

## Tạp Chí Triết Học Và Tư Tưởng

*Hàn lâm, Lý tính, Chuẩn xác, Khoa học, Liêm chính*

SỐ 16

12-2025

*CHUYÊN ĐỀ: THÔNG DIỄN HỌC VÀ PAUL RICOEUR*

*Hermeneutics and Paul Ricoeur*

保羅·利科/呂格爾與詮釋學



# Triết – Tạp Chí Triết Học và Tư Tưởng Triết – Journal of Philosophy and Ideas 哲學與思想雜誌

An International Journal of Philosophy and Ideas published in Vietnamese, English and Chinese  
ISSN 2996-9743

*Triết – Journal of Philosophy and Ideas* is an international journal, published in Vietnamese, English and Chinese with three issues and a supplement annually. *Triết* is sponsored by the Center for Vietnamese Studies of National Cheng Kung University (Taiwan), and supported by philosophers, religion scholars, and thinkers of relating fields from Vietnam National University in Hanoi, Vietnam National University in Hochiminh City, Vietnam University of Education in Hanoi, Hoa Sen University, Thai Binh Duong University, Hong Bang International University, Buddhist College in Hochiminh City, Catholic College of Vietnam, Krirk University (Thailand), National Cheng Kung University, Fujen Catholic University, Chang Jung Christian University (Taiwan) and The Center for Philosophical Study in South Taiwan.

*Triết* aims at promoting and building a culture of philosophical thinking in the Far East and Southeast Asia. As a forum open for all, dialogue, exchange and cooperation with Asian and world thinkers are *Triết's* policy. All interested scholars are cordially invited to submit their manuscripts in the areas of philosophy, thinking and related fields.

**Publisher:** The Center for Vietnamese Studies, National Cheng Kung University, Taiwan

Chủ Quản: Trung Tâm Việt Nam Học, Đại Học Quốc Lập Thành Công, Đài Loan

出版者: 國立成功大學越南研究中心

## Editors Committee

Nguyễn Hữu Liêm, Editor-in-chief (San Jose City College), Nguyễn Quang Hưng, Executive Editor (Vietnam National University, Hanoi), Cao Xuân Long (Vietnam National University, HCM City), Liu Chun-lin (Chang Jung University, Taiwan), Ngô Đăng Toàn (Vietnam National University, Hanoi), Nguyễn Anh Tuấn (Vietnam National University, Hanoi), Nguyễn Duy Nhiên (National University of Education, Hanoi), Nguyễn Hữu Thụ (Vietnam National University Hanoi), Nguyễn Lê Tiến (California), Nguyễn Vũ Hảo (Vietnam National University, Hanoi), Trần Thị Thúy Ngọc (Vietnam Academy of Social Sciences), Wang Hsin-yun (Kaohsiung Medical University, Taiwan), Wang Shang-wen (Krirk University, Thailand), Dương Ngọc Dũng (Hoa Sen University, Vietnam, *Chair of the Editorial Committee*).

## Advisors Board

Richard Brosse (Germany), Bùi Văn Nam Sơn (Vietnam), Đỗ Mạnh Cường (Hồng Bàng International University, HCM City), Giản Tư Trung (Viện Nghiên cứu Giáo dục và Phát triển, HCM City), Kim Chae-young (Sogang University, South Korea), Huang Po-he (Claremont School of Theology, USA & Chang Jung Christian University), Lê Mạnh Thát (Vietnamese Buddhist College, HCM City), Lưu Hồng Khanh (Germany), Nguyễn Trọng Chuẩn (Vietnamese Academy of Social

Sciences), Nguyễn Xuân Sanh (Vietnam), Như Hạnh Nguyễn Tự Cường (George Mason University, USA), Phan Đình Cho (Georgetown University, USA), Winfried Löffler (Innsbruck University, Austria), Ou Yang-kang (Huachong University of Science and Technology, Wuhan, China), William Sweet (St. Francis Xavier University, Canada), Gerald Grudzen (USA), Richard Tarnas (USA), Sean Kelly (USA), Trần Đăng Sinh (Vietnam National University of Education, Hanoi), Trần Ngọc Thêm (Vietnam National University, HCM City), Trần Ngọc Vương (Vietnam National University, Hanoi), Ye Hai-yan (National Cheng Kung University, Taiwan), Trần Văn Đoàn (National Taiwan University and Fujen Catholic University, Taiwan – *Chair of the Board of Advisors*)

### **Managing Team**

Chiung Wi-vun (Publisher), Nguyễn Hữu Liêm (Editor in-chief), Nguyễn Quang Hưng (Executive Editor), Nguyễn Lê Tiến (Technique Editor), Trần Thị Thúy Ngọc, Nguyễn Anh Chung, Nguyễn Thị Thịnh, Ngô Đăng Toàn, Wang Shang-wen

**Contact:** [bbt@tapchitriet.com](mailto:bbt@tapchitriet.com)

# Mục lục

*	Ban Biên Tập ▪ Lời nói đầu - Về Chuyên Đề Thông Điển Học và Ricoeur	___	1
1	Lưu Hồng Khanh ▪ Paul Ricoeur - Cuộc đời và những ý nghĩa --- Paul Ricoeur - Life and Meaning	___	4
2	Paul Ricoeur ▪ Ý hệ và Không tưởng: Hai biểu đạt của trí tưởng tượng xã hội - Người dịch: Lưu Hồng Khanh -- “Ideology and Utopia”.	___	9
3	Paul Ricoeur ▪ “Lời Nói Đầu về Bultmann”- “Preface to Bultmann”. Dịch giả: Nhóm Học viên Học viện Công giáo Việt Nam	___	20
4	Lưu Hồng Khanh ▪ Paul Ricoeur - Thông điển học về Điều kiện làm người - Paul Ricoeur - Hermeneutics on Being Human	___	36
5	Lưu Hồng Khanh ▪ Paul Ricoeur – Thông điển học về Điều kiện lịch sử của con người - Hermeneutics on the Historical Conditions of the Humans	___	56
6	Vũ Uyên Thi ▪ Thông Điển Học qua Lăng Kính Bản Ngã và Đạo Đức theo Paul Ricoeur - Ricoeur and the Hermeneutics of the Self and Morals.	___	78
7	Trần Khắc Bá ▪ “Ý Thức Chủ Thể” theo Gadamer và Nguy Cơ Khủng Hoảng của Ý Thức Thời Hiện Đại - Gadamer on the ‘Subjective Consciousness’ and the Danger of a Crisis of the Consciousness of Modern Age	___	91
8	Nguyễn Hoàng Chương ▪ “To Understand Conflict - The Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer”.	___	101
9	Phan Tấn Thành ▪ Triết Học Công Giáo là gì ? – What is Catholic Philosophy?	___	117
10	Chin Ken-Pa ▪ 化遠爲近」與「即近求遠」- 沈清松論「詮釋 - “Distancing” and “Belonging” - Vincent Shen on Interpretation.	___	125
11	Trần Văn Đoàn ▪ Dẫn Nhập vào Thông Điển Học -- An Overview of Hermeneutics.	___	132
12	Nguyễn Hữu Liêm ▪ Ontological Commitment = Cam Kết Bản Thể	___	169
13	Trần Đình Thắng ▪ Nguyễn Hữu Liêm và Giới hạn của Giới hạn	___	176
*	Thông tin	___	186

—

## Lời nói đầu: Về Chuyên Đề Thông Diễn Học và Ricoeur

*Triết – Triết học và Tư tưởng* số 16, với chuyên đề *Thông Diễn Học và Paul Ricoeur*, tập trung vào Thông Diễn Học (TDH), đặc biệt nền TDH của Paul Ricoeur (1923-2005) để tưởng niệm triết gia dịp lễ giỗ 20 năm của ông (2005-2025). Nội Dung số chuyên đề TDH này bao gồm hai phần chính và một phần mở rộng cho các đề tài khác. Trong phần chính, phần thứ nhất chuyên về Ricoeur và phần thứ hai về Thông Diễn Học và Gadamer.

*Triết – Triết học và Tư tưởng* chọn TDH và Ricoeur vì (1) TDH của Paul Ricoeur và Hans-Georg Gadamer ảnh hưởng sâu và rộng trên những nghiên cứu thần học, tôn giáo, tâm lý, văn hóa, nghệ thuật và dĩ nhiên triết học của thế kỷ 20 và ngày nay; (2) vì ảnh hưởng của TDH đương lớn dần tại Việt Nam. TDH đã vượt khỏi “lũy tre” của giới triết học, thần học Công giáo, và trở thành một môn học, một phương pháp được nhiều nhà tư tưởng, phê bình văn học, văn hóa, nghệ thuật sử dụng; và (3) một phần vì Ricoeur khá gần gũi với giới triết học người Việt. Cùng với Trần Đức Thảo, Maurice Merleau-Ponty, Ricoeur là những người phát huy hiện tượng học tại Pháp vào thập niên 1940s và 1950s. Và tuy là bậc thầy, ông cũng từng tương tác với thế hệ hậu bối như Trần Văn Đoàn (trong *Hội Siêu Hình Học Quốc Tế / International Society for Metaphysics* và *Liên Hiệp Hội Triết Học Công Giáo / World Union of Catholic Societies of Philosophy*).

Trong phần về Ricoeur, độc giả sẽ tiếp cận hai tiểu luận về TDH được chuyển sang Việt ngữ: “Ý thức hệ và Không tưởng” do Ts Lưu Hồng Khanh dịch từ nguyên ngữ Pháp văn. “Tựa đề về Bultmann” được dịch từ bản tiếng Anh *The Conflict of Interpretations* bởi nhóm Học viên của Học viện Công Giáo Việt Nam. Ngoài ra, có ba nghiên cứu về Ricoeur gồm: “Tiểu sử và Tác phẩm của Ricoeur”, “Paul Ricoeur - Thông diễn học và điều kiện lịch sử của con người” của Ts Lưu Hồng Khanh, và bài “Paul Ricoeur và Nền Thông Diễn Học qua Lăng Kính Bản Ngã và Đạo Đức” của Giảng viên Vũ Uyên Thi, một chuyên gia về TDH tại Việt Nam.

Người chủ biên phần này là Tiến sĩ Lưu Hồng Khanh. Ông sinh năm 1932, du học tại Tây Đức, đậu Tiến sĩ ngành Xã hội học, Đại học Marburg, 1978. Ts Khanh thuộc bậc trưởng thượng trong giới học thuật người Việt, được biết đến với nhiều công trình về triết học Đông Tây, xã hội học, thần học... xuất bản tại Việt Nam và hải ngoại. Ts Khanh là tác giả quen thuộc với nhiều đóng góp trên *Triết* và nhiều mạng lưới điện tử. Ts Khanh thuộc số rất ít chuyên gia người Việt có thẩm quyền về Ricoeur. Ông hiện cư ngụ tại Đức và tuy tuổi tác đã cao vẫn miệt mài với công cuộc truyền bá tư tưởng.

Tác giả Vũ Uyên Thi thuộc thế hệ trẻ đương lên hiện nay. Được đào luyện nghiêm ngặt theo truyền thống của Dòng Tên, Vũ Uyên Thi hiện là Giảng viên Triết học Tây phương tại *Học viện Thánh Giuse* của Dòng Tên. Bài viết nói lên công lực nghiên cứu của ông.

Phần thứ hai bàn về TDH nói chung, đặc biệt nền TDH của Hans-Georg Gadamer (1900-2002), và ảnh hưởng của ông trên nền khoa học nhân văn, xã hội, nghệ thuật, tôn giáo. Có thể nói, tác phẩm *Chân lý và Phương pháp* (*Wahrheit und Methode*, 1960) của ông như là kinh điển của nền thông diễn học triết học hiện đại. Triết gia đưa TDH lên tầm cao mới, từ phương pháp lên hàng triết học, từ nghệ thuật giải thích (*ars explanandi*) giải nghĩa (*ars explicandi*), chuyển

nghĩa (*ars interpretandi*) lên thành hiện tượng hiểu biết (*Verstehen / comprehendere*). Là đồ đệ thân tín của Martin Heidegger (người được ca ngợi là triết gia lớn bậc nhất của thế kỷ 20), Gadamer đã phát triển môn *Chú giải Thánh kinh* (*Exegesis*), *Giải thích học* (*Hermeneutics*) của Schleiermacher, *Thuyết thích học* (*Hermeneutics*) của Dilthey thành Thông Diễn Triết Học (*Philosophical Hermeneutics*), ảnh hưởng sâu xa tới nền khoa học nhân văn, xã hội, và thậm chí cả khoa học tự nhiên. (Xin độc giả lưu ý là chúng tôi dịch thuật ngữ *hermeneutics* nơi mỗi tác giả khác nhau, tùy theo nội hàm).

Trong phần này độc giả sẽ làm quen với TDH của Gadamer qua bài “Ý Thức Chủ Thể theo Gadamer và Nguy Cơ Khủng Hoảng của Ý Thức Thời Hiện Đại” của Tiến sỹ Trần Khắc Bá, và bài “To Understand Conflict - The Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer” của Tiến sỹ Nguyễn Hoàng Chương.

Tiến sỹ Trần Khắc Bá đậu Tiến sỹ tại Gregorian University, một Đại học Giáo hoàng (*Pontifical University*) quốc tế nổi tiếng tại Roma, nơi đào tạo những nhà tư tưởng thế giới. Ts Bá hiện giữ chức Chủ nhiệm Bộ môn Triết học, *Học Viện Thánh Giuse* của Dòng Tên Việt Nam, cũng như thỉnh giảng tại nhiều Học viện khác. Ông chuyên về hiện tượng học và thông diễn học.

Tiến sỹ Nguyễn Hoàng Chương từng học Trung học, Đại học, Cao học tại Mỹ, và đậu Tiến sỹ Tôn giáo học tại Đại học Phụ Nhân của Đài Loan với luận án về TDH, đặc biệt của Gadamer và Habermas. Ông từng công bố một số bài viết trên Tạp san quốc tế như *Lumen*, v.v. Là một nhà nghiên cứu thế hệ trẻ, ông rất chú tâm vào nền tư tưởng nước nhà. TDH là phương pháp ông sử dụng để tìm ra vấn nạn và giải quyết vấn nạn.

Ngoài những bài viết về Ricoeur và Gadamer, độc giả có thể tìm hiểu thêm về tầm ảnh hưởng của TDH trên nền triết học Công giáo qua bài viết “Triết học Công giáo” của Giáo sư Phan Tấn Thành. Giáo sư họ Phan, linh mục Dòng Đa Minh, là một nhà thần học nổi danh tại Việt Nam với rất nhiều tác phẩm được sử dụng rộng rãi trong các Học viện và Đại Chủng viện Công giáo ở Việt Nam. Ông từng là Giáo sư và Khoa trưởng Khoa Thần Học, Đại học Angelicum nổi tiếng ở Roma, một đại học thành lập năm 1222, có ảnh hưởng rất lớn trên Giáo hội Công giáo hoàn vũ. Hiện Giáo sư Phan Tấn Thành sống và giảng dạy tại Học Viện Đa Minh, Tph. Hồ Chí Minh. Bài viết của nhà thần học Phan Tấn Thành giúp độc giả hiểu được phần nào cách triết gia, thần học gia Kitô giáo sử dụng TDH để phát triển triết học, thần học của họ.

Tương tự, bạn đọc có thể biết thêm về TDH tại vùng nói tiếng Trung qua bài viết về Giáo sư Thẩm Thanh Tòng của tác giả Tăng Kính Báo (*Chin Ken Pa*). Giáo sư họ Thẩm là đại diện cho nền triết học mới tại Trung quốc và Đài Loan, với một tầm ảnh hưởng quan trọng. Cùng với Trần Văn Đoàn, triết gia họ Thẩm đã khiến thế giới triết học chú ý tới triết học Đài. Ông từng là Khoa trưởng, Giáo sư tại nhiều đại học như Đại học Chính Trị, Đại học Toronto, và thỉnh giảng tại nhiều đại học như Đh Leiden (Hà Lan), Đh. Leuven (Bỉ), Đh Vienna (Áo) và Đh Phụ Nhân (Đài Loan). Gs Tăng Kính Báo, tác giả bài viết, là học trò lỗi lạc của Gs Thẩm Thanh Tòng (lớp Cao học tại Đh Chính Trị), và của Gs Trần Văn Đoàn (nghiên cứu sinh Tiến sỹ tại Đh Quốc gia Đài Loan). Gs Tăng từng là Khoa trưởng tại Đh Trung Nguyên (Đài Loan) và hiện là Giáo sư tại Đh Phụ Nhân.

Phần chuyên về TDH kết thúc với bài “Dẫn nhập vào Thông Diễn Học” của Trần Văn Đoàn. Đây là bài viết ghi lại loạt thuyết trình về TDH của tác giả tại Viện Hàn Lâm Khoa Học Xã Hội Việt

Nam (Viện Triết học, Viện Tôn giáo, Viện Thông Tin, Viện Con Người) và tại hai Đại Học Quốc Gia Hà Nội và Tph Hồ Chí Minh (Khoa Triết Học, Khoa Văn Hóa Học) vào những năm 2004-5. Bản nháp (chưa chỉnh sửa) của bài này đã xuất hiện (ngoài ý muốn của tác giả) trên nhiều mạng điện tử dưới tựa đề “Tổng Quan Thông Diễn Học”. Trần Văn Đoàn (có lẽ là người Việt duy nhất) từng có cơ duyên đối thoại với những triết gia đại biểu TDH như Gadamer, Ricoeur, Karl Otto Apel, Jurgen Habermas, Richard Rorty tại nhiều hội thảo, diễn đàn quốc tế, đại học... Họ Trần có nhiều công bố về TDH trên nhiều tập san quốc tế (bằng tiếng Anh, Trung, Ý, Đức) và được dịch sang một số ngôn ngữ khác.

Ngoài phần chuyên về Ricoeur, Gadamer và TDH, *Triết số 16* cũng có sự *trao đổi học thuật* giữa hai tác giả quen thuộc của *Triết*: Gs Nguyễn Hữu Liêm với bài “Ontological Commitment = Cam kết bản thể. Một phản biện đến Quine và Triết học Phân tích” và Giảng viên Trần Đình Thắng với bài “Nguyễn Hữu Liêm và Giới hạn của Giới hạn”

Trong số này, *Triết* cũng đã tăng cường phần thông tin. Đối với **Phần Thông Tin** này, *Triết* xin gửi lời cảm ơn đến Giáo sư Trần Ngọc Thêm (Đh Quốc gia Tph Hồ Chí Minh), tác giả tập nghiên cứu *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam* mà rất nhiều người biết; Giảng viên Thái Thị Thanh Thủy (Đh Quốc gia Thành Công, Đài Loan) đã cung cấp cho *Triết* thông tin về hai cuộc hội thảo, một của Đh Hùng Vương về *Văn hóa dịp 30 Năm Thành Lập*, và một về cuộc hội thảo của Trung Tâm Việt Học tại Đh Thành Công về *Kỷ niệm 80 Năm sau Thế chiến thứ II*.

Ngoài ra, *Triết* cũng lưu ý độc giả về Hội thảo *Lê Quý Đôn và Jeong Yak Yon*. Đây là một trong hàng loạt hội thảo quốc tế mà Viện Triết Học đứng ra tổ chức hàng năm. Để biết thêm, xin độc giả trực tiếp vào trang web của Viện Triết Học hay của Đh Thái Bình. <https://philosophy.vass.gov.vn/hoi-thao-quoc-te/Hoi-thao-quoc-te-Cac-gia-tri-tu-tuong-cua-Le-Quy-Don-va-Jeong-Yak-Yong-o-Viet-Nam-va-Han-Quoc-trong-thoi-dai-ngay-nay-150.0>

Ban Biên Tập, Tháng 12. 2025

## Paul Ricoeur - Cuộc đời và những ý nghĩa.

Lưu Hồng Khanh

Tiểu sử về Paul Ricoeur hiện có nhiều:

-đặc biệt là cuốn *Tự truyện tinh thần* (Bản tiếng Pháp: *Réflexion faite*, Paris, Esprit, 1995;

Bản tiếng Anh: *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago, Open Court, 1995).

-Tiếp đến, có cuốn tiểu sử phỏng vấn mang tên *Phê phán và xác tín* (La critique et la conviction, giữa François Azouvi và Marc de Launay với Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1995).

-Ngoài ra, có hai cuốn với nhiều trọng lượng nói về cuộc đời cùng với sự nghiệp và môi trường sinh sống tinh thần của Ricoeur: một của Charles E. Reagan, Paul Ricoeur, His Life and His Works, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1996; và một của François Dosse, Paul Ricoeur - Những ý nghĩa của một cuộc đời (Les sens d'une vie, Paris, La Découverte, 1997, Édition revue et augmentée 2008. Cuốn tiểu sử về Ricoeur của Dosse rất dày, trên 700 trang, rất công phu và sinh động, với rất nhiều phỏng vấn các bạn bè, các đồng nghiệp, và cũng rất chi tiết về các nội dung biên soạn, thuyết trình, xuất bản lồng qua các thời gian sinh sống và hoạt động.

Sau đây, chúng tôi xin giới thiệu Đồi dòng tiểu sử về Paul Ricoeur, chủ yếu trên cơ sở nghiên cứu phần lớn các tác phẩm quan trọng của Ricoeur, đồng thời có tham chiếu các bản tiểu sử hiện lưu hành về ông.

\*\*

Paul Ricoeur sinh tại **Valence** ngày **27.02.1913**. Valence là một thị trấn thuộc tỉnh Drôme trong vùng Provinces-Alpes ở Đông-Nam nước Pháp. Bóng tối tử thần đã sớm hằn sâu dấu vết trên cuộc đời của bé Paul: mẹ ông, Florentine Favre, đã chết chỉ một vài tháng sau khi sinh Paul. Cha ông, Jules, giáo viên Anh ngữ trường Trung học Valence, bị tử trận trong chiến tranh thứ nhất năm 1915. Cái chết rất sớm này, được cảm nhận như rất đổi bất công, đã kích động sự phẫn hận nơi bé Paul về sự độc ác của chiến tranh. Là những bé mồ côi, Paul và người chị Alice - chỉ chút ít nhiều tuổi hơn Paul và sớm chết vì lao phổi - cả hai chị em được phó thác cho hai ông bà nội và bà cô Adèle ở **Rennes**, thị xã thuộc vùng Bretagne miền Tây-Bắc nước Pháp. Nơi đây hai chị em đã trải qua thời niên thiếu ấm nồng, mặc dù nghiêm nhặt của một gia đình gốc truyền thống Tin Lành vững chắc.

Chính ở trường trung học Rennes mà Paul - sớm tỏ ra là một học trò rất chăm chỉ và rất say mê đọc sách - đã chín muồi thiên hướng triết học dưới ảnh hưởng của thầy giáo **Roland Dalbiez**. Thầy giáo này là một nhà nghiên cứu có tầm vóc lớn: với nguồn tư tưởng Tân Học thuyết Tôma, tinh thần phê phán duy tâm của tư duy hiện đại, kể là triết gia Pháp đầu tiên đã viết về Freud.

Ricoeur, luôn thận trọng nhìn nhận những món nợ tinh thần, đã từng tuyên bố: “Tôi tin chắc là đã nợ với thầy giáo triết học đầu tiên của tôi về thái độ phủ nhận có phê phán yếu sách tất yếu của cái “*cogito*” của Descartes và cả cái “*tôi tư duy*” của Kant, khi mà việc học hành cấp đại học sau này đã dẫn đưa tôi đến với những giòng chảy triết học truyền thừa ở Pháp từ hai vị sáng lập tư tưởng hiện đại đó (RF 12-13). Đối với Dalbiez, Ricoeur cũng nhìn nhận là đã đón nhận được từ người thầy này cái hứng thú đầu tiên đối với vấn đề phân tâm học - một hứng thú đồng thời cũng làm sáng tỏ ra cái giới hạn của suy tư - và qua đó nhìn thấy trong người thầy ấy cái gương hạnh của một sự liêm chính tinh thần. Ricoeur nhắc nhở mình với lời khuyên của thầy giáo Dalbiez: “Khi có một vấn đề làm bạn ưu tư, lo lắng, sợ hãi, thì bạn đừng ngoảnh mặt bỏ đi, nhưng hãy nhìn thẳng vào mặt nó”. Và Ricoeur nói thêm: “Tôi không còn nhớ tôi đã trung thành đến mức nào với lời khuyên đó, nhưng tôi có thể nói là tôi đã không bao giờ quên điều ấy” (RF 13).

Liêm chính tinh thần, cảm thức sâu sắc thực tại, đặt thành vấn đề về ý thức gọi là tất yếu về chính mình, đó là những đặc tính đã từng đồng hành cùng Ricoeur dọc suốt cả con đường triết học của ông. Những đặc tính đó đồng thời cũng giải thích mối tương quan trung thành có phê phán của ông đối với truyền thống phản tư (réflexive) của tư duy hiện đại - từ Descartes đến Husserl - truyền thống mà Ricoeur tiếp cận được rất sớm, từ những năm đầu đại học tại Rennes, thông qua những người mà ông định nghĩa như là những người Pháp kế nghiệp những kẻ đặt nền móng cho tư duy hiện đại. Ricoeur đích thị nêu tên những vị thầy triết học phản tư Pháp giữa hai giòng sử thế kỷ 19 và 20, như **Lachelier** (1832-1918), **Lagneau** (1851-1894), hai vị mà Ricoeur đã đề tặng Luận văn cao học của ông *Vấn đề Thượng đế đối với Lachelier và Lagneau* năm học hàn lâm 1933-34. Luận văn này, Ricoeur cho biết, đã được hoàn thành trong thời đình chiến của cuộc “chiến tranh nội bộ giữa đức tin và lý trí” mà Ricoeur đã tuân thủ thực hiện trong những năm đào tạo Đại học của mình.

Truyền thống phản tư Pháp đã được tái diễn cũng trong thời gian những năm đó với **Jean Nabert** (1881-1960), tác giả một tác phẩm đáng ghi nhớ *Kinh nghiệm triết học về tự do* (1924), tác phẩm đã ảnh hưởng lớn trên Ricoeur, nhất là vào những năm 50 và 60. Hiện tượng học của **Edmund Husserl** (1859-1938), mà nhà nghiên cứu trẻ tuổi tinh nhỏ đã phát hiện được trong năm học bổ sung ở Paris (1934-35), đã được Ricoeur cảm nhận như một dị bản canh tân về truyền thống phản tư của tư duy hiện đại. Đối với truyền thống này, Ricoeur bảo trì luận điểm cho rằng, triết học thường bao hàm đặc tính phản tư, nghĩa là sự trở về của chủ thể trên chính mình, tìm đến sự tái chiếm hữu chính mình. Để thực hiện điều này, cũng cần phải tách biệt phương pháp phản tư với sự khẳng định kiêu kỳ - phát xuất từ duy tâm hay ít nhất từ tính chủ quan - đề cao sự ưu việt của ý thức. Đối với Ricoeur, ý thức không phải nguồn gốc hay nền tảng, nhưng là nhiệm vụ; nó không phải thông suốt, nhưng mờ đục, nó đòi hỏi một cố gắng thương xuyên phải được soi sáng, hợp nhất để vấn hồi lại được sự gắng gỏi và sự ham thích được hiện hữu, điều được biểu đạt trong muôn vàn hành động của chủ thể và những tín hiệu qua đó các hoạt động kia được diễn bày.

Về vấn đề hiện tượng học của Husserl: Ricoeur không ngừng nhìn thấy trong phương pháp hiện tượng học một nguồn giá trị khôn tả để đón nhận các hiện tượng trong toàn bộ các giá trị của chúng, dẫu vậy ông cũng đã dè dặt đối với những khai triển mang tính duy tâm nơi Husserl thời trưởng thành. Theo Ricoeur, thì chính trong sự tiếp cận bằng phương pháp hiện tượng học mà ta tìm thấy những yếu tố để phát động một động lực phong phú dẫn đưa hiện tượng học vượt

xa cả thuyết duy tâm, trung thành với tính nghiêm ngặt của câu hỏi và cả với điều mà ông xem như là khám phá quan trọng nhất của Husserl. Đó là sự chú ý của ý thức (intentionnalité de la conscience).

Ngoài ra, chính nhờ vào tiêu đề chủ ý – điều đã phân chia sự nhận diện của Descartes về ý thức, nay bên cạnh ý thức về mình, còn có ý thức hướng ngoại – mà hiện tượng học của Husserl được nhìn nhận tại Pháp trong những năm 30. Sự khai mở ra thực tại này đã cho phép Ricoeur thời thanh xuân nối kết quan tâm của mình về một hiện tượng học cụ thể đến với một phong cách triết học về hiện hữu: điều mà một cuộc gặp lớn khác trong cùng năm ở Paris, khác với cuộc gặp với Husserl, nay không còn chỉ là cuộc gặp với một học thuyết, mà là với một nhân cách của một vị thầy mới, **Gabriel Marcel** (1889-1973). Được đón nhận vào một câu lạc bộ thường xuyên gặp nhau chung quanh nhà văn và là nhà tư tưởng trứ danh này mỗi ngày “Thứ sáu triết học”, Ricoeur thực hiện được với người thầy mới của mình một tương giao kéo dài đến ngày chết của vị thầy này. Chủ nghĩa xã hội Kitô-giáo (Socialisme chrétien) và Triết học về hiện hữu (Philosophie de l’existence) của Marcel, kể cũng đã hướng dẫn Ricoeur đến với triết gia **Karl Jaspers** (1883-1969), đã trở nên phần đối trọng với học thuyết khoa bảng của giới hàn lâm trường Sorbonne.

Một chân dung tinh thần về người trẻ Ricoeur sẽ có phần thiếu sót, nếu không nhắc đến sự dẫn thân mang tính tranh đấu của ông. Dẫn thân trong các phong trào thanh niên Tin lành ở các giáo xứ, qua đó Ricoeur đã gặp người bạn đời **Simone Lejas** của mình, đã thành hôn năm 1935 và đã cùng chung sống cho đến ngày Simone qua đời năm 1998. Dẫn thân trong hoạt động cánh tả xã hội và phong trào hòa bình, như trên đường hướng của **André Philip**, kể đã sở đắc được những đào tạo cơ bản về thần học, kinh tế, pháp luật. Dẫn thân trong “Phong trào Nhân vị” (Mouvement personnaliste) của **Emmanuel Mounier** (1905-1950) với tạp chí “Tinh thần” (“Esprit”) được khai sinh năm 1932 mà Ricoeur thịnh tình đón chào và tích cực cộng tác xuất bản trọn cả đời mình.

Tinh táo không nhằm lẫn giữa đức tin và chính trị, học thuyết xã hội của người trẻ Ricoeur cũng đã được thấm nhuần bởi một tinh thần khai sáng của Phúc âm tôn giáo, thực hiện qua những tập san, như “*Tồn tại*”, “*Miền Đất Mới*”. Qua giòng thời gian, những giọng điệu có phần quá khích hay chân chất thật thà thời thơ trẻ đã biến mất, nhưng những lý tưởng của tuổi trẻ và những thái độ dẫn thân trong tư tưởng của Ricoeur thì vẫn tiếp tục nguyên vẹn. Thái độ này còn được diễn đạt với nhiều ý nghĩa hơn nữa trong những năm sau chiến tranh, như khi dẫn thân trong chiến tranh giải thực Algérie (1962), hay phong trào thanh niên sinh viên ’68, và trong phong trào đòi hỏi Nhân quyền, đặc biệt với phong trào Amnesty International.

Trở lại với thời thanh xuân của Ricoeur, sự nhiệt tình trong tinh thần, tôn giáo và xã hội chính trị của Ricoeur vào đầu thời gian giảng dạy của ông ở Trung học **Colmar** (tỉnh lỵ thuộc vùng Alsace ở miền Đông nước Pháp) và **Lorient** (một quận ở vùng Bretagne) đã gặp một thử thách lớn: Tuyên bố Chiến tranh thế giới thứ Hai, Tiếng gọi nhập ngũ, Thời gian lưu đày dài hạn tại **Poméranie** ở Ba Lan đã để lại một kinh nghiệm sinh sống khác thường. Trong trại giam, Ricoeur đã ứng biến dựng lên một “Đại học bình dân”, nơi đó ông đã triệt để nghiên cứu về **Jaspers**, đồng thời phiên dịch sang tiếng Pháp tác phẩm tiếng Đức *Ideen I* của **Husserl**.

Sau chiến tranh, Ricoeur cùng vợ và ba con dựng nhà ở **Chambon-sur-Lignon**, (thị trấn thuộc tỉnh Haute-Loire, miền Auvergne-Rhône-Alpes, Đông-Nam nước Pháp) với dân cư hầu hết

là người Tin Lành thuộc “Hội Bạn Hòa bình Kitô-giáo” (“*Quaker*”: “Những người được ‘cảm kích’ từ Ôn trên”), nhiệt tình cứu chữa người Do thái trong thời gian Đức quốc xã chiếm đóng. Nơi đây, Ricoeur sống yên tĩnh trong ba năm, dạy Triết ở trường, chuẩn bị luận án tiến sĩ, kết thúc biên dịch *Ideen I*, hoàn thành tác phẩm *Triết học về Ý chí-1 – Cố ý và Vô ý* (xb. 1950). Cũng vào thời kỳ này, Ricoeur xuất bản những tựa sách đầu tiên: *Karl Jaspers và Triết học về hiện hữu* (đồng tác giả: Mikel Dufrenne) năm 1947, *Gabriel Marcel và Karl Jaspers. Triết học về màu nhiệm và Triết học về nghịch lý* năm 1948, cộng tác với tạp chí *Tinh Thần* (Esprit) qua lời mời của **Emmanuel Mounier**, cũng như với tạp chí *Kitô-giáo xã hội* (Christianisme social), tạp chí lịch sử của Trí thức Tin lành cánh tả. Năm 1948, Ricoeur bắt đầu sự nghiệp Đại học với tư cách giáo sư tại **Strasbourg**, nơi ông sinh sống những năm tháng hạnh phúc và đầy sáng tạo cùng với gia đình, nay có thêm người con thứ năm cuối cùng, cho đến khi ông đến Paris và từ năm 1957 được bổ nhiệm làm giáo sư trường **Sorbonne**.

\*\* Nói riêng về “*Những ý nghĩa trong một cuộc đời*”, như François Dosse viết trong tác phẩm tiểu sử Paul Ricoeur của mình, ta còn có được những thông tin, nhận định và đánh giá trong toàn bộ lịch sử triết học hiện đại tại Pháp và nói chung trên cả hai lục địa châu Âu và Anh-Mỹ như sau:

Hành trình cuộc đời của Ricoeur là một sự kết nối giữa nhiều con đường và nhiều cuộc gặp. Đó là một sự đan xen của nhiều cuộc đời lại với nhau, và như Paul Valadier viết, Ricoeur là một “*triết gia, kẻ đã tự thành tựu và tự chứng thực chỉ nhờ vào sự gặp gỡ người khác*” (Dosse 2008, 13). Và nay chính nhờ vào sự phác họa lại toàn bộ các mối liên kết gặp gỡ đó mà ta tìm lại được – vượt xa trên mọi dấu vết của thư văn – những dấu vết của hiện hữu mà ông để lại. Bản sắc của Ricoeur thấp thoáng cho thấy thông qua sự nhiều khê đa dạng này. Những ý nghĩa của một cuộc đời về chính mình được đọc lên trong cái nhìn của người khác, không phải đích xác như thông qua một tấm gương, nhưng như là một tái tạo thường xuyên, một công trình luôn mãi tác nghiệp, một thế giới bản văn trở nên suối nguồn căn tính. Chính là trong sự tiếp nối những nơi chốn của ký ức: các trại tập trung ở Poméranie phía Đông Âu, ngôi làng nhà ở tại Chambon, Strasbourg, Sorbonne, Murs blancs (Trung tâm Cộng đồng Nhân vị được Mounier gầy dựng tại Châtenay-Malabry), Nanterre, Chicago..., thông qua các hội nhóm mà ông là thành phần, như Câu lạc bộ triết học Gabriel Marcel, Kitô-giáo xã hội, Tạp chí Tinh thần, Phòng thí nghiệm hiện tượng học... mà đã được họa nên một bản sắc vừa đa phức bởi sự tham gia và đồng thời vừa thống nhất bởi sự mạch lạc của một cuộc đời trở thành tác phẩm luôn được bảo trì.

Ricoeur là một nhà tư tưởng của sự *lắng nghe*. Suy tư của ông được thấm nhuần bởi muôn vàn sắc màu của lịch sử tư tưởng hiện đại, cách riêng từ ba truyền thống văn hóa lớn như ông vẫn thường nói: tư duy Đức duy tâm, siêu nghiệm, hiện tượng, vô thức, xã hội..., tiếp đến là tư duy Pháp phản tư, hiện hữu, cấu trúc, giải cấu..., sau nữa là tư duy phân tích, ngôn ngữ ‘xuyên Đại Tây dương’ Anh-Mỹ...

Suy tư của Ricoeur trên hết là một suy tư của *hành động*, luôn mãi vươn lên nhằm thực hiện sự công bình và niềm hi vọng của một tồn tại cộng đồng đầy sáng tạo cho một hạnh phúc chung. Hi vọng này không phải là một giấc mơ hòa hợp lãng mạn, nhưng là một suy tư tích cực

không né tránh xung đột. Những khái niệm đáp trả, kháng biện, chiến thuật đối mặt với những ngăn cản gặp phải, tất thảy đều là những đặc điểm của thái độ làm triết học của ông.

Chính những ngõ cụt gặp phải trong suy tư lại kích thích ông phải *tiếp tục suy tư*. Nếu ông đã là một người thầy không thể so sánh, thì ông cũng là người đã từng giúp ta biết sáng tạo ra những khái niệm mới, những khái niệm giúp rộng mở suy tư, như: bản sắc thuật kể, phân biệt giữa “bản sắc đồng nhất thể” (idem: *mêmeté*) và “bản sắc đích thực thể” (ipse: *ipséité*), ẩn dụ sống (métaphore vive), bạn đồng hành và người lân cận (socius và prochain), ...

Trên con đường khắp khiêu của tìm kiếm, Ricoeur đã không bao giờ từ bỏ điều thiết yếu, vì những cám dỗ của thời trang hay những chán chường của thất vọng, bởi cái cơ bản của con đường ông đi là một sự đánh cuộc với cái ý nghĩa của cuộc đời, không phải cái ý nghĩa đã có sẵn, không phải một hữu thể luận là bệ xây cất, nhưng là một ý nghĩa phải được gầy dựng, luôn mãi đang ở phía trước. Cuộc hành trình của sự bi ai thế kỷ XX đã từng trĩu nặng tư tưởng “cái ác”. Nhưng đồng thời tư tưởng này lại kêu gọi đến tư tưởng phải thay đổi, thay đổi từ “cái ác” đến “cái thiện”, cái “bất công” đến cái “công bình”/“công lí”, từ hiện tại và nơi đây đến ngày mai và những chân trời sáng tạo cao sâu rộng mở, và hơn nữa: không còn phải với cái logic “tương đương/tương đồng/tương lượng” (logic d'équivalence), mà là với cái logic của sự dư đầy/biểu tặng (logic de surabondance), với công thức “còn hơn biết mấy” (“combien plus”), đưa đến một sự ngỡ ngàng hân hoan trước một sự “sinh hạ mới”.

\*\* Tôi xin kết thúc bài “Đôi giòng tiểu sử của Paul Ricoeur” này với lời kết Bài tựa của François Dosse về tập sách Paul Ricoeur của ông: “Hành trình của Paul Ricoeur, mang sinh khí biết lắng nghe tiếng nói của thời đại mình, đã làm dấy lên nơi những ai tiếp bước theo ông một niềm vui nội tâm sâu xa. Quả là một đam mê sinh động cảm nghiệm được của một cuộc đời đầy ý nghĩa, không phải vì sùng bái, tôn thờ hay vì phong trào thời thượng, nhưng là để tham phần vào món quà biểu tặng của bản thân Ricoeur, ngọn nguồn của một Minh triết tương giao chia sẻ” (Dosse 2008, 16).

# Ý hệ và Không tưởng: Hai biểu đạt của trí tưởng tượng xã hội

Paul Ricoeur

*Nguyên văn: L'idéologie et l'utopie:  
Deux expressions de l'imaginaire social  
Nguồn: Du texte à l'action, Seuil, 1986, 379-392, [1976]  
Tác giả: Paul Ricoeur  
Người dịch: Lưu Hồng Khanh*

Mục đích của tôi trong bài tiểu luận này là đặt thành mối tương quan hai hiện tượng cơ bản mà chúng đóng một vai trò quyết định, nói lên cách thức chúng ta định vị mình trong lịch sử, để kết nối những mong chờ của chúng ta trong *tương lai*, với những truyền thống của chúng ta thừa hưởng được từ *quá khứ*, và những sáng kiến của chúng ta trong *hiện tại*. Quả là một điều đáng ghi nhận, việc thông qua trí tưởng tượng - một trí tưởng tượng không phải chỉ với tính cách cá nhân nhưng là với tính cách tập thể - mà ta thao tác việc ý thức này.

Đàng khác, điều đối với tôi xem ra như là một chủ đề nghiên cứu hi hữu, đó là sự kiện cái điều tưởng tượng xã hội hay văn hóa này không phải là một việc đơn lẻ nhưng là song đôi. Nó thao tác khi thì dưới hình thức Ý hệ, khi thì dưới hình thức Không tưởng. Trong đó có một bí ẩn đáng được lưu tâm bởi các nhà giáo dục cũng như bởi các chính trị gia, nhà xã hội học hay nhân chủng học, và dĩ nhiên cả các triết gia. Với cái trí tưởng tượng kép này, chúng ta đụng chạm đến cái cấu trúc thiết yếu mang tính xung đột của cái trí tưởng tượng đang được bàn đến.

Cũng cần phải thú nhận rằng, mọi toan tính suy tư và tìm hiểu về Ý hệ và Không tưởng hoặc chung với nhau, hoặc đối chiếu lẫn nhau, đều gặp phải những khó khăn lớn. Trước hết, mỗi thành phần của hai đối cực này, khi lấy riêng ra thì nó đưa lại một nghĩa rất thường mang tính cách tranh luận, đôi khi tiêu cực, làm ngăn trở việc thông hiểu tác dụng xã hội của trí tưởng tượng tập thể.

Điều khó khăn thứ nhất này lại phản chiếu một khó khăn khác. Nếu là điều dễ dàng, việc sử dụng hai từ ngữ này trong một nghĩa tranh luận, thì ngay với cả các nhà xã hội học lưu tâm đến những miêu tả vô tư, thì mỗi từ ngữ này đều biểu đạt một khía cạnh tích cực và một khía cạnh tiêu cực, hoặc -nói cách khác- một tác dụng xây dựng và một tác dụng phá hoại.

Ta hãy đi xa thêm. Đối với một khảo luận hời hợt, thì giữa hai tác dụng xây dựng và phá hoại vừa nói, người ta thấy khía cạnh hầu như bệnh hoạn hiện đến trước tiên. Như vậy, ta sẽ bằng lòng với định nghĩa Ý hệ như một tiến trình bóp méo và che giấu, cả đối với chúng ta, thí dụ như về giai cấp xã hội của mình, và một cách chung về hình dạng nào ta thuộc về các cộng đoàn mà mình tham gia. Ý hệ như thế được đồng hóa thuần túy và đơn giản với một lời nói dối xã hội, hoặc

ngghiêm trọng hơn, như một ẩn ý che dấu địa vị xã hội của mình, cùng với những ưu đãi và những bất công của nó.

Và ngược lại, chúng ta sẵn sàng tố giác Không tưởng như chỉ là một sự trốn thoát khỏi thực tại, một thứ khoa học-hư cấu (science-fiction) ứng dụng trong chính trị. Chúng ta phê phán cái xơ cứng của các dự án Không tưởng và vứt bỏ chúng đi, một khi xem ra như chúng không bày tỏ ra một ưu tư suy nghĩ nào về những bước đi đầu tiên phải thực hiện trên đường hướng chúng nêu ra, và một cách chung, về tất cả những gì liên quan đến cái logic hành động. Không tưởng như thế sẽ chỉ là một cách mơ ước hành động bằng cách tránh né suy tư về những điều kiện khả dĩ thâm nhập được vào trong hoàn cảnh hiện tại.

Sự phân tích mà tôi đề xuất ở đây căn cứ vào việc sắp đặt lại cho mạch lạc và sáng tỏ:

- (1). những ý nghĩa và những chức năng khác biệt của hai hình thức trí tưởng tượng xã hội;
- (2). đặt lên song song các cấp bậc của chúng;
- (3). và cuối cùng tìm hiểu sự tương quan đối trọng sâu xa nhất giữa chúng với nhau.

Như vậy, tôi sẽ tiến hành việc phân tích từ các cấp bậc, dẫn đưa từ cấp sơ bộ đến cấp sâu hơn. Tôi sẽ sử dụng một cấu trúc phân tích tương đương như thế trong phần Ý hệ cũng như trong phần Không tưởng, chuẩn bị cho suy tư ứng dụng về những tương quan chiều sâu của chúng.

## I. Ý HỆ

Tôi đề nghị khảo xét ba cách sử dụng – cả ba đều chính đáng – về khái niệm Ý hệ tương ứng với ba cấp bậc chiều sâu của chúng:

- (1). Ý hệ với nghĩa **bóp méo/che giấu** (distorsion/dissimulation);
- (2). Ý hệ với nghĩa mang tính **biện hộ/chính danh** (justification/légitimation);
- (3). Ý hệ với nghĩa mang tính **sát nhập** (intégration).

**(1). Ý hệ như là sự “Bóp méo/Che giấu”** (distorsion/dissimulation): Tôi bắt đầu với việc sử dụng từ “Ý hệ” được phổ biến bởi các văn phẩm của **Marx-trẻ** vào thời kỳ những thủ bản kinh tế-chính trị 1843-1844, và nhất là với tác phẩm “Ý hệ Đức quốc” (*Die deutsche Ideologie*, 1846). Tiện thể, tôi lưu ý rằng chính từ ngữ này cũng đã được vay mượn từ các triết gia rất đáng kính trọng và họ cũng đã tự gọi chính mình là những triết gia ý hệ, và tại Pháp là những kẻ thừa kế đại triết gia Pháp **Etienne Condillac** (1715-1780). Đối với họ, Ý hệ là một sự phân tích các tư tưởng được hình thành bởi trí khôn con người.

Chính **Napoléon** (1769-1821) là kẻ đã lên án các nhà ý hệ vô hại này là một đe dọa đối với trật tự xã hội, đồng thời ông thiết định ý nghĩa tiêu cực cho từ ngữ Ý hệ như nơi đây. Biết đâu chừng cũng có một Napoléon ẩn giấu trong mọi tố cáo đối với Ý hệ, nhưng đó là một vấn đề chúng ta sẽ còn bàn đến trong một đoạn sau.

Cũng là một điều rất đáng lưu ý, việc **Marx-trẻ** đã sử dụng một ẩn dụ để làm cho người ta hiểu ý nghĩa của từ Ý hệ. Ông đã sử dụng ẩn dụ hình ảnh đảo ngược trong phòng tối, điểm xuất phát kỹ thuật làm ảnh. Và từ đó, chức năng đầu tiên được gán cho ý hệ là tạo tác ra một hình ảnh đảo ngược của thực tại. Ẩn dụ này muốn nói lên điều gì? Chúng ta thấy điều đó nơi **Karl Marx** (1818-1883), triết gia, kinh tế và chính trị gia Đức, vừa là một áp dụng chính xác, vừa là một sử dụng được phổ biến rộng rãi. Nhưng việc áp dụng thật sự chính xác lại đã đến từ **Ludwig Feuerbach** (1804-1872), triết gia Đức.

Với văn phẩm bàn về **Tôn giáo** như là sự **“Bóp méo / Che giấu”** thực tại.

Trong tác phẩm Điều thiết yếu của Kitô-giáo (L'Essence du Christianisme), **Feuerbach** đã cho rằng, trong tôn giáo, các đặc tính (mà ông gọi là các thuộc tính) thuộc sở hữu của chủ thể con người đã bị phóng chiếu vào một chủ thể thần linh tưởng tượng, đến đổi những thuộc tính thần linh của con người nay trở nên những thuộc tính duy nhân của một chủ thể thần linh. **Marx** đã nhìn thấy trong sự đảo ngược này cái mô hình cho mọi đảo ngược mang tính cách ý hệ. Và như thế, sự phê phán tôn giáo nơi Feuerbach đã được thiết định nên như mô hình mẫu mực, -cái hệ hình (paradigme)- cho sự diễn giải cái ẩn dụ hình ảnh đảo ngược trong bóng tối (camera obscura). Điều đặc biệt mang tính Marxit trong việc lấy lại ý tưởng của Feuerbach nơi đây, là sự liên kết được Marx thiết dựng nên giữa hình dung và thực tại của cuộc sống mà ông gọi là thực hành (praxis). Như vậy, ta đi từ một nghĩa hẹp qua nghĩa tổng quát của từ “Ý hệ”.

Theo nghĩa này, thì trước hết có một cuộc sống thiết thực của con người: đó là sự thực hành (praxis) của họ; tiếp đến có một phản ảnh về cuộc sống này trong tưởng tượng và đó là ý hệ. Ý hệ như thế trở nên tiến trình tổng quan, qua đó tiến trình của cuộc sống thiết thực -cái praxis- bị sai trật bởi sự hình dung tưởng tượng mà người ta tạo ra.

Và tức khắc, ta thấy nghĩa vụ của cách mạng được gắn liền với lý thuyết ý hệ; nếu ý hệ là một hình ảnh bị biến dạng, một sự đảo ngược, một sự che dấu cuộc sống thật, thì phải làm cho con người từng đi bằng đầu nay phải đi trên đôi chân -**Hegel** (1770-1831), triết gia Đức, trước tiên (sic)- và đưa những ý tưởng từ trời của tưởng tượng xuống đất của thực hành (praxis). Qua đó, là đại khái nói lên định nghĩa thứ nhất về “Duy vật lịch sử”, điều không có tham vọng bao quát toàn thể mọi sự vật, nhưng chỉ nói lên sự liên kết giữa thế giới các hình dung với thế giới cuộc sống thực, cái praxis.

Về giai đoạn thứ nhất của sự phát triển chủ nghĩa Marxit này, ý hệ chưa được bàn đến như là đối nghịch với khoa học, bởi cái khoa học viện chứng này sẽ chỉ được trình bày trong tác phẩm **Tư bản** (Das Kapital, 1867). Chỉ sau này, khi chủ nghĩa Marxit được thiết định nên như tổng hợp lý thuyết -chính yếu nơi các hậu duệ của Marx trong Dân chủ xã hội Đức (Deutsche Sozial-Demokratie), mà ý hệ sẽ tổng quan đối nghịch lại với khoa học, chứ không còn chỉ đơn thuần - như Marx thời kỳ đầu- đối đầu với praxis. Ta hiểu làm sao sự trượt dốc này đã được xảy ra: nếu ta chấp nhận, chủ nghĩa Marxit là khoa học đích thực của tiến trình kinh tế-xã hội, là bởi sự thực hành (praxis) của con người có được cái quy chế khoa học, ngược lại với các hình dung tưởng tượng mà mọi khái niệm khác về cuộc sống xã hội và chính trị bị lún sâu vào.

Vấn đề của tôi từ đây không phải là sự biện bác cái khái niệm Marxit thứ nhất về Ý hệ này, nhưng là định vị nó đối chiếu với một chức năng nền tảng hơn và nhất là thiết định hơn của thực tại xã hội và của chính cái thực hành (praxis).

Tại sao người ta không thể kiên trì nắm giữ cái khái niệm về Ý hệ đầu tiên này? Cái ẩn dụ sự đảo ngược ẩn giấu một thiếu sót giải thích nghiêm trọng. Nếu người ta chấp nhận cuộc sống thật -cái thực hành (praxis)- về pháp lý cũng như về sự kiện, là bước đi ưu tiên trước ý thức và các hình dung của nó, thì người ta không thể hiểu làm sao mà cuộc sống thật lại có thể sản xuất ra một hình ảnh về chính mình, và hơn nữa, một hình ảnh đảo ngược. Người ta chỉ có thể hiểu được điều đó, nếu họ phân biệt được trong chính cái cấu trúc của hành động một môi giới biểu trưng có thể bị làm cho sa đọa. Nói cách khác, nếu hành động đã không bị nhồi nhuyễn bởi hình ảnh tưởng tượng, thì người ta không thể thấy làm sao một hình ảnh sai lạc lại có thể nảy sinh ra từ thực tại. Người ta biết tại sao các nhà Marxit chính thống lại đã từng vướng mắc vào cái khái niệm “ý thức phản ảnh” (conscience reflet), điều chỉ là sự lặp lại cái ẩn dụ xưa rày về cái hình ảnh đảo ngược. Bởi vậy cần phải hiểu, trong nghĩa nào trí tưởng tượng là đồng hiện hữu với tiến trình thực hành (praxis).

(2).Như vậy, chúng ta nay đi đến cấp bậc thứ hai:

**Ý hệ mang tính Biện hộ** (justification) / **Chính danh** (légitimation);

Chính **Marx** cũng hiểu như thế, khi ông từng tuyên bố “Tư tưởng của giai cấp thống trị trở nên tư tưởng thống trị, bằng cách được cho là những tư tưởng phổ cập”. Và như thế, những lợi ích riêng tư của một giai cấp riêng biệt nay trở nên những lợi ích phổ cập. Qua đó, Marx đã đụng chạm đến một hiện tượng hi hữu hơn chỉ là khái niệm đảo ngược hay che giấu. Vấn đề này vượt qua hẳn vấn đề các giai cấp xã hội. Chúng ta đều biết -nhất là thông qua kinh nghiệm về hiện tượng toàn trị- rằng hiện tượng thống trị, nhất là khi nó trở thành khủng bố, là một hiện tượng rộng lớn hơn và kinh khủng hơn là vấn đề giai cấp và tranh đấu giai cấp. Mọi thống trị đều muốn biện hộ cho mình, và nó làm điều đó bằng cách sử dụng những khái niệm khả dĩ được nhìn nhận là phổ cập, nghĩa là có hiệu lực cho tất cả mọi người.

Để thể hiện điều kiện này, thì ngôn ngữ học có thể cung cấp một phương tiện cực kỳ thích ứng; đó là ngành Tu từ học / Hùng biện học (Rhétorique) với khả năng cố gắng diễn những tư tưởng phổ cập cũng như ngụy-phổ cập (pseudo-universelles). Sự kết nối giữa thống trị và Tu từ học / Hùng biện học đã có từ rất lâu, từ cả Thời cổ đại Hi-lạp. **Platon** (427-347 tCN), triết gia Hi-lạp, hẳn là người đầu tiên đã nhấn mạnh rằng, không thể có bạo quyền mà không cậy nhờ đến một biện giả (sophiste). Sức mạnh tàn bạo không thể có hiệu quả, nếu không nhờ vào tính thuyết phục được giao phó cho các biện giả công cộng. Cũng để khai thác mối tương quan giữa thống trị và Tu từ học / Hùng biện học này, mà môn Xã hội học văn hóa là một môn học ích lợi. Môn học này cho thấy, không một xã hội nào có thể vận hành mà không có những tiêu chuẩn, những lề luật, và toàn bộ biểu trưng học xã hội, điều cuối cùng này cũng đòi hỏi một Tu từ học / Hùng biện học về diễn ngôn công cộng.

Bằng cách nào mà bộ môn học này đạt được chủ đích của mình, chủ đích thuyết phục? Đó là nhờ vào sự liên lý sử dụng các biểu trưng, các biểu tượng, như ẩn dụ, hài hước, dị nghĩa, quá thuyết. Như ta thấy, đó là toàn bộ các hình ảnh văn học rất quen thuộc trong phê bình văn học có từ thời **Cổ đại Hi-lạp** cũng như **Rô-ma**. Quả thật, không ai có thể tưởng nghĩ về một xã hội không biểu dương mình ra với những Tu từ học / Hùng biện học và những diễn ngôn công cộng.

Điều ấy không phải là một yếu kém, càng không phải là một tật xấu, nhưng quả là một sự vận hành sinh sống bình thường của diễn ngôn kết hợp với hành động, với cái hành động mà **Marx** gọi là sự *thực hành* (praxis).

Vậy, vào thời điểm nào người ta có thể gọi cái Tu từ học / Hùng biện học của diễn ngôn công cộng này là một “Ý hệ”? Theo tôi, trước mọi giáo thuật và mọi giấu diếm, đó là một sự vận hành - dĩ nhiên đầy cam bẫy- nhưng thiết yếu và không thể chống cưỡng. **Max Weber** (1864-1920), nhà xã hội học Đức, trong *Kinh tế và Xã hội* (Économie et Société / Wirtschaft und Gesellschaft), đầu thế kỷ XX đã cho thấy, mọi nhóm xã hội phát triển đều nhất thiết đạt đến trình độ, nơi có một sự phân biệt xảy ra giữa người cai trị và người bị trị, và nơi đó mối tương quan bất cân xứng này nhất thiết đòi hỏi một *Tu từ học / Hùng biện học* có tính *thuyết phục*, dẫu chỉ để giới hạn việc sử dụng bạo lực trong sự thiết dựng trật tự.

Mọi hệ thống kiểm soát xã hội trong nghĩa này đều giữa trên một sự vận hành Ý hệ với chủ đích *chính danh hóa* sự đòi hỏi quyền lực của mình. Điều ấy không chỉ đúng về quyền lực mà Max Weber gọi là quyền lực đặc ân (charismatique), cũng không phải là quyền lực giữa trên truyền thống, kể cả quốc gia hiện đại mà ông mô tả là quốc gia quan liêu công sở. Tại sao lại như thế? Là tại vì cái tham vọng được nên *chính danh* của một hệ thống quyền lực luôn vượt qua cao hơn cái *chính danh* tự nhiên như ta thường nghĩ. Nơi đây có một khoảng cách phải được lấp đầy, một thứ giá trị thặng dư về lòng tin mà mọi quyền lực thấy cần phải đòi hỏi nơi đám thuộc hạ của mình. Khi tôi nói giá trị thặng dư, là khi tôi dĩ nhiên ngụ ý nói đến khái niệm mà **Marx** đã áp dụng chỉ cho những tương quan giữa tư bản và lao động, nghĩa là cho lĩnh vực sản xuất, nhưng tôi nghĩ có thể áp dụng một cách chung cho mọi tương quan thống trị. Nơi đâu có quyền lực, nơi đó có đòi hỏi tính chính danh. Và nơi đâu có một đòi hỏi tính chính danh, nơi đó có sự chạy chữa đến Tu từ học / Hùng biện học của diễn ngôn công cộng với mục đích thuyết phục.

Hiện tượng này theo tôi là sự thiết định cấp bậc thứ hai của hiện tượng Ý hệ. Tôi biểu thị nó với khái niệm chính danh hóa, chứ không còn là khái niệm bóp méo /che giấu như trong cấp bậc thứ nhất. Tôi nhấn mạnh một lần nữa về bản chất của hiện tượng. Chúng ta có thể nghi ngờ về điều đó, và dĩ nhiên luôn phải nghi ngờ về điều đó; nhưng chúng ta không thể tránh né điều đó; mọi hệ thống quyền lực đều bao hàm một đòi hỏi sự chính danh vượt trên những gì mà các thành viên của chúng có thể cung cấp dưới dạng niềm tin. Về việc này, sẽ là một điều hi hữu có thể bàn luận các lý thuyết rất ư là trừu tượng về kế ước xã hội từ **Thomas Hobbes** (1588-1679), triết gia Anh, đến **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778), triết gia và nhà văn Thụy Sĩ: mỗi lý thuyết đó, vào một khoảnh khắc nào đó, trong dòng một lịch sử hư cấu một bước nhảy do đó, mà người ta đi từ tình trạng chiến tranh qua tình trạng hòa bình dân sự bằng một sự buông thả ra (désaisissement). Chính cái bước nhảy này mà không một lý thuyết nào về kế ước xã hội đã giải thích: quả thật nó bao hàm sự khai sinh một quyền lực và sự khởi đầu một tiến trình của sự *chính danh*. Cũng bởi vậy mà chúng ta không có được một sự tiếp cận nào vào thời điểm số không này của kế ước xã hội, nghĩa là vào thời khắc lúc sinh thành một trật tự xã hội với bất cứ một tên gọi nào. Chúng ta chỉ biết các hệ thống quyền lực phân xuất từ các hệ thống quyền lực trước kia, nhưng chúng ta không bao giờ tham dự vào sự sinh thành của hiện tượng quyền lực.

(3). Ý hệ với nghĩa mang tính “Sát nhập” (Intégration).

Nhưng, nếu chúng ta không thể sinh ra hiện tượng quyền lực, thì chỉ ít chúng ta cũng có thể hiểu được quyền lực giữa trên những cơ sở nào còn sâu xa hơn. Và đó là cấp bậc thứ ba của hiện tượng Ý hệ. Chức năng của nó theo tôi là chức năng *Sát nhập* (Intégration), cơ bản hơn chức năng *Chính danh* (Légitimation), và càng cơ bản hơn chức năng *Bóp méo / Che giấu* (Distorsion/Dissimulation).

Và để làm cho dễ hiểu vấn đề này, tôi sẽ bắt đầu với một trường hợp mà chức năng *Sát nhập* có phần hiển nhiên rõ ràng. Đó là trường hợp những lễ nghi tưởng niệm, qua đó một cộng đoàn nào đó cập nhật những biến cố mà họ nghĩ là nền tảng của bản sắc riêng biệt của họ; đó là một cấu trúc biểu trưng của ký ức xã hội. Không ai biết có thể có chăng những xã hội không chút tương quan nào với những biến cố khai mở mà sau đó bỗng hiện ra như *nguyên thủy* của chính cộng đoàn của họ. Tôi nghĩ đến những hiện tượng như *Tuyên ngôn Độc lập Bắc Mỹ* hay việc *Chiếm cứ ngục tù Bastille* trong Cách mạng Pháp, hoặc nữa *Cách mạng tháng Mười* nước Nga cộng sản. Trong tất cả những trường hợp đó, chính bởi tưởng niệm biến cố mà một cộng đồng giữ một tương quan với gốc rễ của mình trong biến cố nền tảng. Vậy vai trò của Ý hệ ở đây là gì?

Đó là vai trò truyền đi xác tín cho rằng, những biến cố nền tảng kia là cơ bản cho ký ức xã hội và, qua đó, là chính bản sắc của cộng đồng. Nếu mỗi người chúng ta có thể đồng hóa mình với lịch sử mà mình thuật kể lại về chính mình, thì đối với toàn thể xã hội cũng vậy, với khác biệt này là chúng ta đồng hóa mình với những biến cố không còn phải là ký ức trực tiếp của một ai, và chúng chỉ là ghi nhớ của một nhóm nhỏ giới hạn của các cha ông nguyên thủy. Và như thế, nơi đây chức năng của Ý hệ là vai trò chuyển tiếp cho ký ức tập thể, để cho giá trị khởi đầu của những biến cố sáng nghiệp trở nên đối tượng cho niềm tin của toàn thể cộng đồng. Do đó, chính cái tác hành nền tảng chỉ có thể tái nghiệm và tái cập nhật, thông qua phương cách các diễn giải, điều không ngừng được hình dung lại, và chính cả biến cố sáng lập được biểu hiện một cách ý hệ đối với ý thức của nhóm người.

Có thể không có nhóm xã hội nào -thuộc một giai cấp hay một dân tộc- mà không có một tương quan gián tiếp đối với những biến cố mà nhóm người đó cho là biến cố khởi đầu với ý nghĩa là nền tảng. Thí dụ trường hợp điển hình về mối tương quan giữa sự tưởng niệm và biến cố sơ khởi, thông qua một hình dung của Ý hệ này, có thể dễ dàng được tổng quát hóa. Mọi nhóm người được tồn tại, thủ đắc được một thể đứng vững chắc, bền bỉ, nhờ vào chân dung bền bỉ, vững chắc mà nhóm người đó đặt ra cho mình. Cái chân dung vững chắc và bền bỉ này biểu hiện cái tầng cấp sâu xa nhất của hiện tượng Ý hệ.

Nhưng tức khắc ta thấy, cái tầng cấp cơ bản mà chúng ta vừa nắm bắt được, thông qua phương pháp phân tích đi lùi, chỉ có thể thực hiện được nhờ vào hai phương pháp bổ sung khác. Nói cách khác, chức năng *Sát nhập* này tiếp nối các chức năng *Che giấu* và chức năng *Chính danh*. Tôi xin giải thích thêm. Chúng ta hãy xem lại trường hợp vừa thuật kể, trường hợp một nhóm người tưởng niệm những biến cố mà họ cho là nền tảng cuộc đời của họ. Là một điều khó, cho sự nồng nhiệt của cội nguồn được luôn mãi vững chắc và bền bỉ. Rất sớm, những quy ước, những tập tục, những thói quen được trà trộn vào niềm tin, làm nên như một sự khống chế ký ức. Mọi

sự việc xảy ra xem như Ý hệ giữ vững được sức lực điều động của nó, chỉ nhờ vào tính chính danh quyền lực của nó, cho phép cộng đồng biểu hiện mình như một cá thể lớn trên sân khấu thế giới. Người ta thấy điều đó thông qua cách thức mà sự tưởng niệm dễ dàng tự biến mình nên như luận cứ sáo mòn: qua đó, chúng ta khẳng định “thật tốt rồi, việc chúng ta là như chúng ta là”.

Ý hệ tiếp tục sự thoái hóa, khi ta nhìn ra cái đơn giản hóa nhiều khi trở nên quá kịch cỡm, và cái tiến trình Sát nhập tiếp nối cái tiến trình Chính danh trở nên quá kiêu hãnh. Dần dà, Ý hệ trở nên một cái khung suy tư hống hách, chuyên quyền và giả tạo, không những về lẽ lối và cách sống của nhóm người, mà còn về cái chỗ đứng của họ trong lịch sử nhân loại. Và một khi trở nên viễn ảnh của thế giới, Ý hệ trở nên một cái mặt hiệu phổ cập để diễn giải mọi biến cố của thế giới. Từng bước từng bước, chức năng Biên hộ lây lan sang qua cả đạo đức, tôn giáo, rồi cả đến khoa học. Không phải chúng ta không biết cái cuồng ý được rao truyền khắp nơi, rằng có một khoa học tư sản và một khoa học vô sản, một nghệ thuật tư sản và một nghệ thuật vô sản? Cái lây lan này không để yên cho một hiện tượng xã hội nào.

**Jürgen Habermas** (s.1929), triết gia và nhà xã hội học Đức, trong một văn phẩm trứ danh nhất của ông (La Technique et la Science comme ‘idéologie’, Gallimard, 1973) đã chỉ ra cái đặc tính ý hệ trong sự biểu hiện khoa học và kỹ thuật mà ta nói về thực tại. Nó là Ý hệ trong nghĩa được hiểu chỉ có một chức năng, chức năng mưu mô và kiểm soát thủ lợi, thay thế mọi chức năng khác an lành, như những chức năng tương thông tương giao, tôn trọng đạo đức, chiêm nghiệm siêu hình và linh giáo. Như vậy, toàn thể cái hệ thống tư tưởng của chúng ta bị biến đổi nên một tín ngưỡng tập thể, luật khởi tầm nhìn của phê phán.

Nhưng không thể để cái suy thoái của cái Ý hệ này làm ta đánh mất đi cái nhìn về vai trò thiết yếu tích cực, xây dựng và bổ ích của Ý hệ trong nghĩa cơ bản tích cực của nó. Một lần nữa, luôn luôn thông qua một ý tưởng, một hình ảnh tượng hình chính mình, mà một nhóm người biểu hiện cho mình cái hiện hữu của chính mình, và chính cái hình ảnh này, đáp lại, tăng cường cái bản sắc của mình. Điều vẫn luôn đúng về những phân tích mang tính phê phán nhất và tiêu cực nhất về hiện tượng Ý hệ, là việc cái hình ảnh được lý tưởng hóa này không thể không sinh ra cái mà trong ngôn ngữ Phân tâm học được gọi là sự “duy lý hóa” và được tỏ bày ra trong sự ngụy lễ hóa trong gia đình vào mọi dịp lễ lạc. Thêm vào cho cái Tu từ học / Hùng biện học của cái diễn ngôn công cộng, nơi đây lại thêm các châm ngôn, khẩu hiệu, câu kéo đánh đá, làm cho cái diễn ngôn thường trở nên một khí giới sát thương.

Bởi vậy, cần phải chuyển bước đi qua cả hai chiều hệ thống các cấp bậc và chủ trương cũng cùng với một năng lực về ý tưởng, rằng làm lẫn không phải là hiện tượng cơ bản nhất, nhưng là sự sa đoạ của tiến trình Chính danh, điều này bắt rễ từ sự sa đoạ của tiến trình Sát nhập của Ý hệ, và luận điểm ngược lại, theo đó thì mọi thứ lý tưởng hóa (idéalisation) nhất thiết đều dẫn đến việc biến hóa mình thành Bóp méo / Che dấu / Lừa dối.

## II. KHÔNG TƯỞNG

Tại sao việc phân tích vừa rồi về Ý hệ lại kêu mời một phân tích tương song về Không tưởng? Là bởi lý do cơ bản rằng, ba chức năng mà ta nhìn nhận ra nơi Ý hệ có một nét chung, đó là việc diễn giải về cuộc sống thực. Đó là điều mà **Marx-trẻ** đã đích thực nhìn ra. Nhưng cái chức năng bổ sung cái thực tại này không phải khiên cưỡng là một điều đối trá: nó cũng cố hữu với chức năng *Chính danh* và nhất là với chức năng *Sát nhập*. Bởi Ý hệ, như đã nói, nhóm người tin vào cái căn tính riêng biệt của mình. Như vậy, dưới ba hình thức, Ý hệ tăng sức, cặp đôi, giữ gìn và, trong nghĩa này, bảo quản tổ nhóm xã hội như nó là. Và từ đó, chức năng của Không tưởng trong việc phóng chiếu trí tưởng tượng ra khỏi thực tại, đưa đến một nơi khác, cũng là không nơi đâu. Chính đó là ý nghĩa đầu tiên của từ “utopie” một nơi, cái là một nơi khác; một nơi khác, cái là không một nơi nào. Ở đây phải nói không những về khái niệm Không tưởng với nghĩa không nơi chốn (*u-topie* = u-topos), mà còn Không tưởng với nghĩa không thời gian: (*u-chronie* = u-chronos), với nghĩa ngoại-thời gian, một thời gian khác.

Để làm cho hiểu chức năng bổ sung của Không tưởng đối chiếu với Ý hệ, ta phải kinh qua Ba ý nghĩa song song của Không tưởng, nhưng lần này bằng con đường ngược lại, bắt đầu từ dưới lên trên. Quả thật sẽ dễ dàng hơn việc chỉ ra, tại sao Không tưởng trong ý nghĩa cơ bản của nó là điều bổ sung thiết yếu cho Ý hệ trong ý nghĩa cơ bản của nó. Nếu Ý hệ bảo trì và giữ gìn (*préserve et conserve*) thực tại, thì Không tưởng lại thiết yếu đặt nó thành vấn đề. Không tưởng, trong nghĩa này, là biểu hiện của mọi năng lực của một nhóm người trong tình trạng bị xua đẩy bởi trật tự hiện hành. Không tưởng là một vận dụng của trí tưởng tượng để nghĩ ra một “tồn tại cách khác” của xã hội.

(1). Lịch sử của Không tưởng cho ta thấy không một lĩnh vực sự sống xã hội nào mà không có Không tưởng: nó là giấc mơ về một cách thức sống khác trong gia đình, một cách thức khác sở hữu tài sản và tiêu thụ hiện vật, một cách thức tổ chức cuộc sống xã hội chính trị, một cách thức sống cuộc đời linh đạo. Do đó, ta sẽ không ngạc nhiên khi thấy Không tưởng không ngừng tạo ra những dự án đối nghịch lẫn nhau; bởi các dự án đó đều có một điều giống nhau là tất cả đều nhắm vào mòn từ bên trong cái trật tự xã hội dưới mọi hình thức. Mà trật tự nhất thiết có nhiều đối nghịch.

Như trong lĩnh vực gia đình, người ta thấy rất nhiều hình thức Không tưởng: từ hình thức kiêng cử biệt tu cho đến đồng tình luyến ái, từ cộng đoàn chung sống cho đến cuồng nhiệt phóng dục; trong lĩnh vực thuần kinh tế, các hình thức Không tưởng đi từ chủ trương cực kỳ khắc khổ đến cực kỳ xa hoa chè chén; cả trong lĩnh vực chính trị người ta thấy có những mơ mộng vô kỷ cương cho đến những dự phóng của một trật tự xã hội đóng khung chặt chẽ như hệ toán hình học cùng ức bách thực hiện không chút nể nang thương xót; còn trong lĩnh vực tu đức, Không tưởng lại đã giao động giữa vô thần và lễ hội với mơ mộng một tôn giáo tân kỳ và một tôn giáo linh thiêng sơ thủy. Cũng vì thế, không có gì ngạc nhiên nếu người ta không thể định nghĩa được cái Không tưởng bởi cái nội dung của nó, và sự so sánh giữa các hình thức Không tưởng với nhau là thật rất thất vọng; cũng là bởi tính thống nhất của hiện tượng Không tưởng không phải phát xuất từ nội dung nhưng là từ chức năng của nó, một chức năng luôn đề xướng một xã hội thay

thế. Chính bởi việc đề xướng này mà Không tưởng thiết định mình như là một sứ thay thế triết để nhất đối với chức năng sát nhập của Ý hệ. Cái “nơi khác”, cái “tồn tại cách khác”, cái “khác hơn là tồn tại” của Không tưởng là một lời đáp nghiêm nghị cho cái “tồn tại như thế chứ không phải cái tồn tại nào khác” được Ý hệ cổ xúy theo chân chữ.

(2).Chúng ta có một xác nhận cho sự tương sánh chặt chẽ giữa Ý hệ và Không tưởng này, nếu ta nay ngẫm suy về cấp bậc thứ hai của Không tưởng. Nếu là điều chính xác, khi nói chức năng trụ cột của Ý hệ là sự chính danh hóa quyền lực, thì cũng phải nghĩ rằng, Không tưởng -mọi Không tưởng- cũng giữ một vai trò mang tính định mệnh của mình trên cùng một mặt bằng mà quyền lực thi thố cử hoạt; điều mà Không tưởng đặt thành vấn đề trong mỗi khu vực của đời sống xã hội mà chúng ta vừa nêu lên, thì cuối cùng đó là cách thức thi hành quyền lực: quyền lực gia đình và gia thất, quyền lực kinh tế và xã hội, quyền lực chính trị, văn hóa, tôn giáo. Và như thế, người ta có thể nói, Không tưởng thiết định mình ra nhiều hình hài tưởng tượng khác nhau về quyền lực.

Cũng vì vậy mà **Karl Mannheim** (1893-1947), nhà xã hội học Đức, trong tác phẩm trứ danh Ý hệ và Không tưởng của ông (Ideologie und Utopie) đã định nghĩa Không tưởng: một khoảng cách giữa tưởng tượng và thực tại làm thành một đe dọa cho sự ổn định và thường tồn của hiện thực. Việc sắp xếp loại hình Không tưởng được Mannheim đề xuất đáp ứng thỏa mãn cho tiêu chuẩn này. Thay vì phát xuất từ hiện tượng Không tưởng của **Thomas More** (1478-1535), chính trị gia và triết gia Anh, người đã chế tạo ra cái ngôn từ đó, thì Mannheim đã ưu tiên phát xuất từ **Thomas Münzer** (hay Müntzer, 1490-1525), nhà cải cách tôn giáo Đức, mà **Ernst Bloch** (1885-1977), triết gia Đức, trưng ra như một nhà thần học của cách mạng. Quả thật, với Thomas More, Không tưởng chỉ là một hiện tượng văn học, cùng lắm là một hình ảnh văn phong. Nhưng với Thomas Münzer, nó là một yêu sách cơ bản phải được thực hiện -bây giờ và ở đây- mọi giấc mơ mà trí tưởng tượng đã chõng chất đưa ra, thông qua Do thái giáo và Kitô giáo, trong những biểu đạt của thời sau cùng thường được gọi là thời cánh chung của lịch sử. Không tưởng muốn là một Cánh chung thể hiện. Tất cả những gì mà giảng thuyết Kitô giáo dành cho giai đoạn cuối của lịch sử, thì Münzer muốn thực hiện giữa lịch sử, ngay ngày hôm nay. Tất cả những phân biệt làm ta đối chọi -nói riêng về ý thức lịch sử- giữa chờ mong, ký ức, sáng kiến- tất cả những phân biệt đó nay bị xóa nhòa trong một yêu sách không chút thỏa hiệp làm cho Nước Chúa từ trời cao nay xuống thế, làm cho sự kết thúc lịch sử nay nhập thể giữa lịch sử.

(3).Nhưng, cùng lúc khi ta hiểu và -tại sao không- ngưỡng mộ tính triết để của Không tưởng, thì chúng ta cũng sớm nhìn ra được sự yếu kém của nó. Chính lúc mà Không tưởng nảy sinh ra quyền lực, thì nó cũng loan báo những chính thể chuyên chế trong tương lai có thể còn tàn bạo hơn những chính thể chuyên chế mà chúng muốn xóa bỏ.

Cái nghịch lý khó lường này hệ tại cái thiếu sót cơ bản, điều mà Karl Mannheim gọi là cái nào trạng không tưởng, nghĩa là cái vắng bóng mọi suy tư mang tính thực hành và chính trị trên những nền tảng mà Không tưởng có thể tìm thấy trong thực tại hiện hữu, trong các thể chế và trong cái mà tôi gọi là cái khả tin sẵn có trong một thời đại.

Không tưởng làm ta thực hiện một bước nhảy đến nơi khác, với tất cả những nguy cơ của một diễn ngôn điên cuồng và có thể là đẫm máu. Một nhà tù khác được dựng lên trong tưởng tượng chung quanh những sơ đồ càng bức bách cho suy tư trong khi mọi bức bách của thực tại lại vắng bóng.

Bởi vậy, sẽ không gì ngạc nhiên, rằng cái não trạng *Không tưởng* mang kèm theo một sự khinh khi đối với cái logic của hành động và một sự bất năng cơ bản khả dĩ nêu ra được cái bước đầu tiên phải thực hiện trên đường hướng thành tựu khởi đi từ thực tại hiện hữu. Cũng vì vậy mà cấp bậc thứ hai của *Không tưởng* lại đưa đến một cấp bậc thứ ba, nơi mà cái bệnh lý của *Không tưởng* tỏ ra đối nghịch với cái bệnh lý của *Ý hệ*. Trong khi cái bệnh lý của *Ý hệ* dựa trên sự nghiêng chiều đến với ảo ảnh, che đậy, giấu diếm, đối trá, thì cái bệnh lý của *Không tưởng* lại hệ tại vào cái điên cuồng ngược lại. Nơi mà *Ý hệ* tăng cường cái mà **Marx-trẻ** gọi là cuộc sống thực, cái praxis, thì *Không tưởng* lại đánh mất đi chính cái hiện thể để đi tìm những sơ đồ tối tuyệt hảo đến độ bất khả thể hiện. Một thứ logic điên cuồng hoặc tất cả hoặc không gì may mắn thay thế cho cái logic hành động, cái logic này luôn biết rằng cái đáng ước mong và khả dĩ thực hiện được không trùng khớp với nhau, và rằng hành động phát sinh ra những mâu thuẫn bất khả kháng, thí dụ như đối với các xã hội hiện đại của chúng ta, giữa đòi hỏi của công lý và đòi hỏi của bình đẳng. Cái logic của *Không tưởng* như thế trở nên cái logic của hoặc tất cả hoặc không gì may mắn chút nào làm cho kẻ này chạy trốn vào việc viết lách, người khác trầm mình trong nhớ nhung một địa đàng đã bị đánh mất, kẻ khác nữa trong chém giết không thương tiếc.

Nhưng tôi không muốn ngừng lại với cái viễn ảnh tiêu cực về *Không tưởng* này; ngược lại, tôi muốn tìm ra lại cái chức năng giải phóng của *Không tưởng* ẩn giấu dưới các hoạt họa của chính nó. Tưởng tượng cái không-nơi chốn, bây giờ có nghĩa là khai mở cái không gian khả thể. Hay là - để vẫn giữ bộ từ ngữ mà chúng ta đã sử dụng trong phần ngẫm suy của chúng ta về ý nghĩa của lịch sử- *Không tưởng* là sự ngăn cản cái 'Chân trời chờ mong' bị hỗn hợp với cái 'Không gian kinh nghiệm'. Đó là điều bảo trì khoảng cách giữa hi vọng và truyền thống.

--

Hai đoạn suy tư mà chúng ta vừa dành cho *Ý hệ* và *Không tưởng* đã được trình bày về sự giao thoa thiết yếu giữa *Ý hệ* và *Không tưởng* trong lĩnh vực tưởng tượng xã hội. Tất cả cho thấy dường như cái tưởng tượng này được đặt trên sự căng thẳng giữa một bên là chức năng sát nhập và một bên là chức năng lật đổ. Qua đó, xem ra cái tưởng tượng xã hội không khác gì bao lăm điều mà chúng ta biết về tưởng tượng cá nhân: hình ảnh khi thì thay thế cho sự vắng mặt của một vật hiện hữu, khi thì thay thế cho một vật hư cấu. Do đó, **Kant** đã có thể suy nghĩ về khái niệm sự tưởng tượng siêu nghiệm giữa trí tưởng tượng tái sản xuất và trí tưởng tượng sản xuất. *Ý hệ* và *Không tưởng* là những hình ảnh của tưởng tượng tái sản xuất và tưởng tượng sản xuất.

Mọi sự xảy ra như thể trí tưởng tượng xã hội chỉ có thể cử hoạt cái chức năng phân xuất của nó thông qua cái *Không tưởng* và cái chức năng tăng đôi cái hiện thực thông qua cái *Ý hệ*. Nhưng chưa hết. Mọi sự xảy ra như thể chúng ta chỉ có thể đạt được cái tưởng tượng xã hội thông qua những hình thức bệnh hoạn của nó, đó là những hình thức lật ngược mà **György Lukács** (1885-1971), triết gia Hung gia Lợi, gọi -theo truyền thống Marxit- là ý thức sai lạc. Chúng ta

dường như chỉ có thể nắm bắt được năng lực sáng tạo của trí tưởng tượng thông qua một tương quan có phê phán với hai hình ảnh của ý thức sai lạc này. Nếu gợi ý này là đích xác, thì ở đây chúng ta đạt đến điểm nơi mà Ý hệ và Không tưởng bổ sung nhau, không phải chỉ vì tính cách song đôi của chúng, nhưng là bởi những trao đổi giữa chúng với nhau.

Quả thật, xem ra chúng ta luôn cần đến Không tưởng, trong chức năng cơ bản của nó là sự phủ nhận và đồng thời là sự phóng chiếu đến một nơi khác cơ bản, để thể hiện một sự phản biện cũng cơ bản về các Ý hệ. Nhưng điều ngược lại cũng đúng. Mọi sự xảy ra như thế, để chữa trị cái Không tưởng khỏi cái ngưng ngừng, điều mà nó không ngừng có thể bị sa vào, thì lại phải nại đến cái chức năng lành mạnh của Ý hệ, cái năng lực đưa lại cho một cộng đoàn lịch sử cái tương đồng mà ta có thể gọi là một căn tính tự thuật.

--

Tôi dừng lại nơi đây, khi mà cái nghịch lý của tưởng tượng xã hội là lớn nhất: để có thể mơ ước một nơi khác, thì đã phải thủ đắc được -nhờ vào một sự diễn giải luôn luôn mới mẻ về những truyền thống mà ta đã có được- cái như là một bản sắc tự thuật; và đằng khác, những Ý hệ -trong đó cái bản sắc tự thuật này được cất giấu- kêu gọi đến một ý thức có đủ năng lực tự nhìn vào chính mình không chút do dự bất cứ từ nơi đâu.

./.

## Lời Tựa cho Bultmann

Paul Ricoeur

Đây là Phần 1 “Preface to Bultmann” của Chương V “Religions and Faith”, từ bản tiếng Anh *The Conflict of Interpretations*, tr. 381-401. Bản tiếng Việt do Nhóm học viên Học viện Công giáo Việt Nam gồm Nguyễn Thị Ngọc Thanh, Ngô Thị Hiền, Lưu Thị Ái Huệ, Nguyễn Thị Thùy Vân và Vũ Đăng Quốc Việt nỗ lực thực hiện. Vì thời gian hạn cấp bách, nên bản dịch vẫn còn nhiều hạn chế. Nhóm dịch thuật mong được đón nhận lời chỉ giáo của độc giả.

Việc giới thiệu hai tác phẩm quan trọng của Rudolf Bultmann - *Đức Giêsu* (1926) và *Đức Giêsu Kitô và Huyền Thoại* (vốn là loạt bài thuyết trình vào năm 1951) cho công chúng Pháp ngày nay không cần phải tóm tắt lại một văn bản mà tự nó vốn đã rõ ràng. Điều cấp bách hơn (nơi đây), có lẽ, là mời gọi độc giả chấp nhận một lối nhìn mang tính truy vấn, có thể đặt ra câu hỏi về động lực tạo ra bản văn này. Đây chính là vấn đề thông diễn (hermeneutics) trong Kitô giáo. Tiếp theo đó là, (bài viết này) có lẽ cũng hữu ích giúp làm sáng tỏ nhiều khái niệm (bị hiểu) sai lầm, chủ yếu về huyền thoại và giải huyền thoại, những điều làm tác phẩm tối tăm, cản trở độc giả đọc Bultmann một cách chính xác. Sau cùng, bài viết cũng giúp làm sáng tỏ khi đối chiếu những tiểu luận (trong tập sách này, *The Conflict of Interpretations*) với những nghiên cứu thông diễn học đương đại khác, nhằm làm công trình của Bultmann nổi bật và giúp độc giả hiểu rõ hơn công việc (thông diễn) của ông ấy. Bài dẫn nhập sẽ hoàn thành nhiệm vụ (của nó) nếu giúp được độc giả biết cách đặt câu hỏi, đọc, và suy tư về cuốn sách mà họ sắp tiếp cận.

### I. Vấn Đề Thông Diễn

Mặc dù luôn vốn có vấn đề thông diễn trong (việc hiểu) Kitô giáo, nhưng câu hỏi thông diễn ngày nay xem ra mới mẻ với chúng ta. (Một) Tình trạng như vậy là sao, và tại sao nó lại mang cái dấu ấn nghịch lý ngay từ ban đầu như vậy?

Vấn đề thông diễn học luôn gắn liền với Kitô giáo bởi Kitô giáo khởi phát từ một lời công bố. Nó bắt đầu với một lời rao giảng cốt lõi, khẳng định rằng từ Đức Giêsu Kitô, vương quốc Thiên Chúa xác định là đã đến gần chúng ta. Nhưng lời rao giảng nền tảng này, (vâng, chính) lời này, đến với chúng ta qua văn bản, tức qua Kinh Thánh. Và những văn bản này cần phải liên tục được tái sinh như một lời sống động; (tái sinh) để lời nguyên thủy làm chứng cho biến cố nền tảng và khai nguyên vẫn còn mang tính đương đại. Nếu nói theo Dilthey rằng thông diễn học là sự diễn giải những biểu hiện của sự sống đã được cố định trong văn bản, thì thông diễn học Kitô giáo bàn đến một tương quan độc nhất vô nhị: tương quan giữa Kinh Thánh và điều mà Kinh Thánh quy chiếu đến - *kerygma* (lời công bố, tuyên giảng).

Tương quan này giữa ngữ (văn bản) và ngôn (lời), giữa ngôn và sự kiện cùng ý nghĩa của nó, chính là cốt lõi của vấn đề thông diễn. Nhưng chính tương quan này tự nó chỉ thấy được thông qua một chuỗi các diễn giải. Những diễn giải ấy tạo thành lịch sử của vấn đề thông diễn, và thậm chí lịch sử của chính Kitô giáo, cho đến độ mà Kitô giáo tùy thuộc vào việc đọc Kinh Thánh qua từng thời đại, cũng như vào khả năng tái chuyển hóa Kinh Thánh thành *lời sống động*. Một số đặc

điểm của điều có thể được gọi là tình trạng thông diễn (hermeneutic situation) của Kitô giáo thậm chí chưa từng được nhận ra ngay cho đến thời đại chúng ta. Chính những đặc điểm này khiến vấn đề thông diễn trở thành một vấn đề hiện đại.

Hãy thử phác họa tình trạng thông diễn này theo một cách có hệ thống hơn là (theo) lối lịch sử. Ở đây, có thể phân biệt ba thời khúc. Chúng phát triển liên tục, mặc dù tự chúng (mang tính) đương thời.

Vấn đề thông diễn học thoát tiên phát xuất từ một câu hỏi từng chi phối các thế hệ Kitô hữu tiên khởi và vẫn giữ vị thế trung tâm cho đến thời kỳ Cải Cách. Đó là câu hỏi: tương quan giữa hai Giao Ước, giữa Cựu Ước và Tân Ước là gì? Chính trong bối cảnh đó mà vấn đề ẩn dụ theo nghĩa Kitô giáo được xác lập. Quả thật, biến cố Đức Kitô có một liên hệ thông diễn học với toàn bộ Kinh Thánh Do Thái, theo nghĩa rằng biến cố này diễn giải chính Kinh Thánh đó. Như vậy, trước khi có thể tự nó được diễn giải - và đây chính là vấn đề thông diễn học của chúng ta - biến cố Đức Kitô đã là một diễn giải của một Kinh bản vốn đã có trước.

Cần phải hiểu rõ tình thế này. Tự nguồn gốc, thật ra không có hai Giao Ước, hai bộ Kinh Thánh; chỉ có một Kinh Thánh và một Biến Cố. Chính biến cố này khiến toàn bộ nền nếp Do Thái xem ra cổ lỗ, giống như một bức cổ thư. Nhưng chính tại đây xuất hiện một vấn đề thông diễn, bởi lẽ tính chất mới mẻ này không đơn thuần thay thế cổ thư; đúng hơn, nó vẫn liên quan một cách nước đôi với cổ thư ấy. (Nói một cách khác) Sự mới mẻ vừa hủy bỏ Thánh Kinh vừa hoàn tất nó. Nó biến văn tự thành tinh thần, như hóa nước thành rượu. Do đó, chính bản thân sự kiện Kitô giáo chỉ có thể được lĩnh hội thông qua một sự biến đổi ý nghĩa ngay trong lòng Thánh Kinh Cựu Ước. Và chính sự biến đổi này cấu thành hình thức thông diễn học đầu tiên của Kitô giáo. Toàn bộ sự thông diễn học này được định hình trong mối tương quan giữa văn tự - lịch sử (hai thuật ngữ này đồng nghĩa với nhau) - của Giao Ước Cũ với ý nghĩa linh thánh (spiritual meaning) mà Tin Mừng mạc khải sau biến cố Đức Kitô.

Vì thế, mỗi tương quan ấy có thể được biểu đạt cách xác đáng dưới dạng ẩn dụ. Nó có thể tương đồng với lối diễn giải ẩn dụ của phái Khắc Kỷ hoặc của Philo, hoặc có thể tiếp thu thứ ngôn ngữ kiểu như Plato (quasi-Platonic) về sự đối lập giữa xác thịt và tinh thần, giữa cái bóng hình và thực tại đích thực. Nhưng trọng tâm ở đây không đơn thuần là vấn đề của một lối diễn ngôn, mà là giá trị kiểu mẫu (theo mỗi loại hình, typological value) của các biến cố, sự vật, nhân vật và thiết chế thuộc trật tự cứu độ cũ trong tương quan với trật tự cứu độ mới.

Chính (Thánh) Phaolô đã kiến tạo nên lối ẩn dụ Kitô giáo này. Ai cũng biết đến cách ngài giải thích về Hagar và Sarah - hai người vợ của Abraham - cũng như về dòng dõi của họ. Trong thư gửi tín hữu (thành) Galát (Galatians), thánh nhân đã khẳng định: “Những điều ấy phải hiểu theo nghĩa ẩn dụ.” Nhưng ở đây, thuật ngữ “ẩn dụ” chỉ có sự tương đồng bề ngoài với loại ẩn dụ của các nhà ngữ pháp, như Cicero đã định nghĩa: “Nói một điều để làm cho người ta hiểu một điều khác.” Ẩn dụ của ngoại giáo vốn có mục đích hòa giải thần thoại với triết học, và do đó, rất cục làm cho thần thoại bị giải thể. Trái lại, ẩn dụ của Phaolô, cùng với truyền thống thông diễn học của Tertullian và Origen sau này, gắn chặt với màu nhiệm Đức Kitô. Chủ nghĩa Khắc Kỷ và Platonism chỉ cung cấp một hệ hình ngôn ngữ, nhưng đó là một ngôn ngữ đầy tính thỏa hiệp và thậm chí có thể gây lăm lặc.

Chính vì thế, trong trật tự Kitô giáo, thông diễn học trở thành một yếu tố tất yếu, bởi *kerygma* chính là một sự đọc lại Cựu Ước. Điều đáng chú ý là tính chính thống đã luôn chống lại các trào lưu từ Marcione đến Ngô Giáo - những khuynh hướng muốn cắt đứt Tin Mừng khỏi mối liên hệ thông diễn học với Thánh Kinh Do Thái. Nhưng tại sao lại như vậy? Chẳng phải sẽ đơn giản hơn nếu chỉ công bố biến cố như một thực tại thống nhất, để nó khỏi bị vướng mắc bởi việc giải thích nhập nhằng về Cựu Ước hay sao? Về bản chất để biến cố tự xuất hiện, không phải như một sự bùng phát phi lý, nhưng như sự hoàn tất cái ý nghĩa trước vốn vẫn chưa rõ ràng. Biến cố Kitô giáo chỉ đạt được chiều kích thời gian của nó khi được ghi khắc trong một tương quan có ý nghĩa giữa “lời hứa” và “sự hoàn tất”. Khi nhập thể vào lịch sử, biến cố cũng đồng thời trở thành biến cố có ý nghĩa. Nhờ đó, một sự đối lập được thiết lập giữa hai Giao Ước, nhưng đó không phải là một sự đoạn tuyệt, mà là một sự hài hòa qua cơ chế chuyển vị (transfer). Chính tương quan có ý nghĩa này minh chứng rằng *kerygma*, thông qua con đường vòng của sự tái giải thích Cựu Ước, đã đi vào một mạng lưới khả niệm. Biến cố trở thành *adventus* - sự kiện đã mặc lấy thời gian, và vì thế, mặc lấy ý nghĩa. Khi hiểu chính mình gián tiếp, qua sự chuyển vị từ Cựu Ước sang Tân Ước, biến cố tự hiển lộ như một sự thông giải về tương quan. Đức Giêsu Kitô, vừa là nhà thông diễn học vừa là chính nội dung của Thánh Kinh, tỏ lộ như là Logos, chính Ngài mở ra sự hiểu biết về Thánh Kinh.

Đó chính là nền tảng của thông diễn học Kitô giáo. Nó trùng khớp với sự hiểu biết linh thiêng của Cựu Ước. Dĩ nhiên, ý nghĩa linh thiêng này chính là Tân Ước; nhưng cũng chính nhờ đi con đường khác (detour) của việc giải mã Cựu Ước, mà “đức tin không là một tiếng kêu” nhưng là một sự hiểu biết.

Cội nguồn thứ hai của vấn đề thông diễn học cũng mang tính cách Phaolô. Đúng như vậy, dấu rằng nó đã chưa hoàn toàn phát triển đối với những thần học gia cận đại, đặc biệt với Bultmann. Chính Phaolô đã đặt nền móng cho tính chất song trùng của thông diễn học Kitô giáo: đó là sự tương hợp và cập nhật giữa việc giải thích Thánh Kinh và việc giải thích đời sống. Ý tưởng rằng diễn giải Thánh Kinh và diễn giải sinh mệnh tương thông và hỗ trợ nhau. Phaolô sáng tạo ra mô hình thứ hai của nền thông diễn học Kitô giáo này khi diễn học Kitô giáo khi mời gọi người nghe lời Chúa giải mã chính cuộc sống của mình dưới ánh sáng của Cuộc Thương Khó và Phục Sinh của Đức Kitô. Chính vì thế, sự chết đi của con người cũ và sự tái sinh của con người mới phải được lĩnh hội dưới dấu chỉ của Thập Giá và chiến thắng Vượt Qua. Nhưng chính mối tương quan thông diễn học này cũng mang một ý nghĩa hai chiều: cái chết và sự phục sinh của Đức Kitô vừa soi sáng hiện sinh con người, vừa nhận được một ý nghĩa mới từ chính sự giải thích về đời sống nhân sinh. Ngay tại đây, ta đã có thể nhận ra vòng thông diễn (hermeneutic circle): ý nghĩa của Đức Kitô và ý nghĩa của đời sống con người tương hỗ trong chính sự giải thích về nhau.

Nhờ vào công trình đáng khâm phục của Henri de Lubac về bốn ý nghĩa của Thánh Kinh - lịch sử, ẩn dụ, luân lý, và suy diễn (anagogical) - chúng ta nhận thức được chiều kích rộng lớn của sự tương tác thông diễn học giữa Thánh Kinh và cuộc sống hiện tại (existence). Đi xa hơn sự tái giải thích đơn giản về Giao Ước Cũ và mối tương quan theo mô hình tương giao giữa hai Giao Ước, thông diễn học thời trung đại đã theo đuổi sự trùng khớp giữa việc hiểu đức tin khi đọc và suy niệm lời Chúa (lectio divina) và việc hiểu thực tại trong tính toàn thể – tính thần linh và tính con người, tính lịch sử và tính vật lý hiện thực. Như vậy, nhiệm vụ thông diễn không là mở rộng tầm hiểu biết về văn bản dựa trên tín lý tín lý, sống đạo, chiêm niệm các màu nhiệm. Kết quả là,

thông diễn học đưa sự thông hiểu ý nghĩa lên hàng thông diễn cuộc sống đạo và thực tế trong hệ thống Kitô giáo. Nói cho gọn, hiểu theo cách này, thông diễn học nói lên sự đồng hiện hữu (cùng sống) với toàn bộ cuộc sống (tổ chức, trật tự, hệ thống, tín lý) của Kitô giáo. Kinh Thánh xuất hiện như một kho tàng vô tận, kích thích tư duy về mọi thứ, đồng thời hàm chứa một cách hiểu mang tính toàn diện về thế giới. Nó là một tiến trình thông diễn vì chữ viết đóng vai trò nền tảng, vì chú giải là công cụ của nó, và vì những ý nghĩa khác đều liên hệ với ý nghĩa chữ viết theo cách mà cái ẩn giấu liên hệ với cái được tỏ lộ. Nhờ đó, sự hiểu biết về Kinh Thánh không thể tách rời khỏi mọi công cụ văn hóa—từ văn chương và tu từ học đến triết học và thần bí học. Giải thích Kinh Thánh (do đó) đồng nghĩa với việc mở rộng ý nghĩa thiêng liêng, đồng thời tích hợp những gì tồn tại của nền văn hóa thế tục vào sự hiểu biết này. Chính với giá trị này mà Kinh Thánh không còn là một đối tượng văn hóa bị giới hạn: việc giải thích bản văn và khám phá các màu nhiệm trở thành một. Đây là mục tiêu của thông diễn học theo nghĩa thứ hai: làm cho ý nghĩa phổ quát của màu nhiệm tương ứng với một hệ thống ý nghĩa có tính phân biệt và có cấu trúc. Nó đặt *sự hiểu biết đa công năng (multiplex intellectus)* ngang hàng với *sự hiểu biết về màu nhiệm của Đức Kitô (intellectus de mysterio Christi)*.

Trong số “bốn ý nghĩa” của Kinh Thánh, thời Trung cổ đã dành một vị trí đặc biệt cho “ý nghĩa luân lý”, vốn là sự áp dụng của ý nghĩa ẩn dụ vào chính chúng ta và nền đạo đức của chúng ta. Ý nghĩa này cho thấy rằng thông diễn học không chỉ là chú giải theo nghĩa hẹp của giải thích (exegesis). Thông diễn học giải mã chính cuộc sống phản ánh trong văn bản. Dù chức năng của ẩn dụ là để Tin Mừng xuất hiện một cách mới mẻ ngay trong cái cũ kỹ của văn bản, nhưng sự mới mẻ này sẽ mất đi nếu nó không được tái diễn ra mỗi ngày - nếu nó không phải là một cái gì đương xảy ra “ở đây và vào lúc này” mới (*a new hic et nunc*). Thực ra, ý nghĩa luân lý không đơn thuần rút ra những bài học luân lý từ Kinh Thánh hay luân lý hóa lịch sử, mà đúng hơn, nó đảm bảo sự tương hợp giữa biến cố Đức Kitô và con người nội tâm. Vấn đề cốt lõi ở đây là nội tâm hóa ý nghĩa thiêng liêng, làm cho nó hiện thực hóa, như Thánh Bernard đã nói, để thấy rằng nó “*vẫn đi xa hơn đến với chúng ta ngày nay*” (*hodie usque ad nos*). Đó là lý do tại sao ý nghĩa luân lý phải đến sau ý nghĩa ẩn dụ. Sự tương hợp giữa ý nghĩa ẩn dụ và sự tồn tại của chúng ta được thể hiện rõ qua hình ảnh tấm gương: cần phải giải mã sự tồn tại của ta theo sự tương hợp với Đức Kitô. Chúng ta vẫn có thể nói về giải thích vì, một mặt, màu nhiệm chứa đựng trong sách được làm tỏ lộ qua chính kinh nghiệm của chúng ta, và mặt khác, chúng ta hiểu chính mình trong tấm gương của Lời. Quan hệ giữa *văn bản (sách vở)* và *tấm gương (liber et speculum)* chính là nền tảng của thông diễn học Kitô giáo.

Đây là chiều kích thứ hai của thông diễn học Kitô giáo.

Căn nguyên thứ ba của vấn đề thông diễn học trong Kitô giáo giáo, từng đã không được nhận ra và hoàn toàn hiểu rõ cho đến thời hiện đại - cho đến khi các phương pháp phê bình vay mượn từ khoa học thế tục của lịch sử và ngữ học được áp dụng cho toàn bộ Kinh Thánh. Điều này đưa chúng ta trở lại với câu hỏi ban đầu: Tại sao vấn đề thông diễn học lại vừa cổ xưa vừa hiện đại? Thực ra, căn nguyên thứ ba này liên quan đến chính tình trạng thông diễn (hermeneutic situation) của Kitô giáo, tức là liên quan đến bản chất nguyên sơ của lời rao giảng. Chúng ta cần phải trở về với tính cách chứng nhân của Tin Mừng. *Kerygma* trước hết không phải là sự giải thích một văn bản, mà là sự tuyên xưng của một nhân vật: Đức Giêsu Kitô. Theo nghĩa này, Lời của Thiên Chúa không phải là Kinh Thánh, mà là chính Đức Giêsu Kitô. Nhưng một vấn đề luôn luôn

nảy sinh từ thực tế rằng *kerygma* này lại được diễn đạt trong lời chứng, trong những câu chuyện, và ngay sau đó là trong các văn bản chứa đựng lời tuyên xưng đức tin đầu tiên của cộng đoàn. Những văn bản này ẩn chứa một tầng mức giải thích ban đầu. Tự chúng ta, đâu có phải là chứng nhân, trực tiếp đã thấy và nghe, mà chỉ là những người nghe lại các chứng nhân trước: *tin vì đã nghe* (*fides ex auditu*). Do đó, chúng ta chỉ có thể tin bằng cách lắng nghe và giải thích một văn bản, vốn dĩ đã là một sự giải thích. Tóm lại, mối quan hệ của chúng ta không chỉ với Cựu Ước mà cả với Tân Ước cũng là một quan hệ mang tính thông diễn.

Tình huống thông diễn này mang tính nguyên sơ không kém hai hình thái trước, bởi ngay từ thế hệ Kitô hữu thứ hai, Tin Mừng đã được trình bày như một văn bản, như một bức thư mới, một Kinh Thánh mới, được thêm vào Kinh Thánh cũ dưới hình thức một tập hợp các bản văn, sau này sẽ được gom lại thành một quy điển, “Quy Điển Kinh Thánh.” Do đó, căn nguyên của vấn đề thông diễn hiện đại của chúng ta là ở chỗ này: *kerygma* cũng là một Di Chúc (Testament). Chắc chắn, như đã nói, nó là mới; nhưng nó cũng là một Di Chúc, nghĩa là một Kinh Thánh mới. Vì thế, ngay cả Tân Ước cũng phải được diễn giải. Nó không chỉ đơn thuần là một sự diễn giải đối với Cựu Ước hay một sự diễn giải cho đời sống và thực tại như một toàn thể; chính nó cũng là một văn bản cần được diễn giải.

Tuy nhiên, căn nguyên thứ ba của vấn đề thông diễn, tức tình huống thông diễn của Kitô giáo, đã bị che khuất bởi hai chức năng khác của thông diễn học trong Kitô giáo. Chừng nào Tân Ước còn phục vụ cho việc giải mã Cựu Ước, nó vẫn được xem là một quy phạm tuyệt đối. Và nó vẫn giữ vị thế của một quy phạm tuyệt đối chừng nào ý nghĩa theo nghĩa đen của nó vẫn là nền tảng không thể tranh cãi, trên đó các tầng ý nghĩa khác—ẩn dụ, luân lý, và hướng về cánh chung - được xây dựng. Nhưng thực tế là ngay cả ý nghĩa theo nghĩa đen cũng là một văn bản cần được thấu hiểu, một bức thư cần được giải thích.

Chúng ta hãy suy ngẫm về khám phá này. Thoạt nhìn, nó có vẻ là một sản phẩm của tính hiện đại, tức là điều chỉ có thể được nhận ra gần đây. Điều này đúng, vì những lý do sẽ được đề cập sau. Nhưng chính những lý do này lại đưa chúng ta trở về với một cấu trúc nền tảng, một cấu trúc vốn đã hiện diện ngay từ khởi đầu, mặc dù chỉ mới được phát hiện gần đây. Đây là một khám phá của tính hiện đại trong chừng mực nó phản ánh ảnh hưởng của các bộ môn phê bình - ngữ văn và lịch sử - lên các văn bản thánh. Ngay khi toàn bộ Kinh Thánh được đối xử như *Iliad* hay các trước tác của các triết gia tiền-Socrates, thì chữ viết bị phi thánh hóa và Kinh Thánh được xem như lời nói của con người. Tương tự, mối quan hệ giữa “lời của con người/lời của Thiên Chúa” không còn chỉ nằm giữa Tân Ước với phần còn lại của Kinh Thánh, cũng không chỉ giữa Tân Ước và nền văn hóa nói chung, mà ngay chính trong lòng Tân Ước. Đối với người tín hữu, bản thân Tân Ước đã ẩn chứa một mối quan hệ cần được giải mã - một mối quan hệ giữa điều có thể được hiểu và đón nhận như Lời của Thiên Chúa và điều được nghe như tiếng nói của con người.

Cái nhìn sâu sắc này là thành quả của tinh thần khoa học, và theo nghĩa đó, nó là một nhận thức mới. Nhưng khi suy tư, chúng ta nhận ra rằng trong chính tình huống thông diễn sơ khai của Tin Mừng đã ẩn chứa lý do nguyên thủy cho khám phá này. Như đã nói, Tin Mừng tự nó đã trở thành một văn bản, một bức thư. Là một văn bản, nó biểu lộ một sự khác biệt và một khoảng cách, dù nhỏ bé đến đâu, so với biến cố mà nó công bố. Khoảng cách này, vốn ngày càng gia tăng theo thời gian, chính là điều tách biệt chứng nhân đầu tiên với toàn thể những ai nghe chứng tá. Tính hiện đại của chúng ta chỉ đơn giản có nghĩa là khoảng cách này giờ đây đã trở nên rất lớn

giữa vị trí mà tôi đang ở trong lòng một nền văn hóa và địa điểm nguyên thủy của chứng nhân đầu tiên. Khoảng cách này, dĩ nhiên, không chỉ là khoảng cách không gian; trên hết, nó là một khoảng cách thời gian. Nhưng khoảng cách này vốn đã có ngay từ đầu - đó là khoảng cách sơ khởi giữa người nghe và chứng nhân của biến cố.

Do đó, khoảng cách mang tính ngẫu nhiên của con người thế kỷ XX, vốn được đặt trong một nền văn hóa khoa học và lịch sử khác biệt, đã làm hiển lộ một khoảng cách nguyên sơ vốn bị che giấu vì nó quá ngắn, nhưng trên thực tế, nó đã là một thành tố cấu thành đức tin sơ khai. Khoảng cách này chỉ ngày càng trở nên rõ rệt hơn, đặc biệt kể từ khi trường phái *Formgeschichte* (Hình thức lịch sử) ra đời. Trường phái này đã giúp chúng ta nhận thức được rằng những chứng nhân được thu thập trong Tân Ước không chỉ là những cá nhân làm chứng – hay ta có thể gọi họ là những chứng nhân tự do - mà là họ đã được đặt trong một cộng đoàn đức tin, trong phụng vụ, trong lời rao giảng, và trong sự biểu đạt đức tin của cộng đoàn đó. Giải mã Kinh Thánh chính là giải mã chứng từ của cộng đoàn tông đồ. Chúng ta được liên kết với đối tượng đức tin của họ thông qua việc tuyên xưng đức tin của họ. Vì thế, bằng cách thấu hiểu chứng từ của họ, tôi cũng lãnh nhận, ngay trong chứng từ ấy, lời mời gọi, kerygma, “Tin Mừng.”

Tôi hy vọng rằng suy tư này đã làm rõ, rằng thông điệp học đối với con người hiện đại mang một ý nghĩa mà nó không có đối với các Giáo Phụ Hy Lạp hay La Tinh, đối với thời Trung Cổ, hay thậm chí đối với các nhà Cải cách. Chính sự phát triển của thuật ngữ “thông điệp học” cho thấy một ý nghĩa “hiện đại” của nó. Tuy nhiên, ý nghĩa hiện đại này chỉ đơn thuần là sự phát hiện và làm sáng tỏ tình huống thông điệp vốn đã hiện diện từ khởi đầu của Tin Mừng nhưng bị che khuất. Không có gì nghịch lý khi bảo vệ luận đề rằng hai hình thái thông điệp cổ đại mà chúng ta đã mô tả thực ra đã góp phần che giấu điều căn bản trong tình huống thông điệp Kitô giáo. Ý nghĩa và chức năng của tính hiện đại của chúng ta chính là vén mở - nhờ vào khoảng cách mà ngày nay phân cách nền văn hóa của chúng ta với nền văn hóa cổ đại - điều đã luôn là duy nhất và phi thường trong tình huống thông điệp này ngay từ thuở ban đầu.

## II. GIẢI HUYỀN THOẠI HÓA

Dường như đối với tôi, câu hỏi thông điệp học ở dạng thứ ba chứa đựng nguyên lý của điều mà Bultmann gọi là giải huyền thoại hóa hoặc phi huyền thoại hóa. Nhưng nếu câu hỏi thông điệp học được hiểu đúng, điều quan trọng là không tách rời hai vấn đề có liên quan đối với Bultmann. Sẽ là sai lầm nếu xử lý chúng một cách biệt lập, vì theo một nghĩa nào đó, chúng là hai mặt đối lập của cùng một vấn đề. Vấn đề đầu tiên là giải huyền thoại hóa; vấn đề thứ hai còn gọi là vòng tròn thông điệp học.

Thoạt nhìn, giải huyền thoại hóa là một công việc thuần túy mang tính phủ định. Nó bao gồm việc nhận thức được lớp vỏ huyền thoại bao quanh tuyên bố rằng "nước Thiên Chúa đã đến gần một cách quyết định trong Đức Giêsu Kitô." Theo cách này, chúng ta trở nên chú ý đến thực tế rằng sự "đến" này được diễn đạt trong một hình thức biểu đạt mang tính huyền thoại về vũ trụ, với sự phân chia trên và dưới, trời và đất, cùng với các thực thể thiên giới đến từ phía trên xuống phía dưới và quay trở lại từ phía dưới lên phía trên. Việc từ bỏ lớp vỏ huyền thoại này thực

chất là khám phá khoảng cách giữa nền văn hóa của chúng ta và cơ cấu khái niệm của nó so với nền văn hóa mà trong đó Tin Mừng được diễn đạt.

Theo nghĩa này, giải huyền thoại hóa tác động trực tiếp đến bản văn. Nó bao gồm một cách tiếp cận mới đối với chủ nghĩa giải thích, không còn là sự nâng cao, tức là xây dựng một ý nghĩa tâm linh trên nền tảng ý nghĩa chữ viết, nhưng là một sự xuyên thấu vào chính ý nghĩa chữ viết, một sự phá hủy, tức là một sự giải cấu trúc của bản văn. Công việc này có điểm chung với việc giải mã huyền bí, điều mà tôi sẽ đề cập sau. Nó cũng là một thành tựu hiện đại, theo nghĩa rằng nó thuộc về thời kỳ hậu phê phán của đức tin.

Giải huyền thoại hóa khác biệt với giải mã huyền bí ở chỗ nó xuất phát từ ý chí muốn hiểu rõ hơn về bản văn, tức là nhận ra ý định của bản văn, vốn không nói về chính nó mà nói về sự kiện. Theo nghĩa này, giải huyền thoại hóa, thay vì đối lập với cách diễn giải kerygmatic, chính là ứng dụng đầu tiên của nó. Nó đánh dấu sự trở lại với tình huống ban đầu, cụ thể là Tin Mừng không phải là một Kinh Thánh mới để được bình luận, mà nó bị xóa nhòa trước một điều gì khác, vì nó nói về một người là Lời chân thật của Thiên Chúa. Giải huyền thoại hóa, do đó, chỉ là mặt đối lập của sự nắm bắt kerygma. Hoặc có thể nói, đó là ý chí phá vỡ sự vấp phạm giả tạo do sự phi lý của cách biểu đạt huyền thoại về thế giới theo quan điểm của con người hiện đại, và làm lộ rõ sự vấp phạm chân thật, sự điên rồ của Thiên Chúa trong Đức Giêsu Kitô, điều vốn là một sự vấp phạm đối với tất cả mọi người trong mọi thời đại.

Ở đây, câu hỏi về giải huyền thoại hóa liên hệ trở lại với một câu hỏi khác mà tôi gọi là vòng tròn thông diễn học. Vòng tròn thông diễn học có thể được diễn đạt một cách đơn giản như sau: Để hiểu, cần phải tin; để tin, cần phải hiểu. Cách diễn đạt này vẫn còn mang tính quá tâm lý. Bởi vì đằng sau niềm tin là tính ưu việt của đối tượng đức tin so với chính niềm tin; và đằng sau sự hiểu biết là tính ưu việt của việc giải nghĩa và phương pháp của nó so với cách đọc bản văn một cách ngây thơ. Điều này có nghĩa là vòng tròn thông diễn học thực sự không mang tính tâm lý mà mang tính phương pháp luận. Đây là vòng tròn được hình thành bởi đối tượng quy định đức tin và phương pháp quy định sự hiểu biết. Có một vòng tròn vì nhà chú giải không phải là người tự kiểm soát chính mình. Điều mà ông ta muốn hiểu là những gì bản văn nói; do đó, nhiệm vụ của sự hiểu biết được chi phối bởi những gì đang được đề cập trong chính bản văn. Chủ nghĩa thông diễn học Kitô giáo được thúc đẩy bởi sự tuyên bố trong bản văn. Hiểu là phải quy phục trước ý nghĩa của đối tượng. Ở đây, Bultmann bác bỏ quan điểm của Dilthey rằng hiểu bản văn có nghĩa là nắm bắt trong bản văn một sự biểu đạt của đời sống. Điều này có nghĩa là nhà chú giải phải có khả năng hiểu tác giả của bản văn tốt hơn chính tác giả tự hiểu mình. Bultmann phản bác điều này. Không phải cuộc đời của tác giả quyết định sự hiểu biết, mà là bản chất của ý nghĩa được biểu đạt trong bản văn. Ở đây, Bultmann hoàn toàn đồng ý với Karl Barth, người trong chú giải Thư gửi tín hữu Rôma đã nói rằng sự hiểu biết phải tuân theo đối tượng của đức tin. Nhưng điều làm Bultmann khác biệt với Barth là Bultmann nhận thức rõ rằng tính ưu việt của đối tượng, tính ưu việt của ý nghĩa so với sự hiểu biết, chỉ được thực hiện thông qua sự hiểu biết, thông qua chính công việc chú giải. Vì vậy, cần phải bước vào vòng tròn thông diễn học. Chỉ trong sự hiểu biết về bản văn, tôi mới thực sự biết đối tượng. Tin vào điều mà bản văn đề cập phải được giải mã trong chính bản văn và trong lời tuyên xưng đức tin của Giáo Hội sơ khai, nơi ý nghĩa được thể hiện. Đây là lý do tại sao có một vòng tròn: để hiểu bản văn, cần phải tin vào điều bản văn

tuyên bố với tôi; nhưng điều bản văn tuyên bố với tôi không tồn tại ở đâu khác ngoài chính bản văn. Vì vậy, cần phải hiểu bản văn để có thể tin.

Hai loại nhận xét này—một về giải huyền thoại hóa và một về vòng tròn thông điệp học—là không thể tách rời. Thật vậy, bằng cách xuyên thấu vào bản văn, bằng cách gỡ bỏ lớp vỏ huyền thoại, tôi khám phá ra lời kêu gọi, yếu tố mang ý nghĩa chính yếu của văn bản. Việc tách kerygma khỏi huyền thoại là chức năng tích cực của giải huyền thoại hóa. Nhưng kerygma này chỉ trở thành mặt tích cực của giải huyền thoại hóa trong chính quá trình diễn giải. Đó là lý do tại sao nó không thể bị cố định trong bất kỳ tuyên bố khách quan nào mà có thể tách nó khỏi tiến trình diễn giải.

CHÚNG TA HIỆN ĐÃ Ở VỊ TRÍ có thể đối mặt với những sai lầm và nhầm lẫn mà quá trình giải huyền thoại hóa của Bultmann đã gây ra. Theo tôi, tất cả những điều này xuất phát từ việc không chú ý đến thực tế rằng giải huyền thoại hóa hoạt động trên nhiều cấp độ chiến lược khác nhau.

Trong phần tiếp theo, tôi muốn phân biệt các cấp độ của giải huyền thoại hóa trong tư tưởng của Bultmann cũng như các định nghĩa liên tiếp về huyền thoại tương ứng với những cấp độ này.

Ở cấp độ đầu tiên, cấp độ ngoại tại và bề mặt nhất, và do đó cũng là cấp độ rõ ràng nhất, chính con người hiện đại là người thực hiện việc giải huyền thoại hóa. Những gì được giải huyền thoại hóa là hình thức vũ trụ học trong lời rao giảng nguyên thủy. Thực tế, quan niệm về một thế giới gồm ba tầng – trời, đất và địa ngục – được lấp đầy bởi các quyền năng siêu nhiên, vốn di chuyển từ trên xuống dưới, bị loại bỏ hoàn toàn, vì nó đã lỗi thời, bởi khoa học và công nghệ hiện đại, cũng như bởi cách con người hiện đại hình dung trách nhiệm đạo đức và chính trị. Mọi thứ gắn với quan điểm này về thế giới trong cách diễn đạt căn bản về các sự kiện cứu rỗi từ nay trở nên vô hiệu. Và ở cấp độ này, Bultmann đúng khi nói rằng việc giải huyền thoại hóa phải được theo đuổi một cách triệt để, không có ngoại lệ, vì nó không để lại bất kỳ dư sót nào. Định nghĩa về huyền thoại tương ứng với cấp độ giải huyền thoại hóa này là một cách giải thích tiền khoa học về trật tự vũ trụ học và cánh chung, một cách giải thích mà đối với con người hiện đại là không thể tin được. Theo nghĩa này, huyền thoại là một vấp phạm bổ sung, được thêm vào vấp phạm chân thật, chính là "sự điên rồ của Thập Giá."

Nhưng huyền thoại không chỉ là một cách giải thích về thế giới, lịch sử, và định mệnh. Huyền thoại diễn đạt, dưới dạng thế giới – tức là thế giới khác hoặc thế giới thứ hai – sự hiểu biết của con người về chính mình trong mối quan hệ với nền tảng và giới hạn của sự tồn tại. Do đó, giải huyền thoại hóa chính là diễn giải huyền thoại, tức là liên hệ các biểu tượng khách quan của huyền thoại với sự tự hiểu biết của con người, điều vừa được bộc lộ vừa bị che giấu trong đó. Một lần nữa, chính chúng ta là những người thực hiện việc giải huyền thoại hóa, nhưng theo đúng ý hướng của huyền thoại, vốn nhằm vào một điều gì đó khác với những gì nó nói. Vì vậy, huyền thoại không còn có thể được định nghĩa như một sự đối lập với khoa học. Huyền thoại là việc trao cho điều nằm ngoài thực tại hữu hình và có thể nhận biết được một hình thức mang tính thế tục. Nó diễn đạt bằng một ngôn ngữ khách quan cảm thức của con người về sự phụ thuộc vào thứ tồn tại ở giới hạn và nguồn gốc của thế giới của con người. Định nghĩa này đặt Bultmann vào vị thế hoàn toàn đối lập với Feuerbach. Huyền thoại không diễn đạt sự phóng chiếu quyền lực của con người vào một thế giới hư cấu bên ngoài, mà đúng hơn là sự nắm bắt của con người

về nguồn gốc và tận cùng của mình, điều mà con người thực hiện thông qua sự khách thể hóa này, tức là việc đặt nó vào hình thức mang tính thế giới. Nếu huyền thoại thực sự là một sự phóng chiếu ở cấp độ biểu tượng, thì trước hết nó là sự quy giản cái thuộc về thế giới bên ngoài thành cái thuộc về thế giới bên này. Sự phóng chiếu tưởng tượng chỉ là một phương tiện và một giai đoạn trong quá trình trao cho thế giới bên ngoài một hình thức mang tính thế tục, theo nghĩa của cái ở đây và bây giờ.

Ở cấp độ thứ hai, giải huyền thoại hóa không còn là công việc độc quyền của tinh thần hiện đại. Việc khôi phục ý hướng của huyền thoại, đối lập với sự vận động mang tính khách thể hóa của nó, đòi hỏi một sự diễn giải mang tính hiện sinh, như cách Heidegger đã thực hiện trong tác phẩm *Sein und Zeit*. Thay vì thể hiện một sự tất yếu của tinh thần khoa học, cách diễn giải hiện sinh này thách thức tham vọng mang tính triết học – và thực chất là phi khoa học – khi cho rằng có thể làm cạn kiệt ý nghĩa của thực tại bằng khoa học và công nghệ. Triết học của Heidegger chỉ cung cấp bước khởi đầu mang tính triết học cho một sự phê phán huyền thoại, mà trọng tâm của nó nằm trong quá trình khách thể hóa.

Nhưng cấp độ thứ hai này không phải là cấp độ cuối cùng. Đối với chủ nghĩa thông diễn học Kitô giáo, nó thậm chí không phải là cấp độ mang tính quyết định nhất. Việc diễn giải hiện sinh có thể được áp dụng hợp lý cho tất cả các huyền thoại, như công trình nghiên cứu của Hans Jonas cho thấy. Jonas ban đầu không áp dụng nó cho các Sách Phúc Âm, mà cho thuyết Ngộ Đạo, trong tác phẩm *Gnosis und spätantiker Geist* (Nhận thức và Tinh thần cuối cổ đại), được xuất bản từ năm 1930 với lời tựa quan trọng của Rudolf Bultmann. Ở cấp độ đầu tiên, huyền thoại này không mang bất kỳ đặc điểm Kitô giáo nào. Điều này vẫn đúng ở cấp độ thứ hai. Do đó, toàn bộ nỗ lực của Bultmann được thực hiện trên giả định rằng chính kerygma muốn được giải huyền thoại hóa. Không còn là con người hiện đại, được giáo dục bởi khoa học, quyết định mọi thứ. Không còn là nhà triết học và cách diễn giải hiện sinh của ông ta được áp dụng cho vũ trụ huyền thoại. Mà chính là cốt lõi kerygma của lời rao giảng nguyên thủy không chỉ đòi hỏi mà còn khởi xướng và thúc đẩy quá trình giải huyền thoại hóa. Ngay trong Cựu Ước, các câu chuyện sáng thế đã thực hiện một sự giải huyền thoại hóa mạnh mẽ đối với vũ trụ học thiêng liêng của người Babylon. Sâu sắc hơn nữa, việc rao giảng "danh Thiên Chúa" đã có tác động loại bỏ tất cả các hình thức biểu hiện về thần linh, bao gồm cả Baals và các tượng thần của họ.

Tân Ước, mặc dù vẫn tiếp tục sử dụng các biểu tượng huyền thoại, chủ yếu là những biểu tượng thuộc cánh chung học Do Thái và các tín ngưỡng huyền bí, bắt đầu giảm bớt các hình ảnh vốn được dùng như một phương tiện diễn đạt. Việc mô tả con người bên ngoài đức tin đã đặt ra một cách diễn giải mang tính nhân học đối với các khái niệm như "thế giới", "xác thịt" và "tội lỗi", vốn được vay mượn từ huyền thoại vũ trụ. Ở đây, chính Thánh Phaolô đã khởi xướng phong trào giải huyền thoại hóa. Đối với các biểu tượng cánh chung theo đúng nghĩa, Thánh Gioan là người đi xa nhất theo hướng giải huyền thoại hóa. Tương lai đã bắt đầu trong Đức Giêsu Kitô. Thời đại mới có gốc rễ trong thực tại Kitô giáo hiện tại. Từ nay, quá trình giải huyền thoại hóa tiến triển từ chính bản chất của niềm hy vọng Kitô giáo và từ mối quan hệ mà tương lai của Thiên Chúa duy trì với hiện tại.

Tôi cho rằng sự phân cấp các cấp độ, cả trong quá trình giải huyền thoại hóa và trong chính huyền thoại, là chìa khóa để hiểu đúng Bultmann. Nếu không phân biệt rõ các cấp độ khác nhau này, Bultmann sẽ bị cáo buộc hoặc là thiếu nhất quán, hoặc là làm méo mó bản văn. Một mặt,

ông sẽ bị chỉ trích vì muốn bảo tồn một phần còn lại, tức kerygma, sau khi đã tuyên bố rằng giải huyền thoại hóa phải được thực hiện triệt để, không có ngoại lệ hay giảm nhẹ. Mặt khác, ông sẽ bị phê phán vì áp đặt những mối bận tâm xa lạ lên bản văn – những mối bận tâm của con người hiện đại, người thừa kế của khoa học, và của triết học hiện sinh, vốn được vay mượn từ Heidegger. Nhưng Bultmann lần lượt nói với tư cách của một nhà khoa học, một triết gia hiện sinh, và một người lắng nghe lời Chúa. Khi ông đứng trong vòng tròn cuối cùng này, ông giảng thuyết. Đúng vậy, ông giảng thuyết; ông làm cho Tin Mừng được lắng nghe. Do đó, với tư cách là môn đệ của Thánh Phaolô và Luther, Bultmann đối lập sự công chính bởi đức tin với sự cứu rỗi bởi việc làm. Bởi việc làm, con người được công chính hóa và được tôn vinh, nghĩa là con người tự mình xác định ý nghĩa của sự tồn tại của mình một cách chủ quyền. Trong đức tin, con người từ bỏ tham vọng tự quyết định chính mình. Vì vậy, chính nhà giảng thuyết đưa ra định nghĩa về huyền thoại như một công trình trong đó con người quyết định Thiên Chúa thay vì nhận sự công chính từ Thiên Chúa. Nhà giảng thuyết ở đây chống lại người sáng tạo huyền thoại, chống lại nhà khoa học, và chống lại cả triết gia. Nếu triết gia tuyên bố tìm thấy một điều gì khác trong mô tả về sự tồn tại chân thực – một định nghĩa hình thức và trống rỗng – thì ông ta thực chất đang tuyên bố một khả thể mà Tân Ước đã công bố là hiện thực. Do đó, chính triết gia cũng trở thành đối tượng của sự lên án. Bởi vì ông ta khẳng định rằng mình biết cách làm thế nào để sự tồn tại chân thực được thực hiện, ông ta cũng đồng thời tuyên bố quyền tự quyết định chính mình. Đây là giới hạn của cách diễn giải hiện sinh và, rộng hơn, của việc viện dẫn triết học. Giới hạn này hoàn toàn rõ ràng. Nó trùng khớp với sự chuyển tiếp từ cách diễn giải huyền thoại ở cấp độ thứ hai sang cấp độ thứ ba, tức là cách diễn giải bắt nguồn từ chính kerygma. Cụ thể hơn, nó bắt đầu từ nền tảng thần học của sự công chính bởi đức tin, theo truyền thống của Thánh Phaolô và Luther.

Vì vậy, nếu Bultmann cho rằng ông vẫn có thể nói về sự kiện Kitô giáo và các hành động của Thiên Chúa bằng những thuật ngữ phi huyền thoại, thì đó là bởi, với tư cách một người có đức tin, ông tự đặt mình phụ thuộc vào một hành động quyết định ông. Do đó, quyết định của đức tin này là trung tâm từ đó các định nghĩa trước đây về huyền thoại và giải huyền thoại hóa có thể được xem xét lại. Kết quả là một sự luân chuyển được thiết lập giữa tất cả các hình thức giải huyền thoại hóa—giải huyền thoại hóa như một công việc khoa học, một công việc triết học, và một quá trình xuất phát từ đức tin. Lần lượt, chính con người hiện đại, rồi triết gia hiện sinh, và cuối cùng là tín hữu quyết định hướng đi. Toàn bộ công trình chú giải và thần học của Rudolf Bultmann bao gồm việc thiết lập một vòng tròn rộng lớn, trong đó khoa học chú giải, diễn giải hiện sinh, và giảng thuyết theo phong cách của Thánh Phaolô và Luther luân phiên nhau đảm nhiệm vai trò.

### III. NHIỆM VỤ CỦA DIỄN GIẢI

Chúng ta cần suy nghĩ thấu đáo hơn về công trình của Bultmann. Đôi khi chúng ta phải suy nghĩ cùng ông, và đôi khi phải suy nghĩ đối lập với ông. Điều chưa được suy xét đủ sâu trong Bultmann chính là cốt lõi phi huyền thoại cụ thể của các tuyên bố Kinh Thánh và thần học, và do đó, đối lập với chúng là chính các tuyên bố mang tính huyền thoại.

Bultmann cho rằng “ý nghĩa” của “những tuyên bố huyền thoại” về bản chất không còn mang tính huyền thoại. Ông nói rằng có thể diễn đạt bằng những thuật ngữ phi huyền thoại về

sự hữu hạn của thế giới và của con người trước quyền năng siêu việt của Thiên Chúa, thậm chí cả về ý nghĩa của những huyền thoại cánh chung. Khái niệm về một “hành động của Thiên Chúa” và về “Thiên Chúa như hành động,” theo ông, không mang tính huyền thoại. Điều này thậm chí bao gồm cả khái niệm về “Lời của Thiên Chúa” và cả về “lời kêu gọi của Thiên Chúa.” Ông nói rằng Lời của Thiên Chúa kêu gọi con người và kéo họ trở về từ sự tự tôn thờ bản thân. Nó kêu gọi con người hướng đến chính mình một cách chân thực. Tóm lại, hoạt động của Thiên Chúa, cụ thể hơn là hành động của Ngài dành cho chúng ta trong sự kêu gọi và quyết định, chính là yếu tố phi huyền thoại, là ý nghĩa phi huyền thoại của huyền thoại.

Chúng ta có suy nghĩ về ý nghĩa này không?

Thoạt tiên, có thể bị cám dỗ để nói theo ngôn ngữ của Kant rằng cái siêu việt, cái hoàn toàn khác biệt, là điều chúng ta "suy nghĩ" một cách tối cao nhưng lại "biểu đạt" cho chính mình bằng những thuật ngữ khách quan và thế tục. Định nghĩa thứ hai về huyền thoại đi theo hướng này: việc đặt cái bên ngoài vào trong các thuật ngữ thế tục thực chất là một sự khách thể hóa những gì đáng lẽ phải luôn giữ vị trí giới hạn và nền tảng. Nhìn chung, tất cả những điều đối lập giữa Bultmann và Feuerbach – và tôi nhấn mạnh đặc biệt về tính chất tuyệt đối của sự đối lập này – đều kéo Bultmann đến gần với Kant. "Huyền thoại" trong tư duy của nhà triết học đầu tiên giữ cùng vị trí với "ảo tưởng siêu nghiệm" trong tư duy của nhà triết học thứ hai. Cách diễn giải này được củng cố bởi việc sử dụng liên tục từ *Vorstellung* ("biểu đạt") để chỉ những "hình ảnh của thế giới" mà chúng ta một cách ảo tưởng lấp đầy những suy nghĩ về cái siêu việt. Chẳng phải Bultmann cũng nói rằng sự không thể hiểu được của Thiên Chúa không nằm ở cấp độ tư duy lý thuyết mà chỉ tồn tại ở cấp độ sự tồn tại cá nhân, tức là ở cấp độ ý chí tôn thờ bản thân và phản loạn của chúng ta hay sao?

Nhưng cách diễn giải các yếu tố phi huyền thoại trong ý nghĩa của khái niệm giới hạn lại mâu thuẫn với những chiều kích quan trọng hơn nhiều trong công trình của Bultmann. Dường như các khái niệm "hành động của Thiên Chúa," "Lời của Thiên Chúa," và "tương lai của Thiên Chúa" đều là những tuyên bố mang tính thuần túy đức tin và lấy toàn bộ ý nghĩa từ sự đầu hàng của ý chí con người khi nó từ bỏ quyền tự quyết định. Chỉ trong sự kiện này, tôi mới thực sự trải nghiệm điều mà "hành động của Thiên Chúa" mang ý nghĩa – đó vừa là mệnh lệnh vừa là ân sủng, vừa là sự khai sinh của thể mệnh lệnh vừa là thể khẳng định (vì con người được dẫn dắt bởi Thần Khí, nên con người sẽ bước đi theo Thần Khí). Cũng như đối với người thầy của ông, Wilhelm Hermann, Bultmann cũng cho rằng đối tượng của đức tin và nền tảng của nó là một và cùng một thực tại: điều tôi tin chính là điều khiến tôi có đức tin, là điều cho tôi một điều để tin. Cuối cùng, cốt lõi phi huyền thoại được hình thành bởi tuyên bố về sự công chính hóa bởi đức tin, điều xuất hiện như là Tin Mừng trong Tin Mừng. Về điểm này, Rudolf Bultmann hoàn toàn mang đặc tính của Luther, Kierkegaard và Barth. Tuy nhiên, cùng với cách tiếp cận này, câu hỏi về ý nghĩa của các biểu thức như hoàn toàn khác biệt, siêu việt và vượt ra ngoài, cũng như hành động, lời nói và sự kiện, lại bị bỏ qua. Điều đáng chú ý là Bultmann hầu như không đặt yêu cầu nào đối với ngôn ngữ của đức tin, trong khi ông lại cực kỳ nghi ngờ ngôn ngữ của huyền thoại. Từ thời điểm mà ngôn ngữ ngừng “khách thể hóa,” khi nó thoát khỏi những “biểu đạt” mang tính thế tục, mọi sự chất vấn dường như trở nên thừa thãi về ý nghĩa của *Dass* – sự kiện gặp gỡ này – mà theo sau *Was*, tức là những tuyên bố chung và những biểu đạt mang tính khách thể hóa.

Nếu điều này là đúng, thì Bultmann không có sự suy tư về ngôn ngữ nói chung mà chỉ về sự "khách thể hóa." Do đó, Bultmann dường như không mấy quan tâm đến thực tế rằng một ngôn ngữ khác đang thay thế ngôn ngữ huyền thoại và do đó đòi hỏi một kiểu diễn giải mới. Ví dụ, ông dễ dàng chấp nhận rằng ngôn ngữ của đức tin có thể tiếp nhận huyền thoại một lần nữa dưới dạng biểu tượng hoặc hình ảnh. Ông cũng thừa nhận rằng ngôn ngữ của đức tin, ngoài biểu tượng hoặc hình ảnh, còn sử dụng phép loại suy. Đây là trường hợp của tất cả các cách diễn đạt mang tính "nhân vị" về "sự gặp gỡ." Thiên Chúa kêu gọi tôi như một con người, gặp tôi như một người bạn, truyền lệnh cho tôi như một người cha. Bultmann nói rằng những cách diễn đạt này không phải là biểu tượng hay hình ảnh mà là một cách nói mang tính loại suy. Thần học Tin Lành tin rằng nó có thể dựa vào mối quan hệ mang tính "nhân vị" theo kiểu "Tôi-Bạn" và từ đó phát triển một chủ nghĩa nhân vị thần tâm, nhằm tránh những khó khăn của thần học tự nhiên theo khuynh hướng Công Giáo – một thần học tự nhiên được coi là một sự hữu thể hóa của vũ trụ học. Nhưng liệu có thể tránh được việc suy tư mang tính phê phán về việc sử dụng phép loại suy trong sự chuyển đổi từ "bạn" của con người sang "Ngài" của thần linh? Mối quan hệ giữa phép loại suy với việc sử dụng huyền thoại mang tính biểu tượng và với khái niệm giới hạn về một thực thể hoàn toàn khác là gì? Bultmann dường như tin rằng một ngôn ngữ không còn mang tính "khách thể hóa" thì sẽ vô hại. Nhưng theo nghĩa nào thì nó vẫn còn là một ngôn ngữ? Và nó mang ý nghĩa gì?

Liệu câu hỏi có còn được đặt ra, hay nó vẫn chịu sự chi phối của lối tư duy mang tính khách thể hóa, vốn tìm kiếm sự chắc chắn của cái "đã là" trong những "tuyên bố tổng quát" và trì hoãn việc từ bỏ để đối diện với sự bất định của cái "đang là," tức là quyết định của đức tin? Nhưng nếu vậy, điều cần phải từ bỏ chính là câu hỏi đã thúc đẩy toàn bộ quá trình tìm hiểu này – câu hỏi về "ý nghĩa" của các biểu tượng thần thoại. Vậy thì phải nói rằng ý nghĩa phi huyền thoại của thần thoại không còn thuộc về trật tự của ý nghĩa nữa, rằng với đức tin, không còn điều gì để suy nghĩ, không còn điều gì để nói. Sự hy sinh trí tuệ (*sacrificium intellectus*) mà chúng ta đã từ chối áp dụng cho huyền thoại nay lại được sử dụng cho đức tin. Hơn nữa, kerygma không thể còn là nguồn gốc của quá trình phi huyền thoại hóa nếu nó không khởi xướng tư duy, nếu nó không phát triển sự hiểu biết về đức tin. Làm sao kerygma có thể thực hiện được điều đó nếu nó không vừa là sự kiện không vừa là ý nghĩa – nghĩa là nó mang tính "khách quan" theo một nghĩa khác với nghĩa đã bị loại bỏ trong các biểu tượng huyền thoại?

Câu hỏi này nằm ở trung tâm của chủ nghĩa diễn giải hậu Bultmann. Sự đối lập giữa giải thích và hiểu biết xuất phát từ Dilthey, cùng với sự đối lập giữa khách quan và tồn tại từ cách đọc quá thiên về nhân học của Heidegger, đã tỏ ra rất hữu ích trong giai đoạn đầu của vấn đề. Tuy nhiên, khi mục tiêu là nắm bắt toàn bộ vấn đề về sự hiểu biết đức tin và ngôn ngữ thích hợp cho nó, thì những sự đối lập này lại mang tính hủy hoại. Hiển nhiên, ngày nay cần phải giảm bớt tầm quan trọng của khái niệm *Verstehen* ("hiểu biết"), vốn quá tập trung vào quyết định hiện sinh, và xem xét vấn đề ngôn ngữ và diễn giải một cách toàn diện hơn.

Tôi đang cố gắng không phản bác Bultmann mà muốn làm sáng tỏ những điều chưa được ông suy xét đầy đủ. Có hai lý do khiến tôi theo đuổi điều này.

Trước hết, công trình của ông với tư cách là một nhà chú giải Kinh Tân Ước có cơ sở chưa đầy đủ trong triết lý diễn giải của mình. Tuy nhiên, Bultmann – người vẫn chưa được biết đến rộng rãi ở Pháp – trên hết là tác giả của **Thần học Tân Ước**, một tác phẩm đồ sộ và vững chắc,

cùng với **Chú giải Phúc Âm theo Thánh Gioan**, một công trình đáng ngưỡng mộ. (Ở đây vẫn còn một nhiệm vụ quan trọng: đối chiếu giữa việc Bultmann thực hành chú giải và cách ông thể hiện nó trong các bài viết lý thuyết của mình). Việc chú giải của ông, theo tôi, đối lập với Dilthey nhiều hơn so với phương pháp diễn giải của ông. Chú giải của ông phá vỡ quan điểm của Dilthey ở điểm cốt lõi. Nhiệm vụ của việc diễn giải, khi áp dụng cho một bản văn cụ thể, không phải là **"hiểu tác giả của nó tốt hơn chính ông ấy hiểu bản thân mình,"** theo một câu nói có nguồn gốc từ Schleiermacher. Thay vào đó, nhiệm vụ là phải phục tùng những gì bản văn nói, những gì bản văn muốn truyền tải, và ý nghĩa của bản văn. Tuy nhiên, tính độc lập, sự đầy đủ, và tính khách quan của bản văn lại giả định một khái niệm về ý nghĩa, mà về mặt phương pháp, chịu ảnh hưởng từ Husserl nhiều hơn từ Dilthey.

Ngay cả khi điều đó là đúng, cuối cùng, bản văn chỉ thực hiện được ý nghĩa của nó trong sự chiếm hữu cá nhân, trong quyết định "lịch sử" (và điều này tôi tin tưởng mạnh mẽ cùng Bultmann, chống lại tất cả các triết lý hiện đại về một diễn ngôn không có chủ thể), thì sự chiếm hữu này chỉ là giai đoạn cuối cùng, ngưỡng cuối cùng của một sự hiểu biết mà trước tiên đã bị búng rẽ và chuyển dịch vào một ý nghĩa khác. Khoảnh khắc của việc giải nghĩa không phải là khoảnh khắc của quyết định hiện sinh mà là khoảnh khắc của "ý nghĩa", điều mà như Frege và Husserl đã nói, là một khoảnh khắc mang tính khách quan và thậm chí là một khoảnh khắc mang tính "lý tưởng" (lý tưởng ở chỗ ý nghĩa không có chỗ đứng trong thực tại, thậm chí không tồn tại trong thực tại tâm lý). Hai ngưỡng của sự hiểu biết cần được phân biệt: ngưỡng của "ý nghĩa," tức là những gì tôi vừa mô tả, và ngưỡng của "sự biểu đạt," tức là khoảnh khắc khi người đọc nắm bắt được ý nghĩa, thời điểm khi ý nghĩa được hiện thực hóa trong sự tồn tại. Toàn bộ quá trình lĩnh hội diễn ra từ tính lý tưởng của ý nghĩa đến sự biểu đạt mang tính hiện sinh. Một lý thuyết diễn giải nếu ngay từ đầu tiến thẳng đến khoảnh khắc quyết định thì sẽ đi quá nhanh. Nó bỏ qua khoảnh khắc của ý nghĩa, tức là giai đoạn mang tính khách quan, theo nghĩa "khách quan" không thuộc về thế giới. Không có sự giải thích nào mà không có một "người mang ý nghĩa" [teneur], yếu tố thuộc về văn bản chứ không phải tác giả của bản văn.

Vậy nên, thay vì xem khách thể và tồn tại như những đối lập – điều thường xảy ra khi có sự gán bó quá độc quyền với sự đối kháng giữa huyền thoại và *kerygma* – cần phải nói rằng ý nghĩa của văn bản duy trì sự liên kết chặt chẽ giữa hai yếu tố này. Chính tính khách quan của văn bản, được hiểu như nội dung – mang ý nghĩa và đòi hỏi ý nghĩa – bắt đầu phong trào hiện sinh của sự chiếm hữu. Nếu không có quan niệm này về ý nghĩa, về tính khách quan và thậm chí cả tính lý tưởng của nó, thì không thể có bất kỳ phê bình văn bản nào. Do đó, yếu tố ngữ nghĩa, khoảnh khắc của ý nghĩa khách quan, phải có trước yếu tố hiện sinh, tức khoảnh khắc của quyết định cá nhân, trong một thông điệp học liên quan đến việc thực hiện công lý đối với cả tính khách quan của ý nghĩa lẫn tính lịch sử của quyết định cá nhân. Theo nghĩa này, vấn đề mà Bultmann đặt ra hoàn toàn đối lập với vấn đề do các lý thuyết cấu trúc đương đại đề xuất. Các lý thuyết cấu trúc đứng về phía "ngôn ngữ", trong khi Bultmann đứng về phía "phát ngôn". Nhưng giờ đây, chúng ta cần một công cụ tư duy để nắm bắt mối liên kết giữa ngôn ngữ và phát ngôn, tức sự chuyển đổi từ hệ thống sang sự kiện. Hơn bất kỳ ngành khoa học nào khác liên quan đến "dấu hiệu", chú giải văn bản đòi hỏi một công cụ tư duy như vậy. Nếu không có ý nghĩa khách quan, văn bản sẽ không còn nói lên điều gì cả; nhưng nếu thiếu sự chiếm hữu hiện sinh, thì những gì văn bản nói sẽ không còn là một diễn ngôn sống động. Nhiệm vụ của một lý thuyết diễn giải là kết hợp hai yếu tố này trong cùng một quá trình duy nhất.

Chủ đề đầu tiên này dẫn chúng ta đến chủ đề thứ hai. Không chỉ nhà chú giải trong Bultmann mà cả nhà thần học trong ông cũng yêu cầu rằng mối quan hệ giữa ý nghĩa của văn bản và quyết định hiện sinh phải được quan niệm và phát biểu một cách đầy đủ hơn. Trên thực tế chỉ có “ý nghĩa lý tưởng” của văn bản, tức ý nghĩa phi vật lý và phi tâm lý của nó, mới có thể là phương tiện để lời đến với chúng ta, hay theo ngôn ngữ của Bultmann, là “hành động quyết định của Thiên Chúa trong Đức Kitô”. Tôi không nói rằng hành động của Thiên Chúa, lời này của Thiên Chúa, tìm thấy điều kiện đầy đủ của chúng trong tính khách quan của ý nghĩa; nhưng chúng tìm thấy điều kiện cần thiết ở đó. Hành động của Thiên Chúa có sự siêu việt sơ khởi trong tính khách quan của ý nghĩa mà nó tuyên bố cho chúng ta. Chính ý niệm về tuyên bố, về tuyên xưng, về *sứ điệp* (*kerygma*), nếu có thể nói như vậy, cũng giả định một sự khởi xướng từ phía ý nghĩa, một sự đến với chúng ta của ý nghĩa, khiến cho ngôn ngữ trở thành đối tác hoặc tương quan của quyết định hiện sinh. Nếu ý nghĩa của văn bản không đối diện với người đọc ngay từ đầu, thì làm sao hành động mà nó công bố lại không bị giản lược thành một biểu tượng đơn thuần của sự hoán cải nội tâm, của sự chuyển hóa từ con người cũ sang con người mới? Chắc chắn, không có gì cho phép nói rằng đối với Bultmann, Thiên Chúa chỉ đơn thuần là một danh xưng khác của hiện hữu đích thực. Không có điều gì trong tư tưởng của Bultmann có thể biện minh cho một dạng “chủ nghĩa vô thần Kitô giáo” theo đó Đức Kitô chỉ là biểu tượng của một hiện hữu tận hiến cho tha nhân. Đối với Bultmann cũng như đối với Luther, sự công chính hóa nhờ đức tin đến từ một điều khác với bản ngã, từ một đấng khác trao ban cho tôi điều Ngài yêu cầu nơi tôi. Nếu không, tính đích thực lại trở thành một “công trình” mà tôi tự quyết định hiện hữu của chính mình.

Những gì “đòi hỏi tôi” đến với con người chứ không phát xuất từ con người.

Nhưng nếu ý định của Bultmann không đáng nghi ngờ, thì liệu ông có đủ phương tiện để tư duy về nguồn gốc khác này không? Liệu toàn bộ công trình của ông có nguy cơ trượt dần về phía chủ nghĩa duy tín khi nó thiếu đi một ý nghĩa có thể công bố nguồn gốc khác này bằng cách đối diện với tôi không? Ở đây, một lý thuyết về ý nghĩa theo Husserl là không đủ. Đòi hỏi (*Anspruch*) mà lời của Thiên Chúa đặt ra cho hiện hữu của chúng ta, nếu được suy tư, không chỉ giả định rằng ý nghĩa của văn bản được cấu thành như một tương quan lý tưởng của hiện hữu tôi. Nó còn giả định rằng chính lời thuộc về hữu thể, Đấng đang ngỏ lời với hiện hữu của tôi, về đòi hỏi của lời bởi hữu thể, và do đó một bản thể học hoàn chỉnh về ngôn ngữ, là điều thiết yếu nếu cụm từ “lời của Thiên Chúa” có ý nghĩa, hay theo thuật ngữ của Bultmann, nếu mệnh đề này có một ý nghĩa phi huyền thoại. Nhưng trong công trình của Bultmann, điều này vẫn chưa được suy nghĩ đến. Trong phương diện này, sự trợ giúp mà ông tìm kiếm nơi Heidegger vẫn chưa thực sự thỏa đáng. Điều mà Bultmann tìm kiếm nơi Heidegger chủ yếu là một nhân học triết học có khả năng cung cấp “khái niệm thích hợp” khi bước vào một nhân học Kinh Thánh và khi diễn giải các tuyên bố vũ trụ học và huyền thoại học của Kinh Thánh theo ngôn ngữ của hiện hữu con người. Việc viện đến Heidegger và “tiền hiểu” mà ông đề xuất không có vẻ đáng bị lên án về mặt nguyên tắc. Những gì Bultmann nói về tính bất khả của một diễn giải không có tiền giả định dường như khá thuyết phục đối với tôi. Tuy nhiên, tôi trách Bultmann vì đã không đi trọn vẹn “con đường” Heidegger. Để tận dụng được “các phạm trù hiện sinh” của Heidegger, ông đã chọn con đường tắt, mà không đi đường vòng vèo của vấn đề hữu thể con đường không thể thiếu các phạm trù hiện sinh như – hiện hữu trong thế giới, sự suy đồi, sự quan tâm, hướng về cái chết v.v... – trở thành những khái niệm trừu tượng rút ra từ kinh nghiệm sống, một dạng hiện sinh thuần túy hình thức. Không thể quên rằng trong tư tưởng Heidegger, mô tả hiện sinh không phải là mô tả con

người mà là mô tả nơi chốn – *Da-sein* – nơi vấn đề hữu thể được đặt ra. Mục đích này không mang tính nhân học, nhân văn vô thần hay chủ nghĩa cá nhân. Do đó, những phát biểu có ý nghĩa về con người, về nhân vị, và xa hơn nữa, về các phép loại suy liên quan đến Thiên Chúa như một nhân vị, chỉ có thể được suy tư và đặt nền tảng cách thầm kín. Cuộc truy vấn về hữu thể này, vốn là một phần của chính hữu thể mà chúng ta là và vốn làm cho chúng ta trở thành “nơi chốn” của hữu thể, tức là *Da* của *Dasein*, theo một nghĩa nào đó đã bị Bultmann cắt ngắn. Đồng thời, công cuộc suy tư gắn liền với cuộc truy vấn này cũng bị thiếu hụt.

Nhưng có hai điều quan trọng – thậm chí quan trọng đối với chính công trình của Bultmann – gắn liền với công cuộc suy tư mà ông đã giản lược.

Điều đầu tiên là sự khảo sát về một dạng cái chết của siêu hình học như một hệ quả của sự lãng quên vấn đề về hữu thể. Cuộc khảo sát này, vốn cũng mở rộng đến siêu hình học của mối quan hệ Tôi-Người, ngày nay thuộc về chính tiến trình “trở lại nền tảng của siêu hình học” một cách mang tính cơ cấu. Mọi điều chúng ta đã bàn luận ở trên về *giới hạn* và *nền tảng*, ngay cả trong tương quan với huyền thoại, đều có liên hệ với sự trở lại này và với cuộc khủng hoảng của siêu hình học gắn liền với nó. Hệ quả thứ hai của công cuộc suy tư mà Heidegger đề xuất liên quan đến ngôn ngữ và do đó, đến nỗ lực của chúng ta trong việc suy tư về cụm từ “lời của Thiên Chúa”. Nếu người ta vội vã chạy đến nhân học nền tảng của Heidegger và không đào sâu vào vấn đề về hữu thể vấn đề mà nhân học này gắn liền với, thì cũng sẽ thiếu đi sự tái duyệt triệt để đối với vấn đề ngôn ngữ mà nó cho phép. Nhà thần học trực tiếp liên quan đến nỗ lực để “đưa ngôn ngữ vào trong ngôn ngữ”. Chúng ta hãy hiểu điều này như là đưa ngôn ngữ mà ta nói vào trong ngôn ngữ vốn là lời nói của hữu thể, là sự đến của hữu thể trong ngôn ngữ.

Tôi không nói rằng thần học nhất thiết phải đi theo con đường của Heidegger. Tôi chỉ nói rằng, nếu nó chọn đi theo Heidegger, thì nó phải theo con đường này và đi đến tận điểm. Đây là một con đường dài hơn. Nó là một con đường của sự kiên nhẫn, chứ không phải của sự vội vã và hấp tấp. Trên con đường này nhà thần học không nên quá vội vàng xác định liệu hữu thể trong tư tưởng của Heidegger có phải là Thiên Chúa của Kinh Thánh hay không, Chính bằng cách hoãn lại câu hỏi này, nhà thần học sau đó mới có thể suy tư lại về những gì các cụm từ “hành động của Thiên Chúa” và “hành động của Thiên Chúa trong lời của Ngài” thực sự biểu thị. Để suy tư về cụm từ “lời của Thiên Chúa” là chấp nhận dẫn thân vào những con đường có thể dẫn đến lạc lối. Như chính Heidegger đã nói: “Chỉ bằng cách khởi đi từ chân lý của hữu thể, bản chất của sự linh thiêng mới có thể được suy tư. Chỉ bằng cách khởi đi từ bản chất của sự linh thiêng, bản chất của thần tính mới có thể được suy tư. Và chỉ trong ánh sáng của bản chất của thần tính, bất cứ điều gì danh xưng ‘Thiên Chúa’ chỉ đến mới có thể được suy tư” (*Thư về Chủ nghĩa Nhân bản*).

Tất cả những điều này vẫn còn phải được suy tư. Không có con đường tắt nào để nối kết một nhân học hiện sinh trung tính, theo triết học, với quyết định hiện sinh trước Thiên Chúa, theo Kinh Thánh. Nhưng có con đường dài của vấn đề về con người (hữu thể) và về thuộc tính (belonging) của lời nói đối với con người (hữu thể). Chính trên con đường dài hơn này mà điều nói trên mới có thể được hiểu: rằng tính lý tưởng của ý nghĩa văn bản..., theo tinh thần của Husserl, vẫn là một sự trừu tượng mang tính “siêu hình học”, nói cho ngay, một sự trừu tượng cần thiết, khi đối diện với những giản lược tâm lý học và hiện sinh về ý nghĩa của văn bản, nhưng dù sao nó vẫn là một sự trừu tượng so với đòi hỏi nguyên thủy của hữu thể đối với ngôn ngữ.

Vâng, tất cả những điều này vẫn còn phải được suy tư, không phải như một sự bác bỏ Bultmann, cũng không chỉ đơn thuần là một phần bổ sung cho công trình của ông, mà đúng hơn, kiểu như (đặt) một nền tảng nâng đỡ nó.

# Paul Ricoeur - Thông diễn học về Điều kiện làm người

(Khảo luận 1)

Lưu Hồng Khanh

## TÓM TẮT

### Khái quát nội dung:

+Chủ đích: Thông diễn học của Paul Ricoeur nhằm tìm hiểu, diễn giải và thể hiện sự hiện hữu của con người (x.Hiện hữu và Thông diễn học, in: CI, 7-28). Thông diễn học đó được trình bày thông qua một công thức tổng hợp dựa trên suy tư, kinh nghiệm và sáng tác trong cả cuộc đời của Paul Ricoeur:

“Từ con người hữu hạn, yếu đuối, có thể lỗi lầm ...

Đến con người có năng lực (homo capax)”

Có thể lỗi lầm: bởi xu hướng nghiêng về cái ác, cái tội,

Có năng lực: biết nói, biết trình thuật, biết hành động, biết chịu trách nhiệm.

°biết nói: qua ngôn ngữ, biểu tượng, ẩn dụ;

°biết trình thuật: qua tiền cấu hình, hợp cấu hình, tái cấu hình (préfiguration, configuration, refiguration);

°biết hành động: kế thừa, tiếp nối, xây dựng, qua trí tưởng tượng và chân trời không tưởng;

°biết chịu trách nhiệm: tâm trạng cơ bản của Đạo đức học với chí hướng thể hiện chính mình, thể hiện một “cuộc sống tốt lành, với và vì người khác, trong những thể chế công bình” (diễn đạt cơ bản trong kiệt tác “Chính mình như một người khác” [‘Soi-même comme un autre’, 1990]. Liên từ ‘như’ ở đây được chính Ricoeur cho biết cần được hiểu theo một nghĩa mạnh, không chỉ là một so sánh, nhưng là một bao hàm với nghĩa ‘theo tư cách’ một người khác (SA, 14).

### +Nội dung - Các tiết mục:

1-Thông diễn học về ý chí (volonté)

2-Thông diễn học về biểu tượng (symboles)

3-Thông diễn học về ẩn dụ và truyện kể (métaphore et récit)

4-Thông diễn học về cái chính-mình (le soi)

### +Kết thúc:

Chịu trách nhiệm trong một cuộc sống hữu hạn, yếu đuối, có thể lỗi lầm, từng cá nhân trong xã hội không thể nào tránh khỏi những xung đột. Mối tương quan biện chứng giữa luân lý và đạo đức sẽ xoay vần chung quanh vấn đề xung đột và hòa giải. Nền Luân lý thực tiễn răn dạy thực hiện giải pháp một “cuộc sống tốt lành, lương thiện”, trong khi một Đạo đức học sâu rộng đề xuất một “cuộc sống cho người khác” với phương châm biểu tặng với cái “Logic sự dư dật” („Logique de surabondance“) thay vì cái “Logic sự cân bằng” („Logique d’équivalence“).

\*Xin lưu ý: Các trích dẫn về các nguồn thư tịch, xin xem Bảng viết tắt và Bảng tên sách trong phần Thư mục ở cuối bài.

Từ Hiện tượng học đến Thông diễn luận:

Nội dung - Các tiết mục

- 1.Thông diễn học về ý chí (volonté)
- 2.Thông diễn học về biểu tượng (symboles)
- 3.Thông diễn học về ẩn dụ và truyện kể (métaphore et récit)
- 4.Thông diễn học về cái chính-mình (le soi)

Nguồn gốc và nội dung khái quát của khảo luận Thông diễn học này được trình bày trong tiết mục thứ nhất sau đây:

### 1-Tiết mục Một : Thông diễn học về Ý chí:

Công thức tổng hợp

“Từ con người hữu hạn, yếu đuối, có thể lỗi lầm...”

Đến con người có năng lực (homo capax)”

#### [1].Triết học về Ý chí (Philosophie de la volonté).

Năm 1950 Paul Ricoeur xuất bản tác phẩm **Triết học về Ý chí-1**, với phụ đề *Có ý và Vô ý*, mười năm sau, năm 1960, Paul Ricoeur lại đã xuất bản thêm tác phẩm **Triết học về Ý chí-2**, với phụ đề *Hữu hạn và Tội phạm*, cũng được viết trong bảng Mục lục là *Con người có thể lỗi lầm và Biểu tượng học của cái ác*.

Trong **Triết học về Ý chí-2** này, Ricoeur nêu câu hỏi “địa bàn” (‘lieu’) cái ác nơi con người nằm ở đâu. Và để trả lời cho câu hỏi này, Ricoeur đã phác họa khảo luận Nhân học triết học tập trung vào chủ đề con người “có thể lỗi lầm” (‘faillibilité’) phát xuất từ trọng tâm sự “*bất cân đối*” (‘disproportion’) giữa hữu hạn và vô hạn cần được khắc phục bởi những “*giải pháp trung giới*” (‘*médiation*’) (PV2, 27-28). Với những tư tưởng này, Ricoeur đã tiếp nhận và khai triển hai nguồn triết học lớn của phương Tây: một của **Jean Nabert** (1881-1960) – một tác giả được Ricoeur quý trọng từ ban đầu – khi Nabert mô tả “khái niệm hữu hạn được thẩm thấu bởi ước muốn vượt lên, luôn bị kháng cự nhưng cũng luôn lại được nảy sinh, kết nối với những điều kiện sâu thẳm nhất của ý thức về chính mình” (Nabert, *Le désir de Dieu*, in: Greisch 2000, 27); và hai là của **Immanuel Kant** (1724-1804) khi Kant nối kết câu hỏi “Con người là gì?” với những suy tư triết học mang tính hoàn vũ (‘cosmopolitique’) trong đó con người là “*công dân thế giới*”, với nhiệm vụ, lớn hay bé, phải thể hiện trong “*cuộc chơi lớn của cuộc đời*” (PV2, 8).

Chính với tư cách “*người cùng chơi trong cuộc chơi lớn của cuộc đời*” mà con người xấp mặt với ba câu hỏi cơ bản được Kant nêu lên theo dữ kiện tự nhiên của siêu hình học về tinh thần của con người:

1.-Tôi có thể biết gì?

2-Tôi phải làm gì?

3-Tôi được phép hi vọng gì?

Ba câu hỏi này, theo như chính lời Kant nói, đưa đến câu hỏi thứ tư: “con người là gì”?

Nhìn về hình thức đặt câu hỏi: Ba câu hỏi đầu đều đưa ra “đại từ *nhân xưng* chủ ngữ ‘tôi’” (Tôi có thể biết gì?, Tôi phải làm gì? Tôi được phép hi vọng gì?), trong khi câu hỏi thứ tư lại dùng “đại từ *phi nhân xưng* ‘Con người’ làm chủ từ” (Con người là gì?). Nơi đây **Heidegger** (1889-1976) đưa ra ý tưởng: câu hỏi thứ tư này sẽ có ý nghĩa gì, nếu ta nhấn mạnh *tính chủ thể* bằng cách đặt nó trong hình thức *nhân xưng* Tôi là gì? thay vì hình thức *phi nhân xưng* Con người là gì? – ý tưởng mà Heidegger không ngớt nêu lên trong các bài dạy ở giảng đường cũng như trong các văn phẩm được xuất bản của ông trong dòng chảy của tác phẩm *Sách về Kant* (Kantbuch, 1929) của ông (PV2, 10). Tư tưởng *Con người là gì?* thuộc ngành Nhân học triết học, trong khi tư tưởng *Tôi là gì? Chúng ta là gì?* lại đã vượt qua cấp độ vũ trụ luận và bước vào cấp độ *thế giới sự sống*, trong đó “mặt bằng cuộc chơi” không còn là vũ trụ vật lý tự nhiên, nhưng là “thế giới của sự sống” nơi chúng ta sinh sống và là nơi chúng ta không ngừng chuyển hóa biến đổi bởi tác động của chính mình.

Theo Heidegger, ba câu hỏi đầu của Kant phản ánh gương mặt đặc thù về *tính hữu hạn*. Mà nếu ta muốn hiểu hữu hạn đích thực là gì, thì ta phải bắt đầu với câu hỏi thứ tư “Con người là gì?”. Nơi mà Kant nói về một định đề *hội tụ* - ba câu hỏi đầu có thể quy về câu hỏi thứ tư -, thì Heidegger nói về một định đề *phân xuất thông diễn luận* – ba câu hỏi đầu chỉ có thể hiểu được trong ánh sáng của câu hỏi thứ tư (PV2, 11). Diễn tả một cách hình tượng: nơi Kant, ba câu hỏi đầu giống như ba dòng sông chảy về biển là câu hỏi thứ tư. Còn nơi Heidegger thì ngược lại, câu hỏi “Con người là gì” lại trở nên nguồn suối từ đó phát xuất ba dòng nước khác nhau. Ý tưởng và động lực cơ bản của góc nhìn triết học nhân học của ông nơi đây là một siêu hình học về tính “thực kiện” (‘facticity’) của cái “*Tồn tại ở đó*” (‘*Dasein*’) – cái “*Tồn tại ở đó*” có giới hạn, nhưng đối với Heidegger là ‘*tích cực*’.

Tương đương với Heidegger, **Michel Foucault** (1926-1984) trong tác phẩm “*Những lời nói và những sự vật. Một cổ học về các khoa học nhân văn*” (1966) đã trình bày một phân tích học về tính hữu hạn. Trong đó, theo Foucault, nền văn hóa của chúng ta vào thời hiện đại đã vượt qua một ngưỡng bước quyết định với những “*tri thức tích cực*” (‘*savoirs positifs*’) và nhờ đó “*sống tích cực*” trong cái “*hữu hạn tích cực*” của mình (Greisch 2000,18-20).

Như vậy, cả Heidegger lẫn Foucault đều chủ trương tính “*tích cực*” về sự hữu hạn; nói cách khác, một hữu hạn không cần thiết phải liên hệ với khái niệm vô hạn (PV2, 12).

Tư tưởng về một Nhân học triết học mà **Ricoeur** phác họa trong tác phẩm “*Con người có thể lỗi lầm*” lại đặt cơ sở trên một cách nhìn về Kant khác với cách nhìn của Heidegger và Foucault. Đó là cách nhìn về một “*Nhân học bất cân đối*” (‘*Anthropologie de la disproportion*’). *Nhân học triết học* này là gì, phân xuất từ đâu, có những thành tố gì, cấu trúc và hoạt động của nó ra sao, đưa đến những thành quả nào?

Ricoeur đã từng nói, Nhân học triết học của ông về “*Con người có thể lỗi lầm*” là tác phẩm ‘*mang tính Kant*’ nhiều hơn đâu hết, nó đặt cơ sở trên một “*Nhân học bất cân đối*” hay “*có thể lỗi lầm*” diễn giải rằng cái Ác là một khả thể trực tiếp ghi khắc trong bản tính của con người (PV2, 8). Nhân học bất cân đối không thể nhận diện đơn thuần và trực tiếp bởi những khái niệm hữu hạn và có thể lỗi lầm. Nó chỉ có thể khai triển dưới trướng một sơ đồ khái niệm ba vế: **hữu hạn – trung giới – vô hạn**. Động cơ ba thì này chuyển động bằng một nhịp khác nhau tùy theo khi nó chuyển động trong từng mỗi một của ba lĩnh vực *khả năng biết, nhiệm vụ làm, hay phạm vi cảm tính hi vọng* – tương ứng với ba câu hỏi nhân học triết học của Kant: *Tôi có thể biết gì?, Tôi phải làm gì?, Tôi được phép hi vọng gì?*. Trong mỗi một lĩnh vực này, người ta sẽ khám phá ra những nét “nứt rạn”, nghĩa là những khoảng cách ít nhiều hoàn hảo hay bất toàn của các trung giới đối chiếu với hai cực hữu hạn và vô hạn – và khi những nét “nứt rạn” này quá lớn, chúng sẽ mang vào mình tính bi kịch – và từ đó có thể đưa đến tình trạng sự lỗi lầm (PV2, 12).

Khái niệm về một “*Nhân học bất cân đối*” của Ricoeur ở đây cũng đã được chính ông khai triển từ bối cảnh “*Nhân học bất cân đối*” trong lịch sử tư tưởng của văn minh phương Tây. Ngay trong những dòng đầu tiên của chương sách đầu tiên trong tác phẩm **Triết học về Ý chí-2** (1960) bàn về sự *Có thể lỗi lầm*, Ricoeur đặt câu hỏi “*Tìm đâu ra cái căn cơ cho sự có thể lỗi lầm của con người?*”, và ông cũng đã tự trả lời “*Đó là trong cái thể thảm của sự khốn cùng của con người*” (“... dans le *pathétique* de la *misère* de l’homme”, PV2, 41). Rồi tiếp đó, ông đã diễn giải cái thể thảm của sự khốn cùng của con người thông qua cái thần thoại của **Platon** (428-348 tCN) nói về *con người là một hỗn hợp giữa ý niệm và thân xác*, cũng như thông qua cái hùng biện bi ai của **Pascal** (1623-1662) nói về *hai cái vô cùng – vô cùng lớn và vô cùng bé nhỏ* – trong cùng một con người.

## [2]. Nhân học “*Con người có thể lỗi lầm*” – một “*Nhân học bất cân đối*”:

Đoạn văn nói về “*Nhân học bất cân đối*” với nội dung, cấu trúc và hoạt động mang tính lý thuyết trên đây có thể được sơ lược quảng diễn thông qua **ba lĩnh vực biết gì, làm gì, hi vọng gì** như sau:

### 2.1. Trong lĩnh vực “*Tôi có thể biết gì?*”, với những ‘nứt rạn’ của khả năng nhận thức:

#### a. Hữu hạn trong nhận thức:

Bởi **hữu hạn**, tôi bắt đầu biết được một sự việc thông qua Một góc nhìn, Một quan điểm, tức Một viễn ảnh (Perspective).

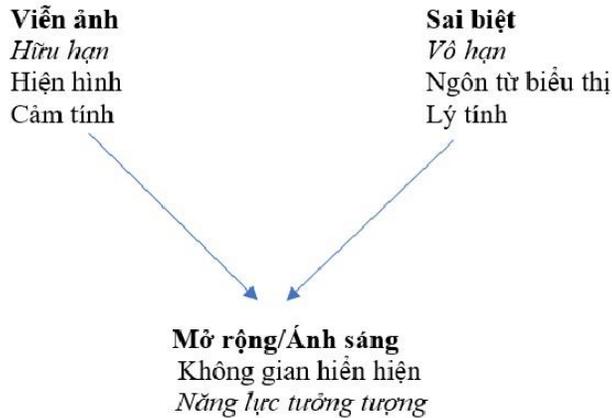
#### b. Vô hạn trong nhận thức:

Nhưng đồng thời, tôi cũng có thể tạo ra nhiều ngôn từ để biểu thị Nhiều góc nhìn, Nhiều quan điểm, Nhiều viễn ảnh, tức tính “*Sai biệt*” (Transgression) của cùng một sự việc đó. Thí dụ: đối tượng nhìn là một cây thông, nhưng tôi cũng có thể nhìn xuyên suốt cây thông đó muôn muôn vàn cây thông khác. Và như vậy, ngôn từ biểu thị ý nghĩa các sự việc là **vô hạn**.

#### c. Trung giới trong nhận thức:

Và nay câu hỏi được đặt ra: Đây là **trung giới** cho sự “bất cân đối” giữa *Hữu hạn* của một góc nhìn (Perspective) và *Vô hạn* của ngôn từ sai biệt (Transgression) bởi từ rất nhiều góc nhìn khác? Theo Ricoeur, Trung giới ở đây chính là “*Năng lực tưởng tượng*” (*‘Imagination’, ‘Einbildungskraft’*) (PV2, 44). Như thế nào? Tại sao vậy? –Cũng theo Ricoeur, đó là bởi hai khái niệm *Viễn ảnh* và *Sai biệt* do từ nhiều viễn ảnh bổ sung nhau, chúng là hai biến số của cùng hàm số *Mở rộng*.

**Sơ đồ Bất cân đối trong khả năng Nhận thức:**



Nếu suy tư là năng lực xác định và biểu thị sự vật là một điều cần thiết, nếu yêu sách một sự nối kết giữa hiện hình và ngôn từ biểu thị là một điều chính đáng, và nếu sự khác biệt trong không gian và thời gian chỉ có thể đưa về nhất thể bởi một năng lực tổng hợp tiên nghiệm (a priori), điều mà trí tưởng tượng thực nghiệm thực hiện thông qua các viễn ảnh, thì điều đó dĩ nhiên mới chỉ là một tổng hợp theo ý hướng, chứ chưa phải trong hiện thực. Đó là điểm sơ lược của vấn đề và còn cần được tiếp tục bổ sung nghiên cứu.

**2.2. Trong lĩnh vực “Tôi phải làm gì?”, với những ‘nứt rạn’ của khả năng hành động:**

Trong lĩnh vực hành động của luân lý và đạo đức, **hữu hạn** là “Tính cách” (Caractère) của con người, **vô hạn** là khái niệm “Hạnh phúc” (Bonheur), còn **trung giới** là sự “Kính trọng” (Respect) bởi biết nhìn nhận giá trị đích thực là *nhân phẩm* của con người. Sau đây ta sẽ quảng diễn thêm về ba vế của mối tương quan “hữu hạn - vô hạn - trung giới” trong hành động của con người này.

**a.Hữu hạn thực tế trong hành động: Tính cách**

Tính cách là tâm trạng tự nó đã giới hạn hành động của con người vào cá tính, quan tâm, ích lợi, tập tục, thói quen của cá nhân và tập thể mà mỗi người là thành phần và phụ thuộc.

**b.Vô hạn thực tế trong hành động: sự tìm kiếm Hạnh phúc**

Hành động của con người đều nhắm đến thành công, tốt lành, toại nguyện, thỏa mãn, ý nghĩa, thể hiện nhân cách, nhân phẩm. hạnh phúc.

**c.Trung giới mong manh trong hành động: sự Kính trọng**

Biểu hiện cho sự nhìn nhận thực tại, cuộc sống, hành động, ý hướng, nhân cách, nhân phẩm của con người, của tha nhân, đó là sự kính trọng.

### 2.3. Trong lĩnh vực “Tôi được phép hi vọng gì?”, với những ‘nứt rạn’ của khả năng hi vọng:

Lĩnh vực *hi vọng* này được Ricoeur diễn đạt và phân tích như một lĩnh vực của **Tâm cảm** (Affectivité), bởi mong chờ, do hi vọng.

#### a. Hữu hạn trong Tâm cảm:

với tính **hữu hạn** là sự “Khắc khoải lo âu” (Inquiétude) cũng như sự tìm kiếm “Khoái lạc” (Plaisir),

#### b. Vô hạn trong Tâm cảm:

còn tính **vô hạn** là ý thức và cảm thức được về cái Chân thân, cái Chính mình (le Soi) cùng với cái “Phúc thật” (Béatitude), vượt trên cả ba tham vọng cố hữu của con người là *chiếm hữu, danh vọng, quyền năng* (avoir, valoir, pouvoir), cũng như vượt trên những xung đột tranh dành trong cuộc sống là *tham của, tham danh, tham quyền* (Habsucht, Ehrsucht, Herrschsucht).

#### c. Trung giới trong Tâm cảm:

Điểm **trung giới** ở đây được Ricoeur nhận diện là *Con tim* hay *Cái tâm* (thumos, theo Platon) với thể giới Tâm tình (Sentiment) của con người (PV2, 142).

\*\*

Nhân học triết học của Ricoeur đạt đỉnh điểm với khái niệm “*Có thể lỗi lầm*” nhờ vào việc thông minh sử dụng biện chứng bộ ba phạm trù về phẩm tính *Chất* (qualité) của Kant là *Thực tại, Phủ nhận, Giới hạn* (Réalité, Négation, Limitation) trở thành *Xác nhận* trong nguyên khởi, *Khác biệt* trong hiện hữu, *Trung giới* qua con người (Affirmation originaire, Différence existentielle, Médiation humaine).

Nếu Hữu hạn là thuộc tính của con người, thì đó là hữu hạn của một hữu thể hữu hạn có lý trí, chứ không phải sự thất thường của một hữu thể bị vút đi vào trong cuộc sống vô nghĩa. Đó là hữu hạn mong manh của một mong ước và một năng nổ hiện hữu biết chấp nhận giới hạn, và rồi trong dẫn thân qua các trung giới, cố gắng nói lên lời Xin vâng với Cuộc sống: “**Con người, đó là niềm Vui của tiếng Xin vâng trong nỗi Buồn của giới hạn**” (PC2, 156).

Sơ đồ các khái niệm về Nhân học con người có thể lỗi lầm, hay Nhân học bất cân đối của Ricoeur giống theo sơ đồ ba phạm trù về phẩm tính *Chất* của Kant:

Kant	Thực tại (réalité)	Phủ nhận (négation)	Giới hạn (limitation)
Ricoeur	Xác nhận (affirmation) <b>Vô hạn</b>	Khác biệt (différence) <b>Hữu hạn</b>	Trung giới (médiation) <b>Trunggiới</b>
	↓	↓	↓
Biết	Ngôn từ	Viễn ảnh	Năng lực Trưng tượng
Làm	Hạnh phúc	Tính cách	Kính trọng
Hi vọng/Tình cảm	Phúc thật	Khoái lạc	Con tim/ <i>thumos</i>

## 2- Tiết mục Hai: Thông diễn học về Biểu tượng

Trong tác phẩm **Triết học về ý chí-2** (1960), sau phần một bàn về *con người hữu hạn* và *có thể lỗi lầm*, nay bước qua phần hai trình bày về sự *phạm tội* của con người, với tiêu đề *Biểu tượng học của cái ác*. Vấn đề Ricoeur đặt ra là làm thế nào *con người từ hồn nhiên vô tội lại có thể phạm tội?*, nói cách khác *từ có thể lỗi lầm lại trở nên đích thực phạm tội?*, sự kiện được biểu đạt thông qua *lời kêu than, lời thú nhận (aveu)*. Tính thực nghiệm của ý chí đòi hỏi ở đây một đường vòng tìm hiểu mới, đường vòng tìm hiểu thông qua những *“diễn ngôn thần thoại”* trong những lời kêu than, những lời thú nhận. Điều này đòi hỏi một cuộc *“cách mạng phương pháp”* mới: đó là phương pháp *“thông diễn học”*, nghĩa là phương pháp sử dụng những *“quy tắc giải mã ứng dụng vào thế giới các biểu tượng”* (PV2, 12). Sau đây ta sẽ triển khai những bước đi thiết yếu của phương pháp thông diễn các biểu tượng này.

### [1]. Một cuộc cách mạng phương pháp mới: “Suy tư từ biểu tượng”:

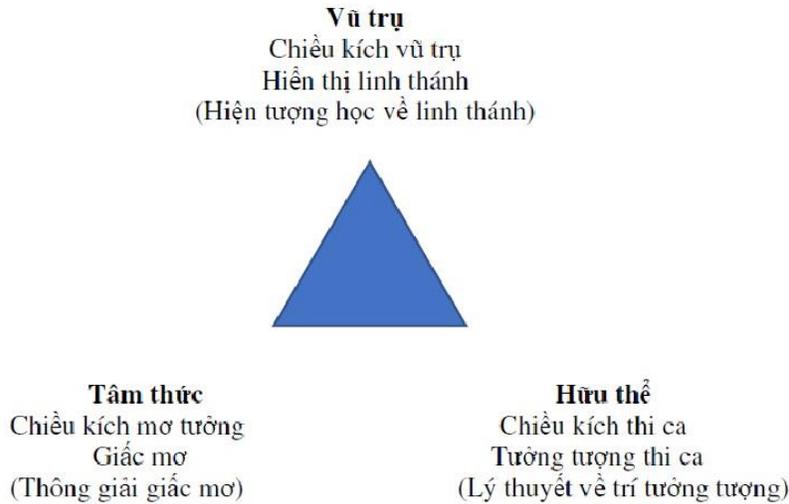
#### 1.1. Cánh cửa khai mở tìm hiểu cái ác: ngôn ngữ của sự thú nhận:

Không gì giúp ta hiểu ngôn ngữ của sự thú nhận về cái ác, cái tội, hơn là chính ngôn ngữ của người thú nhận đã phạm tội. Đó là ngôn ngữ được biểu đạt gián tiếp bằng các biểu tượng (PV2, 13). Nhưng với những điều kiện nào, người làm triết học có thể sử dụng ngôn ngữ *“giản lược”* không mang tính triết học nào ở đây lại có thể được thừa nhận là có tính triết học? Quyết định sơ khởi của Ricoeur là đánh cuộc với sự kiện có thể xem ngôn ngữ sự thú nhận như biểu đạt bước đầu cho việc giải thích kinh nghiệm sinh động về cái ác đã sa phạm.

#### 1.2. Những cấp bậc diễn đạt của biểu tượng:

Ricoeur gọi đây là *“bảng tiêu chuẩn của biểu tượng”* (PV2, 173), bởi từ đây mà xuất hiện những cấp bậc của hệ biểu tượng. Chúng gồm ba cấp tương ứng với ba ngành nghiên cứu riêng biệt: (1).Hiện tượng học về cái linh thánh, như được **Mircéa Eliade** (1907-1986) khai triển, đặc biệt lưu tâm *“khía cạnh vũ trụ luận của sự tỏ hiện linh thánh”*; (2).Thông giải phân tâm học về các giấc mộng, nhấn mạnh *“khía cạnh đêm tối của giấc mơ”*; (3).Và sau cùng là lý thuyết về mơ tưởng được khái niệm theo **Gaston Bachelard** (1884-1962), khai thác *“tính sáng tạo của thi ca”*. Các cấp bậc biểu tượng này được xếp đặt không phải chỉ bằng quang thuần túy đứng gần kề bên nhau, nhưng chúng còn thẩm thấu ảnh hưởng mạnh mẽ lẫn nhau.

Luận điểm về “tính hội tụ đặc sắc của hệ biểu tượng linh thánh, biểu tượng giấc mơ và biểu tượng thi ca” (PV 2, 177) có thể được minh họa với sơ đồ sau đây:



### 1.3. Yếu tính của biểu tượng:

Nơi đây, Ricoeur đề nghị một bảng định nghĩa biểu tượng mang tính kỹ thuật bao gồm sáu hình thức:

1. như dấu hiệu *hàm chứa ý nghĩa*, tham chiếu dấu hiệu ngôn ngữ học, cấu trúc học, ký hiệu học.
2. như dấu hiệu với nghĩa *như thể là*.
3. như dấu hiệu *mang tính biểu tượng* như “nước lụt đại hồng thủy”, thay vì nghĩa hóa học H<sub>2</sub>O.
4. như dấu hiệu *đích thực biểu tượng*, đối chiếu với nghĩa ám dụ (allégorie).
5. như dấu hiệu *biểu đạt tính vượt xa* (au-delà), thay vì tính cận kề bất cập (en-deçà).
6. như dấu hiệu *mang tính tương quan giữa biểu tượng và thần thoại*.

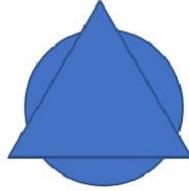
### [2]. Ngôn ngữ của sự thú nhận và biểu tượng sơ đẳng của cái ác:

Sau khi làm sáng tỏ một số nhận định mang tính phương pháp luận trên đây, nay ta có thể bước qua công việc chính: diễn giải Biểu tượng học về cái Ác, như nó cho thấy thông qua ngôn ngữ của sự thú nhận. Đó là một ngôn ngữ hoàn toàn mang tính biểu tượng, ngay cả trong những diễn đạt thô sơ nhất, nó vẫn luôn nói nhiều hơn những gì mà nó không nói. Không những các biểu tượng cho thấy nhiều gương mặt của ý thức về cái tội, mà cái ý thức về cái tội đó lại còn được sắp xếp thành nhiều tầng lớp giống như các tầng lớp địa chất học vậy.

Bởi thế, để hình dung ra được cái ngôn ngữ của sự thú nhận, ta cần để ý đến hai phương diện là *miêu tả* và *phổ hệ*. Phương diện *miêu tả* cho thấy trong Biểu tượng học về cái Ác có ba hình thái là *vết nhơ* (souillure), *tội phạm* (péché: đối với thẩm quyền linh thánh tối cao) và *tội ác* hay *tội trạng* (culpabilité: chiếu theo các lề luật dân gian). Còn phương diện *phổ hệ* đưa thêm cho thấy các hình thức từ sơ cổ đến cận kề gần đây.

Sau đây là sơ đồ về cái Ác:

*Vết nhơ*  
Dấu vết, ô nhiễm, lây truyền  
Kinh hoàng linh thánh  
Nghĩ thức luyện tẩy



*Tội phạm*  
Sai đường, lạc lối, lầm lạc  
Thịnh nộ của thần linh  
Tiêu cực: sinh khí, kiêu căng  
Tích cực: quyền uy, thế lực  
Quy hồi-tha thứ-giải thoát

*Tội ác*  
Gánh nặng, ưu sầu, phiền não  
Hối hận, tự tổ cáo  
Trách nhiệm hình sự  
Lương tâm lo ngại  
Nguyên rủa của pháp luật

Và nay câu hỏi được đặt ra:

Sự thú nhận và các biểu tượng sơ đẳng của cái Ác đã đến với con người như thế nào?

Câu trả lời: chúng đã đến với con người qua các hình thức của **thần thoại**, như sẽ được trình bày sau đây:

### 2.1. “Cái Ác đến từ đâu?” - Chức năng biểu tượng của thần thoại:

Sự thú nhận sơ khởi và sơ đẳng về cái Ác được biểu đạt bằng *vết nhơ*, và vết nhơ này được diễn đạt thông qua hình thái *thần thoại*. Vậy thần thoại được hiểu là như thế nào? Thần thoại được khái niệm như một diễn ngôn, hiện hữu trong mọi nền văn minh, với ba nhiệm vụ thiết yếu: tính phổ cập, bao hàm tính thời gian, chuyển đưa hình thái yếu tính đến hình thái thực kiện. Thần thoại như thế cuối cùng được biểu đạt qua hình thức *truyện kể*, với cả hình thái bi kịch, tự trung là hình thức biến cố, biến sự (PV2, 316).

### 2.2. Hiện tượng học thông diễn của thần thoại:

Thần thoại được suy tư trong các phân ngành khoa học tinh thần chính yếu như kinh thánh, thần học, triết học, tôn giáo, văn học. Ở phương Tây, **Rudolf Bultmann** (1884-1976) là lý thuyết gia chính về “Giải hóa thần thoại” (“dé-mythologisation”) trong lĩnh vực chú giải kinh thánh, **Friedrich W.J. Schelling** (1775-1854) với Triết học về thần thoại, **Ernst Cassirer** (1874-1945) với Triết học các hình thức biểu tượng, **Mircéa Eliade**, **Maurice Leenhardt** với Hiện tượng học về sự linh thánh, và cuối cùng nhưng không phải sau cùng là **Claude Lévi-Strauss** (1908-2009) về những Khảo luận thần thoại (Mythologiques).

Riêng về Bultmann với chương trình “giải hóa thần thoại” (“dé-mythisation” hay “dé-mythologisation”) trong tác phẩm *Kinh thánh Tân ước và vấn đề thần thoại* (1941) của ông,

Ricoeur trước tiên lưu ý ta về một sự dị nghĩa giữa hai khái niệm có phần tương đương, nhưng không đồng nghĩa: giữa “giải hóa thần thoại” và “giải hóa thần bí” (“*dé-mystification*”). “Giải hóa thần thoại” khác với “giải hóa thần bí” bằng cách chủ ý tìm hiểu đích đáng bản văn, và trong bản văn là sự kiện.

Đàng khác, giải hóa thần thoại không thể được hiểu theo nghĩa giải thích thế giới bằng cách đi tìm những nguyên nhân (*étiologique*) khoa học hay ngụy khoa học của tự nhiên về thế giới (CI 373-392).

Vấn đề đích thực là thần thoại ngày nay có còn ý nghĩa nào nữa không, khi nó không còn là giàn giá cho những giải thích ngụy khoa học. Nơi đây, Ricoeur đồng ý với **Bultmann, Heidegger** và cả **Hans Jonas** (1903-1993) cho rằng, điều duy nhất còn có thể đưa lại cho “thần thoại” một ý nghĩa, thì phải là từ đó cố gắng hiến một diễn giải *phổ sinh*, nghĩa là chuyển hóa những khái niệm vũ trụ luận khách quan nên những diễn ngôn về sự “tồn tại trong trần gian của con người”.

### 2.3. Loại hình hiện tượng học của thần thoại:

Ricoeur phân chia các biểu đạt thần thoại từ khởi đầu đến kết thúc cái Ác thành bốn loại hình thần thoại căn bản:

(1). *Bản kịch sự tạo thành thế giới*: từ hỗn mang đến trật tự, thông qua các thần thoại về sự khai sinh và phát triển các thần trong vùng Tiểu Á Babylon suméro-accadien.

(2). *Thần thoại bi ai về hiện hữu*: từ Babylon đến Athen, các thần thì gây mù quáng, con người thì ham tham đến quáng mù, như được biểu tượng trong các thần thoại Hi-lạp.

(3). *Cái ác của con người quá là người*: từ Athen Hi-lạp đến miền Đông Cổ, với “thần thoại Adam” được ghi lại trong chương hai, sách Sáng thế Do-thái-giáo và Kitô-giáo. Ricoeur lưu ý: ta không thể đánh đồng “thần thoại Adam” với trình thuật sự “sa ngã”, rồi trình thuật sự “sa ngã” với “cái ác tận căn” của con người. Bởi chủ yếu của “thần thoại Adam” là nói về cái tốt lành nguyên thủy của tạo thành. Và rằng khởi đầu cái ác phát xuất từ sự suy nhược của tự do, nhưng cái suy nhược của Adam và Eve ở đây có thể đã không xảy ra nếu đã không có sự dụ dỗ được biểu tượng dưới hình thức con rắn. Cuối cùng, trình thuật Adam làm ta đương đầu với bí ẩn cái ác không bắt nguồn từ tính ác của con người.

Cũng cần ghi nhận thêm: thần thoại Adam không chủ trương cố gắng hiến một truy tìm căn nguyên vật lý học về việc xuất hiện và tiến hóa vũ trụ. Nó chỉ có thể hiểu được xuyên qua một công trình thông giải trên kinh nghiệm sống về *vết nơ*, *tội phạm* và *tội ác*.

(4). *Những khốn cùng của thân xác và truyện phiêu lưu anh hùng như Odyssée của linh hồn*: thần thoại ngộ đạo. Loại hình thần thoại thứ tư được Ricoeur khảo xét này là sự tra tìm cái nguồn gốc của cái ác trong sự sống chung khó khăn, hay đúng hơn trong sự kết hợp phản tự nhiên giữa linh hồn và thân xác. Đây là “thần thoại linh hồn bị đày ải trong ngục tù thân xác”, như ta có thể gặp thấy nơi Platon, và Platon lại đã khai triển từ những tư liệu được vay mượn từ truyền thống tu đức trữ tình và giáo lý linh hồn luân lưu của Orphée.

### [3]. Một nền triết học phát xuất từ biểu tượng:

Sau những suy tư về biểu tượng – từ hình thức biểu tượng sơ đẳng “thú nhận” có tội thông qua hình thái một “vết nhớ”, cho đến những suy tư về những cấp bậc, những yếu tính, những loại hình biểu tượng được diễn đạt dưới hình thức các “thần thoại” – nay câu hỏi được đặt ra về “tính năng triết học của thần thoại” và nói chung của cả thế giới “biểu tượng”.

Động lực định hướng cho suy tư này được khai triển từ một công thức triết học của Kant: “*Biểu tượng làm cho suy tư*” (*‘Le symbole donne à penser’*), công thức được Ricoeur trình bày như “*ngôi sao chỉ đường*” (PV2, 378) cho toàn bộ nghiên cứu của ông. Quả thật, nó đã đóng một vai trò cơ bản cho việc quyết định về hình thái của **Hiện tượng học thông diễn** của ông vào những năm 1960-75.

#### 3.1. Quy chế triết học của Thông diễn học: \_\_\_

Trước hết, Hiện tượng học thông diễn có những sự kiện lịch sử của nó, cùng với những phẩm tính tràn đầy và những ý nghĩa giàu có của chúng (PV2, 480). Nhưng đồng thời, điều ấy không thể làm ta quên rằng, làm triết học là phải “tự mình suy tư” (*‘selbstdenken’*). Con người có thể chẳng cùng lúc chu toàn cả hai nhiệm vụ này: suy tư về những tư tưởng đến từ thế giới các biểu tượng cùng với suy tư về những tư tưởng đang nảy sinh từ một tư duy phản thân (*réflexiv*) và phê phán?

Mà thật, chính công việc tay đôi này lại là định nghĩa cho khái niệm Thông diễn học triết học. Điều này có nghĩa gì? Nếu nhìn lui về quá khứ, ta sẽ nhận thấy mối liên hệ không thể phân rẽ giữa *ngôn ngữ biểu tượng* và *công trình thông giải*: “chính nơi có một người nằm mơ và nói sáng, lại là có một người đứng lên và giải mộng” (PV 2, 481). Chính trong nghĩa đó mà Thông diễn học hiện đại tiếp nối “các diễn giải bộc phát không bao giờ thiếu sót các biểu tượng” (PV 2, 482). Nhưng sự tiếp nối này không thể che mắt ta trước cái tân kỳ của hoàn cảnh hiện đại: **Friedrich Schleiermacher** (1768-1834), **Wilhelm Dilthey** (1833-1911), **Rudolf Bultmann**, bên cạnh nhiều tác giả khác, đã từng chứng thực rằng, thông giải là việc càng ngày càng không thể xa rời công việc phê phán, một phê phán “không còn là giản trừ, mà là hồi phục” (PV 2, 482).

Trong **Triết học về Ý chí-2**, phần kết thúc **Biểu tượng học về cái Ác** đã đưa ra một tuyên ngôn mang tính chương trình suy tư: “Một triết học phát xuất từ ngôn ngữ là một triết học hàm chứa các sự kiện lịch sử, tính trung thực đòi hỏi phải giải bày, khai triển, diễn xuất chúng bằng sự *thông hiểu* (PV 2, 488), và từ đó kết cấu thành một *hiện tượng học thông diễn* chủ trương *suy tư từ các biểu tượng*. Điều cốt yếu ở đây nằm ở câu hỏi *thông hiểu* thực chất có *ý nghĩa* gì? Câu trả lời không chút do dự: đó là “hoàn cảnh sự tồn tại của con người trong sự tồn tại của thế giới” (PV 2, 487). Nhưng nếu “suy tư phát xuất từ biểu tượng” có nghĩa “kiến tạo các khái niệm phổ sinh”, thì phải chăng Thông diễn học triết học của **Ricoeur** lại đã chỉ là nhân thêm lên một cách vô ích các đường quanh co để rồi đi đến cùng cùng nơi mà Thông diễn học của **Heidegger** về *cuộc sống thực hiện* dẫn ta đến: đến một phân tích hiện sinh (*existential*) cũng cử hoạt về một “hữu thể luận cơ bản” (*‘Ontologie fondamentale’*)? Câu hỏi thách thức này sẽ được làm sáng tỏ ở tiểu tiết mục chung kết sau đây.

#### 3.2. Tiến đến một “Thông diễn học hữu thể luận” (*‘Onto-herméneutique’*):

Chỉ cần đọc lại những tiểu luận về Thông diễn học của Ricoeur trong thập niên 60 xuất bản năm 1969 dưới tựa đề “*Sự xung đột giữa các diễn giải*” cũng như “*Tiểu luận về Freud*” (1965), để thấy được sự khác biệt giữa hai khái niệm Thông diễn học về hiện tượng học – hai khái niệm Thông diễn học này: một của **Heidegger** bằng cách suy tư trực tiếp và liền ngay - được gọi là bằng “con đường ngắn” - bàn về “hữu thể tồn tại ở đó” (*Da-sein*), và một của **Ricoeur** bằng cách đi qua một “con đường vòng” thông qua các hình thức của ngữ nghĩa học (*sémantique*) và ngôn ngữ học, để cuối cùng cũng đến với hữu thể tồn tại. Và như vậy, cả hai mô hình Thông diễn học này đều được mang tên là “*Thông diễn học hữu thể luận*”, dĩ nhiên cùng với câu hỏi, có những khác biệt gì giữa hai mô hình “Thông diễn học hữu thể luận” này.

### Với Heidegger:

Như ta biết, điều cơ bản trong Thông diễn học là sự **thông hiểu** – kết thúc từ những tác động liên quan như thông dịch, thông giải, và sau thông hiểu là biểu đạt chính mình bằng thông diễn. Sự thông hiểu bình thường được định vị thuộc ngành Nhận thức luận. Nay trong Triết học hiện sinh hiện đại, Heidegger khái niệm sự Thông hiểu như một “hình thức tồn tại”, trong “tính hữu thể” của nó, xem nó dưới “hình thức” ‘*Dasein*’, ‘*dự phóng*’ *Dasein*, ‘*mở mình ra với Tồn tại*’. Với khái niệm tính hữu thể của sự thông hiểu, thì vấn đề lịch sử tính sẽ không còn là vấn đề về những thông tin trong lịch sử, mà là xem lịch sử trong ‘*tính tồn tại của nó*’, ‘*tồn tại cùng*’, ‘*cách thức tồn tại bên cạnh các tồn tại*’. Đồng thời năng lực của cuộc sống lại cũng có thể làm cho mình vượt lên chính mình, làm cho mình có thể thực hiện một cấu trúc cuộc sống khác.

Và đây quả là một cuộc ‘*cách mạng*’ mà Hữu thể luận của sự thông hiểu đưa lại: sự thông hiểu đó trở nên một khía cạnh của ‘*dự án*’ *Dasein* và ‘*mở mình ra với Tồn tại*’. Vấn đề sự thật không còn là vấn đề phương pháp, nhưng là vấn đề tỏ hiện của tồn tại, cho một hữu thể mà hiện hữu căn cứ trong sự thông hiểu về tồn tại (CI 10).

### Với Ricoeur:

Ricoeur với ‘*hoàn toàn công bình*’ tích cực nhìn nhận khái niệm “*tính hữu thể luận về sự thông hiểu*” bằng ‘*con đường ngắn*’ của Heidegger, nhưng lại đề xuất cũng cùng khái niệm “*tính hữu thể luận về sự thông hiểu*”, nhưng bằng ‘*con đường vòng*’ gian nan hơn, thông qua các hệ thống ngữ nghĩa học (*sémantique*) và ngôn ngữ học (*linguistique*) (CI 10, 15tt), và sau đó thông qua suy tư (CI 10, 20tt). Tại sao có sự lựa chọn này?

Ricoeur đưa ra hai lý do sau đây:

Với cách đặt câu hỏi triệt để của Heidegger, có nhiều vấn đề bị đánh mất hoặc không được rõ ràng giải quyết. Thí dụ như phải hiểu thế nào về các bản văn? Đặt sở sở nào cho các khoa học lịch sử? Phân giải thế nào những xung đột giữa các diễn giải? ...

Thứ đến, để sự đảo ngược việc thông hiểu trong nhận thức qua thông hiểu trong tồn tại được khả thi, thì trước đó cần minh định tính tồn tại của *Dasein*, điều đã không được trình bày. Ngoài ra, sự thông hiểu như hiệu quả của phân tích về *Dasein* cũng chính là cái thông hiểu về cái tồn tại bởi đó và trong đó hiểu mình như tồn tại. Đã không phải chính là trong ngôn ngữ mà ta phải truy tìm điều chỉ dẫn cho thấy thông hiểu là một hình thái tồn tại? (CI 14).

### Kết thúc:

Sự khác biệt giữa **Heidegger** và **Ricoeur** không thể bị giản lược chỉ vào sự chọn lựa giản đơn giữa “hoặc có hoặc không ngôn ngữ học”. Cuộc tranh luận giữa hai vị triết gia tài năng này thiết yếu liên quan đến việc các vị khái niệm thế nào về *quy chế* và *nhiệm vụ* của một nền triết học ngôn ngữ. Khái niệm quyết định ở đây là khái niệm *ngữ nghĩa học*. Điều mà Ricoeur tìm kiếm là “nút thắt ngữ nghĩa” nguyên khởi của mọi thông diễn học. Và cái nút thắt này không đâu khác là trong cái ngữ nghĩa học của những diễn đạt các **biểu tượng** – những diễn đạt, mà chính từ những hiện hữu của chúng, đòi hỏi một công trình giải thích. Chính cái vấn đề Biểu tượng luận này mà Heidegger đã tránh né. Và chính đây là nơi ta gặp phải điểm mấu chốt, nơi phân biệt những khái niệm khác biệt về một Hiện tượng học thông diễn. Tất cả đối với Ricoeur, xem như ưu tư việc phục hồi khái niệm diễn giải và thông diễn các biểu tượng kêu gọi lẫn nhau: “*Có diễn giải nơi đâu có muôn màu ý nghĩa và chính trong diễn giải mà cái muôn màu ý nghĩa được rạng ngời tỏ hiện*” (CI 16-17).

### Tiết mục Ba: Thông diễn học về Ẩn dụ và Truyện kể:

#### Bối cảnh thời gian:

Thời gian Ricoeur biên soạn các tác phẩm **Ẩn dụ và Truyện kể** (MV:1975; TR1-3:1983-1985) cũng là thời gian Ricoeur đang giảng dạy tại châu Âu và Bắc Mỹ (USA). Thời gian mà Ricoeur mãnh liệt đương đầu với thế giới triết học Anh-Mỹ, đồng thời tiếp tục đào sâu các khoa học về ngôn ngữ, cả sau khi vẻ vang vượt thắng các tranh luận với chủ nghĩa cấu trúc học, toàn bộ thời gian này được xem như một hành trình lâu dài Thông diễn học về bản văn của Ricoeur.

Trong những năm tháng này, thông diễn học trong các hình thức khác nhau cũng đều đã được nhìn nhận trong thế giới triết học, kể cả những lập trường độc đáo của Ricoeur về một số nguyên tắc phương pháp luận, như về hai nhiệm vụ được Ricoeur quảng bá nêu lên: nhiệm vụ đề cao cái “*ý nghĩa*” như động lực nội tại của bản văn và nhiệm vụ phóng chuyển ra ngoài mình như đối tượng tham chiếu cái năng lực một dự án làm cho “*thế giới nên thật đáng sống*”.

Về nhiệm vụ thứ nhất, Ricoeur khước từ tính một chiều vừa phi lý vừa hợp lý: phi lý bởi chủ trương một sự hiểu biết tức thời (khi một chủ thể cho rằng bản thân có thể tức thời đặt mình vào cuộc sống của một người khác), đồng thời lại hợp lý khi giải thích sự hiểu biết dựa trên những nguyên tắc của khoa ngôn ngữ cấu trúc học xem ngôn ngữ như một hệ thống các dấu chỉ thay vì như diễn ngôn và do đó tạo nên ảo tưởng một thế giới đóng kín tách biệt khỏi tính chủ thể vừa của tác giả vừa của độc giả. Khái niệm mới về hiểu biết của Ricoeur trái lại phát sinh từ một biện chứng giữa hiểu biết và giải thích, theo đó sự hiểu biết được định nghĩa như “khả năng nhận cho mình công việc cấu tạo bản văn”, còn giải thích là “tác động làm cho rõ những quy luật phụ thuộc vào công việc cấu trúc mà người đọc theo dõi” (TA 33).

Về nhiệm vụ thứ hai, chiều kích hữu thể luận của thông diễn học, đối với Ricoeur, được biểu đạt trên bình diện “tham chiếu” của bản văn: ông xác tín rằng “diễn ngôn không bao giờ chỉ là cho tự thân nó (*for its own sake*), nhưng trong mọi trường hợp sử dụng, nó muốn đưa đến cho ngôn ngữ một kinh nghiệm, một cách cư ngụ và tồn tại trong thế giới đã có trước nó và nay cần

được nói ra” (TA 34). Thêm vào sự “nhấn mạnh về tính hữu thể luận này”, thì sự tổng hợp của Ricoeur về sự hiểu biết và giải thích này đã đưa thêm một nét phân tích chính xác còn thiếu vắng nơi **Heidegger** và **Hans-Georg Gadamer** (1900-2002).

### **Ẩn dụ và Truyện kể:**

**Ẩn dụ sống** và **Thời gian và truyện kể** là “hai tác phẩm song đôi”: chúng đã được khái niệm cùng với nhau, mặc dầu được xuất bản nối tiếp nhau. Trong Ẩn dụ cũng như trong Truyện kể, chúng ta được xấp mặt với hiện tượng đối mới ngôn ngữ học được thể hiện trên bình diện diễn ngôn: sản xuất một sự “thích đáng ngữ học mới trên bình diện diễn ngôn thông qua một quy định không thích đáng” trong trường hợp ẩn dụ, sản xuất một sự “thích đáng mới trong sự sắp xếp các ngẫu nhiên” trong trường hợp “cốt truyện giả tưởng” trong trường hợp truyện kể (TR1,11). Trong cả hai trường hợp, thì tác động sáng tạo của trí tưởng tượng đều được kích hoạt.

Trong khi khai thác cả một nền văn học rất lớn từ ẩn dụ của **Aristoteles** (384-322 tCN) cho đến các tác giả đương đại thuộc nhiều ngành ngôn ngữ học khác nhau, **Ricoeur** đã muốn vượt qua các ranh giới của lý thuyết truyền thống về ẩn dụ chỉ nhìn nó như một chuyển nghĩa với tính cách trang trí, từ một nghĩa đen qua một nghĩa bóng, nhưng không có thêm phần tri thức mới nào. Đối nghịch với quan điểm truyền thống đó, Ricoeur đã cung ứng một lý thuyết ẩn dụ mang tính nghị luận được xem như một hiện tượng cổ xúy suy luận trong nội hàm của câu văn. Tác dụng của ẩn dụ được nảy sinh từ sự căng thẳng giữa hai từ không dung hợp trên bình diện nghĩa đen.

Ẩn dụ chết, khi nó thuần túy chỉ là sự thay đổi văn tự, thoái mình nên chỉ là một ký tự. Ẩn dụ sống, trái lại, là một “bài thơ rất ngắn”, nhưng có sức biến đổi thực tại, gác lại bên lề những tham chiếu bình thường của ngôn ngữ, để diễn bày cho ta những sự vật trong tình trạng “*tồn tại như*”, trong sự thật thắm sâu của chúng làm cho thế giới nên một thế giới đáng sống. Bằng cách này, ẩn dụ đưa ta đến con tim của vấn đề thông diễn là cung cấp cho ta một công thức mới về khái niệm sự thật.

Cũng một cách như thế, việc xây dựng các kịch bản – điều chyen biệt của truyện kể, lịch sử hay hư cấu – có khả năng thể hiện một sự mô phỏng sáng tạo những kinh nghiệm đã từng trải qua trong thời gian. Giả thuyết cơ bản của Ricoeur là “giữa việc thuật kể một truyện sử và đặc tính thời gian của kinh nghiệm có một tương quan không phải chỉ là tùy thuộc, nhưng quả là một đòi hỏi liên văn hóa. [...] Thời gian trở nên thời gian mang tính người trong mức độ nó được chuyển động theo dạng thuật kể, và [...] truyện kể đạt được ý nghĩa trọn vẹn của mình khi nó trở nên một điều kiện của hiện hữu trong thời gian” (TR1, 85).

Quả thật, đối với Ricoeur, truyện kể là như một sự tái diễn những ngộ kiệt giải thích về thời gian của giáo phụ **Aurelius Augustinus** (354-430) trong tác phẩm *Tự thú* (Confessions, tập XI), khó khăn mà suy tư triết học lại đã gặp phải dọc suốt lịch sử của mình, với **Kant**, **Husserl** (1859-1938), **Heidegger**. Cuộc hành trình tư tưởng rất lâu dài này đã chứng thực cho một trực giác nguyên thủy: một suy tư “thuần túy” về thời gian là một điều không thể, suy tư trái lại phải dựa vào giải thích. Và như vậy, “thời gian thuật kể” theo một nghĩa nào đó là một “thời gian thứ ba” (*‘un tiers temps’*) phải sử dụng môi giới của sự xung đột giữa “thời gian hoàn vũ” (Aristoteles) và thời gian của tâm hồn (Augustinus), đó là thời gian của lịch sử con người, lịch sử những con người hành động, đau khổ và thuật kể lịch sử đời mình.

Bằng cách sử dụng hai khái niệm *muthos* (dụ ngôn) và *mimèsis* (bắt chước) của Aristoteles, Ricoeur khẳng định *muthos-mimesis* được hiểu như là phạm trù bao quát của truyện kể, đó là sự bắt chước sáng tạo các hành động của con người. Sự bắt chước sáng tạo bao gồm ba chức năng là tiền-cấu hình (*pré-figurer*), hợp-cấu hình (*con-figurer*) và tái-cấu hình (*re-figurer*) các hành động, được Ricoeur gọi là *mimesis-1*, *mimesis-2* và *mimesis-3*. Theo đó, *Mimesis-2* là hợp-cấu hình bản văn làm thành tính văn chương của công trình văn học (kể cả hình thức đặc biệt của văn học gọi là sử biên) giữ một vai trò trung giới giữa tiền-cấu hình của môi trường thực hành nhờ sự tiền-hiểu biết mà ta có được từ khu vực hành động (*mimesis-1*) và sự tái-cấu hình nhờ vào sự đón nhận được thông qua công việc đọc (*mimesis-3*). Qua sự tiếp nhận, theo **Desiderius Erasmus** (1469-1536), *lectio transit in mores*, nói cách khác bản văn mời gọi ta biến đổi chính mình và biến đổi các thực hành của mình (theo ngôn ngữ của lý thuyết thông diễn luận trước đây, đó là khoảnh khắc *ứng dụng (applicatio)* ý nghĩa của bản văn vào đời sống của độc giả hay của thánh giá).

### Thời gian và truyện kể:

*Thời gian và truyện kể* là bộ sách ba tập dày rộng và quan trọng đến ba nghìn trang, thật khó lòng mà tóm tắt được trong hai ba dòng. Ricoeur cố gắng hiển nơi đây một khảo sát chi tiết về truyện kể lịch sử và truyện kể hư cấu, bằng cách đối thoại như ông thường làm với các trường phái lý thuyết chính đương đại (của châu Âu lục địa và thế giới Anh-Mỹ). Ông chống đối sự cảm dỗ phi-thuật kể của sử biên cũng như phi-sử luận của truyện kể hư cấu. Lịch sử và hư cấu soi sáng lẫn nhau, bởi tri thức về quá khứ, điều luôn là tri thức về một sự vắng mặt, cần đến sự trợ giúp của trí tưởng tượng và những sáng chế văn học cung cấp cho những thay đổi của con người ánh sáng của một ý nghĩa khả thực.

Hai hình thức truyện kể, lịch sử và hư cấu, cuối cùng đồng quy về một thông diễn học về điều kiện lịch sử-thời tính của các hữu thể duy nhân. Ricoeur từ thời niên thiếu đã từng rất chú tâm đến vấn đề lịch sử (ta nhớ đến tiểu luận *Husserl và ý nghĩa của lịch sử* năm 1949 và tập *Lịch sử và sự thật* năm 1955). Nay trong *Thời gian và truyện kể*, ông bảo vệ sự phê phán của người nghiên cứu trẻ tuổi đối với một khái niệm duy lý về lịch sử bằng cách chủ trương “*khước từ Hegel*” - nghĩa là “*khước từ yêu sách theo cách Georg W.F. Hegel (1770-1831) về một sự nhận thức tổng toàn lịch sử – [savoir totalisant de l’histoire]*” - không ngăn cản việc đi tìm một ý nghĩa cho lịch sử bằng cách dò theo con đường một “trung giới mở, bất tận, bất toàn, nghĩa là một mạng lưới những triển vọng chông chéo giữa mong chờ của tương lai, tiếp thu của quá khứ và thực sinh của hiện tại, không vượt mất (*Aufhebung*) trong một tổng thể, nơi lý nghĩa của lịch sử và tác thành của nó trùng hợp với nhau” (TR3, 300).

Sáng kiến, trong một đối thoại biện chứng về lịch sử như thế, hiện nay giữ một chỗ đứng trung tâm và có trách nhiệm chiếu theo tử tưởng đạo đức học. Chính cái sức mạnh của hiện tại làm cho quá khứ không phải là một gánh nặng làm tê liệt chúng ta, nhưng cởi mở với những khả năng chưa thành tựu mà lịch sử nhìn từ phía người thắng cuộc không nhìn ra, về những hi vọng tiếp tục nuôi dưỡng hành động đạo đức và xã hội chính trị của ta.

Lối mở thực hành này của thông diễn học là đối lập của một sự nhìn nhận về giới hạn trên bình diện lý thuyết. Thời gian và truyện kể kết thúc với gương hạnh của giáo phụ **Augustinus** cùng với một *re-tractatio*, một sự lấy lại vấn đề nguyên thủy nay tỏ hiện ra những kiệt lộ mới tinh tế hơn. Cuối cùng, mầu nhiệm về thời gian vượt quá năng lực của truyện kể để trả lời một cách thi

ca cho những kiệt lộ của suy tư triết học và biểu lộ ra cái tính bí ẩn trường kỳ của nó. Tư tưởng về một thời gian độc nhất, một lịch sử độc nhất chỉ là một tư tưởng giới hạn. Thời gian, cuối cùng, là tự thân không thể xuyên thấu. Nhưng sự nhìn nhận cuối cùng này không phải là một thất bại cho suy tư, nhưng là một mời gọi cho “*suy tư hơn nữa*” và cho “*nói lên khác đi*”. “Mầu nhiệm của thời gian không phải là một ngăn cấm đè nặng trên ngôn ngữ, đúng hơn nó đẩy động lên đòi hỏi phải suy tư hơn và ra khác đi” (TR3, 397). Chính cái *bản sắc truyện kể* - của những cá nhân cũng như của những cộng đồng lịch sử - là cái ván bài thử nghiệm trả lời cho đòi hỏi này, trong lời đáp có câu hỏi: “Tôi là ai? Chúng ta là ai?”, câu hỏi đòi hỏi ta nhất thiết phải có năng lực kể truyện và tự kể truyện.

### Tiết mục Bốn: Thông diễn học về cái Chính-mình (le soi)

#### 4.1. Một triết học về chủ thể-phản thân (sujet-réflexif):

Vấn đề *bản sắc truyện kể* (identité narrative) được lướt qua vào cuối bộ sách *Thời gian và truyện kể* (TR1-3, 1983-1985) đã mở đường cho suy tư về *bản sắc duy nhân*, vấn đề được Ricoeur lưu tâm trong nhiều năm và cuối cùng đã được diễn đạt trong tác phẩm mà Ricoeur gọi là kết thúc cho toàn sự nghiệp triết học của ông: tác phẩm ***Chính-mình như một người khác*** (*Soi-même comme un autre*) xuất bản năm 1990. Tác phẩm này là thành quả được bổ sung của các bài giảng *Gifford Lectures* tại Edimbourg năm 1986, thời gian quan trọng đối với Ricoeur bởi cái chết thê thảm của một người con trai của ông.

Vấn đề **chủ thể**, một trong những vấn đề quan trọng nhất trong nghiên cứu của Ricoeur, đã được diễn đạt trong *Chính-mình như một người khác* một cách rất sâu rộng, xem như một thẩm vấn triết để về con người chủ thể, đồng thời như một khai phá mới về muôn vàn hình thức của cái *chính-mình* chúng ta này, được Ricoeur gọi là “một hiện tượng thông diễn về cái *chính-mình*”.

#### Ba chủ ý cơ bản của triết học:

Ngay trong những trang đầu, tác giả đã diễn giải cái tựa sách thông qua hình thức ngôn ngữ học, để minh họa ba chủ ý cơ bản của triết học. (1). Trước hết, cái *mình* - tiếng Pháp là *soi*, tiếng Anh là *self*, tiếng Đức là *Selbst* - nghịch với *Je, I, Ich*. Một đối nghịch chủ ngữ-phản thân (sujet-réflexif) như thế cho thấy cái ngụ ý muốn đề cao tính trung giới phản tư vượt trên tính tiếp cận tức thời của chủ vị ngôi thứ nhất. (2). Chủ ý triết học thứ hai được diễn đạt trong từ *chính* - tiếng Pháp là *même* - để phân biệt hai nghĩa chính của bản sắc (identité): *bản sắc đồng nhất thể* (*idem-identité*) và *bản sắc đích thực thể* (*ipse-identité*). Đối với Ricoeur, bản sắc đích thực thể, khác với bản sắc đồng nhất thể, không bao hàm xác quyết có một hạt nhân không thể thay đổi của nhân cách, cái hình thức bản sắc này có thể kinh nghiệm được thông qua hiện tượng *lời đoán hứa*. Và như thế là có một đối tính giữa hai hình thức thường tồn trong thời gian: thường tồn trong tính cách và thường tồn trong nắm giữ lời đoán hứa (SA 148-150). (3). Chủ ý triết học thứ ba của tác giả được biểu lộ minh thị trong tựa đề: đó là cái biện chứng giữa cái *mình* và cái *khác*. Ricoeur nói rõ thêm, rằng cái *khác* trong tựa đề không được hiểu như đơn giản một so sánh (chính-mình giống như một kẻ khác), nhưng là theo cách nội tại, như một hàm chứa (chính-mình *thể như là* kẻ khác) (SA 14).

#### Triết học về chủ thể:

Các triết học về chủ thể hay về *cogito* (cái *tôi suy tư* của René Descartes, 1596-1650), mà chủ thể được biểu đạt theo chủ vị ngôi thứ nhất, thì thường bị dao động giữa việc đánh giá cái chủ từ *Tôi (Je)* hoặc quá cao hoặc quá thấp, giữa cái *cogito được hiển dương (cogito exalté)* thuộc phẩm hàm sự thật đệ nhất (theo truyền thống suy tư từ Descartes đến Husserl), hay ngược lại với cái *anti-cogito bị rạn vỡ (anti-cogito brisé)* bị giảm thiểu thành một ảo tưởng thuần túy, mà minh họa hùng hồn nhất là với Friedrich Nietzsche (1844-1900). Trong khi đó, hiện tượng học thông diễn về cái *minh* được đặt trên một con đường trung giới khiêm tốn hơn. Nó biểu đạt lại bằng nhiều cách đặt câu hỏi “Ai?”: “Ai nói?”, “Ai hành động?”, “Ai tự thuật kể?”, “Ai là chủ thể đạo đức chịu trách nhiệm?”. Mỗi lần với câu hỏi như thế, câu trả lời là: “*minh*”. Ta nhận thấy muôn vàn câu hỏi, những câu hỏi đem lại sự sống cho *bốn khảo luận* làm thành một trật tự cho chín trong mười khảo luận của tác phẩm *Chính-mình như một người khác*, khởi đầu với triết học ngôn ngữ đến triết học hành động, từ lý thuyết về thuật kể đến đạo đức. Trên thực tế thì môi trường ngôn ngữ không bao giờ bị bỏ quên, nhưng được tiến hành theo một trật tự tăng cường năng lực – từ mô tả, qua thuật kể, đến quy định – , trong đó việc thuật kể nắm giữ chức năng trung giới giữa việc sử dụng sự mô tả và việc sử dụng sự quy định của ngôn ngữ.

#### 4.2. Mười tập hợp khảo luận:

Trong **hai khảo luận đầu tiên**, Ricoeur đã đem vào trong hiện tượng học thông diễn những yếu tố của cuộc đối thoại lâu dài với triết học phân tích ngôn ngữ tiếng Anh. Trong **khảo luận thứ ba**, ông đã trình bày lại những phân tích của ông về bản sắc truyện kể, bằng cách đối chất với vấn đề bản sắc duy nhân của John Locke (1632-1704) ngày nay.

Trong các **khảo luận từ thứ tư đến thứ chín**, ông phác họa những đường nét của cái mà ông gọi là một “*đạo đức học nhỏ*” (“petite éthique”), bằng cách bắt đầu với sự phân biệt giữa các thuộc từ “tốt lành” và “bắt buộc”. Việc sử dụng thuộc từ này hay thuộc từ kia cho phép phân biệt giữa **đạo đức học** được hiểu như phẩm hạnh của một cuộc sống tốt lành với người khác và trong những thể chế công bình và **luân lý học**, nơi đây được đưa vào khái niệm những quy tắc đặc thù vừa bởi một yêu sách phổ cập cũng như bởi một yếu tố cưỡng bức. Cuối cùng, đây là sự phân biệt giữa hai trào lưu luân lý lớn: giữa một khuynh hướng “*mục đích luận*” theo tư duy **Aristoteles** và một khuynh hướng “*nghĩa vụ luận*” theo tư duy **Kant**, cả hai khuynh hướng đều gặp phải một trung giới khó khăn trong tính “khôn ngoan thực hành” (x. Lưu Hồng Khanh 2022-06-Triết số 8).

Dẫu bị phân mảnh như thế thành một tập hợp lớn các vấn đề và trả lời, thông diễn học của Ricoeur về cái *chính-mình* cũng đã tìm ra được một tiêu đề thống nhất thích ứng, đó là khái niệm “*hành động duy nhân*”, dần dà thông qua các khảo luận để cuối cùng trở nên rộng lớn và cụ thể thêm. Ricoeur biểu thị cái dạng xác thực mà các khảo luận này tìm kiếm là khái niệm *xác nhận* (attestation) được định nghĩa như là sự “*vững tin là chính-mình hành động và đau khổ*” (SA 35).

**Khảo luận thứ mười cuối cùng:** Đa nghĩa và vô thường của vấn đề không bị dồn ép loại bỏ, trái lại được xác định bởi khảo luận cuối cùng về đặc tính “*hữu thể*” trả lời cho câu hỏi: “*Cái mình thuộc loại tồn tại nào?*”. Đây là vấn đề suy tư về hiện tượng cái *minh* “hành động và đau khổ” với những nguồn suy luận của truyền thống triết học nay trở nên chủ đề của một sự tái diễn giải và một sự tái tiếp nhận. Trong một cách đọc lại như thế, Ricoeur một lần lấy lại tính đa nghĩa của **Aristoteles** về hữu thể, đặc biệt đề cao cấp phạm trù *hiện thể-tiềm năng [actepuissance]* – hơn là khái niệm *bản thể [substance]*, (ta cũng đừng quên những trang kỳ diệu trong

đó cái *energeia* [năng lực] của Aristoteles được so sánh với cái *conatus* [xung lực] của **Baruch de Spinoza** (1632-1677) – và đằng khác lấy lại cái biện chứng của **Platon** về cái *đồng* [même] và cái *dị* [autre], điều này cũng được Ricoeur tái giải thích, cho phép ta nhận thức được tính đa nghĩa của cái khác biệt và tác dụng của nó trong cái *bản sắc đích thực thể* [ipséité].

**Cái khác** không chỉ là *người khác*, nhưng là những hình thức muôn trùng của sự khác biệt mà cái *chính-mình* gặp được trên con đường cuộc sống của mình, cùng với những tra vấn của nó, khởi đầu với cái *thân thể* của chính mình (xác thịt), thông qua cái *lượng tâm luân lý* mà Ricoeur cuối cùng khước từ không xác định, cho đến tiếng nói của người khác hay của tổ tiên hoặc cả của Thượng đế. Ricoeur cuối cùng đã kết thúc công trình nghiên cứu của mình với lời nói hài hước của **Socrates** (470-399 tCN): “Chỉ một diễn ngôn khác với cái *chính-mình* [...] mới thích ứng với cái siêu phạm trù ‘*khác*’, bằng không thì cái ‘*khác*’ sẽ tự hủy để làm cho mình trở nên *chính-mình*” (SA 410) (x. Lưu Hồng Khanh 2022-09-Triết số 9)\_\_\_\_.

#### 4.3. Kết thúc:

Đến đây, ta mong ước cùng với Ricoeur thực hiện một thoáng nhìn lui tổng kết lại những điều cơ bản trong lĩnh vực **Thông diễn học** đã được ông với đầy tâm huyết và tài năng chuyên nghiệp nghiên cứu và biên soạn. Tiếp cận với một công trình triết học lớn lao và sâu rộng, đa hình và nhiều nghĩa như của Ricoeur, người nghiên cứu dĩ nhiên khó lòng tìm ra được sợi chỉ đỏ kết hợp và xuyên sâu phát xuất từ việc đọc các bản văn của Ricoeur trong nhiều nội dung và trong nhiều hoàn cảnh với những động lực sinh động của chúng.

Nhưng may mắn là Ricoeur đã có lần đưa ra cho ta “**sợi chỉ tinh tế và liên tục**” nói trên khi ông viết Lời tựa cho tiểu luận của một người nghiên cứu trẻ nước Ý tên là Fabrizio Turoldo. Tiểu luận mang tên *Sự thật của phương pháp* (Verità del Metodo, Padue, 2000), còn Lời tựa của Ricoeur viết *Cuộc dạo chơi trên chặng đường dài* (Promenade au fil d’un chemin):

“Thoạt nhìn thì công trình biên soạn của tôi xem ra tản mạn lắm. Và nó xem ra như vậy bởi mỗi tập sách đều được viết ra xoay quanh một vấn đề giới hạn: cái có ý và cái vô ý, hữu hạn và cái ác, những hàm ý triết học của phân tâm, canh tân ngữ học trong ẩn dụ sống, cấu trúc ngôn ngữ trong truyện kể, tính phản tư và các giai đoạn. Và chỉ trong những năm cuối cùng vừa rồi mà tôi nghĩ đã có thể sắp đặt lại sự khác nhau của những tiếp cận đó dưới tiêu đề của một cuộc tìm kiếm: tôi đã cho nó một tên gọi, với tiêu đề con người *hành động*, cũng gọi là **con người có năng lực**. [...] Như vậy, thoạt tiên chính là cái *năng lực* tổng kết lại chủ đề con người có năng lực, chủ đề cho tôi thấy sự tương phản với sự tản mạn bên ngoài của toàn bộ công trình biên soạn của tôi; năng lực tổng kết ấy được nhìn thấy như một sợi chỉ liên kết, giống như sợi chỉ liên kết mà tôi từng ngưỡng mộ nơi Merleau-Ponty suốt những năm thực tập: chủ đề “*tôi có thể*” (Jervolino, Domenico 2002, 44).

Chủ đề “*tôi có thể*” đã được xuất hiện trong tác phẩm triết học đầu tay của Ricoeur *Cái có ý và cái vô ý* (Le volontaire et l’involontaire, 1950) như “năng lực của dự phóng chạm trán với những điều kiện hành xử của nó, như thói quen và xúc cảm, cùng với những giới hạn không thể vượt qua của chúng, như tính cách, vô thức, sự sống”.

Chủ đề này được tái xuất hiện gần nửa thế kỷ sau trong tác phẩm *Chính-mình như một người khác* (Soi-même comme un autre, 1990) có thể được đọc lên từ bốn hình thái của cái “*tôi*

*có thể*”, đó là: *tôi có thể nói, tôi có thể thuật truyện, tôi có thể hành động, tôi có thể chịu trách nhiệm về các hành động của tôi*. “Với bốn chủ đề đó, tôi có thể tuần tự xếp đặt lại các đóng góp của tôi cho **triết học ngôn ngữ** và tổ chức của nó trên cơ sở ba đơn vị là từ ngữ, câu chữ và bản văn, tiếp đến là những đóng góp của tôi cho **triết học hành động** với các nguyên nhân, các động cơ, cùng sự điền nhập nó vào trong thế giới, tiếp đến còn là khái niệm của tôi về trình thuật với năng lực cấu trúc trong đời sống thường nhật, văn chương, biên sử và suy luận về thời gian, - sau cùng là những cái nhìn của tôi về **triết học luân lý**. Tôi phải nói rằng, chính cái lời nói cuối cùng này mà năng lực tổ chức về chủ đề “*con người có năng lực*” đã đến chậm nhất với tôi. Khái niệm chịu trách nhiệm (‘imputation’) là yếu tố sau cùng đến với tôi, thông qua việc đan kết giữa bình diện truyện kể và bình diện đạo đức. [...] Đến lượt nó, chủ đề này, chủ đề chịu trách nhiệm, lại đã đưa đến một đan kết nội tại mới giữa đạo đức cơ bản điều động nguyện ước một cuộc sống thành tựu, luân lý bó buộc với các quy luật của nó cùng với cái chủ đích phổ quát và các nền đạo đức phối trí lại sự bó buộc luân lý và chân trời hạnh phúc của nó trong những lĩnh vực thực tế khác biệt nhau, lĩnh vực y khoa, lĩnh vực công lý pháp chế, lĩnh vực sử biên (thông qua các giai đoạn sắp xếp tư liệu, giải thích và thuật kể) sau cùng là lĩnh vực phê phán chính trị đối đầu với các lĩnh vực kinh tế và văn hóa, chủ quyền quốc gia và bảo toàn thế giới”.

Nếu “**Sợi chỉ tinh tế và liên tục**” này kéo dài thông suốt toàn bộ nghiên cứu, biên soạn và xuất bản của tác giả Paul Ricoeur được phẩm định bởi “**con người có năng lực**”, thì phải nhận định rằng, trọn đời tác giả đã trung thành với tư tưởng của một nền triết học không đóng kín vào chính mình, nhưng nó đã trở nên một sinh hoạt để suy tư và khai triển tính nhân bản của con người trong muôn vàn hình thức của nó. Giống như chính ông đã từng nói về điều đó ngay trong một bản văn thời thanh xuân gửi đến các sinh viên trẻ: “Cuộc chiến cho sự thật nay là một cuộc chiến cho một nền *nhân bản mới*” (Tập san Người gieo giống [Le Semeur], 1946, n<sup>os</sup>4-5, p.391).

## THƯ MỤC

1.-Bảng viết tắt & Bảng tên sách của Ricoeur (thứ tự năm xb đầu tiên).

KJ Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (avec M. Dufrenne), Seuil, 1947.

GM et KJ Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Seuil, 1948.

E Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté. Colloque international de la phénoménologie, organisé par Archives Husserl de Louvain, 1951; [xem trong EP: À l'École de la phénoménologie, Paris, Seuil, 1986, 59-86.

PV1 Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier, 1950, <sup>2</sup>1988, Points 2009.

PV2 Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible, Paris, Aubier, 1960, <sup>2</sup>1988, Points 2009.

HV Histoire et Vérité, Seuil, 1955, 1964

DI De l'interprétation, essai sur Freud, Seuil, 1966.

CI Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969.

MV La métaphore vive, Paris, Seuil, 1975.

TR1 Temps et Récit, t.1, L'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, 1983.

TR2 Temps et Récit, t.2, La configuration du temps dans le récit de fiction, Paris, Seuil, 1984.

TR3 Temps et Récit, t.3, Le temps raconté, Paris, Seuil, 1985.

TA Du texte à l'action, Paris, Seuil, 1986.

EP A l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 1986.

- M Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie, Genève, Labor et Fides, 1986. (Bản dịch tiếng Việt: Bùi Văn Nam Sơn, Cái Ác: Một thách thức đối với triết học và thần học, Hà Nội, Nxb Hồng Đức, 2021).
- SA Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.
- AJ Amour et Justice, Tübingen, Mohr, 1990.
- L1 Lectures 1, Autour du politique, Paris, Seuil, 1991.
- L2 Lectures 2, La contrée des philosophes, Paris, Seuil, 1992.
- L3 Lecture 3, Aux frontières de la philosophie, Paris, Seuil, 1994.
- RF Réflexion faite, Une autobiographie intellectuelle, Paris, Esprit, 1995.
- CC La critique et la conviction (entretiens), Calmann-Levy, 1995.
- J1 Le juste, Paris, Esprit, 1995.
- IU Idéologie et Utopie (reprise d'un ouvrage paru en anglais en 1986), Seuil-poche, 1997.
- A Autrement, lecture d'Autrement qu'être d'Emmanuel Lévinas, PUF, 1997.
- NR La nature et la règle, ce qui nous fait penser (avec J.-P. Changeux), O. Jacob, 1998.
- PB Penser la Bible (avec A. LaCocque), Seuil, 1998.
- J2 Le juste 2, Paris, Esprit, 2001.
- MHO Mémoire, Histoire, Oubli, Paris, Seuil, 2000.
- PR Parcours de la reconnaissance, Paris, Seuil, 2004.
- 2.-Bảng tên sách bổ sung
- Abel, Olivier & Porée, Jérôme 2007: Le Vocabulaire de Paul Ricoeur, Paris, Ellipses.
- Dosse, François 2008: Paul Ricoeur - Les sens d'une vie, Paris, La Découverte/Poche.
- Greisch, Jean 2000: L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne, Paris, Cerf.
- Greisch, Jean 2001: Paul Ricoeur - L'itinérance du sens, Grenoble, Million.
- Jervolino, Domenico 2002: Paul Ricoeur - Une herméneutique de la condition humaine, Paris, Ellipses.
- Lưu Hồng Khanh 2022-02: [Paul Ricoeur - Sự thừa nhận lẫn nhau, in: Tạp chí Triết Học và Tư Tưởng, số 7: 02.2022.](#)
- Lưu Hồng Khanh 2022-06: [Paul Ricoeur - Chính mình như một người khác, in: Tạp chí Triết Học và Tư Tưởng, số 8: 06.2022.](#)
- Lưu Hồng Khanh 2022-09: [Paul Ricoeur - Hướng theo loại hình tồn tại nào?, in: Tạp chí Triết Học và Tư Tưởng, số 9: 09.2022.](#)

# Paul Ricoeur - Thông diễn học về Điều kiện lịch sử của con người

(Khảo luận 2)

Lưu Hồng Khanh

Tóm tắt:

Khái quát nội dung:

Công thức:

*Con người có năng lực ...*

*... Biểu đạt bản sắc duy nhân trong toàn bộ môi trường lịch sử*

+Chủ đích: khảo xét Điều kiện làm người không còn trên cùng một mặt bằng thời gian, nhưng thông qua các tiến trình lịch sử. Lịch sử được biểu hiện trong nhận thức và trong tồn tại. Thông diễn học trên bình diện phê phán *nhận thức*: đặt câu hỏi về sự chân thực hay sự sai lầm của cái biết của mình về lịch sử. Thông diễn học trên bình diện *tồn tại*: tiếp cận và phân tích các luận điểm về thời tính được các triết gia và các nhà sử học trung diễn. Thông diễn học cũng bàn về các biến chuyển của lịch sử. Khảo luận của Ricoeur về các nội dung này do đó mang tên ‘Điều kiện lịch sử của con người’ và đã được trình bày trong hai kiệt tác vào cuối đời mình: *Thời gian và Truyện kể-3* (Temps et Récit-3, 1985) và *Ký ức, Lịch sử, Bỏ quên* (La mémoire, l’histoire, l’oubli, 2000).

+Nội dung – Các tiết mục:

1.Thông diễn học về *nhận thức* lịch sử:

Ricoeur “*khước từ Hegel*” - bởi quan điểm nhận thức “toàn thể hóa” (totalisation) về lịch sử của Hegel (TR3, 349-372; MHO 197, 385-387).

2.Thông diễn học về *tồn tại* trong lịch sử:

Ricoeur tiếp nhận và bổ sung những luận điểm cơ bản của Heidegger về các hình thức tồn tại của con người được Heidegger diễn đạt trong *Tồn tại và Thời gian* (Sein und Zeit, 1927; SZ):

(1).Tồn tại hướng về tương lai (*Thời tính: Temporalité*): con người là “sinh vật cho cái chết”.

(2).Tồn tại hướng về quá khứ (*Sử tính: Historialité hay Historicité*).

(3).Tồn tại giữa sinh và chết (*Nội thời tính giữa sinh cùng tử: Intra-temporalité hay Être-dans-le-temps*). (TR3, 110-178; MHO 449-512).

3. Thông diễn học về *biến chuyển* của lịch sử thông qua cặp phạm trù siêu nghiệm

do lý thuyết gia khoa học lịch sử Reinhart Koselleck đề xuất

và được Ricoeur ‘kính nể tiếp nhận’:

“Từ không gian kinh nghiệm ...đến chân trời chờ mong”

(*‘Vom Erfahrungsraum ...zum Erwartungshorizont’*)

(TR3, 374-433; MHO 385-400).

4. Thông diễn học về bỏ quên, tha thứ, ban ơn:

-bỏ quên (MHO 536-589)

-bỏ quên, tha thứ, ban ơn (oubli, don, pardon) (MHO 593-608)

-bỏ quên, ‘vô ưu’, phúc hạnh (oubli, insouciance, béatitude) (MHO 608-659)

+Kết thúc:

-Chân trời của “Kế đồ biểu tặng, ban ơn dư dật tràn đầy” (Economie du don dans la surabondance) hoàn thành chuỗi thao tác thể hiện kỉ đài lớn lao của thời gian bao gồm ký ức, lịch sử, bỏ quên.

-Và giống theo lời nói minh triết của Kierkegaard: một sự bỏ quên đến quên bỏ và giải thoát khỏi cả lo âu: một hình thức tuyệt vời của sự bỏ quên trong tiến trình và cách thức tồn tại trong thế giới – đó là sự “vô lo”, “vô ưu” (insouciance). Ricoeur mượn lời Kierkegaard nhấn nhủ những ai “lo âu” trong cuộc sống với dụ ngôn “Chim trên trời không gieo vãi mà vẫn đủ ăn, hoa huệ ngoài đồng không thêu dệt mà vẫn rạng ngời khăn áo hơn cả vua Salomôn trong huy hoàng của ông” (The Holy Bible, Matthew, 6: 25-34). Tại sao con người không biết nhìn xa hơn – dĩ nhiên không phải trong mù quáng và thụ động, nhưng là trong minh thông, công bình và nhân ái – để biết “bằng lòng với điều kiện làm người của mình” và hơn nữa thấy được rằng “thật là một điều quá đỗi kỳ diệu được làm người” (‘combien il est magnifique d’être homme’) (MHO 656).

\*\*

Dẫn nhập:

Con người có năng lực:

Trong Bài Một về Vấn đề làm người, chủ đề “*con người có năng lực*” đã được nhắm đến và bước đầu đã được khai triển thông qua các tiết mục (1). Thông diễn học về ý chí, (2). về biểu tượng, (3). về ẩn dụ và truyện kể, (4). về chính mình. Thông qua tất cả bốn tiết mục này, thì tiểu luận về cái Chính mình là tác phẩm đã đưa lại sự *thống nhất chủ đề năng lực hành động của con người*.

Trong Bài Hai này, Vấn đề làm người sẽ được khai triển thêm trong hình thức một *bản sắc duy nhân trong tiến trình lịch sử và thông qua các cấu trúc hình thái xã hội*. Có tác giả ví von: đó là hành trình từ một “văn phạm [‘grammaire’] bản sắc cá nhân” qua “biến cách [‘déclinaison’] trong điều kiện lịch sử thiết thực của những sinh vật nhân tính, từ miêu tả, thuật kể, hành động theo quy định -như trong *Chính mình như một người khác-* nay mở rộng thêm trong lịch sử, xã hội, chính trị.

Như thế, toàn sự nghiệp suy tư, biên soạn, sáng tác của Ricoeur được biểu hiện như một “*Nhân học triết học con người có năng lực*”, nghĩa là một thông giải về những *năng lực làm cho con người trở nên đích thực người*. Và cuối cùng -như trong lời kết cuối cùng của tác phẩm *Ký ức, Lịch sử, Bỏ quên-* có còn gì nữa, nếu không phải là năng lực mời gọi con người biết “*nhìn ra quả là một điều quá đỗi kỳ diệu được làm người*” (MHO 656).

## [1].Tiết Một - Thông diễn học về nhận thức lịch sử:

“Khước từ Hegel”

Paul Ricoeur “khước từ Hegel”:

Như thế nào, tại sao, và giải quyết ra sao.

### 1. Mở đầu: Từ Hegel đến Ricoeur – Một cuộc đối thoại triết học.

Triết học hiện đại, kể từ thế kỷ XIX, luôn vận động trong bóng của Hegel – người đã đạt đến đỉnh cao của chủ nghĩa duy tâm biện chứng và đưa toàn bộ lịch sử tinh thần vào trong phạm trù của “Tuyệt đối”. Hệ thống của Hegel mang tham vọng giải thích toàn bộ hiện thực như sự tự triển khai của “Tinh thần tuyệt đối” (*der absolute Geist*).

Tuy nhiên, chính tham vọng đó lại khiến cho triết học Hegel trở thành điểm khởi đầu của nhiều cuộc “khước từ” trong thế kỷ XX – nơi mà con người, ngôn ngữ, lịch sử và tính dị biệt được phục hồi như trung tâm của tư duy. Một trong những người tiêu biểu cho dòng tư tưởng này là **Paul Ricoeur** (1913–2005), triết gia Pháp, người đã xây dựng một **diễn giải học của tính hữu hạn**, đối lập với hệ thống toàn thể của Hegel.

Câu hỏi đặt ra là: Ricoeur “khước từ Hegel” như thế nào, tại sao ông làm như vậy, và bằng cách nào ông giải quyết mâu thuẫn triết học giữa tính hệ thống và tính mở, giữa tinh thần tuyệt đối và con người cụ thể? Bài viết này sẽ khảo sát ba vấn đề ấy, qua việc đối chiếu các văn bản chính của Hegel và Ricoeur.

## 2. Ảnh hưởng và giới hạn của Hegel trong tư duy Ricoeur.

Paul Ricoeur không phải là người “chống Hegel” theo nghĩa giản đơn. Ông từng thừa nhận: “Không ai có thể suy nghĩ về lịch sử, ngôn ngữ hay ý thức mà không đi qua Hegel”. (*Ricoeur, Lectures on Ideology and Utopia*, 1986).

Ricoeur chịu ảnh hưởng từ Hegel trên ba phương diện cơ bản:

**-Biện chứng như nguyên lý động của ý thức** – sự phát triển thông qua phủ định và vượt qua (*Aufhebung*).

**-Quan niệm lịch sử như tiến trình ý nghĩa**, trong đó mỗi thời đại là một giai đoạn của tinh thần.

**-Tính trung gian của biểu tượng và hành động**, nơi con người không trực tiếp nắm bắt bản thể, mà thông qua diễn giải.

Tuy nhiên, chính từ nền tảng này, Ricoeur bắt đầu “khước từ Hegel”. Ông cho rằng hệ thống Hegel, dù vĩ đại, đã **đóng kín sự mở của diễn giải** – biến mọi dị biệt thành một khoảnh khắc trong tổng thể hòa giải. Ở đây, “khước từ” không mang nghĩa phủ định hoàn toàn, mà là một **vượt qua phê phán** (*dépassement critique*): giữ lại tinh thần biện chứng nhưng từ chối tính tuyệt đối hóa của nó.

## 3. Ricoeur “khước từ” Hegel – Như thế nào?

### (1). Từ chối tính toàn thể hóa của Tinh thần Tuyệt đối

Hegel trong *Hiện tượng học tinh thần* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807) viết:

“Tinh thần đạt đến chân lý chỉ bằng cách tìm thấy chính mình trong cái khác, và nhận ra trong đó bản thân mình.”

Theo Hegel, tha tính (*alterität*) chỉ là một khoảnh khắc bị vượt qua trong tiến trình tự-hiện-thực hóa của Tinh thần. Cuối cùng, mọi khác biệt, mâu thuẫn, đau khổ đều được “hòa giải” trong tri thức tuyệt đối.

Ricoeur phản đối điều này. Ông cho rằng **sự khác biệt không thể bị hòa tan**; tha tính là cấu trúc nền tảng của ý thức và của nhân vị. Trong *Soi-même comme un autre* (1990), ông khẳng định:

“Cái tôi chỉ có thể hiểu mình như một người khác trong chính mình.”

Bằng cách đó, Ricoeur **đảo chiều hướng biện chứng Hegel**: thay vì đi đến hợp nhất tuyệt đối, ông đặt nền tảng triết học trên tính bất khả hợp nhất, trên “xung đột của các diễn giải” (*le conflit des interprétations*).

## (2). Từ biện chứng của ý niệm sang biện chứng của diễn giải

Hegel vận hành biện chứng trong trục khái niệm – một tiến trình logic khép kín. Ricoeur giữ lại nguyên tắc “phủ định” nhưng **chuyển biện chứng sang phạm vi ngữ nghĩa và lịch sử**. Diễn giải không có kết thúc, không có tổng hợp cuối cùng. Trong *Le Conflit des interprétations* (1969), ông viết:

“Hiểu biết là một hành vi bất tận, vì ý nghĩa luôn vượt khỏi tầm với của chúng ta.”

Biện chứng của Ricoeur là biện chứng của “niềm tin và hoài nghi”, của “ngại ngờ và khôi phục ý nghĩa”, không phải của các phạm trù tuyệt đối. Đây chính là **biện chứng mở**, khác với biện chứng khép kín của Hegel.

## 4. Tại sao Ricoeur khước từ Hegel?

### (1). Để phục hồi tính hữu hạn của con người

Ricoeur thuộc truyền thống hiện tượng học sau Husserl, trong đó ý thức được xem là hướng về thế giới (intentionalité) chứ không bao trùm thế giới. Việc Hegel đặt Tinh thần tuyệt đối làm nguyên lý tối hậu khiến **con người cụ thể – sinh thể lịch sử – bị hấp thu vào hệ thống**.

Ricoeur tìm cách phục hồi “người hành động và đau khổ” (*l’homme agissant et souffrant*), một chủ thể vừa tự do vừa bị giới hạn. Ông viết trong *Temps et Récit-3* (1985):

“Chính trong sự giới hạn của thời gian mà con người đạt được chiều sâu của ý nghĩa.”

Như vậy, khước từ Hegel là khước từ **ảo tưởng toàn tri**, để khẳng định **trách nhiệm và hữu hạn** của chủ thể.

### (2). Vì Hegel triệt tiêu tính dị biệt và tha tính

Biện chứng Hegel có xu hướng đồng nhất hóa: mọi “khác” đều trở thành “một phần” của toàn thể. Đối với Ricoeur, điều này đồng nghĩa với **xóa bỏ tha nhân**, và do đó, mất đi nền tảng đạo đức.

Ông thay thế phép biện chứng hòa đồng bằng **đạo đức học của tha tính**: tôi chỉ có thể là tôi thông qua sự thừa nhận của người khác. Đó là điểm khởi đầu cho *Đạo đức học của sự thừa nhận* (*Éthique de la reconnaissance*) – nơi sự khác biệt không còn là trở ngại mà là điều kiện của sự hiểu biết.

### (3). Vì Hegel xem lịch sử như hoàn tất, còn Ricoeur xem lịch sử như mở

Hegel quan niệm lịch sử là sự tự-hiện-thực của Tinh thần – có một “đích đến” là tri thức tuyệt đối. Ricoeur phản đối tính cứu cánh luận này. Đối với ông, **lịch sử là cấu trúc của ký ức, của kể lại và diễn giải**, không bao giờ có kết thúc. “Kể chuyện là cách chúng ta trao cho thời gian một hình thức – nhưng là hình thức luôn mở.” (*Temps et Récit*).

Ở đây, lịch sử không còn là hệ thống khép kín mà là **tập hợp những diễn ngôn luôn cần được tái đọc** – một “Hegel mà không có điểm tận cùng”.

## 5. Cách Ricoeur “giải quyết” sau khi khước từ Hegel

**(1).Tái lập biên chứng trong không gian diễn giải**

Ricoeur không bác bỏ biên chứng, ông **giải cấu trúc và tái lập nó** trong phạm vi ngữ nghĩa. Ông gọi đây là *biên chứng của diễn giải* – nơi các ý nghĩa va chạm, đối thoại, nhưng không bao giờ bị hợp nhất hoàn toàn.

Nếu Hegel hướng tới “tổng hợp cuối cùng”, thì Ricoeur hướng tới “hiểu biết trong xung đột”. Tính thật của triết học không nằm ở sự hòa đồng, mà ở **sự trung gian bất tận** – nơi lý trí giữ thái độ khiêm tốn trước tính mơ hồ của biểu tượng.

**(2).Giải pháp nhân vị – từ tinh thần tuyệt đối đến con người cụ thể**

Thay vì một **“Tinh thần tuyệt đối”**, Ricoeur đề xuất **“Chủ thể diễn giải”** – con người vừa tự do vừa bị quy định, vừa có khả năng hiểu vừa luôn có thể hiểu sai. **Nhân vị** (*la personne*) là trung tâm của đạo đức và hành động, chứ không phải **Hệ thống** (système).

Cái tôi không bao giờ là một thực thể khép kín, mà là một câu chuyện đang được kể. **“Chính mình như một người khác”** (*Soi-même comme un autre*). Ở đây, triết học được nhân bản hóa: từ tri thức tuyệt đối của Hegel sang trách nhiệm diễn giải của con người.

**(3).Biên chứng mở như con đường dung hòa**

Ricoeur không muốn hủy bỏ Hegel, mà muốn **giải cứu tinh thần biên chứng khỏi chính hệ thống của Hegel**. Ông viết: “Chúng ta cần một Hegel không có sự đóng kín, một Hegel của trung gian, của đối thoại.” (*Le Conflit des interprétations*).

Do đó, sự “khước từ” của Ricoeur là một “vượt qua trong trung thành”: phê phán để tiếp nối, phá vỡ để mở ra.

**6.Kết luận: Vượt qua trong trung thành**

Paul Ricoeur không “phủ định” Hegel như Nietzsche hay Kierkegaard, mà “đối thoại” với Hegel bằng một tinh thần phê phán và nhân bản. Ông khước từ hệ thống toàn thể, nhưng vẫn giữ lại năng động biên chứng như phương pháp. Ông từ chối tri thức tuyệt đối, nhưng khôi phục ý nghĩa mở của diễn giải.

Qua đó, triết học của Ricoeur trở thành một nỗ lực cân bằng giữa **lý tính và ngôn ngữ, lịch sử và biểu tượng, tự do và hữu hạn**. Sự “khước từ Hegel”, xét đến cùng, không phải là chấm dứt một truyền thống, mà là **cách Ricoeur cứu lấy tinh thần của triết học – bằng cách trả nó về cho con người, cho lịch sử và cho tha tính**.

**[2].Tiết Hai - Thông diễn học về tồn tại trong lịch sử:**

Ricoeur tiếp nhận và bổ sung những luận điểm cơ bản của Heidegger về cấu trúc ba hình thức tồn tại của con người được Heidegger diễn đạt trong **Tồn tại và Thời gian** (Sein und Zeit, 1927; SZ):

(1).Hình thức *Thời tính* (Temporalité): Tồn tại hướng về tương lai (con người là “tồn tại cho cái chết”).

(2). Hình thức *Sử tính* (Historialité, Historicité/Geschichtlichkeit): Tồn tại hướng về quá khứ.

(3). Hình thức *Nội trung thời tính* hay *Tồn tại trong thời gian* (Intra-temporalité hay Être-dans-le-temps): Tồn tại giữa sinh và chết hay Tồn tại trong thời gian. (TR3, 110-178; MHO, 449-512). cơ bản

Ricoeur, trong tác phẩm trình thuật *Thời gian và Truyện kể-3* (1985, TR3, 110-178), đã trình bày lâu dài vấn đề kinh nghiệm về thời gian. Nay trong tác phẩm thông diễn *Ký ức, Lịch sử, Bỏ quên* (2000), ông đã trở lại vấn đề này. Ricoeur, trước tiên, đã tái khẳng định quan điểm nhân học triết học cơ bản của mình về “Tồn tại như hiện thể và tiềm năng” (acte et puissance): năng lực biết nói, biết hành động, biết trình thuật, biết chịu trách nhiệm về cuộc sống tác thành của mình, của một tồn thể như là tồn thể. Và trong tư thế này, sẽ là một điều chính đáng trong việc tiếp cận với bất cứ một hình thức tồn tại nào của những tồn thể nào khác. Với thái độ này, Ricoeur đã đến với Heidegger được giới hạn qua tác phẩm *Tồn tại và Thời gian*, “một trong những tác phẩm lớn của thế kỷ XX” trong đó, cơ bản bàn về *ý nghĩa của tồn tại* (MHO 450). Cuộc tiếp cận này là một cuộc tranh biện, với nhiều thỏa thuận hơn là xung khắc. Sau đây là một số vấn đề được đặt ra, với trao đổi và bổ sung.

### 1). Về khái niệm của Heidegger nhìn *Dasein* như “tồn tại cho cái chết”:

Trong khi vẫn giữ suy tư tồn tại hướng về cái chết trong tương lai, Ricoeur đồng thời cũng đã cùng với Montaigne, Spinoza, Lévinas quan niệm “tồn tại chống lại cái chết” hay “tồn tại đương đầu với cái chết” (MHO 466-470, 480). Qua đó, hữu thể luận cơ bản được phi-bi-đát-hóa và nhất là phi-anh-hùng-hóa: và như vậy, Ricoeur đã chống lại những mầm mống ý thức hệ có thể luôn tiềm tàng ẩn giấu dưới khái niệm *Dasein* như là *lo toan*. Mà từ đây, hành động triết học có thể trở nên kinh hoàng, phân xuất từ hư vô và biến mất trong tăm tối (MHO 456).

2). Về tràng loạt những điều bất định khả dĩ này, Ricoeur đã cố gắng hiển chiếu cảm nang “đạo đức nhỏ” (“petite éthique”: khảo luận 7, 8 và 9 trong tác phẩm “Chính mình như một người khác”: “Soi-même comme un autre”): viễn ảnh đạo đức học cho một cuộc sống “tốt lành” với và vì người khác trong những thể chế công bình (Mục đích luận). Xác tín phân xuất từ phê phán luân lý trong hoàn cảnh không còn chỉ là hệ quả của tiếng gọi riêng tư của lương tâm như theo Heidegger, mà là kết quả của sự khôn ngoan thực hành (*phronesis*, prudence theo Aristoteles) được biểu lộ trong những năng lực đạo đức (tôn giáo, cơ chế chính trị, xã hội, văn hóa) – một không gian mang tính phê phán *liên chủ thể*.

3). Ricoeur làm vơi nhẹ chủ đề “tồn tại trong nợ nần” (“être en dette”) sang “tồn tại trong lỗi lầm” (“être en faute”) (MHO 473), với nơi chân trời là triết học sự “đoan hứa” của ông và “tôi sẽ kiên trì” trong hành động, mặc dầu những bất thường trong những xúc động của chính mình.

Đoan hứa và hành động là hai khái niệm phổ sinh (existential) cơ bản trong tác động “sinh thành” (“natalité”) theo như trong triết học của H.Arendt (Condition de l’homme moderne, Paris, Pocket, 1992). Và trên một bình diện khác, bình diện thông diễn học về cái chính mình, hai hình thức của sự thường tồn cái chính mình trong thời gian – cái tính cách trên khía cạnh tâm lý và cái kiên trì trong khía cạnh đạo đức – nay được lưu chuyển với khái niệm bản sắc truyện kể (SA 195).

**4).Chủ đề tồn tại vừa trong *nợ nần* vừa trong *lỡ lầm*** thuộc cấp bậc tồn tại thứ hai -cấp bậc Sử tính- của Heidegger, dóng theo chủ đề tồn tại “chống lại cái chết” hay “đương đầu với cái chết” thuộc cấp độ thứ nhất -cấp độ *Thời tính* nền tảng. Điều này cho phép Ricoeur triển khai: (a). vấn đề lịch sử khoa học (histoire science) như thực hành văn hóa về vấn đề mai táng, (b). vấn đề phê phán quá khứ như sử gia hay như quan tòa, cùng với vấn đề ký ức đúng mức đúng mực, và (c). vấn đề thực hành tưởng niệm cùng với những kỷ đài đích đáng.

**5).Với sự phân biệt, đã có từ *Thời gian và Truyện kể-3*, giữa “*đã qua*” (“avoir été”) và “*đã từng*” (“passé révolu”),** Ricoeur đặt mình tiếp nối việc phẩm định của Heidegger về “*quá khứ đã qua*” (“Vergangenheit”) sang “*quá khứ đã từng*” (“Gewesenheit”), theo đó thì hình thức thứ hai là một hình thái thời gian qua đó *Dasein* được thiết lập như “*năng lực tồn tại của một tổng thể*” (“pouvoir être un tout”) trong chính cái phân tán thời gian của nó (MHO 472 tt.). Như thế, cái *Dasein* luôn tức khắc biểu lộ trong tương độ “được kích động bởi cái quá khứ”; cái tương quan bị kích động trước khi biết cũng như trước khi muốn của cá nhân hay của tập đoàn, bởi cái “*đã qua*” làm phân tán một cách triệt để mọi ý tưởng về tính chủ thể đối với chính mình. Một sự phân tán như thế lại khác với nhất cắt “*thực chứng pháp*” (“positiviste”) (Gadamer gọi là “*phương pháp luận*” (“méthodologiste”) giữa chủ thể và đối tượng:

**a).trên bình diện lịch sử-khoahọc (Historie):** nơi đây Ricoeur tìm thấy sự phân xuất như theo Heidegger (SZ, §76) những quan tâm về hiểu biết không phải từ hiện tại (sẽ là điều tương đồng với ảo tưởng sự hồi cố thuần túy của ký ức và lịch sử), nhưng là chính cái tương lai của cái môi giới từ đó cái *Dasein* mở mình ra cho những khả năng tồn tại của nó;

**b).trên bình diện nhân chủng học”** trong nghĩa mà cái tái cấu hình (réfiguration) của cái “*đã qua*” (“avoir été”, vẫn còn luôn kích tác) trong các bản văn được chuyển giao (những bản văn biên niên cũng như hư cấu (TR3, 329tt: chương sách về “*hư cấu lịch sử*” và “*lịch sử hóa hư cấu*”) làm cho thành hiện thực sự “*dung hợp các chân trời*” của thế giới đã được thiết lập của những người nhận và thế giới các bản văn. Sự dung hợp các chân trời, bởi công trình tái cấu hình của bản văn, từ đó cho phép bước đi “*từ bản văn qua hành động*”. Nó khai mở biện chứng “*tưởng tượng đạo đức*” và “*tưởng tượng truyện kể*”, cũng như tưởng tượng của ý hệ và của không

tưởng thông qua các năng lực “tưởng tượng của định chế” (“*imagination instituyente*”), qua đó yêu sách chính trị của Ricoeur được khai mở.

**6). Ricoeur chưa thỏa lòng về khoảng cách còn trống giữa sinh và tử theo Heidegger;** bởi vậy ông đã đề xuất những trung giới thực tiễn: thân xác, thân thể hành động và đau thương – với những tham chiếu liên tục đến bài ngẫm suy thứ năm theo Descartes của Husserl và Merleau-Ponty (MHO 451), cùng với sự tiếp nối và đứt đoạn các thế hệ (trong hướng các luận điểm của Dilthey và của Heidegger), cùng với những truyền thống khác đúc kết các kinh nghiệm cá nhân cũng như tập thể.

**7). Cuối cùng, Ricoeur đã tìm cách nâng cao địa vị hữu thể luận của lịch sử-khoa học (Historie)** như là “đối tác nhận thức luận” của “hữu thể luận căn bản” (MHO 451). Để thực hiện điều này, là cả một quá trình đường dài, từ “biểu trưng-đối tượng” (như các não trạng) đến “biểu trưng-tách hành” (như biên niên sử). Điều này - trong phần thứ Hai của MHO bàn về Nhận thức luận lịch sử- cho phép tái xác quyết và tái xác định khái niệm biên giới của sự “biểu trưng” (cho phép ta tái cấu hình cái “*đã qua*” (“*avoir-été*”).

### [3]. Tiết Ba - Thông diễn học về sự Biến chuyển của lịch sử.

Thông qua cặp phạm trù siêu nghiệm do lý thuyết gia khoa học lịch sử **Reinhart Koselleck** đề xuất và được Ricoeur “kính nể tiếp nhận”:

*“Từ không gian kinh nghiệm ... đến chân trời chờ mong”*

*(‘Vom Erfahrungsraum ... zum Erwartungshorizont’)*

(MHO 385-400; TR3, 374-433)

#### Lời dẫn:

Sau tiết mục Thông diễn học phê phán đối với tham vọng “nhận thức toàn thể hóa” (totalisation) về lịch sử của Hegel (Tiết Một), và tiết mục Nội hàm hữu thể luận về lịch sử của Heidegger thông qua tác phẩm *Tồn tại và Thời gian* của Heidegger (Tiết Hai), nay Ricoeur bàn đến sự Biến chuyển của lịch sử (Tiết Ba) như là Dự án của lịch sử.

Như là Dự án của lịch sử được làm ra, trong ý đồ tìm thấy được trong đó cái biên chứng của quá khứ và của tương lai và sự giao thoa giữa chúng trong hiện tại. Cái biên chứng: Cái quá khứ vẫn đang chi phối cái hiện tại, cái tương lai đang chờ mong ở cái hiện tại, và cái hiện tại là thời gian của *Sáng kiến* – nghĩa là thời gian trong đó giấc mơ của lịch sử đang cần được thực

hiện bằng cách chuyển đổi thành quyết định có trách nhiệm. Và như thế, chiều kích hành động (và đau khổ là hệ luận) là điều kiện thiết yếu cho Dự án của lịch sử, cho sự Biến chuyển của lịch sử.

Sự Biến chuyển của lịch sử này được Ricoeur khái niệm thông qua cặp phạm trù siêu nghiệm được lý thuyết gia khoa học lịch sử Koselleck đề xuất như một công thức suy tư và hành động:

*“Từ không gian kinh nghiệm ... đến chân trời chờ mong”*

và nay được Ricoeur biểu đạt thông qua ba suy tư lớn trong ba tiểu đoạn:

1. Tương lai và quá khứ của nó, (TR3, 375-390).
2. Bị chi phối bởi quá khứ, (TR3, 391-414).
3. Cái hiện tại lịch sử, (TR3, 414-433).

## Những nội dung:

### 1. Tương lai và quá khứ của nó:

Cái “thực tại” của quá khứ là gì, làm thế nào để nắm bắt được nó, cái trừu tượng của quá khứ như là quá khứ? Ricoeur nghĩ, có một tương quan ý nghĩa giữa những chờ mong của chúng ta nhằm đến tương lai và những diễn giải của chúng ta hướng về quá khứ. Và như thế, ông đề nghị ta sử dụng như sợi dây chỉ đạo cho mọi phân tích của chúng ta sau đây cái phân cực được Reinhart Koselleck đề xuất thông qua cặp phạm trù siêu nghiệm giữa *“Không gian kinh nghiệm và Chân trời chờ mong”* (TR3, 375).

Theo Ricoeur thì sự lựa chọn những từ ngữ trong công thức Biến chuyển của lịch sử này là “rất chính xác” và đặc biệt “rất soi sáng” cho một Thông diễn học về thời gian lịch sử. Bởi tại sao gọi Không gian kinh nghiệm thay vì nói cái “dằng dai” của quá khứ (persistence du passé) trong hiện tại, mặc dầu hai cách nói đó có nghĩa tương tự như nhau? Một đằng, từ ngữ Kinh nghiệm (tiếng Đức: Erfahrung) có một trương độ đặc biệt bao trùm kinh nghiệm cá nhân cũng như kinh nghiệm trao truyền bởi các thể hệ quá khứ hay bởi những thể chế hiện hành, tất cả đều luôn muốn nói đến một sự xa lạ nay được vượt qua, một điều thủ đắc nay được trở thành quán tính. Đằng khác, từ ngữ Không gian gợi lên những khả năng của chặng đường với muôn vàn con lộ, và nhất là về sự tập hợp và sự xếp tầng trong một cấu trúc tầng lớp làm cho cái quá khứ tránh khỏi cái chỉ là đơn thuần niên đại.

Còn về cụm từ Chân trời chờ mong, nó không thể có một lựa chọn nào tốt hơn được nữa. Một đằng, bởi từ ngữ Chờ mong có nghĩa rộng lớn bao trùm vừa hi vọng vừa âu lo, vừa cầu chúc vừa ý muốn, ưu tư, tính toán, tò mò, tóm lại tất cả mọi biểu đạt tư riêng cũng như công cộng nhằm đến cái tương lai. Giống như Kinh nghiệm của quá khứ nay được ghi mình

trong hiện tại, thì Chờ mong của tương lai nay cũng được ghi mình trong hiện tại: đó là cái tương lai-trong-hiện tại (futur-rendu-présent). Đàng khác, ở đây ta nói Chân trời thay vì Không gian, là để biểu đạt cái năng lực vừa biểu dương vừa vượt trội hàm chứa trong sự chờ mong. Nhờ vậy để nhấn mạnh sự mong chờ trội vượt của Chân trời chờ mong lên trên cả Không gian kinh nghiệm.

Sự tương phản giữa tập hợp và triển dương cho thấy điều đó: Kinh nghiệm nhắm sự tích hợp, Chờ mong nhắm sự bùng mở các viễn ảnh. Trong nghĩa này, Chờ mong không chỉ phân xuất từ kinh nghiệm: Không gian kinh nghiệm không bao giờ đủ cho việc quyết định một chân trời chờ mong. Ngược lại, không có một bất ngờ linh thiêng nào cho những ai mà bao bị kinh nghiệm quá bé nhỏ; họ không thể ước muốn được gì khác lớn lao.

--Nơi đây, **Ricoeur** đề nghị mở một dấu ngoặc: trước khi tiếp tục bàn về cặp phạm trù Biến chuyển của lịch sử, ta hãy cùng **Koselleck** ôn nhớ lại một vài thay đổi lớn trong bảng ngữ vựng về lịch sử nước Đức nửa sau thế kỷ XVIII.

Một trường hợp điển hình: Trong văn học lịch sử nước Đức cho đến thời kỳ này, lịch sử được biểu đạt bằng từ Historik, nay vào thời điểm nửa sau thế kỷ XVIII, từ Historik được thay thế bởi từ Geschichte, Geschichtlichkeit (phân xuất từ động từ geschehen: xảy ra) bao gồm hai nghĩa: chuỗi biến cố xảy ra và trình thuật về chuỗi biến cố đó. Một số từ ngữ khác -những đơn từ tập hợp (singuliers collectifs)- như Tự do, Công lý, Tiến bộ, Cách mạng cũng đồng thời được xuất hiện (TR3,378).

--Ngoài ra, Ricoeur còn đề cập đến ba tiêu điểm [topos/topoi: điểm] lớn về Biến chuyển của lịch sử trong thời gian này: Thời mới, Tiến bộ, Tác dụng của lịch sử (Disponibilité de l'histoire). Riêng về tiêu đề Tác dụng của lịch sử: tính tác dụng của lịch sử bao hàm các nghĩa "Lịch sử phải được làm" và "Lịch sử có thể làm được", biểu đạt này được Koselleck gọi là "thể hiện thời tính của lịch sử" ("temporalisation de l'histoire").

Ricoeur nhắc đến câu nói của **Kant** trong Sự tranh cãi giữa các phân khoa về việc con người làm lịch sử: "... khi người-tiên-tri tự thân chính mình làm và thiết định các biến cố mà bản thân đã tiên báo". Quả thật nếu một tương lai mới được khai mở trong những thời gian mới, thì chúng ta có thể quy hoạch chúng vào các kế hoạch của chúng ta: Chúng ta có thể làm lịch sử. Và, nếu sự tiến bộ có thể tăng tốc lên, là bởi ta có thể thúc đẩy nhịp độ và chống lại điều gì làm trì trệ nó lại, các phản ứng và những sống sót tiêu cực (TR3, 382).

Tư tưởng Lịch sử phụ thuộc vào cái làm của con người là điều mới nhất và cũng là điều mong manh nhất trong ba suy tư lớn [Thời mới, Tiến bộ, Tác dụng của lịch sử] thẩm định về Chân trời chờ mong. Nhân loại trở nên chủ thể của chính mình, bằng cách nói về chính mình.

Trình thuật và biến cố được thuật kể có thể được trùng khớp với nhau, và hai biểu trưng “làm lịch sử” và “làm từ lịch sử” được trùng hợp với nhau. Cái làm và cái kể trở nên hai mặt của cùng một tiến trình duy nhất (TR3, 383).

--Nhưng, Ricoeur cũng không tránh né nói về sự suy nhược vào cuối thế kỷ XX của ba tiêu điểm khai sáng lớn vừa được trình bày ở trên: tư tưởng về *Thời mới* nay được xem là ảo tưởng về nguồn gốc, tư tưởng về *Tiến bộ* không còn được hồ hởi tin theo như xưa rày, còn tư tưởng về *Tác dụng làm chủ lịch sử* thì lại càng bị phê phán hơn nữa, bởi không gì chắc chắn rằng sự tự do là hi vọng độc nhất của phần lớn nhân loại. Người ta còn viện đến cả lời của **Marx** trong *18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*: “Con người làm lịch sử của chính mình, nhưng trong những hoàn cảnh được thấy, được cho, được trao truyền” (Marx-Engels Werke, VIII, p.115).

Tiêu đề làm chủ lịch sử một cách toàn diện và tuyệt đối là do bỏ quên đi cái mặt trái của tư tưởng về lịch sử mà chúng tôi sẽ trình bày ở phần sau, đó là tư tưởng con người bị chi phối bởi lịch sử. Chính cái mối liên hệ giữa hành động lịch sử và quá khứ tiếp thu là tương quan biện chứng giữa *Chân trời chờ mong* và *Không gian kinh nghiệm*.

--Và như thế, hai phạm trù *Chân trời chờ mong* và *Không gian kinh nghiệm* là cơ bản hơn những tiêu điểm (topoi) được *Triết học Khai sáng* khởi xướng đề cao. Ricoeur đồng ý với Koselleck nhìn nhận cặp phạm trù này phần nào mang tính phổ cập: như là những phạm trù siêu lịch sử (méta-historiques), thực thụ siêu nghiệm (transcendants), bao hàm liên hệ với những đòi hỏi đạo đức và chính trị (implications éthiques et politiques).

Sự bao hàm những đòi hỏi đạo đức và chính trị này là điều hiển nhiên cần thiết: bởi một đảng phải tránh sự cám dỗ những *Chờ đợi lớn lao thuần ảo tưởng*, đảng khác cũng phải tránh sự co rút eo hẹp lại cái *Không gian kinh nghiệm* bị xem là việc đã qua, đã hết, đã xong, không thể thay đổi. Tóm lại, đây là hai mặt của một đồng tiền: Chờ đợi lớn lao được xác định và Không gian kinh nghiệm như một truyền thừa sống động.

## 2. Bị chi phối bởi quá khứ:

Chính cả câu nói “*làm lịch sử*” cũng kêu gọi ta từ tương lai xem lại quá khứ: ngay **Marx** cũng nói, nhân loại làm lịch sử trong những hoàn cảnh không phải tự mình đặt ra. Khái niệm hoàn cảnh là dấu chỉ của một tương quan đảo ngược với lịch sử: chúng ta là tác nhân của lịch sử thường chỉ khi ta là nạn nhân của nó. Những nạn nhân của lịch sử và muôn vàn đoàn lũ, cả ngày nay nữa, đang phải trầm kha chịu đựng như là nạn nhân thay vì là tác nhân, chính là chứng nhân đặc biệt cho cấu trúc lớn của điều kiện lịch sử này.

Dẫu sao, chúng ta cũng không muốn bàn về chủ đề lịch sử này trong kêu than hay nguyên rủa. Nhưng từ kinh nghiệm đau thương và chịu đựng, tìm ra được cái cấu trúc sơ khởi

Paul Ricoeur – Thông diễn học về Điều kiện lịch sử của con người – Lưu Hồng Khanh  
của “tồn tại-bichiphối-bởiquákhứ”, và liên hệ nó với công thức Biến chuyển của lịch sử được Koselleck biểu đạt “*Từ không gian kinh nghiệm... Đến chân trời chờ mong*”.

--Khi liên kết tư tưởng “tồn tại-bichiphối-bởiquákhứ” với khái niệm “Không gian kinh nghiệm”, ta cũng có được một quan điểm lý thuyết từ **H.-G. Gadamer** khi triết gia này viết “ý thức tồn tại được phô bày dưới tác động của lịch sử” (x.Wahrheit und Methode, Tübingen, <sup>3</sup>1973, 284; TR3, 391, fn 1). (391). Đây là tư tưởng với một năng lực khám phá (heuristique) rất lớn, ta sẽ thận trọng để không làm cho nó bị khép lại vào một cuộc biện hộ cho cái truyền thống, như cuộc tranh luận đối chọi đáng tiếc giữa sự phê phán ý hệ theo **Habermas** đối với cái thông diễn các truyền thống theo **Gadamer**.

(TR3, 392, 406; x.thêm: Thông diễn và phê phán ý hệ: trong Du texte à l'action, 333-377).

--Cách thứ nhất để chứng thực được cái phong phú khám phá (heuristique) của chủ đề “tồn tại-bichiphối-bởilichsử” là thử nghiệm nó trong một cuộc tranh luận giữa gián đoạn hay liên tục của nó trong lịch sử. Ngoài ra, để bày tỏ sự phong phú trong lý thuyết về vấn đề này, **Ricoeur** còn trình bày ở đây những quan điểm tương tự tích cực nơi **Michel Foucault, Maurice Mandelbaum, Marx, Freud, Nietzsche...** (TR3, 392).

--Minh thị, sâu xa và rộng rãi về khái niệm tiếp thu tác động của lịch sử, **Ricoeur** bàn về khái niệm truyền thống trong ba khía cạnh ý nghĩa: *tính truyền thống, những truyền thống và truyền thống* (TR3, 397 tt.):

+*Tính truyền thống*: nói về dòng chảy truyền thừa của lịch sử.

+*Những truyền thống*: trong nghĩa những nội dung được truyền thừa.

+*Truyền thống*: truyền thừa hàm ý một sự đương đầu giữa thông diễn những truyền thống và sự phê phán những ý hệ. Nơi đây có một bước “trượt” từ xem xét các truyền thống nhảy qua sự biện hộ cho cái truyền thống”.

Hai lưu ý về cái bước “trượt” này: (TR3, 402-404):

+*trượt*: từ vấn đề những truyền thống... sang vế cái truyền thống (tr. 402)

+*trượt*: đối tác hàng đầu của tranh luận không phải là *phê phán*, nhưng là tham vọng của một “*ý thức phán xét*” (“Méthodologisme”: prétention d’une “conscience jugeante”) (tr. 404).

--Về cuộc tranh luận giữa **Habermas** và **Gadamer**, giữa **các ý hệ** và **thông diễn về truyền thống**:

với chủ đích làm rõ khái niệm tác động của lịch sử và đối tác tương quan là cái “tồn tại của chúng ta bị chi phối bởi cái tác động của lịch sử này” (TR3, 406-408)

-phê phán các ý hệ

-thông diễn truyền thống

-những điều kiện nào: sự phê phán *bởi* lý tính có thể tránh khỏi một phê phán căn cơ hơn của lý tính.

--Ghi nhớ: Chặng đường đã đi về khái niệm truyền thống (TR3, 410):

-tính truyền thống

-những truyền thống

-truyền thống

**+Hai nhóm kết luận:**

Từ cuộc ngẫm suy về điều kiện của một “tồn tại-bichiphối-bởiquákhứ” (TR3, 411),

(1).nhắc lại, điều kiện “tồn tại-bichiphối-bởiquákhứ” này kết đôi với ý hướng một Chân trời chờ mong.

-kèm với hiệu quả về ý nghĩa tương quan của chúng ta với quá khứ,

mở ra quá khứ được cho là *đã qua* (révolu) những khả năng bị bỏ quên,

-đàng khác, năng lực ý nghĩa được mở ra như thế có thể đem lại “xương tủy máu thịt” cho những mong chờ của chúng ta, và do đó, cái ảo tưởng một nhân loại được hòa giải nay đích thực có thể được đầu tư vào trong lịch sử đích đáng tác động.

(2).phải tái khẳng định tính ưu việt của khái niệm *chờ mong* và đối tác tương quan của nó,

nơi đây là cái tồn tại-bichiphối-bởiquákhứ của chúng ta, vào cùng trong chòm sao những ý nghĩa vây quanh khái niệm truyền thống.

### **3.Cái hiện tại lịch sử:**

Có thể được chăng có một chỗ đứng cho một suy ngẫm về cái **Hiện tại lịch sử** trong một phân tích lấy cái tương quan đối chiếu giữa *Không gian kinh nghiệm* và *Chân trời chờ mong* làm kim chỉ nam hướng dẫn? Tôi (**Ricoeur**) nghĩ là được. Nếu tính truyền thống là chiều kích quá khứ trong *Không gian kinh nghiệm*, thì hiện tại là nơi cái *Không gian* này được tập hợp, và nó có thể nói rộng ra hay thu hẹp lại.

Chính dưới trường khái niệm **Sáng kiến** mà tôi muốn bàn về cuộc ngẫm suy triết học sau đây. Tôi vẽ ra hai vòng tròn đồng tâm. Vòng một quay chung quanh hiện tượng Sáng kiến nói chung, vòng hai xác định rõ nét mối tương quan của Sáng kiến đối với một tồn thể mang tính Sáng kiến ở tầng cấp hiện tại lịch sử.

Nối kết cái số phận của Hiện tại với cái số phận của Sáng kiến. Có lẽ bởi vì cái nhìn lui về quá khứ có khuynh hướng làm tăng giá trị của sự hồi cố (rétro-spection) -nghĩa là về cái nhìn, cái thị kiến trên tồn thể bị chi phối bởi quá khứ- mà ta cũng có khuynh hướng suy nghĩ về cái hiện tại với những ngôn từ nhìn xem, trông thấy, làm mất đi cái ý nghĩa Sáng kiến của nó. Giáo phụ **Augustine** định nghĩa cái hiện tại với từ chăm chú (attentio) mà Ngài gọi là *thấu thị* (contuitis). Ngược lại, **Heidegger** biểu thị sự nhìn xem kỹ lưỡng chung quanh trên dưới (cir-con-spection) như là một hình thức *không-trung thực* (in-authentique) của sự Lo toan (Souci), như một sự mê hoặc của cái nhìn trên các sự vật làm bận lòng tâm trí chúng ta.

--Vây để hồi phục sự làm-nên-hiện-tại trong một sự trung thực ngang tầm với quyết định nhắm hướng phía trước, thì nay quay về tương lai, mà tôi (**Ricoeur**) đề xuất nối kết hai ý tưởng làm-nên-hiện-tại và sáng kiến lại với nhau. Cái hiện tại như thế không còn chỉ là một phạm trù của cái nhìn, mà còn của hành động và của đau khổ. Một động từ miêu tả điều đó sẽ tốt hơn là một danh từ, kể cả danh từ sự hiện tại: đó là động từ "bắt đầu". Bắt đầu, nghĩa là đem lại cho các sự vật một dòng chảy mới, khởi từ một sáng kiến loan báo một tiếp nối và như thế mở ra một thời gian kéo dài (durée). Bắt đầu, nghĩa là bắt đầu tiếp tục: một công trình phải được tiếp nối.

Nhưng, với những điều kiện nào mà Sáng kiến làm ta suy nghĩ?

+Điều kiện triệt để nhất là cái điều kiện mà **Merleau-Ponty** biểu thị, bằng sự sát nhập chủ thể hành động vào trong thế giới, đó là cái kinh nghiệm của cái "tôi có thể" ("je peux"), gốc rễ ngọn nguồn của cái "tôi là" ("je suis"). Kinh nghiệm này có lợi thế chỉ định được cái *thân thể mình* như là trung giới nguyên thủy nhất giữa dòng chảy sự sống và trật tự của thế giới. Mà sự trung giới của thân thể đi trước mọi kết nối của cấp bậc lịch sử. Thân thể của mình – hay tốt hơn, *thể xác* – theo như **Descartes** trong bài *Ngẫm suy triết học thứ Sáu* gọi nó là "bản thể thứ ba", được dựng lên giữa không gian và tư tưởng. Trong ngữ vững thích hợp hơn -ngôn ngữ của Merleau-Ponty- phải nói *thể xác* thách thức tính lưỡng phân giữa thể lý và tâm lý, ngoại giới vũ trụ và nội giới tư duy. Mà chính trên mảnh đất của một triết học về *thể xác* như thế mà cái "tôi có thể" làm ta suy nghĩ; *thể xác*, trong nghĩa này, là tổng hợp mạch lạc của những năng lực cũng như những bất năng lực của tôi; chung quanh cái hệ thống những khả thể xác thit này, thế giới triển dương như tổng hợp các vật dụng đối kháng hay thuần thực, cho phép hay cản trở. Khái

niệm hoàn cảnh (cir-constance) cử hoạt trên những bất năng của tôi, như cách nó chỉ định cái gì vây quanh (cir-conscrit) – giới hạn và định vị – cái năng lực hành động.

+**Lý thuyết hành động** (Théorie de l'action): Sự mô tả cái "tôi có thể", phát xuất từ hiện tượng của hiện hữu, cung cấp một khung suy tư thích hợp bởi việc sử dụng những phân tích được thực hiện trong lĩnh vực lý thuyết hành động. Tiếp nối **Arthur Danto**, chúng tôi đã có lần phân tích những hành động cơ bản trên cơ sở một sự tương thân với các năng lực của chúng ta, và những hành động phân xuất (actions dérivées), nghĩa là những hành động để rằng (de telle sorte que) chúng ta đưa đến một biến cố, biến cố này không phải là kết quả của những hành động cơ bản của chúng ta, nhưng là hiệu quả của một chiến thuật hành động bao gồm những cân nhắc và những suy trắc luận thực tế. Sự kết hợp những hành động phân xuất chiến thuật với những hành động cơ bản này mang một ý nghĩa rất lớn trong một lý thuyết về Sáng kiến: bởi quả thật nó trải rộng năng lực cử hoạt của chúng ta ra xa hơn khung hàm trực tiếp của cái "tôi có thể". [...]

+**Lý thuyết các hệ thống** (Théorie des systèmes): Một xác định thứ ba về Sáng kiến đưa ta đến gần với sự ngẫm suy của chúng ta về cái hiện tại lịch sử. Nó đưa ta từ lý thuyết hành động đến lý thuyết hệ thống. Người ta đã xây dựng những mô hình về tình trạng các hệ thống và sự chuyển hóa các hệ thống bao gồm những sơ đồ các thân cây cùng với những nhánh của chúng. Chúng ta cũng đã định nghĩa, sự can thiệp -khái niệm tương đương với khái niệm Sáng kiến- trong khung lý thuyết hệ thống là khả năng mà một tác nhân có thể nối kết khả năng làm với những tương quan nội tại về tính điều kiện của một hệ thống: sự can thiệp là điều bảo đảm cho sự kết thúc một hệ thống bằng cách khởi động nó từ một trạng thái khởi đầu được xác định bởi chính sự can thiệp này. [...]

### --**Đó là những giai đoạn của việc phân tích tổng hợp về Sáng kiến:**

- bởi cái "tôi có thể", Sáng kiến nêu lên cái năng lực của tôi;
- bởi cái "tôi làm", Sáng kiến trở nên tác động của tôi;
- bởi cái "tôi can thiệp", Sáng kiến ghi tạc tác động của tôi vào trong dòng chảy của sự vật, làm cho cái hiện tại linh hoạt (vif) đồng khớp với một khoảnh khắc nào đó;
- bởi cái "tôi giữ lời đọan hứa", Sáng kiến đem lại cho Hiện tại năng lực bền chí, bền bỉ kéo dài;

Với cái đặc tính cuối cùng này, Sáng kiến mang một ý nghĩa đạo đức, loan báo tính cách đặc thù chính trị và hoàn vũ của cái **Hiện tại lịch sử** (présent historique).

--Cung đường rộng lớn nhất về tư tưởng Sáng kiến vừa được mô tả ra như thế, nay ta còn phải vạch ra **chỗ đứng của Sáng kiến** giữa *Chân trời chờ mong và Tồn tại-bichiphối-bởiquákhứ*, nhờ vậy mà cái **Sáng kiến** được trở nên tương đồng với cái **Hiện tại lịch sử** (présent historique).

Làm rõ sự tương đồng này có nghĩa làm cho thấy việc nhìn xem cái **Hiện tại lịch sử** đưa đến trong giai đoạn tối hậu lời đối đáp của tư tưởng về lịch sử về những ngõ cụt khi suy tư về thời gian trong hiện tượng học. Điều này đã đào hố sâu giữa khái niệm **Khoảnh khắc** (instant) thiếu chiều dày, giảm thiểu thành chỉ là một dấu chấm giữa hai trường độ thời gian, và khái niệm của một cái **Hiện tại** dày đặc tương lai gần kề cùng với một quá khứ vừa ra đi.

**Khoảnh khắc** nhỏ bé một dấu chấm cho thấy cái tương phản sự vô hữu của cái “**bây giờ**”, giảm thiểu thành đơn giản một nhất cắt giữa một quá khứ nay không còn và một tương lai chưa thành hình. Cái **Hiện tại** linh hoạt (vif), trái lại, tỏ hiện như sự xâm nhập của một cái “**bây giờ**”, kết nối cái cấp bách của cái tương lai gần kề và cái tươi mới của cái quá khứ vừa trôi chảy ra đi.

### --Sức mạnh của Hiện tại:

Một triết gia đã có sức để suy tư về điều này: **Nietzsche**, trong *Khảo luận bất hợp thời thứ Hai* (La Seconde des Considérations inactuelles/intempestives) mang tựa đề “**Về ích lợi và bất lợi của Lịch sử đối với cuộc sống**”. Điều mà Nietzsche đã dám nghĩ tưởng, là sự cắt đứt mà cái **Hiện tại linh động** tác hành đối với -nếu như không phải là cái ảnh hưởng của quá khứ- thì chỉ ít là đối với cái mê hoặc mà cái quá khứ này tác động trên chúng ta, thông qua chính cái biên niên sử, trên tư cách nó hoàn thành và bảo chứng cho cái trù tượng của quá khứ vị quá khứ.

Tại sao một suy tư như thế lại là “bất hợp thời” [nửa đích thực, nửa châm biếm]? Bởi hai lẽ tương ứng sau đây: Trước tiên, nó phá vỡ tức khắc cái vấn đề *hiểu biết* (Wissen) và đề cao vấn đề **sự sống** (Leben), và như thế đưa vấn đề **sự thật** (Wahrheit) lên trên vấn đề *lợi ích* (Nutzen) hay *bất lợi* (Nachteil). “Bất hợp thời” chính là bước nhảy được thừa nhận bởi cái xác tín phân xuất từ chính sự sống. Cũng là “bất hợp thời” bởi không còn theo nghĩa bình thường **biến cố** xảy ra và **trình thuật** về chúng, nhưng là cái “**văn hóa lịch sử**” (culture historique) và cái “**ý nghĩa lịch sử**” (sens historique). Trong triết học của Nietzsche, hai hình thức “bất hợp thời” này không lìa xa nhau, mà còn hơn nữa đưa đến câu hỏi hiểu biết thế nào cái ý nghĩa **sống một cách lịch sử** (que signifie vivre historiquement). Đấm đá với câu hỏi này, đối với Nietzsche là bước vào một cuộc tranh biện phi thường của Hiện đại, điều chạy dài xuyên suốt toàn sự nghiệp của ông (TR3, 425).

Suy tư về tư tưởng “bất hợp thời” của **Nietzsche** cũng được Ricoeur bàn đến trong Lịch sử về công lý (TR3, 430). Sở dĩ như vậy, bởi theo khảo nghiệm của Ricoeur, vấn đề này đứng trên *đường đỉnh dài của hiện tại* (sur l'arête du présent), giữa dự phóng của tương lai và đón nhận cái quá khứ: “Bởi chỉ vì sức mạnh tối cao của Hiện tại mà Bạn được phép thông giải cái Quá khứ”. Chỉ cái lớn lao của hôm nay nhìn nhận được cái lớn lao của hôm qua: đồng hàng với đồng

hàng! Chung thẩm, chính từ cái sức mạnh của Hiện tại được phân xuất cái sức mạnh tái cấu hình (refigurer) thời gian: “Sử gia đích thực phải có được sức lực chuyển hóa nên một sự thật mới điều mà mọi người đều biết, và biểu đạt được với giản đơn và sâu sắc cho đến đổi cái sâu sắc làm quên đi cái đơn giản, và cái đơn giản làm quên đi cái sâu sắc. Cái sức mạnh này làm nên tất thảy sự khác biệt giữa một người thầy và một người thông thái.

Việc khích báng của **Nietzsche** vẫn còn “bất hợp thời”, bởi nó vẫn còn ẩn chứa một ý nghĩa trường tồn rằng, một sự thông diễn về thời gian lịch sử có nhiệm vụ cập nhật trong những văn mạch luôn mới. Đối với khảo luận của chúng ta về sự liên hệ giữa ba giai đoạn của suy tư lịch sử, thì cái ý nghĩa lâu bền chính là cái quy chế của cái Hiện tại đối chiếu với lịch sử. Một đàng, cái Hiện tại lịch sử là, trong từng thời, điểm cuối cùng của một lịch sử đã hoàn thành; đàng khác, cũng trong từng thời kỳ, cái Hiện tại là sức mạnh khai mở một lịch sử được thực hiện. Cái Hiện tại, trong nghĩa thứ nhất, là sự làm lịch sử già đi và làm cho chúng ta nên những kẻ đến muộn; trong nghĩa thứ hai, nó làm cho chúng ta nên những người đến sớm nhất.

**Nietzsche** như thế đã đưa đẩy cái khái niệm **Hiện tại lịch sử** từ tiêu cực qua tích cực, bằng cách xác định cái “sức mạnh của Hiện tại”. Đồng thời, ông ghi dấu trong cái sức mạnh của Hiện tại này cái “đà tiến của hi vọng” - cái nỗ lực hi vọng (hoffendes Streben)- biểu đạt cái “hữu dụng của lịch sử cho sự sống, cho cuộc sống” .

## [4].Tiết Bốn – Kết Thúc

### Lời bạt: Lỗi lầm và Tha thứ

Vào cuối tác phẩm *Ký ức, Lịch sử, Bỏ quên*, - qua Lời Bạt - Paul Ricoeur đã mở rộng chân trời suy tư về *Điều kiện lịch sử* của con người, bằng những suy nghĩ về **lỗi lầm và tha thứ**:

Trước những **lỗi lầm và tội ác** của con người, có một **hòa giải** nào phục hồi lại phẩm hạnh và năng lực cho con người được gọi là sự **tha thứ** ?

Ricoeur đã biểu đạt cả hai tình trạng - tình trạng lỗi lầm cũng như tình trạng tha thứ này - giống như những cuộc “hải hành” (Odyssee) đầy gian truân và sóng gió, mất đường và lạc hướng, thời Sử thi Hi-lạp như đã được đại thi hào Homer mô tả (tk.VIII tCN).

-Một cuộc “hải hành” gian truân và lạc hướng, thông qua muôn vàn **lỗi lầm và tội ác**, trong tâm tư và hành động của từng cá nhân cũng như của các tập thể con người, trái nghịch với những giới luật trong các lĩnh vực chính trị, xã hội, đạo đức của xã hội (MHO 608-618).

-Một cuộc “hải hành” cực kỳ cam go và căng thẳng, của sự tự vượt và lòng nhân ái, với kế đồ bao dung và hòa giải, **ban ơn và tha thứ** [don et pardon] (MHO 619-630).

--

Hai phân cực của con đường hòa giải:

Con đường hòa giải được khởi động với hai phân cực đối nghịch bất cân xứng: giữa sự lỗi lầm và sự tha thứ, sự thú nhận tội phạm và sự hoan ca của lời tha thứ.

-Phân cực thứ nhất là phân cực của tự kỷ, của cô độc (J.Nabert), của những hoàn cảnh biên giới (Karl Jaspers), đưa đến sự cáo buộc tội phạm, trên cả bình diện đạo đức (imputabilité).

-Phân cực thứ hai là phân cực của niềm thi ca minh triết, hiển dương tình yêu thương và niềm vui hào sảng của sự tha thứ.

--

Sau đây, chúng tôi xin trình bày ngắn gọn những tư tưởng thiết yếu của Paul Ricoeur về vấn đề **Lỗi lầm và Tha thứ** này:

### 1-Mở đầu: Từ ký ức bị tổn thương đến nhu cầu tha thứ

Paul Ricoeur, triết gia Pháp của “ý nghĩa và biểu tượng”, là người đã khơi mở một con đường đặc biệt giữa triết học hiện tượng học, chú giải học và đạo đức học. Trong tác phẩm *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli* (2000), ông không chỉ truy tìm cách con người ghi nhớ và diễn giải quá khứ, mà còn đặt ra một câu hỏi sâu sắc: “Làm thế nào để con người sống được với một quá khứ đầy lỗi lầm?” Câu hỏi ấy dẫn Ricoeur đến hai khái niệm trung tâm: **Lỗi lầm (faute) và Tha thứ (pardon)**. Theo ông, ký ức của con người luôn bị “tổn thương” vì lỗi lầm – nhưng chính trong khả năng tha thứ, con người mới có thể tái lập nhân tính và mở ra tương lai.

### 2-Về Lỗi lầm: Vết thương của ký ức và lịch sử

Ricoeur xem “lỗi lầm” không chỉ là hành vi sai trái, mà là một vết nứt rạn trong mối tương quan giữa con người, xã hội và nhân loại. Ông phân biệt **bốn cấp độ lỗi lầm** (theo Karl Jaspers, rồi phát triển riêng trong khung đạo đức của mình):

1). **Lỗi hình sự** (faute pénale): Là lỗi vi phạm pháp luật, có thể bị xét xử và trừng phạt. → Trách nhiệm cá nhân, có tính pháp lý.

2). **Lỗi chính trị** (faute politique): Là lỗi gắn với trách nhiệm tập thể, cộng đồng hoặc quốc gia. → Mỗi công dân có phần liên đới trong hành vi của cộng đồng mình.

3). **Lỗi luân lý** (faute morale): Là lỗi của lương tâm, khi ta biết điều thiện mà không làm. → Trách nhiệm đạo đức, gắn liền với tự do và ý hướng.

4). **Lỗi siêu hình** (faute métaphysique): Là ý thức liên đới phổ quát của con người với mọi đau khổ của nhân loại. → Ta mang trách nhiệm vì cùng hiện hữu với người khác.

--Nhu vậy, lỗi không chỉ “xảy ra” ở bình diện cá nhân, mà còn thấm sâu trong cấu trúc ký ức của cộng đồng. Ricoeur gọi đó là “ký ức bị thương tổn” (mémoire

blesée) – ký ức không còn trong sáng, vì nó mang dấu vết của đau khổ, bất công và hận thù.

### 3-Ký ức, công lý và nguy cơ của hận thù

Ricoeur cảnh báo rằng ký ức có thể bị lạm dụng: khi ta chỉ nhớ để trả thù, ký ức trở thành công cụ của bạo lực; khi ta bôi xóa hoặc bóp méo quá khứ, ký ức trở thành đối trá. Do đó, ông kêu gọi một “đạo đức của ký ức” (éthique de la mémoire) – trong đó, nhiệm vụ của con người là: “Nhớ đúng, để công bằng với quá khứ; và nhớ nhân hậu, để mở đường cho hòa giải.” Ký ức, trong tầm nhìn của Ricoeur, phải dẫn đến công lý – nhưng công lý chưa đủ; phải có tha thứ để ký ức không hóa thành xiềng xích.

### 4-Tha thứ: Hành vi giải phóng ký ức

Đối với Ricoeur, tha thứ là hành vi tự do cao nhất của con người. Tha thứ không có nghĩa là quên hay biện minh cho tội lỗi. Trái lại, ông viết: “Tha thứ không xóa tội lỗi, mà giải phóng ký ức khỏi ách của tội lỗi.” Tha thứ là một hành động nhân vị, vượt qua cả công lý lẫn cảm xúc. Nó không thể ra lệnh, không thể đòi hỏi; nó chỉ có thể được trao tặng. Vì thế, tha thứ là một “hiến tặng” (don) – một “ân huệ” của tự do.

Ricoeur khẳng định: Tha thứ không thể có nếu không nhớ – bởi quên hẳn là chối bỏ sự thật. Nhưng cũng không thể tha thứ nếu chỉ nhớ để oán hận. Tha thứ là một chuyển hóa của ký ức: nhớ mà không còn bị ràng buộc bởi hận thù. Ông nói đến hai dạng quên lãng: quên lãng bệnh hoạn (oubli pathologique): trốn tránh, phủ nhận; và quên lãng tích cực (oubli bienfaisant): biết buông bỏ, mở đường cho tái sinh. Tha thứ chính là hình thức quên lãng tích cực ấy – “một sự quên, mà biết”, biết nhớ nhưng không bị giam hãm trong đau khổ.

### 5-Tha thứ và công lý: Không đối lập mà bổ túc

Ricoeur cho rằng tha thứ không hủy bỏ công lý. Công lý thuộc về trật tự xã hội – cần thiết để phục hồi công bằng. Tha thứ thuộc về trật tự nhân vị – cần thiết để phục hồi nhân tính. Nếu công lý là “đáp lại tội lỗi bằng hình phạt”, thì tha thứ là “đáp lại tội lỗi bằng lòng nhân”. Cả hai đều nhằm tái lập trật tự bị gãy đổ, nhưng ở hai bình diện khác nhau. Trong một xã hội hậu xung đột, như sau chiến tranh hay độc tài, tha thứ không thể thay thế công lý, nhưng có thể hoàn tất công lý bằng lòng nhân ái và ký ức hòa giải.

### 6-Kết luận: Tha thứ – khả thể của hy vọng

Đối với Paul Ricoeur, tha thứ không phải là quên, mà là nhớ theo cách chữa lành. Nó giúp con người bước ra khỏi “ký ức bị thương” để hướng về một tương lai có thể sống được. “Người có khả năng tha thứ là người tái sinh từ ký ức.” Tha thứ, trong chiều sâu nhân học, là sức mạnh sáng tạo của con người: nó không phủ nhận lỗi lầm, mà chuyển hóa lỗi lầm thành kinh nghiệm của tự do, của nhân từ, và của hy vọng.

Như vậy, Ricoeur cho ta một nhân học của ký ức và tha thứ, trong đó con người – dù mang thương tích của quá khứ – vẫn có thể tái lập chính mình, qua hành động vừa nhớ tưởng, vừa tha thứ. Đó là con đường của hòa giải, của tái sinh nhân tính, và của hy vọng cho lịch sử con người.

### Lời kết: Bỏ quên - ‘Vô ưu’ - Phúc hạnh

Có một hình thức bỏ quên tối thượng – một “nghệ thuật bỏ quên tuyệt vời” (ars oblivionis) – được gọi là “vô ưu” (insouciance). **Kierkegaard** gọi cái “bỏ quên” này là sự “giải thoát khỏi lo âu” (libération du souci).

Cũng chính đối với “những người âu lo” mà tác giả Tin Mừng Kitô-giáo nhấn nhủ “hãy nhìn xem hoa huệ ngoài đồng và chim bay trên trời”. **Kierkegaard** viết: “Đấy, nếu những người âu lo để ý thực sự nhìn xem hoa huệ ngoài đồng và chim bay trên trời, nếu họ quên mình trong chính bản thân và trong cuộc sống của mình, thì họ sẽ học được nơi những người thầy kia một điều gì đó cho chính mình.

**Ricoeur** mượn lời **Kierkegaard** nhấn nhủ những ai ‘lo âu’ trong cuộc sống với dụ ngôn “Chim trên trời không gieo vãi mà vẫn đủ ăn, hoa huệ ngoài đồng không thêu dệt mà vẫn rạng ngời khăn áo hơn cả vua Salomôn trong huy hoàng của ông” (The Holy Bible, Matthew, 6: 25-34). Tại sao con người không biết nhìn xa hơn – dĩ nhiên không phải trong mù quáng và thụ động, nhưng là trong minh thông, công bình và nhân ái – để biết “bằng lòng với điều kiện làm người của mình” và hơn nữa thấy được rằng “thật là một điều quá đỗi kỳ diệu được làm người” (“combien il est magnifique d’être homme”) (MHO, 656).

## **THƯ MỤC**

Các trích dẫn về các nguồn thư tịch, xin xem Bảng viết tắt và Bảng tên sách trong phần Thư mục ở cuối bài “Paul Ricoeur - Thông diễn học về Điều kiện làm người (Khảo luận 1)” .

# Paul Ricoeur và Nền Thông Diễn Học qua Lăng Kính Bản Ngã và Đạo Đức

Ricoeur and the Hermeneutics of the Self and Morals

Vũ Uyên Thi\*

## Abstract

This article is an introduction to Paul Ricoeur's hermeneutic philosophy. By scrutinizing his interpretation of the selfhood and ethics, we argue that Ricoeur sees hermeneutics as a dynamic and practical alternative to the old purely speculative classical metaphysics and transcendental philosophy.

The article begins with a brief review of the evolution of hermeneutics, from a mere exegetical technique (Schleiermacher, Dilthey) to a comprehensive philosophy of understanding (Heidegger, Gadamer). It then analyzes Ricoeur's attempt to apply phenomenology to language, action, and narrative. That is seen in his interpretation of the self. His attempt to reconcile the contrast of the "classical *cogito*", the "*idem-identity* (sameness/character), with his own narrative of identity, *ipse-identity* (selfhood/self-maintenance), can be a case *par excellence* of his hermeneutics. Subsequently, the paper explores Ricoeur's hermeneutics as the foundation of ethics that prioritizes "ethical aim" (the "good life") over "moral norms" (the Kantian imperatives). The article concludes that Ricoeur's hermeneutics finds its resolution in practical wisdom (*phronesis*), an interpretive judgment of the self as a responsible and "capable being" which could serve to overcome the conflict between universal rules and singular situations.

---

\*Vũ Uyên Thi SJ, Giảng viên Cơ hữu Triết học tại Học viện Thánh Giuse thuộc Dòng Tên Việt Nam, chuyên về triết học hiện đại. Đã từng có công bố về Thông diễn học tại Việt Nam.

## Mở Đầu

Trong lịch sử triết học, bản ngã và đạo đức là hai chủ đề đã được khảo sát theo nhiều phương pháp luận: bản ngã như *cogito* trong René Descartes, như chủ thể luân lý trong Immanuel Kant, như trung tâm ý thức trong Edmund Husserl, hay như *Dasein* trong Martin Heidegger. Tương tự, đạo đức đã được tiếp cận như nhân đức theo Aristotle, hệ thống quy tắc phổ quát theo Kant, như hệ quả hành động theo John Stuart Mill, hay như trải nghiệm tha nhân theo Emmanuel Levinas. Mỗi cách tiếp cận đều mang lại những kết quả riêng, nhưng cũng để lại những khoảng trống: sự tách biệt giữa lý thuyết và đời sống, giữa quy tắc và hoàn cảnh, giữa bản ngã và tha nhân.

Paul Ricoeur bước vào hai chủ đề này bằng phương pháp thông diễn học. Ông không định nghĩa bản ngã hay đạo đức từ những nguyên lý tiên nghiệm, nhưng chọn cách diễn giải hai điều ấy trong hành động, trong ngôn ngữ, trong tự sự, và trong trách nhiệm. Thông diễn học theo ông không chỉ là một kỹ thuật giải nghĩa văn bản, mà là một cách thế sống và hiểu thế giới, nơi con người được hiểu như một thực thể có thể kể lại chính mình, chịu trách nhiệm về hành động của mình, và sống cùng với người khác trong các thiết chế công bằng.

Bài viết này không nhằm trình bày toàn bộ hệ thống thông diễn học của Ricoeur, mà tập trung vào phương pháp thông diễn như một lối tiếp cận triết học, được triển khai cụ thể trong việc tìm hiểu bản ngã và đạo đức. Luận đề chính của bài viết này là tìm hiểu thông diễn học của Ricoeur thông qua việc phân tích cách thế diễn giải về bản ngã và đạo đức của ông. Từ đó cho thấy rằng thông diễn học có thể trở thành một phương pháp để tiếp cận nhiều vấn đề nhân sinh khác.

Với mục tiêu trên, bài viết sẽ triển khai theo bốn chương chính. Chương I trình bày rất khái quát về thông diễn học được hiểu như một phương pháp triết học, làm tiền đề cho việc phân tích các chương tiếp theo. Chương II phân tích cách Ricoeur diễn giải bản ngã theo cách thông diễn. Chương III khảo sát nền tảng đạo đức thông diễn. Chương IV thảo luận và so sánh phương pháp thông diễn với các cách tiếp cận triết học khác. Phạm vi nghiên cứu tập trung vào hai tác phẩm của Ricoeur: *Oneself as Another* (1992) và *The Problem of the Foundation of Moral Philosophy* (1978).

## I. Thông Diễn Học Như Phương Pháp Triết Học

Trước hết, thông diễn học (hermeneutics) vốn khởi đầu như nghệ thuật giải nghĩa văn bản, đặc biệt là trong truyền thống thần học và ngữ văn học Đức thế kỷ XIX. Friedrich D. E. Schleiermacher nhấn mạnh đến việc hiểu tác giả qua văn bản, còn Wilhelm C. L. Dilthey mở rộng thông diễn học sang khoa học tinh thần, xem nó như phương pháp để hiểu đời sống lịch sử. Tuy nhiên, bước ngoặt lớn đến từ Martin Heidegger và Hans-Georg Gadamer, khi thông diễn học trở thành một triết học về sự hiểu (philosophy of understanding), nghĩa là cách con người cư ngụ trong thế giới có ý nghĩa.<sup>1</sup>

Paul Ricoeur kế thừa truyền thống này, nhưng ông không dừng lại ở triết học ngôn ngữ hay hiện tượng học. Ông phát triển một thông diễn học liên ngành, kết hợp giữa ngôn ngữ học, triết học hành động, phân tích tự sự, và đạo đức học. Thật vậy, trong *Oneself as Another*, ông gọi đó là một “hermeneutics of the self” — tức là một phương pháp để hiểu bản ngã không phải bằng định nghĩa, mà bằng diễn giải: “Ba đặc điểm chính của thông diễn học về bản ngã, đó là: sự đi vòng của phản tư thông qua phân tích, phép biện chứng giữa bản ngã và tính đồng nhất (selfhood and sameness), và cuối cùng là phép biện chứng giữa bản ngã và tha thể tính (selfhood and otherness).”<sup>2</sup>

Thông diễn học của Ricoeur có ba đặc điểm nổi bật. Thứ nhất là tính liên ngành. Ricoeur không giới hạn thông diễn học trong lĩnh vực ngôn ngữ hay văn bản. Ông áp dụng nó vào hành động, hứa hẹn, kể chuyện, phán đoán, và trách nhiệm. Mỗi hành vi của con người đều có thể được diễn giải, và chính trong quá trình diễn giải ấy, bản ngã được hình thành. Kế đến là tính hiện tượng học nhưng không quy giản. Ricoeur kế thừa hiện tượng học Husserl và Heidegger, nhưng ông không quy giản bản ngã thành ý thức hay *Dasein*. Thay vào đó, ông xem bản ngã như một thực thể có thể hành động và chịu trách nhiệm, một hữu thể có khả năng, luôn được hiểu trong hoàn cảnh và thời gian.<sup>3</sup> Cuối cùng là tính sống động và mở rộng. Thông diễn học không đưa ra định nghĩa đóng khung, mà mở ra khả năng hiểu mới trong từng hoàn cảnh. Nó chấp nhận sự dở dang, tính lịch sử, và khả năng sai lầm, nhưng vẫn giữ được tính trách nhiệm và khả năng phán đoán. Điều này được chịu trách nhiệm bởi xác tín của chủ thể dựa trên khôn ngoan thực tiễn.<sup>4</sup> Thông diễn học không thay thế đạo đức bằng công thức, mà giúp ta sống đạo đức trong hoàn cảnh cụ thể.

Tất một lời, thông diễn học của Ricoeur không chỉ là một phương pháp nghiên cứu triết học, mà là một lối sống triết học, nơi con người được hiểu như một thực thể có thể kể lại chính mình, sống cùng với người khác, và chịu trách nhiệm về hành động của mình.

## II. Bản ngã: Từ Các Tiếp Cận Cổ Điển Đến Thông Diễn Học của Ricoeur

Từ việc xác lập thông diễn học như một phương pháp triết học có khả năng tiếp cận toàn diện đời sống con người, Ricoeur triển khai phương pháp này trong từng chủ đề cụ thể. Một trong những chủ đề trung tâm, nơi thông diễn học bộc lộ rõ nhất chiều sâu và khả năng tái cấu trúc triết học hiện đại, chính là khái niệm bản ngã. Nếu các hệ thống cổ điển thường định nghĩa bản ngã như một thực thể bất biến, từ *cogito* của Descartes đến ý thức tuyệt đối của Fichte, thì Ricoeur, bằng phương pháp thông diễn, đề xuất một cách hiểu khác: bản ngã không phải là một điểm khởi đầu siêu nghiệm, mà là một thực thể có thể được kể lại, bị quy trách nhiệm, và có khả năng tha thứ. Chính trong quá trình diễn giải bản ngã ấy, thông diễn học chuyển từ lý thuyết sang thực hành, từ định nghĩa sang tự sự, từ bản thể học sang đạo đức học.

### 2.1. Các tiếp cận cổ điển về bản ngã

Trong truyền thống triết học phương Tây, bản ngã (self) thường được tiếp cận như một thực thể có tính nền tảng, bất biến, hoặc siêu nghiệm. Descartes xác lập bản ngã như một *cogito*, một điểm khởi đầu chắc chắn của tư duy: “*cogito, ergo sum*”. Kant tiếp nối bằng cách định nghĩa

bản ngã như một cái “tôi nghĩ” mang tính thống giác siêu nghiệm (transcendental apperception)<sup>5</sup>, theo đó bản ngã được hiểu như chủ thể thống nhất các tri giác và là nền tảng cho nghĩa vụ luân lý.<sup>6</sup> Trong triết học duy tâm Đức, bản ngã được xem là nguyên lý nền tảng của toàn bộ thực tại. Với J. G. Fichte, bản ngã là hành vi khẳng định chính mình, là nguồn gốc của cả chủ thể và khách thể: bản ngã tự đặt chính nó như điểm khởi đầu tuyệt đối.<sup>7</sup> Schelling tiếp tục bằng cách đồng nhất bản ngã với tuyệt đối, nơi chủ thể và khách thể hợp nhất trong bản thể nghệ thuật.<sup>8</sup> Đến Hegel, bản ngã trở thành ý thức tự vận động trong lịch sử, vượt qua tha nhân qua quá trình phủ định và tổng hợp: Tinh thần (Geist) là bản ngã phổ quát, hiện thực hóa chính mình qua các hình thái xã hội và đạo đức. Tiếp đến, Husserl đưa bản ngã vào trung tâm của ý thức quy chiếu, còn Heidegger thì phá vỡ khái niệm bản ngã như một thực thể, thay vào đó là *Dasein* - hữu thể luôn hướng về tương lai, bị ném vào thế giới, và có khả năng hiểu chính mình qua hiện hữu.

Tuy nhiên, những tiếp cận này, dù sâu sắc, thường rơi vào hai cực đoan: hoặc quá trừu tượng và siêu nghiệm (Descartes, Kant), hoặc quá hiện sinh và phi cấu trúc (Heidegger). Trong cả hai trường hợp, bản ngã bị tách khỏi đời sống cụ thể, khỏi ngôn ngữ, hành động, và trách nhiệm đạo đức. Trong hầu hết các trường hợp, bản ngã được hiểu như một nguyên lý siêu hình, có tính tuyệt đối và tự triển khai.

## 2.2. Ricoeur và bản ngã như một cấu trúc tự sự

Paul Ricoeur đề xuất một cách tiếp cận khác: bản ngã không phải là một thực thể có sẵn, mà là một cấu trúc được hình thành qua diễn giải, đặc biệt là qua tự sự.<sup>9</sup> Trong *Oneself as Another*, ông phân biệt giữa hai chiều kích của bản ngã: (1) *Idem-identity* (sameness): những đặc điểm có thể nhận diện, lặp lại, khách quan hóa và (2) *Iipse-identity* (selfhood): tính giữ lời, khả năng chịu trách nhiệm, tính liên tục của đạo đức.<sup>10</sup> Ở đây ông cho thấy sự phân biệt giữa sự đồng nhất vô thức và có ý thức. Khả năng giữ lời, chịu trách nhiệm chính là sự đồng nhất có sự can thiệp của ý thức, tức của cái tôi. Ông cho rằng bản ngã không thể được hiểu nếu chỉ dựa vào *idem*, mà phải thông qua *ipse*, tức là khả năng giữ lời hứa, kể lại đời mình, và chịu trách nhiệm về hành động của mình: “Tính lưỡng cực mà tôi sắp khảo sát cho thấy có sự can thiệp của căn tính tự sự (narrative identity) trong việc hình thành khái niệm về căn tính cá nhân (personal identity) - như một trung gian đặc thù giữa hai cực: một bên là cực của tính cách (character), nơi *idem* và *ipse* có khuynh hướng trùng khớp với nhau; và bên kia là cực của sự duy trì bản ngã (self-maintenance), nơi tính ngôi vị (selfhood) tự giải phóng khỏi tính đồng nhất (sameness).”<sup>11</sup> Nói cách dễ hiểu hơn, bản ngã không phải là sự đồng nhất bên ngoài, những gì người khác nhận ra một người là một người, nhưng bản ngã là sự thống nhất bên trong về khả năng một người suy nghĩ, tương giao, chịu trách nhiệm.

Tự sự (narrative) là trung tâm của quá trình này. Bằng cách kể lại đời mình, con người không chỉ mô tả quá khứ, mà còn cấu trúc lại bản ngã, nối kết giữa hành động, thời gian, và trách nhiệm. Ricoeur gọi đây là căn tính tự sự (narrative identity):

Tôi muốn nói rằng, ‘tính cách’ (character) chỉ định toàn bộ những khuynh hướng bền vững nhờ đó một người được nhận ra. Theo cách ấy, tính cách có thể được xem là điểm giới hạn, nơi vấn đề của *ipse* (ngôi vị tự thân) trở nên không thể phân biệt với vấn đề của *idem* (sự đồng nhất), và nơi người ta dễ có khuynh hướng không tách biệt hai điều ấy. Vì thế, điều quan trọng là phải

tự hỏi về chiều kích thời gian của các khuynh hướng này, bởi chính chiều kích ấy sau này sẽ đưa tính cách trở lại trên con đường của việc kể lại (narrativization) căn tính cá nhân.<sup>12</sup>

Ý ông muốn nói nơi tính cách đều có sự bền vững của cái bên ngoài và bên trong, thế nên hai sự đồng nhất này không phân biệt được. Một người cần ý thức và kể lại đời mình để các đặc tính ổn định ấy trở nên sống động và có ý nghĩa để hình thành bản ngã tự thân (ipse), không ngưng đọng ở bản ngã đồng nhất (idem).

### 2.3. Thông diễn học và bản ngã như quá trình

Chính yếu tố tự sự hay kể lại đời mình, hay viết câu chuyện của đời mình mà thông diễn học cho phép Ricoeur hiểu bản ngã như một quá trình diễn giải đang diễn ra, chứ không phải một thực thể bất biến.<sup>13</sup> Bản ngã là người kể chuyện, người được kể đến, và người chịu trách nhiệm về câu chuyện đó. Bản ngã không phải là một điểm cố định, mà là điểm giao thoa nơi con người vừa là tác nhân, vừa là người bị quy trách nhiệm, vừa là người có thể tha thứ, là nơi mà “trình thuật văn chương và câu chuyện cuộc đời (life histories), thay vì loại trừ lẫn nhau, lại bổ túc cho nhau - chính nhờ, hay thậm chí vì, sự tương phản giữa chúng.”<sup>14</sup>

Đây là điểm khác biệt căn bản giữa Ricoeur và các triết gia trước đó: thay vì định nghĩa bản ngã, ông diễn giải bản ngã trong hành động, trong thời gian, và trong quan hệ với tha nhân. Sự diễn giải bản ngã như một cấu trúc tự sự, có khả năng hành động và chịu trách nhiệm, không chỉ giúp Ricoeur vượt qua những giới hạn của các tiếp cận mang tính bản thể học hay siêu nghiệm, mà còn mở đường cho một nền tảng đạo đức mới. Nếu bản ngã không phải là một thực thể bất biến, mà là một thực thể có thể kể lại chính mình và giữ lời hứa, thì đạo đức không thể chỉ là hệ thống quy tắc áp đặt từ bên ngoài. Thay vào đó, đạo đức phải được hiểu như một thực hành sống động, nơi bản ngã tự diễn giải hành động của mình trong quan hệ với người khác và trong các thiết chế công bằng. Chính tại điểm nối này, giữa bản ngã tự sự và hành động có trách nhiệm, thông diễn học của Ricoeur bước vào lĩnh vực đạo đức học, không như một hệ thống quy phạm, mà như một phương pháp sống.

## III. Đạo Đức: Từ Nền Tảng Quy Tắc Đến Nền Tảng Thông Diễn

### 3.1. Các tiếp cận cổ điển về đạo đức

Điều đáng chú ý là tư tưởng đạo đức trong triết học phương Tây khởi đầu không phải từ quy tắc, mà từ đời sống cụ thể. Aristotle, trong *Nicomachean Ethics*, đã định nghĩa đạo đức như một thực hành hướng đến *eudaimonia*, đời sống tốt đẹp, viên mãn, được thực hiện qua các đức hạnh (aretê) và phán đoán khôn ngoan (phronesis). Ông nhấn mạnh rằng đạo đức không thể tách khỏi hoàn cảnh, không thể quy giản thành công thức, mà phải được thực hành trong đời sống cụ thể của con người: “Đức hạnh vì thế là một trạng thái của tính cách, liên quan đến sự chọn lựa, nằm ở mức trung dung — tức là trung dung tương ứng với chúng ta — được xác định bởi một nguyên tắc lý trí, và chính là nguyên tắc mà người có sự khôn ngoan thực hành (practical wisdom) sẽ dùng để xác định.”<sup>15</sup> Đạo đức, theo Aristotle, là sự quân bình giữa lý trí và cảm xúc, giữa quy tắc và hoàn cảnh — một năng lực sống động, không máy móc.

Tuy nhiên, truyền thống hiện đại đã chuyển hướng. Kant, trong *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, xác lập đạo đức như nghĩa vụ phổ quát, được quy định bởi mệnh lệnh tuyệt đối (categorical imperative).

Nhưng nếu tôi nghĩ về một mệnh lệnh tuyệt đối (categorical imperative), tôi biết ngay lập tức nó chứa đựng điều gì. Bởi vì, bên cạnh luật, mệnh lệnh này chỉ chứa đựng sự tất yếu rằng nguyên tắc hành động (maxim) phải phù hợp với luật này, trong khi bản thân luật, như chúng ta đã thấy, không chứa đựng bất kỳ điều kiện giới hạn nào, nên không còn gì khác để nguyên tắc hành động phải phù hợp ngoại trừ tính phổ quát của luật như là chính nó.<sup>16</sup>

Theo ông, một hành động chỉ đạo đức khi nó được thực hiện vì nghĩa vụ, không vì hệ quả hay cảm tình. Luân lý học Kant vì thế mang tính hình thức, phổ quát, và phi hoàn cảnh: “Hãy hành động chỉ theo nguyên tắc hành động (maxim) mà qua đó bạn đồng thời có thể mong muốn rằng nguyên tắc đó trở thành một luật phổ quát.”<sup>17</sup> Kant đưa đạo đức lên bình diện siêu nghiệm, tách khỏi đời sống cụ thể, và nhấn mạnh đến tính phổ quát tuyệt đối của quy tắc. Thật vậy, Kant quy đạo đức vào “formal law”, nghĩa là luật ở bình diện “mô thể”, chưa có chất thể hay nội dung cụ thể, tức chỉ dừng lại ở yếu tính của luật: “Chỉ một luật ở bình diện mô thể (formal law), tức là một luật không quy định cho lý tính bất cứ điều gì khác ngoài tính chất ban hành luật phổ quát của nó như là điều kiện tối cao của các nguyên tắc hành động (maxims), mới có thể là một căn cứ xác định tiên nghiệm (a priori determining ground) của Lý tính Thực hành.”<sup>18</sup>

Sau Kant, các hệ thống đạo đức tiếp tục phân cực: chủ nghĩa vị lợi (Bentham, Mill) đặt nền tảng đạo đức trên hệ quả, và việc này để lại các khó khăn như một người phải hi sinh tài sản vì lợi ích chung, hi sinh mục tiêu và ý nghĩa riêng để theo đuổi lợi ích chung, và việc cào bằng mọi tương quan thân tình máu mủ để hướng đến lợi ích chung;<sup>19</sup> hiện tượng học đạo đức (Levinas) nhấn mạnh đến trải nghiệm tha nhân như nền tảng của trách nhiệm, cách riêng qua khuôn mặt của tha nhân, trách nhiệm này lớn đến nỗi quy định cả chủ thể tính.<sup>20</sup> Mỗi hệ thống đều có điểm mạnh, nhưng cũng để lại khoảng trống: sự thiếu vắng khả năng phán đoán trong hoàn cảnh cụ thể, sự tách biệt giữa lý thuyết và đời sống, giữa chủ thể và tha nhân.

### 3.2. Ricoeur và nền tảng thông diễn của đạo đức

Trước những giới hạn của các hệ thống đạo đức cổ điển, Ricoeur đề xuất một nền tảng khác: nền tảng thông diễn. Trong bài viết *The Problem of the Foundation of Moral Philosophy* (1978), ông đặt lại câu hỏi: liệu có thể xây dựng một nền tảng cho đạo đức mà không rơi vào một bên là tính tuyệt đối hóa và bên kia là chủ nghĩa tương đối? Nền tảng ấy chính là quá trình thông diễn. Đạo đức không bắt đầu từ một mệnh lệnh hay một hệ quả, mà từ khả năng hiểu hành động của mình trong hoàn cảnh cụ thể, với người khác, và trong thiết chế xã hội.

Bài viết trên của Ricoeur gồm ba phần chính. Phần thứ nhất ông lập luận rằng nền tảng căn bản của triết học luân lý không nằm ở “luật” mà ở ý hướng đạo đức nguyên thủy (ethical intention).<sup>21</sup> Ý hướng này bắt nguồn từ sự tự khẳng định của tự do nơi chủ thể muốn hiện thực hóa chính mình, sau đó mở rộng thành sự mong muốn tự do của người khác<sup>22</sup>, tạo nên một nhiệm vụ tương hỗ. Tuy nhiên, sự tương tác giữa các tự do này luôn cần đến sự trung gian của các thể chế (institutions) như một yếu tố trung tính, làm trọng tài điều tiết tự do của hai phía.<sup>23</sup> Phần thứ hai, từ nền tảng năng động này mà luật nảy sinh, vì thế mang tính thứ yếu. Ý hướng đạo đức ban

đều dần dần được khách thể hóa, qua những xung đột và chia rẽ nội tại, thành giá trị (value), chuẩn mực (norm), mệnh lệnh (imperative) và cuối cùng là luật (law) với yêu cầu về tính phổ quát.<sup>24</sup> Luật lệ là kết quả của quá trình hiện thực hóa tự do trong lòng thể chế, chứ không phải điểm khởi đầu. Cuối cùng, phần thứ ba, Ricoeur đưa vào viễn cảnh Tin Mừng (evangelical perspective)<sup>25</sup> không phải như một hệ thống luật mới, mà như một sức mạnh tái tạo động lực ban đầu của ý hướng đạo đức. Thông qua các diễn ngôn nghịch lý, Tin Mừng thách thức các cấu trúc luật pháp đã định hình, nhắc nhở chúng về nguồn gốc sâu xa hơn đó là tự do và tình yêu, đồng thời duy trì sự căng thẳng biện chứng giữa lý tưởng đạo đức và trách nhiệm thực tế.<sup>26</sup>

Như thế đạo đức là một tiến trình ở chỗ, khi phân tích kỹ mục thứ ba của bài viết, viễn cảnh Tin Mừng không nhằm mục đích thay thế hay bổ sung luật lệ mới vào trật tự đạo đức, mà có chức năng chiến lược là tái tạo động lực ban đầu của ý hướng đạo đức. Nó khôi phục lại sự tự do và động lực tích cực, trước khi chúng bị cố định thành các chuẩn mực. Tin Mừng duy trì một phép biện chứng cần thiết giữa luân lý lý tưởng (cái đáng khao khát tuyệt đối) và luân lý trách nhiệm (sự tuân thủ luật lệ), giữ cho nỗ lực đạo đức luôn sống động và không bị đóng băng trong hình thức luật pháp.<sup>27</sup>

Trong *Oneself as Another* (1992), Ricoeur triển khai đầy đủ nền tảng thông diễn của đạo đức qua khái niệm ‘ý hướng đạo đức’ (ethical aim), được định nghĩa như sau: “Ý hướng đạo đức, nhằm hướng tới ‘cuộc sống tốt đẹp’, với và vì những người khác, trong các thể chế công bằng...”<sup>28</sup> Như thế, đạo đức, theo Ricoeur, không phải là một hệ thống quy tắc, mà là một cấu trúc ba chiều: (1) Sống tốt— quy về bản thân, gợi lại tinh thần của Aristotle về *eudaimonia*; (2) Cùng với và vì người khác — chiều hướng liên chủ thể; và (3) Trong các thiết chế công bằng — chiều hướng xã hội, nơi công lý không phải là nguyên lý trừu tượng mà là thực hành có thể được diễn giải. Ngoài ra, thêm yếu tố thứ tư là ưu tiên đạo đức hơn luân lý (luật). “Tôi đề nghị xác lập — mà không bận tâm đến việc giữ đúng tinh chính thống Aristote hay Kant, tuy vẫn lưu tâm đến các văn bản nền tảng của hai truyền thống ấy — ba điểm sau đây: (1) tính ưu việt của đạo đức học (ethics) so với luân lý (morality); (2) sự cần thiết của việc để mục đích đạo đức (ethical aim) đi qua chiếc sàng của chuẩn tắc luân lý (moral norm); và (3) tính chính đáng của việc quy chiếu trở lại mục đích đạo đức mỗi khi các chuẩn tắc dẫn đến bế tắc trong thực hành.”<sup>29</sup>

Ở đây cần diễn giải về ba yếu tố chính của ý hướng đạo đức. Về sống tốt, ông nói, “‘Cuộc sống tốt đẹp’ là điều nên được nhắc đến trước tiên bởi vì nó chính là đối tượng của ý hướng đạo đức. Dù chúng ta có hình dung về một cuộc sống trọn vẹn là gì đi nữa, thì đỉnh cao của hình dung ấy chính là mục đích cuối cùng của hành động chúng ta.”<sup>30</sup> Về sống với người khác, ông nhấn mạnh đến tình thân ái (solicitude), tình thân ái “không phải là điều gì được thêm vào sự tự trọng (self-esteem) từ bên ngoài, mà chính là sự khai mở chiều kích đối thoại nội tại của sự tự trọng — điều mà cho đến nay vẫn thường bị bỏ qua trong tinh lặng.”<sup>31</sup> Cuối cùng, về thể chế công bằng:

Việc cho rằng mục tiêu của đời sống tốt đẹp bao hàm cả ý nghĩa của công bằng (justice) đã được ngụ ý ngay trong chính khái niệm về tha nhân (the other). Tha nhân không chỉ là ‘người bạn ngay trước mặt’, mà còn là người khác hơn cả ‘bạn’ ấy. Tương ứng với điều đó, công bằng vươn xa hơn các tương quan mặt đối mặt. Ở đây có hai khẳng định được nêu ra: Thứ nhất, sống tốt không giới hạn trong các mối tương quan liên vị, mà mở rộng đến đời sống của các định chế (institutions). Thứ hai, công lý mang trong nó những đặc điểm đạo đức không có trong tình thân ái (solicitude), đặc biệt là đòi hỏi về tính bình đẳng (equality). Định chế, như nơi thực hiện của

công bằng, và bình đẳng, như nội dung đạo đức của ý thức công bằng, là hai chủ đề chính của cuộc khảo sát về thành tố thứ ba của mục tiêu đạo đức (ethical aim).<sup>32</sup>

Ricoeur không phủ nhận vai trò của quy tắc luân lý, nhưng ông đặt nó sau định hướng đạo đức. Khi đạo đức và luân lý xung đột — ví dụ, khi một quy tắc không phù hợp với hoàn cảnh cụ thể — thì cần đến một năng lực trung gian: phán đoán khôn ngoan (*phronesis*), được Ricoeur kế thừa trực tiếp từ Aristotle. “Khôn ngoan thực hành là khả năng sáng tạo ra cách hành xử thỏa mãn tốt nhất trường hợp ngoại lệ mà lòng quan tâm (*solicitude*) đòi hỏi, đồng thời làm sao để chỉ vi phạm luật lệ ở mức độ thấp nhất có thể.”<sup>33</sup>. Đây là điểm mấu chốt: thông diễn học không loại bỏ quy tắc, mà diễn giải quy tắc trong hoàn cảnh, để đưa ra phán đoán công bằng, có trách nhiệm, và có khả năng tha thứ.

### 3.3. Phán đoán khôn ngoan: trung gian giữa lý tưởng và quy tắc

Một trong những đóng góp quan trọng của Ricoeur cho đạo đức học là việc phục hồi và tái diễn giải khái niệm *phronesis* từ Aristotle — tức là năng lực phán đoán khôn ngoan trong hoàn cảnh cụ thể. Trong *Nicomachean Ethics*, Aristotle đã phân biệt giữa *sophia* (trí tuệ lý thuyết) và *phronesis* (trí tuệ thực hành), nhấn mạnh rằng đạo đức không thể chỉ dựa vào lý thuyết, mà phải được thực hiện qua phán đoán trong đời sống thực: “khôn ngoan thực hành (*phronesis*) quan tâm đến những việc thuộc về con người và những việc mà người ta có thể suy xét (hoặc cân nhắc) được.”<sup>34</sup> Đạo đức, theo Aristotle, là khả năng đưa ra quyết định đúng trong hoàn cảnh cụ thể, không thể quy giản thành công thức hay luật lệ bất biến.

Ricoeur kế thừa trực tiếp tinh thần này, nhưng ông đặt nó trong khung thông diễn học. Trong *Oneself as Another*, ông phân biệt giữa: Đạo đức (*ethics*): định hướng sống tốt, có tính tiền quy phạm, mang tính lý tưởng, và bên kia là Luân lý (*morality*): hệ thống quy tắc, nghĩa vụ, luật lệ, mang tính quy phạm. Khi hai chiều này xung đột — ví dụ, khi một quy tắc luân lý không phù hợp với hoàn cảnh cụ thể hoặc mâu thuẫn với trực giác đạo đức — thì cần đến một năng lực trung gian: phán đoán khôn ngoan. Ricoeur viết:

Điều gì khiến xung đột đạo đức trở nên tất yếu? Và hành động có thể mang lại giải pháp gì cho những xung đột ấy? Với câu hỏi thứ nhất, câu trả lời được đề xuất như sau: nguồn gốc của xung đột không chỉ nằm ở sự phiến diện của các nhân vật, mà còn ở sự phiến diện của chính các nguyên tắc đạo đức, vốn tự thân bị thách thức bởi tính phức tạp của đời sống. Với câu hỏi thứ hai, câu trả lời mà chúng ta sẽ phác thảo là: trong những xung đột do đạo đức gây ra, chỉ khi quay về với nền tảng đạo đức — nơi mà đạo đức được xây dựng — thì mới có thể khai mở sự khôn ngoan trong phán đoán tình huống.<sup>35</sup>

Đây là năng lực thông diễn: không áp dụng quy tắc một cách máy móc, mà hiểu hoàn cảnh, động cơ, và hậu quả — để đưa ra phán đoán công bằng, có trách nhiệm. Hơn nữa, phán đoán khôn ngoan, trong cách hiểu của Ricoeur, không phải là sự tùy tiện hay cảm tính, mà là một quá trình diễn giải có trách nhiệm. Nó đòi hỏi người hành động phải đặt mình vào vị trí của người khác, phải hiểu bối cảnh xã hội, và phải giữ được tính nhất quán đạo đức của bản thân.<sup>36</sup> Thông diễn học, vì thế, không loại bỏ quy tắc, mà diễn giải quy tắc trong ánh sáng của đời sống cụ thể — nơi con người vừa là chủ thể hành động, vừa là người có thể bị quy trách nhiệm, vừa là người có thể tha thứ.

Tóm lại, việc khảo sát bản ngã và đạo đức qua phương pháp thông diễn của Paul Ricoeur cho thấy một sự chuyển dịch căn bản trong cách tiếp cận các vấn đề nhân sinh: từ định nghĩa sang diễn giải, từ nguyên lý trừu tượng sang thực hành sống động, từ hệ thống quy tắc sang khả năng phán đoán có trách nhiệm. Bản ngã không còn là một thực thể bất biến, mà là một cấu trúc tự sự có thể được kể lại và chịu trách nhiệm; đạo đức không còn là sự tuân thủ mệnh lệnh, mà là một quá trình sống tốt cùng với và vì người khác, trong các thiết chế công bằng.

## IV. Vì Sao Thông Diễn Học Cho Kết Quả Khác và Có Lẽ Tốt Hơn?

### 4.1. Phương pháp thông diễn: đặc điểm và chiều sâu triết học

Hai phân tích về bản ngã và đạo đức ở trên cho thấy thông diễn học trong tư tưởng của Paul Ricoeur là một phương pháp triết học có khả năng tiếp cận toàn diện đời sống con người. Khác với các phương pháp quy tắc hoặc phân tích vốn khởi đi từ nguyên lý tiên nghiệm hoặc cấu trúc logic, thông diễn học của ông bắt đầu từ kinh nghiệm sống, từ ngôn ngữ, và từ khả năng kể lại chính mình. Đây là một phương pháp mở, không khép kín trong một hệ thống, mà luôn vận động giữa các chiều kích: ngôn ngữ, hành động, tự sự, tha nhân, và thiết chế xã hội.

Ricoeur không tìm kiếm một nền tảng tuyệt đối cho triết học đạo đức hay bản thể học, mà đề xuất một quá trình diễn giải — nơi con người được hiểu như một thực thể có thể sai lầm, có thể tha thứ, và có thể chịu trách nhiệm. Chính vì vậy, thông diễn học không quy giản bản ngã thành một thực thể bất biến, cũng không biến đạo đức thành một hệ thống quy tắc cứng nhắc. Thay vào đó, nó cho phép hiểu con người như một thực thể có khả năng hành động, kể lại, và phán đoán trong hoàn cảnh cụ thể.

Chiều sâu triết học của phương pháp này nằm ở khả năng xử lý những mâu thuẫn nội tại của đời sống đạo đức: giữa lý tưởng và thực tế, giữa quy tắc và hoàn cảnh, giữa bản ngã và tha nhân. Thông diễn học không xóa bỏ xung đột, mà tạo điều kiện để diễn giải xung đột ấy một cách có trách nhiệm. Như Ricoeur khẳng định: “Khôn ngoan thực hành mà chúng ta đang tìm kiếm nhằm hòa giải giữa *phronesis* của Aristotle, thông qua *Moralität*<sup>37</sup> của Kant, với *Sittlichkeit*<sup>38</sup> của Hegel. Từ *phronesis*, ta giữ lại những yếu tố sau: tầm nhìn của nó là “đời sống tốt đẹp”, phương thức trung gian của nó là sự suy xét, chủ thể hành động là người khôn ngoan (*phronimos*), và nơi áp dụng là những tình huống cá biệt.”<sup>39</sup> Như thế, phán đoán đạo đức không thể được lập trình, mà phải được thực hiện qua năng lực hiểu, đối thoại, và diễn giải. Chính ở điểm này, phương pháp thông diễn cho thấy ưu thế vượt trội: nó không chỉ cung cấp một cách hiểu mới về bản ngã và đạo đức, mà còn mở ra khả năng sống triết học — nơi con người không bị đóng khung bởi định nghĩa, mà được giải phóng qua khả năng kể lại và chịu trách nhiệm về chính mình. Khả năng này chính là khôn ngoan thực hành có phê bình: “Bằng cách này, Khôn Ngoan Thực Hành có 'phê phán' ('critical' *phronesis*), thông qua những sự trung gian này, có xu hướng đồng nhất hóa với luân lý đạo đức thực tế (*sittlichkeit*).”<sup>40</sup>

### 4.2. So sánh với các phương pháp triết học khác

Phương pháp thông diễn của Ricoeur được hình thành trong đối thoại và phản biện với các truyền thống triết học hiện đại (chẳng hạn Kant và Hegel). Chính trong sự so sánh này, chiều sâu và tính ưu việt của thông diễn học mới được bộc lộ rõ ràng.

Triết học phân tích, với trọng tâm là ngôn ngữ và logic hình thức, cung cấp một công cụ mạnh mẽ để làm rõ khái niệm và cấu trúc lập luận. Tuy nhiên, khi áp dụng vào các vấn đề nhân sinh như bản ngã và đạo đức, nó thường thiếu khả năng xử lý tính sống động, tính liên chủ thể, và chiều kích lịch sử của con người. Việc phân tích ngữ nghĩa không thể thay thế cho khả năng hiểu hành động trong hoàn cảnh cụ thể — điều mà thông diễn học đặt làm trung tâm.

Hiện tượng học, đặc biệt qua Husserl và Heidegger, đã mở rộng phạm vi triết học sang trải nghiệm sống và ý nghĩa hiện hữu. Tuy nhiên, hiện tượng học thường dừng lại ở cấp độ mô tả, thiếu khả năng nối kết với thiết chế xã hội và phán đoán đạo đức. Ricoeur kế thừa chiều sâu hiện tượng học, nhưng vượt qua giới hạn mô tả bằng cách đưa vào cấu trúc tự sự, hành động, và trách nhiệm — những yếu tố có thể được diễn giải và tranh luận.

Luân lý học Kant, với mệnh lệnh phân loại và tính phổ quát của quy tắc, mang lại một nền tảng đạo đức mạnh mẽ về mặt hình thức. Tuy nhiên, chính sự tuyệt đối hóa quy tắc khiến nó khó áp dụng vào những hoàn cảnh đạo đức phức tạp, nơi cảm thông và phán đoán là cần thiết. Ricoeur không phủ nhận giá trị của quy tắc, nhưng ông đặt nó sau định hướng đạo đức, và cho rằng chỉ có phán đoán khôn ngoan mới có thể điều hòa giữa lý tưởng và thực tế.

Chủ nghĩa vị lợi, với tiêu chí tối đa hóa hạnh phúc, lại rơi vào tính công cụ và dễ đánh mất chiều sâu bản ngã. Trong khi đó, thông diễn học của Ricoeur giữ được cả tính cá nhân, tính liên chủ thể, và tính công bằng xã hội — không bằng cách tối đa hóa hệ quả, mà bằng khả năng kể lại, chịu trách nhiệm, và tha thứ. Chính trong sự đối thoại với các phương pháp này, thông diễn học của Ricoeur cho thấy khả năng vượt trội: nó không loại bỏ lý thuyết, nhưng đặt lý thuyết vào đời sống; không phủ nhận quy tắc, nhưng diễn giải quy tắc trong hoàn cảnh; không tuyệt đối hóa bản ngã, nhưng cho phép bản ngã được kể lại và chịu trách nhiệm. Đây là nền tảng cho một kết quả triết học không chỉ khác biệt, mà còn có thể tốt hơn.

Tuy thông diễn học của Ricoeur từ chối việc thiết lập một nền tảng đạo đức tuyệt đối theo kiểu Kant hay Fichte, điều đó không đồng nghĩa với việc ông rơi vào chủ nghĩa tương đối. Trái lại, chính trong quá trình diễn giải — nơi con người kể lại chính mình, đặt mình vào vị trí của người khác, và phán đoán trong hoàn cảnh cụ thể — Ricoeur xác lập một hình thức trách nhiệm đạo đức có thể tranh luận và kiểm chứng, chứ không tùy tiện hay cảm tính.

Trách nhiệm, trong thông diễn học của Ricoeur, không phải là một thuộc tính có sẵn, mà là kết quả của quá trình diễn giải bản ngã trong hành động và trong quan hệ với tha nhân. Nó xuất hiện khi con người nhận ra rằng mình không chỉ là người hành động, mà còn là người có thể bị người khác quy trách nhiệm — và phải trả lời cho hành động ấy trong một cộng đồng có khả năng đối thoại. Trách nhiệm không đến từ lý tính siêu nghiệm (như ở Kant), cũng không đến từ kết quả tối đa hóa (như ở Mill), mà đến từ khả năng tự sự và phán đoán khôn ngoan — tức là khả năng hiểu hành động của mình trong hoàn cảnh cụ thể, với người khác, và trong thiết chế công bằng và được tóm kết nơi khả năng chịu trách nhiệm. Thật vậy, ông viết: “Vậy, hành động được quy trách (imputable) cho ai? Cho cái tôi (the self), với tư cách là chủ thể có khả năng đi qua toàn bộ

tiến trình của các xác định luân lý-đạo đức của hành động, một tiến trình mà ở cuối cùng, lòng tự trọng (self-esteem) trở thành sự xác tín (conviction)."<sup>41</sup>

## Kết Luận

Việc khảo sát bản ngã và đạo đức trong tư tưởng của Paul Ricoeur đã cho thấy phần nào về thông diễn học của Ricoeur cùng những đặc tính và ưu điểm của nó. Những đặc tính này làm cho thông diễn học theo Ricoeur không chỉ là một phương pháp giải nghĩa, mà là một cách thể sống triết học, nơi con người được hiểu như một thực thể có thể kể lại chính mình, hành động có trách nhiệm, và sống cùng với người khác trong các thiết chế công bằng. Bản ngã không còn là một thực thể bất biến, mà là một cấu trúc tự sự có thể được diễn giải; đạo đức không còn là sự tuân thủ quy tắc, mà là một thực hành sống động được phán đoán trong hoàn cảnh cụ thể.

Trong thế giới hiện đại, nơi các hệ thống đạo đức tuyệt đối đã mất đi sức thuyết phục, và chủ nghĩa tương đối đe dọa làm tan rã trách nhiệm, thì thông diễn học của Ricoeur xuất hiện như một phương pháp trung gian: không đóng khung, không tùy tiện, mà luôn mở ra khả năng sống tốt, cùng với và vì người khác, trong các thiết chế công bằng. Trong thời đại hậu hiện đại, thông diễn học của ông có thể trở thành một niềm hy vọng: hy vọng về một đạo đức không áp đặt, nhưng vẫn có trách nhiệm; hy vọng về một bản ngã không khép kín, nhưng vẫn có chiều sâu; hy vọng về một triết học không rút lui vào hệ thống, mà dấn thân vào đời sống nhưng không đánh mất tính mạch lạc và chân thực của nó.

Nếu có điều kiện và thời gian, việc tiếp tục nghiên cứu các tác phẩm khác của Ricoeur như *Time and Narrative*, và *Memory, History, Forgetting* sẽ mở rộng thêm chiều kích của thông diễn học như một phương pháp nhân văn toàn diện. Những tác phẩm này không chỉ làm sâu sắc thêm hiểu biết về thời gian, ký ức, và lịch sử, mà còn cho thấy rằng thông diễn học của Ricoeur có thể trở thành một nền tảng đạo đức và triết học cho thời hậu hiện đại, nơi con người được mời gọi sống có trách nhiệm, có khả năng tha thứ, và có khả năng kể lại chính mình một cách chân thực.

## Thư Mục

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. W. D. Ross. Kitchener: Batoche Books, 1999, VI.

Fichte, J. G., *Oeuvres choisies de philosophie première*. Paris: Vrin, 1964.

Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, trans. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Kant, Immanuel, *Ground Work for the Metaphysics of Morals*, trans. Thomas Hill and Arnulf Zweig. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Levinas, Emmanuel, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 9–11.

Rachels, James, *The Elements of Moral Philosophy*, 4th ed. New York: McGraw-Hill, 2003.

Regan, Paul, "Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics: Concepts of Reading, Understanding and Interpretation," *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 4, no. 2 (December 2012).

Ricoeur, Paul. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text." *New Literary History* 5, no. 1 (Autumn 1973): 91–117.

Ricoeur, Paul, "The Problem of the Foundation of Moral Philosophy," *Philosophy Today* 22, no. 3 (Fall 1978): 175–192.

Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*. Vol. 1. Trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Ricoeur, Paul. *Oneself as Another*. Trans. Kathleen Blamey. Chicago and London: University of Chicago Press, 1992.

Ricoeur, Paul. *Memory, History, Forgetting*. Trans. Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Schelling, F. W. J., *Exposition de mon système de la philosophie*, trans. E. Cattin. Paris: Vrin, 2000.

---

<sup>1</sup> Paul Regan, "Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics: Concepts of Reading, Understanding and Interpretation," *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 4, no. 2 (December 2012): 288.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992), 16.

<sup>3</sup> "Ta có thể nói rằng, trách nhiệm quy gán (imputability) là việc gán một hành động cho chính tác nhân của nó, dưới điều kiện của những phán đoán luân lý và đạo đức vốn mô tả hành động ấy như là tốt, công bằng, phù hợp với bổn phận, được thực hiện vì bổn phận, và sau cùng, là hành động khôn ngoan nhất trong những tình huống có xung đột." Ricoeur, *Oneself as Another*, 192.

<sup>4</sup> Xem, Ricoeur, *Oneself as Another*, phần Ninth Study: Self and Practical Wisdom: Conviction, 240ff.

<sup>5</sup> Thông giác siêu nghiệm là điều giúp nối kết và thống nhất các kinh nghiệm giác quan.

<sup>6</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 11.

<sup>7</sup> J. G. Fichte, *Oeuvres choisies de philosophie première* (Paris: Vrin, 1964), 17.

<sup>8</sup> F. W. J. Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, trad. E. Cattin, Paris, Vrin, 2000, 45.

<sup>9</sup> Về tự sự, xem: Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 1, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1984) và Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

<sup>10</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 2.

<sup>11</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 118-119.

<sup>12</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 121.

<sup>13</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 118. "Nói đến tự thân (self) không đồng nghĩa với nói đến cái tôi (I).

'Tôi' là một chủ thể được đặt ra — hoặc bị hạ xuống. Tự thân thì được bao hàm cách phân thân trong chính các hành vi, mà việc phân tích các hành vi ấy phải có trước khi ta có thể quay trở lại với tự thân đó."

<sup>14</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 163.

<sup>15</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. W.D. Ross, ed. Kitchener (1999), Book II, 21.

<sup>16</sup> Immanuel Kant, *Ground Work for the Metaphysics of Morals*, Thomas Hill and Arnulf Zweig trans. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 222.

<sup>17</sup> Kant, *Ground Work for the Metaphysics of Morals*, 222.

<sup>18</sup> Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, Mary Gregor trans., (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 56.

<sup>19</sup> James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, 4th ed. (New York: McGraw-Hill, 2003), 110.

<sup>20</sup> Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998), 9–11.

<sup>21</sup> Paul Ricoeur, "The Problem of the Foundation of Moral Philosophy," *Philosophy Today*, 22, no. 3 (Fall 1978), 176.

<sup>22</sup> Paul Ricoeur, "The Problem of the Foundation of Moral Philosophy", 178.

<sup>23</sup> Paul Ricoeur, "The Problem of the Foundation of Moral Philosophy", 179-180.

<sup>24</sup> Paul Ricoeur, "The Problem of the Foundation of Moral Philosophy", 181-189.

<sup>25</sup> Paul Ricoeur, "The Problem of the Foundation of Moral Philosophy", 189-92.

<sup>26</sup> Paul Ricoeur, "The Problem of the Foundation of Moral Philosophy", 189-92.

<sup>27</sup> Paul Ricoeur, "The Problem of the Foundation of Moral Philosophy", 191-92.

<sup>28</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 172.

<sup>29</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 170.

<sup>30</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 172.

<sup>31</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 180.

<sup>32</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 194.

<sup>33</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 269.

<sup>34</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. W. D. Ross (Kitchener: Batoche Books, 1999), VI.7, 97.

<sup>35</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 249.

<sup>36</sup> Ba cột trụ là sống tốt, với người khác, và trong các thể chế công bằng, như đã nói ở phần trước.

<sup>37</sup> Hiểu là luân lý tính, đạo đức tính.

<sup>38</sup> Hiểu là luân lý tính xã hội, luân lý cụ thể, đối lại với luân lý tính trừu tượng.

<sup>39</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 290.

<sup>40</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 290.

<sup>41</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 293.

# “Ý Thức Chủ Thể” theo Gadamer và Nguy Cơ Khủng Hoảng của Ý Thức Thời Hiện Đại

Gadamer on the ‘Subjective Consciousness’ and the Danger of a Crisis of the  
Consciousness of Modern Age

Trần Khắc Bá SJ

## Abstract

The notion of “subjective consciousness”—the self-understanding of oneself as a historical and relational being—constitutes the central tenet of Hans-Georg Gadamer’s concern. For him, the development of subjective consciousness is necessarily determined by “humanistic rationality”, i.e., hermeneutical rationality within its historical and communal context. This idea is, first of all, based on his theory of hermeneutics, which was developed based on Martin Heidegger's vision that hermeneutics is fundamentally philosophical: interpretive understanding is an act of being, rather than merely a cognitive act of knowledge acquisition. In other words, interpretive understanding belongs to the process of the development of self-consciousness (or subjective consciousness). Gadamer then goes on to argue that the decisive factor in the construction of an individual’s subjective consciousness is the humanistic rationality, which has been preserved and developed throughout history or tradition thanks to its dialogical nature. It is through the humanistic rationality that our consciousness can be cultivated to be a historical and relational one. Thus, Gadamer seeks to restore the central role in determining subjectivity to the Other, understood as a historical, collective, shared consciousness of human society. And for that reason, Gadamer argues that hermeneutics is primarily a matter of “listening,” rather than merely reasoning. This implies that the condition for interpretation is *sensus communis*. To be “awakened” by historical and relational rationality, we need a capacity to connect, sense, and share in it with others.

Gadamer’s theory of “humanistic rationality” makes us think about a phenomenon that we are, to some extent, currently experiencing: the fragmentation and discontinuity of consciousness in the modern era. In fact, under the influence of the scientific and technical mindset, we are at risk of actualizing the Enlightenment’s

rationalist conception of consciousness, wherein consciousness is detached from community and history and becomes an individual capacity. Consciousness as such is confined to isolated forms; and as a result, we are at risk of losing *sensus communis*, i.e., the ability to be in touch with the commonly experienced rationality of humanity. This rupture manifests in at least three dimensions: (1) the rupture in the communicative aspect of consciousness; (2) the break in the ability to sense the historical and relational aspect of consciousness; (3) the existential rupture—the loss of consciousness’s disclosive motivation and capacity for self-understanding. In that case, we develop a form of “scientific consciousness”, rather than “subjective consciousness”.

### 1-“Ý thức chủ thể” trong lý thuyết của Gadamer

Khái niệm “ý thức chủ thể”—tức tự ý thức về chính mình như một hữu thể mang tính lịch sử và tương quan (xã hội) —chính là điểm trung tâm trong mỗi quan tâm của Hans-Georg Gadamer; và đối với ông, sự phát triển của ý thức chủ thể nhất thiết được thiết định bởi “lý tính nhân văn”, tức là lý tính thông diễn xét trong tổng thể bối cảnh lịch sử và cộng đồng của nó. Ý tưởng này, trước hết, dựa trên lý thuyết thông diễn học của ông.

Lý thuyết thông diễn của Gadamer được phát triển từ quan điểm của Martin Heidegger rằng thông diễn học về cơ bản là triết học, theo nghĩa rằng diễn giải (hiểu) là một hành vi cơ bản của hiện hữu chứ không đơn thuần là một hành vi nắm bắt tri thức. Theo đó, mọi hành vi diễn giải, xét như cuộc gặp gỡ với điều khả tri, đều thuộc về toàn bộ trải nghiệm riêng của Dasein về thế giới, tạo nên tính lịch sử và tính tương quan của Dasein, tức tạo nên cuộc bộc lộ hữu thể (being/Sein) của Dasein xét như một hữu thể thông diễn (hữu thể tự diễn giải chính mình), trong vị thế là “hữu-tại-thế” (*in-der-Welt-sein*). Nói khác đi, hiểu cũng là hành vi xây đắp ý thức chủ thể của Dasein. Như vậy, ngược với lối nhìn về hoạt động của ý thức theo mô hình chủ thể siêu nghiệm của Edmund Husserl, Gadamer đồng tình với Heidegger khi quan niệm về ý thức trong liên hệ với tính chất “hiện-hữu-tại-thế” hiện sinh của Dasein như thế. Con người là kẻ chưa thành toàn, là kẻ phải tự tạo lập, tự xây đắp nên ý thức về bản thân trong dòng lịch sử của mình ngang qua chính quá trình diễn giải thế giới. Trong viễn tượng đó, mọi hành vi của ý thức, tức hành vi diễn giải thế giới và diễn giải chính mình, đều là hành vi hiện hữu của Dasein, chứ không đơn thuần chỉ là một hoạt động tri thức chung chung nào đó.<sup>1</sup>

Vấn đề đặt ra ở đây: đâu là yếu tố mang tầm vóc quyết định trong việc xây đắp chủ thể tính đó của từng cá nhân? Hay, có thể hỏi: ai là chủ thể thực sự của ý thức cá nhân mỗi người chúng ta? Liệu rằng nhân vật chính là bản thân chúng ta, hay là điều ở ngoài chúng ta. Chính hướng đi tìm câu trả lời cho câu hỏi này mà lý thuyết của Gadamer dần trở nên khác biệt so với thầy mình. Trước hết, cả hai cùng có sự đồng thuận căn bản này: ý thức, xét cho cùng, là “ý thức về tồn tại”, tức ý thức khám phá ra sự tồn tại của mình qua chính dòng chảy mà tồn tại đưa đến; và vì vậy, đúng như Heidegger đề xuất, chính hữu (Being/Sein) đóng vai trò thiết yếu đối với việc hình thành ý thức. Tuy nhiên, Heidegger cho rằng hữu chỉ đóng vai trò khởi sự, còn vai trò định hình ý thức lại chủ yếu thuộc về bản chất cơ cấu mang tính dự phóng của hiện hữu con người, được thúc đẩy bởi mối lo âu hiện sinh khi đối diện với thực tế tồn tại “bị quăng ném” của mình. Gadamer sẽ hướng đến một câu trả lời khác hơn: sự tỏ lộ (being) của hữu (Being)—xét như phần biểu lộ của lý tính mang chiều kích ngôn ngữ qua dòng lịch sử hay truyền thống—không chỉ đóng vai trò xác lập điểm khởi đầu cho sự hình thành ý thức, mà còn đóng luôn vai trò hình thành và hướng dẫn ý thức.

Điểm khác biệt trên của hai vị triết gia này đến từ sự khác biệt trong quan niệm về tính chất của ‘nền tiền cảnh’<sup>2</sup> mà Gadamer gọi chung là “truyền thống” (*Überlieferung*): Nếu Heidegger chỉ nhìn nền tiền cảnh như một điều gì đó mang tính khá ngẫu nhiên, như một sự thể (*faktizität*) có sẵn đó mà cuộc đời mà mỗi người bị quăng ném vào, thì Gadamer nhìn thấy khả năng vận động của lý tính trong chính cái nền đó vì nó có cấu trúc của đối thoại. Trước hết, ông lập luận rằng chúng ta hiểu thế giới như một chân trời ngôn ngữ, tức chân trời lý tính nhân văn; hay nói cách khác, ý nghĩa được diễn giải là một thế giới được cấu thành theo ngôn ngữ thay vì là một nội dung trung lập nằm ngoài các lược đồ khái niệm. Điều này cũng có nghĩa rằng ta hiểu được điều gì thì đều ở trong và qua ngôn ngữ; và nội dung ta hiểu cũng mang khía cạnh ngôn ngữ.<sup>3</sup> Nhưng cá nhân mỗi người không đối diện với ngôn ngữ như một công cụ bên ngoài để sử dụng (thông diễn), mà chúng ta được đưa vào hay được tham dự vào trò chơi của ngôn ngữ, vốn là di sản chung có tầm mức vượt trên lý trí cá nhân, đồng thời có tính chất năng động của đối thoại. Do đó, với Gadamer, nền tiền cảnh mang tính chất như một chủ thể lý tính tập thể; và chính chủ thể này mới có vai trò thiết yếu và quyết định trong việc hình thành nên ý thức của từng chủ thể cá nhân con người cụ thể.

Như thế, nếu Heidegger vẫn còn trao cho cá nhân vai trò quyết định chính yếu trong hành vi diễn giải nói chung hay trong tiến trình hình thành và phát triển ý thức chủ thể nơi mỗi cá nhân nói riêng, thì Gadamer tìm cách trả lại vị trí trung tâm của vai trò này về phía tha nhân, theo nghĩa là một thứ lý tính thông diễn mang tính tập thể của cả xã hội loài người, được phát triển và lưu giữ trong dòng lịch sử. Có thể nói ý

thức chủ thể của cá nhân giống như sân chơi hay nơi bộc lộ của lý tính chung này (truyền thống). Truyền thống vừa như một nguồn cất giữ của lý tính nhân văn, vừa có tính chất như một lực năng động lôi kéo con người vào trò chơi của nó.

Để biện minh cho ý tưởng trên, Gadamer mô tả năng động đối thoại của trò chơi lý tính truyền thống như là *Horizontverschmelzung*<sup>4</sup> (sự hoà quyện các chân trời). *Horizontverschmelzung* là biến cố “chuyển dịch bản thân” (*Sichversetzen*) sang những chân trời khác. “Chuyển dịch” ở đây không được hiểu là “nhảy” sang những chân trời khác; mà đúng hơn, nó là “sự mở rộng” của chân trời hiện tại, hướng tới việc bao hàm những chân trời khác.<sup>5</sup> Nói cách khác, hành vi hiểu là một năng động trong đó cá nhân không hoàn toàn tách biệt khỏi vị trí của mình (vốn gắn chặt với truyền thống mà anh thuộc về) nhưng anh mở rộng vị trí đó, vượt ra ngoài trạng thái hiện tại của mình, hướng tới một khả năng thể lớn hơn của nội dung cần hiểu, tức điều gì đó hoàn thiện hơn phạm vi hữu hạn của chân trời hiện tại của chính mình.<sup>6</sup> Tuy nhiên, điều mà Gadamer nhấn mạnh là sự mở rộng chân trời hiện tại này thực ra lại là kết quả của sự chuyển động năng động của chân trời quá khứ (truyền thống- lịch sử). Tiên vàn, chân trời hiện tại của chủ thể diễn giải được xác định bởi những tiền kiến [về chủ đề-*Sache*] mà anh mang theo, tức là điều anh nhận lãnh từ truyền thống; đồng thời, khi đối diện với một điều gì đó (như, một văn bản) là anh đang đối diện với truyền thống của nó, vốn có một chân trời khác với chân trời của anh; và chính truyền thống đó gợi ý cho anh, đánh thức anh, thúc bách anh tìm hiểu về nó khi anh gặp được những tương quan nhất định giữa hai bên. Chính vì thế, Gadamer cho rằng chân trời của truyền thống luôn chuyển động; và ông diễn tả truyền thống như Thou theo kiểu nói của Martin Buber; và do đó, ông coi cuộc gặp gỡ của chúng ta với nguồn lý tính nhân văn của truyền thống, chẳng hạn như một tác phẩm nghệ thuật hoặc một văn bản, giống như một cuộc đối thoại giữa I và Thou, trong đó Thou đóng vai trò tiên phong và chủ động hơn.<sup>7</sup> Chính vì thế, Gadamer cho rằng ý thức của chúng ta tiên vàn là “ý thức chịu ảnh hưởng / tác động bởi lịch sử” (*Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*). Cách chúng ta suy nghĩ, các chủ đề chúng ta thấy thú vị, v.v., được xác định bởi những kinh nghiệm và kiến thức trước đây của chúng ta và bởi hoàn cảnh cụ thể mà chúng ta đang sống. Chúng ta không bao giờ tiếp cận chủ đề (*Sache*) như một người quan sát trung lập mà như một hữu thể lịch sử có mối bận tâm đến chủ đề đó, và mối bận tâm này lại được xác lập và định hình bởi chính truyền thống mà ta thuộc về. Đó là lý do mà Gadamer đưa ra lời phát biểu quan trọng này: “sự hiểu biết không bao giờ là mối quan hệ chủ quan với một 'đối tượng' nhất định mà là với lịch sử tác động của nó.”<sup>8</sup> Trong viễn tượng đó, *Horizontverschmelzung* có thể được hiểu là biến cố qua đó những chân trời của quá khứ đang tái hoạt hoá, đang “dội lại” chính nó ở trong hiện tại, để trở thành một chân trời mới mẻ qua sự hoà trộn chính nó với chân trời của hiện tại.

Tóm lại, Gadamer cho rằng ý thức chủ thể của mỗi cá nhân được định hình bởi lý tính nhân văn trong gia sản chung của truyền thống, vốn có tính năng động đối thoại nội tại, chứ không phải ở cấu trúc hiện sinh của Dasein. Chúng ta xây đắp và mở rộng ý thức chủ thể mình qua mỗi hành vi gặp gỡ với các chủ đề từ truyền thống; và cũng thông qua những cuộc gặp gỡ này mà ta nhận ra chính mình hơn khi nhận ra tha nhân, những người cùng chung chia truyền thống với ta hoặc có truyền thống khác với ta: “Hiểu biết bản thân luôn xảy ra thông qua việc hiểu một điều gì đó khác ngoài bản thân mình, và bao gồm sự thống nhất và toàn vẹn của người khác.”<sup>9</sup> Nói cách khác, ý thức (*Bewusstsein*) của ta thực ra là một thứ ý thức chịu (hay được) tác động của lịch sử (*Wirkungsgeschichte*); và vì thế, “lịch sử không thuộc về chúng ta; chúng ta thuộc về nó. Rất lâu trước khi chúng ta hiểu được chính mình thông qua quá trình tự vấn, chúng ta đã hiểu mình một cách rõ ràng trong gia đình, xã hội và quốc gia mà chúng ta đang sống.”<sup>10</sup> Như vậy, chúng ta không phải là ông chủ của những gì diễn ra trong ý thức chủ thể của mình; và hoạt động của ý thức chủ thể là vấn đề của tham dự, hơn là vấn đề của nắm bắt. Đó là lý do Gadamer đưa ra tuyên bố dễ gây ngạc nhiên này: “chủ thể thông diễn thuộc về điều được thông diễn.”<sup>11</sup>

Tất nhiên, có những phản ứng khó chịu đối với lý thuyết của Gadamer; và các phản ứng đó chủ yếu xoay quanh điểm này: diễn đạt của ông có vẻ đề cao quá mức vai trò chủ động của lý tính nhân văn trong truyền thống đối với việc hình thành ý thức chủ thể của cá nhân; và điều này cũng có nghĩa là vai trò của phản tư và phê phán từ lý tính cá nhân dường như bị xem nhẹ.<sup>12</sup> Tuy nhiên, rõ ràng điều chính yếu mà Gadamer đề cập thì hầu như khó có thể bị bác bỏ: vai trò định hình của lý tính chung đối với ý thức cá nhân. Ngay cả phản bác của Jürgen Habermas cũng không thực sự bác bỏ được điểm trên. Thực vậy, Habermas đòi Gadamer phải nhấn mạnh đến khả năng phê phán của ý thức cá nhân, rằng hành vi hiểu phải bao hàm tính phê phán cũng như phải dẫn đến khả thể “giải phóng” ý thức khỏi những trói buộc của các loại khuôn mẫu truyền thống và đồng thời mang lại biến đổi xã hội. Tuy nhiên, vấn đề là, hành vi phê phán thực ra đã bao hàm thực tế là anh được ‘thôi thúc’ bởi một điều gì đó để phê phán; nói cách khác, anh chịu tác động từ trong truyền thống nhất định nào đó—bao hàm cả hiện thực xã hội mà anh đang sống—cho chính hành vi phê phán của mình. Và vì vậy, Habermas khó lòng bác bỏ được tính bao hàm rất chí lý đó trong lý thuyết của Gadamer.

## 2-Nguy cơ khủng hoảng của ý thức thời hiện đại

Từ những diễn đạt đã đề cập, với Gadamer, cá nhân không tự sở đắc ý thức về bản thân mình, mà được lý tính nhân văn “gọi tới” trong một hoàn cảnh lịch sử cụ thể. Vì vậy, để có thể hiểu, hay để có thể xây dựng ý thức chủ thể, ta phải ở trong thế cõi

mở, sẵn sàng bị đánh thức, bị chất vấn, bị biến đổi trước sự vén mở của lý tính nhân văn. Càng cởi mở và nhạy bén thì ta càng có khả năng đón nhận các khả thể mở ra của lý tính chung này, càng dễ đi vào đối thoại và phản tỉnh! Nói cách khác, hiểu là một hành vi của sự *nhạy cảm* đối với sự vang vọng của truyền thống. Vì thế, Gadamer thật chí lý khi nói rằng thông diễn hệ ở việc “lắng nghe”;<sup>13</sup> và do đó, điều kiện của thông diễn là *sensus communis*: năng lực kết nối để được “đánh thức” bởi lý tính chung mang tính lịch sử. Trong *Wahrheit und Methode*, Gadamer tìm cách phục hồi khái niệm *sensus communis* từ truyền thống nhân văn của thế kỷ XVII-XVIII nói chung và đặc biệt là từ triết học của Giambattista Vico. Gadamer nhấn mạnh đến ý nghĩa này của *sensus communis*: cảm thức chung của cộng đồng, vốn được hình thành và trải dài trong dòng lịch sử, về các giá trị, các tiêu chuẩn được chia sẻ và đồng thuận, như về cái đẹp, cái thiện, cái hợp lý. Như thế, về mặt cá nhân, thông dự vào *sensus communis* chính là năng lực cho phép ta chia sẻ cảm thức về thế giới cùng người khác, tức khả năng cảm thụ và thông chia lý tính chung. Và ở chiều ngược lại, *sensus communis* cũng là điều kiện nhất thiết cho sự duy trì của lý tính nhân văn, bởi lý tính đó chỉ có thể vận hành trong một cộng đồng thông diễn (hiểu biết), trong một truyền thống sống động kết nối và thông chia với nhau.

Quan niệm trên về *sensus communis* đối lập với quan niệm duy lý chủ quan của thời Khai Sáng—nhất là qua lý thuyết của Immanuel Kant, nơi ý thức bị tách khỏi cộng đồng và lịch sử để trở thành năng lực của cá nhân. Nói cách khác, Gadamer đã nối lại một huyết mạch vốn đã bị đứt trong triết học hiện đại: ý thức, theo nghĩa đúng đắn của nó là ý thức chủ thể, không thể thuần lý trong sự cô lập, mà phải bao hàm khả năng cảm nhận và đón nhận lý tính chung, vốn được chia sẻ với nhau trong chân trời truyền thống của cộng đồng,<sup>14</sup> bởi chừng không có sự phân ly tách bạch giữa ý thức cá nhân đó khỏi lý tính nhân văn chung của loài người. Để có thể hiểu và qua đó có ý thức chủ thể, ta đã phải thuộc về một thế giới ý nghĩa nào đó; để được lý tính thông diễn đánh thức, ta phải đã đồng điệu với nhịp sống của lý tính ấy.<sup>15</sup>

Nhưng dường như chúng ta đang đối diện với một số hiện tượng “ngắt mạch” của ý thức trong thời hiện đại này. Thực vậy, điều chúng ta ít nhiều cảm nhận là, trong thời đại hôm nay, ý thức cá nhân có thể được/bị định hình không phải bởi lý tính nhân văn trong dòng chảy của nó như Gadamer đề cập, mà bởi não trạng khoa học và nhịp sống kỹ thuật. Với ảnh hưởng của nếp sống hiện đại, con người ngày càng tư duy như những cỗ máy tính toán độc lập, dựa trên các kho dữ liệu và thuật toán. Một khi ý thức bị khuôn thành một hệ thống xử lý ký hiệu thuần túy thì cũng đồng nghĩa là nó trở thành một hình thái ý thức bị “ngắt mạch” khỏi dòng chảy của lý tính chung; và vì vậy, con người đang mất dần năng lực *sensus communis*. Nói cách khác, chúng ta có nguy cơ hiện thực hoá những dạng thức lý tính của ý thức tương tự như lối nhìn duy lý chủ

quan của thời Khai Sáng. Một cách cụ thể, chúng ta có thể liệt kê một số chiều kích cơ bản bị ngắt mạch của ý thức thời hiện đại như sau:

Thứ nhất, sự ngắt mạch về tính thông chia của ý thức. Trong khi *sensus communis* giả định tính năng động đối thoại, tương tác với cộng đồng cư mang lý tính nhân văn, thì tâm thức hiện đại lại được cấu trúc trên cá thể tính và sự phân mảnh. Kinh nghiệm chung bị thay thế bởi thông tin chung. Cái gọi là “tri thức chung” bây giờ chỉ được nhìn như một kho dữ liệu, chứ không còn là lý tính thông diễn chung của *kinh nghiệm chia sẻ và đối thoại*. Nói cách khác, khả năng đón nhận, cảm thấu và chia sẻ ý nghĩa, đã trở nên mờ nhạt. Điều đó cũng có nghĩa là chúng ta đang đánh mất tính chất cộng thể của ý thức, tức chiều kích cảm nhận về chính mình như một hữu thể tương quan.

Thứ hai, sự ngắt mạch trong khả năng cảm nhận về tính lịch sử của ý thức. Theo Gadamer, khả năng hiểu (ý thức) của cá nhân chỉ khả thi và được hoạt hoá cách sống động khi ta “thông hiểu” truyền thống—tức để truyền thống chất vấn ta. Nhưng trong một thế giới bị ám ảnh bởi hiệu năng, ký ức tập thể trở nên phân mảnh, và thậm chí bị xem là vật cản. Chúng ta không còn nghe được tiếng nói của quá khứ; thậm chí, ta không còn thấy cần phải lắng nghe. Nói cách khác, chúng ta bị cắt đứt khỏi cảm thức về sợi dây nối kết cuộc hiện hữu của mình giữa quá khứ, hiện tại và tương lai—vốn cũng là sợi dây nối kết ý thức của ta với người khác, xét như những người cùng thuộc về một cộng đồng lịch sử.

Hai hiện tượng ngắt mạch trên sẽ kéo theo hiện tượng ngắt mạch đáng lưu ý khác: sự ngắt mạch hiện sinh. Khi ý thức bị công cụ hóa, con người không còn hướng đến hiểu biết như sự khai mở, như một thao thức dẫn thân hướng đến việc biết mình, mà chỉ như phương tiện đạt mục đích. Kết quả là ta biết nhiều, nhưng hiểu ít; ta thao tác nhiều, nhưng không còn tìm kiếm và dẫn thân cho những câu hỏi hiện sinh cốt lõi về mình. Càng mang danh là “văn minh”, con người lại càng ít có khả năng nắm bắt tính toàn thể, vì những ‘tri thức’ của ta không chỉ mang tính rời rạc, biệt lập, mà quan trọng hơn là không được ‘nội tâm hoá’, cá vị hoá.

Như thế, ý thức cá nhân của thời hiện đại, vốn thường tự hào về tính tự chủ, có nguy cơ trở thành khép kín. Chúng ta có một mớ dữ liệu về bản thân, nhưng chúng ta có thể không còn cảm nhận về mình như một hữu thể được kết nối trong dòng *logos* chung; và vì thế, chúng ta không cảm nhận được những khả thể hội nhất của chính mình trong dòng chảy của thế giới sống (*Lebenswelt*), vốn được đan dệt bởi lịch sử và cộng đồng. Và, điều đương nhiên là khủng hoảng tự thức cũng kéo theo khủng hoảng trong khả năng hiểu và đồng cảm với tha nhân. Hơn nữa, xét ở khía cạnh khác, nếu điều nói trên là đúng, ta cũng sẽ đánh mất tầm nhìn về ý nghĩa của tri thức. Husserl đã

ít nhiều chỉ ra điều này trong *La Crise des sciences européennes*, rằng khoa học hiện đại bị khủng hoảng vì đã quên mất yếu tố “ý hướng tính” của nó, tức khoa học bị tách khỏi sự quy chiếu về con người, vốn là một điều kiện mang tính cấu tạo của tri thức khoa học. Thực ra, chúng ta thực ra chỉ hiểu biết (khoa học) về các đối tượng nhờ đặt nó trong tương quan với chính bản thân mình mà thôi; và vì thế, như linh mục Nguyễn Quốc Lâm nhận xét rất chí lý rằng “ý nghĩa của thực tại chỉ sáng tỏ trong mối tương liên [với con người]”; và do đó, “thế giới cần được hiểu biết bằng cả tâm hồn và cần được biến đổi trong tinh thần trách nhiệm.”<sup>16</sup> Tóm lại, hình thái của ý thức thời hiện đại đang có nguy cơ trở thành cái biết thuần túy tri thức (*science*), thay vì thực sự là ý thức (*con-science*); và vì thế, có lẽ nó không thực sự thúc đẩy ta đến khôn ngoan, bởi chung hiểu (*understanding*) không chỉ là biết (*knowing*) về tri thức mà là cảm nghiệm sâu xa về tri thức và thẩm thấu về đời sống gắn chặt với nó; mà đời sống đúng nghĩa của con người thì chưa bao giờ bó hẹp trong phạm vi cá nhân.

Vì vậy, thiết tưởng lời mời gọi sau đây của Gadamer vẫn còn mang tính thời sự và cấp bách đối với chúng ta: hãy để ngôn ngữ triết học, vốn đang bị tha hóa, “khôi phục lại sức mạnh ngôn từ ban đầu của nó và được dẫn dắt trở lại việc phát ngôn những gì được ngụ ý [*das Sagen des Gemeinten*] và trở lại với những gia sản chung của chúng ta, trở lại với những mối liên kết vốn là chất liệu cho lời nói của chúng ta.”<sup>17</sup> Điều Gadamer muốn kêu gọi ở đây là chúng ta hãy thông diễn lại vai trò của lý tính nhân văn—vốn chứa đựng những giá trị được định hình bởi đạo đức thực tiễn qua những tương tác đối thoại và tương tác liên vị của cộng đồng trong dòng chảy lịch sử—để phục hồi chiều kích cộng đồng và lịch sử của nó đối với ý thức con người. Nếu ý thức của thời hiện đại được xây dựng trên nền tảng của tính toán và kiểm soát, thì điều rất cần khôi phục là một môi trường sống có thể khơi dậy khả năng lắng nghe, cảm nhận và đồng vọng với những dòng mạch lý tính nhân văn vốn đang âm thầm vận hành trong truyền thống, trong nghệ thuật, trong đời sống chung, vv.

---

\* **Trần Khắc Bá**, PhD (Gregorian University), chuyên về Hiện tượng học và Thông diễn học, hiện giảng dạy triết học, kiêm Trưởng Bộ môn Triết học tại Học viện Thánh Giuse, Thủ Đức. Đồng thời, Tiến sỹ Bá cũng thỉnh giảng tại nhiều Học viện Công giáo khác tại Việt Nam như Học viện Thánh Phan-xi-cô và Học viện Thánh An-phong-sô.

<sup>1</sup> Gadamer bác bỏ quan điểm do Descartes khởi xướng, cho rằng con người là một chủ thể phi thời gian và thuần túy, không bị ràng buộc bởi truyền thống hay lịch sử. Ngược lại, ông ủng hộ quan điểm cho rằng con người là một ý thức được hiện thực hóa và nuôi dưỡng bởi chính các kinh nghiệm hiện hữu mang tính thông diễn, những kinh nghiệm vốn bao hàm “sự hiểu biết về sự tồn tại của chính chúng ta (*Daseinsverständnis*).” H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke. I: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (Tübingen 1986), 259.

<sup>2</sup> “Nền tiền cảnh” ám chỉ điều này: hành vi giải nghĩa của con người không xuất phát từ chủ thể. Theo cách nói của Heidegger: xét như “hiện-hữu-tại-thể”, điều đầu tiên mà chúng ta “thấy” về mình thực ra lại là thực tế rằng mình đang tồn tại giữa một thế giới đã hiện diện ở đó tự bao giờ. Trước khi chúng ta có tư duy, chúng ta đã tồn tại trong một thế giới tiền cảnh của *Dasein* xét như tổng thể của các thực hành và tương quan liên chủ thể; và trước khi chúng ta có thể “biết” (theo nghĩa tư duy phản tỉnh) được điều gì quanh mình, thì nó đã ở đó; và chính sự tồn tại sống động của chúng đã tác động và thúc bách chúng ta, đã đưa chúng ta vào trong những ước mong khám phá, gọi lên những câu hỏi về chúng và về ta. X. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. (Tübingen 1979), 6. Còn nếu theo cách nói của Gadamer, trước khi diễn giải điều gì, chúng ta đã luôn ở trong một thế giới chứa đầy những di sản diễn giải mà ta đã được thừa hưởng rồi.

<sup>3</sup> Đó là lý do tại sao Gadamer phát biểu rằng thế giới hay “hữu thể khả tri chính là ngôn ngữ.” H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke. I*, 478.

<sup>4</sup> Gadamer thừa hưởng tư tưởng của Edmund Husserl khi giải thích khái niệm “chân trời”: nó gọi mở đến những gì vượt hơn khung hữu hạn của một tầm nhìn. Với Husserl, “chân trời ý hướng tính” trong kinh nghiệm ám chỉ rằng đối tượng không thực sự được ban tặng toàn bộ và trọn vẹn như chính nó. Nó chỉ được ban tặng “từ phía trước”, tức chỉ “được rút ngắn và phóng chiếu theo phối cảnh”, v.v. X. E. Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Tr. D. Cairns, Dordrecht 1960, §19, 44. Tương tự, với Gadamer, khái niệm ‘chân trời’ tự nó gọi lên tầm nhìn vượt xa hơn mà chủ thể thông diễn đang muốn vươn tới, đang học cách nhìn xa hơn những gì gần gũi. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke. I*, 310.

<sup>5</sup> H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke I*, 310-317.

<sup>6</sup> Nhưng chúng ta sẽ không bao giờ đạt được một hiểu biết tối hậu, tức nội dung của một *Sache* không bao giờ có điểm kết thành toàn.

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke I*, 365.

<sup>8</sup> H.-G. Gadamer, “Foreword to the Second Edition,” in *Truth and Method*. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. (London 2013), xxxii.

<sup>9</sup> H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke I*, 102.

<sup>10</sup> H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke I*, 281.

<sup>11</sup> H.-G. Gadamer, “Foreword to the Second Edition,” xxviii.

<sup>12</sup> Nổi bật nhất của sự chỉ trích này được thể hiện trong cuộc tranh luận giữa Gadamer,

Habermas và Derrida.

<sup>13</sup> Trong một cuộc phỏng vấn với Riccardo Dottori, diễn ra vào những thời điểm không xác định trong năm 1999-2000, Gadamer đã nói về thông điệp như là “nghệ thuật lắng nghe”.

<sup>14</sup> Đây là một trong những điểm mà Gadamer chỉ trích Kant nặng nề nhất khi xét đến lý thuyết triết học thẩm mỹ. Ông nói rằng Kant đã giản lược “*sensus communis*” thành một nguyên lý chủ thể, tức là nguyên lý “phù hợp”, qua đó tính phổ quát của thị hiếu được khẳng định bởi vì nó là kết quả của sự vận động tự do của các năng lực nhận thức. Theo đó, phẩm chất cộng đồng của thị hiếu bị rút khỏi mọi điều kiện chủ quan, riêng tư như cảm xúc và sự hấp dẫn cũng như khỏi mọi điều kiện bối cảnh xã hội và lịch sử; và do đó, “tính phổ quát của ‘giác quan’ được định nghĩa theo hướng tiêu cực bằng cách đối lập với điều mà nó được trừ tượng hóa, chứ không phải theo hướng tích cực bởi những gì làm nền tảng cho sự tương đồng và tạo nên cộng đồng.” H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke I*, 49.

<sup>15</sup> Thiết tưởng đây là một lối diễn đạt có thể hỗ trợ rất tốt cho quan điểm về “hữu-tại-thể” (*In-der-Welt-sein*) của Heidegger: kinh nghiệm của con người không phải là một tâm trí tách biệt quan sát thế giới “từ bên ngoài”, mà khởi đi từ vị thế hiện hữu trong thế giới.

<sup>16</sup> Nguyễn Quốc Lâm, *Homo Viator, Dẫn Nhập Triết Học - Về Con Người-Vũ Trụ-Thiên Chúa*. (Hà Nội 2023), 133; 129.

<sup>17</sup> H.-G. Gadamer, “Autobiographical Reflections,” in R. E. Palmer, ed. and tr., *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*. (Evanston 2007), 26.

# To Understand Conflict - The Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer

Hoang-Chuong Nguyen\*

## Abstract

Most of human conflicts are caused by ideological differences, and especially by the fight for power, and human history is the record of unending narratives of various ways to deal with them: the violent means, the peaceful way, the sentimental approach, the rational calculation, the religious faith, the moral virtues, the legal force, etc.. That is an uncontested fact. The problem does not come from difference but from our understanding of it. That decides our acceptance or refusal.

This article argues that it is not the difference or the power the *primary cause* of conflict. It is rather the problem of how one understands the difference, and the way of dealing with power. Individual greed, lust for power, wealth, domination... seduce us to see in difference as a sign of separatism and revolt. That means, it is our view, often one-dimensional, narcissist, chauvinist view of the world that matters. So, the genuine way to approach conflict one of the most fundamental ways to deal with conflict is true understanding. Understanding is both the pre-condition and the actual result of the process of dealing with conflict.

To support this view, I take the conflict between the Catholic Church and the state of Vietnam as a case for study. Their difference basically exists and is conscious by them. The point is, it has been misinterpreted, often deliberately, to suit their own interests. In bottom, it is kind of a misunderstanding deeply rooted in prejudice, nourished by dogmatic education, and guided by one's own interests. Hence, dealing with misunderstanding should be the first step to deal with conflict. Here is the reason of why Gadamer's hermeneutics is deliberately taken.: to Gadamer, hermeneutics is a science of understanding.

Relationship between the State and the Church is always a sensitive subject. Historically, Vietnam considered religion as significant factor for keeping the regime stable, securing the power of leadership and building the nation. That was the case

of Confucianism, and Buddhism in the Ly and Tran dynasties. But religion would become a problem if its doctrines are incompatible to the State ideology, as seen in the case of Catholicism. In this situation, hermeneutics of Gadamer could be of great help. A study of the roles of *sensus communis*, prejudice, tradition, and history, as Gadamer did, is extremely helpful to discover the hidden roots of the conflict and the complexity of the State Church conflict.

For this purpose, the paper is divided into three parts: the first part offers a general view of Gadamer's hermeneutic; the second part analyses Gadamer's key concepts of *sensus communis* to understand the hidden cause of conflict; and similarly, the third part deals with Gadamer's perspectives on prejudice, tradition, and history.

**Keywords:** Vietnam, Catholic Church, Conflict, Hermeneutic, *Sensus Communis*, Prejudice, History, and Tradition

## 1. Introduction

This paper argues that the current conflict between the State of Vietnam and the Catholic Church is not born in differences in doctrines, but derived rather from unresolved issues of the past, such as religion policy, education, freedom of worship, missionary works, administration, etc. One of these thorny issues is the dispute about properties and lands of the Church that the state had confiscated or borrowed (but refused to return to the Church). All are making dialogue almost impossible. As a matter of fact, the two sides have not taken time to learn from each other. This has led to a lack of understanding, and the creation of entire small worlds of misinformation and misconceptions about the good will of both parties. Also, the conflict traces the trajectory of loss of influence or privileged positions of power, as well as a loss of benefits, pride, and so forth. In brief, conflicts arise from the "counter-position" of power and interest. In various contexts of power, Carlyle A. Thayer also point out that conflicts emerge when two parties in a dispute discuss who has the legitimate right to control people, and who retains ownership of properties and authority to make decisions.<sup>1</sup> In the case of ordaining bishops, instead of the Church, it is the State of Vietnam that claims to have the last word, the power of decision. The Church, of course, does not agree.

On the other hand, conflicts of interest may derive from different strategies of operating; perhaps, from one's desire to protect or sustain perceived

personal/institutional benefits. These categories of conflicts come into clarity as we formulate a theoretical framework of hermeneutics for understanding the hidden root of conflicts. Probing the works of Hans-Georg Gadamer, who over the years have pioneered in hermeneutical philosophy, can be quite useful in a scrutiny of the conflict between the State of Vietnam and the Catholic Church in Vietnam. His approach to hermeneutics has significantly shaped the landscape of interpretation and understanding in many similar circumstances and situations. His hermeneutic approach is based on rationality to understand how conflict emerges in human societies. Hermeneutics is necessary for an ongoing and in-depth discourse to look for the root causes, and reach reasonable ground upon which to grasp the nature of the conflict between the State of Vietnam and the Catholic Church. Thus, in using the hermeneutic method, a further step to uncover the roots of the conflict. Also, the pain of the conflict is complicated by many lies and the proliferation of false information, which conceals the truth. The falsehoods and lies that are proclaimed in public are gradually taken as truth, or more and more widely assumed to be the truth. People then believe what they hear, and believe what they think they see. In this case, the real truth is forgotten, or not even recognized. In circumstances such as these, the hermeneutic method provides a vision to uncover and unveil the truth for everybody to see and understand.

In brief, this paper mainly focuses on Gadamer's view of *positive reinterpretation*, which shows an appreciation for the value of traditions and historical consciousness of history as part of human thinking and behavior. It contains Gadamer's understanding of *sensus communis* as "prejudices or prejudgments."<sup>2</sup> Thus, the aim of Gadamer's philosophy is to unravel the layers of meaning embedded in the interplay between tradition and interpretation. Within those layers, it provides a way to discover the root need to investigate how the hermeneutics of Gadamer, such as his understanding of *sensus communis*, tradition, prejudice, and historical hermeneutics offer a profound perspective on understanding and interpreting a range of hidden conflicts that appear to quite obviously occur in human experiences, especially in the case of the government of Vietnam, and the Catholic Church. In this regard, this paper is divided into three parts. The first part illustrates a general background of Gadamer's view on hermeneutics. The second part studies the concept of *sensus communis*, and its potential to help us to understand the hidden cause in general. The third part deals with Gadamer's perspectives on prejudice, tradition, and history, which we take to examine the conflict of the Church and State.

## **2. General Background of Hans-Georg Gadamer's Hermeneutics**

As a philologist, Hans-Georg Gadamer stresses the importance of ontological, existential, experiential, and linguistic approach for hermeneutics. An ontological approach opens a way to understand that people recognize that what they are dealing with is a matter of the existence of human beings who are truly involved in conflict. In daily life, people often think that the experience of conflict is negative and unacceptable. Sometimes, people feel too timid to deal with conflict. By all means they want to avoid facing it. This is the precise point at which Gadamer invites people to reinterpret conflicts, to view them positively, which is to say to view them in such a way that enables them to learn from the mistakes they have made that have led to a spirit of conflict, and a desire to seek revenge.

With this perspective, Gadamer advises his students to change from negativity to positivity in a new interpretation of the issues. When people succeed in reexamining the conflict, they become open to dialogue, and to the possibility of making peace. They are gradually more able to avoid the aggravation of the situation. So, it is necessary to reinterpret conflict with a positive attitude. In this case, language becomes a tool to search for and create common ground to understand texts, various subject matters, or events involved with conflict. To have a common ground does not mean that members of a community are required to “wear the same T-shirt,” or always agree to think in the same way. Establishing a common ground entail finding a common language to view each other with empathy or sympathy. Thus, “it is language that is constantly building up and bearing within itself commonality of world-orientation.”<sup>3</sup> In other words, language is “always simply that which we speak with others and to others,”<sup>4</sup> and in a very real way *becomes* the mediation that guides people to reach a common understanding.

Gadamer goes on to explain that “commonality between the partners is so very strong that it is no longer the point that I think this and you think that, but rather it takes in the . . . interpretation of the world that makes moral and social solidarity possible.”<sup>5</sup> Given these aspects as a point of departure, Gadamer says that none of us should forget the notion of *sensus communis*, prejudice, tradition, and history because, in daily life, each of these categories carries individual knowledge and a collective memory. Also, each of the categories is an inseparable part of human thinking. Thus, to understand the conflict between the State of Vietnam and the Catholic Church, the roles of *sensus communis*, prejudice, tradition, and history are all extremely important. To interpret the deepest aspects of the problem, we must appreciate the broad spectrum at work here, the *sensus communis*, prejudice, and so on. Notably, Gadamer does not provide a resolution to resolve the conflict. What he

offers, however, is a key to comprehending the situation. His theory aims to lay out a “fusion of horizons” of understanding which includes and involves a search for common tradition, common knowledge, or common sense, which form the basis for peaceful social interactions. In other words, Gadamer does not explain further the essence of how people arrive at a common understanding. For him, divisive issues and suggested solutions “come together” (to use ordinary language) in the same way images exist in the mind, gradually evolve into new knowledge. This implies that the process of critical aspects “coming together” is an arduous challenge. We see here one of Gadamer’s limitations. What follows in the next section is hoped to explain *sensus communis*, and its potential to help us understand hidden conflicts in general.

### 3. Sensus Communis

Relying on the thinking of Giambattista Vico, and careful to avoid plagiarism, Gadamer refers to the use of the Latin words *sensus communis*. The purpose is to provide an alternate understanding of the relevant English words, specifically the term “common sense.” Gadamer describes *sensus communis* in a strict sense, saying the term designates “the concrete universality [that is represented] ... by the community of a group, a people, a nation, or the whole human race.”<sup>6</sup> In other words, *sensus communis* describes a collective sense of community, a common tradition, or a common knowledge of a community. This way of understanding does not reduce the authentic meaning and the capacity of *sensus communis*. Instead, it is “the way [that] the mind forms universal concepts out of judgments based on individual sense perceptions.”<sup>7</sup> Gadamer emphasizes that *sensus communis* “obviously does not mean only that general faculty in all men, but the sense that founds community.”<sup>8</sup> Thus, over human communication and a sharing of actual lived experiences, each member of a society recognizes that the notion of *sensus communis* can emerge, and is able to be “available to the orator, and [people with] access [to] it in the poetic nature of language, the ‘common sensuality’ which the audience shares and which embodies the *con-sensus*.”<sup>9</sup> In the end, *sensus communis* is understood to be a “practical knowledge, phronesis,” “another kind of knowledge,”<sup>10</sup> or “practical wisdom” of the community.

Likewise, in the world of English speakers, common sense is obviously general knowledge, which everyone within a community expects everyone else to know and share. Here, common sense means a general agreement that assigns meaning to something. When people in a society decide to call an object a pig, then everybody who sees that object, that particular animal, automatically calls it a pig. In the end,

without the consolation of the community, due to a general agreement, common sense becomes a legitimate or valuable judgment because it is meaningful to everyone in the situation. So, in this sense, “the *sensus communis* [common sense] is the sense of what is right, and of the common good that is to be found in all men.”<sup>11</sup> Thus, the Gadamerian interpretation of *sensus communis* goes beyond the interpretation of persons speaking English. In this case, *sensus communis* is different from common sense because people of *sensus communis* form a society or community both to decide, and to assign meaning to objects. *Sensus communis* is grounded on the fact that a certain group of people has come together to make a decision. The process of making a decision is carried on by all, by the community, or by a group of people. In other words, mutual empowerment means staying together, and working together to achieve goals and progress. Therefore, “*sensus communis* obviously does not only mean [or refer to] that general faculty in all persons, but [designates] the sense that founds community.”<sup>12</sup> Notably, Gadamer recommends that we should understand *sensus communis* as a “criterion” because it does not contain “an intellectual capacity... [or] the faculty itself.”<sup>13</sup>

To offer an additional understanding of *sensus communis*, Gadamer turns to St. Thomas Aquinas and the Third Earl of Shaftesbury.<sup>14</sup> From Aquinas, Gadamer learns that *sensus communis* “is the common root of the outer senses—i.e., the faculty that combines them, that makes judgments about what is given.”<sup>15</sup> This means *sensus communis* brings people together for the purpose of making decisions, and its faculty shows how matters should be handled so as to include as many participants as possible. The factors that label the “*common root of the outer senses*”<sup>16</sup> are the “ethical judgment under the rubric of taste.”<sup>17</sup> Taste forms according to a given element of a particular human community, which has the capacity and faculty to make judgments. The judgments which that community makes lead to a finding (an additional discovery) of a sense of commonality to represent its own community.

From here, taste becomes the common root of the outer senses because taste is a specific element that shows “a special sensitivity and sensitiveness to situations and how to behave in them, for which knowledge from general principles does not suffice.”<sup>18</sup> For example, the aroma and flavor of fish sauce is quite pleasant to many Vietnamese, but may not appeal to persons of other cultures. So, when people from a different culture are exposed to the same fish sauce popular among Vietnamese, they may respond negatively, saying that the sauce is awful, and that it “stinks.” In many cases, with nearly unanimous agreement, people may say that a food item is positive in its flavor. Their emotions prompt them toward a positive assessment. They judge the flavor as acceptable. In the view of the community, is the fish sauce sweet, spicy,

tasty, or flat? The entire group, that is to say, the community, passes judgment on the question of the sauce.

The concept of taste undoubtedly implies a mode of knowing. The mark of [a food item as having a] good taste [flavor] is being able to stand back from ourselves and our private preference. Thus taste, in its essential nature, is not private but a social phenomenon of the first order.<sup>19</sup>

In the spirit of the Third Earl of Shaftesbury, Gadamer interprets *sensus communis* as having “a virtue of the heart more than of the head.”<sup>20</sup> This explains how it is that emotion plays an essential element in the process of a community making an important judgment or decision. When tasting fish sauce, people of a different culture may discover that its flavor is not pleasant. Thus, the flavor of the sauce causes a group of people to feel negative about it. “We simply don't like it,” they may say. In this regard, “Shaftesbury argues that the principle of taste regulates the choice of pleasure, but that it must also regulate conduct. If it does not, then the individual is confronted with a contradiction.”<sup>21</sup> Having explained the *sensus communis* from Gadamer's perspective, let us change our focus to something entirely different, the conflict between the State of Vietnam and the Catholic Church.

In short, from the perspective of *sensus communis*, the conflict between the State of Vietnam and the Catholic Church originates from the lack of a common understanding among members of both entities. “Understanding . . . is the original form of the realization of *Dasein*, which is being-in-the-world. Before any differentiation of understanding [of] ... the various directions of pragmatic or theoretical interest, understanding is *Dasein's* mode of being.”<sup>22</sup> So, in generally speaking, this indicates that Vietnamese involved in the conflict have not been able to reach the level of *Dasein's* mode of being since they have failed to understand each other, and thus lack *sensus communis*. Hence, they are not relating as persons who are present for one another in the world. In other words, members of both entities have their own way of thinking and acting. This shows they have not recognized that “Understanding something is a way of being... [And] he or she who understands becomes involved in what he or she understands, and what one understands affects, changes, and transforms the person who performs the understanding.”<sup>23</sup> If a sufficient number of persons on both sides of the conflict had reached a *sensus communis*, the conflict would have been resolved long ago.

This of course is not the case. The obvious implication therefore is that an extra step is necessary. That step is the achieving of a common understanding. In other words, the extra step here is the constructing of a consensus, an agreement on the side both of the State of Vietnam and the Church to follow the basic wisdom of the nation. The Vietnamese as a people should live out the meaning of a variety of proverbs that they have learned and held in their hearts since childhood. These proverbs learned when they were young urge Vietnamese to intentionally create and cherish communities of brotherhood and sisterhood where people understand, support, and sympathize with each other. Among these proverbs are these two: “The undamaged leaf covers the torn leaf,” and “A mouthful given to one who is starving is worth a bag of food offered to one well-fed.”<sup>24</sup> Thus, these proverbs invite people to reach beyond self-interest to seek the common welfare of the community. Once the provocative invitation of traditional proverbs is more deeply appreciated and recognized among the Vietnamese, then, in daily life, the concept of *sensus communis* becomes a reality. The power of the wise sayings could help resolve various conflicts.

Lamentably, *sensus communis* is lost if members of the two entities still doubt each other’s good-will, or if they view each other as opponents. Ultimately, the sense of connection, or the *sensus communis* between them, becomes overwhelmingly vulnerable. A common understanding between the sides stands on increasingly shaky ground. Gadamer states, “The *sensus communis* is concerned only with things that all men see daily before them, things that hold an entire society together, things that are concerned as much with truths and statements as with the arrangements and patterns comprised in statements.”<sup>25</sup> In short, Gadamer’s statement highlights the notion that *sensus communis* is a quality developed through the experience of living together in harmony within a community. This communal existence allows for the development of a shared understanding, a grasp of life as a whole in its concrete universality, which stands apart from the abstract analyses of critique and theory. Next part deals with Gadamer’s perspectives on prejudice, tradition, and history, as they appear to apply to the conflict of Church and State which we are examining.

#### **4. Prejudices, Tradition, and History**

We must understand first that prejudice carries a negative meaning when we only consider critiques that have become traditional since the Enlightenment.<sup>26</sup> Critics may continue to think that prejudices are a bad thing. The word itself is pejorative in its common, that is to say, its colloquial usage. Thus, viewing “prejudices” as a type of

for-judgment or for-knowledge is unwise. In this regard, Gadamer follows the flow of Romantic criticism, however, by expressing a positive reinterpretation to challenge the conventional notion of “prejudice.” He offers a new context for the term “prejudices” as “pre-understanding,” or condition of understanding. He does so by emphasizing the value of the interpretative process. In this case, prejudices are laid out as a form of pre-understanding. A “prejudice” does not aim at a narrow mind to interpret a situation or series of events. When people come to understand objects, they must acknowledge that those objects are pre-conceptions.<sup>27</sup> While a pre-conception may shift our way of understanding or thinking, or while its point of view may appear to be an obstacle or problem of interpretation, Gadamer suggests that “prejudice, pre-understanding, pre-conception” are vital components that enrich the interpretive process.<sup>28</sup> In short, prejudices carry both positive and negative aspects “due to the influence of the Latin *praejudicium*.”<sup>29</sup> Thus, according to Gadamer, “‘prejudice’ means a judgment that is rendered before all the elements that determine a situation have been finally examined.”<sup>30</sup> Therefore, prejudice can be seen as something that people share in common and, as such, can as an attitude or concept still function as the “common root of the outer senses,” which is similar to the notion of *sensus communis*. Within this understanding, as a result, these two categories are not alien to each other. Both are part of patterns for human thinking. This is also a reminder not to forget that tradition and history are important and inseparable from human life.

Secondly, Gadamer explains that tradition adds positively to an experience of mutual understanding. Human life partakes of tradition, and life, in fact, is inescapable from tradition. Through language, therefore, tradition forms our knowledge of “knowing how” to think, to act, to communicate, and to judge. Hence, for Gadamer,

We are always situated within traditions, and this is no objectifying process—i.e., we do not conceive of what tradition says as something other, something alien. It is always part of us, a model or exemplar, a kind of cognizance that our later historical judgment would hardly regard as a kind of knowledge but as the most ingenuous affinity with tradition.<sup>31</sup>

Gadamer describes the connection between tradition and self as the relation between object and subject, which cannot be separated. This does not mean tradition is a relationship that can diverge and converge. Thus, building on Gadamer, Allen Hance argues that “Gadamer defines tradition as something that we *are*, rather than as something that we are *related to*.”<sup>32</sup> This means that human knowledge functions

like a “tradition,” and actually endorses human behavior and actions similar to the way the human body accepts drugs that are injected into it.

Obviously, the relation between self and tradition is situated in the concept of *horizon*, which offers a process for a community to grow into, with the hope and even goal of developing and agreeing upon a common judgment. Thus, according to Gadamer, *horizon* indicates “the range of vision that includes everything that can be seen from a particular vantage.”<sup>33</sup> So, over the course of time, knowledge of tradition accumulates, and many past experiences become subjects of interest. From here, tradition may create a potential to guide people to have a bias understanding and judgement, because people become self-observe, and do not want to open themselves to learn from others. Also, tradition is all about handing down something, often in the form of words. Thus, linguistics on various levels takes on an importance of its own. Part of what is handed down is knowledge of the past which already exists, and is passed on to the recipients.<sup>34</sup>

Moreover, notably, in this sense, “tradition” cannot be used as a noun, but must be used rather as a verb to express a co-relational meaning with the German word “Überlieferung.”<sup>35</sup> In this context, tradition plays an active role in passing on, transmitting, handing down, delivering up, and so forth. The act of “handing down” is *free*. The act is done both willingly and unconditionally. In the end, tradition is a given element to all human knowledge, and is not created by “free insight or grounded on reasons.”<sup>36</sup> On the other hand, in a negative sense, the Enlightenment discredited and criticized tradition as overly dependent on authority, prejudiced, and non-rational because it embraced the old and rejected the new. Thus, Gadamer, by means of Romantic criticism, offers a positive reinterpretation of tradition, positing that tradition serves as a communal backdrop wherein “know-how” integrates various aspects of human existence—encompassing the past, present, and future—facilitating a genuine comprehension of the behavior of another individual. He challenges the conventional notion of “prejudice,” and revises it as “pre-understanding,” or condition of understanding, by emphasizing its value in the interpretative process.

Fundamentally, Gadamer believes “authority” is also important in the process of “pre-understanding” because authority “has a wider view of things or is better informed.”<sup>37</sup> The credibility of authority in tradition, however, is not “bestowed, [but] earned.”<sup>38</sup> Undeniably, the role of authority must involve a command, and the subordination of an object to obey the subject. Authority does not demand “blind obedience but rather [obedience] with knowledge.”<sup>39</sup> When tradition shapes our understanding of the world, it is deeply rooted in a historical context. Through

tradition, we gain access to the collective wisdom of our predecessors. Thus, tradition is not a hindrance, but a valuable resource for understanding and engaging with the world. Every interpretation occurs within a historical context.

Having discussed tradition and prejudice as a pre-condition of understanding the human mind, this remaining section focuses on the essential role of history. Looking at ontological existence, human beings find themselves in a situation of history, and this situation offers premises with which to realize that history is part of human understanding, and that human understanding is connected with history. Gadamer declares that “history does not belong to us; we belong to it. Long before we understand ourselves through the process of self-examination, we understand ourselves in a self-evident way in the family, society, and state in which we live.”<sup>40</sup>

Thus, history plays a role as a pre-given form of human understanding. It may be difficult while conversing with someone to avoid making biased judgments because the influence of past history may distract us from the task of coming to know that person, of grasping their authentic self. To prevent this from happening, a level of consciousness is required. This is what Gadamer calls the “consciousness of being affected by history (Wirkungs geschichtliches Bewußtsein).”<sup>41</sup> Consciousness causes us to discover the past because “we are always already affected by history.”<sup>42</sup> Knowledge of the past does not mean, however, that we separate the past from the present, current reality. Knowledge of the past, rather, is a continuity which connects the past and the present. In this way, we are able to reach a state of complete knowledge. We are more able to face current realities, current problems. Gadamer argues, “historical knowledge can [only] be gained by seeing the past in its continuity with the present.”<sup>43</sup>

With this understanding, therefore, the past cannot be avoided because the current situation has taken root in the ground of past events. Understanding the root of the current situation therefore requires a sense of historical consciousness. In short, an experience of the historical past should not become an obsession for Vietnamese Catholics and the cadres of the State of Vietnam. Past negative experiences for the two sides, a result of various historical events, may offer potential positive experience in the future. This idea can be materialized in the context of the hermeneutical sphere.

In conclusion, to understand the conflict between Church and State in Vietnam, one must recognize that conflicts derive not only from different world-views and different languages. The hidden truth is that conflict comes from the prejudice, tradition, and history that the two entities retain in their communication with one another. In the context of prejudice alone, it is obvious that neither the Vietnamese Catholics nor the cadres of the State of Vietnam hold a positive view or understanding

of the other. Rather, “in a pejorative sense,” their “pre-understanding” consists of negative prejudices or negative prejudgment toward each other. In other words, their fore-knowledge is “partiality or bias that prevents objective consideration [of an entire range of issues... which create] ... adverse judgment or opinion formed beforehand without good justification.”<sup>44</sup> Thus, when the two sides communicate with each other, they experience a worldview that is bound by different languages.

Furthermore, the Vietnamese Catholics still think that the cadres of the State are atheists who oppress religion in general, and an incarnation of evil. For their part, cadres see Vietnamese Catholics as a group of Vietnamese that colludes with foreigners, American Imperialists, French colonizers, and the Vatican. Cadres also falsely accuse Vietnamese Catholics of having received certain benefits from the foreigners, such as advantages in educational opportunities. In the end, the negative prejudices become a form of preliminary communication for both Vietnamese Catholics and cadres. In a word, the negative prejudices are implanted in the assumptions of both Vietnamese Catholics and cadres. In short, these prejudices take on a life of their own, and become an unrecognized collective taboo. In other words, they join a group of topics “everyone” agrees not to discuss. In addition, there appears to be no real appetite on either side, that of the Church or the State, to search for the reason why the negative prejudices are so deeply rooted in the consciousness of the two sides. Over time, these embedded views, attitudes, and impressions become great obstacles to overcome. Many in Vietnam gradually take these prejudices for granted. They believe what they hear or think they observe without taking the time to investigate and reach a conclusion about what is real, and what is unreal, true, or untrue.

Consider, for example, the historical details of the French invasion. On the surface, many Vietnamese still think that Vietnamese Catholics cooperated with the French government to invade Vietnam. People came to believe it without any desire to search for the root causes of the invasion. Such thoughts led to complications, confusion, and misunderstanding among the Vietnamese. As a result, a variety of prejudices, all negative, became a common point of reference for Vietnamese to think that the cooperation between Vietnamese Catholics and the French government actually happened. Moreover, the promise of religious freedom was neglected when Vietnamese Communist officials gained power and sovereignty over Vietnam. In fact, the real possibility for freedom to blossom and grow was never allowed for. Many Catholics were killed or put into prisons. Distrust and misunderstanding resulted in the end. Gradually, broken harmony and heightened distrust became part of Vietnamese history, adding to the difficulty of reconciliation. This historical misunderstanding

continues to be passed on to the next generation, and has now been transformed to become a Vietnamese tradition. Many young Vietnamese believe that the negative prejudice is legitimate and valid. The people of Vietnam need a completely honest interpretation of history and tradition.

In brief, to overcome the prevalence of negative prejudice, tradition, and history on both sides, the State and the Church, Gadamer would suggest the construct of *sensus communis* because it is the outer root of the common language needed to understand the prejudices, tradition, and history that bedevil the conflict. Language is the root and mediation necessary to grasp the hidden causes of the conflict between Church and State in Vietnam. Gadamer states,

We hold [that] the fact that our experience of the world is bound to language does not imply an exclusiveness of perspectives. If, by entering foreign language-worlds, we overcome the prejudices and limitations of our previous experience of the world, this does not mean that we leave and negate our own world. Like travelers we return home with new experiences. Even if we emigrate and never return, we still can never wholly forget.”<sup>45</sup>

Gadamer’s statement emphasizes that while our experience of the world is shaped by language, it does not confine us to a single, isolated perspective. Engaging with other “language-worlds” allows us to expand and deepen our understanding without abandoning our own. Opening ourselves in this context offers us new experiences. Thus, understanding is always historically and linguistically grounded, yet open to transformation through dialogue and encounter.

## 5. Conclusion

The effort to understand the hermeneutics of Hans-Georg Gadamer is indeed arduous. It helps us to understand, however, the hidden element of conflict between the Vietnamese Catholic Church and the State of Vietnam. The exploration of Gadamer’s ideas helps us to unravel the layers of meaning embedded in the interplay between tradition and interpretation. For example, the ideas of tradition, dialogue, history, and *sensus communis* offer a profound perspective on human experience. So, in utilizing the theory of Gadamer to analyze the current conflict between the Vietnamese Catholic Church and the State of Vietnam could help us reach a more

complete understanding of the problem, and provide solid ground for reconstructing trust, common understanding, and reduce the misconception.

### **Bibliography**

Gadamer, Hans-Georg. Language and Understanding. In *Theory, Culture & Society*. Vol. 23. Issue 1. 13-27.

\_\_\_\_\_. Letter to Dallmayr. In *Dialogue and Deconstruction*. Edited by Diane Michelfelder and Richard Palmer. Albany, NY: SUNY Press. 1989. 93-101.

\_\_\_\_\_. *Truth and Method*. 2nd revised edition. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum. 2006.

Fehér, István M. Hermeneutics and Humanism. In *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. Edited by Niall Keane and Chris Lawn. Malden, MA: John Wiley & Sons. 2016. p. 585-594.

\_\_\_\_\_. Prejudice and Pre-Understanding. In *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. Edited by Niall Keane and Chris Lawn. Malden, MA: John Wiley & Sons. 2016. 280-288.

Hance, Allen. The Hermeneutic Significance of the Sensus Communis. *International Philosophical Quarterly*. Vol. 37. Issue 2. June. 1997. 133-148.

Leiviskä, Anniina. Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics in the Philosophy of Education: *Beyond Modernism and Postmodernism*. University of Helsinki. Institute of Behavioral Sciences. 2016.

Schaeffer, John. Common Places: Sensus Communis. In *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*. Edited by Walter Jost and Wendy Olmsted. Malden, MA: Blackwell Publishing. 2004.

\_\_\_\_\_. *Giambattista Vico on Natural Law: Religion, Rhetoric, and Sensus Communis*. New York: Routledge. 2019.

\_\_\_\_\_. Sensus Communis in Vico and Gadamer. *New Vico Studies*. Vol. 5. 1987. 117-130.

\_\_\_\_\_. Vico's Rhetorical Model of the Mind: 'Sensus Communis' in the "De Nostri temporis studiorum ratione." *Philosophy & Rhetoric*. Vol. 14. No. 3. Summer. 1981. 152-167.

Thayer, Carlyle A. Political Legitimacy of Vietnam's One Party: Challenges and Responses. *Journal of Current Southeast Asian*. Vol. 28. No. 4. 2009. 47-70.

---

\* Hoang-Chuong Nguyen, Ph.D. in Religious Study (Fu Jen Catholic University, Taiwan). Nguyen is a Vietnamese born American, working in Taiwan as a missionary and an independent researcher.

<sup>1</sup> Carlyle A. Thayer, "Political Legitimacy of Vietnam's One Party: Challenges and Responses," in

*Journal of Current Southeast Asian*, Vol. 28, No. 4 (2009), p. 52-55.

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd revised edition, translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 2006), p. 17-27. Also, John Schaeffer, *Giambattista Vico on Natural Law: Religion, Rhetoric, and Sensus Communis* (New York: Routledge, 2019), p. 65.

<sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer, “Language and Understanding,” in *Theory, Culture & Society* Vol. 23, Issue 1, p. 17.

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer, “Letter to Dallmayr,” in *Dialogue and Deconstruction*, ed. Diane Michelfelder and Richard Palmer (Albany, NY: Sunny Press, 1989), p. 98.

<sup>5</sup> Hans-Georg Gadamer, “Letter to Dallmayr,” p. 98.

<sup>6</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 19.

<sup>7</sup> John D. Schaeffer, “Sensus Communis in Vico and Gadamer,” in *New Vico Studies* Vol. 5 (1987), p. 118.

<sup>8</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 19.

<sup>9</sup> John D. Schaeffer, “Vico’s Rhetorical Model of the Mind: ‘Sensus Communis’ in the ‘De nostri temporis studiorum ratione,’” in *Philosophy & Rhetoric* Vol. 14, No. 3 (Summer, 1981), p. 163.

<sup>10</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 19. Also, István M. Fehér, “Hermeneutics and Humanism,” in Niall Keane and Chris Lawn editors, *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (Malden, MA: John Wiley & Sons, 2016), p. 588.

<sup>11</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 20.

<sup>12</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 19.

<sup>13</sup> John D. Schaeffer, “Sensus Communis in Vico and Gadamer,” p. 121.

<sup>14</sup> John D. Schaeffer, “Sensus Communis in Vico and Gadamer,” p. 119-120.

<sup>15</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 20.

<sup>16</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 20, the italics are mine.

<sup>17</sup> John D. Schaeffer, “Sensus Communis in Vico and Gadamer,” p. 120.

<sup>18</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 14.

<sup>19</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 32.

<sup>20</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 22.

<sup>21</sup> John D. Schaeffer, “Common Places: Sensus Communis,” in *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, edited by Walter Jost and Wendy Olmsted (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004), p. 287.

<sup>22</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 259. Italics are original.

<sup>23</sup> István M. Fehér, “Hermeneutics and Humanism,” p. 589.

<sup>24</sup> “Lá lành đùm lá rách.” “Một miếng khi đói bằng một gói khi no.”

<sup>25</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 24.

<sup>26</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 273.

<sup>27</sup> The use of the hyphen does no harm, and appears to be helpful.

<sup>28</sup> Anniina Leiviskä, *Hans-Georg Gadamer’s Philosophical Hermeneutics in the Philosophy of Education: Beyond Modernism and Postmodernism* (University of Helsinki, Institute of Behavioral

Sciences, 2016), p. 25-33.

<sup>29</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 273.

<sup>30</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 273

<sup>31</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 283.

<sup>32</sup> Allen Hance, “The Hermeneutic Significance of the Sensus Communis,” in *International Philosophical Quarterly* Vol. 37, Issue 2 (June, 1997), p. 137, the italics are original.

<sup>33</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 301.

<sup>34</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 391.

<sup>35</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. xvi.

<sup>36</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 282.

<sup>37</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 281.

<sup>38</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 281.

<sup>39</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 281.

<sup>40</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 278.

<sup>41</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 301.

<sup>42</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 300.

<sup>43</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 323-324

<sup>44</sup> Istvan M. Feber, “Prejudice and Pre-Understanding,” in *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, edited by Niall Keane and Chris Lawn (Malden, MA: John Wiley & Sons, 2016), p. 284.

<sup>45</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 445.

## Triết học Công giáo là gì?

Phan Tấn Thành

Cách đây ba tháng, sau khi đắc cử vào chức vụ lãnh đạo Giáo hội Công giáo, Đức Thánh Cha Lêô XIV giải thích một lý do chọn tông hiệu này là vì muốn tiếp tục con đường của Đức Thánh Cha Lêô XIII, người khai trương học thuyết xã hội công giáo với thông điệp *Rerum novarum* (15 tháng 5 năm 1891)<sup>1</sup>. Nhưng có lẽ ít người biết rằng thông điệp ấy đã được chuẩn bị bởi một văn kiện khác, đó là thông điệp *Aeterni Patris* (ngày 4 tháng 8 năm 1879), về việc phục hưng triết học Kitô giáo theo tinh thần của thánh Tôma Aquinô. Có thể coi đó như là một bước chuẩn bị quan trọng: Giáo hội Công giáo không chỉ phát biểu đạo lý liên quan đến Thiên Chúa, nhưng cảm thấy bốn phận phải lên tiếng về những vấn đề về con người, dưới sự hướng dẫn của thánh Tôma. Từ đó các trường học Công giáo có nhiệm vụ phải dạy triết học dựa theo tư tưởng của thánh Tôma. Tuy nhiên, vào giữa thế kỷ XX, có người đặt lại vấn đề: Có một triết học Kitô giáo không? Có thể coi thánh Tôma như tiêu biểu của triết học Công giáo không?

Bài viết này muốn ôn lại lịch sử cuộc tranh luận, qua việc xác định ý nghĩa của “triết học công giáo” với hai câu hỏi: Triết học là gì? Triết học Công giáo hay Kitô giáo?

### I-TRIẾT HỌC

Ai cũng biết là “triết học” chuyển dịch từ *philosophia* (gốc Hy-lạp, hoặc *philosophie* tiếng Pháp, *philosophy* tiếng Anh); nhưng có lẽ ít người để ý rằng *philosophia* không hẳn là triết học.

Thật vậy, có người đã muốn phân biệt giữa “*triết học*” và “*triết lý*”, cách riêng khi bàn về việc đối chiếu giữa Đông phương và Tây phương. Vào năm 1960, trong quyển sách “*Những dị biệt giữa hai nền triết lý Đông Tây*” (tủ sách Ra Khơi, Saigon), linh mục Lương Kim Định đã đưa ra sự phân biệt giữa “*minh triết*”, “*triết lý*”, “*triết học*” như sau:

1/ *Minh triết* (sagesse) “chỉ sự khôn sáng của các thánh hiền đã được kết tinh vào những câu triết ngôn thuộc Truyền thống tinh thần. Các ngài là những vị siêu quần bạt chúng đã tới cái trí tri thể nghiệm nên những lời huấn đức của các ngài tuy vẫn tắt kiểu châm ngôn nhưng có hiệu lực muôn đời như: Pythagore, Khổng Tử, Lão Tử, Thích Ca vv... Các ngài lo sống cái minh triết hơn là nghĩ đến sách vở. Phương pháp của các ngài là thể nghiệm, trực giác, không dùng lý luận, phân tách hoặc dùng rất ít trường hợp Khổng” (trang 19).

2/ *Triết lý* là “những sách vở do môn đệ các vị trên để lại như :Tuân Tử, Mạnh Tử, Chu Hi ... Những đề tài họ suy tư cũng là những vấn đề của thầy, nghĩa là xoay quanh cứu cánh thân phận con người; phương pháp là dùng lý luận biện chứng để tìm hiểu và phổ biến minh triết, nhờ thế mà quảng đại quần chúng hiểu rõ được chỗ sâu xa của minh triết [...] Như vậy triết lý giống với minh triết ở đối tượng: cả hai lấy cứu cánh con người làm trọng tâm suy nghĩ, nhưng khác với minh triết về phương pháp: minh triết nhìn thẳng thực nghiệm, trái lại triết lý đưa ra lý sự, biện chứng, bàn giải (trang 20).

3/ Minh triết và triết lý có thể coi là hương hỏa triết Đông, tuy nhiên không có nghĩa là Tây-âu không có minh triết và triết lý, nhưng cứ chương trình chính thức qua các đời mà xét thì *Triết học* khác với *triết lý* ở ba đầu mối như sau:

Trước nhất về đối tượng không lấy con người mà lấy thiên nhiên sự vật làm trung tâm suy tư; chẳng hạn bàn về bản thể sự vật, sự hữu chung.

Thứ đến phương pháp: theo lối khoa học phê phán và phân tách, cố tìm ra những ý niệm độc đáo và tích lũy sự kiện để kết thành những hệ thống mạch lạc, chặt chẽ và vững vàng hay bàn những vấn đề liên hệ đến khoa học.

Nhân đó về mục tiêu lấy tri thức làm cùng đích. Triết học được coi là một việc tìm hiểu đối tượng khách quan, một phương pháp thăm dò ngoại vật, nhằm đó nhà triết học cũng thường kiêm nhiệm khoa học gia. Thí dụ điển hình là Aristote và Descartes. Vì thế nó không nhằm thực hiện vào bản thân như triết lý mà nhằm tìm biết sự vật khách quan” (trang 22).

Chúng tôi không muốn phê bình việc phân chia này nhưng chỉ muốn cho thấy rằng cùng một danh từ *philosophia* mà có thể chuyển sang ba thuật ngữ khác nhau trong tiếng Việt<sup>2</sup>. Một điều tương tự như vậy cũng đã xảy ra cho danh từ *religion*, vừa có nghĩa là “tín ngưỡng” vừa có nghĩa là “tôn giáo”: hai từ ngữ này không hoàn toàn đồng nghĩa, và chẳng có từ nào dịch sát nguyên gốc *religio* trong tiếng Latinh, bởi vì *religious life* không chỉ là “đời sống tôn giáo” mà còn là “đời sống tu trì” nữa! Điều này đưa chúng ta đến một nhận xét thú vị, đó là *philosophia* không phải lúc nào cũng là “triết”; bằng cứ là chẳng mấy ai muốn nhìn nhận văn bằng Ph.D. (*Philosophiae Doctor*) là “tiến sĩ triết học”, và lại càng không muốn được gọi là “triết gia”!

Xét vì “Triết học Công giáo” liên quan đến môi trường văn hóa Tây phương, cho nên chúng tôi không dừng lại ở việc phân tích ý nghĩa của từ “triết” bên Đông phương, nhưng cố gắng theo dõi những ý nghĩa khác nhau của danh từ “*philosophia*”.

#### **A. *Philosophia*: sự tiến triển ý nghĩa.**

Theo tầm nguyên, philosophia gồm bởi philein (yêu mến) và sophia (sự khôn ngoan). Thế nhưng “Khôn ngoan” là gì? Trong lịch sử tư tưởng châu Âu, có một sự tiến triển sâu xa trong cách hiểu từ philosophia.

Ở Hy-lạp, cho đến thế kỷ VII trước CN, sophos ám chỉ ngành thủ công. Sau đó, ngành này được gọi là technê, còn sophia được dành cho công việc trí tuệ, và cho đến thời ông Socrates sophistes là hạng người rất được kính trọng (sau này mang nghĩa là “ngụy biện”). Người ta cho rằng ông Pythagoras là người đã chế ra từ ngữ philosophia, bởi vì ông cho rằng duy chỉ Thượng đế mới là Sophos, còn loài người cùng lắm chỉ ước mong được trở nên Philosophos mà thôi (nghĩa là những kẻ ái mộ sophia), tức là ái mộ chân lý, đi tìm về nguồn gốc vạn vật. Công cuộc truy tầm này mang tính cách thực hành, diễn tả qua lối sống, luôn luôn đặt câu hỏi, để tìm ý nghĩa cho cuộc đời<sup>3</sup>. Theo nghĩa này, ông Socrates được coi là philosophos nổi danh nhất, với châm ngôn “Hãy biết mình”.

Tiến thêm một bước nữa, người ta chuyển từ khôn ngoan như một “lối sống” sang khôn ngoan như là “hiểu biết”. Philosophia trở thành yêu mến sự hiểu biết. Và rồi nhiều câu hỏi được đặt ra: Hiểu biết cái gì? Hiểu biết như thế nào? Chúng ta sẽ thấy rằng philosophia sẽ được Aristote mở rộng đến toàn thể tri thức của nhân loại, và rồi bị thu hẹp vào một loại kiến thức “chung chung” hoặc “mơ hồ” vào thời cận đại<sup>4</sup>.

#### Hy lạp cổ đại

Ông Platon (Republica) phân biệt giữa doxa (ý kiến) và episteme (kiến thức). Ý kiến là sự hiểu biết nảy lên trong đầu óc, không cần vất vả tìm kiếm; còn kiến thức là sự hiểu biết đạt được do sự tìm kiếm. Từ đó trở đi, philosophia không còn chỉ là yêu mến sự khôn ngoan hay là sự hiểu biết chung chung nữa, nhưng là kiến thức đạt được qua lý luận, suy tư, đặc biệt là bằng dialectica, nghĩa là suy xét những lý lẽ thuận và nghịch.

Đang khi ông Platon xác định phương pháp để đạt tới kiến thức, ông Aristote chú ý đến nội dung của kiến thức. Đối với Aristote, philosophia bao trùm toàn thể tri thức của con người, tất cả những gì mà trí tuệ có thể biết được. Với kiến thức rộng rãi của mình, ông đã phân biệt ba lãnh vực chính của tri thức: logica, physica, ethica.

Logica bao gồm những môn học về các phương tiện để đạt được kiến thức, các phương pháp để nắm bắt bản chất của sự vật.

Physica bao gồm những kiến thức về vạn vật, do thiên nhiên làm ra.

Ethica gồm những kiến thức về hoạt động của con người, bao gồm từ chính trị cho đến nghệ thuật, thi ca.

### Thời Trung cổ

Qua thời Trung cổ, philosophia được hiểu theo nghĩa mà Aristote đã để lại, nghĩa là bao trùm toàn thể kiến thức của nhân loại. Duy có nhiều là các kiến thức này có thể được thủ đắc do hai nguồn khác nhau: hoặc do lý trí hoặc do mặc khải. Từ đó có sự phân biệt giữa philosophia và theologia:

Theologia ám chỉ những kiến thức về Thiên Chúa.

Philosophia ám chỉ những kiến thức của con người về thiên nhiên.

Nên ghi nhận là philosophia bao trùm tất cả tri thức của con người. Không lạ gì mà khi viết tác phẩm về “vật lý” (lý lẽ sự vật), ông Isaac Newton đã đặt tựa đề là Philosophiae Naturalis Principia Mathematica (Những nguyên tắc toán học của triết học thiên nhiên, năm 1687). Một dấu vết khác của việc sử dụng thuật ngữ này là tên gọi các phân khoa đại học bên Đức (và Anh Mỹ): đại học gồm bốn phân khoa: luật, y, thần và “philosophia”. Vì thế “philosophia” là tên đặt cho phân khoa không phải là luật, y, thần. Không lạ gì tất cả các sinh viên tốt nghiệp vật lý, hóa học, toán học, văn chương, sử địa, tâm lý, vv... đều lãnh bằng Philosophiae Doctor (Ph.D.).

### Thời cận đại

Sang thời cận đại, phạm vi của philosophia bị thu hẹp lại, do sự “ly khai” của các khoa học thực nghiệm. Kể từ thế kỷ XVIII không còn các nhà “bác học” như xưa nữa (kể từ Aristote cho đến Descartes, Leibniz): các ngành toán học cũng như vật lý, hóa học tách rời khỏi philosophia, và được mang tên chung là “khoa học” (scientia). Trước đây scientia được hiểu là “kiến thức” nhưng từ nay được hiểu về các môn học về thiên nhiên, áp dụng phương pháp đo lường, giả thuyết, chứng minh. Điển hình cho “khoa học” theo nghĩa cận đại là Physica (vật lý), tuy rằng theo nguyên nghĩa là môn nghiên cứu về bản tính sự vật (cách vật trí tri).

### Philosophia và Theologia

Như vừa nói, trong lịch sử Kitô giáo, ít là từ thời Kinh viện, người ta cố gắng xác định sự khác biệt giữa “triết học” và “thần học” như sau: triết học dựa trên lý luận của lý trí, còn thần học dựa trên các dữ kiện của mặc khải. Tuy nhiên, vào thời đầu công nguyên, người ta không hiểu như vậy, và các giáo phụ có thiện cảm với philosophia hơn là với theologia. Lý do là vì đối với người Hy-lạp, theologia có nghĩa là “thần thoại”, vì vậy bị các triết gia như Aristote khinh thường. Phải mất nhiều thời gian, các giáo phụ mới “rửa tội” cho danh từ theologia theo nghĩa là bàn về Thiên Chúa chân thật. Trong bối cảnh ấy, không lạ gì mà nhiều giáo phụ thích trình bày Kitô giáo như là philosophia

theo nghĩa nguyên thủy là “yêu mến Thiên Chúa”, Đấng Khôn ngoan đích thực, dựa trên tư tưởng của các tác phẩm cuối cùng của Cựu ước, được xếp vào loại “các văn phẩm khôn ngoan” (libri sapientiales)<sup>5</sup>.

Cũng nên biết là ngày nay, bên các Giáo hội Đông phương, theologia không đổi lại philosophia cho bằng đổi lại với oikonomia. Theologia bàn về bản tính Thiên Chúa: đây là một mầu nhiệm mà tốt hơn chúng ta nên kính cẩn thờ lạy; Oikonomia bàn về công trình cứu độ của Thiên Chúa đã được tỏ lộ cho chúng ta (x. Sách Giáo lý Hội thánh Công giáo số 236)<sup>6</sup>.

Dù sao, ngày nay trong các học viện và chủng viện Công giáo, Philosophia được hiểu theo nghĩa cận đại, chứ không còn theo nghĩa bao quát như thời Trung Cổ nữa. Trên thực tế, đôi khi có sự hiểu lầm về môn học (Psychologia, Anthropologia, Sociologia), bởi vì tuy cùng đối tượng nhưng khác biệt về phương pháp tiếp cận (chẳng hạn như giữa “tâm lý học thuần lý” và “tâm lý học thực nghiệm”).

## II- TRIẾT HỌC CÔNG GIÁO

Lẽ ra phải nói Triết học “Kitô giáo” thì đúng hơn là “Công giáo”<sup>7</sup>, nhưng tiêu đề đã được chọn nhằm giới hạn phạm vi nghiên cứu và cũng do những lý do lịch sử. Thật vậy, triết học phát triển bên Giáo hội Công giáo hơn là bên các Giáo hội Chính thống (trong thiên niên kỷ thứ nhất), và thậm chí đã bị gạt bỏ bên các Giáo hội Cải cách (do ảnh hưởng của Luther).

Trên thực tế, vào hồi thập niên 30 của thế kỷ trước, một cuộc tranh luận sôi nổi đã xảy ra tại Pháp xoay quanh đề tài “**Có triết học Kitô giáo không?**”<sup>8</sup>

Trước đây, người ta vẫn nghĩ rằng nếu đã có những triết gia Kitô giáo (chẳng hạn như thánh Augustinô, Tôma Aquinô) thì đương nhiên phải có triết học Kitô giáo, đặc biệt kể từ khi thông điệp *Aeterni Patris* đã muốn giới thiệu học thuyết của thánh Tôma Aquinô như là triết học chính thức của Công giáo.

Thế nhưng có những người chủ trương ngược lại, vì muốn bảo vệ tính cách đa nguyên của triết học, theo đó chỉ có các “triết gia Kitô giáo” chứ không có “triết học Kitô giáo”, cũng tương tự như có các bác sĩ, nhạc sĩ Kitô giáo chứ không có y khoa hoặc âm nhạc Kitô giáo<sup>9</sup>.

Ngày nay, khi nhìn lại vấn đề, người ta thấy rằng thuật ngữ “triết học Kitô giáo” có thể hiểu theo nhiều nghĩa khác nhau<sup>10</sup>.

1/ Triết học Kitô giáo có thể được hiểu như người Kitô hữu suy tư về triết học. Đây là một câu hỏi thuộc tri thức luận: Một triết gia Kitô giáo sẽ suy tư bằng đầu óc

của mình, hay là phải dựa trên những luận cứ của đức tin? Có gì khác biệt giữa “hiểu” và “tin”: một triết gia có thể chấp nhận một chân lý mà mình không thể chứng minh bằng lý luận hay không?

2/ Mở rộng thêm nhãn giới, triết học Kitô giáo cũng có thể hiểu như là mối tương quan giữa Kitô giáo với triết học: Kitô giáo có phải là một *philosophia* không? Kitô giáo có cần đến *philosophia* không? *Philosophia* có thể hòa hợp với đức tin Kitô giáo không? *Philosophia* có quy chế tự trị hay chỉ là “nữ tì của thần học” (*ancilla theologiae*)?

3/ Dù sao, khác với thời các giáo phụ (thánh Augustinô) và kinh viện (thánh Tôma) khi mà bên Tây phương chỉ có một triết học thống lĩnh (học thuyết Platon hoặc Aristote), ngày nay có rất nhiều triết thuyết (kể cả marxism, hiện sinh): chúng có thể sống chung với đức tin Kitô giáo được không? Một triết gia Kitô giáo có buộc phải theo Aristote, hay có thể theo các học thuyết khác? Điều này được đặt ra cách đặc biệt khi tiếp xúc với các nền văn hóa và tín ngưỡng tại Á châu. Hiểu theo nghĩa này, có thể nói rằng có nhều triết học Kitô giáo, chứ không phải chỉ có một<sup>11</sup>.

4/ Những nghĩa trên đây chú ý đến hành vi suy tư. Bây giờ chúng ta chuyển sang một nghĩa khác, đó là kết quả của những suy tư vừa kể. Theo nghĩa này, triết học Kitô giáo cũng có thể hiểu là “tư tưởng Kitô giáo” (hoặc “học thuyết” Kitô giáo) liên quan đến các đề tài triết học, tựa như:

- về con người (nhân sinh quan): quan niệm của Kitô giáo về tự do, lương tâm, luân lý, giáo dục, lao động, xã hội...

- về vũ trụ (vũ trụ quan): nguồn gốc và cứu cánh của nó (lịch sử quan) ...

- về Thượng đế, về sự tạo dựng, nguồn gốc sự dữ...

Một thí dụ. Ngày nay, Giáo hội Công giáo muốn trình bày cho thế giới một “Học thuyết (hoặc giáo huấn, đạo lý) xã hội”, bàn về nhân phẩm, gia đình, chính trị, lao động kinh tế, môi trường, vv..., vừa dựa trên những nguyên tắc của lý trí vừa dựa trên ánh sáng của đức tin<sup>12</sup>. Nhưng nếu hiểu như là “học thuyết” thì ranh giới giữa “triết học” và “thần học” không được rõ rệt. Dù sao, xem ra sự phân biệt này chỉ được đặt ra về phía Kitô giáo, chứ không có nơi các tôn giáo khác, (chẳng hạn như khi nói: triết học Phật giáo, Khổng giáo, Lão giáo, Ấn giáo, Islam, vv..., thì không ai nêu thắc mắc về thần học của họ).

5/ Ngoài ra, cũng nên biết là tại vài nơi, Triết học Kitô giáo có thể hiểu theo một nghĩa hẹp hơn, tức là: “triết học tôn giáo” (*philosophy of religion*), bàn luận về sự hiện hữu của Thiên Chúa<sup>13</sup>, hoặc “thần học tự nhiên” (*natural theology*): lý trí có thể nói gì về Thiên Chúa? (đối lại với “thần học siêu nhiên”, nghĩa là sự hiểu biết về Thiên Chúa

do mặc khải). Đằng sau quan niệm này là sự phân biệt thần học giữa “tự nhiên” (*natura*) và “ân sủng” (*gratia*) hoặc “siêu nhiên” (*supernaturalis*)<sup>14</sup>.

## Kết luận

Chúng tôi không muốn đi sâu vào cuộc tranh luận về sự hiện hữu của triết học Kitô giáo, nhưng chỉ giới hạn vào một nhận xét mở đầu cho bài viết này. Đức Thánh Cha Lêô XIV muốn tiếp tục đường hướng mà Lêô XIII mở ra liên quan đến “Giáo huấn xã hội”. Đây là một lãnh vực để Giáo hội đối thoại với thế giới hiện nay, liên quan đến các vấn đề nhân sinh: phẩm giá con người, gia đình, lao động, kinh tế, chính trị, hoà bình thế giới. Dựa vào đâu để Giáo hội Công giáo trình bày lập trường của mình? Giám mục Giampaolo Crepaldi, một thành viên của nhóm biên soạn cuốn “Tóm lược học thuyết xã hội” (2004), trả lời rằng: Thánh Tôma Aquinô<sup>15</sup>. Thiết tưởng, ở đây, ta đừng nên hiểu triết học công giáo như một hệ thống ý thức, nhưng như là suy trí của lý trí lành mạnh về những vấn đề liên quan đến con người.

---

<sup>1</sup> <https://www.vaticannews.va/vi/church/news/2025-05/thoi-dai-dgh-leo-xiii-chung-ta.html>

<sup>2</sup> *Philosophia* mới được dịch sang tiếng Hán vào cuối thế kỷ XIX sang đầu thế kỷ XX, nhờ học giả người Nhật Nishi Amane. X. Antonio S.Cua, “The Emergence of the History of Chinese Philosophy”, in: *The Routledge History of Chinese Philosophy* edited by Bo Mou, London 2009, p.44: “Nishi Amane, in his Hyakuichi shimron (Bai-Yi-Xin-Lun) (1874), appeared to be the first scholar to use zhe-xue (哲學) as a translation for the Greek philosophia and ‘philosophy’”.

<sup>3</sup> Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*. Albin Michel, Paris, 2002

<sup>4</sup> X. Manuel Garcia Morente, *Lecciones preliminares de filosofia*, nueva edición, Porrúa, Mexico, 1980, p.4-14.

<sup>5</sup> Gustave Bardy, “Philosophie” et “Philosophe” dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, in: *Revue d’ascétique et de mystique* 25 (1949) 97-108. Johannes Zachhuber, *Philosophy and Theology in Late Antiquity: Some reflections on concepts and terminologies*, [https://www.academia.edu/36548030/Philosophy\\_and\\_Theology\\_in\\_Late\\_Antiquity\\_Some\\_reflections\\_on\\_concepts\\_and\\_terminologies](https://www.academia.edu/36548030/Philosophy_and_Theology_in_Late_Antiquity_Some_reflections_on_concepts_and_terminologies)

<sup>6</sup> Truyền thống Byzantin chỉ nhìn nhận ba người đáng mang danh là *Theologos*: thánh Gioan Tông đồ (vì đã chiêm ngưỡng Logos của Thiên Chúa), thánh Grêgôriô Nazianzô (vì đã trình bày chính xác đạo lý về Thánh Linh), thánh Simeon Theologos (k.949-1022, tác giả bản về sự thiên hóa của con người).

<sup>7</sup> Thuật ngữ *philosophia christiana* được sử dụng kể từ thánh Augustinô (*Contra Julianum pelagianum* 4.14.72;

PL 44, 774). X. Joseph Owens, *Toward a Christian Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1990, p.1. Về thuật ngữ “Triết học Công giáo”, xem cùng tác giả và tác phẩm, chương 3: “The Notion of Catholic Philosophy” p.97-118.

<sup>8</sup>Louis-Bertand Geiger, “Christian Philosophy”, in: *New Catholic Encyclopedia*, New Edition, Catholic University of America, Washington, 2003, vol. 3, p.538-542. Gregory B. Sadler, “The 1930s Christian Philosophy Debates”, in: «Acta Philosophica» II, 21, 2012, pp. 393-406

<sup>9</sup> Cuộc tranh luận bắt đầu từ một bài viết của E. Bréhier, *Y a-t-il une philosophie chrétienne? Revue de Métaphysique et de Morale* 38 (1931), 133-162. Tác giả phủ nhận một triết học Kitô giáo. Đối lại là chủ trương của Etienne Gilson và Jacques Maritain.

<sup>10</sup> ĐGH Gioan Phaolo II, trong thông điệp *Fides et ratio* số 76, đã cho thấy những cách hiểu khác nhau của thuật ngữ “triết học Kitô giáo”, xét từ phía chủ thể hoặc xét từ phía nội dung.

<sup>11</sup> X. ĐGH Gioan Phaolo II, *Thông điệp Fides et ratio*, số 76.

<sup>12</sup>X. *Sách Giáo lý của Hội thánh Công giáo* số 2420-2422.

<sup>13</sup> Quan niệm này được gặp thấy nơi nhiều tác giả Tin Lành ở Anh và Hoa kỳ.

<sup>14</sup> Về triết học tôn giáo, xem bài của A.Aguti, “Triết học các tôn giáo. Những khuôn mẫu chính”, *Thời sự thần học* số 68 (tháng 5/2015), trang 40-69.

<sup>15</sup> G. Crepaldi, *St. Thomas and the Compendium of the Social Doctrine of the Church*, <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?id=10367>. Xem thêm: John Finnis, *Aquinas as a Primary Source of Catholic Social Teaching*, [https://assets.cambridge.org/9781316513606/excerpt/9781316513606\\_excerpt.pdf](https://assets.cambridge.org/9781316513606/excerpt/9781316513606_excerpt.pdf)

## “Hòa Viễn Vi Cận” dữ “Tức Cận Cầu Viễn” – Thẩm Thanh Tông luận “Thuyên Thích”

「化遠爲近」與「即近求遠」- 沈清松論「詮釋」

“Distancing” and “Belonging” - Vincent Shen on Interpretation

**Chin Ken Pa**

Professor, Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University, Taiwan

### **Từ Chủ biên *Triết* 16:**

Bài viết sau đây của Tăng Kính Báo, Giáo sư Đại học Phụ Nhân, về nền thuyên thích học (thông diễn học) của triết gia Thẩm Thanh Tông (1949-2018). Gs Tông, nguyên Giáo sư Giảng tòa (Chair Professor) tại Đại học Toronto, Canada và Giáo sư thỉnh giảng tại Đại học Leuven (Bỉ), Đại học Leiden (Hà Lan) và Đại học Vienna (Áo), từng thuyết giảng tại Viện Triết Học, Viện Hàn Lâm Khoa Học Xã Hội Việt Nam. Thẩm Thanh Tông có lẽ là người thứ nhất giới thiệu thông diễn học ở Đài Loan và Trung Quốc. Tăng Kính Báo là một nhà triết học trẻ nổi danh của Đài Loan và Mã Lai. Ông đậu Thạc sỹ (Đại học Quốc gia Chính Trị) dưới sự hướng dẫn của Gs Thẩm Thanh Tông, và Tiến sỹ (Đại học Quốc gia Đài Loan) do Gs Trần Văn Đoàn hướng dẫn.

### **Abstract**

Vincent Shen opined that “interpretation” in a hermeneutical sense is essentially the grasp of meaning. Such act entails two basic inclinations: One is the act of subjective understanding— to reconstruct and confer meanings upon the object being interpreted; another is to situate what the subject conceives, desires, and experiences as example within a broader conceptual framework. Shen refers to these two distinct inclinations of meaning production as “bringing the distant to close proximity” and “reaching the distant through the near.” Through the juxtaposition of the two intimations which exemplified in the sense of “distancing” and “belonging,” a dialectical trajectory of “meaning” is formed.

沈清松指出，「詮釋」即是關於意義的把握，基本上它有兩個義涵：第一義的詮釋是透過主體的了解，重新建構，賦與所詮釋的對象以意義；第二義的詮釋

“Distancing” and “Belonging” - Vincent Shen on Interpretation -- Chin Ken-Pa

則是使我們所思想到的、所願意的、所經驗到的都成為一個普遍觀念體系裡的一個例子。這兩種不同的詮釋意義，亦即沈清松所言的「化遠以為近」及「即近以求遠」，由「採取距離」和「共同隸屬」之間的對比，所形成的一種意義的辯證發展歷程。

## 一、

「詮釋」何為？

廿世紀的七零年代開始，「詮釋學」揚升成了哲學界的學術主要話題。1960年詮釋學巨著《真理與方法》出版，詮釋學成了各種學派背後的題旨，不論是那一種「主義」，它總與「詮釋」有關，如果我們理解活動依賴於文本（問題是，一切的存在均可視作為文本，一個有待人們進行詮釋的對象），那麼在文本與理解之間的，即是詮釋的問題。

1980年，沈清松從比利時魯汶學成後回到台灣，原來做懷德海研究的他，卻聚焦地大量引進歐陸的當代哲學，現象學、結構主義，尤以詮釋學是經由他「命名式」的方式翻譯作「詮釋學」而非「解釋學」或「釋義學」。「詮釋」不同於解釋，這非常容易理解，即區分兩個字：Interpretation 和 explanation。當然，這也區別了哲學的解釋，與科學的解釋在何種意義下是不同的，於是也就充分地反映了詮釋學爭論中關於人文科學與自然科學的分歧。<sup>1</sup>

事實上，早在1978年沈清松就以〈現象學與詮釋學之對比〉一文引進了當時歐陸最為熱議的哲學問題，他算得上是第一位將詮釋學引進台灣哲學界，確立了 Hermeneutics 的譯名，以及形成其個人的詮釋學方法一對比一的台灣哲學家。「詮釋學既涉及到意義的傳達，當然亦涉及了言語的問題。所人由『詮』字我們第一先瞭解到詮釋學與語言希關；第二即涉及到意義的理解向詮釋之問題。……第三，『詮』字亦表示真正意義或真理之所在。」<sup>2</sup>於是，「詮釋學」一詞的翻譯就此確立。

## 二、

沈清松提出，在經典的詮釋問題以前，我們先欲了解的是「詮釋如何可能」，而這一部分是環繞着詮釋的本質來加以探討。在此，我們嘗試就沈清松的論點來闡明：詮釋的本質究竟是什麼？

沈清松指出，「詮釋」基本上有兩個意義：第一義的詮釋是透過主體的了解，重新建構，賦與所詮釋的對象以意義；第二義的詮釋則如懷海德（Alfred North Whitehead

“Distancing” and “Belonging” - Vincent Shen on Interpretation -- Chin Ken-Pa

所說的，所謂詮釋就是使我們所思想到的、所願意的、所經驗到的都成為一個普遍觀念體系裡的一個例子。這兩種不同的詮釋意義，亦即沈清松所言的「化遠以為近」及「即近以求遠」。

事實上，詮釋的活動是非常普遍的，我們不但是經典—文字性的對象—可以進行詮釋，對於一個事件，甚至對於人的行為也不斷地在進行詮釋。我們無時不刻在做這類的詮釋，包括非文字性的記號如電影、電視、圖畫、音樂等。所以詮釋學可以說是在人的生活、思想或學術活動裏面一種非常普遍的歷程。

早期的詮釋學家，像施萊瑪赫（Friedrich Daniel Ernst *Schleiermacher*）提出詮釋學時，就把詮釋學當做是一門普通的科學，因為在人文活動裏面，無處不涉及詮釋。但是，究竟「詮釋」是什麼意思？

「詮釋」原來的希臘語詞是 *Hermēneia*。就字眼來看，Hermes 是希臘神話中的一個神明，專門為諸神傳達消息給人間。神界和人界本來是遠隔的、有距離的，透過 Hermes 的傳達，使距離得以部分程度地取消。就人而言，這種詮釋的活動最早期當然是透過祭司。比方說，德爾菲的神話一般人不易瞭解，必須經過祭司加以詮釋才能明白。所以，詮釋這個語詞是有這樣的意思：使遙遠的訊息變得可親近的一個歷程。

不只是在神明界、宗教的層次和社會人文的層次有一種「化遠為近」的需要，同時在不同文化之間的了解，例如對西方文化，對我們不熟悉的、遙遠的文化，經過詮釋的歷程亦可以縮短距離；此外像長時間以前的訊息，例如古代經典，經過詮釋的歷程，也可以使它「化遠為近」。

但是，詮釋的意義並不僅僅是這樣。對沈清松來說，詮釋大體是一個普遍的現象，是我們在日常生活、學術活動中經常在進行的一種現象。透過詮釋，不但可以「化遠以為近」，而且可以「即近以求遠」，使我們日常的、親近而熟悉的東西，擴充到較具普偏性的、結構性的領域裏頭。所以詮釋實際上可以有兩個意義：第一、所謂詮釋是透過主體方面的了解，重新建構，賦予所詮釋的對象以意義。例如文字性的經典，或非文字性的音樂、舞蹈、人類行為甚至任何事件，皆可從我們的主體出發，賦與它一個意義。這是每一個人必須親自參與的，是我們經常使用的，也是具有人文傾向的詮釋。<sup>3</sup>每個主體皆必須從他的理解出發，來賦與任何對象以意義。譬如說，卡拉揚（Herbert von Karajan）詮釋貝多芬（Ludwig van Beethoven），是照他自己在藝術上的造詣和了解，從他的音樂素養的觀點，來給貝多芬的樂曲賦以特殊的意義。卡拉揚對貝多芬的詮釋，一定涉及卡拉揚自身的修養和對音樂的理解。這種意義的詮釋，涉及到主體性，是由每一主體重新對對象的意義加以建構，加以明說出來，或表現出來的一個歷程。這個過程因為涉及到每一個理解的主體，故也就是沈清松所謂的「化遠為近」。但是，這只是「詮釋」的一個意義。

### 三、

當代詮釋學從海德格 (Martin Heidegger) 到高達美 (Hans Georg Gadamer)，他們所講的詮釋過程基本上都涉及這個部分：涉及主體對某一對象意義的重新建構，然後加以明說或表達的歷程。經典本身雖是一個意義的整體，但是我亦不得不從我的生活世界，從我自己的生生活體驗，從我自己的意義核心出發，來理解它。這就涉及到兩個意義領域如何重疊的問題。所以第一種詮釋是否可能，就建立在高達美所講的「視域的融合」(fusion of horizons)上，使傳統經典所顯示出來的意義型態和結構，和我自己的意義型態與結構銜接起來。當我們真正了解一個傳統經典的意義時，此意義便不是完全主觀的或完全客觀的。實際上其中含有兩個不同的意義領域的重疊與融合。這種視域的融合，依照高達美的看法，是無每時無刻不在進行的，我們真正了解某段經典的時候，並不是把文字淺顯化、常識化，而是把對象的意義領域跟我（詮釋者）的意義領域交融，如此詮釋才得真正完成。

所以，第一義的詮釋，主要是從每一個人的主體出發，從他的生活經驗，他的思想，他的關心點出發。總言之，從他的立場、意義核心出發，來跟傳統的意義或遙遠的意義在理解的過程中產生一種融合。就此言之，詮釋的過程就是明說出此種交融的過程。第一義的詮釋是要有主體參與的，其所要達到的目的是視域的交融。這也是一般詮釋學所謂的詮釋。它的重要性在於每一個人都應該有自己原創性的觀點，所謂「化遠為近」，實際上是我們取得意義的歷程，藉著傳統的經典來達到自我了解，而所謂自我了解，其實也是在了解傳統。所以這個過程本身有一種互動的關係。這第一義的詮釋要求主體具有相當的原創性，而在視域融合的過題程中，意義的領域層會愈來愈擴大，例如老子、莊子、論語、孟子等，其意義在文字之中，可是經由詮釋者的原創性觀點，或是歷史中許多詮釋者的原創性觀點，它的意義就會愈益豐富和擴充。但是第一義的詮釋也有其限制，因為它一定要有主體的介入，然而主體的理解有時是不徹底的，或者有其意識型態的假設，或者往往自覺程度不夠，或受偏見左右，或缺乏原創性。其中最嚴重的便是意識型態的威脅。

第二義的詮釋，在現代詮釋學中，比較受到忽略，但却亦十分重要。以懷海德為例，他說所謂詮釋就是使我們所思想到的、所意願的、所經驗到的一切都成為只是一個普偏觀念體系的一個例子。對他而言，詮釋就是提供一個例子。所以現在更重要的問題不在於如何透過我的主體去理解，而是把我所經驗到的任何事件，思想到的任何對象，都當作是一個更為普偏的一像懷海德所說的範疇總綱—概念體系，或觀念架構的一個例子。也就是說，當我們在詮釋一項文字的時候，步驟跟第一義的詮釋很不相同，要求的並不是我主體的介入，用我的了解來重構它的意義，而是必須擺脫自己主觀的意義，儘量構設出一個嚴格而客觀的觀念架構，至於主體所體驗到的對象，所閱讀的文字，只當作是此一架構的一個例子。這種詮釋的態度與前此有很大的差異。如果我們把自己所經驗的事件，所閱讀的文字、所觀察的行為成符號當作是一個普遍、

“Distancing” and “Belonging” - Vincent Shen on Interpretation -- Chin Ken-Pa

嚴格、客觀的觀念架構的一個例子，那麼此中基本的態度並不是要取得意義，不是用主觀的理解去重構意義，而是要採取距離。對於自己或文字的原初意向採取距離。在此距離感下有某種程度的冷漠包含在內。因為其目的並不是主觀經驗的擴張，而是透過觀念體系的建設，顯豁出一個可理解的結構出來，把自己的經驗和文字當作僅只是此觀念架構的一個例子而已，而不是重構的出發點。這就是所謂的「即近以求遠」。詮釋並不只是有「化遠以為近」，而且亦有「即近以求遠」。在本質上，詮釋就是這兩個環節，兩個階段，互相辯證發展的過程。

就「即近以求遠」的意義而言，我們必須能夠構設出一個嚴格的概念框架，作為我們所有理論解析的依據。當我們閱讀某一經典之時，須努力去把這個經典當作是某個概念框架的一個例子—無論其為歷史哲學或是宇宙論、形上學、存有論的框架。但是在即近以求遠的過程中，既然距離的態度，是否和命運漠不關心？

這點涉及到沈清松對結構主義和懷海德哲學的批評。結構主義因為太重視結構，完全忽略了人是一個主體，具有主體性，是有能力從自己的觀點去賦與意義的。這是結構主義的缺陷。懷海德的哲學則是一宇宙論體系，往往忽略人類意識的向度，所以人類歷史在其中的地位就變得很渺，因為人的意識和思想好像只是整個宇宙的某一層面的延伸而已。對他而言，更重要的是每一個存在都在詮釋同一個可理解的結構，所以人的特殊性就顯豁不出來，歷史的命運和個人存在的感受也因此受到忽略。<sup>4</sup>

由於「吾人是在主體反省時，對於生活世界採取的距離中，才把握到呈現於意識前之諸存有者是以對比之姿態出現，但這出現假定了主體與客體曾在生活世界中先處於對比的情境，隨後才能把自己置身於對象之前，並使客體呈現於意識之中。」<sup>5</sup>所以，無論是結構主義（Structuralism）所講的結構或是懷海德所講的範疇總綱（categorical scheme），都有一個很大的缺陷。當他們設法構設出一個社會或全體宇宙的可理解的架構以後，所有其他的存在與思想都變成只是例子了，就好像我們僅只是一個體系中的一環，一個機器裏面的一個齒輪一樣。這可理解的架構不能變成我們可居住的世界的一部分。所以，問題在於如何透過這個可理解架構來擴充我們的視野和生活領域，如何把它變成我們生活裏面的一部分。因此，在吾人提出一個體系以後，或是在一個可理解的架構形成以後，每一個人還是必須從自己的觀點出發，來攝取這個體系所開展出來的可能性，選擇、取得一個新的可能性，來作為生活的新領域。在一個可理解的宇宙架構裏，各人只能選擇其中與自己比較貼切的部分，去賦予它一些血肉，一些熱情，一些活生生的感受。至於像懷海德的哲學，不論是從宗教、藝術或其他領域來看，就缺乏一種活生生的實在感，缺乏存在上的實在感。這個時候就需要一種實存的詮釋（existential-interpretation），如果只有體系，就給現代人一個藉口：我們都是被體系所決定的。所以我們必須針對體系所開展的可能性，去賦給它以實存的詮釋，這就回到了第一義的詮釋：從存在主體出發，給對象一個原創的詮釋。但是經過了採取距離而提呈出來可理解性架構以後，我們原創的可能性增多了，可能性的領域擴大了，

“Distancing” and “Belonging” - Vincent Shen on Interpretation -- Chin Ken-Pa

因為該架構本身就提供各種可能性，經過這層轉折之後，不再只經過結構或範疇變成一個來賦予任何純理結構停留於第一個層次。但是存在的詮釋，才能使任何可居住的、合乎人性的世界，一個有實在感的世界。用生活、行為和作品來賦予任何純至結構以意義，也許只取得其中一個面貌，但在這一點上，便足以真正妥貼地安身立命。

生活世界是一個深度的生活。任何的生活世界皆不能忽視任何內在於我們活生生的指意動力，也不能阻止我們的生命朝向於理性之域中自我實現。<sup>6</sup>所以，詮釋是指人性之自我理解的過程，因為「意義本身為全部詮釋過程之核心，存有自會透過各種限定，而實現自己的意義」<sup>7</sup>。到這個地步，即在距離與隸屬的對比中，我們隸屬於歷史與文化之中，亦在一種有距離的條件之下，「化遠為近」和「即近求遠」成了詮釋的創造，它即創造意義，也向指向意義。<sup>8</sup>

總之，我們不能執於一端中，因為我們在生活世界中，常感到主體與體系之間的一種緊張關係，為此，我們對「詮釋」的看法不能純粹從主體或純粹從體系的進路出發，必須兼顧兩者辯證發展所形成的整體，「化遠為近」和「即近求遠」之辯證，同時又構成了詮釋的視域融合（fusion of horizon）。這個世界誠然有其體系，不過，也是人生活其中的世界。

#### 四、

「化遠為近」和「即近求遠」之間的對比，即是「採取距離」與「共同隸屬」之交互作用，所以，詮釋學即有方法學的意義，又有歷史學及存有學的意義。從方法學觀之，「對比不但推動經驗演進的歷程」，從歷史觀之，則「在歷史中辨識現象的法則」，把歷史當作存有展現之場域，在存有學上則彰顯了存有者運行之律動。<sup>9</sup>對沈清松而言，詮釋的本質就在於由「化遠為近」和「即近求遠」之間的對比，由主體介入和系統建構之間的對比，由採取距離和共同隸屬之間的對比，所造成的一種意義的辯證發展歷程。如果詮釋的本質正是生命存在發展的韻律，則「對比」即是存有昭題的韻律。<sup>10</sup>

---

<sup>1</sup> 沈清松，《現代哲學論衡》（台北：黎明文化事業，1985），292。

<sup>2</sup> 《現代哲學論衡》，293。

<sup>3</sup> 《現代哲學論衡》，311。

<sup>4</sup> 參見《現代哲學論衡》第五、第十章。

<sup>5</sup> 《現代哲學論衡》，20。

<sup>6</sup> 《現代哲學論衡》，225。

<sup>7</sup> 《現代哲學論衡》，326。

<sup>8</sup> 《現代哲學論衡》，330。

<sup>9</sup> 《現代哲學論衡》，3-4。

<sup>10</sup> 《現代哲學論衡》，4。

# Dẫn Nhập vào Thông Diễn Học

Trần Văn Đoàn

In memoriam

Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

Joseph Vũ Kim Chính SJ (1948-2023)

“Dẫn nhập vào Thông diễn học” trên Triết - Triết học và Tư tưởng (12.2025) sau đây chỉnh sửa và bổ túc bài “Tổng quan về Thông Diễn học” từng xuất hiện trên khá nhiều mạng điện tử trong và ngoài nước, ngoài ý muốn của tác giả. Bài này ghi lại những trao đổi với giới triết học, văn hóa, tôn giáo, thông tin và giáo dục tại Việt Nam vào những năm đầu thế kỷ 21, chủ yếu tại Khoa Triết Học (Đại Học Quốc Gia Hà Nội và Đại Học Sư Phạm Hà Nội), Khoa Văn Hóa Học (Đại Học Quốc Gia Tph Hồ Chí Minh), cũng như tại Viện Triết Học, Viện Con Người, Viện Thông Tin và Viện Tôn Giáo (Viện Hàn Lâm Khoa Học Xã Hội Việt Nam).

Bài viết tưởng nhớ Đại sư Hans-Georg Gadamer (1900-2002) và Bằng hữu Vũ Kim Chính (1948-2023). Đại triết gia Gadamer, đồ đệ của Heidegger, người từng phát triển thông diễn triết học đến cao độ, đã cổ vũ tôi đi con đường riêng của mình. Vũ Kim Chính, một triết gia người Việt, một tu sỹ học giả uyên bác nhưng khiêm cung, đã đồng hành cùng tôi trên nửa thế kỷ đi tìm triết Việt.

## Lời Nói Đầu

Như chúng tôi đã phác họa những yếu tính cũng như công năng của Thông Diễn Học (viết tắt là TDH), ta thấy TDH đồng lúc là một môn học, một phương pháp và một nền triết học, tuy rất cổ xưa nhưng lại rất hiện đại. Môn học này xâm nhập vào trong mọi lãnh địa của nền khoa học xã hội và nhân văn, từ tâm lý học cho tới xã hội học, từ văn hóa học tới tôn giáo học, [1] và có lẽ, vào ngay cả trong một lãnh vực mà ít ai ngờ tới, đó chính là cái lãnh địa "thiên liêng bất khả xâm phạm" của nền khoa học tự nhiên. [2] Để có thể có một cái nhìn quán triệt về TDH, trong chương này, chúng tôi xin được đi sâu hơn vào những điểm trên, bàn về những vấn đề sau: (1) Thuyết Thích Học hay Thông Diễn Học, (2) Nguồn gốc và Diễn biến của TDH, (3) Định nghĩa của TDH, và (4) Ý nghĩa và Mục đích của TDH.

Một phần bài này dựa theo dàn bài của tập sách *Hermeneutics* do Giáo sư Richard E. Palmer thuộc Đh Northwestern University trước tác. [3] Đây là một tập sách mà chúng tôi thấy tương đối rõ ràng và đầy đủ cho những người học văn chương, tuy không sâu sắc và chưa đủ tính chất phê bình, và nhất là thiếu cập nhật hóa. [4] Tuy dựa theo dàn bài, nhưng chúng tôi không hẳn theo những quan niệm của Palmer, một phần vì tập sách chưa đủ cập nhật, như chúng tôi đã nói trên, một phần khác, Palmer vẫn chưa nắm vững được tư tưởng của những triết gia như Heidegger, Ricoeur, và ngay cả Gadamer mà ông dựa vào. Ông cũng chưa đủ thẩm quyền để nói về những Jürgen Habermas (1929-), Karl Otto Apel (1922-2017), Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004) và Paul Ricoeur (1913-2005). Chính vì vậy, như độc giả sẽ nhận ra, chúng tôi phát triển những luận đề trên một cách tương đối độc lập, dựa vào chính những bản văn nguyên ngữ của các tác giả trên. Ngoài ra, chúng tôi cũng bàn thêm về những nhân vật từng đóng góp vào quá trình phát triển TDH, khiến nó được giới triết học Anh-Mỹ chú trọng, như Habermas (1929-), Richard Rorty (1931-2007) và nhất là Foucault như thấy trong chương thứ 5 và kết luận), tức những triết gia không xuất thân từ truyền thống kinh viện, hiện tượng học, hay tôn giáo học.

## 1. Thuyết Thích Học hay Thông Diễn Học

Trước khi bàn về những vấn đề trên, chúng tôi xin được giải thích lý do tại sao chúng tôi chọn thuật ngữ thông diễn học (viết tắt là TDH) thay vì thuyết thích học, hay giải thích học, hay tầm nguyên học, hay giải nghĩa học, hay chú giải học, vân vân.

Trong ngôn ngữ Viễn Đông (các tiếng Việt, Hán, Nhật, Đại Hàn, vân vân), mỗi một cụm thuật ngữ đều mang một ý nghĩa cá biệt, khác nhau, đôi khi lại đối nghịch với nhau, và nhất là không hội đủ tất cả mọi đặc tính của thuật ngữ hermeneutics. Như chúng ta biết, cùng một chữ tôn (tông) giáo (viết giống nhau), người Việt hiểu hơi khác với người Trung quốc, rồi người Trung quốc lại không hoàn toàn hiểu như người Nhật, mà người Viễn đông nói chung lại hoàn toàn hiểu khác với người Tây phương. [5] Cái hố cách biệt này càng sâu hơn giữa hai nền văn hóa hoàn toàn khác biệt, và nhất là khi chúng ta không có một sinh hoạt tương tự. Từ đây, chúng ta mới hiểu được cái lúng ta lúng túng khi phải dịch những thuật ngữ thế giới Tây phương sang Việt ngữ. Nói một cách minh bạch hơn, khó khăn trong việc dịch thuật ngữ hermeneutics phản ánh cái khó khăn đi tìm những điểm chung (cộng thức, cộng cảm, cộng thể, cộng đồng, cộng thông) trong khác biệt cuộc sống, lối tư duy, cách thể thẩm định giá trị và nhất là trong sự xa biệt giữa các truyền thống, giữa truyền thống và hiện đại. [6] Chúng ta không thể diễn tả được tất cả sự phong phú, không riêng của từ ngữ Hermes (tên riêng của một vị thần, người con của hai vị thần Zeus và Maia), mà của cả một truyền thống trên ba

ngàn năm từ thời Homer cho đến thời nay, bởi lẽ chúng ta không có một truyền thống như vậy. Hoặc nếu có những huyền thoại tương tự như thế, chúng cũng không nhất thiết giống nhau. Thí dụ, huyền thoại Việt trên bản chất là nhân thoại, trong khi khi huyền thoại Hy Lạp là thần thoại. [7] Thế nên, bất cứ một thuật ngữ nào trong ngôn ngữ Viễn đông cũng không thể hoàn toàn tương xứng với những thuật ngữ của nền văn hóa Tây phương. Đây là một khó khăn chung cho các nhà thần học, triết học và tôn giáo học khi phải chuyển dịch các cụm thuật ngữ của các nền văn hóa khác sang văn hóa của họ. Tương tự, người Âu Mỹ cũng gặp khó khăn tương tự khi họ phải chuyển dịch những thuật ngữ đông phương sang ngôn ngữ của mình. Đại đa số các học giả, rốt cục, phải hoặc giữ lại nguyên ngữ, hay dịch theo lối phát âm địa phương. [8] Nhưng một lối dịch theo cách phát âm như vậy không giúp gì nhiều hơn là làm cho ngôn ngữ tối tăm thêm. Ý thức được điều này, chúng tôi rất cẩn trọng trong việc chọn thuật ngữ tương đối cân xứng có thể bao gồm những ý nghĩa căn bản cũng như tinh thần của hermeneutics.

Khi dạy và viết sách nghiên cứu về TDH tại Đh Quốc gia Đài Loan (National Taiwan University) và thỉnh giảng tại Đại học Bắc Kinh, Trung Quốc, chúng tôi áp dụng thuật ngữ Truyền Thích Học (詮釋學), hiện rất thông dụng trong giới hàn lâm của thế giới người Hoa. Lí do, nó thông dụng, và đã thành thuật ngữ được công nhận trong giới học thuật. Thuật ngữ truyền thích học được dịch sang Hoa ngữ vào cuối thập niên 1970s, nếu tôi không lầm, do bằng hữu Giáo sư Thẩm Thanh Tòng (沈清松, 1949-2018) của Đại học Quốc gia Chính Trị, Đài Bắc. [9] Thuật ngữ này nói lên tính chất hiển thị (Aufstellung, self-exhibition), phát triển (expansion) và chuyển biến ý nghĩa (transformation), mang tính tác động tích cực tạo ra ý nghĩa của bản văn. Mãi cho tới những năm 1990s, giới học giả Trung quốc (Đại lục) mới chấp nhận từ truyền thích học. [10] Trước đây, họ chủ yếu sử dụng từ Giải thích học (解釋學) để chuyển nghĩa Hermeneutics. Hồng Hàn Đỉnh (洪漢鼎) có lẽ là lớp người đầu tiên từ Đại Lục sử dụng thuật ngữ truyền thích học (诠释学) như chúng ta thấy qua bản dịch *Wahrheit und Methode* (真理与方法- Chân Lý dữ Phương Pháp) của ông (vào cuối thập niên 1990s khi ông nghiên cứu bên Đài Loan, và bên Đại Lục gần đây (Nxb Thương Mại, Sơn Đông, 2021).

Chữ truyền (詮) (trong truyền thích học) bao gồm hai chữ ngôn và toàn, muốn diễn tả toàn thể nội dung của ngôn ngữ. Trong khi chữ thích (釋) vốn mang nghĩa giải bày, nhưng cũng có thêm nghĩa thích hợp. Thuật ngữ này tương đối đầy đủ hơn là các thuật ngữ khác mà chúng ta thường thấy như giải thích học, giải nghĩa học. Tuy vậy, truyền thích học vẫn chưa hoàn toàn diễn tả được tính chất *hội thông* và nhất là tính chất *sáng tạo* của văn bản mà Heidegger đòi hỏi và áp dụng trong tác phẩm bất hủ

*Sein und Zeit* (1927), [11] được đề cập của ông, Gadamer phát triển trong tác phẩm kinh điển *Wahrheit und Methode* (1960), cũng như được Habermas tổng hợp với Lý thuyết Phê phán (Critical Theory) vào thập niên 1970s. [12] Tương tự thuật ngữ Giải Thích học (解釋學) -- khá thông dụng, và từng được người Nhật sử dụng từ đầu thập niên 1960s (解釋学 / *kaisyakugaku*) -- cũng chưa lột được hết ý nghĩa của hermeneutics. Nó chỉ diễn tả được hai ý nghĩa đầu tiên của hermeneutics, đó là giải thích và giải nghĩa.

Chính vì những lý do trên, chúng tôi tạm sử dụng thuật ngữ thông diễn học, một thuật ngữ đã được một vài học giả Việt như Lê Tôn Nghiêm (ĐH Sài Gòn) sử dụng vào đầu thập niên 1970. [13] Tuy không bị ảnh hưởng bởi những học giả này, Vũ Kim Chính (武金正 1948-2023), một triết gia Việt, Giáo sư Triết học Tôn giáo tại Đại Học Phụ Nhân (Đại Học Công Giáo Trung Hoa) cũng đã đi tới một lối dịch tương tự. Ông bạn của tôi chọn lựa "thông diễn" và đem vào trong bộ Từ điển mà ông chủ biên, xuất bản năm 1997. [14] Giáo sư họ Vũ giải thích lý do tại sao ông chọn chữ thông diễn học:

*"Một số những danh từ thần học như Hermeneutic, Inculturation, Liberation Theology... mới thông dụng trong những năm gần đây, ngay đối với giới thần học Trung Hoa, làm sao tìm chữ dịch cho chuẩn, cũng trở thành một vấn đề không dễ khắc phục. Tỉ dụ hạn từ Hermeneutic sau thời gian tranh cãi dùng chữ giải thích hay chú giải..., bây giờ đa số đều đồng ý dùng một chữ ghép mới (gồm chữ ngôn và chữ toàn, đọc là thuyên) để nói lên hành động dùng ngôn lý để giải nghĩa toàn phần. Theo thiển ý chúng tôi, Việt ngữ có thể dùng hai chữ đã có sẵn là "thông ngôn" và "diễn dịch" ghép thành chữ "thông diễn." [15]*

Như chúng tôi sẽ trình bày trong những đoạn sau, TDH bao gồm (1) một cách thể để thấu hiểu văn bản, hay ngôn ngữ, hay truyền thống, (2) một nghệ thuật thông suốt, bao gồm nghệ thuật *diễn giải* (*ars explanandi*), nghệ thuật *diễn nghĩa* (*ars explicandi*), và nghệ thuật *chuyển nghĩa* (*ars interpretandi*), (3) một phương pháp để hiểu một cách trung thực, tức *giải thích học* (*exegesis*), và (4) một *phương cách triết học* (*philosophical hermeneutics*). Chính vì thế mà từ thông diễn xem ra có vẻ tương đối đầy đủ hơn trong công việc chỉ ra những ý nghĩa trên.

## 2. Nguồn Gốc và Quá Trình Diễn Biến của Thông Diễn Học

### 2.1. Từ Thời Homer tới Nay – Vai Trò của Tu Từ Học

Trước khi đi sâu vào mỗi truyền thống của Thông Diễn Học (TDH), chúng ta trở lại thời Hy Lạp cổ. Như chúng tôi đã nói sơ lược qua về vai trò của thần Hermes. Vị thần này có sứ vụ "mang tới cho con người cái sứ điệp định mệnh." Do vậy, từ

“hermeneuein” có nghĩa là “đặt sứ điệp ra” trước mặt chúng ta, làm sứ điệp rõ ràng minh bạch. Một sự việc “đặt ra” trở thành “mở ra”, tức là công việc diễn giải cái gì mà thi gia từng viết (nhưng chưa được người khác nhận ra); mà thi gia, theo Socrates như thấy trong đối thoại của Plato, là những người mà tự nhận là “sứ giả của thần linh” (hermenès eisin tôn thèon). [16] Nói tóm lại, nguồn gốc của TDH từ gốc Hy Lạp nói lên cả một quá trình con người đi tìm phương thế (ngôn ngữ) khiến tha nhân có thể hiểu. Hơn thế nữa, nói theo Heidegger, ngôn ngữ không chỉ là một công cụ, phương thế như *ngôi nhà riêng* để ở (“Sprache ist das Haus des Seins”, *Brief ueber den Humanismus*, 1949) mà còn là *mái nhà chung* hay “quê nhà” (Heimat), tức là môi trường, môi sinh (medium), “thế giới của ta, nơi ta sống” trong đó và qua đó con người chung sống (Mitsein) và phát triển (in-der-Welt-Sein). Hiểu biết chỉ có thể qua ngôn ngữ, và cuộc sống chung chỉ có thể nếu có ngôn ngữ chung.

Vậy nên, để hiểu biết và được hiểu biết, ta cần phải nói hay đưa ra một cử chỉ nào đó để diễn tả một cái gì đó; sau đó ta cần phải giải nghĩa (giải thích) khi cần thiết, đặc biệt trong những tình huống khác nhau, nơi xã hội khác biệt với nền văn hóa đa dạng; và sau cùng, đó là làm sao có thể dùng một ngôn ngữ khác để diễn tả cùng cái ý nghĩa mà chúng ta muốn biểu tả. Nói tóm lại, hermeneutics bao gồm ba động tác: (1) động tác nói, hay cử chỉ (to say, sprechen) tức là động tác biểu tả (to express, ausdruecken); (2) hành động diễn giải tức giải thích (to explain, erklæren), và giải nghĩa (to explicate, erlæutern); và sau hết, (3) hành động thông dịch, hay chuyển nghĩa (to translate, uebersetzen). Tất cả ba công năng trên cấu tạo điều mà chúng ta gọi là thông diễn (to interpret, auslegen), hay một sự hiểu biết tương đối trọn vẹn (understanding, Verstehen). [17] Tuy nhiên, chúng ta phải nói thêm là, đó là mỗi một hành động, hay động tác tự nó đã chỉ ra một ý nghĩa, tuy không trọn vẹn, nhưng ít nhất cũng mang tới một sự hiểu biết nào đó. Đây là lý do tại sao chúng tôi nhấn mạnh đến quá trình phát sinh của TDH: TDH xuất phát từ mỗi nền văn hóa, từ khi con người đi tìm hiểu biết nhau, từ khi con người phát minh ngôn ngữ, nhưng chỉ tương đối hoàn hảo vào thời gian gần đây. Mỗi thời đại, mỗi nền văn hóa đã từng áp dụng một khía cạnh nào đó của TDH, hoặc chỉ chú trọng tới một công năng nào đó mà thôi. Thí dụ giải thích học rất chú trọng đến công năng giải thích, và giải nghĩa, nhưng không đặc biệt để ý đến việc chuyển nghĩa.

## 2.2. Vai Trò Ngôn Ngữ

Như chúng tôi đã nhắc nơi trên, TDH đều có thể thấy nơi mọi nền văn hóa, từ Đông sang Tây, từ một xã hội man dã tới văn minh. Trong phần này, chúng tôi chỉ xin được phép trình bày TDH từ nguồn mạch văn hóa Tây phương. Công việc thẩm định

một nền TDH đông phương cần một thời gian nghiên cứu lâu dài hơn và một tác phẩm khác đầy đủ, cập nhật hơn.

Trở lại thuật ngữ TDH. Từ ngữ *hermeneutics* tự nó đã bao gồm khá nhiều ý nghĩa mà chính người Hy Lạp cũng không hoàn toàn nắm vững. Theo định nghĩa thông thường, động từ *hermèneuein* thường được hiểu một cách chung như là hành động chuyển nghĩa (to interpret), trong khi danh từ *hermèneia* bao gồm sự chuyển ý, sự thay đổi ý nghĩa hay là sự giải nghĩa (interpretation). Lỗi hiểu thường thấy này thực ra chưa lột được hết ý nghĩa của *hermeneutics*. Để hiểu được một cách trọn vẹn ý nghĩa của TDH, chúng ta bắt buộc phải đào sâu vào trong kho tàng kinh điển của Hy Lạp, và nhất là phải nắm vững được tất cả quá trình diễn biến và phát triển của nó.

Trong các tác phẩm của giới văn chương thời Homer, *hermeios* vốn là danh từ riêng chỉ những vị tư tế tại đền thần Delphia. Họ có nhiệm vụ giải nghĩa những lời thần phán (oracles) cho tín hữu. Gọi họ là *hermeios*, bởi vì họ tiếp tục công năng của thần Hermes, người con của Zeus - vị thần tối cao, vua của mọi thần thánh - và nữ thần Maia. Theo Homer, Hermes là vị thần của người lữ khách, của giới đạo chích và của các học giả. Hermes có sứ vụ truyền tới nhân gian thiên ý, hay những phán định của thế giới thần linh. Chính vì vậy mà người Hy Lạp thường gắn Hermes liền với nhiệm vụ làm con người hiểu biết được điều mà con người tự mình vốn không thể hiểu được. Và như thế, Hermes cũng được coi như là vị thần cha đẻ của ngữ ngôn (language) và ngữ tự (writing), tức những hình thức và công cụ để có thể hiểu ý nghĩa, cũng như để truyền đạt tới người khác.

Aristotle, trong tác phẩm *Organon* (Ὀργανον/Công Cụ), khi bàn về ngôn ngữ, để dành một chương sách bàn về “*herméneia*” (ἑρμηνεία/diễn giải) (*Peri Hermeneias/On Interpretation*). Hiển nhiên, triết gia chú trọng tới *hermeneutics* (nghệ thuật diễn giải), coi nó đáng được thảo luận. [18] Trước ông, Homer, và đặc biệt Plato, sư phụ của Aristotle cũng đã nhắc tới cụm thuật ngữ này nhiều lần. [19] Thực ra, *hermeneutics* không có xa lạ gì trong các tác phẩm của những văn sĩ hay tư tưởng gia như Xenophon, Plutarch, Euripides, Epicurus, Lucretius và Longinus. Đối với truyền thống Hy Lạp và La tinh, *hermeneutics* thường được hiểu theo văn cảnh của ngữ ý, [20] và bây giờ là lỗi hiểu, cách hiểu lời nói, văn bản.

### 2.3. Exegesis – Chú Giải Thánh Kinh

Khi đạo Thiên Chúa phát triển, đặc biệt vào thời các Giáo phụ (Patristic age, thế kỷ 1 đến thế kỷ 8 sau Công nguyên), [21] môn Giải thích học rất được chú trọng. Tuy không dùng thuật ngữ *hermeneutics*, nhưng các giáo phụ, đặc biệt thánh Âu Cơ Tinh (St Augustine of Hippo, 354-450) đã áp dụng môn học này một cách triệt để. Họ phát

triển diễn giải, cách hiểu thành một bộ môn khoa học của hiểu biết, tức hiểu biết chính xác. *Hermeneutics* biến thành *Exegesis* (ἐξήγησις) tức nghệ thuật chú giải ngữ học với mục đích tìm ra ý nghĩa trong văn bản. Ý nghĩa (ngữ ý) chỉ chính xác nếu đúng văn phạm, cấu trúc của ngôn ngữ, và nhất quán với nguồn mạch của từ ngữ được sử dụng. *Exegesis* thành môn giải thích học, và người chú giải phải có tinh thần phê phán, nghiêm túc. Giải thích học bao gồm chú giải (explanation), diễn giải (exposition), mục đích khiến người nghe, người đọc hiểu đúng nghĩa, đúng ý (interpretation). Do vậy, chú giải đòi hỏi kỹ thuật ngôn ngữ để có thể hiểu Thánh Kinh một cách chân thực, trong khi diễn giải là nghệ thuật khiến người nghe, người đọc hiểu được văn bản. Từ đây, giải thích học đòi hỏi phải nghiên cứu ngôn ngữ, tu từ, truy nguyên từ ngữ (philology), văn bản (text critique), và khảo cổ (archeology).

Các giáo phụ áp dụng môn giải thích học này vào việc học Thánh Kinh, cũng như diễn giải các văn bản liên quan tới Thánh Kinh, và làm rõ những tín điều của đạo Thiên Chúa. Thánh Âu Cơ Tinh (Augustine), một nhà tu từ học đại tài, từng giảng dạy văn chương La tinh, với những tác phẩm tiếng La tinh rất chau chuốt (như *Civitas Dei* và *Confessiones*), đã đóng góp không ít vào giải thích học. Mà không riêng đạo Thiên Chúa, ngay các giới lãnh đạo tôn giáo Do Thái cũng đã áp dụng môn giải thích học này vào trong công việc học hỏi những bản văn linh thiêng (sacred texts) tức loại Sách Thánh. Hàng giáo sĩ Do Thái (rabbis) lập ra và xác định những quy luật thiết yếu để giải thích bộ kinh *Tanakh* (*Torah* là 5 bộ sách đầu của *Tanakh*). *Talmud* và *Midraschim* [22] là những diễn giải kinh *Tanakh* của giới tư tế (sadducees), luật sĩ (pharisees).

Trong triết học và thần học Công giáo, Giáo hội La Mã vốn dùng tiếng Latinh trên khắp thế giới. Bản Thánh Kinh thông dụng nhất vẫn là bản Phổ Thông (hay Thông Dụng, *Vulgata*) bằng La ngữ, được toàn Giáo hội sử dụng. Thế nên, chỉ tới giữa thế kỷ 20 với Công Đồng Vatican II (1963-1965), khi mà ngôn ngữ địa phương được chính thức sử dụng, công việc chuyển ngữ từ tiếng Latinh sang tiếng bản địa mới cấp bách. Vai trò của TDH trở lên quan trọng. [23]

Khác với Công giáo, đối với các giáo phái Tin Lành, công việc chuyển ngữ và thông diễn luôn là một trọng trách. Bởi lẽ ngay từ thời đầu của Cải cách, Martin Luther (1482-1546) đã chủ trương dùng tiếng bản xứ để hiểu và cầu nguyện. Vốn là một linh mục thuộc Hội dòng tu Thánh Augustine, ông không chỉ là người phát động phong trào cải cách tôn giáo, mà còn là người đầu tiên đã chuyển dịch gần như toàn bộ Thánh Kinh từ bộ *Vulgata* sang Đức ngữ. Ông chủ trương đức tin (sola fide) vào Đức Ki-tô (solus Christus) đến từ Sách Thánh (sola Scriptura), và ân sủng của Chúa (sola gratia).

Vấn đề là, mỗi người có thể hiểu Thánh Kinh khác nhau. Do vậy, việc chuyển dịch từ La ngữ sang tiếng Đức không hoàn toàn giống nhau. Khác với giáo huấn của

Giáo hội Công giáo là Thánh Kinh phải được hiểu như nhau, và vì vậy cần được chuyên gia, giáo sĩ từng được Giáo hội đào tạo giải thích, Luther chủ trương mỗi người khi đọc Thánh Kinh đều có thể lĩnh hội. Sự chuyển ngữ theo sự lĩnh hội của mỗi dịch giả tạo ra không chỉ khác biệt mà còn có thể gây ra hiểu nhầm, thậm chí đối nghịch về Thánh Kinh. Từ đây, mọi người mới bắt đầu nhận ra tầm quan trọng của TDH, và cũng từ thời này TDH bắt đầu phát triển như chúng ta thấy vào ngày nay. Chúng tôi sẽ bàn sâu thêm về chủ trương của Luther trong đoạn sau.

Thoát khỏi qui định gò bó, giải thích học có một bước nhảy vọt, biến thành một phương pháp diễn giải, và được áp dụng để giải thích những bản văn thế tục (prophane texts, hay secular texts) thời Phục Hưng (the Renaissance), thời của chủ nghĩa nhân văn. Bây giờ, người ta càng cần một môn giải thích, không phải để hiểu Thánh Kinh mà thôi, mà còn để hiểu những áng văn ca ngợi con người, tình yêu, thiên nhiên... Từ đây, ta thấy môn giải thích học bắt đầu đi sâu vào cuộc sống toàn diện con người. Và để hiểu thì phải hiểu cho đúng. Đúng người, đúng nơi, đúng sự việc và đúng ngôn ngữ phải là mục đích của giải thích học.

Vì thế mà việc hiểu Thánh Kinh một cách trung thực là một việc tối quan trọng. [24] Linh mục Matthias Flacius, một người từng theo Luther, nhận định cho là Thánh Kinh bao hàm lời nói của Thiên Chúa được con người ghi chép lại. Hay nói đúng hơn, Thánh Kinh chính là sự mặc khải của Thiên Chúa qua ngôn từ (revelatio sacrio literis comprehensa). Flavius chống lại lối giải thích quyền uy của Giáo quyền La Mã, từng được Công đồng Tridentino (The Council of Trent, 1545-63) xác quyết. Theo Công đồng Tridentino, chỉ có Giáo hội, dựa theo truyền thống và giáo huấn tông truyền (magisterium), mới có quyền xác quyết ý nghĩa của những đoạn văn tầm tối khó hiểu. Chống lại lối giải thích quyền uy trên, Flavius đưa ra một khả thể về sự hiểu biết Thánh Kinh một cách phổ quát, chỉ cần nhờ vào phương pháp giải thích. Nói một cách cụ thể hơn, nếu Tòa thánh La mã bắt buộc tín hữu phải chấp nhận ý nghĩa của các dụ ngôn (allegories) trong Tân Ước theo mạch văn của Cựu Ước, thì Flavius cho rằng, ta chỉ cần hiểu các dụ ngôn theo cùng một cách thể giống nhau thấy nơi giáo hữu là đủ. Và như vậy, việc dựa vào Cựu Ước để giải thích xem ra có vẻ thừa thãi. Chống lại lối giải thích chỉ dựa vào truyền thống, dựa vào quyền uy hay Giáo huấn của Giáo Hội, hay của những Giáo phụ, Flavius đưa ra một phương pháp giải thích như sau: Bất cứ một đoạn văn tối tăm nào cũng có thể hiểu được nếu chúng ta theo phương cách: (1) nắm vững được văn phạm và giải thích đoạn văn theo kết cấu của văn phạm, (2) nắm vững được mạch văn dựa trên kinh nghiệm đương sống của đạo lý Kitô giáo, và quan trọng hơn cả, đó là (3) ta bắt buộc phải nhìn đoạn văn từ khía cạnh của ý hướng và hình thức của cái toàn thể. [25]

## 2.4. Từ Giải Thích Học đến Thông Diễn Học- Schleiermacher

Một môn giải thích như vậy mọc sâu vào trong đường lối giáo dục của Tân giáo (tức đạo Tin Lành, hay còn gọi là Thệ Phản). [26] Quan niệm cho rằng, để hiểu bất cứ một bộ phận nhỏ nào, ta cũng phải nắm vững được cái toàn thể, rằng tất cả mọi bộ phận đều tương quan với nhau một cách chặt chẽ đã khiến môn giải thích học biến thành Thông Diễn Học theo gần với ý nghĩa mà chúng ta dùng ngày nay. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), nhà đại thần học đồng nghiệp với Georg F. Hegel tại Đại học Bá Linh vào đầu thế kỷ 19, đã phát triển những nguyên tắc trên thành nguyên lý cho nền giải thích học, và đặt nền tảng cho nền TDH ngày nay. Trong bài tham luận "Die Hermeneutik als Kunst des Verstehens existiert noch nicht allgemein sondern nur mehrere spezielle Hermeneutiken" (Thông Diễn Học như là một Nghệ Thuật Hiểu Biết chưa thấy có một cách chung nhưng chỉ thấy nơi những nhà thông diễn cá biệt) và nhất là trong một bài tham luận khác "Ueber den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch" (Bàn về Khái niệm Thông Diễn, dựa vào những Diễn Giải của Wolf và vào sách Giáo Khoa của Ast), [27] ông chủ trương "TDH là một nghệ thuật hiểu biết." [28] Nghệ thuật này bao gồm những nguyên tắc sau:

(1) Để hiểu văn bản, ta phải nắm vững kết cấu văn phạm, sự tương quan của văn phạm với ngữ ý. Thành thử, TDH đòi hỏi phải thấu hiểu nguyên lý của ngôn ngữ.

(2) TDH đòi hỏi một sự hiểu biết gắn chặt với cuộc sống, hành vi, cảm tình của con người khi họ đối diện với Thiên Chúa, với đồng loại, với thiên nhiên.

(3) TDH cũng nói lên sự hiểu biết qua sự kiện con người đương sống (hiện sinh) trong một thế giới thực tiễn, đương trong một quá trình tìm hiểu, trong một cuộc đối thoại liên tục. Schleiermacher hiểu đối thoại như là một lối sống, biểu tả cuộc sống qua ngôn ngữ. Từ đó, ông phân biệt hai công năng của TDH, nói (ngôn ngữ) và hiểu (sống).

(4) Schleiermacher (có lẽ) cũng là người đầu tiên phát hiện ra một cái vòng mà ông gọi "vòng thông diễn" (hermeneutical circle). Vòng thông diễn muốn nói lên sự kiện là một sự hiểu biết toàn vẹn không theo đường thẳng, nhưng theo một mối tương quan đa chiều, đa diện, lập lại nhưng phong phú hơn (điều Hegel gọi là biện chứng, và Gadamer cho là đặc tính của "hội nhập chân trời" /fusion of horizons). Trong quá trình hiểu biết, không chỉ người nói mà cả người nghe đều phải chia sẻ (hay chấp nhận) ngôn ngữ chung; phải có một hiểu biết sơ khởi về thế giới sống, truyền thống, giá trị, cũng như phải dùng chính ngôn ngữ để biểu tả. Nói cách khác, ta không thể dựa theo hệ thống của chủ thuyết duy lý, hay duy nghiệm và theo cái luật (logic) suy tư của họ để có được một hiểu biết trọn vẹn.

Nhưng cho dù tiến bộ tới đâu đi nữa, lối giải thích của thần học gia Schleiermacher như trên vẫn chưa giải quyết được những mâu thuẫn nội tại (thí dụ mâu thuẫn về logic trong chủ trương vòng thông diễn). Nó càng không thể diễn tả được tất cả ý nghĩa của văn bản, nhất là không thể khiến chúng ta vượt xa hơn khỏi văn bản để phản ánh lại tinh thần của tác giả. Những lối giải thích Thánh Kinh cho dù rất khoa học, cũng không thể đánh động được tâm hồn của những người nghe, hay người đọc, nếu cái tinh thần tiềm ẩn trong văn bản không tái hiện, nếu nó không đi sâu vào trong tâm hồn, đánh động được tâm thức người nghe, người đọc. Tương tự, lối giải thích tầm chương trích cú, hay lối tu từ học, hay khảo cổ học không thể làm bản văn sống lại, và nhất là tác động tâm thức của những người khác ngôn ngữ, văn hóa. Sự khó khăn này càng rõ rệt khi ta phải dịch văn bản sang ngoại ngữ hay ngược lại. Như thường thấy, những bản dịch từ chữ (word for word, mot à mot) thường là những bản dịch ngô nghê, mặc dù hoàn toàn trung thành với ý nghĩa của mỗi chữ. Những bản dịch như vậy thường gây ra “tai nạn” hiểu nhầm, thậm chí ngược hẳn lại với ý nghĩa trung thực mà tác giả muốn nói. [<sup>29</sup>]

## 2.5. Thông Diễn Học Triết Học – Trường Phái Heidegger-Gadamer

Ý thức được những vấn nạn thông diễn như vậy, triết gia và thần học gia theo phương pháp hiện tượng học đã phát triển giải thích học thành một bộ môn TDH như chúng ta thấy ngày nay. Theo phương pháp này, ta chỉ hiểu được một hiện tượng, hay ý nghĩa của câu văn nấp sau những mạng chữ, nếu chúng ta qua lối phân tích (giải nghĩa, giải thích) đào ra được những bản chất của hiện tượng, hay của ngôn ngữ; và nhất là khi ta tìm ra được cái luật, hay cái mối ràng buộc giữa các bản chất. Sau nữa, công việc quan trọng hơn cả, đó là làm sao có thể nhận ra được sự biến đổi (hình thức, ý nghĩa, và cả quy luật) của văn bản, của hiện tượng khi chúng ở vào trong những thời điểm (thời gian và không gian) khác nhau.

Công lao quan trọng nhất phải kể đến Martin Heidegger (1889-1976), người được coi như là nhà tư tưởng lớn nhất của thế kỷ thứ 20. Là trợ lý của Edmund Husserl (1859-1938), người được cho là cha đẻ hiện tượng học, Heidegger không chỉ hấp thụ phương pháp hiện tượng học (tức phân tích, tìm ra bản chất), mà còn phát triển vượt khỏi thầy mình, biến hiện tượng học thành TDH. [<sup>30</sup>] Nói rõ hơn, Heidegger không chỉ nhìn ra bản chất (essence) của hiện tượng, mà còn nhìn ra quy luật biến hóa của hiện tượng, logic kết nối các bản chất (essences), cũng như sự phát hiện được quá trình cấu tạo bản chất. Sự nối kết của mỗi bản chất với bản chất khác tạo ra ý nghĩa khác nhau. [<sup>31</sup>] Thí dụ, nam+nữ+sống chung+gia đình = vợ chồng; trong khi nam+nữ+thân nhau=bạn trai, bạn gái.

Việc Heidegger khám phá ra những bản chất và qui luật tương tác của chúng ảnh hưởng sâu rộng tới Hans-Georg Gadamer, người đồ đệ trung thành với triết học của ông. Đối với Gadamer, điểm quan trọng là hiện tượng biến hóa như thế nào, theo quy luật nào, đường hướng nào. Sự biến hóa gắn liền với hoạt động tương tác giữa các bản chất. Nếu nắm vững được những quy luật biến hóa, những cách thế biến hóa, những chiều hướng biến hóa, vân vân, tức là thông hiểu hiện tượng (sự vật, sự kiện) đó. Hiểu biết (understanding) là nắm được qui luật biến hóa mà hiện tượng phải theo. Theo Gadamer, bản chất của sự vật không có bất biến (khác với bản thể), nhưng biến dạng, và biến chất. Thí dụ như thấy trong sự biến dạng và biến chất của vật thể khi đặt chúng vào trong những môi trường khác nhau. Như ta từng quan sát, tia sáng đi thẳng trong không gian, nhưng lại nghiêng trong nước. Thứ tới, ông thấy là sự biến hóa của thế giới ngoại vật không tương đồng với sự hiểu biết của hữu thể (Being). Nói cách khác, ông nhận thấy có một sự khác biệt giữa biết (wissen, to know) và hiểu biết (verstehen, to understand). Nếu ta biết hiện tượng bên ngoài tùy theo phạm trù của lý trí, theo điều kiện của không gian và thời gian (thuyết của Kant), thì ta hiểu hiện tượng theo một quy luật cá biệt; đó là cái luật của hữu thể, của hiện thể (tức hữu thể trong một khoảng thời gian, một quãng không gian nhất định). Quan trọng hơn thế, chính sự *hiểu biết* (Verstehen/understanding) chứ không phải kiến thức (sự biết/Erkenntniss/ knowledge) mới tạo ra cái mà chúng ta gọi là thế giới cảm quan, tức nền tảng của nghệ thuật. Hiểu biết và cảm thông nơi đây đồng nhất với nhau. Ông nhận ra, nếu hiện tượng tự nó là sự xuất hiện (phenomenon) của vật thể, con người (Dasein) trong một thời gian, không gian, thì sự biến hóa của nó cũng theo luật của thời gian, và không gian.

Lý thuyết của Gadamer, bản chất là của Heidegger. Như đã nói thoáng qua về tính “cách mạng” của tác phẩm *Hữu thể và Thời gian*. Khác với Newton, coi thời gian, không gian là những điều kiện tiên thiên, ngoại tại tất yếu xác định sự vật; cũng khác với Kant coi thời gian, không gian như là những *điều kiện tiên nghiệm* (transcendental) mang tính phạm trù (categorical) để nhận biết sự vật, Heidegger chủ trương, không phải thời gian quyết định con người, mà phải ngược lại, *chính con người tự xuất hiện (trong thời gian và không gian, thế giới sống) đương tự tạo cho mình ý nghĩa*. Hiểu biết sự vật do đó tùy thuộc vào việc cách thế nó xuất hiện trong không gian và thời gian (nào đó) và tùy theo tương quan với các hữu thể khác (mit-*sein*). Xuất hiện trong một không gian, thời gian nó hiện diện (Dasein, hiện thể) như thế là phải như thế (So-*sein*, thử thể). Liên quan với vật, người khác nó xuất hiện như là Mit-*sein* (cộng thể), và trong thế giới sống, nó là In-der-Welt-*sein* (tại thế thể). Sự tự xuất hiện của *sein/Being* mang tính tự phát, tự hiện diện, tự biến đổi, Đây là lí do tôi tạm dịch *sein* của Heidegger là Hữu sinh (tự sinh ra) theo nghĩa “tự nhiên” của Kinh Dịch và của “*natura naturans*” của Spinoza.. *sein/Being (hữu sinh)* luôn ý thức mục đích, tương

quan, cũng như nhận thức được bản tính của chính nó, đó là sợ hãi, lo âu, chết chóc. Hữu sinh nhận biết tính hữu hạn nhưng cũng nhận thức tính vô hạn, hy vọng.... và mỗi xuất hiện (phenomenon) là một quá trình “tự mở ra” (self-revealing) trong thời gian và không gian và qua quan hệ với đối tượng. Nói cách khác, khi Sein/Being “tự xuất hiện” ở nơi đó (hic) và vào lúc đó (nunc) thì khi đó nó chỉ là *hiện thể* (Dasein). Chính khả năng tự xuất hiện khác nhau theo thời gian, không gian nói lên bản chất của Sein là tính “phát sinh”. Chân lý do vậy được hiểu như là sự kiện sự vật hay con người tự xuất hiện (phát sinh) trong (hay mặc lấy) một cái hình thể (form) nào đó, chứ không phải luôn trong một cái thể tiền định và cố định (Aristotle). Trong nền thần học bị ảnh hưởng của Heidegger (như Karl Rahner, 1904-1984), chân lý của Chúa mà chúng ta biết là chính sự kiện Chúa tự “tỏ mình”, qua việc Ngài chấp nhận cái bản thể của con người. Sự kiện “Chúa Giê-su nhập thể làm người” được thông diễn theo lối nhìn như vậy.

Đây là lí do TDH của Heidegger và Gadamer không chấp nhận chân lý theo một mô thể (form), phương trình cố định, kiểu  $1=1$  như *ta* (tư duy)=*ta* (hiện hữu)(theo Descartes) hay *tôi* là *tôi* (Ich=Ich, theo Fichte). (M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 1961).

Từ một nhận thức như vậy, Gadamer phát triển hiện tượng học thành một nền bản thể học (ontology), và giải thích học thành một môn mà chúng ta quen gọi là thông diễn triết học, hay nền triết học thông diễn (philosophical hermeneutics). Nói tóm lại, như ta thấy trong tác phẩm *Chân Lý và Phương Pháp (Wahrheit und Methode)*, [32] một tác phẩm ảnh hưởng sâu rộng tới mọi giới trong nền khoa học xã hội nhân văn, Gadamer chú trọng tới ba lãnh vực của TDH:

(1) Thứ nhất, ông cho rằng nền thông diễn triết học có thể đóng góp vào truyền thống giải thích Thánh Kinh, những áng văn linh thiêng cũng như những truyền thống tôn giáo.

(2) Thứ hai, một nền TDH như vậy cũng có thể áp dụng để hiểu và giải thích những khoản luật pháp và những văn bản văn chương. Nơi đây, Gadamer nhận định là ba khả năng: hiểu biết (understanding), lý giải hay giải thích (interpretation) và áp dụng (application) luôn gắn liền với nhau, không thể tách biệt ra được.

(3) Thứ ba, thông diễn triết học có tham vọng trở thành một phương pháp nền tảng cho tất cả nền khoa học xã hội và nhân văn. [33]

Những ưu điểm trong lý thuyết thông diễn triết học bao gồm:

(1) Thứ nhất, Gadamer đã phát triển lý thuyết ngôn ngữ như là bản thể học của Heidegger [34] ra thành một nền khoa học nhân văn, xã hội. Nói cách khác, để hiểu con người, ta phải hiểu ngôn ngữ; để hiểu lịch sử con người, ta phải hiểu các văn bản mà

cha ông chúng ta truyền lại; và để sáng tạo, chúng ta phải biết được cái tâm thức chung, cái tâm tình chung và nhất là cái khuynh hướng (bao gồm Einsicht tức nội kiến, hay định kiến, Absicht tức tiên kiến hay hậu ý, và Hinsicht tức viễn kiến, hay ý hướng) mà con người đương đeo đuổi.

(2) Thứ tới, sự hiểu biết (understanding) không bị hạn hẹp vào đối tượng (như thấy nơi Locke và Hume và những người chủ trương chủ thuyết kinh nghiệm), hay bị trói buộc bởi những phạm trù tiên thiên (như thấy nơi Kant). Sự hiểu biết là một cách thể chủ thể đương tự mở rộng mình ra để đi vào một chân trời mới. <sup>[35]</sup> Càng gần chân trời, sự hiểu biết của ta càng quảng bác ra. Nhưng ta cũng không bao giờ tới chân trời được, bởi vì quảng cách giữa ta và chân trời vẫn không thay đổi. Tương tự như sự kiện ta hướng về phía chân trời, sự hiểu biết phát triển bằng cách giữ lại những gì đã có (truyền thống, kinh nghiệm, tức chân trời cũ), nhưng đồng thời cộng thêm vào những kiến thức mới (chân trời mới). Chính vì vậy mà hiểu biết tức là quá trình hội nhập không ngừng vào trong những chân trời mới vô tận, <sup>[36]</sup> và cũng chính vì vậy mà ta không thể có được một nền chân lý tuyệt đối, vĩnh viễn và bất dịch.

(3) Thứ ba, chính vì hiểu biết tức là hội ngộ (encounter), hội thông (communication), cảm thông (communion) và hội nhập (participation), nên hiểu biết không chỉ là một tri giác (perceiving), hay tri thức (knowing), hay nhận thức (learning to know) thông thường. Đó chính là cuộc sống, hay là chủ thể đương tác động qua chính cuộc sống. Nói theo ngôn ngữ của Phật học, hiểu biết tức là giác ngộ.

Không cần phải nói, lý thuyết thông diễn triết học, hay đúng hơn, nền thông diễn bản thể học (ontological hermeneutics) của Gadamer đã gây ra một làn sóng mạnh gây được sự chú ý của mọi giới, không riêng chỉ triết học hay nghệ thuật mà thôi.

## 2.6. Tính Khách Quan Khoa Học của Thông Diễn Học – Emilio Betti

Trước cả Gadamer, nhà triết học pháp luật Ý, Emilio Betti (1890-1968) đã từng phát triển một nền thông diễn học áp dụng vào luật học, nhưng không được chú ý lắm, có lẽ vì người đọc tiếng Ý không nhiều. <sup>[37]</sup> Với sự ra đời của nền thông diễn triết học, người ta bắt đầu chú ý tới tài năng của Betti, đặc biệt sau khi ông tự dịch bản tiếng Ý sang Đức ngữ, xuất bản tại Đức, quê hương của TDH. Betti xây dựng một lý thuyết thông diễn khách quan chống lại lối thông diễn bản thể học của Gadamer. Trong tập sách *Teoria generale della interpretazione* (Lý Thuyết Chung về Thông Diễn), <sup>[38]</sup> Betti đưa ra những nguyên tắc diễn giải sau đây:

(1) Thứ nhất thông diễn học là một nền khoa học tinh thần, nên đòi hỏi những nguyên tắc khách quan, một lối hiểu biết luôn luôn chính xác, không hàm hồ. <sup>[39]</sup> Betti

cho rằng lý thuyết thông diễn của Gadamer phạm vào những sai lầm sau: nền thông diễn triết học của Gadamer không phải là một phương pháp nghiên cứu khoa học con người; sa vào cái hố của chủ nghĩa tương đối; và như vậy không thể áp dụng vào trong khoa học xã hội, nhất là luật học, tức những nền khoa học dựa trên tính chất khách quan, và đòi hỏi một sự giải thích khách quan.<sup>[40]</sup> Theo Betti, TDH của Gadamer vẫn còn nằm trong phạm vi "diễn tả" (descriptive), chưa vươn tới mục quy phạm (prescriptive) mà luật học và đạo đức học đòi hỏi. Từ đó, Betti gán cho Gadamer hai tội. Tội thứ nhất, đó là tính chủ quan của TDH Gadamer quá chủ quan. Lịch sử tính (historicity) Gadamer chủ trương thực ra chỉ là sản phẩm của chủ thể mang tính chủ quan. Và vì vậy, ông không thể xây dựng được một quy phạm xác định lối diễn giải nào đúng hay sai. Tội thứ hai, đó là việc Gadamer lẫn lộn các loại giải thích, không nhận ra sự khác biệt nơi chúng. <sup>[41]</sup>

Lời cáo tội của Betti có phần nào đúng, nhưng đa số đều gài vào ngoài da. Tôi có cảm tưởng như là Betti chạy vòng quanh bên ngoài không đi vào bản chất của hiểu biết (Verstehen). Gadamer không đặt trọng tâm và hiểu đúng hay sai mà vào hiện tượng "tại sao ta hiểu như vậy?" và nhất là "điều gì đang xảy ra trong đầu óc chúng ta khi đối diện với một sự việc đang xuất hiện".

(2) Tuy đòi hỏi khách quan, chính xác, Betti lại cho rằng thông diễn vượt khỏi lối diễn giải (explanation) thường thấy trong khoa học thực nghiệm và được nhóm tâm lý học gia thuộc chủ thuyết duy hành vi áp dụng. Nói cách khác, ông phê bình các nhà khoa học thực nghiệm coi con người như là những đối tượng giống như những vật thể bên ngoài. Ông nhận ra trong mỗi chủ thể có những đặc tính khách quan mà ai cũng có thể phát hiện được. Trong phần này, ông gần Gadamer hơn là ông nghĩ.

Betti xem ra rơi vào và không thoát khỏi cái "vòng thông diễn" mà ông phê phán. Khi theo lối nhìn "thống nhất" (unified) trong khoa học, ông muốn xây dựng một phương pháp cho tất cả mọi khoa học. Lối nhìn thống nhất cho rằng, chỉ có một nền khoa học duy nhất, y hệt như chân lý chỉ có một mà không thể có hai được. Do đó, vòng thông diễn của ông thực ra là vòng luẩn quẩn ở tầng thứ nhất trong cái kim tự tháp khoa học: luẩn quẩn về trứng gà có trước hay con gà có trước, đó là luẩn quẩn giữa bản chất và hiện tượng: lấy bản chất giải thích hiện tượng, và lấy hiện tượng giải thích bản chất; lấy thực nghiệm chứng minh nguyên lý và lấy nguyên lý diễn giải thực nghiệm.

## 2.7. Thông Diễn Học Phê Phán –Habermas

Ta phải đợi đến cuối thập niên 1970, khi Jürgen Habermas (1929-) mở cuộc tấn công vào pháo đài thông diễn triết học của Gadamer. Trong cuộc tranh luận với

Gadamer về bản chất của TDH, Habermas nhận ra những ưu và khuyết điểm của Gadamer như sau:

(1) Gadamer đã chứng tỏ ra được rằng, bất cứ một lý thuyết chính trị, xã hội nào nếu có giá trị, bắt buộc phải đối diện với những vấn đề liên quan tới sự hiểu biết cũng như những lý giải của con người.

(2) Nhưng cùng lúc, Habermas tố tội Gadamer, nếu thông diễn triết học nhằm tới một sự hiểu biết toàn diện bao gồm lịch sử, thế giới giới sống hiện tại, cũng như dự phóng tương lai, thì một sự hiểu biết như vậy khó có thể có được. Lý do dễ hiểu là, lịch sử, truyền thống có thể bị bóp méo, y hệt như cuộc sống hiện đại có thể chỉ là một sản phẩm bị chế độ, hay ý hệ, hay một lối sống sa đọa nào đó chi phối và làm biến thể mà thôi.

(3) Habermas cũng nghi ngờ lời tuyên ngôn đao to búa lớn của nền TDH, tự cho nó như là nền tảng của mọi nền khoa học xã hội và nhân văn. Ông cho rằng, nền thông diễn triết học của Gadamer đã cố ý xem thường cũng như bóp méo cái vai trò của khoa học trong lối hiểu biết cuộc sống xã hội.

(4) Nói chung, nền thông diễn triết học thiếu cái năng lực phê bình để có thể đạt tới được một sự hiểu biết đích thực. [42] Từ đây, Habermas lấy lý thuyết phê bình xã hội của những triết gia trường phái Tân Mác (hay còn gọi là Trường phái Frankfurt/Frankfurt Schule) để kiến tạo một loại thông diễn mới mà ông gọi là "Thông diễn học chiều sâu" (depth hermeneutics). TDH chiều sâu đặt trọng tâm vào những "lực biến đổi" thế giới sống như lao động (tác động, work) và quyền lực (power), chứ không chỉ có chú trọng tới ngôn ngữ và khả năng tương thông (communication) mà thôi. Theo Habermas, chỉ khi hiểu được những năng lực trên, ta mới có thể thông suốt được xã hội và văn hóa con người. Ngoài ra, Habermas nhận định, một nền TDH bắt buộc phải tìm ra một phương pháp đặc thù, tổng hợp một cách biện chứng giữa nền khoa học kinh nghiệm-phân tích với TDH. Đó chính là phương pháp hay lý luận phê phán (critical theory), nhưng vượt khỏi nền triết học phê bình của Kant, bởi lẽ lý thuyết mới này nhắm tới thực hành, và được những ý hướng nhận thức và giải phóng (emancipatory cognitive interests) hướng dẫn. [43]

Lẽ tất nhiên, như chúng tôi thấy, những phê bình của Habermas không có chống lại TDH, nhưng nói đúng hơn, tu chính và phát triển lý thuyết thông diễn triết học của Gadamer tới một trình độ mà nền khoa học xã hội đòi hỏi. Dưới ngòi bút của Habermas, TDH tự tiến bộ một cách biện chứng thành một nền thông diễn phê phán (critical hermeneutics), khiến ta hiểu xã hội con người một cách trung thực, không bị lệch lạc, không bị lịch sử bóp méo. Hay như Habermas gán cho nền thông diễn học mới này cái danh hiệu nền thông diễn học chiều sâu (mà chúng tôi nhắc tới nơi trên),

và một nền thông diễn mang tính chất thực hành (hermeneutics to application, tức praxis). [44]

Thực ra, một nền thông diễn chiều sâu, và một nền thông diễn luôn hướng tới hành động thực hành không phải do Habermas sáng tạo ra. Điều mà Habermas đã và đang làm, đó là tiếp nối những công trình của nhóm Tân Mác, đặc biệt phát triển lý thuyết tâm lý (phân tâm) của Sigmund Freud (1856-1939) qua Carl Jung (1875-1961) thành một nền tâm lý học Mác-xít, như thấy trong các tác phẩm của nhà tâm lý học Erich Fromm (1900-1980) [45] và của triết gia Herbert Marcuse (1898-1979). [46] Theo lối nhìn này, điều mà chúng ta cho là hiển nhiên, và tự cho có thể thấu hiểu, thực ra chỉ là những sự kiện giả trá, hay bề mặt. Sự thực đã bị xã hội, đạo đức, chính trị, kinh tế đè nén, và chính vì vậy mà những gì ta biết được về con người, hay về chính chúng ta, chỉ là những chiếc "mặt nạ" (được tiền chế) đeo trên mặt của con người xã hội. Sự thật vẫn còn đương bị đè nén, nằm ở chiều sâu (*tiềm thức*, subconsciousness), hay vất vưởng mơ hồ trong *tiền thức* (preconsciousness), hay bị đồng hóa với cái ý thức phi ngã (id) tức cái ý thức không phải của chính chúng ta. Như vậy, công việc truy tìm chân lý đồng nghĩa với quá trình lột mặt nạ (unmasking), hay với quá trình phá đổ huyền hoặc, giải thiêng (demystification), hay giải huyền thoại (demythologization, như nhà thần học Rudolf Bultmann (1884-1976) từng làm, hay phê phán ý thức hệ, như Marx đã từng bắt đầu và Tân Mác tiếp tục. Nhưng phá đổ huyền thoại, vất bỏ ý thức hệ, cũng như lột mặt nạ vẫn chưa đủ để ta nhìn ra toàn bộ sự thật, đừng nói đến là sống chân thật. Điểm mà chúng tôi muốn bàn đến nơi đây, không phải là việc chúng ta có thể vất bỏ được huyền thoại, phá bỏ được ý thức hệ, hay vất đi cái mặt nạ --điều mà chúng tôi từng chứng minh là không thể làm được)-- [47] mà là chuyện, ngay cả khi làm được những việc như vậy, thì chúng ta có đủ khả năng để nhận ra sự thật hay không? Thì chúng ta có thể đạt được tới một sự hiểu biết chân thật, trọn vẹn hay không?

Habermas và các người theo Trường Phái Phê Phán (Critical Theory) nhận ra sự bất lực của họ. Câu trả lời gần như là "không thể". Chính vì vậy, Habermas là người đầu tiên và cũng là người cuối cùng của trường phái này nhận ra là ông phải đi kiến tạo một lý thuyết mới để có thể đạt tới một sự hiểu biết trọn vẹn hơn. Lý thuyết này được Habermas đặt cho cái tên rất kêu: "Lý thuyết hành động tương thông" (theory of communicative action). [48] Theo lý thuyết mới này của ông, một sự hiểu biết trọn vẹn không chỉ qua văn bản, hay truyền thống mà thôi, mà còn phải qua chính những tác động, hành vi, sinh hoạt của chúng ta. Những hành vi, sinh hoạt này phản ánh (1) cái thế giới sống của chúng ta, (2) những mục đích, ý thích, hay những đòi hỏi thầm kín của con người. Những hành vi này, do đó luôn được lý tính hướng dẫn, và lẽ tất yếu, là chúng theo quy luật của lý tính (tức lý tính hóa). [49] Để hiểu hành vi con người, ta phải nhận ra được cái hình thức, kết cấu của xã hội, cũng như quy luật của lý trí mà ta

thấy một cách rõ ràng qua ngôn ngữ. Thứ tới, lý tính giúp chúng ta phản tư về những ngộ nhận mà truyền thống, ý hệ hay giá trị công cụ từng gây ra. Từ đây, ông đi thêm một bước, áp dụng lý thuyết của Freud, lý thuyết cơ thể của Ernst Mach (1838-1916), cũng như những nghiên cứu của Jean Piaget (1896-1980) về sự phát triển tâm lý, tri thức và nhân cách của con người để đào sâu vào cái quá trình kiến cấu (construction) và tái kiến cấu (reconstruction) của những hình thức, ý thức và sinh hoạt của con người. Như Marx, Habermas muốn biết tại sao con người bị tha hóa, tại sao con người mất ý thức, có phải vì ý hệ hay vì một động lực nào khác. Nói tóm lại, một sự hiểu biết không phải chỉ là một sự nắm được hiện tượng, hay cái thế giới bên ngoài, nhưng là một ý thức qua phản tỉnh (giống Hegel) về tất cả cái quá trình phát sinh, biến đổi, sa đọa, cũng như tái kiến cấu của con người xã hội.

### 2.8. Paul Ricoeur: Toàn thể tính và “thiên thời, địa lợi, nhân hòa” của Thông diễn.

Lý thuyết thông diễn phê phán của Habermas tuy có vẻ đầy đủ hơn, nhưng lại khá rắc rối, phức tạp đến độ gây ra nhiều tranh luận hơn cả lý thuyết của Gadamer. Tuy danh ông nổi lên như cồn, nhưng lý thuyết của ông không được áp dụng nhiều, nhất là trong lãnh vực văn chương, tôn giáo, và nghệ thuật. Đây là lý do tại sao những lý thuyết thông diễn của Paul Ricoeur (1913-2005) áp dụng vào trong văn chương và tôn giáo, cũng như lối giải thích văn học của Jacques Derrida (1930-2004) được nhiều người chú ý tới hơn. Trong phạm vi giới thiệu, chúng tôi xin lược qua lý thuyết của Ricoeur. Về phần Derrida, chúng tôi đã bàn sâu hơn trong một tác phẩm khác, nên không bàn tới trong tập sách này. <sup>[50]</sup>

Khác với Habermas, Ricoeur áp dụng phương pháp hiện tượng học vào trong thông diễn. Ông tìm cách dung hòa hai lối thông diễn của Gadamer và Betti. Nếu Gadamer luôn nhấn mạnh tới cái giá trị của một sự thông diễn từ chính sinh hoạt chủ thể của con người, và nếu Betti chú ý tới tính chất khách quan của hiểu biết, thì Ricoeur hy vọng tìm ra một nhịp cầu nối liền tính chất khách quan với cái lịch sử tính của chủ thể sinh động. Trong tác phẩm *Le Conflit de l'interprétation* (Sự Xung Đột của Thông Diễn), Ricoeur đề nghị, ta nên bắt đầu với một sự khảo sát về biểu tượng (symbol), và tìm cách chuyển nghĩa những biểu tượng khiến chúng ta và những thế hệ sau có thể hiểu được. Để có thể đạt tới mục đích này, Ricoeur đào sâu vào trong cơ cấu của sự hiểu biết, phát hiện kết cấu của hiện tượng và khám phá ra quy luật hình thành tổ chức con người. Đây là lý do tại sao Ricoeur muốn tìm ra những điểm chung thấy trong các lý thuyết hiện tượng học, phân tâm học, kết cấu luận (structuralism). Và từ đây, Ricoeur cho rằng, một văn bản (text) không chỉ nói lên một ý nghĩa, nhưng còn diễn tả cả một lối suy tư, một cuộc sống, một lịch sử tương quan tới những lịch sử khác, lối suy tư khác cũng như những cách sống khác. Như chúng tôi sẽ trình bày trong chương thứ ba

về những lý thuyết căn bản trong nền thông diễn học của Ricoeur, trong phần này, chúng tôi chỉ chấm phá vài nét căn bản của nền thông diễn học của ông:

(1) Ricoeur nhận ra trong bất cứ một sự hiểu biết nào cũng có những mâu thuẫn, sự mâu thuẫn giữa những cái nhìn chung (khách quan), và cái nhìn riêng rẽ của chủ thể, tức chính cái lối sống (existential) của mỗi người. Ông nhận ra sự mâu thuẫn này hiện diện trong sự tranh chấp giữa truyền thống và hiện đại, giữa lý tưởng và thực tiễn, vân vân.

(2) Ricoeur phát triển hai lý thuyết, một của Rudolf Bultmann (giải huyền thoại/demythologisation và phá vỡ huyền bí, giải thiêng /demystification) và một của Lévi-Strauss (luật kết cấu/ cấu trúc luận) vào trong triết học biểu tượng. Biểu tượng hóa một sự kiện không chỉ ở mức độ của ngữ ý (semantics), hay nói lên một hệ thống tự tại của các dấu hiệu (signs). Biểu tượng hóa nói ra một thực thể vượt khỏi ngôn ngữ, hay ở bên ngoài ngôn ngữ, đó chính là những biểu tượng (symbols). Biểu tượng chỉ ra, hay diễn tả ra những trạng thái nằm trong tiềm thức con người, phản ánh chính cái thế giới sống thực sự (chứ không phải thế giới đã bị lý tưởng hóa, hay huyền thoại hóa). Do vậy mà những biểu tượng của cuộc sống theo một quy luật chặt chẽ như thấy trong các kết cấu của chúng.

(3) Thứ tới, Ricoeur phát triển lý thuyết của Husserl về cái ngã siêu nghiệm (transcendental ego), tức cái ngã biểu hiện được thế sinh (Lebenswelt) một cách tiên thiên, thành một cái ngã tự phản tư (critical moment), tức cái ngã nhận ra được cái đặc thù (authentic) cũng như sự khác biệt của mình (distantiation). Hơn Husserl, Ricoeur nhấn mạnh tới tầm quan trọng của cơ cấu kinh nghiệm (structure of experience) biểu hiện hay thừa tự từ ngôn ngữ.

(4) Ricoeur cũng nhận ra một con đường song hành giữa thế giới khoa học (world of science) và thế giới sống (world of life, tức thế sinh). Đối với ông, thế sinh cũng như hiện thể (Dasein) chỉ ra được "sự thặng dư của ý nghĩa trong kinh nghiệm sống, và như vậy có thể khiến thái độ mà ta đương giải bày mang tính chất khách quan." [51]

(5) Ricoeur đặc biệt chú trọng tới phân tâm học của Freud, và của Jacques Lacan (1901-1981). Trong tác phẩm về Freud, *De l'Interprétation. Essai sur Freud* [52] (Bàn Về Thông Diễn - Luận về Freud), Ricoeur nhận định, giống như phân tâm học, thông diễn học trước hết phải là một nền khảo cổ học về chính chủ thể" (archéologie du sujet). Chính vì thế mà TDH đào bới cái ý nghĩa bị đè nén, hay ẩn nấp dưới bề mặt và nằm ở chiều sâu. Đây là lý do tại sao Ricoeur chia sẻ một phần nào lối nhìn của Lacan khi ông này chủ trương một nền phân tâm kết cấu (psycho-analysis structurel). [53]

### 3. Định Nghĩa Thông Diễn Học

Sau khi đã lược qua quá trình diễn biến, phát triển của Thông Diễn Học, trong phần này, chúng tôi xin tạm đưa ra một số định nghĩa TDH. Để độc giả có thể nhìn ra tính chất phức tạp cũng như phong phú của TDH, chúng tôi xin trình bày TDH qua các truyền thống khác nhau. Mỗi truyền thống đều đưa ra một định nghĩa khác biệt về TDH:

3.1. *Truyền Thống Thánh Kinh Học và Giải Thích Học* (Biblical Exegesis) hiểu TDH như là một hệ thống, phương pháp giải thích các văn bản Thánh Kinh.

Như chúng tôi đã nhắc một cách tóm lược trong những đoạn trên, TDH trước tiên là một môn *Giải thích học*, đặc biệt được áp dụng để *giải nghĩa* những đoạn văn khó hiểu (như dụ ngôn, tiên tri) trong Thánh Kinh, và tìm *ý nghĩa đích thực* Thánh kinh muốn truyền đạt. Tập sách của J. C. Dannhauer xuất bản năm 1654 đã từng mang tựa đề *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum literarum* (Thông Diễn Học hay là Phương Pháp Diễn Giải Văn Chương Linh Thiêng). [<sup>54</sup>] Trong phần nói đầu, tác giả đã phân biệt (tuy không rõ ràng cho lắm) giữa TDH (hermeneutics) và Giải thích học (Exegesis). Đối với tác giả, *exegesis* chỉ là những câu bình luận mang tính chất thức thời, cập nhật, trong khi *hermeneutics* chú trọng tới quy luật, phương pháp cũng như *cái lý, cái luật* giúp giải thích, chú giải và bình luận.

Sau tập sách của Dannhauer, các phái Tin Lành đều nhận ra sự thiết yếu của môn giải thích học, bởi lẽ các mục sư bây giờ phải dựa vào sự hiểu biết của chính mình. Họ không còn dựa theo lối chú giải được Giáo Hội (La Mã) công bố và xác định. Trong quãng thời gian từ 1720 đến 1820, có rất nhiều tác phẩm liên quan tới TDH. [<sup>55</sup>] Nhưng nói chung, phải đợi tới thời Schleiermacher, mới thấy một nền Giải thích học tương đối hệ thống và đầy đủ xuất hiện. Tương tự tại nước Anh, môn Giải thích học cũng bắt đầu phát triển. Anh giáo không còn lệ thuộc Giáo hội La Mã. Năm 1737 ta thấy xuất hiện trong bộ từ điển của Đại Học Oxford một số câu liên quan tới TDH. TDH được người Anh sử dụng một cách quảng bác hơn, áp dụng vào trong các lãnh vực khác ngoài Kinh Thánh, đặc biệt trong thế giới văn chương, để giải thích những câu văn tối tăm khó hiểu.

Nói tóm lại, TDH vào thế kỷ thứ 17 mang ý nghĩa hẹp hơn so với thời chúng ta. TDH là một công cụ giải thích, chuyển nghĩa (interpretation) theo một hệ thống của ngữ học, sử học, đời sống cũng như kinh nghiệm tôn giáo.

### 3.2. *Truyền Thống Tu Từ Học hay Truy Nguyên Học (Philology) và Phương Pháp Giải Từ Ngữ Chung (General Philological Methodology)*

Sự phát triển nền triết học duy lý sau Descartes đã cổ võ triết học thoát ly khỏi uy quyền của thần học. Không còn là “nữ tì của thần học” (*philosophia ancilla theologiae*), triết học tìm lại nguồn Socrates, dám phê bình nền học cũ. [56] Và tiếp theo, các nền khoa học khác như tâm lý học, và nhất là ngữ học bắt đầu xuất hiện. Môn tu từ học (*philology*) nhắm đến một sự hiểu biết ngôn ngữ từ khía cạnh văn phạm cũng như từ quá trình phát triển, tức lịch sử của ngôn ngữ. Theo nghĩa này, tu từ học cũng là truy nguyên học, ý nghĩa mà chúng ta thấy trong tác phẩm *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872) của Friedrich Nietzsche và *L'Archéologie du savoir* (1969) của Michel Foucault. Những người theo chủ trương tu từ học như là “truy nguyên học” đi tìm cái “arche” (ἀρχή), tức cái cội nguồn. Khảo cổ học (*archeology*), vốn là nền khoa học, lý luận (λόγος) về những điều, vật, người cổ xưa (ἀρχαῖος) nay được hiểu theo nghĩa “Hệ phổ học”, môn học truy tìm gốc rễ hệ tộc. Theo logic này, ngôn ngữ có cùng cội gốc và do vậy, ngôn từ dùng trong Thánh Kinh cũng thấy nơi những kinh điển khác. Vì thế, “ý nghĩa câu nói trong Thánh Kinh thực ra phải được xác định y hệt như cách thể chúng ta xác định ý nghĩa của ngôn ngữ trong các loại sách khác”. [57]

Từ đây ta nhận ra ba đặc tính của lối giải thích theo tu từ học:

Thứ nhất, nguyên lý lý trí hướng dẫn sự hiểu biết. Bởi lẽ những dữ kiện lịch sử chỉ có thể hiểu được nhờ vào ánh sáng của lý trí. Theo nguyên lý này, người giải thích tức phải là người lý giải, tức giải thích dựa theo *cái lý*, hay *logic*. Họ phải đi sâu vào trong văn bản, lấy lý trí như là một công cụ để tìm ra trong những văn bản đó những sự thật đạo lý mà các tác giả Thánh Kinh, đặc biệt Tân Ước [58] muốn giải bày qua những sự kiện lịch sử, hay qua những từ ngữ khác biệt.

Thứ tới, những nhà giải thích cần phải phát triển một sự thông hiểu lịch sử (*historical understanding*) theo cách hiểu của Hegel sau này. Theo Hegel (qua tác phẩm về lịch sử như *Geschichte der Philosophie – Lịch sử Triết học*, và *Philosophie der Geschichte – Triết học Lịch sử*), thì lịch sử vốn theo một con đường thẳng của lý trí, nhưng phát triển theo lối biện chứng, và tiến về chung điểm tuyệt đối tức chính lý trí tự thân (*Phaenomenologie des Geistes*, 1807 – *Hiện tượng học Tinh thần*). Chính vì vậy, để có thể hiểu được lịch sử, ta cần phải nắm vững được quy luật (*logic*) của lịch sử, tức cái *luật* xuất hiện của lý trí (*Logik der Wissenschaft – Cái Lý của Khoa học*). [59] Nói cách khác, đó chính là một sự hiểu thấu suốt, và thông suốt tất cả quy luật của lịch sử, tức nắm được cái tinh thần của lịch sử (*Geist der Geschichte*) nằm sâu trong, và ở đằng sau các hiện tượng. Thứ ba, họ điều luyện một kỹ thuật giải thích bao gồm phân tích văn phạm, khảo chứng những dữ kiện lịch sử, đào sâu vào bối cảnh lịch sử của những

dữ kiện và ngôn ngữ. Nói tóm lại, theo phương pháp tu từ học, nhiệm vụ chính của người giải thích cũng đồng nghĩa với trách nhiệm của một sử gia. <sup>[60]</sup> Đây là lý do chính yếu tại sao người ta đồng nghĩa môn giải thích học với môn tu từ học cổ điển (classical philology). Đây cũng là lý do tại sao Nietzsche hiểu tu từ học là “truy nguyên khứ lai” của ngôn ngữ; tại sao Foucault coi nó như là “hệ phả học”; điều mà hai tác giả Phúc âm (Tân Ước) Mát-thêu (Matteus, 1. 1-17) và Lu-ca (Lucas 3. 23-28) đã từng làm khi ghi lại gia phả của Đức Giê-su để chứng minh ngài là đấng Cứu thế (Messiah) nối dõi dòng vua David, được gửi tới để hoàn tất sứ vụ đã được loan báo trong *Cựu Ước*.

### 3.3. Khoa Học về Sự Hiểu Biết Ngôn Ngữ (Linguistic Understanding)

Chấp nhận môn tu từ học như là một phương pháp, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) tìm cách kết hợp với đức tin, và giúp nâng tầm lối giải thích Thánh Kinh lên hàng khoa học. Theo ngôn ngữ của ông, đó là một nền khoa học giải thích. Nói rõ hơn, ông muốn phát triển TDH thành một nền khoa học và một nghệ thuật của sự hiểu biết tức *lý hội* và *giác ngộ* (hay *lý ngộ*). Nền khoa học - nghệ thuật *lý ngộ* này có những đặc tính sau: (1) Schleiermacher mạnh mẽ phê bình tính chất bất tức của phương pháp tu từ học. Lý ngộ, một sự hiểu biết trọn vẹn, bao gồm hai công năng của lý trí (hiểu biết dựa trên quy luật của lý trí), và của trực giác (tức sự hiểu biết dựa trên chính cuộc sống). Như vậy, lý hội bắt buộc phải vượt khỏi lối giải thích dựa trên những quy luật của ngôn ngữ, bởi lẽ quy luật ngôn ngữ chỉ phản ánh một phần nào của cuộc sống mà thôi. (2) Thứ tới, để hiểu trọn vẹn, giống như Hegel, Schleiermacher đòi ta phải nắm được toàn bộ hệ thống, tức một nền khoa học mang hai tính chất thiết yếu và phổ biến. Chỉ như vậy, lý ngộ mới có thể làm nền tảng cho tất cả mọi đối thoại. (3) Theo những nguyên lý trên, Schleiermacher đã biến đổi môn giải thích ngôn ngữ cách chung (philological hermeneutics) thành một nền thông diễn học tổng quát (allgemeine Hermeneutik). Theo đó, chính vì ngôn ngữ chỉ là một sự phản ánh của thế giới sống, ta bắt buộc phải trực tiếp đi vào chính cái thể sinh của con người, mới có thể có được một sự thông hiểu trọn vẹn.

### 3.4. Truyền Thống Khoa Học Tinh Thần (Geisteswissenschaft) <sup>[61]</sup>

Việc Schleiermacher biến thông diễn học tổng quát thành một nền *khoa học lý ngộ* đã gây ra một ảnh hưởng sâu rộng tới sự phát sinh ra nền *khoa học tinh thần* (Geisteswissenschaft). Như đã giới thiệu một cách sơ sài trong phần dẫn nhập, Wilhelm Dilthey (1833-1911), đồ đệ và là người viết lịch sử Schleiermacher, đã trực giác ra tầm quan trọng trong phát minh của thầy mình. Ông tiến xa hơn một bước nữa, phát triển TDH thành nền tảng của tất cả mọi nền khoa học tinh thần trong tác phẩm *Einleitung*

*in die Geisteswissenschaften*. Tập 1. (Trong Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1972). Nền khoa học tinh thần này nhằm nghiên cứu tất cả mọi bộ môn (disciplines) liên quan đến sự hiểu biết về nghệ thuật, hành vi, tác động cũng như văn bản và tác giả. Thế nên, Dilthey chủ trương: (1) Ta cần phải nắm vững được một sự thông hiểu lịch sử, bởi lẽ chỉ khi thông hiểu lịch sử ta mới chắc chắn hiểu cái ý nghĩa của pháp luật, của những tác phẩm văn chương, những kinh điển cũng như nền văn học tôn giáo. (2) Thứ tới, sự thông hiểu lịch sử khác với sự hiểu biết về thế giới tự nhiên. Nếu, ta có thể hiểu được ngoại vật nhờ vào phương pháp phân tích số lượng của hiện tượng (quantification) (như thấy nơi phương pháp của Pierre Bayle), hay nắm được trật tự cũng như phương hướng phát hiện của các hiện tượng (như trong nền khoa học cơ khí của Isaac Newton), thì sự thông hiểu lịch sử phải theo một đường hướng khác. Bởi lẽ, thông hiểu là một hành vi của chủ thể, mang tính cách cá nhân đương tham dự vào quá trình lịch sử. Chủ thể không có đứng bên lề, hay bên ngoài để quan sát sự vật như nhà khoa học tự nhiên. Khi nhìn lịch sử, chủ thể đương áp dụng chính những phương thức của con người, gắn liền với chính chủ thể. (3) Đây là lý do chính yếu, Dilthey muốn đảo lộn lại lối nhìn của Kant, theo đó (Kant) điều mà chủ thể có thể làm được chỉ là sắp xếp lại những dữ kiện theo quy luật tiên nghiệm của thiên nhiên. Nếu Kant đã thành công trong việc phê phán lý trí khi áp dụng vào khoa học tự nhiên (*Kritik der reinen Vernunft*), thì Dilthey nghĩ rằng, ta cần một chương trình mới nhằm phê phán cái lý trí lịch sử (critique of historical reason). (4) Từ một lối nhìn như vậy, Dilthey nhận ra vai trò quan trọng của tâm lý học. Tuy không thành công trong việc biến đổi tâm lý học thành một nền khoa học lịch sử, Dilthey đã có công trong công việc dựa trên một nền tảng lịch sử và mang nhân tính để xây dựng một phương pháp luận đặt nền móng cho nền khoa học tinh thần.

### 3.5. *Truyền Thống Phân Tích Hiện Tượng và Giác Ngộ Hiện Sinh* (Phenomenological Analysis of Existence and Existential Understanding)

Như độc giả sẽ thấy trong phần tới khi bàn về phương pháp hiện tượng học và TDH, TDH thực ra chỉ là một bộ phận rất quan trọng của hiện tượng học. Trong tác phẩm *Sein und Zeit* (1927) (được giới triết học như Trần Thái Đĩnh, Lê Tôn Nghiêm, Trần Công Tiến dịch là *Hữu Thể và Thời Gian*), Heidegger đã từng nói tới một nền thông diễn học về Hiện thể (hermeneutic of Dasein). Heidegger đưa ra một lối nhìn hoàn toàn mới lạ về TDH. Theo ông, TDH không phải là phương pháp, hay những quy luật, hay những điều kiện để giải thích, cũng không phải là một phương pháp luận như thấy trong nền khoa học tinh thần của Dilthey. *TDH là một sự diễn giải hiện tượng học về chính sự hiện hữu của con người*. Thế nên, sự thông hiểu cũng như sự thông diễn (interpretation) là những kiểu diễn tả, biểu tả tính *hữu sinh* (Sein) và hiện hữu (Dasein)

của chính *hữu thể* (Seiendes), tức con người. Nói một cách khác, TDH là một nền bản thể học về sự hiểu biết (ontology of understanding), qua chính việc *hữu sinh* (Sein) tự xuất hiện trong những phương cách đặc thù của nó (là *hiện thể*, Dasein) và khiến nó (được biết) như vậy (theo một cái thể). Theo lối hiểu này, TDH đồng lúc là bản chất và cách thể của *hữu sinh* đương tự khai mở tỏ mình ra thành hình thể, vật thể để được nhận biết. (Đó mới là cái bộ mặt thực, hay chân lý, aletheia, của Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 1961).

Lối nhìn của Heidegger được Gadamer chia sẻ, và phát triển trong tác phẩm *Chân Lý và Phương Pháp* (*Wahrheit und Methode*, 1960) mà chúng tôi đã phác họa sơ qua trong các đoạn trên, cũng như sẽ bàn tới một cách chi tiết hơn trong chương thứ ba. Trong tác phẩm nền tảng của TDH này, Gadamer trình bày sự khám phá TDH mang một tính chất cách mạng trong nền bản thể học của Heidegger. Mục đích chính của *Chân Lý và Phương Pháp* không phải là một nghiên cứu trình bày lịch sử TDH như nhiều người lầm tưởng, mặc dù Gadamer đã lướt qua quá trình lịch sử của TDH từ thời Schleiermacher, qua Dilthey và tới Heidegger. Ta thấy, qua tác phẩm này, Gadamer muốn nối kết TDH với thẩm mỹ học, và nhất là với một nền triết học của lối thông hiểu mang tính chất lịch sử. Như vậy ta thấy Gadamer đã cố gắng tổng hợp nền triết học lịch sử của Hegel với nền bản thể học của Heidegger, để tạo ra lối suy tư thông diễn. Nói cách khác, Gadamer nối kết ý thức lịch sử đương tác động (historically operative consciousness) với tất cả cuộc sống từng được truyền lại và tiếp tục qua truyền thống và thấy trong khát vọng của con người. Chúng hiển hiện trong văn bản (textes). Từ đây, Gadamer đi thêm một bước xa hơn Heidegger, khi ông bản thể hóa ngôn ngữ "Hữu thể chỉ có thể hiểu được nếu là ngôn ngữ". Khi nhận định rằng, thực tại con người mang những đặc tính ngôn ngữ, nền TDH của ông đã biến phương pháp thông diễn thành một nền triết học, mà trong đó sự tương quan giữa ngôn ngữ và hữu thể, giữa ngôn ngữ và sự thông hiểu, giữa ngôn ngữ và lịch sử, giữa hiện sinh và thực thể luôn mang một tính chất biện chứng. Như vậy, TDH được coi như trọng điểm của những vấn đề triết học thời nay vậy.

### 3.6. Thông Diễn Học như là Một Hệ Thống Giải Nghĩa Để Tìm Lại Những Ý Nghĩa Đã Mất.

Trong truyền thống của Tân giáo (đạo Tin Lành), và bị ảnh hưởng của khoa học, ta thấy rằng nhiều nhà giải thích văn bản, nhất là Thánh Kinh đã phản đối lối giải thích đa nghĩa. Họ cho rằng, mỗi câu nói chỉ mang một ý nghĩa duy nhất (iconoclasm). Nhưng ý nghĩa trung thực nhất phải được chứng minh qua những dữ kiện, bằng chứng khoa học, hay qua ngữ học vào thời mà câu nói thịnh hành. Thành thử, tất cả những ý nghĩa khác gắn vào, hay được giải thích theo các nền văn hóa đều sai lầm.

Lẽ tất nhiên, một chủ trương như vậy không chỉ làm nghèo ngôn ngữ. Nó phát sinh từ một ảo tưởng cho rằng thế giới bất dịch, cuộc sống bất động, và con người bất biến. Nếu quả thế giới con người không biến đổi, thì một chủ trương như vậy có lẽ có cái lý của nó. Nhưng lịch sử con người chứng minh, ít nhất theo lối nhìn của Hegel, và của thuyết tiến hóa (Darwin), chứ đừng nói tới truyền thống dịch lý của đông phương, thế giới luôn trong tình trạng biến động.

Paul Ricoeur ý thức được sự thật này khi ông đề nghị trong tác phẩm *De l'interprétation (Về Thông Diễn)* (1965) một lối diễn giải đa nghĩa. Đối với ông, bất cứ một văn bản nào cũng nói ra những điểm chung, cũng như, cùng một lúc, những điểm cá biệt. Giống như phân tâm học nhắm giải nghĩa những giấc mộng, TDH nhắm giải thích những điều tiềm ẩn trong văn bản. Thế nên, đối với Ricoeur, giấc mộng cũng là một văn bản, y hệt như những tín hiệu (signal), dấu hiệu (sign), biểu tượng (symbol), vân vân. Theo lối nhìn này, Ricoeur định nghĩa TDH như là "một quá trình mở mật mã (deciphering), đi từ những ý nghĩa hiển nhiên tới những ý nghĩa thâm kín" [<sup>62</sup>] vốn thấy trong nội dung của văn bản, giấc mơ, câu nói...

Nhưng để mở được mật mã, và để làm cho cái ý nghĩa thâm kín xuất hiện, ta cần một phương pháp tương tự như phương pháp của phân tâm học. Nếu phân tâm học phân biệt ý thức (consciousness) khỏi tiềm thức (subconsciousness), thì Ricoeur đề nghị phân biệt những biểu tượng nhất nghĩa (univocal) khỏi những biểu tượng đa nghĩa hàm hồ (equivocal). Biểu tượng nhất nghĩa là những dấu hiệu chỉ ra ý nghĩa. Nó đồng nhất với ý nghĩa. Thế nên biểu tượng nhất nghĩa này được áp dụng vào luận lý (logic) như trường hợp luận lý biểu tượng (symbolic logic). TDH tập trung vào biểu tượng đa nghĩa, vì chúng cần phải được giải thích. Nơi đây, TDH luôn phải đối diện với văn bản mang nhiều ý nghĩa cùng một lúc. Tuy đa nghĩa, và khác nhau, chúng có thể cấu tạo thành một đơn vị ngữ ý (semantic unity) và tạo ra một ý nghĩa chung, nhưng đồng thời cũng chỉ ra một ý nghĩa khác sâu đậm và xa hơn. Đây là trường hợp của những huyền thoại, thần thoại hay nhân thoại (myths). Hiểu như vậy, Ricoeur coi TDH không chỉ là một phương pháp, mà còn là một hệ thống mà qua đó cái ý nghĩa thâm sâu, thâm kín có thể hiển hiện ra.

Như chúng tôi sẽ bàn sâu hơn về nền TDH của Ricoeur trong chương hai, nơi đây xin tạm tóm lại quan điểm của Ricoeur về TDH. Nếu TDH là một hệ thống đào bới những ý nghĩa (nổi cũng như chìm, gần cũng như xa), và nếu sự đào bới ý nghĩa giống như phân tâm học, khiến bệnh nhân tự phát hiện những thực tại bị đè nén, dồn ép, và bị lãng quên, thì ta thấy có hai loại TDH: (1) Ta có thể áp dụng lối "phá vỡ thần thoại tính" (demythologizing) của nhà thần học Rudolf Bultmann (1884-1976). Theo lối phá vỡ tính chất huyền thoại này, người ta có thể vất bỏ vỏ bọc mang tính huyền bí của huyền thoại, và thấy được cái còn lại không thể vất bỏ được, đó chính là ý nghĩa đích

thực mà ta muốn tìm. Thực ra đây cũng là một phương thế mà Husserl, Heidegger sử dụng trong hiện tượng học của họ. (2) Ta cũng có thể "hủy bỏ thần thoại" (demystification), tức không coi những biểu tượng trong thần thoại là một thực thể. Lối nhìn "duy lý" này coi huyền thoại như là những cái mặt nạ giả dối, hay tượng trưng cho những ảo tưởng không hề có. Ricoeur từng diễn tả Marx, Nietzsche và Freud như là những bộ mặt đại diện cho khuynh hướng thứ hai. Họ coi những thực tại biểu hiện trên mặt (surface reality) là giả dối, và họ tìm cách xây dựng những hệ thống tư tưởng mới để hủy bỏ cái loại thực tại mà chúng ta vốn cho là lẽ tất nhiên này.

Chính vì thế mà Ricoeur quả quyết là trong TDH chúng ta không thể có những quy tắc giải nghĩa có tính chất phổ biến và tất yếu. Nếu chúng ta có những quy luật giải thích, thì chúng chỉ là những quy luật cá biệt, và nhiều khi đối chọi nhau mà thôi. [63]

#### **4. Ý Nghĩa và Mục Đích của Thông Diễn Học**

Việc không thể có một định nghĩa chung về TDH không có nghĩa là nó phản khoa học. Ngược lại, sự kiện này nói lên sự hạn hẹp của lối hiểu biết khoa học của con người. Người ta đã hạn hẹp khoa học vào trong những phạm trù cố định. Người ta đã phán đoán khoa học theo một số phương pháp cứng nhắc (thí dụ phương pháp thực nghiệm, hay thí nghiệm thấy nơi Bacon và những người theo ông, hay phương pháp phân tích thấy nơi đồ đệ của Descartes). Chúng ta quên đi sự kiện quá hiển nhiên, đó là ngay cả khoa học cũng cần phải được hiểu biết. [64] Vậy nên, khi mà TDH không có một định nghĩa duy nhất, khi mà mỗi triết gia đều có những lối nhìn không hoàn toàn giống nhau về TDH, điều này chỉ nói lên được một sự kiện: đó là TDH và sự hiểu biết của con người gắn liền với nhau. Bởi lẽ, sự hiểu biết của chúng ta được nuôi, và phát triển trong chính cuộc sống, trong cái thế giới sống, trong cái môi văn hóa và ngôn ngữ, trong cái cảm tính tất nhiên của con người nói chung, và con người của một xã hội cá biệt nói riêng. Nhưng nếu hiểu TDH gắn liền với cuộc sống, và nếu ta chủ trương cuộc sống cá biệt, khác biệt thì rất có thể là chúng ta đang sa vào cái vũng lầy nguy hiểm, hay rơi vào cái hố thẳm của chủ thuyết tương đối, hay tự xây cho mình cái tháp Babel. Bởi lẽ không ai có thể hiểu được nhau khi mà cuộc sống của chúng ta hoàn toàn khác nhau, khi mà ngôn ngữ khác biệt, khi mà chúng ta không có một cảm tính chung, và khi mà chúng ta từ chối vai trò của lý trí.

Thực ra, TDH không có chủ trương như vậy. TDH nhận định, tuy hiểu biết gắn liền với cuộc sống, nhưng cuộc sống của con người tuy có những khác biệt, vẫn có những tương đồng, có những điểm chung mà không ai có thể chối bỏ được. Trong

đoạn này, chúng tôi muốn nói đến những điểm chung làm nền tảng cho TDH, tức giúp chúng ta đi đến một sự hiểu biết, một hội thông. Đây mới là mục đích chính của TDH.

- *Thứ nhất, TDH bắt đầu với chủ thể.* Chính con người như chủ thể đương tìm cách hiểu thế giới, ngoại vật và tha nhân. Và ngay cả tha nhân, như một chủ thể, cũng đương tìm cách hiểu những khách thể (không phải là chủ thể). Do đó, tương thông là một hành động, một lối tư duy, cũng như một sự hiểu biết lẫn nhau của những chủ thể. Một sự vật không thể hiểu sự vật khác, cũng không thể hiểu chúng ta, bởi lẽ nó không phải là chủ thể. Từ đây, chúng ta mới có thể hiểu tại sao TDH như là một nền khoa học về hiểu biết phải là chính cái nền tảng của nền khoa học tinh thần (Dilthey), tức đặt trên những cộng tính (tính cách chung) của nhiều chủ thể.

- *Thứ hai, TDH có thể được phát triển theo hai câu hỏi: "Làm sao ta có thể hiểu?" và "Bản chất của sự hiểu biết tự nó là gì?"* [65] Đi tìm câu trả lời cho mỗi câu hỏi, tức là phát triển TDH theo những chiều hướng khác nhau. Nếu ta tập trung vào câu hỏi thứ nhất, như trường hợp Betti và E. D. Hirsch (1928-), [66] TDH sẽ đi theo hướng phương pháp khoa học theo nghĩa thông thường, tức đi tìm những nguyên tắc, điều kiện và giới hạn để xây dựng một tầm hiểu biết khách quan. Nhưng nếu chúng ta đặt trọng tâm vào câu hỏi thứ hai, về chính bản chất của sự hiểu biết, thì TDH sẽ phát triển thành một nền bản thể học như thấy trong triết học thông diễn của Gadamer.

- *Thứ ba, hiểu biết đòi hỏi một sự hiểu thấu suốt, biết trọn vẹn.* Nói cách khác, một sự hiểu biết như vậy phải là một sự *thông hiểu* (Verstehen). Mà thông (通) thì phải là cái sử dụng được, làm được và làm tốt, làm đẹp. Thế nên TDH luôn đặt mọi vấn đề trong cái toàn thể. Mà cái toàn thể quả là phức tạp, vĩ mô, và nhất là đương trong tình trạng phát triển (biến dịch) không ngừng. Thế nên, TDH không bao giờ dám tự cho mình cái độc quyền nắm giữ, hiểu biết và định đoạt sự vật, nhất là con người. Husserl thẳng thắn phê bình chủ nghĩa duy tâm lý (psychologism) vào thời của ông (chứ không phải phản đối khoa học tâm lý), bởi lẽ ông nhìn ra sự bất lực của bất cứ nền tâm lý học nào chỉ dựa vào khoa học tự nhiên. Tương tự, sự việc ông nhận ra sự khủng hoảng của nền khoa học hiện đại đã giúp nhiều khoa học và triết gia đặt lại chính cái bản tính của khoa học (như trường hợp của phái hậu hiện đại).

- *Thứ tư, tuy các nhà thông diễn học có vẻ "mỗi người mỗi sắc", nhưng không có ai "mười phân vẹn mười." Thực ra, các lý thuyết của họ bổ túc cho nhau.* Sự đòi hỏi tính chất khách quan của hiểu biết nơi nền TDH của Betti không có phủ định vai trò của mỗi chủ thể trong nền thông diễn của Gadamer. Ngược lại, những phê bình của Betti đã giúp Gadamer và những người theo sau đi tìm một nền tảng chung cho mọi chủ thể, tức đi tìm tính chất chung (cộng tính) cho mọi chủ thể. Tương tự, nền TDH của Gadamer cũng bổ túc cho nền thông diễn của Betti cái bản thể mà Betti không để

ý tới. Làm sao mà chúng ta có thể tách rời sự hiểu biết khỏi chính chủ thể, khỏi chính cuộc sống? Trong cuộc tranh luận giữa Gadamer và Habermas, ta cũng thấy những bổ túc tương tự. Sự phê bình truyền thống cũng như các giá trị phát sinh trong ý hệ, không có gạt bỏ cái giá trị của nền TDH của Gadamer. Ngược lại, nó càng làm ta chú ý tới vai trò của ý hệ trong công việc hiểu biết nền văn hóa của các dân tộc. Ý hệ có thể bóp méo sự hiểu biết, nhưng ý hệ cũng là một tấm gương của thượng tầng kiến trúc phản ánh cái hạ tầng căn bản của cuộc sống con người.

- Thứ năm, những điểm chung hay những bản chất chung nơi con người, nơi xã hội con người, và nơi thế giới sống đã được khai quật một cách rất cẩn kẽ, và *tạo thành nền triết học của thế kỷ thứ 20; đồng thời cũng ảnh hưởng tới nền triết học hiện nay*. Nếu Gadamer đào sâu trong bản tính con người để tìm ra những bản chất, thí dụ cộng cảm (sensus communis, cảm giác chung), cộng thể (ontological essence, bản chất hữu sinh tất nhiên), thì Habermas đào bới những điều kiện "tiên nghiệm mang tính chất thực hành" (universal pragmatics) để có thể làm điều kiện cho cộng thông (communication), cộng hoạt (communicative action). Nếu Betti chủ trương ngôn ngữ khách quan (objective language), hình thức cảm quan chung (sensible form) cho mỗi người, thì Ricoeur muốn nhấn mạnh tới vai trò của mỗi người trong tác động (acts) và sinh hoạt (life) thông diễn. Mỗi độc giả đều tham dự vào quá trình tái tạo sự hiểu biết.

Từ đây ta nhận ra được sự đóng góp quan trọng của TDH. Nó nhắm vào chính sự hiểu biết, tức nhắm vào chính cuộc sống con người trong cái toàn thể, và nó giúp chúng ta hiểu biết con người hơn. Chúng ta có thể hiểu được những cái gì mà cha ông chúng ta truyền lại, tức những giá trị văn hóa, đạo đức. Từ đây chúng ta mới thấy được cái công năng, sự biến hóa cũng như lối cấu tạo của ngôn ngữ. Cũng từ đây chúng ta hiểu được, sự hiểu biết của chúng ta luôn gắn chặt với lịch sử, với ý hệ, với những nghịch lý, và với cả những dự phóng về tương lai, điều mà Ricoeur nhấn mạnh khi ông khám phá ra sự liên hệ giữa ý thức con người và ý thức về một thế giới về sau (eschaton).

## Tạm Kết

Trong bài này, chúng tôi đã giới thiệu một cách rất tổng quát quá trình xuất hiện, biến chuyển và hình thành các trường phái TDH, và tạm đưa ra sáu truyền thống khác nhau về TDH, cũng như năm phương hướng để hiểu TDH hiện đại. Chúng tôi cũng đã giải thích lý do tại sao TDH phức tạp; tại sao chúng ta không thể có những định nghĩa chính xác; tại sao mỗi triết gia đều có những chủ trương riêng. Đây là tiền đề để chúng ta suy nghĩ và hiểu biết nền tư tưởng Việt của chính chúng ta.

Trong công cuộc tìm kiếm triết học Việt Nam (Việt triết), tôi đặc biệt sử dụng TDH. Lý do rất đơn giản, nhưng quan trọng: TDH là một sự hiểu biết về chính cuộc sống, về thế giới sống, về tất cả những yếu tính liên quan tới sự sống. Vậy thì, triết học Việt phải gắn liền với cuộc sống, thế giới sống Việt. Hiểu biết cuộc sống, thế giới sống Việt phải là điều kiện tiên quyết.

Một điểm khác không kém quan trọng mà chúng ta thường bỏ qua khi tập trung vào một cách sống, quan niệm sống nào đó. Đó là chúng không nhìn ra cái toàn thể chung quanh, trước sau, trên dưới, ngang dọc. Một nền TDH đầy đủ bắt buộc chúng ta phải nhìn ra cái toàn thể của cuộc sống. Đồng thời phải đào sâu vào mỗi khía cạnh của cuộc sống, của cái toàn thể. Bây giờ ta có thể hiểu được, khi Dilthey cho rằng TDH là nền tảng của nền “khoa học tinh thần”, ông muốn nói đến nền khoa học con người, tới nền tảng nhân văn (humanities) tức cái truyền thống hàng ngàn năm của nhân loại. Khi Gadamer chủ trương vai trò của chủ thể trong sự hiểu biết, nhấn mạnh tới cái mà ông gọi là "vòng thông diễn" (hermeneutical circle), tới cái nền tảng của sự hiểu biết chung nơi con người gắn liền với tình cảm chung nơi mọi người (tức cộng cảm), ông đã nói lên được bản tính con người (human nature), cách sống, cách hiểu, cách cảm (tình) của họ.

Tương tự, thầy của Gadamer, triết gia Heidegger, cũng đã gắn liền bản chất *hữu* và *sinh* của Sein (tôi dịch là *hữu sinh*) với cái *cội nguồn* của sự sống (Ursprung), và với sự sống đương vươn lên. Như tôi hiểu, sự phân tích hiện tượng về hiện thể (phenomenology of Dasein) của Heidegger trong tập *Sein und Zeit* là một lối thông diễn cách thế sống, cách thế hữu sinh (Sein) đương (tự) xuất hiện (Seiendes), tức cách thế con người (Sein) sống (Seiendes) trong mỗi hoàn cảnh như là hiện thể (Dasein) mà thôi. Sự vĩ đại của Heidegger là ông đưa ra quan niệm ngược lại với Newton và Kant, những người lấy những phạm trù tiên thiên, ngoại tại như không gian và thời gian làm điểm tựa để hiểu thế giới (Newton) và con người (Kant). Không phải thời gian (Zeit) nhưng chính là con người (Sein) mới là hạt nhân phát triển lịch sử con người.

Bằng cách gắn liền TDH với sự sống con người, chúng ta nhận ra TDH chỉ là một sự tiếp nối, hoàn bị và mở rộng tất cả quá trình diễn tiến của lịch sử con người và lịch sử triết học. Khi mà Socrates đòi các nhà ngục biện phải trở lại con người, khi mà Plato nhận thức được sự thiết yếu của một nền triết lý thực hành không chỉ xây trên lý hình (tức quan niệm thuần túy), khi mà Aristotle khám phá ra được nền triết lý thuần túy không thể tách biệt khỏi nền triết học thực hành (qua phân tích về quan niệm *phronesis*)... các triết gia Hy Lạp đã nhận ra rằng, sự hiểu biết về thế giới đòi buộc một sự hiểu biết về con người, mà một sự hiểu biết về con người chỉ có thể có được trong cuộc sống sinh động, qua ngôn ngữ, qua cảm tình, qua thế giới thẩm mỹ, qua khát

vọng *tông giáo*, qua hy vọng về tương lai và qua sinh hoạt chính trị và kinh tế của chúng ta.

Tương tự, chúng ta cũng thấy một lối nhìn như vậy nơi các nền văn hóa nhân loại. Triết học nho gia chỉ có thể hiểu được trong những khía cạnh liên quan tới sự sống con người. Khổng Tử đặt nặng vấn đề lễ nghĩa, nhân nghĩa, trung nghĩa và nhất là hiếu để không phải vì ngài *lệ* nghĩa (giống như các pháp gia *lệ* pháp sau này), nhưng vì ngài thấu hiểu được rằng, ta chỉ có thể hiểu được con người một khi giải quyết được những vấn nạn của con người. Để hiểu con người, ta cần phải nắm vững được tất cả cơ cấu (tức cái toàn thể) của cuộc sống: con người tổ chức như sao, hợp quần như thế nào, làm thế nào để bảo tồn xã hội, bảo tồn cái cơ cấu... Nói tóm lại, làm thế nào để bảo tồn sự sống còn của nhân loại. Nền triết học của Đạo giáo, tuy khác biệt trong cách thể giải quyết vấn đề, cũng có những lối nhìn tương tự. Truyền thống Dịch cho tới truyền thống Đạo đều chú trọng tới cái toàn thể (hay "chủ toàn", theo ngôn ngữ của Cao Xuân Huy). Con người, sự sống... chỉ có thể hiểu được trong cái toàn thể mà chúng ta gọi là tam tài, hay người Nhật gọi là tam cực. (Tam tài hay tam cực đều phát xuất từ quan niệm vạn vật nhất thể). Sự sống chỉ có thể có khi mà tất cả mọi bộ phận đều tương quan mật thiết với nhau, tạo thành cái vũ trụ nhân linh (tức tam tài): "thiên thời, địa lợi, nhân hòa."

Nếu TDH là một nền khoa học về chính *tác động hiểu biết* tức *Verstehen* (Gadamer), về phương cách hiểu biết (Betti), về điều kiện hiểu biết (Habermas), về phương thể giúp hiểu biết (Schleiermacher, Hirsch), và về bản thể của hiểu biết (Heidegger), thì chúng ta phải công nhận là bất cứ nền triết học nào, bất cứ nền văn hóa nào cũng mang tính chất thông diễn. Thế nên, TDH không phải chỉ áp dụng để chú giải Thánh kinh, Thánh truyền hay Phật kinh, Phật tạng..., để giải thích các đoạn văn kinh điển, để giải nghĩa những sự kiện truyền thuyết, hay những truyền thống, tập tục... mà còn phải giúp hiểu những vấn nạn, không kém phần quan trọng, đó là: tại sao (chúng) trở thành kinh điển, được coi là truyền thống, biến thành tập tục, và trở thành văn hóa... ảnh hưởng tới chúng ta, tới lịch sử con người? Tại sao chúng cấu tạo thành một bộ phận thân thiết không thể tách rời khỏi cuộc sống như đạo đức, lễ nghĩa? Tại sao chúng đồng nhất với văn hóa dân tộc, với những nền giá trị? Và tại sao chúng không thể tách rời khỏi văn hóa, khỏi nền giáo dục (tức đào tạo) con người?

---

<sup>1</sup> Xin tkh. Hans-Georg Gadamer, chb., Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978); Hans-Georg Gadamer và Gottfried Boehm, Seminar: Philosophische Hermeneutik

(Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976).

<sup>2</sup> Mary Hesse, "In Defense of Objectivity" trong *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Sciences* (Brighton: Harvester Press, 1980), tr. 171.

<sup>3</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969).

<sup>4</sup> Palmer chỉ bàn TDH cho tới Gadamer. Ông không đi sâu vào phong trào TDH trong khoa học xã hội (Habermas, Giddens, Schluchter, Foucault), khoa học (Thomas Kuhn, Feyerabend, Hesse), khảo cổ học và nhân học (Geertz), phân tâm học (Jacques Lacan), triết học Pháp (Ricoeur, Lévinas, Derrida). Ông biết hạn chế này khi công nhận TDH không phải là đặc sản của Tây phương, và cần có một nền TDH dựa trên hiểu biết Đông Tây. Tkh. Richard Palmer, Wen-Hsiang Chen & Yueh Lin, "An Unconventional History of Hermeneutics in the West". *Philosophy and Culture* 35 (2):21-44 (2008).

Tôi từng có dịp trao đổi với Palmer (Đài Loan, 2004). Mến phục ông, nhưng giữa ông và tôi vẫn có một sự khác biệt về sự hiểu biết về Heidegger, và nhất là Derrida. Xin tkh. Trần Văn Đoàn, "The Search for Authentic Understanding and the Birth of Radical Hermeneutics" Trong: *Budhi: A Journal of Ideas and Culture*, No.17 (2):60-78 (2013). Theo AI, "Tran Van Doan is a philosopher who argued that the human search for authentic understanding gives birth to radical hermeneutics. His work, notably "The Search for Authentic Understanding and the Birth of Radical Hermeneutics," traces this concept through the work of philosophers like Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, and Jacques Derrida. He posits that rather than a reverse cause-and-effect, radical hermeneutics is a product of the human need for genuine interpretation."

[https://www.google.com/search?q=tran+van+doan%2C+radical+hermeneutics&sca\\_esv=4f246cde2838cb38&biw=731](https://www.google.com/search?q=tran+van+doan%2C+radical+hermeneutics&sca_esv=4f246cde2838cb38&biw=731)

<sup>5</sup> Chữ tôn giáo theo đúng nghĩa của truyền thống văn hóa Trung Hoa, Nhật và của Việt Nam phải là tông giáo. Hiếu Kinh (từ thời Tăng Tử) là những lời giáo huấn của Khổng Tử và các bậc tiên hiền về việc tôn kính tông, tổ. Hiếu đạo là một nguyên lý của đạo sống. Tuy phát xuất cùng một gốc với nền văn hóa Trung Hoa, người Việt hiểu tôn giáo hơi khác. Giáo nơi đây không chỉ là giáo hóa, nhưng còn là một lối sống, một quy tắc sống. Chính vì vậy mà, nếu trong Khổng học, người ta chú trọng nho gia, thì nơi người Việt, chữ nho giáo chiếm một địa vị quan trọng hơn.

Chúng tôi đã bàn về sự khác biệt này trong nhiều luận văn, như: Trần Văn Đoàn, "Ueberlegungen zu einer asiatischen Theologie". *Zeitschrift fuer Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Heft 2/3, 1986, ctr. 172-179; Trần Văn Đoàn, "Vietnamese Theology in the Making". *Concilium* (Jan.2022), ctr. 87-95.

<sup>6</sup> Để hiểu thêm về sự khác biệt bất khả kháng này, xin tham khảo các bài viết khác của chúng tôi: Trần Văn Đoàn, *Chủ Thuyết Hậu Hiện Đại* (Hà Nội, 2002, chưa xuất bản), cũng như: Trần Văn Đoàn, "The Search for the Pentecostal Spirit" trong *The Proceedings of The IVth Conference of AACP* (Seoul, Korea, 2000); in *trong Soochow Philosophy*, No 5 (Taipei, 10. 2001); Trần Văn Đoàn, "Le problème de l'incommensurabilité dans culture". Trong William Sweet, ed., *Philosophie Canadienne* (09.2001); cũng như Trần Văn Đoàn, "Pluralistic Culture versus Cultural Pluralism" trong Tomonobu Imamichi, George F. McLean ed., *Metaphysics in the Age of Globalization* (Washington: CRVP, 2003), và trong W. Sweet &

Hu Yeping ed., *To The Mountain* (Taipei: Fujen University Press, 2004).

<sup>7</sup> Về vấn đề này chúng tôi đã bàn sâu hơn trong: Trần Văn Đoàn, "Towards a Viet-Theology" trong *Hội Thảo Thần Học Việt Nam* (Orsonnens, Thụy Sĩ, 1997), và trong: Trần Văn Đoàn, *Những Suy Tư Thần Học Việt Nam* đã nhắc đến trong chú thích số 5 trên. Nói một cách chung, thần thoại là những huyền thoại về đời sống của giới thần linh, được biểu tả qua ngôn ngữ cũng như cách thức sống của con người. Ngược lại, nhân thoại là những câu chuyện về việc con người, qua công nghiệp, hay tài cán, hay đức hạnh có thể tự trở thành thần, hay thánh. Sự kiện những anh hùng dân tộc, những vĩ nhân, những người đạo cao đức trọng được dân chúng tôn vinh và được nhà vua phong chức thần (thần hoàng), thánh là một nền văn hóa hy hữu đặc thù của văn hóa Việt. Lý Thường Kiệt (1036-1105), sau khi chết được dân tôn thờ làm thánh, và xây đền thờ ông (đền Thái Ủy tại xã Ngộ Xá, Vĩnh Lộc, Thanh Hóa), bởi vì vị đại anh hùng họ Lý này đánh tan quân Chiêm Thành (1069), quân Tống (1076). Tương tự, chúng ta có Thánh Gióng, Thánh Trần Hưng Đạo, Thánh Mẫu (bà Liễu Hạnh)... và thế giới thần linh như Tứ Bất Tử (bao gồm Thánh Gióng, Tản Viên, Chử Đồng Tử, Liễu Hạnh), vân vân, mà người bình dân thường gọi là các Ông, các Bà. Xin tkh. Vũ Ngọc Khánh và Ngô Đức Thịnh, *Tứ Bất Tử* (Hà Nội: Nxb Văn Hóa Dân Tộc, 1990).

<sup>8</sup> Thí dụ chưa có ai có thể dịch được tiếng Đạo sang ngôn ngữ Tây phương, nên đại đa số các ngôn ngữ này giữ lại nguyên tiếng Đạo (Dao, Tao). Dịch theo lối phát âm, thí dụ như Bụt (Buddha), Thích Ca (Shiddarta), Quan Âm (Kwan-in (Hán), hay Kannon (Nhật)... Trong ngôn ngữ Tây phương, họ dịch theo lối phát âm, nên dễ dàng hơn: Từ tiếng Hy Lạp: ermeneuein, ermeneia: hermeneutics (Anh), herméneutique (Pháp), hermeneutica (La-tinh), Ermeneutica (Ý), Hermeneutik (Đức), vân vân.

<sup>9</sup> Xin tkh. Thẩm Thanh Tông, *Hiện Đại Triết Học Luận Thuật* (Đài Bắc: Lý Minh cbx., 1985), ctr. 291 vtth. (Trung ngữ). Giáo sư Thẩm Thanh Tông (1949-2018) từng là Giáo sư Giảng Tòa về Văn hóa Trung Hoa tại ĐH Toronto, Gia Nã Đại. Tốt nghiệp tại ĐH Phụ Nhân, Tiến sỹ Triết Học tại ĐH Louvain (Bỉ), và từng là Giáo sư Triết học tại ĐH Quốc Gia Chính Trị, ĐH Phụ Nhân (Trung Hoa), và Giáo sư Thỉnh giảng tại ĐH Louvain, ĐH Leiden (Hà Lan), và ĐH Vienna (Áo). Tác giả của gần 20 tác phẩm trước tác bằng Trung, Anh và Pháp ngữ.

<sup>10</sup> Như thấy trong việc dùng thuật ngữ này vào bộ *Thần Học Đại Từ Điển* (Đài Bắc: Quang Khải xbx., 1997), và nhất là bộ *Trung Quốc Triết Học Đại Từ Thư* (Đài Bắc: Nxb ĐH Phụ Nhân, 1994).

<sup>11</sup> *Sein und Zeit* (1927) (Tuebingen: Mohr, 1961, bản thứ 11). Tại Việt Nam, tác phẩm này được dịch *Hữu Thể và Thời Gian* (Trần Thái Đĩnh, Triết Học Hiện Sinh, 1967). Bản dịch Việt ngữ của Trần Công Tiến (Sài Gòn, 1973?). Người Trung Hoa và Nhật dịch là *Tồn Hữu và Thời Gian*. Cả hai lối dịch đều không lột được ý nghĩa của Sein. Sein chưa phải là một thể, và không phải là hữu, hay tồn (tức chiếm một không gian, ở vào một thời gian nào đó) theo nghĩa *res extensa* của Descartes (mà Heidegger cực lực phản đối).

<sup>12</sup> Với những tác phẩm như "Der Universaliaetsanspruch der Hermeneutik" (1971), *Was heisst Universalpragmatik?* (1976) và nhất là hai tập *Theorie des kommunikativen Handels*. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp,

<sup>13</sup> Giáo sư Lê Tôn Nghiêm đã từng sử dụng thuật ngữ này trong luận văn ông viết về Heidegger. Ông

dịch herméneutique (Pháp ngữ) sang Việt ngữ là "lập luận thông điển." Xin tkh. Lê Tôn Nghiêm, Heidegger Trước Sự Phá Sản của Tây Phương. (Sài Gòn: Lá Bối, 1970), tr. 161.

<sup>14</sup> Vũ Kim Chính, chb., Từ Điển Thần Học Tín Lý Anh-Việt. (Đài Bắc: Quang Khải xbx., 1996), tr. 106: Từ hermeneutic: thích kinh học, giải thích học, khoa chú giải, khoa thông điển. Giáo sư Vũ Kim Chính, sinh năm 1948 tại Ninh Bình, là một học giả người Việt, nổi tiếng tại Đài Loan với nhiều tác phẩm viết bằng Trung ngữ, Đức ngữ và Anh ngữ như Giải Phóng Thần Học. (Đài Bắc: Quang Khải, 1991); Dữ Thần Hội Thông. (Đài Bắc: Quang Khải, 2000), Tây Phương Triết Học Sử. (Đài Bắc: Đại Học Không Trung, 1998), vân vân. Giáo sư Vũ Kim Chính từng du học tại Âu Châu và Trung Hoa Dân Quốc. Tiến sỹ Triết Học (ĐH Innsbruck, Áo, 1979), Tiến sỹ Thần Học (Đại học Phụ Nhân, Trung Hoa, 1989). Từ năm 1986 ông giảng dạy Triết học, rồi Tôn giáo học tại Đại học Phụ Nhân. Năm 2000 ông được phong chức Giáo sư Tôn Giáo Học, Đại học Phụ Nhân. Ông cũng từng dạy học và nghiên cứu tại Seattle, Mỹ; và là Giáo sư tại The Vietnamese Institute of Philosophy and Religious Studies, Washington, D.C., Mỹ quốc.

<sup>15</sup> Vũ Kim Chính, Lời Nói Đầu, tr. ii.

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. (Pfullingen: Neske, 1959), ctr. 121-122; Palmer, 13.

<sup>17</sup> Gerhard Ebeling, "Hermeneutik," trong *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (bản in thứ 3), II, tr. 242.

<sup>18</sup> Với Sắc lệnh "Ad gentes divinitus," Công Đồng Vatican II nhấn mạnh đến việc sử dụng ngôn ngữ địa phương (*De predicatione Evangelii et de congregando Populo Dei*). Với Hiến chế Phụng Vụ (*Constitutio de Sacra Liturgica*) "Sacrosanctum Concilium" Công Đồng cho phép được sử dụng ngôn ngữ địa phương trong Phụng vụ. Xin tkh. Vatican II, *Constitutiones, Decreta, Declarationes* (Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1966).

<sup>19</sup> Aristotle, *The Basic Works*, ctr. 40-61. Đặc biệt: Aristotle, *On interpretation*, với lời bình luận của Thánh Thomas Aquinas và Cajetan. Bản dịch Anh ngữ của Jean T. Oesterle; Palmer, 12.

<sup>20</sup> Thí dụ trong tác phẩm *Oedipus at Colonus* của Homer, cũng như trong *Symposium* của Plato, và nhất là trong *Organon* của Aristotle về chương *Peri hermeneias*. Xin tkh. *Greek-English Lexicon*, ed. Liddell và Scott; cũng như Palmer, 12.

<sup>21</sup> Giáo phụ, hay là những người cha của Giáo hội Thiên Chúa giáo, tức những nhà tư tưởng, thần học, triết học đã đóng góp vào sự phát triển nền thần học Kitô giáo từ Thánh Kinh và nền văn hóa Hy La. Những triết gia giáo phụ thời danh như Clement of Alexandria, Origen, Filo, Dyonysius và nhất là St. Augustine, đã là những triết gia đầu tiên của nền triết học Kitô giáo. Xtkh. H. A. Wolfson, *The Philosophy of The Church Fathers*. (Cambridge M.A: Harvard University Press, 1956).

<sup>22</sup> Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), tr. 12. Cũng tham khảo George F. McLean, *Ways to God*. (Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1999), ctr. 235-288.

<sup>23</sup> Martin Luther, *Disputatio pro declaratione et virtutis indulgentiarum* (1517).

<sup>24</sup> Martin Luther, *Disputatio pro declaratione et virtutis indulgentiarum* (1517).

<sup>25</sup> Bleicher, tr. 16.

<sup>26</sup> Chú ý là khi nói về đạo Thiên Chúa, hay Kitô giáo, là một tôn giáo do Đức Giêsu Kitô thiết lập, bao

gồm tất cả những đạo giáo tin vào Người: Công giáo, Anh giáo (do vua Henri VIII (1509-1547), Tin Lành với những nhà cải cách như Martin Luther (1483-1546), Jean Calvin (1509-1564), Ulrich Zwingli (1484-1531), ly khai Giáo hội La Mã vào thế kỷ 16. Ngoài ra còn có Chính Thống giáo, gần như độc lập với La Mã ngay từ những thế kỷ đầu tiên của Thiên Chúa giáo. Ngày nay, Giáo hội trung thành với Giáo hội La Mã được gọi là Giáo hội Công giáo. Thực ra, Giáo hội Công giáo (ecclesia catholica) có nghĩa là một Giáo hội cho tất cả mọi người, không phân biệt màu da, chủng tộc. Cũng cần phải nhắc đến việc sử dụng ngôn ngữ không được chính xác của giới học giả nước nhà: họ thường viết giáo hội là nhà thờ. Thực ra Giáo hội không phải và không đồng nghĩa với nhà thờ. Giáo hội nguyên thủy đầu có nhà thờ nào đâu. Họ sống chui núp trong những hang sâu cả 100 mét dưới lòng đất (catacomb, còn gọi là hang toại đạo) để tránh bị bách hại. Giáo hội (Church, Eglise, viết chữ hoa) là một cộng đồng, hay giáo đoàn, có tổ chức chặt chẽ; trong khi nhà thờ, hay giáo đường (church, église, viết chữ thường) chỉ là một kiến trúc làm nơi hội họp hay cầu nguyện cho cộng đồng hay giáo đoàn. Cũng phải nói thêm là từ Thiên Chúa giáo cũng có thể áp dụng cho Do Thái giáo, Hồi giáo... bởi lẽ hai tôn giáo này cũng tin vào một Thiên Chúa duy nhất (tuy mỗi tôn giáo dùng từ ngữ khác nhau để biểu tả: Jahweh hay Allah). Tại Trung Hoa, từ Thiên Chúa phát xuất từ nhà truyền giáo Matteo Ricci và được hoàng đế Khang Hy chính thức công nhận.

<sup>27</sup> Những bài viết trên được in trong: Friedrich Scheiermacher, Saemmtliche Werke (Berlin: Reimer, 1838), do Friedrich Lucke chb. Tập VII: Hermeneutik und Kritik: mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament. Ngoài ra cũng thấy trong: Friedrich Schleiermacher, Hermeneutik, do Heinz Kimmerle chb. (Heidelberg: Carl Winter, 1959).

<sup>28</sup> Hermeneutik, tr. 79; Palmer, ctr. 84-97.

<sup>29</sup> Thí dụ bản dịch giáo lý Công giáo đầu tiên sang Việt ngữ như tập Phép Giảng Tám Ngày Cho Kẻ Muốn Chịu Phép Rửa Tội Mà Vào Đạo Thánh Đức Chúa Trời của linh mục Đắc Lộ, vân vân. Dịch giả thường dịch theo từ, theo tiếng nhưng quên đi văn cảnh, bối cảnh... Thế nên, lối dịch có vẻ "văn Tây" hơn "văn ta". Xin tkh các nghiên cứu của Đỗ Quang Chính, Lịch Sử Chữ Quốc Ngữ (Sài Gòn: Ra Khơi, 1972); Nguyễn Khắc Xuyên, Ngữ Pháp Tiếng Việt Của Đắc Lộ 1651 (Garden Grove: Thời Điểm, 1993), và của Phan Đình Cho, Mission and Catechesis - Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam. (New York: Orbis Book, 1998). Tương tự, khi dịch từ Thượng Đế (Thiên Chúa) sang Nhật ngữ, các nhà truyền giáo trung thành với từ Latinh Deus nên phát âm sang Nhật ngữ là Deusu. Các vị truyền giáo không biết rằng, Deusu trong Nhật ngữ có nghĩa là "đại bịp." Tại Việt Nam thời Đắc Lộ, từ Deus được các nhà truyền giáo phiên âm là Chúa Đêu, một từ mà chẳng ai hiểu. Người Việt cứ nghĩ là Chúa Đêu cũng chỉ là một loại như bà chúa Chèm, hay chúa Trịn... (Xtkh. Phan Đình Cho, sđd.).

<sup>30</sup> Trong Sein und Zeit, Heidegger viết: "Cái ý nghĩa phương pháp luận trong sự diễn tả hiện tượng chính là thông diễn (Auslegung). Cái lý lẽ (logos) xác định hiện tượng học về hiện thể (Dasein) mang tính chất của thông diễn (hermeneuein), mà qua sự thông diễn như vậy hiện thể nhận ra được cái cấu thể (Struktur) của chính mình, cũng như cái ý nghĩa chân thực được thấy trong sự thông hiểu trước đây về chính hữu thể. (Vậy nên) nền hiện tượng học về hiện thể chính là nền thông diễn học theo

đúng cái ý nghĩa gốc gác của nó. Thông diễn học nói về công việc thông diễn." Sein und Zeit, tr. 37; Palmer, tr. 129.

<sup>31</sup> Xin tham khảo Trần Văn Đoàn, sđd. Chương về phương pháp Thông Diễn Học - Từ Hiện Tượng Học tới Thông Diễn Học

<sup>32</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. (Tuebingen: Mohr, 1960); Sau đây viết tắt WM (bản Đức ngữ), hay TM (Truth and Method. Bản Anh ngữ do Garret Barden và John Cumming dịch. New York: Continuum, 1975).

<sup>33</sup> Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism - Science, Hermeneutics and Praxis*. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), ctr. 41-42.

<sup>34</sup> Trong tác phẩm *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger đã coi ngôn ngữ như cái nôi của hiện hữu thể (*Das Haus des Seinendes*).

<sup>35</sup> Luận đề của Martin Heidegger về chân lý như là một sự tự khai mở. Xtkh. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (Frankfurt a. M, 1943), cũng như trong Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (Bern, 1947).

<sup>36</sup> WM, 288; TM, 271. Quan niệm "chân trời mở rộng" hay "hội nhập chân trời" (*Horizonsverschmelzung, fusion of horizons*) là một quan niệm quan trọng để hiểu quá trình nhận thức của con người và của việc hội nhập văn hóa. Chúng tôi đã bàn sâu rộng về quan niệm này trong ba luận văn: Trần Văn Đoàn, "La fusion des horizons et la fusion culturelle" (*Université de Louvain-la-neuve*, 5. 1994); Trần Văn Đoàn, "Pluralistic Culture versus Cultural Pluralism", bđd.; cũng như Trần Văn Đoàn, "Pluralistic Culture and Open Society" (*Hà Nội, Viện Con Người, Viện Khoa Học Xã Hội Việt Nam*, 11. 2003).

<sup>37</sup> Emilio Betti, *Interpretazione della legge e degli atti giuridici - Teoria generale e dogmatica* (Giải Thích Pháp Luật và những Mục Luật Pháp - Lý Thuyết Chung và Lý Thuyết Tín Điều) (Milano: Giuffrè, 1949). Năm 1950, Betti xuất bản một tập sách khác, không kém quan trọng: *Teoria generale del negozio giuridico* (Lý Thuyết Chung về Thương Thuyết Luật Pháp), (Torino: Unione tipografico editrice torinese, 1950).

<sup>38</sup> Emilio Betti, *Teoria generale della Interpretazione* (Milano: Istituto di Teoria della Interpretazione, 1955). 2 Tập. Tập sách này được chính tác giả dịch sang Đức ngữ, và gây được một tiếng vang mạnh mẽ: *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* (Tuebingen: Mohr, 1967) (Lý Thuyết Thông Diễn Chung như là Phương Pháp Tính trong Nền Khoa Học Tinh Thần). Ngoài ra Betti cũng xuất bản một tập sách khác bằng Đức ngữ: *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften* (Tuebingen: Mohr, 1962) (Thông Diễn như là Một Phương Pháp Chung cho Nền Khoa Học Tinh Thần). Tập sách này được Josef Bleicher dịch sang Anh ngữ trong *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics als Method, Philosophy and Critique* do Bleicher chủ biên (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1982). Chúng tôi dịch tĩnh từ "generale" sang Việt ngữ là "chung", chứ không phải "tổng quát". Betti cố ý đối nghịch từ "generale" với từ "dogmatica" (tức giáo điều, hay tín điều).

<sup>39</sup> Emilio Betti, *Teoria generale della interpretazione*, Tập 1, tr. 123.

<sup>40</sup> Emilio Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaft*, tr. Phần Dẫn Nhập; 165

Cũng xin xem thêm: E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967).

<sup>41</sup> Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine methode der Geisteswissenschaft*, tr. 43-44.

<sup>42</sup> Về cuộc tranh luận về TDH giữa Gadamer và Habermas, xin tkh. *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971). Ngoài ra: Jack Mendelson, "The Habermas-Gadamer Debate" trong *New German Critique*, 18 (1979: pp. 44-73; John B. Thompson, chb., *Paul Ricoeur: Hermeneutics and Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), ctr. 63-100. Bernstein, chú thích số 70.

<sup>43</sup> Juergen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, do Jeremy J. Shapiro dịch (Boston: Beacon Press, 1971), pp. 301-317.

<sup>44</sup> Juergen Habermas, "A Review of Gadamer's Truth and Method," sđd., tr. 351: "Tôi cho rằng sự thành công rõ rệt nhất của Gadamer, là sự việc ông đã chứng minh được sự kiện, đó là, một sự hiểu biết thông diễn luôn liên quan chặt chẽ với tính chất thiết yếu (tiên nghiệm) cho rằng một sự tự giác ngộ luôn hướng tới hành động."

<sup>45</sup> Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis : Essays on Freud, Marx and Social Psychology* (Greenwich, Conn.: Fawcett Pub., 1971).

<sup>46</sup> Herbert Marcuse, *Eros and Civilization : A Philosophical Inquiry Into Freud* (Boston: Beacon Press, 1962).

<sup>47</sup> Xtkh. Trần Văn Đoàn, *The Poverty of Ideological Education* (Taipei: Ministry of Education of ROC, 1993); Tái bản tại Mỹ (Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001); Trần Văn Đoàn, *Ý Hệ Hình Thái đích Bình Khốn* (Đài Bắc: Đại Học Sư Phạm Đài Loan, 1998) (Trung ngữ).

<sup>48</sup> Lý thuyết này cũng mang cùng tựa đề với tác phẩm đồ sộ gồm 2 tập sách, và 1 tập bổ túc: *Theorie der kommunikativen Handeln*, xuất bản năm 1981, và được Thomas Mc Carthy dịch sang Anh ngữ năm 1985. Xtkh. Juergen Habermas, *Theorie der kommunikativen Handeln* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981). Ergaenzungsband (1983). Bản dịch Anh ngữ của Thomas McCarthy: *Theory of communicative Action* (Boston: Beacon Press, 1985).

<sup>49</sup> Juergen Habermas, *Theorie der kommunikativen Handeln*, Tập 1. "Hành vi theo lý tính và Quá trình lý tính hóa xã hội" (*Handlungsrationalitaet und Gesellschaftliche Rationalisierung*)

<sup>50</sup> Xin Tkh. Trần Văn Đoàn, *Chủ Thuyết Hậu Hiện Đại Đi Về Đâu?* (Thuyết Giảng tại Viện Triết Học, Hà Nội, 01. 2002). Đang xuất bản.

<sup>51</sup> Paul Ricoeur, "Phenomenology and Hermeneutics" trong *Nous*, Tập 2, Số 1, tr. 100.

<sup>52</sup> Paul Ricoeur, *De L'Interpretation. Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1965).

<sup>53</sup> Jacques Lacan, *Ecrits* (Paris: Seuil, 1966).

<sup>54</sup> Xin tkh. Gerhard Ebeling, "Hermeneutik" trong *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III (1959), ctr. 242-246, tr. 243; Pamer, tr. 34.

<sup>55</sup> Ebeling, tr. 242; Palmer, tr. 34.

<sup>56</sup> Thí dụ ngay trong thần học, ta cũng thấy một trường phái gọi là "phương pháp lịch sử-phê phán" (historical-critical method). Xin tkh. Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung der Alten Testament von der Reformation bis zu Gegenwart* (Neukirchen: Buchhandlung

der Erziehungsvereins, 1956), Chương 3, ctr. 70-102; Palmer, tr. 38, chú thích 16. Baruch Spinoza trong tác phẩm về chính trị và thần học, *Tractatus theologico-politicus* (1670) cũng nhận định tương tự khi ông viết: "Quy luật giải thích Thánh Kinh phải theo nguyên lý của lý trí". Trích từ Ebeling, sđd., tr. 245. Johannes Lessing, một người chủ trương thời Ánh sáng, trong tác phẩm *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777), càng mạnh bạo hơn: "Những sự thật bất tất thấy trong lịch sử không bao giờ có thể được coi như những bằng chứng để chứng minh sự thật của lý trí." (*Zugefalling Geschichtswahrheiten koennen der Beweis von nothwendigen Vernunftswahrheiten nie werden.*) Trích từ Kurt Froer, *Biblische Hermeneutik: Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*, tr. 26; Palmer, ctr. 38-39.

<sup>57</sup> Johann August Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti* (Leipzig: Weidmann, 1972); Trích từ Frederic W. Farrar, *History of Interpretation* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1961), tr. 402; Palmer, tr. 38.

<sup>58</sup> Ngoài bốn tác giả: Thánh Mát-thêu (Mattheus), thánh Mác-cô (Marcus), thánh Lu-ca (Lukas), và thánh Gio-an (Ioannes), còn phải kể đến thánh Phao-lô (Paulus), thánh Phê-rô (Petrus), thánh Phi-líp-pê (Phillipus) với những lá thư của các ngài gửi các cộng đồng Kitô giáo tiên khởi.

<sup>59</sup> Về các tác phẩm của Hegel, chúng tôi dựa theo bộ: *Hegelswerke* do K. Michel và E. Moldenhauer chb. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 vtth.). Riêng tập sách kinh điển *Phaenomenologie des Geistes* đã được chúng tôi dịch qua Việt ngữ: *Luật Tinh Thần qua Hiện Tượng* (lưu hành nội bộ).

<sup>60</sup> Chú ý là lối giải thích lịch sử của Giáo sư Kim Định (Việt Lý Tố Nguyên), và nhất là của những học giả thế hệ trước như các cụ Phan Bội Châu (Khổng Học Đẳng), Trần Trọng Kim (Nho Giáo), Bùi Kỷ (Chú thích *Truyện Kiều*) theo phương pháp giải thích tu từ học này. Giáo sư Trần Quốc Vượng có lẽ thuộc về một số ít học giả không hẳn chỉ dựa vào tu từ học. Khi lý giải nguyên lý mẹ (ctr. 481-486), hay truyền thuyết Mỹ Châu - Trọng Thủy (ctr. 296-301), giáo sư họ Trần đã áp dụng thông điển một cách rất hay khi ông dựa trên thế giới sống của các thời đại, trên quá trình diễn biến, cũng như trên sự khác biệt giữa cách sống và lý thuyết. Xin tkh. Trần Quốc Vượng, *Văn Hóa Việt Nam - Tìm Tòi và Suy Ngẫm* (Hà Nội: Nxb Văn Hóa Dân Tộc, 2000).

<sup>61</sup> Trong giới hàn lâm Đức, từ tinh thần (Geist) không mang nghĩa thần linh, hay quỷ thần, nhưng nói lên cái tinh túy của tư tưởng, cách sống, lối tổ chức, sự cảm thông, và nhạy cảm của dân tộc. Nói cách khác, chữ tinh thần gắn với từ đạo, đạo lý, đạo giáo trong tư tưởng Viễn Đông. Chính vì vậy mà khi nói về khoa học tinh thần, ta thường hiểu tất cả những bộ môn khoa học thuộc nhân văn, xã hội. Tại vùng nói tiếng Đức, đã có một thời người ta gọi Viện Văn Khoa, Xã Hội, Nghệ Thuật... là Viện Khoa Học Tinh Thần (Fakultaet der Geisteswissenschaft). Tại Đại học Vienna (Wiener Universitaet), nơi tôi từng dạy học một thời gian ngắn, Viện Khoa Học Tinh Thần được đổi tên lại là Viện Khoa Học Căn Bản (Fakultaet der Integralwissenschaft).

<sup>62</sup> Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, tr. 18; Palmer, tr. 43.

<sup>63</sup> Ricoeur, *De l'interprétation*, tr. 35; Palmer, tr. 44.

<sup>64</sup> Xtkh. Trần Văn Đoàn, *Reason, Rationality and Resonableness* (New York - Lanham: The University Press of America, 1989; sec. ed. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy,

2001).

<sup>65</sup> Palmer, tr. 66.

<sup>66</sup> E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967).

# Ontological Commitment = Cam Kết Bản Thể

## Một phản biện đến Quine và Triết học Phân tích

Nguyễn Hữu Liêm

Giới thiệu bản dịch Việt Ngữ cuốn *From a Logical Point of View* của Willard Van Orman Quine, Dịch giả Trần đình Thắng. Trần Thị Diệu giới thiệu; Nguyễn Hữu Liêm phản biện. (Trust Books, HCM, 2025).

Trong phần giải thích cho bản Việt ngữ của tác phẩm *Từ Góc Nhìn Logic* dịch giả Trần Đình Thắng có lưu ý một khái niệm độc đáo của Quine, *Ontological Commitment – Cam kết Bản thể*. Ta thử bàn sâu về khái niệm này từ góc độ siêu hình học nhằm đem nó ra khỏi lãnh vực suy luận và phiên giải của trường phái triết học phân tích. Ở đây, ngôn ngữ được sử dụng có mang hơi hướng cường điệu đầy chất liệu mệnh lệnh hiện sinh. Ta hãy cùng bước vào thử xem.

### DẪN THÂN VÀO THỰC TẠI

Câu hỏi đầu tiên: Làm thế nào để ta thoát khỏi vòng kiềm tỏa của ngôn ngữ? Đó là câu hỏi lớn mà triết học Đông Tây xưa nay vẫn cố gắng trả lời. Đối diện với vấn đề là một tình thế nan giải. Nếu ta cố giải thích nó bằng ngôn ngữ thì chính ta lại càng trói chặt ý chí giải thoát vào cơ trận ngôn từ. Con rắn không thể nuôi sống chính nó bằng cách nuốt đuôi của mình.

Giải pháp cho Cam kết Bản thể - tôi xin đề nghị - là năng ý dẫn thân vào sự Hữu - *Being* - bằng cách chấp nhận một tiền đề hữu thể về thực tại. Tức là Ta sẽ chấp nhận một khung quy chiếu cho tổng thể khái niệm - *the conceptual scheme* - về Ta và thế giới.

Thứ nhất là tiền đề hiển nhiên: Ta tồn tại, thế giới hiện hữu, vũ trụ là sự thật khách quan. Thứ hai, Ta nhìn vào thực tại bằng một sự thừa nhận phiến diện nhưng làm chính đề: Thân xác là ưu tiên, vật chất là cơ bản, ý thức là thuộc tính của cấu trúc sinh hóa; năng lực tinh thần chỉ là niềm hưng phấn từ cảm xúc; Thượng đế được sinh ra bởi ảnh tượng tri thức con người; không và thời gian là thực tại khách quan; sức khỏe bản thân, hạnh phúc gia đình, quyền lợi vật chất là ưu tiên tối thượng. Và cuối cùng, thứ ba, Ta là trung tâm vũ trụ. Tức là Ta là tất cả. Mọi vật chỉ là thuộc tính hay chỉ là một “giá trị biến số” - theo lời Quine - cho năng lực Tự-Ngã vì Ta.

Đó là *the Ontological Commitment* mà Ta dẫn thân.

Bây giờ hãy nhìn vào một tỉ dụ. Khi Ta cầm búa đóng cây đinh vào cột nhà để móc chiếc nón, ta không loay hoay hỏi xem có phải ta đang nằm mơ, cái đinh là thật, hay phải dùng lực cơ bắp như thế nào. Sự thể của bối cảnh hành động đưa ta đến chuyện phải làm. Ta cầm búa đập vào đinh đến chiều sâu và góc độ ta muốn. Xong Ta treo nón lên đinh, bỏ búa vào hộp dụng cụ, và ngồi xuống ghế sofa mở lon bia lạnh uống một nấc dài.

Đây không phải là một phân tích kiểu Heidegger về bản thể luận. Đây là sự dẫn thân vào thực tại - như là nó đang-là-như-thế cho Ta.

Kế tiếp, hãy cùng bước vào một tình huống: Ta đang đứng bên bờ suối chảy và thấy một em bé bị nước cuốn. Ta không suy nghĩ, tính toán hơn thiệt, mức độ hiểm nguy, em bé có quan hệ gì với ta. Không! Ta nhảy ngay xuống giòng nước cầm tay em bé kéo ngay vào bờ.

Đó là *Ontological Commitment*.

Tức là Ta tham dự vào bản thể chiều dọc thẳng đứng – hướng thượng - trên thánh giá cuộc đời. Đây là *Vertical Commitment*. Ta chỉ là Ta và chỉ có thể là Ta khi Ta dẫn thân toàn diện cho một ý nghĩa tự thân mà Ta không cần phải được học tập, dạy dỗ, tham khảo.

Khung tham chiếu duy nhất, nếu có, chính là Ta. Tức là Ta chỉ có thể Là khi Ta không còn là Ta – và Ta hiện thực hóa chính Ta theo một sự bùng vỡ nội tại qua hành động trên thế gian rất thật này. Đó là *Horizontal Engagement*.

Có nghĩa rằng, Ta là trung tâm vũ trụ - chính Ta là tâm điểm quy chiếu duy nhất - ở giây phút khi em bé cần được cứu, chỉ có Ta là có thể làm chuyện đó, và Ta có một chọn lựa rõ ràng là Ta có nhảy xuống hay không. Em bé nạn nhân là một con người, chứ không phải là một con thú, và cứu một nhân mạng khi Ta có thể chính là sứ mệnh tồn hữu ở giây phút sinh tử đó. Khung tham chiếu này vượt qua tất cả cơ đồ khái niệm lý thuyết để cho Ta đánh giá tất cả biến số giá trị bằng hành động.

### BẢN THỂ TỐI THƯỢNG

Ở đây, nếu có một khung thức giá trị to lớn nào mà ta có thể nhìn lại để tham chiếu thì đó không phải là một cơ đồ khái niệm, hay là những mệnh đề mang giá trị đúng sai – *truth values* – mà là bản sắc tự-Ngã mà ta đang có. Ta không đánh giá Ngã thức bằng mệnh đề ngôn ngữ - mà bằng hành động. Tức là Ta hoàn tất cuộc mệnh thế gian bằng sự dẫn thân theo chiều ngang hữu thể - *the Horizontal Engagement* – để trả món nợ tồn tại cho chiều thẳng đứng.

Càng dẫn thân vào thực tại thế gian trong từng giây phút từng hoàn cảnh vốn đòi hỏi ta nhúng tay vào chính là thực hành bản thể tối thượng mà ta có thể có được. Khả thể tính tồn tại cho Ta chỉ có thể được hiện thực hóa không chỉ ở tư duy, cảm tính, thái độ - mà là ở chỗ từ tư duy, trái tim, đến thân xác Ta có đặng vào bụi cát trong cuộc đời trần tục.

Ở đây không có câu trả lời bằng ngôn ngữ - vì *ontological commitment* không phải là đi tìm giá trị đúng sai cho mệnh đề. Phút chốc khi Ta tung thân nhảy xuống giòng nước chảy vì em bé thì đó là khoảnh khắc đã trở nên vĩnh hằng. Chọn lựa và hành động đó chính là sự trả lời rõ rệt nhất.

Đó là lúc mà cả cơ đồ bản thể luận đầy chữ nghĩa tan loãng vào thân xác và ý chí Ta. Tức là tính hiện thân – *the nature of embodiment* – của Ta như là một tổng hợp những ẩn số cơ duyên, những giá trị biến số làm người, nay trở nên chiếc cầu nối giữa tính huyền bí của tồn tại và tính hiện thực ở nơi ý chí dẫn thân vào cuộc đời. Nói một cách cường điệu thì Ta chỉ có thể sống khi Ta sẵn sàng chết.

### BẾN ĐỠ TRIẾT HỌC PHÂN TÍCH

Khi đọc tác phẩm này, độc giả sẽ tìm ra ưu điểm của triết học phân tích, mà Quine là một nhân tố. Quine sẽ làm Ta tỉnh thức bằng cách cảnh báo qua những phân tích chặt chẽ về những giả định triết học cơ bản của Tây Âu. Quine, tiếp nối Kant, đánh thức Ta về các giáo điều mơ hồ, *dogmatic nonsense*, đầy tham vọng ngôn từ, những thiết kế và kiến lập chủ thuyết căn cơ – *foundationalism* – hay là những mô hình thể hiện – *representation models* – nhằm dàn xếp những khung thức tri kiến – *epistemological paradigms* – để rồi khi đi vào Ta sẽ bị lạc vào mê hồn trận của trò chơi ngôn ngữ.

Nhưng như Ta biết, cái gì cũng chỉ có thể có chức năng hữu dụng – cho đến một giới hạn cần thiết. Triết học phân tích với một tham vọng làm sáng tỏ ngôn ngữ triết học đã tự nó trở nên một mê hồn trận không lối thoát. Một đảng nó làm mê hoặc kẻ tham dự, đảng kia làm nhàm chán kẻ đi tìm giá trị triết lý. Hãy nhìn vào các khoa triết ở các đại học Mỹ đang dần dần bị đóng cửa vì hầu hết các giáo sư đều đi theo trường phái phân tích và sinh viên không còn hứng thú để tham gia vào cơ đồ chẻ sợi tóc làm tư ở nơi các đề tài học vấn.

Dĩ nhiên, phân tích rất ráo, biện luận chặt chẽ là điều kiện tiên quyết cho triết học – nhưng triết học phải có gì để nói đến. Vấn nạn siêu hình không thể được giải hóa bằng phân tích ngôn ngữ để đi tìm giá trị thực chứng cho mệnh đề.

Nói theo Richard Tarnas thì nếu Ta muốn leo núi đã ngoại thì đừng ngồi đó mà loay hoay cột giày giày má. Hãy thật nhanh mang giày vào, bước khỏi cửa, đi ra đường,

leo lên đồi, thưởng ngoạn bầu trời cao rộng lớn lao đang chờ Ta. Dẫn thân bản thể chính là bước nhảy vọt từ công việc mang giày vào và khoanh khắc đứng trên đồi hít thở không khí trong lành giữa núi rừng hoang dã hùng vĩ.

Hay nói theo William James thì chân lý chỉ có thể là khi nó trở nên một sự thể, *an event, a fact, an action*. Hành động chính là chân lý, là sự thật cho một ý tưởng, cho một khái niệm. Không có chân lý hay giá trị đúng sai duy ngôn ngữ. Mệnh đề không phải là chiếc cầu cho sự thật – mà nó chỉ là biểu tượng cho năng lực ý chí hiện sinh. Chỉ có Ta qua năng lực Ngã thức cho Ta chính là mệnh đề chân lý – và nó chỉ có thể đúng khi Ta hành động.

### THẾ NÀO LÀ DẪN THÂN BẢN THỂ

Thừa nhận bản thể chính là dẫn thân hiện sinh. *Ontological Commitment is itself Existential Commitment*. Hãy nhìn vào thực tại: Đừng là một kẻ trí thức thư sinh yếu đuối, đầy tư duy nặng bầu thai tưởng tượng, mà không hề có khả năng hiện thực hóa những hoang tưởng của mình vì bản chất bất lực ý chí chiến đấu với đời. Nếu Ta không đối diện và giải hóa qua hành động những thử thách sinh hữu thực tế trong cuộc sống – từ chăm sóc sức khỏe bản thân, từ bỏ thói quen không hữu ích, đến kinh tế cá nhân và gia đình, vai trò xã hội – thì Ta chưa phải là Ta, mà chỉ là sự phủ định toàn triệt – *by default* - cái gọi là dẫn thân bản thể. Đó chính là vấn nạn lao tác phủ định chính Ta – *the labor of self-negation*.

Ở đây, các triết gia phân tích sẽ lên án rằng viết như vậy chỉ là tung hô những mệnh đề mang tính khẩu hiệu. Vâng, nó có thể là như thế. Tất cả những nỗ lực diễn ngôn triết học đều bị giới hạn bởi góc độ tiếp cận và bản sắc ngôn từ. Mọi mệnh đề nhân danh chân lý cuối cùng cũng chỉ thể hiện một trình độ bản sắc cho đức tin. Mệnh đề triết học, do đó, nhất thiết cũng chỉ là khẩu hiệu dẫn thân bản thể.

Ta nên học theo G.E. Moore để tìm lại sự thể *common sense* – suy nghĩ bình thường - khi bàn về bản thể. Khi Ta đưa bàn tay lên thì Ta biết nó là bàn tay của Ta và Ta tác hành theo chức năng bàn tay – chứ Ta không đặt câu hỏi nhằm nghi ngờ bàn tay có thật hay không. Cũng như thế, triết học cần phải mang tính chất mệnh lệnh hiện sinh nhằm cứu vãn sự thể bất lực ở giới trí thức vốn mang ảo tưởng tự hào về tri kiến có được.

Ta suy diễn thêm. Một trí thức gàn dở đầy hãnh tiến tri thức mà không sản xuất, sáng tác một sản phẩm nào thì đó chính là một trường hợp bất lực ý chí. Ta mang nợ tồn tại với chính Ta, nợ duyên sinh với gia đình và vai trò xã hội. Bản sắc tồn hữu của Ta chỉ có thể được sáng thành qua từng mức độ dẫn thân theo chiều dọc, tức là bản thể, hay là chiều ngang, tức là đối với tha nhân, xã hội. Cả hai chiều, dọc ngang,

đều mang giá trị như nhau, hỗ tương thiết yếu, không thể có chiều này mà thiếu chiều kia, xác định dọc mà phủ định ngang được.

### HUYỀN THOẠI TIỆN DỤNG – A COVENIENT MYTH

Năm 2007 Paul Davies cho ra đời tác phẩm “The Matter Myth” (Huyền thoại vật chất) làm cho giới trí thức bình dân ngạc nhiên hỏi, ủa tất cả cơ đồ vật chất, vũ trụ, thân thể này là huyền thoại cả ư. Cái bàn này mà ta đang tựa tay vào cũng chỉ giống như là huyền thoại Phật Thích Ca dẫn sinh bước đi trên bảy tòa sen, hay Chúa Jesus sống lại ba ngày sau khi chết.

Quine - trong cuốn sách mà bạn đang đọc này - cũng đánh giá những hệ thức khái niệm - như toán học chẳng hạn - chỉ là những huyền thoại tiện dụng. Vấn đề là ta phải vướng vào công tác phân tích cho chữ *myth*. Tất cả đều tùy vào góc độ và tình trạng và ngữ cảnh liên đới. Cái mà Ta cho rằng Ta – tự-Ngã – cũng chỉ là một huyền thoại kiến lập, điều mà nhà Phật và David Hume phân tích đến cùng để cho nó một tình trạng huyền thoại – *the myth status*.

Từ đó, Ta là một huyền thoại mà Ta tự kiến tạo mà Ta đã chấp nhận như là một ý chí *Onto-commitment*.

Vì sao? Vì Ta tồn tại là điều hiển nhiên. Ta sống và phải sống cho xứng đáng với vai trò làm người - điều không cần bàn cãi. Nhà Phật cũng thường nói đến “phương tiện thiện xảo” để nói đến cái gì tiện dụng tối ưu tối cần cho từng hoàn cảnh. Đó chính là pháp-phương-tiện. Các cơ đồ tôn giáo xưa nay vẫn chỉ là những phương tiện thiện xảo qua cơ năng huyền thoại tiện ích nhằm giáo hóa con người theo khung mô thức đạo lý thích hợp.

Con đường tôn giáo đòi hỏi một ý chí dẫn thân bản thể mà cá nhân có thể bước vào tùy theo căn cơ và nghiệp thức. Tại sao Ta không đòi hỏi triết học mang bản sắc mệnh lệnh như thế?

Nói theo Thomas Aquinas thì tồn tại, từ cơ bản cá nhân, là một món quà lớn, một ân huệ - một thể tính vay nợ từ Chân Nguyên - mà khi Ta hy sinh chính Ta cho một mệnh lệnh lớn hơn chính mình thì Ta đã trả được món nợ tồn tại vay mượn đó.

Tức là, thay vì tồn hữu trên bình diện ngôn ngữ và thực tại qua suy diễn hàng ngang - như Quine và giới triết học phân tích vẫn - Ta sẽ hoàn tất cuộc mệnh sử tính ở chính Ta bằng năng ý ủy thân cho thể gian này. Ta là món quà cho nhân loại vì chính Ta là món quà từ cõi huyền diệu khác.

Tính thể huyền nhiệm của Ta chính là ý chí sinh tử thực tại cho cơ sự làm người. Nó là năng ý hoán trả tương đồng – *the will to reciprocity* – và nó là mệnh lệnh Tự-Ngã cho Ta.

### TẤM GƯƠNG TỒN TẠI – THE MIRROR OF BEING

Jacob Boehme, nhà huyền học Âu châu ở cuối thế kỷ 16, trong tác phẩm “Six Theosophic Points” (Sáu điểm thần triết học) đã chú thêm tiểu đề, “Cánh cửa tất cả những bí ẩn của sự sống khi mà nguyên ủy Tồn tại được khai mở.”

Boehme mở đầu với một tỷ dụ. Thượng Đế soi chính mình vào gương và thấy ảnh tượng (image) của Ngài trong đó. Vấn đề là khi ảnh tượng đó tự nó phát sinh ý chí độc lập và cắt đứt quan hệ với Thượng Đế, vốn là căn nguyên cho sự tồn tại của ảnh tượng. Từ ý chí tự hữu đó, ảnh tượng phát sinh ái dục (desires) vốn được nuôi dưỡng bởi năng lực tưởng tượng. Đó là tội lỗi nguyên thủy, tức là ý chí cá thể độc lập với Chân Nguyên. Từ tội lỗi dẫn đến khổ đau, và bánh xe đời sống - *the wheel of life-cycles* – quay mãi trong vòng gian truân. Để thoát khỏi vòng sinh tử khổ đau bất tận đó, Boehme phát huy một cơ đồ thần học biểu tượng trong truyền thống Thiên Chúa giáo vốn rất khác biệt với giáo lý chính thống của Giáo hội La Mã thời bấy giờ.

Mặc dù không phát triển tiền đề Tánh Không của Thiên Chúa như nhà Phật đã, Boehme phát triển ý tưởng rằng cái Ta cá thể chỉ là hư ảo, và Ta chỉ thoát khỏi vòng hư ảo của thể tính tồn hữu cá nhân khi Ta nối lại mối liên hệ căn cơ với Thiên Chúa. Đây cũng là nội dung chính mà Soren Kierkegaard học được từ Boehme cho cơ đồ hiện sinh luận sau này.

Theo đó, Boehme cho rằng Lý tính là một phần của năng lực thiên nhiên, của ý chí đi tìm khoái lạc trong lý luận, quanh quẩn trong vòng luân chuyển bất tận của sự sống thân xác, nhưng lại thềm mang ý chí giải thoát khổ đau. Nhưng khi lý tính càng dẫn thân vào lý luận thì bánh xe cuộc đời càng nhận chìm bản thể cá nhân vào vũng bùn hiện hữu.

Boehme gọi Trí năng - *Mind* - là một cơ năng huyền bí – *the mysterium* – vốn chỉ được sử dụng như là trò chơi ý chí cho ngã vọng – *egocentric will*. Mệnh lệnh tồn tại cao cả và cấp thiết nhất, theo Boehme, thì Ta phải nhận thức ra rằng Ta chỉ là một ảnh tượng, một hình bóng trong gương từ một Trí Năng vĩnh hằng.

Từ tỷ dụ đó, Ta có thể suy ra rằng, triết học phân tích, cũng như khoa học thực nghiệm, là cả một cơ đồ đi tìm căn nguyên tồn tại bằng cách lau chùi hay đập vỡ tấm gương soi để tìm ra hình bóng Ta. Gương sẽ vỡ, và theo đó là ảnh tượng tồn tại của Ta, nhưng Ta là ai, là gì vẫn không thể được khai mở.

Khi triết học và khoa học đặt cơ sở trên hai giả định bản thể, tức là *onto-commitments* – về căn tính của sự hữu, rằng, cấu trúc vật chất của tấm gương – *the materialist commitment* - là lối đi dẫn đến sự thật tồn hữu. Vì thế, theo Boehme, giới triết gia hay khoa học gia dù có đưa ra bao nhiêu lý thuyết, bao nhiêu nỗ lực tranh biện, phân tích, thử nghiệm, thì cuối cùng bản sắc tồn tại vẫn chỉ còn là một huyền bí - *a magical mysterium*.

### CHỈ CÓ HY SINH CHÍNH TA LÀ CON LỘ CHÂN LÝ

Khi đời sống tự chính nó là một nan đề thì Ta phải nhận thức về Nó như là một điều huyền diệu khó khai mở. Làm sao để Ta có thể thoát khỏi cái Ta đầy vọng tưởng? Nếu có một trả lời thì Ta hãy dựa vào tỷ dụ ảnh tượng trong gương của Boehme để thử xem.

Khi Ta là hình bóng từ Chân Thức – *the Grounded Self-Consciousness* - thì chỉ có một khả thể duy nhất để Ta thoát khỏi số phận số Không của Ta – *my fated Nothingness* – chính là hành động hy sinh chính mình cho một lý tưởng hướng thượng.

Ta chỉ có thể là Ta – tức là phục hồi nguyên ủy tồn tại cho Ta – khi Ta quyết tử cho thế gian. Thân xác, xương máu, số phận này chính là định mệnh tồn hữu, là phương tiện thiện xảo, cho con lộ sự Thật. Tức là Ta trao mệnh đời vào một trải nghiệm thân xác bằng ý chí tự phủ định - nhằm xác định một cơ năng ủy thân cho Chân Lý. Tức là Ta cam kết cho một Bản thể luận tối hậu – *the ultimate Onto-Commitment* – về chính Ta và cho Ta.

Đây không phải là một cơ đồ khái niệm về sự Hữu – mà là một mệnh lệnh hiện sinh cho ý chí cam kết bản thể mà Ta đã ký kết. Tức là - lập lại mệnh đề hiện sinh - rằng, *Ta chỉ Sống khi Ta sẵn sàng Chết*.

NHL

California tháng Bảy 2025.

## Nguyễn Hữu Liêm và Giới hạn của Giới hạn

Trần Đình Thắng

Bài viết này được hình thành như cuộc chuyện trò học thuật với Gs, triết gia Nguyễn Hữu Liêm (NHL), người đã viết bài “*Ontological Commitment = Cam kết bản thể*” trên trang VanViet (Liêm, 2025)<sup>1</sup>. Trong bài viết ấy, ông đã thẳng thắn đưa ra một cách đọc Quine và truyền thống triết học phân tích, và mặc dù còn nhiều điểm cần tranh luận, đóng góp của Giáo sư Liêm đã khơi dậy một câu hỏi thiết yếu: Triết học có thể bám vào thực tại, móc vào đời sống hay không, hay nó chỉ còn là “trò chơi ngôn ngữ” (hiểu theo NHL (Liêm, 2025))?

Người viết xin trân trọng cảm ơn Gs Nguyễn Hữu Liêm vì nỗ lực tư tưởng không mệt mỏi, vì những gợi mở mà ông đã đem lại cho sinh hoạt triết học Việt Nam. Bài viết này không nhằm bác bỏ, mà là tiếp nối tinh thần chuyện trò mà chính ông đã khởi xướng – tinh thần của những người còn RẤT tin rằng triết học chỉ thật sự có ý nghĩa khi được sống, được tranh luận và được tiếp tục.

Đối với các vị từng thường thức không khí sinh hoạt văn chương, triết học ở miền nam ngày xưa; mặc dù còn phôi thai, nhưng ít nhiều đã có không khí học thuật, tranh cãi tự do, đôi khi quá đáng như trường hợp Phạm Công Thiện gặng xét Nguyễn Văn Trung (Thiện, 1970) – nhưng nói chung, VUI! Sinh hoạt vui như vậy ở Việt Nam hiện nay thì không còn như thế, vì vậy, Ts Dương Ngọc Dũng nói đúng khi cho rằng Gs Nguyễn Hữu Liêm nổi lên như một tiếng nói đặc biệt. (Dũng, 2020) Bản thân người viết, sau này rất phục sức viết của NHL, và hơn thế nữa, Gs cũng đã can đảm, trung thực thể hiện một thái độ ‘SỐNG’ cụ thể, Gs NHL đã công khai góp ý cho nhà nước, đảng với tinh thần xây dựng mặc dù hệ lụy của những việc này không phải là không có. (Đoàn, 2025) Bài này của chúng tôi là để tiếp nối, chuyện trò trên tinh thần hiểu biết, xây dựng Bài phản biện của NHL, “*ONTOLOGICAL COMMITMENT = CAM KẾT BẢN THỂ – Một phản biện đến Quine và Triết học Phân tích*” (viết tắt ‘*bài phản biện*’ (Liêm, 2025)). Bài phản biện này không thiên về phân tích học thuật, mà nghiêng về triết học như một cách sống, nơi tri thức gắn liền với hành động, dẫn thân và ý nghĩa. Trong khi đó, Willard Van Orman Quine, một khuôn mặt lớn tiêu biểu của triết học phân tích thế kỷ XX, lại theo đuổi một hướng hoàn toàn khác: truy tìm nền tảng logic cho ngôn ngữ, tri thức và tồn tại luận<sup>2</sup>.

Vì thế, khi Nguyễn Hữu Liêm phản biện Quine, đặc biệt quanh khái niệm “*Ontological Commitment*”, ta đang xem thấy một cuộc chuyện trò không cân xứng: giữa một triết gia của ngữ pháp logic và một triết gia của đời sống hiện sinh. Sự “không gặp nhau” ấy, nếu đọc vội, dễ bị xem là *lệch pha* hay *trật mục tiêu*; nhưng nếu đọc sâu,

lại hé mở một xung năng triết học đáng quý: sự nổi dậy của con người hiện sinh trước trật tự duy lý của ngôn ngữ.

### QUINE VÀ KHÁI NIỆM “CAM KẾT [về] TỒN TẠI”

Trong bài viết kinh điển *Về những gì có còn* (*On What There Is*, 1953), Quine đưa ra lại câu hỏi theo cách của tồn tại luận cổ điển: “*Có cái gì?*” và câu trả lời châm biếm của ông: “*Mọi thứ!*”! — để mở ra một cuộc tái cấu trúc logic cho khái niệm “tồn tại”. Theo Quine, khi một lý thuyết phát biểu điều gì đó, lý thuyết này đã ngầm cam kết rằng có những thực thể có thể lượng hóa được thông qua các biến của nó.

Có thể nói vắn tắt về khái niệm này. Với “*Về Những gì Có còn*”, ông đang đối thoại với hai khuynh hướng lớn trong triết học thế kỷ XX: 1. Truyền thống siêu hình học cũ: bàn cãi về “*cái gì tồn tại*” theo nghĩa bản thể luận cổ điển. Ví dụ: có “*các đối tượng không tồn tại*” không? Có “*Ngựa trời*” như một thực thể tưởng tượng không? 2. Chủ nghĩa kinh nghiệm logic (Carnap, Russell) thì cố gắng xây dựng một ngôn ngữ lý tưởng, nơi mọi phát biểu triết học đều có thể được kiểm chứng bằng kinh nghiệm hay bị loại bỏ. Nhưng trong đó vẫn còn mơ hồ về việc: một lý thuyết nói đến những gì là “*thật có*”? Quine thấy cả hai hướng này đều rối beng, siêu hình học thì quá mơ hồ, còn chủ nghĩa kinh nghiệm logic thì chưa trả lời được “*cái gì có*” trong chính ngôn ngữ của họ. Vì vậy, khái niệm “*cam kết tồn tại*”<sup>3</sup> là để chuyển câu hỏi thuộc tồn tại luận sang cấp độ logic, tức là, ta có thể nói về “*cái gì có*” bằng ngôn ngữ hình thức, chính xác, không mơ hồ. Như vậy, mục đích chính của khái niệm “*cam kết tồn tại*” là để xác định một tiêu chuẩn rõ ràng và khách quan để biết một lý thuyết “*cam kết*” những gì đang tồn tại. Quine muốn tránh siêu hình học mơ hồ, rườm rà: chỉ chấp nhận những thực thể mà lý thuyết buộc phải CÓ để giải thích thế giới. Có thể nói, “*cam kết tồn tại*” của Quine chính là phiên bản hiện đại của nguyên tắc Ockham “*Không sử dụng những thực thể dư thừa, không cần thiết.*”<sup>4</sup>

Nói cách khác,

“*Để những khẳng định của một lý thuyết là đúng, các biến buộc*<sup>5</sup> của lý thuyết đó phải có khả năng ré (chỉ/tham chiếu) đến *những thực thể và chỉ những thực thể* đó mà lý thuyết này *cam kết.*” (Từ Một Góc Nhìn Logic, 2025, p. 66)

“*A theory is committed to those and only those entities to which the bound variables of the theory must be capable of referring in order that the affirmations made in the theory be true.*” (Quine, *From A Logical Point of View*, 1963)

Từ đó, Quine rút gọn thành công thức nổi tiếng:

Tạp chí Triết học – số 16 - bài 13  
Nguyễn Hữu Liêm và Giới hạn của Giới hạn -- Trần Đình Thắng  
“Tồn tại [chính] là trị của một biến [buộc]” (op. cit. trang 69)  
 (“To be is to be the value of a bound variable.”) (op. cit. p. 15)

Nói cách khác, một thực thể được cho là “có thật” trong một lý thuyết nào đó nếu và chỉ nếu ta có thể lượng hóa trên nó để chất của ta có thể đúng.

Ví dụ, trong vật lý, ta nói: “ $\exists x$  (x là electron  $\wedge$  x có điện tích âm)”, điều này nghĩa là, , ta cam kết rằng electron tồn tại. Hoặc, “ $\exists x$  (x là thượng đế  $\wedge$  x toàn năng)”.

Đối với Quine, *tồn tại* không còn là vấn đề cảm tính hay siêu hình, mà là một đặc trưng logic của ngôn ngữ lý thuyết. “Có” hay “tồn tại” nghĩa là “được lượng hóa”, và tồn tại luận trở thành một nhánh của phân tích logic chứ không phải suy niệm siêu hình. Ngắn gọn, với Quine, một ngôn ngữ (lý thuyết...) nhất định buộc (cam kết) ta tin cái gì, nghĩa là, thay thế các câu hỏi, tộc tranh luận siêu hình mơ hồ bằng tiêu chuẩn logic rõ ràng.

#### NGUYỄN HỮU LIÊM & PHẢN ỨNG HIỆN SINH

Ngược lại, Nguyễn Hữu Liêm xem triết học không thể chỉ là phân tích cú pháp của những chất (mệnh đề). Triết học, theo ông, phải là dẫn thân «bản thể» — một sự có mặt có ý nghĩa, nơi con người không chỉ “nói về tồn tại”, mà sống và chịu trách nhiệm trong tồn tại. Và với cách đọc Quine ấy, cái NHL thấy không phải là tinh thần khoa học sáng rõ, mà là sự lạnh lùng của lý trí đã tự cắt rời khỏi yếu tố con người. (Liêm, 2025) Vì vậy, NHL hiểu và dịch “*Ontological Commitment*” không theo nghĩa logic học, mà như một “*dẫn thân hiện sinh*”, đó không phải cam kết với những thực thể có trong lý thuyết, mà là CAM KẾT của chính con người với đời sống, với ý nghĩa và chân lý!

Tại đây, Nguyễn Hữu Liêm đã chuyển phạm trù: từ logic học của ngôn ngữ sang «đạo sống» của tồn tại. Phản biện của NHL không “bác bỏ” Quine, mà chuyển đổi góc nhìn khái niệm của Quine vào một tầng hiện sinh sâu hơn — nơi «hiện hữu» không còn là vấn đề của ký hiệu, mà là của trái tim, của sự hành động, và của can đảm sống.

#### SỰ KHÔNG CÂN XỨNG & GIỚI HẠN CỦA PHẢN BIỆN

Nếu xét trên mặt học thuật, phản biện của Nguyễn Hữu Liêm không điểm được huyết của Quine, vì hai lý do:

- Thứ nhất, NHL hiểu “cam kết «bản thể»” như một khái niệm để sống, “*năng ý dẫn thân vào sự Hữu*”, trong khi Quine chỉ nói về cấu trúc ngôn ngữ của lý thuyết. Hai người nói cùng một từ, nhưng ở hai tầng ý nghĩa hoàn toàn khác.

Trong ca này, có thể nói rằng, đây là loại [cố tình hay vô ý?] “*nhầm lẫn phạm trù*” (category mistake), mượn theo cách nói của Gs. Ryle (The Concept of Mind, 1949). Nói cách khác, NHL đã chuyển đổi trọng tâm: từ “What exists?” (Quine) sang “How should I exist?”

- Thứ hai, ông gán cho Quine (và triết học phân tích nói chung) một “ý hướng phi nhân vị” mà Quine không hề chủ trương. Quine không phủ nhận ý nghĩa của đời sống; ông chỉ xác định rằng triết học khoa học cần một ngôn ngữ trong suốt, rõ ràng, không lẫn với đạo lý hay cảm xúc.

Bởi vậy, phê phán của Nguyễn Hữu Liêm vừa bất công, vừa trật mục tiêu — bất công vì không phản ánh đúng đối tượng, trật mục tiêu vì thay vì tranh luận vào “vấn đề”, NHL đã lãng lạng đổi quy tắc cuộc chơi.

Tuy nhiên, “*nhầm lẫn phạm trù*” này không hẳn là vô ích. Sự “lệch pha” này lại phơi bày giới hạn từ bên trong của triết học phân tích, nơi ngôn ngữ trở thành chính nó và không có “con người” bên trong những hệ thống ký hiệu. Nguyễn Hữu Liêm, trong phản ứng hiện sinh ấy, đã đánh thức một câu hỏi mà Quine bỏ qua hay không lưu ý đến:

“*Làm thế nào để ta thoát khỏi vòng kiểm soát của ngôn ngữ?*” (Liêm, 2025)

## Ý NGHĨA TRIẾT HỌC & TRIẾT HỌC PHÂN TÍCH

Nguyễn Hữu Liêm (NHL) nêu ra sự lạnh lẽo của lý tính phương Tây, cụ thể là triết học phân tích thế kỷ XX đã trở nên quá kỹ thuật, chỉ xoay quanh ngôn ngữ, logic, khái niệm, rép, mà bỏ quên con người, bỏ quên nỗi cô đơn, khát vọng, và bi kịch của tồn tại; ngay cả Wittgenstein già, và sau này Rorty, Putnam, Davidson... đều thấy giới hạn của triết học phân tích rất rõ ràng. (Rorty, 1982) NHL đã chạm đúng vào vết nứt bên trong truyền thống phân tích, nơi triết học có nguy cơ trở thành trò chơi ký hiệu, vào mê hồn trận của trò chơi ngôn ngữ, và mỉa mai thông qua lời của Richard Tarnas:

“*Ta không thể cứ ngồi đó loay hoay cột giày mãi, hãy mang nhanh giày vào, chạy nhanh ra cửa, chạy nhanh ra đường, chạy nhanh lên núi, để thưởng ngoạn bầu trời cao rộng lớn lao đang chờ Ta.*” (The Passion of the Western Mind, 2010)

Tarnas đã ví von bằng hình ảnh rất sinh động và hài hước. Cùng ý này, thì Nietzsche văn chương hơn:

*“Cái lý trí so đo tính toán cũng vừa theo đuổi vừa hào hển nặng nề và kiếm tìm những điểm tựa vững chắc hơn, để đạt tới mục tiêu quyền rũ ấy, nơi người bạn đồng hành linh thánh của nó đã đặt chân đến. Ta tưởng đang chứng kiến hai khách lữ hành bên bờ một ngọn thác hung hăng đang cuốn trôi những hòn đá: một người vượt qua thác nhẹ nhàng bằng một bước nhảy, y dùng những hòn đá để lấy đà, ngay cả khi đột nhiên chúng sụp đổ đằng sau y; người kia thì lúng túng hết đường xoay sở, trước hết phải xây nên những trụ đá để nâng đỡ bước chân nặng nề và thận trọng của y, đôi khi lấy đà là điều bất khả, và cả Thượng đế lẫn dòng thác chẳng giúp gì được cho y.” (Triết lý Hy Lạp thời Bi kịch, 1975)*

Tất cả đều đúng, chỉ có điều, nhờ những phân tích ấy, những thao tác loay hoay cột gậy, hào hển nặng nề vì phải tìm kiếm những điểm tựa vững chắc, chúng ta mới có thể ngồi gõ những dòng chữ này trên máy tính, điện thoại, seo phì gửi cho người yêu bên kia đại dương, hoặc lướt web, chat chit âm ỉ!

Về những gắng gét về triết học phân tích, do chủ đề quá rộng, nên chúng tôi chỉ tạm nêu ra mấy điểm để phản biện lại **Nguyễn Hữu Liêm**. NHL đã nỗ lực “búng/giải thiêng” triết học phân tích bằng cách đặt nó trong đối lập với cái tạm gọi là “**triết học đạo sống**” — một hướng sinh tồn, đạo học, và tâm linh. NHL đã mượn hình tượng **Quine**, cùng những trích dẫn từ **Tarnas**, **William James**, và **Jacob Boehme**, để minh chứng rằng triết học phân tích chỉ là một “bến đỗ” khô khan của lý trí, và rằng con đường đích thực của triết học là **dẫn thân bản thể**.

Phần sau đây sẽ xem xét những luận điểm của Nguyễn Hữu Liêm trên ba phương diện:

- (1) sự **nhầm lẫn phạm trù triết học** khi đối lập “triết học đạo sống” với “triết học phân tích”;
- (2) sự **diễn giải sai nguồn tư tưởng** của Quine, James và Boehme;
- (3) **giá trị thật** của triết học phân tích như một nền tảng tư duy không thể thiếu cho triết học hiện đại.

### 1. Nhầm lẫn phạm trù: Triết học phân tích không đối lập của triết học đạo sống

Nguyễn Hữu Liêm cho rằng triết học phân tích “*đã tự biến mình thành một mê hồn trận không lối thoát*” và “*đánh mất linh hồn của đời sống.*” (Liêm, 2025) Tuy nhiên, ông **đặt sai mục tiêu phê phán**: triết học phân tích **chưa bao giờ tuyên bố là triết học của đạo sống**. Mục đích của triết học phân tích — từ Frege, Russell, đến Quine — không phải là **giải cứu linh hồn**, mà là **làm sáng tỏ ngôn ngữ** để con người hiểu chính mình và thế giới một cách rõ ràng hơn. Triết học phân tích **không phủ nhận sinh tồn**, mà chỉ **không dùng ngôn ngữ để nói về nó**. Vì vậy, việc Nguyễn Hữu Liêm kết

tội Quine “khô khan”, hay Russell “vô nhân vị”, giống như phê phán một bác sĩ phẫu thuật vì “thiếu cảm xúc nghệ sĩ”. Mỗi truyền thống triết học có phạm vi riêng; **phê phán hệ này bằng tiêu chuẩn của hệ kia là sai phạm trừ (category mistake)** — một lỗi mà chính Quine đã cảnh báo.

## 2. Lạm dụng các ví dụ và nguồn tư tưởng

– “A Convenient Myth”. Quine dùng cụm “useful myth” hay “convenient myth” (Quine, Từ Một Góc Nhìn Logic, 2025) để nói rằng **mọi lý thuyết khoa học đều dựa trên giả định**, nhưng đó là những **giả định có giá trị tiện dụng (có tác giả dùng “những hư cấu có ích”)**, chẳng hạn, khi các nhà vật lý nói về electron, photon, sóng, hạt,... đó chỉ là những huyền thoại/hư cấu tiện dụng để trình bày, tính toán; chúng có thật không lại là câu chuyện rất khác. Nhưng khi Nguyễn Hữu Liêm chuyển “*huyền thoại tiện dụng*” thành “*huyền thoại cứu rỗi*” — biến nó thành huyền thoại đạo học — ông đã rời khỏi **bình diện tri thức sang bình diện tâm linh**. Điều này **không bác bỏ được triết học phân tích**, mà chỉ chứng tỏ rằng ông muốn **triết học phân tích nói chung, Quine nói riêng, phải như biểu tượng tâm linh chứ không như triết gia logic**.

– William James. Nguyễn Hữu Liêm viện dẫn William James để chứng minh rằng **chân lý chỉ có ý nghĩa khi trở thành hành động**. Nhưng James, người sáng lập **chủ nghĩa thực dụng, không hề phủ nhận tính khoa học của lý trí**. James chỉ muốn mở rộng khái niệm “chân lý” có tính đến **giá trị thực tiễn**. Nếu James là cầu nối giữa lý trí và đời sống, thì Nguyễn Hữu Liêm **cắt đứt cầu ấy**, biến James thành người chống lý trí — điều mà chính James phản đối.

– Jacob Boehme và Aquinas. Cả Boehme và Aquinas đều được NHL dùng như những bằng chứng cho “tầm nhìn hợp nhất giữa linh hồn và thế giới”. (Liêm, 2025) Nhưng đây là **nguồn tư tưởng phi triết học theo nghĩa truyền thống**: họ không nhằm phân tích, mà nhằm **mặc khải tinh thần**. Dùng họ để “phủ định” Quine hay triết học phân tích là **dùng kinh thánh để phản biện hình học!**

Boehme và Aquinas không sai, nhưng **họ không nói cùng ngôn ngữ** với Quine!

## 3. Triết học phân tích: không khô lạnh, mà là nền tảng cho tư duy trong sáng

Nguyễn Hữu Liêm xem triết học phân tích như một “xác chữ” vô hồn. Nhưng thực ra, nhờ truyền thống này, triết học hiện đại **tránh được hỗn loạn ngôn ngữ và chủ quan mơ hồ**. Không có Russell, Frege, Carnap và Quine, ta sẽ không có triết học khoa học, ngôn ngữ học, hay trí tuệ nhân tạo ngày nay. Nó dạy con người **nói điều mình muốn nói và biết mình đang nói gì** — điều mà mọi triết học sống đều phải dựa vào để tồn tại. Nói cách khác, nếu triết học hiện sinh là **trái tim**, thì triết học phân tích là **bộ não**. Không có bộ não, trái tim sẽ co giật vô nghĩa; không có trái tim, bộ não sẽ

lạnh lùng vô cảm. Phê phán triết học phân tích vì “vô hồn” chẳng khác nào trách con dao vì không biết yêu.

Ở phần cuối bài viết, Nguyễn Hữu Liêm nói:

“Con đường tôn giáo đòi hỏi một ý chí dẫn thân bản thể mà cá nhân có thể bước vào tùy theo căn cơ và nghiệp thức. Tại sao *Ta không đòi hỏi triết học mang bản sắc mệnh lệnh như thế?*”

Đó là lời đẹp, nhưng nó **thiêng hóa triết học quá mức**. Triết học không có vai trò “cứu rỗi”, triết học chỉ cần **trung thực với giới hạn của mình**. Triết học phân tích chấp nhận giới hạn đó: nó không hứa hẹn giải thoát, mà chỉ **dạy ta suy nghĩ rõ ràng hơn**. Chính trong sự khiêm tốn đó, nó **thành thật hơn nhiều triết học, thần học “lớn tiếng về linh hồn”**. Nó không thiêng liêng hóa tư tưởng, không thần thánh hóa hiện sinh, mà giữ con người ở vị trí khiêm nhường – **nói ít, hiểu đúng, và sống sáng suốt. Và thấy được cái giới hạn này**, Wittgenstein kết thúc Tractatus bằng cách gọi phần lớn tác phẩm của chính ông là vô nghĩa — một trong những câu kết nổi bật nhất trong triết học. Tuy nhiên, lẽ nghịch (nghịch lý) này không phải là một sai lầm, mà là một cái nhìn bừng sáng vào những gì xảy ra khi triết học chạm đến những giới hạn của ngôn ngữ:

“Không phải sự đời đen trắng ra sao, song thế gian này có đấy mới là điều bí ẩn.”<sup>6</sup>  
(Tractatus Logico-Philosophicus, 1974)

và (Tractatus):

“Phương pháp triết học đúng đắn thật sự là như sau: không nói gì ngoại trừ những gì có thể nói được.”

“Ta phải im lặng về những gì không thể nói được.” (Wittgenstein, Luận văn Logic-Triết học, 2018)

Câu hỏi đặt ra: Nếu ta vẫn vượt qua lần ranh giới hạn này, thì những khẳng định siêu hình của chúng ta, hay nói theo NHL, “*năng ý dẫn thân vào sự Hữu*”, sẽ phần nào giống câu chuyện “về Thượng đế toàn năng” sau đây.

“Có một Thượng Đế duy nhất và toàn năng!” Một người tìm đến Thày Tư Bẩy Núi, hỏi:

- Thày cho xin một bằng chứng Thượng Đế là có.

Thày Tư:

- Tao biểu chú mày Thượng Đế tồn tại là chuyện chắc chắn trăm phần trăm! Bằng cứ là tao cầu ổng mỗi ngày ...

Lại hỏi:

- Còn bằng chứng chỉ có một Thượng Đế duy nhất?

Thầy Tư:

- Thì tao chỉ cầu có một mình ổng thôi mà!

Hỏi nữa :

- Xin hỏi Thầy Tư một câu chót: vậy chớ bằng chứng nào cho biết Thượng Đế là đấng toàn năng tuyệt đối, làm chủ toàn thể Vũ Trụ này, không ai có thể hơn Ngài được?

Thầy Tư:

- Dễ ợt! Bằng chứng là ổng chưa bao giờ chịu nghe lời tao ... (Vui Sống Mỗi Ngày, 2012)

### Vài lời kết

Nguyễn Hữu Liêm là một triết gia của cảm hứng; ông muốn triết học trở lại với đời sống, với dẫn thân và với đạo lý. Nhưng trong nỗ lực ấy, ông **đã đặt triết học vào vai của tôn giáo và đọc sai bản chất của triết học phân tích**. Phê phán của ông đẹp ở tình cảm, nhưng sai ở phạm trù. Ông phê bình triết học phân tích vì nó không dạy ta “sống”, trong khi Quine chưa bao giờ muốn dạy ta “sống”, mà chỉ muốn dạy ta “nói cho rõ”. Quine thường nhắc lại cách nói so ví của Neurath về tri thức, khoa học như một chiếc thuyền:

*“Con người trên con tàu đó phải sửa chữa, đóng lại từng tấm ván trong khi con tàu vẫn đang lênh đênh trên biển. Cả nhà triết học và nhà khoa học đều ở trên cùng chiếc thuyền ấy: những sự kiện, những hiểu biết của chúng ta chỉ lượm lặt đây đó trong phạm vi những vùng nước mà con tàu đi qua, vì thế, đừng bao giờ mơ tới cái gọi là chân lý, sự thật tuyệt đối.”* (Quine, Từ Một Góc Nhìn Logic, 2025)

Nếu triết học phân tích là “bến đỗ” của lý trí, thì triết học của Nguyễn Hữu Liêm là “cơn say khướt” của linh hồn. Phê phán của Nguyễn Hữu Liêm đối với Quine không thành công theo nghĩa học thuật, nhưng thành công như một phản ứng hiện sinh — một lời nhắc rằng đằng sau mọi khái niệm, vẫn có một con người đang sống. NHL “sai hệ”, nhưng “trúng mạch”: Sai hệ – vì đối tượng của ông không còn là Quine của logic học; trúng mạch – vì ông khơi lại câu hỏi muôn đời của triết học: “Triết học là để làm gì?”

**Tham khảo**

- Bunge, M. (2003). *Dictionary of Philosophy*. New York: Prometheus Books.
- danh, V. (2012, 6 16). *Vui Sống Mỗi Ngày*. Retrieved from [vuisongmoingay.blogspot.com: https://vuisongmoingay.blogspot.com/2012/06/vui-cuoi-thang-6.html](https://vuisongmoingay.blogspot.com/2012/06/vui-cuoi-thang-6.html)
- Đoàn, T. K. (2025, 09 19). *FB Trần Kim Đoàn - CẤM VẬN VIỆT KIỂU VỀ THẨM QUÊ HƯƠNG*. Retrieved from Facebook: <https://www.facebook.com/TranKiemDoan/posts/pfbid0Extk2A4mfBY4Edeq2F9TCmtCuAgLVgrS6ShN4fTvUitQU8Bp8X6NHSxo1GqNSUeWI>
- Dũng, D. N. (2020, 8 13). *“Có thể nói mà không sợ mang tiếng quá phóng đại rằng Nguyễn Hữu Liêm đang là Hegel của Việt Nam”*. Retrieved from <https://viettimes.vn/>: <https://viettimes.vn/co-the-noi-ma-khong-so-mang-tieng-qua-phong-dai-rang-nguyen-huu-liem-dang-la-hegel-cua-viet-nam-post136643.html>
- Liêm, N. H. (2025, 10 10). *Ontological Commitment = Cam kết Bản thể: Một phản biện đến Quine và Triết học Phân tích*. Retrieved from Diễn đàn Câu lạc bộ Văn đoàn Độc lập Việt Nam: <https://vanviet.info/nghien-cuu-phe-binh/ontological-commitment-cam-ket-ban-the-mot-phan-bien-den-quine-va-triet-hoc-phan-tich/>
- Nietzsche. (1975). *Triết lý Hy Lạp thời Bi kịch*. Sài Gòn: Tân an.
- Quine, W. (1963). *From A Logical Point of View*. New York: Harvard University Press.
- Quine, W. (2025). *Từ Một Góc Nhìn Logic*. Tp. HCM: NXB Hồng Đức.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minnesota: University of Minnesota Press,.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. New York: Routledge.
- Tarnas, R. (2010). *The Passion of the Western Mind*. London: Pimlico.
- Thiện, P. C. (1970). *Hố Thảm của Tư Tưởng*. Sài Gòn: Phạm Hoàng.
- Wiki. (2025, 10 7). *Occam's razor*. Retrieved from Wiki: [https://en.wikipedia.org/wiki/Occam%27s\\_razor](https://en.wikipedia.org/wiki/Occam%27s_razor)
- Wittgenstein. (1974). *Tractatus Logico-Philosophicus*. New York: Routledge.
- Wittgenstein. (2018). *Luận văn Logic-Triết học*. TP HCM: NXB Đà Nẵng.

---

<sup>1</sup> <https://vanviet.info/nghien-cuu-phe-binh/ontological-commitment-cam-ket-ban-the-mot-phan-bien-den-quine-va-triet-hoc-phan-tich/>

<sup>2</sup> tức «bản thể học» (ontology) theo cách gọi của Gs NHL. Chúng tôi sẽ viết «bản thể» (của NHL, đặt trong cặp ngoặc « ») và từ này tương đương với “tồn tại” của chúng tôi (Trần Đình Thắng). Để có thể theo dõi, chúng tôi trích định nghĩa: **TỒN TẠI LUẬN** (ONTOLOGY). Phiên bản thể tục tình tảo của siêu hình học. Nhánh triết học nghiên cứu những đặc điểm phổ biến nhất của thực tại, chẳng hạn như sự tồn tại thực sự (real existence), sự biến/thay đổi, thời gian, quan hệ nhân quả, cơ hội, sự sống, tâm trí và xã hội. Tồn tại luận không nghiên cứu các cấu trúc (constructs), tức là bản thân các ý tưởng. Những thứ này được nghiên cứu bởi các khoa học hình thức và nhận thức luận. Do đó, cụm từ ‘tồn tại luận

học toán học' chỉ có ý nghĩa trong bối cảnh của xim (chủ nghĩa) duy tâm khách quan (như của Pythagoras và Plato). Ngược lại, câu hỏi 'Vị thế tồn tại luận học của các đối tượng toán học là gì?' có ý nghĩa trong mọi bối cảnh. Nhưng trong một triết học hư cấu về toán học, câu trả lời lại đơn giản: Không có gì cả. Tồn tại luận có thể chia thành tổng quát và chuyên biệt (hoặc khu vực). Tồn tại luận tổng quát nghiên cứu mọi sự vật tồn tại (existents), trong khi mỗi tồn tại luận đặc thù thì tìm sâu một chủng loại sự vật hoặc tiến trình nhất định: vật lý, hóa học, sinh học, xã hội, v.v. Do đó, trong khi tồn tại luận học tổng quát nghiên cứu các khái niệm về không gian, thời gian và sự kiện, thì tồn tại luận xã hội lại nghiên cứu các khái niệm xã hội học tổng quát như khái niệm về hệ thống xã hội, cấu trúc xã hội và biến đổi xã hội. Dù là tổng quát hay đặc thù, tồn tại luận có thể được phát triển theo một trong hai cách: suy đoán hoặc khoa học. Các tồn tại luận của Leibniz, Wolff, Schelling, Hegel, Bolzano, Lotze, Engels, Mach, W. James, H. Bergson, A. N. Whitehead, S. Alexander, L. Wittgenstein, M. Heidegger, R. Carnap và N. Goodman thường nặng tính suy đoán và xa rời khoa học. Siêu hình học về các thế giới có thể đương đại cũng vậy. Cảnh báo: cụm từ 'tồn tại luận của một lý thuyết' đôi khi bị sử dụng một cách sai lệch để chỉ lớp tham chiếu (reference class) hoặc vũ trụ diễn ngôn của một lý thuyết. Cụm từ này gây hiểu lầm vì các tồn tại luận là các lý thuyết, không phải là các lớp. (Dictionary of Philosophy, 2003)

<sup>3</sup> "ontological Commitment", dịch đầy đủ sẽ là "cam kết tồn tại luận", "cam kết về mặt tồn tại", tuy nhiên sẽ được viết ngắn gọn là "cam kết tồn tại".

<sup>4</sup> "Entities must not be multiplied beyond necessity" (Occam's razor, 2025)

<sup>5</sup> *bound variable*, còn gọi là 'biến ràng buộc', 'biến phụ thuộc'. Một *xuất hiện* của một biến gọi là [ràng] buộc trong một công thức nếu biến đó nằm dưới dấu lượng từ hoặc nằm trong miền tác dụng của lượng từ theo biến đó; ngược lại, ta gọi là biến tự do. Ví dụ.  $\forall x (\exists y P(x, y) \rightarrow P(x, z))$ ; các biến  $x, y$  là biến buộc,  $z$  là biến tự do.

<sup>6</sup> "It is not how things are in the world that is mystical, but that it exists."

## Thông Tin

Từ 2005, *Triết – Triết học và Tư tưởng* có thêm mục *Thông Tin* cũng như *Thông Báo* về sinh hoạt tư tưởng liên quan đến tư tưởng Việt, bao gồm hội thảo (workshop), hội nghị (conference), thảo luận nhóm (seminar), xuất bản tác phẩm (publication), hoặc bổ nhiệm, thăng chức (nomination, promotion), v.v. của những nhà nghiên cứu về lãnh vực này. BBT.

### Hội nghị Quốc tế về Lê Quý Đôn và Jeong Yak Yong

Vào ngày 20 tháng 10 năm 2025, Hội thảo quốc tế với chủ đề *Các giá trị tư tưởng của Lê Quý Đôn và Jeong Yak Yong ở Việt Nam và Hàn Quốc trong thời đại ngày nay* đã diễn ra thành công tốt đẹp tại Trường Đại học Thái Bình, tỉnh Hưng Yên. Sự kiện do Viện Triết học thuộc Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam, Quỹ Học thuật và Văn hóa Dasan (Hàn Quốc) và Trường Đại học Thái Bình đồng tổ chức, thu hút sự tham gia của đông đảo học giả, nhà nghiên cứu uy tín từ Việt Nam, Hàn Quốc và Đài Loan (Trung Quốc).

#### Mục đích và Tầm vóc của Hội thảo

Hội thảo được tổ chức với mục tiêu tôn vinh di sản trí tuệ của hai nhà tư tưởng lớn là Lê Quý Đôn (Việt Nam) và Dasan Jeong Yak Yong (Hàn Quốc), đồng thời tăng cường giao lưu học thuật giữa hai quốc gia. Đây được xem là một sự kiện khoa học quan trọng, là bước chuẩn bị thiết yếu hướng tới kỷ niệm 300 năm ngày sinh của Lê Quý Đôn vào năm 2026. Các kết quả nghiên cứu tại hội thảo đã tạo ra một nền tảng học thuật vững chắc, cung cấp luận cứ khoa học cho việc xây dựng hồ sơ đề cử Lê Quý Đôn là Danh nhân văn hóa thế giới do UNESCO vinh danh.

Lê Quý Đôn (1726-1784) được mệnh danh là "nhà bác học lớn của Việt Nam trong thời phong kiến". Với kiến thức uyên bác trên nhiều lĩnh vực từ triết học, lịch sử, văn học đến kinh tế, xã hội, ông đã để lại cho hậu thế một kho tàng tri thức vô giá. Các tác phẩm của ông không chỉ phản ánh sâu sắc bối cảnh xã hội đương thời mà còn chứa đựng nhiều tư tưởng cải cách tiến bộ, vượt thời đại.

Cùng thời với Lê Quý Đôn, Dasan Jeong Yak Yong (1762-1836) là một trong những nhà tư tưởng vĩ đại nhất của triều đại Joseon ở Hàn Quốc. Ông được biết đến với tư cách là một học giả Thực học (Silhak), người chủ trương các học thuyết thực tiễn nhằm cải cách xã hội. Trong

18 năm bị lưu đày, ông đã hoàn thành hàng trăm tác phẩm giá trị, trong đó có những bộ sách kinh điển như *Mục dân tâm thư* (Thư gửi người cai trị dân), *Kinh thế di biểu* (Bảng thiết kế một chính phủ tốt) và các công trình nghiên cứu sâu sắc về Kinh Dịch (*Chu Dịch tứ tiễn*, *Chu Dịch tự ngôn*).... Dasan Jeong Yak Yong đặc biệt coi trọng Kinh Dịch, xem đây là trung tâm trong các nghiên cứu học thuật của mình.

### **Chủ đề Hội thảo quan tâm**

Xuyên suốt hai phiên làm việc, các học giả đã trình bày nhiều tham luận sâu sắc, tập trung vào việc làm sáng tỏ và so sánh hệ tư tưởng của hai danh nhân.

**Sự tương đồng trong tư tưởng tiến bộ:** Các tham luận đã khẳng định rằng cả Lê Quý Đôn và Jeong Yak Yong đều là những trí thức uyên bác, vượt lên trên giới hạn của thời đại. PGS.TS. Nguyễn Tài Đông, Viện trưởng Viện Triết học, trong báo cáo đề dẫn đã nhấn mạnh rằng tư tưởng của hai nhà bác học về triết học, chính trị, xã hội và giáo dục vẫn còn nguyên giá trị. GS. Chung Soon Woo, Chủ tịch Quỹ Học thuật và Văn hóa Dasan, cũng chỉ ra các giá trị chung mà hai nhà tư tưởng cùng hướng đến là tinh thần khai sáng, lý trí, coi trọng thực tiễn và lòng nhân ái.

**Các chủ đề học thuật chính:** Hội thảo đã đi sâu vào ba nhóm vấn đề lớn: các tư tưởng nổi bật của từng nhà bác học, so sánh tư tưởng giữa hai người, và những gợi mở từ di sản của họ cho thời đại ngày nay. Nhiều quan điểm học thuật cụ thể đã được thảo luận sôi nổi, bao gồm:

Tư duy quản trị quốc gia và chính sách trọng dụng nhân tài. So sánh quan điểm về gia lễ, văn hóa, tôn giáo và Dịch học. Phân tích về khát vọng xây dựng một xã hội công bằng, nhân nghĩa dựa trên nền tảng đạo đức và tri thức.

Các diễn giả nhất trí rằng việc nghiên cứu di sản của Lê Quý Đôn và Jeong Yak Yong không chỉ có ý nghĩa về mặt lịch sử mà còn gợi mở nhiều bài học quý báu cho công cuộc đổi mới và phát triển bền vững của xã hội hiện đại.

Hội thảo đã kết thúc thành công, không chỉ đạt được các mục tiêu học thuật đề ra mà còn góp phần làm sâu sắc thêm sự hiểu biết lẫn nhau, thắt chặt mối quan hệ hợp tác văn hóa, khoa học và giáo dục giữa Việt Nam và Hàn Quốc. Các công trình nghiên cứu tại hội thảo sẽ được ban tổ chức biên tập và xuất bản trong thời gian tới, tiếp tục lan tỏa giá trị tư tưởng của hai bậc vĩ nhân.

(Gemma *tổng hợp*, xem thêm các tin khác về Hội thảo tại:

<https://tbu.edu.vn/hoi-thao-quoc-te-cac-gia-tri-tu-tuong-cua-le-quy-don-va-jeong-yak-yong-o-viet-nam-va-han-quoc-trong-thoi-dai-ngay-nay.html>

<https://philosophy.vass.gov.vn/hoi-thao-quoc-te/Hoi-thao-quoc-te-Cac-gia-tri-tu-tuong-cua-Le-Quy-Don-va-Jeong-Yak-Yong-o-Viet-Nam-va-Han-Quoc-trong-thoi-dai-ngay-nay-150.0>

---

**Hội nghị Quốc tế “80th Anniversary of the End of World War II – Hội thảo Quốc tế về Việt Nam Học và Đài Loan Học Lần Thứ VI, 25-26 Oct. 2025**

Hội thảo quy tụ trên 200 tham dự viên từ Việt Nam, Đại Hàn, Nhật và Đài Loan, với hơn 80 tham luận, đa số học giả đến từ Việt Nam. Sau đây là vài cảm nghĩ của Bà Thái Thị Thanh Thủy, người trong Ban Tổ chức Hội nghị. Thái Thị Thanh Thủy là Giảng viên kỳ cựu và là một nhà Thông dịch (viết và nói) tài ba tại Trung tâm Việt học, Trường Văn Khoa, Đại học Quốc gia Thành Công, Đài Nam. Trung Tâm Việt Học ĐH Thành Công là một trong số rất ít ỏi trung tâm nghiên cứu, giới thiệu văn hóa và giảng dạy ngôn ngữ Việt tại Đài Loan. Trung Tâm do Gs Tưởng Vi Văn sáng lập và điều hành. Cần nói thêm, Trung Tâm cộng tác với Tạp chí Triết – Triết Học và Văn Hóa (từ năm 2024) trong vai chủ quản (publisher). Trung Tâm từng dịch nhiều tác phẩm tiếng Việt sang tiếng Trung và xuất bản tại Đài Loan, trong đó có tập Tìm về Bản sắc Văn hóa Việt Nam của Giáo sư Trần Ngọc Thêm, một cố vấn của Tạp chí Triết

---

**NGÀY HỘI CỦA TRI THỨC VÀ CỦA CẢ TÌNH HỮU NGHỊ**

**GIỮA ĐÀI LOAN VÀ VIỆT NAM – VÀI CẢM NGHĨ**

Thái Thị Thanh Thủy

Trong bối cảnh năm nay 2025, năm đánh dấu 80 năm kết thúc Chiến tranh Thế giới thứ hai đồng thời kỷ niệm 80 năm Ngày Quốc khánh Việt Nam, Hội thảo quốc tế về Việt Nam Học và Đài Loan Học lần thứ 6 đã diễn ra vào hai ngày 25-26 của tháng 10 vừa qua tại khuôn viên Khoa Văn học Đài Loan trường Đại học Quốc gia Thành Công ở Đài Nam, một công trình kiến trúc do Nhật Bản xây dựng, rất kiên cố, rất đẹp và thơ mộng với những toà nhà ngói đỏ thâm nghiêm, những cây cổ thụ cao

vút rộng tán. Đây có thể gọi là một ngày Hội lớn của những người say mê nghiên cứu và quan tâm đến sự giao lưu giữa Đài Loan và Việt Nam. Hội thảo năm nay là bước tiếp nối như đã thành truyền thống Hội thảo Quốc tế về Việt Nam Học và Đài Loan Học lần thứ 1 được tổ chức vào năm 2010, và từ đấy đến nay cứ mỗi ba năm lại tổ chức một lần. Hội thảo năm nay còn kết hợp với Hội thảo quốc tế về chữ Latinh Đài Loan lần thứ 9. Sự kết hợp này cũng là một cách để các học giả nước ngoài tiếp xúc và hiểu rõ hơn về chữ Latinh Đài Loan, để những ai quan tâm đến Đài Loan có thêm cơ hội tìm hiểu về ngôn ngữ mẹ đẻ của đại đa số người dân đất nước này.

Hội thảo gồm có 4 phiên toàn thể, cộng với hơn 80 tham luận được trình bày, tập trung vào các vấn đề liên quan đến văn học, ngôn ngữ, tôn giáo tín ngưỡng, kinh tế xã hội, di sản văn hoá, ứng dụng giảng dạy tiếng Việt, điện ảnh và nghệ thuật biểu diễn Việt Nam, phát triển giáo dục và nghiên cứu Đài Loan-Việt Nam, nghiên cứu so sánh Đài Loan-Việt Nam v.v..., ngoài ra còn có các báo cáo poster, với nhiều chủ đề khác.

Trung Tâm cũng giới thiệu những tác phẩm văn học Việt cho độc giả tiếng Trung quốc. Sau *Sống với Trung Quốc* của Tạ Duy Anh, *Mình và Họ* của Nguyễn Bình Phương, lần này *Thời của thánh thần* của Hoàng Minh Tường được xuất bản tại Đài Loan, và được trình làng tại ngày thứ hai của chương trình Hội thảo, ở phần phát biểu chuyên đề. Giới thiệu văn học Việt là vạch mốc ghi nhận thêm sự cố gắng không ngừng nghỉ của hai nước Việt-Đài. Người có công lớn là Gs Tưởng Vi Văn, trưởng ban tổ chức Hội thảo, và cũng là người đã bền bỉ, chung tình với Việt Nam, với tiếng Việt, với văn hoá Việt từ mấy chục năm nay.

Ngoài ra, Hội thảo còn có gian hàng trưng bày những ấn phẩm về văn học, ngôn ngữ, lịch sử... của Đài Loan và Việt Nam. Quý khách đến tham dự Hội thảo ngoài những sách được tặng ra, còn có thể đến đây đọc, tham khảo hay mua thêm những tài liệu liên quan đến Việt Nam và Đài Loan.

Khâu tổ chức của Hội thảo rất chuyên nghiệp, từ việc đón các học giả ở sân bay hay tiếp đón quan khách ở Hội thảo, đằng sau đấy là công sức của cả một đội ngũ trong ban tổ chức, bao gồm cả các em sinh viên tình nguyện, từ việc điểm tâm, cơm nước cho đến việc hướng dẫn liên quan những vấn đề về Hội thảo v.v... tất tất đều được chuẩn bị rất chu đáo. Hội thảo còn có một đội ngũ phiên dịch rất nhiệt tình, nhiều kinh nghiệm để hỗ trợ mỗi tiểu ban trong quá trình các học giả phát biểu hay phần thảo luận, sự đóng góp của họ cũng đã góp phần làm nên sự thành công của Hội thảo.

Điểm nhấn trong lần Hội thảo này còn là buổi tham quan Bảo tàng Văn học Việt Đài, vốn là nhà riêng của Gs Văn, nơi đây có trên mấy vạn đầu sách Việt Nam do chính Gs Văn trong hơn 30 năm nghiên cứu về Việt Nam thu thập, tích lũy và vận chuyển về

Đài Loan. Các học giả, quan khách người Việt còn được nhìn thấy những tranh ảnh, hiện vật của Việt Nam được khéo léo trưng bày trong Bảo tàng. Đây là nơi diễn ra những hoạt động giao lưu về văn học, nghệ thuật liên quan đến hai nước Việt-Đài, đây còn là chốn tìm về của những người con Việt Nam đang sinh sống tại Đài Loan.

Nội dung đề tài tham luận ở mỗi tiểu ban của Hội thảo rất phong phú, đa dạng, bản thân tôi rất tiếc là không đủ thời gian để được tham gia tất cả, để được tiếp thu kiến thức và kinh nghiệm. Năm nay, tôi rấy may mắn được phân công phụ trách ở tiểu ban B, đây lần đầu tiên tôi được tiếp xúc với Gs Trần Văn Đoàn, người mà tôi nghe tiếng từ lâu, hồi mấy năm trước, tôi chỉ có hân hạnh được dịch tham luận của Gs Đoàn từ tiếng Việt sang tiếng Trung. Với lần tham dự chung tiểu ban với GS, hỗ trợ về phiên dịch hiện trường lần này, tôi học hỏi được nhiều về Triết học, mản trí thức mà tôi rất thích nhưng không có cơ duyên theo học. Tôi cũng rất khâm phục về sự uyên bác, sự thâm nho, sự hóm hỉnh ở GS và cả sức làm việc của người, tuy tuổi đã cao.

Hội thảo lần này đã rất thành công, đã làm được điều ý nghĩa, là tăng cường kết nối các học giả Đài Loan và Việt Nam, các học giả đến từ các nước trên thế giới thông qua việc quảng bá, giới thiệu lịch sử, văn hoá, văn học, nghệ thuật, ngôn ngữ của Việt Nam và Đài Loan. Đài Nam hai ngày Hội thảo trời rất đẹp. Nắng những không nóng, tiết trời ôn hoà, dễ chịu, đủ để các học giả, quan khách có thể chụp những tấm hình làm kỷ niệm thật đẹp ở khuôn viên khoa Văn học Đài Loan hay là ở những vùng quanh thành phố Đài Nam. Những cuộc gặp gỡ, làm quen, giao lưu...ở Hội thảo cũng sẽ là dấu ấn, là cầu nối giữa đất nước con người Đài Loan với bạn bè Việt Nam và quốc tế.

Hy vọng rằng, với sự tâm huyết của Gs Văn, sự tích cực của những cơ quan đoàn thể Việt Nam đã từng đến Đài Loan giao lưu, với nền tảng đã được xây dựng từ mấy chục năm nay như thế, hai nước Việt Nam và Đài Loan sẽ còn tiếp tục, sẽ còn mở rộng mối quan hệ hợp tác trên nhiều phương diện và lĩnh vực hơn nữa. Kính chúc cho mối lương duyên giữa Việt Nam và Đài Loan sẽ là:

Việt Đài hai nước chúng ta.  
Thâm tình hữu nghị, một nhà mãi thân.

---

## HỘI THẢO KHOA HỌC QUỐC TẾ DHV-2025

Trần Ngọc Thêm

## *“Văn hóa và Con người trong kỷ nguyên hội nhập - vươn mình”*

*Dịp Kỷ niệm Đại Học Hùng Vương 30 Năm (20-21 Dec. 2025), Đại học Hùng Vương tổ chức một hội thảo quốc tế về văn hóa, do Gs Trần Ngọc Thêm, người sáng lập Bộ môn Văn hóa học tại Đại học Quốc gia Tph. Hồ Chí Minh, phụ trách. Sau đây là bài giới thiệu của Gs Trần Ngọc Thêm:*

Trong 2 ngày 19-20 tháng 12-2025 tại Trường Đại học Hùng Vương Thành phố Hồ Chí Minh sẽ diễn ra Hội thảo khoa học quốc tế DHV-2025 nhan đề “*Văn hóa và Con người trong kỷ nguyên hội nhập - vươn mình*” (Culture and People in the Era of Integration and Rising).

Trong *kỷ nguyên hội nhập*, thế giới không còn “phẳng” như trong hai thập niên trước. Nhân loại đang chứng kiến sự thay đổi từ toàn cầu hóa thành “toàn cầu hóa chọn lọc” (selective globalization) và “phi toàn cầu hóa một phần” (partial de-globalization). Hệ quả là hình thành một thế giới đa cực linh hoạt, nơi các quốc gia vừa hợp tác và vừa cạnh tranh; vừa hội nhập tích cực vừa bảo vệ quyền tự chủ và bản sắc văn hoá riêng của dân tộc mình.

Cụm từ “*kỷ nguyên vươn mình*” được nhắc đến nhiều ở Việt Nam từ những tháng cuối năm 2024, khi Tổng Bí thư Tô Lâm nêu lên tầm nhìn chiến lược 2025-2045: “Đưa đất nước bước vào kỷ nguyên mới, kỷ nguyên vươn mình của dân tộc”. Trong đó, “*kỷ nguyên mới*” (new era) hay “*thời đại mới*” (new age) là khái niệm đã được nhà thơ La Mã Virgil nhắc đến từ năm 40 TCN. Gần đây, năm 2017 cụm từ “*tân thời đại*” cũng đã được Tập Cận Bình sử dụng khi tuyên bố chính thức rằng “*Chủ nghĩa xã hội đặc sắc Trung Quốc đã bước vào thời đại mới*”. Song riêng cụm từ “*kỷ nguyên vươn mình*” (era of rising) thì là một sáng tạo của Việt Nam – một khái niệm mang đậm tính dân tộc và biểu tượng văn hóa. Nhắc đến “*vuôn mình*”, bất kỳ người Việt Nam nào cũng sẽ nghĩ ngay đến hình tượng tiêu biểu là Thánh Gióng.

Hội thảo “*Văn hóa và Con người trong kỷ nguyên hội nhập - vươn mình*” do Trường Đại học Hùng Vương Thành phố Hồ Chí Minh tổ chức quy tụ khoảng trên 150 nhà khoa học, nhà quản lý, doanh nhân đến từ các thành phố trong cả nước cùng các học giả đến từ một số quốc gia và vùng lãnh thổ trên thế giới. Trong số đó, từ Đài Loan có GS. TS. Trần Văn Đoàn và GS. TS. Tưởng Vi Văn; từ Cộng hoà Liên bang Nga có GS. TSKH. Vladimir Kolotov; từ Trung Quốc có GS. TS. Dương Kiện; từ Hàn Quốc có GS.TS. Bae Yang-soo...

Ngày 19/12/2025 các đại biểu sẽ tham dự seminar tiền hội thảo nhan đề “*Những vấn đề cấp bách của khoa học và giáo dục trong bối cảnh hiện nay*” do

GS.TSKH. Trần Ngọc Thêm làm điều phối viên. Ngày 20/12/2025 sẽ diễn ra hội thảo chính thức. Buổi sáng là phiên toàn thể với 6 báo cáo của các diễn giả nước ngoài. Buổi chiều các đại biểu sẽ nghe và thảo luận 21 báo cáo (được chọn lọc từ 69 báo cáo toàn văn gửi đến Hội thảo) trình bày tại 3 tiểu ban: “*Văn hoá và Con người*”; “*Khoa học và Giáo dục*”; “*Kinh tế và Khởi nghiệp*”.

Hội thảo DHV-2025 “*Văn hóa và Con người trong kỷ nguyên hội nhập - vươn mình*” mang những ý nghĩa và mục tiêu đặc biệt: *Thứ nhất*, DHV-2025 là diễn đàn kết nối trí tuệ của các học giả, các nhà quản lý, các doanh nhân và cộng đồng quốc tế nhằm làm sáng tỏ mô hình phát triển bền vững dựa trên giá trị văn hóa và con người. *Thứ hai*, DHV-2025 là dịp để các học giả cùng nhìn lại nền tảng văn hóa và nhân tố con người trong tiến trình phát triển hội nhập và vươn mình của một quốc gia. *Thứ ba*, DHV-2025 có mục tiêu làm sáng tỏ các khía cạnh khoa học để khái quát hóa và phổ quát hóa khái niệm “*kỷ nguyên vươn mình*” như một sáng tạo và đóng góp của Việt Nam vào lý luận về phát triển của thế giới. *Thứ tư*, DHV-2025 có mục tiêu đưa cụm khái niệm “*kỷ nguyên hội nhập - vươn mình*” trở thành một mô hình tư duy mới, phản ánh xu thế thời đại và tầm nhìn - khát vọng của dân tộc trong dòng chảy của các nền văn minh. *Và cuối cùng*, sâu xa hơn, DHV-2025 là lời khẳng định niềm tin vào sức mạnh mềm của văn hoá, niềm tin rằng con người với tri thức, đạo đức và năng lực sáng tạo do hệ thống đại học của thời đại mới tạo ra sẽ là nguồn lực cho sự vươn mình của dân tộc trong kỷ nguyên mới.

Văn hóa và Con người, Khoa học và Giáo dục, Kinh tế và Khởi nghiệp là ba trụ cột cho sự phát triển của xã hội, tập trung vào ba khía cạnh: Văn hóa và Con người tập trung vào các giá trị tinh thần, đạo đức, và bản sắc cộng đồng. Khoa học và Giáo dục tập trung vào việc nghiên cứu, đổi mới kiến thức và đào tạo nguồn nhân lực. Kinh tế và Khởi nghiệp tập trung vào hoạt động sản xuất, kinh doanh, tạo ra giá trị vật chất, làm hình thành phát triển các doanh nghiệp mới.

Vươn mình trong kỷ nguyên hội nhập là sự phát triển đột biến trong khi mở cửa mà không buông lỏng; hòa hợp mà không để bị đồng hóa; đa phương mà không vô nguyên tắc; thích nghi mà vẫn tự chủ; học hỏi để vươn lên mà không để đánh mất mình. Từ ba trụ cột Văn hóa và Con người, Khoa học và Giáo dục, Kinh tế và Khởi nghiệp, Hội thảo hướng tới khẳng định: Văn hóa là nền tảng tinh thần – Con người là nguồn lực trung tâm – Khoa học và Giáo dục là động lực tạo nên sức mạnh – Hội nhập sáng tạo là con đường – Hạnh phúc và thịnh vượng là mục tiêu.

