

“Tân Tiến” và “Hậu Tân Tiến”

**Phật Giáo và Việt Nam trong cuộc giao lưu văn hóa Đông Tây.
Vấn đề Tư Tưởng và Giá Trị Tinh Thần**

• *Nguyễn Đạt Phạm Trọng Luật*

Lời nói đầu: Đây là bài tham luận- có sửa chữa và bổ túc- của tác giả, đọc tại buổi hội thảo về “PHẬT GIÁO VÀ THỜI ĐẠI”, tổ chức tại TRÚC LÂM THIÊN VIỆN (Villebon-sur-Yvette, Pháp) ngày 10 tháng 09 năm 1995, dưới sự chủ tọa của Hoà Thượng Thích Minh Châu và Giáo sư Hoàng Xuân Hãn.

Để tránh một số ngộ nhận có thể xảy ra, xin mở đầu bài viết bằng một số minh định:

Bài tham luận này không chủ trương bài bác nền văn minh Tây Phương, siêu hình học hoặc vai trò của lý trí; nó chỉ nhằm nêu lên sự vô nghĩa của các giải pháp “Tây phương hoá”, những hạn chế hiện nay của các giải đáp siêu hình, cũng như sự cần thiết của một quan điểm trọn vẹn hơn về lý trí. Riêng về Đạo Phật, bài viết này cũng không hề chủ trương phải trở về một thời đại vàng son nào đó của Phật Giáo Việt Nam trong quá khứ hay phải thiết lập một Nhà Nước Phật Giáo hoặc biến Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam thành một chính đảng; trái lại, nó nhằm phê phán sự bất cập của một biểu văn về sự giải thoát con người chỉ tập trung trên kích thước cá nhân của vấn đề, với ảo tưởng có thể đứng trên hoặc đứng ngoài các lãnh vực chính trị, kinh tế và xã hội.

Như ở mọi cuộc trao đổi tự do, những ý kiến đã được phát biểu trong bài tham luận hoàn toàn thuộc về phần trách nhiệm của tác giả, và không thể bị gán ghép cho ban tổ chức hay ban chủ tọa của buổi hội thảo, trong bất kỳ trường hợp nào.

**Nếu chúng ta cũng ngậm miệng thì ai sẽ nói đây?
(A. Schopenhauer)**

Phật Giáo và Thời Đại: Một cách đặt vấn đề

Thời đại ở đây không chỉ đơn thuần là một thời điểm, dù đây là một điểm mốc quan trọng như buổi giao thời giữa hai thế kỷ và hai thiên niên kỷ. Nói đến thời đại còn là nói đến nền văn hóa của buổi giao thời ấy, không phải ở bất cứ địa điểm nào, mà ở đỉnh vắn được xem là cao nhất của nó. Trong cuộc cạnh tranh giữa các nền văn minh, ít ai chối cãi được rằng Phương Tây đang dẫn dắt thế giới nhờ ở những sở đắc về nhiều mặt của các quốc gia Âu Mỹ trong quá khứ. Do đó, dù muốn hay không, nói tới thời đại chính là nói đến những tư tưởng và giá

trị căn bản của nền văn minh Tây Phương giữa hai thế kỷ 20 và 21. Các nguồn sáng tinh thần ấy, ngày nay, là những tư tưởng và giá trị nào?

Phật Giáo ở đây cũng không phải là Phật Giáo ở một nơi nào bất định trên thế giới mà chính là Phật Giáo ở Việt Nam, là Phật Giáo Việt Nam. Nói như thế đồng nghĩa với khẳng định rằng trong sự tiếp xúc giữa Việt Nam và Tây Phương, trong cái quá trình gìn giữ, tiếp thu và biến hoá thường vẫn xảy ra trong bất kỳ một cuộc giao lưu văn hóa nào, Đạo Phật có vai trò của nó- tích cực hoặc tiêu cực- với tư cách là một bộ phận- hơn thế nữa, một bộ phận cấu thành- của nền văn minh bản xứ. Phật Giáo Việt Nam đã đảm nhận vai trò đó như thế nào trong quá khứ, và sẽ tiếp tục ra sao trong thời gian tới?

Cuối cùng, tại sao lại có vấn đề “*Phật Giáo và Thời Đại*”? Thật ra, đây không phải là một vấn đề mới. Nó có

Phạm Trọng Luật: (Pháp danh: **Nguyễn Đạt**) là bút hiệu của Giáo sư Nguyễn Văn Khoa. Sinh năm 1944. Học sinh Petrus Ký và Chu Văn An. Sang Pháp năm 1963. Tốt nghiệp xã hội học (Sorbonne, 1969) và thạc sĩ luật (ENSB, 1969). Hiện dạy học (tư liệu học) và làm quản đốc thư viện tại thư viện đại học Paris 8.

"Tân Tiến" và "Hậu Tân Tiến"..

thể là một ám ảnh đã thường xuyên dằn vặt chúng ta từ đầu thế kỷ. Song sự kiện là nó lại tái xuất hiện vào lúc này, dù hữu ý hoặc vô tình, vẫn mang một hai ý nghĩa nhất định. 1) Ý nghĩa khách quan: nền văn hóa Phương Tây lúc này đang ở vào một thời kỳ khủng hoảng bản sắc trầm trọng. 2) Ý nghĩa chủ quan: cả Việt Nam lẫn Phật Giáo Việt Nam cũng đều đang ở vào một thời kỳ khủng hoảng bản sắc lên đến cao điểm từ nhiều năm nay.

Từ thế kỷ 19, Tây Phương là kẻ chinh phục và lãnh đạo thế giới. Vai trò bá chủ ấy đang bị chống đối từ bên ngoài, bởi sự thức tỉnh của những nền văn minh khác. Có người đã không ngần ngại tiên đoán rằng cuộc chiến tranh thế giới lần tới có khả năng sẽ là loại chiến tranh giữa các nền văn minh¹

Vai trò lãnh đạo tinh thần này cũng đang bị đặt lại ngay từ bên trong, bởi sự xuất hiện của một trào lưu tư tưởng mới, nhằm phê phán, thậm chí bác bỏ, toàn bộ những giá trị văn hóa cơ bản của Tây Phương đã hình thành từ thế kỷ 18. Mặc dù chưa đạt tới đồng thuận, đã có khuynh hướng khẳng định rằng nền văn minh Phương Tây đang bước dần từ thời kỳ "*Tân Tiến*" (*Modernité*) sang "*Hậu Tân Tiến*" (*Post-modernité*).

Tây Phương, "Khai sáng" và "Tân Tiến"

Thế kỷ 18 mở ra ở Tây Phương một kỷ nguyên mới, với một thế giới quan mới, gọi là "*Tân Tiến*" để đối lập với kỷ nguyên cũ, thế giới quan cũ, gọi là "*Cựu Chế*" (*Ancien Régime*). Nền văn hóa mới này đặt cơ sở trên một số giá trị lớn, được đúc kết từ một trào lưu tư tưởng bao trùm cả thế kỷ 18, gọi là "*Khai Sáng*" (*Aufklärung*). Tất nhiên, triết lý "Khai Sáng" không xuất hiện từ hư vô mà đã được thai nghén bởi nhiều trào lưu tư tưởng hoặc biến cố lịch sử trước đó như thời "*Phục Hưng*" (*Renaissance*), như phong trào "*Cải Tổ*" (*Réforme*) (các cuộc cải tổ tôn giáo ở Tây Âu).

Một trong những tiền đề đã nở ra "Khai Sáng" là sự vượt bến triết học để thâm nhập vào khoa học tự nhiên của một quan điểm mới, khi vật lý của Galilée dần dần thay thế vật lý của Aristote. Nói cực đơn giản, đó là sự đổi loại, từ vật lý định tính sang vật lý định lượng, từ tĩnh tọa sang chuyển động như trạng thái tự nhiên của vạn vật. Dem áp dụng vào xã hội loài người, cuộc cách

Cũng từ nửa sau thế kỷ 19, đất nước Việt Nam mất độc lập. Cùng với cuộc đấu tranh giành lại chủ quyền, người Việt Nam nói chung và người Phật tử Việt Nam nói riêng, đã không ngừng tự đặt cho mình một số câu hỏi về bản sắc dân tộc, về bản sắc Phật Giáo Việt Nam, về tương lai đất nước, về mối quan hệ dân tộc và đạo pháp. Cùng với cuộc cách mạng giải phóng đất nước, xuất hiện "Phong Trào Chấn Hưng Phật Giáo" trong nửa đầu thế kỷ 20. Ngày nay, trước ngưỡng cửa của thế kỷ 21, nhìn lại mấy mươi năm đấu tranh đẫm máu, ý thức thất bại- ít ra là nửa thất bại- chất vấn lương tâm những người Việt Nam còn tỉnh thức. Bao câu hỏi cũ, tưởng đâu đã tìm ra lời giải đáp, bỗng từ tuyệt vọng quay lộn về, trong một hoàn cảnh cực kỳ xáo trộn và bấp bênh về mọi mặt. Tù chúng ta, đây sẽ là một mối bất hạnh hay một cơ may.

Bài viết này có tham vọng lạm bàn về các vấn đề tư tưởng, giá trị tinh thần nằm trên mặt giao tiếp của hai cuộc khủng hoảng, và liên quan ít nhiều đến các lãnh vực chính trị, xã hội. Đây là một đề tài quá lớn so với khả năng hạn chế của người viết, do đó, tác giả xin thành thật nhận lỗi trước, nếu bài tham luận còn để lại ít nhiều khiếm khuyết hoặc sai sót.

mạng tư tưởng này, song song với cuộc cách mạng tư sản Pháp về sau, còn để ra nhiều hậu quả sâu rộng hơn. Từ đây, mọi sự thay đổi, biến đổi, đổi mới- ngay cả cách mạng-, đều là chuyện tự nhiên, đều trở thành quy phạm. Nghĩa là từ nay, nói một cách cụ thể, giữa hai hiện tượng lớn như sự tiến hóa của Tây Phương và sự trì trệ của Phương Đông, thì cái thứ nhất chỉ là chuyện bình thường, trong khi ngược lại, chính cái thứ hai mới thật là điều bệnh hoạn.

Từ tiền đề "vạn vật vô thường" ấy- nếu nói theo ngôn ngữ Đạo Phật-, thế giới quan "Tân Tiến" được xây dựng xung quanh một số chủ đề: "*Lý Trí*" (*Raison*), "*Tiến Bộ*" (*Progrès*), và "*Thực Tiến*" (*Praxis*). Tùy theo sự chấp nhận hay chống đối những giá trị tinh thần này mà người trí thức Tây Âu đương thời được xếp vào tân phái hay cựu phái, tiến bộ hoặc bảo thủ. Và cũng tùy theo sự diễn dịch những giá trị ấy ra sao mà sau này họ được xếp vào các

1 S. Huntington, "*Le choc des civilisations*". Paris, Commentaire, số 66, 1994, tr. 238-252.

trường phái tả hoặc hữu, xã hội chủ nghĩa hay tự do chủ nghĩa.

“Tân Tiến”, trước hết, là một thế giới quan lấy “*Lý Trí*” làm trung tâm (*logocentrisme*). Từ triết học cổ đại, nếu lý trí là đặc trưng phổ quát của con người, thì lý tính còn là một thuộc tính của tự nhiên. Nhờ có lý trí mà con người hiểu biết được vạn vật; cũng nhờ có lý tính mà thiên nhiên có thể được miêu tả bằng một ngôn ngữ chuẩn lý- nghĩa là “*bằng một ngôn ngữ toán học*”, nói như Galilée². Ở đây, cái mới của “Tân Tiến” là sự giải phóng lý trí ra khỏi mọi xiềng xích của nó: thần quyền, thế quyền, ví nhân, thần tượng, tập quán, truyền thống. Kant định nghĩa “Khai Sáng” như một hành động lột xác: sự thoát ly ra khỏi điều kiện vị thành niên mà con người đã tự giam mình vào, để làm người trưởng thành- ở Kant, vị thành niên là kẻ không có khả năng tự vận dụng lấy lý trí mà không có sự lãnh đạo của người khác. “*Cứ dám biết! Hãy có can đảm tự sử dụng trí tuệ của chính mình. Đó là phương châm của Khai Sáng*”³.

Sau đó, “Tân Tiến” là một thế giới quan lấy “*Tiến Bộ*” làm đường chân trời. Trước đây, con người đã có một kinh nghiệm cụ thể về sự tiến tới của khoa học nhờ sự tích lũy kiến thức từ các thời đại, đã có một ý niệm mơ hồ về sự tiến lên trong lãnh vực tinh thần thông qua hình ảnh tượng trưng của Thánh Augustin⁴: chàng lữ hành (loài người) băng qua thời gian, từ thuở ấu thơ (lúc chưa có lòng tin), qua buổi trưởng thành (khi đã có lòng tin) và sau cùng là tuổi già (lúc hưởng ân sủng của Chúa). Triết lý này đã đóng góp một phần không nhỏ vào sự hình thành của quan niệm phổ biến về sự phát triển tuyến tính (*linéaire*) của lịch sử. Tuy nhiên, khi kết thúc lịch sử bằng “ngày phán xét cuối cùng”, nó không thể làm cơ sở hợp lý của ý thức tiến bộ, mà nhiều lắm chỉ có thể gọi ra ý niệm về sự đi tới một điểm kết thúc nào đó. Ở đây, cái mới của “Khai Sáng” là: 1) báo hiệu một kỷ nguyên tiến bộ vừa không thể đảo ngược, vừa có tiềm năng là vô hạn; 2) lấy sự tiến tới của tri thức, và qua đó, của đời sống vật chất, làm cơ sở cho sự tiến lên của đạo lý và xã hội- nghĩa là sự tiến bộ về tinh thần của nhân loại.

Hệ tư tưởng tiến bộ chỉ được xây dựng hoàn chỉnh kể từ Hegel, nhờ sự phát hiện và tận dụng biện chứng pháp. Hegel cho rằng lịch sử cũng chỉ là những giai đoạn phát triển của “*Lý Trí Biện Chứng*” (“*cái hiện thực là cái hợp lý*”- mọi hiện thực chân thật đều chỉ là những biểu hiện, một giai đoạn phát triển của “*Lý Trí*”-, và “*cái hợp lý là cái hiện thực*”- mọi biểu hiện tất yếu của “*Lý Trí*” sớm muộn gì rồi cũng trở thành hiện thực). Lịch sử loài người, như vậy, chỉ là sự vận chuyển vĩ đại của ý thức tiến bộ từ Đông sang Tây, qua những chế độ thực hiện tự do ở nhiều cấp bậc khác nhau, từ mức chỉ có tự do “*cho một người*” (chuyên chế Đông Phương), đến nấc “*cho một số người*” (các thành quốc cổ Hy Lạp, La Mã), và cuối cùng là đỉnh “*cho tất cả mọi người*” (nước Phổ Ki Tô Giáo)⁵. Hegel không nhìn xa hơn được thời đại của mình, song cái động lực của sự tiến hóa vô hạn đã được triết gia nhận thức và truyền đạt, đó là nguyên tắc “*phủ định biện chứng*”, với 3 giai đoạn phủ nhận lẫn nhau của nó (chánh đề, phản đề, hợp đề).

“Tân Tiến”, cuối cùng, là một thế giới quan lấy “*Thực Tiến*” làm quan điểm nhập thế. Một khi đã phát hiện ra được vạn vật là vô thường, đã giải phóng lý trí để có thể sử dụng nó theo chiều hướng mỗi ngày một tiến bộ hơn lên, liệu con người còn có thể làm gì hơn nữa? Ở đây, người đã quảng diễn quan điểm thực tiễn hùng biện hơn cả là Marx: “*Các triết gia đã chỉ giải thích thế giới một cách khác nhau; điều quan trọng bây giờ là phải cải tạo thế giới*”⁶. Bằng cách nào? Đây là vấn đề mấu chốt đã khai sinh ra hai trường phái tư tưởng và hành động, 2 chủ nghĩa đối lập. Phái tự do chủ trương chỉ cần giữ vững lèo lái cho sự tiến bộ luôn luôn được thuận buồm xuôi gió, bằng những cuộc cải cách hạn chế nhưng thông minh và liên tục. Ngược lại, cánh tả của phe xã hội chủ trương cần phải đẩy mạnh tiến trình lịch sử bằng bạo lực của một cuộc cách mạng xã hội toàn diện và tận gốc rễ, dù với một số đồ võ không thể tránh khỏi.

Dù sao, cả hai chủ nghĩa đồng ý với nhau trên một điểm: “Tân Tiến” là một dự án giải phóng xã hội lấy nhân dân làm đối tượng cụ thể của cuộc giải phóng. Nhưng ai là “Nhân Dân”, là “Chủ Thể của Lịch Sử” mai sau?

2 G. Galilée, “*L'Essayer*” (1623).

3 “*Sapere aude! Aie le courage de te servir de ton pro- pre entendement. Voilà la devise des Lumières*”. I. Kant, “*Réponse à la question: qu'est-ce-que les Lumières?*” (1784). “*La philosophie de l'histoire*”. Paris, Denoel- Gonthier, 1972, tr. 46.

4 St Augustin, “*La Cité de Dieu*”, giữa 413 và 426.

5 G.W.F. Hegel, “*La raison dans l'histoire*”. Paris, UGE, 1965, tr. 84.

6 “*Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières; ce qui importe, c'est de le transformer*”. K. Marx, “*Thèses sur Feuerbach*”, 1845. (luận điểm thứ 11).

"Tân Tiến" và "Hậu Tân Tiến"..

Tất cả vấn đề nằm ở câu hỏi ấy. Đối với phái tự do, nhân dân là một khái niệm tập thể để chỉ định toàn bộ những "Cá Nhân" tự do và trách nhiệm từ nay đã được lịch sử ký thác cho các quyền pháp lý và chính trị, kinh tế và xã hội, để tự phát huy tất cả mọi năng khiếu bản thân. Đối với cánh tả của phe xã hội, nhân dân là một khái niệm khoa học chỉ định "Giai Cấp Vô Sản" - một thứ giai cấp công nhân đã ý thức được sâu sắc thân phận, sức mạnh cùng sứ mệnh lịch sử của mình-, kẻ rồi đây sẽ đưa toàn thể nhân loại đến "vương quốc của tự do".

Ây là "Tân Tiến" nhìn dưới khía cạnh tư tưởng, giá trị. Muốn có tất cả hiệu quả trông đợi, triết lý "Khai Sáng" cần phải được định chế hóa, đưa vào hiện thực. Nhìn dưới góc độ này, có thể nói "Tân Tiến" còn là 4 cuộc cách

mạng lớn, song song và tương tác: 1) *cách mạng văn hóa* (thể tục hóa tư duy, hợp lý hóa hành động trong mọi lãnh vực, phê phán tôn giáo, phát triển giáo dục); 2) *cách mạng khoa học* (quyết định luận của Laplace ngự trị trên vũ trụ quan, toán học trong các khoa học, chủ nghĩa thực chứng trong phương pháp luận); 3) *cách mạng chính trị* (dân chủ, tự do, bình đẳng trở thành hình thức tổ chức Nhà Nước, cơ sở phát triển cá nhân, quan hệ xã hội hợp lý nhất, trong cả hai biểu văn chính trị tự do hoặc xã hội chủ nghĩa- mặc dù với hai cách diễn giảng khác nhau, đôi khi hoàn toàn trái ngược); 4) và cuối cùng, *cách mạng kinh tế* (kỹ nghệ hóa quốc gia, tự động hóa sản xuất, quốc tế hóa các quan hệ mậu dịch và tài chính).

Việt Nam, Phật Giáo và Thời Đại (I)

Nói gì về Đạo Phật và thời đại? Nếu thời đại ở đây là "Tân Tiến" và đạo Phật ở đây là Phật Giáo Việt Nam, thì chỉ cần đặt vấn đề đã trông thấy ngay một hai điều hiển nhiên. Ngoài những khác biệt tất yếu về nhiều mặt, có một sự đồng dạng nào đó giữa một thế giới quan nhằm giải phóng loài người và một đạo giáo nhằm giải thoát con người; cũng có một sự đồng dạng nào đó giữa một dự án giải phóng xã hội bằng lý trí và một con đường giải thoát cá nhân bằng trí tuệ. Do đó, câu hỏi đặt ra cho người trí thức Việt Nam theo Đạo Phật lại càng hiểm hóc hơn: vì sao một quốc gia như Việt Nam, mang trong lòng mình một đạo giáo như Đạo Phật, lại thất bại nghịch lý và chua cay, trong việc tiếp thu cái thông điệp "Lý Trí", nói cho cùng, khá gần gũi của "Tân Tiến" và "Khai Sáng"?

Ở đây, có phần định đoạt của thời đại. Chiến thắng của Tây Phương quá chóng ngợp. Khi các thắng lợi quân sự, chính trị, kinh tế đó được kẻ thắng trình bày, và được kẻ bại công nhận như đã được xây dựng trên những khác biệt về văn hóa, thì đặt vấn đề đối thoại giữa hai nền văn minh lúc ấy là chuyện không thực tế. Đối với người dân mất nước, vấn đề trước mắt là giải phóng quốc gia, vấn đề lâu dài là "vượt lên ngang tầm với thời đại". Tây Phương đã làm gương: Lý Trí lật đổ Thượng Đế, Khoa Học nối ngôi Tôn Giáo, Dân Quyền đảo chánh Quân Quyền, Công Nhân thay thế Nông Dân. Chúng ta chỉ cần học hỏi, thậm chí sao chép họ. Hãy đi về Phương Tây để thỉnh kinh mới như Ngài Huyền

Trang thuở trước. Và cụ thể, chúng ta đã có không ít lãnh tụ xuất ngoại để "tìm đường cứu nước".

Nếu đặt vấn đề tiếp thu cái mới- nhất là "tiếp thu có chọn lọc"-, có phần trách nhiệm của những nhà cách mạng Việt Nam. Thay vì tiếp thu cái tinh túy của "Tân Tiến", chúng ta đã tha về các sản phẩm làm sẵn của "Tân Tiến", trong khuôn khổ của nền văn minh Tây Phương, để giải quyết những vấn đề tiến hóa của các quốc gia công nghiệp. Thay vì tiếp thu cái thông điệp "tự suy nghĩ" của "Khai Sáng", chúng ta đã vác về một loại cẩm nang hành động, trong văn bản méo mó nhất của nó. Một khi Lương Khải Siêu hay Khang Hữu Vi đã phán rằng hai lá chủ bài của Tây Phương là khoa học và dân chủ, thì đối với một thế hệ lãnh đạo vẫn có tập quán ngó về Phương Bắc- điều từ lâu đã trở thành một thứ bệnh di truyền nguy hại-, thì chủ nghĩa Marx-Lênin mà đến cả Trung Quốc cũng phải du nhập, là một công cụ tuyệt vời, khi nó mạo xưng là loại khoa học mới, có khả năng mang lại nền dân chủ mới.

Tuy nhiên, cũng có phần trách nhiệm của Phật Giáo Việt Nam- dù ở đây có trường hợp giảm khinh. Tất nhiên, muốn tranh đấu cho đất nước, cần phải tồn tại như một lực lượng dân tộc- nghĩa là cần phải chấn hưng Phật Giáo sau một thời gian dài suy đồi trước đã. Nhưng ngày nay, nhìn lại cuộc vận động này trong thập niên 1930, chúng ta khó lòng không nhìn thấy một số hạn chế đáng tiếc, dù nhìn dưới khía cạnh văn hóa (yêu cầu đối thoại trên những giá trị tinh thần), hay dưới góc độ chính trị (yêu cầu giải phóng đất nước).

Thật ra, đã có một hình thức đối thoại nào đó với Tây Phương, khi những vấn đề tư tưởng được đặt ra là sự tồn tại hay không của Thượng Đế sáng tạo, của một linh hồn bất tử, của Thiên Đường cực lạc, của một ngoại giới độc lập. Song thứ Phương Tây làm đối tượng của cuộc tranh cãi ấy lại không phải là cái Tây Phương lấy lòng đang áp đặt những giá trị thế tục “phổ quát” của mình cho cả thế giới, mà chỉ là cái Tây Phương tàn dư của một thời kỳ có lẽ đã vĩnh viễn trôi qua. Ở đây, có hiện tượng ảo thị. Vai trò to lớn của Nhà Thờ ở các thuộc địa chỉ là tiếng hát của con thiên nga, che dấu được đôi phần, song không thể nào chặn đứng nổi sự rút lui vào hậu trường lịch sử của Ki Tô Giáo ngay trên quê hương của nó. Cuộc vận động, do đó, không để lại dấu vết sâu đậm nào trên nền văn hóa Việt Nam, ngoài những tác dụng nội bộ.

Ảnh hưởng chính trị của phong trào còn yếu kém hơn, qua lời khen tặng nước đôi của quan tổng đốc Nguyễn Năng Quốc: *“Đạo ấy vốn không bao giờ can thiệp đến việc chính trị trong nước, thế mà về đường tinh thần lại có ảnh hưởng rất lớn đối với tình hình và phong tục của người trong nước. Bởi vậy cho nên muốn tìm cách mà duy trì lấy đạo ấy, nhất là đang lúc giao thời, mới cũ xung đột, chưa biết lấy gì làm chuẩn đích cho sự sinh tồn, thì đạo ấy chính là món thuốc cứu đời rất hay”*⁷. Duy trì Đạo Phật làm thuốc cứu đời, với điều kiện là nó đừng tham dự vào việc nước; đó là cái lắt léo của miệng lưỡi chính trị. Có thể cứu đời mà không can thiệp vào việc đời được chăng? Nói cho cùng, có lẽ cũng chẳng ai buồn đặt câu hỏi làm cảm này, nếu Phật Giáo không có *“ảnh hưởng rất lớn đối với tình hình và phong tục của người trong nước”*; đó lại là cái khúc mắc của hiện thực Việt Nam.

Dù sao, không thể chối cãi là có một sự đồng thuận nào đó về vai trò của Đạo Phật trong tình hình Việt Nam lúc bấy giờ. Thực dân và tay sai không muốn Phật Giáo làm chính trị; như thế, công cuộc đô hộ của họ có thể kéo dài thêm. Các nhà cách mạng Việt Nam cũng không muốn Phật Giáo làm chính trị, đúng hơn là có một lập trường độc lập với cách mạng; như thế, đường lối vô sản của họ cũng sẽ không gặp trở ngại. Đó là cái giới hạn rất chính trị của đòi hỏi tách rời đạo với đời, chưa bao giờ có trong lịch sử Việt Nam thời trước. Đừng làm chính trị, tùy trường hợp, chỉ có nghĩa là: 1) hoặc, đừng chống đối lại Nhà Nước thuộc địa, chớ theo cách mạng; 2) hoặc,

ngược lại, đừng theo thực dân, chớ gây cản trở cho cách mạng.

Thật ra, cả hai mối lo ngại nói trên đều thừa. Phật Giáo Việt Nam lúc bấy giờ chỉ là cái bóng mờ của thời Lý Trần, thiếu cả tư duy, cơ sở, lẫn nhân lực để phát động một cuộc đấu tranh chính trị trên quy mô toàn quốc. Các nhà trí thức dù ít nhiều có thiện cảm hay ác cảm với Đạo Phật (Nguyễn An Ninh, Hải Triều chẳng hạn), và ngay cả một số tu sĩ có bản lãnh (Thiện Chiếu) đều đồng thanh, không những chỉ xác nhận giới hạn của Đạo Phật trong các lĩnh vực chính trị và xã hội, mà còn hoài nghi cả khả năng cứu khổ của nó. *“Giáo Đạo Phật đúng với chân lý, Đạo Phật có thể cứu đời được, chắc không phải chờ đến ngày nay”*. (...) *“Nếu loài người có chịu khó chờ Đạo Phật cứu, thì e cũng không có thì giờ đâu mà chờ”*. Nhà cách mạng vô sản Hải Triều mỉa mai, quên cả việc đặt ngược lại vị trí của cái cây với con trâu, để có thể tự giác nhìn thấy một sự thực có lẽ còn sơ đẳng hơn: chính vì cuộc đời còn là bể khổ nên Đạo Phật vẫn tồn tại từ hơn 2500 năm nay để giúp cho chúng sinh- ít ra là những ai chịu khó nghe- một phương cách tự giải thoát.

Phong Trào Chấn Hưng Phật Giáo, trong nửa đầu thế kỷ, chỉ nhắm 3 mục tiêu: 1) phục hồi và truyền bá kinh sách bằng chữ quốc ngữ; 2) đào tạo tăng ni và thống nhất cơ sở; 3) xây dựng một nền đạo lý thích hợp với thời đại khoa học. Còn sự đóng góp của Đạo Phật vào xã hội thì sao? Tất nhiên, ở đây không hề có chuyện *“lên non tìm đồng hoa vàng ngũ sắc”*, mà chỉ là *“sự hiện diện vô hành của đạo đức”*, trong một xã hội nhiều đảo lộn. Tất cả vấn đề là sự đóng góp này, dù cần thiết và hiển nhiên đến đâu đi nữa, cũng không đủ để xoá trắng cái thành kiến “tiêu cực”, “yếm thế” vẫn bám sát Đạo Phật. Trên thực tế, nó đã không đáp ứng đúng được đòi hỏi của tình hình; và do đó, cũng trên thực tế, chính những kẻ trước đây lo sợ Phật Giáo làm chính trị, một ngày kia, sẽ viện dẫn ngay chính loại hạn chế ấy để quay lại nghề vực, kết tội, và bóp nghẹt nó như một thứ *“thuốc phiện của nhân dân”*.

Phật Giáo chạy trốn chính trị cho đến năm 1963 thì bị chính trị bắt kịp. Và từ năm 1963 đến năm 1966, Giáo Hội Phật Giáo nói chung, dù bị phân hóa thành hai khối đối lập, đã đóng vai trò của một lực lượng chính trị đáng kể, một dữ kiện chính trị thường xuyên ở miền Nam Việt Nam. Từ sau khi khối Ân Quang bị đàn áp, Đạo

7 Trần Văn Giàu, *“Phong trào Chấn Hưng Phật Giáo và các vấn đề tư tưởng triết học...”*. *“Triết học và tư tưởng”*. Saigon, Nxb TPHCM, 1988, tr. 320-377.

Phật lại lui về vị trí của một bóng mờ, cho đến năm 1975. Sau ngày thống nhất đất nước, Phật Giáo đã đóng vai trò gì ở Việt Nam? Ai cũng rõ những vụ việc đã xảy ra, người trong cuộc cũng như kẻ ngoài cuộc, người trong đạo cũng như kẻ ngoài đạo. Có thể nói tóm tắt là, nhìn chung, mối quan hệ giữa Đạo Phật với bộ máy cai trị Việt Nam là “đa dạng” và “phức tạp”- diễn tả theo ngôn ngữ chính trị.

Phật Giáo có thể tránh chính trị được chăng? Câu trả lời tùy thuộc chúng ta hiểu chính trị như thế nào.

Trước khi thành hành động, chính trị là tư tưởng, là triết lý chính trị. Dù muốn hay không, như nhiều dân tộc khác, từ thế kỷ 19 dân tộc Việt Nam sống dưới ách thống trị, không chỉ của một chế độ thực dân, mà của cả một hệ thống tư tưởng, giá trị gọi là “Tân Tiến”. Ngày nay, chế độ thực dân đã bị đánh đổ, và được thay thế bằng một thể chế mà thuật ngữ chính trị gọi là “chế độ

toàn trị” (*totalitarisme*). Tất cả vấn đề là loại thể chế này- cùng với cái cơ sở lý thuyết của hẳn là chủ nghĩa cộng sản- cũng chỉ là con đẻ của thể giới quan “Tân Tiến” và của triết lý “Khai Sáng”, in hệt như kẻ đối lập với nó, “chế độ tự do hình thức”- và cái cơ sở lý thuyết của hẳn là chủ nghĩa cá nhân sở hữu (*individualisme possessif*).

Nếu chính trị chỉ là một loại hoạt động đặc thù, thì Phật Giáo có thể từ khước “làm chính trị”. Nếu chính trị còn là tư tưởng hay chủ yếu là tư tưởng, thì Phật Giáo không thể nào lẩn tránh chính trị, nhất là khi những tư tưởng ấy đặt thành vấn đề ngay chính cái lý do tồn tại của Đạo Phật. Nói cách khác, Phật Giáo không thể trốn tránh một hình thức đối thoại nào đó với “Tân Tiến”, dù đã rất muộn màng, dù chỉ là gián tiếp (thông qua một số tiếng nói phê phán khác), dù chỉ là dưới hình thức gợi ý của một số câu hỏi còn chờ giải đáp.

Đạo Phật và sự phê phán “Tân Tiến”

Giữa hai thế giới quan “Tân Tiến” và Đạo Phật có nhiều điểm đồng quy. Cả hai đều xuất phát từ một tiền đề là “vạn vật vô thường”. Song khi nói “tất cả đều chuyển động, biến hóa, thay đổi”, các triết gia Tây Âu thời cổ đại và của thế kỷ 18 chủ yếu lấy thiên nhiên và xã hội làm đối tượng quan sát, trong khi Đức Phật đã khám phá ra chân lý trên nhờ sự chứng kiến và trải nghiệm về những suy hoại của kiếp người. Đây có thể là cái cơ sở đã tạo ra các khác biệt chính, giữa hai loại triết thuyết như triết lý về bản thể và triết lý về tồn tại, giữa hai quan điểm nhập thế như của “Tân Tiến”- giải phóng xã hội- và của Đạo Phật- giải thoát con người.

“Tân Tiến” xem “Lý Trí” là một giá trị “phổ quát” của nhân loại, và lấy “Lý Trí” làm trung tâm- dù rằng, từ cái lý trí phê phán của Kant đến cái lý trí tư biện (“Lý Trí Tuyệt Đối”) của Hegel, cũng đã bắt đầu có sự trượt nghĩa.

Nhìn toàn cảnh, cái “Lý Trí” của “Tân Tiến” thực chất là lý trí nào trong 200 năm nay? Từ cổ Hy Lạp, lý trí thường vẫn được định nghĩa dưới 3 kích thước: 1) khả năng lý luận (khả năng rút ra kết luận từ những tiền đề); 2) khả năng hành động (khả năng thích ứng phương tiện vào mục đích); 3) khả năng phân biệt (phải/ trái,

chánh/tà). Trên thực tế, xuyên suốt hai thế kỷ được triển khai và phô bày, “Tân Tiến” cụ thể chỉ là sự thu hẹp dần định nghĩa trên vào hai khía cạnh đầu, nhất là cái thứ hai. Đó là cái lý trí của Bacon- “*tri thức con người và quyền lực con người nhập làm một*” (“*human knowledge and human power meet in one*”)⁸, và của Descartes- bằng “*triết lý thực tiễn*” (*philosophie pratique*), con người sẽ bước lên ngôi vị “chúa tể và sở hữu chủ của thiên nhiên” (“*maitres et possesseurs de la nature*”)⁹. Đó là cái lý trí mà sau này Horkheimer gọi là “lý trí công cụ”, mà trước đây Đạo Phật đã từng gọi là “quyền trí” hay “phương tiện trí”.

Đạo Phật phân biệt: “*thực trí là thể, quyền trí là dụng*”. “*Thực trí*” là sự “*thông đạt về thực tướng của các pháp*”, bởi vì “*thực*” chỉ cái “*pháp cứu cánh bất biến*”, và “*thể*” chỉ cái “*phần nhất định bất biến của vật và là phần căn bản sở y của chi phần sai biệt*”. Trái lại, “*quyền*” chỉ cái “*pháp thích ứng với cơ nghi nhất thời*”, do đó, “*quyền trí*” là sự “*thông đạt về các loại sai biệt*”, còn có tên khác là “*trí hành phương tiện*”, nghĩa là cái “*trí thông đạt về pháp phương tiện*”¹⁰. Các triết gia thuộc trường phái Frankfurt- một trong nhiều trào lưu phê phán “Tân Tiến”- cũng phân biệt “*lý trí thực thể*” (*raison substantive*) và “*lý trí công cụ*” (*raison instru- mentale*). Giữa hai quan

8 F. Bacon, “*Novum Organum*”, 1620.

9 R. Descartes, “*Discours de la methode*”, 1637.

10 “*Từ Điển Phật Học Hán Việt*”. Hà Nội, GHPGVN, 1992.

niệm, ngoài những điểm dị biệt tất yếu, có thể cũng có vài điểm tương đồng- ít ra về một mặt nào đó. Dù sao, ở đây có cơ sở cho sự đào sâu, đối chiếu, suy nghĩ, đối thoại, trao đổi.

Trở về với sự phê phán “Tân Tiến”. Adorno và Horkheimer nghi ngờ sự trong trắng của “Khai Sáng”, và xem đó là một cuộc lừa phỉnh vĩ đại. Với “Tân Tiến”, “hoạt động của lý trí không còn nhằm vào việc tìm hiểu và nhập tâm những tư tưởng bất diệt có chức năng làm cứu cánh cho loài người nữa”, (...) “công tác và nhiệm vụ chính yếu của nó là làm sao tìm ra phương tiện (thích hợp) cho bất kỳ mục tiêu nào, của bất cứ ai, bất luận vào lúc nào” (...) “Lý trí chỉ thực sự được xem là lý trí, khi nó đã vất bỏ mọi ngôi vị tuyệt đối khác (“lý trí” theo nghĩa mạnh của danh từ), và chấp nhận thân phận công cụ của mình”¹¹. Nói cách khác, ở đây, sự hữu ích và tính hữu hiệu là những tiêu chuẩn còn quan trọng hơn cả chân lý lẫn đạo lý.

Theo Russell, sau Rousseau và Kant, xuất hiện hai triết phái về chủ nghĩa tự do ở Tây Phương, có thể được phân biệt làm nhóm “đầu cứng” (duy lý, cấp tiến) và nhóm “tim mềm” (dân tộc, lãng mạn). “Phái thứ nhất đã phát triển, qua một lý trình nhiều giai đoạn, từ Bentham, Ricardo, và Marx đến Stalin; phái thứ hai, qua nhiều giai đoạn của một lý trình khác, từ Fichte, Byron, Carlyle và Nietzsche tới Hitler”¹². Nếu mở rộng dần góc độ tiếp cận, từ tâm lý chính trị sang kinh tế chính trị, người ta còn có thể đối lập hai bộ mặt hơi khác một chút của “Tân Tiến”. Cái thứ nhất là chủ nghĩa tư bản; thực chất của chủ nghĩa tư bản là sự biến đổi tất cả sự sống- cây cỏ, thú vật, con người- thành hàng hóa mua bán. Sân khấu của nó là thị trường; đằng sau thị trường là chế độ phát xít, với Gestapo và trại tập trung. Cái thứ hai là chủ nghĩa cộng sản; thực chất của chủ nghĩa cộng sản là sự biến đổi tất cả sự sống làm đỉnh ốc của bánh xe lịch sử. Sân khấu của nó là cuộc cách mạng vô sản; đằng sau “giai cấp vô sản” là đảng cộng sản và trại cải tạo.

Lý trí có thể là một giá trị phổ biến của nhân loại. Song “lý trí công cụ” là một sản phẩm lịch sử đặc thù của “Tân Tiến”. Và từ cái đặc thù ấy, Tây Phương khó lòng xây dựng nên những “giá trị phổ quát” khác.

Tất nhiên, “lý trí công cụ” vẫn có khả năng đóng góp to lớn vào sự tích lũy kiến thức. Mặt khác, nó còn là đầu mối của sự đảo lộn ngôi thứ, pha trộn khoa học và kỹ thuật thành một hỗn hợp mà Habermas gọi là khối “kỹ khoa học” (technoscience). Ở đây, tiêu chuẩn thành tích vượt trên tiêu chuẩn nhận thức, trong một loại biểu văn rất “hợp lý”: “điều tôi nói đúng hơn điều anh nói, bởi vì, với những gì tôi nói tôi làm hơn (nhanh hơn, nhiều hơn) anh làm với những gì anh nói”¹³. Một hậu quả tầm thường của sự cướp ngôi này là phòng thí nghiệm nào được trang bị tối tân hơn sẽ có nhiều cơ hội có lý hơn: lý lẽ của kẻ mạnh trở thành lý lẽ đúng. Ngày nay, cả lý do tồn tại lẫn động lực phát triển của khoa học đều không còn nằm trong giá trị tự tại của kiến thức nữa, mà trong các mục tiêu hoặc kinh tế, hoặc chính trị.

Nạn nhân lớn nhất của tình trạng này là huyền thoại “Tiến Bộ”, theo nghĩa của “Tân Tiến”: tiến bộ về mặt đạo lý, tinh thần của nhân loại. Nhìn từ quan điểm của “Khai Sáng”, những phát triển của khoa học và kỹ thuật chỉ có thể được xem là tiến bộ khi chúng đóng góp vào sự nghiệp tạo lập “vương quốc tự do” của loài người. Ở đây, không có sự tương ứng tất yếu nào giữa những bước đi tới của kiến thức con người với những bước đi lên của tự do. Sự tích lũy kiến thức không đưa nhân loại đến gần thiên đường hạ giới hơn, mà nhiều khi ngược lại, tối các địa ngục trần gian do óc não con người sai khiến máy móc tạo ra. Để nhận chân sự trật tréo đến quái dị của lịch sử Tây Phương so với dự án giải phóng con người của “Tân Tiến”, chỉ cần một chữ là “Auschwitz” (Adorno). Từ sau chiến tranh, người ta còn có thể thêm vào cái địa danh ấy bao nhiêu tên khác: Hiroshima, Budapest, Praha, Kampuchea, v.v...

Trước đây, sự trì trệ của Phương Đông thường được giải thích bằng sự thiếu vắng một quan điểm tích cực về

11 “Reason” for a long period meant the activity of understanding and assimilating the eternal ideas which were to function as goals for men. Today, on the contrary, it is not only the business but the essential work of reason to find means for the goals one adopts at any given time” (...) “Reason is considered to come into its own when it rejects any status as an absolute (“reason” in the intensified sense of the word) and accepts itself simply as a tool”. M. Horkheimer, “Critique of instrumental reason. New York, Continuum, 1974, tr. vii.

12 “Since Rousseau and Kant, there have been two schools of Liberalism, which may be distinguished as the hard-headed and soft-hearted. The hard-headed developed, through Bentham, Ricardo and Marx, by logical stages into Stalin; the soft-hearted, by other logical stages, through Fichte, Byron, Carlyle, and Nietzsche, into Hitler”. B. Russell, “History of Western philosophy”. London, Allen & Unwin, 1961, tr. 618.

13 J.-F. Lyotard, “Le postmoderne expliqué aux enfants”. Paris, Ed. Galilée, 1986, tr. 100.

lịch sử. Làm sao có thể tiến bộ với cái nhãn quan "nhân hà nhật hạ nhân giai trọc" (con người như dòng sông, mỗi ngày một vẩn đục)? Thật ra, cũng như lời cảnh cáo của Nietzsche rằng nhân loại vẫn còn có thể rơi trở về tình trạng dã man, sự bi quan này được xây dựng trên yêu cầu phân biệt cần thiết giữa khoa học và đạo lý. "Tân Tiến", thực chất, là một nền văn hóa không có đạo lý; đúng hơn, nó chỉ còn độc một thứ đạo lý là đạo lý của sự thành công. Từ sau khi tổng xuất Ki Tô Giáo, đạo lý của tôn giáo đã không hề được thay thế, dù bằng một hệ thống đạo lý thế tục như của Kant chẳng hạn, với cái mệnh lệnh quả quyết của nó: hãy xem con người như cứu cánh chứ không như phương tiện. Tất cả vấn đề là, nếu không sáng tạo ra nổi một mệnh lệnh tương tự, thì con người sẽ chỉ còn là "nhân liệu" cho bất kỳ một cuộc phiêu lưu chính trị hay kinh tế nào. Ở đây, "Tân Tiến" rơi vào sự lệch lạc của chủ nghĩa khoa học.

Trách nhiệm về sự tin tưởng vào tính tất yếu của sự tiến bộ nằm nơi biện chứng pháp. Chủ nghĩa tiến bộ và biện chứng pháp- bất kể duy tâm hay duy vật, bởi ngay từ cái "hạt nhân hợp lý" của nó- bao hàm lẫn nhau trong một cái vòng luẩn quẩn. Khi hệ tư tưởng đã không thể công nhận có sự thoái hóa, thì tất nhiên phương pháp chỉ có thể đồng thời phát hiện ra sự vận động xoắn lên; ngược lại, khi phương pháp chỉ thừa nhận độc một loại vận động xoắn lên, thì tất yếu nó chỉ có thể sản sinh ra hệ tư tưởng tiến bộ. Điều rắc rối là hiện thực lịch sử xã hội lại luôn luôn phức tạp hơn lý thuyết đôi chút. Một mặt, trong hiện thực thường có nhiều hình thức vận động hoặc tiến trình không mang tính tổng hợp khác (bổ túc, cộng tác, thoả hiệp với nhau, hay điều chỉnh, cân bằng, kiểm soát lẫn nhau). Mặt khác, giai đoạn "phủ định cái phủ định" trong tam đoạn thức của biện chứng pháp không nhất thiết lúc nào cũng phải là "bác bỏ, giữ lại và nâng cao", mà còn rất có thể là "bác bỏ, giữ lại và hạ thấp" trong hiện thực.

Trong lãnh vực tư tưởng, nhìn nhận sự hạn chế này của quan điểm thực tiễn, đối với Adorno, là phục sinh cho triết học: "Triết học, một thời tưởng là đã chết tươi, vẫn còn sống nhăn, bởi vì cái thời điểm để thực hiện nó đã bị bỏ lỡ"¹⁴. Một mặt, bác bỏ biện chứng đương của Hegel, Adorno chủ trương một thứ "biện chứng âm"

(*dialectique négative*): thật ra, "cái tên gọi biện chứng chỉ có nghĩa là sự vật không thể bị giản lược trọn vẹn vào khái niệm về sự vật, trái ngược với quy tắc truyền thống về sự tương ứng" (14). Và chính vì "biện chứng là ý thức chặt chẽ về sự không đồng nhất" đó, cần phải từ bỏ mọi ảo vọng về sự "hoà giải" giữa chủ thể và khách thể, giữa "cái hợp lý" và "cái hiện thực", giữa triết lý lịch sử và lịch sử trong một sự đồng nhất vô căn cứ. Mặt khác, ở chỗ mà Hegel tưởng rằng đã nhìn thấy một "xảo thuật của lý trí" ("Lý Trí" sử dụng đam mê và ý chí của con người như công cụ để lột đường đưa lịch sử tiến tới), Adorno chỉ nhìn thấy một "xảo thuật của đam mê" (cái ngộ là mệnh lệnh trong sáng của "Lý Trí" trong lịch sử, kỳ thực, chỉ là lời xúi bẩy ngông cuồng của tật mê say)!

Trong lãnh vực chính trị, sự thất bại của quan điểm thực tiễn được thể hiện rõ rệt nhất ngay ở mức độ "Chủ Thể của Lịch Sử". Trong biểu văn của chủ nghĩa tự do, chủ thể sẽ là "Cá Nhân" tự do và trách nhiệm; trên thực tế, đó là Nhà Nước tư bản, bởi vì "nó cần thiết cho việc bảo vệ và bảo đảm những quyền tự do cá nhân". Trong biểu văn của chủ nghĩa xã hội, chủ thể sẽ là "Giai Cấp Vô Sản"; trên thực tế, đó là bộ máy Đảng-Nhà Nước cộng sản, bởi vì "nó cần thiết để hoàn thành sứ mệnh lịch sử của giai cấp vô sản". Ở cả hai bên, trái ngược hẳn với lý thuyết, đều có hiện tượng củng cố, tăng cường quyền lực Nhà Nước, nghĩa là đảo chánh chủ thể danh nghĩa.

Hơn nữa, đây là các chủ thể danh nghĩa, không chỉ theo nghĩa là chẳng cái nào có thực quyền, mà còn theo nghĩa là không cái nào có cả thực thể. "Cá Nhân" hay "Giai Cấp Vô Sản" chỉ là một khái niệm đã hóa thành huyền thoại. Ở mức độ khái niệm, nó có thể là một công cụ hữu ích; ở mức độ huyền thoại, nó là những chiêu bài tạo nghiệp. "Cá Nhân" tự do và trách nhiệm- biểu hiện của "Lý Trí" ở cấp vi mô- là ai, khi ý niệm chỉ tương ứng với một số cục nhỏ các đơn vị người bằng xương thịt có đủ điều kiện để sống thật cái nội dung lý thuyết của nó? Trên thực tế, tùy cảnh ngộ của mỗi đa số bị áp bức, đây sẽ chỉ là tên da trắng, tên tư bản, hoặc thẳng cán bộ, thẳng đàn ông. "Giai Cấp Vô Sản"- hiện thân của "Lý Trí" ở mức vĩ mô- là ai, khi ý niệm chỉ hiện hữu trong sách vở, và cách biệt xa lác với giai cấp công nhân các nước trong hiện thực? Hy sinh hoặc sát sinh vì "Cá Nhân" hay vì

14 "Philosophy, which once seemed obsolete, lives on because the moment to realize it was missed" (tr. 3). "The name of dialectics says no more (...) than that objects do not go into their concepts without leaving a remainder, that they come to contradict the traditional norm of adequacy" (...) "Dialectics is the consistent sense of nonidentity" (tr. 5). T. W. Adorno, "Negative dialectics". London, Routledge & Kegan Paul, 1973.

“Giai Cấp Vô Sản”, nghĩ cho cùng, đều chỉ là phục vụ cho một cái ngã giả tưởng được tôn sùng làm thần tượng.

Tựu trung, chính ở đây mà Đạo Phật có thể cống hiến một phê phán đích đáng nhất về “Tân Tiến”. Nhìn toàn bộ, đây là một thế giới quan đã khởi đi từ vô thường để kết thúc trong hữu ngã; và về điểm này, nó còn mang đậm dấu ấn của thú siêu hình học mà nó phản bác. Nếu siêu hình học Tây Phương công nhận sự biến đổi, sự hữu hạn, sự tạm thời, cái tương đối, cái hiện tượng- nói tóm lại là cái vô thường-, chính là để đi tìm, đằng sau những gì bị xem là “không thật” ấy, sự bất biến, sự vô hạn, sự vĩnh cửu, cái tuyệt đối, cái bản thể- nói tóm tắt là một cái ngã được xem là cái “thật có”. Nhưng thay thế

“Thượng Đế” bằng “Lý Trí”, “Tân Tiến” đã chẳng làm gì khác hơn là thế tục hóa, thay vì xoá bỏ, cái ngã. Chắp ngã, siêu hình học Tây Phương đã tạo ra những “chân giới” tưởng tượng- những bóng ma chập chờn của thế giới hiện tượng. Đồng bệnh trạng, một mặt, “Tân Tiến” nỗ lực đi tìm một nền tảng “hiển nhiên” cho mỗi ngành khoa học- với chương trình nghiên cứu đồ sộ của “Câu Lạc Bộ Wien” (“Cercle de Vienne”)-, mặt khác, lại rơi vào sự sùng bái ngay cả một số sản phẩm lý thuyết “hợp lý” của “Lý Trí”- dù chưa được kiểm tra nghiêm chỉnh (“Tiến Bộ”, “Thực Tiến”, “Cá Nhân”, “Giai Cấp Vô Sản”, “Xã Hội Không Giai Cấp”, v.v.).

Tây Phương, “Hậu Tân Tiến” và “Giải Cấu”

Khác với trường phái Frankfurt- có thể xem là cánh ôn hòa của “Hậu Tân Tiến”-, mặc dù phê phán nặng nề “Tân Tiến” song vẫn luôn luôn trung thành với dự án giải phóng xã hội của nó- mà Habermas cho rằng đã “*bị phản bội*” hoặc “*bỏ dở*”, và ngày nay chỉ cần “*lấy lại*” và “*đổi mới*”-, nhóm triết gia kế thừa Nietzsche ở Paris- cánh triệt để của “Hậu Tân Tiến”- khẳng định rằng dự án của “Tân Tiến” không phải chỉ bị “bỏ dở” hay “bỏ quên”, mà trên thực tế đã bị lịch sử “*thanh toán*”, “*thủ tiêu*” (Lyotard). Nói đúng ra, “Hậu Tân Tiến” cũng không phải là một triết phái theo nghĩa cổ điển. Các tác giả “Hậu Tân Tiến” đã trước tác trong nhiều lãnh vực khác nhau, đôi khi xuất thân từ những tập hợp tư tưởng hoặc chính trị cách biệt nhau khá xa, và chỉ hợp thành trào lưu- dù cho đến nay nhiều người vẫn khước từ cả nhãn hiệu “Hậu Tân Tiến”- theo nghĩa là phần lớn những tác phẩm của họ đồng quy trên một số chủ đề, và bao hàm một thái độ nhập thể.

Ưu tư trung tâm của “Tân Tiến” là yêu cầu xây dựng khoa học và triết học trên những nền tảng tuyệt đối (không thể bị nghi ngờ, bác bỏ)- chứng cứ là sự lạm phát của hàng loạt “*siêu lý thuyết*” (*métathéories*) trong mọi ngành học thuật. Do đó, ý thức “Hậu Tân Tiến” đã được biểu hiện trước hết và rõ rệt nhất qua sự xuất hiện của những cuộc khủng hoảng nền móng trong mọi lãnh vực, sau thất bại bất ngờ của “*Wiener Kreis*”. Thay vì đi tìm một nền tảng tối hậu khác, “Hậu Tân Tiến” chủ xướng một thế giới quan được xây dựng trên sự phức tạp, cái bất định, sự bấp bênh, cái hỗn loạn- nghĩa là một thú lý trí chấp nhận những hạn chế của nó mà không cần đòi

hỏi một nền tảng chắc chắn nào, một loại “*tu duy yếu*” (*pensée faible*)- mềm dẻo, linh hoạt, khai phóng và ly khai với mọi vạch mốc tuyệt đối (Vattimo). Mặt khác, trào lưu mới còn đề xuất “*giải cấu*” (*déconstruction*) như một phương pháp suy luận (Derrida). Ở đây, “*giải cấu*” không phải là gạt bỏ, phủ định đối tượng, mà là chất vấn nó ngay từ chỗ được xem là nền móng, và quan trọng không kém, mở ra một cái nhìn khác, để nghiên cứu nó trong một tương quan mới, cụ thể là loại quan hệ với những mưu cầu quyền lực (Foucault).

Tất nhiên, nạn nhân ưu tiên và trực tiếp của “Hậu Tân Tiến” chính là “Tân Tiến”. Cụ thể, khái niệm và thế giới quan này đã bị “*giải cấu*” như thế nào bởi quan điểm mới?

Nhìn chung, dù ở bên Đông hay bên Tây, triết lý thường được vận dụng dưới hình thức một hệ thống khái niệm có những cặp đối lập (như âm/dương, thiện/ác, đúng/sai, v.v...), bởi vì dù ở đâu, cả hai mặt của các cặp đối lập đều thường tồn tại trong cùng một thực thể. Nhìn riêng từ quan điểm “*giải cấu*”, “Tân Tiến” là một mã hệ tương tự, với chức năng là phân chia thế giới thành hai cực (như linh thể (*sacré*) và tục thể (*profane*) trong tôn giáo). Đặc trưng của nó là phần linh thể luôn luôn hướng về Phương Tây, trong khi phần tục thể thì lại luôn luôn quay về Phương Đông. Do đó, đối với quan điểm mới, “Tân Tiến” là một mưu toan “*đô hộ*” (*colonisation*), theo nghĩa là nó tìm đủ mọi cách gán ghép những gì xem là tiêu cực cho kẻ khác, để biến điều nội biệt (sự phân biệt bên trong ta = *différence interne*) thành cái ngoại tha (cái khác ta của tha nhân = *altérité extérieure*), và qua đó,

"Tân Tiến" và "Hậu Tân Tiến"..

áp đặt quyền lực chủ thể của mình trên kẻ khác bị hạ xuống làm khách thể.

Nói cách khác, quan hệ giữa Tây Phương và Đông Phương tương tự như quan hệ giữa Dr Jekyll và Mr Hyde. Để tự khẳng định cái ngã, tự trấn an về sự toàn vẹn, tự chiêm ngưỡng sự siêu việt của mình mỗi khi soi gương, Dr Jekyll trực xuất cái ác, cái xấu, cái tối của mình sang Mr Hyde, để luôn luôn có thể thấy mình là thiện, là đẹp, là sáng. Trong ham muốn tự định nghĩa mình là hợp lý, tiến bộ, cởi mở, trong sáng... Phương Tây đã tạo ra một Đông Phương phi lý, bảo thủ, giáo điều, tối tăm...- y hệt như Dr Jekyll đã tạo ra Mr Hyde. Đó là ý nghĩa thực sự của biểu văn về Phương Đông của "Tân Tiến". Nói khác nữa, "chủ nghĩa phương đông" (*orientalisme*), trong triết lý và khoa học xã hội của "Tân Tiến" chỉ là một văn hóa phẩm do các học giả, du khách và thực dân Tây Phương sáng tạo. Trong ý nghĩa toàn vẹn nhất, đây là một "xảo thuật của quyền lực" (*ruse du pouvoir*), như toàn bộ cái thế giới quan đã khai sinh ra và nuôi dưỡng nó.

Tô cáo bệnh chủng tộc trung tâm (*ethnocentrique*) và sự huyền hoặc của "Tân Tiến", "Hậu Tân Tiến" có thể tự định nghĩa mình, trước hết, như một ý thức lịch sử: ý thức về tính tương đối của ngay chính nền văn minh Tây Phương, với tất cả những hậu quả sâu rộng của nó.

Thế kỷ 21 sẽ là kỷ nguyên của "Tinh Thần Đa Nguyên" trong tất cả mọi lãnh vực, và trước hết là trong lãnh vực văn hóa. Con người không phải là sinh vật độc nhất sống trong xã hội, song nó là sinh vật duy nhất, do sự sống tập thể trong xã hội mà sản sinh ra văn hóa. Không có sự đối lập giữa những dân tộc "văn minh" một bên, và "mọi rợ" một bên; ngày nay, "là mọi rợ trước tiên, người nào tin là có sự mọi rợ" (*le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie*)¹⁵ - có các chủng tộc "mọi rợ", theo nghĩa là không có văn hóa. Do đó, sự công nhận tính đa nguyên ở đây mang một số ý nghĩa nhất định: 1) văn hóa chính là hệ quy chiếu phong phú nhất để tìm hiểu và giải thích sự phát triển của lịch sử, xã hội, con người; 2) tất cả các nền văn minh đều phải được tôn trọng ngang nhau, bởi vì không có một tiêu chuẩn nào để đánh giá là một nền văn hóa có thể trội hơn tất cả các nền văn hóa khác về mọi mặt; 3) và cuối cùng, nền văn minh đích

thực của nhân loại không bao giờ có thể chỉ đặt cơ sở trên sự triển khai hay độc diễn của một nền văn hóa duy nhất- dù là văn hóa nào.

Thời đại của những "Siêu Tự Sự" (*Métarécits*)- loại biểu văn mà chức năng chính là biện minh cho hiện thực hoặc động viên về một tương lai tưởng tượng- đã cáo chung. Cần "giải cấu" tất cả các huyền thoại về sự tiến bộ, nhất là về sự phát triển tuyến tính của lịch sử. Trên thực tế, không làm gì có một "Lịch Sử" duy nhất mà chỉ có những lịch sử đặc thù. Bởi vì: 1) lịch sử các dân tộc có thể phát triển theo nhiều tiến trình khác hướng, với những vận tốc thay đổi; nếu có những sức ép từ bên ngoài, thì cũng có nhiều ứng lực riêng biệt; 2) lịch sử mỗi dân tộc bao gồm nhiều lãnh vực tách bạch, và thường không hề có sự phát triển đồng bộ trong mọi lãnh vực; sự tăng trưởng kinh tế chẳng hạn không nhất thiết phải đồng nghĩa với sự thăng tiến văn hóa. So sánh sự phát triển của Tây Phương và của Trung Quốc, gần đây có tác giả đã đưa ra một nhận định lý thú- có thể cũng đúng cho toàn thể Phương Đông nói chung: "Trung Quốc (Đông Phương) không cần phải vất vả quá khứ cổ điển của mình để bước vào thời hiện đại, bởi vì thời hiện đại đang bước vào một thời kỳ tương tự như quá khứ cổ điển của Trung Quốc (Đông Phương) về mặt hệ tư tưởng"¹⁶

Mặt khác, số phận của loại triết lý đi tìm "Bản Thể" con người có lẽ cũng đã được định đoạt. Chính vì loại triết lý tôn vinh lý trí làm bản thể con người ở Tây Phương, mà cũng ngay tại đây thường xảy ra nghịch lý là cứ mỗi bước tiến lên về sự hiểu biết con người hiện thực lại gây thêm một hồi kèn báo động về "cái chết của con người", chỉ vì nó đã dám phát biểu chân lý là con người bằng xương thịt còn có thể là một cái gì khác hơn là một "bản ngã" đồng nhất. Nói cách khác, cái con người mà tánh mạng đang bị đe dọa ở đây thực chất chỉ là cái "ngã tư duy", cái "chủ thể thuần lý" trong sáng của siêu hình học Tây Phương, không phải là con người tâm lý mà cách hành xử còn cần phải được giải nghĩa với ít nhiều bấp bênh xuyên qua chiều dày của tiềm thức và vô thức, lại càng không phải là một thứ "nồi tình" có đủ cả hỷ, nộ, ái, ố, tham, sân, si, sầu, lạc, v.v... vẫn thấy trong cuộc đời hàng ngày. Con người duy lý chỉ có thể tồn tại trên xác

15 C. Lévi-Strauss, "Race et histoire", Paris, Gonthier, 1967, tr. 22.

16 "It is unnecessary for the Chinese to reject their classical past in order to enter the modern age, since the modern age is itself entering into a period that is ideologically similar to the classical Chinese past". D. L. Hall, "Modern China and the postmodern West". E. Deutsch, Ed., "Culture and modernity". Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, tr. 51-70.

chết của con người hiện thực; con người hiện thực chỉ có thể sống dậy trên sự “giải cấu” của cái ngã duy lý.

Hơn nữa, trong lịch sử loài người, cũng chính vì quá tôn thờ lý trí mà sự tin tưởng rằng mình nắm được chân lý đã tạo ra- hay góp phần tạo ra- các bệnh bảo thủ, giáo điều, bất dung, và cuối cùng là tội ác. Ngày nay, các quốc gia cần phải triển khai minh bạch hơn nữa trong bản tuyên ngôn nhân quyền là “quyền khác biệt” phải được tôn trọng triệt để cho mỗi người, và để bạt tinh thần trách nhiệm tự nguyện cùng sự khoan dung đối với kẻ

khác lên hàng đầu trên bậc thang giá trị của xã hội. Mặt khác, trong một tập hợp đa nguyên, các vấn đề liên quan đến thiện/ác, đúng/sai, v. v... không bao giờ có thể tạo ra đồng thuận; do đó, không thể nào đòi hỏi một thứ đạo lý đặc thù cho từng vấn đề một. Trái lại, cần phải có một thứ đạo lý nội tại ngay trong tiến trình thông tin, trao đổi giữa người với người. Đó là chức năng của “đối thoại”, nếu dùng lại một thuật ngữ quen thuộc, hay của “đàm thoại” (*conversation*), nếu dùng một danh từ khiêm tốn hơn (Rorty).

Đạo Phật và nền văn hóa “Hậu Tân Tiến”

Đó là mặt tiêu cực- “giải cấu”- của “Hậu Tân Tiến”. Còn mặt tích cực thì sao? Bác bỏ siêu hình học với những cái tuyệt đối của nó- “Thượng Đế”, “Lý Trí”, “Lịch Sử”- liệu trào lưu mới sẽ lấy gì để thay thế các thiên thần bị hạ bệ ấy? Ở nhiều tác giả, ý thức triết học “Hậu Tân Tiến” thực chất là ý thức cần phải thoát ly ra khỏi chủ nghĩa Hegel và cái gọi là phương pháp biện chứng. Không thể xem phép biện chứng là một sự phủ định sáng tạo: nó chẳng sáng tạo được gì thông qua cái tam đoạn thức của nó, ngoài các bóng ma hoặc những cái ngã giả tưởng. Chống lại nguyên tắc “*phủ định cái phủ định*” ở Hegel, theo chân Nietzsche, Deleuze đề xướng một nguyên tắc đối lập: “*khẳng định cái khẳng định*”. Mọi điều sáng tạo đều chỉ có thể xuất phát từ sự khẳng định: do đó, cái đa tạp (*multiple*), dòng chuyển hóa (*devenir*), và sự tình cờ (*hasard*) chẳng hạn, phải là đối tượng của một khẳng định đơn thuần. “*Ta khẳng định cái tình cờ, và tính tất yếu của cái tình cờ; dòng chuyển hóa, và thể tính của dòng chuyển hóa; cái đa tạp và tính đơn nhất của cái đa tạp*”¹⁷.

Tựu trung, giữa Đạo Phật và “Hậu Tân Tiến” có một hai mẫu số chung- cụ thể và rõ ràng nhất là sự phủ nhận siêu hình học. Và điều quan trọng ở đây là, trong lãnh vực kiến thức, sự phủ nhận này dường như đã không dẫn đến một hậu quả tai hại nào. Ngược lại, tri thức của loài người vẫn không ngừng tiến tới, nhờ ở những điển mẫu (*paradigmes*), giả thuyết, khai phá mới!

Đặc trưng chung của siêu hình học và của “Tân Tiến” là đòi hỏi “Nền Tảng” như điều kiện tất yếu để xây dựng khoa học. Thế nhưng mọi ngành khoa học lại không ngừng phát triển trong suốt khoảng thời gian “khủng

hoảng nền móng”. Đây là một sự thực chẳng có gì là nghịch lý, nếu ta chấp nhận sự truy tìm nền tảng như một chọn lựa không bắt buộc, nghĩa là chẳng ích lợi gì hơn con voi và con rùa trong ngụ ngôn tự truyện của Russell- người đã cùng Whitehead xây dựng nên nền luận lý hiện đại. “*Sau khi đã dựng lên một con voi có thể chắt cả thế giới toán học trên lưng, tôi bỗng cảm thấy voi ta chao đảo, tôi lại làm thêm một con rùa để kê chân voi cho khỏi ngã. Song con rùa cũng chẳng đứng vững vàng chi hơn; cuối cùng, sau hơn 20 năm lao碌 vất vả, tôi đành phải kết luận rằng bản thân mình không thể làm chi hơn được nữa, để đặt toán học trên những cơ sở không thể bác bỏ*” (...) “*Bắt đầu từ sự tin tưởng ít nhiều có tính chất tôn giáo về một thế giới vĩnh cửu- kiểu thế giới của Platon-, ở đó toán học là một nguồn sáng rực rỡ*” (...), “*rốt cuộc, tôi đi đến kết luận rằng thế giới vĩnh cửu là chuyện phù phiếm, và toán học chỉ là nghệ thuật nói cũng từng ấy chuyện bằng một thứ ngôn ngữ khác*”¹⁸.

Đặc trưng chung thứ hai của siêu hình học và của “Tân Tiến” là sự áp đặt “Bản Thể” như một quan niệm bắt buộc: thiếu khái niệm bản ngã, thì không thể tư duy, lý luận mà không mâu thuẫn. Sự thực là cả triết học lẫn khoa học nhân văn đều tiếp tục phát triển trong sự bất chấp, sự ly khai với khái niệm về bản thể con người. Đối tượng của triết học và khoa học ngày nay không còn là một thứ chủ thể luẩn quẩn trong vòng tư duy, ý thức (dù là một ý thức hướng về đối tượng) của nó nữa, mà là con người tại thế- trong mọi quan hệ của nó đối với ngoại giới, với tha nhân. Con người hiện thực là tác nhân, và đồng thời cũng là sản phẩm của văn hóa: triết học cần

17 “*On affirme le hasard, et la nécessité du hasard; le devenir, et l'être du devenir; le multiple, et l'un du multiple*”. G.

Deleuze, “*Nietzsche et la philosophie*”. Paris, PUF, 1962, tr. 225.

18 B. Russell, “*Autobiographie*”. Paris, Ed. Stock, 1970, p. 291.

phải nghiên cứu nó như một sinh vật tượng trưng (Cassirer), nghĩa là qua trung gian của những dấu hiệu, biểu tượng, văn bản (Ricoeur). Con người cụ thể là một sinh vật sử dụng ngôn từ: triết lý về ngôn ngữ và cấu trúc của câu chữ thế chỗ cho triết lý về ý thức và phương pháp nội quan (triết lý phân tích = philoso-phie analytique). Con người lịch sử là một sinh vật xã hội: triết học chỉ có thể phát hiện ra phả hệ (généalogie) của nó thông qua sự hình thành của những quan hệ cùng định chế quyền lực (Foucault). Và trong thực tế, cũng chính trên vùng tiếp giáp giữa tri thức và quyền lực mà các ngành khoa học xã hội đã thi nhau xuất hiện (Foucault).

Mặt khác, trên cùng cơ sở phủ nhận siêu hình học, giữa Đạo Phật và một số tác giả "Hậu Tân Tiến", cũng có những ngã rẽ quan trọng- chủ yếu là trong tác phong nhập thế. Khi không còn "Thượng Đế", "Thiên Mệnh", "Lý Trí", "Lịch Sử"... nữa, thì con người sẽ tổ chức đời sống riêng và chung trên cơ sở nào, và sẽ sống với nhau ra sao?

Ngay từ thế kỷ 19, Nietzsche- người được xem là triết gia "Hậu Tân Tiến" tiền bối- đã đạt đến nhận thức luận vô thường và vô ngã, dù để từ đấy rút ra một quan điểm nhập thế trái ngược với Đức Phật. Nhận định rằng "ý chí chân lý" (ý muốn tìm đến một "chân giới" vĩnh cửu và hoàn hảo tưởng tượng ở siêu hình học) "chính là sự bất lực trong ý chí sáng tạo" (sự tạo tác ra một thế giới lâu bền, mãn nguyện, đẹp đẽ hơn), Nietzsche đặt câu hỏi: "tại sao con người chấp nhận rằng từ sự thay đổi, ảo tưởng, mâu thuẫn lại chỉ có thể xuất phát ra đau khổ mà không thể ra hạnh phúc?", để cuối cùng để xuống một thái độ nhập thế mà thế hệ sau gọi là "đạo lý bi đát" (*sagesse tragique*), thông qua một khẳng định của khẳng định: cuộc đời không có một nền tảng (ý nghĩa) nào hết, song tự nó là hoan lạc (*joie*)¹⁹. Tuy nhiên, với Nietzsche, cần tránh một số ngộ nhận: "ý chí quyền lực" (*volonté de puissance*), ở tác giả, không quy chỉ quyền lực thống trị mà quy chỉ quyền lực sáng tạo, hoan lạc không phải là truy lạc mà chỉ có nghĩa là lấy một thái độ "tích cực" trước cuộc sống (chấp nhận toàn vẹn cuộc đời, không chối bỏ, cắt xén).

Ở đây, sự khác biệt giữa tư tưởng của Đức Phật và triết lý của Nietzsche được biểu lộ một cách khá hiển nhiên. Có thể là "tứ diệu đế" cũng đã được xây dựng dưới hình thức của một "khẳng định của khẳng định" nhiều

tầng (giữa "tập đế" và "khổ đế", giữa "đạo đế" và "diệt đế", và cuối cùng, giữa hai cặp "đạo đế, diệt đế" và "tập đế, khổ đế" chẳng hạn), nhưng nhìn toàn bộ, nó lại dẫn đến một tác phong vào đời gọi là "đạo lý từ bi". Đây có thể là một thứ đạo lý "tiêu cực" và "yếm thế", nếu "tiêu cực" và "yếm thế" đồng nghĩa với sự khước từ nhìn đau khổ thành hoan lạc! Ngoài ra, quyền lực sáng tạo của nó trong sự nhập thế cũng chỉ giới hạn vào khả năng làm ngón tay trở mặt trắng cho bất cứ ai muốn tìm đường tự giải thoát, và ở một mức độ đáng kể hơn, trong phương châm hành động hai chiều của người Phật tử: "đem cái vui đến cho kẻ khác và mang cái khổ đi" ("từ năng dứt lạc, bi năng bạt khổ").

Dù sao, với "đạo lý từ bi", Đạo Phật nắm trong tay một tiêu chuẩn, tuy tương đối song khá chắc chắn, để đánh giá và phê phán một số chủ trương đạo lý, chính trị ở nhiều tác giả "Hậu Tân Tiến".

Trong lãnh vực đạo lý, có lẽ Đạo Phật chẳng có gì để trao đổi thêm với xu hướng "đạo lý bi đát". Nếu để phủ nhận "nguyên lý tàn nhẫn" (*principe de cruauté*) và sự đau khổ nội tại trong cuộc đời mà các nhà siêu hình trước kia đã tạo ra những "chân giới" tưởng tượng, thì các triết gia phản siêu hình ngày nay đã chẳng làm gì hoàn toàn trái ngược, khi khẳng định giả dối rằng cuộc đời là hoan lạc. Trong thái độ vừa ý thức được, vừa bất chấp đau khổ, có một cái gì rất anh hùng nhưng đồng thời có lẽ còn bi quan hơn cả Đạo Phật. Mặt khác, trong lãnh vực chính trị, nhìn từ "quan điểm từ bi", sự thiếu vắng các tiêu chuẩn tuyệt đối không nhất thiết chỉ còn để lại những "trò chơi quyền lực" (*jeux de pouvoir*) ở đó chẳng ai thật sự có chính nghĩa cả, và mỗi người chỉ còn có nước chọn lựa giữa, hoặc một sự nhập cuộc hoàn toàn vô căn cứ, hoặc thái độ "mĩa mai" (*ironie*) trước toàn bộ cuộc đấu tranh. Giữa sự phấn đấu để gia tăng hay để giảm thiểu những khổ đau của cuộc đời, vẫn có chỗ cho sự suy nghĩ, phát biểu và lựa chọn chính đáng.

Thật ra, "Hậu Tân Tiến" còn bao gồm nhiều tác giả thuộc một khuynh hướng nhập thế khác, quan tâm hơn đến kích thích tập thể của con người, và do đó, đáng để Đạo Phật chú ý, trao đổi, nghiên cứu, tiếp nhận.

Thanh toán nốt "Tân Tiến", Jonas để xuống ra "nguyên lý trách nhiệm" (*principe de responsabilité*) làm trọng tâm cho một thứ đạo lý mới, bởi vì nó lấy thái độ đối với sự kiện đặc thù và bao trùm của thời đại ngày nay

19 F. Nietzsche, "Volonté de puissance". Paris, Gallimard, 1995, q. 2, tr. 10-12.

là kỹ thuật. Theo tác giả, sai lầm của các học thuyết không tưởng là đã đề cao thái quá chức năng xã hội của mô tưởng (“nguyên lý hy vọng” của Bloch), và qua ngã đó mà tưởng tượng ra một con người hoàn hảo của ngày mai (“toàn diện”, “đích thực”, “trong sáng”) có thừa khả năng làm chủ tương lai. Thật ra, tương lai chẳng bao giờ được bảo đảm chắc chắn hết, không chỉ vì những hoàn cảnh lịch sử luôn luôn đổi khác, mà ngay chính vì con người đích thực trong hiện thực lúc nào cũng chẳng chịt những mâu thuẫn, mù mờ. Bởi vì đây là lần đầu tiên trong lịch sử mà một sản phẩm của con người có thể hủy diệt cả nhân loại lẫn sự sống, thời đại này cần một thứ “đạo lý trách nhiệm”, không hướng về quá khứ hoặc một ngày mai gần gũi mà về một tương lai xa xôi²⁰.

Trái với Jonas, Habermas tiếp nối “Tân Tiến” trong sự đổi mới quan niệm lý trí. Theo tác giả, cần phải thay thế quan điểm triết học về “chủ thể ý thức” cũ đã hao mòn bằng diễn mẫu tư duy mới về “chủ thể tương tác”. Phân biệt trong xã hội hai loại hành động, những “hoạt động công cụ chiến lược” (*activités instrumentales et stratégiques*) nhằm đến kết quả và sự thành công, với loại “hoạt động giao lưu” (*activité communicationnelle*) hướng về sự thông cảm và thoả thuận giữa những người liên hệ, Habermas đối lập “lý trí công cụ” với “lý trí giao lưu” (*raison communicationnelle*), hiểu như một thứ lý trí tương tác- một thứ khả năng triển khai tư duy suy lý theo những đòi hỏi trí thức giữa các chủ thể trách nhiệm trong một cuộc thảo luận tự do. Ở đây, nguyên lý phổ biến của đạo lý không nằm ở cái mà mỗi người có thể tự ý cho là quy luật phổ biến vượt lên trên mọi tranh cãi, trái lại, nó nằm ở chỗ là mỗi người, ngay trong dự tính thoả mãn quyền lợi bản thân, vẫn phải chấp nhận và tôn trọng như là quy phạm chung. Nói cách khác, “đạo lý giao lưu” (*morale communicationnelle*) có thể được định nghĩa như một tiến trình tương tri qua ngôn ngữ: các chủ thể không nhằm đi tới sự thuận tình bằng áp đặt, mà nhằm đến một sự đồng thuận tự giác qua những quy phạm có giá trị cho tất cả mọi người tham dự²¹.

Trong một cảm hứng tương tự, Rawls đã định nghĩa “công lý” (*justice*) bằng cách lấy lại và đổi mới khái niệm “khế ước” hay “hợp đồng xã hội” (*contrat social*). Tác giả tưởng tượng ra một thứ đại hội của những người tự do, được triệu tập nhằm lập chuẩn cho xã hội thông qua một

số nguyên tắc tổ chức, mà không được biết trước địa vị xã hội của mình sau này. Rawls tin rằng những kẻ tham dự, rốt cuộc, sẽ chọn hai nguyên tắc khác nhau sau đây: 1) mỗi người đều được hưởng thụ tất cả mọi quyền tự do và đều phải gánh vác tất cả mọi nghĩa vụ cơ bản bình đẳng như nhau; 2) những chênh lệch kinh tế, xã hội (tiền tài, quyền lực chẳng hạn) chỉ có thể được xem là công bằng trong hai hoàn cảnh: a) chúng phải được kết hợp với các chức vụ và địa vị mà ai cũng có quyền đạt đến trong điều kiện bình đẳng; b) để đền bù, chúng phải tạo ra thuận lợi cho tất cả mọi người, và đặc biệt, cho những kẻ thua thiệt nhất trong xã hội. Tại sao? Bởi vì sự an toàn của tất cả tùy thuộc vào một hệ thống cộng tác có khả năng bảo đảm cho mỗi người một cuộc sống thoải mái, các phúc lộc trong xã hội cần phải được phân phối sao cho mỗi thành viên, đặc biệt là những kẻ thua thiệt nhất, cũng có thể tự nguyện hợp tác. Dù sao, điều quan trọng ở đây là: 1) khái niệm công lý đã được quan niệm để chỉ cái mà những con người tự do, hữu lý, tự lập, trong kích thước tập thể của mình, cùng quyết định lấy làm quy phạm pháp lý- 2) đó là, một sự quân bình thoả thuận trong sự phân phối các lợi lộc và quyền lực trong xã hội nhằm bảo đảm cho mỗi cá nhân những tự do tối đa và vai trò công dân tích cực²².

Về các vấn đề chính trị khác, “dân chủ” và “nhân quyền” vẫn là những đề tài nóng bỏng, dù ngày nay góc độ tiếp cận cũng đã di chuyển. Nhìn từ quan điểm chủ thể tương tác, cốt tủy của “dân chủ” là sự tranh luận công cộng về các vấn đề chung của quốc gia và xã hội. Ý niệm công cộng ở đây chủ yếu chỉ sự tạo lập một không gian mở rộng chung, với những quyền tự do không thể thiếu trong sự trao đổi quan điểm: phát biểu, ấn loát, thông tin, v. v... Một ý niệm căn bản khác là sự cặp đôi của “đồng thuận” với “tương khắc”: hai ý niệm này bao hàm thay vì loại trừ lẫn nhau trong chế độ dân chủ; điều trọng yếu là, ở đây, những xung khắc ngày càng nảy nở và sâu đậm ấy được biểu hiện công khai và có luật lệ để giải quyết. Xung khắc đòi hỏi đồng thuận, và đồng thuận kêu gọi thương lượng (Ricoeur). Mặt khác, cũng nhìn từ quan điểm chủ thể tương tác, “nhân quyền” không thể còn tiếp tục bị nghi kỵ là quyền của những cá nhân ích kỷ “tách rời khỏi cộng đồng” như ở Marx: nếu ý niệm này đã góp phần sản sinh ra những ốc đảo chủ thể, thì

20 H. Jonas, “*Le principe responsabilité*”. Paris, Ed. du Cerf, 1990.

21 J. Habermas, “*Morale et communication*”. Paris, Ed. du Cerf, 1986.

22 J. Rawls, “*Théorie de la justice*”. Paris, Seuil, 1987.

"Tân Tiến" và "Hậu Tân Tiến"..

nó còn đóng góp quyết định hơn nữa vào sự tạo lập ra một không gian công cộng trong xã hội- nghĩa là đã định chế hóa những tiềm năng tương tác giữa cá nhân với cá nhân. Quyền tự do phát biểu chẳng hạn không chỉ là một thứ quyền tự hữu trên tư tưởng của mình, mà chính

là quyền đề nghị, công bố, thảo luận, chất vấn, đối đáp trên mọi vấn đề công cộng. Quyền an toàn nhân thân không chỉ là quyền tự hữu trên thân xác mình, mà còn là điều kiện không thể thiếu để giao tiếp với kẻ khác, tham gia vào không gian công cộng, v. v... (Lefort)

Việt Nam, Phật Giáo và Thời Đại (II)

Nói gì về Phật Giáo và thời đại, nếu thời đại ở đây là buổi giao thời giữa "Tân Tiến" và "Hậu Tân Tiến"? Một cuộc giao lưu văn hóa chân chính luôn luôn bao hàm hai mặt cống hiến và tiếp thu. Nếu chỉ giới hạn vào mặt sau, thì ở đây, một điều kiện thuận lợi rất hiển nhiên là cũng vẫn có khá nhiều điểm đồng quy giữa Đạo Phật và trào lưu mới. Nhưng điều này chỉ làm tăng thêm phần trách nhiệm của người Phật tử Việt Nam. Đạo của vô thường và của trí tuệ, chúng ta đã không đóng góp được gì đáng kể trong việc trao đổi và giúp cho Việt Nam thu thập phần tinh túy của thế giới quan "Tân Tiến". Đạo của vô ngã và khoan dung, liệu chúng ta sẽ đóng góp được gì tốt hơn trong việc đối thoại và giúp cho đất nước lính hội phần tinh anh của thế giới quan "Hậu Tân Tiến"?

Đây là một vấn đề cực kỳ quan trọng và cấp bách. Tổ quốc Việt Nam đang cần được xây dựng lại. Song chúng ta không thể nào tái kiến thiết đất nước trên cơ sở của chủ nghĩa kinh nghiệm thuần túy- nghĩa là đến đâu hay đến đấy. Để tránh những tai họa văn hóa và xã hội lâu dài, để có thể phát triển trong an toàn, cần phải xây dựng sự nghiệp chung ấy dưới sự hướng dẫn của một số giá trị căn bản nào đó- đây không phải là một vấn đề siêu hình mà là yêu cầu thực tiễn. Và chính ở đây, đặt ra vấn đề vừa gìn giữ, vừa cải tiến vốn cũ, vừa tiếp thu cái mới như thế nào. Vấn đề sống còn của Việt Nam, trong chiều sâu và từ cốt tủy, là vấn đề văn hóa.

Đứng về mặt tư tưởng và giá trị tinh thần, Phật Giáo Việt Nam còn có thể tiếp thu những gì của "Tân Tiến"?

Đối với những người mà lý tưởng là sự giải thoát con người, thì dự án giải phóng xã hội của "Khai Sáng" tất nhiên vẫn còn đầy đủ ý nghĩa, một khi đã loại trừ những "siêu tự sự" hoang tưởng. Chẳng có gì "viết sẵn" cả, tất cả đều tùy thuộc con người; và con người lại chính là cái trung giới giữa một Thượng Đế giả định và thế giới súc vật hiện thực- nghĩa là nó có cả hai tiềm năng thăng hoa lẫn sa đọa. Con người vừa là tinh thần, vừa là vật chất; cái hay và cái dở của "Tân Tiến" là đã tạo ra cho

các xã hội Phương Tây một mức sống vật chất khá cao, nhưng song song với sự suy đồi trầm trọng của đời sống tinh thần. Con người vừa có kích thước tập thể, vừa có kích thước cá nhân; cái hay và cái dở của "Tân Tiến" là đã sản sinh ra, đồng thời với các bản tuyên ngôn nhân quyền, vô số "Narcisse" thuộc loại "người cuối cùng" (*dernier homme*) trong tiên tri bi quan của Nietzsche- những "cái tôi" nhỏ nhoi: không sáng tạo, không lý tưởng, miệt mài trong sự đo đếm và hưởng thụ các nhu cầu và ham muốn của bản thân, cắt bỏ tất cả mọi hệ lụy với cộng đồng đã nuôi dưỡng, bao bọc mình.

Chẳng bao giờ có Đức Phật cả, nếu thái tử Siddhartha tiếp tục hoặc sống bùng bít trong tháp ngà, hoặc tu ép xác nơi rừng già: một đời sống tự do về tinh thần và không đói rét về thể xác là điều kiện cần thiết để giác ngộ. Chẳng khi nào có Đạo Phật cả, nếu sau khi thành đạt, Đức Phật không đúc kết nghiệm sinh của Ngài thành lời giảng để truyền dạy cho chúng sinh trong cuộc bể dâu, mà lại tan biến vào núi rừng Ấn Độ như Phù Đổng: Đạo Phật không chỉ là tu thân mà còn là cứu vớt. Trong những đau khổ của cuộc sống thường nhật, có cái chỉ tùy thuộc ở thân phận làm người (sinh, lão, bệnh, tử), có cái còn tùy thuộc nhiều ở tổ chức xã hội (nghèo đói, bệnh tật, áp bức)- nghĩa là ở chính trị. Nếu chính trị không chỉ là lập đảng, tranh quyền, biểu tình,... mà còn là suy nghĩ, phát biểu, tỏ thái độ,... về các quan niệm cộng đồng hay nguyên tắc tổ chức xã hội, thì không thể có chủ nghĩa phi chính trị ở loại người Phật tử dám sống đạo chân thật. Hơn nữa, ngay về chuyện tu hành, ở Đạo Phật, cũng có đủ cách tu: có tu nhà, tu chợ, tu chùa, tu núi; song chẳng có lối tu nào đòi hỏi kẻ tu hành phải bịt tai, che mắt, khóa miệng trước các tai ách chính trị xảy ra cho những kẻ sống chung quanh mình.

Ngày nay, cũng đứng trên bình diện tư tưởng và giá trị tinh thần mà nói, liệu Phật Giáo Việt Nam có thể học hỏi những gì từ "Hậu Tân Tiến"?

Trong một chừng mực đáng kể, sự thất bại của dự án giải phóng xã hội của "Khai Sáng" đã bắt nguồn từ

chỗ, hoặc nó chỉ quan tâm đến mức vĩ mô mà dùng dung với mức vi mô (chủ nghĩa xã hội), hoặc nó quá đặt nặng vật chất mà lại xem nhẹ tinh thần (chủ nghĩa tự do). Trên một mức độ quan trọng khác, mọi ngộ nhận về tính tiêu cực, yếu thế, thậm chí sai lầm của quan điểm giải thoát trong Đạo Phật đều phát xuất từ chỗ nó chỉ chú ý đến cái đơn vị mà lãnh đạm với cái toàn thể, hay đến phương diện tinh thần mà lãng quên khía cạnh vật chất. Nếu thật sự con người, một mặt, vừa là tinh thần vừa là vật chất, mặt khác, vừa có kích thước cá nhân vừa có kích thước tập thể, thì chẳng bao giờ có dự án giải phóng hay giải thoát nào có khả năng thành công trong sự tách rời nó thành hai mảnh hoàn toàn biệt lập, hoặc nguy hiểm hơn nữa, đôi khi đối lập. Nói cách khác, ngày nay, giải phóng xã hội hay giải thoát con người thực chất chỉ là hai mặt của cùng một vấn đề.

Và chính ở đây mà việc trao đổi, đối thoại với “Hậu Tân Tiến” là cần thiết, nếu chúng ta chấp nhận rằng vấn đề “Phật Giáo và Thời Đại” không phải là một câu hỏi đặt ra lầy lệ, rằng Đạo Phật cần có một biểu văn về sự giải thoát con người đầy đủ hơn, tương xứng hơn với những hiểu biết hiện nay về con người- nhất là con người trong kích thước văn hóa, xã hội của nó- trước bức thềm của thế kỷ 21. Trong chiều hướng này, có thể Đạo Phật chẳng có gì để lĩnh hội thêm từ trào lưu mới, nếu nhìn lui về cái nhận thức luận vô thường và vô ngã lấy làm một mẫu số chung khác: nói cho cùng, cánh triết đề của “Hậu Tân Tiến” chỉ là môn sinh của Nietzsche, Nietzsche chịu ít nhiều ảnh hưởng của Schopenhauer, và Schopenhauer ít nhiều của Phật. Trái lại, có thể Đạo Phật sẽ tìm thấy không ít hứng khởi để tự cải tiến hoặc bổ túc, nếu nhìn tới các cuộc phiêu lưu tư tưởng đã được nhiều tác giả Tây Phương đương đại triển khai, từ một thế giới quan không còn những bóng ma tuyệt đối của siêu hình về trăm ngả, tạo điều kiện để chuyển đổi cả một cuộc khủng hoảng tinh thần trầm trọng thành một thời “trăm hoa” đầy hương sắc.

Phật Giáo Việt Nam sẽ đóng góp gì được cho Việt Nam? Điều này tùy thuộc ở một số tiền đề liên quan đến quốc gia Việt Nam, đến Phật Giáo Việt Nam, và mối quan hệ dân tộc-đạo pháp.

Dù sao, đất nước Việt Nam cũng chỉ có thể tiến lên sau khi đã giải quyết những tàn dư của thế kỷ 20, thanh toán xong loạn kiều đảng và chủ nghĩa toàn trị. Dù sao, Phật Giáo Việt Nam cũng chỉ có thể đóng góp được gì

khi nào nó thật sự là một Đạo Giáo của thời đại- nói lên được những hiểu biết của thời đại bằng ngôn ngữ của thời đại-, một Đạo Giáo của dân tộc- dám phát biểu về những tai họa và thử thách đã, đang và sẽ còn đặt ra cho đất nước. Dù sao, người Phật tử Việt Nam cũng chỉ có thể đóng góp được gì khi nào họ thực sự là người Phật tử: nắm vững được đạo lý và giành lại được quyền tự quyết, tự tổ chức ở tất cả mọi mức độ, từ chùa chiền- “*cái thiện của làng*”- lên đến Giáo Hội- *cái thiện của cả nước*.

Trở lại với cuộc giao lưu văn hóa Đông Tây. Một mặt, nếu việc “*tiếp thu có chọn lọc*” văn hóa bên ngoài có thể được ví như các cuộc thỉnh kinh ngày xưa, thì người Việt Nam chúng ta đã một lần cất bước Tây Du và có thể đang sửa soạn lên đường lần thứ hai. Mặt khác, nếu thông thường người ta có khuynh hướng chỉ nhìn thấy những gì mình muốn tìm kiếm, thì cái tinh thần chỉ đạo cho cuộc du thỉnh cũng như tư cách của kẻ tầm đạo là những yếu tố quyết định cho sự thành công hay thất bại của chuyến đi, và về giá trị đích xác của các sản phẩm mang về.

Đông có thể cho Tây không ít, song cũng cần phải nhận của Tây khá nhiều. Trong cuộc trao đổi này, điều đáng lo ngại là Việt Nam có thể đang tiếp cận “Hậu Tân Tiến” trong sự thiếu vắng một bộ phận căn bản của nền văn hóa dân tộc. Quản thúc Phật Giáo, trong điều kiện cuộc khủng hoảng của đất nước ngày nay, có nghĩa là chúng ta đang lên đường tìm Đạo mà không có Đường Huyền Trang, với lý tưởng giác ngộ và giải thoát, với lòng từ bi và nghĩa vụ cứu khổ của Con Người. Là giao tất cả vận mạng của dân tộc này cho cái lý trí công cụ của một Tôn Ngộ Không, hoặc tệ hơn nữa, cho các thúc đẩy bản năng hay mưu tính tham, sân, si của hai tướng Sa Tăng và Trư Bát Giới.

Tôi viết bài này để trân trọng gửi tặng những người Phật tử còn tin ở tiềm năng của Phật Giáo Việt Nam trong sự nghiệp cứu giúu và xây dựng đất nước, những đạo hữu đã luôn luôn nghĩ rằng “*Dân Tộc và Đạo Pháp*” không bao giờ có thể chỉ là một sáo ngữ. Những người đã đứng dậy đòi hoà bình khi quốc gia lâm nạn nội chiến, đòi dân chủ khi đất nước mắc họa toàn trị, đòi đạo lý khi xã hội rơi vào cảnh sa đọa. Những đạo hữu đã, đang và sẽ còn chết cho Việt Nam sống mãi, trong muôn ngàn trại cải tạo và nhà tù của mọi chế độ phi dân tộc. ☸