không thể không đạt tới cùng đích là Thượng đế: Cho nên không những Marcel đã gia nhập Công giáo, mà các tác phẩm của ông viết trước khi tòng giáo vẫn không cần phải đính chính. Marcel tòng giáo khi đã bốn mươi tuổi, tiếng tăm đã lừng lẫy khắp năm châu, và sự nghiệp của ông đã vững vàng đến cực độ rồi.

Chúng ta cần nói thế để tránh những hiểu lầm đối với ông: Người ta có thể ngờ vực Marcel đã bênh vực tôn giáo, và riêng Công giáo. Thực ra ông đã suy tưởng và nghiệm xét một cách độc lập, và do con đường ông đi, ông đã gặp Thượng đế và Công giáo. Theo Ricoeur, Marcel đã gặp Thượng đế ở hai lãnh vực căn bản triết học ông: Huyền

nhiệm của hữu thể và huyền nhiệm của tình yêu.

a) Huyền nhiệm hữu thể (Mystère de l'être).

"Mấy hôm nay, tôi đột nhiên tìm thấy kiểu nói "huyền nhiệm hiện hữu" để thay cho kiểu nói "vấn đề hiện hữu". Nhận định như thế tôi thấy như đón nhận được một luồng ánh sáng mới". Sao lại huyền nhiệm mà không phải vấn đề hiện hữu? Đó là tất cả hướng đi của triết học Marcel: Vấn đề nhắm những sự vật mà chúng ta có thể xác định và bao quát hoàn toàn; huyền nhiệm là thực tại mà chúng ta không thể bao quát và lãnh hội được. Chúng ta không thể bao quát hiện hữu, nên hiện hữu bao trùm lấy ta: Ta sống trong hiện hữu, như thành phần của hiện hữu; ta thông phần vào hiện hữu. Nhiều lần Marcel đã gọi triết học của ông là "triết học mở rộng để đón chào tiếng nói của siêu việt".

Thế giới của sự vật là thế giới chết, thế giới của những sở hữu; trái lại hiện hữu không phải là vật thể, cho nên không cứng đọng như sự vật. Bản tính của sự vật là đóng kín, nghĩa là mỗi sự vật chỉ là mình nó mà thôi, hòn đá không thể là cây cau; trái lại bản tính của hiện hữu là mở rộng, cho nên hiện hữu có thể thông cảm và thông hiệp với nhau, tôi có thể vui cái vui của anh và buồn cái buồn của anh, tôi cùng với anh chúng ta có thể chia xẻ cùng một chí nguyện, cùng một lo nghĩ. Tuy nhiên hiện hữu của con người là một hiện hữu hữu hạn: Hiện hữu hữu hạn đó luôn luôn mở rộng đón chào một hiện hữu vô hạn; nhưng không bao giờ chúng ta thâu nhận được hiện hữu vô hạn đó, ta chỉ có thể mở vào huyền nhiệm của hiện hữu đó mà thôi.

Đối với sự vật chúng ta có thái độ thống trị, vì chúng ta bao quát được chúng và chiếm hữu được chúng: Chúng nằm gọn trong những kiến thức của ta như những sở hữu của ta. Trái lại, trước huyền nhiệm của hiện hữu, chúng ta kính sợ và tôn trọng. Kinh nghiệm thường ngày cho thấy: Khi chúng ta đến một nơi xa lạ, ngủ trong căn phòng lạ, chúng ta cảm thấy rờn rợn. Chúng ta cảm thấy thế, vì chúng ta không thấu triệt được bộ mặt của nơi đó, của căn phòng đó. Những cảm giác rờn rợn kia chỉ là một hình ảnh mờ nhạt của niềm tôn kính mà triết gia cảm thấy trước huyền nhiệm của hiện hữu: Sự tôn kính này gần giống như một niềm tin tôn giáo, và riêng đối với Marcel sự tôn kính này đã dẫn tới tình cảm tôn giáo (sentiment religieux) và đức tin Công giáo. Ricoeur cho rằng, mặc dầu triết Marcel khác xa triết thánh Tô-ma, nhưng triết Marcel cũng xây trên hiện hữu như triết thánh Tô-ma. Chúng ta cũng nên chú ý điều này: Marcel đề cao hiện hữu và đã đồng hóa phần nào hiện sinh với hiện hữu. Đó là điểm mà các học giả đều lưu ý và riêng Troisfontaines đã nhân đấy để đặt tên cho bộ sách của ông nghiên cứu về Marcel là De l'existence à l'eetre, la philosophie de Gabriel Marcel" (Tự hiện sinh đến hiện hữu,

triết học của Gabriel Marcel). Cũng vì thế, ta thấy Marcel chối không nhận danh từ triết hiện sinh và ông nhất định tự xưng là tân phái Socrate (Socrate, là người cha sinh ra triết học về hữu thể của Platon và Aristote).

b) Huyền nhiệm tình yêu.

Marcel khước từ chữ Tôi; ông chỉ công nhận chữ Chúng ta thôi. Theo ông, con người không bao giờ sinh hoạt một mình: Thành thử những nguyên tắc của Descartes dựa trên "Tôi suy tưởng" đều giả tạo. Hơn nữa, suy tưởng không phải là dữ kiện nguyên thủy. Sự kiện nguyên thủy là tình yêu. Về điểm này, Marcel đã viết câu ý nghĩa sau đây: "Tình yêu xét như một thực tại đối lập với nhục dục, và xét như niềm phối hiệp ta với một thực tại siêu việt hơn ta, tình yêu đó thực là cái sâu xạ nhất trong con người, và còn là phần tinh hoa nhất của con người; nó liên kết ta với tha nhân. Chính tình yêu chân chính đó được tôi coi là sự kiện hữu thể học căn bản và nền tảng. Khoa siêu hình học chỉ thoát ra khỏi ngõ bí, khi nào chúng ta truy nhận thế ưu tiên đó của tình yêu. Một câu như thế cũng đủ biểu lộ giá trị cao quý của triết Marcel: Những ai quen với triết học sử đều dễ nhận thấy vẻ mỉa mai và chua xót của câu trên đây. Nó cho thấy rằng khoa siêu hình học cổ truyền đã lâm vào chỗ bí, vì quá đề cao những sự vật có định nghĩa chắc chắn, thành thử tuy nói hữu thể học mà thực ra người ta chỉ bàn đến những sự vật. Người ta vẫn dạy "Không thể định nghĩa hữu thể vì hữu thể vượt quá mọi phạm trù", nhưng rồi người ta vẫn ngấm ngầm và thản nhiên đưa ra những ý niệm chặt chẽ như những định nghĩa vậy. Đối với Marcel, sự kiện ưu tiên của hữu thể học là gì? Nhất định không phải những quan niệm rõ ràng và chắc chắn (ta chỉ có quan niệm rõ ràng và chắc chắn về những sự vật). Sự kiện nguyên thủy và cao quý nhất của hữu thể học là tình yêu, tức sinh hoạt tương đồng giữa những hiện hữu đích thực (giữa người và người, giữa con người và Thượng đế). Đi vào hướng tình yêu, chúng ta chắc chắn sẽ gặp con người đích thực, ta sẽ cư xử với tha nhân một cách nhân đạo đúng với ý nghĩa của tương chủ tính. Và nếu cứ hướng tình yêu tiến lên, chúng ta sẽ gặp Thượng đế vì Ngài là tình yêu vĩnh cửu và thuần túy. Tình yêu là quy chế xã hội con người: Mỗi người phải lấy tình yêu đích thực cư xử với tha nhân, cũng như Thượng đế là Cha chúng ta âu yếm chúng ta. Xã hội thiếu tình yêu là một xã hội vô nhận đạo: Xã hội thiếu tình yêu xây trên bạo tàn, hoặc xây trên sợ hãi, hoặc xây trên nghi ngờ. Chẳng hạn nhân loại ngày nay, như lời thủ tướng Anh Mac Millan mới tuyên bố tháng trước đây sau bốn ngày hội kiến với tổng thống Kennedy về tình hình quốc tế, "nhân loại ngày nay sống trên nghi ngờ, bình an của thế giới xây trên sợ hãi".

Nhân loại ngày nay tiến rất xa về kỹ thuật và khoa học, nhưng hình như đã lùi khá xa về đạo đức. Khoa học không giải thoát được con người, trái lại nó nô lệ hóa con người:

Văn minh kỹ thuật là một bằng chứng, và khí giới nguyên tử là một bằng chứng nữa. Vậy chỉ còn trông vào những nền triết học nhân đạo và những "phong trào chấn hưng đạo đức" (như chúng ta vừa có dịp đón chào một cách hào hứng ở Sài Gòn tuần qua). Ngẫm nghĩ những điều Marcel bàn về tình yêu và những điều ông bàn về nhân vị con người, chắc ta học đỡ những điều bổ ích cho sự phục hưng một nền xã hội nhân đạo hơn.

Chương 9. SARTRE - HIỆN SINH PHI LÝ

Xét cả về triết học, xét cả về văn học, Sartre là tác giả "chướng" nhất thời nay. Ông là tác giả được người ta biết đến hơn hết trong bốn triết gia hiện đại: Các tiểu thuyết và các kịch bản của ông vừa dễ đọc, vừa hợp với sở thích của thanh thiếu niên. Sau một thời phổ biến, một số các tiểu thuyết và kịch bản đó đã được xuất bản trong loại "sách bỏ túi" nhân đó tư tưởng của Sartre lại càng được truyền bá rộng thêm. Cũng nên nhớ: Trong số bốn triết gia đại diện cho triết hiện sinh, chỉ mình Sartre chấp nhận danh hiệu "hiện sinh chủ nghĩa". Không những ông chấp nhận mà ông còn dành lấy danh hiệu đó. Thành thử ngày nay, khi nghe nói đến "triết hiện sinh" người ta thường nghĩ đến Sartre. Như vậy, địa vị của Sartre trong triết học hiện đại không phải là nhỏ.

Đàng khác, ảnh hưởng và uy tín của Sartre còn dựa trên nhiều căn bản khác: Ông vừa là một nhà văn sắc bén, một triết gia đặc biệt, một tâm lý gia có tài, một nhà hùng biện rất được kiêng nể. Bằng ấy cái tài đã làm Sartre trở thành một thần tượng của thanh thiếu niên, nhất là những năm 1945-1955: Thanh niên ưa đọc ông vì ông rất chướng: Ông đã viết một cách thản nhiên những điều mà các văn sĩ phái "tả chân" cũng che đậy bằng một tấm màn hổ thẹn; ông còn chuộng ở chỗ đã viết những trang mỉa mai về tôn giáo và tín ngưỡng.

Chúng tôi kính nể và cảm phục những phân tích tâm lý học của Sartre: Những nhận định tinh vi của ông về cái nhìn, về ý thức, về tự quy (le poursoi), về tha quy (le pour-autrui) v.v... sẽ tồn tại với văn học sau này. Về phương diện đó, Sartre là môn đệ xuất sắc của Husserl: Sartre đã khai thác khoa hiện tượng học một cách tài tình, nhờ đó ông đưa ra những cái nhìn xoi mói về những giao tiếp ái tình, xã hội, đạo đức. Người ta có thể nói về ông: "ông đã đi vào những nẻo đường mới mẻ, ông đã tìm ra những miền âm u của cõi lòng con người: Ông đã mạnh bạo nhìn thẳng vào những thực tại mà xưa nay ít người dám bạo dạn tới gần". Tóm lại, sự xuất hiện của Sartre giữa thế kỷ hai mươi này cũng trớ trêu như tiếng sấm giữa buổi mai thanh quang; hiện tượng đó làm người ta ngơ ngác nhìn nhau. Điềm gì đây? Sao giữa lúc khoa học đang hợp lý hóa tất cả, từ lãnh vực thẳm sâu của nguyên tử vật lý đến cảnh tượng éo le do xã hội học, sao Sartre lại bảo mọi vật đều phi lý? Tất cả các tác phẩm của Sartre xoay quanh những vấn đề trọng đại nhất của con người: Ý nghĩa cuộc nhân sinh, ý nghĩa ái tình, ý nghĩa giao tiếp giữa tôi và tha nhân, ý nghĩa tôn giáo. Sartre đã nghiên cứu những vấn đề đó với óc thông minh của ông: Đó là lý do làm thanh thiếu niên kính phục ông như vị huynh trưởng tài ba, và đầy

kinh nghiệm; nhưng ông đề cập đến những vấn đề trọng đại kia với giọng điệu lố lăng và bất kính của một người thanh niên "đợt sống mới", bất chấp cổ truyền và bất chấp luân thường đạo lý: Đó là lý do làm thanh niên coi Sartre như người của bọn họ, đại diện cho họ để trả thù những phụ huynh mô phạm. Tất cả những nhận xét trên đây không ngoài mục đích xác nhận địa vị quan trọng của Sartre trong tư tưởng triết học hiện đại và ảnh hưởng sâu đậm của ông đối với thanh niên ngày nay. Tư tưởng hiện sinh của Sartre đã qua con đường những tiểu thuyết và những kịch bản xâm nhập vào đại chúng; rồi những bài báo, những buổi diễn thuyết của ông đã gây nên một bầu không khí "hiện sinh": Cao bồi hiện sinh, dâm đãng hiện sinh, tự tử hiện sinh v.v... nhiều thanh thiếu niên có thể lấy triết hiện sinh để biện hộ cho tất cả mọi hành vi lố lăng của họ: Họ có lý để thực hiện tất cả những gì họ thích và không thích làm. Họ làm những cái họ ham mê, điều đó dễ hiểu; nhưng họ còn làm những điều họ không thích làm, để tỏ ra tất cả mọi sự điều phi lý, làm hay không làm, thích hay không thích cũng như nhau. Cuộc đời hoàn toàn phi lý, vô ý nghĩa: Ý nghĩa của cuộc đời là không có ý nghĩa gì hết. Sartre đã viết: "Chỉ có những bản nhạc là có ý nghĩa, và cả bản nhạc đều hướng về chỗ tận một cách hợp lý. Nhưng chúng ta biết: Những bản nhạc không phải là những hiện sinh (những con người hiện sinh). Phần con người ta, mỗi người đều sinh ra không lý do, kéo lê cuộc đời vì nhu nhược rồi chết vì ngẫu nhiên. Tout existant nait sans raison, se prolonge parfaiblesse et meurt par rencontre".

Sartre là một tác giả phong phú: Sách vở của ông đủ loại mỗi loại lại khá nhiều. Làm phận sự "giới thiệu" những luồng tư tưởng mới, chúng tôi nghĩ có quyền dừng lại nơi những tác phẩm triết lý của Sartre thôi, trong đó chúng ta thấy nguyên chất tất cả nền tảng triết hiện sinh của Sartre.

Về loại triết thuần túy này, Sartre đã cho xuất bản sáu cuốn: L'inlagination (Trí tưởng tượng, 1936), Esquisse d'une théorie des émotions (Phác họa một học thuyết về cảm xúc, 1939). L'imagi'laire (Thực tại tưởng tượng 1940), L'être et le néant (Hữu thể và vô thể, 1943), L'Existentialisme est un humanisme (Hiện sinh chủ nghĩa là một nhân bản chủ nghĩa, 1946) và Critique de la raison dialectique (Phê bình lý trí biện chứng, 1960). Ba cuốn L'imagination, L'imaginaire và Esquisse có tính chất tâm lý học, và đó là phần đóng góp tích cực của Sartre và là phần chúng ta dễ chấp nhận hơn: Trong bài nghiên cứu về triết học này, chúng ta không có dịp đề cập đến những trang đó. Còn ba cuốn kia: Thì cuốn L'Existentialisme est un humanisme là một bài diễn thuyết được Sartre chữa lại và cho xuất bản: Trong bài này, ông nhấn mạnh về hai quan niệm dự phóng và tự do hiện sinh. Bài viết cho đại chúng, phổ thông, dễ đọc, nhưng chỉ cho ta một ý tưởng quá sơ sài

về triết hiện sinh của Sartre. Thành thử tất cả triết của Sartre chứa đựng trong cuốn L'Être et le néant".

Bạn đọc sẽ hỏi: Vậy cuốn Critique de la raison dialectique thì sao? Cuốn này cùng với cuốn L'Être et le néant là hai kỳ công của Sartre, tuy nhiên trong cuốn này Sartre không thêm một nét mới hoặc chữa một nét cũ về quan niệm con người của ông. Như tên cuốn sách đã nói lên một cách rõ ràng, ở đây Sartre nhằm phê bình lý trí biện chứng, duy vật biện chứng. Theo Sartre, "một triết học muốn giữ trọn sức tác động của nó, cần phải tránh đừng sa vào chỗ tĩnh tọa, trình bày như một hệ thống thụ động và đã kết thúc; trái lại, phát sinh ra chuyển biến xã hội, một nền triết học đích danh phải tỏ mình là một chuyển động, nhằm cắn lên tương lai... Cho nên khi nào óc thực tế, động lực phát sinh ra triết học kia ngưng lại, thì triết học cũng hết hiệu lực". Triết học phát sinh do những suy tư về hoàn cảnh cụ thể của thời thế: Như vậy nó là con đẻ của chuyển động xã hội, nhưng rồi nó lại phải là một chuyển động để chuẩn bị con người hành động trên tương lai. Nó phải nhằm "cắn lên tương lai". Nó không được ngưng lại, không được trở thành một hệ thống tư tưởng tách ra ngoài thực tế. Ngược lại Sartre nghĩ chỉ có thuyết hiện sinh của ông mới xứng đáng là đại diện cho tư tưởng chính tông của Các Mác, vì thuyết hiện sinh chủ trương như Mác rằng: Con người làm nên lịch sử bằng những sự kiện xã hội đã tác tạo nên con người; như thế chuyển động biện chứng mới thực sự linh động. Con người chịu điều kiện xã hội nhưng con người là chủ động, nên con người nhất thiết phản ứng lại những đè nén và những kích thích do hoàn cảnh xã hội xui nên. Theo tôn chỉ biện chứng: "có đi và có lại ấy" (xã hội cho con người được ăn mặc, học hành, sướng, khổ, vinh, nhục; con người vì muốn vươn lên, nên phủ nhận bộ mặt xã hội hiện nay và cố xây dựng một xã hội tốt đẹp hơn, và như vậy con người cho lại xã hội), Sartre phân tích hai thế sinh hoạt chính của con người, và đó là hai thiên của cuốn Critique de la raison dialectique: Con người sống trong xã hội, xét theo phương diện tĩnh, tức theo chiều ngang; con người sống trong xã hội, xét theo phương diện động, nghĩa là theo hướng tiến của lịch sử. Cũng như những nhận định tâm lý học của ông, những phân tích xã hội học của Sartre có rất nhiều giá trị nhân bản...

Với những dòng toát lược về nội dung cuốn Critique de la raison dialectique trên đây, chúng tôi chỉ có mục đích cho bạn đọc thấy Sartre không đề cập đến vấn đề nhân sinh trong cuốn sách đó; ông chỉ tranh luận về phương pháp nghiên cứu mối giao tiếp biện chứng giữa con người và xã hội thôi. Vậy chúng ta phải trở lại cuốn L'Être et le néant mới tìm thấy triết lý nhân sinh của Sartre. Các học giả công nhận đây là kỳ công của Sartre: Triết nhân đã gửi vào cuốn sách này tất cả những gì là tinh hoa của tư tưởng

ông. Trong hơn bảy trăm trang giấy đen nghịt những chữ, qua những phân tích đôi khi rất tinh vi về những cảnh huống sinh tồn, Sartre đã vạch trần những dự tính thầm kín của con người, cả những ý hướng mà con người vì "ngụy tín" (mauvaise foi) đã tự bịt mắt để khỏi nhìn nhận. Tiếc rằng trong khuôn khổ tác phẩm này, chúng ta không thể cùng nhau dừng lại nơi những chi tiết khá lý thú mà Sartre có công đào bới đó. Chúng ta chỉ nghiên cứu tư tưởng của Sartre về hai vấn đề căn bản nhất của triết học mà thôi: Vũ trụ quan và nhân sinh quan. Sự thường mỗi triết thuyết đều đưa ra những quan điểm về ba vấn đề then chốt của triết học: Vũ trụ, con người, Thượng đế. Đó là ba thắc mắc thường xuyên của con người mọi nơi và mọi thời. Cũng như tất cả các triết gia khác Sartre đã nhiều lần nói rõ ý nghĩ của ông về vũ trụ, về con người và về Thượng đế. Dưới đây chúng tôi chỉ trình bày tư tưởng của Sartre về vũ trụ và con người thôi. Chúng tôi không bàn về quan niệm Thượng đế trong triết học Sartre vì lời lẽ của ông quá ngỗ ngược phạm thượng, đàng khác, những tư tưởng của Sartre về Thượng đế không mới mẻ lắm: Đại ý ông cho rằng Thượng đế chỉ là một dự phóng, một phóng thể của con người. Mà ý tưởng này thì cũ quá rồi. Hégel đã chủ trương như thế, rồi Các Mác cũng lặp lại như vậy. Có khác là khác ở chỗ Hégel đã đưa ra một giải đáp cho vấn đề Thượng đế, và Các Mác cũng đã tìm ra một cách để chấm dứt cái phóng thể lớn nhất đó của con người; trái lại Sartre cho rằng vấn đề Thượng đế là một vấn đề mâu thuẫn, không thể có câu trả lời. Hégel quan niệm vấn đề Thượng đế như thế nào? Đại để, theo Hégel, con người có ba phóng thể: Vũ trụ (Nature), Lý trí (Logos) và Tinh thần (Esprit). Giữa chủ thể và khách thể luôn luôn là một chuyển động biện chứng đưa chính đề vượt qua phản đề để vươn tới tổng đề. Nhờ quá trình biện chứng đó, chủ thể vãn hồi được tất cả những phóng thể kia. Trước tiên là biện chứng giữa ý thức và vũ trụ: Ý thức là chính đề, và vũ trụ là phản đề (nghĩa là vũ trụ không phải là ý thức, và ý thức không phải là vũ trụ). Khi đứa trẻ say mê nhìn chiếc máy bay, thì nó chẳng nghĩ chi đến bản thân nó, nhưng để hết tâm trí vào chiếc máy bay. Như vậy khi con người mải miết với sự vật quanh mình, thì con người chỉ có ý thức về vũ trụ thôi, không ý thức về bản thân mình (conscience de soi, xin dịch là ý thức tự quy). Ý thức tự quy sẽ là tổng đề thứ nhất: Ý thức tự quy chấm dứt tình trạng phóng thể bằng cách nhận thức rằng sở dĩ vũ trụ có ý nghĩa chỉ vì ý thức ta đã khai minh ý nghĩa đó cho nó: Nhờ ý thức, vũ trụ không còn là một tha thể (l'autre) nữa, nhưng đã trở thành một cái gì của ý thức. Trong quan niệm của Hégel mỗi phản đề là một nhịp biện chứng cần thiết cho sự phát huy của ý thức: Thiếu phản đề, sẽ không có tổng đề và như vậy sẽ thiếu một chuyển động biện chứng, thiếu một quá trình tiến bộ. Về tổng đề thứ hai cũng thế: Lý trí thấy mọi sự trong vũ trụ có lý. Đó là tình trạng phóng thể. Muốn vãn hồi thì phải đi tới

tổng đề: Ý thức phải nhận thức rằng chính mình nó là lý trí và căn nguyên tính chất hữu lý của vạn vật. Nói cách khác, kết quả của tổng đề thứ hai: Tâm trí con người tự coi mình là lý trí (logos, raison), căn do của tính chất hữu lý mà ta thấy nơi vạn vật. Tổng đề thứ ba: Tâm trí ta tự nhận mình là tinh thần tuyệt đối (esprit absolu). Con người nhận thấy những giá trị tinh thần như công bình, từ bi, bác ái v.v... Thoạt tiên con người cho đó là những giá trị ở ngoài mình và mình phải ngưỡng mộ: Đó là tình trạng phóng thể. Muốn vãn hồi, con người phải nhận thức rằng cả những giá trị tinh thần cao quý như Công bình, Từ bi, Bác ái (viết bằng chữ lớn), đều là những dự phóng của tâm trí con người, nên con người phải coi đó chỉ là chính hình ảnh của sinh hoạt tâm linh mình. Xem thế, Hégel đã dùng biện chứng pháp thuần lý (dialectique rationnelle) để thu hồi những phóng thể và giải quyết những mâu thuẫn giữa chủ thể và tha thể. Trái lại Các Mác sẽ dùng cần lao để giải quyết: Chính cần lao sẽ cho phép con người vãn hồi tất cả ba phóng thể trên kia.

Chúng tôi nhắc lại mấy dòng đại cương về biện chứng pháp Hégel và Các Mác vì triết học Sartre chịu ảnh hưởng nặng nề của Hégel và Mác: Ông xây sinh hoạt con người trên lịch sử tính và quá trình biện chứng. Khác một điều, và là điều quan trọng: Sartre chủ trương con người không bao giờ có thể chấm dứt tình trạng phóng thế. Đúng như Vemeaux đã nhắc đến nhận định căn bản này của các học giả về Sartre. “Thuyết hiện sinh của Sartre là học thuyết Hégel, nhưng thiếu phần tổng đề của thuyết Hégel”: Thực vậy cũng như Hégel, Sartre bắt đầu bằng sự nhận có hai thực tại nguyên thủy: Hữu thể tự thân (l’être en soi) và hữu thể tự quy (l’être pour-soi); nói cách khác: Ý thức và vũ trụ, chủ thể và khách thể. Nhưng trong khi Hégel nghĩ rằng chủ thể có thể vãn hồi toàn thể các phóng thể, kể cả tinh thần tức Thượng đế, thì Sartre lại chủ trương rằng dự phóng căn bản của con người là muốn trở thành Thượng đế nhưng đó chỉ là ảo mộng điên rồ. Hégel chấm dứt phóng thể lớn nhất của con người bằng cách bảo con người phải nhận thức mình là tinh thần tuyệt đối, và những công bình, từ bi v.v... chẳng qua chỉ là những dự phóng của tinh thần đó. Các Mác chấm dứt dự phóng bằng cách lấy cần lao tạo nên công bằng và hạnh phúc. Chỉ Sartre là không nhận có tổng đề tối hậu. Cũng như Hégel và Mác, Sartre chủ trương Thượng đế là một phóng thể của con người, Thượng đế là tha thể dưới hình thức cao quý nhất thôi. Khốn nỗi con người ước ao vãn hồi những vẻ cao quý vô cùng đó, nhưng uổng công. Con người theo đuổi những giá trị vô cùng đó, như kẻ chạy theo bóng; đó là duyên do tính chất bi đát và phi lý của cuộc đời con người. Đây xin trích vài câu then chốt của Sartre: “Ainsi la réalité humaine est désir d’être- en-soi... L’être qui fait l’object du désir du pour-soi est done un en-soi qui serait à lui même son propre fondement... Être homme, c’est tendre à être Dieu, ou, si l’on préfere,

l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu (...) Toute réalité humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'En-soi l'Ens causa sui que les religions nomment Dieu. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain: l'homme est unepassion inutile". Xin dịch rộng nghĩa là: "Con người muốn trở thành hữu thể tự thân. Tâm trí con người muốn trở thành hữu thể tự thân, nghĩa là hữu thể tự mình làm nền tảng cho mình. Làm người là muốn làm Thượng đế; hay nói rõ hơn, bản tính con người là muốn làm Thượng đế (...). Sinh hoạt con người là đam mê, theo nghĩa con người dự tính tự hủy mình để kiến tạo hữu thể và lập nên hữu thể tự thân, tức hữu thể tự hữu mà các tôn giáo xưng hô là Thượng đế. Trong ý niệm Thượng đế là một ý niệm mâu thuẫn, và chúng ta tự hủy mình uổng công: Con người là một đam mê vô ích".

Tóm lại, đối với Sartre không có Thượng đế; nói cách khác Thượng đế chỉ là một ảo mộng, một dự tính bất khả của con người. Con người không thể không có dự tính đó, vì "bản tính con người là ước muốn làm Thượng đế", tuy nhiên đó là một ước muốn chẳng những không thực hiện được mà còn mâu thuẫn nữa: Nên con người là một đam mê vô ích, bởi vì con người không thể không có đam mê muốn làm Thượng đế, mặc dầu biết rằng đó là một dự tính mâu thuẫn, phi lý.

Kết luận, chúng ta vừa gặp cái phi lý đầu tiên trong triết học Sartre: Thượng đế là một phi lý. Rồi đây chúng ta còn gặp không biết bao nhiêu phi lý khác: Vũ trụ là một phi lý, và cuộc nhân sinh là một phi lý.

HỮU THỂ TỰ THÂN HAY LÀ VŨ TRỤ QUAN SARTRE

Người ta có lý để coi cuốn tiểu thuyết La nausée (Buồn nôn) của Sartre như bản tuyên ngôn triết hiện sinh của ông. Điều chắc chắn: Cuốn tiểu thuyết đó đã phổ biến tư tưởng hiện sinh phi lý của Sartre trong đại chúng. Cũng chính trong cuốn đó, Sartre trình bày tư tưởng của ông về vũ trụ vạn vật một cách đầy đủ và dễ hiểu. Những tư tưởng đó, sau này sẽ được ông bàn giải một cách "giáo khoa" trong phần đầu cuốn L'Être et le néant.

Chúng ta sẽ theo dõi Sartre qua hai cách trình bày đó.

Trước hết thử xem cuốn Buồn nôn nói gì về vạn vật. Chúng ta nhớ Sartre chỉ nhận có hai thực tại: Sự vật và ý thực con người, cũng gọi là hữu thể tự thân (l'en-soi) và hữu thể tự quy (le pour-soi). Sartre gọi sự vật trong vũ trụ là hữu thể tự thân, vì bản tính sự vật im lìm, bất biến và vô ý nghĩa. Ông gọi tâm linh con người là hữu thể tự quy, vì tâm linh con người có đủ khả năng dự phóng và hồi tưởng. Một đàng tĩnh, một đàng động. Cái

bàn chỉ là cái bàn mãi mãi, còn ý thức ta có thể lần lượt phóng lên cái bàn, rồi lên con mèo, rồi lên cây dừa v.v... Đối tượng, tức nội dung ý thức ta lần lượt là tất cả những cái đó.

Trong cuốn Buồn nôn, Sartre đã dành nhiều công phu để diễn tả tính chất lầm lì của sự vật, tức hữu thể tự thân. Quan niệm căn bản của ông là: Sự vật nguyên nó không có nghĩa lý chi hết; sự vật có bản thể nhầy nhụa, đông đặc và trơ trơ: Thực là buồn nôn. Bản tính trơ trơ đó, Sartre đã nhận thấy nơi cái rễ kếch xù của cây xoan tây vườn bách thảo, nơi chiếc dây đeo quần mầu nước biển của chàng Adolphe, nơi cuộc sống thường nhựt của nàng Anny.

Rễ cây xoan tây. - Hôm đó sau những giờ nhọc mệt và chán nản, chàng Roquentin (nhân vật chính của cuốn Buồn nôn) lê mình vào ngồi phệt trên chiếc ghế đá vườn bách thảo; đọc báo cũng chán, coi người ta qua lại cũng nhàm; sau nhiều cái ngáp xéo quai hàm chàng nặng nề bước đi trong một lối ngập những cây... Chán nản, chàng lại ngồi xuống trên một chiếc ghế đá khác, nhìn vẩn vơ. Sau cùng, cái nhìn mệt nhọc của chàng dừng lại trên một chiếc rễ xoan tây: Chiếc rễ to, bò lan trên mặt đất, như một con rắn. Nó chỉ có vẻ bò đi thôi, thực sự nó lì lì, vô nghĩa. Sao nó lại nằm ngang lối đi thế này? Vô nghĩa. Sao màu nó lại xanh xanh và nâu nâu? Sao nó không xanh như lá của nó kia? Roqentin thấy câu hỏi đó không có nghĩa chi, vì thực ra sự vật không có nghĩa chi hết: Nó màu ấy hay màu khác, nó bò lan ra đường hay chìm sâu dưới đất, nó có đấy hay không có đấy, bằng ấy cái phi lý cả.

Như vậy đặc tính đầu tiên mà Sartre nhận thấy nơi vạn vật là: Phi lý. Tại sao sự vật lại phi lý như thế? Muốn đi sâu vào tư tưởng của Sartre, trong cũng nên biết ông coi mỗi sự vật có hai thành phần, giống như hiện tượng (le phénomène) và tự thân (le noumène) của thuyết Kant: Phần hiện tượng là cái ta có thể lãnh hội được của sự vật, còn phần tự thân là phần hoàn toàn đóng kín đối với ta. Tha hồ cho Sartre tuyên bố rằng ông chống lại học thuyết Kant và chỉ theo tôn chỉ của hiện tượng học Husserl, chúng ta thấy quan niệm của Sartre không khác học thuyết Kant bao nhiêu. Kant chia sự vật làm hai thành phần: Hiện tượng và tự thân; Sartre cũng chia sự vật làm hai thành phần: Hiện tượng và siêu hiện tượng (le transphénoménal). Nếu phần hiện tượng của Sartre có đôi chút khác với hiện tượng của thuyết Kant, thì phần siêu hiện tượng lại giống hệt với tự thân của Kant. Cũng như Kant, Sartre chủ trương chúng ta không thể biết chi và nói chi về cái phần siêu hiện tượng này. Nên nhớ ngay, chính cái phần siêu hiện tượng này được Sartre gọi là hữu thể tự thân. Nhìn vào hữu thể tự thân của Sartre, cũng gọi là hữu thể siêu hiện tượng, chúng ta thấy có chi khác với vật tự thân của Kant đâu? Thí dụ cái rễ xoan tây

trên này: Sartre bảo rằng nó lầm lì, phi lý làm ta buồn nôn. Khi Sartre bảo cái rễ xoan phi lý, ông chỉ có ý nói rằng nó không có ý nghĩa chi hết: Bao nhiêu ý nghĩa của cái rễ xoan đều được Sartre đặt vào số những hiện tượng của nó, nghĩa là những cái nhìn của ta về cái rễ xoan đó (thí dụ ta thấy cái rễ xoan đó tượng trưng sức sống mãnh liệt của cây xoan; cái rễ đó cản lối đi; cái rễ đó giống như con rắn bò qua đường v.v...); còn chính cái rễ xoan, xét theo phương diện tuyệt đối, thì ta không thể biết chi hết, và đó chính là vẻ phi lý, lầm lì, nhầy nhụa của hữu thể tự thân.

Chiếc dây đeo quần (les bretelles) của chàng Adolphe. Một hôm khác chàng Roquentin vào tiệm cà phê để tìm nói chuyện với nàng Anny. Nàng không phải phiên ở tiệm hôm nay. Có chàng Adolphe thay nàng, Adolphe đang rót rượu mùi cho máy bác thợ đi làm về qua đó: Bên cạnh, một nhóm thành niên đang chơi bi-da. Chàng Roquentin cụt hứng, vắng bóng nàng Anny. Nhọc mệt, chàng ngồi xuống cạnh quầy cà-phê và gọi một ly rượu mạnh: Vừa nhấp, vừa nhìn vơ vẩn, vô đề. Sau cùng, chàng để ý nhìn chiếc dây đeo quần của Adolphe. Chiếc dây đeo quần màu nước biển. Nhọc mệt và chán nản (những nhân vật của Sartre đều nhọc mệt và chán nản), chàng để mắt nhìn theo cái lưng của Adolphe. Nhìn hồi lâu, nhìn cho đến khi chán ngán vì sự vô nghĩa của cái màu nước biển lằn trên chiếc sơ-mi trắng của Adolphe. Đầu óc chàng Roquentin nghĩ liên miên: "ừ, tao biết mày màu xanh nước biển rồi. Nước biển. Xanh nước biển. Còn gì nữa? Không còn chi hết. Nó chỉ là xanh nước biển. Thì mày trở thành tím xem? Hay là trở thành nâu cũng được xem nào! Nhưng, không, nó cứ một mực xanh nước biển. Nó cứ thế. Cứ thế mãi. Ngán quá. Ngấy quá rồi trời ơi!". Qua những tư tưởng như thế, Sartre có ý vạch tỏ tính chất "đặc sệt, nhầy nhụa và bất di dịch" của sự vật. Con người là một vươn lên, vì con người sinh hoạt theo dự phóng (projet), luôn luôn tiến, luôn luôn bỏ cái hiện nay để thể hiện ngày mai; trái lại, sự vật chỉ nằm lì đó cho đến muôn ngàn đời", trơ trơ như thế hoài. Viết về bản tính con người, Sartre nhiều lần nhắc đi nhắc lại câu này: "Chủ thể con người không phải cái mà nó là hiện nay, nhưng là cái mà nó sẽ là mai sau (Il n'est pas ce qu'il est; il est ce qua n'est pas encore: il est son projet). Sự vật làm ta chán ngán, nôn, vì nó lầm lì, vô nghĩa. Sự vật lầm lì, vì sự vật không thể có dự phóng. Sự vật không thể tiến triển, không có tha tính (altérité) nghĩa là không thể đổi ra khác. Màu nước biển của chiếc dây đeo quần của chàng Adolphe cứ một màu đó mãi: Chính cái vẻ lầm lì này làm chàng Roquentin buồn nôn.

Cuộc đời nàng Anny. - Nàng là một cô chiêu đãi viên trong tiệm cà-phê Roquentin quen đến tiêu phí thời giờ. Chẳng lẳng lơ mà cũng chẳng khuê các, nàng là tiêu biểu cho "đợt sống mới". Thân hình nàng là một sức sống mơn mởn, và tâm trí nàng cũng thản

nhiên như cây cỏ: Không một ý niệm về luân lý và đạo đức, nàng "làm tình" như uống ly rượu mùi. Không một chút suy nghĩ về hành vi đó, không một ý niệm về tội phúc. Nàng sống như cây mọc lên, như nước sông trôi theo dòng. Nàng sống trong hiện tại không hề hướng đến tương lai, và nhất định là không bao giờ nghĩ đến ý nghĩa của cuộc nhân sinh. Nàng sống, và chỉ sống thôi: Ăn, ngủ, đi kiếm tiền, may sắm, thỏa mãn nhục dục: Đời nàng chỉ có bấy nhiêu. Bà chủ tiệm cà-phê, bà chủ của nàng, còn tệ hơn thế nữa: Bà sống phi luân một cách đáng sợ. Bà buôn bán phát tài; ăn ngon mặc đẹp, bà cảm thấy tiếng gọi thúc bách của xác thịt; không chồng con chi hết, bà được tự do làm tình với mấy người khách hàng quen thuộc, trong số đó có chàng Roquentin.

Tóm lại, nàng Anny và bà chủ tiệm cà-phê chỉ sống cuộc đời sinh lý, sống như cầm thú và thảo mộc. Sartre gọi sống như thế là "sống thừa ra" (se survivre): Sống mà không biết sống để làm gì. Cho nên trong đoạn kết cuốn Buồn nôn, Sartre đã xếp những người như nàng Anny vào hàng sự vật, ăn ngủ, ăn ngủ, sống từ từ, êm êm, như những cây kia và như vũng nước này". Nàng Anny bị coi như sự vật, vì nàng sống cho hiện tại, không một dự phóng nào cho tương lai.

Trên đây là những ý tưởng của Sartre về hữu thể tự thân trong tiểu thuyết Buồn nôn. Bây giờ chúng ta thử siết chặt những tư tưởng đó bằng cách đọc những trang triết học của Sartre nơi cuốn L'etre et le néant.

Cuốn L'être et le néant mở đầu bằng hơn 30 trang nhập để dành cho hữu thể tự thân (l'en-soi). Đây là phần khó hiểu nhất của cuốn sách, vì Sartre viết vắn tắt và chặt chẽ quá: Lại cũng chuyên môn quá, Sartre giả thiết người đọc (ra đọc cuốn Buồn nôn của ông và thành thạo những quan điểm cổ điển. Theo ông, hữu thể tự thân (tức sự vật) có ba đặc tính sau đây:

a) L'être est en soi. Xin dịch là: Hữu thể thì tự thân.

Nghĩa là nó không có một tương quan nào với ai và với sự vật nào hết. Nên nhớ: Theo Sartre, sự vật có thể được nghiệm xét theo hai phương diện: Thứ nhất xét theo tương quan giữa tôi và sự vật đó; theo phương diện này, tôi có những nhận định về nó, tôi thấy nó thế này thế nọ, tôi thấy nó có những ý nghĩa nọ hoặc những ý nghĩa kia: Tất cả những ý nghĩa và những nhận định đó được Sartre gọi là những hiện tượng, và đó là những điều tôi có thể biết về sự vật. Phương diện thứ hai là phương diện tự thân của sự vật, nghĩa là xét theo tuyệt đối, không một tương quan nào với bất cứ một ai. Như vậy, hiểu thế tự thân không phải là đối tượng cho một cái nhìn nào hết: Như thế làm sao có thể phán đoán gì về nó được? Ai phán đoán, phán đoán theo phương diện nào? Vì đây

không có ai hết, và cũng không có tương quan nào hết.

Theo ý đó, Sartre viết: “Hữu thể thì tự thân. Điều này có nghĩa là: Hữu thể không có tính chất chủ động hay là thụ động, vì chủ động và thụ động là những quan niệm nhân bản để nói lên những thái độ con người. Kết cục ta phải nhận rằng: Hữu thể tự thân không chủ động mà cũng không thụ động, ta không thể quyết điều chi và cũng không thể chối điều chi về nó hết”.

b) L’être est ce qu’il est. Xin tạm dịch là: Hữu thể chỉ là chính mình nó mãi. Đây Sartre bàn đến đặc tính thứ hai của hữu thể tự thân; tính chất định hình, bất biến. Sartre lấy ý thức để định nghĩa con người. Như ta biết ý thức có bản tính động và tiến; Sartre đã định nghĩa nhiều lần: “ý thức ta là cái mà ta ý thức”. Khi tôi chăm chú nhìn chiếc phi cơ phản lực, thì ý thức tôi có nội dung là chiếc phi cơ đó cho nên có thể nói rằng ý thức tôi là chiếc phản lực cơ. Một phút sau, tôi nhìn sang người bạn, thì ý thức tôi lại là người bạn đó v.v... Như thế ý thức tôi không định hình; theo nghĩa đó, Aristote đã viết rất đúng: “Tâm linh ta có thể là tất cả vạn vật”. Trái lại, sự vật thì lầm lì: Nó chỉ là nó, không bao giờ có thể là vật khác. Có người sẽ vấn nạn: “vạn vật biến hóa, sao lại bảo sự không thể là vật khác? Sự vật có thể trở thành sự vật khác, nhưng khi đó nó không còn là nó nữa: Nó đã bị tiêu hủy để nhường chỗ cho một sự vật khác; còn như trường hợp ý thức thì khác hẳn, ý thức có thể lần lượt mặc lấy nội dung của vạn vật, mà vẫn không bỏ mất bản ngã của mình, như vậy ý thức mới là sự vật khác. Sartre đã tóm tắt ý tưởng của ông về tính chất bất biến của sự vật như sau: “Hữu thể tự thân đặc sệt, đầy ứ, không có ngoài và cũng không có trong. Nó không có tha tính (altérité): Nó không thể trở thành khác đi. Nó chỉ là nó mãi cho tới khi tận mạt”.

c) L’être est. Xin dịch là: Hữu thể có. Nói thế cũng như nói trắng thì trắng và đen thì đen. Hơn nữa, khi ta nói trắng thì trắng, ta đã phát biểu một ý kiến, đã nói lên một ý nghĩa, còn khi nói “Hữu thể có” ta không nói lên một điều chi có ý nghĩa hết. Thành thử khi ta nói “Hữu thể có”, ta đã nói một câu vô ý nghĩa, một câu thừa. Câu của ta thừa, vì chính hữu thể là một cái chi thừa (dễ hợp). Khi chọn trạng từ “thừa” để gán cho hữu thể, Sartre đã thổ lộ hết tâm can của ông: Đối với ông, sự vật nguyên nó không có nghĩa lý gì hết: Đó là đồ thừa; một cái chi nhầy nhụa, trơ trơ và phi lý.

Phi lý. Hai chữ “thừa” và “phi lý” của Sartre mô tả tất cả tư tưởng của ông về vũ trụ vạn vật. Và để nhớ lập trường của ông, chúng ta không thể không nhắc đến câu then chốt sau đây, tóm tắt và tổng kết tư tưởng của ông về hữu thể tự tại: "Incréé, sans raison d’être, sans rapport altcun avec un autre être, l’être en-soi est de trop pour

l'éternité - (Không do ai tạo thành, không lý do, không có một tương quan nào với một hữu thể nào khác, hữu thể tự thân thực là thừa đến muôn đời). Sartre không công nhận có Sáng tạo, đối với ông, vũ trụ này vẫn đã thế mãi. Chúng ta đừng vội tưởng ông chủ trương vũ trụ vĩnh cửu như người Hy Lạp. Thực ra, Sartre không để ý truy nguyên và cũng không bao giờ đưa ra một vũ trụ quan mạch lạc. Chỉ nhìn vào hiện tại, không đi tìm duyên do, thì làm sao hiểu được sự vật nên ông đã vội cho sự vật là "không có lý do". Không có lý do, nghĩa là không có tiêu chuẩn, không có ý nghĩa chi hết: Chính vì thế, Sartre kết luận rằng hữu thể thừa quá và thừa đến muôn đời.

Qua mấy trang ngắn ngủi này, chúng ta đã cùng nhau cố tìm ra "vũ trụ quan" của Sartre, tức cái nhìn của ông về vạn vật. Cái nhìn đó gói gọn trong hai chữ "thừa" và "phi lý".

"Thừa" và "phi lý", ta thấy quả thực ông không đáng gọi là có một vũ trụ quan, vì vũ trụ quan là cái nhìn có hệ thống của ta về vũ trụ; đây, Sartre chỉ nhìn từng sự vật, và ông bảo vạn vật đều trơ trơ giữa trời, không có một tương quan nào với những sự khác quanh nó. Chúng tôi không dám đồng tình với nhiều triết gia ngày nay để lên án Sartre là "đầu óc nặng văn chương và chỉ suy nghĩ viễn vông theo ảo tưởng, không biết nhìn vào sức tiến mãnh liệt của đà tiến hóa vũ trụ, không biết lắng nghe tiếng nói hăng nồng của vạn vật". Tuy nhiên chúng tôi không thể không nhận thấy vẻ chán đời của triết lý Sartre. Đây là những kẻ vì sướng quá mà chán đời, chán đời kiểu trường giả hạng nặng, chán đời của những kẻ không biết dùng đời làm chi hết. Họ không phải lo ăn lo mặc, họ không sợ chiến tranh, không sợ cạnh tranh: Tóm lại, họ không phải làm chi hết, và vì họ không tin có Trời, không tin có thưởng phạt đời sau, nên họ chán ngán. Sartre thường dùng những chữ thực kêu, như ưu tư, dự phóng, tự quyết v.v... thực ra phải gọi triết lý của ông là triết lý phi lý, triết lý chán đời, triết lý thất vọng.

Trong khi triết học Hy Lạp đưa ra một vũ trụ quan huy hoàng như một trật tự tuyệt diệu, xây trên chân thiện mỹ, - trong khi Ki-tô giáo đưa ra một vũ trụ quan xây trên bản tính vô cùng tốt lành của Thiên chúa, coi vũ trụ vạn vật là kỳ công tuyệt mỹ của Ngài, - trong khi gần đây hai vũ trụ quan của Bergson và Teilhard de Chardin được xây trên khoa học và mở một viễn tượng cho hướng đi của lịch sử con người trong vũ trụ, - thì Sartre đưa ra một cái nhìn chán nản, bi quan, tiêu cực.

Tóm lại, đối với Sartre, vạn vật đều phi lý hết. Sự vật có nghĩa là có nghĩa cho con người; sự vật tự nó không có nghĩa lý gì cả. Sartre bóc lột tất cả những gì là ý nghĩa của sự vật để đem cho ý thức con người: Tất cả những gì ta nhận thấy nơi sự vật đều do

những cái nhìn của ta trên sự vật, chính ta đặt những tương quan giữa ta và sự vật đó, và như vậy những hiện tượng của sự vật, tức những ý nghĩa của sự vật đó, kết cục là công việc của ta, của con người, chớ không phải việc của hữu thể tự tại.

Sự vật không có nghĩa lý gì, nhưng chắc con người phải có nghĩa lý? Chắc cuộc nhân sinh phải có ý nghĩa? Chưa chắc lắm. Triết lý Sartre là triết lý phi lý, nhân sinh quan của Sartre đã chắc gì xây trên ý nghĩa.

HỮU THỂ TỰ QUY HAY LÀ NHÂN SINH QUAN CỦA SARTRE

Triết của Sartre tự nhận là hiện sinh chủ nghĩa, tất nhiên ông dành một phần quan trọng cho hiện sinh. Phần nhân sinh quan của Sartre quả thực chiếm địa vị đặc biệt trong các tác phẩm của ông: Có thể nói tất cả các phân tích tâm lý và nhận định siêu hình học của ông đều quy về việc thiết lập một nhân sinh quan mới. Không những mới đối với các triết học cổ truyền, mà còn mới đối với trào lưu hiện sinh hiện đại nữa. Đối lập với Marcel và Jaspers ở chỗ Sartre không công nhận có Thượng đế và không chịu nhận một tương quan nào giữa con người và Thượng đế, ông còn đối lập ngay cả với Heidegger ở chỗ chủ trương rằng "con người là một đam mê vô ích", cả đời chạy theo một ảo ảnh.

Để dễ nắm then chốt của nhân sinh quan Sartre, chúng ta nên nhớ ngay hai điểm: Một là con người khác sự vật ở chỗ có ý thức; hai là bản tính ý thức là dự phóng. Về điểm thứ nhất, tưởng không cần bàn thêm, nhưng chỉ cần nhắc lại rằng: Descartes đã đồng hóa con người với tinh thần thuần túy, Hégel đã đồng hóa con người với tinh thần tuyệt đối còn Sartre lại chỉ coi con ngươi là ý thức thôi, một ý thức có dự tính tiến đến vô cùng, và vì không đạt được cái vô cùng đó, nên kết cục ý thức đó tự nhận rằng mình có bản tính phi lý. Coi con người là ý thức, Sartre đã không làm một việc mới lạ: Hégel đã chủ trương như thế, và nhất là Husserl đã trình bày rõ ràng không thể có ý thức thuần túy, nhưng chỉ có ý thức về một cái gì. Con người chỉ sinh hoạt tại thế, nên ý thức của ta sẽ hoặc có nội dung là vũ trụ hoặc có nội dung là những sinh hoạt của ta trong vũ trụ. Như vậy ý thức không bao giờ tự ý thức về mình, nó chỉ ý thức về môi trường sinh hoạt của mình, hoặc ý thức về những hành vi đã qua của nó. Tóm lại, theo Sartre, con người khác con vật ở chỗ có ý thức. Con vật sống đắm mình trong hiện tại; Sartre thường nói sự vật thì nhầy nhụa và đính chặt (visqueux). Con vật không có khả năng "tháo mình ra" để dự tính tương lai, hoặc hồi tưởng về dĩ vãng: Con vật bị gắn chặt với môi trường hiện tại và thời gian hiện tại. Trái lại, bản tính con người là ý thức, và ý thức thì luôn luôn phóng mình ra phía trước để đón nhận các đối tượng. Các đối tượng luôn luôn thay đổi, ý thức con người cũng theo đó mà đổi luôn; hơn nữa, tâm trí con người ta thường chỉ

nhìn về cái sắp tới: hai đặc tính này của ý thức con người được coi là căn bản của sinh hoạt tinh thần. Sartre có lý phần nào để định nghĩa con người bằng ý thức con người.

Bây giờ chúng ta bàn đến dự phóng (pro-jet) là ý hướng sinh hoạt của con người. Husserl viết: "Bản tính của ý thức là hướng tới". Đó là ý hướng tìm, một danh từ quen thuộc của tâm lý học hiện đại. Tâm linh con người không nằm lỳ lỳ bất động như sự vật, nhưng luôn luôn hướng tới, khi hướng tới vật này, khi hướng tới người kia: Không khi nào nó thôi hướng tới như vậy, nghĩa là không khi nào nó thiếu nội dung. Cả như khi chúng ta tưởng mình không nghĩ chi hết, lúc đó chúng ta cũng thực sự có nghĩ một cái gì đó: Người ta nhiều khi bất chợt mình đang theo đuổi những ý nghĩ xa xôi, những mộng chưa thành hình rõ rệt, những sự vật chúng ta chưa kịp nhận thức rằng chúng ta biết chúng. Tất cả những điều trên đây chưa có gì ra ngoài hướng đi của Husserl và khoa hiện tượng học.

Sartre đã trẻ ngang: Ông không dùng hiện trong học để bênh vực nhân sinh quan của ông. Trong khi đại đa số các nhà hiện tượng học đi vào triết lý hiện sinh để xây một triết học nhân vị, đề cao tự do nhân vị và định mệnh độc đáo của mỗi người, như Mounier và Berdiaeff đã nhận định và chúng tôi đã nêu lên ngay tự đây loạt bài này, thì, trái lại Sartre đã muốn dẫn chúng ta vào con đường hiện sinh hư vô và phi lý. Tại sao lại có sự khác biệt như thế giữa Sartre và các triết gia hiện sinh khác? Thưa vì Sartre không nhận có định mệnh, không nhận có đời sau, không nhận có tội phúc và thưởng phạt nào hết; tuy ông không nói rõ rằng con người chết là hết chuyện, những ai cũng dễ nhận thấy đó là chủ trương của ông. Đúng như Vemeaux đã nói trên đây: "Triết học của Sartre là chính triết học của Hégel mà thiếu phần tổng đề". Con người của Sartre chỉ cắm cúi nhoài mình về phía trước, nhưng không bao giờ vãn hồi được những giá trị tinh thần của hành vi mình. Như thế chúng ta mới hiểu tại sao Sartre đã định nghĩa con người là dự phóng. Theo Hégel, sau cùng con người có thể đạt được tất cả những dự phóng của mình, còn theo Sartre thì cho đến chết, con người tất tả chạy theo trăm ngàn dự phóng, hết dự phóng này đến dự phóng kia, rồi rút cục chẳng bao giờ mãn nguyện: Con người sẽ chết trong thất vọng và chán ngán.

Dưới đây chúng ta sẽ lần lượt tìm hiểu ba dự phóng then chốt nhất của con người theo học thuyết Sartre: Dự phóng chiếm hữu, dự phóng thông cảm và dự phóng tự vãn hồi. Nhưng, trước khi đi vào nội dung những dự phóng đó, thiết tưởng cũng cần biết rõ ràng thế nào là một dự phóng theo tư tưởng của Sartre.

Dự phóng là gì?

Theo Sartre, dự phóng là tự tạo cho mình một đối tượng để mà theo đuổi.

Các học giả thường nhắc đến một trang sách của Sartre: "Khi tôi vào tiệm cà-phê để tim thằng Pierre, tất cả sự vật trong tiệm, từ cô bán hàng duyên dáng cho chí những anh chàng quen thuộc đang ngồi uống hoặc đang chơi bi-da, đều trở thành một cái chi vô định, giống như cái nền ảnh (fond) mà trên đó tôi đợi thấy hình ảnh của Pierre nổi bật lên". Thí dụ trên đây: Mọi khi tôi vào cửa hàng, việc đầu tiên là nhìn mặt tươi cười của cô bán hàng, vậy mà hôm nay, vì tôi cố ý tìm thằng Pierre, nên duyên dáng của cô ta cũng không cứu cô thoát khỏi tình trạng chìm trong đống vô định của cái nền ảnh. Như vậy, dự phóng là công việc của tâm linh ta. Với dự phóng, ta có quyền mặc cho vạn vật những ý nghĩa mà tự chúng không có.

Nhờ dự phóng, con người được coi như có quyền sáng tạo và biến chế vũ trụ: Vạn vật hiện ra theo những ý hướng của ta. Cũng một nửa trái đào của người cung phi mà ý nghĩa khác nhau làm sao: Khi còn được vua say mê, thì vua sung sướng cầm lấy nửa trái đào và khen: "Thật là chí tình, một trái đào cũng cắn đôi, không quên trẫm". Nhưng khi tình yêu đã phai, nhan sắc đã nhạt, vua thịnh nộ quát: "Quân vô lễ và phạm thượng, dám cho trẫm ăn thừa". Thực ra, chúng ta chỉ sống những ý nghĩa đó của sự vật thôi: Những ý nghĩa đó, ta không phải đi kiếm đâu xa, vì chúng đáp lại những ý hướng của ta. Thành thử một cách gọn ghẽ cho dễ nhớ thì có thể nói: Ý hướng của ta là ý nghĩa của sự vật. Thường người ta đổ lỗi cho hoàn cảnh, nhưng nói đúng ra thì chính chúng ta gây nên hoàn cảnh cho mình: Hoàn cảnh chỉ có ý nghĩa nọ ý nghĩa kia, vì chúng ta đã có ý hướng này ý hướng khác. Trong hai hoàn cảnh giống hệt nhau, vậy mà người hiền đã nhờ đó mà tiến đức, kẻ độc ác lại do đấy mà đi sâu vào đường tà.

Bây giờ chúng ta bàn đến dự phóng căn bản nhất trong học thuyết Sartre: Dự phóng của con người về chính nó. Đây con người không còn dùng dự phóng để gán ý nghĩa cho sự vật, nhưng là gán ý nghĩa cho đời sống của mình. Theo ông, cuộc đời con người nguyên nó không có ý nghĩa nào hết: Nó chỉ có ý nghĩa ta gán cho nó. Tư tưởng này của Sartre được trình bày trong suốt cuốn L'Existentialisme est un humanisme và phần IV cuốn L'être et le néant. Có thể tóm tắt tư tưởng của Sartre vào mấy điểm sau đây:

a) Trước hết, Sartre cực lực đả kích quan niệm bản tính con người của triết học cổ truyền Tây phương. Platon và Anstote chủ trương tất cả chúng ta đều là những cá vị của một loài: Các con trâu giống nhau thế nào, các con người ta cũng giống nhau như thế, vì các vật trong một loại nhất thiết phải giống nhau. Ý tưởng này đã được học thuyết thánh Tô-ma sửa chữa và bổ túc, mang đến cho triết học một quan niệm đích thực hơn về

nhân vị con người: Chúng ta giống nhau về bản tính, ai cũng là người như ai, nhưng làm người cũng có trăm ngàn cách làm người, có người làm thánh, có người làm quỷ, có người chí khí tài cao, có người sống lầm lì như khối thịt. Tuy nhiên triết học Ki-tô giáo nhận định rằng con người là vật thụ tạo và hữu hạn, nên con người không được tự ý hủy diệt mình, hoặc sử dụng đời mình theo ý mình. Nói thế không có nghĩa là con người không được quyền vươn lên; trái lại Thiên chúa kêu mời con người "trở nên hoàn hảo như Thiên chúa" (Thánh kinh). Tóm lại, theo Ki-tô giáo và những triết học chịu ảnh hưởng tôn giáo đó như Descartes, Marcel, Jaspers v.v..., con người là con của Thiên chúa và được Thiên chúa kêu mời vươn lên mức toàn thiện.

Sartre không nghĩ thế. Việc đầu tiên của ông là chối bỏ Thượng đế và không nhận con người là thụ tạo của Ngài. Hơn nữa ông chủ trương cứng rắn: Không có bản tính con người. Con người phải tự tạo ra bản tính của mình. Trong ý đó, ông thường viết: "Bản tính đến sau hiện sinh". Câu này có nghĩa là: Cuộc đời của ta chỉ có ý nghĩa do ta tạo nên cho nó, trước đó không có bản tính hay ý nghĩa nào hết. Sartre còn viết: "Con người phải tự phát minh ra mình", nghĩa là tự ý muốn sống thế nào thì sống, miễn thể hiện được cái dự phóng của mình về đời mình. Nói thế, Sartre muốn con người được toàn quyền tự đặt ý nghĩa cho đời mình.

b) Được toàn quyền tự quyết, con người sẽ quyết hướng đời mình theo đường nào? Lấy tiêu chuẩn nào làm căn cứ phân biệt thiện ác? Tại sao tôi lại chọn dự phóng này (thí dụ làm chính trị) và bỏ dự phóng kia (thí dụ tham gia công việc giáo dục)? Sartre trả lời rằng những câu hỏi như thế hoàn toàn vô nghĩa. Theo ông, thì tất cả những quyết định của ta đều phi lý, hay nói đúng hơn, đều không có lý do nào hết. "Quand je délibère, les jeux sont fait". Khi tôi suy tính, thì chuyện đã ngã ngũ rồi". Sartre có ý nói: Khi con người tưởng suy tính hơn thiệt để quyết định đàng nào, khi đó nó chỉ tìm lẽ biện hộ cho sự chọn của mình thôi; chính sự chọn đã xong rồi, vì sự chọn là ý thức ta về hoàn cảnh đó, mà hoàn cảnh đó là kết quả sự nhận thức của ta. Cho nên Sartre không ngần ngại viết: "Chính tôi là lý do của sự chọn đó: Chọn hoàn cảnh đó, tôi đã ý thức như thế về sự vật thì đó cũng chính là sự chọn của tôi. Sự chọn và ý thức cũng là một (choix et conscience sont une seul et même chose). Càng đọc Sartre, ta càng thấy ông chủ trương rõ ràng: Sự chọn của ta không bao giờ có lý do. Sự chọn đó bao giờ cũng đi trước lý do. Không phải vì có lý mà ta chọn, nhưng vì ta chọn cho nên có lý.

Thực Sartre đã nâng con người lên bậc chúa tể, tự mình đặt luật lệ cho vũ trụ và cho chính mình nữa. Sartre đã dám viết: "Thực ra, chúng ta là một tự do để lựa chọn, nhưng chúng ta không chọn được tự do: Chúng ta bị lên án phải tự do. En fait, nous sommes

une liberté qui choisit, mais nous ne choisissons pas d'être libres: Nous sommes condamnés à la liberté". Chúng ta bị lên án phải tự do, nghĩa là chúng ta làm gì và làm thế nào, chúng ta vẫn cứ tự do, vì chúng ta là tự do. Nếu nhớ ý tưởng trên kia của Sartre (không phải vì sự vật tốt mà ta chọn nó, nhưng vì ta chọn nó mà nó tốt), chúng ta dễ hiểu tại sao Sartre lại dám chủ trương "chúng ta bị lên án phải tự do": Chính sự chọn của ta không bao giờ có lý do, sự lựa chọn đó hoàn toàn tự ý ta. Như vậy nếu chọn là tự chọn và tự chọn là tự do, thì quả thực ta tự do luôn và không làm sao tránh được tự do.

Dự phóng là dự tính. Sinh hoạt là diễn tiến, là hướng về tương lai, nên con người không thể không có dự phóng. Sartre thu gồm tất cả các dự phóng của con người vào ba loại và ông gọi là ba "phạm trù của sinh hoạt con người". Đó là: Làm, có, là: "Les trois grandes catégories de l'existence humaine concrète: Faire, avoir, être". Sau đó ông cho rằng phạm trù "làm" có tính chất tạm thời; nó chỉ là phương tiện để thể hiện hai phạm trù kia mà thôi. Thành thử kết cục chỉ còn hai phạm trù "có" và "là" (gần giống như hai phạm trù chiếm hữu và hiện hữu của Marcel).

Chúng ta cần biết qua mấy phạm trù này của Sartre, vì ông thường phân tích các trạng thái sinh hoạt con người theo chiều hướng đó: Con người dùng hành động (làm) để đạt được những sở nguyện của mình, như có căn nhà, có địa vị, có gia đình. Tuy nhiên càng có nhiều càng chán ngán, càng thấy mình có nhiều càng tham vọng, vì con người muốn có tất cả, và muốn mình là tất cả. Đó là một tham vọng hão huyền, không thể nào thực hiện được; nhưng con người cũng không thể nào không có tham vọng đó: Thành thử bản tính con người là chạy theo những dự phóng, và những dự phóng đó cứ càng ngày càng biến xa đi. Vì thế Sartre đã kết luận rằng "đời người là một đam mê vô ích". Ba phạm trù (làm, có, là) tượng trưng ba loại dự phóng căn bản nhất của con người theo phương tiện chủ thể: Đó là những ý hướng sâu xa nhất của con người. Những ý hướng đó dẫn ta chạy theo những đối tượng rõ rệt. Chính những đối tượng này đã cụ thể hóa những ý hướng kia. Thực ra những phân tích của Sartre về các đối tượng này tỏ ra có thể và dễ hiểu, vì ở đây ông đưa ra những sự kiện, chứ không bàn suông về những phạm trù trừu tượng nữa. Và đó cũng là đường lối chúng ta theo ở đây để tìm hiểu nhân sinh quan của Sartre.

Bây giờ đã đến lúc chúng ta nhìn thẳng vào ba dự phóng được Sartre coi là căn bản nhất của con người: Dự phóng có, dự phóng thông cảm với tha nhân và dự phóng vãn hồi bản thân.

A - Dự phóng có.

Ta chỉ muốn có cái ta thiếu, khi ta cảm thấy ta thiếu. Cũng nên nhớ: Sartre định nghĩa bản chất ý thức con người là vô thể tính (néantise); sánh với sự vật là cái chi đầy ứ và rắc cấc, Sartre bảo bản chất con người là rỗng hổng (décompression): Vì rỗng hổng, nó mới thâu nhận được các sự vật không phải là nó, còn các sự vật đầy ứ (massif) nên chúng chỉ là chúng và không thể thâu nhận được cái chi khác. Bởi vậy khi gọi bản tính con người là sự thiếu (manque), Sartre cũng chỉ nhắc lại tính chất rỗng hổng của bản tính đó thôi.

Sartre viết: Le pour-soi choisit parce qu'il est manque, la liberté ne fait qu'un avec le manque, elle est le mode d'être concret du manque d'être. Xin tạm dịch là: "Chủ thể lựa chọn, vì chủ thể là sự thiếu; tự do và sự thiếu đó cũng là một, vì tự do chỉ là tình trạng của sự thiếu kia". Cái nó thiếu đó có thể là bát cơm, manh áo, có thể là xe hơi nhà lầu, có thể là một người đẹp và cũng có thể là một sức sống tuyệt mỹ. Mọi sự tùy ở tình trạng "thiếu" hiện nay của mỗi người. Ở nước ta cũng như nhiều nước chậm tiến, đại đa số dân chúng sống nghèo khổ bên cạnh một số nhỏ những ông giàu sang như vua chúa đời xưa: Người dân nghèo thiếu cái chi? Họ thiếu những cái cần thiết nhất, cơm áo cho họ và gia đình họ, sống hôm nay lo ngày mai. Họ ngẩn người khi thấy mấy chiếc xe Mercedès chở mỗi một đứa bé con của mấy ông đi học. Họ không có giờ để nghĩ nhiều hơn; họ lại trở về mối bận tâm thường xuyên của họ: Làm sao có cơm áo. Trong khi đó, mấy ông kia tìm hết thuốc này đến thuốc nọ mà vẫn không thấy đói mỗi khi ngồi vào bàn ăn la liệt những món Tây trộn lẫn món Tàu. Mấy ông chơi chán xe này lại mua xe kia, nghe có kiểu nào mới thì mua ngay. Mối bận tâm của mấy ông là kiếm cách "giải trí". Mấy ông cần giải trí vì thấy cuộc đời "thường lệ" quá đi. Một trang trong cuốn Buồn nôn vẽ nên cảnh đó bằng những màu khá đậm: Sau nhiều năm sống bừa bãi ở tỉnh nhỏ, chàng Roquentin dọn về Ba Lê để "thay đổi không khí"; nhưng rồi chàng vẫn thấy chán. Chàng than: "Trời ơi! Tôi biết làm gì những ngày dài đằng đẵng này? Tôi sẽ đi dạo chơi. Tôi sẽ ra ngồi từng giờ ở vườn bách thảo. Tôi sẽ vào thư viện đọc sách. Tôi sẽ đi coi xi-nê. Gì nữa?... Tôi mới ba mươi tuổi đầu. Tôi thương hại cho thân tôi. Có lúc tôi nghĩ hay là tiêu phăng ba triệu quan trong một năm cho xong. Mà tiêu cái gì? May sắm thêm? Kiếm thêm "mèo"? Đi du lịch? Tất cả những món đó, tôi thừa nhiều quá, và đã chán ngấy rồi".

Người nghèo muốn được no ấm. Người giàu lại thèm ước giàu thêm. Con người không bao giờ thỏa mãn được mối tham. Dự phóng có sẽ không bao giờ được thể hiện mỹ mãn. Tại sao thế? Tại tình cờ hay tại bản tính sự vật? Sartre thưa là tại bản tính sự vật, nghĩa là sự thể nhất định phải như thế: Con người luôn luôn phóng mình chạy theo

những hoài vọng của mình, đồng thời những hoài vọng không bao giờ chấm hết (nhân dục vô nhai mà!). Đây xin lược dịch một đoạn văn của Sartre trả lời câu hỏi trên: "Những nhà đạo đức học thâm thúy nhất đã vạch cho thấy dục vọng của con người phải được vượt qua. Stendhal và Proust đều chứng nghiệm rằng ái tình và ghen tuông không thể kết thúc bằng việc chiếm hữu một số cô gái đẹp; những tâm tình đó nhằm chiếm lấy toàn thể vũ trụ qua người con gái đó. Người đàn bà, trong những trường hợp như thế, chỉ là hình thái cụ thể của vũ trụ đối với ta thôi. Thành thử tất cả các đam mê kia chẳng qua chỉ là những khía cạnh của cùng một dự phóng căn bản: Dự phóng chiếm lấy toàn thể vũ trụ. Vũ trụ là tha thể (l'autre) đối với con người: Con người không được thỏa mãn trước khi vãn hồi tất cả những gì là tha thể đối diện với nó đó". Những ý tưởng của Sartre biểu lộ trong đoạn văn đây không phải là không có phần đích đáng. Ông đã muốn nói lên một sự thực mà con người mọi nơi và mọi thời vẫn hằng tin tưởng. Sự thực đó là: Con người có bản tính thần linh, cho nên những ước muốn của con người thường có ý bao trùm lấy cả trời đất. Thánh Augustin viết: "Lòng chúng ta không nguôi cho đến khi đạt được an nghỉ nơi Thiên chúa". Thi sĩ Lamartine thì viết: "Con người là một thiên thần rơi xuống trần gian, không thể quên được nhà trời của mình". Triết học Ấn Độ trong bộ kinh Upanishad lại chủ trương: "Ngã (âtman) cũng chính Bà-la-môn (Brahman). Con người, hay nói đúng hơn, phần tâm linh con người cũng chính là tinh thần tuyệt đối của vũ trụ". Bằng cách này hay bằng cách khác, những danh ngôn trên đây đều chung một niềm tin: Con người ước mong đạt được cái Vô cùng. Điều này đã được Sartre nhận định đúng đắn. Chúng ta không thấy cần phê bình chi; nhưng Sartre đáng trách ở chỗ chủ trương rằng con người không thể nào thực hiện được hoài vọng cao cả đó. Chung quy cũng tại Sartre vô thần, không nhận có Thượng đế. Không nhận Thượng đế, nhất định Sartre buộc lòng phải quan niệm Vô cùng kia như kiểu một thực tại vô định (l'indéfini). Mà vô định, thì làm sao mà đạt được? Chính vô định đó là cái bóng ma, ta càng lại gần thì nó càng xa ra mãi, gây nên tình trạng "đam mê vô ích", cho con người của Sartre.

Từ dự phóng "có", Sartre đã dẫn chúng ta qua dự phóng "là": Con người muốn có tất cả vũ trụ tha thể làm của riêng mình; con người muốn mình là tất cả vũ trụ, muốn thanh toán tất cả những gì là tha thể để mang vào trong bản ngã của mình. Theo kiểu nói cổ truyền, thì qua những cái đẹp con người vẫn hướng về mỹ, và qua những cái tốt lành, con người vẫn hướng về thiện, và qua những điều chân thực, con người luôn luôn hướng tới chân. Tuy Sartre không dùng kiểu nói đó, những ý tưởng ông là như vậy: Quả thế, mấy trang sau đó Sartre đã viết rõ ràng là "hoài vọng căn bản của con người là hoài vọng hữu thể, désir d'être". Liền sau đó, Sartre nói ngay "con người là chính hoài vọng

làm Thượng đế, l'homme estfondamentalement désir d'être Dieu".

Như vậy dự phóng làm đưa tới dự phóng có, và dự phóng có kết cục sẽ quy về dự phóng là tức dự phóng hiện hữu (projet d'être). Không phải ta có dự phóng là bất cứ cái chi, nhưng dự phóng căn bản đó là dự phóng làm Thượng đế. Theo Sartre, dự phóng này hoàn toàn mâu thuẫn, phi lý.

Xem thế, dự phóng có sẽ kết thúc ở chỗ phi lý.

B - Dự phóng thông cảm với tha nhân

Về điểm này, Sartre có một lập trường rất kỳ khôi, khác hẳn các triết gia của trào lưu hiện sinh. Marcel và Jaspers coi cảm thông và tương chủ tính là sự kiện nguyên thủy và căn bản của con người, mặc dầu như ta biết, hai ông công nhận cảm thông xây trên cố gắng và "tranh đấu yêu thương". Heidegger tuy không đề cao cảm thông, nhưng cũng coi đó là một tương quan nhân bản có thể thực hiện được. Trái lại, Sartre nghĩ rằng thông cảm là một dự phóng bất khả, phi lý.

Những phân tích của Sartre về vấn đề này rất tỉ mỉ và dài dòng. Tiếc vì thể tài tác phẩm này không cho phép đi vào chi tiết: Chúng ta sẽ cùng nhau lược lại đây những nét chính của phần III cuốn L'etre et le néant về tha nhân tưởng cũng đủ nhận ra chủ trương của Sartre về điểm này. Phần III này có nhan đề là Le pour-autrui (hữu thể tha quy): Như vậy sau L'en-soi, Le pour-soi, chúng ta gặp Le pour-autrui. L'en-soi là hữu thể tự thân, tức sự vật im lìm; Le pour-soi là hữu thể tự quy, tức chủ thể chủ động; còn Le pour-autrui, hữu thể tha quy là chủ thể tự nhận mình bị tha nhân nhìn ngó. Autrui là tha nhân; Pour-autrui là tôi bị tha nhân nhìn ngó, nghĩa là tôi chỉ còn là vật cho tha nhân. Như vậy, tha nhân có hai vai trò: Có thể là chủ thể, và có thể làm đối tượng cho tôi; đồng thời, vì có tha nhân, nên từ nay tôi cũng có thể lúc thì là chủ thể nhìn tha nhân, lúc thì làm đối tượng bị nhìn bởi đôi mắt tha nhân. Khi bị nhìn thì tôi là hữu thể tha quy.

1) Trước hết tha nhân là gì?

Sartre dùng hiện tượng học để đưa ra nhận định đầu tiên này: Tha nhân là một cái gì tôi thấy ở trước mặt, cũng như tôi thấy hòn đá nọ, cây mít kia. Tha nhân là thành phần của vũ trụ trước mặt tôi. Nói thế nghĩa là: Thoạt tiên tôi nhận thấy tha nhân như một đối vật. Nhưng rồi tôi lại nhận định ngay rằng tha nhân không phải chỉ là một đối vật như những đối vật khác: Đó là một chủ thể có ý thức như tôi. Mấy nhận định này đưa Sartre đến chỗ ghi lại hai đặc tính đầu tiên của tha nhân: Tha nhân không phải là tôi (phi ngã), và tha nhân là một vũ trụ đóng kín. Đóng kín, vì tha nhân là chủ thể, và tôi không tài nào

thấy được chủ thể tính của tha nhân: Tôi thấy tha nhân nhìn tôi, nhưng chính lúc tôi nhìn lại tha nhân, thì tha nhân là kẻ bị nhìn, không còn là chủ thể đứng nhìn nữa. Đây là một đoạn văn khá khúc mắc của Sartre, diễn tả tất cả tương quan giữa người và người, cần được trình bày rõ thêm như sau.

Cái nhìn. - Sartre đã gửi vào đây tất cả những ý nghĩ của ông về mối giao tiếp giữa người và người. Và cũng chính nơi những trang giấy đó, ông để lộ lập trường duy ngã của ông; nếu không phải duy ngã, thì cũng là những duy ngã, mỗi con người là một thế giới riêng, không cách nào thông cảm với người khác. Sartre đã phân tích mấy hiện tượng tâm lý như hổ thẹn, sợ hãi, hiên ngang, đều nêu lên những tương quan biện chứng giữa tôi và tha nhân. Những phân tích đó không phải không có giá trị, nhưng ông vội kết luận rằng không thể có tương chủ tính giữa tôi và tha nhân. Sao tôi hổ thẹn? Và tôi hổ thẹn những khi nào? Tôi chỉ hổ thẹn khi biết mình có thể bị người ta trông thấy: Sự hổ thẹn đã vạch trần cái tình trạng tha quy (pour- autrui) của tôi. Hổ thẹn vì linh tính báo cho tôi biết tôi là một hữu thể cho người khác nhìn. Tôi không hổ thẹn trong phòng tắm, trước những chiếc khăn và chiếc ghế; tôi cũng không hổ thẹn trước mặt những con vật, như con chó con mèo. Hơn nữa. Tôi không hổ thẹn trước mặt những con nít ba bốn tuổi. Tôi chỉ hổ thẹn trước mặt những con người đã có ý thức tự quy, nghĩa là trước mặt những con người đã là chủ thể thực sự. Về hai tình cảm sợ hãi và hiên ngang cũng thế. Những nhận xét tâm lý đó, chúng ta cũng nhận như Sartre. Nhưng khi ông muốn dùng mấy nhận xét đó để kết luận rằng tôi không biết gì về chủ thể tính của tha nhân, thì chúng ta thấy ông đã phản bội sự kiện. Trước hết, chúng ta không thể coi cái nhìn của tha nhân như kiểu lúc nào cũng muốn phá hủy chủ thể tính của ta. Sartre viết: “Khi tôi thấy tha nhân nhìn tôi, thì cái nhìn của tôi liền bị biến thành cái nhìn bị nhìn (regard- regardé)... Thành thử chính khi tôi chấp nhận chủ thể tính của tha nhân, lúc đó tôi bị đặt trong tình trạng hiểm nghèo”. Tại sao lại hiểm nghèo? Thưa vì tha nhân sẽ biến tôi thành sự vật cho cái nhìn của họ: Từ địa vị chủ thể, tôi bị tha nhân quật xuống làm sự vật đối tượng. Tha nhân bóc lột chủ thể tính của tôi. Trong ý đó, Sartre đã viết câu thời danh: “Tha nhân là địa ngục cho tôi”. Đó là kết luận đầu tiên của tình trạng tha quy: Nhân có người khác nhìn tôi, tức nhận rằng tôi là vật cho họ nhìn. Bắt đầu tha nhân đã là sự vật cho tôi nhìn, và khi đó tôi là chủ thể; nay tôi lại bị tha nhân nhìn, và bị lật xuống hàng sự vật. Tình trạng này coi vậy mà có lợi cho tôi: Nhiều khi tôi cần đến sự chấp nhận của người khác, tôi mới cảm thấy vững vàng. Tôi làm việc này việc nọ mà không có ai khen, không có ai thấy, tôi sẽ có cảm giác như chưa làm. Cho nên “theo nghĩa đầu tiên, tha nhân đối với tôi là một hữu thể làm cho tôi thấy mình có thực đây”. Lợi thì có lợi, nhưng... vẫn chưa giải quyết được

vấn đề tương quan giữa tôi và tha nhân.

Sartre đã tóm tắt những nhận xét đầu tiên bằng câu khúc mắc sau đây, tượng trưng cho lối văn hiểm hóc của ông: “L’autre n’existe pour la conscience que comme soi-même refusé. Mais précisément parce que l’Autre est un soi-même, il ne peut être pour moi et par moi soi-même refusé qu'en tant qu’il est soi-même qui me refuse”. Xin tạm dịch là: “Đối với ý thức tôi, tha nhân chỉ hiện hữu như một bản ngã bị từ chối. Những tha nhân cũng chính là một bản ngã, nên tha nhân chỉ bị tôi chối cho tôi, xét như tha nhân là một bản ngã đang chối tôi”. Chối, chối và chối: Anh bị từ chối, tôi chối anh vì anh chối tôi. Quả không oan, nếu Mounier gọi triết Sartre là “triết lý thoái thác”. Triết lý chối.

2) Dự phóng thông cảm kết liễu thế nào?

Vấn đề cảm thông với tha nhân được đặt ra như thế, khó giải quyết quá. Sartre đã đưa hết tài lực của ông để tìm một lối thoát. Thế thường, ai chả thấy tình yêu là mối hòa đồng, làm cho “hai người như một, nhưng một mà hai”. Các hiền triết và thánh nhân Đông Tây coi tình yêu là sinh hoạt tinh thần cao quý nhất của con người. Chỉ con người có tình yêu thôi. Sự ghép đôi của loài vật không có ý nghĩa của tình yêu. Nhưng Sartre lại nhìn tình yêu dưới khía cạnh riêng của ông.

Nên biết ngay: Sartre không đứng trong lập trường hiện tượng học để tìm hiểu tình yêu nữa, nhưng ông đứng sang lập trường suy luận. Trên đây ông đã chấp nhận sự kiện “con người từ chối lẫn nhau”, bây giờ ông dùng hai yếu tố đó - tôi và tha nhân - để tạo nên tình yêu. Sartre giống như nhà hóa học, muốn theo định lý cái nhìn trên kia, để tìm ra một công thức cho sự tổng hợp giữa tôi và tha nhân. Nói thế, vì Sartre tuyệt đối trung thành với lập trường cái nhìn của ông trên đây.

Nói đến tình yêu phu phụ là nói đến dự phóng thông cảm dưới hình thức cao quý nhất và toàn hảo nhất: Nếu tình yêu đó bất khả, thì tất cả các dự phóng thông cảm khác, sẽ chỉ là những ảo mộng, những dự tính phi lý.

Đây là mấy nét đặc sắc của tình yêu theo quan niệm Sartre: Thứ nhất, tôi phải liệu chiếm được chủ thể tính của tha nhân nghĩa là liệu sao đừng biến tha nhân thành sự vật; - thứ hai, muốn giữ nguyên chủ thể tính của tha nhân, chính tôi lại cần coi mình như một vật bị nhìn. “Tóm lại, tôi phải hoàn toàn coi mình là sự vật bị nhìn; có thế mới giữ được sự tự do ngó nhìn của tha nhân chủ thể”. Nên biết ngay: Đây là kiểu tình yêu thứ nhất theo chủ trương của Sartre. Ông gọi tình yêu này là khổ dục (masochisme): Tôi chịu thiệt để được yêu. Tôi tìm thấy khoái lạc trong sự chịu người khác chiếm đoạt. Tôi khoái vì bị dày vò, hành hạ. Như vậy, ở đây, yêu là muốn được người ta yêu mình.

Muốn được yêu thì làm gì? Phải tự biến mình thành một vật đáng yêu. Muốn trở thành một vật đáng yêu, tôi phải choán lấy tất cả cái nhìn của tha nhân, nghĩa là tôi phải trở thành vũ trụ của tha nhân: "Nếu tôi được yêu, tôi phải là tất cả ý nghĩa của vũ trụ cho tha nhân; tôi là vũ trụ đó. Kinh nghiệm cho hay khi vắng người yêu, chúng ta tưởng chừng như toàn thể vũ trụ đâm ra tẻ nhạt, vắng lặng. Trở thành vũ trụ cho tha nhân là gì? Là tôi tìm cách mê hoặc, chài (fasciner) tha nhân, làm tha nhân chỉ truy nhận có tôi là đối tượng duy nhất của những cái nhìn và của tình yêu. Sartre viết dứt khoát như sau: "Chỉ có một cách để thực hiện sự chiếm tình yêu của tha nhân là: Làm cho tha nhân mê tôi. Như vậy, xét cho cùng, yêu ai tức là muốn họ yêu tôi, làm cho họ yêu tôi. Nhưng đến đây nảy ra một mâu thuẫn: Cả hai người cùng muốn cho bên kia yêu mình chứ không chỉ muốn được yêu mà thôi". Mâu thuẫn này giống hệt như mâu thuẫn của cái nhìn trên kia: Tôi muốn được yêu, tức muốn tha nhân nhìn tôi; nhưng tha nhân lại cũng muốn được yêu, nghĩa là cũng muốn được tôi nhìn. Hai bên cùng muốn được yêu cả vì, như Sartre vừa viết trên đây yêu là muốn được yêu. Thành thử hai người yêu sẽ trở thành hai nguy thôi miên lẫn nhau, mê hoặc lẫn nhau. Theo chiều hướng này, tình yêu sẽ rơi vào chỗ khổ dục. (ở đây khổ dục nên được hiểu theo nghĩa rộng của Sartre: Sung sướng vì được người ta nhìn mình, thỏa mãn vì được người khác biến ta thành đồ vật và dụng cụ khoái lạc của họ. Khổ dục đối lập với bạo dục (sadisme) là hình thức tình yêu thứ hai theo Sartre, và chúng ta sẽ xem qua dưới đây).

Tóm lại, theo nghĩa thứ nhất Sartre mặc cho tình yêu, tương quan của tôi đối với tha nhân có hình thức một thứ khổ dục: Yêu là muốn được yêu. Nhưng, than ôi, tha nhân cũng quan niệm tình yêu như tôi, cũng muốn được yêu. Kết cục, dự phóng thông cảm bị sa vào chỗ mâu thuẫn, vô phương giải quyết. Sartre đã tóm tắt tư tưởng này của ông trong câu: "ái tình là một mâu thuẫn: Tôi đòi tha nhân phải yêu tôi và tôi làm hết cách để thực hiện dự phóng đó; nhưng khi tha nhân yêu tôi, thì tình yêu của tha nhân không đáp lại sự mong muốn của tôi: Tôi muốn tha nhân biến tôi thành sự vật yêu quí của họ, và tôi muốn họ giữ nguyên chủ thể tính của họ, nhưng vừa khi họ đem lòng yêu tôi, họ lại muốn nâng tôi lên hàng chủ thể để họ được yêu. Như vậy, chúng ta chứng kiến hai điều này: Theo Sartre, tình yêu chỉ là dự phóng muốn được yêu; nhưng vì cả hai người cùng có dự phóng đó, thành thử dự phóng đó trở nên mâu thuẫn, không thể thực hiện được. Theo hướng này, dự phóng thông cảm với tha nhân sẽ kết liễu trong thất bại và phi lý.

Nhưng còn một loại tình yêu thứ hai nữa.

Đây là loại trái ngược với loại tình yêu thụ động (tức khổ dục) mà chúng ta vừa xem qua. Loại tình yêu thứ hai này tựu trung là một lối bạo dục, nghĩa là tôi coi tha nhân như

đồ vật, dùng tha nhân làm trò chơi cho thỏa lòng ham muốn của tôi. Trên kia, tôi muốn người khác chiếm lấy tôi, biến tôi thành sự vật, còn đây thì chính tôi chiếm lấy người khác. Nhưng rồi cũng như trên kia, tôi muốn thế nào, tha nhân cũng muốn như thế: Cả hai bên cùng muốn hành động, không bên nào chịu vai thụ động cả. Kết cục dự phóng thông cảm với tha nhân vẫn thất bại như thường.

Chúng ta thử tìm hiểu thêm một chút về loại tình yêu thứ hai của Sartre. Ông viết: "Chúng ta có thể khai triển ý nghĩa sâu xa của tình yêu như sau. Phản ứng đầu tiên của tôi đối với cái nhìn đưa tình của tha nhân là: Tôi nhìn lại tha nhân. Nhưng nếu tôi nhìn cái nhìn của tha nhân để chống lại sức thôi miên của cái nhìn đó, thì cái nhìn và tự do của tha nhân liền đổ sụp: Cái nhìn của tha nhân chỉ còn là đôi mắt và tha nhân chỉ là một sự vật của vũ trụ thôi. Tôi vẫn không chiếm được tha nhân". Nghĩa là tôi không đạt được chủ thể tính của tha nhân, không thông hiệp được với tha nhân chủ thể, mà chỉ đạt được cái xác của tha nhân. Không thông cảm được với tha nhân bằng sự kết liên hai tâm hồn đầy đủ chủ thể tính, tôi đành phải tìm lấy thỏa mãn trong sự chiếm đoạt tha nhân; coi tha nhân như một đồ chơi tôi được toàn quyền sử dụng. Và đó là căn do phát sinh ra bạo dục. (Đây cũng phải hiểu bạo dục theo nghĩa rộng: Bạo dục đây chỉ có nghĩa là tình yêu chiếm đoạt, coi tha nhân như sự vật để thỏa mãn dục tình của mình). "Tình yêu bạo dục là đam mê, khô khan và lăn xả vào. Mục đích của bạo dục là nắm lấy và nô lệ hóa tha nhân; không những chỉ nê lệ hóa thân xác tha nhân, nhưng còn nô lệ hóa tâm hồn tha nhân: Người bạo dục tưởng như có thể dùng bạo lực bóc lột tâm hồn tha nhân". Vô ích. Thất bại. Càng dùng thủ đoạn để chiếm đoạt lòng người yêu, chúng ta càng thấy không đạt được mục tiêu. Cũng có lúc ta tưởng như mình đã chế ngự được người yêu; người yêu không tự tình yêu ta, thì ít ra cũng chịu dự quyền của ta. Nhưng này, mâu thuẫn lại nổi dậy, vì người yêu đã mở mắt ra nhìn ta: Cái nhìn của người đó bảo ta biết họ oán trách ta và phản kháng hành động của ta. Có thông cảm với ta đâu? Sartre viết: "Người bạo dục nhận ra cái lầm của mình khi nạn nhân của hắn nhìn hắn. Hắn hiểu hắn không có cách nào hành động trên sự tự do của tha nhân, mặc dầu hắn có sức cưỡng bách tha nhân hạ mình xin hắn tha... Như vậy cái nhìn của tha nhân đã làm sụp đổ tất cả dự tính của kẻ bạo dục".

Thế là hai loại tình yêu đều không giải quyết được dự phóng thông cảm của con người. Đến đây, liền sau khi tuyên bố sự thất bại của tình yêu bạo dục, Sartre viết: "thế là, một lần nữa, chúng ta lại gặp lại hai loại người nhìn (être-regardant) và người bị nhìn (être-regardé); chúng ta không ra khỏi cái vòng lẩn quẩn này đâu.

Tóm lại, dự phóng thông cảm là một dự phóng phi lý, không thể thực hiện.

C - Dự phóng tự vãn hồi.

Có thể coi đây là quan niệm của Sartre về định mệnh con người. Nói rõ hơn: Quan niệm của Sartre về cái chết của con người. Thực sự, dự phóng này mặc hai hình thức: Hình thức tự vãn hồi, và dự phóng chết. Về dự phóng tự vãn hồi, chúng ta đã xem qua khi bàn về "dự phóng làm Thượng đế của con người": Con người chỉ hoàn toàn thỏa mãn khi chiếm được hết tất cả những cái nó "thiếu" và ước muốn; mà nó thiếu tất cả những gì không phải là nó, thành thử nó muốn tất cả, và tất cả đây là vô cùng, là Thượng đế theo quan niệm Sartre. Tuy nhiên con người còn một đường khác nữa để chứng nghiệm sự vãn hồi đó: Cái chết là tận cùng của con người, cho nên cái chết sự vén màn cho thấy ý nghĩa và sự kết thúc của cuộc đời con người.

Sartre nghĩ gì về cái chết?

Không nói chi Platon, với câu định nghĩa "triết học là khoa dạy con người biết sống và biết chết cho hợp đạo làm người", - không nói chi Marcel và Jaspers đã nhấn mạnh về cái chết như là chỗ hoàn thành tất cả ý nghĩa cuộc nhân sinh, - chỉ xin nói ngay Heidegger là triết gia mở đường cho những suy tưởng của Sartre: Heidegger định nghĩa con người là "một hiện hữu hướng về cái chết". Heidegger coi cái chết là hành vi tối hậu của con người và cũng là hành vi quan trọng nhất của cuộc đời, cho nên ông mới gọi tự do của con người là "tự do để chết" (liberté pour mourir). Trái lại, Sartre đưa ra một quan niệm không ai ngờ về cái chết. Dưới đây là những ý tưởng chính.

Sartre bắt đầu bằng việc phê bình lập trường của Heidegger. Heidegger coi cái chết là chỗ tận cùng của cuộc nhân sinh, hơn nữa, ông còn trách chúng ta thường chỉ nghĩ "người ta" chết, ít nghĩ đến sự chính chúng ta chết: Bao lâu ta mới chỉ nghĩ "người ta" chết, thì ta còn bỏ mất hiện sinh đích thực của ta, bởi vì ta chưa ý thức về bản tính của ta là bản tính "để chết" (Sein zum Tode). Trong ý đó Heidgger coi sự chết là thành phần của hiện sinh là chỗ hoàn thành cuộc hiện sinh. Sartre chê rằng Heidegger đã lầm lẫn như tất cả các triết gia tiền bối. Theo Sartre thì "chết là hết đời rồi", cái chết không thuộc về hiện sinh của ta. Nói nôm na thì chết là hết sống: Như vậy có còn tôi đâu mà nói tôi chết được? Heidegger quả quyết người hiện sinh đích thực là người ý thức rằng: "tôi chết". Trái lại, Sartre quả quyết chỉ có sự chết mà thôi, không thể nói tới chết. Sartre viết: "Sự chết là tận cùng, là giới hạn, và cũng như tất cả các giới hạn khác, nó lưỡng diện: Chiếc cổng là một giới hạn, cổng cũng lưỡng diện: Nó có thể là sự mở vào và cũng có thể sự ngăn lại". Khi cổng mở cho ta vào nhà, thì cổng là thế giới của ta. Trái lại, khi cổng chắn trước mặt ta, thì cổng là giới hạn của thế giới khác, của người khác. Sartre

coi sự chết như cổng ngăn ta lại. Cổng đó không phải của ta, mà là của vũ trụ. Thành thử từ trước đến nay, các triết gia coi sự chết như cùng đích và thành phần của cuộc đời, còn Sartre lại coi sự chết như cái gì chắn ngang cuộc đời và ở ngoài biên cuộc đời.

Để chứng minh những ý tưởng của ông, Sartre đưa ra hai nhận định này: Thứ nhất sự chết là một hiện tượng hoàn toàn phi lý. "Điều chúng ta cần ghi nhận đầu tiên là tính chất phi lý của sự chết". Như vậy đặc tính căn bản của sự chết là: Phi lý. Phi lý vì nó mù quáng và đột nhập bất cứ lúc nào: Người hiền thì chết ngộ nạn, những kẻ gian ác lại sống lâu; "người tù phạm kia bị án tử hình; anh chàng chuẩn bị từng mấy tuần lễ để bốc lên máy chém một cách anh hùng thì bị chết nghèo trong tù do một trận bệnh dịch Tây Ban Nha". Đời người ta lắm cái phi lý; sự chết là cái phi lý hơn hết. - Thứ hai: Ta không thể dự phóng và chuẩn bị chết; sự chết không phải là một hành vi của ta, như Heidegger nói. Sự chết chỉ là chỗ chấm hết đời ta, chấm hết những khả năng hoạt động của ta: Thành thử chẳng những nó không phải là hành vi tối hậu và tối quan trọng của ta, nhưng còn là sự phá hủy tát cả những dự phóng của ta. Sartre viết: Không những sự chết chấm dứt cuộc tại thế của tôi, nó còn là sức hư vô luôn luôn đe dọa phá hủy mọi dự phóng của tôi - Kết luận, Sartre nghĩ rằng: Sự chết chỉ là sự chết, nghĩa là một hiện tượng xảy ra trong vũ trụ để cho tha nhân xem (pour autrui). Tôi thấy người khác chết; người khác sau này sẽ thấy tôi chết. Còn tôi? Tôi không thấy tôi chết: Khi tôi chết, thì tôi không còn. Sartre nhắc đi nhắc lại luận điệu đó. "Xét như cái chết là chỗ tận những dự phóng của tôi, thì nó ở ngoài tất cả mọi khả năng của tôi. Nó không thuộc về cơ cấu hiện sinh của tôi. Nó chỉ là sự toàn thắng của tha nhân đối với tôi: Nó chỉ là sự kiện tha quy thôi". Sartre bảo rằng nhờ sự chết, tha nhân toàn thắng tôi, vì khi đó tha nhân được toàn quyền phán đoán tôi và coi tôi như một sự vật. Sự chết là sự kiện tha quy, không phải hiện tượng tự quy, nên không nằm trong hiện sinh.

Sự chết là thất bại lớn nhất của con người. Và cũng là chuyện phi lý nhất.

Như vậy, theo Sartre, đời sống con người ta là một chuỗi những hành vi phi lý, và kết cục sự chết sẽ hoàn thành sự phi lý đó. Xin lưu ý: Sartre dùng chữ "phi lý", không dùng chữ "vô lý", hay "bất hợp lý". Phi lý là không thể chứng minh: Phi lý là thất bại không có lý do; phi lý là không có lý do, không có chuẩn đích và không dựa trên nguyên lý nào hết.

Nhìn lại con đường mà chúng ta vừa cùng với Sartre rảo qua, chúng ta thấy toàn phi lý và phi lý. Hữu thể tự thân, tức vũ trụ quan của Sartre cho ta thấy toàn thể vũ trụ vạn vật đều là những vật lầm lý, buồn nôn, phi lý. Hữu thể tự quy, tức nhân sinh quan của Sartre tưởng dẫn đi đâu chẳng có kết cục cũng dẫn đến chỗ cho thấy cuộc đời con

người hoàn toàn phi lý: Ba dự phóng lớn nhất của con người đều kết liễu bằng thất bại, phi lý.

Chúng tôi đã trình bày một cách chân thành, không xuyên tạc học thuyết của Sartre. Chúng tôi gắng công nêu lên những nét căn bản nhất của triết hiện sinh này, tức hai quan niệm của Sartre về vạn vật và con người. Nhiều khi nhìn qua những hoa hòe, người ta bị lòa mắt và say mê những triết thuyết như thế. Nhìn vào tận nơi thì nó như thế đấy.

Phê bình Sartre? Có lẽ bạn đọc đã làm xong rồi. Tuy nhiên cũng xin lược lại đây mấy điểm mà nhiều tác giả đã phê phán ông. Về vũ trụ quan, Sartre thiếu hẳn thái độ nhân đạo, coi vũ trụ là nhà mình và môi trường sinh tồn của mình; ông không coi vạn vật là bạn, nhưng là thù; ông không nghĩ đất là mẹ sinh ra ông và Trời là màn che ông. Riêng về nhân sinh quan, Sartre tỏ ra bi quan một cách vô lý: Không cần nói đến dự phóng chiếm hữu của ông, nguyên hai dự phóng thông cảm và vãn hồi của ông đã quá kỳ quặc. Nhiều tác giả đã nêu lên sự kiện Sartre là một đứa trẻ mồ côi cha từ lúc lên ba; má ông tái giá với người khác; Sartre suốt đời thiếu tình yêu; ông luôn luôn nhìn đời là thù. Ông không hiểu chi về tình yêu đích thực. Ông sống bừa bãi nhưng lại không lập gia đình. Ai cũng dễ thấy hai hình thức tình yêu của ông là hai thứ tâm bệnh, hai loại tình yêu quái đản và bệnh tật, Sartre chưa nói gì đến tình yêu chân chính và đích thực, trong đó có thông cảm thực sự, có đi và có lại, cả hai người cùng yêu và được yêu; tuy bất toàn, nhưng mỗi khi hai người yêu nhau thực trong tâm hồn, thì có cảm thông thực sự. Rồi cái chết của triết Sartre, mới lạ kỳ làm sao! Phải khen ông có tài tưởng tượng và tài biện luận, nhưng cũng phải nhận rằng lời lẽ của ông không thuyết phục được ai hết, kể cả chính mình ông. Ai lại có thể nghĩ rằng cái chết ở ngoài mình, và khi cái chết đến chặn ngang đường mình thì mình hết sống rồi cho nên không thể nói rằng mình chết? Ai lại có thể tin như Sartre rằng "con người sinh ra không lý do, kéo lê cuộc đời vì nhu nhược và chết do ngẫu nhiên"?

Nhiều học giả còn lưu ý ta về điểm này: Triết hiện sinh của Sartre là thứ triết trưởng giả. Ông coi cái chi cũng tồi, xấu, nôn, y như kiểu con nhà giàu ngồi trước mâm cơm đầy cao lương mỹ vị mà vẫn ngoảnh đi không thấy muốn ăn. Sartre thiếu tình yêu, nhưng ông sống xa hoa, với một gia tài vào hạng lớn. Người con tinh thần của Sartre là Sagan cũng thuộc hạng trưởng giả, thừa tiền thừa bạc, đã hưởng tất cả những gì mà dục tình con người có thể thèm ước. Những người đó hay chán đời. Và chính ở Sài Gòn này, một ít con nhà giàu có, đi học "lycée" Tây cũng đã hãnh diện tự xưng là "thế hệ Sagan": Cũng chán đời, cũng hiện sinh, cũng buồn nôn đầy đủ...

Cũng may mà, như bạn Thu Thủy đã nhận định rất đúng trong Bách Khoa số 129, thanh niên ngày nay ít ưa đọc Sartre và ảnh hưởng của triết gia này chỉ còn sâu đậm nơi những thành phần trưởng giả thôi.

Nói thế chúng tôi không phủ nhận giá trị văn học của Sartre, nhất là phần phân tích tâm lý học. Chúng tôi chỉ phê bình triết nhân sinh của Sartre thôi.

Ngày xưa, ông quan nào đó được Trạng Quỳnh cho ăn "mầm đá" vì ông ăn chi cũng ngấy. Ngày nay cũng vậy hễ hết nếp sống trưởng giả, thì cái nọc hiện sinh của Sartre cũng sẽ hết thời. Dân cần cù Việt Nam đòi một triết học hợp với sinh hoạt của mình hơn.

Chương 10. HEIDEGGER HIỆN SINH VÀ HIỆN HỮU

Heidegger gọi con người là Dasein (hiện hữu) và ông quan niệm con người như một In-der-Welt-sein (hữu tại thế). Tất cả những giòng chúng tôi cống hiến bạn đọc sẽ nhằm vạch rõ những gì Heidegger đã nhấn mạnh về bản chất của con người, xét như con người là một Dasein.

Dasein là một danh từ thông thường trong tiếng Đức để chỉ sự hiện hữu của vạn vật. Hégel là triết gia đã dùng chữ Dasein nhiều nhất; nhưng đến khi Heidegger dùng chữ này, thì nó mặc một ý nghĩa hoàn toàn mới. Trong bộ danh từ của Hégel, Dasein có nghĩa là một hữu thể nào đó, bất cứ một sự vật nào xét như nó là một cái gì đang có đâ: Da là đó, nọ, kia, và Sein là hữu thể (sự vật). Như vậy Hégel đứng trong thuyết duy sự (Chosisme) coi vũ trụ là tổng số thững hữu thể. Trái lại, Heidegger đã nhiều lần giải thích ý nghĩa chữ Dasein của ông: Đây da không còn có nghĩa ở nơi nọ nơi kia, nhưng nó có nghĩa nguyên thủy là đối diện, trên diện và Sein đây không phải là danh từ, nhưng là một động từ, cho nên sẵn có nghĩa là hiện hữu. Vì Dasein của Hégel và các triết gia đi trước chỉ những hữu thể đã hình thành, đã cứng đọng như kiểu những sự vật (les étants), nên triết lý của mấy ông không thể nào đi tới lãnh vực hiện tượng của hiện hữu mà Heidegger muốn vén màn cho ta thấy. Nói một cách đơn giản cho dễ hiểu, hiện hữu là chính sự hình thành của các hữu thể. Hiện hữu là chính sự hình thành của "thế giới" (die Welt) mà ta biết và gọi tên. Nói cách khác, khi gọi con người là Dasein, Heidegger có ý nêu cao bản chất của con người là hiện diện với thế giới, và nhân đó con người chỉ là con người vì là sự hiện diện đó.

Chúng ta đang coi sự hiện diện này theo kiểu sự hiện diện duy sự: Thuyết duy sự coi con người như một hữu thể, một sự vật, nên con người ở giữa những sự vật cũng như chiếc ghế ở trong căn phòng và ở cạnh chiếc bàn. Hễ còn giữ lối nhận thức này, chúng ta không bao giờ có thể có cái nhìn của Heidegger, và cũng không bao giờ chúng ta nhận ra bản chất của Dasein. Dasein không ở trong thế giới theo kiểu cái bàn ở trong căn phòng, và nó không ở cạnh những sự vật như kiểu cái bàn ở cạnh cái ghế. Nói thế, vì chỉ Dasein có bản chất là hiện diện và nhờ sự hiện diện này mà có sự hình thành của mỗi vật trong "thế giới". Và "thế giới" trong triết học Heidegger không bao giờ có nghĩa là tổng số những sự vật, và càng không có nghĩa là kho chứa những sự vật: Heidegger hay nói rằng "thế giới hình thành thế giới" (die Welt weltet, le monde s'ordonne en monde).

Thế giới hình thành thế giới; nhưng hình thành khi nào? Lúc Dasein là Dasein, nghĩa

là lúc nguyên khởi của ý thức, khi mà sự phát khởi đó làm cho con người sống trong mối tiếp thông (com-préhension) với cái "thế giới" đang hình thành. Như vậy, ngay từ bây giờ, chúng ta có thể nhận thấy mối hỗ tương thiết yếu giữa Dasein và cái "thế giới" của In-der-Welt-sein, giữa con người và thế giới.

Nói một cách đơn giản, thì không có và chưa có "thế giới" trước khi có sự hiện diện (Dasein) của con người và cũng không có con người trước khi nó là sự hiện diện với thế giới. Thế giới và con người xét như In-der-Welt-sein cùng bắt đầu từ mối tiếp thông kia tức từ bản chất của con người hữu tại thể, tại cái "thế giới" mà nó vừa làm xuất hiện.

Thú thật, triết Heidegger là một triết rất khó hiểu, và chúng tôi không biết nên bắt đầu nói thế nào để bạn đọc dễ hiểu. Thành thử chúng tôi sợ bạn đọc chưa hiểu chúng tôi có ý nói gì. Thực ra, bao lâu chúng ta chưa đổi được cái nhìn, chưa bỏ cái nhìn duy sự để nhìn như Heidegger, nghĩa là nhìn thế giới như chỉ xuất hiện và hình thành trong mối tiếp thông của con người, thì bấy lâu chúng ta chưa đi vào triết Heidegger được. Heidegger luôn luôn trách các triết gia từ trước đến nay thường lẫn lộn hiện hữu (être) và hữu thể (les étants); hiện hữu là sự hình thành, là sự xuất hiện của những hữu thể; những hữu thể là những cái đã hình thành, đã cứng đọng. Vì bám vào cái cứng đọng như thế, nên triết học đã trở thành duy sự: Trái lại, khi tránh được cái nhìn duy sự này, chúng ta sẽ có thể cùng với Heidegger đi vào lãnh vực ẩn hiện của hiện hữu.

Nhiều học giả đã lẫn lộn, gán cho triết Heidegger danh từ triết hiện sinh. Và chúng ta biết Heidegger không ghét gì bằng ghét danh hiệu đó: Theo ông, triết hiện sinh là triết lý về cuộc sống của con người, nên vẫn chưa đạt tới nền tảng và bản chất con người. Duy triết của Heidegger đào tới bản chất đó, nên chỉ triết của ông mới đáng gọi là triết lý nếu quả thực triết lý là khoa học về "hiện hữu xét như là hiện hữu" (science de l'être entant qu'être). Hiện hữu (être) đây là động từ, không phải là một danh từ cứng đọng. Vì triết Heidegger vạch cho thấy bản chất con người và nhận rằng "con người là hữu thể duy nhất có đặc tính là biểu lộ bản chất của mình và bản chất vạn vật", nên triết Heidegger có vẻ hiện sinh, nhưng thực ra nó còn đi sâu hơn triết hiện sinh và đặt nền cho triết hiện sinh.

Danh từ mà Heidegger tạo ra để gọi triết của ông là "Philosophie existentiale" mà chúng tôi tạm dịch là "triết hiện hữu". Trước đây mấy tác giả ở Việt Nam và đôi khi chính chúng tôi cũng dùng theo danh từ "triết phổ sinh"; nhưng nhìn lại, thấy triết Heidegger không có gì là "sinh" và cũng không có chi là "phổ", nên sợ rằng chữ phổ sinh không lột được tư tưởng Heidegger. Trước hết, triết Heidegger là triết tìm hiểu cơ cấu của Dasein;

Da là hiện diện. - Sein là hữu, hiện hữu; cho nên chữ triết hiện hữu của chúng tôi phần nào gợi ý bản chất của Dasein là Dasein và In-der-Welt-sein.

Tất cả ý nghĩa con người, và có thể nói cả triết học Heidegger, chỉ xây trên một chữ Dasein. Bây giờ đến lúc chúng ta phải dựa vào những sách vở của ông để tìm hiểu ý nghĩa, tức bản chất con người. Chúng ta sẽ lần lượt tìm hiểu bản chất đó qua hai chữ Dasein và In-der-Welt-sein của Heidegger. Với chữ Dasein, chúng ta sẽ chú ý đến cái mà triết nhân gọi là mối tiếp thông (com-préhension), tức bản chất của con người là ý thức về mình và ý thức về vạn vật. Rồi với chữ In-der-Welt-sein, chúng ta sẽ tìm hiểu sự hình thành của con người trong cái "thế giới" mà nó tự mở lấy cho mình đó.

A - Con người là Dasein.

Da là hiện diện, và sein là hiện hữu, Dasein là hiện hữu như một hiện diện. Cho nên bản chất con người là hiện hữu là Dasein, nghĩa là hiện hữu như một hiện diện. Chỉ mình con người có bản chất đó thôi, cho nên chỉ mình con người được coi là "một hữu thể mà bản chất là mở ra đón chào ý nghĩa của vạn vật". Chỉ con người là sự hiện diện, và nhờ con người mà vạn vật được nhận thức và gọi tên: Các sự vật ở cạnh nhau hoặc chứa đựng nhau, nhưng chúng không có khả năng hiện diện nhau. Con mèo và con chó đuổi nhau: Có lúc chúng đối diện nhau; nhưng ai dám bảo là chúng ý thức sự đối diện đó? Không phải chúng ta chối chúng không có ý thức, những ý thức của chúng là một hình thức mơ hồ, không thể nào tỉnh. Ngay ý thức đứa trẻ thơ ba bốn tuổi cũng còn như ý thức mơ ngủ, chưa tự tỉnh, và không thể tự tỉnh: Thành thử chỉ ý thức con người mới đích thực là Dasein, là hiện diện.

Heidegger thường gọi sự hiện diện này bằng hai danh từ - tiếp thông và khai độ. Tiếp thông (com-préhension) giống như thông hiểu, nhưng cũng khác thông hiểu. Thông hiểu là hành vi của ý thức tự tỉnh: Nói thông hiểu là nói một cái chi thuộc lãnh vực quan niệm và suy tưởng. Trái lại tiếp thông là hành vi của toàn thể con người hồn xác bất phân: Tiếp thông là hành vi con người sinh hoạt, con người có gắn liền với cái "thế giới" mà nó đang khai minh. Khi tiếp thông thì tôi là xác tôi: Khi đó xác là chủ thể, là xác tri giác. Khi đó tôi không thể nói tôi có xác, vì cái ta có là đối tượng, còn cái ta là chủ thể. Khi ta tri giác, tức khi ta tại thế, thì đối tượng là cái mà con người của ta đang tiếp thông và khai mở.

Cái mà con người đạt được trong tiếp thông là ý nghĩa. Ý nghĩa này cũng chính là bản chất của vạn vật đối với ta. Đó là tất cả những gì ta tiếp nhận trong khi tiếp thông với vạn vật. Tự Husserl đến nay, các nhà hiện tượng học gọi ý nghĩa đó là một hiện tượng, để nêu cao tính chất lệ thuộc hỗ tương giữa ý thức ta và sự vật mà ta tiếp nhận trong tri

giác. Vì thế Heidegger mới nhấn mạnh vào chữ Dasein để quyết rằng thế giới chỉ là cái mà con người đã tiếp thông mà thôi, đồng thời con người lại chỉ là sự tiếp thông đó, sự hiện diện đó, sự hiện hữu đó. Dasein có hai mặt: Xét về phương diện đối tượng, Dasein là thế giới mà con người đã nhờ tri giác khai minh và làm xuất hiện: Xét về phương diện chủ thể, Dasein là chính con người vì con người hiện hữu như một hiện diện. Đến đây, chúng ta hiểu phần nào ý nghĩa chữ Dasein và mối tương quan hiện hữu giữa con người và cái thế giới mà mối tiếp thông đã cho phép con người làm xuất hiện như môi trường sinh hoạt của mình.

Chúng ta sẽ càng hiểu điều đó khi tìm hiểu chữ khai độ (apérité, die Offenheit) mà Heidegger dùng để chỉ hành vi tiếp thông trên đây. Nói khai độ là nói cửa mở vào, mở rộng hay mở hé. Khai độ: Mở rộng, ta thấy nhiều và rõ; mở hé, ta chỉ thấy thoang thoáng mà thôi. Hơn nữa, cái được biểu lộ qua khai độ này, chính là "thế giới" theo triết học Heidegger. Triết nhân gọi đó là cái được khai minh (l'ouvert, das Offene). Bây giờ chúng ta phải cố gắng nhìn tổng quát và cho rõ: Có cái được khai minh, vì có Khai độ; nhưng chỉ có khai độ, vì có con người với bản chất là khai thông vào huyền nhiệm của vũ trụ để khơi lên những bản chất của vạn vật. Như vậy, không có thế giới (theo nghĩa Heidegger trước sự khai thông này; không có ý nghĩa, nếu không có khai độ là cái khai sinh cho ý nghĩa). Bản chất sự vật chỉ là ý nghĩa đó thôi; hay nói thế này cũng vậy: Bản chất sự vật chỉ là cái-được-khai-minh kia.

Heidegger tìm hết cách để giúp ta ý thức rằng con người có bản chất là Dasein, và nhận như thế là nhận rằng không có "thế giới" nào khác ngoài cái thế giới mà khai độ đã làm xuất hiện trong mối tiếp thông của ta với huyền nhiệm vũ trụ. Để dễ hiểu điều này, cũng nên biết Heidegger thường coi "thế giới" (die Welt) như đối nghịch với "nền đất" die Erde): Mỗi xuất hiện là một giao tranh giữa "thế giới" và "nền đất". Thực ra hai danh từ này là tên gọi của hình ảnh và nền ảnh, của hiện tượng và cái chưa xuất hiện, của "thế giới" xét như cái được khai minh và cái phần còn lại (la réserve) mà Heidegger gọi là "nền đất". Không hình ảnh nào lại không có nền ảnh; hơn nữa thống quan giữa hình ảnh và nền ảnh là một tương quan vô cùng linh động: Bất cứ sự vật gì cũng có thể lần lượt làm hình hay làm nền. Thí dụ khi tôi nhìn ngôi chùa Linh Mụ nổi bật trên nền lá xanh và trời biếc, thì ngôi chùa đó là hình ảnh; nhưng khi tôi chỉ đọc mấy câu thơ chữ nho ghi trên tháp Phúc Duyên của chùa đó, thì chùa Linh Mụ liền trụt xuống làm nền; và khi tôi chú ý đến nét mực phong sương của mấy hàng câu đối kia, thì chính những câu đối này cũng trụt xuống làm nền ảnh, và khi đó ngôi chùa Linh Mụ chỉ là cái nền của nền. Như vậy cái chi được ta nhắm thì gọi là hình ảnh; Heidegger gọi nó là "thế giới"; còn cái chi mặc dầu

ta không chú ý nhìn mà vẫn được nhận thấy như là nền của hình ảnh, cái đó Heidegger gọi là "nền đất".

Như vậy bây giờ chúng ta phải bỏ lập trường duy sự; chúng ta đừng coi cái nhìn của con người như thừa nhận những sự vật (les étants) vẫn có đấy như thế; nhưng chúng ta phải cùng với Heidegger nhận thức rằng "thế giới hình thành thế giới cho con người do sự tiếp thông mà con người có với bản chất vạn vật".

Quan niệm về tiếp thông và khai độ của Heidegger xem ra không xa quan niệm của Husserl về mối tương đồng (conélat) giữa ý thức và cái mà ta ý thức (noèse và noème): Khác một điều là Husserl đã dành phần chủ động cho chủ thể, vì Husserl đã chủ trương ý thức gán ý nghĩa cho đối tượng (Sinngebung). Trái lại Heidegger không công nhận tính cách chủ động thiên về phía ý thức như thế; theo Heidegger, thì hiện tượng "thế giới" xuất hiện trong khai độ của Dasein, khi Dasein thể hiện bản chất của nó là tiếp thông với cái mà khai độ vừa cho phép nó tiếp thông. Nói thế vì theo Heidegger, bản chất của Dasein là biểu lộ ý nghĩa những sự vật: Chính việc biểu lộ này là sự hình thành các sự vật đó; sau đó chúng được con người coi như những "hữu thể" (les étants), nhưng sự vật cứng đọng, những hữu thể đã hình thành. Nhưng, cần phải hiểu rằng, trước sự hình thành kia, trước sự tiếp thông kia, thì chưa có những sự vật đó xét như chúng là những "thế giới", mặc dầu chúng vẫn ẩn hiện trong "nền đất" như đang chờ sự tiếp thông để được gọi ra ánh sáng.

B - Con người hữu-tại-thế (In-der-Welt-sein).

Mặc dầu chúng tôi chủ ý trình bày đơn sơ, nhưng vẫn thấy chưa sáng sủa mấy. Cái đó chỉ vì triết Heidegger là triết hiện hữu, nó dẫn ta vào một lãnh vực như chưa từng có ai đi vào bao giờ. Các triết gia trước đây đều dừng lại ở bình diện hữu thể (l'etant), nghĩa là bình diện sự vật, bình diện duy sự, bình diện cứng đọng của những cái đã hình thành. Heidegger muốn dẫn ta vào lãnh vực ẩn hiện của hiện hữu, nơi mà các hữu thể đang hình thành, nơi mà ý thức còn vương với đối tượng trong một tiếp thông. Cần phải đổi cái nhìn. Khi đã đổi xong, những gì Heidegger nói đây, chúng ta sẽ nhận thức dễ dàng.

Bây giờ chúng ta xem đến bản chất con người xét như là một In-der-Welt-sein (hữu-tại-thế).

Chúng tôi hy vọng phần này sẽ dễ hiểu hơn và giúp bạn đọc hiểu thêm phần trên đây về Dasein. Nói đến In- der-Welt-sein là nói đến con người xét như nó hiện-hữu-tại-thế. Chúng tôi tạm dịch In-der-Welt-sein là hữu tại thế.

Xin nhớ rằng sẵn trong danh từ In-der-Welt-sein cũng là một động từ như trong danh từ Dasein trên kia. Như vậy, nói một cách nôm na, con người chỉ là sự hiện hữu tại thế đó và "thế" đây cũng không phải cái hộp đựng con người. "Thế giới" không có trước con người, nhưng chỉ xuất hiện nơi khai độ cho con người thôi.

Để dễ hiểu và dễ nhớ điều căn bản đó, có lẽ chúng ta nên bắt đầu bằng nhận định này: Theo Heidegger, con người không sống trong không gian và cũng không sinh hoạt trong thời gian. Nói thế, vì Heidegger chủ trương rằng chính sinh hoạt của Dasein phát sinh không gian và thời gian. Nó phát sinh không gian, bởi vì những ý niệm căn bản nhất của không gian như xa gần, trên dưới, bên mặt bên trái v.v... đều bắt nguồn nơi con người, và nếu không có sự căn cứ vào cái trung tâm điểm là con người, thì không gian trở thành một quan niệm mơ hồ, một khái niệm do lý trí tạc ra làm nền cho khoa hình học.

Không gian, dầu là không gian sinh hoạt, dầu là không gian trừu tượng của hình học, cũng đều phát sinh do con người. Hãy xem đứa hài nhi hai tuổi: Nó chưa ý thức rõ rệt về không gian quanh nó, nên ta thấy nó quờ quạng giơ tay bắt cái đèn điện ở trần nhà, và đôi khi nó muốn "với lấy cả ông trăng", trái lại, nó thường giơ tay quá xa để cầm những cái người ta đưa cho nó. Quan niệm về không gian trừu tượng và đồng tính lại càng lệ thuộc vào cái nhìn của con người hơn nữa. Tuy nhiên, thời gian mới càng nói lên sự lệ thuộc sinh hoạt con người, như chúng ta thấy sau đây.

Heidegger đã tạo ra một danh từ mới, tức động từ existieren (ek-sister) để nói lên sự hiện hữu của con người. Và ông định nghĩa: "Hiện hữu là tự vượt qua mình để đạt tới cái khả hữu của mình, Ek-sister c'est se dépasser vers son pouvoir-être. Tự vượt mình là bỏ cái mình hiện nay để đi tới một hiện hữu đang ẩn hiện trước mắt mình. Cái hiện hữu ẩn hiện trước mắt con người đó, Heidegger gọi nó là khả hữu (sein-konnen, pouvoir-être). Chính đây là chỗ phát sinh ra dự phóng (projet), hay nói đúng ra, chính cái khả năng phóng mình về phía trước như thế là dự phóng. Nói thế, vì dự phóng đây không phải là một dự tính theo nghĩa thông thường, nhưng chính là con người tôi ở thế tương lai. Tôi là dự phóng đó; dự phóng này dự trù cái bản chất sắp thành của tôi.

Hiện hữu là dự phóng, và dự phóng là thời gian tính. Đó là ba cơ cấu hiện hữu (existentiaux) của con người xét như nó là một In-der-Welt-sein. Chúng ta cùng nhau tìm hiểu tương quan bản thể giữa ba cơ cấu đó.

a) Hiện hữu (ek-sister)

Hiện hữu là cơ cấu hiển hiện nhất của con người. Hiện hữu là hiện diện với thế giới,

để làm cho thế giới đó đối diện với mình, và để rồi chính mình là sự làm cho có thế giới đó và làm cho nó thành môi trường hiện hữu của mình. Heidegger hay nhắc cho ta rằng: Con người không ở trong thế giới, nhưng bản chất con người là làm xuất hiện một thế giới nơi khai độ. Cái vừa xuất hiện nơi khai độ đó, được gọi là cái-được-khai-minh, tức thế giới (monde): Nên hiểu "thế giới" đây là tất cả những gì con người đã ý thức và kinh nghiệm, cho nên "thế giới" đồng nghĩa với thực tại. Tất cả thực tại.

Cũng nên nhớ rằng hiện diện và hiện hữu đây không có nghĩa duy sự, nên hiện diện đây không đối diện với một cái đã có trước và đã được truy nhận rồi; nhưng chính sự hiện diện và hiện hữu đây làm xuất hiện cái mà con người hiện diện với. Heidegger gọi hiện hữu (hữu như một hiện diện) là cơ cấu con người, bởi vì bản chất của con người là hữu như một hiện diện. Bản chất con người là hiện (Da) hữu (sein). Sartre đã rập theo Heidegger để gọi ý thức con người là một "révélation-révélée" nghĩa là "mặc khai được mặc khai", hay là sự vén màn bị vén màn. Bản chất con người là tiếp thông với bản chất vạn vật: Và sự tiếp thông này vén màn cho ta thấy bản chất vạn vật. Bản chất của ý thức là vén màn (révélation); và sự vén màn đó lại bị vén lên cho ta thấy (révélée). Ý thức bao giờ cũng là ý thức cái gì: Vậy khi ý thức vén màn cái chi, thì ý thức là cái đó, "sự vén màn bị vén màn" là thế.

Nói bản chất con người là hiện hữu, là hữu như một hiện diện, cũng như nói rằng "con người là ý nghĩa". Mọi cái nhìn, mọi hành vi, cả những hành vi vô ý của con người đều là những ý nghĩa, và đều là những phản ứng của ta đối với môi trường mà ta vừa "vén màn", vừa làm xuất hiện. Tâm lý học ngày nay, nhất là ngành phân tâm học và ngành tâm lý học thẳm sâu, cho thấy chính những phản ứng vô ý của con người mới là những phản ứng chân thành, và mới vạch rõ chân tướng con người. Thành thử mọi sự của con người đều mang nặng ý nghĩa hiện hữu: Lời nói của ta nó biểu lộ ta, và sự lặng thinh của ta nó cũng biểu lộ thái độ của ta; tại sao ta tha thiết, tại sao ta quên, tại sao ta bẽn lẽn, tại sao ta mơ màng, bằng ấy cái tại sao chỉ được giải đáp thỏa mãn khi nào ta biết được những ý nghĩa mà ta đã tiếp thông nơi những người và những sự vật kia. Đây là chỗ chúng ta xác nhận mối tương đồng và sự lệ thuộc bản thể giữa "thế giới" và con người "hữu tại thế".

b) Dự phóng (pro-jet).

Con người có cơ cấu là dự phóng; nói đúng ra, bản chất con người là "luôn luôn bị ném về phía trước". Con người không bao giờ yên; nó luôn luôn xao xuyến, luôn luôn dự tính: Bản thể con người không ở trong con người, nhưng ở trước mặt nó. Heidegger

dùng ba danh từ cụ thể để nêu lên bản chất dự phóng này của con người. Trước hết ông bảo bản chất con người là lo âu (Sorge, souci); rồi ông chia cái lo âu này thành bận tâm (Besorge) và ân cần (Fursoge). Khi ta lo âu về những câu chuyện thì gọi là bận tâm; khi ta lo âu cho những người thân yêu, thì gọi là ân cần. Nhưng tựu trung, lo âu, bận tâm, hay ân cần đều ném con người về phía những sự cần phải làm. Nghĩa là ném con người về phía những cái có thể làm, có thể thực hiện (pouvoir-être). Chính trong viễn tượng này, Heidegger đã gọi con người là "hữu cho sự chết" (sein-zum-Tode). Con người không thể không có những dự định hoặc gần hoặc xa, hoặc quan trọng hoặc tầm thường; chính những dự định này là hình ảnh hiển hiện của dự phóng căn bản kia. Chúng ta không thể quan niệm một con người không có dự định.

Sinh hoạt là dự định, thể hiện những dự định và dự định mãi không ngừng. Cho nên Heidegger có lý để coi dự phóng là cơ cấu hiện hữu con người.

Nhưng chúng ta cần nhìn sâu hơn chút nữa: Dự phóng không phải là thể hiện những chương trình đã được vạch sẵn cho ta. Đây cũng thế, chúng ta phải tránh lập trường duy sự. Phải nhớ Heidegger coi dự phóng là cái làm nên hiện hữu con người, vì vậy ông gọi nó là một cơ cấu hiện hữu. Dự phóng đây không những là bản chất con người xét như bản chất đó luôn luôn bị ném về phía trước, những dự phóng còn là cái làm cho con người có "thế giới" để mà "hữu tại thế". Con người thành con người trong cái dự phóng này: Dự phóng luôn luôn thể hiện rồi lại luôn luôn dự phóng mãi thêm. Khi hết dự phóng là chết. Cho nên Heidegger coi sự chết là dự phóng cuối cùng, chấm hết mọi dự phóng.

Và ý nghĩa sâu nhất của dự phóng là: Vì bản chất con người ở trước mặt con người, tức cái mà chính con người nhất thiết sẽ là, nên Heidegger thường nói con người tự tạo nên bản chất của mình. Con người phải chịu trách nhiệm về bản chất mình. Con người không mọc lên như cây cỏ, theo luật thiên nhiên: Con người chúng ta, mỗi người là cái mà mình tự tạo cho mình trong cái dự phóng căn bản kia.

c) Thời gian tính (Zeitlichkeit).

Thời gian đây không phải thời gian duy sự của triết học cổ điển. Thời gian đây được Heidegger gọi là thời gian tính (temporalité) và được coi là cơ cấu của Dasein. Nhiều triết gia, như Aristote, Kant và Bergson, đã nêu cao tính chất lệ thuộc của thời gian đối với chủ thể tính con người: Tuy nhiên quan niệm thời gian của các triết gia đó vẫn duy sự, vẫn đặt thời gian ở ngoài sinh hoạt con người như kiểu một cái chi làm nền tảng cho lịch sử tính con người. Heidegger là người đầu tiên đặt lại vấn đề một cách đúng đắn: Ông chủ trương chính Dasein tạo nên thời gian, vì thời gian chỉ là hiện hữu con người xét

như hiện hữu đó luôn luôn tự ném mình về phía trước. Aristote có lý để quả quyết "chỉ có thời gian trong linh hồn ta". Và Bergson nhận định rằng "chiếc kim đồng hồ mỗi lúc chỉ ở một vị trí, cho nên nếu không có trí nhớ của ta để nhớ rằng trước khi ở số sáu, chiếc kim đã ở số ba, thì không có sự chuyển động của chiếc kim, và tất nhiên là không có thời giờ". Như vậy quan niệm thời gian bao giờ cũng giả thiết sự đồng thời của một lúc đã qua và một lúc hiện tại, hoặc của quá khứ và tương lai; nhưng hai lúc đó đồng thời làm sao được? Thực ra chúng chỉ đồng thời trong bản chất của con người, xét như bản chất con người là "tự ném mình về phía trước": Nó đang ở hiện tại, mà đã ném mình về tương lai; nó đang ở hiện tại mà lại ném mình cả về phía sau lưng nó nữa. Khả năng này của con người được Heidegger gọi là thời gian tính. Và thời gian tính được coi là bản chất con người. Tại sao thế? Tại vì bản chất con người là hiện hữu, nghĩa là hữu như một hiện diện: Con người chỉ hiện hữu như thế được, do thời gian tính của mình. Con người hiện diện với cái hiện nay, nhưng con người cũng hiện diện với cái đã qua và cái chưa tới. Hiện tại không phải là hiện tại, nếu nó không là tương quan giữa quá khứ và tương lai; và quá khứ sẽ không là quá khứ, nếu nó không gắn liền với hiện tại; tương lai cũng thế, nó chỉ là tương lai vì gắn liền với hiện tại và quá khứ: Như vậy, chỉ có một thời gian tính duy nhất với ba thể xuất hiện (mà Heidegger gọi là ba extases). Ba thể xuất hiện chỉ là ba hình thái của cùng một bản thể duy nhất: Và bản thể này chỉ có thể là con người. Trong ý đó, Heidegger không ngần ngại viết: "Thời gian là sự cảm thụ thuần túy về mình. Chính thời gian tạo thành cái nhắm tung mình về phía trước. Cho nên thời gian làm nên cơ cấu căn bản của chủ thể tính". Le temps est affection pure du soi, thời gian là sự cảm thụ thuần túy về mình; câu nói bí ẩn và quá chuyên môn. Thực ra câu đó chỉ nói lên sự trải mình ra trong hiện hữu, tức là thể hiện sự hiện hữu đó.

Như thế, quá khứ không bao giờ chỉ là quá khứ, cũng như không thể có một hiện tại chỉ là hiện tại. Heidegger thường nói "chúng ta chỉ là cái mà chúng ta đã là". Hiện tại của ta hôm nay là thành quả của những thể hiện và những ý nghĩ trước đây của ta: Đứa trẻ con đã qua đi trong đời ta; người thiếu niên cũng đã hết thời của nó ở trong ta; tuy nhiên không có chi mất đi trong sinh hoạt con người, xét như cuộc đời chỉ là một định mệnh duy nhất. Vì thế, Heidegger nói: "Ta vẫn mang đứa trẻ và cậu thiếu niên ở trong ta". Và người ta có lý để nói như Nietzsche "đứa bé là cha của người lớn" nghĩa là người lớn mà tôi là hôm nay, không tự nhiên mà có, nhưng do sinh hoạt của đứa bé mà tôi đã là khi xưa. Ta thấy hết năm nọ qua năm kia, hết chính thể này qua chính thể khác, rồi tự nhiên ta bị nhiễm cái thay đổi, ta tưởng cũng đã có cái chi hết đi trong ta: Sự thực thì cuộc đời mà một hiện tại kéo dài từ khi ta ở trong lòng mẹ, cho tới khi ta sẽ nghỉ trong lòng đất. Cuộc

đời mỗi người là một thời gian duy nhất với ba thể xuất hiện quá khứ, hiện tại và tương lai, nhưng quá khứ vẫn được ta "hiện tại hóa" vì ta hiện diện với quá khứ. Về tương lai cũng thế, nó luôn luôn được ta hiện tại hóa.

Để kết thúc mấy trang quá khô khan trên đây, khô khan vì tính chất kỹ thuật của triết Heidegger, chúng tôi muốn cùng bạn đọc tìm hiểu phương diện "hiện sinh" của triết này qua ý niệm về sa ngã (Verfallensein, l'être-déchu). Đây cũng là chỗ Heidegger cho ta thấy con đường dẫn tới bản chất trung thực của con người.

Sa ngã là gì và tại đâu có sa ngã? Sa ngã đây không có ý nghĩa luân lý nào hết, nhưng chỉ có nghĩa hữu thể học thôi. Đây sa ngã chỉ nói lên sự an nghỉ của Dasein trong cái "thế giới" mà nó đã khai minh. Ý thức là cái mà ta ý thức: Nếu ta dừng lại và an nghỉ nơi cái "thế giới" đó, lập tức ta mất bản chất trung thực của ta là Dasein. Ta không hiên hữu nữa. Heidegger thường nhắc đến hai hình thức của sự sa ngã này: Tính chất "thường nhật" và tính chất "dụng cụ".

Những người chỉ biết sống như mọi người, coi cái chi cũng thường, không còn có khả năng bỡ ngỡ: Những người này sống trong thế giới như những sự vật. Họ coi các hữu thể dưới hình thức cứng đọng của chúng; và họ bị nhiễm cái vẻ "duy sự" của cái thế giới mà họ sống đó: Thành thử chính họ cũng tự coi mình như những sự vật, những hữu thể trơ trơ. Họ quên bản chất khai minh và tiếp thông của họ; họ quên bản chất của họ là hiện hữu, tức hữu như một hiện diện. Họ ở trong thế giới, tự đặt mình ở giữa những sự vật: Họ không hiện diện, không đối diện. Tình trạng này trở thành vô cùng nguy ngập, nếu chúng ta nhớ rằng bản chất con người là lo âu, luôn luôn vướng vít với những người và những vật, vướng vít công việc và vướng vít dự tính. Khi mà lo âu bị con người dự phóng vào mớ những cái "thường nhật", những cái "làm sẵn", thì sự thể hiện đó càng ngày càng cuốn chặt ta vào những sự vật, và càng làm ta quên bản chất hiện hữu của ta.

Đi kèm với cái "thường nhật" này, còn một mối nguy hại khác nữa: Đó là tính cách "dụng cụ". Người nào chỉ biết nhìn vạn vật dưới hình thức dụng cụ, sẽ vướng vào những dụng cụ đó và rồi sẽ trở thành sự vật như những dụng cụ. Dụng cụ là một trợ lực, là cái chi nối thêm vào khả năng tác động của ta: Chiếc xe để ta đi nhanh hơn, cái búa để ta đập cho mạnh, cái sào để ta chọc quả chín trên cây mà tay ta không với tới. Thế nhưng dụng cụ đặt ta trong tương quan dụng cụ: Ta là kẻ sử dụng cái dụng cụ đó. Mà dụng cụ thì có tính chất rất định. Dụng cụ là sự vật hơn các sự vật khác. Bởi vậy, khi con người sinh hoạt với tinh thần "dụng cụ" thì con người sẽ sa ngã, sẽ bị dụng cụ lôi xuống hàng sự vật. Hãy coi những người thợ máy trong phim "Thời mới" (Les temps modemes) của

Charlot: Anh thợ suốt ngày chỉ chuyên môn xoáy bu-loong, khi hết giờ làm việc, ra đường anh vẫn muốn xoáy cổ người ta, gặp gì anh cũng xoáy bu-loong.

Sa ngã là hiện hữu không trung thực (inauthentique) của con người. Nhưng sa ngã lại là điều không tránh được; vì thế, Heidegger thường gọi hiện hữu con người là bị ném đó (Geworfenheit, être-jeté). Khi ta ý thức về mình, ta thấy mình đã bị ném vào thế giới rồi. Ta không có dự phóng. Nhưng ta là dự phóng; và nói thế để chỉ rằng hiện hữu hình thành hiện hữu, cũng như ta thấy Heidegger nói "thế giới hình thành thế giới"". Ta chỉ phản tỉnh và tự tỉnh sau đó thôi, vì tự tỉnh là tỉnh ngộ về một tình trạng chưa tự tỉnh. Bình diện chưa tự tỉnh này, chính là bình điện hiện hữu.

Như vậy thì làm sao thể hiện được một hiện hữu trung thực? Hình như Heidegger không bận tâm bàn luận dài dòng về vấn đề này. Qua những sách vở của ông và những khảo luận của các triết gia nghiên cứu về ông, người ta có thể nêu lên hai điều kiện của hiện hữu trung thực: Tiếp thông và làm lại (ré-pétition). Heidegger coi tiếp thông là môi trường của hiện hữu, vì hễ còn tiếp thông, thì còn hiện hữu, còn tìm ra những bản chất mới của vạn vật. Trong ý này, Heidegger coi các thi gia là những người duy nhất còn có khả năng "gọi ra ánh sáng những bản chất còn ẩn tàng nơi nền Đất". Nên nhớ thi ca trong triết học Heidegger có nghĩa đặc biệt là: Sáng tác (poiesis). Khi ông nói đến thi ca, ông luôn luôn nghĩ đến danh từ Hy Lạp poiesis là sáng tác. Sáng tác là gọi tên những cái gì chưa được gọi tên, hoặc chưa được gọi tên chúng như bản chất chúng. Nếu thi ca là sáng tác theo nghĩa chặt đó, thì những nhà bác học cũng thuộc loại thi gia. Ta hay nói về những người ít sáng kiến rằng "anh này ít trí tưởng tượng quá". Nếu ta nhớ Heidegger coi trí tưởng tượng siêu nghiệm là cơ cấu nền tảng của Dasein thì ta dễ hiểu tại sao ông đề cao "sáng tác". Vậy còn sáng tác thì còn hiện diện và hiện hữu. Sau hết, khi nhìn cả cuộc đời như một định mệnh duy nhất, ta thấy Heidegger nêu cao thái độ Wiederholung (ré-pétition) mà chúng tôi tạm dịch là làm lại. Làm lại đây không phải làm như lần trước, nhưng bổ túc lần trước. Khi Heidegger khai thác những vẻ phong phú tiềm tàng trong triết học Kant mà chính Kant chưa được thực sự khai thác, ông coi thế là "làm lại". "Weiderholung là khai thác những khả năng còn tiềm tàng". "Hiện hữu là tự vượt qua mình để đạt tới cái khả hữu của mình": Mỗi người chúng ta còn rất nhiều khả năng chưa khai thác. Ta đã học thành tài. Ta vẫn có thể tài thêm. Ta sống nhân đạo. Ta vẫn có thể nhân đạo hơn.

Tiếp thông giúp ta ý thức trung thực về sinh hoạt hôm nay của ta. "Làm lại" thúc bách ta vươn lên không ngừng, cho tới mức chí thiện. Triết Heidegger dạy ta sinh hoạt thận trọng chừng nào!

TỔNG KẾT

Ngoảnh nhìn lại những trình bày về triết hiện sinh trên đây chúng ta có thể đưa ra hai nhận xét tổng quát này:

1) Phong trào hiện sinh là một phong trào rộng lớn, gồm nhiều khuynh hướng khác nhau, đôi khi đối lập nhau, nên chúng ta không có quyền "vơ đũa cả nắm" để khen hay chê triết hiện sinh. Cũng là triết hiện sinh, nhưng triết của Sartre chẳng hạn còn xa triết của Jaspers hơn là xa triết Hégel về nhân sinh quan và vũ trụ quan. Thực kỳ khôi, nhưng kỳ khôi mà thực như vậy, Sartre tự xưng là hiện sinh, và ông còn luôn luôn chỉ trích Hégel, nhưng thực sự thì ông lại có nhiều điểm gần Hégel hơn là gần Jaspers và những triết gia hiện sinh khác. Rồi giữa những triết gia hiện sinh cùng một khuynh hướng như Jaspers và Marcel, những điểm dị đồng cũng không phải ít: Chẳng hạn quan niệm của hai ông về siêu và cảm thông. Siêu việt của jaspers là một cái chi gắn liền với hiện sinh; ông thường gọi siêu việt là một trong hai thông lộ (avenue) của hiện sinh (thông lộ kia là tha nhân): Vì quan niệm như gắn liền với hiện sinh, đôi khi Jaspers làm ta tưởng như ông không phân biệt đủ giữa nhân giới và thần giới, giữa con người và Thượng đế. Một ít triết gia, như Micae Sciacca đã không ngần ngại gọi siêu việt của Jaspers là một thứ siêu việt nội tại (transcendance immanente). Người ta có lý để phê bình Jaspers như vậy, vì nếu siêu việt gắn liền với hiện sinh, thì quả thực siêu việt đó không thực sự siêu việt nữa, và khi đó người ta sẽ thấy tự nhiên con người có thể vươn tới Thượng đế mà không cần một tôn giáo nào hết. Nói cách khác, Jaspers làm người ta có thể lầm tưởng Siêu Việt không vượt xa trên khả năng con người. Trái lại, Marcel đã nhấn mạnh về tính chất siêu việt của Thượng đế và về tính cách hữu ngã (personnel) của Ngài: Ông nêu cao tuyệt đối tính của Thượng đế, do đấy ông tin rằng giữa con người và Thượng đế có một quãng cách vô cùng; quãng cách này, chỉ có tôn giáo là chiếc cầu để sang qua. Hai chủ trương này đã có ảnh hưởng quyết định trên đời sống hai ông: Vì chủ trương một Thượng đế gần như vô ngã (impersonnel) và một siêu việt gắn liền với sinh hoạt con người Jaspers có khuynh hướng muốn đưa Thượng đế đặt trong tầm tri thức của con người; thực sự Jaspers đã muốn gắn liền siêu việt với hiện sinh và thu giảm tôn giáo vào trong niềm tin triết học. Jaspers đã dám nghĩ rằng triết lý có thể thay thế tôn giáo. Trái lại, vì nhận thức đúng đắn về tính chất siêu việt của Thượng đế, Marcel đã đi từ triết học tới tôn giáo; thoạt tiên Marcel chỉ là một triết gia vô thần, sau dần ông đã đo con đường triết lý hiện sinh của ông để gần gũi siêu việt và kết cuộc ông đã dấn thân vào tôn giáo.

Xem thế, hai con đường hiện sinh của hai ông, ít ra là về phương diện đối với siêu việt, đã tỏ ra đi ngược chiều nhau; niềm tin của Jaspers dần dần bỏ mất tính chất tôn giáo để chỉ còn là niềm tin triết học, trong khi đó Marcel đã bắt đầu bằng niềm tin triết học và ông đã từ đó đi tới niềm tin tôn giáo.

Về cảm thông cũng thế. Hai triết gia tuy cùng chủ trương liên chủ tính, nhưng mỗi ông có một cái nhìn riêng. Marcel nghĩ rằng liên chủ tính là dữ kiện nguyên thủy, nghĩa là trước khi ý thức về mình. Chúng ta đã ý thức về tha nhân rồi; hay nói đúng hơn, thoạt tiên chúng ta ý thức về chúng ta (le nous) rồi sau đó chúng ta mới tự ý thức về riêng mỗi cá nhân của mình (le Je). Trái lại, Jaspers nghĩ cảm thông là một "tranh đấu trong yêu thương"; như thế cảm thông đâu có phải là một dữ kiện như chủ trương của Marcel? Có lẽ ở điểm này, Jaspers đi sát sự thực hơn: Thế thường ai cũng muốn con người khác là sự vật để cho ta chiếm đoạt, nhưng ta cũng sớm nhận thức rằng chính ta cần được tha nhân chấp nhận, và như vậy tình yêu có đi và có lại: Tuy nhiên sự có đi và có lại này không diễn ra lần lượt như chủ trương của Sartre nhưng diễn ra đồng thời, nghĩa là khi hai người yêu nhau thực, thì cả hai cùng yêu và biết mình được yêu. Như thế mới thực là cảm thông hai chiều. Theo Jaspers, mối cảm thông này rất gay go và đòi hỏi cả hai người yêu cùng phải cố gắng rất nhiều: Muốn nói lên sự thực đó, Jaspers đã gọi cảm thông là tranh đấu yêu thương.

Chúng tôi lược lại mấy điểm then chốt đó không ngoài mục đích nêu cao tính chất dị đồng sâu xa giữa những triết gia của phong trào hiện sinh. Và như chúng ta vừa nhận định trên đây, sự khác nhau này không phải tình cờ, nhưng do chính lập trường của phong trào hiện sinh. Chúng ta vừa nhắc lại trên đây rằng tôn chỉ số một của triết hiện sinh là đề cao tự do nhân vị. Chúng ta cũng xác nhận rằng: Triết hiện sinh là triết của chủ thể. Mà chủ thể thì độc đáo.

2) Tuy có những khuynh hướng khác nhau, các triết gia hiện sinh cùng chia xẻ một lập trường. Các ông đã tuyệt đối đồng ý nhau để tuyên ngôn: Triết học không phải là khoa tìm hiểu những nguyên lý, nhưng là khoa tìm hiểu hiện sinh, tìm hiểu ý nghĩa đời sống con người. Thật ra phong trào hiện sinh chia sẻ tôn chỉ triết học này với hai phong trào khác của thời đại chúng ta: Phong trào mác-xít và phong trào nhân vị. Cả ba trào lưu cùng bỏ hẳn thái độ khách quan của triết học cổ truyền để lao mình vào đời sống thực tế: Triết học hiện đại, dầu là hiện sinh, mác-xít hay nhân vị, đều coi nhẹ cái phần "học về bản tính vạn vật" của người xưa. Triết hiện đại chỉ chú tâm nghiên cứu về sinh hoạt con người và định nghĩa con người: Chính trong chiều hướng đó, triết hiện đại đã giúp con người ý thức về cái sống và cái chết của mình, nhân đó dễ đưa con người về tới tôn giáo hơn.

Cả ba triết thuyết hiện đại đều nhắm một mục tiêu: Sinh hoạt con người. Nhưng tùy phương diện nhắm, ba triết đó đã khác nhau: Triết mác-xít nhắm con người trong xã hội, con người xã hội, con người thành phần của xã hội; triết nhân vị nhắm con người nhân linh, đồng thời đề cao tự do nhân vị và đề cao những mối giao tiếp xã hội; còn triết hiện sinh chỉ chú trọng đến ý nghĩa đời sống và tự do cá nhân của mỗi con người. Xem thế, ta thấy thuyết nhân vị là một cố gắng để tổng hợp những ưu điểm của hai thuyết hiện sinh và mác-xít, đồng thời ra sức tránh khiếm khuyết của hai thuyết này. Thuyết nhân vị cố tránh thái độ cá nhân của thuyết hiện sinh và thái độ duy vật của thuyết mác-xít; thay vì nói đến tự do cá nhân như hiện sinh, Mounier chỉ nói đến tự do nhân vị bởi vì nhân vị không bao giờ lẻ loi và tự kỷ, những nhân vị là cộng đồng; rồi thay vì coi con người như sản phẩm của xã hội như thuyết mác-xít, Mounier đã đề cao tự do của bậc nhân linh tức những con người tinh thần: Nhân vị là những chủ thể đầy đủ chủ quyền và có những quyền thiêng liêng bất khả xâm phạm. Trở lại triết hiện sinh, chúng ta thấy vì quá đề cao tính chất độc đáo của mỗi cá nhân, nên tự do mà triết đó chủ trương thường sa xuống chỗ tự do cá nhân. Cứ bình tĩnh mà xét, người ta phải công nhận rằng thuyết hiện sinh, nhất là thuyết Sartre, chưa nhận thức đầy đủ về giá trị của sinh hoạt xã hội. Sartre luôn luôn nói đến hoàn cảnh, trạng huống v.v... nhưng thực ra ông coi con người như sinh hoạt ở đâu đâu, xa xã hội loài người. Nhớ lại vũ trụ quan của Sartre, ta thấy ông chủ trương con người có thể tùy ý gán cho vạn vật ý nghĩa này hay ý nghĩa khác, coi vạn vật là thế này hay thế kia. Và nhớ lại nhân sinh quan của Sartre, người ta quên làm sao được cái lập trường kỳ khôi của ông về mối cảm thông của ta với tha nhân? Đối với Sartre, hình như không có tha nhân, mà chỉ có tha thể, tha vật. Con người của (Sartre) không sống với những con người khác. Con người Sartre không bao giờ giao tiếp với chủ thể tính của tha nhân. Nguyên những chủ trương như thế của Sartre cũng đủ chứng minh ông không thực tế và chưa biết đặt con người vào khung cảnh sinh hoạt thực sự là xã hội loài người. Cũng may những triết gia hiện sinh khác, như Jaspers và Marcel, đã đi sát thực tế hơn và đã biết nhận ra những giá trị đích thực của vụ trụ vạn vật và xã hội con người. Người ta thường nói “triết hiện sinh là triết của con người tại thế”: Bây giờ có lẽ chúng ta buộc lòng phải dè dặt hơn, và chỉ dùng kiểu nói đó cho Jaspers và Marcel và cho Heidegger thôi. Sao thế? Thưa vì con người của Sartre không thực sự tại thế: Con người đó cô đơn như Thượng đế của Aristote; con người của Sartre không sống trong vũ trụ vạn vật. Vạn vật không cùng có và cùng sinh tồn với con người, nhưng là do những dự phóng của con người mà có. Đúng thế, vì quá đề cao chủ thể tính của con người, Sartre đã cô đơn hóa con người; con người của Sartre không sống trong tình trạng và

khung cảnh xã hội, mặc dầu Sartre là người đã mô tả về tình trạng (situation).

Không những nhóm mác-xít đã sớm vạch rõ khuyết điểm trên đây của nhóm hiện sinh, nhóm nhân vị của Mounier cũng đã chỉ trích tính cách "sinh hoạt cá nhân" đó của con người Sartre.

Có lẽ đó cũng là bí quyết để giải nghĩa tại sao triết hiện sinh đã được thanh thiếu niên đón chào một cách quá nồng nhiệt: Thanh thiếu niên là những người chỉ mới biết sống cho mình họ; họ chưa có những bận tâm gia đình và xã hội; họ còn mang khá nhiều mơ ước viễn vông thiếu thực tế; tóm lại, thanh thiếu niên là những người còn dễ chạy theo những mộng đẹp. Nếu không sợ nói quá, người ta cũng có thể ví triết hiện sinh với tuổi thiếu niên; cũng như người thanh thiếu niên, triết hiện sinh có mặc cảm "tự do tuyệt đối" và muốn bắt mọi người phải để họ được thong dong mặc ý, bất chấp những tình trạng thực tế.

Nhận định riêng về từng triết gia của phong trào hiện sinh người ta có thể đưa ra những nhận xét này.

Về hai ông tổ, Kierkegaard và Nietzsche, người ta hay nhắc đến sự kiện cả hai ông cùng là những người... điên. Nietzsche thì điên hẳn, còn Kierkegaard thì đã điên từng cơn. Từ khi bắt tay vào viết cuốn ý chí hùng cường và có thể ngay trước khi viết cuốn cuối cùng đó, Nietzsche đã có những cơn điên rõ ràng; nhiều khi ông nằm bất tỉnh ngoài đường. Nhờ người em gái săn sóc chu đáo, ông có thể sống thêm mươi năm nữa, nhưng những năm cuối cùng đó ông chỉ là một cái xác vờ. Kierkegaard cũng điên: Tuy cái điên của ông không đến nỗi phải đem vào nhà thương điên, nhưng về cuối đời, ông tỏ ra mất thăng bằng.

Sự kiện đó có thể gây thắc mắc cho những người ít hiểu, còn những bậc trí thức trong thiên hạ không coi sao tiếc đó; hơn nữa, như cổ nhân đã nói "In vino veritas" (rượu say hay nói thực; chân lý ở trong rượu), thì gần đây tâm lý học cũng đặc biệt chú ý đến sự kiện điên và coi đó là một trạng thái ý thức đặc biệt. Người điên giống như đứa trẻ; và cũng như đứa trẻ, người điên không bị ảnh hưởng bởi những cấm đoán xã hội như chúng ta, nên họ nói tất cả sự thực, tất cả những gì chúng ta không dám nói và thường không dám nghĩ. Thành thử sự kiện điên kia không làm giảm giá trị của tư tưởng Kierkegaard và Nietzsche; miễn là thực sự hai tư tưởng đó có giá trị. Mà hai tư tưởng đó có giá trị thực; hai ông đã có công đưa triết lọc trở về với những lo toan đích thực của nó, lo cho con người biết sống cho ra người và biết chết cho hợp định mệnh cao cả của mình. Hai ông đã chấm đứt thời kỳ toàn thịnh của thuyết duy tâm Hégel.

Về thân thế và sự nghiệp hai ông, người ta nhấn mạnh về chỗ hai ông không phải là những triết gia như kiểu Descartes, Kant và Hégel. Hai ông thuộc loại những sứ ngôn (prophètes), dùng lời nói hơn là dùng chữ viết, và có viết, thì viết như nói. Và cũng như các bậc sứ ngôn của các tôn giáo, hai ông tự cho mình có sứ mệnh cải thiện đời sống con người: Vì thế lời lẽ của hai ông thường có tính cách đả phá, gay gắt, và nói quá sự thực. Kinh nghiệm cho hay những người như thế mới có khả năng lay tỉnh dân chúng, chớ cứ nói dè dặt và hợp lý thì chẳng kích động được ai.

Vậy khi đọc hai ông, chúng ta cần ý thức về đặc điểm đó, để dễ hiểu hai ông, và để sửa chữa cho những chỗ nói quá của hai ông.

So sánh hai ông với nhau, ta thấy Nietzsche có ảnh hưởng hơn Kierkegaard. Nietzsche là tiếng sét phá tan sự yên tĩnh và không khí an nghỉ của thời đại. Ông là hiện thân của tinh thần chống đối. Ông không để ta yên chút nào; đọc ông, ta cảm thấy bị tố cáo. Vì thế sự đọc Nietzsche là nguồn phát động suy nghĩ cho các triết gia hiện nay. Nhưng nếu thiếu Kierkegaard thì Nietzsche sẽ dẫn chúng ta đến thất vọng và phi lý: Kierkegaard đem lại cho triết hiện sinh những bổ túc cần thiết. Chính nhờ Kierkegaard mà triết của Jaspers đã tìm thấy thế quân bình và vẻ nhân đạo; cũng vì thiếu Kierkegaard, nên triết Sartre đã không có những kết luận cụ thể và xây dựng, rồi kết cuộc rơi vào chỗ phi lý điên rồ. Cho nên hai ông tổ đã bổ túc nhau một cách tuyệt hảo: Nietzsche giúp ta phá bỏ những thần tượng cũ kỹ, những lề thói hủ lậu, những ràng buộc vô cớ; Kierkegaard giúp vào công cuộc xây dựng nhiều hơn, có những giá trị tích cực hơn: Ông giúp ta tìm tới siêu việt và khám phá được tha nhân trong niềm cảm thông đích thực. Trong các triết gia hiện sinh, những ông nào như Jaspers chịu ảnh hưởng của hai ông tổ kia, thì chúng ta thấy một nền hiện sinh phong phú hơn, trái lại những triết gia chỉ chịu ảnh hưởng của một mình Nietzsche như Sartre, thì lời lẽ hay quá đáng và tư tưởng thiếu phần xây dựng. Phải nói gì thêm về Jaspers, Marcel, Heidegger và Sartre? Chúng ta đã nói tất cả những gì là đại cương và cần thiết để nêu lên những đặc sắc của mỗi luồng tư tưởng đó.

Có lẽ chúng ta nên nhận xét thêm đôi chút về triết lý của mỗi ông.

Chúng ta đã thấy thái độ ngông cuồng và phẫn uất của Sartre. Ngông cuồng vì chủ trương không có Thượng đế, nên ông nghĩ mình có tự do tuyệt đối để muốn nghĩ gì thì nghĩ, và muốn dùng cuộc đời mình làm chi thì làm. Ông chẳng bảo con người phải tự tạo ra con người là gì? Thái độ của Sartre làm người ta có cảm giác rằng: Ông nghĩ chỉ có mình ông ở trần gian, ông không biết đến tha nhân và tất nhiên là không biết đến Thượng

đế. Rồi khi bàn về hai điểm vô cùng quan hệ cho đời sống con người, tức nhân sinh quan và vũ trụ quan, chúng ta thấy Sartre kết cuộc đã dẫn ta đến vực thẳm của phi lý và thất vọng. Mà thực sự có như thế đâu? Giả thử đời người ta thực sự như thế, chúng ta sẽ có đủ can đảm để nhìn nhận sự thực. Trong lịch sử nhân loại, chúng ta mới chỉ thấy một mình Sartre đưa ra vũ trụ quan đó và nhân sinh quan đó thôi. Thực sự Sartre có tin tưởng lời ông viết không? Nhiều độc giả đã nêu lên sự kiện này: Đọc Sartre người ta có cảm tưởng như Sartre chỉ nói giễu thiên hạ để bắt thiên hạ suy nghĩ chơi. Nói thực ra, ai mà sống nổi cái triết lý của Sartre? Và nếu mọi người đều sống cái triết đó, thì thế gian này còn là trần gian của con người chăng, hay sẽ biến thành địa ngục? Triết lý của Sartre là triết lý cá nhân, tự kỷ, trưởng giả, ngạo nghễ, thiếu xây dựng.

Marcel không tự nhận là triết gia hiện sinh, và tự nhận là môn đệ Socrate. Ông gọi triết của ông là "Tân phái Socrate". Có lẽ cũng như Socrate, ông quên không đưa ra một nền triết lý mạch lạc. Quên hay hữu ý? Marcel đã chỉ viết những nhật ký triết học, những kịch triết học; ông chưa viết một cuốn nào để hệ thống hóa tư tưởng của ông, thành thử người ta khó lãnh hội triết lý của ông. Mấy năm gần đây Troisfontaines đã viết cuốn sách để hệ thống hóa tư tưởng của Marcel: Chính Marcel đề tựa cuốn đó, và nói ông coi sách đó như của ông. Nhưng Troisfontaines không phải là Marcel: Và người ta vẫn chưa có cuốn nào của Marcel giúp lãnh hội cái triết lý sâu sắc nhưng bị tản mác trong những trang nhật ký kia. Triết của Marcel đề cao nhân vị và tương chủ tính: Trong hướng này, ông được coi là ông nội của thuyết nhân vị (Mounier - Lacroix - Nédoncelle). Và người ta không bao giờ quên được những phân tích tế nhị và chính xác của ông về những dị đồng giữa chiếm hữu và hiện hữu, giữa sự vật và nhân vị.

Jaspers nên được coi như kiểu mẫu tốt đẹp nhất của phong trào hiện sinh: Ông là kết tinh của Nietzsche và Kierkegaard. Trong triết lý của ông, người ta thấy truyền thống gắn liền với canh tân, con người kết liên với Thượng đế và tự do không mâu thuẫn với cảm thông. Nhấn mạnh vào tình trạng "bị xé" của hiện sinh (bị xé giữa vật lý và tinh thần, bị xé giữa hai thái độ cá nhân và sinh hoạt đoàn thể, bị xé giữa tự do chủ thể và niềm kính tôn vâng phục Thượng đế). Jaspers ý thức cuộc đời con người như một vươn lên không ngừng, một vươn lên đầy khó khăn và đòi khá nhiều ý thức tự quy. Triết lý Jaspers là một cố gắng để mang lại cho mỗi người một cuộc sống có nhân vị và xứng đáng với định mệnh của mình, đồng thời mang lại cho xã hội loài người một cách sống hợp với đấng làm người.

Theo ông, mặc dầu những tiến bộ lớn lao về kỹ thuật, con người ngày nay vẫn lấy mánh lới và bạo động làm nền tảng các giao tiếp xã hội và bang giao quốc tế. Con người

vẫn chưa vươn tới mức sống cảm thông chân thành với tha nhân trong niềm thông giao của hiện sinh. Xã hội chúng ta còn thiếu nhân đạo lắm.

Heidegger thật xứng huy hiệu ông đã tự chọn: Triết gia nghiên cứu về hiện hữu. Theo nhận định các giới đại học cũng như nhìn vào ảnh hưởng của ông đối với các ngành văn học, người ta chắc rồi đây triết hiện hữu của ông sẽ ảnh hưởng sâu rộng và bền lâu nhất. Triết của ông không chịu dừng ở bình diện hiện sinh như triết Jaspers, nhưng ông quyết tâm đào bới tới nguồn phát xuất ra hiện sinh, tức hiện hữu: Hiện sinh là bình diện sinh hoạt phản tỉnh của con người, hiện hữu là bình diện sinh hoạt tri giác, tức sinh hoạt chưa phản tỉnh. Chính sinh hoạt tri giác này đã cho con người chứng kiến "thế giới hình thành thế giới" cho mình, đồng thời mình bắt đầu là hiện hữu tại thế, ở cái thế giới mình vừa khai minh. Thế giới này thường được triết cổ truyền gọi là đối tượng vì triết cổ truyền chú trọng về suy tưởng, chưa hiểu được rằng "hiện hữu kia có khai sáng thì mới có đối tượng tri thức của ta. Vì quá mải miết công việc đào tới cơ cấu hiện hữu sâu xa đó, Heidegger vẫn chưa có thì giờ bàn về những vấn đề như định mệnh con người và vấn đề Thượng đế. Trong những tác phẩm gần đây nhất, ông kịch liệt chống lại những ai muốn hiểu tư tưởng triết lý của ông theo hướng vô thần, hoặc theo hướng thuyết dửng dưng (indifférentisme). Ông không chối và cũng không dửng dưng với vấn đề Thượng đế, nhưng ông tự nhận chưa có kinh nghiệm hiện hữu về Thượng đế nên chưa đủ thẩm quyền. Một trong những triết gia Đức am hiểu tư tưởng Heidegger hơn cả, giáo sư Max Muller, đã không ngần ngại viết: "Heidegger đã tự đặt cho mình những giới hạn, như thế không có nghĩa là chối không còn gì hiện hữu ngoài những giới hạn đó. Trái lại, chủ trương rằng mối tiếp thông và ngôn ngữ bị điều kiện bởi hiện hữu và kinh nghiệm hiện hữu, ông đã đặt nền cho một tương quan đích thực với thực tại tôn giáo. Như vậy ngôn ngữ tôn giáo cũng như mọi thứ ngôn ngữ khác, giả thiết một kinh nghiệm trung thực. Và chúng ta có thể coi triết Heidegger là một praeainbulum fidei (một tiền môn của đức tin). phần chúng tôi nghĩ rằng, mặc dầu chưa đi vào phần triết học quen gọi là siêu hình học chuyên biệt là phần nghiên cứu về định mệnh con người và Thượng đế, phần siêu hình học tổng quát của Heidegger cũng đã là một tặng phẩm vô cùng quý giá ông để lại cho nền văn học nhân loại. Tâm lý học đã nhờ triết học Dasein tiến sâu vào sự hiểu biết con người sinh hoạt. Xã hội học cũng đang chuyển mạnh theo chiều hướng Dasein. Cả y học Tây phương cũng đang nhờ triết Dasein, đặt lại hướng đi của mình: Mấy chục năm nay, người ta thấy y học tâm thể (médecine psychosomatique) dần dần thay thế cho y học thực nghiệm cổ điển. Nay y học tâm thể lại đang được một số giáo sư y khoa xúc tiến dưới ánh sáng những suy tư của Heidegger coi con người là Dasein.

Mục lục:

Tựa

Lời nói đầu

Chương I. Triết học hiện sinh là gì?

- Lập trường của triết hiện sinh

- Triết học về con người

Chương II. Những đề tài chính của triết hiện sinh

Chương III. Hai ngành của phong trào triết hiện sinh

Chương IV. Kierkegaard, ông tổ hiện sinh trung thực

I. Ba giai đoạn hiện sinh

II. Sinh hoạt tôn giáo cao nhất

Chương V. Nietzsche, ông tổ hiện sinh vô thần

I. Nietzsche phê bình các giá trị cổ truyền

II. Nietzsche xây dựng triết người hùng

Chương VI. Husserl, ông tổ văn chương triết lý hiện tượng học

- Lập trường hiện tượng học

- Phương pháp hiện tượng học

Chương VII. Jaspers, hiện sinh và siêu việt

Hiện sinh của Jaspers hướng lên siêu việt

A.Triết gia nhìn vũ trụ

B. Triết gia và hiện sinh

Triết gia nhìn siêu việt

A. Tìm siêu việt qua vô thần và tôn giáo

B. Niềm tin triết học

C. Siêu việt là gì?

Chương VIII. Marcel, hiện sinh và huyền nhiệm

Hiện sinh và hiện hữu

A. Chiếm hữu

B.Hiện hữu

Hiện sinh và huyền nhiệm

A. Hiện sinh nhân vị

B. Tha nhân

C. Thượng đế

Chương IX. Sartre, hiện sinh phi lý

Hữu thể tự thân hay là vũ trụ quan Sartre

Hữu thể tự quy hay là nhân sinh quan của Sartre

A. Dự phóng có

B. Dự phóng thông cảm với tha nhân

C. Dự phóng tự vãn hồi

Chương X. Heidegger, hiện sinh và hiện hữu

A. Con người là Dasein

B. Con người hữu-tại-thế (In-der-Welt-sein)

Tổng kết

TRIẾT HỌC HIỆN SINH

Tác giả: TS. TRẦN THÁI ĐỈNH
Nguyên Giáo sư Đại học Văn Khoa Sài Gòn
Nguyên Giáo sư Đại học Văn Khoa Huế
Nguyên Khoa trưởng Đại học Văn Khoa Đà Lạt

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC
18 Nguyễn Trường Tộ, Quận Ba Đình, Hà Nội
ĐT: 04.7161518 – 7161190 | Fax: 04.8294781
E-mail: nxbvanhoc@hn.vnn.vn

CHI NHÁNH TẠI TP HỒ CHÍ MINH
290/20 Nam Kỳ Khởi Nghĩa, Quận 3
ĐT: 08.8469858 - Fax: 08.8483481

Chịu trách nhiệm xuất bản: NGUYÊN CỪ

Biên tập: NGUYỄN ANH VŨ

Bìa và trình bày: NHẤT NHÂN

Sửa bản in: TÂN AN

Đơn vị liên kết: CÔNG TY SÁCH THỜI ĐẠI

In 1.000 cuốn, khổ 14,5 x 20,5cm tại Xưởng In Văn Hóa - TT. Số đăng ký Kế hoạch xuất bản: 260-2008/CXB/24-27/VH. In xong và nộp lưu chiểu tháng 5 năm 2008.

Chia sẽ ebook : http://downloadsachmienphi.com/
Tham gia cộng đồng chia sẽ sách : Fanpage :
https://www.facebook.com/downloadsachfree
Cộng đồng Google :http://bit.ly/downloadsach

Chia sẽ ebook : http://downloadsachmienphi.com/
Tham gia cộng đồng chia sẽ sách : Fanpage :
https://www.facebook.com/downloadsachfree
Cộng đồng Google :http://bit.ly/downloadsach

Chia sẽ ebook : http://downloadsachmienphi.com/
Tham gia cộng đồng chia sẽ sách : Fanpage :
https://www.facebook.com/downloadsachfree

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