

PHẠM VI CÔNG CỘNG TRONG TRIẾT HỌC HABERMAS



Nguyễn Hương

The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society [Sự Biến Đổi Cấu Trúc của Phạm Vi Công Cộng: Điều Tra về Một Loại Xã Hội Tư Sản], MIT Press, Cambridge, MA: 1991. Bản tiếng Anh do Frederick Lawrence chuyển ngữ từ *Strukturwandel der Offentlichkeit*, Verlag, Darmstadt and Neuwied, FRG:1962.

Cùng với khái niệm “xã hội dân sự” (civil society), khái niệm về một khoảng không gian chung hay một phạm vi công cộng (public space hay public sphere) gần đây được nhiều người chú ý. Khái niệm xã hội dân sự có thể nói đã xuất hiện từ thời Hy Lạp, nhưng mãi đến thế kỷ thứ 17, “xã hội dân sự” mới bắt đầu biến thành vũ khí của giai cấp tư sản chống lại Chuyên Chế, điển hình qua lý thuyết của John Locke. Từ đó, nghi vấn về chức năng, về bản tính, cả về bản thể của cái gọi là xã hội dân sự nối tiếp nhau xuất hiện qua Adam Ferguson, Hegel, Marx, Gramsci, Habermas, Melucci, vân vân. Điều mà các lý thuyết gia tìm kiếm là sự liên hệ giữa thể chế chính trị cùng chủ thuyết của nó và xã hội dân sự. Ở thời chúng ta, với thực thể nhà nước phúc lợi tại các nước tư bản đã phát triển, với phong trào dân chủ hóa các xứ độc tài Nam Mỹ và Nam Âu, và sau cùng, với sự lột xác từ bên trong các nhà nước “toàn tài” ở Đông Âu, sự liên hệ giữa thể chế dân chủ và xã hội công dân biến thành mấu chốt chẳng những cho giới hoạt động chính trị (và giới công an bảo vệ chính trị) mà còn cho cả giới lý thuyết gia nghiền ngẫm trên cả tấn giấy mực.

Mối liên hệ đó là đề tài của Habermas trong quyển “Biến Đổi Cấu Trúc.” Habermas đề ra một phạm vi công cộng được tạo thành bởi xã hội tư sản (từ ngữ xã hội dân sự và xã hội tư sản—xuất xứ từ chữ thành thị—là một trong Đức ngữ—burgerliche Gesellschaft) và chức năng chính trị của phạm vi công cộng này. Habermas dẫn giải trở lại từ nguồn gốc của khoảng không gian chung trong hoàn cảnh lịch sử đặc thù của xã hội Âu Châu thế kỷ 17, 18, và sự biến đổi có tính cấu trúc của nó bắt đầu từ thế kỷ 19 cho đến nay. Từ đó, ông dựng nên lý thuyết về chức năng của phạm vi công cộng, mối liên hệ với đời sống dân chủ, và khả năng phục hồi chức năng này trong thế giới hiện đại.

Theo Habermas, tiến trình đi lên của giai cấp tư sản đi liền với sự xuất hiện của một công chúng trong hai nghĩa: một là công chúng của sinh hoạt văn chương, và hai là của sinh hoạt chính trị. Sự tách đôi này phản ánh sự phân hai trong phạm trù tư của một cá

nhân trong vai tuồng con người trong môi trường thân mật gia đình và trong vai tuồng con người tư sản làm chủ hàng hóa trong lĩnh vực kinh tế. Lúc các khách sảng của những gia đình tư sản rộng mở để đón nhận những buổi họp mặt sinh hoạt văn hóa, nhất là đọc và bình phẩm văn chương, chính là lúc phạm vi thân mật gia đình biến thành cái góc và điểm tựa để mang cái chủ quan vào phạm vi công nhờ vào những qui tắc trừu tượng và công bằng điều tiết sự tranh luận. Cùng lúc đó, các chủ nhân hàng hóa “lên tiếng tranh cãi theo lý tính và tinh thần phê phán trong lãnh vực chính trị” nhằm giới hạn sự kiểm soát hoạt động kinh tế bởi chính quyền [Habermas, 1991:55-56].

Đáng kể là Habermas nhấn mạnh sự không trùng nhau của hai hình thức công chúng tư sản. Đàn bà, con cái và gia nhân bị loại ra khỏi phạm vi công mang tính chính trị trong lúc họ chính là phần tử tích cực tham gia vào phạm vi công mang tính văn học. Đa số độc giả tiểu thuyết là họ, do đó phạm vi bàn luận văn học chủ yếu là của họ, hơn là của những chủ tư sản-chủ gia đình. Mặc dù giai cấp và giới tính tách đôi công chúng, chính thành phần bị loại ra khỏi phạm vi chính trị đã củng cố vị trí của công chúng tư sản đối với quyền lực nhà nước. Chính phần công chúng văn chương đã mang đến nhân tính cho toàn bộ công chúng tư sản. Habermas viết: “Phạm vi công cộng của giới tư sản được phát triển trọn vẹn nhờ vào hai vai trò thống nhất lại trong một sự nhận dạng hư cấu của những cá nhân đến với nhau để tạo thành một công chúng. Hai vai tuồng đó là vai của người chủ tư sản và vai làm người, thuần túy và giản dị” [1991:56].

Trong lịch sử, phạm vi công cộng này của xã hội tư sản có chức năng mang đến tính chính đáng cho chính trị bằng cách mang sự cai trị đến với lý tính. Tại Anh Quốc, hình thức công chúng mang tinh thần phê phán này được hỗ trợ bởi các cơ quan ngôn luận vào tiền bán thế kỷ 18 (chủ yếu là báo chí), và dần dà mang lấy chức năng kiểm soát chính trị [1991:63,62]. Ngay cả trong phần quần chúng chưa có quyền bầu cử, tranh chấp đảng phái đã biến thành đề tài tranh luận vì đảng yếu hơn thường nhắm vào toàn bộ quần chúng để tranh thủ dư luận (dưới dạng công luận). Nhờ vào sự tranh luận phê phán của công chúng, tranh chấp chính trị, trước kia thường thể hiện qua bạo động, giờ có thể mang “hình thức luận chiến thường trực giữa đảng cầm quyền và phe đối lập” [1991:64]. Phía bên lục địa châu Âu, một hình thức của chức năng chính trị này bắt đầu thành hình từ giữa thế kỷ 18. Xã hội tư sản có thể “suy giảm và đòi hỏi quyền lợi của nó” trong khoảng không gian được tạo thành bởi tầm quan trọng của sự tranh luận phê phán của giới trí thức đang đà tiến từ trong lòng “giai cấp quý tộc ký sinh” [1991:69].

Như đã bàn, con người cá thể có thể mang vào phạm vi công tính chủ quan và cụ thể của mình. Có hai lý do. Một là những qui tắc pháp lý biểu hiện của những qui tắc về tính tương đương bình đẳng giữa những người “học thức” hay mang lý tính. Hai là những nguyên tắc phổ quát của hình thức tranh luận khởi xuất từ ý thức về tính tương đương bình đẳng này. Habermas cho rằng sự tranh luận phê phán của công chúng tư sản “diễn ra trên nguyên tắc không bị lệ thuộc vào đẳng cấp chính trị-xã hội, mà chỉ theo những qui tắc phổ quát. Và những qui tắc này, vì chúng có giá trị phổ quát, chúng dành chỗ cho con người cá thể; vì chúng khách quan, chúng dành chỗ cho những gì chủ quan nhất; vì chúng trừu tượng, chúng dành chỗ cho những gì cụ thể nhất” [1991:54].

Ở điểm này, chúng ta lại trở về với vấn nạn cũ rích về tính đặc thù và phổ quát. Chúng ta có thể dùng một ngôn ngữ lý luận khác để phê phán Habermas. Thí dụ như

theo phương pháp luận khảo cổ và phả hệ (archaeology và genealogy) của Michel Foucault, ta có thể nói rằng điều Habermas nêu lên về tính khả thi của việc mang con người cá thể, chủ quan, và đặc thù vào phạm vi công cộng nhờ vào những nguyên tắc phổ quát, khách quan, và trừu tượng là điều đương nhiên và lặp thừa. Bởi vì những nguyên tắc này của Habermas thật ra chỉ là những qui tắc hình thành trong tiến trình song đôi: cá thể hóa và phổ quát hóa của thời hiện đại. Bắt đầu từ thế kỷ 18, con người biến thành vật thể có thể được quan sát và chiêm nghiệm trong tính người phổ quát, bởi một chủ thể đã tách rời ra khỏi thế giới nhập nhằng thực hữu tham thông của thời phù phép tiền khoa học. Con người trong vai vật thể và chủ thể đã mang đường nét nhất định có khởi đầu và chấm dứt trong không gian, thời gian, và cả hình tượng. Đó là lúc chúng ta có thể nhận diện ra sự hiện hữu của con người trong thân thể mỗi cá nhân, và tiến trình của họ trong một lịch sử dẫn đến chấm dứt lịch sử. Đây là quá trình trong cùng một lúc đi đến cả hai sự cá thể hóa và phổ quát hóa.

Như thế, có thể không phải nhờ vào cái phổ quát mà cái đặc thù mới được thể hiện. Ngược lại, đây chỉ là hai khía cạnh của cùng một tiến trình của quyền lực bình thường hóa mỗi cá nhân trên hai mặt trận: pháp lý phổ quát và “vi-kỹ thuật” (micro-technology—kỹ luật cá nhân dựa trên tâm lý và thể xác). Nhìn theo cách này thì không phải cá nhân mang vào phạm vi công cộng những gì chủ quan, đặc thù và cụ thể, mà cái được mang vào chính là con người phổ quát được cá thể hóa. Vậy chẳng phải lý tính, được vận dụng theo những qui tắc phổ quát của sinh hoạt tranh luận, làm nên nền tảng của luật pháp. Trái lại, đó chỉ là những cá nhân bị bình thường hóa, thuần thực diễn theo những qui tắc che đậy và phù trợ chính quyền lực đã khép họ vào kỷ luật bằng cách phân biệt ra những phạm trù đối nghịch—như thế này là bình thường, khỏe mạnh, lành mạnh tinh thần, như thế kia là bất bình thường, bệnh hoạn, điên loạn. Trong cách phê phán này thì những hình thức bảo vệ mỗi cá nhân dựa trên chất người trừu tượng và phổ quát để mỗi người khả dĩ thể hiện tính cụ thể đặc thù của mình chỉ có ý nghĩa trong tư duy mang tính giới hạn của thời đại này mà thôi.

Chính Habermas cũng đi đến kết luận về sự suy sụp nền tảng phổ quát của luật và lệ, nhưng với những lý do khác. Habermas cho rằng mô hình phạm vi công cộng của giai cấp tư sản thế kỷ 18 là một công chúng của những con người riêng tư (làm chủ mình, gia đình và tư sản) cùng đến với nhau để tranh cãi theo lý lẽ và tinh thần phê phán về những vấn đề quan trọng đối với họ. Sự suy sụp của mô hình này, thay vì là dấu hiệu của mâu thuẫn gì đó trong quá trình hình thành tư duy Âu Châu hiện đại như Foucault nói, theo Habermas là một hiện tượng có tính lịch sử. Cái nhìn “lịch sử tính” (historicist) này được dùng để hóa giải lời phê phán của phe xã hội (Marx) và cả cách giải đáp của phe Tự Do (Mill và de Tocqueville). Theo Habermas, khoảng giữa thế kỷ 19, giới tư sản không còn chiếm đại đa số trong công chúng nữa. Như đã kể, các cơ quan ngôn luận đã mang phần quản chúng chưa được quyền đầu phiếu vào sự hình thành của công luận. Tình trạng này được chính thức hóa với hàng loạt những cải cách bầu cử và cuối cùng là sự bỏ phiếu phổ thông (cho đàn ông trưởng thành) vào hậu bán thế kỷ 19. Sự bành trướng của phạm vi công được đẩy mạnh bởi các phe nhóm muốn sử dụng phương tiện chính trị để thủ lợi trong lãnh vực kinh tế, nơi mà chủ nghĩa tư bản laissez-faire đã thất bại trong việc chứng minh rằng đó là một hình thức kinh tế-xã hội có thể tự duy trì.

Than phiền rằng những hứa hẹn của phạm vi công cộng kiểu tư sản là không thể thực hiện được vì thiếu điều kiện xã hội tất yếu, Marx đề nghị mọi người được quyền đầu phiếu, đương nhiên, nhưng phải đi kèm với sự xã hội hóa phương tiện sản xuất. Giải pháp này, theo Marx và Engels, sẽ trả lại tính riêng tư cho những mối quan hệ thật sự riêng tư như quan hệ tình cảm gia đình, thay vì chúng phải chịu sự kiểm soát của một thứ pháp lý tư sản. Đồng thời, sự xã hội hóa phương tiện sản xuất sẽ cho phép mọi người tham dự vào phạm vi công với tư cách là thành viên của một công chúng.

Habermas cho rằng phe Tự Do sau này (thế kỷ 19) như John Stuart Mill và Alexis de Tocqueville có đáp lại lời cáo buộc của phe xã hội về tính bất khả thi của những tiền đề về phạm vi công cộng kiểu tư sản nếu không có sự quan hệ sản xuất kiểu xã hội. Với sự bành trướng của công chúng vào giới quần chúng không có tư sản (không đồng nghĩa với giai cấp vô sản kiểu Mácxit), Mill và de Tocqueville cảm thấy nhu cầu phải chống lại “sự độc đoán của đám đông” bằng cách cổ võ tăng gia sự có mặt của càng nhiều nhóm, hội càng tốt. Nếu Marx vẫn còn tin tưởng vào lý tính và sự thật như một “trật tự tự nhiên” (trong nghĩa qui luật) gắn liền với lý tưởng phạm vi công cộng sau khi một số điều kiện tất yếu đã được thỏa mãn, thì Mill đã vạch ra vấn nạn nằm ở chính luận điểm đó. Vấn đề là không giai cấp nào có thể cho mình mang tính phổ quát trong một cốt lõi nhân tính (như Marx nói về giai cấp vô sản) để dẫn xã hội đến một trật tự phổ quát có tính qui luật. Còn lại khả dĩ chỉ có thể cổ võ cho một loại “thị trường tư tưởng” trong một xã hội đa nguyên.

Riêng Habermas thấy không cần phải ngã theo phe này hay phe khác vì cả hai luận cứ đều bị lịch sử “vượt qua,” khi “sự chiếm cứ phạm vi chính trị bởi giới quần chúng không tư sản đã dẫn tới sự nối khớp giữa nhà nước và xã hội làm mất đi nền tảng ban đầu mà không thay thế vào đó một căn bản mới” [1991:177]. Sự nhập nhằng giữa nhà nước và xã hội, công và tư mà ta có thể nhìn thấy trong sự can thiệp của nhà nước vào trật tự xã hội qua kế hoạch, phân phối và hành chính. Điều này làm cho những mẫu mực ứng xử mất tính phổ quát vì sự điều tiết nhắm vào nhóm này, hay thành phần kia trong xã hội và trong những trường hợp có tính tạm bợ làm suy đồi nền tảng về sự thật và tính phổ quát của pháp luật. Vai trò trung gian của phạm vi công, dung hòa giữa nhà nước và xã hội, nay đã trao lại cho những phe nhóm đặc lợi (interest groups) và đảng phái chính trị. Các thể lực này chỉ vận động để có được “sự tán thành hay ít ra là sự im lặng của một quần chúng đã bị chi phối bởi truyền thông đại chúng” [1991:177-178]. Từ một địa vị công chúng luận bàn về văn hóa, ta đã tuột xuống thành một công chúng chỉ biết “tiêu thụ văn hóa” [1991:159-175]. Từ một công chúng của những tư nhân nay biến thành phạm vi tư bị đe dọa bởi nền truyền thông đại chúng. Cùng lúc đó, công luận đánh mất tính công chúng vì sự bàn cãi của các cá nhân trong các vòng quan hệ nằm bên ngoài vòng truyền thông đại chúng. Diễn biến song đôi này được Habermas diễn tả như sau: “mạng lưới trao đổi trong một công chúng gồm những công dân tư đã sụp đổ; công luận, xưa hình thành từ đó đã tan rã ra thành những ý kiến riêng tư của những công dân tư lẻ không còn công chúng, đồng thời một số mảnh rời lại được kết tụ lại thành những ý kiến chính thức bởi những cơ quan truyền thông ngôn luận hữu hiệu” [1991:247].

Giải pháp của Habermas là tìm cách nối liền những ý kiến bị phi công chúng hóa giữa những người đối mặt trong “những phạm vi công trong lòng các tập hợp” để chúng

có thể trở thành công luận như xưa [1991:247]. Đây là một khuynh hướng trong thực tế mà Habermas nhìn thấy được trong xã hội đương đại nhưng ông không biết rằng khuynh hướng này đang trên đà lên hay xuống. Ông hy vọng đây là cách để tạo lại không khí bàn cãi theo lý lẽ và tinh thần phê phán nhưng trong khuôn khổ nhỏ hơn giữa những người gặp mặt trong đời sống hằng ngày và trong các tập hợp nhóm hội, để mang chúng trở vào một diễn đàn công luận. Chắc Habermas cũng phải đồng ý rằng giải pháp này có đủ để chặn đứng và đẩy lùi hậu quả hư hại của nền truyền thông đại chúng hay không là chuyện tùy vào điều kiện thực tế kiểm nghiệm.

Về sau, Habermas tạo ra thuyết Communicative-Action cho rằng hành động chỉ được hình thành trong hoàn cảnh dựng nên bởi sự trao đổi bằng ngôn ngữ giữa những người đang đối thoại nhau và trong bối cảnh trao đổi bằng ngôn ngữ của toàn xã hội. Thuyết này dựa trên thuyết ngôn ngữ của Wittgenstein (về sự uyển chuyển ý nghĩa của ngôn từ trong những “trò chơi ngôn ngữ” [language games]) và những “lối sống” [forms of life]), được thích ứng với cách tiếp cận Hiện Tượng Luận trong luận điểm “liên chủ quan” (inter-subjectivity) về sự hình thành của bức tranh hiện thực như một công trình tập thể (phân công lên nhau của những cái nhìn chủ quan) chứ không phải chỉ từng cá nhân nhận thức hiện thực trực tiếp bằng xúc giác là đủ. Từ đó đẻ ra thứ đạo đức hình thành trong khuôn khổ thảo luận (discourse ethics). Hai lý thuyết gia lớn hiện nay trong đề tài xã hội dân sự là Jean Cohen và Andrew Arato đã dùng luận cứ đạo đức thảo luận để dựng nên thuyết xã hội dân sự trong đó thảo luận biến thành vừa là bối cảnh hình thành sắc thái cá thể (individual identity), vừa là phương tiện để thứ đạo đức từ xã hội dân sự có thể ảnh hưởng và điều tiết sinh hoạt trong đời sống chính trị cũng như kinh tế của toàn xã hội ☐

群
書
考
辯

QUẦN THƯ KHẢO BIỆN
CỦA LÊ QUÝ ĐÔN



Vũ Tiến Thủy

Nguyên tác Hán văn Quần Thư Khảo Biện của Lê Quý Đôn (1726 -1784). Bản dịch Việt văn của Trần Văn Quyên. Nhà xuất bản Khoa Học Xã Hội, Hà Nội 1995. Khổ sách: 8"x 5 3/4" x 11/8" dày 540 trang. Bìa sách nền màu nâu, chữ vàng và đen, trắng láng, khá đẹp, nhưng các trang ruột thì xấu, bản in nhiều trang mờ nhạt hoặc nhoè nhoẹt. Đây là tệ trạng chung của sách báo Việt Nam, kể cả ở hải ngoại. Nhiều cuốn sách báo bị trống trắng nhiều trang! Lỗi dĩ nhiên do thợ in cầu thả, vụng về, nhưng cũng do nhà xuất bản. Riêng cuốn Quần Thư Khảo Biện (QTKB) có thêm các lỗi cầu thả khác

như nhiều chú thích bị bỏ trống. Lỗi này do việc đánh máy xếp chữ và trình bày. Hình chụp thu nhỏ được in ở bài này là trang bìa trong. Ta thấy có sự sửa đổi rất vụng về, cầu thả và vội vàng ở lòng chữ Hà Nội 1995. Con số 5 bị cắt dán khiến ta có thể nghĩ rằng sách định xuất bản từ những năm trước 1995, nhưng sách bị “ngâm tằm” mãi đến ngày 28 tháng 2 năm 1995 mới được cấp giấy phép xuất bản. Sự kiện này đã tố cáo nội dung sách “có vấn đề” nên ban kiểm duyệt cần nhiều thời gian cân nhắc (?). Nhưng nhà xuất bản nhân danh một cơ quan văn hóa công quyền: Viện Khoa Học Xã Hội, ban nghiên cứu Hán Nôm; nhân danh một tác phẩm văn hóa lịch sử cổ, nên có lẽ cuối cùng mới được thông qua(?). Lại nữa ta để ý thấy số lượng in chỉ có 500 cuốn. Số lượng sách khiêm nhường này chia đều cho 72 triệu người trong nước thì tỷ lệ người đọc sách trong nước ít hơn ở hải ngoại nhiều (?!).

Lê Quý Đôn viết cuốn *Quần Thư Khảo Biện* lúc còn trẻ, mới 31 tuổi (1757). Theo lời tựa của ông thì đây chỉ là một tập tùy bút viết về mấy ngàn năm lịch sử Trung Hoa. Đọc nội dung và đọc lời bạt ông nêu rõ được cái “Thế” và cái “Lý” của các sự kiện, sự việc, cũng như các trào lưu tư tưởng chính trị của Trung Hoa suốt từ các đời Hạ, Thương, Chu đến Lương Tống. Có lẽ bao nhiêu ý kiến hăm hở về lịch sử và chính sự ông đều bộc lộ hết trong QTKB. Mượn lịch sử Trung Hoa để bày tỏ ý mình trước thời cuộc là cách được nhiều người sử dụng. Vì thế, nhân dịp đi sứ năm 1760, Lê Quý Đôn đem QTKB cho các quan văn Trung Hoa cũng như sứ thần Triều Tiên cùng xem. Các vị này mượn ngay QTKB để bày tỏ thêm ý kiến cho chính sự nước họ. Ông tiến sĩ Tân Triều Vu, chức Lễ Bộ Lang Trung nhà Thanh viết huych toẹt ra: “Nếu ông nghiên cứu việc đời xưa mà ứng dụng được vào việc đời nay, và nếu ông nén được các sở trường của mình để có thể hạ thấp mình trước người thì những điều mà ông học được ở sứ đưa ra dùng sẽ không bao giờ hết.”¹ Chu Bội Liên. Đề Đốc tỉnh Quảng Tây, thì vừa khen vừa trích lời của Lê Quý Đôn: “Nói lời không khó, làm nên việc mới khó, chỉ một mình làm không khó, bảo được mọi người cùng làm mới khó. Thiên hạ thay đổi bất thường, chí hướng mỗi người mỗi khác. Rót vào bên Đông sẽ chảy sang bên Tây, bịt chỗ này sẽ vọt ra chỗ khác, làm sao bắt được mọi cái đều theo ý mình?”² Trước đó và sau đó, Chu Bội Liên đã khẳng định và phê bình: “Lê Quế Đường dùng cả “lý” lẫn “thế” để bàn về lịch sử; dùng hiểu biết về con người để bàn về thời đại... Nhưng tôi muốn [ông] tiến xa hơn nữa, [tức là phải] hiểu biết thêm cả về Trời và về Đất nữa chứ không phải chỉ biết có về Người mà thôi.”³ Trời, Đất, Người (Thiên Địa Nhân là quan hệ tam tài căn bản của đạo Nho) “thông hiểu về “trời,” “đất” và “con người” gọi là “nhà Nho.”⁴ Phải chăng đây là cách giải nghĩa chữ “lý” và chữ “thế?” Ta hãy nghe chính Lê Quý Đôn bàn: “việc trong thiên hạ không ngoài hai điều “lý” và “thế.” Và hai điều ấy lại luôn dựa vào nhau. Biết “lý” mà không hiểu “thế” thì chưa đủ để làm nên việc; hiểu “thế” mà không biết “lý” thì định không ra việc. Xem ra chỉ có “lý” và “thế” là ít ai thấu tỏ được cả hai, mà thường gắn với hiểu biết riêng của mình, và đóng khung vào một mặt. Sở dĩ vậy mà “nhân nghĩa” của Tống Tương, với “công lợi” của Thương Ưởng trước kia, khác nhau về đường lối mà giống nhau về tệ hại. Điều đó cũng đủ để ngàn đời phải than thở.”⁵ Theo đó, “lý” là trật tự khách quan của con người chính trị; còn “thế” là trật tự khách quan của hoàn cảnh cá nhân và xã hội (tương tự với chữ “Thời”). Theo “lý” thì Tống Tương công dùng nhân nghĩa trong cuộc chiến với quân Sở không sai, cũng như Tương Ưởng dùng “pháp trị”

giúp nước Tần cường thịnh là phải. Nhưng cả hai đều đã thất bại vì không nắm được “thế.”⁶ Cho nên theo đạo Nho của Khổng Tử, thì người quân tử trước nhất là phải biết sống hợp “lý,” sau mới tùy “thế” mà hành sự. Trước và sau, lý và thế, thực ra theo kinh dịch thì chỉ là một. Kinh dịch nói: “Biến động trong thiên hạ chính đáng chỉ có “một” thôi. Lê Quý Đôn khen: “Chỉ lý thay chữ “một” ấy mà xuyên suốt mọi việc thì dù bốn bể chín châu cách trở, ngàn xưa trăm đời xa xôi, mọi trao đổi qua lại, mọi xem xét đánh giá vẫn đều rõ ràng như bày ra trước mắt, rành rọt như trở bàn tay vậy.”⁷ Sứ thần nước Triều Tiên là Hồng Khải Hy xem QTKB đã nói: “Thực chỉ ném một miếng cũng đủ thấy vị ngon của cả nồi (thức ăn) rồi.”⁸

Chúng ta này giờ đã ném vài miếng ngon trong nồi QTKB. Ở đây chúng tôi chỉ muốn “nghiên cứu việc đời xưa mà ứng dụng được vào việc đời nay” để làm bàn cùng đọc giả cái “lý” và “thế” của Việt Nam hiện nay. Phải chăng cũng là ý của tác giả Lê Quý Đôn, các vị trí thức Trung Hoa và Triều Tiên, và ý của dịch giả Trần Văn Quyền cũng như của nhà xuất bản(?).

Có thể nói “lý” và “thế” đã từng hợp nhất ở Việt Nam qua các triều Đinh, Lê, Lý, Trần, và lần cuối vào thời Lê Lợi, Nguyễn Trãi. Sau đó, lịch sử Việt Nam đi vào con đường khấp khểnh giữa “lý” và “thế.” Trên con đường này có bốn mốc lịch sử 1789, 1802, 1945 và 1975 là những năm tiếp cận được “lý” và “thế,” nhưng rồi lại hỏng. Dĩ nhiên những người làm lịch sử, hiền minh cho lý tưởng chính trị không phải đã không dồn hết tâm huyết, ý lực của đời mình. Vậy tạo sao bao nhiêu công trình sự nghiệp xương máu ấy rốt cuộc lại sôi hồng bồng không? Cứ như tôi hiểu theo ý của Lê Quý Đôn trong QTKB là tại vì người ta khi thì được “lý” lại mất “thế,” hoặc được “thế” lại mất “lý.” Từ sau năm 1954, “lý” và “thế” đã chia đôi theo giòng sông Bến Hải; mà ngay cái phân nửa của “lý” và phân nửa của “thế” ở mỗi miền cũng không hợp nhất. Cho nên cuộc thống nhất năm 1975 đã đưa đến kết quả rối bời giữa “lý” và “thế.” Lỗi lầm của đảng CSVN không phải là lỗi lầm của chiến thắng như chủ tịch Lê Đức Anh vừa tuyên bố. Bởi vì thường thường những lỗi lầm của chiến thắng sau chiến tranh sẽ rất mau chóng được sửa chữa, và được tha thứ. Có lẽ lỗi lầm của họ sẽ như Lê Quý Đôn viết: “...nước đang suy yếu đổ nát thì điều cần nhất, không gì bằng bình tĩnh mà lo liệu, ung dung mà vỗ yên và điều đình cho ổn thỏa thì tự nhiên sẽ vô sự... còn nếu bảo rằng tệ hại tích lũy đã lâu không thể ngồi nhìn; điều trái ngược không thể dung thứ; cơ hội không thể bỏ qua; mầm loạn không thể nuôi lớn mà cứ làm bừa thì sai lầm to.”⁹ Đó cũng là ý nghĩa của hào cửu nhị trong quẻ Thái: dụng bằng hà (cởi trướng lợi qua sông) mà cụ Phan Bội Châu đã giải nghĩa rõ ràng trong cuốn Quốc Văn Chu Dịch Dẫn Giải. Cuối quẻ cụ còn nhấn mạnh: “Vừa Thái xong tức khắc tới Bí. Than ôi! Thành sao khó thế, bại sao dễ ru? Phúc sao chậm thế, họa sao chóng ru? Những người có trách nhiệm với quốc gia xã hội, há chẳng nên lưu tâm vào chốn ấy hay sao?”¹⁰

Dụng tâm của Lê Quý Đôn cũng như dụng tâm của Nguyễn Du trong Bắc Hành Tạp Lục (1813)¹¹, tuy phê bình lịch sử Trung Hoa, nhưng gián tiếp bày tỏ ý kiến với thời đại mình vốn không được tự do như xã hội Tây phương hiện nay. Lê Quý Đôn dùng thể tùy bút của nhà chính trị; Nguyễn Du dùng thể thơ của một nhà văn hóa.

Dịch giả Trần Văn Quyền đã bỏ nhiều công phu trong tác phẩm QTKB của Lê Quý Đôn. Sách có bảng đối chiếu văn bản, bảng tra tên người, bảng mục lục, lời giới thiệu,

phần chú thích, và phụ lục chữ Hán. Tiếc rằng dịch giả thiếu phần chuyển đổi niên lịch vốn phức tạp của cổ sử sang Tây lịch; thiếu một số chú thích như đã đề cập, và một vài đoạn lúng túng cũng như không thật am tường về Dịch. Tuy nhiên, đây là tác phẩm hiếm quý cần được phổ biến, và cần được các nhà chính trị, tư tưởng ở Việt Nam lưu tâm.

CHÚ THÍCH

- 1 Lời tựa sách *Quần Thư Khảo Biên* bởi Tần Triều Vu. QTKB trg. 55 ghi chú: Cuốn QTKB có 3 lời tựa của khách ngoại quốc, 2 bức thư ngắn của chánh phó sứ Đại Hàn, lời tựa và lời bạt của chính tác giả Lê Quý Đôn.
- 2, 3, 4 Lời tựa của Chu Bội Liên, Trg. 47, 48, 49.
- 5 Lời cuối sách của Lê Quý Đôn, QTKB trg. 467
- 6 Chuyện Tống Tương Công, và Thương Ưởng xin xem ở *Sử Ký và Chiến Quốc Sách*.
- 7 Lời cuối sách QTKB trg. 465-466.
- 8 Lời tựa của Hồng Khải Hy, QTKB trg. 57.
- 9 QTKB trg. 356.
- 10 Phan Bội Châu, QVCDDG trg. 243, tập 7 trong Phan Bội Châu toàn tập, Thuận Hoá 1990.
- 11 Nguyễn Du (1765-1820), tác giả truyện Kiều, nhân đi sứ Trung Hoa năm 1813 đã viết cuốn *Bắc Hành Tạp Lục* gồm nhiều bài thơ vừa mô tả vừa phê bình lịch sử mấy ngàn năm của Trung Hoa 卍

KARL JASPERS: THE GREAT PHILOSOPHERS (NHỮNG ĐẠI TRIẾT GIA), 4 TẬP.



Nguyễn Hữu Liêm

Bản dịch Anh Ngữ từ Đức Ngữ, *Die grossen Philosophen, I, II, III, IV*. (Xuất bản ở Đức 1957, 1957, 1981 và 1981)

Tập I: *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus, Plato, Augustine, Kant*. Tuyển lọc (edited) bởi Hannah Arendt, dịch sang Anh Ngữ bởi Ralph Manheim. Xuất bản bởi Harcourt, Brace & World (New York, 1962), 396 trang.

Tập II: *Anaximander, Heraclitus, Parmenides, Plotinus, Lao-Tzu, Nagarjuna*. Tuyển lọc bởi Hannah Arendt, dịch sang Anh Ngữ bởi Ralph

Manheim. Xuất bản bởi Harcourt, Brace, Jovanovich (New York, 1966), 136 trang.

Tập III: *Xenophanes, Democritus, Empedocles, Bruno, Epicurus, Boehm, Schelling, Leibniz, Aristotle, Hegel*. Tuyển lọc bởi Ermarth và L. Ehrlich, dịch sang Anh Ngữ bởi E. Ehrlich và L. Ehrlich. Xuất bản bởi Harcourt Brace & Company (New York, 1993), 306 trang.

Tập IV: *Descartes, Pascal, Lessing, Kierkegaard, Nietzsche, Einstein, Weber, Marx*. Tuyển lọc bởi Ermarth và L. Ehrlich, dịch sang Anh Ngữ bởi E. Ehrlich và L. Ehrlich. Xuất bản bởi Harcourt, Brace & Company (New York, 1995), 367 trang.

Tập III và IV được tuyển lọc từ tài liệu đang viết dở dang và xuất bản sau khi Jaspers đã qua đời. Vì thế mà có những triết gia Jaspers chưa hoàn tất nghiên cứu và biên soạn.

A. VỀ THÂN THỂ VÀ TRIẾT HỌC KARL JASPERS

Karl Jaspers là một triết gia Đức lừng danh trong trường phái hiện sinh (existentialism) vào tiền bán thế kỷ này. Sinh năm 1883 khởi đầu học luật khoa, sau đó y khoa. Cuốn sách quan trọng đầu tiên của Jaspers là *Tâm Bệnh Lý Toàn Khoa* (1913). Chính từ căn bản giáo dục về y khoa và những công trình nghiên cứu về tâm thần mà Jaspers là triết gia hàng đầu đã đem tâm lý học thực nghiệm vào triết học. Jaspers là tác giả khoảng 30 cuốn sách về tâm lý học và triết học. Bộ *Philosophie* (3 tập) xuất bản từ 1932 đến 1956 là tác phẩm triết học chính của Jaspers.

Ở Việt Nam đã có, theo chỗ chúng tôi biết, Lê Tôn Nghiêm dịch và giới thiệu Jaspers qua cuốn *Triết Học Nhập Môn* và ở Hoa Kỳ thì có Tuệ Hạnh dịch cuốn *Chân Lý Và Biểu Tượng*. Jaspers là nhà tiên phong trong trường phái hiện sinh - từ *Existenz* luôn luôn xuất hiện trên các tác phẩm của ông - đồng thời với các triết gia như Heidegger, Sartre, Marcel.

Triết học Jaspers là của một giáo sư đức độ, bao dung và vừa phải. Ngay cả cuộc đời của ông cũng chứng tỏ điều đó: vợ ông là người gốc Do Thái trong thời đại mà người Do Thái ở Đức bị kỳ thị và đàn áp khủng khiếp. Ông muốn khai tìm sự liên hệ giữa hiện tượng qua cảm thức con người, giữa tâm lý và hoàn cảnh thực nghiệm. Đối với ông, năng động tâm thức của cá nhân vẫn là một cái gì chưa được hiểu tới: “cái gì là chủ yếu quyết định đến vận mệnh cá thể vẫn còn lẫn trốn khoa học và triết học.” Tự phản tưởng (*Selbstbesinnung*) là toà án tối cao cho năng động chủ ý cho khả thể tự do. Mỗi cá nhân đương đầu với “hoàn cảnh giới hạn” mà mình có từ vị thế sử tính của hấn. Thượng đế không phải là một tuyệt đối thể khách quan mà là một Bao Dung Thể (*the Encompassing/ das Umgreifende*) (từ Việt dịch bởi Lê Tôn Nghiêm) trong đó cá nhân là một phần sinh động và chọn lựa cho mình một phương thể sinh hiện giữa muôn vàn khả thể tính mà hoàn cảnh, cá tính, sử tính đưa đến. Mệnh lệnh sinh hữu cho con người là tự chính mỗi cá nhân chọn lựa cho mình trong “khả thể tính của tự do hiện diện như là thực tế của hiện hữu.” Vấn nạn cá nhân không phải là về một đối thể để dẫn thân mà là sự trải dài sinh nghiệm con người trong một tổng thể khách quan và chủ quan. Đó là căn nguyên

cho tự do. Một cá thể chân hữu (authentic) là một hiện thân vô thể tướng. “Triết luận chân thực căn cứ trên một tác hành của năng lực tập trung, mà trong đó lý tính (Vernunft) cung cấp không gian và chuyển động, tình yêu, mãn nguyện, và biểu tượng (Chiffer), nội dung (Gehalt) của ý thức về hiện hữu” (Philosophie). Triết gia là kẻ khởi động vào trong cõi huyền hoặc của sinh hiện và trong những thời quán ngoại hạng để mà tham dự vào tiến trình bí mật cho sự sáng thành của thế gian. Hẳn là kẻ trung giải; và khách thể tính của hẳn - triết luận - chính là tiến trình trung giải giữa hẳn và huyền hoặc, giữa cá nhân và sử tính, giữa hữu hạn và vô hạn, giữa thời tại và vĩnh cửu, giữa cá thể và Thượng Đế.

Trong lời mở đầu, viết năm 1956 cho bộ Philosophie, Jaspers muốn minh định lại một nội dung lịch sử triết học nhân loại vốn không bị chi phối bởi sử tính luận của Hegel. Với Hegel, theo Jaspers, thì lịch sử triết học trở nên một yếu tố ý thức trong suy tưởng triết lý. Triết học cần đến lịch sử - nhưng không là một lịch sử mang tính cứu cánh luận. Truyền thống triết học nhân loại ví như là một biển lớn mà chiều rộng và sâu không thể đo lường được bằng những phạm trù mang tính chất sử mệnh. Đã có quá nhiều sách vở, những công trình nghiên cứu của sử gia, học giả, triết học gia với những tập kiến thức bách khoa đồ sộ chứa đựng đầy nội dung sự kiện từ quá khứ. Tuy nhiên, chúng không đem triết học cho đời sống hiện tại mà chỉ đưa ra những nhận định lạ lùng, những trật tự sự kiện vô lý cũng như những kết luận đơn giản và sai lạc. Từ đó, tinh hoa trí tuệ nhân loại bị biến mất giữa đống dữ kiện khổng lồ. Lịch sử triết học, do đó, tự giết chết chính mình bằng sự tràn ngập của tri kiến trên cơ bản tin tức hàng ngang.

Từ đó, Jaspers muốn khơi lại ngọn lửa trí tuệ từ triết học bằng cách đưa độc giả bước vào cõi sống của những gia tài tư tưởng lớn của nhân loại bằng cách đối thoại và suy niệm với các triết gia vĩ đại. Và đây là mục đích của bộ Những Đại Triết Gia. Jaspers viết, “Chúng ta hãy cùng bước vào những suy tưởng của những con người này khi, đào sâu qua khỏi khuôn mặt tri thức của những tác phẩm của họ, chúng ta tái khởi sinh tự trong mỗi chúng ta một hứng khởi vốn đã giúp phát sinh ra những suối nguồn tư tưởng ở nơi những triết gia này.” Và “những triết gia lớn, được đón nhận như là những con người trong thế gian này, giúp chúng ta trở nên chúng ta bằng sự suy thức về cái gì là vĩnh hằng.”

B. CHỌN LỰA VÀ XẾP ĐẶT

Jaspers chia thành ba nhóm chính cho những đại triết gia:

Nhóm thứ nhất - Những “nhân vật khuôn thước” (Paradigmatic individuals): Họ là những người, “từ chính họ là những người đã mang tính quyết định đối với lịch sử nhân loại”: Socrates, Buddha, Confucius, Jesus. Không có người thứ năm nào, theo Jaspers, “có thể đứng ngang hàng và vẫn còn đang nói cho chúng ta nghe từ một độ cao như thế.” Có người không quan niệm rằng họ là triết gia. Đối với bốn người trên, ngoại trừ Confucius, ba nhân vật còn lại không viết một chữ nào. Nhưng từ những gì mà họ thuyết giảng đã trở thành những nền tảng và phong trào quyết định cho triết học nhân loại. “Họ đứng cách biệt và lên trên tất cả những con người được gọi là triết gia.”

Nhóm thứ hai - Những “tư tưởng gia lớn”: Nhóm này được chia thành bốn tiểu nhóm:

Tiểu nhóm thứ nhất là những nhà “tư tưởng chủng tử” (seminal thinkers): Plato, Augustine, Kant

Tiểu nhóm thứ hai là những nhà “trí thức viễn kiến” (intellectual visionaries):

(a) Những nhà “siêu hình học nguyên thủy”: Parmenides, Hecraclitus, Plotinus, Anselm, Nicholas of Cusa, Spinoza, Lao Tzu, Nagarjuna;

(b) Những nhân vật “đốt lên bởi tôn giáo của vũ trụ”: Xenophanes, Empedocles, Anaxarogas, Democritus, Poseidonius, Bruno;

(c) những người “mộng mơ trực quang” (gnostic dreamers), những nhà “tiên tri về chân lý và sai lầm”: Origen, Bohme, Schelling;

(d) những nhà “kiến tạo”: Hobbes, Leibniz, Fichte.

Tiểu nhóm thứ ba:

(a) những người “khuấy động lớn” (great disturbers),

(b) những nhà “kháng biện thăm dò” (probing negators): Abelard, Descartes, Hume, và

(c) những nhà “đánh thức cực đoan” (radical awakeners): Pascal, Lessing, Kierkegaard, và Nietzsche.

Tiểu nhóm thứ tư là của những nhà “sáng tạo trật tự” (creative orderers): Aristotle, Aquinas, Hegel, Shankara, Chu Hsi.

Nhóm thứ ba là những tư tưởng gia về chính trị, thi ca, khoa học, văn chương, thần học, thực tiễn, giáo dục về triết học. Trong nhóm này thì Jaspers chỉ có viết chưa hoàn tất về Marx, Weber, Einstein - và được xuất bản vào tập IV.

C. TẬP I: SOCRATES, BUDDHA, CONFUCIUS, JESUS

Ảnh hưởng của bốn vĩ nhân này mang tính chất lịch sử, theo Jaspers, và không ai có tầm ảnh hưởng lớn hơn. Người ta có thể nghĩ đến giáo chủ của Hồi Giáo Mohammed: một tôn giáo đang bành trướng mạnh, có ảnh hưởng đến chính trị và lịch sử thế giới vốn không thể bỏ qua, với một số tín đồ nhiệt thành và chắc chắn với niềm tin của họ hơn cả những tôn giáo khác. Mohammed phải là nhân vật thứ năm ở trong nhóm này. Đây là một điều thiếu sót, dù Jaspers có nhắc đến cùng với Abraham, Moses, Elijah, Zoroaster, Isaiah, Jeremiah, Lao-tzu, Phythagoras. Người ta cũng có thể đặt câu hỏi về vị thế của Socrates: mặc dù ông là một vĩ nhân về triết học nhưng trên lãnh vực tác tạo ra một truyền thống văn minh, niềm tin mà từ đó một khối nhân loại phải tôn thờ thì Socrates chưa đạt đến mức độ của các giáo chủ kia.

SOCRATES

Socrates là triết nhân Hy Lạp, sinh 469-399 trước Tây Lịch. Lớn lên phục vụ trong quân đội Athens nhưng chưa mang cấp bậc nào quan trọng. Vợ có tên là Xathippe và “không là một điều quan trọng trong cuộc đời của ông như là một triết gia.” Ông là một người xấu dạng, nhưng khoẻ mạnh trong một cấu trúc thân xác thô lỗ. Ông thành danh trẻ khi tuổi đã quá 40. Ở vào tuổi 70 ông bị tố cáo về tội bất kính đối với các thượng đế (gods) và bị tuyên án tử hình. Ông tự tử chết bằng cách uống thuốc độc.

Socrates lớn lên trong một truyền thống triết học năng động vốn ngự trị bởi Anaxagoras và Archelaus, triết học tự nhiên, cùng với trường phái biện thuyết Sophists. Ông không lấy làm thỏa mãn với truyền thống và cảm nhận được một hướng đi cho cuộc đời của mình. Ông thấy được cái trách vụ triết học thiêng liêng cho đời sống và ông xuất hiện giữa Hy Lạp như một nhà tiên tri.

Nhưng điều sáng chói của Socrates chính là ở chỗ đó: một nhà tiên tri không rao giảng một chủ thuyết nào, không một thần linh hay thượng đế nào để ca ngợi, hay ban phát mệnh lệnh. Sứ mạng của ông chỉ là hành trình đi tìm bạn đồng hành mà ông cũng chỉ là một cá nhân như mọi người khác. Chính đời sống khiêm tốn và chân thật của ông trong một năng lực thiên tài đã làm ông trở nên một vĩ nhân. Ông không nhân danh chủ thể nào cao hơn, huyền bí khác để đánh lừa nhân loại. Đời ông chỉ là một chuỗi dài của những câu hỏi để nêu lên và để lắng nghe giữa tất cả mọi người, không giai cấp, không thứ bậc. Ông đặt nghi vấn đến tất cả mọi vấn đề, kể cả Thượng Đế. Ông không chủ trương tin điều và chỉ trông cậy vào lý trí. Chân lý, đến từ cái tốt đẹp và của tri thức, là mục tiêu duy nhất và tối hậu cho con người. Con người chỉ tìm ra chính mình khi đến với sự thực.

Socrates không đưa ra một hệ thống triết luận nào. Ông không viết. Gia tài triết học của ông là những mẫu đối luận (dialogue) về những vấn đề của tri thức. Ông quan tâm đến thế hệ trẻ đang lớn lên cùng thời. Ông muốn chúng phải biết học hỏi, phải biết đặt câu hỏi và ông muốn giáo dục chúng trong tinh thần đó. “Cái bản chất không thật của hoàn cảnh chính trị và xã hội hiện tại, dù chính quyền có là độc tài, dân chủ hay là quý tộc, không thể được giải quyết bằng hành động chính trị. Không có gì có thể khá hơn ngoại trừ cá nhân phải được giáo dục bằng tự chính nỗ lực học hỏi cho chính mình. Một cá thể là một nhân tính tiềm tàng phải được đánh thức để tìm ra cho mình một thực tính nội tại để làm nền tảng cho hành hoạt trong cuộc đời.” Chỉ khi nào cá nhân trở nên một con người có giáo dục, có kiến thức và có kỷ luật đạo lý nội tại thì xã hội và chính trị mới có thể tiến bộ. Một cá nhân tốt đẹp là điều kiện cho một công dân xứng đáng cho quốc gia.

Cuộc đời của Socrates thì không có gì là biến cố ngoại trừ cái chết của ông. Socrates bị đưa ra tòa xử về tội lăng nhục. Ông sống và thành nhân bằng ngôn từ và cũng bị chết bởi ngôn từ. Nhưng trong cái chết, Socrates cũng là một vĩ nhân. Đời ông đã sống và chết cho tri thức và niềm tin vào trí huệ và lẽ phải. Trước khi nhắm mắt, lời cuối của ông: “Tôi không giận dữ gì về kẻ tố cáo tôi hay giết tôi. Nhưng tôi muốn nói với các người rằng, sau khi tôi đã qua đời, trừng phạt sẽ đến với các người. Sẽ có rất nhiều, nhiều hơn nữa, những kẻ tố cáo các người... chúng sẽ là những người trẻ hơn, tàn bạo hơn, nguy hiểm hơn. Nếu các người nghĩ rằng giết người là để che dấu tội ác, các người đã lầm.”

Cuộc đời Socrates, hơn tất cả, là một huyền thoại, một biểu trưng trong khả thể tính đi lên của nhân loại trong năng lực thời tính của giai đoạn và bối cảnh nhân sinh ở điểm đó. Socrates có lẽ đã không tồn tại trong lịch sử triết học nhân loại nếu không có Plato. Những gì Plato nói về Socrates đều là một nửa huyền thoại, một nửa sự kiện. Socrates là một nhân dạng được tái kiến tạo bởi Plato trong một lý tưởng triết học cho Hy Lạp.

Ông không để lại một hệ thống tư tưởng triết học nào đặc thù ngoại trừ cái tinh thần và phương pháp triết luận. Các trường luật khoa ở Hoa Kỳ hiện nay đều dạy học theo phương pháp đối luận của Socrates. Nếu không có Socrates thì có thể Tây Phương đã không có Plato, vị cha già của triết học Tây Phương. Trong tinh thần đó, Socrates thực sự sống khi ông đã chết: cái chết của một triết gia là sự khởi đầu cho một truyền thống tri thức và một năng động hiểu biết.

Jaspers viết về ảnh hưởng của Socrates: “Nơi nào mà ảnh hưởng của Socrates có được, con người ở đó chinh phục lẫn nhau trong tự do; họ không tin theo một hệ thống tín

ngưỡng nào. Chúng ta tìm thấy bạn hữu trong sự chuyển động của sự thật, không phải là giáo điều. Trong sự trong sáng của khả thể tính nhân loại, Socrates gặp Tha Nhân như là đồng đẳng. Ông không muốn học trò, đồ đệ. Và cho một lý do như vậy ông muốn trung hòa ảnh hưởng từ chính con người ông bằng cách nói mỉa mai về chính mình.” Tính vĩ đại đến mức độ thánh nhân của Socrates nằm ở chỗ đó.

BUDDHA

Khác với Socrates, khi viết về Buddha (Phật Thích Ca Mâu Ni) thì Jaspers đối diện với một chủ đề xa lạ mà sự kiện cũng như là tinh thần đều thiếu sót cho một triết gia người Đức. Tuy nhiên, không dễ gì, cho bất cứ ai, ở đâu, thời điểm nào, để có thể nói về Buddha mà không bị thiếu sót. Suy luận với kiến thức nửa vời còn nguy hiểm hơn không có kiến thức; nhưng một nửa kiến thức có một nửa cơ hội đến với sự thật, còn không kiến thức thì chỉ là u tối và ngu dốt. Với một đề tài như triết học của Buddha không ai có thẩm quyền để nói rằng họ có đầy đủ kiến thức.

Mở đầu, Jaspers công nhận một sự kiện lịch sử: không có một sự chắc chắn nào về sự kiện đối với những gì mà Buddha đã thuyết giảng. Nếu một ai đòi hỏi một tiêu chuẩn chính xác cao độ về sự kiện thì họ sẽ chỉ còn lại con số không. Cuộc đời, triết lý của Buddha là, cũng như Socrates, một nửa huyền thoại, một nửa sử tính. Buddha được tái dựng lại bởi những thế hệ đằng sau nhiều hơn là con người lịch sử nguyên thủy. Nhưng đó chính là thực tế của văn minh và lịch sử nhân loại đối với những vĩ nhân.

Buddha sinh năm 560 và mất năm 480 trước Tây lịch. Chúng ta đã quá từng quen thuộc với cuộc đời của Buddha qua truyền thống Phật Giáo ở Á Đông. Jaspers tả lại cuộc đời của ông như là những gì đã trở nên quá phổ thông. Về phương diện triết học và tư tưởng thì Jaspers khai phá Buddha một cách bình thản, không thiên kiến, trừ bỏ bớt huyền thoại và tình cảm tôn giáo hay là sự chứa chất của lịch sử về một giáo chủ vĩ đại ở Á Đông mà học thuyết của ông nay đang chinh phục thế giới hiện đại.

“Chủ thuyết (doctrine) của Buddha là sự cứu rỗi bằng trí tuệ” (redemption by insight), Jaspers viết. (Đây là vấn đề của Jaspers khi mở đầu phần thảo luận về học thuyết của Buddha. Doctrine và redemption không phải là thuộc về phạm trù khái niệm trong tư tưởng của Buddha - mà là của Thiên Chúa Giáo Tây Phương). Chánh kiến là sự cứu thoát cho sinh hữu. Chánh kiến của Buddha không phải là kiến thức từ cảm quan hay vận động của lý luận; nhưng mà nó khởi lên từ một thể nghiệm bởi sự chuyển hóa của ý thức từ những giai trình thiên định.

Buddha khởi đi và kiến tạo giáo lý trên căn bản của một nhà Yogi trong truyền thống Ấn Giáo. Mọi khả thể giải thoát, tri kiến hay giác ngộ đều đến từ thiên định để khai mở “tuệ nhân.” Từ đó, Buddha mở đầu triết học bằng một sự đòi hỏi lớn lao, vượt qua sự bình thường trong khả thể tính nhân loại. Kiến thức và ý thức nhân loại, trên các lãnh vực khoa học và triết, chỉ vẫn còn nằm ở mức độ thể tục. Ý thức vẫn chỉ là một biến số. Lý tính vẫn chỉ nằm trong giới hạn của không và thời gian. “Phật pháp,” như chúng ta thường nghe và biết đến, là “sâu thẳm, khó mà lãnh hội, khó mà hiểu thấu, đầy an bình, huy hoàng, không thể đến được chỉ bằng suy tưởng, vi tế; chỉ có những bậc đại trí mới có thể học được Pháp.”

Và đó là vấn đề của triết học của Buddha: một hệ thống tư tưởng chứng ngộ cao cấp, chỉ dành cho một thiểu số nhỏ, một giai tầng trí thức thượng đẳng của giới quý tộc

của một giống dân đặc biệt của vùng Hy Mã Lạp Sơn, trở thành một cơ đồ tôn giáo, tín ngưỡng và đạo học bình dân, phổ thông mang đầy màu sắc huyền thoại và sử tính. Duy thức học Phật Giáo, một nhánh sông triết học từ tư tưởng của Buddha, chẳng hạn, là một môn epistemology thượng đẳng mà muốn lãnh hội nó phải cần có một khả năng trí thức cao, tương đương với trình độ tiến sĩ hiện nay của giáo dục bằng cấp Tây Âu, mới có thể hiểu thấu được. Vì vậy, Phật Giáo, khi trở nên phổ thông và bình dân hóa, đã chỉ còn là một hệ quả từ lịch sử đầy nhảm lẫn, hiểu lầm, mà tinh hoa của những gì Buddha rao giảng nay chỉ còn là gánh nặng của chiều dài lịch sử mà thôi.

Jaspers cũng trình bày đến những “chủ thuyết” căn bản của Buddha: của Tứ Diệu Đế, của Bát Chánh Đạo. Jaspers phiên giải những gì Buddha kêu gọi trên khuôn mẫu hiện sinh luận: Con người đối diện với Existenz như là một sự chọn lựa giữa khả thể tính Trở Nên. “Trong suy lý, thiên định, và niềm tin, con người phải đặt cho chính hắn mục đích sinh tồn tối hậu cho hắn. Hắn vật vờ, lao tác, như một kẻ leo núi. Vì thế mà Buddha luôn kêu gọi nỗ lực ý chí. Tất cả sinh lực của cá nhân phải được vận dụng.” Cá nhân phải “tự đốt đuốc lên mà đi” - và hắn phải đem ánh sáng từ ngọn lửa tri thức do chính hắn đốt lên để mà đi sâu vào bóng tối tận trong góc cạnh tâm thức u minh, sâu thẳm. Và chỉ có thể được như thế qua thiên định. “Mệnh lệnh toàn thể là vậy: đừng để bất cứ cái gì nằm yên, lẫn lộn trong góc tối của vô ý thức để chỉ nó có thể tác hành qua vọng tưởng; hãy hoàn toàn tỉnh thức, giác ngộ trước tất cả những hành động và nghiệm thể cho chính mình.”

Về sinh hiện, triết lý của Buddha là của truyền thống Ấn Độ mà nặng nề nhất trong truyền thống này là khái niệm karma (nghiệp). Tất cả sinh hiện chỉ là một tiến trình Trở Nên bị điều kiện hóa bởi nghiệp quả vốn phát xuất từ vô minh (ignorance). Cái chuỗi dài nhân-quả này cần phải được chấm dứt. Tất cả đều đang bị đốt cháy bởi ngọn lửa tham dục bởi năng lực tự-ngã. Chấm dứt chuỗi nhân quả này, theo Jaspers, là sự chấm dứt tất cả sinh hiện với những khổ đau của nó.

Jaspers hỏi: “Từ đâu mà cái vô minh này đến để từ đó là sự khởi đi cho tất cả những khổ đau?” Theo Jaspers thì câu hỏi đó chưa bao giờ được nêu lên. Jaspers viết: “Không có một sự thảo luận về sự sa ngã đầu tiên từ toàn thiện vĩnh cửu vào trong vô minh, một biến cố mà đã có thể nhắc nhở đến sự vấp ngã của con người trong truyền thống Judaeo-Christian. Một loạt những câu hỏi nối tiếp nhau có vẻ như ám chỉ rằng một biến cố như vậy đã là nguyên khởi cho tất cả những bi đát của thế gian này. Nhưng ở đây Phật Giáo ngừng câu hỏi. Trí tuệ đã cung cấp sự chắc chắn về cứu rỗi và như thế là đủ rồi. Và thế là không có tội lỗi gì có dính dáng đến biến cố mà khổ đau khởi sinh; vì ai có thể can tội?” Khi Buddha từ chối có một “ai đó.” Không có tự-ngã, không có ta, không có một định thể cá nhân. Tất cả đều là giả hợp trong năng động cấu thành của nghiệp quả.

Những vấn nạn mà Jaspers nêu lên đều đã là những vấn đề lớn của triết học của Buddha. Trong duy thức học, Phật Giáo, qua Mã Minh và các triết gia lớn của Phật Giáo về sau, cố khai phá một luận đề triết học về sự khởi đi của vô minh và vai trò của tri thức trong tiến bình Trở Nên của sinh hữu qua sự tác động của nghiệp quả. Nhưng ở đây, Jaspers chỉ muốn nói về triết học của Buddha - còn triết học Phật Giáo thì là một chuyện khác vốn bao gồm cả một lịch sử lâu dài.

Buddha đã không muốn đưa ra một hệ thống triết học per se vì chỉ gây thêm tranh luận vô ích. Mục đích của Buddha là chỉ lối cho nhân loại giải thoát khỏi vòng sinh tử

luân hồi. Đó là một sứ mạng tín ngưỡng. Buddha tồn tại trong lịch sử nhân loại là nhờ vào một hệ thống tín điều về khả thể vượt thoát khỏi hiện hữu trong “cõi luân hồi.”

Jaspers nhận xét: “Không có gì là mới lạ trong chủ thuyết của Buddha, kể cả từ ngữ, thể cách suy tưởng, khái niệm và hành động. Đời sống tu hành khổ hạnh, những tu đoàn, những thiền viện đã có mặt... Cái ý niệm về cứu rỗi bằng trí tuệ cũng đã hiện diện trước thời Buddha, cũng như là Yoga (qua những giai trình của thiền định). Và Buddha không nghi vấn gì cả khi nắm lấy những khái niệm cũ về vũ trụ quan, về niên đại của thế giới, và những thế giới của các thần linh. Toàn thể tín điều Phật Giáo có vẻ như chỉ là một sự hoàn chỉnh từ một cách thức sống của Ấn Giáo vốn đặt căn bản vào siêu nghiệm tính, một sự tích lũy của triết học Ấn Giáo.” Điều này Coomaraswamy trong “Hinduism và Buddhism” cũng đã nói tới - cùng một nhận xét với Jaspers. Buddha tiếp nối truyền thống Ấn Giáo nhiều hơn là tín đồ Phật Giáo công nhận đến.

Tuy nhiên, nói như thế không có nghĩa là phủ nhận tính cách mạng của Buddha như là một triết gia lớn. Tất cả các triết gia đều được khởi đi từ một truyền thống hay nhân danh một thẩm quyền nào đó trong quá khứ. Điều này hình như không có ngoại lệ. Từ Buddha, ý chí tự khai sáng để tiến hóa, vấn nạn về ngã thể, khái niệm về bình đẳng cho toàn và mỗi con người, và mọi sinh thể, đã được công nhận. Con người, trên giá trị nhân phẩm của hắn, đã được Buddha đưa lên ngang hàng với thần linh bằng khái niệm về khả thể tính: “Mỗi chúng sanh là một vị Phật sẽ thành.”

Jaspers nhận xét: “Trong Buddha và Phật Giáo đã chảy một nguồn mạch mà Tây Phương chúng ta chưa tiếp nghiệm tới, và vì thế mà có những giới hạn cho những gì mà chúng ta hiểu về Phật Giáo.” Jaspers tiếp, “Để chúng ta có thể tham dự vào chân lý của Buddha, chúng ta đã phải ngừng bỏ những gì mà chúng ta đang là. Sự khác biệt (giữa Phật Giáo và Tây Phương) không ở chỗ vị thế lý tính mà là toàn thể nhân sinh quan và thể cách suy nghĩ.” How wrong could Jaspers be? Và câu này thì rất là mâu thuẫn với câu trên. Hãy nhìn vào năng động sinh hiện ngày nay ở Tây Phương: Vùng đất mới mầu mỡ cho triết học của Buddha không phải là Á Đông nữa mà là Tây Phương. Cái “chúng ta đang là” của Tây Âu mà Jaspers biết đến từ nửa thế kỷ trước nay không còn là. Chưa bao giờ Tây Phương và Phật Giáo, qua triết học của Buddha, lại gần nhau và có thể hiểu nhau hơn như hôm nay. Whitehead và Hartshorne là hai triết gia Mỹ đã đến rất gần Phật Giáo về triết học bản thể.

Jaspers kết luận: “Buddha là hiện thân của một nhân thể vốn không công nhận một trách nhiệm nào đối với thế gian, nhưng mà trong một thế gian vươn ra khỏi thế giới này. Nhân thể này không tranh đấu hay chống cự. Nhìn vào chính mình như là một sinh hữu mà đã đi vào hiện thể qua vô minh, họ chỉ muốn cái huỷ diệt, nhưng ngay điều này cũng rất là cực đoan rằng họ không muốn ngay cả cái chết, bởi vì họ đã tìm ra một trú quán vào thường hằng qua khỏi sinh và tử.”

“Sự điểm tính của Jesus, với tự do tính huyền bí từ thế gian và sự bất kháng đối với tội lỗi, có vẻ như là một sự thể song song (với Buddha). Nhưng ở Tây Phương tất cả những cái này vẫn còn chỉ là một sự khởi đầu, một yếu tố phụ góp; ở Á Châu nó trở nên toàn thể và vì thế hoàn toàn khác biệt.”

CONFUCIUS

Jaspers đối diện với Confucius (Khổng Tử) qua cái nhìn của các học giả Tây Âu nghiên cứu về Trung Hoa. Từ sử kiện và văn bản có được, Confucius đối với Jaspers là một nhân thể của một truyền thống hơn là một sự thể khách quan. Cái gì của Confucius là một sự kiện sinh động của một hệ thống triết lý, đạo đức luân thường cho Á Đông - và đó là quan yếu hơn cả vì cuộc đời của Confucius không có gì là vượt lên tới tầm mức của những đại triết gia khác.

Confucius sinh năm 551 và mất năm 479 trước Tây lịch. Mồ côi cha từ lúc lên ba, lập gia đình lúc mười chín và có ba con. Một người say mê âm nhạc, lễ nghi và kiến thức. Năm năm mươi một tuổi mới tham gia chính trị và nhậm chức bộ trưởng tư pháp (hình bộ thượng thư) và thủ tướng (đại thư khấu) của nước Lỗ.

Sau bốn năm chấp chính, Confucius bỏ triều đình để ra đi vì, theo ông, nhà vua đã bỏ quên "lễ nghĩa" của việc trị nước mà ham mê vui thú khác. Confucius đi lang thang (chu du) nhiều nơi, thuyết giảng và mong chờ được kêu trở lại chính trị. Cuộc đời ông là một chuỗi những ngày đi đây đó như một bậc thầy luôn mang một nỗi nhớ nhà khắc khoải và hoài bảo với một mô hình chính trị cho quốc gia. Đến năm sáu mươi tám ông mới trở về lại cố hương và mang một nỗi thất vọng lớn về nhân loại và chính trị. Những ngày cuối cùng ông bỏ hết thời giờ để nghiên cứu Dịch lý.

Confucius là một triết gia hoài cổ. Ông tìm về cái xưa trong hiện tại để phiên giải những nguyên lý bất di dịch cho nhu cầu đương tại. "Ta chỉ là một nhà truyền thống, không là một người sáng tạo cái gì mới: Ta yêu mến và trung thành với cái cũ." Trong ngôn ngữ hiện nay, Confucius là một hiền nhân bảo thủ - cái mới chỉ là sự chuyển hóa trong nền tảng nguyên tắc của cái ngày xưa. Và từ đó, nhu cầu tiến bộ và cách mạng không có nhiều trong tư tưởng của ông. Confucius là hiện thân của một nhà giáo nhiều tham vọng chính trị cao cấp trong thời ly loạn. Ông nhận thấy được nhu cầu của giáo dục con người từ căn bản trước khi sự chuyển hóa quốc gia và xã hội có thể bắt đầu. Ông muốn xây dựng một mẫu người trí thức, con người "quân tử," cho xã hội Tầu thời ấy. Cái học là hành trang căn bản để xây dựng một trật tự nhân cách cho bản thân và một hệ thống nghi lễ và quy phép cho việc nước. Chữ Lễ đóng vai trò tối ưu cho con người và quốc gia. "Quốc gia chỉ có thể được cai trị bởi lễ nghi và phong tục, chứ không bằng kiến thức." Phong tục, nghi thức kiến tạo một tinh thần đại thể để từ đó sinh lực và năng động quốc gia có thể được khởi đi và điều hướng. Nhưng nghi lễ cũng chỉ là một yếu tố phụ góp cho sự hoàn thành nhân cách cá nhân. Confucius nhìn thấy thiết yếu tính của một bản chất trật tự cho con người và xã hội trong thời ly tán. Và trật tự đó đến từ hai phía: cái học từ bên trong và cái lễ từ bên ngoài. Từ đó, lễ chính là một external law, một quy chế pháp luật ngoại tại mà nội dung của nó là một trật tự nghi thức - khác với pháp luật thời đại ngày nay là sự đồng thuận từ lý trí quốc dân. Cái lễ chính là cái đẹp và cái đẹp (mỹ) cũng là cái tốt. Nghệ thuật trị nước, làm người là khai mở được khả thể tốt và đẹp từ khả năng thiên phú của con người.

Thiên tính của con người là "nhân": đạo làm người nằm trong sự đối đãi, trao đổi, truyền đạt với nhau - to be human means to be in communication, Jaspers phiên giải Confucius. "Câu hỏi về bản tính của con người được trả lời từ sự khai sáng chính mình và cái gì phải là; thứ hai là sự công nhận được tính đa dạng trong sinh hiện của hần." Đó là nhân ái, bằng hữu.

Confucius nhận thức được giới hạn của mình và viết, “Nói lên được những gì mình biết là biết và cái gì mình không biết là không biết: đó chính là biết vậy.” Nhưng ông chỉ thấy toàn là cái xấu, cái dốt, và cái bất thiện trong suốt cuộc đời của ông: mình vương không xuất hiện, kẻ hiền không có. Ông nhận ra bản chất của thời tính trong khoảng cuộc đời mình và nghĩ rằng cái tốt đẹp chưa có cơ hội được hiện thực. Và đó chính là “Thiên cơ” và “số mệnh” của quốc gia và quốc dân.

Jaspers không nói đến một nội dung luân lý của Confucius vốn có ảnh hưởng rất mạnh đến truyền thống trật tự Á Đông: đó là chữ “hiếu.” Đạo của chữ Hiếu - thờ tổ tiên, cha mẹ là trọng yếu sau chữ Trung. Chính đây là nền tảng của trật tự gia phong của con người Á Đông mà Tây Phương đang bị khủng hoảng.

Về ảnh hưởng của Confucius, Jaspers ghi nhận rằng khi còn tại thế, Confucius đã không là một triết gia thành công lắm mà chỉ là một trong những hiền nhân đang thời thoi. Nhưng cũng như Socrates, Confucius ảnh hưởng lớn mạnh sau khi đã qua đời, nhờ phần lớn vào đệ tử và học trò của mình như Mencius, Hsun Tzu, Chu Hsi.

Cũng như Phật Giáo và Thiên Chúa Giáo, Khổng Giáo trải qua nhiều biến thái. Jaspers cho rằng cao điểm của Thiên Chúa Giáo là St Thomas; của Khổng Giáo là Chu Hsi (1131 - 1200). Các thời đại sau Confucius đều mang mỗi nguy hiểm từ cái mà Jaspers gọi là “xung cảm cao hơn” (higher impulse). Trải qua nhiều thế kỷ Trung Hoa chỉ thấy sự sa đọa của hệ thống triết học này. Các học giả chỉ muốn đi tìm về nguồn gốc và nguyên thủy của Confucius. Và họ cho rằng tư tưởng Confucius là phản tiến bộ, là tôn thờ quá khứ, là bảo thủ, không có viễn kiến nào cho một tương lai, nó huỷ diệt và đè nén tất cả những năng lực tiến hóa và sáng tạo của người Tàu. Jaspers không đồng ý với lối nhận xét như thế. Ông đánh giá sự suy đồi của Khổng Giáo như sau:

1. “Cái ý niệm về cái Một bất khả tri được chuyển hóa thành một sự bất phân định trên lãnh vực siêu hình học. Khi Confucius từ chối không suy nghĩ về tuyệt đối thể hay cầu nguyện giúp đỡ, nó là vì có một sự chắc chắn đã mọc rễ trong Bao dung thể (Encompassing/ Umgreifende) đã không cho ông trở về với nhân loại trong thế gian thực tại này. Bằng cách sống trong sự chấp nhận cái chết một cách bình thản, không hỏi để biết những gì mình không biết, ông để mọi thứ mở rộng. Nhưng khi Confucius không có sự chắc chắn thì bị quan tràn ngập và với nó là sự phát sinh vô hạn nạn mê tín. Chủ thuyết bất khả tri trở nên một khoảng trống, mà ở đó Confucius muốn chất đầy nó bằng phép lạ vật thể và kỳ vọng ảo tưởng.”

2. Những chủ đích nhân bản trong học thuyết của Confucius bị biến thành chủ nghĩa thực dụng. Hệ quả là sự thoái trào của tư tưởng nhân phẩm và quan điểm về tư thể độc đáo của con người.

3. Những tín lý tự do vốn nằm trong khái niệm lễ nghĩa có dung chứa cái năng lực điều hướng nhân cách đã trở nên một chủ thuyết giáo điều trọng vào lễ nghi quá mức. Khi lễ nghi thiếu cái đồng nhất của Thiên và nhân thì nó chỉ là những trò nghi thức ngoại thân, cứng ngắt và áp chế.

4. Tinh thần khai mở của tư duy bị thoái hóa thành những tín điều tuyệt đối. Những khuynh hướng tuyệt đối hóa tư tưởng và khái niệm trở nên những cuộc tranh luận không dứt về một số tiền đề vô ích để chỉ đi đến những khuynh hướng cực đoan cho tư duy.

5. Tinh thần coi trọng kiến thức và cái học làm người bị trở nên một tinh thần văn chương chú trọng khoa bảng. Cái học để tự biết trong sự liên hệ đến hoàn cảnh thế gian, xã hội, và thời đại đang là trở thành một trò chơi kinh điển và hiểu biết từ chương văn bản và chữ nghĩa hơn là cái học có thực chất.

Jaspers kết luận về Confucius, “Ồ đầu thế kỷ hai mươi thì Confucius trở nên một thân linh - một nhân vật khi sinh thời đã không muốn gì hơn là chỉ được làm người (thành nhân).” Và đó là vấn đề và là ngõ cụt của tinh thần triết học của người Tàu đối với Confucius.

JESUS

Jaspers viết về Jesus, “Cái gì chúng ta biết một cách chắc chắn về Jesus là thông điệp của ông: sự đang đến của vương quốc thiên đường, những gì con người phải làm để chuẩn bị cho nó, cứu rỗi qua niềm tin.” Từ một nội dung thông điệp như thế, Jaspers muốn đưa chính người đọc vào câu chuyện của Jesus. Hình ảnh của Jesus ít là hình ảnh của một triết nhân hơn là một nhà tiên tri.

Jesus đi vào con đường tư tưởng và hành động bằng một tiền đề chắc nịch và quyết định: thế giới này đã đến ngày cùng tận. Một mối họa hãi hùng sẽ phải đến và đến rất gần trong cuộc đời của ông. Jesus nằm trong bối cảnh thân luận của Do Thái giáo với tất cả những khái niệm về ngày tận thế. Nhưng thông điệp của ông thì khẩn thiết hơn: “Này, ta nói cho các người nghe, rằng thế hệ này sẽ không qua khỏi.” Thế hệ của thời Jesus sẽ chứng kiến cảnh “mặt trời sẽ tối đi, mặt trăng sẽ không có ánh sáng, và sao trên trời sẽ rơi xuống.” Một số ít người sẽ được cứu rỗi và sẽ thấy “Con của Cha trên Trời.” Tận thế sẽ là mốc điểm tối hậu cho mọi mục đích và lý tưởng hiện hữu. Và tận thế không có nghĩa là hết tất cả, là hư vô - mà là lúc khởi sinh của một hiện hữu vĩnh cửu huy hoàng hơn: Thiên Đường. Cái chung cuộc không những chỉ là một lời đe dọa mà là một sự hứa hẹn lớn: vương quốc của Thượng Đế (nước Chúa). Jaspers nhận xét, “Cảm giác là của sự lẫn lộn của sợ hãi và hồ hởi.” Con người tiếp nhận thông điệp này của Jesus đối diện với một khả thể chắc chắn: lịch sử và thế gian này sẽ không còn nữa. Và hành trang dự bị chỉ có thể là niềm tin.

Nhưng gốc rễ vương quốc này đã nằm ngay trong thế gian và nhân loại này, “vương quốc của Thượng Đế là ở trong chính người.” Có nghĩa rằng những dấu hiệu của vương quốc, Jesus, con người ông, hành vi, thông điệp, là ở giữa thế gian. Tất cả là dấu hiệu của sự sắp xảy ra. Khi ngày ấy đến thì “kẻ mù sẽ sáng, kẻ què sẽ bước đi, người cùi sẽ hết hủi, kẻ điếc nghe, kẻ chết đội mồ sống dậy.” Thông điệp của Jesus là cho người nghèo, kẻ khó, kẻ tật nguyền, kẻ yếu đuối tinh thần.

“Những hành động của Jesus, như là của một người làm được nhiều phép lạ, hành vi của ông đối với kẻ có tội, kẻ ngoại đồ, đĩ điếm, ngôn từ của ông khuấy động tâm hồn cho kẻ lắng nghe: tất cả đều là của những báo hiệu và những thí dụ. Chủ đích của ông không là để phát huy thế giới này, không để cải cách con người và cơ chế của họ, nhưng mà để cho những ai lắng nghe ông nhận ra rằng vương quốc của Thượng Đế là trong tâm tay.” Jaspers viết. Đối với Jesus thì cái gì của thế gian này đều chỉ là tạm bợ. Một nội dung thông điệp cùng ý nghĩa với của Buddha. Jesus nói, “Thế gian này chỉ là một chiếc cầu; bước qua nó, nhưng đừng xây nhà của người trên nó.” Nhưng không vì thế mà thế

gian không có một giá trị cho chính nó: gia đình, hôn nhân, thiên nhiên là tác phẩm của Thượng Đế, chúng ta tôn trọng chúng vì chúng ta tôn thờ Thượng Đế. Thượng Đế là biện minh tối hậu, thiết yếu và duy nhất cho mọi giá trị. “Hãy đừng nghĩ đến ngày mai: vì ngày mai sẽ chính tự nó lo cho nó.” Chỉ có một nỗi lo sợ duy nhất: được vào nước Chúa hay là không. Không có lập trường trung hòa. Hoặc là địa ngục hay là thiên đường. Và sự thể chọn lựa là mệnh lệnh đạo đức tối cao.

Jaspers viết, “Tuân phục Thượng Đế là tín điều của Jesus, một người dân Do Thái, như đã là tín lý của dân tộc này xưa nay. Nhưng sự tuân phục ngoại tại, chấp hành theo phép tắc quy định là chưa đủ. Cái chính yếu là sự tòng phục bằng tất cả trái tim và hiện thân của con người. Cũng như Jeremiah đã nói, Thượng Đế đã viết nên luật của ngài trong trái tim con người.” “Nhưng ý muốn của Thượng Đế là gì? ... Khi chúng ta nghe những mệnh lệnh từ Jesus nói lên ý muốn Thượng Đế, chúng ta kinh ngạc với tính cụ thể của chúng: những đòi hỏi không thể được trong trần gian này.” Jesus đòi hỏi “một cách thể hiện hữu, không chỉ là hành vi ngoại thể... những gì không thể chủ ý mà là nguồn gốc của tất cả ý lực.” Những mệnh lệnh sinh hiện mà Jesus rao giảng đều là của truyền thống Kinh điển Do Thái Giáo, mà theo Jaspers thì “Jesus không đem ra cái gì mới cả.” “Jesus không đặt để một hệ thống đạo đức mới mà chỉ thanh lọc tín điều Thánh Kinh và nắm lấy nó một cách nghiêm trọng như là nó đã được thoả mãn trong vương quốc của Thượng Đế. Jaspers nhận xét, “(Jesus) đã sống mà không để ý gì đến những hệ quả trong thế gian này, vì thế gian này rồi sớm sẽ bị huỷ diệt.” Những gì mà Jesus thuyết giảng đều không theo quy pháp của luận lý, Jaspers nhận xét. Những gì Jesus nói chỉ là dấu hiệu hơn là một hệ thống tư tưởng - và khi mà mọi thứ chỉ là một sự báo hiệu thì không có sự mâu thuẫn trong đó.

Jesus lớn lên ở Galilee với mẹ là Mary và bốn anh em trai và một vài chị em gái. Năm ba mươi tuổi mới bắt đầu đi vào con đường thuyết giảng trong truyền thống Cựu Ước. Bạn bè của ông coi ông là kẻ điên. Theo ấn ký trên thánh giá thì Jesus bị tuyên án tử hình vì tội giả danh làm vua. Jaspers viết về cuộc đời của Jesus, “Nếu Jesus đã không là một lãnh tụ chính trị năng động; nếu ông không muốn cách mạng xã hội; nếu ông không muốn tìm cái chết của kẻ vì niềm tin như là bằng chứng của thông điệp của mình; nếu ông đã sống như là một kẻ có niềm tin; chờ đợi hành động của Thượng Đế nhưng không cố tình đưa đẩy bàn tay Thượng Đế; nếu ông không muốn tự vinh hiển hóa cho mình, và toàn thể cuộc đời của ông đã chỉ là một hành động tuân phục ý muốn Thượng Đế, thì hành vi của ông trở nên khó mà hiểu nổi. Cũng vì bạo hành (tổng sạch giáo đường, tạo nên một phong trào quần chúng) ông đã kích động bạo hành chống lại ông. Cái mà ông đã chịu khổ đau là hệ quả của hành vi của ông. Trong tất cả những điều đó nó có một chất vị chiến quân vốn cũng là bản chất cho những biểu hiện của cá tính của ông.”

Jesus là một nhân thể tạo nên sử tính cho nhân loại vì thế là một con người ngoại hạng do đó ngoại lệ. Vì vậy mà mọi nhận xét đều có thể không đúng chỗ trong góc độ phân tích như thế. Không có ai ảnh hưởng nhiều đến lịch sử Tây Phương và cả thế giới như Jesus. Không Buddha, không Confucius, không Mohammed. Sự kiện khách quan cho thấy rằng, đối với một số lượng khổng lồ của nhân loại cho đến giờ này thì Jesus là vua của tất cả các vì vua. Và đây là vấn đề của niềm tin. Chúng ta có thể không tin vào Jesus nhưng sự kiện có thật về niềm tin của quần chúng vào Jesus là không thể phủ nhận hay làm ngơ được.

Tuy nhiên chính vì sự thể của niềm tin này mà giới triết học tránh né nói về Jesus vì sợ bị xúc phạm giáo hội và tín đồ. Cho đến khoảng hai thế kỷ nay thì mới có một ít triết gia nói về Jesus một cách tiêu cực. Trong đó có Nietzsche, Feuerbach, có Russell. Và Jaspers, dĩ nhiên, một triết gia bình thản, bao dung và quân bình hơn cả. Chúng ta hãy đọc tiếp những gì Jaspers phê bình về nhân cách của Jesus.

“Một cách dễ dàng để mà nói về những gì mà Jesus không phải là. Ông không phải là một triết gia suy tưởng một cách có hệ thống và phương pháp cho một trật tự tư tưởng của mình. Ông không là một nhà cải cách xã hội làm nên những dự án; vì rằng ông từ bỏ thế giới cho nó như thế khi dâng nào thì nó cũng sẽ sắp chấm dứt. Ông không phải là một nhà lãnh tụ chính trị lật đổ một quốc gia này để thành lập một quốc gia khác; ông không hề nói lên một lời nào về những biến cố trong cuộc đời của ông. Ông không sáng lập một giáo phái nào, mà chỉ như bao người Thiên Chúa Giáo lúc trước ông tham dự vào các giáo phái Do Thái; ông không hề được làm phép thánh (rửa tội) và không thành lập một tổ chức, một giáo hội, một hội đoàn nào. Vậy ông ta là cái gì?”

Jaspers trích Nietzsche, từ cuốn *AntiChrist*, để phân tách Jesus trên lãnh vực phân tâm học. Nhưng Nietzsche là một người không có thẩm quyền kiến thức về Jesus - và cuốn *AntiChrist* không phải là một cuốn sách đáng để trích dẫn một cách nghiêm chỉnh, cả về tư tưởng lẫn triết học. Nó là một bài luận văn nguyên rủa Thiên Chúa Giáo, Jesus, Mary nặng nề và hàm hồ. Nhưng dĩ nhiên, như bất cứ cái gì từ Nietzsche, đó là một tác phẩm xuất sắc dù rất là tiêu cực và đã phá tận cùng.

Theo Nietzsche, Jaspers trích dẫn và phiên giải, thì Jesus là một con người về loại tâm lý, một người rất là nhạy cảm, hay có khuynh hướng khổ đau và lo sợ. Vì thế mà ông không chịu đựng nổi thực tế, ông chỉ chấp nhận nó như là một biểu tượng, một dấu hiệu. “Căm thù, đối nghịch, phải chống lại những gì thực tại là không thể chấp nhận được đối với ông. Đối với Nietzsche thì điều này giải thích tại sao ông không hài lòng với thế gian này và câu “đừng kháng cự gì đối với tội ác” là chìa khóa của giáo lý. Trong tôn chỉ đó thì cái cá tính bất khả tranh đấu (với cuộc đời) của Jesus được dựng lên như là một nguyên tắc luân lý.” Và rằng “Chỉ có một thực tại đó là nội tâm, đó là cuộc đời, sự thật và ánh sáng. Vương quốc của Thượng Đế là một trạng tính tâm lý. Nó không được trông chờ nhưng mà nó ở mọi nơi và không ở đâu cả.”

Theo Nietzsche (và Jaspers cũng nhắc đến Dostoevski) thì “Jesus chẳng là một anh hùng hay là một thiên tài, nhưng có nhiều hơn với thiên chất của một chàng ngốc (idiot)”. Những lời giảng trên núi với những phúc âm thì thật là đối nghịch với một Jesus đầy tính hung hăng, kẻ thù sống chết với giới tăng lữ và thần học. Cái bản chất nhị nguyên của hiền từ đối lại với tính hiếu chiến cực đoan được biểu lộ trong những gì mà Jesus đòi hỏi về niềm tin. “Đòn ách của ta là dịu, và gánh vác của ta thì nhẹ,” và người ta phải đi theo ông một cách tức khắc, khẩn cấp, ngay cả bỏ cả xác chết không chôn vì “hãy để cho kẻ đã chết tự chôn lấy chính cái chết của họ.”

Trên phương diện lịch sử thì Jaspers cho rằng Jesus là một mẫu người cuối thượng cổ (late antiquity), trong một thời đại mà “lịch sử đang chói sáng” thì Jesus “đã sống trong khuất bóng, gần như không chú ý đến thế giới bên ngoài.” Jaspers cho rằng trên quan điểm thực tế vật chất thì cuộc đời của Jesus là một sự lầm lỗi và chỉ có thể chấm dứt trong thất bại. Jesus là một trong rất đông những mẫu người cực đoan tôn giáo ở thời đó. Ông

là hiện thân trong truyền thống niềm tin về tiên tri vốn đã nuôi sống ông cũng như là cho cả nhân loại cả hàng thế kỷ. Với niềm tin, trong truyền thống này, nhân loại được tự do. Tự do đồng nghĩa với một trái tim thuần khiết trong niềm tin và thuần phục đến khái niệm Thượng Đế. Dù Jesus đứng bên lề cuộc đời nhưng chính ông đã đem niềm tin và hy vọng đến cho những kẻ bị xã hội khinh蔑 và xô đuổi. Ông đem sự sống tinh thần cho kẻ yếu, kẻ đau, kẻ khó, kẻ tật nguyền. Và vì như thế mà người ta gọi ông là kẻ cực đoan, là hiếu chiến. Jesus là kẻ đánh thức nhân loại; những gì ông kêu gào phải có tác động phản tỉnh; ông chỉ con đường sống trong khả thể tính cao đẹp cho con người dù thực tế có thất bại và đau thương như thế nào. Và tất cả niềm tin và hy vọng này đều nhắm vào một cõi khác, ngoài thế gian này. Đó là cái tuyệt đối trong tín điều về một chủ thể toàn năng, toàn thiện và đời đời: Thượng Đế.

Sau khi Jesus qua đời thì ông đã trở nên một biểu tượng thực tại cho khái niệm về tuyệt đối thế Thượng Đế. Ông trở thành Chúa (Christ) - "một tác phẩm dựng nên bởi giáo hội và bởi St Paul." Từ đó, lịch sử Tây Phương chuyển động theo mô thức và biểu tượng này.

Và ảnh hưởng của Jesus thì "vô hạn." Từ St Paul mà Jesus trở nên con người của lịch sử. Hay nói cách khác lịch sử Tây phương được thay đổi bởi St Paul qua biểu tượng và thẩm quyền của Jesus. Thiên Chúa Giáo (Christianity) không được khởi đầu bởi Jesus và Jesus cũng không là trung điểm cho truyền thống tôn giáo này; nhưng cuộc đời của Jesus là năng động chính yếu cho sự trưởng thành và phát triển của nó: (1) sự chuyển hóa từ con người Jesus thành biểu tượng Chúa, Con của Thượng Đế, và (2) con người Jesus được đưa lên làm một mô hình cho tôn giáo này. Từ sự chuyển hóa và sáng tạo này, một hệ thống tín ngưỡng với đầy huyền thoại và cơ chế, phép tắc, nghi thức và luận thuyết khởi sinh (phục sinh, giáo hội La Mã, đức mẹ Maria, các thánh đồ, thánh giá...). Gần như là lịch sử Tây Phương từ Jesus đã bị đóng khung bởi một niềm tin. Thượng Đế như là một phạm trù siêu nghiệm đã được chân thực hóa vào thế gian - và con người Tây Âu trở nên con chiên vào khái niệm này qua một tác phẩm tôn giáo to lớn, bao trùm.

NHẬN XÉT TỔNG QUAN VỀ BỐN NHÂN VẬT KHUÔN THỨC TRÊN

"Chúng ta thấy Socrates trong ánh sáng ban ngày thực tiễn; Jesus thì trong chuyển ảnh như là phép lạ; Buddha xuất hiện như là một thể loại, một hào quang của một tính thể trừu tượng quyền rũ; Confucius bước đi trong ánh sáng chan hòa của thế gian này," Jaspers viết. Chúng ta biết đến Socrates qua Plato, đến Jesus qua các tông đồ, đến Buddha qua tăng lữ, Confucius qua học trò. Không ai có thể đến gần các nhân vật này một cách chắc chắn trên phương diện sử liệu khách quan. Họ đã trở nên huyền thoại và biểu tượng hơn là sự thể của bằng chứng. Và chính huyền thoại và biểu tượng được làm nên sự thật qua sức mạnh của niềm tin.

Đây là những nhân vật "rung chuyển tâm hồn nhân loại," mà từ chính họ thực tính của lịch sử và văn minh nhân loại cấu thành. Họ kiến tạo nên khuôn thước cho con người để sống bằng tất cả năng lực sinh hiện của họ.

Jaspers phân định những điểm tương đồng và dị biệt giữa những vĩ nhân này:

Về xã hội học thì chỉ có Buddha là xuất thân từ giai tầng quý tộc, còn tất cả là thứ dân bình thường. Người nào cũng có gốc gác rõ rệt và một cách sống đặc thù cho xã hội

họ. Về tâm lý thì họ đều mang nam tính mạnh mẽ. Tình cảm đối với gia đình không là trung điểm cho cuộc đời họ dù họ rất quan tâm tới đệ tử của mình.

Họ không hành hoạt theo một kiểu mẫu nào cho các nhà tiên tri để nhân danh rằng họ nhận chỉ thị từ một Thượng Đế hay tuyệt đối thể nào; nhưng họ cảm nhận và cho rằng họ làm công việc của một thẩm quyền cao hơn - ngoại trừ Buddha thì nhân danh một con đường cứu khổ thiết yếu. Họ thấy thế giới đang rối ren; một sự đổi thay lớn phải được hiện thực; họ bị khuấy động từ chiều sâu tâm thức và chúng ta không biết cái gì thực sự đã kích động những con người này. Họ thuyết giảng theo nhu cầu và bối cảnh, mang thể cách đối luận, mang nhiều mâu thuẫn. Họ kêu gọi nhân loại phải được chuyển hóa: Socrates thì chuyển hóa về suy tưởng; Buddha thì thực hành thiền định và toàn thể cuộc đời; Confucius thì giáo hóa; Jesus thì niềm tin vào Thượng Đế tuyệt đối.

Bốn nhân vật này đều đã đối diện với khổ đau và cái chết. Socrates chết trong yên bình ở tuổi bảy mươi; trong khi Jesus chết một cách đau đớn ở tuổi ba mươi. Buddha đối diện với cái chết như là một thực tế để mở đầu cuộc đời cứu khổ; Confucius nhìn vào cái chết nhưng không quan tâm. Socrates muốn đặt câu hỏi với cuộc đời để thấu hiểu tất cả - ông chấp nhận cuộc đời này, siêu nghiệm hóa nó nhưng không phủ định nó. Trong khi Buddha muốn thoát ly thế gian này; ông khổ đau với nhân loại và muốn con người hết khổ tuyệt đối; con đường của Buddha là từ bỏ thế gian này trong sự thanh lặng của tâm thức. "Tính hữu hạn trí tuệ của Buddha là nó giới hạn những kinh nghiệm và bỏ sót tất cả những nội dung tinh thần mà tri thức con người có thể có được bằng con đường đi vào thế gian. Điều này giới hạn lòng từ bi của mình, vì ông chỉ thấy được chỉ một góc nhỏ của tất cả những khổ đau của nhân loại, vốn chưa vượt qua tất cả những khổ đau vốn là bản chất của tiến trình sinh hiện. Do đó, không có sự phát huy của nhân tính qua sự dẫn thân vào cuộc đời, qua sự từng trải trong thế gian. Tất cả kiến thức thiết yếu đều đã được lãnh hội và bao nhiêu khả thể tính của cuộc sống trong thế gian đều bị bỏ mất bởi tâm vô biệt."

Trong khi đó, "Confucius muốn giúp con người giáo hóa chính mình trong thế gian này để từ đó thế gian này tự chỉnh đốn lấy chính nó theo một trật tự thiên định. Ông nỗ lực cho một sự hoàn mãn của nhân loại qua ý niệm về lòng nhân ái trong điều kiện đang là của thế giới. Ông cho điều đó là có thể được vì (ông tin rằng) thế gian tự nó là hiện thân của Đạo và nó không phải được điều hướng bởi tính thích nghi và thực dụng. Giới hạn của Confucius, vốn giải thích sự không thành công về lý thuyết nhân thế của ông, là rằng khi đối diện với tội ác và thất bại ông chỉ than trách và chịu đau khổ với nhân phẩm, nhưng không khai được một năng lực xung khởi từ đáy vực sâu thẳm này."

Còn Jesus thì với "tinh thần cấp tiến cực đoan" ông "xé tung qua tất cả các trật tự thế gian. Dù không từ chối thế gian, ông cho tất cả tùy theo điều kiện của một vương quốc mà sẽ đến khi thế gian này chấm dứt; và trong chiều hướng đó, ông phân định giá trị vĩnh hằng hoặc là thiện hay ác, đúng hay sai. Trong sự nổi loạn với mắt nhìn về ngày tận thế, Jesus thiết lập những tín điều vô điều kiện hòa hợp với ý muốn Thượng Đế." Tuy nhiên, "viễn kiến (của Jesus) là rằng nó không có một chỗ nào để xây dựng trong thế gian này."

"Tất cả muốn vượt qua thế gian này, hoặc là bỏ rơi nó lại đằng sau, hay là tái lập một trật tự mới cho hỗn loạn." Đối với Socrates thì bằng con đường trí năng; Buddha

bằng ý chí phủ định thế gian; Confucius muốn xây một cõi nhân thế; Jesus “chính là sự khủng hoảng của thế gian này,” Jaspers viết.

“Họ không phải là những triết gia” Jaspers nhận xét theo tiêu chuẩn của một định nghĩa về triết học thông thường. Ngoại trừ Socrates, ba người kia là những giáo chủ. Nhưng trên phương diện triết học, họ là những khuôn mẫu cho suy thức, cho một chiêm nghiệm về cách thế sinh hữu trong thế gian. Vì thế họ có chỗ đứng trong triết học. Mỗi nhân vật đều có một cõi đặc thù, và giới hạn của chính họ, “vì họ thuộc về sử tính, họ không thể có một giá trị phổ quát cho toàn thể nhân loại.” Họ là hình ảnh biểu trưng của ước vọng con người trong khả thể cực đoan. “Họ là những ngọn đèn chỉ lối để định hướng, chứ không là những mô thức để mà theo đuổi,” Jaspers kết luận □

(Kỳ sau điểm Jaspers viết về Plato, Augustine và Kant)