

Nguyễn Huệ Chi

Về tác phẩm „Chủ toàn và chủ biệt, hai ngã rẽ trong triết học Đông - Tây“ của Cao Xuân Huy



[...] Trong khoảng hai năm 1957-1958, ông bắt tay vào viết công trình triết học của mình. Công trình này đến nay vẫn chưa được đặt tên, có độ dày dưới 100 trang, không rõ viết trong bao lâu, và hình như cũng chưa ở đâu công bố trọn vẹn. Hiện gia đình còn giữ được 4 xấp bản thảo, đều là cảo bản của các lần viết khác nhau, nhưng không một bản nào đầy đủ. Có bản thiếu phần đầu, có bản thiếu phần cuối. Có bản chỉ mới xong một chương. Song nếu gộp tất cả lại, tham bác, bổ sung cho nhau, cũng có thể lần ra được một diện mạo tương đối ổn định của tập luận văn của Cao Xuân Huy, với 7 đề mục chính:

I. Cái bi kịch của sự đồng nhất hóa;

II. Phương thức "chủ toàn" và phương thức "chủ biệt" của tư tưởng;

III. Thiết vấn pháp của bản thể luận;

IV. Bản thể và nguyên lý đồng nhất tính;

V. Vận động, phát triển và không gian thời gian;

VI. Tri giác và thế giới;

VII. Do lai của ý thức.

Nhìn vào tựa đề của các thiên cũng có thể thấy ngay cái đích mà Cao Xuân Huy muốn nhắm tới không phải là những vấn đề triết học sơ giản. Cả 7 thiên là một đề xuất có tính hệ thống về phương pháp luận triết học nói chung. Nhưng Cao Xuân Huy không bó hẹp mục tiêu phương pháp luận của mình vào việc vận dụng và thực hành các nguyên lý của chủ nghĩa duy vật biện chứng. Theo dõi khá sát sòng các trường phái triết học phương Tây từ cuối thế kỷ XIX cho đến mấy chục năm đầu thế kỷ XX, ông muốn góp phần lý giải cuộc khủng hoảng tư tưởng của triết học châu Âu hiện đại, sau khi Engels đã qua đời. Đó là sự ngự trị của “tâm lý học độc tôn” (psychologisme) kéo dài trong nhiều thập kỷ. Mặc dù chủ nghĩa duy vật biện chứng với Marx và Engels đã đạt được một thành tựu rực rỡ, vẫn không ngăn nổi chiều hướng của cuộc khủng hoảng trầm trọng đó. Vì sao? Phải chăng là bên cạnh những ảnh hưởng nặng nề của chủ nghĩa duy tâm, còn phải tìm ra ở đây một nguyên nhân khác nữa, thuộc về cái gọi là “đường mòn” trong nếp tư duy của nhân loại? Vì thế Cao Xuân Huy đã lần ngược về quá khứ, xem xét một cách tổng quát các trào lưu triết học từ Âu sang Á, từ cổ chí kim, ngõ hầu có thể rút ra một số đặc trưng chung nhất đã khu biệt nên các phương thức tư duy điển hình mà đến nay con người vẫn còn lấy làm khuôn phép. Có thể gọi đó là loại hình học về phương pháp luận triết học. Phương pháp loại hình này giúp cho Cao Xuân Huy tránh được cách tập hợp các trào lưu tư tưởng theo hai dòng phổ biến là tâm và vật, mà tập hợp chúng trong hai hệ thống mới, dựa trên hai phương pháp tư duy khác biệt nhau về loại: phương thức ”chủ biệt“ và phương thức “chủ toàn“. Ông nêu ra một nhận xét: do điều kiện sinh hoạt khác nhau, trên các vùng đất khác nhau của loài người đã sản sinh ra hai hệ quy chiếu để nhìn thế giới. Một bên, luôn luôn duy trì thói quen phân tích, chia cắt thế giới thành vô số sự vật cá

biệt. Đó là phương thức “chủ biệt”. Một bên ngược lại, xem xét thế giới như một thể thống nhất, toàn vẹn, không thể chia tách thành những sự vật cá biệt hoàn toàn đối lập với nhau. Đó là phương thức “chủ toàn”. Nếu phương thức “chủ biệt” dựa trên nền tảng của tư duy lý tính, dùng phương pháp thực nghiệm để giúp con người nhìn ra vô vàn đặc tính khác nhau của một vũ trụ ngày càng phân hoá đến cùng cực, thì phương thức “chủ toàn” lại lấy tư duy tuệ tính làm nền tảng, dùng trực quan để cảm thức về tính đồng nhất và toàn vẹn của vũ trụ, tìm ra giữa vô vàn hiện tượng phức tạp của vũ trụ một bản thể giống nhau.

Nhưng theo Cao Xuân Huy, tiến trình “tổng-phân-hợp” vốn là đặc điểm chung của tư duy loài người. Để nhận thức, con người vừa “dị biệt hóa” các khái niệm, lại vừa “đồng nhất hóa” các khái niệm đi liền theo đó. Chính ở đây, phương thức “chủ biệt” bộc lộ những mâu thuẫn lúng túng mà kết quả là dẫn đến những cuộc khủng hoảng tư tưởng gay gắt. Đã nói đồng nhất hóa thì tất yếu phải xoá bỏ sự khác nhau giữa các vật cá biệt để đặt chúng trong những mối liên hệ hợp lý. Song đầu óc duy lý đã không còn cho phép nhà “chủ biệt” thực hiện sự xoá bỏ ấy. Họ đã đi quá sâu vào những đặc tính khác biệt giữa mọi sự vật. Xóa bỏ chúng đi là vi phạm mâu thuẫn lôgic, là đánh đồng số lượng và chất lượng, thời gian và không gian, chủ thể và khách thể, vô sinh và hữu sinh... Khủng hoảng của mọi triết học bắt nguồn từ đây:

"Trong quá trình dị biệt hóa và đồng nhất hóa đi kèm nhau thì tư tưởng loài người đi đến chỗ thấy rằng trong thế giới có hai hiện thực bao quát nhất là “tâm” và “vật”. Khuynh hướng đồng nhất hóa bắt buộc người ta phải quy hai cái đó vào một, do đó sinh ra nhất nguyên luận duy tâm hoặc duy vật; nhưng cả hai đều vi phạm lôgic, vì đã biết tâm và vật chỉ là những bộ phận cấu thành của thế giới, dù là những bộ phận rất bao quát, thì tại sao lại nói tâm là

toàn thể, là bản thể của vũ trụ? Hay là nói vật là toàn thể, là bản thể của vũ trụ? Nói như thế chẳng phải lấy bộ phận làm toàn thể là gì? Lấy A làm phi A là gì?“ (Thiên I; tr. 80).

Vậy thì, một cách nhìn vũ trụ không rơi vào mâu thuẫn phải là phương thức ”chủ toàn“. Nhờ năng lực phi thường của một sự giác ngộ bằng ”trực quan“ và ”tĩnh quan“ (xem xét bằng trực giác và bằng sự tĩnh lặng), các nhà triết học cổ đại phương Đông như Lão Tử, Trang Tử, Mã-minh, Long-thụ, và phương Tây như Parménide, đã xây dựng được quan điểm "chủ toàn" đó. Nó kết tinh từ tư tưởng duy vật tự phát thời tối cổ: “Thiên địa vạn vật nhất thể“, hoặc đã pha trộn với tư tưởng tôtem(totémisme) nguyên thủy: “Thiên nhân hợp nhất“. Nó được chưng cất thành những mệnh đề tinh túy trong Đạo đức kinh của Lão Tử: “Đạo sinh Một, Một sinh Hai, Hai sinh Ba, Ba sinh vạn vật. Vạn vật công âm ôm dương, hai khí âm dương xung đột mà hài hoà“ (Chương 42). Hoặc một mệnh đề khác xuất hiện muộn hơn, và cũng phần nào rút ra từ Lão Tử - đó là cái mệnh đề của thiên Hệ từ trong Kinh dịch: “Thái cực sinh lưỡng nghi; Lưỡng nghi sinh tứ tượng; Tứ tượng sinh bát quái“. Đạo hay Thái cực đều chính là “cái Đại toàn thể, cái Đại hữu, cái “Có“ làm điều kiện, làm cơ sở chung cho tất cả mọi vật“ (Thiên III; tr. 99). Đó là bản thể trường tồn của vũ trụ.

Tiến thêm một bước, Cao Xuân Huy đặt lại “một câu hỏi thiết cốt“ về vai trò của “bản thể luận“: vậy thì bản thể luận với tư cách một công cụ khái quát của triết học, có cần nữa hay không? Ông trả lời rằng, đối với phương thức “chủ biệt“ quá nặng tinh thần duy lý, và quen nhìn sự vật dưới những phân tử mang đặc tính cá biệt thì việc không coi trọng đúng mức bản thể thống nhất của tự nhiên chẳng có gì là lạ. Bản thể đối với họ là một khái niệm trừu tượng, vô nghĩa. Nhưng đối với phương thức “chủ toàn“ bắt buộc phải xem

xét tự nhiên từ cái Một bao trùm nhất, thì bản thể lại là một phạm trù hết sức quan trọng. Ở đây, bản thể luận sẽ khắc phục được mọi nhược điểm của triết học cũ như tính trống rỗng, thần bí, và trở thành một công cụ tư duy tối ưu. Có đứng trên nền tảng của bản thể luận đúng đắn này mới vạch ra được những giới hạn (máy móc, siêu hình, gián đoạn) và cái giá trị hết sức tương đối của các cặp phạm trù được quy nạp lại từ phân tích thực nghiệm: nguyên nhân - kết quả, số lượng - chất lượng, thời gian - không gian, khách thể - chủ thể, v.v . . . Chẳng phải học thuyết tương đối của Einstein đã cho thấy các khái niệm thời gian, không gian, dung tích vật thể v.v... đều chỉ là những quy ước tạm thời đấy là gì? Đại lượng của chúng sẽ hoàn toàn đổi thay khi ta xuất phát từ phương vị vũ trụ mà quan sát tồn tại. Mặt khác, một bản thể luận triết học đúng đắn cũng giúp ta trừu xuất được những cặp phạm trù hợp lý, có thể dùng để nhận thức bản thể của vũ trụ, chẳng hạn các cặp phạm trù âm - dương, nhất - đa, động - tĩnh của Lão Tử. Khác với các cặp phạm trù của tư tưởng “chủ biệt” chứa đầy nhược điểm như trên vừa nói, các cặp phạm trù sau này đều hữu cơ, năng động, liên tục, biến hóa, đều phản ánh được đặc trưng chung nhất của bản thể, nó vừa “chí nhất” vừa “chí đa”, vừa “chí động” vừa “chí tĩnh”, nó luôn luôn hài hòa và mất hài hòa, thăng bằng và mất thăng bằng kế tiếp, xen kẽ nhau không bao giờ dứt. Nó đạt đến nguyên lý đồng nhất tính tuyệt đối (trong khi mọi vật chỉ có đồng nhất tính tương đối), nên nó bao gồm được vào trong nó cả chủ thể lẫn khách thể, tâm và vật, hữu sinh và vô sinh. Như vậy, đối với nhận thức luận duy vật, một bản thể luận của phương thức “chủ toàn” vẫn là một trong những chìa khóa không thể loại trừ:

“Thử hỏi những cái tế phần gọi là nguyên tử, nếu là những cái tuyệt đối vô điều kiện, tức là hoàn toàn độc lập đối với nhau, không có quan hệ tùy thuộc lẫn nhau, thì làm sao chúng lại có thể kết hợp, tổ hợp lại với nhau để trở

thành vạn vật, để tạo thành một Vũ trụ có tổ chức hợp lý, có trật tự, có quy luật (cosmos)? Chỉ có hai khả năng: hoặc chúng là dị chất, hoặc chúng là đồng chất. Nếu chúng là dị chất thì phải có một lực lượng gì ở bên ngoài chúng, có tác dụng bắt buộc chúng phải cộng tác với nhau. Cái lực lượng ấy chỉ có thể là Thượng đế mà Leibniz đã ví như người thợ đồng hồ lên dây cho tất cả mọi cái đồng hồ đơn tử (monade), để chúng chỉ giờ phút cho giống nhau. Còn nếu nói chúng là đồng chất thì phải có một lực lượng nội tại làm cho chúng có tác dụng tương hỗ, và như thế thì mỗi nguyên tử không còn phải là một cái tuyệt đối, một cái vô điều kiện (như quan điểm chủ biệt) nữa, mà chúng chỉ là những cái tương đối, bị quyết định bởi lực lượng nội tại ấy - chúng là những sản phẩm của lực lượng nội tại. Mà cái gọi là lực lượng nội tại, thì chỉ có thể là cái Toàn thể, cái Đại hữu, cái Đại nhất, cái Đại toàn. Đây là Bản thể thực hữu của vũ trụ. Bản thể này chứa đựng tất cả những gì tồn tại hay có khả năng tồn tại” (Thiên VII; tr. 164-165).

Sau khi đã vạch rõ mối liên quan giữa bản thể luận và nhận thức luận khẳng định ra sao, Cao Xuân Huy bắt đầu phác họa cội nguồn của ý thức. Ông lần lượt phân tích cặn kẽ sự lúng túng, mâu thuẫn của các trường phái triết học phương Tây trong vòng hai ba thế kỷ, kể từ Descartes, do bị giam hãm vào phương thức “chủ biệt” nên không thể nào giải thích được một điều đơn giản là ý thức từ vật chất mà ra. Cho đến Husserl, Heidegger, sự đòi hỏi phải thoát khỏi vòng tù túng của tâm lý học độc tôn đã đặt ra như một yêu cầu bức bách, nhưng rốt cuộc họ vẫn để mình rơi vào cái bẫy “vật tự nó” mà Kant đã giăng sẵn, mặc dù từ đó đến cánh cửa của chân lý khoảng cách không phải là dài:

”Husserl chủ trương phải dẫn thoái thế giới, tạm gác thế giới lại một bên, để chứng minh tồn tại thực sự của thế giới, và Husserl cũng như Heidegger đã đi đến chỗ nhận ra rằng không thể tách rời con người (ý thức) và thế giới

được; có con người là có thể giới, đến nỗi Heidegger gọi con người là vật-tồn-tại-trong-thể-giới. Như thế thì ý thức là ở trong tồn tại, tồn tại là cơ sở của ý thức chứ không phải ngược lại. Vấn đề là đơn giản rõ ràng như vậy, người nào có lương thức cũng phải thừa nhận, chỉ có những nhà triết học bị mê hoặc nặng nề bởi tư tưởng chủ biệt, nó tuyệt đối hóa sự đối lập giữa chủ thể và khách thể đến cái mức có thể nói là hôn ám, mới đặt thành vấn đề bất-khả-giải một cái không có vấn đề gì cả” (Thiên VII; tr. 161).

Cũng vì tư tưởng “chủ biệt” tức là tư duy phân tích đã chi phối lâu dài hết thảy mọi trường phái triết học phương Tây cổ điển nên theo Cao Xuân Huy, ngay các nhà duy vật biện chứng cũng chưa nhận ra hết những mặt nhược điểm của phương thức này. Cao Xuân Huy cho rằng khi đặt vấn đề sự sống là một đột biến về chất của vật chất, hay khi nói thời gian và không gian là phương thức tồn tại của vật chất, thì về cách nói, vẫn có ý tuyệt đối hoá những phạm trù vốn chỉ có ý nghĩa tương đối (thời gian, không gian...), vẫn coi thể giới như là vô vàn bộ phận tuyệt đối khác biệt nhau về chất hợp lại; do đó mặc dù về nội dung, các định nghĩa đó là chí lý, về hình thức chúng vẫn còn hàm chứa “một vấn đề cần được lý giải”:

“Từ khoáng vật lên thực vật quả có một cái gì mới, không có mặt ở trong khoáng vật. Nếu nói rằng cái mới - cái sinh khí ấy là một thực chất, do sự tiến hóa của bản thân khoáng vật tạo thành, thì chính là đã cắt nghĩa cái cao bằng cái thấp, cái nhiều bằng cái ít, cái giàu bằng cái nghèo, điều đó lý trí con người không thể chấp nhận được, mà kinh nghiệm khoa học cũng sẽ không bao giờ chứng minh được” (Thiên VII; tr. 165).

Chỉ có thể cắt nghĩa được bước nhảy vọt giữa vật vô sinh và vật hữu sinh một cách hợp lý bằng quan điểm “chủ toàn”, tức là nhìn thấy vũ trụ là một thể thống nhất ngay từ đầu, và trong bản thể của nó đã chứa sẵn cái mầm của

sự sống:

Vậy thì cái sinh khí được thêm vào những yếu tố khoáng vật để tạo thành sinh vật không phải là một thực chất do khoáng vật sinh ra, mà là một khả năng đã có sẵn ở trong Toàn thể, trong Bản thể ” (Thiên VII; tr. 165).

Từ đây, Cao Xuân Huy mạnh dạn đề nghị gạt bỏ lấy hạt nhân hợp lý của mục đích luận mà ông gọi là “nguyên lý cứu cánh tính”:

“Nguyên lý cứu cánh tính (hay mục đích tính) đã bị các nhà khoa học loại trừ ra khỏi phạm vi phương pháp luận vì họ cho rằng nó ám hàm khái niệm Thượng đế và nó gắn liền với khái niệm ý thức; họ tưởng rằng nêu những hiện tượng tự nhiên đều có mục đích thì tức là có một Thượng đế tổ chức thế giới hay ít ra tự bản thân thế giới có ý thức (phiếm thần luận), điều đó khoa học không chấp nhận được. Thật ra, nguyên lý cứu cánh tính không có quan hệ nội tại với thần học, với duy thức luận mà trái lại, nó là cái nguyên lý cơ bản nhất, cần thiết nhất của khoa học tự nhiên, chính vì nó là cơ sở của nguyên lý nhân quả tính. Vì vậy cho nên, hiện nay có những nhà sinh vật học, những nhà sinh thành học đã phải tuyên bố rằng nếu không có nguyên lý cứu cánh tính thì sinh vật học không đi được một bước” (Thiên VII; tr. 167- 168).

Tóm lại, công trình triết học ngắn gọn, giàu ý vị đối thoại của Cao Xuân Huy là một luận văn chứa chất nhiều luận điểm có giá trị gợi mở mới mẻ. Là người nắm vững cả hai nền triết học Đông và Tây, ông có nhiều ưu thế để đưa ra những so sánh, phân loại xác đáng, nhằm nêu bật hai khuynh hướng “chủ biệt” và “chủ toàn” hay là tư duy phân tích và tư duy trực quan trong tiến trình tư tưởng nhân loại. Những luận giải của ông về bản thể luận mới nghe tưởng chừng không khỏi còn phần nào mang màu sắc siêu hình, song

thực tế lại có một sức kích thích rất mạnh đối với suy nghĩ và tưởng tượng của giới khoa học tự nhiên cũng như xã hội. Và những trang viết của ông về nhận thức luận, về “vai trò của cứu cánh tính”, về “ý thức như một chức năng của cơ thể” thật phong phú ý nghĩa (22). Tất nhiên, ông chỉ giới hạn việc so sánh trong phạm vi triết học mà không mở rộng sang các lĩnh vực khác, nên không có dịp nói đến những ưu điểm nổi bật của tư duy phân tích (tức tư duy lý tính) và ngược lại, những nhược điểm căn bản của tư duy trực quan (tức tư duy tuệ tính), trong các ngành khoa học thực nghiệm. Mặt khác, cách tập hợp triết học theo hệ thống "chủ biệt" và "chủ toàn" khiến ông chưa nhấn mạnh được đến mức cần thiết ranh giới giữa duy vật - duy tâm. Có điều không thể nghi ngờ là luôn luôn, ông đứng vững trên mảnh đất duy vật, mảnh đất của “tồn tại như một thực hữu” mà đề xuất ý kiến của mình, và các ý kiến sâu sắc đó đều được khái quát từ cơ sở của những hiểu biết triết học và khoa học tự nhiên đương đại. Các dẫn liệu trong công trình chứng tỏ ông đã đọc thuyết tương đối của Einstein, đã biết đến các bùng nổ có tính chất cách mạng về sinh vật học, nhất là thuyết di truyền ở Đại học Harvard của Mỹ, ở Học viện khoa học Collège de France của Pháp trong những năm 30, 40 và 50 (trong khi đông đảo giới trí thức ở Việt Nam đương thời chưa hề biết đến những nguồn thông tin mới lạ này, hoặc có biết sơ qua cũng xuất phát từ những luồng ý kiến một chiều của giới sinh vật học Xô-viết thuở ấy vốn chưa chấp nhận di truyền học).

Ngày nay, khoa học tự nhiên trên thế giới đang phát triển đến giai đoạn rất cao, trong đó đối tượng và chức năng của nhiều ngành khoa học gần như xâm nhập vào nhau. Vật lý lý thuyết siêu thống nhất, toán học tập mờ (fuzzy sets) và nhiều ngành khoa học khác đều quay trở về với phương Đông, tìm thấy trong Lão-Trang những chỉ dẫn thiên tài để khám phá thêm các bí ẩn của vũ trụ; và sinh thái học hiện đại cũng thừa nhận con người là một thành

tổ hữu cơ của Tồn tại vô chung vô thủy. Cái “Thái cực mà vô cực” của Lão Tử hoàn toàn ứng với hình ảnh cái “Chân không tuyệt đối” (vacuum) mà vật lý học hiện đại mới phát hiện. Cái quan niệm “Con người là một tiểu vũ trụ” của phương Đông cũng thống nhất với hình ảnh khoa học về “toán đồ” (hologramme) của vật lý học hiện đại. Ngay cả sự bác bỏ quan điểm “bài trung” trong công trình của Cao Xuân Huy (khi đứng trên phương thức “chủ toàn”) cũng đã được L.A. Zadeh vô tình thừa nhận trong lý thuyết tập mờ của ông (23).

Điều đó chứng tỏ những đề xuất triết học của Cao Xuân Huy chứa đựng một tầm nhìn vượt lên phía trước rất xa, đến nay vẫn chưa hề lạc hậu.

[... ...]

(22) Xem thêm Đào Duy Anh, Nhớ nghĩ chiều hôm, NXB Trẻ, TP Hồ Chí Minh, tr. 245, 1989.

(23) Tất cả những chú dẫn về khoa học tự nhiên trên đây, chúng tôi dựa theo Giáo sư Hoàng Phương trong Một số suy nghĩ về Đông và Tây, Người Hà Nội, số 6 (139), 10-11-1990; và trong cuốn Đông y học dưới ánh sáng của lý thuyết tập mờ, Licosaxuba, Hà Nội, 1990.

(*) Đầu đề do biên tập đặt. Nguồn: Nguyễn Huệ Chi, Cao Xuân Huy trong thế giới người hiền (trích từ trang 28 - 41), trong: Cao Xuân Huy, Tư tưởng phương Đông - Gợi những điểm nhìn tham chiếu, NXB Văn Học, Hà Nội 1995, 790 trang.

Nguồn: Hùng
Được bạn: Thành Viên VNthuquan đưa lên
vào ngày: 27 tháng 12 năm 2003

