

A JOURNAL OF PHILOSOPHY AND IDEAS

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



Số. 17 (05/2026)

**Tưởng niệm**

# JÜRGEN HABERMAS

(1929-2026)

A JOURNAL OF PHILOSOPHY AND IDEAS

*Academic, Rational, Precise, Scientific and Integrous*



No. 17 (05/2026)

In memory of

**JÜRGEN HABERMAS**  
(1929-2026)

## Tổng biên tập

Nguyễn Hữu Liêm (Cao đẳng Thành phố San Jose, Hoa Kỳ)

## Ban biên tập

Nguyễn Quang Hưng (Phó Tổng biên tập thường trực)	Đại học Quốc gia Hà Nội, Việt Nam
Dương Ngọc Dũng (Phó Tổng biên tập)	Đại học Hoa Sen, Việt Nam
Nguyễn Lê Tiến (Giám đốc kỹ thuật)	Hoa Kỳ
Trần Thị Thúy Ngọc (Trị sự)	Viện Hàn lâm KHXH Việt Nam
Ngô Đăng Toàn (Trị sự)	Đại học Quốc gia Hà Nội, Việt Nam
Nguyễn Anh Chung (Trị sự)	
Nguyễn Thị Thịnh (Trị sự)	
Nguyễn Vũ Hảo	Đại học Quốc gia Hà Nội, Việt Nam
Cao Xuân Long	ĐHQG Tp. Hồ Chí Minh, Việt Nam
Nguyễn Duy Nhiên	Đại học Sư phạm Hà Nội, Việt Nam
Nguyễn Hữu Thụ	Đại học Quốc gia Hà Nội, Việt Nam
Nguyễn Anh Tuấn	Đại học Quốc gia Hà Nội, Việt Nam
Liu Chun-lin	ĐH Cơ Đốc Giáo Trường Vinh, Đài Loan
Wang Hsin-yun	ĐH Y Cao Hùng, Đài Loan
Wang Shang-wen	ĐH Krirk, Thái Lan

## Hội đồng Cố vấn

Trần Văn Đoàn (Chủ tịch)	Đại học Phụ Nhân, Đài Loan
Phan Đình Cho	Đại học Georgetown, Hoa Kỳ
Nguyễn Trọng Chuẩn	Hội Triết học Việt Nam
Đỗ Mạnh Cường	Đại học Quốc tế Hồng Bàng, Việt Nam
Như Hạnh Nguyễn Tự Cường	Đại học George Mason, Hoa Kỳ
Lưu Hồng Khanh	CHLB Đức
Trần Đăng Sinh	Đại học Sư phạm Hà Nội
Lê Mạnh Thát	Học viện Phật giáo Việt Nam, Tp. Hồ Chí Minh
Trần Ngọc Thêm	ĐHQG Tp. Hồ Chí Minh, Việt Nam
Giản Tư Trung	Viện Nghiên cứu Giáo dục và Phát triển, Tp. Hồ Chí Minh
Trần Ngọc Vương	Đại học Quốc gia Hà Nội, Việt Nam
Richard Brosse	Porticus Foundation, CHLB Đức
Gerald Grudzen	Hoa Kỳ
Huang Po-he	Trường Thần học Claremont, Hoa Kỳ
Sean Kelly	Hoa Kỳ
Kim Chae-Young	Đại học Sogang, Hàn Quốc
Winfried Löffler	Đại học Innsbruck, Áo
Ou-Yang Kang	Đại học Khoa Kỹ Hoa Trung, Trung Quốc
William Sweet	Đại học St. Francis Xavier, Canada
Richard Tarnas	Hoa Kỳ
Ye Hai-yan	Đại học Quốc lập Thành Công, Đài Loan

TRIẾT: Tạp chí Triết học và Tư tưởng, Số 11 (3/2024), eISSN: 2996-9743

Bản quyền thuộc về TRIẾT: Tạp chí Triết học và Tư tưởng, Trung tâm Việt Nam học, Đại học Quốc lập Thành Công, Đài Loan.

Liên hệ: 777 North First Street, Ste 420, San Jose, California, USA 9511

Email: tapchitriet@hotmail.com

### Editor-in-chief

Nguyen Huu Liem (San Jose City College, USA)

### Editorial Board

Nguyen Quang Hung (Permanent Vice Editor-in-chief)	Vietnam National University, Hanoi
Duong Ngoc Dung (Vice Editor-in-chief)	Hoa Sen University, Vietnam
Nguyen Le Tien (Technical Director)	USA
Tran Thi Thuy Ngoc (Manager)	Vietnam Academy of Social Sciences
Ngo Dang Toan (Manager)	Vietnam National University, Hanoi
Nguyen Anh Chung (Manager)	
Nguyen Thi Thinh (Manager)	
Nguyen Vu Hao	Vietnam National University, Hanoi
Nguyen Duy Nhon	Hanoi National University of Education, Vietnam
Cao Xuan Long	Vietnam National University, Ho Chi Minh City
Nguyen Huu Thu	Vietnam National University, Hanoi
Nguyen Anh Tuan	Vietnam National University, Hanoi
Liu Chun-lin	Chang Jung Christian University, Taiwan
Wang Hsin-yun	Kaohsiung Medical University, Taiwan
Wang Shang-wen	Krirk University, Thailand

### Board of Advisors

Tran Van Doan (Chairman)	Fujen Catholic University, Taiwan
Phan Dinh Cho	Georgetown University, USA
Nguyen Trong Chuan	Vietnamese Philosophical Association
Do Manh Cuong	Hong Bang International University, HCM City
Nhu Hanh Nguyen Tu Cuong	George Mason University, USA
Luu Hong Khanh	Germany
Tran Dang Sinh	Hanoi National University of Education, Vietnam
Le Manh That	Vietnamese Buddhist College, Ho Chi Minh City
Tran Ngoc Them	Vietnam National University, Ho Chi Minh City
Gian Tu Trung	Institute for Education and Development, Ho Chi Minh City
Tran Ngoc Vuong	Vietnam National University, Hanoi
Richard Brosse	Porticus Foundation, Germany
Gerald Grudzen	USA
Huang Po-he	Claremont School of Theology, USA
Sean Kelly	USA
Kim Chae-Young	Sogang University, Korea
Winfried Löffler	Innsbruck University, Austria
Ou-Yang Kang	Huachong University of Science and Technology, China
William Sweet	St. Francis Xavier University, Canada
Richard Tarnas	USA
Ye Hai-yan	National Cheng Kung University, Taiwan

TRIẾT: A Journal of Philosophy and Ideas, No. 11 (3/2024), eISSN: 2996-9743

Copyright: TRIẾT: A Journal of Philosophy and Ideas, Center of Vietnamese Studies, National Cheng Kung University, Taiwan.

Contact: 777 North First Street, Ste 420, San Jose, California, USA 95112

Email: tapchitriet@hotmail.com

**MỤC LỤC**

LỜI PHI LỘ: TẠP CHÍ TRIẾT HỌC VÀ TƯ TƯỞNG SỐ 17 TƯỜNG NIỆM JURGEN HABERMAS .....	2
<b>PHẦN 1: TƯỜNG NIỆM JÜRGEN HABERMAS - IN MEMORY OF JÜRGEN HABERMAS (1929-2026) .....</b>	<b>4</b>
ĐIỀU VẤN BÊN QUAN TÀI CỦA JÜRGEN HABERMAS.....	4
JUERGEN HABERMAS (1929-2026) NHƯ TÔI BIẾT.....	16
ĐÔI NÉT TIỂU SỬ CỦA JÜRGEN HABERMAS .....	39
HIỆN ĐẠI – MỘT DỰ ÁN BẤT TẬN .....	48
JÜRGEN HABERMAS TRONG LỊCH SỬ CỦA LÝ TÍNH: MỘT NỖ LỰC CỨU VẤN DỰ ÁN CHƯA HOÀN TẤT .....	71
BIỆN CHỨNG TRUYỀN THỐNG VÀ HIỆN ĐẠI.....	85
<b>PHẦN 2: GIỚI THIỆU SÁCH.....</b>	<b>109</b>
VŨ KIM CHÍNH, NHÂN THẦN HỘI NHẬP – QUAN ĐIỂM THẦN HỌC CỦA KARL RAHNER. ....	109
PETER C. PHAN (PHAN ĐÌNH CHO), CHRISTIANITY AND MIGRATION A CHRISTIAN THEOLOGY OF MIGRATION FOR OUR AGE.....	112
TỦ SÁCH KHUYẾN NGHỊ BẠN ĐỌC.....	116
THẺ LỆ GỬI BÀI.....	120
SUBMISSION REGULATIONS .....	123

## LỜI PHI LỘ: TẠP CHÍ TRIẾT HỌC VÀ TƯ TƯỞNG SỐ 17 TƯỞNG NIỆM JÜRGEN HABERMAS

Trong số 17, tháng Tư 2026 này, *Tạp chí TRIẾT* cùng cộng đồng triết học tưởng niệm Jürgen Habermas (1929-2026), vị triết gia lớn đại diện cho trường phái Frankfurt, Đức quốc. Habermas được xem như là nhà tư tưởng ảnh hưởng lớn cuối cùng cho một thể hệ triết gia lục địa Âu Châu còn lại từ Thế kỷ XX. Giáo sư Trần Văn Đoàn, xem bài trong số này, đặt Habermas ngang hàng với Heidegger ở tầm ảnh hưởng tư tưởng. Năm 2000, Ken Wilber, triết gia Hoa Kỳ, cho rằng Habermas là triết gia xã hội đương thời vĩ đại nhất.

Nếu có một hình ảnh biểu tượng nào dành cho Habermas thì chúng ta hãy hình dung ra một ông lão trăm tuổi đứng trên một bờ đê lớn đang rạn nứt của Dự án Hiện đại để dang hai tay cố ngăn lại dòng nước Hậu Hiện đại đang âm ỉ phá vỡ những khối đá di sản lớn của cái mà Habermas gọi là “Hiện đại tính – một dự án chưa hoàn tất.”

Ở những năm trong thập kỷ 1980 – 90, Habermas đã từng viết, “Tất cả chúng ta vẫn là những người đồng hành thời cuộc với các triết gia trẻ trong trường phái Hegel – *the Young Hegelians* – vốn muốn đoạn tuyệt với chủ thuyết Trí năng Tuyệt đối mà Hegel chủ trương. Khởi đi từ Marx, theo Thomas McCarthy, trong lời Giới thiệu cho Tuyển tập, *The Philosophical Discourse of Modernity*, rằng, các triết gia tả phái muốn phá vỡ sự thống trị của lý tính và tinh thần mà Hegel đã dựng lên. Khối tư duy trẻ và tả phái này mang chủ trương đập đổ ngay vàng triết học thuần lý vốn đã ngự trị tri thức Âu Châu trong hai thế kỷ qua. Theo họ, gốc rễ lý tính với ngọn ngành khoa học, kỹ thuật đã đưa nhân loại đến bờ khủng hoảng nhân văn trầm trọng. Lý tính nay đã trở nên một nguồn nước ô nhiễm, đánh mất những giá trị làm người cơ bản. Đó là động cơ triết học mà Nietzsche khởi đi với tuyên ngôn về một thể loại con người mới, đến nỗ lực chữa lành bằng ngôn ngữ của Wittgenstein, hay là dự án vượt qua siêu hình học truyền thống của Heidegger.

Habermas như là người canh và giữ đập nước Hiện đại tính vốn đang đi vào thời quán tàn lụi bằng ý chí khôi phục vai trò Lý tính cho giai thời mới khi mà phong trào phủ quyết Hiện đại tính đang lên cao ở lục địa Âu châu. Cũng theo McCarthy, dự án lớn của triết gia lão thành này - cho một trọng trách tự kiêm đó - là xây đắp một cơ đồ diễn ngôn mới nhằm chỉ ra những con lộ từng được đánh dấu nhưng chưa được đi qua: ý chí cương quyết phủ định đối với thể loại Lý tính nặng chủ quan - *subject-centered reason* – để thay vào đó là một giọng Lý tính Hiệp thông mà Habermas gọi là Hành động Tương giao – *Communicative Action*. Ở đây, chủ quan tính không mang thứ tự ưu việt - mà chỉ đóng chức năng hình thái đời sống với các hệ thống ngôn ngữ vốn tự chúng không kiến lập nên thế gian mà chỉ là những yếu tố hỗ trợ trong một thế giới đại đồng đang được hiện bày ra qua ngôn ngữ. Tức là, theo Habermas, hệ thức duy chủ quan phải được vượt qua và thay vào đó bằng một thể loại phong hóa truyền thông nhằm nâng cao thể tính thông giao liên-chủ-quan giữa người và người.

Ngày nay ở Việt Nam, các tác phẩm chính của Habermas đã được phiên dịch ra Việt ngữ và đang được bàn thảo và học tập khá rộng rãi và phổ biến. *Tạp chí Triết học và Tư tưởng* ở số này mong góp phần nhỏ nhằm khơi sáng ít nhiều công trình gìn giữ Hiện đại tính mà vị triết gia này đã cố gắng theo đuổi. Các bài của Giáo sư Trần Văn Đoàn sẽ đưa độc giả vào thế giới triết học và tư tưởng của Habermas một cách sâu rộng, đặc biệt là câu chuyện cá nhân của Giáo sư đối với Habermas.

Ban Biên Tập xin chân thành cảm ơn Giáo sư Nguyễn Quang Hưng và Ban Trị sự, cùng với sự cố vấn đặc lực của Giáo sư Trần Văn Đoàn, đã liên tục vận động đốc thúc công việc để *Tạp chí TRIẾT* liên tục phát huy nội dung, chất lượng bài vở, và cho lên mạng đúng hẹn.

Chúng tôi cũng xin thông báo: Vì lý do sức khỏe, Tiến sĩ Dương Ngọc Dũng sẽ không còn đảm trách vai trò Trưởng ban Biên tập cho *Tạp chí*. BBT xin trân trọng cảm ơn và chúc Tiến sĩ Dũng và gia đình mọi sự tốt lành. Từ số 17, Giáo sư Hưng sẽ kiêm nhiệm chức năng quan trọng này.

Trân trọng,

**NGUYỄN HỮU LIÊM**

**Tổng Biên Tập**

## PHẦN 1: TƯỞNG NIỆM JÜRGEN HABERMAS - IN MEMORY OF JÜRGEN HABERMAS (1929-2026)

### ĐIỀU VĂN BÊN QUAN TÀI CỦA JÜRGEN HABERMAS

BÁO FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG (F.A.Z.) MITTWOCH, 1. APRIL  
2026 · NR. 77 · SEITE N 3

TÁC GIẢ: NHÀ THẦN HỌC FRIEDRICH WILHELM GRAF

Chuyển ngữ: Nguyễn Xuân Xanh\*

“Một tôn giáo duy lý chỉ tồn tại khi thế giới quan của nó chứa đựng những yếu tố duy lý thúc đẩy sự nhân văn hóa của nhân loại. Ý niệm về sự phán xét của thần linh là một trong những yếu tố đó.”

- Friedrich Wilhelm Graf\*

Jürgen Habermas, sinh năm 1929, học triết học, lịch sử, tâm lý học, văn học và kinh tế học tại Göttingen, Zurich và Bonn. Năm 1956, với tư cách là nghiên cứu sinh tại Viện Nghiên cứu Xã hội, ông đã tiếp xúc với các nhân vật chủ chốt của Trường phái Frankfurt, bao gồm Theodor W. Adorno, Max Horkheimer và Herbert Marcuse. Sau khi làm việc tại Marburg, Bonn và Heidelberg, ông trở lại Frankfurt vào năm 1964, nơi ông kế nhiệm Max Horkheimer làm chủ nhiệm khoa triết học và xã hội học. Ông giữ vị trí này cho đến năm 1971, trong thời gian đó ông đã định hình đáng kể thế hệ thứ hai của Lý thuyết Phê phán. Từ năm 1983 cho đến khi nghỉ hưu năm 1994, ông lại giảng dạy tại Đại học Goethe, Frankfurt, nơi ông giữ chức giáo sư triết học với trọng tâm là triết học xã hội và lịch sử triết học. Habermas là một trong những nhà triết học và xã hội học được đọc nhiều nhất trong thời đại chúng ta. Jürgen Habermas từng giảng dạy nhiều năm với tư cách giáo sư tại Đại học Goethe Frankfurt, đã có ảnh hưởng sâu sắc đến diễn ngôn về dân chủ, xã hội và truyền thông ở Đức. Giờ đây, ông đã trao lại cho trường cũ phần thứ hai trong di sản ban đầu của mình, bao gồm các bài viết và thư từ từ giai đoạn sau năm 1994.

\* Cây bút viết tiểu luận, và xuất bản sách về lịch sử khoa học, công nghệ, giáo dục đại học, giáo dục khai phóng, văn hóa,...

\* Friedrich Wilhelm Graf giảng dạy thần học Tin Lành, đặc biệt tập trung vào đạo đức, tại Đại học Ludwig Maximilian ở Munich. Ông đã đọc bài giảng này tại lễ tang của Jürgen Habermas ở Nghĩa trang Söcking vào ngày 20 tháng 3 năm 2026.

*Lời nói đầu*

Khi đọc bài điều trần của Graf cho Jürgen Habermas tôi có nhiều cảm xúc và suy nghĩ. Một con người có tri thức bao quát như thế mà, theo sự đo lường bình thường, lại rất khiêm cung, mit Demut, khi nhiều năm đã suy nghĩ về tôn giáo. Sâu thẳm trong con người này vẫn còn sợi chỉ nối liền tri thức với tôn giáo thể như mạch văn hóa truyền thống ở châu Âu từ hai nghìn năm vẫn còn hoạt động. Khoa học ở đây vẫn còn có chất chất tôn giáo, ở tầng sâu nhất.



Jürgen Habermas (sinh ngày 18 tháng 7, 1929, Düsseldorf — mất ngày 14 tháng 3, 2026, Starnberg, gần Munich)

Erasmus xứ Rotterdam từng nói: “Chắc chắn rằng cầu nguyện là vũ khí mạnh mẽ hơn (trong cuộc chiến chống lại tệ nạn) ... nhưng tri thức cũng không kém phần cần thiết.” Với Habermas có lẽ ta cần đảo ngược mệnh đề lại: Tri thức chắc chắn là vũ khí mạnh mẽ để chống lại sự vô minh, nhưng tôn giáo cũng không kém phần cần thiết cho cuộc sống của con người.

Có lẽ Habermas hành động theo tinh thần của Kant: Do sự giới hạn của khoa học vì tính chất phương pháp của nó, nên vẫn còn đủ không gian cho tôn giáo. Đối với Kant, điểm khởi đầu của tôn giáo nằm ở một lĩnh vực hoàn toàn khác, đó là ý thức về nghĩa vụ đạo đức của chúng ta. Không phải những vấn đề lý thuyết của siêu hình học mà là những vấn đề thực tiễn của đạo đức đòi hỏi Thượng đế như một tiền đề. Habermas học và hiểu biết rất nhiều, quá nhiều là khác, nhưng vẫn còn thấy khoảng trống, thấy thế giới tri thức còn rộng lớn hơn, như Newton từng diễn tả, nhặt được vài hòn sỏi bóng láng đẹp đẽ nằm bên cạnh một đại dương mênh mông của những chân lý chưa được khám phá. Đó chính là ý thức về sự “ngu dốt” của mình, nhưng là “ngu dốt được khai sáng”, “learned ignorance” của Nicolaus Cusanus của thời Phục Hưng. Nó cũng giống như cái “ngu dốt” của Socrates nghìn năm trước đó. Có lẽ vì thế mà Habermas mới bước vào thế giới tôn giáo.

Habermas muốn có một thế giới nhân văn của Chúa, nơi đó không phải chỉ có phán xét mà còn có sự tha thứ. “Tình yêu của Chúa vượt qua mọi kháng cự”. Nhưng cũng cần biết giữ gìn nguồn gốc cao quý của mình: “Hãy suy ngẫm về nguồn gốc của bạn: bạn không được tạo ra để sống như loài thú, mà để theo đuổi đức hạnh và tri thức.” (Dante Alighieri)

Có thể cái chết của ông sẽ kích hoạt nhiều hạt giống mới để tiếp nối đi, với ánh sáng của ông, khai phá những con đường mới của thế hệ mình.

### *Điều vẫn*

Chúng ta tụ họp về đây để tiễn đưa Jürgen Habermas đến nơi an nghỉ cuối cùng của ông. Chúng tôi muốn suy ngẫm về những gì Chúa đã lấy đi khỏi chúng ta chỉ sau vài ngày sự đau ốm đã dẫn đến cái chết. Cái chết đánh dấu sự kết thúc hoàn toàn của mọi sự giao tiếp. Chúng ta không còn có thể nói những điều mình muốn nói với Jürgen Habermas nữa. Cái chết khiến chúng ta bàng hoàng và câm lặng. Nó tạo ra một sự câm lặng cơ bản. Ngôn ngữ duy nhất mà chúng ta có thể dùng để nói về sự hữu hạn của cuộc sống, về sự hữu hạn của tất cả chúng ta, chính là ngôn ngữ bằng hình ảnh tôn giáo; điều này thường được Jürgen Habermas nhấn mạnh. Ngay cả những người không còn biết phải làm gì với các biểu tượng Do Thái và Kitô giáo, ngay cả những người đã trở nên thờ ơ với tôn giáo, những người không còn nói hoặc hiểu ngôn ngữ của đức tin, vẫn phụ thuộc vào những hình ảnh tôn giáo cổ xưa này khi đối mặt với cái chết của một người gần gũi thân yêu – ít nhất là khi họ không muốn để tiếng nói cuối cùng chìm vào sự câm lặng tuyệt đối của cái chết. Để bày tỏ và diễn đạt nỗi buồn sâu sắc và nỗi đau chia ly, chúng tôi xin bắt đầu nói lời tạm biệt với Jürgen Habermas bằng lời nhắc nhở về những gì Kinh Thánh nói về sự sống và cái chết của con người trong Psalm 103 của Cựu Ước. “Thiên Chúa là thần khí, và những kẻ thờ phượng Người phải thờ phượng trong thần khí và sự thật” (Gioan: 4, 24)

*Kính thưa Gia quyến Habermas*

*Bạn bè và đồng nghiệp,*

*Và những người thương yêu đến chia buồn và tiễn đưa,*

Khi Jürgen Habermas yêu cầu tôi chủ trì lễ tang của ông vào tháng Giêng, tôi đương nhiên đồng ý; tôi đã hứa với vợ ông, bà Ute, điều này từ mười lăm năm trước. Ông đáp lại lời “vâng” của tôi bằng câu: “Anh biết đấy, tôi không thực sự sùng đạo (gläubig).” “Nhưng ông

cũng không phải là người vô thần ngoan cố,” tôi đáp lại. Chúng tôi cười và không bàn luận thêm về vấn đề này nữa. Tuy nhiên, một điều rõ ràng: Jürgen Habermas không muốn trở thành con chiên của Giáo hội Chúa Kitô. Đồng thời, ông và bà Ute vẫn ý thức mình là thành viên của Giáo hội Tin Lành. Điều này không cho thấy sự mâu thuẫn nhận thức nào cả, mà đúng hơn là lòng trung thành với di sản của họ. Ông không thể và sẽ không che giấu việc ông bị ảnh hưởng mạnh mẽ bởi đạo đức Tin Lành. Sự khiêm nhường của Phúc Âm đã trở thành lối sống của ông. Không cần phải nói thêm gì nữa. Bất kỳ bình luận nào nữa sẽ vượt khỏi phạm vi tôn giáo.

Tôi muốn xem xét nghiêm túc lý thuyết gia Jürgen Habermas. Để đạt được mục đích này, tôi sẽ tập trung vào ba điểm: Thứ nhất, tôi sẽ thảo luận về các tác phẩm sau này của ông về lý thuyết tôn giáo, cụ thể là định nghĩa của ông về mối quan hệ đầy căng thẳng giữa đức tin tôn giáo và tri thức lý tính. Thứ hai, tôi sẽ phác thảo cấu trúc nhận thức cụ thể của ý thức tôn giáo. Tôi muốn làm rõ cách tiếp cận mang tính xây dựng, thách thức và khất khe đối với các biểu tượng tôn giáo mà Jürgen Habermas đã chủ trương. Đây là những biểu tượng tôn giáo không thể tránh khỏi xuất hiện cạnh quan tài: những cách giải thích lâu đời của Kitô giáo về cái chết, thế giới bên kia và cuộc sống vĩnh hằng.

Thứ ba, đối với những người thấy điều này quá hàn lâm, uyên bác, hoặc không đủ tính thuyết giáo, tôi sẽ đưa ra một góc nhìn khác: Ở đây, tôi cố gắng vận dụng một cách tích cực những nhận thức sâu sắc của Jürgen Habermas về một cách tiếp cận mang tính phê phán nhưng cũng đầy tính xây dựng với các ý tưởng tôn giáo để phù hợp với hoàn cảnh hiện tại của chúng ta, là nhu cầu cấp thiết phải nói lời từ biệt.

### **Thứ nhất: Phiên dịch các Khái niệm Tôn giáo**

Từ giữa những năm 1990, các tác phẩm của Jürgen Habermas đã cho thấy sự quan tâm ngày càng tăng đối với chủ đề tôn giáo. Sau thời điểm chuyển giao thiên niên kỷ, các vấn đề triết học tôn giáo ngày càng trở thành trọng tâm trong công trình lý luận của ông. Một nhà tư

tương tiên phong của Lý thuyết Phê phán (Kritische Theorie) lại trở thành một nhà lý luận về tôn giáo—điều này đã làm nhiều người ngạc nhiên. Nhưng nó cho thấy rằng người quá cố muốn xem xét niềm tin tôn giáo một cách nghiêm túc như một hiện tượng văn hóa và một vấn đề. Đó là một mối quan tâm lý thuyết, tuy nhiên, được thúc đẩy bởi những thách thức hiện tại: Cách mạng Iran, sự kiện 11/9, và các phong trào Kitô giáo cực đoan mới ở Hoa Kỳ. Không giống như Max Horkheimer, sự chuyển hướng muộn màng này sang chủ đề tôn giáo không có nghĩa là bất kỳ sự cải đạo nào, chẳng hạn theo nghĩa, rằng Habermas khi về già đột nhiên trở nên sùng đạo. Ông đã đứng khi chống lại những quan niệm như vậy.

Jürgen Habermas rất coi trọng tôn giáo, đôi khi thậm chí là quá mức. Ông xem đức tin là nguồn cảm hứng độc nhất vô nhị. Các biểu tượng (Religiöse Symbole) tôn giáo, dù phi lý tính và vốn dĩ mâu thuẫn với tri thức, nhưng sự căng thẳng không phải không giải tỏa được. Trong chiếc áo của sự phi lý tính chúng thật sự không phải mất đi hết lý tính. Không thể loại trừ khả năng các nội hàm lý tính được thể hiện trong các khái niệm tôn giáo.

Để minh chứng điều này, ông đã viện dẫn, ví dụ, thần học sáng thế (Schöpfungstheologie) cổ điển của Do Thái giáo và Kitô giáo với quan niệm rằng Chúa đã tạo ra loài người theo hình ảnh của Ngài.

Ông cho rằng nguồn gốc tôn giáo của diễn ngôn hiện đại về phẩm giá con người nằm ở quan niệm con người được tạo ra theo hình ảnh của Chúa.

Jürgen Habermas đôi khi sử dụng những từ ngữ rất mạnh mẽ để mô tả chương trình của ông về việc khai thác “tiềm năng ngữ nghĩa” của ngôn ngữ biểu tượng tôn giáo thông qua sự trung gian của triết học: “Ví dụ, tôi không tin,” ông viết năm 1987, “rằng chúng ta với tư cách là người châu Âu có thể hiểu một cách nghiêm túc các khái niệm như đạo đức và luân lý, con người và cá tính, tự do và giải phóng [...] mà không có sự hấp thụ bản chất của tư duy lịch sử cứu rỗi có nguồn gốc Do Thái giáo-Kitô giáo.”

Lúc bấy giờ tôi đã phải nuốt khi đọc ông: Lý thuyết phê phán như một phả hệ của phương Tây chăng? Tuy nhiên, nếu “phần còn lại của sự tự nhận thức (Selbstverständnis) được chia sẻ giữa các chủ thể, vốn cho phép tương tác giữa con người, không bị tan vỡ”, thì việc lĩnh hội mang tính diễn giải các nội dung khái niệm tôn giáo là điều không thể tránh khỏi.



*Những tràng pháo tay nhiệt liệt dành cho người được vinh danh: Jürgen Habermas sau bài diễn thuyết “Một lần nữa: Về mối quan hệ giữa đạo đức và đời sống luân lý”, bài diễn thuyết ông dành tặng Đại học Goethe nhân dịp sinh nhật lần thứ 90 của mình (18 tháng 7) vào năm 2019. Nhà triết học và xã hội học nổi tiếng người Frankfurt này hiện đã hiến tặng phần thứ hai trong di sản ban đầu của mình cho Thư viện Đại học. (©: Jürgen Lecher)*

Jürgen Habermas khi đó đã mô tả điều này như là “dịch” các biểu tượng của các tôn giáo thực chứng (positive) thành những nội dung hợp lý. Bởi vì ông biết: Không có tôn giáo hợp lý nào nằm ngoài các tôn giáo thực chứng. Tôn giáo hợp lý chỉ tồn tại khi nội dung hợp lý có thể được xác định trong thế giới khái niệm của các tôn giáo được truyền lại trong lịch sử, tức là các tôn giáo thực chứng, nội dung thúc đẩy sự nhân văn hóa của nhân loại. Nhà triết học

phải chứng minh tính hợp lý của chúng thông qua việc dịch thuật và do đó làm cho chúng dễ tiếp cận với diễn ngôn nói chung. Jürgen Habermas nhận thức được rằng có nhiều khái niệm tôn giáo dường như vô cùng phi lý, tức là không thể dịch được.

Ông giải quyết vấn đề này thông qua một cách tiếp cận mang tính suy ngẫm, có thể được mô tả như một hành động có ý thức nhằm giữ cho mọi thứ luôn cởi mở: Nhiều khái niệm tôn giáo truyền thống đã trở nên khó hiểu đối với chúng ta, chúng không còn ý nghĩa nữa. Chúng ta không còn có thể tìm thấy bất kỳ giá trị khẳng định cuộc sống nào từ chúng. Tuy nhiên, chúng ta không được quên chúng, mà phải giữ chúng hiện diện trong ký ức của mình. Luận điểm của ông: Không thể loại trừ khả năng những người khác, các thế hệ sau, sẽ khám phá ra một nội dung hợp lý trong đó, một nội dung thúc đẩy sự tiến bộ hơn nữa hướng tới nhân loại và tự do.

Người ta có thể xem sự nghiêm túc trí tuệ đặc biệt sâu sắc của Jürgen Habermas đối với các truyền thống tôn giáo như một hình thức lễ chúa trong tâm thần (Geist) và lẽ thật (Wahrheit). Nhưng đó là điều mà mỗi người phải tự quyết định cho mình.

### **Thứ hai: De novissimis, Về những điều cuối cùng**

Như những phê bình tôn giáo hiện đại đã nhấn mạnh một cách đúng đắn, các hình thức ý thức tôn giáo sở hữu một cấu trúc nhận thức đặc thù. Ý thức tôn giáo, trái ngược với các hình thức ý thức khác, chẳng hạn như ý thức đạo đức hoặc thẩm mỹ, được đặc trưng bởi khả năng sản sinh ra những câu chuyện thần thoại vô cùng cao. Nó thích kể chuyện, truyền lại chuyện thần thoại và sáng tạo ra nhiều thứ. Nó say mê những hình ảnh và tầm nhìn, rồi sau đó khái quát hóa chúng.

Khi những nắm mộ được mở ra, nhu cầu suy ngẫm càng trở nên cấp thiết. Khi đó, chúng ta phải xem xét những cấu trúc cơ bản của cuộc sống con người, cụ thể là sự sống và cái

chết, hay thời gian và sự vĩnh hằng. Các nhà thần học Do Thái và Kitô giáo theo truyền thống đã làm điều này trong điều kiện tiền hiện đại, phát triển các học thuyết có chủ đề rất rộng “về những điều cuối cùng”. Họ phải hệ thống hóa về mặt khái niệm một kho tàng ý tưởng về tận thế, hay thời kỳ cuối cùng, vô cùng phong phú.

Trí tưởng tượng của ý thức tôn giáo đặc biệt phong phú ở đây. Nó liên quan đến sự kết thúc của toàn bộ thực tại vũ trụ, sự hoàn thành của công trình sáng thế, chiến thắng cuối cùng của cái thiện thiêng liêng trước cái ác phản thần thánh, sự xuất hiện của Vương quốc Thiên Chúa. Ở nơi không thể nắm bắt được gì, nơi chúng ta không thể biết chắc chắn điều gì, trí tưởng tượng mộ đạo có thể mở ra những cõi tưởng tượng rộng lớn. Chỉ hai ví dụ: Theo quan điểm của Plato, các nhà thần học Kitô giáo dạy rằng khi chết, linh hồn bắt tử tách rời khỏi thể xác của người đã khuất. Điều này dẫn đến những suy đoán sâu hơn: Điều gì xảy ra với linh hồn sau khi tách rời khỏi thể xác? Nó tìm được nơi an nghỉ mới ở đâu?

Ngay cả khi nhìn về ngày tận thế, những người mộ đạo cũng đã nghĩ ra những kịch bản rất khác nhau. Một số người đã phát triển những ý tưởng như cái gọi là Apokatastasis toon pantoon, sự phục hồi của vạn vật vào ngày tận thế, nơi tất cả các tạo vật, kể cả những kẻ tội lỗi, sẽ được hòa giải với Chúa – tình yêu của Chúa có thể vượt qua mọi sự kháng cự. Những kịch bản về sự hòa giải phổ quát như vậy đã cạnh tranh gay gắt với những ý tưởng về sự kết thúc dứt khoát của toàn bộ thực tại vũ trụ trong một trận hỏa hoạn toàn cầu. Chúng cũng cạnh tranh với cái gọi là thuyết địa ngục, những câu chuyện về sự đọa đày vĩnh viễn của những kẻ độc ác và những kẻ chống đối Chúa. Tôi hầu như không cần phải nói thêm về việc những viễn cảnh đáng sợ về một trận hỏa hoạn lớn (Hỏa ngục), thiêu rụi tất cả và sự phân biệt thần thoại cơ bản giữa thiên đường và địa ngục đã khuyến khích việc tạo ra những hình ảnh mới mẻ về những gì sẽ xảy ra trong tương lai.

Việc sắp xếp theo khái niệm sự bùng nổ của những hình ảnh hư cấu và tưởng tượng này đã gây ra những khó khăn đáng kể cho các nhà thần học uyên bác. Không nơi nào có nhiều tranh luận như trong lĩnh vực thuyết mạt thế (eschatologie, thuyết mạt thế). Nhưng các nhà thần học ít nhất cũng đã có thể thiết lập một trật tự tương đối: Để làm được điều này, họ đặc biệt dựa vào các khái niệm khoa trương về toàn thể từ siêu hình học châu Âu cổ đại, chịu ảnh hưởng mạnh mẽ từ Aristotle—các khái niệm như cái toàn thể, sự quan phòng của Chúa, chính quyền thế giới của Chúa, thế giới nói chung và tức thời.

Điều này đặt ra cho chúng ta một vấn đề ngày nay: Jürgen Habermas đã nhiều lần và với sự chặt chẽ về mặt trí tuệ khẳng định rằng kể từ cuộc cách mạng tư tưởng Kant, những khái niệm siêu hình về toàn thể như vậy không còn khả dụng đối với chúng ta nữa (hoặc chỉ có thể sử dụng với cái giá của sự tự lừa dối về mặt nhận thức luận). Do đó, chúng ta chỉ có thể cố gắng dịch những huyền thoại cũ về ngày tận thế bằng các phương tiện tư duy hậu siêu hình. Điều này không dễ dàng, nhưng chúng ta phải cố gắng.

### **Thứ ba: Khái niệm về Ngày Phán Xét Cuối Cùng**

Trong số các khái niệm cánh chung cổ đại mà tất cả các bạn đều quen thuộc, có những hình ảnh tôn giáo về nhân loại trước tòa phán xét của Chúa. Sau khi chết, hoặc, trong những thế giới tưởng tượng khác, vào cuối thời gian, nhân loại phải chịu trách nhiệm trước Chúa về những hành động và thiếu sót của mình. Chính dưới sự chứng kiến của Chúa mà người ta phải trả lời về hành vi của mình trong cuộc sống. Đây là một khái niệm mà từ đó, theo nghĩa của công trình dịch thuật của Habermas, người ta có thể suy ra tính hợp lý.

Nội hàm lý tính đằng sau khái niệm cổ xưa này nằm ở chỗ nó làm thay đổi triệt để ý thức trách nhiệm của chúng ta. Trách nhiệm được nâng cao ở đây bởi vì trước tòa phán xét của Chúa, con người không chỉ phải chịu trách nhiệm về hành động của mình. Không giống như những quan tòa trần thế chúng ta, Chúa có thể nhìn thấu vào tận sâu thẳm tâm hồn một người,

vào trái tim họ. Trách nhiệm càng được tăng cường bởi vì trước mặt Đức Chúa Trời phán xét, con người cũng phải trả lời về tư tưởng của mình.

Một khía cạnh quan trọng khác của chủ nghĩa nhân văn hợp lý trong khái niệm phán quyết cuối cùng cần được đề cập: Nếu chính Chúa phán xét chúng ta, thì chúng ta được giải thoát khỏi nhu cầu phải làm điều đó. Chúa phán xét, có nghĩa là: Chúng ta không có quyền hạn cũng như thẩm quyền để đưa ra phán xét cuối cùng về một người khác. Chúng ta không thể nhìn thấu trái tim người khác và nên tránh sự tự phụ khi cố gắng làm điều đó. Khi Chúa phán xét, chúng ta được giải thoát khỏi sự phán xét phiến diện. Điều này cũng có nghĩa là: Chúng ta không có quyền đưa ra phán xét cuối cùng về người đã khuất. Chúng ta có thể và nên ca ngợi nhà triết học nổi tiếng thế giới, hoặc người bạn như đấng cha đã hỗ trợ nhiều người trong chúng ta, bao gồm cả tôi. Nhưng ngoài ra, chúng ta hoàn toàn không có quyền định nghĩa về con người của Jürgen Habermas.

Jürgen Habermas là một nhà tư tưởng Khai sáng với mối quan tâm sâu sắc đến sự giải phóng và việc thúc đẩy tự do. Tuy nhiên, ông biết rằng con người không tự do theo nghĩa là họ tự ban cho mình sự sống. Khuyết tật thời thơ ấu đã khiến ông đặc biệt nhận thức được điều này: Chúng ta luôn luôn đã được hiến dâng cho chính mình. Sự cấu tạo thụ động này, sự tự hiến dâng này của con người, được diễn đạt bằng thuật ngữ tôn giáo như sau: Chúng ta nhận được sự sống từ bàn tay của Chúa.

Tháng Sáu năm ngoái, Jürgen Habermas đã dành vài ngày để đọc Cựu ước. Ông đang tìm một câu Kinh Thánh để viết cáo phó cho vợ mình, Ute. Ông đã tìm thấy nó trong sách *Jesaja, Ê-sai 4:5*:

*“Vinh quang của Chúa sẽ là tán che, là mái lều làm bóng râm ban ngày cho khỏi nóng, làm nơi nương ẩn khi bão táp mưa sa.”*

Chúng ta xin phó thác sinh mạng của Jürgen Habermas vào tay Chúa. Chúng ta làm điều đó với lòng biết ơn và niềm tin chắc chắn rằng Chúa sẽ dẫn dắt ông đến nơi an nghỉ và ân náu của Ngài. Amen.

## JUERGEN HABERMAS (1929-2026) NHƯ TÔI BIẾT

Trần Văn Đoàn\*

### 1. Về Habermas

Không ai nghi ngờ Habermas là một triết gia tầm vóc lớn vào cuối thế kỷ 20, đầu thế kỷ 21. Ông được giới khoa học xã hội, nhân văn nhắc đến nhiều nhất, được coi như là một Kant mới của Đức. Ảnh hưởng của ông có lẽ chỉ sau Martin Heidegger, người được đánh giá (hay bị thổi phồng) là triết gia vĩ đại nhất của thế kỷ 20. Trong thế giới học thuật, bất cứ lãnh vực nào, từ chủ thuyết Mác đến Tân Mác, từ Hiện đại đến Hậu hiện đại, từ Thực dụng (Pragmatism), Thực chứng (positivism) đến Tân thực dụng (Neo-Pragmatism), Tân thực chứng (Neo-positivism), từ pháp luật đến đạo đức, từ tôn giáo đến thần học Ki tô giáo, từ triết học khoa học đến triết học ngôn ngữ, từ chính trị đến kinh tế, từ phân tâm học đến nghệ thuật... đều thấy cái “bóng ma Habermas” khi ẩn khi hiện. Ông “tranh cãi” với Popper, ông “tranh luận” với Jacques Derrida; ông “biện luận” với John Rawls, và ông “đối thoại” với cả Giáo hoàng Benedict XVI (Habermas, *The Dialectics of Secularization* (2007, w/ [Joseph Ratzinger](#)) [ISBN 978-1586171667](#))

Sự “hiện diện” của ông thậm chí còn thấy ngay cả trong triết học chính trị Đông phương, đặc biệt Trung quốc (Thk. William Zhengdong Hu, Habermas Meets China: The Legacy of the Late Qing/Early Republican “Public Sphere” on the Modern Chinese Social Imaginary, trong *Philosophy of the Social Sciences* 2024, Vol. 54(4) 255–278).

Lí thuyết chính trị dựa trên lí trí của ông không chỉ được giới chuyên gia bàn luận, mà còn bị tranh cãi giữa các đảng phái chính trị Đức và Âu châu. Cuộc trao đổi giữa ông và John Rawls, tác giả của *A Theory of Justice* khiến giới luật học, chính trị đặc biệt theo dõi. Dĩ nhiên, quan niệm “chính nghĩa” (justice) không chỉ hiểu theo ý nghĩa *chính đảng*, mà còn *chính*

---

\* Academia Catholica, Đại học Phụ Nhân (Đài Loan) và Học viện Công Giáo Việt Nam.

trục, công chính (Habermas, *Legitimation Crisis*, 1975), công bằng (Habermas, *Knowledge and Human Interests*, 1968/1971) và nhất là hợp lý (rational values), một loại lý tính được *cảm nhận, công nhận* và *chấp nhận* trong tự do và hiểu biết (Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 1981-3/1984).

Có thể nói, Habermas thuộc nhóm triết gia có tầm ảnh hưởng đến chính trị thế giới. Hiếm khi thấy có một triết gia Đức nào khác được Quốc hội Đức (Bundestag) mời đến phát biểu trước toàn thể dân biểu nghị sĩ. Ông có vinh dự đó. Nhưng khác với Sartre, Russell, Marcuse những người dấn thân vào chính trị một cách “rất ồn ào”, Habermas đứng ngoài lề, nhưng không im lặng. Ông là người có ảnh hưởng đến phong trào sinh viên (nổi loạn) vào thập niên 1960s, nhưng ông không tham dự phong trào như Herbert Marcuse. Ông chống lại bất cứ luận điệu cực đoan nào của phái tả (như luận điệu của Rudi Dutschke, thủ lĩnh sinh viên) cũng như của phái hữu bảo thủ. Ông lên án hành vi khủng bố của “Biệt đội đỏ” (Roten Armeefraktion, mô phỏng theo Vệ binh đỏ của Mao), một nhóm cực đoan tách ra khỏi phong trào sinh viên. Điều khiến không ít giới lãnh đạo sinh viên cực đoan bức tức, kết ông tội phản bội.<sup>1</sup>

Nói chung, Habermas là một người nhà tư tưởng đặc biệt, một mình một cõi. Một người mà nhóm cấp tiến tăng lên như là nhà lãnh đạo mới. Nhưng rồi họ nhảm! Bởi lẽ, nhóm bảo thủ cũng tìm thấy nơi ông một đồng minh: ông đi từ truyền thống, từ gia tài văn hóa, tôn giáo còn để lại. Ông vẫn đào bới trong đó để tìm ra những giá trị giúp ông “tái cấu trúc” (reconstruct) cái thế-giới-sống (life-world). Ông đâu có vứt tất cả mọi giá trị cũ vào thùng rác như giới hậu hiện đại đối xử với hiện đại (modernity) đâu. Như Kant, ông tuyệt đối tin vào LÍ TRÍ như là nguồn lực, động lực và sự biểu hiện của cuộc sống lí tưởng. Như Hegel, ông thâm tín rằng, tinh thần tuyệt đối – LÍ TRÍ – vẫn tiếp tục “mặc khải” trong thế giới đang sống và sẽ

<sup>1</sup> Độc giả có thể tham khảo Norbert Seitz, “Tưởng nhớ Jürgen Habermas: Một cuộc đời vì sự đối thoại”. Nguyễn Nhật Lệ dịch. *Vanviet.info* (10.04, 2026): <https://vanviet.info/ngghien-cuu-phe-binh/tuong-nho-jurgen-habermas-mot-cuoc-doi-vi-su-doi-thoi> /Nguồn: Deutschlandfunkkultur, 14.03.2026: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/juergen-habermas-sozialphilosoph-nachruf-100.html>

sống. Như Marx ông cũng mang một giấc mơ “thế giới đại đồng” không phải “cộng sản” (của cải chung), mà phải là thế giới chung xây trên cộng cảm và nền tảng lí trí. Cũng như các nhà thần học Ki tô giáo (Joseph Ratzinger, Jurgen Moltmann) hay “vô thần Ki tô giáo” (Ernst Bloch), Habermas nhìn ra, tinh thần tuyệt đối mặc vào mình cái hình hài của Thánh Linh (Holy Spirit), tức Tinh thần Chung được biểu tả qua hành động “cộng thông”, phát xuất từ cộng cảm (consensus), từ sự chân thật (qua ngôn ngữ), từ sự thông hiểu đích thực (Habermas, *What is Universal Pragmatics*, 1973), Tinh thần chung nền tảng cho tôn giáo nói chung, và đặc biệt Ki-tô giáo cũng là nền tảng cho văn hóa nhân loại (Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005) cũng như Habermas, *The Dialectics of Secularization* (2005). Tập sách sau là kết quả của cuộc đối thoại giữa Hồng y Joseph Ratzinger, sau là Giáo hoàng Benedict XVI, và Habermas vào năm 2004, Viện Hàn Lâm Công Giáo Bavaria tổ chức)

Tái cấu trúc là một quá trình biện chứng. Habermas mở rộng cái thế giới sống của mình bằng cách tiếp cận chân trời mới --quan niệm “hội nhập chân trời/fusion of horizons) của Hans-Georg Gadamer (*Truth and Method*, 1960) mà ông từng phê phán vào cuối thập niên 1960s-- và qua việc cải tiến biện chứng pháp của Hegel, cũng như không sa đà vào biện chứng pháp duy vật của Marx. Trung thành với Hegel, biện chứng pháp của ông mở rộng và vươn lên, tiếp nhận, lọc lõi và thăng hoa thế giới với những kiến thức mới thỏa mãn cái ngã khai phóng (emancipatory interests) (*Knowledge and Human Interests*, Jeremy Shapiro dịch, 1972). Nhưng khác Hegel, Habermas không dễ dãi chấp nhận cái tinh thần tuyệt đối (absolute spirit) trong bất cứ hình thức, chế độ nào, văn hóa nào hay tôn giáo nào. Đây là lí do ông rời khỏi thế giới “Mác-Lê chính thống” (của Stalin, 1928), vốn trung thành với lối giải thích Marx qua lăng kính Lenin, tin rằng tinh thần tuyệt đối được đại diện bởi giai cấp tuyệt đối, tức là giai cấp vô sản. Ông cho rằng, quan niệm “chuyên chế vô sản” là phản lí tính, là tiền đề cho chuyên chế tuyệt đối (totalitarianism).

Với một kiến thức bách khoa, với bộ óc phân tích chi li, với lối đặt vấn đề và sáng tạo ý tưởng mới, có lẽ rất khó xếp ông vào trường phái triết học, hay trường phái xã hội nào. Habermas sử dụng những ý tưởng của Max Weber, Émile Durkheim, Talcott Parsons, George H. Mead (trong tập sách đồ sộ *The Theory of Communicative Action*, 2 Vols. Thomas McCarthy dịch, Boston: Beacon Press, 1984). Ông bàn về lí thuyết khoa học của Ernst Mach, phân tâm học của Sigmund Freud... Ông cũng không quên Heidegger, Gadamer và nhất là Kant, Hegel. Và ông quen thuộc với triết học khoa học (tranh cãi với Karl Popper vào đầu thập niên 1960s / Xem *The Positivist Dispute in German Sociology*, 1983), triết học phân tích và cả giới triết học Mỹ, với nghiên cứu về Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, v.v.. Chưa nói đến, ông quá thành thạo giới triết học Pháp, đặc biệt Jacques Derrida, và phần nào đó Michel Foucault. Hình như ông gần như không bỏ qua trào lưu nào. Cuộc tiếp xúc với triết học Đông phương, tuy quá muộn, nhưng cũng đáng được lưu ý ([Tkh](#). Old, J. and Ferrell, R. (2015) The Rectification of (Modern) Names: Jürgen Habermas Meets Confucius—Fixing Our Broken Political Discourse. *Open Journal of Philosophy*, 5, 104-116. doi:[10.4236/ojpp.2015.51012](https://doi.org/10.4236/ojpp.2015.51012)).

Thành thử, những cái “nón cối” mà giới bình luận “án” trên đầu Habermas như “cấp tiến”, “bảo thủ”, “vô thần”, “hữu thần”, “phản hậu hiện đại” đều không hợp với cái “bộ óc quá lớn, quá rộng” mà Habermas thừa hưởng từ những nhà tư tưởng thời Ánh sáng (Enlightenment) như Jean-Jacques Rousseau, Charles Louis de Secondat Montesquieu, John Locke, David Hume, Adam Smith và đặc biệt Kant. Một bộ óc được hướng dẫn bởi ánh sáng của lí tính. (Xin tkh. Trần Văn Đoàn, *Reason, Rationality, Reasonableness* (Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000), Chương 4: Habermas on Consensus, ctr. 149 và tiếp theo).

## 2. Tiếp Cận Habermas

Tôi nghe đến tên Habermas lần đầu khi đang viết luận văn Thạc sĩ (về chủ thuyết hư vô của Nietzsche) tại Đh Laterano (Lateran University). Đầu tháng 11.1972, Giáo sư Luigi

Bogliolo, người hướng dẫn luận văn, đề nghị tôi viết báo cáo về buổi thuyết trình của Giáo sư Giorgio Giannini (Khoa trưởng Khoa Triết, Đh Laterano) nói về “Trường phái Frankfurt” với tựa đề rất kêu: “Trường phái Frankfurt và Cái kết của chủ nghĩa Mác” (Scuola di Francoforte e la fine di Marxismo). Bài thuyết trình (tại Khoa Triết Đh Sapienza, Roma) hấp dẫn mọi người quan tâm, đặc biệt sau thảm kịch Thủ tướng Aldo Moro của Ý (thuộc đảng Dân chủ Kitô giáo/Democrazia Cristiana) bị nhóm sinh viên cực tả quá khích sát hại một cách rất man rợ. Giới trí thức và cả quần chúng Ý đều muốn biết thêm về Mao (Trạch Đông), về Che (Ernesto Guevara), về hồng vệ binh của Mao, về Mùa Xuân Tiệp Khắc, và nhất là về “Roten Armeefraktion”... đương lộng hành tại Ý, Đức...

Tôi từng theo lớp của Gs Giannini, chủ yếu đọc *Phê Phán Lí Tính Thuần Túy* của Kant (bản tiếng Ý), nên được vị giáo sư này kéo tôi đi theo trong tư cách là khách của diễn giả. Phe hữu (người ủng hộ đảng Democrazia Cristiana), cánh tả (đảng Cộng sản, đảng Xã hội) ai cũng muốn biết chủ thuyết Mác sống chết ra sao. Một đề tài nóng bỏng vào cuối thập niên 1960s, đầu thập niên 1970s, và làm cho giới triết học, chính trị và thần học nhớ lại bài viết của Benedetto Croce vào đầu thế kỷ 20 về “Cái gì còn sống và cái gì đã chết trong triết học Hegel” (*Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* 1907)). Gs Giannini, một trong số không nhiều triết gia Ý thông thạo tiếng Đức, và là một linh mục chuyên gia về Mác-xít ở Ý, nên ý kiến của ông được giới trí thức Ý để ý.

Bài báo cáo của tôi tựa đề “Cosa è la dialettica dell’illuminiissimo” (Biện chứng Ánh sáng là gì?), mang tính giới thiệu, gồm 2 phần. Phần thứ nhất tóm tắt bài thuyết trình của Giannini chủ yếu giới thiệu nội dung tập sách *Dialektik der Aufklaerung* của Horkheimer và Adorno (1943). Tuy nhiên, tôi giải thích nghịch lí (paradox) “trong lí trí (ratio) đã có hạt nhân phi lí trí” (irratio)<sup>2</sup> theo lối nhìn của Nietzsche về hư vô trong tác phẩm *Wille-zur-Macht*: Hư

---

<sup>2</sup> Đúng ra, đây là nhận xét của Horkheimer và Adorno về cái phi lí (irratio) trong bài “Elements of Anti-Semitism”: “Its ‘irrationalism’ is deduced from the nature of the dominant ratio itself, and the world which correspondents to its image”. *Dialectic of Enlightenment*. Trans. John Cumming” (New York: Herder and Herder, 1972), xvii.

vô như là quá trình lặp lại từ “phá bỏ giá trị” (Entwertung) đến “chuyển hóa giá trị” (Umwertung). Phá bỏ là hư vô tiêu cực (negative nihilism) trong khi chuyển hóa là hư vô tích cực (positive nihilism). Nhưng Nietzsche không chấp nhận hệ thống duy lý của Kant, đừng nói đến nhóm triết gia duy tâm như Fichte, Schelling và Hegel.<sup>3</sup> Để giải đáp cái nghịch lý này (trong luận văn Tiến sỹ về Siêu hình học của Nietzsche tại Đh Innsbruck vào mùa Xuân, 1975), tôi chú ý đến Habermas. Trong bài thuyết trình, Gs Giannini coi Habermas như là người cuối cùng của trường phái này, bởi lẽ ông là người “phá bỏ” (thực ra là phê phán theo tinh thần Kant) lý thuyết phê phán (critical theory) của trường phái Frankfurt để tái cấu (reconstruct) chủ thuyết Mác. Từ đó, tôi bắt đầu đọc Habermas, với những tác phẩm *Strukturwandel der Oeffentlichkeit* (1962) *Erkenntniss und Interesse* (1968) và *Legitimationkrisis* 1975) mà tôi mua được với giá rẻ quăng 1 đến 2 Đức mã từ nhà xuất bản Suhrkamp.

Nhưng chỉ sau khi bắt đầu dạy học (1975), tôi mới đi sâu vào Habermas. Khi dạy môn “Ý thức và Tinh thức – Bi kịch của thế giới thứ 3” (cho nhóm sinh viên muốn làm việc tại Phi châu và Nam Mỹ) tại SOS Kinderdorf International Institute, Innsbruck (1975-1976), tôi phải đọc lại Hegel, Marx và những tài liệu và sách về chế độ thực dân, thuộc địa. Tôi cũng phải học thêm về kinh tế học, chính trị văn hóa và giáo dục. Và dĩ nhiên, phải tiếp cận những gì đã và đang xảy ra ở Trung Quốc. Tôi ngẫu nhiên (và chắc là không thể tiêu hóa) những Lenin, Mao,... rồi Paolo Freire, Ivan Illich và nhóm Tân Mác, trong đó có những Adam Schaft, Leslev Kolakowski, Lukács, Marcuse, Fromm, nhóm Yugoslavia và dĩ nhiên Trường phái Frankfurt với những tên tuổi như Horkheimer, Adorno, Marcus, Fromm và Habermas cũng như phân nào Benjamin. Thời gian gần 5 năm tại Innsbruck và Salzburg, tôi đi sâu vào *Das Kapital* (Mar), *Dialektik der Aufklaerung* (Horkheimer và Adorno), tiếp cận *Erkenntniss und Interesse*

<sup>3</sup> Tôi phát triển luận đề này sau gần 10 năm, công bố trong: Tran Van Doan, The Nihilistic Essence of Morality, Phần 1 trong *Philosophical Study*. Vol XV (June 1982), ctr. 130-167; Phần 2 trong *Philosophical Study*. Vol. XVI (Jan. 1983), ctr. 130-167; 173-216

(Habermas), *The One-dimensional Man* (Marcuse) và bộ sách *The Main Currents of Marxism* (Kolakowski) cũng như tác phẩm *Geschichte und Klassenbewusstsein* của Lukács.

Thời gian giữ ghế Giáo sư Triết học Đức tại Đại học Phụ Nhân (Fujen Catholic University, 1980-85), rồi ghế Triết học Chính Trị (National Taiwan University, NTU, 1985-1989), và sau cùng ghế Lịch sử Triết học Tây phương (NTU, 1989-2014), tôi có được đặc quyền, tự do mở lớp (mà không cần báo cáo cho Trường và Bộ Giáo dục) về những triết gia thời hiện đại, từ Kant qua Hegel tới Popper, và về những đề tài như Tự do, Công chính, Triết học Chính trị, v.v.. (Chú thích: cho tới năm 1988, Đài Loan vẫn còn trong tình trạng “thiết quân luật” (martial laws). Các lớp về chính trị, triết học phải báo cáo, được đại học thông qua, và nhất là có sự đồng ý của Cục An ninh quốc gia).

Để bắt mình và sinh viên phải đọc kỹ văn bản, mỗi lớp (2 credits) chỉ đi sâu vào một tác phẩm. Cứ như thế, tôi đọc đi đọc lại hầu hết những tác phẩm khó nhá nhát. Tôi yêu cầu sinh viên (viết luận văn với tôi) phải dịch bản gốc (tiếng Đức) có tham chiếu bản tiếng Anh sang tiếng Trung. Tôi không đặt nặng công bố, mà coi dịch sách như là một cách luyện tập tính kiên nhẫn, thói quen đọc cho kĩ. Dịch là phương pháp bồi dưỡng trình độ ngoại ngữ tốt nhất. Mỗi tuần, tôi dành cho mỗi sinh viên 60 phút. Họ phải đọc hết một chương sách, dịch và sửa lại bản dịch của trang trước.<sup>4</sup>

Trên 35 năm, hầu hết sách kinh điển như (3 *Phê phán* của Kant, *Hiện tượng học Tinh thần* của Hegel, *Tư bản luận* của Marx, *Lý thuyết hành động cấu thông* của Habermas, *Hữu sinh và Thời gian* của Heidegger, *Chân lý và phương pháp* của Gadamer, *Biện chứng Phủ định* của Adorno, *Lịch sử và Ý thức giai cấp* của Lukács, *Biện chứng Ánh sáng* của Horkheimer và Adorno, v.v.) đều được đọc không sót một chữ, một dấu phẩy, với những lối lí giải của các triết gia khác. Tôi theo phương châm của người Đức: “Chậm nhưng mà chắc” (Langsam aber

---

<sup>4</sup> Một số sau khi thành Giảng viên đã công bố bản dịch dưới tên của họ như Hung Chui Er (*Khải Mông Biện Chứng*), Huang Hsiao hui (*Hợp Pháp Tính Khủng Hoảng*), Lâm Thụy Tiếp (*Tri Thức dữ Ý Thích*), v.v.

sicher). Phải nói, lối học truyền thống cũ kỹ này đem lại kết quả khả quan.<sup>5</sup> Riêng về Habermas, tôi mở nhiều lớp tại Đh Phụ Nhân nghiên cứu các tập sách (tiếng Anh) như *Knowledge and Human Interests, Legitimation Crisis, What is Universal Pragmatism* (Ba tập sách này được sinh viên của tôi tại Phụ Nhân và Đh Quốc gia Đài Loan dịch sang tiếng Trung). Và đặc biệt *The Theory of Communicative Action* (2 Tập), tôi tập hợp một nhóm giáo sư của Đh Chính Trị và nghiên cứu viên tại Hàn Lâm Viện Trung Quốc (Viện Nghiên cứu Trung ương, Academia Sinica) cùng đọc vào mùa hè 1986-1987.<sup>6</sup> Rồi đọc lần thứ hai với nhóm nghiên cứu sinh của tôi vào năm 2004-2005 tại Khoa Triết của NTU.

### 3. Chủ thuyết Mác-xít và Tân Mác tại Đài Loan.

Vào năm 1980, lúc tôi bắt đầu dạy tại Đài Loan, bầu khí triết học khá ảm đạm. Nói là triết học nhưng thực ra đó là môn “Chủ thuyết Tam dân”, một lí thuyết chính trị được Tôn Dân Tiên “tích hợp” từ Jefferson, Lincoln với Nho học và được Tưởng Giới Thạch cải biến thành ý thức hệ dân tộc. Từ trung học tới đại học (năm 1, năm 2) đều bắt buộc phải theo lớp “Chủ thuyết Tam Dân”. Chỉ có triết học (gần đúng nghĩa triết) trong các Khoa Triết học, đặc biệt tại Đh Phụ Nhân và NTU. Khi đó, cả Đài Loan có 6 trường triết học, và chỉ có Đh Phụ Nhân và Đh Văn Hóa Trung Quốc có tới Tiến sỹ). Chính vì bị hiểu sai thành tư tưởng chính trị, nên triết học bị hạn chế tối đa. Chủ thuyết Cộng sản, xã hội bị cấm tiệt, vì là ý thức hệ của Đại lục (Trung Quốc). Nói trung thực về loại triết học này cũng dễ được đi tù chứ đừng nói đến tuyên truyền. Đã từng xảy ra vụ thanh trừng triết học vì chủ trương tự do học thuật. Năm 1975 hơn một nửa ban giảng viên Khoa Triết NTU bị đuổi, thậm chí có người phải ngồi tù. Họ bị cáo buộc lấy tư tưởng của Karl Popper và Friedrich Hayek để tuyên truyền xã hội mở, khai

<sup>5</sup> Hầu hết sinh viên Thạc sỹ do tôi hướng dẫn ở Đài Loan, sau này đều thành công hoàn tất tiến sỹ tại nhiều đại học danh tiếng như Oxford, Cambridge, London School of Politics and Economics, London, Harvard, Yale, Columbia, Munich, Heidelberg, Vienna, Berlin, Paris, Innsbruck, Đh Quốc gia Đài Loan, Đh Phụ Nhân, Đh Thanh Hoa (Bắc Kinh). Gần như tất cả sinh viên tiến sỹ tại NTU và Phụ Nhân của tôi đều trở thành giáo sư đại học tại nhiều nước.

<sup>6</sup> Người tổ chức các buổi đọc sách là Gs Cố Trung Hoa, Tiến sỹ Xã hội học Đh Heidelberg, và là Giáo sư Xã hội học chuyên về Weber tại Đh Chính Trị (Đài Bắc). Tôi tham dự trong tư cách bình luận viên.

phóng. Gs Ứng Hải Quang (1919-1969), linh hồn của nhóm, trước đó đã bị mất chức và sống lây lất cho đến khi chết. Mãi đến thời kỳ Lý Đăng Huy (1988-2000), Gs Ứng mới được khôi phục danh dự. Hiện có Nhà Kỷ niệm Ứng Hải Quang trong khuôn viên NTU.

Sau 1980, Trường Kinh Quốc (1978-1988) thay đổi chính sách của ông bố, và từ đó dân Đài có nhiều tiếng nói và tự do hơn. Nói chung, bầu không khí dễ thở hơn. Tôi may mắn gặp đúng thời cuộc, đặc biệt tại Đh Phụ Nhân (nơi có nhiều giáo sư ngoại quốc, đa số là linh mục, dạy trong các trường khoa học và ngoại ngữ). Phụ Nhân từng có được một vị hiệu trưởng rất uy tín và quyền lực, Hồng Y Dư Bân (Cardinal Yupin), từng là cố vấn riêng cho hai ông bà Tưởng Giới Thạch, và là thành viên Chủ tọa đoàn của Quốc Dân Đại Hội. Lại nữa, tôi được Hiệu trưởng, Tổng Giám mục La Quang (Archbishop Lokuang), ưu ái vì thuộc số rất ít tốt nghiệp “tối ưu” (summa cum laude) từ chính đại học của ông, lại từng giúp dịch vài “papers” của ông sang tiếng Anh. Đại học giả bộ “nhắm mắt làm ngơ” khi tôi mở lớp về Tân Mác, thu hút các sinh viên có đầu óc cải cách.<sup>7</sup>

Chỉ khi tôi về NTU, đại học số 1 của tất cả vùng nói tiếng Trung, lại là cái nôi của phản kháng và của dân chủ, tôi mới bị đầu tố công khai. Tôi bị cáo buộc “dùng chủ nghĩa cộng sản để phá hoại Nho học” vì dám phê phán Khổng học,<sup>8</sup> và nhất là mở những lớp về Marx, Habermas, Lukács, Marcuse, v.v. Dĩ nhiên những kẻ cáo buộc tôi đều không biết Habermas, Lukács, Marcuse... là ai, và họ cũng chưa bao giờ đọc đến *Tư Bản Luận*. Không chỉ bị cáo buộc mà còn bị làm khó dễ. Năm 1985, NTU được mở lớp Tiến sỹ Triết học, Tôi được mời và được bổ nhiệm vào chức giáo sư (full professor). Theo qui luật hàn lâm, hồ sơ, bằng cấp, tác phẩm công bố phải được duyệt xét ba cấp Khoa, Viện, Trường, và sau cùng là Bộ Giáo Dục. Tất cả

---

<sup>7</sup> Năm 1983, tôi bị tố cáo ủng hộ một số sinh viên dám phê phán chủ thuyết Tam dân. Bị đưa ra hội đồng kỷ luật, nhưng Gs La Quang (Hiệu trưởng) bảo chứng nên không có vấn đề gì. Gs Lý Chấn Anh (sau kế nhiệm là Hiệu trưởng) trả lời Cục An Ninh về trường hợp vài giáo sư như tôi: “Đại học Phụ Nhân chúng tôi đâu có phải là trường của Đảng các ông mà phải xin phép các ông?”

<sup>8</sup> Tôi bị nhóm Tân Nho (một số giáo sư giảng dạy bên Mỹ) và lí thuyết gia của Chủ thuyết Tam Dân, cũng như vài ba đồng nghiệp lớn tuổi trong Khoa Triết của NTU công kích trên một số nhật báo. Cục An Ninh có điều tra nhưng không tìm ra bằng chứng. Bị ảnh hưởng của Kant, tôi chưa bao giờ gia nhập đảng phái nào, trong suốt cuộc đời.

thông qua nhanh chóng. Và “Hội đồng Giáo sư Nhà nước” (có phần giống Việt Nam) bỏ phiếu chấp thuận. Tuy thông qua, được hưởng lương, phụ cấp giáo sư, nhưng không có tờ Bỏ Thư (Giấy Chứng nhận Giáo sư của Nhà Nước). Lí do, Phủ Tổng thống có ý kiến, và Bộ trưởng không dám ký. Phải đợi đến khi Tổng thống Tưởng Kinh Quốc bật đèn xanh cho chiêu hướng dân chủ (1988), tôi mới nhận được giấy chứng nhận giáo sư chính thức. Lần này có chữ ký của Bộ trưởng Giáo dục và con dấu to tướng của Bộ.<sup>9</sup>

Nhưng mãi đến đầu năm 1987, giới trí thức Đài mới động đậy liên lạc với Habermas. Cũng liên quan đến tôi. Từ năm 1984 tôi “được” Cục An Ninh nhà nước “ưu ái” chú ý. Năm 1986 tôi bị điều tra và theo dõi. Có người của An ninh và quân đội (một sĩ quan cấp tá) đến nghe lớp, ghi âm thường xuyên, đặc biệt lớp về *Tư bản luận* của Marx. Tôi bị công khai “đấu tố” trên các mặt nhật báo của Đảng cầm quyền như *Trung Ương Nhật Báo*, *Dân Sinh Báo*. Bị cáo buộc là những giáo sư đứng sau phong trào cải cách xã hội của sinh viên. Hai *Viện nghiên cứu Chủ thuyết Tam Dân* của Hàn Lâm Viện Trung Hoa (Trung Ương Nghiên Cứu Viện, Academia Sinica) và của NTU được lệnh tổ chức một hội thảo quốc tế về “Tà thuyết Tân Mác”, phê phán 3 nhân vật đại diện: Cao Thành Tiếp (?) (Khoa Xã hội học, Đh Đông Hải), Diệp Khải Chính (Khoa Xã hội học, NTU) và tôi (Trần Văn Đoàn (Khoa Triết học, NTU). Người đứng sau hội thảo là Phùng Hộ Hưởng, Viện trưởng Viện Khoa học Nhân văn của Đh Trung Ương, kiêm Thư ký của Tổng thống Tưởng Kinh Quốc, và là chuyên gia phê phán Mác-xít của Quốc Dân đảng. Người tổ chức là Trần Quang Hưng, một Phó Giáo sư, Tiến sĩ Đh Brown (Mỹ), và có đầu óc cấp tiến. Biết được mưu mô của họ Phùng, Trần Quang Sinh mời cả 3 người bị đấu tố (Cao, Diệp, Trần V Đ) tham dự hội thảo và phát biểu luận văn, đồng thời mời Habermas làm Keynote speaker, và tôi là người đáp lời. Tôi có được địa chỉ của Habermas tại Starnberg là nhờ vậy. Dĩ nhiên, hội nghị bất thành. Làm sao có thể để một hội thảo mang tính “đấu tranh

<sup>9</sup> Đầu năm 1988 tôi tổ chức Hội thảo quốc tế về Siêu hình học tại Đài Bắc, nên phải đi xin tiền tổ chức. Gặp Bộ trưởng Giáo dục Chu Huệ Thâm, ông thổ lộ “tin nội bộ” lí do ông không dám ký. Có lẽ vì “mặc cảm” trí thức, nên ông cấp cho Hội nghị 20.000 US. Một số tiền khá lớn, cộng thêm buổi Bộ Giáo dục chiêu đãi Hội nghị.

chống Tân Mác” thành một cơ hội quảng bá nó. Trần Quang Sinh suýt mất chức, bị làm khó để không được lên chức giáo sư sau nhiều năm. Về sau họ Trần phát điên. Phùng cũng mất quyền thế sau sự ra đi của Tưởng Kinh Quốc (1988). Tân Tổng thống Lý Đăng Huy, Tiến sỹ tại Cornell, Giáo sư kinh tế nông nghiệp tại NTU và nhất là người bản địa được Tưởng Kinh Quốc đặc tuyển, vốn rất thực dụng. Ông đẩy Phùng ra khỏi bán kính quyền lực. Phùng có quá nhiều ân oán nên khó thoát khỏi kiếp nạn. Đôi khi gặp lại ông, tôi vẫn cảm ơn ông, vì nhờ bị tố cáo (oan) mà tôi thành “người nổi tiếng”. Thời Tổng thống Trần Thủy Biển, Phùng bị tố tội “tán công tình dục” người giúp việc Phi luật tân, và bị kết án 3 năm tù. Oan, vì người giúp việc Phi luật tân trong một “affidavit” cho quan tòa ở Manila đã thú nhận động cơ trả thù vì bị đuổi việc. Tòa án Đài Bắc không chấp nhận “affidavit”, có lẽ vì cũng chính họ Phùng đã từng khiến Trần Thủy Biển (khi còn là nghị sỹ) bị kết án 3 năm tù, sau còn 10 tháng.

Trong tư cách Giáo sư ngồi vào “ghế” Triết học Tây phương tại Khoa Triết, tôi có nhiều cơ hội gặp và cộng tác với giới triết học quốc tế qua việc đồng tổ chức hội thảo, biên tập, chủ trì các dự án nghiên cứu (của Bộ Khoa học Đài Loan, Đh Vienna, Đh Chicago và The Center for Research in Values and Philosophy, USA).

Thời này, tôi giữ vai Tổng thư ký Hội *International Society for Metaphysics* (ISM), kiêm Tổng biên tập *The Asian Journal of Philosophy* (AJP). Đầu năm 1988, ISM quyết định tổ chức một hội thảo quốc tế tại Đài Bắc vào tháng 12, trước Lễ Giáng Sinh cùng năm. Tôi được sự cộng tác của Đh Phụ Nhân (Gs La Quang, Hiệu trưởng và Gs Lê Kiến Cầu, Khoa trưởng Khoa Triết) và Đh Chính trị (Gs Thẩm Thanh Tông, Khoa trưởng Khoa Triết), và trợ cấp từ Bộ Giáo Dục và Bộ Văn Hóa Trung Hoa. Nên có thể “chơi sang”, mời những cây đa cây đề như Gadamer, Ricoeur, Habermas tham dự hội thảo, và nhận làm cố vấn cho Tập san AJP. Tôi liên lạc với Habermas (lúc này là Đồng Chủ tịch *Viện Hàn Lâm Max Planck* (Max-Planck Institute) phụ trách phần Khoa học Xã hội Nhân Văn (tại Starnberg). Dĩ nhiên, Habermas không trực tiếp

trả lời, mà chỉ có thư ký của ông trả lời, hẹn muốn trực tiếp gặp tôi tại Brighton, dịp Đại hội Triết học Thế giới lần 18, vào giữa tháng 8.1988. Ông muốn biết thêm về hội nghị ở Đài Bắc.

#### 4. Brighton, 08.1988

Tôi gặp mặt Habermas lần đầu tiên vào ngày thứ 3 (23.08) của Đại hội, nhưng không phải tại Brighton mà tại Đh Sussex. Đại hội tổ chức một cuộc đối thoại giữa Habermas và Ricoeur vào sau trưa tại Đh Sussex, cách không xa Brighton. Ricoeur là chủ tịch danh dự của ISM, nên ban điều hành ISM chúng tôi (George F. McLean, Jean Ladrière, André Mercier, Errol Harris, Tomonobu Imamichi, P. Henrici và tôi) đều tham dự. Đề tài bài thuyết trình của Habermas là "**Individuation through Socialization**", một tiếp nối của lý thuyết **Communicative Action (1981)**. Ít người hiểu ông nói gì, một phần do phát âm tiếng Anh pha lẫn tiếng Đức, và cách diễn tả (rối rắm) của ông. Thính giả khó tính chú ý đến bài ông thì ít, mà chê bai việc ông thiếu "lịch sự" chiếm nhiều thì giờ hơn qui định, khiến diễn giả thứ hai, Gs Ricoeur, một triết gia nổi tiếng của Pháp, không còn mấy thời gian cho mình.

Sau khi kết thúc, chúng tôi trở lại Brighton để nghe bài nói chuyện của Karl Popper vào buổi chiều. Và cơ duyên vì đến chậm không còn chỗ khiến tôi đứng ngay cạnh Habermas tại cuối hội trường. Ông đứng nghe rất nghiêm túc. Đôi khi lắc đầu, xem ra không đồng ý lắm với Popper.<sup>10</sup> Popper kết thúc bài phát biểu sau đúng một giờ. Không có đối thoại giữa diễn giả và thính giả, nên chúng tôi ra khỏi thính đường ngay. Tôi cảm nghiệm tác giả *Open Society and Its Enemies* (1951), trong vai trò diễn giả, giáo điều hơn là "khai phóng". Và trao đổi với Habermas về lối nhìn của tôi. Ông cười rất tươi, vỗ vai tôi "Sie haben Recht" (Anh có lý). Nhân tiện thấy cơ hội, tôi nhắc về lời mời từ Đài Bắc. Ông hẹn tôi ở quán ăn bên trong Trung Tâm

<sup>10</sup> Popper và Habermas từng tranh luận về chủ thuyết Thực chứng trong xã hội học (1961-1968). Trong phần trả lời bình luận của Adorno và Habermas về những luận đề của ông về khoa học xã hội, Popper "mạt sát" Habermas, đại khái như "Như tôi thấy, hầu hết những gì mà Habermas nói đều vụn vặt vớ vẩn, phần còn lại sai bét" ('Most of what he says seems to me to be trivial; the rest seems to me mistaken'). Tkh. Theodor Adorno và nhiều tác giả, *The Positivist Dispute in German Sociology*, Harper Torch Books, 1976). Bản 1970, tr. 297.

Hội Nghị cùng dùng bữa trưa ngày hôm sau (tôi nhớ ngày 24.08) và trao đổi thêm. Ông muốn rõ hơn về ISM và triết học tại Đài Loan.

Cần nói thêm. Habermas là ngôi sao đương lên, được coi là tiếng nói uy lực của chủ trương khai phóng. Liên Xô và các nước Đông Âu lúc bấy giờ đương đặc biệt chú ý ông. Những đại biểu như Frolov, Markovic, Petrovic, và nhất là từ Trung Quốc đều vồn vã “săn đón” ông. Tuy những ngôi sao khác như Popper, Ricoeur, Alfred Ayer... và nhóm triết gia học trò của Wittgenstein (như Anscombe, Dummett, Hintikka, Wang Hao tại Đh Cambridge và Oxford...) đều có mặt tại Đại hội, nhưng chính Habermas mới là thời nam châm. Không dễ gặp riêng Habermas. Có thể nói, tôi gặp số may.

### **5. Yếu Tố Trung Quốc**

Tại bữa cơm trưa, tôi nhận ra Habermas không quá mặn mà. Cách đối xử của ông không ân cần thân thiện như Gadamer hay Ricoeur. Ông trả lời là ông sẽ thăm Đài Bắc nhưng với điều kiện (một điệp khúc quen thuộc của những ngôi sao). Ông nói, có thể đến vào một thời gian khác, không nhất thiết phải tham gia hội nghị gì cả. Ông chia sẻ, ông cũng được Bắc Kinh và Thượng Hải mời. Và cả Tokyo lẫn Seoul nữa. Ông muốn xếp một chuyến du hành Đông phương vào cùng một dịp, thăm Nhật, Đại Hàn và Trung Quốc. Đến Trung Quốc, ông sẽ nói chuyện tại Bắc Kinh, phát biểu tại Thượng Hải và ghé Đài Bắc nếu thuận tiện. (À há, tôi nghĩ thầm, ông này quá tốt bụng. Trong tư cách đi xe ôm, chúng tôi sẽ phải chi trả ít hơn).

Sắp xếp chuyến đi của Habermas xem ra giống như chuyến thăm viếng của một lãnh tụ cường quốc, hay chuyến “tông du” của một vị Giáo hoàng. Triết gia có lẽ cũng “khoái” như thế.

Mà thái độ “cầu thị” của giới triết học Nhật, Đại Hàn và sự đương mở cửa sau nhiều năm sau lũy tre Mao, đặc biệt sau cuộc “Cách mạng Văn hoa” khiến thế giới ai mà chẳng ham. Tôi nhìn ra cái mùi chính trị “nồng hắc” này, và không “dám” hứa sẽ mời ông tới Đài Bắc trong tương lai. À thì ra, Habermas vẫn còn gần Plato hơn là Kant.

## 6. Giới Triết học người Hoa

Nhưng Habermas chắc không rõ, giới triết học trong thế giới “Trung Hoa” không phải là một “tập đoàn” thống nhất. Họ đến từ 3 phía và mỗi người đều bị ảnh hưởng của các nền triết học khác nhau. Không có trường phái nào là chủ lưu, cho dù là Nho hay Mác, Mỹ hay Mao. Họ chỉ có chung cái gia tài truyền thống Nho học, niềm tin thực dụng và giấc mộng tự do của Lão Trang. Thành thử họ đều muốn “tái cấu Nho học”, “lí tính hóa Phật pháp” và mơ về tự do (thấy từ Mỹ). Họ sống tại Đài Loan, Hồng Kông, Singapore (Trung Hoa). Họ sống tại Mỹ, Canada, và dĩ nhiên trong lục địa. Đại Hội 1988 cho họ cơ hội đầu tiên gặp mặt giữa ba “miền”. Giới triết học Đại Lục (Trung Quốc) lần đầu tiên trở lại tham dự Đại hội Triết học Thế giới sau mấy chục năm tự cách li trong ý thức hệ “Mao-ít”. Họ đến với phái đoàn trong tư thế quan chức hơn là triết nhân. Lãnh đạo bởi một vị Ủy viên Trung ương Đảng Cộng sản (Phó Chủ tịch Viện Hàn Lâm) và hai nhà lãnh đạo Triết học (Viện trưởng) của Viện Hàn Lâm Khoa Học Xã hội Trung quốc, và Viện Hàn Lâm Thượng Hải, họ đến để tuyên bố: Thời điểm của Trung Quốc đã đến. Họ quan sát phái đoàn triết học Liên Xô (đăng cai xin tổ chức Đại hội 1993 sau tại Moskva),<sup>11</sup> và họ tìm cách gây ảnh hưởng trên FISP.

Đài loan (Trung Hoa) cũng tham dự như là Hội viên chính thức. Đây là lần đầu tiên đầu tiên hai bên bờ biển gặp nhau. Không có giáo tiếp mặn mà, nhưng cả hai bên đều tự hiểu, giữ đúng khuôn phép. Về học thuật Đài Loan có triết gia chuyên nghiệp, thông thạo nhiều ngoại ngữ, và có tiếng tăm cả ở Đài lẫn bên Trung Quốc,<sup>12</sup> nhưng về quyền lực thì chỉ là con tép riu. Trung Quốc có những triết gia nổi tiếng như Hạ Lân (賀麟 người dịch Hegel sang tiếng Trung, dạy tại Đh Nhân Dân) nhưng họ ít xuất hiện.

<sup>11</sup> Liên Xô rã đám năm 1989/90. Tuy vậy Đại hội vẫn tổ chức tại Moskva tại Trung Tâm Hội Nghi của Trường Đảng Cộng Sản Liên Xô, dưới thời Tổng thống Nga Boris Yelsin. Cả Gorbachow và Yelsin đều trước sau đến dự Hội nghị.

<sup>12</sup> Phái đoàn Đài Loan bao gồm: Gs Peter Woo (nguyên Khoa trưởng Khoa Triết, Đh QG Đài Loan, Tiến sỹ Đh Munich), Gs Thaddeus Hang (nguyên Khoa trưởng Khoa Triết, Đh Chính Trị; Tiến sỹ Đh Sacre Cuore, Milan, từng dạy tại Đh Frankfurt, Gs Vincent Shen (Thâm Thanh Tông, Khoa trưởng Khoa Triết, Đh Chính Trị, từng dạy tại Đh Leiden; Tiến sỹ, Đh Louvain (Leuven), và Trần Văn Đoàn.

Habermas nhận ra điều này và ông chọn Trung Quốc như là điểm khởi đầu, nơi có quyền lực và nhân tài. Điều hợp lí! Biết được tôi sẽ gặp Habermas tại bữa trưa, một số nhà triết học Trung quốc tại hải ngoại (vốn từng học tại các Đh Đài Loan) cũng muốn gặp ông. Tu Wei-ming (Đỗ Duy Minh, Harvard), Liu Shu Hsian (Lưu Thuật Tiên, The Chinese University of Hongkong), Cheng Chung Ing (Thành Trung Anh, University of Hawaii at Manoa) và cả Wang Hao (王浩 Vương Hạo). Họ Vương là một giáo sư nổi tiếng về logic toán học tại Harvard, Oxford và Rockefeller. Ông này thân Trung quốc, từng là học trò của Wittgenstein, và trợ lí cho O.W. Quine. Chúng tôi gặp Habermas tại quán ăn, ngồi cùng bàn, nhưng không mấy tương tác. Tôi để ý là sau màn bắt tay xã giao, Habermas không chú ý mấy tới họ. Ông nói rất ít (bằng tiếng Anh), và chỉ khi cần. Tôi nghĩ, có lẽ ông không thoải mái với tiếng Anh lắm, vì ông chọn dùng tiếng Đức trao đổi với tôi. Nhưng cũng có thể là mục tiêu của ông là Trung Quốc đại lục. Nhóm triết gia người Hoa tại Mỹ này xem ra thất vọng. Vương Hạo không vui. Có lẽ vì họ Vương vốn nổi tiếng trong thế giới triết học phân tích, lại là học trò của Wittgenstein, vốn không được Habermas mặn mà lắm. Riêng Lưu Thuật Tiên có nói về cảm nghĩ không mấy hứng thú của ông về Habermas khi Lưu cùng tôi tham dự *Hội nghị Trí thức Thế giới* tại Hán Thành (do Ủy ban Thế Vận Hội Hán Thành mời).<sup>13</sup>

Mà không lấy gì làm lạ. Phái đoàn triết học từ Bắc Kinh do Gs Nhữ Tín (汝信), Phó Chủ tịch Viện Hàn Lâm Khoa học Xã hội Trung Quốc dẫn đầu, cùng với Viện trưởng Viện Triết Học, Viện Hàn Lâm Viện Thượng Hải và nhiều nhà triết học của Đh Bắc Kinh, Đh Nhân Dân, v.v. Họ rất được Ban tổ chức Đại hội o bé. Đặc biệt Evandro Agassi, Tổng thư lý, sau là Chủ tịch FISP. Ông này muốn nói lại quan hệ giữa FISP với Trung Quốc và Liên Xô bằng mọi giá. Phái đoàn đến từ Đài loan gần như bị quên lãng. Sinh hoạt chính của Đài Loan chúng tôi

---

<sup>13</sup> Thế Vận Hội Hán Thành 1988 là một thế vận hội duy nhất có tổ chức Hội nghị Trí thức thế giới, mời quảng hơn 150 nhà trí thức đại diện cho nhiều nước. Gs Lưu Thuật Tiên đại diện cho Hồng Kông, tôi đại diện cho Đài Loan. Tại đây tôi phát biểu luận đề “Khủng hoảng Giá trị”. Bài này bị ảnh hưởng sâu đậm của tập sách *Legitimation Crisis* của Habermas. Xin xem: Tran Van Doan, “The Confusion in Ethics and Values in Contemporary Society”. Trong *The World Academic Conference of the Seoul Olympiad 88 ed., The World Community in Post-Industrial Society*, Vol. 3 (Seoul: Wooseok Publ., 1990), ctr. 216-228.

là “ăn theo”, phát biểu trong khuôn khổ của các Hội viên (Philosophical Societies). Với ISM (Ricoeur, George McLean, Lewis Hahn và tôi tổ chức), Thaddeus Hang và tôi phát biểu). Với World Union of Catholic Societies of Philosophy, cùng với Ladrière và Florical của Đh Louvain, Van der Meer của Đh Leuven, Imamichi của Đh Tokyo, Henrici của Đh Gregoriana, McLean của CUA, Đài loan có Vincent Shen và Peter Woo phát biểu, còn tôi phụ trách phần bình luận.

Năm 1989 bi kịch Thiên An Môn xảy ra. Mọi cộng tác học thuật quốc tế gần như bị tê liệt. Tôi không nghe thấy phía Habermas có động tác gì. Có lẽ, ông quan sát. Về phía Trung Quốc, tất cả tạm ngưng, cho đến hơn 5 năm sau. Tới năm 1993 giới hàn lâm mới rục rịch động đậy, gửi một phái đoàn khá đông tham dự Đại hội Thế giới lần 19 tại Moskva. Nhưng không nóng bỏng như thời 1980s. Tôi đoán mò, Bắc Kinh và Thượng Hải không sớm thi muện sẽ lại nhớ đến Habermas. Tháng 9 năm 1994, tôi được “Mã Khắc Tư Hiệp Hội” mời thuyết trình về đề tài “Tân Mác và Kitô giáo” tại Hội nghị của Hiệp hội tổ chức tại Đh Bắc Kinh.<sup>14</sup> Khoa trưởng Khoa Triết (Gs Diệp Lương) cho biết Đh Bắc Kinh muốn mở Khoa Tôn giáo học đặt trong Viện Triết Học. Việc mời tôi đến tham dự cuộc hội thảo về chủ nghĩa Mác này chỉ là một cái cớ để thảo luận hai việc, một là cố vấn cho việc thành lập Khoa Tôn giáo, và hai là mời tôi đến thỉnh giảng tại Khoa Triết (thời gian, đề tài do tôi định). Dịp này tôi trao đổi với một vị giáo sư “lão làng”, ông Trang Đại Niên, người thuộc thế hệ cùng với những Phùng Hữu Lan, Hồ Thích,”sống sót” từ Cách mạng Văn hóa. Tôi nhận ra sự sợ hãi và cẩn trọng của giới trí thức nạn nhân của Cách mạng Văn hóa: những điều họ phát biểu công khai không phải là ý của họ. Và tôi nhận ra ý của Habermas khi ông nhấn mạnh đến thành khẩn và trung thực phải là tiền đề cho một cuộc sống chung với nhau.

<sup>14</sup> Tran Van Doan, “The Marxist Critique of Christianity”. Trong *Philosophical Review*. Nr. 18 (Jan. 1995). Ctr. 61-92.

Cũng trong hội thảo này, có một vị Phó Giáo sư trẻ tuổi họ Cung (龔) của Đh Nhân Dân nói về Habermas và Trường phái Frankfurt. Bài của ông ta có lẽ là một trong những bài đầu tiên về Habermas tại Trung Quốc (ít nhất như ông ta nói cho tôi biết). Một vị nghiên cứu sinh khác tại Đh Thanh Hoa, Hoàng Trung Huy, nói về quan niệm “Open Society” của Popper. Hoàng sau đó gặp riêng, xin tôi giúp anh ta xem lại một chương trong luận án tiến sĩ của anh ta về quan niệm kinh tế chính trị của Marx; đồng thời mời tôi làm cố vấn cho “The Chinese Open Society”<sup>15</sup> mà nhóm của anh tại Đh Thanh Hoa đang thành lập. Anh nói, Open Society được sự ủng hộ của tỉ phú George Soros (ông này từng là học trò của Popper tại London School of Politics and Economics).

### 7. 1997 – Không Mời Lại Đến

Niên khóa 1996-97 tôi được nghỉ dạy, lại được giải thưởng của Bộ Khoa Học trợ cấp, có thể chuyên tâm viết sách. Tôi chọn Frankfurt vì có thể ở trong Học viện Sankt Georgen nằm ở Frankfurt am Mainz, nơi tôi có một số bài phát biểu tại Seminar của Gs Karl Otto Apel tại Đh Frankfurt vào cuối tháng 10 và đầu tháng 11. Lại nữa, tôi tham lam trót nhận thỉnh giảng tại nhiều đại học như Vienna, Bắc Kinh, Oxford và Catholic University of America, cũng như phát biểu tại nhiều hội thảo tại Nhật, Trung Quốc, Mã Lai, Thái Lan, Phi Luật Tân và Việt Nam... nên Frankfurt tiện nhất với những chuyến bay trực tiếp về Đài Bắc, đi Bắc Kinh, Osaka, Bangkok, Kuala Lumpur. Mà giá máy bay lại rẻ hơn Đài Bắc rất nhiều, nên tôi tiết kiệm được kha khá.

Vào tháng ba 1997, thư ký Khoa Triết của NTU gọi điện thoại thông tin là Habermas sẽ thăm Đài Loan vào tháng 5, và đề nghị tôi xếp đặt. Nhưng thời gian này tôi bận thỉnh giảng tại Đh Vienna (Wiener Universitaet), và sẽ đi Nagasaki tham dự một hội thảo (tôi là người đồng

---

<sup>15</sup> Hoàng Trung Huy xong Tiến sĩ tại Đh Thanh Hoa (1997), giữ chức chủ tịch *The Chinese Open Society*. Anh giới thiệu tôi cho Gs Wu Dung (Ngô Động), từng là Phó Viện trưởng Kinh tế Chính trị (Đh Thanh Hoa) phụ tá nguyên Thủ tướng Chu Dung Cơ, mở rộng đường lối khai phóng kinh tế của Trung Quốc (thời Giang Trạch Dân). Quãng 2005, Hoàng giúp tôi (và Viện Triết Học, Viện Hàn Lâm Khoa Học Xã Hội) kinh phí để tổ chức Hội thảo quốc tế, mời Ban Điều Hành (Committee of Directors) của FISP, với trên 30 triết gia trên thế giới) cũng như Viện Kinh Tế Chính Trị của Thanh Hoa tham dự.

tổ chức), nên không thể về Đài Bắc tiếp ông. Tuy vậy, tôi nhờ Khoa xúc tiến kế hoạch mời ông. Liên lạc với Bộ Khoa Học, và Liên Hiệp Báo (tờ nhật báo lớn nhất Đài, với quãng 3 triệu độc giả vào thời đó), tôi được biết chuyến thăm của Habermas sẽ được Bộ Khoa Học trợ cấp (mức cao nhất dành cho những nhà khoa học đạt giải Nobel), và Liên Hiệp Báo sẽ ủng hộ một số tiền US. 5000 cộng thêm phí cho một Suite ở Khách sạn năm sao. Tôi đề nghị Khoa Triết xếp cho Habermas 4 bài thuyết trình, 2 bài tại Đh QG Đài Loan, một bài tại Đh Thanh Hoa, và một bài tại Hàn Lâm Viện Trung Hoa. Tôi cũng tìm ra được một giáo sư “tháp tùng Habermas” thời gian ông Đài Loan, đó là Gs Chin Ken Pa, chuyên về Habermas, và từng viết luận án Tiến sỹ do tôi hướng dẫn. Khoa chuẩn bị “hải báo” (tờ quảng cáo) và thông tin chuyến thăm của Habermas cho giới hàn lâm Đài. “So far, so gut”. Nhưng rồi, sự việc bất thành. Cuối tháng 4 khi tôi còn đương ở Nhật, thư ký Lai e-mail thông báo là Habermas không thể đến Đài Loan. Ông gặp vấn đề về tai ở Thượng Hải, phải trở lại Đức chữa trị. Một chuyến thăm bất thành. Tôi nhận được một lá thư ngắn ngủi từ thư ký của Habermas, cáo lỗi.

## 8. 2003 – *Thân Thiện*

Cứ tưởng là sẽ không bao giờ có dịp gặp lại Habermas. Nhưng rồi bất ngờ. Ông xuất hiện tại *Đại hội Triết học Thế giới lần 21* tại Istanbul. Lần này ông là nhân vật sáng giá nhất. Bài thuyết trình của ông được xếp ngày khai mạc và toàn hội trường chật ních. Chỉ có vấn đề, có bao nhiêu người hiểu được điều ông nói. Và điều này thấy ngay trong lời giới thiệu khách sáo của vị chủ tịch điều phối. Sau khi kết thúc, tôi đem theo một số nhà triết học trẻ -đa số là học trò lớp Thạc sỹ của tôi tại NTU, từng hoàn tất tiến sỹ ở Đức (Humboldt, Munich, Heidelberg) và Pháp (Paris)-- gặp ông ngay tại hội trường. Lần này ông cười rất tươi và rất lịch sự trao đổi với chúng tôi, dĩ nhiên bằng tiếng Đức. Tôi nhắc lại chuyến đi Đài Bắc không thành của ông năm 1997, và sẵn sàng mời ông tới Đài Loan một lần nữa. Ông ngỏ lời xin lỗi, và cảm ơn tình cảm nhiệt thành của chúng tôi dành cho ông.

Tôi nhắc lại lời mời, vì với vai trò Giáo sư Giảng tòa (rất ít ở Đài loan), tôi có đặc quyền mời giáo sư ngoại quốc đến giảng dạy hay hướng dẫn luận văn tiến sỹ trong phạm vi tôi giảng dạy, và luôn được NTU ủng hộ, cũng như được Bộ Khoa Học tài trợ. Đây là đặc quyền. Như trường hợp Habermas, chắc chắn là Bộ Khoa Học hay Bộ Giáo Dục sẽ sẵn sàng chi trả, chưa nói đến một số nhà xuất bản lớn hay hãng truyền hình (nào đó) cũng muốn chi tiền hỗ trợ. Họ thấy nơi ông một “lợi ích lớn” cho học thuật và cả thương mại. Tôi có nói, nếu ông đồng ý, tôi có thể mời ông đến làm một loạt bài thuyết trình tại những đại học hàng đầu của Đài Loan, và tổ chức một buổi đối thoại trực tiếp trên Đài Truyền Hình “Dân Sự” (Tôi quen người phụ trách, vốn là cựu sinh viên của Đh Quốc gia Đài Loan. Ông này rất thích triết học). Habermas ngó lời cảm ơn nhưng không hứa hẹn với câu nói ngoại giao “Ich hoffe so!” (Tôi hy vọng thế).

Cũng tại Istanbul, tôi được bầu vào Ban Giám đốc điều hành (Committee of Directors of FISP). Lần đầu tiên Đài Loan có đại biểu trong Ban Điều hành, và (quan trọng là) Trung Quốc không phản đối. Có lẽ vì giới triết học Trung Quốc biết đến tôi. Viện Hàn Lâm Trung Quốc và Viện Hàn Lâm Thượng Hải vốn thân thiết với tôi ngay sau Đại hội Brighton 1988, lại thêm nhiều đại học như Đh Bắc Kinh, Đh Phúc Đán, Đh Vũ Hán, Đh Trung Sơn, Đh Hoa Trung, Đh Nhân Dân đã từng mời tôi thỉnh giảng hay thuyết trình... nên không có lí do gì phản đối. Cùng với Tu Wei-ming (chuẩn bị rời Harvard để nhận chức Viện trưởng *Viện Nghiên cứu Cao cấp Khoa học Tinh thần* tại Đh Bắc Kinh), chúng tôi muốn tổ chức một loạt đối thoại giữa Habermas và triết gia Trung quốc. Nhưng rồi cũng không được như ý.

## 9. 2013 Chia Tay

Tôi gặp lại Habermas lần cuối cùng vào tháng 8. 2013 tại Athens, Hi Lạp, vào dịp *Đại Hội Triết học Thế giới lần 23*. Là Ủy viên Ban Điều hành của FISP tôi được xếp ở cùng khách sạn với Habermas, và “tận hưởng phục vụ” của khách sạn 5 sao. Habermas vẫn là ngôi sao và hình như chỉ tham dự Đại hội hai ngày. Tôi trông thấy ông hai lần tại bữa sáng, và chạm mặt ông hai lần đều trong thang máy. Lần thứ nhất, ông được tháp tùng bởi bà Phó chủ tịch FISP

Noriko Hashimoto (một cộng sự lâu năm của Gs Imamichi, rất chu đáo và giỏi giang). Dĩ nhiên chúng tôi chào nhau. Vì tôi chào ông bằng tiếng Đức, ông có vẻ thích thú, cười rất tươi (điều ít thấy nơi ông) và hỏi tên tôi. Hiển nhiên ông không nhớ nổi tên quá nhiều người đã gặp, và tôi chẳng là cái đinh gì để ông nhớ đến. Bà Phó Chủ tịch FISP trả lời thay, nhắc lại là tôi làm việc ở Đài Bắc, từng mời ông đến Đài Loan, ông mới ề ề, “Ach so!/ Vậy à!” và “Tôi đã quá già, xin lỗi!”. Khi đó ông đã 84 tuổi. Nhưng được như ông vẫn thật không dễ. Tôi chúc ông sức khỏe và hứa với ông là tôi sẽ đến nghe ông thuyết trình. Ông cười và cảm ơn. Tôi thầm nghĩ, có lẽ chắc không còn dịp gặp lại Habermas.

Ông vắng mặt tại Đại hội lần 24 tại Bắc Kinh (2018) và *Đại hội lần 25 tại Roma (2024)*. Tại Athens, tôi thông báo FISP không tái cử chức Ủy viên Ban Điều Hành FISP sau 10 năm. Lí do, tôi đã 65 tuổi và quyết định về hưu từ Đh Quốc Gia Đài Loan vào đầu năm 2014. Tôi muốn để dành thời gian còn lại chuyên tâm cho triết Việt và dần dà tiếp cận thế giới triết học ít hơn.

### **10. Kết Luận – Huyền Thoại và Cô Đơn**

Trong đời, tôi đã từng gặp nhiều triết gia lớn. Từ Sartre đến Habermas, từ Heidegger đến Gadamer, từ Ricoeur đến Popper, từ Gadamer đến Foucault... Vô hình trung, tôi bị họ ảnh hưởng. Tôi từng bị cái bóng ma Nietzsche và Heidegger “đè” trên tâm trí khi còn trẻ. Nhưng những người định hướng giúp tôi tự đi con đường của mình là Gadamer và Habermas. Họ dựa vào lí trí nhưng không duy lí. Họ tư duy từ kinh nghiệm nhưng họ không theo duy nghiệm. Họ không vất bỏ thực dụng, thực chứng nhưng họ phê phán chủ trương duy thực dụng, duy thực chứng. Họ là những nhà khoa học nhưng cảnh báo cái nguy cơ coi khoa học như là một ý thức hệ. Họ phê phán nhưng cũng sử dụng những tinh hoa của giới triết gia khổng lồ như Plato, Aristotle, Thomas Aquinas, Descartes, Kant, Hegel, Marx. Và tôi nghiệm thấy, họ chịu khó lăn mò trong quá khứ nhưng hướng về tương lai. Triết học không phải là những lí thuyết xông, mà là một quá trình đi tìm những giải đáp cho vấn nạn của con người (những vấn nạn vốn có, đương có và sẽ xảy ra). Tôi bắt đầu nghiệm ra sứ mệnh của triết gia, không phải là biết và giải

thích vấn nạn mà phải biết và giải quyết vấn nạn. Marx nhấn mạnh ý này (*Theses ueber Feuerbach*, These 11).

Habermas nằm trong thế giới những người khổng lồ (mà chúng ta tìm cách leo lên vai họ để nhìn ra thế giới). Giống và khác Marx, ông nhìn ra tính liên tục của lịch sử, nhưng đó là một liên tục không hồi kết. Bản chất của biện chứng không phải là phá bỏ, cắt đứt giai đoạn, giai cấp mà là sự liên tục thăng tiến. Ông tìm thấy nơi Hegel không phải một thế giới trừu tượng, mà là một thế giới cụ thể đầy vấn nạn nhưng luôn vươn lên. Đây có lẽ là lí do tại sao ông được coi như là người kết thúc Trường phái Frankfurt (với khuynh hướng tập trung vào giai đoạn “negative” của biện chứng như Adorno với tập *Negative Dialectics*, và Horkheimer với chương trình phê phán lí tính công cụ với tập *Critique of Instrumental Reason*, v.v.). Nhưng Habermas cũng là người phát huy trường phái này, bằng cách tập chung vào quá trình “Aufhebung” của biện chứng. Đây cũng là lí do tại sao ông tái cấu trúc thực dụng, tái cấu trúc hiện đại, tái cấu trúc tinh thần... *Tái cấu trúc* là một chuỗi giai đoạn dùng lí trí để giải quyết những nghịch lí của con người theo hướng “Aufhebung” mà Hegel thừa hưởng từ ý tưởng “transcendence” của nền thần học Ki-tô giáo.

Tái cấu trúc đòi hỏi hiểu biết gần như mọi vấn đề. Không mấy người đủ kiên nhẫn để theo ông. Ông trở thành một trong những thần tượng nổi tiếng nhất, khó hiểu và cô đơn nhất. Ông được hoan hô bởi một đám đông mà đại đa số không đủ kiên nhẫn nghe hay đọc sách của ông. nhưng không hẳn luôn được hoan nghênh nơi đồng nghiệp Đức. “Tiên tri không được chấp nhận bởi chính đồng hương” (Mác-Cô 6:4 ? Lu-Ca 4:16-30). Habermas rời Frankfurt, rồi lại rời Max Planck Institute, một phần vì đồng nghiệp. Rồi ông bị hất ra bên lề. Đh Munich (Ludwig Maximilian), đại học hàng đầu của Đức, từ chối không bổ nhiệm ông vào ghế giáo sư giảng tòa, và phải về hưu tại Frankfurt. Ông cũng không thành công thu hút đồ đệ kiên trì (như

nhóm học trò của Wittgenstein hay Heidegger).<sup>16</sup> Một trường phái Habermas hiện vẫn chưa rõ mặc dù cái “bóng ma” (ngôn ngữ của Marx) của ông bao trùm mọi ngõ ngách.

Tại Việt Nam, Habermas tương đối xa lạ. Hai mươi chín năm trước (1997) khi trở lại Việt Nam lần đầu, tôi có nói qua về Habermas trong một số bài thuyết trình. Nhưng không ai (trong Viện Triết Học và hai Khoa Triết Học của hai Đh Quốc gia) lúc ấy biết ông là ai. Chỉ khi nhà triết học Bùi Văn Nam Sơn gây được tiếng vang với những bản dịch (và chú thích) công phu về Kant và Hegel, và khi giới trí thức nhà biết được họ Bùi là học trò “rượu” của Habermas, thì người ta với bắt đầu chú ý tới ông thầy Habermas. “Danh sư xuất cao đồ” mà! Biết tiếng ông, nhưng đã có mấy người tiếp cận (chưa nói, đọc hết) tập sách *The Theory of Communicative Action* của ông?<sup>17</sup>

## Phụ Lục

### ***Các Bài Viết tiếng Anh liên quan đến Habermas của Trần Văn Đoàn:***

- Tran Van Doan “Confucius and Habermas on Politics” Trong: *The Proceedings of the International Conference on Confucianism and the Modern World*. National Library, 1987
- Tran Van Doan, “On Human Rationality – Habermas’ Theory of Consensus”. Trong *Philosophical Review*. No. 12 (1989). Ctr. 389-430.
- Tran Van Doan, “The Confusion in Ethics and Values in Contemporary Society”. Trong: The World Academic Conference of the Seoul Olympiad 88 ed., *The World Community in Post-Industrial Society*, Vol. 3 (Seoul: Wooseok Publ., 1990), ctr. 216-228.

<sup>16</sup> Giáo sư Hà Bội Doanh (He Pei-ying) của Đh Khoa học Đài loan từng theo lớp Thạc sỹ tại Đh Phụ Nhân với tôi. Sau đó làm Tiến sĩ tại Đh Vienna (Áo). Gs Hertha Nagel, người hướng dẫn Hà, gọi ý Hà đến nghe Habermas. Hà kể cho tôi nghe, Cô ta lấy xe lửa (gần 10 giờ) từ Vienna đến Frankfurt, Hà đến đại thánh đường sớm 30 phút để giữ chỗ, nghĩ rằng sẽ không còn chỗ nếu đến đúng giờ. Gần tới sát giờ lớp, chỉ thấy lèo tèo vài người, trong đó hơn một nửa là những bộ mặt Á châu như cô. Hà nghĩ, có thể cô đến sai địa chỉ, nên hỏi một anh Đại hàn, “Có đúng là lớp của Gs Habermas?” Anh này trả lời “Đúng đó”. Đúng giờ, Habermas bước vào... và bắt đầu giảng... Người nghe chưa tới một chục người, trong đó có cả trợ tá của ông. Bà Hà ngạc nhiên và hoài nghi về ảnh hưởng của Habermas.

<sup>17</sup> Dịch *The Theory of Communicative Action* (bản tiếng Anh của Th. McCarthy) sang tiếng Việt là *Lý thuyết của Hành động Tương thông* chưa nói hết được ý nghĩa của từ *communication*. Người Tàu dịch là “giao thông”, hay “câu thông” hay “tương thông”. Mỗi từ chỉ ra được một khía cạnh của *communication*. Để hiểu, phải trở lại cái gốc là *commun* (communis) theo nghĩa, “bản thể” và “bản tính” của xã hội nói lên cái gốc mang *tính chung* (phổ quát), tác động tạo ra *cảm giác chung*, trên *ý thức* tại ra *ý thức chung*, trên sự việc thành *sự việc chung*. Đó là ý nghĩa của *sensus communis* hay *common sense* (Gadamer, Truth and Method). Bị ảnh hưởng của Gadamer, Habermas xây dựng những phạm trù như ngôn ngữ chung, sự chân thật, rõ nghĩa... là những điều kiện để *sống chung* (communicative action). Do đó “consensus” phải hiểu như là điều kiện cần thiết cho cuộc sống chung.

- Tran Van Doan, “Habermas’ Theory of Consensus”. In Tran Van Doan, *Reason, Rationality, Reasonableness*. Washington DC: Center for Research in Values and Philosophy, 2000. Chap. 4, ctr. 149-182.
- Tran Van Doan, “The Dialectic of Tradition and Modernity. *Philosophical Review*, No. 17 (1994), ctr. 129-163
- Tran Van Doan, “An Anatomy of the Moral Crisis”. *Filosofia*. Vol. 30. Manila (2002)
- Tran Van Doan, “Harmony as a Category of Ethics and Theology”. Trong *Sino-Christian Studies*, No. 7 (June 2009), ctr. 43-66.

## ĐÔI NÉT TIỂU SỬ CỦA JÜRGEN HABERMAS (1929 – 2026)

Nguyễn Anh Chung\*

### 1. Thời niên thiếu

Jürgen Habermas sinh ngày 18 tháng 6 năm 1929 tại Düsseldorf, thuộc tỉnh Rhine của Vương quốc Phổ. Ngay từ khi cất tiếng khóc đầu đời, ông đã không được số phận ưu ái khi mắc phải dị tật hở hàm ếch. Khiếm khuyết này khiến ông gặp khó khăn trong việc phát triển khả năng phát âm và trong suốt thời thơ ấu, ông đã phải trải qua hai cuộc phẫu thuật để có thể nói năng rõ ràng như những người bình thường. Thế nhưng, Habermas không nhìn ký ức ấy chỉ như một nỗi bất hạnh mà ông cho rằng chính những trở ngại trong việc phát âm đã giúp ông sớm nhận ra giá trị của giao tiếp, đây là một trong những nguồn cảm hứng cho tác phẩm *Lý Thuyết Hành Động Tương Giao (Theorie des kommunikativen Handelns)* rất nổi tiếng của ông sau này.

Cho tới trước khi tốt nghiệp trung học, Habermas lớn lên trong một gia đình trung lưu bảo thủ và sùng đạo Tin Lành tại thị trấn Gummersbach. Ông nội của ông, Friedrich Habermas, từng giữ chức giám đốc một chủng viện tại địa phương. Còn cha của ông, Ernst Habermas, làm giám đốc điều hành tại Phòng Thương mại và Công nghiệp Cologne. Năm 1933, cha ông gia nhập Đảng Công nhân Đức Quốc gia Xã hội Chủ nghĩa (Đảng Quốc xã), và từ năm 1939, được thăng chức trở thành một cố vấn của đảng. Những tiền đề từ gia đình, sau này, có sức tác động mạnh mẽ tới Habermas trong quá trình trưởng thành ở thời điểm nước Đức đầy biến động.

Trong những năm thiếu niên giữa khói lửa của Thế chiến II, Habermas cũng không đứng ngoài dòng chảy của lịch sử. Dưới sự cổ vũ của cha, ông đã gia nhập Deutsches Jungvolk - tổ chức dành cho thiếu niên thuộc phong trào Đoàn Thanh Niên Hitler. Tại đây, ông được phân công nhiều nhiệm vụ và sau đó được thăng cấp tới bậc Jungvolkführer (đội trưởng), một

\* Nghiên cứu sinh tại khoa triết học, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, ĐHQGHN

vị trí cho phép ông tiếp tục ở lại tổ chức ngay cả khi đã vượt qua độ tuổi thanh thiếu niên. Ông thường xuyên tham gia tổ chức các buổi huấn luyện sơ cứu để xây dựng lực lượng y tế của thanh thiếu niên phục vụ cho chiến tranh.

Đến tháng 8 năm 1944, khi chiến tranh bước vào giai đoạn khốc liệt, đơn vị của ông được huy động để vận hành các khẩu pháo phòng không nhằm chống lại bước tiến của quân Đồng minh dọc tuyến phòng thủ Siegfried Line. Những tháng cuối cùng của cuộc chiến trở thành khoảng thời gian đầy bất trắc: Habermas đã suýt bị điều động vào Wehrmacht (lực lượng vũ trang của Đức Quốc Xã) ngay trước khi quân đội Mỹ tiến đến khu vực ông sinh sống. Đó là khoảnh khắc mà chiến tranh suýt chút nữa có thể đã lấy đi cuộc đời của ông, nhưng thật may mắn điều đó đã không xảy ra. Hơn một năm sau, khi ông biết được về tội ác Holocaust của Đức Quốc Xã, ông đã bị chấn động và coi rằng đó là sự kiện đã định hình xu hướng chính trị và văn hoá của mình.

## 2. Giáo dục và sự nghiệp

Sau thế chiến thứ II, con đường học vấn mở ra trước Habermas như một hành trình tìm kiếm ý nghĩa trong một thế giới vừa trải qua khủng hoảng nghiêm trọng. Ông lần lượt theo học tại các đại học Göttingen (1949–1950), Zürich (1950–1951) và Bonn (1951–1954). Tháng 2 năm 1954, tại Đại học Bonn, ông bảo vệ thành công luận án tiến sĩ triết học với đề tài: *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken (Cái Tuyệt đối và Lịch sử: Về sự phân đôi trong tư tưởng Schelling)*, một nhan đề đã phần nào hé lộ mối quan tâm sớm của ông đối với những rạn nứt bên trong tư duy triết học.

Hội đồng chấm luận án của ông gồm Erich Rothacker và Oskar Becker - những học giả từng có quá khứ gắn bó với Đảng Quốc xã. Sự hiện diện của họ phản ánh rõ bối cảnh học thuật hậu chiến mà Habermas bước vào: một môi trường mà quá khứ chưa hoàn toàn lùi lại về phía sau khi nhiều giảng viên từng có liên hệ với chế độ cũ vẫn tiếp tục giảng dạy và tham gia vào đời sống trí thức. Luận án đầu tay của Habermas mang đậm ảnh hưởng của triết học Martin

Heidegger, một khuynh hướng mà về sau chính ông đã nhìn lại với nhiều suy tư. Theo lời kể của ông, cũng từ hướng tiếp cận này, ông dần tìm đến các tác phẩm thời trẻ của Marx thông qua Karl Löwith - một bước ngoặt âm thầm nhưng quan trọng trong hành trình tư tưởng của ông.

Vào giữa những năm 1950, Habermas có một khoảng thời gian ngắn làm việc trong lĩnh vực báo chí, một trải nghiệm đưa ông tiếp xúc sớm với đời sống công luận. Năm 1953, trên tờ Frankfurter Allgemeine Zeitung, ông đăng một bài viết gây chú ý khi bày tỏ sự phẫn nộ trước việc tái bản các bài giảng năm 1935 của Heidegger (Introduction to Metaphysics). Trong những bài giảng này, Heidegger có nhắc đến “chân lý nội tại và sự vĩ đại” của chủ nghĩa Quốc xã - một cách diễn đạt khiến Habermas không thể im lặng. Tuy vậy, ngay trong sự phê phán ấy, ông vẫn cố gắng giữ một lập trường thận trọng: ông bảo vệ khả năng tách biệt giữa giá trị triết học và lập trường chính trị của Heidegger như thể đang tìm cách đối diện với di sản phức tạp của triết học Đức sau thế chiến.

Một năm sau đó, trong bài tiểu luận “The Dialectic of Rationalisation” (1954), Habermas bắt đầu phác thảo những nét đầu tiên cho tư tưởng triết học của riêng mình. Tác phẩm này, dù còn sớm, đã hé lộ mối quan tâm kéo dài suốt nhiều năm sự nghiệp của Habermas: một cuộc đối thoại phê phán với chủ nghĩa Marx phương Tây cùng nỗ lực suy nghĩ lại vai trò của lý tính trong thế giới hiện đại.

Năm 1956, Habermas bước vào một không gian học thuật mà sau này trở thành dấu mốc quan trọng trong cuộc đời: ông được nhận làm trợ lý nghiên cứu cho Theodor Adorno tại Institute for Social Research của Đại học Frankfurt hay còn gọi là Trường phái Frankfurt. Từ năm 1956 đến 1959, dưới sự hướng dẫn của Adorno và nhà lý thuyết phê phán Max Horkheimer, ông tiếp tục đào sâu nghiên cứu triết học và xã hội học. Đây cũng là khoảng thời gian ông bắt đầu tham gia vào những hoạt động xã hội đầu tiên, trong đó có phong trào phản đối vũ khí hạt nhân đang manh nha hình thành.

Tuy nhiên, những năm tháng này không chỉ là thời kỳ học hỏi mà còn là giai đoạn thử thách đối với Habermas. Các công trình và hoạt động của ông nhanh chóng gặp phải sự phản đối quyết liệt từ Horkheimer. Horkheimer đã tìm nhiều cách để ngăn chặn việc xuất bản cuốn *Student und Politik: Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten* (Sinh viên và chính trị: Một nghiên cứu xã hội học về ý thức chính trị của sinh viên Frankfurt) - một nghiên cứu mà Habermas thực hiện cùng Ludwig von Friedeburg và ba cộng sự khác. Theo Horkheimer, cuốn sách có nguy cơ “khuyến khích” phe Cộng sản Đông Đức và thậm chí có thể “tiếp tay cho các thế lực phát xít tiềm tàng” trong nước - một nhận định cho thấy nỗi lo chính trị, cụ thể là bóng ma Đức Quốc Xã vẫn còn bao trùm đời sống trí thức thời hậu chiến.

Sự căng thẳng không dừng lại ở đó, năm 1958, Horkheimer yêu cầu Adorno sa thải Habermas khỏi vị trí trợ lý, đồng thời đưa ra những yêu cầu chỉnh sửa đối với luận án của ông - những yêu cầu mà Habermas cho là không thể chấp nhận. Đó là một trong những lần đầu tiên Habermas phải đối diện trực tiếp với quyền lực học thuật, và đây cũng là một trải nghiệm của ông về những giới hạn của tự do tư tưởng ngay trong môi trường trí thức.

Habermas ngày càng tin rằng Trường phái Frankfurt đang dần trở nên tê liệt bởi sự hoài nghi chính trị mù quáng và một thái độ khinh miệt đối với văn hóa hiện đại. Điều này đã khiến những căng thẳng trước đó giữa ông với Horkheimer không còn là chuyện nhất thời, đó không chỉ là bất đồng cá nhân mà dần trở thành một bước ngoặt trong hành trình trí tuệ của Habermas. Sau cùng, Habermas rời trường phái Frankfurt và tìm đến một môi trường khác để tiếp tục con đường học thuật của mình. Ông hoàn thành luận án habilitation (sau tiến sĩ) về khoa học chính trị tại Đại học Marburg, dưới sự hướng dẫn của nhà Marxist Wolfgang Abendroth - một người thầy có ảnh hưởng quan trọng tới ông trong giai đoạn đỉnh cao sự nghiệp.

Công trình habilitation của ông hoàn thành vào năm 1961 với nhan đề *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Sự biến đổi cơ cấu của lĩnh vực công). Công trình này nhanh chóng trở thành

một dấu mốc lớn trong sự nghiệp của Habermas bởi đây là một nghiên cứu lịch sử - xã hội công phu, lần theo sự hình thành và biến đổi của khu vực công trong hình thái kinh tế - xã hội tư bản chủ nghĩa. Từ những không gian trao đổi ban đầu trong các salon thế kỷ 18, cho đến những biến dạng của nó dưới tác động của truyền thông đại chúng vận hành theo logic của chủ nghĩa tư bản. Qua công trình này, Habermas không chỉ kể lại một câu chuyện lịch sử về xã hội, mà còn đặt ra những câu hỏi nền tảng về khả năng đối thoại công khai trong thế giới hiện đại.

Năm 1961, Habermas được bổ nhiệm làm Privatdozent (Giáo sư thỉnh giảng) tại Marburg, một dấu hiệu cho thấy vị thế học thuật của ông đang dần được khẳng định. Chỉ một năm sau, trong một bước đi được xem là khá hiếm hoi đối với bối cảnh học thuật Đức lúc bấy giờ, ông được đề nghị đảm nhiệm vị trí “giáo sư ngoại ngạch” ngành triết học tại Đại học Heidelberg. Chính Hans-Georg Gadamer và Karl Löwith - hai tên tuổi có ảnh hưởng lớn trong giới triết học Đức đương thời đã tiến cử ông. Và Habermas đã đồng ý, bước tiến này đưa sự nghiệp giảng dạy và nghiên cứu của ông lên tầm cao mới.

Đến năm 1964, với sự ủng hộ mạnh mẽ từ Adorno, Habermas quay trở lại Frankfurt - nơi từng chứng kiến những xung đột đầu tiên trong sự nghiệp của ông với Horkheimer để kế nhiệm ghế giáo sư triết học và xã hội học của chính Horkheimer. Sự trở lại này không chỉ là một bước tiến nghề nghiệp mà còn mang ý nghĩa hòa giải. Những mâu thuẫn trước đây giữa ông và Horkheimer dần được tháo gỡ, đến mức Horkheimer đã viết cho ông một lá thư đầy thiện chí giới thiệu ông với American Jewish Committee (Ủy ban Do Thái Mỹ) vào năm 1965. Trong những năm tiếp theo, triết gia Albrecht Wellmer làm trợ lý cho Habermas tại Frankfurt từ 1966 đến 1970, đồng hành cùng ông trong giai đoạn mà vị thế học thuật của ông ngày càng được củng cố.

Sau khi Adorno qua đời vào năm 1969, Habermas đứng trước những lựa chọn quan trọng đối với tương lai của Viện nghiên cứu xã hội (tổ chức chính thức của trường phái Frankfurt). Trước đó, ông từng từ chối đảm nhiệm chức giám đốc của viện, nhưng đến năm

sau, ông tiến cử triết gia Leszek Kołakowski cho vị trí này với hy vọng mang đến một hướng phát triển mới mẻ hơn. Tuy nhiên, đề xuất ấy vấp phải sự phản đối từ các thành viên khác của khoa triết học và không được thông qua. Trước tình thế đó, Habermas đã công bố một bức thư ngỏ, lên tiếng phản đối xu hướng thể chế hóa lý thuyết phê phán - một động thái cho thấy ông ngày càng quan tâm đến việc bảo vệ tinh thần phê phán khỏi sự đóng khung trong bộ máy học thuật.

Năm 1971, ông rời Frankfurt để nhận chức đồng giám đốc Viện Max Planck tại Starnberg, làm việc cùng Carl Friedrich von Weizsäcker. Trong không gian nghiên cứu mới này, Habermas tiếp tục phát triển những suy tư quan trọng nhất của mình và làm việc tại đây cho đến năm 1983. Hai năm trước khi rời viện, ông đã xuất bản công trình đồ sộ *Theorie des kommunikativen Handelns (Lý thuyết hành động tương giao)* - tác phẩm được xem là đỉnh cao nhất trong sự nghiệp của ông. Cùng khoảng thời gian, trong một bức thư gửi Herbert Marcuse, Habermas tuyên bố sự đoạn tuyệt dứt khoát với trường phái Frankfurt như một cách khẳng định con đường tư tưởng riêng mà ông đang theo đuổi.

Trong hành trình học thuật của mình, Habermas không chỉ là người viết nên những công trình có ảnh hưởng sâu rộng, mà còn là người đi đầu thế hệ sau. Ông từng hướng dẫn luận án tiến sĩ cho Hans-Hermann Hoppe mặc dù về sau Hoppe lại lựa chọn một con đường tư tưởng khác và bác bỏ phần lớn quan điểm của thầy mình. Theo nghĩa nào đó, sự kiện trên phản ánh sức lan tỏa của một truyền thống phê phán của trường phái Frankfurt.

Những năm sau đó chứng kiến sự thăng hoa về vị thế học thuật của Habermas. Năm 1984, ông được bầu làm thành viên danh dự nước ngoài của American Academy of Arts and Sciences (Viện Hàn lâm Khoa học và Nghệ thuật Hoa Kỳ) - một vinh dự dành cho những học giả có đóng góp nổi bật ở tầm quốc tế. Trước đó, vào năm 1983, ông quay trở lại Frankfurt để tiếp tục đảm nhiệm ghế giáo sư của mình như một sự trở về với nơi đã gắn bó với phần lớn hành trình trí tuệ của ông. Ba năm sau, vào năm 1986, ông được trao Gottfried Wilhelm Leibniz

Prize của Deutsche Forschungsgemeinschaft - giải thưởng danh giá nhất trong lĩnh vực nghiên cứu khoa học tại Đức như một sự ghi nhận chính thức của giới hàn lâm cho những đóng góp lâu dài và bền bỉ của ông đối với đời sống trí thức.

Tới năm 1994, Habermas nghỉ hưu, tuy nhiên ông không hề rút lui khỏi đời sống học thuật. Trái lại, ông vẫn tiếp tục viết và công bố một số lượng lớn công trình. Ông đảm nhiệm vai trò giáo sư “thỉnh giảng thường trực” tại Northwestern University, đồng thời giữ danh hiệu “Giáo sư Theodor Heuss” tại The New School - những vị trí cho phép ông tiếp tục tham gia vào đời sống trí thức quốc tế. Trước đó, vào ngày 15 tháng 12 năm 1988, ông đã được bầu làm thành viên nước ngoài của Viện hàn lâm khoa học và nghệ thuật Serbia - một dấu hiệu sớm cho thấy tầm ảnh hưởng vượt ra ngoài biên giới nước Đức của Habermas.

Ảnh hưởng của Habermas ngày càng lớn trong những năm đầu của thế kỷ XXI. Năm 2003, ông được trao Giải thưởng Hoàng tử xứ Asturias hạng mục Khoa học Xã hội (một trong tám giải thưởng danh giá hàng năm được trao tại Tây Ban Nha. Giải thưởng vinh danh các cá nhân, tổ chức trên toàn thế giới có đóng góp nổi bật trong các lĩnh vực nghiên cứu xã hội). Một năm sau, ông tiếp tục nhận Kyoto Prize trong lĩnh vực Nghệ thuật và Triết học - một trong những giải thưởng quốc tế danh giá dành cho những đóng góp có ảnh hưởng sâu rộng đối với đời sống tinh thần của nhân loại. Năm 2005, ông đến San Diego để tham dự hội thảo Kyoto do University of San Diego tổ chức và tại đây, vào ngày 5 tháng 3, ông trình bày bài diễn thuyết mang tên “Vai trò công cộng của tôn giáo trong bối cảnh thế tục”. Trong bài diễn thuyết này, ông suy ngẫm về sự phát triển của nguyên tắc tách biệt giữa nhà thờ và nhà nước - từ một trạng thái trung lập ban đầu cho đến những hình thức thế tục mạnh mẽ hơn trong xã hội hiện đại. Cũng trong năm đó, ông được trao Holberg Prize - một giải thưởng quốc tế lớn với giá trị khoảng 520.000 euro, như một sự ghi nhận nữa cho tầm vóc tư tưởng mà ông đã xây dựng suốt nhiều thập kỷ.

Những năm sau này, ảnh hưởng của Habermas không chỉ được cảm nhận qua các cuộc tranh luận triết học với nhiều triết gia cùng thời mà còn được đo đếm bằng chính mức độ lan tỏa của tư tưởng ông. Năm 2007, ông được xếp là tác giả được trích dẫn nhiều thứ bảy trong lĩnh vực nhân văn, bao gồm cả khoa học xã hội do Times Higher Education Guide thống kê. Ông đứng trên Max Weber và xếp sau sau Erving Goffman. Các nghiên cứu trắc lượng thư mục (bibliometrics) sau đó cũng tiếp tục cho thấy sức ảnh hưởng bền bỉ của ông, không suy giảm theo thời gian mà dường như còn tiếp tục mở rộng qua nhiều thế hệ học giả.

Trong suốt sự nghiệp giảng dạy, Habermas đã đào tạo và truyền cảm hứng cho nhiều nhà tư tưởng quan trọng, những người tiếp tục phát triển hoặc tranh luận với di sản của ông. Trong số đó có Jóhann Páll Árnason, Axel Honneth, Hans Joas, Claus Offe và Herbert Schnädelbach. Tất cả đều là những cái tên đã góp phần giữ cho tinh thần của lý thuyết phê phán tiếp tục tạo sức ảnh hưởng trong bối cảnh mới.

Bên cạnh đời sống học thuật, Habermas cũng có một đời sống gia đình hạnh phúc kéo dài hơn bảy mươi năm khiến người ta không khỏi kính nể. Năm 1955, ông kết hôn với Ute Wesselhoeft (1930 - 2025) - một giáo viên và họ có với nhau ba người con. Một trong số đó là Rebekka Habermas (1959 - 2023), sau này trở thành giáo sư lịch sử cận đại tại Đại học Göttingen. Trong suốt nhiều thập niên, Ute không chỉ là người bạn đời mà còn là điểm tựa âm thầm của gia đình. Khi Habermas đi qua những tranh luận học thuật căng thẳng và những biến động của đời sống trí thức Đức hậu chiến, bà giữ gìn gia đình như một không gian yên tĩnh, bền bỉ, nơi ông có thể trở về sau những diễn đàn công cộng đầy tiếng nói và đối thoại. Sự đồng hành lặng lẽ ấy, tuy hiếm khi được nhắc đến trong các công trình triết học, lại là một phần không thể tách rời của đời sống đã nuôi dưỡng tư tưởng của Habermas.

Jürgen Habermas qua đời tại Starnberg vào ngày 14 tháng 3 năm 2026, ở tuổi 96. Theo tờ De Standaard, ngay cả trong giây phút lâm chung, ông vẫn giữ được sự minh mẫn hiếm có về mặt trí tuệ. Cuộc đời của ông, kéo dài gần một thế kỷ, đi qua những biến động lớn nhất của

thế giới hiện đại: từ chiến tranh, tái thiết, đến những tranh luận về dân chủ và đời sống công cộng. Và cho đến những giây phút cuối của cuộc đời, ông dường như vẫn trung thành với điều đã mà ông đã theo đuổi từ rất sớm: niềm tin rằng con người chỉ có thể tìm thấy con đường chung thông qua đối thoại và lý tính.

### **TÀI LIỆU THAM KHẢO**

Stefan Müller-Doohm (2008), *Habermas: A Biography*, trans by Daniel Steuer, Polity Press, Cambridge

[https://en.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen\\_Habermas](https://en.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen_Habermas)

<https://www.britannica.com/biography/Jurgen-Habermas>

<https://plato.stanford.edu/entries/habermas/#BiogIntr>

## HIỆN ĐẠI – MỘT DỰ ÁN BẤT TẬN

Jürgen Habermas

Người chuyển ngữ: Trần Văn Đoàn\*

Nguồn: [www.catholic.org.tw/vntaiwan/hiendai/hiendai1.htm](http://www.catholic.org.tw/vntaiwan/hiendai/hiendai1.htm)

*Bản dịch này được hoàn tất trên 25 năm trước, do nhu cầu thuyết giảng tại Trung Quốc và Việt Nam. Bản dịch "bị" đưa lên nhiều trang mạng điện tử ngoài ý của dịch giả. Nơi đây, tôi xin nhắc lại là bản dịch này còn nhiều nơi cần cải thiện. Xin cảm ơn độc giả chỉ giáo chỗ cần sửa chữa.*

Sau giới hoạ sĩ và điện ảnh, thì bây giờ tới lượt giới kiến trúc cũng được mời tới thành phố Venezia thành lập Hội nghị Lương niên. Cái tiếng vang Hội nghị Lương niên Kiến trúc gây ra quả thật làm ta thất vọng. Những kẻ (tham dự) triển lãm tại Venezia tự họp thành nhóm Tiền vệ nhưng lại (đứng vào trong) những tiền tuyến ngược ngạo. Dưới cái nhãn hiệu "Hiện Đại từ Quá Khứ" họ đưa ra nền truyền thống hiện đại, một truyền thống từng phát sinh chủ thuyết tân lịch sử, (nhận định rằng): "tất cả hiện đại luôn tạo ra đối nghịch với quá khứ, Frank Lloyd Wright sẽ không thể có nếu không có Nhật Bản, Le Corbusier cũng chẳng là gì nếu không có đồ cổ và kiến trúc Địa Trung Hải, Mies van der Rohe sẽ chẳng ra sao nếu thiếu Schinkel và Behrens, (và tất cả) sẽ bị âm thầm vượt qua." Với một lời bình luận như vậy, nhà phê bình của *Tạp san Triển lãm Kiến trúc* (FAZ) đưa ra luận đề, một luận đề mang một tầm quan trọng có tính cách chuẩn định thời thế, vượt khỏi cái díp (triển lãm) này: "Hậu hiện đại tự xác định mình như là một sự Phản hiện đại."

---

\* Academia Catholica, Đại học Phụ Nhân (Đài Loan) và Học viện Công Giáo Việt Nam.

Câu nói này chỉ ra một phong trào nhảy cảm, kêu gọi hàng loạt trí thức đủ loại ngồi lại, giúp các loại lý thuyết sau thời Ánh Sáng (như) hậu hiện đại, hậu lịch sử, vân vân, nói tóm lại, chủ thuyết tân bảo thủ, chiếm được một vị thế. (Và) như vậy (ta thấy) họ chống lại Adorno và tác phẩm của ông.

Adorno tự gắn liền với tinh thần hiện đại, chặt chẽ đến độ mà qua việc cố gắng phân biệt nền hiện đại chân chính ra khỏi chủ thuyết hiện đại, ông đã coi thường bất cứ ảnh hưởng nào (khi) trả lời những cú tấn công chống hiện đại. Chính vì vậy mà hy vọng rằng, lời cảm tạ của tôi khi nhận giải thưởng Adorno, sẽ không hẳn không thích hợp với hình thức (lãnh giải thưởng) nếu tôi tiếp nối câu hỏi về việc ngày nay ta phải có thái độ nào trong việc ý thức được hiện đại. Có phải là hiện đại đã qua đi như thể là các người (theo) hậu hiện đại từng chủ trương? Hay là từ phía họ, những tiếng kêu la dị giọng của những người chủ trương hậu hiện đại chỉ ồn ào có thể mà thôi? Có phải "hậu hiện đại" là một lá cờ lệnh, mà bất cứ giọng điệu nào cũng phải phát xuất từ đó; đó có phải là cái giọng điệu nghịch thù với nền văn hóa hiện đại từ giữa thế kỷ thứ 19?

### **Cái Cũ và cái Mới**

Giống như Adorno, ai từng cho "hiện đại" khởi đầu vào quãng năm 1850, đều nhìn ra được (qua) ánh mắt của Beaudelaire và của những nghệ sĩ tiên vệ. Xin các bạn cho tôi được giải nghĩa quan niệm về văn hóa hiện đại bằng một cái nhìn ngắn gọn về cái tiền lịch sử của nó, vốn từng được Hans Robert Jauss làm sáng tỏ. Từ "hiện đại" trước hết được sử dụng vào thế kỷ thứ 5 để phân biệt sự hiện diện của Kitô giáo vừa mới được công bố là Công giáo (quốc giáo) ra khỏi cái quá khứ ngoại giáo của Hy La. Tuy nội dung "hiện đại tính" luôn thay đổi, nó luôn nhấn mạnh tới ý thức về một giai đoạn, (đó là) một giai đoạn luôn liên quan tới cái quá khứ của cổ đại, để rồi coi mình như là một kết quả do sự biến đổi từ cũ sang mới. Điều này không chỉ đúng cho thời Phục hưng, thời đại phát khởi cái Thời Mới (đối với chúng ta). Người

ta cũng hiểu "hiện đại" vào thời Charles Đại Đế, vào thế kỷ 12 và vào thời Ánh Sáng - và luôn vào (thời khi) Âu Châu ý thức được việc xây dựng một giai đoạn mới nhờ vào sự tái gắn liền với thời cổ đại. Từ đây (ta thấy rằng) thời cổ đại được coi như là mẫu mực quy phạm và nên noi theo, cho tới cuộc tranh chấp nổi tiếng giữa hiện đại và cổ đại. (Và) điều này thấy nơi những người theo cái khẩu vị thời cổ điển vào cuối thế kỷ thứ 17 tại Pháp. Chỉ khi mà thời Ánh Sáng của Pháp đưa ra cái lý tưởng tuyệt vời, chỉ khi mà nhờ vào nền khoa học hiện đại mà một viễn tượng về sự tiến bộ vô tận của tri thức và về sự thăng tiến tới một sự hoàn hảo xã hội và đạo đức, thì khi ấy người ta mới hoàn toàn đánh mất cái nhìn (cũ, và) quên đi rằng những tác phẩm cổ điển của cái thế giới cổ đại đã từng ảnh hưởng tới tinh thần của bất cứ (nền) hiện đại nào. Sau cùng, hiện đại - từng coi thời Lãng Mạn như đối nghịch với thời Cổ điển - tự tìm kiếm cái quá khứ riêng biệt của mình trong một thời Trung cổ (từng được họ) lý tưởng (hóa). Trong suốt thế kỷ thứ 19, cái lãng mạn này vất bỏ bất cứ một ý thức cực đoan nào về hiện đại tính, tức lối nhìn hiện đại tách biệt khỏi quá trình lịch sử và chỉ còn giữ lại làm lịch sử tất cả lối nhìn trừu tượng đối nghịch truyền thống.

Và bây giờ thì hiện đại chỉ có giá trị (như là) cái chi giúp hành động tự phát luôn đổi mới. (Đó là) cái tinh thần thời đại, biểu tả mình một cách khách quan. Cái dấu ấn của những tác phẩm như vậy chính là cái gì mới mẻ, tức là cái mà, một khi đổi mới những kiểu mẫu sắp tới, sẽ vượt khỏi chính nó (và) làm (nó) mất giá đi. Thế nhưng khi mà cái một thuần túy bị vất vào quá khứ và trở thành lối thời, thì hiện đại vẫn giữ lại được (con đường) giao liên bí mật với cổ điển. Cái chi đáng được gọi là cổ điển là cái chi vượt khỏi thời gian; cái lực này phát động (ra) chúng từ hiện đại theo cái nghĩa rộng; đương nhiên không còn theo nghĩa của cái uy thế của thời quá khứ, mà chỉ theo cái ý nghĩa của tính chất đích thực của một sinh hoạt (hoạt động) quá khứ. Sự biến động của sinh hoạt hôm nay (thực ra) chỉ là cái gì cùng lúc đã bị xé bỏ và từng sinh động hôm qua; đó là, như Jauss từng quan sát, chính hiện đại tự nó từng sinh đẻ ra cái tính chất cổ điển của mình - điều mà từ đây chúng ta nói về hiện đại cổ điển như cái lẽ tất

niên. Adorno từng tránh né không bàn về bất cứ một sự phân biệt nào giữa hiện đại và chủ thuyết hiện đại, "bởi vì nếu chủ thể không ý thức được cái gì mới mẻ kích thích, thì chẳng có cái hiện đại khách quan nào có thể hình thành được."

### Ý thức Thẩm mỹ về Hiện đại

Với Beaudelaire sự ý thức về thẩm mỹ hiện đại, cùng với lý thuyết nghệ thuật của E. A. Poe (mà thi sĩ từng bị ảnh hưởng), mang sắc thái minh bạch hơn. Ý thức này phát triển trong những cơn sóng tiền phong. Sau cùng nó được ca tụng trong Quán Cà-phê Voltaire của nhóm Đa-đa (Dada), và được chủ thuyết Siêu Thực ngợi khen. Dấu hiệu của nó được thấy trong cái tư thế qua đó nó tự xác nhận chính mình, bằng cách tập trung ý thức về thời gian từng biến đổi. Ý thức thời gian này tự biểu tả qua biểu tượng không gian của nhóm tiền phong (vanguard, Vorhut), và nhóm tiền vệ (avant-garde). Nhóm tiền vệ coi mình như là người tạo ra (nghệ thuật), và đương tiến sâu vào cái lãnh địa hoang vu. Họ đương giáp mặt, một cách bất ngờ và đầy kinh ngạc, với những nguy cơ, với cái gì chưa chế ngự được tương lai, với phương hướng mà họ phải tìm ra trong những vùng chưa từng được đo lường. Thế nhưng sự định hướng về sau, sự việc đi trước cả một tương lai vô định và bất tất, sự việc tôn thờ cái mới, (tất cả) thực ra (chỉ) nói lên được sự tôn vinh một (loại) sinh hoạt; đó là một loại sinh hoạt luôn từng bị những cái quá khứ bao vây. Những quá khứ mà chủ thể đã từng đổi thay. Ý thức mới này, cái ý thức mà Bergson từng đưa vào trong triết học, không chỉ nói lên cái kinh nghiệm của một xã hội bị động viên, một lịch sử (bị) gia tăng tốc lực, (mà còn) nói lên kinh nghiệm của những sinh hoạt thường nhật (trong tình trạng) gián đoạn. Cùng với cái động lực bốc lửa hùng hực đi đánh giá cái gì đương đi qua, cái gì đương biến đi, cái gì phù du, thì ta (cũng) thấy một niềm khao khát cái quá khứ tinh thần luôn ẩn hiện (quanh ta). Hiện đại thuyết, như là một phong trào tự phủ định mình, (nói lên) niềm "khao khát một hiện tại chân thật." Octavio Paz nhận định, sự kiện này "là một luận đề huyền bí nơi các đại thi hào hiện đại."

Điều này cũng giải thích được sự đối nghịch trừu tượng chống lịch sử. Đây là một điều phải hối hận về sự kiện (đáng tiếc) mà ta phải trả giá để (có thể) nối kết (lại) cái truyền thống từng bị phân tán; (đó là) một cái giá (mắc mủ) mà con người phải trả một cách liên tục. (Như chúng ta biết) mỗi giai đoạn cá biệt (thường) đánh mất đi cái bộ mặt riêng của nó, (để thấy rỗng) hiện tại luôn thân cận với cái gì xa nhất và gần nhất. Chỉ như vậy, ta mới thấy rằng sự thoái hóa nhận ra được chính nó ở ngay trong những cái chi man đại, hoang dã, sơ khai. (Từ đây ta thấy) cái bản tâm hoang loạn (anarchistische Absicht) muốn phá vỡ sự tiếp nối (trong) lịch sử, nói lên cái sức dồn nén của một ý thức thẩm mỹ; một ý thức thẩm mỹ phát sinh từ sự chống đối cái quá trình (muốn) bình thường hóa mọi sinh hoạt (thấy trong) truyền thống. Đó là một ý thức sống nhờ vào cái kinh nghiệm nổi loạn chống tất cả mọi quy luật. Đó là sự ý thức về hành vi chối bỏ cái giá trị của sự thiện đạo đức cũng như tính thực dụng. Đó là một ý thức muốn giấu giếm cái biện chứng xấu xa (từng được bung bít), (và như vậy) làm nó tiếp tục bị trúng vào cái độc khí đi ham hố cái chi quái dị. Đó là một ý thức phát xuất từ hành vi phạm thượng - và cùng lúc, là một ý thức muốn trốn tránh những hậu quả tất nhiên do cái tội phạm thượng này gây ra.

Từ một khía cạnh khác, ý thức thời gian từng được diễn đạt trong nghệ thuật thuật tiền phong không chỉ đơn giản phi lịch sử; nó trực tiếp chống lại điều mà ta có thể gọi là một tính chất quy phạm sai lầm trong lịch sử. Như phái tiền vệ từng lùng kiếm cái quá khứ, thì hiện đại lại dùng quá khứ theo một lối khác. Hiện đại vất bỏ những cái thuộc quá khứ, những cái mà chủ thuyết lịch sử từng dựa vào để có được một nghiên cứu khách quan. Nhưng cùng lúc nó lại chống đối một nền lịch sử bị trung lập (hóa), tức nền lịch sử bị khóa trái lại, chỉ thấy trong bảo tàng viện.

Dựa trên cái tinh thần của chủ thuyết siêu thực, Walter Benjamin biến sự tương quan giữa hiện đại tính và lịch sử thành cái mà tôi có lẽ gọi là cái thái độ hậu-lịch sử. Ông nhắc nhở chúng ta về sự tự giác ngộ của nền cách mạng Pháp: "Cách mạng nhắc lại thời La Mã cổ xưa,

y hết như kiểu phục sức (mới) nhắc lại lối mặc cổ xưa vậy. Trang phục đằm mùi vị của cái gì đương xảy ra. Bất cứ lúc nào nó cũng luôn dò dẫm trong cái vòng dây đặc của cái chi từng xảy ra." Đó chính là quan niệm Hiện thời (Jetztzeit) của Benjamin, tức là quan niệm về hiện tại như là một khoảnh khắc của mặc khải; (đó là) một thời gian cô đọng lại những cái bóng thấp thoáng của một sự hiện diện cứu độ (messianische Praesenz). (Và) trong cái nghĩa này mà đối với Robespierre thì cái thời La Mã cổ xưa vốn là một quá khứ mang đầy những sự mặc khải trong khoảnh khắc. Và chính vì thế mà lịch sử gia phải nắm vững được cái tòa thời gian (Konstellation) mà mỗi thời đại (với cái đặc trưng) từng đi vào trong đó. Benjamin tạo ra một quan niệm "hiện tại như thể là hiện thời (der Gegenwart als der "Jetztzeit"), mà cái tiếng nổ đòn đã cứu độ phát xuất ra từ đó."

Nhưng mà cái tinh thần của hiện đại tính thẩm mỹ này đã bắt đầu già nua đi vào gần đây. Một lần nữa nó lại được nhắc tới vào thập niên 1969; tuy nhiên sau thập niên 1970 thì chúng ta phải thú nhận là, ngày nay chủ thuyết hiện đại chỉ nhận được một phản ứng còn nhạt nhẽo hơn nước ốc, nhạt hơn cả sự phản ứng vào 15 năm trước kia nữa. Octavio Paz, một người đồng hành của hiện đại tính, ngay vào giữa thập niên 1969 đã từng nêu ý là "nhóm tiên phong năm 1967 lập lại những hành vi và cử chỉ của những người (tiên phong) vào năm 1917. Chúng ta đương nghiệm ra giờ lâm chung của ý niệm về nghệ thuật hiện đại." Từ đây, tác phẩm của Peter Berger dạy chúng ta nói về nghệ thuật "hậu-tiên phong"; từ ngữ này được chọn lựa để chỉ sự thất bại của sự nổi loạn siêu thực. Thế nhưng, ý nghĩa của sự thất bại này là gì? Nó đánh dấu một sự vĩnh biệt cho hiện đại tính? Nghĩ cách chung hơn, có phải là sự hiện diện của một nền hậu-tiên phong nơi đây mang nghĩa một sự chuyển biến đi tới một hiện tượng vĩ mô hơn được gọi là hậu hiện đại tính?

Và quả thực, đây chính là sự kiện tại sao Daniel Bell, người sáng giá nhất của giới tân bảo thủ Mỹ, từng giải thích những dữ kiện (lịch sử). Trong tác phẩm đáng chú ý *Mâu Thuẫn Văn Hóa trong Chủ Thuyết Tư Bản* (The Cultural Contradictions of Capitalism), Bell lý luận

cho rằng, cuộc khủng hoảng của các nền xã hội tân tiến Tây phương phải được nhìn lại từ (cái nguyên do) phân ly giữa văn hóa và xã hội. Nền văn hóa hiện đại đã xâm phạm những giá trị thường nhật; chủ thuyết hiện đại làm thế sinh nhiễm độc. Chính vì cái uy lực của thuyết hiện đại, mà bây giờ nó chủ yếu (tạo ra) nguyên lý tự tác (tự lực), tạo ra sự đòi hỏi một kinh nghiệm đích thực, (và) khiến (duy) chủ thể đòi hỏi một cảm tính kích thích quá độ cho mình. Như Bell từng nói, những tính khí này buông thả những mục tiêu khoái lạc (khỏi bị quy luật kèm kẹp), khiến chúng không thể thích hợp với kỷ luật của cuộc sống chuyên nghiệp trong xã hội được nữa. Cả hơn thế, nền văn hóa hiện đại hoàn toàn không phù hợp với căn bản đạo đức của cách sống lý trí (dựa) theo mục đích. Và với lối suy tư như vậy, Bell, giống như Arnold Gehlen từng làm, giao cho nền "văn hóa đối nghịch" cái trách nhiệm nặng nề phải bãi bỏ nền đạo đức tân giáo (Tin lành) (một hiện tượng từng làm Max Weber khó chịu). Trong cái hình thái hiện đại, văn hóa kích động sự hận thù chống lại những quy ước và những đức tính của cuộc sống thường nhật, một cuộc sống từng bị lý tính hóa do áp lực của những mệnh lệnh (quy luật) kinh tế và hành chính.

Tôi xin lưu ý quý vị về cái vết "nhấn nheo" rậm rối trong lối nhìn này. Một bên họ nói cho chúng ta là cái động lực của hiện đại tính đã kiệt quệ; ai tự coi mình đi tiên phong có thể nhận ngay ra được bản án tử hình của mình. Dẫu rằng tiên phong vẫn còn được coi như đương nói rộng ra, nhưng họ đã coi nó không còn (sức) sáng tạo chi nữa. Chủ thuyết hiện đại (tuy) không trị nhưng (coi như) đã chết. Vậy nên đối với những kẻ tân bào thủ, câu hỏi nêu lên: làm thế nào mà những quy luật sinh sản ra trong một xã hội từng hạn chế chủ trương tự do (libertinism) lại có thể tái lập một nền đạo đức (luân lý) của kỷ luật và công tác? Những quy luật mới (này) sẽ áp đặt cái gì để giảm đi cái mực phẳng lì do xã hội trợ cấp gây ra (social welfare state), để giúp những đức tính của sự cạnh tranh cá nhân thi đua kết quả có thể tái chiếm lại (cái địa vị) chủ chốt? Bell cho rằng giải đáp duy nhất chính là sự tái sinh tôn giáo. Niềm tin

tôn giáo ràng buộc với niềm tin vào truyền thống sẽ cung ứng cho mỗi cá nhân một tự thức rõ rệt, và một đảm bảo hiện hữu.

### **Hiện đại tính Văn hóa và Hiện đại hóa Xã hội**

Ta hẳn là không thể lấy ảo thuật để khử trừ những niềm tin mãnh liệt đầy uy lực. Chính vì thế mà những phân tích kiểu của Bell chỉ mang đến cái kết quả (mà ta) từng thấy trong cái thái độ (bảo thủ) đương lan tràn ở Đức, cũng như ở Mỹ: đó là một sự đối đầu trí thức và chính trị (chống) những người theo hiện đại tính văn hóa. (Nơi đây) tôi xin trích Peter Steinfelds, một quan sát viên về cách thế mới (mà) giới tân bảo thủ áp đặt vào cái hoạt cảnh trí thức vào thập niên 1970.

Cuộc đấu tranh mang lấy hình thái (sau). Nó bày biện ra tất cả cái gì được coi như là tâm thái thời cơ. Nó tìm ra cái "luật" (logic) của hình thái, để rồi có thể nối kết nó với những hình thái của chủ thuyết cực đoan. Nó vạch ra sự tương quan giữa chủ thuyết hiện đại và chủ thuyết hư vô... giữa quy pháp trong điều hành và chủ thuyết độc tài, giữa chủ trương phê phán việc gia tăng mua bán vũ khí và sự việc phục tòng (ché độ) cộng sản, giữa việc giải phóng phụ nữ hay quyền đồng tính luyến ái và sự băng hoại của gia đình... giữa phe tả nói chung và chủ trương khủng bố, chống Do thái và Phát-xít nói riêng...

Lối tấn công cá nhân và cái mùi vị chua cay của những lời tố cáo cái tội trí thức như vậy từng được làm ồn lên ở nước Đức. Ta đừng nên dựa vào tâm lý của những tác giả tân bảo thủ để giải thích chúng; đúng hơn, những lời cáo buộc này vốn đã thấy trong chính sự yếu kém phân tích của chính cái lý thuyết tân bảo thủ.

Chủ thuyết tân bảo thủ gán cho nền chủ thuyết hiện đại văn hóa cái bánh vẽ nặng chĩu khó có ai mà nuốt trôi được. Đó là việc hiện đại hóa (của) tư bản từng thành công nhiều hay ít trong kinh tế và xã hội. Một bên, lý thuyết tân tư bản bôi nhọ sự liên hệ giữa quá trình của hiện đại hóa xã hội từng được hoan nghênh, và một bên khác, nó đánh lộn con đen (với) sự phát triển

văn hóa từng bị ca thán. Người tân bảo thủ đâu có đào bới ra căn nguyên kinh tế và xã hội khiến ta thay đổi thái độ về công việc, tiêu thụ, thành đạt và tiêu khiển đâu. Và vì vậy mà ông ta gán gáp cho cái lãnh vực "văn hóa" tất cả những (tội) sau - chủ trương duy khoái lạc, thiếu tự thức, thiếu từng phục, mộng du, ly thoát khỏi vị thế và thành đạt do cạnh tranh -. Nhưng thực ra văn hóa luôn gắn liền với việc tạo ra những vấn nạn này, tuy chỉ theo một cách thế gián tiếp và trung gian mà thôi.

Theo lối nhìn tân bảo thủ, những nhà trí thức - những người còn cảm thấy vẫn đang dần thân vào cái dự án của hiện đại tính - bị coi như là những kẻ đương chấp nhận những nguyên nhân một cách thiếu phân tích (suy tư). Ngày nay, cái sức từng nuôi dưỡng chủ thuyết tân bảo thủ, hẳn là đâu có xuất phát từ sự việc (họ) bất bình về những hậu quả ngược ngạo thấy trong một nền văn hóa - một nền văn hóa thoát ly khỏi bảo tàng viện để đi vào trong dòng đời (sống) thông thường. Thực ra những nhà trí thức hiện đại đâu có đem những bất bình như vậy vào cuộc sống đâu. Những bất bình này vốn nằm sẵn, ngầm sâu trong những phản ứng chống lại quá trình của việc hiện đại hóa xã hội. (Chính) do những áp lực của động lực khiến kinh tế phát triển và khiến quốc gia thành công trong quản trị, mà sự hiện đại hóa xã hội đã thâm nhập càng ngày càng sâu hơn vào những hình thái trước đây của cuộc sống con người. Tôi xin được diễn tả sự tùy thuộc vào thế sinh do mệnh lệnh của hệ thống như là cái lý do làm rối loạn kết cấu hạ tầng câu thông của cuộc sống thường nhật.

Chính vì vậy mà, lấy một thí dụ như, sự phản đối của nhóm tân bình dân (neo-populist) chỉ diễn tả được sự hãi sợ đương lan rộng ra theo một cách thế vốn định sẵn. Đó là việc (họ) thấy môi trường đô thị và thiên nhiên đương băng hoại, cũng như họ nhìn ra các hình thái biểu tả khả năng (lập) xã hội (của) con người đương thoái hóa. Nếu nhìn từ chính cái khía cạnh của chủ thuyết tân bảo thủ, ta hẳn thấy được cái nghịch ngạo nơi những phản đối như vậy. Như chúng ta biết, cái trách nhiệm tiếp nối truyền thống văn hóa, hòa đồng xã hội, và xã hội hóa đòi buộc (chúng ta) phải nhận (tìm) một tiêu chuẩn của cái lý tính câu thông. Những dịp phản đối

và bất bình rõ ràng phát xuất khi những bầu khí cho hành động câu thông - bầu khí từng dựa trên sự tái sinh sản và sự truyền giao các giá trị và quy luật - bị một hình thái của hiện đại hóa từng được hướng dẫn bởi những mẫu mực của lý tính kinh tế và hành chính xâm nhập; thế nhưng, chính những bầu khí này lại tùy thuộc vào những mẫu mực hoàn toàn khác nhau của lý tính hóa - tức những mẫu mực của cái mà tôi có lẽ gọi là lý tính câu thông (kommunikative Rationalität). Tuy vậy, những lý thuyết tân bảo thủ làm chúng ta không còn chú ý tới những quá trình xã hội như vậy; họ tạo ra những lý do mà họ không (thể) làm sáng tỏ; họ đặt chúng vào cái bình diện của một nền văn hóa nô lệ và (vào trong cái não trạng) của những người chủ trương (nền văn hóa này).

Nói cho chắc chắn hơn, hiện đại tính văn hóa tự đẻ ra những khó khăn. (Nếu xét) độc lập từ những hiệu quả của hiện đại hóa xã hội, và từ ngay chính trong lòng cái khía cạnh của sự phát triển văn hóa, ta thấy có những lý do khiến ta nghi ngờ dự án của hiện đại tính. Vì đã từng bàn tới lối phê bình hời hợt về hiện đại tính - tức lối phê bình của chủ thuyết tân bảo thủ - nên xin cho tôi được bàn về hiện đại tính và sự bất bình của nó đối với các lãnh vực khác biệt từng va chạm đến những khó khăn của cái tính hiện đại văn hóa. Đó là những vấn nạn mà thường (bị) lấy làm cái có giả (bào chữa) cho những chủ trương trên (tức những chủ trương, hoặc là yêu cầu hậu hiện đại tính, hoặc là đề nghị quay trở lại với một hình thái nào đó trước hiện đại tính (premodernity), hoặc là, cực đoan hơn, vất bỏ hiện đại tính).

### **Dự án Ánh sáng**

Ý niệm về hiện đại tính gắn liền với sự phát triển của nền nghệ thuật Âu châu. Tuy vậy cái mà tôi gọi là "dự án hiện đại tính" có thể hiểu được một cách chính xác hơn, nếu chúng ta giảm bớt cái thói quen quá tập trung vào nghệ thuật (để hiểu nó). Xin cho phép tôi được bắt đầu với một lối phân tích khác hẳn (lối nghệ thuật), bằng cách lập lại một ý niệm của Max Weber. Ông biểu tả hiện đại tính văn hóa như là sự kiện lý tính căn bản - tức bản thể từng được

diễn tả trong tôn giáo và nền siêu hình học - bị tách biệt phân thành ba lãnh vực độc lập. Đó là, khoa học, đạo đức và nghệ thuật. Chúng bị tách biệt, bởi lẽ cái quan niệm về một thế giới thống nhất và một nền siêu hình học (làm căn bản) đã đổ vỡ. Và từ thế kỷ thứ 18, những vấn nạn vốn nằm sẵn trong những lối nhìn cũ về thế giới, phải (có thể) được tái xếp lại, (thì ta) mới có thể nhận ra được hiệu quả tính từ những khía cạnh cá biệt của nó: (tức là những khía cạnh) chân lý, sự xác đáng quy phạm, tính chất chân thực và thẩm mỹ. Sau nữa, những vấn nạn này cũng có thể được xếp loại theo những khía cạnh (những câu hỏi) của tri thức, hay công chính và đạo đức, hay là phẩm vị. Và từ sự phân cách này, chúng được coi như luận thuyết khoa học (wissenschaftliche Diskurse), lý thuyết đạo đức, khoa luật học, sản xuất và phê bình nghệ thuật. Các chuyên gia tìm cách cơ cấu hóa chúng. Họ chế biến mỗi lãnh vực văn hóa phù hợp với (quá trình) chuyên nghiệp hóa văn hóa, và rồi họ sẽ học hỏi và giải quyết những vấn đề của chúng. (Quả vậy), sự việc dùng chuyên môn để bàn về truyền thống văn hóa đã khiến những kết cấu nội tại của mỗi một trong ba chiều kích của văn hóa nổi bật hẳn lên. Ta thấy được kết cấu của lý tính tri thức - công cụ, đạo đức - thực hành, và thẩm mỹ - biểu tả. Mỗi một loại lý tính đều bị chuyên gia kiểm soát. Chuyên gia là những người hơn hẳn những người khác, họ (xem ra có vẻ) rất thành thạo cái luật (logic, luận lý) thấy trong những lãnh vực này. Kết quả do chuyên môn gây ra là một quãng xa cách giữa nền văn hóa chuyên gia và nền văn hóa đại chúng. (Thêm vào đó) cái chi phát xuất từ một nền văn hóa từng được đặc biệt gọt dũa và phân tính không nhất thiết biến ngay tức khắc thành một phần của cuộc sinh hoạt thường nhật. Chính vì vậy mà (nếu theo lối lý tính hóa văn hóa loại này), một sự gia tăng đe dọa cái thế sinh, một thế sinh mà bản chất truyền thống đã từng bị băng hoại, khiến nó càng ngày càng nghèo nàn thêm đi.

Dự án hiện đại tính được các triết gia thời Ánh Sáng từng phác họa vào thế kỷ thứ 18 bao gồm những nỗ lực của họ nhắm phát triển một nền khoa học khách quan, một nền đạo đức và pháp luật phổ quát, và một nền nghệ thuật tự lập, tùy theo cái luật (logic) nội tại của chúng. Đồng lúc, dự án này nhắm giúp phát huy những tiềm năng nhận thức của mỗi lãnh vực trên

khiến chúng giải thoát khỏi những hình thức bí truyền. Các triết gia thời Ánh sáng muốn áp dụng sự súc tích của nền văn hóa chuyên biệt để làm phong phú cuộc sống thường nhật, đó là, để tổ chức một cách hợp lý cuộc sống xã hội thường nhật.

Những tư tưởng gia thời Ánh Sáng vào loại có đầu óc như Condorcet quả là quá dễ dãi. Họ ước mong rằng nghệ thuật và khoa học không chỉ phát triển, kiểm soát được cái lực thiên nhiên, mà còn giúp ta hiểu thêm về thế giới và về chính mình; mà còn làm đạo đức tiến bộ, giúp tổ chức (một cách) công chính; mà còn giúp làm con người hạnh phúc nữa. Thế kỷ thứ 20 đã phá hủy sự lạc quan này. Sự tách biệt giữa khoa học, đạo đức và nghệ thuật đã biến thái. Tách biệt trở thành một sự tự lập của những tiết, đoạn (của cuộc sống), mà các chuyên gia nghiên cứu, mà họ phân tán chúng, tách biệt chúng khỏi cái ý nghĩa sống (hermeneutics) của sự tương thông mỗi ngày. Nhưng cũng chính sự phân tán này mới gây ra vấn đề, khiến con người (hiện đại) nỗ lực "chối bỏ" nền văn hóa chuyên gia. Tuy vậy (như chúng ta thấy), vấn đề có dễ giải quyết được như thế đâu (bởi lẽ chúng ta vướng vào cái nan giải): chúng ta có nên cố đảm bảo xôi giữ lại những ý hướng (Absicht) của thời Ánh Sáng, mặc cho nó có mờ nhạt đến đâu đi nữa, hay là chúng ta nên thẳng thừng tuyên bố nhận rằng, tất cả dự án hiện đại tính sau cùng cũng chỉ là một thất bại? Bây giờ tôi xin trở lại cái vấn đề của một nền văn hóa nghệ thuật, (để) giải thích lý do tại sao, hiện đại tính thẩm mỹ, từ lịch sử, chỉ là một phần của hiện đại tính văn hóa nói chung mà thôi.

### **Kant và sự Tự thức của Thẩm mỹ**

Nói một cách thật giản đơn, ta có thể vạch ra một đường ranh (cho) cái quá trình tự tiến bộ (phát xuất) từ (quá trình) phát triển của nền nghệ thuật hiện đại. Trước hết vào thời Phục Hưng, mỗi lãnh vực đều tự kiến tạo mình. Mỗi lãnh vực đều hoàn toàn nằm trong những phạm trù của cái đẹp. Trong thế kỷ thứ 18, văn chương, nghệ thuật điêu khắc và âm nhạc được thiết lập như thể là những lãnh vực giao thương. Chúng tách biệt thành nghệ thuật đạo (thiên liêng)

và cung đình. Sau cùng vào giữa thế kỷ thứ 19 ta mới thấy xuất hiện sự cấu tạo thẩm mỹ trong nghệ thuật. Đó là nghệ thuật khiến nghệ sĩ sáng tác các tác phẩm của họ với một ý thức về nghệ thuật vì nghệ thuật (l'art pour l'art). Và như vậy sự tự thức về thẩm mỹ trở thành một tiền đề.

Trong cái giai đoạn đầu của bước đầu này ta thấy những kết cấu tri thức về lãnh vực đương tự vươn mình ra khỏi sự phức tạp của nền khoa học và đạo đức. Chỉ mãi sau, lãnh vực trên mới giải thích những kết cấu khi bàn về nền thẩm mỹ triết học. Kant từng hồ hởi đi lùng kiếm phương cách cá biệt của lãnh vực đối tượng này. Ông tìm ra nó từ một sự phân tích nơi phán đoán ý vị (Gesmacksurteil). Phân tích nhắm vào chính những chủ thể, vào sự linh động của trí tưởng tượng, và nhờ vậy, không chỉ biểu tả được sự yêu thích riêng (Vorliebe) mà thôi, mà còn tính toán ra được sự đồng tình giữa các chủ thể (sự đồng ý liên chủ thể).

Ta biết, những đối tượng thẩm mỹ hoặc thuộc về cái lãnh vực của hiện tượng - mà ta có thể nhận ra được nhờ vào những phạm trù tri giác, hoặc thuộc về lãnh vực của hành động tự do - tức những hành động tuân theo luật của lý trí thực tiễn. Mặc dù vậy, những tác phẩm nghệ thuật (hay của cái đẹp thiên nhiên, Naturschoenheit), vẫn cần phải có một sự phán đoán khách quan. Bên cạnh cái lãnh vực đánh giá trị theo (tiêu chuẩn) chân lý (Wahrheitsgeltung) và cái lãnh vực của bản phận, cái đẹp cấu tạo một lãnh vực có ảnh hưởng khác. Lãnh vực này đặt nền tảng cho sự tương quan giữa nghệ thuật và phê bình nghệ thuật. Vậy nên "người ta nói về cái đẹp y như thể là nói về một cái đặc tính của sự vật."

Lẽ đương nhiên nếu cái đẹp chỉ (thấy được) qua sự biểu hiện từ một sự vật, thì y vậy, phán đoán thẩm mỹ cũng dựa vào sự tương quan giữa sự biểu hiện của đối tượng với cái cảm giác thú vị hay cảm giác chán ghét. Một đối tượng chỉ có thể được nhận là thẩm mỹ trong cái môi trường của cảnh tượng (Medium des Scheins); chỉ như là một suy tưởng (fiktiver) mới có thể gây lên cảm tính khiến nó đạt tới được sự tự biểu hiện (Darstellung), và từ đó mới có thể nắm được tư duy khách quan và sự phán đoán đạo đức. Một trạng thái cảm giác từng bị quy luật chơi thẩm mỹ ảnh hưởng tác động được Kant coi như là nền hạnh phúc không bị ảnh hưởng

bởi ý thích (interesseloses Wohlgefallen). (Tương tự) ta phán đoán phẩm chất của một tác phẩm hoàn toàn độc lập (không liên quan) với những diễn biến của cuộc sống thực hành. Trong khi những quan niệm căn bản mà chúng tôi đã nhắc tới như nền thẩm mỹ cổ điển, cũng như vị cảm (Geschmack) và phê bình, sự biểu hiện đẹp đẽ, tính chất vô vị lợi và tính chất siêu việt của tác phẩm, đặc biệt giúp làm thẩm mỹ khác biệt với những lãnh vực khác của cuộc sống, thì cái quan niệm thiên tài, tức một quan niệm tối thiết yếu khiến một tác phẩm nổi bật, mang một ý nghĩa thật hữu ích. Kant coi thiên tài như "tính chất duy nhất làm mẫu mực trời ban cho (Naturgabe) một chủ thể khi phát huy năng lực tri thức của mình." Nếu mà chúng ta đi giải đáp cái quan niệm thiên tài từ cái nguồn gốc La mã của nó, chúng ta có thể nói một cách khái quát như: người nghệ sĩ tài hoa muốn mang lại cho mỗi một kinh nghiệm một ý nghĩa đích thực. Người nghệ sĩ tìm ra ý nghĩa đích thực này qua việc ông, do sự đòi hỏi phải nhận thức và hành động, bắt buộc chủ thể tính phải tách rời khỏi bị bó chặt vào trong môi trường.

Sự tự thức thẩm mỹ này - tương tự, quá trình biến thành đối tượng của các sự khác biệt, sự bị tách ra khỏi cái kết cấu thời gian và không gian của những việc thường ngày, sự việc chủ thể tính đương kinh nghiệm về chính nó, sự rạn vỡ cắt đứt liên hệ với một thỏa thuận về nhận thức và về mục đích hành động, biện chứng giữa bật mí (Enthuellung) và kinh hãi (Shock) - chúng chỉ có thể xuất hiện như là cái ý thức của hiện đại với cái cử chỉ của chủ thuyết hiện đại, sau khi đã thỏa mãn hai điều kiện. Điều kiện thứ nhất đó là sự việc tổ chức sản xuất nghệ phẩm tùy thuộc vào thị trường và tổ chức một loại thưởng thức nghệ thuật nhờ vào sự phê phán mà không bị mục đích thương mại ảnh hưởng tới; và điều kiện thứ tới đó là sự tự thông suốt thẩm mỹ của nhà nghệ sĩ, cũng như của nhà phê bình nghệ thuật. Những người này phải coi mình ít hơn trong vai trò quan án và nhiều hơn như là người thông diễn, (bởi vì) thông diễn tự nó đã thuộc về cái quá trình sản xuất nghệ thuật. Và bây giờ ta có thể thấy một sinh hoạt trong hội họa và văn chương, một sinh hoạt từng được chấp nhận trước đây qua lối phê bình nghệ thuật của Beaudelaire: màu sắc, đường nét, âm thanh, hoạt động không còn ưu tiên phục vụ cho việc

trình bày; Phương tiện trình diễn và nghệ thuật xây dựng đã tiến bộ tới mức tự chúng đã tới độ là đối tượng thẩm mỹ.

### **Sai lầm của những Chương trình Chối bỏ Văn hóa**

Một cách rất đại khái, tôi xin nói là, hơn bao giờ hết, trong lịch sử nghệ thuật hiện đại ta có thể khám phá ra một chiều hướng muốn tự lập trong việc định nghĩa và trong sinh hoạt nghệ thuật. Phạm trù "đẹp" và cái lãnh vực của những đối tượng đẹp trước hết được tạo ra vào thời Phục Hưng. Trong tiến trình của thế kỷ thứ 18, văn chương, mỹ thuật (fine arts) và âm nhạc từng được cơ cấu hóa như là những sinh hoạt độc lập với cuộc sống linh thiêng và cung đình. Sau cùng, vào khoảng giữa thế kỷ thứ 19, một khái niệm thẩm mỹ về nghệ thuật mới xuất hiện. Nó cổ võ nhà nghệ sĩ tạo tác phẩm của ông hợp với ý thức khác biệt về nghệ thuật vị nghệ thuật. Do đó, sự việc thẩm mỹ tự lập đã biến thành một dự án có cân nhắc: nhà nghệ sĩ tài hoa có thể biểu tả một cách trung thực những kinh nghiệm mà ông đã từng có trong quá trình khám phá ra chính cái chủ thể tính từng bị phân hóa của ông. Đó chính là cái chủ thể tính đã bị tách rời ra khỏi những hạn chế của nhận thức thường tình và của sinh hoạt mỗi ngày.

Vào giữa thế kỷ thứ 19, trong ngành hội họa và văn chương, (ta thấy) bắt đầu có một phong trào mà Octavio Paz nhận ra được cái yếu lược của nó trong lối phê bình nghệ thuật của Beaudelaire. Màu sắc, đường nét, âm thanh và tác động không có còn là cái căn nguyên đầu tiên của biểu trưng (representation, Vorstellung); phương tiện diễn tả và kỹ thuật sản xuất, tự chúng đã biến thành đối tượng thẩm mỹ. Chính vì thế mà Theodor W. Adorno đã có thể bắt đầu tập Lý Luận Thẩm Mỹ của ông với câu nói sau:

Hiển nhiên là bây giờ, cái chi mà không liên quan tới nghệ thuật thì không còn được coi như lẽ tất nhiên nữa: ngay cả nghệ thuật tự thân, hay nghệ thuật qua sự tương quan tới toàn thể của nó, hay ngay cả cái quyền hiện hữu của nghệ thuật cũng vậy.

Và đây chính là cái điều mà chủ thuyết siêu thực từng chối bỏ: cái quyền hiện hữu của nghệ thuật như là nghệ thuật (*das Existenzrecht der Kunst als Kunst*). Cho chắc hơn, chủ trương siêu thực đâu có thách đố cái quyền hiện hữu của nghệ thuật đâu, nếu (khi mà) nghệ thuật hiện đại không còn đưa ra được cái lời hứa (tìm) hạnh phúc liên quan với sự liên hệ riêng của nó "với toàn thể" của cuộc sống nữa. Đối với Schiller, một lời hứa như vậy là do trực giác thẩm mỹ đưa ra, nhưng đâu có thực hiện được. Lá Thư về Giáo Dục Thẩm Mỹ của Con Người (*Brief ueber Aesthetische Bildung des Menschen*) của Schiller nói với chúng ta về một ảo tưởng (*Utopie*) vượt khỏi chính nghệ thuật. Tuy vậy, (nếu) vào cái thời của Beaudelaire, người vẫn từng lập lại lời hứa hạnh phúc này (*promesse de bonheur*), thì, qua nghệ thuật, cái ảo tưởng về một sự hòa giải với xã hội đã biến thành cay đắng. Một liên hệ giữa những cái đối nghịch đã hình thành; nghệ thuật đã biến thành một tấm gương phê bình, chỉ ra bản chất bất khả hòa giải giữa thẩm mỹ và thế giới xã hội. Sự chuyển biến hiện đại này được hoàn thành với càng nhiều đau khổ bao nhiêu, thì nghệ thuật càng tách biệt nó từ cuộc sống, và thoát ly ra khỏi để đắm vào tính bất khả xâm phạm của một nền tự chủ bấy nhiêu. Phát xuất từ những đường hướng cảm xúc như vậy, năng nhiệt bùng nổ (của chúng) sau cùng tụ lại để rồi nổ tung chúng ra trong sự cố gắng (của) siêu thực đi phá vỡ cái bầu khí tự mãn (*autartikal*) của nghệ thuật và ép buộc một sự hòa giải giữa nghệ thuật và cuộc sống.

Tuy nhiên tất cả những cố gắng cân bằng nghệ thuật và cuộc sống, hoàn tưởng và thực hành, biểu tượng và thực thể vào một bình diện; những cố gắng vật bỏ sự khác biệt giữa nhân tạo (*artifact*) và đối tượng thực dụng, giữa sự dàn cảnh đầy ý thức và sự kích động tự nhiên; những cố gắng để tuyên bố rằng tất cả mọi sự đều vị nghệ thuật và tất cả mọi người vị nghệ sĩ, để rút lại tất cả mọi tiêu chuẩn và để coi sự phán đoán thẩm mỹ đồng hàng với sự biểu tả những kinh nghiệm chủ thể - tất cả những việc trên tự chúng tỏ chúng chỉ là một loại của những cuộc thí nghiệm vô nghĩa. Những cuộc thí nghiệm này chỉ dùng để đem lại cho cuộc sống, và để làm sáng tỏ một cách rõ ràng chính những kết cấu của nghệ thuật mà họ đã muốn phá bỏ đi mà thôi.

Họ đã gán một tính chất hợp pháp mới mẻ, coi như là một cùng đích tự thân, cho biểu tượng, coi nó như là môi trường cho tưởng tượng, cho sự nghệ thuật siêu vượt xã hội, cho cái đặc tính tập trung và thiết kế của lối sản xuất nghệ thuật cũng như cho một tình trạng nhận thức đặc biệt về sự phán đoán thẩm vị. Tính chất cực đoan nhằm chối bỏ nghệ thuật buồn cười thay lại kết thúc với (chính) việc gán giá trị cho chính những phạm trù mà thời Ánh Sáng đã dùng để nghiên cứu cái lãnh vực đối tượng của nó. Những kẻ siêu thực đã mở ra một cuộc chiến quá cực đoan. Tuy vậy, sự phản loạn của họ lại bị hai lỗi lầm cách riêng phá hủy mất. Thứ nhất, một khi mà những cái hộp chứa nội dung của bầu khí văn hóa từng phát triển một cách độc lập bị phá vỡ, thì nội dung (của nó) cũng mất đi. Chẳng có gì tồn tại từ một ý nghĩa đã mất ý (a desublimated meaning) hay từ một hình thức đã bị bóp vỡ; (ta không thấy) có một hậu quả giải phóng nào tiếp theo cả.

Sai lầm thứ hai mang nhiều hậu quả quan trọng hơn. Nơi tương thông thường nhật, ý nghĩa nhận thức, sự mong đợi đạo đức, sự biểu tả chủ thể và sự đánh giá, (tất cả) phải tương quan với nhau. Quá trình tương thông cần có một truyền thống văn hóa bao gồm tất cả mọi lãnh vực - nhận thức, đạo đức - thực hành và biểu tả. Chính vì vậy mà một cuộc sống hàng ngày từng bị lý tính hóa khó có thể được giải thoát ra khỏi sự bần cùng văn hóa (nếu chỉ) phá bỏ một lãnh vực đơn độc - tức nghệ thuật - và (nếu như thế thì) đương cung cấp cơ hội chỉ cho một trong những phức tạp của nền tri thức từng bị chuyên môn hóa. Cuộc nổi loạn siêu thực có lẽ đã chỉ thay thế được một sự trừu tượng mà thôi.

Trong cái bầu khí của tri thức lý luận và cả của nền đạo đức nữa, (ta cũng thấy) có những (lỗi) tương tự trong sự thất bại của (chương trình) mà chúng ta có thể gọi là một sự chối bỏ văn hóa một cách sai lầm. Chỉ khác là chúng ít được (ồn ào) tuyên bố mà thôi. Ngay từ thời của cái nhóm Hegel trẻ (Young Hegelians), đã thấy nói về việc chối bỏ triết học. Từ thời Marx, người ta đã đặt ra câu hỏi về sự liên hệ giữa lý luận và thực hành. Tuy vậy, những nhà trí thức Mác-xít gia nhập vào phong trào xã hội; và chỉ ở bên lề mới thấy có những cố gắng bè phái

(sectarian) đưa ra một chương trình chối bỏ triết học tương tự như chương trình siêu thực chối bỏ nghệ thuật. Ta thấy những lỗi tương tự như lỗi của siêu thực hiển nhiên trong những chương trình này khi mà ta quan sát những hiệu quả của chủ thuyết giáo điều và của chủ thuyết đạo đức thanh giáo (moral rigorism).

Sự sinh hoạt thường ngày từng bị vật hóa có thể được chữa khỏi chỉ khi nào (ta) tạo ra hoạt động câu (tương) thông không còn bị hạn chế giữa nhận thức và thực hành và những yếu tính biểu tả thẩm mỹ nữa. Sự vật hóa không thể thắng vượt được bằng việc chỉ có bắt một trong những lãnh vực ở cấp độ cao sang (highly stylized) tự mở ra để dễ được thu nhận. Không phải như vậy, chúng ta thấy rằng, do một số hoàn cảnh nào đó, phát sinh ra một sự liên hệ giữa những hoạt động khủng bố và sự nói rộng quá mức (over-extension) của bất cứ một trong những lãnh vực này vào trong những lãnh vực khác: những thí dụ như những khuynh hướng mỹ hóa chính trị, hay thay chính trị với nền đạo đức thanh giáo, hay đặt nền đạo đức này dưới chủ thuyết giáo điều của một lý thuyết (nào đó). Tuy vậy, những hiện tượng này không thể lèo lái chúng ta vào việc chối bỏ ý hướng của nền truyền thống Ánh Sáng còn sót lại để coi chúng như là những ý hướng có căn rễ trong một "lý tính khủng bố" (terroristic reason). Những kẻ lẫn lộn cái dự án (tốt đẹp) của hiện đại tính với tình trạng ý thức và (với) hành động hấp dẫn của cá nhân của một quân khủng bố, cũng cận thị chẳng kém gì những kẻ từng tuyên xưng cho rằng cái sự khủng bố vô tiền khoáng hậu từng được cơ quan lạm dụng thường xuyên trong bóng tối, trong những trại tù của quân đội và công an mật, và trong các trại tập trung và cơ quan, mới là cái lẽ sống (raison d'être) của một quốc gia tân tiến. Bởi vì chỉ có cái loại khủng bố điều hành này mới bắt chúng ta phải áp dụng những phương thế áp bức của nền quan liêu hiện đại.

### **Những Khả thể**

Tôi nghĩ là, thay vì bỏ hiện đại tính và coi dự án của nó như là đã mất hết, chúng ta nên học lại từ những sai lầm của những chương trình từng tự thổi phồng, tìm cách chối bỏ hiện đại

tính. Có lẽ những lối chấp nhận nghệ thuật có thể đưa ra một thí dụ, mà ít ra cũng chỉ chỏ ra một hướng thoát.

Nền nghệ thuật trường giả chờ đợi từ (khán) thính giả hai điều. Một bên, người thường dân thưởng thức nghệ thuật phải tự giáo dục (huấn luyện) mình thành một chuyên gia. Một bên khác, anh ta phải cư xử như một người tiêu thụ có khả năng, tức người biết lấy nghệ thuật và nối kết những kinh nghiệm thẩm mỹ với những vấn nạn trong cuộc sống của chính mình. Cái lối kinh nghiệm nghệ thuật thứ hai này, tuy xem ra vô thưởng vô phạt, đã đánh mất sự ứng dụng cực đoan của nó, chính bởi lẽ nó do (mang) một tương quan hỗn hợp với cái thái độ của chuyên gia và của người chuyên nghiệp.

Nói một cách xác quyết hơn, sự sản sinh nghệ thuật sẽ voi cạn dần, nếu nó không theo cái hình thức từng đặc biệt (giúp) giải quyết những vấn nạn độc lập, và nếu nó không còn được giới chuyên gia để ý, (đặc biệt) để ý tới những câu hỏi chỉ truyền lại cho đồ đệ chính tông (bí truyền, exoteric). Và từ đây người nghệ sĩ và nhà phê bình, cả hai đều chấp nhận sự kiện, đó là một vấn nạn như thế vốn nằm trong cái sức quyến rũ của (cái mà tôi từng gọi trước đây là) "luật nội tại" (logic nội tại) trong lãnh vực văn hóa. Tuy nhiên sự phân biệt quá mạnh bạo này, sự chỉ tập trung vào một khía cạnh của bản tính giá trị mà thôi, và sự gạt bỏ những khía cạnh khác của chân lý và công chính, (sẽ làm) chúng tan vỡ rất nhanh, một khi kinh nghiệm thẩm mỹ bị lôi kéo vào trong một lịch sử cuộc sống cá nhân, và một khi nó bị cuộc sống thường nhật hòa tan. (Ta thấy) sự chấp nhận nghệ thuật nơi giới bình dân và nơi giới "chuyên gia về mỗi ngày" đi vào những hướng khác nhau; nó không giống như sự tiếp thu nghệ thuật thấy nơi những nhà phê bình nghệ thuật.

Albrecht Wellmer từng làm tôi chú ý tới (một lối nhận thức). Một kinh nghiệm thẩm mỹ, nếu không bị đóng khung vào trong lối phán đoán phẩm vị của chuyên gia, có thể thay đổi ý nghĩa được: (đó là) khi (ta lấy) một kinh nghiệm như vậy để làm minh bạch một tình huống của cuộc sống lịch sử và khi mà kinh nghiệm này liên hệ với những vấn nạn của cuộc sống.

Nơi đây, kinh nghiệm theo một trò chơi ngôn ngữ. Trò chơi này không còn là cái trò chơi (của) việc phê bình thẩm mỹ nữa. Như vậy kinh nghiệm thẩm mỹ không chỉ có đổi mới những lối giải thích về những nhu cầu của chúng ta, mà qua sự hiểu biết những nhu cầu này chúng ta mới nhận ra được thế giới. Kinh nghiệm thẩm mỹ thâm nhập vào việc ta nhận thức được ý nghĩa, cũng như (ý thức được) cái việc ta phải chờ đợi. Chỉ như vậy, kinh nghiệm thẩm mỹ thay đổi cái phương cách. Qua cách thế đó tất cả mọi giai đoạn đều chỉ về nhau. Xin cho tôi nêu ra một ví dụ về quá trình này.

Cái phương cách nhận thức và liên kết với nghệ thuật được Peter Weiss, một người Đức-Thụy Điển, đề nghị trong tác phẩm Thẩm Mỹ Học Đê Kháng (The Aesthetics of Resistance). Weiss giải thích quá trình tái hội nhập nghệ thuật bằng cách trình bày một nhóm người thợ ở Bá Linh vào năm 1937. Họ khát khao trí thức và ham thích chính trị. Họ là những người trẻ mà nhờ theo học trung học, những lớp cấp cao vào buổi tối, đã có khả năng hấp thụ được lịch sử đại cương và xã hội của nền nghệ thuật Âu châu. Từ ngôi đài nổi bật của tri năng khách quan nằm trong những tác phẩm nghệ thuật mà họ từng nhìn đi nhìn lại trong các bảo tàng viện tại Bá Linh, họ bắt đầu vứt bỏ những viên gạch nền tảng của họ, rồi họ lượm lại và ráp nối với chính cái cảnh vực riêng tư của họ. Cảnh vực này tách xa ra khỏi cái cảnh vực của nền giáo dục cổ truyền cũng như xa khỏi chế độ hiện hành lúc ấy. Những người lao động trẻ này trở đi trở lại giữa cái ngôi đài của nền nghệ thuật Âu châu và cảnh vực tư riêng của họ cho đến lúc họ có đủ lực làm sáng tỏ cả hai điều trên.

Trong những ví dụ tương tự làm sáng tỏ sự tái thích hợp của nền văn hóa chuyên gia từ cái cố điểm của thế sinh, chúng ta có thể phân biệt ra một yếu tố trợ giúp những ý hướng của những cuộc nổi loạn siêu thực vô vọng. Và có lẽ hơn nữa, nó giúp ta hiểu ngay cả việc Brecht và Benjamin chú trọng vào sự việc làm sao mà nghệ phẩm tuy từng đánh mất thời điểm (aura) của chúng, nhưng bây giờ lại có thể được chấp nhận theo những lối sáng chiếu. Nói tóm lại, dự án của hiện đại tính vẫn chưa được hoàn tất. Và sự chấp nhận nghệ thuật ít nhất chỉ là một trong

ba khía cạnh của nó mà thôi. Dự án nhắm tới một sự liên kết từng được tách biệt của nền văn hóa hiện đại với sinh hoạt hàng ngày, một sinh hoạt vẫn còn lệ thuộc vào những gia sản sống động, nhưng có thể bị chính chủ thuyết duy truyền thống làm bần cùng đi. Tuy vậy, sự liên kết mới mẻ này chỉ có thể lập được với điều kiện là hiện đại hóa xã hội cũng sẽ bị phân tán đi vào những hướng khác nhau. Thế sinh như vậy đã có đủ lực để phát triển nhưng cơ chế từ chính nó. Chính nó đặt giới hạn cho động lực nội tại và cho những quy luật bắt buộc của một hệ thống kinh tế gần như hoàn toàn độc lập và cho những bổ túc hành chánh của nó.

Nếu tôi không nhầm thì ngày nay ta khó có được những sự may mắn này. Trong tất cả thế giới, hoặc nhiều hoặc ít, một bầu khí đương phát triển, một cách mạnh bạo hơn, cái quá trình hiện đại hóa của tư bản cũng như những chiều hướng phê bình chủ thuyết hiện đại văn hóa. Sự thất vọng vì những cuộc thất bại của những chương trình trên kêu gào đòi vất bỏ nghệ thuật, và triết học, để phục vụ cho cái mưu đồ của những vị thế bảo thủ. Xin cho tôi phân biệt một cách ngắn gọn chủ thuyết phản hiện đại (antimodernism) của những người bảo thủ trẻ tuổi, khác với chủ thuyết tiền hiện đại (premodernism) của những kẻ cựu bảo thủ, và khác với chủ thuyết hậu hiện đại của nhóm tân bảo thủ.

Giới bảo thủ trẻ tóm lược lại cái kinh nghiệm căn bản của hiện đại tính thẩm mỹ. Họ tự vỗ vào cho mình có (được) những mặc khải về cái chủ thể tính đã từng bị phân tán (trước đây), (và có) được (một sự) giải thoát khỏi những quy luật tuyệt đối của lao động và tính thực dụng. Và với kinh nghiệm như vậy, họ thoát ra khỏi cái thế giới hiện đại. Dựa vào (sự hiểu biết của họ) về nền tảng của những thái độ hiện đại, họ cho việc (chủ thuyết) chống hiện đại không thể hòa hợp được (với hiện đại) là (một việc) đúng. (Vì vậy) họ rút vào trong (một) lãnh vực xa tít mù, đắm đầu vào cái lãnh vực nguyên thủy; tự tưởng tượng có những năng lực tự phát, tự kinh nghiệm, và nằm sâu trong cảm tính. Đối với cái lý tính công cụ, họ theo lối tư duy nhị nguyên của Mani, nối kết cái nguyên lý mà chỉ có được nhờ vào việc cầu xin (chiêu hồn). Cái nguyên lý này, chính là cái ý chí về quyền lực hay quyền tối thượng, Hữu thể hay một sức mạnh

sáng tạo (dyonysiac force) của thể thi ca. Tại Pháp ta thấy đường hướng này với Bataille, qua Foucault cho tới Derrida.

Nhóm bảo thủ già không cho phép họ bị chủ thuyết hiện đại văn hóa làm nhiễm độc. Họ buồn bã quan sát sự suy đồi của cái lý tính bản thể, sự khác biệt của khoa học (tri thức), đạo đức và nghệ thuật, sự khác biệt giữa cái nhãn quan về thế giới hiện đại với cái lý tính (kỹ khoa) chỉ mang tính chất máy móc, và rồi họ đề nghị rút thụt lùi trở lại cái vị trí trước hiện đại tính.

Vào thời nay, chủ nghĩa Tân Aristotle đặc biệt tận hưởng sự thành công. Nhìn vào vắn nạn của môi sinh học, chủ thuyết này thấy rằng cần phải có một nền đạo đức vũ trụ. Theo cái trường phái mà Leo Strauss từng phát khởi này, ta có thể kể ra được những tác phẩm hay ho của Han Jonas và Robert Spaemann như là một ví dụ (điển hình).

Và sau cùng, nhóm tân bảo thủ chỉ hoan nghênh sự phát triển của nền khoa học hiện đại khi mà nền khoa học này vượt khỏi cái phạm vi của mình để tiếp tục tiến bộ trong kỹ thuật, để phát triển tư bản và để quản lý một cách lý tính. Hơn thế nữa, họ đưa ra một nền chính trị phá vỡ cái nội dung bùng nổ của hiện đại tính văn hóa. Theo một trong luận đề (của họ) thì khoa học, nếu hiểu theo đúng nghĩa, đã biến thành hoàn toàn vô nghĩa, không thể định hướng cho thế sinh. Một luận đề khác cho rằng chính trị, hay hơn hết, là nên hời hợt đừng gắn chặt vào một đòi buộc phải hòa hợp với đạo đức và (đời sống) thực hành. Và cái luận đề thứ ba nhấn mạnh vào cái nội tính thuần nhất của nghệ thuật. Luận đề này tranh luận về việc nó vốn mang một nội dung mộng tưởng (utopian), và nó chỉ ra tính chất hoàn tưởng của mình với mục đích hạn chế kinh nghiệm thẩm mỹ vào lãnh vực riêng tư. Ta có thể nêu ra nơi đây tên của Wittgenstein thời trẻ, Carl Schmitt vào giữa thời, và Gottfried Benn vào thời cuối cùng. Tuy vậy qua việc gắn khoa học, đạo đức và nghệ thuật chặt vào những lãnh vực độc lập hoàn toàn tách biệt khỏi thế sinh, và được chuyên gia quản lý, thì cái gì còn lại từ cái dự án của hiện đại tính văn hóa chỉ còn là cái mà chúng ta có lẽ sẽ có nếu chúng ta phải hoàn toàn vất bỏ cái dự

án hiện đại tính. Thay vào đó người ta chỉ ra những truyền thống mà, mặc dù ngay cả khi đã được thực chứng (biến thành quy phạm), và được xác định giá trị (validation), cũng chẳng gây được ảnh hưởng chi.

Lẽ tất nhiên là cái lối hình thái này (typology) cũng giống như bất cứ hình thái nào khác; tuy vậy nó không hẳn là vô dụng trong công việc phân tích những va chạm tri thức và chính trị đương thời. Tôi sợ là những ý niệm về đặc tính chống hiện đại, thêm vào cùng với lối động chạm tới tiền hiện đại tính (pre-modernity), trở lên càng ngày càng phổ biến trong những nhóm chủ trương cái khả thể văn hóa khác biệt. Khi ta quan sát những biến đổi hình thái của ý thức nơi các đảng phái chính trị ở Đức, (ta thấy) rõ rệt có một sự thay đổi ý thức hệ. Và đây chính là sự liên kết giữa những người hậu hiện đại và những người tiền hiện đại. Đối với tôi, hình như chưa có một đảng phái nào, nói một cách đặc biệt, có thể độc quyền lạm dụng giới trí thức và cái vị thế của chủ thuyết tân bảo thủ. Chính vì vậy mà tôi có đủ lý do để cảm ơn cái tinh thần khai phóng mà, thưa ngài thị trưởng Wallman, như ngài từng đá động đến trong lời giới thiệu, trong tinh thần này thành phố Frankfurt trao tặng tôi một giải thưởng mang tên của Theodor Adorno. Adorno, một người con kiệt xuất nhất của thành phố này, một người với tư thế của triết gia và văn sỹ, là một người độc nhất vô nhị trong Cộng Hòa Liên Bang (Đức) của chúng ta đã in đậm cái hình ảnh của giới trí thức; và hơn cả thế nữa, đã trở thành cái mẫu mực của giới trí thức.

## JÜRGEN HABERMAS TRONG LỊCH SỬ CỦA LÝ TÍNH: MỘT NỖ LỰC CỨU VÃN DỰ ÁN CHƯA HOÀN TẤT

Nguyễn Anh Chung\*

Ngày 14/03/2026, khoảng 20 giờ theo giờ Việt Nam, mạng xã hội cùng hàng loạt các tờ báo lớn trên thế giới đồng loạt đưa tin: Jürgen Habermas đã qua đời, ở tuổi 96. Sự ra đi của ông khép lại cuộc đời của một trong những triết gia có ảnh hưởng sâu rộng nhất của thế kỷ XX và đầu thế kỷ XXI - một người mà trong suốt nhiều thập niên đã kiên trì bảo vệ vai trò của lý tính trong đời sống con người, trong khoa học và đặc biệt trong các hoạt động chính trị và xã hội. Tuy nhiên, ý nghĩa của sự kiện này không chỉ nằm ở việc một nhà triết học xuất sắc đã tạ thế, mà còn ở chỗ nó đánh dấu sự khép lại của một hệ hình tư duy từng đóng vai trò trung tâm của triết học cận đại.

Trong lịch sử triết học phương Tây, từ thời Khai Sáng, lý tính không chỉ là một năng lực nhận thức, mà là nền tảng cho những hy vọng lớn lao: rằng con người có thể tự định hướng cho chính mình, xây dựng những chuẩn mực chung và tổ chức đời sống xã hội dựa trên đối thoại thay vì bạo lực. Tuy nhiên, đến thời đại của Habermas, niềm tin này đã trải qua nhiều khủng hoảng sâu sắc. Lý tính không còn giữ được vị thế hiển nhiên của nó với tư cách là một nền tảng chung và phổ quát, mà bị thu hẹp thành công cụ, phân mảnh thành những lĩnh vực riêng biệt và bị đặt dưới sự hoài nghi của nhiều trào lưu triết học khác nhau.

Bài viết này không nhằm trình bày toàn bộ hệ thống tư tưởng của Habermas, cũng không phải là một khảo cứu chuyên sâu về từng giai đoạn trong sự nghiệp của ông. Mục tiêu của nó khiêm tốn hơn, nhưng đồng thời mang tính lịch sử: **xác định vị trí của Habermas trong lịch sử của lý tính**, bằng cách xem ông như một trong những nỗ lực muộn nhất nhằm duy trì

---

\* Nghiên cứu sinh tại khoa triết học, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, ĐHQGHN

và tái định nghĩa tinh thần của thời đại Khai sáng trong một thế giới mà những tiền đề ban đầu của tinh thần ấy đã bị lung lay. Theo nghĩa đó, việc nhìn lại Habermas không chỉ là một hành vi tưởng niệm một triết gia, mà còn là một dịp để suy ngẫm về số phận của chính lý tính trong thời đại của chúng ta.

### 1. Lý tưởng về lý tính của tinh thần Khai sáng

Trong lịch sử triết học phương Tây, thời đại Khai sáng đánh dấu một bước ngoặt quan trọng trong cách con người hiểu về chính mình và vị trí của mình trong thế giới. Nếu trước đó, các chuẩn mực của đời sống con người phần lớn được đặt trên niềm tin truyền thống, tôn giáo hoặc thẩm quyền siêu việt, thì Khai Sáng đã đặt ra một niềm tin mới: rằng con người, bằng chính năng lực lý tính của mình, có thể tự định hướng cho đời sống cá nhân cũng như đời sống chung của toàn xã hội. Lý tính, từ đó, không chỉ còn là một công cụ nhận thức, mà trở thành nền tảng của tự do và của trật tự xã hội.

Tinh thần này được diễn đạt một cách súc tích trong định nghĩa nổi tiếng của Immanuel Kant về Khai Sáng trong những dòng đầu tiên của tiểu luận Khai Sáng là gì (? Ông viết: “Khai sáng là sự thoát ra của con người khỏi tình trạng vị thành niên do chính mình gây ra - tình trạng không thể sử dụng trí tuệ của mình mà không cần sự dẫn dắt của kẻ khác.”<sup>1</sup> Ở đây, lý tính được hiểu như là năng lực cho phép con người tự mình suy nghĩ và phán đoán thay vì dựa vào những thẩm quyền áp đặt từ bên ngoài. Việc sử dụng lý tính, theo nghĩa này, không chỉ mang lại tính đúng đắn cho nhận thức, mà còn mang tính chất giải phóng: giải phóng con người khỏi sự lệ thuộc vào những khuôn mẫu đã được thiết lập từ trước.

Tuy nhiên, ý tưởng về lý tính của tinh thần Khai Sáng không dừng lại ở khả năng suy nghĩ độc lập. Nó còn bao hàm một yêu sách mạnh mẽ hơn, đó là: lý tính có thể cung cấp những

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant (1784), *What is Enlightenment*, pp.1, Hackett Publishing

nguyên tắc mang giá trị phổ quát. Trong triết học đạo đức của Kant, điều này được thể hiện qua khái niệm về tính tự trị của ý chí. Như ông viết: “Tính tự trị của ý chí là đặc tính cho phép ý chí tự đặt ra luật lệ cho chính nó.”<sup>2</sup>. Lý tính, trong ý nghĩa này, không chỉ giúp con người nhận biết thế giới, mà còn cho phép họ thiết lập những chuẩn mực hành động có thể được tất cả mọi người chấp nhận là hợp đạo đức. Một hành động là đúng không phải vì nó phù hợp với một truyền thống cụ thể, mà vì nó có thể được biện minh bằng lý do mà mọi người đều có thể hiểu và chấp nhận.

Từ nền tảng đó, Khai sáng đã mở ra một viễn tượng mới về đời sống xã hội. Nếu con người có khả năng suy nghĩ một cách tự trị và chia sẻ những lý do với nhau khi tiếp cận chung một vấn đề, thì đời sống chính trị không còn phải dựa trên bạo lực hay uy quyền tuyệt đối, mà có thể được tổ chức trên cơ sở của luật pháp và đối thoại - đây chính là nền tảng cho sự trở lại của dân chủ trong đời sống chính trị - xã hội. Lý tính, vì thế, không chỉ là nguyên tắc của tri thức, mà còn là nguyên tắc chung của đời sống. Những khái niệm như pháp quyền, công luận và tự do dân sự đều gắn với niềm tin rằng con người có thể tham gia vào đời sống chung của xã hội như những chủ thể có khả năng lý luận.

Trong nghĩa rộng hơn, Khai Sáng còn gắn liền với một niềm tin vào sự tiến bộ. Nếu lý tính có thể được sử dụng một cách tự do và công khai, thì tri thức sẽ được tích lũy, những sai lầm sẽ được sửa chữa, từ đó, xã hội sẽ ngày càng trở nên hợp lý hơn. Niềm tin này không phải là một sự lạc quan ngây thơ, mà dựa trên giả định rằng những vấn đề của con người có thể được giải quyết thông qua tư duy lý luận và phê phán, thay vì thông qua bạo lực hay định kiến. Lý tính, do đó, không chỉ là một năng lực cá nhân, mà là một nguyên tắc lịch sử: nó gắn với ý

---

<sup>2</sup> Immanuel Kant (1785), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, pp. 46, Cambridge University Press

tưởng rằng nhân loại có thể tiến về phía trước thông qua việc sử dụng nó tìm ra những lý do để giải quyết vấn đề.

Tuy nhiên, ngay trong lòng tinh thần Khai Sáng vốn đã tồn tại những yếu tố khiến nó có thể bị phê phán về sau. Việc nhân mạnh khả năng kiểm soát tự nhiên thông qua tri thức khoa học đã mở ra những khả năng chưa từng có cho con người, nhưng đồng thời cũng đặt nền cho một cách hiểu về lý tính như công cụ chinh phục và thống trị. Như Max Horkheimer và Theodor W. Adorno sau này nhận xét: “Khai sáng đối xử với sự vật như một kẻ độc tài đối xử với con người.”<sup>3</sup> Nhận xét này, dù được đưa ra trong bối cảnh phê phán thế kỷ XX, tuy nhiên, mầm mống của nó đã xuất hiện ngay từ đầu. Lý tính Khai Sáng ngay khi sinh ra đã mang trong mình một mâu thuẫn nội tại: giữa khát vọng giải phóng và khả năng thống trị.

Có thể thấy rằng: Lý tính của tinh thần Khai Sáng không chỉ là một học thuyết triết học, mà còn là một dự án lịch sử rộng lớn: dự án đặt niềm tin vào khả năng của con người tự suy nghĩ, tự thiết lập chuẩn mực và cùng nhau xây dựng một đời sống chung dựa trên những giá trị phổ quát. Chính dự án này, với tất cả những hy vọng và mâu thuẫn của nó, đã trở thành nền tảng cho lịch sử của lý tính trong các thế kỷ tiếp theo. Và cũng chính từ nền tảng ấy, những phê phán sâu sắc của thế kỷ XX sẽ xuất hiện, đặt lại câu hỏi về khả năng và giới hạn của lý tính - một câu hỏi mà tư tưởng của Jürgen Habermas sau này sẽ tìm câu trả lời theo một cách mới.

## 2. Cuộc khủng hoảng của lý tính: những phê phán trong thế kỷ XX

Nếu tinh thần Khai sáng từng đặt niềm tin vào lý tính như nền tảng của tiến bộ và tự do thì thế kỷ XX đã chứng kiến một loạt biến cố khiến niềm tin ấy trở nên mong manh hơn bao giờ hết. Hai cuộc thế chiến, đặc biệt là thảm họa của chủ nghĩa toàn trị và sự phát triển của những hệ thống kỹ trị quy mô lớn đã cho thấy rằng những thành tựu của khoa học và kỹ thuật

---

<sup>3</sup> Max Horkheimer và Theodor Adorno (1947), *Dialectic of Enlightenment*, trans by Edmund Jephcott pp.6, Stanford University Press

- vốn từng được xem là biểu hiện cao nhất của lý tính lại không nhất thiết dẫn đến sự giải phóng cho con người. Ngược lại, chính những thành tựu ấy lại dần trở thành công cụ đắc lực cho sự kiểm soát và hủy diệt. Lý tính, thay vì đảm bảo tự do, dường như có thể bị huy động để phục vụ cho những hình thức quyền lực tối cao chưa từng có.

Trong bối cảnh ấy, những phê phán sâu sắc đối với lý tính bắt đầu xuất hiện trong triết học thế kỷ XX. Một trong những phê phán có ảnh hưởng nhất đến từ các lý thuyết gia của Trường phái Frankfurt, đặc biệt là Max Horkheimer và Theodor W. Adorno. Trong công trình *Dialektik der Aufklärung (Biện chứng của Khai Sáng)*, hai triết gia đã cho rằng lý tính của thời hiện đại đã dần biến thành một dạng mà họ gọi là “lý tính công cụ”, tức một hình thức lý tính chỉ quan tâm đến việc lựa chọn phương tiện hiệu quả để đạt được mục đích, mà không còn khả năng đặt câu hỏi về chính bản thân những mục đích ấy. Hình ảnh ẩn dụ nổi tiếng nhất của Max Horkheimer và Theodor W. Adorno về tình trạng này được trình bày như sau: “Khai Sáng đối xử với sự vật như một kẻ độc tài đối xử với con người.”<sup>4</sup> Đây là một cách diễn đạt nhằm chỉ ra rằng lý tính, khi bị đồng nhất với khả năng kiểm soát và tính toán, có thể chuyển từ vai trò giải phóng sang vai trò thống trị.

Phê phán này không chỉ mang tính lý thuyết, mà phản ánh những kinh nghiệm lịch sử cụ thể. Sự phát triển của các hệ thống hành chính và kỹ thuật quy mô lớn đã tạo ra những hình thức quản trị mà trong đó các quyết định ngày càng dựa trên những tiêu chí hiệu quả và tính toán, thay vì trên những thảo luận công khai về giá trị. Trong nhiều trường hợp, con người trở thành đối tượng của các quy trình mà họ không kiểm soát được, còn lý tính, thay vì là phương tiện của tự do, trở thành công cụ của tổ chức và quyền lực. Từ góc nhìn này, khủng hoảng của lý tính không phải là sự biến mất của nó, mà là sự tha hoá của nó. Các nhà Khai Sáng đã sử

---

<sup>4</sup> Max Horkheimer và Theodor Adorno (1947), *Dialectic of Enlightenment*, trans by Edmund Jephcott pp.6, Stanford University Press

dụng lý tính để giải phóng con người từ xiềng xích của thần quyền để đi đến tự do, nhưng lý tính đang dần bị biến dạng, tha hoá thành một công cụ cho những mô hình mới kìm hãm sự tự do của con người.

Song song với phê phán của Trường phái Frankfurt là một dòng phê phán khác xuất hiện trong các công trình của Michel Foucault - nơi lý tính được đặt trong mối quan hệ mật thiết với quyền lực. Foucault cho rằng những hình thức tri thức hiện đại không đơn thuần phản ánh thế giới, mà còn tham gia vào việc cấu thành các thiết chế kiểm soát xã hội. Những hệ thống như bệnh viện, nhà tù hay trường học không chỉ là các thiết chế trung lập, mà là những không gian trong đó tri thức và quyền lực kết hợp với nhau để định hình hành vi của con người. Foucault viết rằng: “Chân lý là một thứ thuộc về thế giới này: nó chỉ được tạo ra nhờ vào nhiều hình thức ràng buộc khác nhau. Và nó tạo ra những tác động quyền lực thường xuyên.”<sup>5</sup> Điều đó có nghĩa là giống như mọi sự vật thông thường khác, chân lý không có tính siêu nghiệm, tính khách quan mà là sản phẩm của những thiết chế xã hội. Từ góc nhìn này, lý tính không còn có thể được xem là một năng lực trung lập hướng tới chân lý phổ quát, mà là một thực hành lịch sử gắn với những chiến lược kiểm soát cụ thể.

Một phê phán khác, mang tính triết đề hơn về mặt nhận thức luận, có thể được tìm thấy trong các trào lưu hậu hiện đại, đặc biệt là trong tư tưởng của Jean - François Lyotard. Trong tác phẩm *La condition postmoderne: rapport sur le savoir (Hoàn cảnh hậu hiện đại)*, Lyotard cho rằng thời đại hậu hiện đại được đặc trưng bởi những “đại tự sự” - những tư tưởng lớn về tiến bộ, tự do và lý tính chi phối toàn bộ đời sống con người.. Nhưng chính những đại tự sự này đã mất đi tính thuyết phục trong thế giới đương đại. Khi không còn một nền tảng chung có thể thuyết phục tất cả, lý tính cũng mất đi nền tảng để khẳng định tính phổ quát của mình. Tri thức, theo đó, trở nên phân mảnh thành nhiều diễn ngôn khác nhau, không còn được thống nhất bởi

---

<sup>5</sup> Michel Foucault (1977), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, trans by Colin Gordon, pp.131, Pantheon Books, New York

một nguyên tắc chung. Và Lyotard cho rằng, thế giới đang đi tới một hệ hình hậu hiện đại, đặc trưng của nó được mô tả như sau: “Nói một cách đơn giản đến mức cực đoan, tôi định nghĩa hậu hiện đại là sự hoài nghi đối với các đại tự sự.”<sup>6</sup>

Những phê phán này, dù khác nhau về phương pháp và mục tiêu nhưng đều hội tụ ở một điểm chung: chúng đặt nghi vấn về khả năng của lý tính trong việc cung cấp những chuẩn mực có giá trị phổ quát. Lý tính, thay vì là nền tảng của tự do, có thể trở thành công cụ của sự thống trị kiểu mới; thay vì là nguyên tắc phổ quát của chân lý, có thể quy về một diễn ngôn nhỏ bé ngang hàng với nhiều diễn ngôn khác. Chính trong bối cảnh này, câu hỏi không còn là làm thế nào để mở rộng lý tính, mà là liệu lý tính có còn có thể được duy trì như một nền tảng phổ quát hay không?

Đây cũng chính là bối cảnh mà dự án triết học của Jürgen Habermas cần được hiểu. Khác với nhiều nhà tư tưởng cùng thời, Habermas không chấp nhận kết luận rằng các phê phán đối với lý tính phải dẫn đến việc từ bỏ hoàn toàn dự án Khai sáng. Ông thừa nhận những giới hạn mà các phê phán thế kỷ XX đã chỉ ra, đặc biệt là sự tha hoá của lý tính thành công cụ và sự gắn kết giữa tri thức với quyền lực, nhưng đồng thời, ông cũng cho rằng những phê phán này không đủ để phủ nhận hoàn toàn khả năng của lý tính như một nền tảng chuẩn tắc.

Trước phê phán về lý tính công cụ của Horkheimer và Adorno, Habermas đồng ý rằng lý tính đã bị thu hẹp trong nhiều lĩnh vực hiện đại, nhưng ông cho rằng điều này không có nghĩa là mọi hình thức lý tính đều mang tính công cụ. Ngược lại, ông phân biệt giữa lý tính công cụ và lý tính giao tiếp, và lập luận rằng trong đời sống ngôn ngữ hằng ngày, con người vẫn không ngừng đưa ra và đòi hỏi những lý do có thể được chấp nhận bởi người khác. Chính trong thực

---

<sup>6</sup> Jean-François Lyotard (1979), *The Postmodern Condition*, trans by Geoff Bennington and Brian Massumi, introduction, Manchester University Press

hành giao tiếp này, một hình thức lý tính khác - không nhằm để kiểm soát mà hướng tới sự thấu hiểu lẫn nhau vẫn tiếp tục tồn tại.

Đối với phê phán của Foucault về mối quan hệ giữa tri thức và quyền lực, Habermas không phủ nhận rằng tri thức có thể bị sử dụng như một công cụ kiểm soát, nhưng ông cho rằng việc chỉ ra sự gắn kết giữa tri thức và quyền lực không đủ để bác bỏ hoàn toàn khả năng của chân lý. Nếu mọi phát biểu đều chỉ là biểu hiện của quyền lực, thì bản thân phê phán của Foucault cũng không thể biện minh cho tính đúng đắn của mình, hay nói cách khác, lý luận của Foucault cũng chỉ là một dạng quyền lực, không có ý nghĩa phổ quát và không đúng với lý tính - Foucault đã tự mâu thuẫn. Do đó, Habermas đã cố gắng giữ lại một khái niệm về chân lý như một yêu sách có thể được kiểm chứng thông qua đối thoại và phê phán.

Trước sự hoài nghi từ các nhà tư tưởng hậu hiện đại về các đại tự sự, Habermas cũng đưa ra một lập trường khác biệt. Ông thừa nhận rằng những ý tưởng lớn về tiến bộ không còn có thể được duy trì trong hình thức cổ điển, nhưng ông không chấp nhận việc từ bỏ hoàn toàn ý niệm về tính phổ quát. Thay vì tiếp tục níu giữ, biện minh cho một đại tự sự về lịch sử, ông tìm cách đặt nền tảng mới cho tính phổ quát trong những điều kiện của giao tiếp: những chuẩn mực chỉ có thể được xem là hợp lệ nếu chúng có thể được chấp nhận trong một diễn ngôn không bị cưỡng ép.

Do đó, cuộc khủng hoảng của lý tính trong thế kỷ XX không chỉ tạo ra những phê phán sâu sắc, mà đồng thời mở ra một không gian cho những nỗ lực tái cấu trúc lý tính. Các phê phán của các nhà tư tưởng thế kỷ XX đã làm suy yếu những nền tảng cổ điển của lý tính, nhưng chính sự suy yếu ấy cũng đặt ra nhu cầu tìm kiếm một hình thức mới của nó - một hình thức không còn dựa vào những giả định siêu hình, mà vào những điều kiện cụ thể của đời sống xã hội. Chính trong khoảng trống này, dự án của Habermas dần hình thành như một nỗ lực vừa

tiếp nhận những phê phán của thời đại, vừa cố gắng giữ cho tính chuẩn tắc của lý tính chưa bị đánh mất hoàn toàn.

### 3. Habermas và nỗ lực tái cấu trúc lý tính

Sau những phê phán sâu sắc của các nhà tư tưởng từ nhiều trường phái trong thế kỷ XX, lý tính theo tinh thần của thời đại Khai Sáng không còn có thể được phục hồi bằng cách quay trở lại những hình thức cổ điển của nó. Những giả định về một chủ thể tự trị tuyệt đối hay về một nền tảng siêu hình bảo đảm cho chân lý đã bị đặt những dấu hỏi lớn. Trong bối cảnh đó, dự án triết học của Jürgen Habermas có thể được hiểu như một nỗ lực tái cấu trúc lý tính từ bên trong: không phải bằng cách phủ nhận các phê phán đối với nó, mà bằng cách tìm kiếm những điều kiện tối thiểu để lý tính vẫn còn có thể tồn tại và giữ được tính chuẩn tắc.

Điểm xuất phát của Habermas là một sự dịch chuyển quan trọng trong cách hiểu về lý tính. Nếu truyền thống Khai sáng, đặc biệt trong triết học của Immanuel Kant từng đặt trọng tâm vào tính tự trị của chủ thể lý tính, thì Habermas chuyển trọng tâm ấy sang bình diện liên chủ thể. Theo ông, lý tính không còn được hiểu trước hết như một năng lực của ý thức cá nhân, mà như một khả năng được thực hiện trong những các tình huống giao tiếp - nơi các chủ thể đưa ra quan điểm và đánh giá lẫn nhau về những lý do cho hành động và niềm tin của mình. Theo nghĩa đó, lý tính không còn bị thu hẹp trở thành đặc tính nội tại của một cá nhân, mà là một thực hành mang tính xã hội, vươn ra bên ngoài.

Khái niệm trung tâm cho sự dịch chuyển này là “lý tính giao tiếp” (kommunikative Rationalität). Trong công trình *Theorie des kommunikativen Handelns - Lý thuyết hành động tương giao* -, Habermas định nghĩa rằng: “Lý tính giao tiếp ám chỉ tới năng lực của những

người tham gia đối thoại trong việc đạt tới sự hiểu nhau.”<sup>7</sup> Ông lập luận rằng trong đời sống ngôn ngữ thường nhật, con người không chỉ trao đổi thông tin, mà còn đưa ra những yêu sách về chân lý, tính đúng đắn và tính chân thành. Mỗi khi một phát biểu được đưa ra, nó ngầm yêu cầu sự thừa nhận của người khác; và chính khả năng biện minh cho những yêu sách này tạo nên tính hợp lý của giao tiếp. Lý tính, vì thế, không còn được đặt nền trên sự chắc chắn tuyệt đối của một ý thức cá nhân, mà trên khả năng các chủ thể đạt đến sự hiểu nhau thông qua giao tiếp.

Từ cách hiểu này, Habermas mở rộng dự án của mình sang lĩnh vực chính trị và xã hội. Nếu lý tính có thể được thực hiện trong giao tiếp, thì đời sống chính trị hợp lý không phải là đời sống được tổ chức chỉ dựa trên các thang đo hiệu quả hay ý chí quyền lực, mà phải là đời sống trong đó các quyết định được hình thành thông qua thảo luận công khai. Ông viết rằng: “Chỉ những chuẩn mực nhận được sự chấp thuận của tất cả những người liên quan, với tư cách là những người tham gia vào diễn ngôn thực tiễn, mới có thể đòi hỏi tính hợp lệ.”<sup>8</sup> Trong tác phẩm *Faktizität und Geltung (Giữa những sự thật và những quy phạm)*, ông đã phát triển một lý thuyết về dân chủ trong đó tính hợp pháp của luật pháp không chỉ dựa trên quyền lực nhà nước mà phải được biện minh bằng sự tham gia của công dân vào các quá trình thảo luận lập pháp. Khái niệm về “không gian công” (public sphere) mà ông đã trình bày như “...một mạng lưới trao đổi thông tin và quan điểm.”<sup>9</sup>, từ sớm đã trở thành một điều kiện thiết yếu cho sự tồn tại của lý tính trong đời sống xã hội.

---

<sup>7</sup> Jürgen Habermas (1981), *The Theory of Communicative Action*, trans by Thomas McCarthy pp. 18, Beacon Press, Boston

<sup>8</sup> Jürgen Habermas (1983), *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen pp. 66, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts

<sup>9</sup> Jürgen Habermas (1992), *Between Facts and Norms*, trans by William Rehg, pp. 360, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts

Tuy nhiên, dự án này không phải là không có giới hạn. Lý tính giao tiếp của Habermas luôn giả định những điều kiện nhất định, đó là: các chủ thể tham gia vào cuộc đối thoại luôn trong trạng thái tự do và bình đẳng với nhau, đồng thời, mục tiêu của họ khi tham gia vào đối thoại phải hướng tới sự thấu hiểu lẫn nhau. Nhưng trong đời sống thực tế, những điều kiện này hiếm khi được bảo đảm. Giao tiếp thường bị chi phối bởi những yếu tố bất cân xứng về quyền lực, về tri thức, về nguồn lực cùng nhiều yếu tố đa dạng khác. Chính vì vậy, lý tính mà Habermas cố gắng bảo vệ không phải là một thực tại đã hoàn tất, mà là một khả thể luôn bị đe dọa. Nó tồn tại không như một nền tảng đã được bảo đảm, mà như một nhiệm vụ cần được xây dựng và duy trì.

Chính ở điểm này, ý nghĩa lịch sử của Habermas trở nên rõ ràng. Ông không đơn thuần là người kế thừa tinh thần Khai Sáng một cách giản đơn, mà là người cố gắng giữ cho dự án của nó chưa bị khép lại hoàn toàn. Nếu Khai Sáng từng tin rằng lý tính có thể dẫn dắt lịch sử một cách tất yếu để rồi các phê phán thế kỷ XX đã cho thấy sự mong manh của niềm tin ấy, thì Habermas đại diện cho một hình thức niềm tin mới khiêm tốn hơn: niềm tin rằng lý tính vẫn có thể tồn tại, nhưng chỉ trong những điều kiện mà con người phải không ngừng tạo ra và bảo vệ.

Do đó, vị trí của Habermas trong lịch sử triết học không nằm ở việc ông xây dựng một hệ thống triết học mới theo nghĩa cổ điển, mà ở chỗ ông xuất hiện tại một thời điểm mà lý tính đã mất đi những tiền đề và mục tiêu hiển nhiên của nó và cố gắng giữ cho nó chưa bị phủ định tuyệt đối. Habermas không phủ nhận những phê phán của thế kỷ XX, nhưng cũng không chấp nhận rằng những phê phán ấy phải dẫn đến sự từ bỏ hoàn toàn dự án Khai Sáng. Thay vào đó, ông tìm cách xác định một hình thức tối thiểu của lý tính - một hình thức không dựa vào những sự chắc chắn siêu hình, mà dựa vào khả năng con người cùng nhau biện minh cho những chuẩn mực của mình.

Có thể suy ra rằng, nếu lý tính từng là nền tảng, rồi trở thành đối tượng của hoài nghi, thì ở Habermas, nó tồn tại như một nhiệm vụ lịch sử. Sự ra đi của ông, vì thế, không chỉ khép lại cuộc đời của một triết gia lớn, mà còn đánh dấu một khoảnh khắc suy tư: Số phận của lý tính sẽ ra sao trong một thế giới ngày càng phức tạp và phân mảnh, đặc biệt là khi người bảo vệ cuối cùng của nó đã ra đi?

#### **4. Kết luận - Lý tính và dự án chưa hoàn tất**

Nếu nhìn lại toàn bộ tiến trình đã được phác họa ở trên, chúng ta có thể thấy rằng lịch sử của lý tính trong triết học hiện đại không phải là một câu chuyện về sự khẳng định liên tục, mà là một chuỗi những biến đổi, khủng hoảng và tái định nghĩa. Từ niềm tin mạnh mẽ của thời đại Khai Sáng vào khả năng tự trị của con người, qua những phê phán sâu sắc của các nhà triết học thế kỷ XX về tính công cụ, tính quyền lực và sự tan rã của lý tính, cho đến nỗ lực của Jürgen Habermas nhằm đặt lại nền tảng của lý tính trong hoạt động giao tiếp. Mỗi giai đoạn đều cho thấy rằng lý tính không phải là một thực thể bất biến, mà là một dự án lịch sử luôn phải được duy trì.

Ý nghĩa của Habermas trong lịch sử triết học, do đó, không chỉ nằm ở những nội dung cụ thể của các lý thuyết mà ông xây dựng mà còn ở vị trí lịch sử mà ông chiếm giữ. Ông xuất hiện vào một thời điểm mà những nền tảng cổ điển của lý tính đã bị lung lay dữ dội và thay vì từ bỏ dự án Khai Sáng hay cuốn theo những trào lưu phủ định nó, ông đã lựa chọn một con đường gian truân hơn, đó là: giữ lại tính chuẩn tắc của lý tính trong những điều kiện tối thiểu, nơi nó không còn được bảo đảm bởi những hệ thống siêu hình mà phải được thực hiện trong chính thực hành đời sống xã hội. Theo nghĩa đó, lý tính mà Habermas bảo vệ không phải là một nền tảng sẵn có, mà là một khả thể cần được duy trì liên tục thông qua thực hành giao tiếp nơi công luận.

Tuy nhiên, việc di chuyển vị trí của lý tính vào trong giao tiếp cũng đồng thời làm lộ rõ tính mong manh của nó. Những điều kiện mà lý tính giao tiếp đòi hỏi: tự do, bình đẳng,... không phải lúc nào cũng được đảm bảo trong thực tế. Các hình thức quyền lực mới, sự phân mảnh của đời sống xã hội và tốc độ phát triển của công nghệ tiếp tục đặt ra những thách thức đối với khả năng đạt được sự đồng thuận có ý nghĩa phổ quát. Trong bối cảnh đó, câu hỏi mà Habermas từng đối diện vẫn chưa mất đi tính cấp thiết: làm thế nào để duy trì những điều kiện cho đối thoại hợp lý trong một thế giới ngày càng phức tạp.

Do đó, sự ra đi của Habermas không chỉ đánh dấu sự kết thúc của cuộc đời một triết gia, mà còn có thể được đánh giá như một dấu mốc trong lịch sử của chính lý tính. Nếu ở thời đại Khai Sáng, lý tính từng được xem như một lời hứa về tự do và nếu trong thế kỷ XX nó trở thành đối tượng của hoài nghi thì trong di sản của Habermas, lý tính xuất hiện như một nhiệm vụ chưa hoàn tất - một nhiệm vụ không thể được giả định tính đúng đắn hiển nhiên, mà phải được thực hiện liên tục trong những điều kiện lịch sử luôn thay đổi.

Việc suy ngẫm về Habermas trong bài viết này không chỉ là một hành vi tưởng niệm, mà còn là một cách đặt lại câu hỏi về vị trí của lý tính trong thời đại của chúng ta. Liệu lý tính vẫn còn có thể đóng vai trò như một nền tảng phổ quát cho đời sống con người, hay nó sẽ tiếp tục bị phân mảnh thành những công cụ với chức năng riêng biệt? Câu hỏi này không có một câu trả lời dứt khoát, nhưng chính việc tiếp tục đặt ra nó có lẽ là dấu hiệu rõ ràng nhất cho thấy dự án của tinh thần Khai sáng vẫn chưa hoàn toàn khép lại, giống như Habermas đã nói: “Dự án của tính hiện đại vẫn chưa được hoàn tất.”<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Jürgen Habermas (1980), *Modernity: An Unfinished Project in The Anti-Aesthetic: Essays on Post Modern Culture*, edited by Hal Foster, pp 13, BAY Press, Washington

## DANH MỤC TÀI LIỆU THAM KHẢO

Adorno, Theodor and Max Horkheimer (1947), *Dialectic of Enlightenment*, trans. by Edmund Jephcott, Stanford University Press, Stanford.

Foucault, Michel (1977), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, trans. by Colin Gordon, Pantheon Books, New York.

Habermas, Jürgen (1980), *Modernity: An Unfinished Project*, in *The Anti-Aesthetic: Essays on Post Modern Culture*, edited by Hal Foster, BAY Press, Washington.

Habermas, Jürgen (1981), *The Theory of Communicative Action*, trans. by Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston.

Habermas, Jürgen (1983), *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Habermas, Jürgen (1992), *Between Facts and Norms*, trans. by William Rehg, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Kant, Immanuel (1784), *What is Enlightenment?*, Hackett Publishing, Indianapolis.

Kant, Immanuel (1785), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lyotard, Jean-François (1979), *The Postmodern Condition*, trans. by Geoff Bennington and Brian Massumi, introduction, Manchester University Press, Manchester.

## BIỆN CHỨNG TRUYỀN THỐNG VÀ HIỆN ĐẠI

Trần Văn Đoàn\*

Bản tiếng Việt sau đây do Phó Giáo sư Lê Thị Lan (Viện Triết Học, Viện Hàn Lâm Khoa Học Xã Hội Việt Nam) chuyển dịch từ bài “The Dialectic of Tradition and Modernity”, *Philosophical Review*, No 17 (Jan. 1994), 129-163, và được Tiến sĩ Trần Tuấn Phong (Viện Triết Học) hiệu đính. Bài này từng phát biểu tại Đại hội Triết học Thế giới lần 19 tại Moskva (08.1993), và được Viện Triết Học, Viện Hàn Lâm Thượng Hải dịch sang tiếng Trung. Nơi đây, tác giả xin cảm ơn Giáo sư Lan và Tiến sĩ Phong về bản dịch này.

### Lời Dẫn Nhập

Với một quan điểm chống đối, thù nghịch đối với truyền thống Trung Hoa, những người ủng hộ một Trung Quốc hiện đại đã viết trong một cuốn tài liệu tuyên truyền vào năm 1918 như sau:

"Nền văn học cũ, chính trị và đạo đức cũ luôn luôn gắn kết chặt chẽ máu thịt với nhau: chúng ta không thể từ bỏ cái này mà lại bảo tồn được cái kia. Đó là kiểu thoả hiệp phương Đông và chỉ là sự cải cách nửa vời vì sợ sự phản đối. Đây là nhân tố quan trọng nhất giải thích sự thất bại của phong trào cải cách trong suốt mấy thập kỷ gần đây."<sup>1</sup>

Một thái độ như vậy không chỉ phản ánh quan điểm của giới trí thức vào thập niên hai mươi đầu thế kỷ XX mà còn nổi lên lối suy tư của hầu hết những người Trung Quốc có tư tưởng cải cách ngay cả vào thời gian gần đây. Với họ truyền thống không là gì khác hơn là thói nát, suy

\* Academia Catholica, Đại học Phụ Nhân (Đài Loan) và Học viện Công Giáo Việt Nam.

<sup>1</sup> Hồ Thích & Trần Độc Tú, “Luận Tân Thanh Niên chi Chủ Trương”. Tập chí *Tân Thanh Niên*, V, 4 (15.10.1918), tr. 433. Trích lại từ Chow Tse-tung, *The May Fourth Movement* (Cambridge: Harvard University Press, 1961), tr. 289.

đòi, lỗi thời... và truyền thống này chính là Khổng giáo. Bởi vậy, vì một nước Trung Hoa hiện đại, họ không có cách lựa chọn nào khác ngoài việc loại bỏ nó tận gốc bằng các khẩu hiệu như "Đả đảo Khổng giáo" (như vào những năm 1920), hoặc "Đả đảo bọn hủ Nho" (trong giai đoạn Cách mạng Văn hoá). Mặc dù thế, ý nghĩa của tính hiện đại đã không được giải thích thoả đáng hay được nhận thức một cách đầy đủ. Người ta định nghĩa tính hiện đại một cách mù mờ theo quan điểm của các tư tưởng mới ngoại nhập như chủ nghĩa hiện thực, chủ nghĩa tự do, chủ nghĩa cá nhân, chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa tiến hoá của Darwin,<sup>2</sup> hay nói gọn lại, khoa học và dân chủ, tức ông Thái (phát âm từ science là Tsai) và ông Đức (phát âm democracy là De). Đó là những tư tưởng xuất phát từ các nền văn hoá phương Tây (đặc biệt từ các cuộc Cách mạng Mỹ và Pháp, Thời Đại Ánh Sáng, thuyết khoa học vạn năng...)<sup>3</sup> Họ diễn tả phong trào của cái hiện đại như là "một phong trào lý tính chống lại truyền thống, tự do chống lại quyền lực và sự ca ngợi cuộc sống, ca ngợi các giá trị nhân bản chống lại sự đàn áp."<sup>4</sup>

Hoàn toàn ngược lại với những người theo chủ nghĩa tự do này, các nhà Tân Nho trong bốn thập kỷ trở lại đây, đặc biệt là những người đang sống ở Đài Loan và Mỹ, đã khẳng định một cách mạnh mẽ sức sống không thể thay thế của truyền thống (Khổng học). Họ khẳng định rằng nhờ Khổng học mới có cái gọi là phép lạ kinh tế của cái gọi là bốn con rồng nhỏ (hay bốn con hổ). Hay chính xác hơn, Khổng học là một động lực thúc đẩy sự hiện đại hoá. Họ xác quyết lại các giá trị truyền thống, ví dụ như tính cần cù, lòng hiếu thảo của con cái, sự phục tùng, biết trật tự, trọng nghi lễ... mà trước đã từng được những người như Tăng Quốc Phiên (1811-1872), Khang Hữu Vi và những học trò của ông như Trần Hoàn Chung, Lương Đình Phận, Nghiêm Phục quang bá. Tất nhiên, họ chẳng phản đối chút nào với khoa học nhưng vẫn tin tưởng vào tính ưu việt của các giá trị truyền thống. Vì vậy, có thể nói hầu hết các công trình của họ tự giới hạn vào việc đánh giá lại các tiêu chuẩn đạo đức, hay vào việc lý giải mối quan hệ giữa các giá trị và quá trình hiện đại hoá. Nói tóm lại, họ cố gắng loại trừ sự đối lập giữa truyền thống và

---

<sup>2</sup> Chow Tse-Tsung, 293.

<sup>3</sup> Chow Tse-Tsung, 293.

<sup>4</sup> Hu Shih, *The Chinese Renaissance* (Chicago, 1934), 44. Trích từ Chow Tse-Tsung, 339.

hiện đại với một lí luận thô sơ bằng cách gán cho Khổng học hiện đại tính, hay nó chính là tinh thần của hiện đại. Tất nhiên, một quan điểm như vậy không thể xua tan đám mây đen của ngò vực về sự lạc hậu của Khổng giáo, mà các địch thủ cũ và mới của họ đã từng vạch ra.<sup>5</sup>

Theo quan điểm của chúng tôi, cả phái tự do và phái truyền thống đều không có quan điểm đúng đắn đủ để đưa ra giải pháp an toàn và hiệu quả cho hầu hết các vấn đề của nước Trung Hoa hiện đại. Bị định kiến, hoặc bị mù quáng bởi ý hệ (tương ứng với thuyết duy khoa học hoặc duy truyền thống), họ nhắm mắt loại bỏ những điểm tích cực của các đối thủ và tự đề cao, tuyệt đối hoá niềm tin của chính mình. Và bởi thế, những gì họ đạt được đều bị giới hạn, mang tính biện hộ bảo vệ các quan điểm riêng của mình, chứ không phải để giải quyết vấn đề.

Với bản nghiên cứu sau đây, chúng tôi đi xa hơn, tìm kiếm một lối khắc phục mối mâu thuẫn văn hoá giữa truyền thống và hiện đại. Một mối mâu thuẫn như vậy nảy sinh là do sự thiếu hiểu biết về khái niệm và quá trình của cái hiện đại, và thái độ thiếu phê phán đối với cả truyền thống và quá trình hiện đại hoá. Chúng tôi nhận định hiện đại không phải là một sản phẩm của một giai đoạn lịch sử tách biệt, cũng không phải là biểu hiện của một nền văn hoá cá biệt (ví dụ như là sản phẩm của nền văn hoá phương Tây), mà bắt nguồn từ một mạng lưới phức hợp của mọi hoạt động con người. Chính những hoạt động này mới duy trì, phát triển và hoàn thiện cuộc sống của chúng ta. Do đó, hiện đại bao gồm cả lịch sử tính và động lực biến đổi lịch sử. Lẽ tất nhiên, hiện đại thường được coi như là biểu hiện của giai đoạn lịch sử hiện đại (tức Thời kỳ ánh sáng, Cách mạng công nghiệp...), nhưng nếu xét cho kỹ từ gốc rễ, nó là tinh thần thúc đẩy sự tiến bộ của nhân loại. Tương tự nhưng không cùng nghĩa, hiện đại hoá theo nghĩa hẹp bị hiểu một cách giới hạn vào hoạt động của con người. Hiện đại hoá nói lên cuộc sống nhân bản tốt hơn, được xây dựng dựa trên cơ sở lý trí thấp nơi phát minh kỹ thuật và sự ứng dụng các phát minh đó.

<sup>5</sup> Dịch Bạch Cát “Bản về Khổng Tử”. *Tân Thanh Niên* (15.02.1916). Trần Độc Tú, “Lục Đề Kháng”. *Tân Thanh Niên* (15.11. 195). Xem Chow Tse-tsung, 302. Chú thích 53-55.

Luận điểm của chúng tôi sẽ được thảo luận và chứng minh qua hai khía cạnh sau: Nguồn gốc của hiện đại; và Biện chứng giữa truyền thống và hiện đại.

### 1. Nguồn gốc của Hiện đại tính

Hiện đại không phải là phát minh của thời hiện đại hay của bất cứ một giai đoạn lịch sử đặc thù nào. Thậm chí, nếu thuật ngữ "modernus" xuất hiện lần đầu tiên vào cuối thế kỷ thứ năm thì nó cũng không phải là sản phẩm của thế kỷ này. Nghiên cứu của Hans Robert Jaus đã chỉ ra rằng "modernus" biểu thị phần nào một khuynh hướng hay một phong trào nhằm phân biệt hiện tại khỏi quá khứ. Vào cuối thế kỷ thứ năm, "modernus" là một nhãn hiệu gắn cho những người Kitô giáo, những người mà khác xa với những người La Mã và những kẻ ngoại đạo.<sup>6</sup>

Tương tự, hiện đại được gán cho thời kỳ Phục hưng vào thế kỷ thứ XII trong triều đại của Charles Đại đế và một lần nữa lại được gán cho giai đoạn xung đột "Querelle des Anciens et des Modernes" (cuộc xung đột giữa cổ đại và hiện đại) vào cuối thế kỷ XVII ở Pháp. Như thế, hiện đại không thuộc thời hiện đại (thế kỷ XIX) như hầu hết chúng ta thừa nhận một cách mơ hồ. Sau đó, vấn đề "hiện đại là gì?" đã được luận bàn một cách nghiêm túc hơn chứ không chỉ đơn giản từ quan điểm ngữ nguyên học mà thôi. Ta phải hiểu hiện đại sâu hơn trong chính bản chất để tìm ra nguyên nhân chính của sự phát sinh, tái hiện và biến mất của nó. Đó có nghĩa là chúng ta phải chú ý tới sự biến đổi và vai trò của hiện đại trong lịch sử loài người. Từ mục đích này, nghiên cứu khái niệm cái hiện đại sẽ có hiệu quả hơn nếu chúng ta hiểu nó từ (1) thái độ phản ứng lại cái truyền thống, (2) hay như là tinh thần của một thời đại nhất định, và cuối cùng (3) như là "một ý thức về một thời đại liên kết nó với quá khứ của cổ xưa, để thấy chính nó như là kết quả của một sự chuyển biến từ cái cũ đến cái mới."<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Hans Robert Jaus, "Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der 'Querelle des anciens et des modernes'". Trong: H. Kuhn và F. Wiedmann, chb., *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (Muenchen 1961), 51ff. Cũng tkh. J. Habermas. *The Philosophical Discourse of Modernity* (Boston, 1985), 8; Note 16, p. 387. Ngoài ra: J. Habermas, "Modernity versus Postmodernity". *German Critique* 22 (1981), 3.

<sup>7</sup> Habermas, "Modernity versus Postmodernity", 3.

1.1. Trước hết, hiện đại có nghĩa là phản ứng chống lại truyền thống: một phản ứng nảy sinh do sự bất mãn với quá khứ và từ sự khát khao một tương lai tốt đẹp hơn. Một phản ứng như vậy luôn gồm hai giai đoạn nối tiếp nhau: bất mãn và khát vọng. Như vậy, hiện đại ngầm chứa trong chính bản thể của mình một ý chí muốn thay đổi.

Nguyên nhân của bất mãn rất đa dạng nhưng có thể tóm tắt dưới các khía cạnh sau: mặt lí thuyết, mặt thực tiễn và khía cạnh mặt thể luận. Ba khía cạnh này đôi khi độc lập, nhưng thường có quan hệ qua lại với nhau, đặc biệt chúng đều liên quan đến cuộc sống con người và thể giới nhân loại. Đi sâu hơn, ta thấy:

1.1.1. Trước hết, hiện đại biểu tả sự phản ứng chống lại những tri thức cũ. Những tri thức này đã không thể giải thích một cách thoả mãn (hay thiếu thuyết phục) những bí mật của vũ trụ. Chúng cũng không thể đưa ra một ý nghĩa cho sự tồn tại của con người, và càng không thể thoả mãn tính tò mò của chúng ta. Trong mạch văn này, quá trình biến đổi của con người từ man dã tới văn minh có thể được xem như một khuynh hướng hiện đại. Việc người Hi Lạp phát minh ra các công cụ mới để phát triển tri thức mới và để thực chứng nền tri thức này (ví dụ như Logic), đã chứng tỏ rằng kiến thức cũ (và kĩ thuật của nó) đã lỗi thời. Chúng không còn thoả mãn nhu cầu của con người hôm nay được nữa. Như chúng ta thấy, hầu hết các nền tri thức cũ đều buồn bực bó tay trước các bí mật của tự nhiên. Đây là một điều mà Socrates đã chứng tỏ khi triết gia châm biếm cái "tri thức rơm" của nhóm nguy biện. Việc chửi bòn nguy biện ngu dốt được ông xác tín cho rằng tri thức cũ đều mục nát. Nơi đây ta thấy cái khuynh hướng "hiện đại" của Socrates từng được lập lại rất nhiều lần vào những giai đoạn chủ yếu nhất trong quá trình biến đổi văn hoá. Thái độ hiện đại này có trước sự phát triển của các nền văn minh vĩ đại như Babylon, Đế chế La Mã, Thời đại Phục hưng, Thời Đại ánh Sáng...<sup>8</sup>

Trong lịch sử Trung Quốc, khuynh hướng "hiện đại" này cũng luôn thấy trong các cuộc cải cách, canh tân. Thực vậy, sự sụp đổ của một triều đại thường gắn liền với sự suy tàn của ý thức

<sup>8</sup> Will Durant, *The Story of Civilisation* (1935). Vol. 1, 2ff.

hệ của nó (hệ thống đức tin, đạo đức và pháp luật). Từ triều đại nhà Châu cho tới nước Trung Quốc hiện đại, khuynh hướng "hiện đại" thường lặp lại trong một mô thức khá rõ ràng. Trước hết hiện đại nói lên tâm lí phản nộ chống lại tình trạng lạc hậu, mê tín, tổ chức vô lí, cũng như lối tổ chức lạc hậu của các triều đại trước nhà Châu... Thứ tới, hiện đại đòi hỏi và đi tìm một phương thế mới giúp hoàn thiện, phát triển cũng như làm truyền thống càng hợp lí. Một khuynh hướng hiện đại như vậy thường được lặp đi lặp lại trong lịch sử nhân loại. Nó tạo ra sự thay đổi mà cường độ của nó tùy thuộc vào sự liên tục cũng như vào sức phản ứng và ảnh hưởng của nó trên phạm vi lớn hay nhỏ.<sup>9</sup>

Theo xu hướng này, ta thấy bất cứ ý tưởng nào khi mới xuất hiện, trước tiên nó chỉ là một kết quả của sự phản ứng và sau đó nó mới phát triển biểu tả sự nỗ lực nhằm hoàn thiện các tri thức cũ. Để hiểu hiện tại ta phải biết lí do khiến con người không thoả mãn. Sự bất mãn bắt đầu với sự bất lực. Một tri thức lỗi thời, không thể thoả mãn, cũng như một tri thức vô dụng là tri thức mà bất lực trước thách đố và không thể đứng vững trước thẩm tra và phán xét (mượn thuật ngữ riêng của Karl Popper)<sup>10</sup> - tức môn trắc nghiệm xây dựng trên luật lệ của thực tại và mâu thuẫn. Niềm tin cũ cho rằng mặt trời xoay quanh trái đất đã tan ra thành mây khói khi J. Kepler phát hiện ra định luật xác suất về hệ thống hành tinh và về quỹ đạo. Trong trường hợp này, bất cứ một phát minh nào (kể cả bởi ngẫu nhiên hay bởi lối suy tư luân lí) đều chứng minh trước hết sự sai lầm của niềm tin cũ (vì thiếu căn cứ), và sau đó đưa ra một tri thức mới vững chắc hơn. Từ thời Phục Hưng đến Thời kỳ Ánh Sáng, hầu hết các tri thức mới nảy sinh từ sự phản kháng truyền thống. Những tri thức này cấu thành những hệ tư tưởng mới, tự tin rằng chúng có thể giải quyết một cách thoả mãn (ít nhất là trong lúc đương thời) sự mâu thuẫn giữa phát kiến mới và niềm tin cũ. Nơi đây, người ta có thể thấy Descartes, Galileo, Kepler, Copernicus là những người nhiệt thành ủng hộ cái mới chống lại thời Trung Cổ. Thứ hai, người ta phải công nhận rằng một giải pháp thuần túy trí tuệ dù sao cũng không thể hoàn toàn thoả mãn nhu cầu

---

<sup>9</sup> Joseph Needham, *History of Civilisation and Science in China*, Vol. 1, 90-98.

<sup>10</sup> Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (London, 1963).

của thời hiện đại, một thời kỳ được biểu hiện bằng sự chuyển biến phức hợp và bất tận. Ví dụ, tuy tri thức mới có thể giải quyết một số vấn đề nhưng đồng thời nó lại tạo ra một số vấn đề khác. Điều đó nghĩa là, sự bất mãn tái hiện không ngừng. Hiểu như thế, phản ứng chống niềm tin (tri thức) cũ là động lực thúc đẩy cái hiện đại. Nhưng đó chưa hẳn là chính hiện đại. Chúng ta biết, thời đại Phục Hưng bắt đầu trước hết như một hành động phản kháng chống lại thời kỳ Trung Cổ, nhưng nó không đồng nhất với hiện đại. Bởi lẽ, thời Phục Hưng chưa phải là nguyên nhân trực tiếp gây ra cuộc cách mạng công nghiệp hay cách mạng Pháp. Thật vậy, phong trào hiện đại từng được xúc tiến bởi các nhà cải cách của Giáo hội Thiên chúa giáo vào những thế kỷ XVI và thế kỷ XIX đã không sản sinh ra các cải cách. Cùng lắm chỉ có một ít thay đổi thấy trong các học thuyết cập nhật của Giáo hội mà thôi.<sup>11</sup>

1.1.2. Những dữ kiện trên chứng tỏ một sự phản ứng thuần trí chống lại truyền thống cùng lắm chỉ có thể sản sinh ra một số ý tưởng mới nhưng không thể hoàn toàn thoả mãn nhu cầu của hiện tại và tương lai. Vậy nên, ta có thể quả quyết, hạt nhân của phong trào hiện đại và tinh thần của nó, chính là ý chí khắc phục các vấn đề hiện tại. Một hiện đại như thế nói lên cả một quá trình của sự khám phá các vấn nạn nhờ vào sự phê phán các giá trị truyền thống (tri thức, các tiêu chuẩn...), và quan trọng hơn nữa, là một sự nỗ lực không ngừng đương đầu với các vấn đề này.

Thực vậy, các nhà khoa học giỏi như Isaac Newton, Albert Einstein... đã khám phá ra các lý thuyết mới của họ (thuyết hấp dẫn và thuyết tương đối) chắc hẳn không phải vì chỉ tò mò, chẳng hạn như sự tò mò muốn biết hiểu trí tuệ của Thượng Đế. Bất kỳ một lý thuyết nào có được, chủ yếu là vì có một mục đích thực tiễn tất yếu nào đó. Cũng cần nói thêm nơi đây, "tính thực tiễn" được hiểu theo nghĩa rộng nhất của nó, nghĩa là mọi thứ liên quan tới nhu cầu của con người. Nhu cầu của các nhà khoa học, giống như nhu cầu của các nghệ sĩ, phát sinh từ ý chí, muốn thoả mãn cái lí tưởng, hay từ khao khát một nền tri thức viên mãn. Giống như các

<sup>11</sup> J. Kubel, *Geschichte des katholischen Modernismus*. 1909.

nhà thám hiểm, khoa học gia tự cho mình trách nhiệm khám phá, chiếm lĩnh những vùng đất mới, và chinh phục một tương lai chưa biết (dựa theo ngôn ngữ của Habermas).<sup>12</sup> Nhưng khác với giới nghệ sĩ chỉ có tự hạn chế mình trong công việc nổi loạn chống lại những qui luật truyền thống, khoa học gia tìm cách giải quyết vấn đề. Như ta thấy, các nhà sinh học phát minh lý thuyết mới (ví dụ, lý thuyết về DNA năm 1953 của Francis Crick và James Watson) không phải do sở thích mà thôi, mà còn vì một mục đích nhất định nào đó. Sự phát hiện ra cấu trúc của đường xoắn kép của Axit deoxyribonucleic (DNA), phân tử khổng lồ của sự di truyền, nhằm tới một nhận thức sâu hơn về quá trình của sự sống, và nhờ đó chúng ta mới tìm ra cách điều trị hiệu quả hơn sự rối loạn về gen cũng như một số bệnh tật tương tự, thí dụ loại bệnh Lou Gehring (bệnh teo nhược cơ cổ một bên - người dịch), hay triệu chứng ALS (trật tự não bộ bị thoái hoá không thể điều trị). Sự phát hiện DNA này có thể giúp ích trong cuộc chiến chống các loại bệnh tương tự như bệnh máu trắng, AIDS, viêm xơ u nang... Thực thể, dựa vào sự phát giác DNA, một số nhà sinh học phân tử đã phát triển cái gọi là liệu pháp gen để điều trị cho các bệnh như vậy. Bác sĩ Anderson người Pháp và các đồng sự của ông ở viện Nghiên cứu quốc gia về sức khoẻ của Mỹ (NIH) đã thí nghiệm thành công với liệu pháp gen bằng việc chuyển đổi một gen khoẻ mạnh vào một em bé gái năm tuổi mất hệ miễn dịch. Gen mới, gen ADA thông thường (Adenosin bị mất một thành phần Amin - người dịch) tăng lực đối kháng các vi khuẩn xâm nhập vào tế bào T và như vậy làm cho gen di truyền dễ dàng trong các hạt nhân tế bào. Nói tóm lại, việc nuôi cấy tế bào T, sản xuất ra hàng tỷ tế bào này, chúng được truyền trở lại nguồn máu của đứa trẻ, nơi các gen mới của chúng bắt đầu sản xuất ra các enzyme ADA.<sup>13</sup>

Qua ví dụ DNA trên, chúng ta có thể nói một cách chắc chắn rằng phát minh đóng vai trò không thể thiếu được trong lịch sử loài người, chính bởi vì công dụng thực tiễn của nó. Khuynh hướng "hiện đại" này đã là yếu tố quyết định sự tiến bộ nhảy vọt của khoa học từ thế kỷ thứ XIX. Thế nên, chúng ta có thể nói hầu hết mọi phát minh hoặc phát hiện mới đều được thúc

---

<sup>12</sup> Habermas, "Modernity versus Postmodernity". 4.

<sup>13</sup> Leon Jaroff, "Happy Birthday, Double Helix". *Time Magazine* (15.03.1993). No. 11, 38-41.

đẩy bởi ý chí giải quyết các vấn đề "hiện tại". Phải đối mặt với càng nhiều khó khăn thì chúng ta phát minh càng nhiều. Sự kiện này giải thích sự phát triển kinh hồn của khoa học trong suốt các cuộc chiến tranh (như thấy trong hai cuộc Đại chiến thế giới và Chiến tranh lạnh gần đây).

1.1.3. Nguyên nhân thứ ba không kém quan trọng, nhưng ít được chú ý, giải thích khuynh hướng hiện đại chống lại truyền thống, đó là khát vọng của con người về một tương lai tốt đẹp hơn. Chính vì hiện tại không thể đáp ứng khát vọng của con người, chính vì hiện tại kìm nén khát vọng đó, thế nên một cuộc nội loạn chống lại mọi qui phạm trói buộc hiện tại là một điều tất nhiên. Các tác phẩm của Walter Benjamin, Leo Lowenthal, Herbert Marcuse và Theodor W. Adorno nêu cao kinh nghiệm mỹ cảm đều nói lên khát vọng không tưởng ngấm ngấm chống đối qui luật thẩm mỹ trong nghệ thuật.<sup>14</sup>

Đối với họ, nghệ thuật thường đóng vai trò làm nơi trú ẩn cho những khát vọng không tưởng. Những khát vọng này thường bị các chuẩn mực xã hội kìm ép.<sup>15</sup>

Tất nhiên, chức năng của nghệ thuật không chỉ giới hạn trong lãnh vực phê phán. Nó còn là phương tiện bảo tồn và phục hồi nội dung chân thực của các tác phẩm nghệ thuật. Nói tóm lại, nghệ thuật là một phương thế giải thoát cứu rỗi (Benjamin) đồng thời cũng là sự "nuôi dưỡng ý thức" phê phán (Marcuse) và là ý thức phê phán siêu việt khỏi hiện trạng. Nghệ thuật, như thi sĩ người Đức Schiller từng lý tưởng hoá, là hiện thân của "mối quan hệ không bị tha hoá giữa con người và tự nhiên, chủ thể và khách thể, lý tính và giác quan". Một lý tưởng như vậy đã quyền rũ hầu hết các thành viên của trường phái Frankfurt.<sup>16</sup>

Với các nghệ sĩ và những người thường mơ mộng có một nền tự do tuyệt đối, hay mơ tới một sự giải phóng vô điều kiện và một sự sáng tạo, nghệ thuật là phương tiện vô song hỗ trợ

<sup>14</sup> Herbert Marcuse, *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics* (Boston, 1978). Và Theodor Adorno, *Aesthetische Theorie* (Frankfurt a. M., 1970).

<sup>15</sup> Adorno, *Aesthetische Theorie*, 86. Cũng xin xem: Martin Jay, "Habermas and Modernism". Trong R.J. Bernstein, chb., *Habermas and Modernity* (Oxford 1985), 125.

<sup>16</sup> Shierry Weber, "Aesthetic Experience and Self-Reflection as Emancipatory Process: Two Complementary Aspects of Critical Theory". Trong: John O'Neil, chb. *On Critical Theory* (New York, 1976), 79. Quoted by M. Jay, 15.

con người thoát khỏi tình trạng dị hoá hay khỏi ách thống trị dưới gọng kìm duy lý hoá kiểu tư sản. Như Habermas nhận định, nghệ thuật tư sản được coi như "những chất nổ", mà mìn mai thay do chính xã hội của giai cấp tư sản dựng ra.<sup>17</sup>

Như thế, mặc dù Marcuse, Benjamin, Adorno hay Habermas đều bất đồng trên quan điểm về các chức năng của nghệ thuật và sức mạnh của nghệ thuật, họ đều nhấn mạnh đến nghệ thuật như là các hình thức thể hiện một cách hữu hiệu nhất những hi vọng của con người.

Chính vì mục đích của bài này giới hạn trong việc giải thích khuynh hướng hiện đại, một khuynh hướng rõ rệt trong kinh nghiệm thẩm mỹ, nên chúng tôi sẽ không đi vào chi tiết bàn cãi thêm về bản chất của nghệ thuật. Nơi đây chúng ta có thể nói với chút ít thẩm quyền rằng, bất cứ một sáng tạo nghệ thuật nào có thể có được trước hết là do tâm lý phản kháng khi thấy các thiếu sót như sự thiếu thoả đáng và bất toàn của các hình thức biểu hiện kinh nghiệm thẩm mỹ. Phản ứng này cũng chống lại sự tập trung quyền lực của xã hội vào trong một người, một nhóm, hay một đảng phái mà Marcuse mô tả như xã hội "đơn chiều". Và sự kiện này giải thích sự ra đời của chủ nghĩa siêu thực, cũng như của những người tiên phong, v.v. Trong bối cảnh này, Habermas có lẽ hoàn toàn chính xác khi nói rằng:

"Hiện đại tính nổi loạn chống lại các chức năng điều tiết của truyền thống; hiện đại tính sống nhờ vào kinh nghiệm của sự nổi loạn chống lại tất cả những điều chi qui phạm. Sự nổi loạn này là một lối vô hiệu hoá các tiêu chuẩn của cả đạo đức và tính vị lợi."<sup>18</sup>

Tuy nhiên, một sự nổi loạn như vậy có thể là vô hiệu quả nếu nó được xây dựng trên phản xạ đơn giản của trạng thái tâm lý. Thực ra, sự nổi loạn của người nghệ sĩ được đánh dấu bằng các hình thức mới và với các con đường mới để biểu hiện, mà nhà nghệ sĩ tin là chân thực và đáng tin cậy hơn. Chúng là các mô hình được xây dựng không phải lẻ tẻ bởi một cách thể đơn độc của thế sinh, ví dụ như cách thể hợp lý hoá thấy trong nghệ thuật tư sản. Chúng cũng không bị kìm ép như thấy trong truyền thống tôn giáo. Chúng là các mô hình "không hoàn toàn thiếu

---

<sup>17</sup> J. Habermas, *Legitimation Crisis*. Trans. Th. McCarthy (Boston 1975), 78. M. Jay, 127.

<sup>18</sup> Habermas, "Modernity versus Postmodernity", 5.

nội dung ngữ nghĩa học của nó, và không chịu phân sẻ số phận của truyền thống tôn giáo mỗi ngày càng giảm uy quyền". Các hình thức này "đang đem lại sức mạnh cho sự bất đồng giữa các giá trị của hệ thống văn hoá- xã hội và những giá trị của các hệ thống chính trị và kinh tế".<sup>19</sup>

Hay nói theo quan điểm của Walter Benjamin chúng là các hình thức biểu thị cho hiện đại tính, tức cái "hiện thời". Hiện đại tính nói lên giây phút linh thiêng của hiện tại, như một khoảnh khắc của sự mặc khải quá khứ. Tóm lại, "hiện thời" hoạt hoá một cách nghệ thuật như một sự cầu hợp thần bí đáp ứng khát vọng con người từng được nuôi dưỡng trong cái nôi quá khứ (mang hình thức của niềm tin vào Đấng Cứu Thế): "Mỗi giây phút của thời gian giống như là một cánh cổng hẹp qua đó Đấng Cứu Thế có lẽ bước vào."<sup>20</sup>

1.2. Không chỉ như là một khuynh hướng hiện đại đơn giản, hiện đại tính mang nghĩa là tinh thần của một thời đại - một thời đại tách biệt khỏi các thời đại khác. Trong lịch sử phương Tây, đó chính là Thời Đại Ánh Sáng với các kết quả tất yếu của nó như cuộc cách mạng công nghiệp, nền dân chủ chính trị, sự tự giải phóng... Thời đại mà giới trí thức Pháp kiêu hãnh tán dương như là Thời Đại Ánh Sáng (L'âge des lumières), và các đồng sự người Đức của họ thành tín ngợi ca như là Khai Minh hay Chiếu Sáng (Aufklaerung), thực ra hoàn toàn khác biệt với thời Trung Cổ (một thời mà họ từng thiếu công bằng kết án như là thời đại của bóng tối).<sup>21</sup>

Công bằng mà nói, ta có thể biểu tả sự khác biệt giữa hai thời đại qua sự khác biệt giữa tinh thần thời đại của chúng: nếu thời Trung Cổ với khẩu hiệu "tin để hiểu" (Credo ut intelligam) thì Thời Đại Ánh Sáng lại hô to khẩu hiệu "hiểu để tin" (Intelligo, ergo credo hay Intelligo ut credam). Nói cách khác, sự di biệt thấy trong niềm tin và lý tính. Theo nghĩa này, thời hiện đại biểu thị một cách tốt nhất qua chính tinh thần của nó, tức lý tính. Nơi đây, chúng ta thử theo lối diễn tả về hiện đại tính của một số nhà xã hội học như Max Weber, Emile Durkheim và George

<sup>19</sup> Habermas, *Legitimation Crisis*, 86. M. Jay, 127.

<sup>20</sup> Walter Benjamin, *These on the Philosophy of History*. Trong Benjamin, *Illuminations* (New York, 1969). These 18.. Cũng thấy trong Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 11-12.

<sup>21</sup> Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*. (Paris, 1921); Maurice de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*. (Louvain 1936-7).

Herbert Mead... từng được Habermas trình bày và phê bình.<sup>22</sup> Weber hiểu hiện đại tính như là một quá trình của lý tính hoá. Đó là (1) "Quá trình của thất vọng với thế giới linh thiêng khiến châu Âu từ bỏ cái nhãn kiến tôn giáo về thế giới để đi vào một nền văn hoá thế tục"; (2) đó là, một quá trình mà nền khoa học kinh nghiệm, nghệ thuật, đạo đức, luật pháp... xây dựng trên các nguyên lý của tự luật (autonomy), của ý thức chủ thể...; (3) đó là, một quá trình thể chế hoá do lí tính mục đích hướng dẫn như thấy trong cách sinh hoạt kinh tế và quản trị, Weber nhìn thấy ở đây mối quan hệ nội tại giữa hiện đại tính và "chủ nghĩa duy lý phương Tây".<sup>23</sup>

Từ một khía cạnh nào đó, Durkheim và Mead truy nguyên quá trình hiện đại hoá ngay từ hành động hạ bộ quyền uy của truyền thống, một truyền thống đã mất hết vị thế gần giống tự nhiên của nó. Từ một khía cạnh khác, họ cũng nhận ra hiện đại tính bắt đầu trong sự phổ biến hoá các qui luật và phổ thông hoá các giá trị. Hơn nữa, họ càng thấy được đặc tính biểu trưng nhất của hiện đại tính trong sự hình thành của tự thức (tức sự đồng nhất của bản ngã tôi trừu tượng thấy trong các điển phạm xã hội hoá, một trong những đặc tính biểu trưng nhất của cái hiện đại).<sup>24</sup>

1.3. Thực vậy, cái mà Weber và các nhà khoa học xã hội khác phát hiện ra coi như hiện đại tính đã từng được Georg Friedrich Hegel dự đoán trước đó cả hơn một trăm năm, trong tác phẩm *Tinh thần qua luật của hiện tượng* (1807) và sau này là trong tác phẩm *Giảng thuyết về Triết học lịch sử* (1824?/ từng được J. Sibree dịch và xuất bản ở London năm 1861 dưới tựa đề là *Triết Học Lịch Sử*). Với Hegel, hiện đại tính biểu thị trước hết một "Tân thời đại" được nối kết với sự phát hiện ra tân thế giới, Thời đại Phục Hưng, Thời đại Cải cách, đó là các dữ kiện xảy ra trong những thế kỷ XV và XVI. Điều quan trọng hơn cả là do sự việc ông đồng nhất hiện đại tính với tinh thần thời đại, tự hiển hiện trong dòng chảy phát triển lịch sử. Đối với

---

<sup>22</sup> Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 1-3.

<sup>23</sup> Max Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. (New York, 1958), 25. Cũng thấy trong: J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*. Vol. 2 (1983), Chương. 2.

<sup>24</sup> Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 2. Habermas trích dẫn từ James Coleman, "Modernization". Trong *The Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 10, 397. Xem Note 3, tr. 336.

Hegel, nhiệm vụ của triết gia chính là làm thế nào phát hiện ra tinh thần này. Đó chính là thấu hiểu cái "thời tại của mình". Tham vọng của Hegel ẩn dấu trong Tinh thần qua luật của hiện tượng và rõ rệt hơn trong *Triết học Lịch Sử* là phát hiện ra nguyên lý và hình thức của Tinh Thần. Theo các luật hiện tượng vào mỗi thời đại, Tinh Thần tự hiển hiện qua các hình thức khác nhau, và được hướng đạo bởi các nguyên lý khác biệt. Hiểu theo nghĩa này, hiện đại tính phục vụ thời đại nhiều hơn là chỉ biểu thị thời đại này. Nói tóm lại, Hegel coi hiện đại tính như một "siêu nguyên lý" (meta-principle) định hướng và quyết định tính liên tục của quá trình lịch sử. Theo nghĩa đầu tiên của hiện đại tính như là tinh thần của "tân thời đại", Hegel chỉ rõ các nguyên lý của nó:

"Nguyên lý của thế giới hiện đại là sự tự do của chủ thể tính, đó là nguyên lý mà tất cả các nhân tố căn bản từng hiện diện trong cái toàn thể trí tuệ, hiện đang trên con đường chính xác trong tiến trình phát triển của chúng."<sup>25</sup>

Sự tự do của chủ thể tính, tức nguyên lý của thời hiện đại, được Habermas giải thích trước hết chứa đựng bốn quan niệm tương quan: chủ nghĩa cá nhân, quyền phê phán, tự quyết trong hành động và nền triết học lý tưởng.<sup>26</sup>

Tất cả các đặc tính này từng được thiết lập vào thời Cải cách tôn giáo do linh mục Martin Luther lãnh đạo, và vào Thời Đại Ánh Sáng: đó là những thời đại dưới ảnh hưởng của những người như M.Luther, Jean Calvin, J.J. Rousseau, L. Montesquieu - tức những động lực tinh thần đằng sau cuộc Cải cách và Cách mạng Pháp. Chính Luther là người đã khẳng định cái thẩm quyền của chủ thể trong việc sử dụng trực giác của mình để thấu hiểu sứ điệp của Thiên Chúa.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> G.F. Hegel, *Philosophy of Right* (Oxford, 1952), 286.

<sup>26</sup> Hegel, 295. Hegel cũng cùng ý trong *Lectures on the History of Philosophy*. Vol. 3(New York, 1968), 423. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 17.

<sup>27</sup> G. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*. (London 1968).

Ta cũng thấy như vậy trong bản Tuyên Ngôn Về Nhân Quyền và Bộ Luật Napoleon từng bảo đảm cho nguyên lý của tự do ý chí. Hegel chú thích một cách rõ ràng:

"Luật (quyền) và đạo lý được thấy trong sự việc chúng cùng có một nền tảng thấy trong ý chí của con người mà thực sự hiện hữu. Trước đây quyền (luật) chỉ được coi như là Thiên Mệnh được Ngài ban thêm cho, như từng thấy ghi trong kinh Tân Ước và Cựu Ước, hoặc chúng xuất hiện dưới các dạng của đặc quyền... thấy trong các bản văn cổ ghi trên da súc vật, như một đặc ân, hoặc trong sự thoả thuận quốc tế."<sup>28</sup>

Bị Descartes rồi Kant thách đố, Hegel đã nỗ lực mô tả hiện đại tính như là một sự tự quyết của chủ thể. Song cùng lúc đó, ông biến hoá lý tính - từng được Kant hiểu như công cụ để tư duy một cách chính xác - thành một sức mạnh tạo ra tổng hợp mới. Đó chính là cái sức mạnh tự cập nhật qua các thời đại nhờ vào sự phê phán phản tư. Nơi đây, ta có thể thấy điểm khác biệt giữa những vệ binh của Thời Đại ánh Sáng như Kant và những người theo Hegel. Với Hegel và phái của ông, không phân biệt phái tả hay phái hữu, hiện đại tính mang một nghĩa rộng hơn là tinh thần của thời đại. Hiện đại tính là chính cái Luật (logic) lịch sử giải thích và tiên đoán sự xuất hiện (hiện tượng) của tinh thần ở mỗi thời đại. Nó biểu thị động lực (tức phép biện chứng) của Tinh Thần Tuyệt Đối của một giai cấp tuyệt đối (tức vô giai cấp, hay một giai cấp phổ biến gần như giai cấp vô sản), hay lãng mạn hơn, nó là một Tinh thần ảo tưởng (Utopische Geist).<sup>29</sup> Và chính vì thế mà ta có thể thấy cái nghĩa thứ ba của hiện đại tính như là "ý thức của một giai đoạn tự quan hệ nó với cái quá khứ của cổ thời, để có thể tự nhận thức mình như là kết quả của sự chuyển đổi từ cái cũ sang cái mới."<sup>30</sup>

## 2. Biện chứng Truyền thống và Hiện đại

Nếu như phân tích của Habermas về hiện đại tính là đáng tin cậy, thì chúng ta có thể chấp nhận kết luận của ông, rằng hiện đại tính có nghĩa phần nào đó như là một quá trình liên tục

---

<sup>28</sup> Hegel, *Philosophy of History*, 440. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 17.

<sup>29</sup> Ernst Bloch, *Thomas Muenzer als Theologe der Revolution*. (Frankfurt, 1962). Và *Geist der Utopie* (1918) (Frankfurt, 1971).

<sup>30</sup> Habermas, "Modernity versus Postmodernity", 3.

nhưng chưa hoàn tất của sự đổi mới lịch sử. Tất nhiên, ta không nên tự vơ vào cái nhiệm vụ hoàn thành dự án lịch sử, ngay cả khi ta hoàn toàn đồng ý với Habermas. Chúng tôi theo gót Hegel và Habermas nhấn mạnh tới lịch sử tính của hiện đại tiềm tàng trong quá trình phát triển của con người. Điểm quan trọng mà chúng tôi muốn trình bày nơi đây, đó là trách nhiệm của triết gia không phải chỉ vạch ra cái Luật của quá trình này, mà hơn thế nữa, là phải chứng minh làm sao cái Luật này lại lấy phép biện chứng như thể là cái dạng tất yếu của mình và vai trò của biện chứng trong quá trình hiện đại hoá.

2.1. Cho tới ngày nay, Phong trào Ngũ Tứ vẫn là một trong những phong trào khó đánh giá trị nhất trong lịch sử Trung Quốc. Chúng ta không nhất thiết phải bàn sự rối loạn trong việc phân định giá trị của nó. Điều mà phần lớn các quan sát viên đều đồng ý, đó là chẳng ai đồng ý với ai cả. Và chưa nghiên cứu quan trọng nào dám đưa ra một kết luận tối hậu đánh giá phong trào. Đa số giới học giả không bàn vấn đề này, qua lời bình luận đơn giản và ngắn gọn, đại khái như "Bởi sự khác biệt về hệ tư tưởng của họ".

Như vậy, sự khó khăn này chưa hề sáng tỏ, lý do là hầu hết các quan sát và bình luận gia vẫn chưa nhận ra phép biện chứng của hiện đại tính nằm ẩn sâu bên dưới bề mặt của phong trào này. Sử gia Emmanuel Từ Trung Ước (Emmanuel Hsu) đã nhận ra phần nào mặt trái của phong trào Ngũ Tứ. Ông thấy nơi phong trào này sức mạnh phá hoại nhiều hơn là công lao xây dựng.

Ông viết:

"Vậy thì, trong viễn cảnh của lịch sử, mặc cho cái tính chất khoa trương, cuộc cách mạng tư tưởng đã chỉ có thành công trong việc giới thiệu tư tưởng phương Tây và phá huỷ niềm tin vào truyền thống Trung Quốc, hơn là việc sáng tạo ra những hệ thống tư tưởng mới và những trường phái triết học mới."<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Emmanuel Hsu CY, *The Rise of Modern China* (Oxford University Press, 1983), 511.

Giáo sư họ Từ một phần nào đó có lý, bởi vì chúng ta thấy rằng cái chiêu bài gán cho Phong trào Ngũ Tứ đã biểu lộ một cách mơ hồ như một sự nhận thức thiếu biện chứng. Người ta không rõ phong trào này có giống Phong trào Phục Hưng, Phong trào Cải cách, Thời Đại Ánh Sáng, Cách mạng hay không, hoặc nó chỉ là một phong trào yêu nước đơn giản, tự phát...

Nói tóm lại, ta khó có thể định nghĩa rõ ràng về phong trào này. Điều chúng ta có được chỉ là những khẳng định hỗn độn, tự mâu thuẫn của những người chủ chốt trong Phong trào này. Hồ Thích, trong một tác phẩm (xuất bản năm 1934) đã tán dương phong trào Ngũ Tứ như một phong trào có tính nhân bản, một phong trào có tính duy lý... "được lãnh đạo bởi những người biết rõ di sản văn hoá của họ..."<sup>32</sup> Ông ta khoác lác dài dòng rằng:

"Đó chính là một phong trào của lý trí chống lại truyền thống, tự do chống lại uy quyền, là phong trào của sự ca ngợi cuộc sống và các giá trị của con người chống lại đàn áp..."

Hay:

"Đó là phong trào nhân bản được những người hiểu rõ di sản văn hoá của họ lãnh đạo, những người cố gắng học hỏi di sản đó bằng phương pháp học mới của sự phê phán lịch sử và nghiên cứu."<sup>33</sup>

Điều hy hữu, nực cười của Hồ Thích, đó là ông nhận ra tầm quan trọng của di sản văn hoá Trung Quốc mà ông tìm cách phá huỷ. Điều mà chúng tôi nhấn mạnh là họ Hồ có thể giải thoát mình khỏi di sản văn hoá trong việc hình thành nhận thức của ông hay không? Và lý tưởng của ông về một nước Trung Quốc mới, hiện đại có thể hoàn toàn độc lập khỏi truyền thống hay không? Để trả lời câu hỏi này, ta cần phải hiểu (1) phong trào Ngũ Tứ có phải là một phong trào hoàn toàn mới, không liên quan gì với truyền thống Trung Quốc và hoàn toàn Tây phương hoá, hay là (2) nó chỉ là một phong trào đặc biệt mà ta không thể ngó ngàng dán bất cứ nhãn hiệu nào cho nó, dù là Phong Trào Phục Hưng, Phong Trào Cải Cách hay Thời Kỳ Ánh Sáng. Tính

---

<sup>32</sup> Hu Shih, *The China Renaissance*, 44..

<sup>33</sup> Chow Tse Tsung, 339 và Note 452

đặc thù của nó chỉ có thể được thấu hiểu trong cái môi sinh của truyền thống Trung Quốc, một truyền thống khép kín, cứng nhắc, từng bị nền văn minh phương Tây thách đố và hạ nhục một cách thảm bại.

Những người ủng hộ quan điểm thứ nhất, sẽ viện đến khái niệm cách mạng, để lý giải bản chất của phong trào Ngũ Tứ. Theo họ, phong trào Ngũ Tứ gần với cách mạng hơn. Hoặc chính xác hơn, đó chính là một cuộc cách mạng trí thức. Dù là trí thức hay chính trị, cách mạng thường xuất hiện trước hết như một dữ kiện bùng nổ đột ngột. Một dữ kiện mà ta không thể giải thích với lối suy tư nhất quán hay với lối tư duy nhân quả và liên tục. Nếu thế thì, bất cứ dự đoán nào theo khoa học hay bất cứ sự suy đoán nào theo lý tính (như thấy nơi Hegel) đều không đúng. Sự hiểu biết cách mạng như thế đòi ta phải đi đến một kết luận tất yếu, đó là cách mạng không có tái kiến thiết hay thay đổi. Cách mạng yêu sách một sự đổi mới tận gốc rễ cấu trúc xã hội, cấu trúc tri thức và nền đạo đức. Nếu hiểu cách mạng như thế, ta có thể nói, tư tưởng dân chủ không phải là con đẻ của truyền thống. Nó được sáng tạo bởi thiên ý. Nói một cách đơn giản, cách mạng là sự phát sinh một thế giới mới, từ hư vô *ex nihilo*, hay do Thiên Lệnh, tức do quyền lực thần thánh: *fiat lux; fiat homo et fiat universum* (Genesis, 1-1). Loại cách mạng này thường được hiểu theo nghĩa của cuộc Cách mạng Pháp mà George Forster kiêu hãnh định tính: "Dung nham của cuộc cách mạng tuôn trào một cách uy nghi. Nó không để sót lại bất cứ cái gì. Ai có thể kháng cự lại nó?"<sup>34</sup>. Luis Condorcet một lần nữa lưu ý một cách tương tự:

"Ở Pháp, cuộc cách mạng bao gồm toàn thể nền kinh tế của xã hội, thay đổi tất cả mọi quan hệ xã hội, và mở đường xa hơn tới tận dây xích chính trị. Thậm chí, ảnh hưởng tới từng mỗi cá nhân, cả những người sống thanh thản nhờ vào tư sản của họ hay nhờ vào mồ hôi lao động của mình, tới những người chẳng có một lí do nào tham dự vào đời sống công cộng, và ảnh hưởng

<sup>34</sup> Tkh. Georg Forster, trong F. Gilbert, "Revolution", đã dẫn ở trên, 158.

tới cả những ai dẫu rằng họ chẳng có bất cứ quan điểm hay ý muốn chiếm đoạt, hay mưu cầu về tài sản, quyền lực hay danh vọng".<sup>35</sup>

Nơi đây, chúng ta nên lưu ý rằng một sự nhận thức về cách mạng như vậy đã tìm ra lý do hiện hữu trong cuộc Cách mạng Pháp. Thế nên ngay cả giới triết học cũng hoặ hoãn nghi vấn nó. Thomas Kuhn phát triển tư tưởng này xa hơn vào lối hiểu sự tiến bộ khoa học.<sup>36</sup> Tương tự, vì bị ảnh hưởng bởi cuộc Cách mạng Pháp 1789, và đặc biệt là cuộc Cách mạng Bôn-sê-vích 1917, Mao Trạch Đông đã đùa giỡn với một tư tưởng như vậy, khi ông so sánh phong trào Ngũ Tứ với cuộc cách mạng Tân Hợi năm 1911. Thậm chí, họ Mao còn đi quá đà hơn khi tuyên xưng "Điều này có nghĩa là Phong trào Ngũ Tứ đã tiến một bước tiến bộ hơn cả cuộc Cách mạng năm 1911".<sup>37</sup>

Chúng ta hãy thử nhìn lại xem một câu tuyên bố như thế có đúng hay không? Phong trào Ngũ Tứ có thể được ví như một cuộc cách mạng hay không? Trong phần kết luận của tập nghiên cứu về Phong trào Ngũ Tứ, Chu Sách Tông đã đưa ra một sự đánh giá khái quát như sau:

"Bốn mươi năm đã qua kể từ khi Phong trào Ngũ Tứ bắt đầu. Trung Quốc đã trải qua bao sự biến đổi cực đoan trong những năm này hơn bất cứ một giai đoạn nào trước đó trong lịch sử của Trung Hoa. Chiều hướng từng vạch ra từ hồi đó vẫn tiếp tục gây ảnh hưởng; những vấn đề sâu sắc đặt ra lúc đó vẫn phải được tiếp tục xét lại và giải quyết."<sup>38</sup>

Một sự đánh giá như vậy chắc hẳn rất khôn ngoan và cân nhắc. Họ Châu có đủ lý do để không dính líu vào sự phân thanh chính trị của Quốc Dân Đảng và Cộng Sản Đảng. Tuy nhiên, một phán đoán như vậy vẫn chưa đủ chứng minh bản chất cách mạng của Phong trào Ngũ Tứ, vì "sự thay đổi tận gốc" chỉ giải thích được một phần của cách mạng. Ta thấy, vào bất kỳ một giai đoạn lộn xộn nào, cũng có thể xảy ra một "sự thay đổi tận gốc". Hai đại Thế chiến thế giới

---

<sup>35</sup> Louis Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*. Trích dẫn bởi Gilbert. Vol. IV, 156.

<sup>36</sup> Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (1962). Chicago, 1970.

<sup>37</sup> Mao Dze-dung, "The May Fourth Movement". Trong Mao Dze Dung, *Selected Works*, Vol. 2 (New York, 1962), tr. 9. Cited by Chow Tse-tsung, 349. Note 25, tr. 454.

<sup>38</sup> Chow Tse-tsung, 368.

đã tạo ra quá nhiều "sự thay đổi tận gốc", nhưng chúng khó có thể được mô tả như là cuộc cách mạng. Hơn nữa, nếu cách mạng được hiểu theo nghĩa của một sự đổi mới toàn diện, thậm chí tách biệt khỏi truyền thống... thì phong trào Ngũ Tứ không thể phù hợp với phạm trù này. Chúng tôi không phủ nhận một số tính chất cách mạng của Phong trào này, nhưng muốn chứng minh nơi đây rằng, bất cứ cuộc cách mạng nào, ngay cả Cách mạng Pháp 1789, Cách mạng Bôn-sê-vích năm 1917 và Phong trào Ngũ Tứ 1919, cũng không thể có nếu chúng bị tách rời khỏi di sản văn hoá và truyền thống.

Như vậy, chúng ta tìm hiểu cái nghĩa thứ hai của cách mạng: cách mạng biểu thị một số thay đổi gốc rễ và căn bản, những thay đổi đó thoát tiên phát sinh từ sự xung đột với truyền thống và từ thái độ phủ nhận truyền thống. Tuy nhiên, tự bản chất, nó bổ sung và làm giàu thêm cho truyền thống. Thực vậy, một nhận thức về cách mạng như thế sinh sôi nảy nở tự chính truyền thống phương Tây. Felix Gilbert lưu ý: "Từ "cách mạng" bao gồm hai nhân tố - đó là sự thay đổi do sự sinh động và đó là một vận động vòng tròn quay ngược trở lại điểm xuất phát."<sup>39</sup> Người Hi Lạp diễn đạt tư tưởng này bằng cách sử dụng một loạt các thuật ngữ khác nhau, ví dụ như epanastasis (của Herodotus và Thucydides), đó có nghĩa là sự nổi dậy chống lại nhà cầm quyền, hay metabole politeias (của Platon và Aristotle), tức là những thay đổi của các thể chế. Cũng vậy, Cicero hiểu cách mạng như là "cupidus rerum novarum" (ham muốn cái mới), tức một khuynh hướng của con người thiết tha tìm cái mới. Tư tưởng này đã tồn tại suốt từ thời thánh Augustine (người đã sử dụng thuật ngữ "cách mạng" trong các tác phẩm của mình) cho tới thời Trung Cổ. Đối với những người như Gucciardini, Machiavelli và Nardi, rivoluzione biểu thị một "sự xuất hiện của tình trạng hỗn loạn chính trị hay sự thay đổi trong giới lãnh đạo mà không đòi buộc bất cứ hàm ý nào về sự thành công hay về giá trị, về sự khao khát, hay về tính chất của cái mục đích của sự hỗn loạn hoặc thay đổi như vậy".<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Gilbert, 152

<sup>40</sup> Gilbert, 152, 156.

Nếu Gilbert nghiên cứu về cách mạng chính xác, người ta có thể tìm thấy trong cách mạng, không chỉ có một đặc tính biểu tả sự đứt gãy toàn thể và sự bất liên tục, như thấy trong các tác phẩm của những người kêu gọi cuộc Cách mạng Pháp. Ngược lại, chúng ta thấy trong cách mạng một sự liên tục nào đó giữa truyền thống và hiện đại. Điều mà chúng tôi muốn nêu ra ở đây nhắm đến lý giải cái luật quan hệ giữa hiện tại và truyền thống. Những nhà luân lý sáng giá nhất là những người đã từng phát hiện ra cái luật liên hệ này, đó chính là Hegel và Marx (mặc dầu hai người khởi đầu từ các quan điểm hoàn toàn đối lập). Với Hegel, truyền thống và hiện đại chỉ liên hệ với nhau trong một đường thẳng, theo hướng tiến bộ. Trong khi đó, với Marx, mối quan hệ này chỉ có thể tiến bộ, nếu các điều kiện của nó không bị phá huỷ, hay biến đổi, hay bị xuyên tạc bởi các nhân tố phi tự nhiên. Vì lí do đó, lịch sử tính của con người ẩn tàng trong thế giới loài người. Lịch sử tính đó được biểu lộ qua một luân lý của mối quan hệ từ quá khứ qua hiện tại cho tới tương lai.

2.2. Với Hegel cái lực quyết định luật liên hệ chính là lý tính. Lý tính này trong cùng thời điểm biểu hiện sức mạnh của mình qua tác động hợp nhất. Triết gia viết trong các tác phẩm đầu tay như sau:

"Cái Lý tính giác ngộ đã toàn thắng một cách huy hoàng những gì từng được xác tín, như thấy trong một nhận thức hạn hẹp của tôn giáo, tức coi đức tin như là một sự đối lập với lý tính. Song nếu xét với ánh sáng rõ ràng này, thì cuộc thắng lợi đạt tới không có gì khác hơn chính là điều này: cùng với các nhân tố tích cực, cái mà Lý tính bận rộn chiến đấu sẽ không còn là tôn giáo nữa, và cái lý tính chiến thắng cũng không còn phải là chính Lý tính nữa."<sup>41</sup>

Khi coi lý tính như là nguồn năng lực hợp nhất, Hegel đã hiểu hiện đại tính theo hai nghĩa: thứ nhất, hiện đại tính được xác định bởi chính lý tính, và thứ hai, cái sức mạnh thúc đẩy quá trình hiện đại hoá không gì khác hơn là chính cái "năng lực hợp nhất". Như vậy, đối với Hegel, hiện đại tính có lẽ được biểu thị tốt nhất như một phong trào duy lý đương tiền bước qua sự hợp

---

<sup>41</sup> G.F. Hegel, *Faith and Knowledge*. (Albany, 1977), 56.

nhất quá khứ với hiện tại. Cho phép tôi được nhìn kỹ hơn điều Hegel muốn nói về hiện đại tính và về việc ông giải thích sức mạnh biện chứng của hợp nhất.

Bị ảnh hưởng bởi tư tưởng của J.J. Rousseau về tự do, được nuôi dưỡng trong môi trường của Thời Đại Ánh Sáng linh thiêng, bị nền đạo đức và quan điểm tôn giáo của Kant ảnh hưởng mạnh mẽ, và được truyền lí tưởng của cuộc Cách mạng Pháp gợi hứng, Hegel và các bạn đồng học thời học tại Viện Thần Học Tubingen, đã phải đối mặt với một áp lực bất khả kháng: đó là áp lực giữa truyền thống và thời hiện đại. Dieter Henrich lưu ý:

"Thần học của Storr, luật lệ của chủng viện và thể chế của chính phủ phụ họa với chúng bảo vệ cho hai thứ đó, làm cho gần như hầu hết (các chủng sinh) đòi phải có một cuộc cách mạng".<sup>42</sup>

Giống như các bạn học nổi tiếng khác (đặc biệt Schelling và nhà thơ Holderlin), Hegel đặt một mục đích cho chính mình là phải vượt khỏi áp lực này, như Habermas đã lưu ý:

"Thực vậy, Hegel thề sẽ vượt khỏi sự khó khăn thường nhật, cảm giác về sự mâu thuẫn, sự cần thiết phải thay đổi, áp lực, các rào cản."<sup>43</sup>

Nhằm thoát khỏi áp lực này, Hegel đã tìm thấy trong hiện đại tính một sức mạnh cứu rỗi duy nhất. Nói cách khác, ông nhận ra hiện đại tính tiềm tàng trong chính hoạt động của lí tính, một lí tính đã biến thành một phần thân thể của thế giới, và quyết định thế giới con người:

"Các học thuyết của họ phải được xây dựng trên lí tính phổ biến. Trí tưởng tượng, con tim, cảm giác không thể ra đi một cách trống không. Chúng phải được kiến cấu làm sao để các hoạt động công khai của chính phủ phải được nối kết lại để phục vụ nhu cầu của cuộc sống."<sup>44</sup>

Như vậy Hegel đã cố gắng lấy cái lực của lí trí để thay thế lí tính của Kant, một lí tính mà ông phê bình như một thần tượng mà thôi. Với ông, lí tính không thể là một phân tư hay một

<sup>42</sup> Tkh. Dieter Henrich, "Historische Voraussetzungen von Hegels System". Trong D. Henrich, *Hegel im Kontext*. (Frankfurt, 1971), 5.

<sup>43</sup> Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 24. Note 134, tr. 390. Ý tưởng này từ Hegel, *Political Writings* (Oxford, 1964), 343.

<sup>44</sup> G.F. Hegel, *Fragmente ueber Volksreligion und Christentum*. Trong Hegels *Saemliche Werke*. Vol. 1, 33. Cited by Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 25.

sự hiểu biết đơn giản. Bởi lẽ lí tính thuần túy như vậy cũng chẳng kém trừu tượng hơn ngay chính cái niềm tin bái vật (bị thương mại hoá). Nếu như thế thì lí tính không thể quyến rũ được con tim, cũng không thể ảnh hưởng đến tình cảm và nhu cầu nhân sinh. Theo Hegel, lí tính chỉ có thể hướng đạo nhân sinh, nếu nó không phải là quan niệm hay điều kiện trừu tượng mà là một sức mạnh cứu rỗi. Tương tự, Hegel đã chọn nền đạo đức xã hội (Sittlichkeit) vào cái vị trí của nền đạo đức thuần túy (Moralitaet) của Kant. Bởi lẽ, Hegel nhận ra đạo đức thuần túy thiếu năng lực khiến con người tác động. Nói tóm lại, Hegel phát hiện ra rằng chính sức mạnh duy lí chứ không phải lí tính thuần túy mới có quyền ra quyết định.

Chúng tôi đi xa hơn Hegel một bước trong việc xác định sức mạnh lí tính này, và đưa ra hai vấn nạn của hiện thời: Nếu hiện thời được đặc trưng bởi sự tự do của cá nhân (hay là sự giải phóng cá nhân để tới tự do hình thức, như Habermas diễn tả),<sup>45</sup> và bởi các nguyên lí trừu tượng dựa trên lí tính thuần túy, thì những vấn nạn chính có thể là việc cá nhân làm sao phát hiện ra sự tự do của mình và làm thế nào mà các nguyên lí thuần túy được xây dựng! Việc Hegel hoài nghi thực tiễn tính của đạo đức thuần túy chỉ ra một cách rõ ràng rằng ông không còn tin rằng cá nhân có thể tự mình giành được tự do nữa. Cá nhân, để được giải phóng, cần phải là một chủ thể tự thức, đó là một chủ thể đương ý thức về chính mình qua nhận thức sự hiện diện của tha nhân. Hơn thế nữa, cá nhân phải ý thức được chính môi sinh cũng như các điều kiện của cuộc sống. Cá nhân càng phải ý thức được mối quan hệ giữa chủ thể với các chủ thể khác, về mối quan hệ giữa chủ thể và môi trường của mình, về chủ thể trong bối cảnh lịch sử của mình, v.v. Nói tóm lại, cá nhân không thể có tự do bằng cách chỉ dựa vào lí tính thuần túy mà thôi. Chủ thể ý thức chỉ là bước đầu chứ không phải bước cuối hướng tới tự do.

Nhận định như thế, Hegel nêu ra đặc tính thứ hai của sức mạnh duy lí: ông nhìn ra cái năng lực quan trọng nhất của hiện đại tính ngay trong sức mạnh hợp nhất lí tính thuần túy với hiện thực. Ông viết trong cuốn *Triết học về pháp lý* của mình: "Cái gì có lí tất phải hiện thực, và cái

---

<sup>45</sup> Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 38.

gì hiện thực tất phải có lí".<sup>46</sup> Tuy nhiên, trước đó, trong các bài giảng thuyết vào học kỳ mùa đông năm 1819-1820, ông đã diễn đạt tư tưởng này một cách khá hệ thống và rõ ràng, tuy thiếu quả quyết như sau: "Cái gì hợp lí phải trở thành hiện thực, và cái gì hiện thực phải trở thành có lí."<sup>47</sup> Với sự phát hiện này, Hegel đã giải quyết xong cả hai vấn nạn nêu trên: cá nhân có thể phát hiện tự do của chính mình bởi vì anh ta cùng lúc phát hiện sự tự do của các cá nhân khác. Và tiếp theo, đó là đạo đức thuần túy chỉ có thể thực hành được nếu nó được xây dựng một cách chủ yếu trên sinh hoạt xã hội thực tiễn. Nói khác, cái sức mạnh hợp nhất hai cực khác nhau đã làm cho cá nhân ý thức được sự tự do của mình, và làm cho đạo đức có thể thực hành (tức đạo đức thuần túy trở thành một nền đạo đức xã hội). Đó là cái mà Hegel gọi là cái lực biện chứng hay sức mạnh của sự hợp nhất.

Theo Hegel, chúng ta có thể xác tín rằng, chắc phải có một sức mạnh hợp nhất quá khứ với hiện tại, hợp nhất các giá trị truyền thống với thực tiễn hiện nay. Đó là cái sức mạnh kiến tạo nên cái mà chúng ta ngày nay gọi là hiện đại tính. Theo nghĩa này, hiện đại tính đặc biệt biểu thị quá trình của hiện đại hoá, hay là cả một vận động duy lí, mà bản chất chính là biện chứng. Đó là cái luật, con đường, hay cái đạo (theo nghĩa *logos*) của mối quan hệ này. Nói đúng hơn, cái đạo này xác định mối quan hệ này sẽ ra sao và sẽ biến đổi như thế nào.

Những nhận xét tổng kết Những lập luận của chúng tôi dường như dẫn tới một kết luận tương tự như của Habermas trong *The Philosophical Discourse of Modernity* (1985), được Thomas Mc Carthy tổng kết như sau:

"Giống như họ (các nhà phê bình cực đoan của thời kì Ánh Sáng), ông (Habermas) xem xét lí tính được định vị một cách tất yếu, được cụ thể hoá trong lịch sử, xã hội, con người và ngôn ngữ. Dù vậy, không giống họ, Habermas cho rằng các sai sót của Thời Kỳ Ánh Sáng chỉ có thể được sửa chữa bằng cách làm sáng tỏ hơn nữa về thời kì này. Sự phê phán toàn diện lí tính làm

<sup>46</sup> G.F. Hegel, *Philosophy of Right*, Lời Nói đầu.

<sup>47</sup> G.F. Hegel, *Die Vorlesungen von 1819-1820*, 51.

suy giảm năng lực phê phán của lí tính. Điều đó từ chối thừa nhận rằng sự hiện đại hoá sản sinh ra những sự phát triển cũng như những sự xuyên tạc lí tính".<sup>48</sup>

Qua sự trình bày về lưỡng diện tính của Janus, và bản chất thất thường của quái vật Sphinx, từng thấy trong cái lực vừa có tính chất cứu rỗi cũng như phá hoại của hai ngài Khoa học và ngài Dân chủ, một sức mạnh mà những người ủng hộ hiện đại hoá cũng như các đối thủ của họ đã không nhận ra. Chúng ta có thể đưa ra một luận điểm về hiện đại. Luận điểm này có thể bổ sung cho luận thuyết của Habermas. Luận điểm của chúng tôi đưa ra như sau: *Quá trình hiện đại hoá chỉ là một quá trình bình thường của cuộc sống con người nhằm giải quyết các vấn đề sau: các vấn đề đang tồn tại, các vấn đề đang xuất hiện và các vấn đề có thể xuất hiện.* Một quá trình như thế luôn do lợi ích của con người thúc đẩy và hướng dẫn: lợi ích sinh tồn mang cả nguồn gốc lí luận và thực tiễn, và lợi ích khai phóng, tức những lợi ích có thể thấy trong khát vọng con người đi tìm sự toàn thiện, trường sinh và tuyệt đối.

Luận đề này đã được chúng tôi bảo vệ với những lập luận trong phần thứ hai về phép biện chứng của truyền thống và hiện đại. Luận đề này hầu hết dựa trên lí thuyết của các triết gia như Gadamer, Popper và Habermas. Nói đúng hơn, căn bản của những luận đề này ít nhiều có cơ sở trong truyền thống của Hegel. Đây là một điểm mà cho dù yêu hay ghét Hegel, chúng tôi phải thừa nhận. Habermas cũng tự nhận như thế khi ông viết: "Trong luận đàm triết học về hiện đại tính, chúng ta vẫn chỉ là những kẻ đương thời với phái Hegel trẻ mà thôi".<sup>49</sup>

Chân thành mà nói, chúng tôi không dám đưa ra một phán quyết tối hậu về hiện đại tính. Theo Karl Popper, chúng tôi thiết nghĩ luận thuyết này phải được tiếp tục kiểm nghiệm nhằm tới một sự nhận thức sâu sắc hơn về hiện đại tính mà chúng ta vẫn còn mù mờ.

cảm kiến tạo nên con người mà bạn muốn trở thành, bất chấp mọi hoàn cảnh,

---

<sup>48</sup> Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Introduction, XVII.

<sup>49</sup> Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, vii.

## PHẦN 2: GIỚI THIỆU SÁCH

### VŨ KIM CHÍNH, NHÂN THẦN HỘI NHẬP – QUAN ĐIỂM THẦN HỌC CỦA KARL RAHNER.

Vũ Kim Chính, *nhân thần hội nhập – quan điểm thần học của Karl Rahner*. Hà Nội: NXB Hồng Đức, 2019. Nguyễn Phước Bảo Ân chuyển dịch từ 人與神會晤：拉內的神學人觀. Đài Bắc: Quang Khai Xã, 2000.

Đây là một tập sách nghiên cứu về Karl Rahner của Vũ Kim Chính, một triết gia và thần học gia người Việt, giáo sư triết học và thần học tại Đại học Phụ Nhân, một đại học Công giáo nổi tiếng tại Trung Quốc (Đài Loan).

**Về tác giả Vũ Kim Chính (1948-2023).** Giáo sư Vũ Kim Chính là một học giả, một nhà giáo dục được kính trọng tại Đh Phụ Nhân, một trong những đại học Công giáo hàng đầu trên thế giới. Ông có lẽ thuộc số cực ít người có hai bằng Tiến sĩ tại Âu châu (Triết học, Đh Innsbruck, Áo) và Á châu (Thần học, Đh Phụ Nhân, Đài Loan) và thông thạo nhiều ngoại ngữ. Về Gs Vũ Kim Chính, độc giả có thể tham chiếu bài điều trần của Trần Văn Đoàn: “Một nhà triết học trầm lặng đã ra đi” trong Tạp chí *Triết – Triết học và Tư tưởng* số 11 (3.2024): <https://tapchitriet.com/?p=1527>.

**Về Tập sách *Nhân Thần Hội Nhập – Quan Điểm Thần Học của Karl Rahner*.** Tập sách chủ yếu giới thiệu thân thế, sự nghiệp và nhất là những tư tưởng chính của Karl Rahner, một nhà thần học và triết học được nhìn nhận như là đại triết gia và thần học gia có tầm vóc của một Thomas Aquinas (1225-1274) ở thế kỷ 20. Rahner không chỉ ảnh hưởng tới nền thần học Công giáo, tới sự thay đổi của Giáo hội Công giáo mà còn là người mở ra con đường đối

thoại với những tôn giáo thế giới, với các thể chế chính trị, và với giới khoa học. Trong lãnh vực triết học, Rahner ảnh hưởng sâu đậm trên nền triết học truyền thống Ki tô giáo. Ông khai mở ra con đường dung hợp các nền triết học thời Tân đại (của Kant, Marx) và Đương đại (Husserl, Heidegger) với Kinh viện (Scholasticism) tạo ra nền triết học siêu nghiệm (transcendentalism), thường hay được nhận dạng như là một chủ thuyết Tân Kinh viện (Neo-Scholasticism) hay một chủ thuyết “Tân Tô Ma” (Neo-Thomism). Nếu Kant chủ trương triết học là nhân học (*Kritik der reinen Vernunft*, 1771), nếu Heidegger chủ trương triết học là quá trình *sự sống tự thân* (Sein/hữu thể/hữu sinh) đang *tự xuất hiện* qua những *thể* hình (Dasein/hiện thể) và phải như thế (So-sein) trong thế giới sống, và qua *sinh hoạt* với thế giới xung quanh (Mitsein, In-der-Welt-sein) thì Rahner hiểu thần học/triết học như con đường con người tham dự vào *quá trình sáng tạo* của Thiên Chúa. Sự tham dự được thấy trong việc con người tự “mặc khải” (tự tỏ mình ra, tự xuất hiện) và được nhận biết trong chính sinh hoạt tương thông, gặp thế giới thần linh, thế giới con người và thế giới tự nhiên. Đó là một nền thần học hội thông hòa nhập vào ba thế giới thần linh, nhân linh và vật linh.

Tập sách, ngoài phần nói về thân thế và sự nghiệp của Rahner (chương 1), những phần chính bao gồm: (ch. 2) Phương pháp nhân học siêu nghiệm của Rahner; (ch. 3) Tương quan giữa Heidegger và Rahner; (ch.4) Con người và huyền nhiệm hội ngộ; (ch.5) Luân lý thực tồn của Rahner; (ch.6.) Quan niệm về tôn giáo của Rahner; và (ch.7) Đối thoại liên tôn theo Rahner.

Là học trò của Heidegger, văn phong của Rahner gần với văn phong của Heidegger, nên không dễ hiểu tí nào. Do đó, thuật ngữ nhà thần học Rahner sử dụng cần phải được giải mã. Điều đáng nói là tác giả Vũ Kim Chính tuy từng là học trò của Rahner (Innsbruck, 1973-1975), nhưng ông không bị văn phong của người thầy Rahner của mình đưa vào mê cung ngôn ngữ. Như thấy trong tập sách này, độc giả có thể tiếp cận tư tưởng Rahner một cách dễ hiểu hơn. Đó là một phần nhờ bản lãnh của tác giả, và nghệ thuật chuyển ngữ của dịch giả. Nguyên ngữ vốn là tiếng Trung (人與神會晤：拉內的神學人觀 / *Nhân dữ Thần Hội Ngộ: La Nội dịch Thần*

*Học Nhân Quan*, nhưng với lối văn trong sáng, với năng lực diễn giải những vấn đề phức tạp, trừu tượng, rắc rối một cách dễ hiểu và nằm trong nguồn mạch của tư tưởng Đông phương, tác giả đã tương đối thành công trong việc giúp độc giả dễ dàng tiếp cận tư tưởng của Rahner. Và điều này thấy rõ hơn trong ngôn ngữ Việt, tiếng “mẹ đẻ” của tác giả. Khác, không chỉ gần gũi với trường phái siêu nghiệm (với những triết gia Công giáo nổi danh khác như J. Maréchal, J.B. Lotze, B. Lonergan, E. Coreth, O. Muck...), ông chính là sản phẩm của trường phái này. Là học trò của Rahner và Otto Muck, Vũ Kim Chính sử dụng phương pháp siêu nghiệm (trancendental method) để dung hợp triết học truyền thống Công giáo với những nền triết học của Kant, Hegel, Marx, Wittgenstein, v.v., và để suy tư nền triết học và thần học Việt.

*Nhân Thân Hội Nhập – Quan Điểm Thần Học của Karl Rahner* là một tập sách sâu sắc, giá trị, không chỉ để hiểu nhà đại thần học Rahner, mà còn nói lên ý hướng đi tìm một con đường cho nền thần học Việt của tác giả Vũ Kim Chính. *Triết – Tạp chí Triết học và Tư tưởng* xin trân trọng giới thiệu cho giới tư tưởng, triết học, thần học và tôn giáo Việt.

**Ban Biên Tập Triết – Triết Học và Tư Tưởng**

## **PETER C. PHAN (PHAN ĐÌNH CHO), CHRISTIANITY AND MIGRATION A CHRISTIAN THEOLOGY OF MIGRATION FOR OUR AGE.**

**Peter C. Phan (Phan Đình Cho), *christianity and migration a christian theology of migration for our age*. new york: oxford university press, 2025**

*Christianity and Migration – A Christian Theology of Migration for our Age*, là tập sách thần học hiếm hoi thảo luận về vấn đề di dân trong thời đại chúng ta. Một vấn đề nhạy cảm đối với nhà nước của Donald Trump, người chủ trương ngăn cấm hay, nhẹ hơn, “hạn chế tối đa”, không cho người nước ngoài nhập cư. Từ nền tảng đức tin, từ lịch sử con người, và từ những biến đổi thiên nhiên, biến động xã hội, điều kiện kinh tế, và nhận thức, tác giả đặt một nền tảng cho nền thần học di dân: nền thần học phát xuất từ sự sống, từ quyền sống và từ sự sống của con người.

### **Về Tác giả:**

Giáo sư Phan Đình Cho, một nhà thần học nổi tiếng quốc tế, nguyên Chủ tịch (người da màu đầu tiên), *Hiệp hội Thần Học Bắc Mỹ*, và hiện là Thành viên của *Ủy ban nghiên cứu Tư tưởng Việt* cũng như Cố vấn cho Tạp chí *Triết- Triết học và Tư tưởng*. Giáo sư Phan Đình Cho, Tiến sỹ Thần học (Đh Anselm, Rome), Tiến sỹ Triết học (Đh London), Tiến sỹ Đạo học (Doctor of Divinity, Dh London) từng được nhiều đại học, học viện ban tặng bằng Tiến sỹ Danh dự (Doctor honoris causa). Ông thông thạo nhiều ngoại ngữ và từng là Khoa trưởng Viện Thần học, Dh Dallas, Viện trưởng Viện Thần Học, Catholic University of America, người sáng lập và Điều hành Chương Trình Tiến sỹ Thần học, Dh Georgetown. Hiện nay ông là *Giáo sư Giảng tòa Ellacuria về Tư tưởng Công giáo* tại Dh Georgetown, một đại học đẳng cấp trong top 20 của Mỹ. Ông đã xuất bản trên 40 tác phẩm (tiếng Anh) trong đó nhiều tác phẩm được chọn là “bestseller”. Một số không ít tác phẩm được dịch ra nhiều thứ tiếng.

Để biết thêm về tác giả Phan Đình Cho, độc giả tham vấn Wikipedia, mục Peter C. Phan: [https://en.wikipedia.org/wiki/Peter\\_C.\\_Phan](https://en.wikipedia.org/wiki/Peter_C._Phan) hay [Villanova University to Present Civitas Dei Medal to Peter Phan, PhD, DPhil, STD, Distinguished Scholar of Catholic Social Thought and World Christianity | Villanova University](https://www.villanova.edu/education/center-for-international-religions-and-civilization/press-releases/civitas-dei-medal-to-peter-phan-phd-dphil-std-distinguished-scholar-of-catholic-social-thought-and-world-christianity)

### Về Nội Dung:

*Christianity and Migration – A Christian Theology of Migration for our Age* là một chuyên khảo, phân tích hiện tượng di dân và niềm tin tôn giáo, **với mục đích đặt một nền tảng thần học, hay nền tảng siêu hình (meta-foundation) cho hiện tượng di cư của con người.** Di dịch (mobility) nơi sống là một quá trình đi tìm sự sống, bảo vệ sự sống, phát triển sự sống, và ý nghĩa của cuộc sống. Di dịch nơi sống là hình thức cơ bản nhất của sức sống. Con người tự bản chất là di dân.

Để phát triển luận đề trên, tác giả (1) phân tích cuộc sống di dân nơi các dân tộc, trong đó có người Việt tại Mỹ, nhằm chứng minh (1) rằng bản chất của con người là đi tìm nơi sống, nơi đáng sống, và nơi lí tưởng để sống. Do đó, di cư là hiện tượng tất yếu của sống. (2) Nhưng động cơ sống không đơn thuần do tác động ngoại tại như thiên nhiên, mà còn gắn liền với lịch sử, văn hóa, tôn giáo... của mỗi dân tộc; và (3) trong hầu hết các dân tộc, mục đích, động lực, dự phóng và quan tâm chung cực của cuộc sống gắn chặt với tôn giáo (như thấy trong Ki-tô giáo).

Tác phẩm bao gồm 2 Phần chính, tổng cộng 13 chương và một chương cuối (Epilogue).

### Phần thứ nhất gồm 5 Chương:

- Chương 1: Thảo luận sự tương quan giữa di cư và tôn giáo. Trong phần này, tác giả vạch ra cái bối cảnh cũng như thế giới sống, và sự xuất hiện của thần học Ki-tô giáo vào cái thời di dân. Đức tin Kito giáo không thể tách ra khỏi di dân. Đó là trường hợp phổ biến. Để biện

minh cho sự bất khả phân li giữa di cư và thần học Ki-tô giáo, tác giả phân tích bản chất của con người nói chung như là di cư theo nghĩa đi tìm sự Sống (Thiên Chúa).

- Chương 2: Chương này bàn về đặc tính di động (mobility) và hiện tượng di cư trên toàn thế giới, khẳng định: di động là bản chất tất yếu của con người.
- Chương 3: Tác giả phân tích và xếp loại cư dân. Vì quá đa dạng, đa năng, đa cách nên di cư là một hiện tượng phức tạp trong thế giới hôm nay.
- Chương 4: Tác giả vạch ra bản chất tương quan giữa tôn giáo và di cư; tôn giáo ảnh hưởng tới di cư ra sao, và, ngược lại, sự di dịch nơi sống cải biến tôn giáo như thế nào.
- Chương 5: Phân tích sự hình thành của Ki-tô giáo qua di cư. Di cư, di dân đã biến Ki-tô giáo thành tôn giáo thế giới.

**Trong Phần Thứ Hai, gồm 8 chương, tác giả đưa ra ý tưởng cho một nền thần học di cư (theology of migration) theo nghĩa *dịch chuyển* (gần với khái niệm dịch của Kinh Dịch) do bản chất. Di dịch gắn liền với bản năng sống qua năng lực *sáng tạo thiên bẩm* của con người được *thiên phú*. Luận chứng của ông như sau:**

- Chương 6: Thiên Chúa là Di Thần (the Primordial Migrant), là Cha (Deus Migrator), là Tổ Phụ (the Beginning) và Chung Phụ (the End) của của Di *Dịch*.
- Chương 7. Thông điệp nột nền Ki-tô học (Christology) trong thời đại di cư: Chính Giê-su là một Di Dân tiêu biểu nhất.
- Chương 8. Thông điệp Thần Khí (Thánh Linh) như là Động Lực của Dịch chuyển, di cư.
- Chương 9, Ki-tô giáo như là Một Định Chế Di Dân, và Giáo hội Thiên Chúa giáo Hiện hữu trong Cuộc Sống Tương Thông Di Dịch.
- Chương 10. Những Cách Sống Đạo của Di Dân. Trong phần này tác giả đặc biệt phân tích lối sống đạo của người Việt định cư tại Mỹ.
- Chương 11. Bàn về nền tảng đạo đức của Hiếu Khách: Làm Khách (được đón tiếp) và làm Chủ (đón tiếp khách).

- Chương 12: Từ nền tảng Thần học Di cư (dịch) nghĩ về Quê Nhà (Home Land) Đất Khách (Foreign Land), và Nhà Ta (Our Land)
- Chương 13. Vai trò của Ký Ức tác động trên Di Dân. Không được Quên lãng, một đòi hỏi đạo đức.
- Chương Cuối: Di Dịch và Chung Cực Luận (Migration and Eschatology). Chung cực luận không chỉ sự Mạt Thế mà còn nói lên Niềm Hy Vọng vào một Thế giới Hoàn Mỹ.

Như đã nói trên, tập sách *Christianity and Migration – A Christian Theology of Migration for our Age* của Phan Đình Cho gây được tiếng vang nhất định. Tập sách **được liệt vào một trong mười tập sách được độc giả đón nhận nhất (bestseller)** (Ten Outstanding Books in Mission Studies, World Christianity, and Intercultural Theology for 2025). Tác giả được trao tặng **Giải thưởng Civitas Dei do Đh Villanova ban tặng**. Có nhiều lí do: (1) Thứ nhất, di dân, di cư, di dịch chưa được chú trọng trong thần học. Sách của Phan Đình Cho có lẽ thuộc về số rất ít nói về nền tảng thần học của di dịch. (2) Thứ đến, trong một xã hội thù nghịch với di dân, cấm hay hạn chế di dân nhưng lại nhân danh Ki tô giáo (như Nhóm MAGA), sách của Phan Đình Cho không chỉ là lời biện hộ cho di dân mà còn là một cảnh báo việc lạm dụng và bóp méo giáo lý của Kit tô giáo bởi nhóm chính khách theo chủ nghĩa dân túy, dân tộc và sắc tộc. (3) Thứ ba, Phan Đình Cho kết hợp các phạm trù của thần học Tây phương với những kiến thức khoa học, kinh tế, xã hội văn hóa, đặc biệt lối suy nghĩ Việt, để nhìn hiện tượng di dân, và ông thấy trong đó bản chất của tôn giáo là sự sống. Đi tìm sự sống, phát triển và thăng hoa cuộc sống mới là nền tảng cho thần học Ki tô giáo.

Tập sách rất có ích cho giới tư tưởng không phân biệt tôn giáo, ý thức hệ, đảng phái chính trị. Qua lối tư duy của tác giả, độc giả có thể mừng tượng lối suy tư của người Việt, một dân tộc mang đặc tính dịch chuyển và hội nhập trong quá trình đi tìm sự sống và thăng hoa cuộc sống.

## TỦ SÁCH KHUYẾN NGHỊ BẠN ĐỌC

Ban biên tập xin trân trọng giới thiệu với bạn đọc tác phẩm:

1. “*TA LÀ: Những khúc mắc siêu hình học*” của Nguyễn Hữu Liêm, NXB Tổng Hợp TP HCM và Trustbooks (2026). Trần Đình Thắng giới thiệu. Song ngữ Anh - Việt, 382 trang.

Trong phần Giới thiệu nhan đề “Siêu hình học hiện sinh trong đối thoại với triết học phân tích” ở đầu sách, dịch giả Trần Đình Thắng viết,

*“Trong hơn một thế kỷ qua, triết học phương Tây chứng kiến một sự phân chia sâu sắc giữa hai truyền thống: triết học phân tích (Anh, Mỹ, Áo) và triết học hiện tượng học–lục địa (Đức, Pháp, Ý). Nếu truyền thống phân tích ưu tiên sự sáng rõ của ngôn ngữ, logic hình thức, và tính chứng thực, thì hiện tượng học lại quan tâm đến trải nghiệm chủ thể, tính “có mặt” và chiều sâu tồn tại. Thật ra, nỗ lực kết nối triết học phân tích và triết học lục địa không chỉ đã có, mà đã trở thành một lĩnh vực quan tâm đặc biệt trong triết học thế kỷ 20–21, ta có thể kê ra vài tên tuổi như Richard Rorty, Hubert Dreyfus, Thomas Nagel,... Nhưng việc kết nối không phải là không khó khăn do khác biệt về phong cách, chủ đề, mục đích,... Ở đây, có thể nhắc lại Wittgenstein trẻ đã dứt khoát đưa ra đường ranh phân cách triết để giữa những gì nói được và những gì không nói được: Thượng đế, đạo đức, tình yêu,... qua chất số 7:*

*“Ta phải im lặng về những gì không thể nói được.” (7)*

Nhưng, với *Những Tìm Sâu Triết Học*, Wittgenstein già, đã đổi ý, người ta không thể vạch ra, bởi vì không hề có, đường ranh sắc nét giữa “những gì có thể nói được” và “những điều phải im lặng”:

*“Thế thì cái gì là một trò chơi và cái gì thì không? Bạn có thể vạch ra các đường ranh hay không? ... không có đường ranh sắc nét...”*

Và Gs Nguyễn Hữu Liêm đã lần lữa qua vùng “những điều không thể nói được”. Với “*TA LÀ – Những khúc mắc siêu hình học*” (NHL) có thể nói, hoàn toàn không thuộc về truyền thống phân tích, nhưng nó đặt ra một cơ hội chuyện trò hiếm có: làm sao một hệ thống siêu hình học mang tính đi vào bên trong (inwardness), tượng trưng sao có thể được đặt dưới ánh sáng của phân tích triết học mà không bị quy gọn về không?”

Ở bìa sau chúng ta có thể đọc được những giòng giới thiệu ngắn nói gọn luận đề chính của tác phẩm:

“Bạn đang cầm trên tay một Phác thảo ngắn gọn của phiên bản sơ đồ cho một Viễn trình Ra đi và Trở về của Chân Tâm.

Chân Tâm đi vào cuộc đời của bạn nhưng bạn không hề biết nó – ngoại trừ những khi phải trải qua những khủng hoảng hiện sinh thì bạn sẽ trực cảm được bản sắc tồn tại của chính mình.

Bản sắc đó là TA LÀ mà bạn tham dự vào như một tia sáng nhỏ đồng dần thân vào ánh sáng Vũ trụ. Từ TA LÀ mà có cá nhân bạn, Ta Là. Bạn chia sẻ vào chữ LÀ của BEING, của Chân Thức, của Tự Ý Thức Tuyệt đối, hay là Đại Ngã. Chữ LÀ chính là Khởi Ngôn cho cuộc Hành trình Hữu thể - *The Journey of Being* – từ Chân Nguyên.

Viễn trình Hữu Thể này là một Cuộc Lữ - một chuyến ra đi, từ bỏ căn nhà Nguyên Thủy để đánh mất chính mình, TA LÀ, nay là Ta Là, tự phân thể thành Cá nhân tính, vươn mình lên trên cơ bản đặc thù, tách biệt, mang Năng lực Tự-Ngã để đi vào đời sống trên đôi chân riêng mình, vật lộn với Thân xác, Cảm xúc, Tri thức, và Căn cước tính dựa trên những điều kiện có thể trong tổng thể Tiềm Năng của sự Hữu để chữ LÀ của TA có thể Là trên Thế gian.”

Tác giả Nguyễn Hữu Liêm nguyên là trưởng bộ môn triết học tại San Jose City College, California, đồng thời là chủ nhiệm sáng lập và Tổng biên tập của Tạp chí TRIẾT ([tapchitriet.com](http://tapchitriet.com)). Các tác phẩm đã được xuất bản và phát hành ở Việt Nam gồm có: *Thời tính, Hữu thể, Ý chí; Phác thảo triết học cho lịch sử thế giới; Lịch sử đã đến hồi chung cuộc?; Cám dỗ Việt Nam*. Hiện nay ông đang hành nghề luật ở San Jose, California và thường xuyên về nước diễn thuyết về các đề tài triết học.

2. *Chủ Nghĩa Duy Tâm Đức: Từ I. Kant tới G.W.F. Hegel* của Nguyễn Quang Hưng, Trần Văn Đoàn giới thiệu. NXB ĐH Quốc Gia Hà Nội (2025). 460 trang.

Bắt đầu với “Vài lời của Tác giả” tác giả viết,

“Cùng với triết học và tư tưởng văn hóa Pháp, triết học Đức đã được truyền bá vào Việt Nam từ những năm đầu thế kỷ XX. Hơn nữa, từ nửa sau thế kỷ XX, triết học Đức càng được phổ biến rộng rãi, gắn với tên tuổi của K. Marx và F. Engels. Tuy vậy, vì nhiều lý do chủ quan và khách quan sự hiểu biết của chúng ta về những di sản đồ sộ của triết học Đức nói riêng, triết học phương Tây nói chung, còn khá khiêm tốn. Điều đó thể hiện ở chỗ đa phần các công trình nghiên cứu của chúng ta ở dạng giáo trình, các bài báo. Các công trình chuyên khảo chưa nhiều.”

Trong phần Giới thiệu, Giáo sư Trần Văn Đoàn viết,

“Về chủ thuyết duy tâm, đã có mấy người dám mạnh miệng tuyên bố là đã hiểu hết. Không! Chưa có triết gia nào mà tôi đã từng gặp và trao đổi, gồm cả những triết gia Đức nổi tiếng như Hans G. Gadamer, Karl Popper, Jurgen Habermas,... Mỗi người đọc, hiểu và thông diễn Immanuel Kant, Johann Fichte, Friederich W. J. Schelling và Georg F.W. Hegel một cách khác nhau.”

“GS. Nguyễn Quang Hưng viết về chủ thuyết duy tâm, nhưng tâm trí lại ở Việt Nam. Như Kant, Hegel và đặc biệt Fichte trong bài “hịch” gọi đất nước Đức (*Reden an die deutsche Nation*, 1808), cho dân tộc Đức, GS. Nguyễn Quang Hưng viết tạp sách ch Việt Nam, gọi gắm tâm tư trong đó... Đọc tập sách (này) bạn đọc sẽ thấy, đó không chỉ là một phần của lịch sử triết học Tây phương, mà hơn nữa là suy tư của tác giả về nghĩa vụ mà triết học phải có với đất nước và dân tộc.”

Sách bao gồm chín chương, từ Kant đến sự tiếp nhận chủ nghĩa duy tâm ở Việt Nam.

GS Nguyễn Quang Hưng tốt nghiệp tiến sỹ triết học từ Đại học Humbolt, Đức, hiện đang là giáo sư triết học và tôn giáo tại Đại học KHXH& NV Hà Nội. Các tác phẩm đặc trưng của ông gồm “*Tôn giáo và Văn hóa...*” GS Hưng là Phó tổng biên tập điều hành của Tạp chí TRIẾT ([tapchitriet.com](http://tapchitriet.com)).

3. *Gọi tên và Tính ắt phải*, bản dịch *Naming and Necessity* của Saul Kripke. Dịch giả Trần Đình Thắng và Đào Thị Hồng Hạnh. NXB Đà Nẵng (2025) 305 trang.

Trên bìa sau của sách có trích đoạn như sau,

“Trong triết học về ngôn ngữ, *Gọi tên và Tính ắt phải* là một trong những tác phẩm quan trọng nhất từ trước đến nay, được xếp ngang hàng với tác phẩm cổ điển của Frege vào cuối thế kỷ XIX, với Russell, Tarski và Wittgenstein trong nửa đầu thế kỷ XX... (Nó) đóng một vai trò quan trọng trong việc bác bỏ góc nhìn ngầm lấp nhưng phổ biến – rất phổ biến trong những nhà triết học ngôn ngữ đời thường – [rằng] triết học không gì khác hơn là phân tích ngôn ngữ.”

“Khi được xuất bản lần đầu tiên... những bài giảng này đã làm đảo lộn giới triết học phân tích. Mọi người hoặc giận dữ, hoặc hồ hởi, hoặc hoàn toàn bối rối. Không ai thờ ơ được.”

“[Đây] là một trong mười tác phẩm triết học vĩ đại nhất của thế kỷ XX (cùng với *Luận Văn Logic-Triết Học, Những Tìm Sâu Triết Học* (Wittgenstein), *Tồn Tại và Thời Gian* (Heidegger), *Một Lý Thuyết về Công Lý* (John Rawls),...”

Cho những ai muốn nghiên cứu triết học phân tích, nhất là từ Hoa Kỳ, thì đây là cuốn sách phải đọc. Dịch giả Trần Đình Thắng là chuyên gia chuyên ngữ các tác phẩm của Wittgenstein và các triết gia Anh – Mỹ trong khối triết phân tích. Với cách sử dụng Việt ngữ khá mới lạ và

những từ đầy sáng tạo, độc giả có thể rất hài lòng, hay bất đồng, về văn ngữ tiếng Việt của hai dịch giả cho tác phẩm này.

**Ban Biên Tập *Triết-Triết Học và Tư Tưởng***

## THẺ LỆ GỬI BÀI

### 1. Về chủ đề

- TRIẾT: Tạp chí Triết học và Tư tưởng chấp nhận bài viết và bài dịch của các học giả về các chủ đề triết học và tư tưởng, tập trung vào những vấn đề của Việt Nam và về Việt Nam.

### 2. Thể thức xuất bản

- Tạp chí ra định kỳ mỗi năm 03 số dưới dạng trực tuyến (tháng 3, tháng 7, tháng 10, ngày cụ thể không cố định).

- Ngoài ra, Tạp chí cũng xuất bản các số chuyên san về một đề tài đặc biệt được Ban biên tập (BBT) và Hội đồng cố vấn (HĐCV) tuyển chọn cả dưới dạng mềm và bản cứng (sách) với số lượng hạn chế vào những dịp nhất định theo kế hoạch (có thư mời gửi bài riêng).

### 3. Ngôn ngữ

- Tạp chí chủ yếu công bố bằng *tiếng Việt*. Tuy nhiên, nhằm quảng bá triết học tại Việt Nam, các bài viết liên quan tới triết học và tư tưởng Việt hay tại Việt Nam viết bằng *tiếng Anh*, *tiếng Trung* đều được TRIẾT chấp nhận.

- Ngôn ngữ sử dụng cần đảm bảo tính khách quan, khoa học, luận chứng rõ ràng và tránh các từ ngữ dễ gây ngộ nhận, kỳ thị, định kiến, xúc phạm, chủ quan và võ đoán.

### 4. Thể thức trình bày và trích dẫn

- Thể thức văn bản và trích dẫn theo các chuẩn mực quốc tế. TRIẾT khuyến khích sử dụng chuẩn APA7 (của Hội Tâm lý học Hoa Kỳ) hay chuẩn của Đại học Chicago, đặc biệt với danh mục tài liệu tham khảo. Ví dụ:

*Chuẩn APA7:*

Bài báo: Trần, Đ. V. (1995). The Marxist Critique of Religion. *Philosophical Review*, 18, 61–92.

Chương sách: Marx, K. (2002). Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hê-ghe. Trong *C. Mác và Ph. Ăngghen Toàn tập* (Tập 1, tr. 307–508). Hà Nội, CTQG Sự Thật.

*Chuẩn Chicago:*

Bài báo: Trần, Đoàn Văn. "The Marxist Critique of Religion." *Philosophical Review* 18 (1995): 61–92.

Sách: Nguyễn, Hưng Q. *Công giáo Việt Nam thời kỳ triều Nguyễn (1802-1883)*. Hà Nội: Tôn giáo, 2007.

- Với hình thức xuất bản chủ yếu là trực tuyến, TRIẾT khuyến khích chú thích ở cuối mỗi trang (footnotes).

- Bài viết cần có cấu trúc đầy đủ các phần: Tóm tắt (không quá 100 từ), Từ khóa (từ 4-6 từ khóa), Danh mục tài liệu tham khảo (theo chuẩn APA7 hoặc Chicago), và Thông tin tác giả (tên, cơ quan công tác (nếu có), địa chỉ liên lạc của tác giả liên hệ).

- TRIẾT chỉ nhận bài viết dưới dạng có thể chỉnh sửa, khuyến khích các định dạng MS Word như .doc, .docx, .rtf.

### **5. Các quy định khác**

- Bài viết có thể ở dạng bài nghiên cứu, bài dịch, điểm sách, hoặc phản biện/trao đổi/bình luận.

- Bài nghiên cứu dung lượng không quá 8000 từ; bài điểm sách, phản biện, trao đổi, bình luận không quá 3000 từ; bài dịch tùy theo nguyên tác (có thể lược dịch).

- Những đóng góp có giá trị từng được công bố có thể được đăng lại trên TRIẾT với sự đồng ý của BBT và cá nhân/cơ quan giữ tác quyền của bài gốc. Tác giả/dịch giả cần thông tin rõ ràng về nguồn của ấn bản gốc: Tên tác giả, Tập san (tập, số, trang), Nhà xuất bản, Địa chỉ, Thời gian.

- Trong trường hợp bài dịch, dịch giả chịu trách nhiệm đảm bảo tính bản quyền.

### **6. Quy trình đăng bài**

- (1) Bài viết được gửi từ email của tác giả liên hệ tới email của TRIẾT ([tapchitriet@hotmail.com](mailto:tapchitriet@hotmail.com)). Tác giả phải gửi 02 phiên bản của bài viết: 01 bản với đầy đủ thông tin tác giả, và 01 bản đã loại trừ mọi thông tin về tác giả (tên, cơ quan và mọi trường hợp thông tin về tác giả được nhắc đến trong nội dung) để phản biện kín.

- (2) Trong vòng 01 tuần, BBT sẽ gửi email xác nhận đã nhận được bài tới tác giả và chuyển bài viết đến Tổng biên tập và các Phó tổng biên tập để xét duyệt sơ bộ. BBT sẽ thông báo đến tác giả nếu bài viết bị loại từ vòng sơ bộ. Nếu không có thông báo, bài viết đã được chuyển sang quy trình tiếp theo.

- (3) BBT sẽ mời hai chuyên gia phản biện kín (blind peer review). Nếu chỉ có một người đồng ý, bài viết sẽ được gửi tới chuyên gia thứ ba. TJPI sẽ thông báo đến tác giả ý kiến của phản biện sau khi có kết quả để phản hồi hoặc sửa chữa.

- (4) BBT chịu trách nhiệm ra quyết định cuối cùng sau khi có ý kiến phản biện kín và thông báo bằng email với tác giả về việc chấp nhận hay không chấp nhận đăng bài và số tạp chí dự kiến sẽ đăng (nếu bài viết được chấp nhận).

- (5) BBT sẽ gửi email thông báo tới tác giả liên hệ khi bài viết được đăng trên website của TJPI.

### **7. Từ chối đăng bài**

Những bài viết không đáp ứng tiêu chuẩn của *TRIẾT* về mặt chuyên môn, hoặc không tuân thủ *Thẻ lệ* nói trên sẽ bị từ chối. Để bảo vệ tính liêm chính, khách quan và công bằng, *TRIẾT* không có trách nhiệm phải giải trình chi tiết cho tác giả có bài bị từ chối.

**BAN BIÊN TẬP**

## SUBMISSION REGULATIONS

### 1. Topics

- TRIẾT: *A Journal of Philosophy and Ideas* (TJPI) accept original articles and translations focusing on philosophical topics, with a particular emphasis on Vietnamese issues and subjects related to Vietnam.

### 2. Publication

- TJPI publishes three online issues annually, in March, July, and November (specific release dates may vary).

- Additionally, TJPI publishes special hard-copy issues with limited print runs, the topics of which are selected by the journal's Editorial Board and Board of Advisors. These special issues will have their own individual Call for Papers.

### 3. Languages

- TJPI publishes primarily articles in Vietnamese. However, to promote philosophical discourse in Vietnam, manuscripts written in English or Chinese on topics related to philosophy and thought of Vietnamese or in Vietnam are also accepted.

- Manuscripts should be presented in academic language, maintaining objectivity and scholarly rigor, with appropriate arguments and evidence provided, while avoiding subjective, biased, sensitive, discriminative, insulting, or arbitrary language.

### 4. Reference and Format

- Citations and references must adhere to international academic standards. TJPI recommends following the APA7 or Chicago citation styles. Some examples:

*APA7 Style:*

Journal article: Trần, Đ. V. (1995). The Marxist Critique of Religion. *Philosophical Review*, 18, 61–92.

Book chapter: Marx, K. (2002). Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hê-ghe. In *C. Mác và Ph. Ăngghen Toàn tập* (Vol. 1, pp. 307–508). Hanoi, CTQG Sự Thật.

*Chicago Style:*

Journal article: Trần, Đoàn Văn. "The Marxist Critique of Religion." *Philosophical Review* 18 (1995): 61–92.

Book: Nguyễn, Hưng Q. *Công giáo Việt Nam thời kỳ triều Nguyễn (1802-1883)*. Hanoi: Tôn giáo, 2007.

- To facilitate online publication, TJPI recommends authors use footnotes for citations.

- Each research article submitted must include the following components: an abstract (not exceeding 100 words), keywords (4-6 words), a reference list (in APA7 or Chicago style), and author information (name, institutional affiliations if applicable, and contact details of the corresponding author).

- TJPI only accepts manuscripts in editable formats, such as Microsoft Word files (.doc, .docx, .rtf).

### **5. Other Specific Regulations**

- Manuscripts submitted to TJPI are categorized into the following types: research papers, translated articles, book reviews, and discussions.

- Research papers should not exceed 8,000 words, while book reviews and discussions should not exceed 3,000 words. Any exceptions to these length guidelines will be considered by the Editorial Board.

- TJPI also accepts reprints of academic papers that have had significant impact. For such reprinted articles, permission must be obtained from the copyright holders. Authors must provide complete information about the original source, including the original author(s), the journal or book in which it was published (including volume and page numbers), as well as the publisher, location, and date of publication.

- For translated articles, the translators are solely responsible for ensuring that they have the necessary copyright permissions.

### **6. Submission and Peer-review Process**

- (1) Manuscripts should be submitted directly from the email of the corresponding author to TJPI ([tapchitriet@hotmail.com](mailto:tapchitriet@hotmail.com)). Authors must provide two versions: one including author information, and another with all author details (names, institutions, and any mentions within the text) removed for blind peer review.

- (2) Within one week, TJPI editors will send a confirmation email to the corresponding author and forward the manuscript to the Editor-in-Chief and Vice Editors for preliminary evaluation. Authors will be notified if their manuscript is rejected at this stage. If no notification is received, it means the manuscript has progressed to the next phase.

- (3) The manuscript will then be sent to two peer reviewers who are experts in the relevant field. Peer review follows a blind review process. If the manuscript is accepted by only one reviewer, it will be sent to a third referee. After receiving feedback from the peer reviewers, TJPI will inform the authors regarding any necessary corrections and responses.

- (4) The Editorial Board is responsible for the final decision on acceptance or rejection, and will notify the corresponding author of the outcome, as well as the volume in which the accepted manuscript will be published.

---

- (5) Once the article is officially published on the TJPI website, the Editorial Board will send an email notification to the corresponding author.

### **7. Rejection**

Manuscripts that do not adhere to TJPI's regulations or fail to meet the required academic standards will be rejected. In order to maintain academic integrity, objectivity, and fairness, TJPI is not obligated to provide explanations for rejected manuscripts.

## **THE EDITORIAL BOARD**