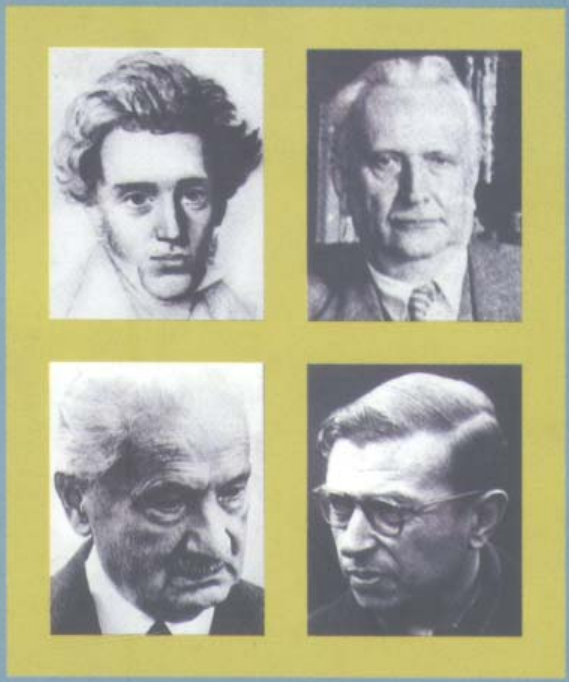
TRẦN THÁI ĐỈNH
TIẾN SĨ TRIẾT HỌC

TRIẾT HỌC HIỆN SINH



vh NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

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

TRIẾT HỌC HIỆN SINH

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

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 hoc 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 căn hầm hiện sinh nơi thanh niên 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 nổi 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* "Kant 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 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 thấy 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 Ph.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 khỏ 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 đề 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

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 nhân 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 dàng cho chúng tôi lấy lại in thành sách.

TRẦN THÁI ĐỈNH
(20.12.1966)

CHƯƠNG I
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. Nhưng nguy hiểm ở chỗ nào, và xấu ở chỗ nào ? Bao lâu chúng ta 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 hướng 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 trào 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 nầy 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. Parménide 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 tượng bất biến: đó là Vũ trụ các Linh tượng của học thuyết Platon. Lập trường của

Platon không giải nghĩa được hiện tượng 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 tượng 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 mỗi 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 trá hình 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"[1]. 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

(1) Alquié. *La découverte métaphisique de l'homme chez Descartes*, PUF 1950, p. 127

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. Chenu, 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" [1]. 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

(1) Chenu O. P. *Introduction à l'étude de saint Thomas*, Vrin 1954, p. 72

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" [1]. 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 trừu 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 triết thuyết nào làm được : đưa triết lý vào đời sống và hướng dẫn đời sống bằng những suy nghĩ triết học.

---

(1) Mounier. *Introduction aux existentialismes*, Denoël 1947, p. 33

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 vũ 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" [1] .

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; nhưng 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.

---

(1) Mounier, op. cit.p. 154

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 một 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" [1]. Khi con người đã ý thức

(1) Gusdorf. *Traité de métaphysique*. Colin 1956, p. 61

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 nó 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, nhưng 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 đứng 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 cái 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, nhưng 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 quẩn 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 ta. 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"[1] : "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 tượng cho khoa học sưu tầm, hai là như một tự do hiện hữu vượt trên mọi nhãn giới của khoa học") [2]. 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 :

---

(1) Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 84

(2) Bản dịch Việt ngữ của Lê Tôn Nghiêm, trang 91

"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" [1].

Đó là tự do đích thực : 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.

---

(1) Ricoeur et Dufrenne, *Jaspers et la philosophie de l'esixtence*, Seuil 1949, p. III

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)[1]. 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 tưởng 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 truyên 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

(1) Coi Mounier, *Introduction aux existentialismes*, hình vẽ cây hiện sinh, trang 64

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; nhưng đột 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. Sartre 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 những 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 II
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 đáo 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 (lượng 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 tượng 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 thế;* 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 [1].

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"

(1) Sartre, *La nausée* p. 221

(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 đó 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[1]. Phóng thể duy tâm phát sinh do sự "người ta

(1) Xem Mounier, *Qu'est-ce que le personnalisme?* Seuil 1947, pp. 51-60

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" [1]. 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 (pharisaisme égocentrique)" [2]. 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, nhưng 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, nhưng 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

(1) Mounier o. p. cit, p. 56-57

(2) Ibid. p. 28

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" [1]. 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

(1) Op. cit, p. 58

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 thường, 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 vươn 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 *dấn 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 đà 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 những 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 hàng 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" [1]. 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.

---

(1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 33-34

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[1]. 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" [2]. 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.

---

(1) Marcel, *Être et avoir*, p. 224

(2) Ibid. P. 195

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"[1]. 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 ảnh 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" [2].

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

---

(1) Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence*, Montaigne 1936, p. 74

(2) Marcel, *Être et avoir*, p. 162

CHƯƠNG III
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" [1]. Nên chúng ta đừng 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.

---

(1) Mounier, *Introduction aux existentialismes*, p. 13-14

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* [1], 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.

---

(1) Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des Littératures, t. III, p. 1353-1363

"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" [1].

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 trăm trí con người, những triết gia mới đã tìm ra được những thuyết mới. Cho nên nói các thuyết kia, được

(1) G. Picon, *Littérature et Idéologie au milieu du siècle*, Histoire des littératures, t. III, p. 1360

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 nầy. 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 nầy 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, Bergson, 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 ?" [1].

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,

---

(1) *Encyclopedie Française*, t. XIX, p. 19041-19045, toát lược

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 hóa 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 [1].

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.

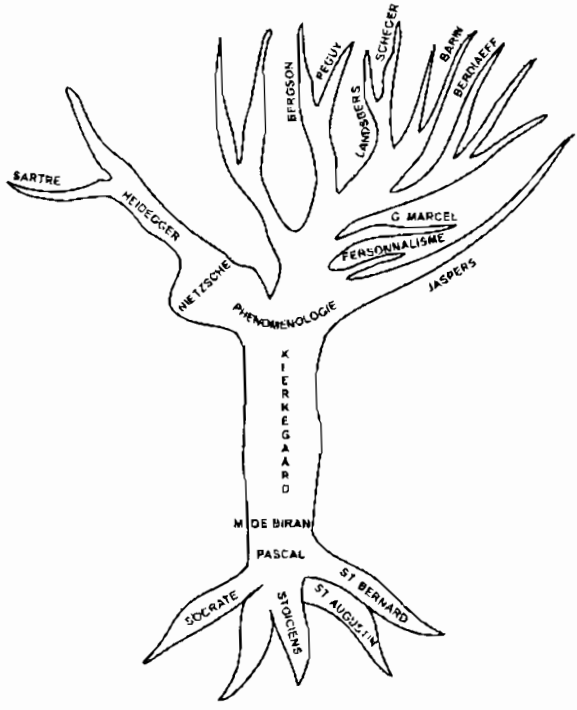
Một điểm sai nữa trong đồ hình hiện sinh của Mounier là coi Nietzsche như một ngành của Kierkegaard; các học

(1) op. cit. P. II

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 lại 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 cổ 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).



CÂY HIỆN SINH

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 cũng 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 (existential*isme*); 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 nó 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" [1]. 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" [2].

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" [3]. 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" (surhomme). - 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

(1) Mounier, Op. cit. P.8

(2) Xem J Wahl, *La pensée de l'existence*, P.6

(3) Dẫn trong J. Wahl Op. cit, p. 10

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 sẽ 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 tương 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" [1]. 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

(1) J. Wahl, *La pensée de L'existence*, p. 85

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" [1].

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 tự trái sang phải như sau : Sartre, Heidegger, Jaspers, Marcel. Sartre hoàn toàn phủ

---

(1) Nietzsche, *Pages choisies*, par H. Albert. Mercure de France Paris 1947, p.213

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, nhưng 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 *sự 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" [1].

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" [2]. 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" [3].

---

(1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 439

(2) Ibid, p. 477

(3) Ibid, p. 500

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" [1].

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:

---

(1) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard Paris 12e édit, 1952, p. 414

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 [1]. - 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"[2].

---

(1) Xem Marcel, *Journal métaphysique* 16e édit, Paris 1958, p. 130 sq

(2) Marcel, *Présence et Immortalité*, Flammarion Paris 1959, p. 159 - 160

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" [1]. 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.

---

(1) Berdiaeff, *Cinq méditation sur l'exitence*, Aubier, Paris 1936, p. 203 : "Et une philosophie de l'existence humaine est une philosophie chrétienne, théandrique"

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 vượt 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 chứng 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 thể 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" [1].

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*" [2].

(1) Dẫn trong Dufrenne et Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, Paris, 1949, p. 334

(2) Jaspers, *Triết học nhập môn*, bản dịch Lê Tôn nghiêm, Đại học xuất bản 1960, p.74

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, nhưng 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) [1] *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.

(1) Coi Mounier, op. cit, p. 3

CHƯƠNG IV

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" [1].

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

(1) J. Wahl, *Les philosophie de l'existence*, A Colin, Paris 1954, p.7-8

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 bị 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 những 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" [1].

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" [2]. 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

(1) J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, Vrin, Paris 1949, p. 2

(2) P. Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Beauchesne, Paris 1948, p. 49

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 !" (1).

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, nhưng 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* (Journal 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

(1) *Le Banquet*, dẫn trong P. Mesnard, Op. cit. p. 58

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" [1]. 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 kiểu mỵ 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

(1) cette gloutonnerie du désir. Op, cit, p. 191

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" [1].

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" [2]. 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

(1) *Journal du séducteur*, p. 261

(2) Dẫn trong Mesnard, Op. cit, p. 203

người. Rồi A-đam, nguyên tổ chúng ta cũng buồn chán vì cô đơn, cho nên bà E-và 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-và, 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 [1].

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 nầy) 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 bao 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

(1) *Le Banquet*, dẫn trong Mesnard op. cit, p. 204

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" [1]. 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" [2]. 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

(1) *Etapes*...p. 169

(2) *Etapes*... p. 139

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" [1].

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

(1) *Etapes* p. 185

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, nhưng tình yêu nầy 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" (1)

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. Nhưng 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" (2). 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

(1) *Ou bien... Ou bien...*, dẫn trong Mesnard, p. 228

Trung thành và vĩnh cửu là những đặc tính của tình yêu chân thực. Khi cưới nhau, hai người coi nhau như "bạn trăm năm" nghĩa là sẽ *suốt đời trọn tình với nhau*. Khác hẳn tâm hồn chàng Sở Khanh đàng điếm.

(2) *Ou bien... Ou bien...*, p. 372-373

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)" [1]. 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..." [2]. 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

(1) *Ou bien... Ou bien...*, p. 396

(2) Ibid, p. 404

đích thực lại càng họa hiểm hơn" [1]. 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 nầy của Kierkegaard, R. Verneaux đã viết: "Thấy rằng không thể tâm hiệp ý đồng với nàng, chàng nhất định bẻ gãy cuộc đính hôn. Nhưng 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"[2]. 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

(1) Dẫn trong P. Mesnard, p. 261

(2) R. Verneaux, *Leçon sur l'existentialisme*, Téqui, Paris 1949, p. 25

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 trọn 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 [1]. Cho nên Kierkegaard coi Socrate, vị thánh hiền

(1) Nói một cách đơn giản : luân lý là mối tương quan giữa ta và xã hội, vì luân thường là cái dây nối những con người lại với nhau. Còn tôn giáo thì mở đường cho con người có thể trực tiếp với Thiên chúa : tôn giáo là mối dây nối con người lại với Thiên chúa.

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 để 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" [1]. 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" [2]. Như vậy, ý thức về tội lỗi là một kinh nghiệm bản thân : ai muốn lấy khoa học

(1) *Le concept d'angoisse*, trad. Ferlov et Gateau, Gallimard, éd. 1960, p. 73

(2) *Le Concept d'angoisse*, p. 30

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 [1]. - 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.

---

(1) Ibid., p. 24

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" [1]. 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 nhứt của cuốn *Kinh hãi và run sợ*. "Thời đại chúng ta đang tổ chức một

(1) J. Wahl, nhập đề cuốn *Kinh hãi và run sợ*, p. V

cuộc thanh toán trong lãnh vực tinh thần cũng như trong lãnh vực sinh hoạt"[1].

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 nèo 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.

---

(1) *Crainte et tremblement*, p. I

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. Nhưng 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, nhưng 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" [1].

---

(1) Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, trad. Tisseau, Aubier Paris 1952, p.7-8

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 vững 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 tự ngày ông bà còn thanh niên. Vì thế khi đã trăm tuổi, một hôm ông lại nghe Thiên chúa nhắc lại lời hứa đó, ông phì cười. Tuy nhiên ông tin tưởng 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" [1]. 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

(1) *Sáng thế ký* 22 1-2

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-dăc. 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 tr ròng, 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 ?" (1)

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: vì yêu Chúa mà quên mình. "Ai yêu mình thì nên cao trọng

(1) Op. cit., p. 12

vì mình ; ai yêu người khác thì càng được trọng hơn; còn ai yêu mến Thiên chúa thì nên cao trọng tột bậc" [1].

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 phục 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

(1) Ibid. p. 17

(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 [1]. 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 đế 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: [2]. Trên đây Kierkegaard nhấn mạnh vào chỗ khác nhau giữa một anh hùng nhân đạo và người mà ông gọi là người hiệp

(1) p. 45-47

(2) p. 49

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 khấn 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 [1], 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*"[2]. 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?

(1) p. 88-91

(1) p. 91-92

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 nầy 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-dăc, nhưng đã chiếm lại được I-dăc"[1]. 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-dăc, 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 nầy, tức chuyển động của đức tin. Tôi có thể bơi lội trong đời sống,

(1) p. 72

nhưng xác tôi nặng quá không thể bay lên cõi huyền bí kia được !"[1]. 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 nầy 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"[2] : (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

(1) p. 74

(2) p. 84

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-dăc hết lòng, nên Ngài mới thử cụ như vậy" [1]. Chính vì thế, người hiệp sĩ của đức tin biết không ai hiểu được mình và hành đông của mình : người đời sẽ cho rằng mình điên[2]. 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" [3]. Thành thử "người hiệp sĩ đức tin là người hoàn toàn cô lập" [4]. 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

(1) p. 117-118

(2) p. 112

(3), (4) p. 126, 128

cô đơn và độc đáo này [1] : 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 [2]. 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 [3]. 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 [4].

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

(1) p. 190
(2) p. 195
(3) p. 198
(4) p. 200

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"[1]. 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

(1) Kierkegaard *Journal t.I*, trad. Ferlov et Gateau, p. 198

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"[1] (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,

(1) p. 205-206

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 V
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 hiểm" (1).

Tư chất của Nietzsche thật là họa hiểm. 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

(1) Xem F. Challaye, *Nietzsche*. Edit. Mellottée 1950, p. 11

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 Nietzschenhư một trận bão táp lay chuyển tất cả con người ông" [1]. Trước đó

(1) Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, t. I, Gallimard 1958, p. 78

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 có thể nắm những sinh lực còn nguyên tuyền như mầm cây vừa được nứt mộng"[1]. 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" [2]. Nhìn vào Schopenhauer, chúng ta thấy ngay ba điểm chính yếu này:

---

(1) Charles Andler, op. cit, p. 26

(2) Op. cit, p. 78

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 monde 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" [1]. 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 từ 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

---

(1) Schopenhauer, *Le vouloir-vivre, l'art et la sagesse*, Textes choisis par A, Dez, PUF 1959, p. 17

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" [1]. 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)" [2].

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" [3]. 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

(1) *Le vouloir-vivre*, p. 51

(2) Ibid p. 29

(3) Ibid p. 47

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 [1]. 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)" [2]. 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* [3]. 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

(1) Nietzsche, *L'origine de la tragédie*, trad. Marnold et Morland, Mercure de France 1947, p. 50-51

(2) Ibid p. 84

(3) Ibid p. 53

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 cxtase). 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*"[1].

(1) Ibid; p. 84-85

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 [1]. 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 [2]. 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" [3].

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 naissance 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 Parménide 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

(1) Ibid, p. 115

(2) Ibid. Pp. 135 et 139

(3) Ibid, p. 120

của họ là tai vạ đè nặng trên lịch sử triết học" [1]. 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" [2].

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..." [3].

---

(1) p. 85

(2) Ibid, p. 87

(3) *Volonté de puissance*, trad. Bianquis, Gallimard 1951, t. 1, p. 52

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 lia 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" [1].

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 trước 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 nhân 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

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, aph. 260

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..." (1).

Ainsi parlait Zarathoustra (Zarathoustra đã nói thế) là một trong những tác phẩm nòng cốt của Nietzsche : Nietzsche dùng miệng Zarathoustra để mặc khải 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

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. H. Albert, Mercure de France 1932, p. 39-41

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" [1].

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 ? [2].

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 165

(2) *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 43

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 những 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" [1]. 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[2]. 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" [3].

Muốn kiến tạo một lớp người tự do, biết tự chủ và tự mình đặt 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 điêu khắc để tạc nên chính mình anh"* [4]: "Deviens sans cesse celui que tu es, sois le maître et le sculpteur de toi-même". Nói cách khác : Anh hãy dám là anh đi, đừng là con người mà

(1) *Volonté de puissance*, t. II, p. 44

(2) Ibid, p. 49

(3) Ibid, p. 113

(4) Ibid, p. 109

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 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 ne dépendre que de lui-même et non d'un usage établi) [1].

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

(1) *Aurore*, aph. 9

lý là môi trường sinh hoạt của đoàn vật, vì luân lý có chủ đích bảo đảm hạnh phúc chung của lũ người hèn" [1]. 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 :

---

(1) *Par delà le Bien et le Mal* aph. 44

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 mất 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; nhưng 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"[1].

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 nhằm 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" [2].

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

---

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, aphor. 260, 42

(2) *Volonté de puissance*, t. I, p. 250

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 chose 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" (1).

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" (2).

---

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 276-287

(2) *Crépuscule des idoles*, aph. 44

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*" [1]. 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 ? [2].

(1) *Le gai savoir*, aph 283

(2) *Par delà le Bien et le Mal*, aph. 212

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" [1].

---

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 405 ·

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, nhưng 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"[1].

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

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, aph. 284

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"(1).

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"(2).

---

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 104-105

(2) *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 290-291

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, nhưng sự tôn kính đó ăn thua gì ? *Hãy coi chừng đừng để thần tượng đè chết nghe* !" [1].

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

---

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 106

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"[1].

---

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra;* p. 419-315-318

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*[1]. 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

(1) Edit. Gallimard, t. I. p. 157,159; t. II, p. 57, 125

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" [1].

---

(1) Max Scheler. *L'homme du ressentiment*, Gallimard, p. 97

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" [1].

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

(1) *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 304

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 Zarathoustra*) 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" [1].

Nietzsche tương đối dễ đọc. Sách của ông có thể đọc một trang rồi để đấy cũng được. Như chúng tôi đã nói ngay

(1) Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, Aubier 1951, p 182-183

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 VI

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 được 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 người 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 một tuyệt đối, bởi vì cũng một sự vật mà mỗi người chúng ta thấy nó một cách, chẳng hạn cái búi tó 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 comme 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, nhưng 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 thể : "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 [1].

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 tượng, 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. - Nhưng 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

(1) Sartre, *Situations I*, édit. 1959, p. 31-35

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*" [1]. 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

(1) Satre, *L'imagination*, PUF 1936, p. 146

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 hòa 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[1]. 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

(1) Xem Lyotard, *La Phénoménologie*, Puf, 2e édit. 1946, p. 47-121

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" [1]. 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

(1) Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Ricoeur, Gallimard 1950, p. 108

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 tượng; - 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" (1)

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 (ego pur) 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

---

(1) Lauer, *Phénoménologie de Husserl*, PUF 1954 p. 184 : "Puisque l'absoluité de l'être est proportionnée à l'évidence avec laquelle l'être est donné, - à l'indubitabilité avec laquelle il est saisi, - l'être absolu, au sens strict, est confiné dans la région de l'immanence"

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 trước 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 tượng (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" (1).

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*,

(1) Berge, *Le Cogito de Husserl*, Aubier 1941, p. 46

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" [1]. 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 tượng 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

(1) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Gallimard 1954, p. 71

hoài nghi về sự hiện hữu của nó; trái lại ta quyết rằng thế giới *vẫn có đấy*. 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 những 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 (réflexion) 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" [1]. 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" [2]. Thực đúng như Husserl đã nói : "Nhờ cái *ngưng hãm* (époché, inhibition)

---

(1) Merleau-Ponty, op. cit., P.XI. "Le monde est cela que nous percevons"

(2) Berger, op, cit, p. 55

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"[1]. 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

(1) Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin 1953, p. 17-18

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-noé-matiques). 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, nhưng 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 hiện 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" [1].

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 giản trừ hiện tượng học, chúng ta không còn đối diện với vũ trụ thiên nhiên nữa, nhưng đối diện

(1) Op. cit., p. II-III

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 tượng 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"[1]. 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

(1) Jeanson, *Phénoménologie*, p. 71

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.